

Cilt/Volume: 2 • Sayı/Issue: 4 • 2012

[www.insanvetoplum.org](http://www.insanvetoplum.org)

ISSN: 2146-7099

# insan & toplum

human & society

Sekularizm

ÖZEL  
SAYISI



# İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 2 • Sayı / Issue: 4 • 2012  
ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
Altı ayda bir yayımlanmaktadır.  
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

**İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü**  
**Owner and Chief Executive Officer**  
Yusuf Alpaydın

**Editör / Editor in Chief**  
Murat Şentürk / Kırklareli Üniversitesi

**Sayı Editörü / Editor**  
Ali Kaya / Erciyes Üniversitesi

#### Editörler / Editors\*

Berat Açıl / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Yusuf Alpaydın / İlmi Etüdler Derneği  
Hediyetullah Aydeniz / Marmara Üniversitesi  
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi  
Yunus Çolak / İlmi Etüdler Derneği  
Taha Eğri / İstanbul Üniversitesi

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Ali Kaya / Erciyes Üniversitesi  
Necmettin Kızılkaya / Yalova Üniversitesi  
Haşim Koç / Köstence Yunus Emre Türk Kültür Merkezi  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi  
Murat Şentürk / Kırklareli Üniversitesi

#### Yayın Kurulu / Editorial Board\*

Engin Deniz Akarlı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Necati Anaz / Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Bünyamin Bezcı / Sakarya Üniversitesi  
Aynur Can / Marmara Üniversitesi  
Erkan Erdemir / İstanbul Şehir Üniversitesi  
A. Teyfur Erdoğan / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Nihat Erdoğan / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Yunus Kaya / University of North Carolina Wilmington

Cüneyt Kaya / İstanbul Üniversitesi  
Abdülhamit Kırmızı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Fırat Oruç / Northwestern University  
Ruggero Vimercati Sanseverino / IREMAM  
Volkan Yıldırım Stodolsky / Darul Qasim  
Mehmet Hakkı Suçın / Gazi Üniversitesi  
Ferudun Yılmaz / Uludağ Üniversitesi

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

**Yayın Sekreteri / Assistant Editor**  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

**Tashih / Proof Reading**  
Dudu Ekinci Demir, Muhammet Akif Kuruçay (Türkçe); John Zacharias Crist, Deniz Erguvan (English)

**Tasarım / Graphic Design**  
Furkan Selçuk Ertargin

**Yayın Türü**  
Yerel Süreli Yayın

**Yayın Periyodu / Period**  
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.  
Published semi-annually (June and December)

**Baskı Tarihi / Print Date**  
Aralık / December 2012

**Baskı & Cilt**  
Nakış Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/İstanbul Tel: 0212 613 8737

**İletişim / Correspondence**  
Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye  
Tel / Faks: +90 216 3104318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

**Abonelik / Subscription**  
Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için sitemizi ziyaret edebilirsiniz.  
All issues of the Journal may be read over the official site.

www.insanvetoplum.org



**Hakem Kurulu / Referee Board\***

|   |   |
|---|---|
| Baki Adam / <i>Ankara Üniversitesi</i>                                  | Osman Demir / <i>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi</i>    |
| Muhsin Akbaş / <i>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi</i>               | Zeynep Direk / <i>Galatasaray Üniversitesi</i>              |
| Mahmut Hakkı Akın / <i>Selçuk Üniversitesi</i>                          | Burhanettin Duran / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>      |
| Necati Alkan / <i>Hebrew University</i>                                 | Selman Dursun / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                |
| Necmettin Alkan / <i>Karadeniz Teknik Üniversitesi</i>                  | Halil Ekşi / <i>Marmara Üniversitesi</i>                    |
| Haluk Alkan / <i>Erciyes Üniversitesi</i>                               | Süleyman Elik / <i>Medeniyet Üniversitesi</i>               |
| Recep Alpyağılı / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                          | Alev Erkiilet / <i>Kırklareli Üniversitesi</i>              |
| Eşref Altaş / <i>Yalova Üniversitesi</i>                                | Sabri Erturhan / <i>Cumhuriyet Üniversitesi</i>             |
| Fahrettin Altun / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>                    | Mehmet Salih Geçit / <i>Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi</i> |
| Mehmet Anık / <i>Bartın Üniversitesi</i>                                | Erol Göka / <i>Necmettin Erbakan Üniversitesi</i>           |
| Berdal Aral / <i>Fatih Üniversitesi</i>                                 | Necmettin Gökür / <i>İstanbul Üniversitesi</i>              |
| Nurullah Ardiç / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>                     | Enes Kabakçı / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>           |
| Ali Aslan   | Ferhat Kentel / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>          |
| Mahmut Ay / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                                | Hasan Kösebalaban / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>      |
| Mustafa Aydın / <i>Selçuk Üniversitesi</i>                              | Ahmet Okumuş / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>           |
| Mehmet Bahçekapılı / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                       | Sevinç Alkan Özcan / <i>SETA</i>                            |
| Hasan Yücel Başdemir / <i>Hitit Üniversitesi</i>                        | İştar Gözaydın Savaşır / <i>Doğuş Üniversitesi</i>          |
| Cengiz Batuk / <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</i>                        | M. Emin Soydaş / <i>Çankırı Karatekin Üniversitesi</i>      |
| Fatih Bayram / <i>Medeniyet Üniversitesi</i>                            | Necdet Subaşı / <i>Gazi Üniversitesi</i>                    |
| Murteza Bedir / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                            | Ahmet Tabakoğlu / <i>Marmara Üniversitesi</i>               |
| Ayhan Bıçak / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                              | Ömer Faruk Teber / <i>Akdeniz Üniversitesi</i>              |
| Ramazan Biçer / <i>Sakarya Üniversitesi</i>                             | Mustafa Tekin / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                |
| Mustafa Cihan Camcı / <i>Akdeniz Üniversitesi</i>                       | Gülğün Erdoğan Tosun / <i>Ege Üniversitesi</i>              |
| Cengiz Ceylan / <i>Kırklareli Üniversitesi</i>                          | Halil Tunalı / <i>İstanbul Üniversitesi</i>                 |
| Vildan Serdaroğlu Coşkun / <i>İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi</i> | Ahmet Hakkı Turabi / <i>Marmara Üniversitesi</i>            |
| Murat Çemrek / <i>Selçuk Üniversitesi</i>                               | Ömer Türker / <i>Marmara Üniversitesi</i>                   |
| Tamer Çetin / <i>Yıldız Teknik Üniversitesi</i>                         | Medaim Yanık / <i>İstanbul Şehir Üniversitesi</i>           |
| Yalçın Çetinkaya / <i>İstanbul Teknik Üniversitesi</i>                  | Şevket Yavuz / <i>Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi</i>   |
| A. Kadir Çüçen / <i>Uludağ Üniversitesi</i>                             | Tuncay Zorlu / <i>İstanbul Teknik Üniversitesi</i>          |

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

## İçindekiler / Table of Contents

Sunuş / Foreword / 5

### MAKALELER / ARTICLES

Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara  
Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarının İki Eksenini: Şerif Mardin ve İsmail Kara  
MEHMET ANIK / 9

Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Akıl Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce  
An Alternative Approach to the Arguments of Modernity: The Critique of the Modern Mind and the  
Traditional Thought  
CEMİLE BARIŞAN / 35

Can Secularism Hinder Democracy? The Turkish Experiment  
Sekülerizm Demokrasiye Engel mi? Türkiye Tecrübesi  
BEGÜM BURAK / 65

Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma  
Enchanting the Street: Investigating the Secular Foundations of Everyday Life  
SEDAT DOĞAN / 83

Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi  
Relationship of Economics and Religion as a Secular Field  
ÖZGÜN BURAK KAYMAKÇI / 119

Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi  
Relationship Between Christianity and Secularization or Theology of Secular Religiousness  
HAKAN OLGUN / 135

Sömürge Dönemi Malay Dünyasında Sekülerleştirici Güçlerin Eğitim ve Yönetimdeki Girişimleri  
A Brief Note on the Attempts of the Secularizing Powers in the Domains of Education and Administration during the Colonial Era  
in the Malay World  
MEHMET ÖZAY / 157

Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri  
Secularism in the West and Secular Implications of Turkish Islam  
MUSTAFA TEKİN / 181

### DEĞERLENDİRME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES

Bir Yahudi Karşı-Gelenegi Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri  
SALİME LEYLA GÜRKAN / 205

A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Issue of Secularity  
AYŞE POLAT / 217

### DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam  
M. ESAT ALTINTAŞ / 231

Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject  
AYŞEN BAYLAK / 237

Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban  
CÜNEYT DİNÇ / 242

The Politics of Secularism in International Relations  
HARİS UBEYDE DÜNDAR / 246

Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India  
YUSUF ZİYA GÖKÇEK / 253

Büyük Medeniyet Savaşı: Orta Doğu’nun Fethi  
SÜLEYMAN GÜDER / 258

Türkiye, İslam ve Sekülerizm  
FARUK KARAASLAN / 264

Ölümcül Şiddet. Baudrillard’ın Düşüncesi  
EBRU KAYAALP / 269

Bir Ulusalcı Nasıl Düşünür: Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası  
AHMET AYHAN KOYUNCU / 272

İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif  
AHMET KÖROĞLU / 275

After Secular Law (The Cultural Lives of Law)  
ABDURRAHMAN YAZICI / 281

İktisadın Kayıp Felsefesi – Arayışlar, Denemeler  
FERİDUN YILMAZ / 287

Sinemanın Hakikati  
HASAN RAMAZAN YILMAZ / 291



# Sunuş

Sekularizm konusu, akademik ve entelektüel yazında epeyce gündem olmuş olmakla birlikte, farklı bakış, yöntem ve örnek olaylarla bu konunun yeniden işlenmeye muhtaç olduğu kanaatiyle elinizdeki sayıyı hazırladık. Özellikle Türkiye’de sekularizm tartışmalarının belli vurgular etrafında çoğaldığını, ama zenginleşemediğini gözlemliyoruz. Bu da belli noktalarda oluşan kısır döngü ve kısıtlamalardan kaynaklanmaktadır. Bu kısıtlamalardan ilki, sekularizm çalışmalarının din-devlet ayrımı etrafında yoğunlaşmasıdır. Siyasal sekularizm, diğer bir adlandırmayla laiklik etrafında dönen bu tartışmalar, sekularizmi edebiyattan hukuka, sanattan spora daha geniş bir spektrumda inceleme kapasitesine sahip değildir. Ayrıca sekularizmin ne tür hassasiyetler, bilişsel ve duygusal formlar ürettiği ve bunların gündelik hayata eklenme süreci göz ardı edilmektedir. Örneğin seküler söylem, bireyin *kendini gerçekleştirmesine ve güçlendirmesine* “yönelik olmayan” acı, keder gibi duygu biçimlerini pasif hisler olarak değerlendirmekte; bunları bastırmaya ve marjinalize etmeye yönelik bir söylem geliştirmektedir.

Diğer bir sorun, sekularizme modernleşme karşıtı tezlerle yaklaşılmasıdır. Burada basitçe öne sürülen argüman, dinin modernleşme tezinde belirtildiği gibi süreçte gerilemediği, aksine öneminin arttığıdır. Bu yaklaşıma göre, sekülerleşme artarken dinin etkisi azalmakta; dinin etkisi yükselirken sekülerleşmenin etkisi ise azalmaktadır. Modernleşme tezine olan tepkisellik, “seküler ile dinî olan” arasındaki girift ve paradoksal ilişkiyi göremeyerek, sürekli olarak dinin hâlâ ne kadar önemli olduğuna dair tezler geliştirmeye çalışmaktadır. Bu, bir süre sonra kendini tekrarlayan araştırmalara dönüşerek bir enerji kaybına sebep olmaktadır.

Üçüncü bir sorun, yönetsel olarak sekülerlik çalışmalarının yeterince çeşitlenmediğidir. Sekularizm çalışmalarında alan araştırmalarına ve etnografiye sıkça başvurulması, tarihsel derinlikten yoksun bir sekülerlik okuması ortaya çıkarmaktadır. Bu yöntemlerle yapılan analizler, seküler ile dinî olanın tarihsel süreçte nasıl geliştiği, ne tür çatışmalar ve kırılmalar yaşadığı ile ilgili bir tarihsel arka plan sunmamaktadır. Bu anlamda *soy kütüğü ve tarihsel anlatı* gibi yenilikçi yöntemlere başvurmak, sekülerlik çalışmalarının zenginleşmesine ve derinleşmesine yardımcı olabilecektir.

Bir diğerk sorun ise sekularizmin, Batı deneyimi ile özdeşleştirilerek buradaki tekil, tarihsel ve toplumsal tecrübenin kolayca evrenselleştirilebilmesidir. Bu bakış açısı, Türkiye Sekularizmi'nin, Hint Sekularizmi'nin vb. kendine özgü dinamiklerini ve oluşumunu ıskalamaktadır. Batı deneyiminden hareketle sekularizm-demokrasi, sekularizm-vatandaşlık kültürü, sekularizm-özgürlük arasında kurulan olumlu korelasyon her yerde aynı şekilde işlememektedir. Örneğin Türkiye deneyimi bize göstermektedir ki sekularizm, otoriter bir ideolojiye de gayet eklenilebilmektedir.

Bu sorunları dikkate alan ve tartışan bir sayı hazırlamaya gayret ettik. Bu bağlamda şu makalelere dosyada yer verdik:

Mehmet Anık, *Two Axes Around Secularism Discussions in Turkey: İsmail Kara versus Şerif Mardin* başlıklı yazısında, Türkiye'deki sekularizm tartışmalarında öne çıkan iki ismin yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmektedir. Anık'a göre, Mardin ile Kara, Türk modernleşmesini inceleyen literatürde dinin ve sekularizmin ihmal edilen temalar olduğu noktasında birbirlerine yaklaşırlarken sekularizmi okuyuş biçimlerinde önemli farklılıkları söz konusudur. Cemile Barışan, *Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce* adlı makalesinde, ruh-beden ikiliğine dayalı modern aklın sınırlılıkları üzerinde duruyor. Barışan, akıl/kalp, nefis ve ruh gibi varlığın farklı veçhelerini kapsayan geleneksel düşüncenin modern dünyanın sorunlarına daha etkin çözümler üreteceği fikrini savunmaktadır. Begüm Burak, *Can Secularism Hinder Democracy? The Turkish Experiment* adlı makalesinde, Türkiye'deki laiklik-demokrasi ilişkisini inceliyor. Burak, Türkiye'deki laikliğin otoriter ve baskıcı olduğunu ve demokrasinin gelişmesine sekte vurduğunu iddia etmektedir. Sedat Doğan, *Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma* başlıklı makalesinde, De Certeau ve Lefebvre'n gündelik hayat incelemelerinden yola çıkarak sekülerliğin nasıl gündelik hayata sirayet ettiğini tartışmaktadır. Doğan, faillik ve niyet gibi kavramları, sekülerliğin aşınması bağlamında öne çıkararak İslamcılığın bu noktada ne tür imkânlar sunduğunu analiz etmektedir. Özgün Burak Kaymakçı, *Seküler Bir Alan Olarak İktisat-Din İlişkisi* başlıklı yazısında, aralarında ontolojik farklılaşma olmasına rağmen iktisat ile din arasındaki girift ve kaçınılmaz bağlara vurgu yapmaktadır. Bu makaleyle yazar, iktisadın teolojik varsayımlardan kurtulamayacağını; mutlak olan ile irtibatını kabullenmesiyle bir özbilince ulaşacağını ve böylece determinizmden ve ölçülebilirliğin yüceltilmesinden kurtulacağını iddia etmektedir. Hakan Olgun, *Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi* başlıklı çalışmasında, sekülerleşme ile din arasında bir karşıtlık olduğu fikrine, Protestanlık ve Katolikliğin dünya tasavvuru bağlamında karşı çıkmaktadır. Olgun, Protestanlığın, Katolikliğin manastır ve kilise merkezli sofu yaşamı ve gündelik yaşamı küçük gören anlayışı karşısında, dünyevi yaşamı ve başarıyı önemseyen teolojisi dolayısıyla sekülerleşmeyi beslediğini belirtmektedir. Mehmet Özyay, *Sömürge Dönemi Malay Dünyasında Sekülerleştirici Güçlerin Eğitim ve Yönetimdeki Girişimleri* adlı makalesinde, Malay

dünyasındaki sekülerleşme sürecini tartışmaktadır. Özyay, Malay dünyasındaki sekülerleşmenin emperyalizm ile yakın bağına dikkat çekmektedir. Yazar, uzun bir süreçte şekillenen Malay sekülerizmini eğitim, ekonomi ve siyaset kurumlarındaki yansımalarına bakarak incelemektedir. Mustafa Tekin, *Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri* adlı makalesinde, Türkiye'de sekülerizmin Tanzimat'tan itibaren yapılan düzenlemelerle pratikten zihniyete doğru bir etki bıraktığını iddia etmektedir. Türkiye'de son yıllardaki toplumsal dönüşümü de dikkate alan Tekin, müslümanların zihni ve pratik düzlemde sekülerleşmesini dil, gündelik hayat ve ibadet çerçevesinde tartışıyor.

Salime Leyla Gürkan'ın *Bir Yahudi Karşı-Geleneği olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri* başlık değerlendirmeye yazısında, Yahudi sekülerliğinin teolojik ve felsefi kökenlerini inceliyor. Gürkan, günümüz Yahudi sekülerliğinin dinamiklerinin, ancak böyle bir soy kütüğü yoluyla ortaya çıkacağını iddia ediyor. Ayşe Polat'ın *A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Question of Secularity* başlıklı değerlendirme makalesinde, son dönemlerin sekülerizm tartışmalarında öne çıkan iki önemli isim olan Charles Taylor ve Talal Asad karşılaştırılmaktadır. Polat, değerlendirmesinde her iki araştırmacının da tarihsel bir arka plan vererek sekülerliğin oluşumunu incelediklerini, ancak araştırma motivasyonlarının ve sorunsallarının farklı olduğunu belirtmektedir.

Bu makaleler yanında, sekülerizm ile ilgili farklı disiplinlerden son dönemde öne çıkan birtakım kitapların değerlendirmelerine de yer verdik.

*İnşallah bu sayı sekülerizm ile ilgili çalışmaların derinleşerek çoğalmasına bir katkı sağlar. Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle. İyi okumalar.*

Ali Kaya  
Özel Sayı Editörü





# Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara

Mehmet Anık\*

**Abstract:** In Turkey, there have been ongoing discussions on the following issues: The role of religion in social life; the relevance of modernization activities, which the government endeavours to actualize through its institutions, and religion; especially the extent that religious thought and lifestyle is affected from modernization activities as well as the extent that these areas affect modernization activities; or whether there is an interaction between religious thought and modernization; and the historical and sociological background of all the abovementioned. It is possible to say that these secularism-oriented discussions will continue to be on the agenda for a long time in Turkey. The discussions on secularism cover modernization and approaches and debates in the issue on the one hand, while it includes religion and the relevance and position of religion to modernization on the other hand. When the contemporary discussions in Turkey on secularism are considered, it is possible to mention Şerif Mardin and İsmail Kara as outstanding names. There are similarities in the approaches of these two intellectuals in certain issues on the subject as well as conflicts in some issues. In this study, moving from their works and the discussions they have been part of, the approaches of these two intellectuals on the issue is discussed and assessed. Furthermore, since Şerif Mardin has more studies to be examined within the context of our subject, more of his views are included in the study.

**Keywords:** Şerif Mardin, İsmail Kara, Secularism, Neighborhood Pressure, Turkish Modernization, Westernization, İslam.

**Öz:** Türkiye’de dinin toplumsal hayatta oynadığı rol, devletin kurumları aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme faaliyetlerinin dinsel alanla ilişkisi, dinsel düşüncenin ve yaşam pratiğinin modernleşme faaliyetlerinden ne oranda etkilendiği ve onu hangi oranda etkilediği ya da aralarında bir etkileşim olup olmadığı ve bütün bunların tarihsel ve sosyolojik arka planının ne olduğu gibi hususlar, üzerinde tartışmaların sürdürüldüğü bir alanı oluşturmaktadır. Böyle bir coğrafyada sekülerizm odaklı tartışmaların uzun süre canlılığını koruyacağını söylemek mümkündür. Sekülerizm tartışmaları bir yönüyle modernliği ve bu konudaki yaklaşımları ve tartışmaları, öte yandan da dinsel alanı ve bu alanın modernlikle ilişkisini ve konumunu içermektedir. Türkiye’de sekülerizm konusundaki çağdaş tartışmalar dikkate alındığında, başlıca isimlerden biri olarak Şerif Mardin’i ve bir diğeri olarak da İsmail Kara’yı saymak mümkündür. İki ismin konu hakkındaki yaklaşımlarında belli açılardan paralellikler belli açılardan da zıtlıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada, eserlerinden ve dâhil oldukları tartışmalardan hareketle, iki ismin konu hakkındaki yaklaşımları ele alınıp değerlendirilmiştir. Şerif Mardin’in konumuz kapsamında değerlendirilecek çalışmaları daha fazla olduğu için de çalışmada Mardin’in görüşlerine daha çok yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şerif Mardin, İsmail Kara, Sekülerizm, Mahalle Baskısı, Türk Modernleşmesi, Batılılaşma, İslam.

\* Assist. Prof., Bartın University, Department of Sociology.

Correspondence: anik@bartin.edu.tr, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Bartın / Turkey.

Atıf©: Anık, M. (2012). Two axes revolving around the discussions of secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 9-34.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0056>

## Introduction

Before directly moving into the discussions on secularism, it is necessary to mention what the concept refers to in the scope of our subject and its importance. When the studies or discussions revolving around secularism in Turkey are examined, it is seen that these studies or discussions are mostly focused on laicism and reforms in the field of religion in line with Kemalist ideology and on tendencies against these reforms.<sup>1</sup> Again when it comes to secularism in Turkey, the concept or conception that most often comes to mind is laicism in the public sphere.<sup>2</sup> While the concept of secularism incorporates the concept of laicism, representing the separation of religious affairs and state work and the government's impartial attitude towards religious beliefs on the one hand, it also has a broader content on the other hand. For despite the fact that this concept is perceived as laicism in a strict sense, in a broader sense it is directly related to modernization because it also encapsulates the replacement of spiritual and religious values as well as those life styles based on these values with modern earthly ideals and objectives and the transformation experienced in practical terms.<sup>3</sup> In this respect, laicism term is used in a strict sense and when it comes to a broader sense, secularism term is used in this article.

While the term "the secular" covers a central modern epistemic category; the term "secularization" covers analytical conceptualization of modern world-historical processes and the term "secularism" embodies a world-view and ideology based on these concepts (Casanova, 2011, p. 54). As one of the weighty issues of religious sociology, secularization is related to modern times and is the source of discussions of the statements saying that religious practices have become weaker in this era.<sup>4</sup> These religion-oriented discussions on secularism are closely related to such developments as scientific progress, secular politicization, secular education, and the legal system experienced in the modernization process.

- 1 Studies done in Turkey both in the past and in recent years have generally focused on "laicism." Most of the recent studies on the issue are closely related to the political developments. Particularly after the Welfare Party won the 1995 elections as the first party and after it came into power in 1997 forming a coalition government with the True Path Party and the JDP's coming to power alone, without a coalition partner in the 2002 elections, there is generally such an orientation in studies published about Turkey abroad. Please see Yavuz (2009) and Azak (2010) for a sample study in the issue.
- 2 For an evaluation related to the difference in perception of secularism in the West and in Turkey please see Davison (2010).
- 3 There are also approaches which deal with laicism and secularism in different contexts. One of these approaches with such a distinction is that secularism considers that public space belongs to civic society while laicism considers that public space belongs to the state. According to another distinction "individual" is prioritized in secularism while it is the citizen that is prioritized in laicism. The details of these discussions are not given here. For more detail on these discussions please see Delanty (2000).
- 4 It should not be understood that the emphasis made on the traditional period in this issue is within the comparisons related to the modern period.

As a result of the relative superiority on nature with the advances in techno-scientific field, the mindset that puts forward the idea that “‘the holy celestial sphere’ is not needed anymore in order to give meaning to the world and life in the world and therefore, the religious commitment fray around the edges” is one of the main paradigms of modernization theories.<sup>5</sup> In this context, secularization refers to the replacement of a lifestyle shaped around authority based on religious beliefs with that of worldly authority and lifestyle revolving around this new authority. Within the content of secularism, religion is judged as an obstacle to progress or modernization. What is implied by modernization here is the historical and socio-political experience of the West in this issue. In this process, the externalization of religious institutions, and thus the weakening of their efficiency within the attempts to remove religious symbols and values from political power, the education system, and legal regulations are interpreted as an indication of secularization.

It would not be wrong to say that the debates on secularization are ongoing in Turkey, which both served as the center of the Ottoman Empire, which undertook the Caliphate, and where religious institutions and their values symbolized played a significant role in guiding legal regulations as well as political, military, cultural, social, and economic relations. As Casanova (2001, p. 1064) expresses: “Turkey is seen as too secular for the Islamists, too Sunni for the Alevis and too Turkish for the Kurds where Turkish values are strongly showed up.” Keyman (2010, p. 143) adds to this statement by saying: “for non-Muslim minorities Turkey is too Muslim.”

Beyond all the debates, instead of making generalized evaluations in this study, I would like to discuss the opinions of two modern intellectuals prominent in these discussions. Considering the discussions on secularism in Turkey, Şerif Mardin and İsmail Kara are among the prominent names. In both intellectuals’ studies, “religion,” “modernization,” and in this context, the “history of Turkish thought” are issues on which they put considerable emphasis on.

The aim of this study is to evaluate the opinions of these two intellectuals who have different, and opposite, points of view regarding secularism, from a critical perspective. Because Şerif Mardin has conducted more studies and İsmail Kara’s studies are mostly a collection of certain writers’ texts (a kind of anthology), more emphasis has been placed on Şerif Mardin in the study.

5 According to the positivist paradigm that was dominant in the first periods of sociology upon its emergence as an independent discipline in the 19th century, religion was a remainder to be removed. It was proposed that religion-based opinions and beliefs, which represented a non-scientific manner and which were seen as the output of the childhood period of humanity, would be removed one by one in the secularization process in the adulthood period of humanity, in which science is considered dominant.

### Şerif Mardin as a Scientist

Before moving on to a review of Şerif Mardin, it will be helpful to shortly mention about the development of his thought, the impact of his political viewpoint on this, main features of his studies and the methodology he followed in his studies. Şerif Mardin has been accepted as a reference name when Ottoman and Turkish modernization, political sociology, religious sociology and history of thought in Turkey is mentioned, Such an approach in an epistemological context will enable us to evaluate the approaches of Mardin in the scope of our subject, in a healthier manner.

Since Şerif Mardin's studies are the result of an interdisciplinary perspective, when they are considered in their entire context, certain issues related to Ottoman, politics, intelligentsia, and its *'ulama* in both the modernization processes undergone by the Ottoman and Turkish governments stand out.. Şerif Mardin was born in Istanbul in 1927 into the Mardinizadeliler family, a notable family from the city of Mardin which is a city that gave birth to many *'ulama*.<sup>6</sup> His being a member of an important family from among Ottoman *'ulama* as well as a member of an intellectual and bureaucrat family during the Republic era helps to explain the interest that he showed in his studies as of his first ones in 1950 in movements of thought in the late Ottoman period. When his undergraduate, graduate, and PhD studies are considered, although he earned all of his degrees abroad he did not lose interest in these movements of thought in the late Ottoman period and chose his field of study within these issues.

Although he completed his bachelor's degree in political science at Stanford University, his master's degree in international relations at John Hopkins University, and his PhD in political science at Stanford University, Şerif Mardin stands out with his identity as a sociologist and is commonly known with this identity. This is both because the issues he discussed fall within the working field of sociology and because most of the intellectuals he studied are important names within Turkish sociology.

As for his political views, without giving an in-depth analysis, Şerif Mardin may be described as a liberal. In 1956, he served as the secretary general for the liberal-oriented Liberty Party and was one of the main writers in *Forum* magazine, known for its opposition to the rule of the Democrat Party and whose writers were mostly academics.<sup>7</sup> Mardin was among the founders of the New Democracy Movement (YDH), led by businessman Cem Boyner, which made its debut into politics in 1994 with its liberal approaches and emphasis. Currently, Mardin works as a professor at Sabancı University and his liberal orientation continues to have an impact on his studies.

6 For more information about Mardin's background please see: Arlı (2004, 2008, 2009).

7 For more evaluations about the *Forum* magazine, for which Mardin was a permanent writer, please see Bulut (2004).

It is observed that the general characteristic of Şerif Mardin's studies leans towards revealing the historical and sociological connection between contemporary problems in Turkey and the developments and movements of thought in Ottoman world. In this sense, it can be said that there is a certain continuity in his studies. Mardin (1993, p. 37) argues that while examining the changes in the social field, it is necessary to consider the institutional and intellectual heritage in that specific geography. In this respect, Mardin holds that it is important to consider the historical context and cultural background when making any social analysis. For him, in discussing social relations in a society, it is necessary to take traditions and institutional arrangements into account. Therefore, considering the review of institutional history and the history of thought, he deems the analysis of the developments in the late Ottoman period important. Establishing such connections will prevent disconnected and shallow evaluations on current issues.

Considering that Mardin is inspired by different disciplines and thinkers, it may be argued that he has adopted a Weberian methodology.<sup>8</sup> While he sometimes exhibits a positivist attitude like Weber, he shows an anti-positivist attitude at others. Just as in Weber's studies, religion-centered analyses occupy a significant place in Mardin's studies Mardin (2000, pp. 38-39) attaches importance to religion since it is a significant element in analyzing Turkish culture, history of thought, and social structure and because it has been a neglected field in such analyses. As did Weber, Mardin emphasizes institutional history. Like Weber, who considered bureaucratic organization important and made analyses on it, Mardin widely includes analyses on particularly Ottoman bureaucracy in his studies. The years that Mardin was working on his bachelors and graduate degree in the USA coincides with the period during which Max Weber's name was at the forefront. As Mardin (2007, p. 119) puts it, Weber was only noticed in the USA in the 1950s; and since those years, he has been a significant name both in sociological studies in the USA as well as other in other social science studies.

It is possible to say that an indirect effect of Weber on Mardin's assessments about the center and periphery is through Edward Shils and S. N. Eisenstadt. The center and periphery, as one of the basic paradigms of Şerif Mardin's studies, is put forward by Shils.<sup>9</sup> Shils is also known as a specialist of Max Weber in American sociology. Shils'

8 In a conversation with Taha Akyol in 2010, Mardin stated that he did not accept the Weberian attribution made to him and that those who were not Marxist are labeled as Weberians. His explanation on why he did not accept the Weberian attribution is as follows: "Weber properly examined the history and culture of Protestants and Jews. He is not very well-informed about Islam and made wrong judgements (...)" It is strange that Mardin considers himself not to be a Weberian due to his insufficient knowledge about Islam. Here the definition for Mardin is related with the parallelism of subject and methodology between the two names, not related to the profoundness or inadequacy of their knowledge.

9 For more information please see Shils (1975).

approach is used when Eisenstadt makes an analysis of patrimonial bureaucratic empires and their modernization.<sup>10</sup> Mardin also makes use of this paradigm to analyze the relations between the bureaucracy in the Ottoman Empire, Turkey, and modernization.

### **Secularism in Turkey and its Historical and Sociological Background from the Viewpoint of Şerif Mardin**

While analyzing secularism, Şerif Mardin (1993, pp. 44-45) first draws attention to discussions in the last period of the Ottoman Empire from which he attempts to explain how laic bureaucracy has gradually become predominant.<sup>11</sup> During this period, the reasons behind the decline of the Ottoman Empire were understood to be different by different groups. For instance, the *'ulama* tried to explain the reason behind the decline with religious insufficiencies. According to supporters of this approach, the Ottomans began to neglect their Muslim identity, and as a result lost the authority they had held during the times when they had strong beliefs. In the opinion of the military and bureaucracy, the empire declined because the state mechanism was spoiled: unqualified people took up positions that required responsibility; allowances were given to those who did not deserve them, and corruption became widespread. In order to avoid complete collapse, laic bureaucracy and military officers made certain reforms to organize a new military along with a tax system to support this reorganization. Although Mardin cooperated with high-ranking *'ulama* in preparing reform policies within various fields of the laic bureaucracy, he emphasized that he did not agree with them on certain issues. The beginning of the 19th century was the period when laic democracy was considered to have the power to realize the very changes it had been longing for. As of this period, Mardin draws attention to the fact that a program towards bringing a number of administrative and economic institutions to Turkey began to be implemented. Such institutions were products of the European Enlightenment Period. After these changes, however, the *'ulama* lost prestige and their status was lowered, compared to the past. Gradually, this section of society, representing religious institutions, was excluded from the decision-making processes.

Mardin (1993, p. 48) states that secularism in the Ottoman Empire first began within higher education institutions upon the foundation of the Medical School in 1827 and

10 Please see Eisenstadt (1963, 2007).

11 In one of his studies, published in the magazine *Doğu Batı (Orient-Occident)*, Mardin states that secularism in the Ottoman bureaucracy dates very far back. He gives an analysis of Kâtib Çelebi, who lived in the 17<sup>th</sup> century, as an example in this issue, stating that Çelebi not only criticized the Islam-based religious education within the Ottoman Empire, but also the negative effects of the religious disputes during his life time (2005, p. 36).

the Military College in 1834. The foundation of both schools occurred during the reign of Mahmud II (1808-1839). In his study, *Modernization in Turkey* (2004, p. 179), Niyazi Berkes states that Mahmud II was a sultan who tried to separate religious affairs and state work yet while doing so, he came into conflict with the *'ulama*, particularly in education and public works. Similar to Niyazi Berkes, Mardin points to the period of Mahmud II as the beginning of secularization while also mentioning the importance of the Tanzimat Reform Era which occurred during his rule. When it comes to the history of secularism in Turkey, it is mostly the *Tanzimat* (reform) period (1839-1876) that is highlighted. Şerif Mardin (1993, p. 49; 2005, p. 43; 2011, p. 57) also attaches historical importance to this period while further asserting that secularization was successfully implemented in government institutions during this period.

In response to the attempts of secularization at the institutional or official level during the *Tanzimat* period, it is necessary to specifically mention how these opinions were transferred to the public. Considering the conditions of the period, it may be argued that different opinions within a society are transferred to the public via educational institutions or intellectuals. Therefore, Şerif Mardin's study on "Young Ottoman" thought is crucial. *The Birth of Young Ottoman Thought*, Şerif Mardin's PhD study, completed in 1958, is one of his notable works which substantially guided his later works. As for Mardin (1990, p. 236; 2010, pp. 10-11), "Young Ottoman" thought is significant in many respects. Although this movement of thought held a more radical stance towards modernization as compared to the one held during the first period of the Republic, the fact that it had not been a movement studied in detail made it an appealing issue for Mardin. As for Mardin, the source of many attempts towards modernization, including the changing of the written language after the foundation of Turkish Republic and civil reforms, rests on Young Ottoman Thought. Paradoxically, the Young Ottoman movement should be analyzed in terms of their attempts to inject Islam into the secularized state because, in addition to being the first group to make use of the opinions of the European "Enlightenment," they were among the first intellectuals who attempted to combine "Enlightenment" opinions with Islam.

In the above mentioned study, Mardin (2010, pp. 285-286) states that, at the individual level, Şinasi is the first significant voice of Europeanization in the Ottoman world. Westernization efforts until Şinasi had occurred as a result of reform thought at the official level. Those with a reformist identity trying to promote modernization in the Ottoman Empire were statesmen and emperors. Şinasi, on the other hand, is a name who stands out due to his own personal activities apart from official efforts. Niyazi Berkes (2004, p. 283) states that Şinasi is the major leading name in both secularism and nationalism. Şinasi began to publish the first private Turkish newspaper (*Tercüman-ı Ahval*) in 1860 with Agah Efendi; then in 1862, he began to publish the newspaper *Tasvir-i Efkâr*, which was published twice a week. Through this newspaper,



Şinasi struggled to spread European thoughts throughout the Ottoman Empire and was also influential in the formation of a reformist intellectual group.

In contrast to the Şinasi's secular approach and although he did have an impact on them, the Young Ottomans' dominant perspective was based upon Islamic themes. As for Mardin, the main objective of Young Ottoman theorists, who were the first ideologists of the Ottoman Empire, was to take "the best" political institutions of Europe and to place them into Islamic soil. Mardin indicates that the main Islamic theory used by the Young Ottomans to develop this synthesis was the theory of "allegiance" (OTR: *bi'at*; AR: *بيعة*)<sup>12</sup> and that *bi'at* in its widest sense meant: "a symbolic promise of the emperor to give an account of his acts to the Islamic society when he accedes to the throne" (2010, p. 442). When Mardin's works are then analyzed, it should be understood that a number of his explanations on Islamic concepts are open to criticism. To give an example, *bi'at*, beyond the explanation given in Mardin's work, encapsulates recognizing another's sovereignty and promising loyalty. The Turkish Language Association defines this specific Ottoman word as: "the acceptance and recognition of the son of an emperor, who will accede to the throne after the emperor dies, by the groups effective in government." However, it should be separately researched whether such problems occur due to Mardin's understanding or from incorrect translations of his works.<sup>13</sup>

Furthermore, it should be highlighted that Şerif Mardin's works are highly respected works in all social sciences and particularly in sociology. However, this interest and the fact that his works are included in the "best seller" lists have had a negative impact on attempts to correct the disorganization and wrong word use that is noticeable in some of his works. Most of Mardin's works published by İletişim Publications are a collection of his articles published at different dates and places into book form. This situation has caused to repetitions in some of his publications due to not paying the necessary attention, not following a specific organization, and the lack of any necessary review

12 Although this term does include the meaning of "allegiance," its meaning in Turkish, specifically in Ottoman Turkish, does carry different, and perhaps more precise, connotations. As such, whenever this word is used, the Turkish word will be used. It must also be noted that this word is originally Arabic and its Arabic (and Ottoman) meaning may entail something different than its usage in "modern" Turkish.

13 The same may be said for the explanation made for the word "free will" in the same work (Mardin, 2010, p. 453). According to Mardin, this term was used by Young Ottomans "in order to represent human's field of activity on which God has slight control." Here the term is explained with a total opposite meaning to its real meaning because the term means "the slight-partial-will of a person that means the freedom of decision in one's own living space against the infinite-unlimited-will of God yet still pointing that this will is not in the form of shaping everything in one's life. To illustrate, although an adult makes his/her own decisions, s/he can not determine such things as his/her date of birth, place of birth, or his/her parents. This represents the partial decision making freedom of a human will. For more information, please see Gölcük and Toprak (1996, pp. 224-245).

done on the work. Moreover, although many of his works have been published more than one time, the incorrectly translated words in them have not been corrected. However, this is an entirely different issue outside the scope of this essay.

As for Mardin (2010, pp. 446-447), the political philosophy of the Young Ottomans was based in pre-Enlightenment philosophy which has similarities to the 16<sup>th</sup> century Europe. Mardin's assessment arises from the fact that Young Ottomans' opinions are predominated by Islamic theme and that he believes they had a conservative tendency against innovation.. Mardin states that the Young Ottomans were inconsistent in their behaviors by praising the abstract "idea of progress" and the development of Europe on the one hand, and a yearning for an imaginary, ideal Islam state on the other. Mardin criticizes Young Ottoman intellectuals, such as Namık Kemal, for their lack of comprehension and internalization of liberal concepts. When Mardin's criticisms against the Young Ottomans concerning the protection of Ottoman traditions are considered, it is observed that he adopts a positivist approach in this issue. According to the positivist approach, "material progress" is realized by abandoning abstract ideas, which are the products of tradition. Modernization and tradition, therefore, represent two completely opposing elements which cannot exist together. For the record however, Japan's modernization is a living example of how cultural traditions and modernization can very well coexist.

Another movement that Şerif Mardin gives emphasis to, both in terms of intelligentsia and the history of political thought, is the Young Turks movement, which adopted a more secular approach in their opinions as compared to Young Ottomans. Mardin (2011, p. 26) states that although, just like the Young Ottomans, the Young Turks also worked toward the survival of Ottoman Empire, they were under a deep influence by 19<sup>th</sup> century positivist thought. Mardin (1994, p. 14) further states that despite their orientation in this direction, the Young Turks did not know how to implement such an opinion since they did not have a laic philosophic speculation environment in the history of the Ottoman Empire. He then concluded that the intellectual background of the Young Turks was limited because they lacked an in-depth theory, an original political formula, and an ideology that could continuously hold the sway of intellectual minds. Their main objective and greatest struggle was "to save the state." Mardin (1994, p. 18; 2011, p. 33) highlights that particularly those who graduated from Medical School among the Young Turks held a perception based more deeply in a secular life-style. Trained as doctors and due to the extreme positivist education they received, these people connected all aspects of life to chemical, physical and biological changes, in other words, to "material" factors. In these schools, life and health were explained not through religious explanations, but as a result of biological balance. Again as a result of the education they had, the approaches of these people toward the relation between statesmen and the state is one similar to that of a doctor-patient

relationship. If the government is the “patient,” the statesman will then be the one to cure the patient. Mardin holds that it is then possible to understand the Young Turks as “social doctors.”

Mardin (1994, pp. 145-146) highlights that as in the Young Ottomans, the press was one of the tools that the Young Turks used to spread their opinions. One of their main propaganda tools was the “*Ottoman*” newspaper, which began to be published in 1897. Mardin states that the audience addressed by the Young Ottomans was different than that of the Young Turks. The Young Ottomans endeavored to influence the Sublime Porte bureaucracy in particular as well as a small minority which had begun to believe Western opinions. In this sense, it can be said that the Young Ottomans endeavored to impact the upper-crust within Ottoman society, whereas the The Young Turks strove to trigger the society under this upper-crust via the *Ottoman* newspaper. The audience of the *Ottoman* newspaper was a sort of “middle class” in the Ottoman Empire. They were mostly the people living in Rumelia, educated to a certain degree, and had somewhat higher standards of living. Mostly under the impact of a secular approach, the Young Turks could not create the reaction they desired on the society, and therefore began to complain about public opinion in their writings in the *Ottoman* newspaper. One of their biggest complaints revolved around the fact that “the people could never truly understand the ‘infamy’ of Abdulhamid.” Mardin indicates that while there was sympathy and respect for the abstract image of the “people” in the articles of the *Ottoman*, there was also a reaction against the real people who did not show the desired interest toward revolutionary propaganda.

The fact that the Young Turks could not persuade the “people” to accept their opinions via the “*Ottoman*” caused deep disappointment within their ranks. Since the “people” did not attempt revolution, as the Young Turks had expected, they turned into an untrustable aspect of society for them. Mardin (1994, p. 148) states that the distrust arising in the Young Turks toward the “simple people”, gave birth to the idea that Young Turks did not actually know their own nation. After 1908, this conviction led to studies about the cultural elements behind the behaviors of Turkish people. The Young Turks aimed to establish a reform program based on the cultural data collected concerning Turkish people. These attempts resulted in rapidly increasing opinions like, “Turks are the unhappiest elements of Ottoman Empire” in the articles in “*Ottoman*.” In articles defending this opinion, it was also said that Turkish people were the part of society who suffered most from both the autocratic regime of Abdulhamid and external interventions.

Since the Young Turks believed that the “people,” who were devoted to the sultan, would not, or could not, revolt against him as they had expected, they steered their propaganda toward military officers, who they believed could create the desired movement within the Ottoman Empire. Mardin (1994, p. 302) states that the secular

minded Young Turks began to adopt an elitist approach against traditional society and that they focused on “building an elite” to realize their ideals.

Mardin (1994, p. 70-71) states that during the reign of Abdulhamid, “The *‘ulama* was treated unfairly, the sultan was quite doubtful from the *‘ulama*, and because of this distant behavior of the sultan, those who ran across Shaykh Al-Islam on the road had to ignore him.” Mardin also states that again during the same period, no arrangements were made in order to improve or modernize the many madrasah and thus “a policy of neutralization” of the *‘ulama* was implemented. He adds that religious books that would have helped the discussion of political opinions were also forbidden. In his work: *Religion and Politics in Turkey*, Mardin mentions that the negative attitude toward the *‘ulama* was not only present during the reign of Abdulhamid, To him (1993, p. 86-87), even when the Ottoman Empire was at the peak of its power, its sultans were nervous about the power of religious leaders, popular sheiks, and dervishes and they tried to keep them under control by keeping them away from society. According to Mardin’s explanations, the rulers of the Ottoman Empire endeavored to prevent possible rebellions against the regime by keeping religious authorities and institutions under control. By giving Halil İnalcik as reference, Mardin (1993, p. 117) states that because of the priority given to the state, bureaucrats in the Ottoman government reacted harshly to all kinds of religious appearances that occurred out of their own control while also stating that there was no tolerance toward charismatic leaders who had the support of the society or who were of heterodox characters.

Mardin also criticizes some of the widespread ideas espoused during Abdulhamid’s period. Most of the works written about the period in which Abdulhamid ruled mention his “panislamism” policy. As for Mardin (1994, pp. 72-73), it is not possible to talk about the existence of such a policy before 1890, and he also says that it is even difficult to prove a strong “panislamism” policy after 1890. Mardin highlights that rather than a “panislamism” policy, Abdulhamid adopted an “Ottomanism” principle in which there were no racial or religious discriminations. Mardin indicates that the reason behind this common perception is a result of the book *Le Panislamisme* by Gabriel Charmes. The argument in this book, published in 1880, was that Abdulhamid would eventually have to transform his idea into Panislamism. Therefore, rather than analyzing a policy in practice, the book suggested that there was no other way for the Ottoman Empire to survive except from adopting panislamism.

As for Mardin (1993, p. 64), just like Sultan Abdulhamid’s pragmatist approach toward Islam during his reign, Mustafa Kemal, the founder of modern Turkey, showed a pragmatist approach in this same regard during the beginning of his rebellion. Mustafa Kemal frequently used the theme of “Islam unity” to garner the support of the Muslim people outside Anatolia against the occupation powers and to earn the support of the Muslim people in Anatolia against the Ottoman government in Istanbul. Mardin

states that Mustafa Kemal paradoxically used the power of the very Caliphate which he planned to abolish in the future. He mentions that despite all of this, Mustafa Kemal aimed to create a secular government with all the changes he planned to realize in the future. Interestingly enough, while making assessments in this issue, Mardin uses the term "post-feudality society" to describe the new period after the foundation of the Republic, covering the changes made in line with a secular understanding. That is because feudality, within the European geography, covers a period when there is a weak central authority in political and military terms but where the church has absolute control. Yet, this is not a proper way to describe the Ottoman Empire in either historical or sociological terms because it stands out with its central structure both in political and military terms.

It is possible to come across similar approaches in Mardin's works. Some of the assessments made by Mardin regarding European-origin concepts influencing the Ottoman Empire and modern Turkey are open to criticism. For instance, one criticism that may be made about Mardin is his assessments about *shalwar* (TR: *şalvar*; loose fitting trousers) and the *fez*. According to Mardin (1993, p. 75-76), Atatürk set two main targets after the proclamation of the Republic; one of them was to forcefully impose laic regulations while the other was to forcefully impose a program of cultural Westernization within the Republic. Mardin holds that the *fez* and *shalwar*, whose definitive legitimacy is based on religious values, were forbidden in line with this understanding. It is interesting that Mardin describes *shalwar* and the *fez* as religious rather than cultural elements because there are no provisions advising the wearing of *shalwar* or the *fez* in Islam. Moreover, the use of *fez* dates back to the period of Mahmud II, a significant name in Ottoman modernization. During the reign of Mahmud II, a more European style of dress began to be adopted within the official/bureaucratic realm in which the *fez* was approved as the official headgear of the empire by an imperial declaration. Therefore, the *fez*, which was prohibited under Hat Law in 1925, was itself a product of modernization activities in the Ottoman Empire.

While making assessments about Islam, Mardin makes a distinction between the Islam of the statesmen or the elite (1993, p. 87) and that of the people -Folk Islam- (2000, p. 143); and highlights that there is a difference in recognition of religion by elites and by the people. Mardin makes interesting and debatable evaluations on how the Turks chose Islam as a religion. Beginning with comparisons to Shamanism, Mardin (1993, p. 85-86) evaluates Islam as a religion which encourages sultanate and states that this is the reason behind the acceptance of Islam by Turks. As for Mardin, Turks found religions based on a holy scripture more appropriate for the sultanate than Shamanism. For him, Islam was found to be an acceptable religion for Turks because it brings in the necessary "clergy" to interpret the divine message as well as the social control which derives its power from a central source of value. To him, Islam was a more accept-

able religion than Shamanism in forming a centralist structure that urged Turks away from a nomadic life and into a political structure of life. However, there are also some remarkable contradictory opinions of Mardin in regards to Islam. For instance, as is seen in his above assessment, he states that Turks were influenced by the centralized structure of Islam and its uniting feature while choosing it as a religion. However, he states in another assessment (1993, p. 97) that when history is studied, it is recognized that Islam has never been a strong integrating element. Although Mardin gives history as a reference, he is still prejudiced toward this issue through his consideration of the final period of the Ottoman Empire. When it comes to Islam, it would not be a correct approach to evaluate the entire history of the Ottoman Empire based on its period of decline because the state's religion was also Islam during its foundation. In the following pages of the same work (1993, p. 142), Mardin comes to the conclusion that Kemalism could not reach large masses and could not be a powerful integrating element. In doing so, this time he gives the Ottoman Empire as a reference, saying: "Religion, in fact, created a compatible society ideal," which is yet another instance of differing evaluations concerning Islam.

For Mardin (2011, p. 156), today both those who support a monolithic secular world view (TR: *laikler*) and Islamists systematically misunderstand the political and military history of the Ottoman Empire. While *laikler* are afraid of Islam as they believe it to be the sole element of Ottoman Empire, Islamists endeavor to make the role of Islam dominant in today's Turkey.

In line with a liberal perception, Mardin (1993, pp. 72-73) states that the secular reforms imposed on the public during the process after Turkey was reformed into a republic were intended to save the individual from neighborhood pressure. During the Ottoman period, the neighborhood was a place where an ordinary Ottoman citizen spent most of his/her life as the place where he received his first education, births were celebrated, marriage ceremonies organized, and funeral ceremonies arranged. For Mardin, there existed a collective pressure of the Islamic community on the individual within these neighborhoods. In the secular understanding, Islamic ethics and social order taught in relation to the benefits of society are described as being irrational prohibitions which aim to exploit individuals. Labeling such Islamic values as ineffective in the building of a nation-state, Mardin (1993, p. 74) points that with the appearance of the concept of society, the new focus on civic duty was influential in the decreasing importance in the neighborhood ethos' as can be observed in the articles of modernist intellectuals. Mardin states that the idea of removing neighborhood pressure was influential in Mustafa Kemal (Atatürk)'s attitude toward religious groups.

Mardin (1993, p. 77) states that when the law of 1925 which abolished the legal existence of religious groups was passed, it was obvious that what Mustafa Kemal intended was to render the gentry ineffective either by strengthening local political power

or by depicting local charismatic leaders as uneducated, corrupted individuals and thereby exploit the lower classes of society. Mardin indicates that in this new period, the goal was to shape the personality of Turks in a way that they would be accustomed to Western culture and not by a society of religious men and states. By doing so, Mustafa Kemal desired to impose a new world view based on Westernization, which he equated with civilization, instead of religion and religious culture. To this end, Mardin states that the Arabic based alphabet was changed to a Latin based one in order to provide a partially easier penetration into studies in Western languages adding that banning the performing of Eastern music publicly led to a conservatory being opened in Ankara to teach opera, ballet, and Western polyphonic music. Furthermore, Western style art was encouraged and thus, government policy in many different areas was transformed into a secular identity.

Mardin (1993, p. 97) claims that Mustafa Kemal, who ensured the abolition of Sultanate with a regulation in November 1, 1922 and the abolition of the Caliphate with a regulation in March 3, 1924, believed that Islam was among the most outstanding reasons behind the regression of the Ottoman Empire. He states that with the reforms made in line with Kemalist ideology, specifically the effect of religion would be rendered ineffective. As he does when he makes assessments regarding many other issues, while making assessments about Kemalism, Mardin considers the Ottoman period and tries to base the historical background on this issue. According to Mardin (1991, p. 342), the Turkish Republic was the result and final product of the attempts which began during the Tanzimat period made in order to transform the lives of Muslims so that they view the world under new and different standards. For Mardin (2011, pp. 75-76), it would be a mistake to place the history of Turkey within the framework of the government's secular ideology. Here, it is necessary to consider the two different processes; the first being the extension of the Islamic thought which developed between 1908 and 1922, the second being the carrying of the traces of the Ottomanization- Islamization policy of Abdulhamid.

Mardin (1990, pp. 164-165; 1993, p. 141) states that Kemalism, which is inspired by Western positivism, has a background based upon Ottoman and this background is the pragmatism and relative secularism of Ottoman bureaucrats. Reformation movements in the Ottoman Empire began in the military and then evolved into the conception that the civilian population should also be disciplined. After the declaration of the Turkish Republic, it was ensured that this was set as one of the main objectives of the state within the new values.

Highlighting that Mustafa Kemal grew up in military schools, which prioritized "positive science" in the Ottoman Empire, Mardin states that M. Kemal extended the model of laicism he acquired through this education to the whole educational system after the foundation of the Republic and desired that the Turkish people should develop

positive sciences. Mardin indicates that M. Kemal accepted using science as a tool, since it was the main characteristic of Westernism, and that he was against using religion as a tool. Therefore, during this period, Islam was excluded in issues related to social order.

Mardin (1993, p. 242) states that the founding members of the Republic not only considered religion as an element that would jeopardize the political regime, but also as a tool that would enable religious groups to exercise social control over individuals and therefore, Kemalists, regard such religious institutions as the Party of Union and Progress as institutions to be refrained from.

Mardin (1993, pp. 232-233) states that in the 1930s, Turkish nationalism was entirely secular in nature and that in order to fully implement and instill nationalism in Turkey, the images of the Turkish successes before their conversion to Islam were focused heavily upon. In this approach, Central Asia was chosen as the center of the oldest achievements of Turks and the giving of such pagan names as Cengiz (Genghis), Oktay, and Mete to children became widespread among the new privileged people. These actions became a means to ostracize Muslims from Turkish society. Mardin describes M. Kemal's actions such as the acceptance of the Latin alphabet and prescriptive linguistic attempts to remove Arabic and Farsi words from the language as concerted efforts to move the focus of Turkish culture away from Islam. However, Mardin further states that this mentality changed with the transition to a multi-party system in Turkey and with the occurrence of a movement from periphery to the center, traditionalism started to form the background for Turkish nationalism.

Saying that one of the significant social features of developing societies is that the intellectuals of that society learn modern Western thought before other elements of the society, Mardin (1992, p. 136) states that as a result, the intellectuals of these countries began to see their own culture as a primitive or undeveloped culture and so broke their connection with the public on the one hand, and on the other, felt the need for a completely new social order. In this context, Mardin makes a number of observations on the Turkish revolution and on the ideological paradigm, Kemalism, of the revolution. Mardin (1990, p. 52) indicates that the peasants, who represented a large part of the society during the proclamation of the Republic, were described as "underdeveloped" according to the Republican ideology and that the development of the peasants was planned to be imposed through a sudden and unexpected integration as a reflection of Ottoman social governorship. Mardin (1993, p. 149) highlights that despite these efforts, the secularly oriented Turkish revolution could not succeed to be a movement adopted by a large mass of people. According to Mardin, the Turkish War of Independence, which was the first phase of the Turkish revolution, was supported by the lower classes as long as it represented opposition toward a hated invading occupant. However, the civil objectives of the revolutionists in the



following period, the political and social modernization of Turkey, did not match with the demands of society. For Mardin (1993, p. 142; 2000, p. 149), secularist Kemalism neither contained a comprehensive explanation on how social justice was to be realized nor did it provide a more general ethical ground for how society was to derive its social principles from a respected ideology. In this framework, Mardin indicates that Kemalism failed to be a social value addressing to both mind and heart, and therefore, continued to remain dependent on the conservative tendencies of the large masses in Turkey.

One important study of Mardin on religion sociology is his work on Sa'id Nursi. Mardin (2011, p. 207) states that he began to work on this issue in the beginning of the 1980s under the guidance of Cemil Meric. Instead of simply describing Sa'id Nursi and his movement as "reactionary," "deceiving," or "exploitive," Mardin (1989) says that it is important to understand the sociological dynamics of the movement. Mardin states that Sa'id Nursi is seen as the star of the Naqshibandi world and that he offered the tools to build an Islamic identity for his followers in the modern world and adds that Sa'id Nursi offers a new Islamic solution for his followers who are disturbed by the attempts to secularize them in the Ottoman Empire and Turkish Republic. Mardin says that against a governmental mind that cares nothing about forming a map detailing the relationships of people in daily life, Sa'id Nursi forms a paradigm on how one may solve everyday problems, and thus, the *Nur* movement achieved to turn into a movement with wide public support. The *Nur* movement was a part of the movement from periphery to the center and the current situation in this context is that JDP (Justice and Development Party; TR: AKP) led by Tayyip Erdoğan came into power.

As for Mardin (2011, pp. 92-93), secularism penetrated so deeply into the concept of Islam in Turkey that the understanding of Islam in this country can be described as a synthesis of secular and religious values and therefore, as a belief displaying "exceptionalism" elements. Here, Mardin places particular emphasis on the example of Tayyip Erdoğan. He describes Erdoğan and his generation as a segment which had become integrated into the secular culture of the Republic.

### **The Pressure Environment on Different Neighborhoods and Criticisms towards Şerif Mardin**

Following the publication of the interview conducted with Mardin in 2007, he came into prominence due to his concept of "neighborhood pressure." Later, this concept was popularized and various debates have since been made around the issue by different parts of the society. Before the concept of "neighborhood pressure" made its appearance, Mardin was still known for his comments regarding the pressure on the scientific world, which was based on his own personal experiences. In his interview

with Sefa Kaplan, published in the newspaper *Hurriyet* on December 20, 2004 under the heading: "I have been vetoed due to Said-i Nursi," Mardin expressed that he was rejected twice by The Turkish Academy of Sciences (TUBA) because of his work on Sa'îd Nursi, without receiving any official justification.<sup>14</sup> Mardin states that because of his work, he has been accused of "reactionism" and protecting Islamists. Mardin's interest in Sa'îd Nursi, his movement, as well as his study on Nursi and his movement, where he tried to be fair without any prejudgments, made him a well-known, and even respected, personality in Islamic environments. However, his work on this subject caused severe criticisms particularly from the Orthodox secular environments.

Years later, Şerif Mardin came back into the agenda with his concept of "neighborhood pressure." In the assessments made above about Mardin's works, it is seen that he had used the term a long time ago. Particularly, following the publication of Mardin's interview titled: "I cannot say if Turkey can or cannot be like Malaysia" with Ayşe Arman in *Hurriyet* on September 16, 2007, he was accused of having reactions from the Islamic segment of society while the Orthodox *laikler* had positive reactions saying "he finally accepted what we had been saying for years." Before his interview with Ayşe Arman, Mardin made similar statements in two other interviews with Ruşen Çakır (2007a, 2007b) in the same year. In his first interview published under the heading: "Neighborhood pressure exists and it can even defeat the JDP" in the newspaper *Vatan* on May 20, 2007, Mardin indicates that Islam is an important structural issue for Turkey and that in case Islamic powers come into power, unwanted results might emerge and that cannot be considered as maintaining a liberal environment. Here, Mardin argues that he does not mean the JDP government and says that there is an atmosphere of "neighborhood pressure" in Turkey independent of the JDP and that this environment could have a negative effect on the JDP as well. In his interview, in which he made very vague statements, Mardin says that what he called "neighborhood pressure" took a new form with Islamic sub-environments and, in case this environment develops, the JDP will have to obey it as well. Although he does not indicate anything in the issue, moving from his use of the word Islamic sub-environments in his previous works on neighborhood pressure, it may be said that what he meant with the word is the Islamic communities and groups.<sup>15</sup>

Following the positive and negative reactions of this interview within different groups, Mardin felt the need to make new statements in his interview: "There is a Party and it

14 In Sefa Kaplan's interview with Prof. Dr. Yücel Kanpolat, the President of TUBA, which was published in *Hurriyet* on April 12, 2010, Kanpolat's explanation for refusing Şerif Mardin's TUBA membership was as follows: "Şerif Mardin is not criticized for his work regarding Said-i Nursi, he is criticized for over-praising him. (...) Mr Mardin behaved as a follower here."

15 In his interview with Neşe Düzel, published in the newspaper *Taraf* on October 10, 2011, Mardin focused especially on the fact that religious groups in Turkey have gradually come into prominence recently.

is Increasing Opposition” with Ruşen Çakır published in *Vatan* on June 10, 2007 where he stated that although he had no thought of it, his statements in his previous interview were interpreted as unreliability toward the public and was “the basis for objection against the people’s choice of President.” Mardin particularly emphasized that he did not side with those who were “systematically calling for a military coup d’état” with his statements in a previous interview. In his statements where he criticized the CHP<sup>16</sup> without explicitly naming it, Mardin expressed his discomfort with the fact that the term “neighborhood pressure” was very much liked by those who oppose the JDP and that the concept is used by them only within the scope of JDP opposition. As can be understood from his statement: “I would not be disturbed to think the same things as Kemalists” that he made in a previous interview, he states that he is not a Kemalist despite those who declare him to be a Kemalist, and that there are both reasonable and unreasonable sides of the Kemalist ideology, and that he only agrees with reasonable parts of this ideology.

After these two interviews were published, Mardin again made statements that raised debates in his interview with Ayşe Arman.<sup>17</sup> While his first interview Ruşen Çakır disturbed the Islamic environment, it was welcomed by extreme secular environments. On the other hand, Çakır’s second interview pleased the Islamic environment while it disturbed extreme *laikler*. While his interview with Ayşe Arman received positive reactions from Orthodox secular environments, it caused big reactions from Islamic environments. Following Mardin’s explanation on the debated issues, there have been various reactions from various environments and debates around the concept and thus, the issue continued to be in the news with subsequent statements.<sup>18</sup> In the discussions concerning this concept, those with a secular attitude complained about the rise of Islam within the “neighborhood” and argued that it was limiting their own living spaces while others with an Islamic attitude stated that it was they who have been under pressure in Turkey for years.

In response to the question: “Do you think we would be like Malaysia one day or not? Can you please relieve us by saying ‘No.’” in his interview with Ayşe Arman (2007) on “neighborhood pressure,” Mardin replied by saying that he cannot definitively say

16 *Cumhuriyet Halk Partisi* (EN: Republican People’s Party): The main opposition party in Turkey. It is a continuation of the party established by Mustafa Kemal.

17 In exactly such an environment, it is interesting to indicate in many articles written about Mardin that he does not often make statements to the press.

18 On May 23, 2008, in a meeting titled, “Neighborhood Pressure: What did I mean?” organized by SORAR (Social Problems Research and Solution Association), and chaired of Ruşen Çakır. Binnaz Toprak, Ali Yaşar Sarıbay, Fuat Keyman, Necdet Subaşı, and Hidayet Şefkatli Tuksal participated as debaters. At the end of the meeting, Mardin answered participants’ questions. Çakır collected the dialogs from this meeting along with his previous interviews with Mardin and compiled them into book form. For this book, please see Çakır (2008).

no and cannot comment on whether or not Turkey will become like Malaysia. Giving Indonesia as a sample, Mardin indicated that in the 1960s there were not many people who discussed Islam, yet today it has become a leading political power in the country. Many of Mardin's statements in this interview caused to various debates and criticism. While his statements were supported by extreme secularist environments, he was accused of using an Islamophobic statement by Islamic environments. Mardin's comment, "Women have only recently been allowed to wear trousers in parliament (instead of skirts)," and his assessment on the dress code in the Parliament as being "the reflection of Islamic practice," though he bear no relation to it, are examples of this.

### **İsmail Kara: Secularism, Islam, and Islamism**

İsmail Kara is an academic known for his works on religion, modernization, and most particularly, on Islamism. While mentioning the significance of Islamism, Kara (1994, p. 7; 1998a, p. 5) highlights that the Islamist movement has only been discussed in terms of a "reaction" until very recently and that speaking about Islam having a political, social, and cultural content has been regarded as stepping into a prohibited and dangerous area. Kara indicates that since this issue is approached from an ideological framework, its academic aspect is lacking. For Kara, until today, issues on how religion effects modernization, how and to what extent modernization effects religious thought, and what kind of an interaction exists between religion and modernization have generally been ignored. According to Kara (1997a, p. 7), the idea of Islamism existed as a separate and distinct idea movement in modern Turkish thought after the Second Constitutionalist Period (after 1908). From that period onward, Kara examined the names he thought to have contributed to Islamist thought after the Second Constitutionalist Period and, in this context, he collected the leading names as of the Ottoman Empire until modern Turkey, who stood out with their Islamic ideas in various issues in their lives, main studies, and ideas. As Şerif Mardin puts it (2011, pp. 57-58), İsmail Kara's work, *Islamism*, is a main reference book on Islamic thought. Mardin (2011, p. 61) indicates that among all studies aiming to examine the development of Islamic thought in Turkey, the most significant source is Kara's three-volume anthology.<sup>19</sup>

İsmail Kara (2005, p. 44) states that although modernization is a secular project in essence, it also serves as a source for becoming religious (in a way), religious recovery, as well as nurturing religious-mystic movements; and since there are no other legalizing and triggering elements in Islam world stronger than religion, modern (secular) ideas, institutions, and implementations can only be defended with religious content.

19 For these studies, please see Kara (1997a, 1997b, 1998a).

Kara highlights that the experience in Turkey needs to be discussed and evaluated within the framework of this understanding. Saying that "in Turkey, there are almost no issues which are not somehow associated to religion," Kara (2010, p. 6) highlights that the assessments to be made on the modernization or secularism experience of Turkey should be discussed within the center of religion/Islam.

Emphasizing that the issue of religion has more than one aspects and stages in the Republic of Turkey, Kara indicates that a chronological analysis is necessary in order to find out how and why they occurred and around which axis and possibilities they maintain their vitality. Saying that the Republic is built by a "coalition" made up of military officers, bureaucrats, intellectuals, and religion men (scholars and sheikhs) from the Ottoman Empire in the post World War One era, Kara expressed that there are some common characteristics of the people in this layer and lists these characteristics as:

"(...) those who were born in the last quarter of the 19th Century, who spent their childhood and education years during the rule of Sultan Abdulhamid, and who also began to serve as civil servants in the same period; who have been a part of or supported the Party of Union and Progress during the Second Constitutionalist Period; who were influenced by the policies and ideas of Ottomanism, Islamism, Nationalism; who attached great importance to Islam/religion for their nation and state although their actual devotion varied; who admired science and technology; who were inclined towards positivist opinions; who experienced rough conditions, who were patient, courageous but also cautious; Western enthusiasts in terms of culture and civilization (and as allies), yet opponents to Europe and nationalists when it came to independence and imperialism..." (Kara, 2010, pp. 13-14).

Of course there are parts open to criticism among what Kara generalizes. For instance, when Ziya Gökalp, who may be included among the group Kara mentions, is considered, it is obvious that he espouses western enthusiasm in terms of civilization but not in terms of culture, and that he places particular emphasis on protecting culture, which he describes as a domestic element and that this is one of his main approaches in political and sociological terms.

Kara (2005, p. 14) states that the abovementioned "coalition" who realized the War of Independence with a statement supporting "Islam and the Caliphate," who founded a religion-based state having a constitution containing a clause declaring "The religion of the state is Islam," and who were represented by different groups in the first Parliament was dissolved during the Lausanne negotiations. When it was dissolved and the Turkish Republic was proclaimed, what was left behind was a small and relatively homogenous group who went on to adopt the idea and policy of a single-party regime. Kara indicates that both the management and ideology of the Republic and its strict secularist mind and practices are in essence the product of this small group.

Kara attempts to make a number of evaluations on the features of Islamic expression. His comparisons and evaluations on traditional and modern Islamism are open to discussion from certain aspects. Kara (2005, pp. 36-37; 2010, pp. 367-368) indicates that modern Islamic philosophers are partly doubtful about their cultural heritage. Kara expresses that these philosophers emphasize that Islam is not the reason behind the regression and loss against the West as expressed in Orientalist works; and that Muslims' lowly feelings against Westerners do not arise from "real" Muslimism or Islam. He adds that these philosophers emphasize that their own ancestors misinterpreted Islam, and that they therefore did not live their religion correctly and that the reason behind the defeat is this misinterpretation. He also points to how they highlight that Islam is, in fact, a religion of the mind, logic, and science. Kara says that the real "authentic" Islam and historical Islam segregations are nourished from these approaches.

Kara emphasizes that "national" inclinations were prioritized as much as religious elements in Islamism during the Constitutionalist period and that, in this context, the existence of government was considered to be important. In modern Islamism however, this changed and a "homeless" Islam perception was developed. Kara states that not being able to relate the concept of the "Islamic state" to any certain country, land, or center after the Caliphate was abolished is the most significant reason behind the ideological change in this direction. Another reason why Kara emphasizes that the ummah mentality, whose internationalist dimension started to rise in parallel with the impact of the Marxist-socialist theory after the Second World War, weakened the indispensability of such terms as homeland, state and land for religion. Kara's association of the ummah mentality with the impact of Marxist-socialist theory is open to discussion because such an impact already exists in Islam due to its being a universal religion.

It should be said that Kara's approaches to Islamism statements, both in the Constitutionalist period and in the modern age, contain generalizations and that he regards these statements as a whole and does not consider the different tones among the expressions of Islamism in the modern age. To illustrate, when both the advent of Islam in modern Turkey and the existence of an Islamism, are considered, the invalidity of Kara's approach is observed. It must be kept in mind, however, that Islamism is against Marxist and socialist paradigms rather than one that is influenced by these paradigms under the conditions following the Second World War and which may be considered as a nationalist structure.. In terms of Islamism, because religious belonging was important and there were generally wars with Westerners during the rule of Ottoman Empire, protecting the state's existence by bolstering national feelings was seen as a requirement of religious belief. However, following the end of the War of Independence, it may be argued that instead of external focuses, there were struggles with internal powers that adopted a Western secular paradigm and established a position in important governmental institutions which therefore, destroyed national sentiments.

Kara (2005, p. 42; 2010, p. 381) indicates that one of the major statements of Islamism is that the values and features that built up Europe (such as wisdom, science, technology, tolerance, democracy, justice, and diligence) were all inherited from Islam anyway. By all means, it should be highlighted that Kara's attitude here contains an over-generalization. Whether such a statement as: "Whatever is good in Europe, originates from Islam" is a dominant statement of Islamism is an issue still under discussion. Instead of making such an over-generalization, it would be more acceptable to say that regardless of West-centered approaches, which attribute all positive improvements of civilization to itself, Muslims made major contributions in the development of the West in this field. Moreover, such an approach is not only a statement made by Muslims but also one that is stated by leading Western names working in this issue.<sup>20</sup>

Kara (2010, p. 380) indicates that Islamic expression is modern (have loose connections to a long historical process or traditions), modernizing, ideological (generalizing, minimalist, simple, political) and to a large extent, secular both as to period and content. Under these conditions, Kara considers Islamism as an outcome of modernization and, within the context of the main constituents they put forward, he evaluates all the groups within the Islamic world in this context despite some differences. Kara (2005, p. 45; 2010, p. 385-386) states that whether the Islamic world view and political structure is close to a socialist or capitalist system became a central issue of debate, particularly under the circumstances after the 2<sup>nd</sup> World War. Finally, stating that Islamic expression holds a defensive characteristic, Kara expresses that this reveals that it works towards conservation rather than construction. Kara argues that beyond expressing themselves very strongly, Islamists have not been able to gain their freedoms, that they are overwhelmed by imitation and hold on to one of many popular statements either voluntarily or involuntarily. Before concluding the evaluations about İsmail Kara, it is necessary to mention that Kara has also been involved in debates regarding Şerif Mardin, particularly concerning "neighborhood pressure" and that he criticized Mardin's statements about this issue. In his interview in the journal *Aksiyon* (Kalyoncu & Adlı, 2008) made during the publication of his book *Islam as an Issue in Republican Turkey*, he charged Mardin with "showing off," which can indeed be observed in Kara's own way of answering:

"What Şerif Mardin does is a total show off. Mr. Mardin has aged and is talking nonsense. I want these to be written word by word. He used to perform well-chosen studies when he was young. Since the issue of religion is not well-known by intellectuals; however, they think he again said something of significance. All what he wrote about the Naqşhi movement is also pathetic. He has been writing about the Naqşhi movement for almost 10 years. Ridiculous."

20 Hobson's (2011) study may be used as an example in this issue. For another Orientalist sample study with similar explanations please see Hentch (1996).

In this non-academic response, Kara severely criticizes Şerif Mardin. It should be pointed out here that this was not Kara's first criticism of Mardin. In his work *Some Recent History, Some Distant Superstition* Kara (1998b) also criticizes Mardin. He states that Mardin's assessments on Sa'îd Nursi and the Nur movement is destitute of profoundness and adds that his recent works on Sufism, religious sects, and the Naqshî movement are without any effect.<sup>21</sup>

## Conclusion

When Şerif Mardin and İsmail Kara are discussed within the context of secularism debates in Turkey, it is obvious that they share certain viewpoints; while for others, they are located on completely opposite poles. The primary issues that both Mardin and Kara agree are that religion/Islam is a neglected issue within the studies of social sciences as well as in studies on secularism in Turkey and that religion should be taken into higher consideration in order to better understand Turkish modernization. Related to this, while identifying the general characteristics of religious thought in Turkey, it is necessary to understand the modernization experience of Turkey as well as its characteristics which will then make it possible to correctly determine to what extent religious thought is authentic and in which aspects it has been effected by modernization activities.

All in all, it is seen that both Mardin and Kara adopt a retrospective approach in their studies and that they approach the issues discussed with a yesterday-today and today-yesterday connection. Significance of this perception notwithstanding, it can be problematic when the connection is not properly made. Both Kara and Mardin emphasize the authenticity of their works and prefer to position themselves distinctively. Although both of them have substantial works in their fields of study, sometimes this might lead to ignoring previous works or the works of others. To illustrate, in the introductory sentence of his presentation titled: "Culture and Religion toward 2000" (1993, p. 213) in a conference organized by Turkish Political Science Association in 2000, Şerif Mardin claims that both culture and religion are new discoveries of Turkish social sciences. However, when religion and culture-centered studies as well as discussions by Ziya Gökalp and his successors, such as Hilmi Ziya Ülken and Tarık Zafer Tunaya, are considered, it is difficult to say that such a discovery is new.<sup>22</sup>

21 For a critical evaluation regarding Mardin's assessments on the Naqshî and Nur movements, please see Şeker (2007).

22 It should be indicated that this situation does not arise from a bad intentional approach. As is stated above, Şerif Mardin's praise for İsmail Kara's works can be given as an example.



İsmail Kara defines the Islamic thought today as being far from tradition and highlights the modernist dimension of this train of thought. It is also possible to see similar exceptional approaches in Şerif Mardin, who generally emphasizes permanency. Mardin evaluates Tayyip Erdogan and his entourage, whom he indicates to come from a Naqshi tradition, as a group who has been influenced by their share of secular culture. There are certainly differences in the approaches and color of both of these scholars. While İsmail Kara criticizes modern Islamic thought because it is far from tradition; Mardin considers the modernist orientations in the Nur movement and the JDP to be positive. Mardin does not criticize positive attitudes toward secularism and because of his liberal identity, he considers secularization to rescue the individual from the pressure of the community. For İsmail Kara, secularization indicates the loosening of ties with an important tradition.

Mardin particularly deems the investigation of history important and when analyzing the issue of secularism, he adopts an institutional history-oriented approach. Mardin (1994, pp. 17-18) indicates that the effect of the ideas of the “Enlightenment” in Europe that stands out with its secular content were not transmitted via the important philosophers of the age but via the new obligatory “values” brought about by the new institutions from the West. Therefore, Şerif Mardin states that secular ideas have been brought to Turkey as an outcome of the changes made at the institutional level in line with Westernization.

İsmail Kara states that as a result of the government’s adoption of secularism as its underlying ideology, extremely secular regulations have led to a situation away from tradition and that, at the same time, modern Islamic thought has such a dimension that distances itself from tradition. Kara specifically mentions this in his studies while Şerif Mardin considers religious groups in particular and mentions the increasing intensity of religious belief in Turkey. Mardin highlights that despite the secularizing government policies imposed over long years, Islam has maintained its vitality in modern Turkish society. Mardin understands this as the failure of the Kemalist ideology, in a sense. For him, the secular symbolism that was developed in line with the Kemalist ideology after the foundation of the Republic was too shallow to expand among the people and had no esthetic appeal. Since there were no guiding principles made for the daily lives of the people, Kemalism created a gap that was filled by religious sects. While Mardin’s explanations in the press regarding religious groups which shape social relations are generally approved by extreme *laikler* from time to time, more Islamical oriented groups criticize him for the shallowness of his criticisms. Furthermore, İsmail Kara criticizes Mardin by saying that although he makes various statements about the Naqshi movement, these statements are full of mistakes.

## References

- Akyol, T. (2010, September 6). *Şerif Mardin'le iftar sohbeti*. Retrieved August 12, 2012, from <http://www.milliyet.com.tr/serif-mardin-le-iftar-sohbeti/taha-akyol/siyaset/yazardetay/06.09.2010/1285564/default.htm>
- Arlı, A. (2004). Bir siyaset sosyoloğu olarak Şerif Mardin. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 493-510.
- Arlı, A. (2008). Türkiye'de sosyolojinin eleştirel kapasitesi: Şerif Mardin üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 633-652.
- Arlı, A. (2009). *Oryantalizm-oksidantalizm ve Şerif Mardin* (2. baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Arman, A. (2007, September 16). *Türkiye ne Malezya olur diyebilirim ne de olmaz* [reportage]. Retrieved August 9, 2012, from <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/7292235.asp?yazarid=12>
- Azak, U. (2010). *Islam and secularism in Turkey: Kemalism, religion and the nation state*. London: I. B. Tauris.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye'de çağdaşlaşma* (6. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulut, Y. (2004). Soğuk savaş atmosferinde DP'ye muhalif bir dergi: Forum. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1), 527-550.
- Casanova, J. (2001). Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. *Social Research: An International Quarterly*, 68(4), 1041-1080.
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations secularisms. In C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking secularism* (pp. 54-74). Oxford: Oxford University Press.
- Çakır, R. (2007a, May 20). *Mahalle havası diye bir şey var ki AKP'yi bile döver* [reportage]. Retrieved August 9, 2012, from <http://w10.gazetevatan.com/pazarvatan/haberdetay.asp?hkat=1&hid=11102>
- Çakır, R. (2007b, June 10). *Bir parti var, karşıtlığı iyice tırmandırıyor* [reportage]. Retrieved August 9, 2012, from <http://w10.gazetevatan.com/pazarvatan/haberdetay.asp?hkat=1&hid=11188>
- Çakır, R. (2008). *Mahalle baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in tezlerinden hareketle Türkiye'de İslam, cumhuriyet, laiklik ve demokrasi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Davison, A. (2010). Hermeneutics and the politics of secularism. In L. E. Cady, & E. S. Hurd (Eds.), *Comparative secularisms in a global age* (pp. 25-39). New York: Palgrave Macmillan.
- Delanty, G. (2000). *Modernity and postmodernity: Knowledge, power and the self*. London: Sage Publications Ltd.
- Düzel, N. (2011, October 10). *Şerif Mardin: Anadolu'da İslami bir bekleyiş var* [reportage]. Retrieved August 10, 2012, from <http://www.taraf.com.tr/nese-duzel/makale-serif-mardin- Anadolu-da-islami-bekleyis-var.htm>
- Eisenstadt, S. N. (1963). *The political systems of empires*. London: The Free Press.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve değişim* (U. Coşkun, Trans.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gölcük, Ş. ve Toprak, S. (1996). *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi Yayınları.
- Hentch, T. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya politik bakışı* (A. Bora, Trans.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobson, J. M. (2011). *Batı medeniyetinin Doğulu kökenleri* (3rd ed.). (E. Ermert, Trans.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kalyoncu, C. A. ve Adlı, A. (2008, July 14). *Türkiye'deki her mesele din ile ilgilidir* [reportage]. Retrieved August 10, 2012, from <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-23441-turkiyedeki-her-mesele-din-ile-ilgilidir.html>
- Kaplan, S. (2004, December 20). *Said-i Nursi yüzünden veto yedim*. Retrieved August 13, 2012, from <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2004/12/20/572208.asp>
- Kaplan, S. (2010, April 12). *Said-i Nursi'yi fazla parlattı*. Retrieved August 13, 2012, from <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/14390258.asp>
- Kara, İ. (1994). *İslamcılığın siyasi görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kara, İ. (1997a). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi I: Metinler/kişiler* (3rd ed.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1997b). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi II: Metinler/kişiler* (3rd ed.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1998a). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi III: Metinler/kişiler* (3rd ed.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (1998b). *Biraz yakın tarih biraz uzak hurafe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İ. (2005). İslamcı söylemin kaynakları ve gerçeklik değeri. Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık* (pp. 34-47, 2nd ed.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2010). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir mesele olarak İslam* (4th ed.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Keyman, F. (2010). Assertive secularism in crisis: Modernity, democracy and Islam in Turkey. In L. E. Cady, & E. S. Hurd (Eds.), *Comparative secularisms in a global age* (pp. 143-158). New York: Palgrave Macmillan.
- Mardin, Ş. (1989). *Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *Türkiye'de din ve siyaset* (3rd ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994). *Jön Türklerin siyasi fikirleri: 1895-1908* (5th ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). *Din ve ideoloji* (9th ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2005). Operasyonel kodlarda süreklilik, kırılma ve yeniden inşa: Dün ve bugün Türk İslami istisnacılığı (B. Koçak, Trans.). *Doğu Batı*, 31, 29-52.
- Mardin, Ş. (2007). *Siyasal ve sosyal bilimler* (9th ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu* (9th ed., M. Türköne, F. Unan & İ. Erdoğan, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve sekülerizm* (çev. E. Gen ve M. Bozluolcay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shils, E. (1975) *Center and periphery: Essays in macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Şeker, F. M. (2007). *Cumhuriyet ideolojisinin Nakşibendilik tasavvuru: Şerif Mardin örneği*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2009). *Secularism and Muslim democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce

Cemile Barışan\*

**Öz:** Bu makalede, modern dünyanın problemlerinin arka planı, modern paradigma ve geleneksel düşünce karşılaştırmasına gidilerek ele alınmaktadır. Bu yüzden modern aklın açmazları, aslen geleneksel düşüncenin bakış açısından irdelenmektedir. Modern aklın temel nitelikleri, küresel ekolojik kriz ve ahlak sorunu gibi problemler göz önüne alındığında bunların, modern akıl yapısı ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu yapısal alan, makalede özellikle sosyoloji kuramları üzerinden takip edilmektedir. Buna alternatif olarak da geleneksel düşüncenin temsilcilerinin görüşlerine yer verilmektedir. Diğer yandan, derinlemesine bir anlama için yalnızca *ruh ve beden* gibi bazı ikili kartezyen kavramlar yerine, modernitenin eleştirisinde *akıl ve kalp*, *nefs ve ruh* gibi bazı geleneksel kavramsal araçların kullanılması önerilmektedir. Böylelikle moderniteyle gelen olgusal problemlerin arka planını değerlendirmek açısından tartışma alanının yine Batı merkezci ve modernizm temelli oluşu aşılmaq istenmiştir. Ayrıca kartezyen kavramsal araçların yerine geçen bu kavramsal araçları kullanmak, modernite tartışmalarında modern paradigma içinde neden aynı yerde kaldığını anlamak için de kullanışlı birer anahtar sunmaktadır. Bu bağlamda, modern dünyanın açmazlarına, onun köklü bir eleştirisi üzerinden bakan *geleneksel düşünce/tradisyonalizm* ekolünün yapısal inceleme tarzı, bu problemleri değerlendirmede daha iyi bir analiz için daha kullanışlı görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Modernite, Modern Akıl, Geleneksel Düşünce, İslam, Nefs, Kalp, Akıl.

**Abstract:** In this article, the intellectual background of the modern world's problems is studied by comparing the modern paradigm with traditional thought. For this reason, the author will attempt to determine the the defects of the modern mind mainly from the point view of traditional thought. Considering the main characteristics of the modern mind, global ecological and moral crises will be dealt with. This structural area will be followed through sociologic theories in the article. In order to provide an in-depth understanding, traditional (Islamic) conceptual instruments like the *intellect/heart*, *self (nefs)* and *soul (ruh)* are proposed here to be used in the critique of modernity instead of using Cartesian dualist concepts like the *soul* and *body*. Thus, this article attempts to overcome the Euro-centric and modernist based area of discussion in order to evaluate the background of the factual problems that accompany modernity. In this context, the method of structural research of the *traditional thought/traditionalist school* which looks at the modern world's dilemmas from a rooted criticism seems to be better equipped to perform a better analysis of these problems.

**Keywords:** Modernity, Modern Mind, Traditional Thought, Islam, Self (*nefs*), Intellect, Reason.

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı.  
İletişim: ceritr@yahoo.com

Atf©: Barışan, C. (2012). Modernite tartışmalarına alternatif bir yaklaşım: Modern aklın eleştirisi ve geleneksel düşünce. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 35-63.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0034>

Modernite tartışmaları, bugün hem “modernist” hem de “modernizm karşıtlığı” gibi görünüşleriyle devam etmektedir. Oysa modern ya da postmodern diye adlandırılan, fakat adı ne olursa olsun Avrupa’nın “tekil kültürel bir deneyimiyle ortaya çıkan”, fakat önce evrensellik iddiasına konu olup zamanla küresel bir yayılım arz eden bu yaşam alanı, bugün artık kendi ana yurdunda bile ciddi sinyaller vermektedir.

Öncelikle Batı’da sosyal-psikolojik problemlerin ciddi anlamda baş göstermesi, suç oranlarının artışı, binlerce yıllık dünyamızın bir yüzyıl gibi bir süreçte küresel-ekolojik problemlerle karşı karşıya kalması vb. gibi çoğaltılabilecek ciddi problemler, modern aklın bir sonucu olarak görülmektedir. Bugün, modern dünya, Batı merkezci düşünce dünyasında gözlemediğimiz kadarıyla kendinden kendine çıkmak istemekte; fakat gelinen noktada, özden çok yalnızca maddi imkânlar ve “anlam”sız suretler dünyası hâlini almaktadır. Bu çalışmada modernitenin temel öncülleri ve düşünsel arka planı “modern akıl” olarak ele alınmaktadır. Bu makale “modern aklın” bu tablodaki başat rolünü, modernite dışı referans noktalarından ele alabilmeye ve modernite tartışmalarının Batı merkezli alanına modernite dışı bir yaklaşımla bakmaya çalışmaktadır.

### **Modernite ve “Modern Akıl”**

Modernlik, Avrupa’da 5. yüzyıl Hıristiyan dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için, eskiden yeniye geçişi temsilen kullanılan Latince “modernus”tan dönüştürülen bir kavram olarak bilinmektedir (Habermas, 1990, s. 31-33). İngilizce “modern” kelimesinin tarihsel kökenleri ve etimolojisi ele alınırken yine Latince olduğu ifade edilen “modo” (hemen şimdi, sonra) ve “hodiernus” (bugünün) kelimelerine atıfta bulunulmakta ve modernin de tarihsel süreç içindeki kullanımları açısından “şimdi var olan”, “şimdiki ve yeni zamanların karakteristiği; modası geçmiş ve eski olmayan” gibi anlamları gösterilmektedir (Onions, 1973, s. 1342). Modernlik, zamanla yine Avrupalı toplumlarda gün geçtikçe farklılaşan “daha yeni” bir duruma atfen “normatif olana isyan” ve “ahlakilik ve yararlılık standartlarını eksiksiz hâle getirmenin yolu” (Habermas, 1990, s. 31-33) olarak da *yeni normatif durumları meydana getirmiş* olan bir toplumsallığın adı olmaya başlamıştır<sup>1</sup>. Burada, öncelikle bu standartları son kertede beşerî aklın oluşturacağına karşı yerleşikleşen bir inanç ve bu inancın üzeri örtük bir ifadesi olarak da ele alabileceğimiz “sekülerizm” vurgulanmalıdır<sup>2</sup>. Bu tartışmada dikkate alınacak anlamıyla modernlik ve bunun kritiği ise bu noktadan itibaren başlar.

1 Modern toplumun nasıl “uygarlık” “hâline geldiği”; Elias’ın ise aslen “uygarlaşma süreci” olarak tanımladığı modern pratiklerin Orta Çağlardan itibaren *eğilimler* şeklinde açılma ve daralmalarla; fakat süreklilik arz eden bir gözlem alanı –sınırlı da olsa- içinde (yazınsal alan, düşünür ve edebiyatçıların vs. ortaya koymuş oldukları malzemeler vb. içerisindeki) uzun menzilli ve anlamlı bir takibi için bkz. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt 1*, İstanbul, 2011.

2 Sekülerizmin tarihsel olarak taşıdığı anlamları takip edebilmek ve kısa ve öz bir açıklama alabilmek açısından bkz. Onions (ed.), 1973, s. 1926.

Avrupa'da Rönesans ve Reform diye bilinen iki dönem, dinî olanın beşerî olanla kuşatılmasıyla yerini "Aydınlanma" olarak "adlandırılan" döneme bıraktı. Aydınlanma sonrasında ise Hıristiyanlık, kökten sarsılarak sekülerizm egemen hâle gelmiştir. Bu dönemde dünyanın farklı yerlerinde geleneksel yaşamlarını sürdüren topluluklar, moderniteyle kaçınılmaz -en azından 20. yüzyıldaki şiddetiyle- bir etkileşime henüz kitlesel ve ciddi bir baskı altında kalarak girmemişti. Geleneksel düşünce de belki modernliğin etkisi sonucu bir ideoloji hâline gelmeye başlamamıştı. Avrupa'da bu dönemin anahtar kelimeleri, bilim ve ilerlemeydi. Aydınlanma düşüncesi "beşerî olanı" yüceltiyor, rasyonel bir akıl durmadan işliyor ve ergin olmak için Kant, insanları, akıllarını kullanmaya çağırıyordu (Kant, 1784/2001, s. 15-16). İnsanların dogmalardan kurtulduğuna dair yeni bir dogma türüyordu. "İlahî müeyyidesi olmayan bir siyasi sistem, esrarsız bir din, doğmasız bir ahlak" kurarken "ilim, sırf bir zihin eğlencesinden daha fazla bir şey olmalı, tabiat kuvvetlerini insanlığın hizmetine verebilecek bir kudret kazanmalıydı" (Hazard, 1999, s. 15-16): "Saadetin anahtarı, hiç şüphesiz ilimdeydi" ve "insan bir defa maddî âleme hâkim olduktan sonra artık ona kendi refah ve saadeti ve gelecek nesillerin iyiliği istikametinde bir nizam verilebilirdi" (Hazard, 1999, s. 15-16).

Bugünden bakıldığında sonuç şu oldu: Her şeyden önce söz konusu eski bina Avrupa'daydı. Bu bina yıkılırken çevresindekileri de -hatta kendine oldukça uzak olanları da- yıkmakla kalmayıp şüpheye düştüğü "hakikat iddiasının" yerine koymaya çalıştığı kendi felsefesinin -felsefelerinin- dünyevi "gerçeklik" anlayışını da kendisiyle birlikte yıktığı diğer binaların yeni temellerine yerleştirmeye çalıştı. Bu dönüşümün hazırlayıcısı olan dönem olarak "Aydınlanma" adı verilen süreç, modern dünyaya damgasını vuran akıl anlayışının ve dünya görüşünün kökleştiği bir zamandır. Çiğdem'in (2001, s. 13-14) de belirttiği gibi bu hareketin amacı, insanları, esasta "kötü", bu nitelikle "köleleştirici" olduğuna inanılan mit, ön yargı ve hurafenin (dolaşısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan "eski düzen"den kurtararak yine esasta "iyi" ve "özgürleştirici" olduğu çekincesiz kabul edilen "akıl düzeni"ne sokmaktır. Aydınlanma düşünürleri bir bakıma Orta Çağ'dan devralınan mirasın sekülerleştirilmesi ile uğraşmışlardır (Çiğdem, 2001, s. 18). Sonuç olarak tabiat da bir anlamda otorite olarak insan aklına bağımlı kılınırken aklın otoritesinden kurtulmak pek o kadar kolay olmayacaktır. Şu da var ki bunun son kertede yeni olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Gay, Aydınlanma'nın karakteristik düşüncelerinin daha önceki dönemlerde de bulunabileceğini, ancak bu düşüncelerin "devrimci" güçlerini Aydınlanma'yla birlikte kazandıklarını söylemektedir (Gay'dan, aktaran Çiğdem, 2001, s. 19). Süreklilik ve kopuş bağlamında ele alınan Aydınlanma düşüncesi, aslında hem kurumsal bir dönüşüm olarak kopuşu hem de yukarıda ifade edildiği gibi Orta Çağ'dan itibaren alttan alta ilerleyen bir sürecin devamını temsil etmektedir.

Salt rasyonel olana güven, Aydınlanma'nın iyimser görüş açısını oluşturmada, Avrupa'da bilimin dinden ayrışmasıyla temellenmiş görünmektedir. Akla olan derin güvenin oluşmasında ve bunun beşerî aklın sınırlarını daraltmasında, kiliseyle karşı karşıya gelen bilimin, Avrupa'da kutsalın temsili tekeli eline almış olan kilise karşı çıksa da pratik sonuçlarının deneyimlenmesinin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü kilise ciddi bir otoritenin de sahibiydi ve ilk dönem bilim adamlarını karşısına almasıyla, "salt rasyonel" olanla özdeşleştirilen bilimsel pratik de sekülerliğin tanımladığı bir aklın alanına ait göründü. Bilimle din daha baştan karşı karşıya gelmişti. Bu ikilik, bugünkü modernistlerin bile moderniteyi dinden kurtuluşun bir imkânı olarak savunmaktaki ısrarcı "alışkanlıklarının" temelini kazanmış bir anlayışın dayandığı bir paradigmanın oluşmasına yol açtı. Bierstedt'in (Bierstedt, 1997, s. 19) dönemin havasını özetlediği şekliyle, "doğüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusuydu". İkincisi sosyal, siyasal ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi gelirken üçüncü olarak insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyordu. Bierstedt'in özetinde, son olarak da Fransız Devrimi'nde kanla talep edilen, insanın haklarına ilişkin insancıl ve insancillaştırıcı saygı söz konusuydu (Bierstedt, 1997, s. 19).

Bu kabullerin ve inancın altında yatan temel düşünce biçiminin, ilerleme olduğu bilinmektedir. Bu makalede böylesi bir ilerleme anlayışı ve sonuçları sorgulanarak karşı görüşler sunulmaktadır. Bierstedt'in özetlediği maddeler içinden birinci ve ikinci önermeye baktığımızda, düşünsel ve toplumsal sonuçları bakımından bunların bizzat uygulandığını ve yerleştiğini görüyoruz; fakat modernliğin tarihi, ilk ikisine de bağlı olarak beklenen üçüncü ve dördüncü önermeyi zan altında bırakmıştır. Burada ele alacağımız temel mesele de son iki önermenin yol açtığı sonuçların modern akılla bağlantısını sınamaktır.

### **Modernliğin Sorunları ve "Modern İnsan"**

Kendi kaynaklarında dinin sorgulanmasıyla, belki dinsel otoriteye karşı "rasyonel bir tepkiyle" –ki bu anlamda modernlik psikolojik bir boyut kazanır- başlayan seküler yaşam olanaklarıyla kurumlarını da oluşturan bu yeni düzen, o zaman "eskiden yeniye geçiş"e yapılan vurguyla kazanılan bir varoluş hissini taşıyordu. Özellikle böylesi bir varoluş "*avangard*" rolünün bir parçası gibiydi. Charles Baudelaire'in modernlik demesinde tam da bunu görürüz (Baudelaire, 1997, s. 22):

"Öylece gitmekte, koşturmakta, aramakta. Neyi aramakta? Besbelli ki betimlediğim hâliyle bu adam, faal bir düş gücüyle donanmış, durmaksızın o büyük insanlık çölünde gezinen bu münzevi, su katılmadık bir aylağınkinden daha yüce bir amaca sahip, rastlantının kaçamak zevkinden farklı, daha genel bir amaca. Adına *modernlik* dememize izin vereceğiniz, zira söz konusu düşünceyi ifade

etmek için daha iyi bir sözcük çıkmıyor ortaya, o bir şeyi aramakta. Onun için söz konusu olan, modadan, tarihsel olanın şiirsel olarak içerebileceği şeyi çıkarmaktır, geçici olanlardan ebedî olanı çıkarmaktır”.

Ona hissettirilen “yeni”nin bu haz dolu varoluş duygusu, tam da ileriki bölümlerde değineceğimiz bir “yatay varoluş” hissidir. Ancak, modern insan salt bu hisle var olamaz. Yatay varoluşun sathi yayılımı arttıkça huzursuzluk baş gösterecek, benliğin büyümesi üzerine kurulu bu denklemde benlik gittikçe parçalanacak, fakat olanca huzursuzluğuna rağmen “modern insan”, yalnız olduğu hissini bir haz hâline getirecek ve bu geçici haz duygusunu tercih etmekte sürekli bir kararlılık gösterecektir. Belki bu haz duygusunu oluşturan da büyümekte olan modern “ben”dir. Bu tam da Benjamin’in *flâneur*’ünün bir edimidir (Benjamin, 2001, s. 125, 127): “Bu kalabalığa” [artık bireyselliği ve benliği büyütecek olan birbirinden habersiz –zamanla birbirinden haberli olmak da istemeyen- insanların yürüdüğü “modern” caddelerin kalabalığı]-ya da herhangi başka bir şeye- “bir ruh kazandırmak, *flâneur*’un asıl dileğidir”.<sup>3</sup> Modernliğin paradokstur bu: İnsanların gerçek ruhlarının birbirinden –hatta kendilerinden bile- uzaklaşacağı bir gündelik hayatı gerektirir. Var olan birçok şeyi ruhlarından boşaltırken bu boşluğa “yeniden bir ruh kazandırma” yanılması da üreterek modern bireyliği kurar. Modern insan, huzursuz ve bunalımlı bir yapıya sahiptir. Aydınlanma’nın getirdiği “makine insan” kavrayışını ve modernliğin seküler ve maddeci yapısını hatırlarsak buna şaşırılmak gerekir ki modern psikoloji de aynı yapı içinde ele alınmalıdır.<sup>4</sup> Sonuç olarak yüzeysel bir eleştiri, sorunların gerçek teşhislerini anlamamızda yetersiz kalacaktır.

Modernliğin daha çok dışsal unsurlarının eleştirisi konusu edildiği negatifliklerinin bir huzursuzluğa –bireysel anlamda- yol açacağını söylemektense, huzursuzluğun asıl sebebinin, olayları karşılayan içsel durumla bağlantılı olduğunu görmemiz gerekir, diğer bir ifadeyle, dünya görüşüyle. Çünkü modern insan “yalnız” olduğu için –“sırf benliğinde” kendini öyle hissettiği için-, ciddi bir varoluşsal kaygıyı da beraberinde taşımak zorundadır. Modern bireyciliğin bir sonucu olarak ötekine karşı sorumluluk duygusunu yitirmiş olan insanlar, birbirlerine karşı kayıtsızlıkları ve birbirlerinden kopukluklarıyla kalabalık içinde “kurtlar” arasında olmayı baştan kabullenmişlerdir. Modernliğin doğal bir getirisi olan “benlik duygusunun büyümesi” sonucu gelişen kendine güven duygusunun aşırılığı, bazen tam bir savunmasızlığın getirdiği aciziyet duygusunu da aşan gündelik hayatın paranoyası ile yer değiştirmektedir. Bu durumun sürekliliği, modern insanları bu paranoya içinde yaşamaya alıştırmaktadır. Modernliğin ileri bir durumunda bu tür bir kaygılı dünyada var olma mücadelesi veren insanlık durumunun göstergelerini -Bauman’ın Nan Elin’den aktardığı ifadelerin (Bauman, 1999, s. 57) özetlediği gibi- postmodern günümüzde, korku faktörü, medyanın yaydığı

3 Fransızca bir kelime olan *flâneur*, “boş gezen, aylak” anlamına gelmektedir.

4 Bu açıdan modern psikoloji bilimi içindeki teorileri de özetleyerek bu paradigmayı geleneksel insan yaklaşımı ile karşılaştıran çok ciddi ve anlamlı bir araştırma için bkz. Merter, 2008.



sonu gelmez tehlike haberleri bir yana, kilitlenen arabaların ve ev kapılarının, güvenlik sistemlerinin artmasının ve kamusal mekânlarda artan kontrolün gösterdiği gibi, kesinlikle büyümektedir.

Sevil de modernitenin koşulları için, Edwin Black'ten aktardığı şekliyle (Sevil, 1999, s. 76), modernizmin yapıcı ve yıkıcı yönüne dikkat çekmektedir:

"Modernliğin *yapıcı* yönü, kaçınılmaz sorunların (ki bunları da modernizm doğurmuştur) çözümünü için gerekli imkânların çoğalması; refah, konfor, doğayla savaş vs. gibi. *Yıkıcı* yönü ise geleneksel yapıda yaptığı tahribat ve günümüzde gelişmiş teknolojiyle insan yaşamının her boyutuna girmesi olarak özetlenebilir."<sup>5</sup>

Fakat asıl sorun, modernliğin bu "yapıcı yönü"nü de zan altında olmasıdır. Çünkü "refah, konfor ve doğayla savaş", "modern dünya görüşü yerinde durduğu müddetçe", modernliğin her yönden insanın tahripkârlığını ve doyumsuzluğunu artıran yönleri olarak kalmış ve bugün, modernitenin yıkıcı sonuçlarının temeli olarak da anılır olmuştur. Her şeyden önce bu sorunları yine modernizmin doğurmasıyla, buna mukabil söz konusu edilen imkânların da maddi alanda kalması, hatta burada işaret edilen doğayla savaşın da bizzat insanlığın kendisine dönen zararlı bir silah hâline gelmesiyle modernliğin gerçekte ne kadar yapıcı olduğu tartışmalıdır. Yapıcı olduğu söylenen yönlerine rağmen modernlik, insanın ruhsal durumu itibarıyla oldukça yıkıcıdır. Netice olarak daha fazla refah, daha çok konfor, daha fazla huzur anlamına kesinlikle gelmemektedir.

Modernliğin sonuçları ve modern dünya görüşünün uzantıları açısından burada zikredeceğimiz bir diğer husus da ahlak sorunudur. Modernlik için ahlakın çöküntüye uğradığını, hatta "kötülüğün" de meşrulaştırıldığını söylemek mümkündür ki "nihilizm"nin sonuçları da diyebileceğimiz bu kötülük meşrulaştırımı, insanın seçme özgürlüğü üzerine yapılan aşırı bir vurgunun da neticesidir.<sup>6</sup> Modern toplumda genel bir ahlaki bunalı-

5 Bu noktada Schumpeter'in daha çok iktisadi alan üzerinden ele alarak bu süreci, tabii ki özellikle kapitalizmin gelişmesini, *yaratıcı yıkım* olarak tanımlayan meşhur ifadesini hatırlayabiliriz; bkz. Schumpeter, 2010, s. 103-104. Schumpeter, kapitalizmin, kendisini aslında yıkarken yenilikleri ortaya koyan bir döngü içinde sürdürdüğüne dikkat çeken incelemeler yapar; fakat sistemin verimliliğini yine de ancak uzun bir zaman süresince değerlendirmek gerektiğini vurgular. Burada ise yeteri kadar tarihsel malzemenin ve sistemin özünün bize verdiği belirgin bir karakterin –sekülerizm- söz konusu olduğu kabul edilerek kapitalizmin de kendi içinde değerlendirildiği modernitenin karşısına çıkacak köklü bir alternatif için geleneksel düşünceye başvurmak önerilecektir.

6 Burada Modernliğin de aynı bir ahlak öğretisiyle ortaya çıktığı gibi bir itiraza gidilebilir. Ancak, aşağıda da görüleceği üzere, modernliğin bir uzantısı olarak görülebilecek postmodernizm de aynı paradigma içinde değerlendirildiğinde "merkez" in yitimi gibi bir sorun, ahlak konusunda radikal bir ifadeye gidilmesine neden olacaktır. Burada anlatmak istediğim husus, ileriki bölümlerde daha net anlaşılacaktır. Ancak, şu kadarını belirtmekte fayda var: Modernliğe alternatif olarak sunulabileceğini tartıştığımız bu makalede söz konusu edilen tradisyonalistlerin "ilke" vurgusu, modernliğin, yeni bir ahlak öğretisi ile ortaya çıkmış görünse de burada izini sürmeye çalıştığımız tarihsel sürecin de gösterdiği gibi, ahlaki imkânı içsel olarak dışlamakta oluşunun sonuçlarına, geleneğin içinden verilen en veciz cevaptır. Dolayısıyla biz de gelenekselcilerin vizyonunu benimseyerek modern ahlaka dışardan baktığımız için, modern ahlak üzerine böylesi bir ifadeyi kullanmakta bir beis görmüyoruz.

mın yaşanıyor olması, modernite tartışmaları içinde yer alan temel meselelerden biridir. Burada Sevil'in Ross Poole'dan aktardığı kadarıyla modernliğin ahlak sorununu özetlersek modernitenin çıkmazı, ahlaki bir çıkmazdır ve modernitede ahlak "premodern toplumlarda olmadığı biçimde zan altında"dır (Sevil, 1999, s. 21). Pool, bunun sebebi olarak da modernliğin "ahlaki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etmesini" ileri sürer ve ona göre modernlik, ahlaki "rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi hâline" getirmiş ve böylece ahlaki imkânsız bir pratiğe dönüştürmüştür (Pool'den aktaran Sevil, 1999, s. 21). Belki asıl sorun tam da bu "rasyonel inanç" meselesinde düğümlenmektedir ki modern düşünce, rasyonel olanın "inanç"tan ayrı olduğu, daha doğrusu ona alternatif olduğu "zannı" üzerine kurulduğundan, rasyonel olanla inanç konusunun yan yana gelmesini yanılısamalı bir biçimde zaten daha baştan engellemektedir.

Sonuç olarak yeni bir toplum modeli ve toplumsal bir proje olmakla da anlamlandırılan modernlik, bir toplumu oluşturacak temel kurumların bile aşınmasına, hatta ciddi olarak tehdit altında kalmasına yol açtı. Bugün ahlak sorununun tehdit ettiği son kale aile de çevre ülkelerde bile artık mercek altındadır. Bu toplumsal dönüşüm, modernlikte neyin yapıcı olabileceğinin de hangi kriterlere göre belirleneceğini, hepsinden önemlisi bu kriterlerin modernliğin içinden karşılanıp karşılanamayacağını da tekrar sorulmasına neden olmuştur.

### **Bir Tartışma Alanı Olarak "Modernite"den Modern Akla**

Modernlik, Aydınlanma'yla birlikte çağa damgasını vurmaya başladığında, ilk olarak yeni ile geleneksel olan bağlamında "eskiler"le modernler arasındaki kavgada (Bock, 1997, s. 59 vd.) ilerleme fikrini söylemsel bir alan olarak güçlendirmişti. Bock'un belirttiği gibi bu kavga, önce yeni ile eskinin karşılıklı erdemlerine ilişkin görüşlerin sergilenmesinden ibaretti; ama çok geçmeden modernler, yakın zamanlarda üretilenlerin eskilere üstün olmakla kalmayıp üstün olmak zorunda da olduklarını ispata giriştiler (Bock, 1997, s. 60). Sonuç olarak "insanoğlunun kafası, modernlerce zaman içinde değişmeye uğramış diye kabul edilmiş ve bu değişme, gelişme olarak sunulmuştur" (Bock, 1997, s. 62). Fakat ilk "Kavga esnasında formüle edilmiş olan ilerleme fikri, toplumun ilerleyişine ilişkin değil, *bilginin* nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarımdır" (Bock, 1997, s. 63). Bununla birlikte aynı tasarımın getirdiği ön kabul "ilerlemiş" bir toplum için kuramlar oluşturulacak ve bu bilginin gelişimi anlayışı, toplumun gelişmesi anlayışıyla eş değer tutulacaktı. Aşağıda modern akıl bu bağlamda sosyoloji klasikleri arasındaki görünümüne değinilecektir. Böylece genel olarak bu klasiklerin de dikkate alınmasıyla geliştirilen güncel modernite tartışmalarının, önce "modernite içinden" gelen bölümünü daha net görebilmemiz hedeflenmektedir.

Saint-Simon'nun dünyevi bir din şeklinde tanımladığı sanayi toplumu, çıkarları kit-  
lelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önderlerinden oluşan

bir ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan, güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılıyordu (Swingewood, 1998, s. 58). Onun peşinden giden Auguste Comte ise pozitivistimin kurucusu ve Guénon'un deyişiyile "ilkelerden" tam bir kopuşla (bkz. aşağıdaki bölümler) Avrupa'da modern akli doktrinleştiren kişi olarak düşünülebilir. Onun çalışmalarında bu durum, içkin bir hâl olarak yer almaktan çok, açıkça ifade edilerek kuramsallaştırılmaktadır. Pozitivizmin kökeni, Aydınlanma'nın materyalist felsefesine uzanıyordu: Pozitivizm, felsefi ve sosyolojik bir hareket olarak bilimin her türlü bilginin temeli olduğuna inanmayı (adlandırıldığı biçimiyle, bilimciliği), toplum teorisinde istatistikî analizlerin kullanılmasını, toplumsal fenomenler için nedensel açıklamalar aranmasını ve tarihsel değişimin ya da insan doğasının temel yasalarını da kapsayan çeşitli farklı anlamları taşıyordu (Swingewood, 1998, s. 51): Buna göre bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde edinilir ve "gerçeklik", Tanrı'yla kavranamaz. Modern düşüncenin klasikleri arasında anılan Comte'un sistemi çok net olarak görüldüğü gibi çizgisel tarih anlayışıyla örülmüş olmakla birlikte "mutlak", "neden" ve "akıl yürütme" kavramlarına yüklediği anlamlar açısından modern akli, modern ve postmodern nüveleriyle de birlikte önümüze serer: Teolojik hâl araştırmalarında, "varlıkların kendine has doğası, ilk ve son neden ve mutlak bilgilere yönelten insan zihni"ni içerir. Metafizik hâlde doğaüstü etkenlerin yeri, soyut güçlerle doldurulmuştur ve bunlar, fenomenlere bizzat kendi başlarına neden olurlar. Pozitif hâlde ise "mutlak kavramları elde etmenin imkânsızlığını kabul eden insan zihni, kendini yalnızca iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla fenomenlerin gerçek yasalarını keşfetmeye adanmak için fenomenlerin asıl nedenlerini aramaktan vazgeçer" (Comte, 2001, s. 33). Comte, burada araştırmacıya soru sormayı bir yerden sonra yasaklarken beşerî alanla sınırlanan modern akli da örneklemektedir.

Karl Marx'ın eleştirisini yaptığı modern toplumda ise ne varsa üretim ilişkileri yüzünden vardır. Marx, kapitalizmin, sosyalist bir toplumsal formasyona doğru evrilen bir toplumun şimdiki uğrağı olduğunu düşünür. Bu üretim tarzı sınıflaması; kapitalist üretim biçimine geçiş anlayışı ve daha sonra gelmesi beklenen sosyalist ve komünist toplum, Marx'ın ilerlemeciliğinin –"bilimsel olan" "diyalektik materyalizm"inin<sup>7</sup>– bir ifadesidir. Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri'nde Marx, diğer çalışmalarında da olduğu gibi üretim araçlarının mülkiyetinin evrimi üzerinden değişen üretim biçimlerini inceler (Marx, 1967). "Kadim" toplumları ve Orta Çağ feodal toplumunu bu incelemeye tabi

7 Burada ironik olarak kullandığımız bu ifade, Marksistlerin Marksizm'i tümüyle bilimsel görmeleri gibi ham bir anlayış içinde olmalarına karşı yapılan ilk atıf değil elbette; bu konuda Schumpeter'in bir doktrin olarak Marksizm'i ele alırken "Peygamber Marx" bölümünde kullandığı şu ifadesine yer vermek mümkün: "Kendisini sadece Allah'ın mütevazı sözcüsü sayan her gerçek peygamber gibi Marx da tarihsel diyalektiğin mantıki gelişmesini ortaya koymaktan başka bir şey yapmadığını iddia etmekteydi" (Schumpeter, 2010, s. 12). Schumpeter, Marksizmle ilgili değerlendirmesinde, Marx için dört ayrı kimliğe yer veriyor: "peygamber Marx, sosyolog Marx, ekonomist Marx ve profesör Marx" (bkz. Schumpeter, 2010, s. 7-77).

tutan Marx'ın da bir ilerleme anlayışı içinde incelemelerini yürüttüğü göze çarpar. Modern toplumu üretim ilişkileri içerisinde inceleyerek eleştiren Marx'a göre insanlar, "ideoloji"nin bir sonucu olarak kendi yarattıkları şeylere inanırlar (Marx ve Engels, 1968, s. 27). Bu da "inancı" yadsıyan Marx'ın asıl "inancıdır"; insanların inançları, böylece bir tür ilkeliliğin ve bilinçsizliğin üzerine oturtulur. İnsanların özünün bile aslen toplumsal ilişkiler bütününden ibaret olduğuna inanan Marx, aslında bu noktada Comte'la aynı düzlemindedir. Beşer üstünü tanımayan modern kuramcıların sistemlerinde beşerî alanla başlayan çözümlene tarzında, geleneksel düşüncedeki bütünlüğün yerine genellikle toplum geçmektedir. Nitekim Marx'a göre de "Birey, toplumsal varlıktır" (Marx, 1976, s. 193). Ona göre bireyin "her türlü varoluş koşulu", onun toplumsallığına bağlıdır. Beşer üstünü kendince iptal eden hümanist anlayış, aslen Marx'ın da hareket noktasını teşkil eder. Fakat Marx'ın maddi dünyasında gerçek bir insanlığı kuracak olan koşullar, Comte'un umduğu koşullardan farklı olarak devrimcidir.

Modern klasikler arasındaki düşünürlerden biri olan Max Weber içinse modernite, toplumsal rasyonalitenin tarihsel bir vargısı olarak değerlendirilmelidir (Çiğdem, 1997b, s. 115). Bununla birlikte Weber'de geleneksel düşüncede aslen görelilik alanına giren davranış biçimleri, zaman zaman "modern anlamıyla" mutlaklaştırılarak algılanmaktadır. Bunun bir örneği olarak da Weber'in Meslek Olarak Siyaset adlı makalesinde sıkça değindiği, "mutlak erekler ahlakı" ve "sorumluluk ahlakı" ayrımını (Weber, 1993, s. 118) mutlaklaştırmasını verebiliriz: Ona göre bu iki ilke zıt ve bağdaşmazdır. Oysa geleneksel düşüncede bu iki ilke hiç de bağdaşmaz değildir. Bir mümin hem mümin olmasının gereği olarak Allah'ın rızasına uygun olarak hareket etmekten başka bir yöne sapmamalı hem de yine aynı rızayı gözeterek "yerine ve zamanına göre "muhsin" de olmalı; "sorumluluk ahlakıyla" hareket etmelidir. Bu iki ahlak, birbiriyeli -birakalım zıt ve asla bağdaşmaz olmayı- rahatlıkla yan yana durabilir ki gerçekte de böyle bir ayrışma zaten yoktur. Burada Weber, hem özselciliğe düşmektedir hem de sorun, onun tipik bir modern tavır olarak ahlakı ayrıştırmaktan ve ayrı bir alan olarak ele almasından kaynaklanıyor olabilir.

Weber'in, geleneksel düşüncüyü gerçek anlamda kavrayamamasıyla alakalı olarak farklı geleneksel formları yanlış yorumlaması ve oryantalist yönüne de değinmek gerekir. Örneğin "Weber, on dokuzuncu yüzyılda Batı'da İslam hakkında geçerli olan yanlış bilgiler nedeniyle, İslam'ın hazcı ve şehvet düşkünü bir din olduğunu sanıyordu" (Peters, 1993, s. 103). Nitekim Weber, bu konuda "İlk dönemde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüyüdü. Tek eksiği, Haçlı Seferleri devrindeki Hıristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamaları" (Weber, 1993, s. 229) gibi sığ bir algılamaya sahiptir. Zaten Weber'in farklı geleneklere dair bakış açısı, kapitalizmin ortaya çıkması referans noktasından hareketle şekillenmektedir. Protestan Ahlakı'nda Weber'in önsözü, bunu tartışmasız doğrular: "Bugün bilim, 'geçerli' saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı'da vardır." diyen Weber, Hint

geometrisinin ussal kanıtlama yönteminden yoksun oluşundan, ussal bir kimyanın Batı dışında hiçbir kültürde gelişmemiş oluşundan ve sağlam düşünüş biçimlerinin yalnız Batı'ya özgü oluşundan bahseder (Weber, 2005, s. 13-14). Anlaşılan Weber, geleneksel bilimleri ciddi anlamda dikkate almamakta, bunun sonucu olarak da Batı'da gördüğü bilimsel etkinliği tarihte biricik bir konuma yükseltmektedir.<sup>8</sup> "Kültür tarihinin emekleme dönemi"nden bahseden Weber'in (2005, s. 16) bu değerlendirmesinde, içkin olan ilerleme anlayışında geçerli sayılan gelişme düzeyi, elbette Batı merkezci ve modern anlamda dünyevi, seküler, maddi bir gelişme düzeyidir. Burada Batı kültürüne özgü bir "ussallık"ın olduğunu belirten Weber'in (2005, s. 23) çalışmasında referans noktası olan ussallık da bu ussallıktır. Ayrıca Weber, İslam'ı değerlendirirken de İslam'da ahlakın değerler boyutu üzerinde durmamış ve ortaya çıkan pratiklerin ya da etik denebilecek anlayışların Kur'an ve Sünnet'le olan bağlantısına dikkat etmemiştir (Aydın, 1993, s. 47). Weber'in bu oryantalist olarak nitelendirilen görüş açısının ve değerlendirme biçimindeki yetersizliğinin temelinde yatan husus, aslında Elisabeth Özdalga'nın da dinsel muhtevaların özünden bakıldığında böylesi yorumların dışsal ve aşırı derecede basitleştirilmiş ve eksik, dolayısıyla yanlış yorumlar olduğunu (Özdalga, 1989, s. 30-31) vurgulamış olduğu gibi, salt zahiri bir değerlendirmede kalmasıdır. Diğer bir ifadeyle klasik sosyolojik pratiğin de kaçınılmaz bir sonucu olarak geleneksel düşünceyi, yalnızca modern aklın "ussallığı" zaviyesinden fark edebilmesi dolayısıyla onu kavrayamamasıdır. Weber'in, "...Tanrı'ya giden bir yol olarak bilim? Bilim, bu dinselikten kesinlikle uzak güç. Bugün hiç kimse, benliğinin derinliklerinde bilimin 'lâdini' olduğundan kuşku duymamaktadır; bunu kendi kendine itiraf etmese bile. Bilimin rasyonalizm ve entelektüalizminden arınmak, ilahî olanla uyum içinde yaşamanın ön koşuludur" (Weber, 1993, s. 139) düşüncesini alacak olursak öyleyse böylesi bir bilimsel çaba da ilahî olanla ilgili muhtevayı anlamakta ve bunun toplumsal sonuçlarını değerlendirmekte elbette yetersiz kalacaktır. Weber'e "büyüsü bozulmuş" olarak görünen dünya (Weber, 1993, s. 136), bugün 20. yüzyılda gittikçe artan bir modern dünya bunalımı ve çevre sorunlarına karşılık, dinin yükselişe geçmesine ve dolayısıyla modernliğin ilerici tezinin kökten bir sorgulanmasına şahit olan başka bir dünyadır.

Yirminci yüzyıldaki gelişmeler dâhilinde modernliğe bakış açılarında daha eleştirel ve muhalif tavırların gelişmesiyle görülen ciddi kırılmanın akla gelen ilk temsilcilerinden Frankfurt Okulu mensuplarını da kısaca analım. Eleştirel Kuram olarak da bilinen okul, Marksist kuramın felsefi olarak yeniden yorumlanmasıdır. Marcuse da Marksizm'de olduğu gibi eleştirel teoride "insan ve dünyanın bütünlüğünü, insanın toplumsal varoluşu içerisinde" açıklamayı savunur (Çiğdem, 1997a, s. 43). Marcuse'ye göre akıl, özgürlüğe bir engel olarak görülen "verili" olanın "eleştirel yargı mercii"dir. Baskı ve tahakkümün karşısında akıl, özgürlükle özdeş hâle gelmektedir (Çiğdem, 1997a, s. 44).

8 Geleneğin içerdiği oldukça geniş ilimler havzasına genel bir bakış için ansiklopedik denilebilecek şu eserlere müracaat edilebilir: Faruki, İ. R. ve Faruki, L. L. (1991), Nasr, S. H. (2006).

Öznenin nesne tarafından tahakküm altına alındığı bir dünyanın temsili olarak mitin yerini, öznenin nesneyi (“diğer”inin nesneleştirilmesi de içerilmek üzere) tahakküm altına aldığı ve başlangıçta aksini vaat etmesine rağmen, “hâkimiyet” ilişkisinin hâlâ sürdüğü bir Aydınlanma almıştır (Çiğdem, 1997a, s. 49). Aydınlanma’nın kendi ideallerine ihaneti, Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanma’nın Diyalektiği (Horkheimer ve Adorno, 1995) yapıtının ana temasıdır ve getirdikleri toplumsal eleştiri, bir bakıma modern aklın eleştirisidir. Bunun temelinde Aydınlanma’nın ulaştığı sonuçlar yatmaktadır (Dellaloğlu, 2003, s. 20). Kültür endüstrisi eleştirileriyle de öznenin tükendiğini ve teslim alındığını göstermeye çalışan Horkheimer ve Adorno (Dellaloğlu, 2003, s. 22-25), Aydınlanma’nın Diyalektiği’nde, sırf düşünsel değil, pratik olarak da kendi kendini yok etme eğiliminin başlangıçtan bu yana rasyonelliğe ait olduğunu tespit ederler (Horkheimer ve Adorno, 1995, s. 16). Ancak, onların “tözsel akıl” anlayışı da (Soykan, Keskin ve Dellaloğlu, 2003, s. 41) seküler düzlemde kaldığından, üst ilkesiyle bağlantıya geçemeyen bir akıl olmakta ve modern düzleme, hatta Frankfurt Okulu’nun eleştirdiği “aydınlanma”ya geri dönmektedir: Okul’da eleştiri vardır; ama alternatif yoktur.

Modern düşünce alanı içinde “merkez-çevre” ekseninin oluşmasında da temel olan bu düşünce biçimi, yirminci yüzyılda ise “diğerlerinin” de buraya ulaştırılması gereken bir durum olarak algılanan bir anlayış hâline gelerek “modernleşmeci” zihniyet yapısını ortaya çıkarmıştır. Böylece modernliğin etkisi altına giren farklı geleneksel toplumlardaki düşünce biçimlerini de etkilemiştir. Ancak, modernliğin sonuçları açısından “merkez” ya da “çevre”de çatlak seslerin yükselmesiyle yirminci yüzyılın görünen o ki özellikle de ikinci yarısından sonra durum, modern iyimserlik ve “ilericilik” açısından yavaş yavaş değişir: Modernlikten ne derece umutlu olunabileceği, hatta modernliğin kendisi sorgulanmaya başlanır. Biricik uygarlık olarak yaygın bir iyimserlikle “gelişen” modern toplumlar, aynı yüzyıl içinde iki dünya savaşına da girişince dikkatler sonunda tekrar ciddi eleştiriler biçiminde Aydınlanma ile gelişen modern aklın kendisine çevrilmiştir. Günümüzde de modernliğin bir krizde olduğu ve geçişin tartışıldığı birtakım değerlendirmeler paradigma içinde sürüp gitmektedir. Örnek olarak *Modernliğin Sosyolojisi*’nde Peter Wagner (2003), muktedir kılıcı ve kısıtlayıcı yönleriyle ortaya koymaya çalıştığı modernitenin tarihinde belli başlı iki krizin yaşandığını öne sürer. İlki (Wagner, 2003, s. 79-80), toplumsal düzeni yeniden yapılandırma girişimleri on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca biriken ve bu yüzyılın kapanış yılları ile Birinci Dünya Savaşı arasında yeni bir toplumsal patikaya sokulan modernlik pratikleridir. İkincisi ise 1960’lardan itibaren toplumsal örgütlenme tarzının yeterliliği ve arzu edilebilirliği hakkındaki kuşkuyla yeniden yapılandırılan toplumsal pratiklerdir ve kültürel ve düşünsel bakımdan bu tip yeniden yönelimlerin ilkin fin de siecla’da (yüzyılın sonu) ve şimdi de postmodernlik tartışmasında biriktiği söylenebilir (Wagner, 2003, s. 79-80). Fakat Wagner’e göre (2003, s. 80), özdüşünsel (self-reflective) söylemlerin bazılarında baş göstermelerine rağmen bu tip krizler, öncelikle felsefi ya da epistemolojik krizler değildir; çünkü “felsefi sorunların çoğunluğu hiç de yeni

olmayıp daha ziyade yeniden ortaya çıkmakta ve yeni bir dikkatin konusu olmaktadır. Modernliğin içinde postmodernizmi ve sosyalizmi modernliğin iki aşırı ucu olarak anlatan Wagner, bu değerlendirmeye, modernliğin örgütlenme biçimi ve başlangıç değerleri -eşitlik söylemi gibi- açısından varır. Sonuç olarak postmodernliği de sorguladığı çalışmasında Wagner, bugün için “modernliğin hâlihazırdaki durumu” olarak “genişletilmiş liberal modernlik” denilebilecek bir algılamaya sunar.

*Modernliğin Sonuçları*'nda Anthony Giddens (1998), modernlik kurumlarının çok önemli bir parçası olduğunu söylediği “güven”in artık yalnızca paraya duyulmasıyla aslında bir “inanç” biçimini ifade ettiğini söylerken “büyük ölçüde daha önceleri *fortuna* (alın yazısı ya da kader) olarak düşünülen şeyin yerine” geçen “risk”in de böylece kozmolojiden ayrıldığını belirtir ve modern insanın varoluşsal durumunun aslında nasıl da beşerî alanla sınırlandığını göstermiş olur. Modernlik sürecinin önemli bir boyutunun, düşünümelliğin değişmesinde olduğunu söylemektedir: “Modernliğin ilerleme kaydetmesiyle düşünümellik değişik bir karakter alır” (Giddens, 1998, s. 42). Ona göre, “modernlik öncesi uygarlıklarda düşünümellik hâlâ büyük ölçüde geleneğin yeniden yorumu ve açıklanmasıyla sınırlıydı” (Giddens, 1998, s. 42). Modernlikte düşünümelliğin temel bir ögesi olarak geçmiş değil, geleceğe yönelik düşüncenin ağırlıklı olduğunu düşünen Giddens, “Ütopya gerçekçilik” modellerinin yaratılmasına ihtiyaç olduğuna inanmaktadır (Giddens, 1998, s. 150). Zaman ve uzamın ayrılması da modernliğin bir diğer sonucu olarak ele alınmaktadır (Giddens, 1998, s. 25). Gerçekten de modernliğin yayılımı olarak düşünebileceğimiz küreselleşmeyi bir anlamda zaman uzam ve hız denkleminde açıklayan Bauman (1999, s. 26) da aynı noktaya dikkat çeker.

Giddens, küreselleşmeyi, modernliğin sonuçlarından biri olarak gösterir. Çünkü “modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir” (Giddens, 1998, s. 172) ve kapitalizm de ilk dönemden beri uluslararası boyuttadır. Bununla birlikte modernliğin bir sonucu olarak küreselleşme, Batı kurumlarının dünya üzerinde öbür kültürleri ezip geçerek yayılmasından da öte bir şey olarak düşünülmektedir ve bunun da sonucunda: “Eş güdümlerken parçalara da ayıran bir eşitsiz gelişim süreci olarak küreselleşme, yinelersek, dünya üzerinde içinde artık ‘başkalarının’ olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimlerini ortaya çıkartır” (Giddens, 1998, s. 170). Fakat tüm bu değerlendirmeler, modern paradigmanın içinde kalmaktan ve dünyevi sathiliğin içinde hep aynı yere varmaktan öteye gidememektedir.

Alain Touraine de kendi tarihselliği içinde birçok yönden ele aldığı modernliği, modernleşmenin edimcileri olarak tanımladığı ulus, işletme, tüketim ve teknikle aynı zamanda parçalanmışlık olarak -fakat tam değil- gösterirken (Touraine, 2002, s. 154-170), “bölünmüş modernlikten kurtulmak için *parçaların yapılandırılmasını* önerir” (Sevil, 1999, s. 30). Bu noktada o da aynı düzlemde kalmayı tercih eder. Touraine'in çalışması (2002, s. 16-17), modernliği, akılcılaştırma ve öznelleştirme ekseninde ele alır:

“Modernlik, aynı zamanda hem doğal hem de tanrısal olan; hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı sekteye uğratmıştır. Onun yerine,

son ereklere insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek akla ve dünyevileşmeye ait bir dünya koymamış; gökten yere inmiş, insanlaşmış bir *özne* ile *teknikler* tarafından kullanılan bir nesnelere dünyası arasındaki ayrılığı dayatmıştır. Tanrısal iradenin, Aklın ya da Tarih'in yarattığı bir dünyanın birliğinin yerine *akılcılaştırma* ile *öznelleştirme*'nin ikiliğini koymuştur".

Modernliğin bunalımına işaret etse de modernleşmenin edimcilerini olumsuzlamayan Touraine'e göre, "Tanrı adına söz alan papazlardan sonra, entelektüeller de akıl ve tarih adına konuşurlar" (Touraine, 2002, s. 180).

Diğer yandan modernlik tartışmalarının ilk modernler arasındaki bir ayağı da bugün "postmodernlik"e gider. Modern bir devri geride bıraktığımızı ve modernlikten farklılaşan bazı karakteristik özellikleriyle postmodern bir dönemi yaşadığımızı –ya da en azından "merkez" in yaşadığını– öne süren modernite tartışmalarının bu boyutuna da burada kısaca değinmemiz yerinde olur. Postmodernizm, aslında daha çok, tartışmanın yürütüldüğü çalışmalarda da sıkça değinildiği gibi, sanat alanında moderniteden kopuşla, yirminci yüzyılda dil alanında yapılan çalışmaların yaklaşımlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda moderniteden ayrı bir paradigma gibi görülmesiyle birlikte postmodern görüngülerin, yalnızca modernitenin bir parçası ya da uzantısı olduğunu düşünenler de vardır. David Harvey'in (1999, s. 21) de belirttiği gibi, terimin anlamı konusunda –doğal olarak– kimsenin bütünüyle anlamamasına karşılık postmodernizmin, en azından modernizme karşı bir tepki, ondan bir kopuş olarak kavrandığını söyleyebiliriz. Yine aynı yerde Harvey'in, bir mimarlık dergisinin editörlerinin görüşlerinden aktardığı kadarıyla; "Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizm, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir." Buna karşıt olarak postmodernizm, 'kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak' öne çıkarır" (Harvey, 1999, s. 21). Öteki kavramının geçerliliği ve saygıdeğeri konusunda yeniden doğan duyarlılıkla farklılıkların duyulmasıyla moderniteden kopuşu temsil ettiği düşünülen postmodernist felsefi düşüncenin çekirdeğini oluşturan anlayış, insanlığın kurtuluşu adına Aydınlanma projesini bütünüyle terk etmemiz gerektiğidir (Harvey, 1999, s. 21, 27). Harvey, Papa gibi bir şahsiyetin de tartışmaya postmodernizmin yanından girmesiyle 1980'li yıllarda hâletiruhiyenin gerçekten de değiştiğini ve postmodern teolojik projenin de aklın kudretini terk etmeksizin Tanrı'nın hakikatini yeniden ileri sürebildiğini ifade eder (Harvey, 1999, s. 56). Fakat modernizm "yapıbozumuna uğramış, aşılımış ya da kısa devreye gelmiş" olabilse de onun yerini almış olan düşünce sistemlerinin iç tutarlılığı ya da anlamı konusunda pek az kesinlik olduğunu söyler (Harvey, 1999, s. 57). Bunun yanında postmodernizmi, Eagleton'ın tanımında geçtiği gibi (Harvey, 1999, s. 22) ya da Foucault ve Lyotard gibi yazarların perspektifinden "her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst dil, üst anlatı ya da üst teori olabileceği fikri"nin bütünüyle reddi (Harvey, 1999,



s. 60) şeklinde ele alacak olursak, “postmodern teolojik” bir projeden söz etmek de çelişkili olacaktır. Ayrıca, postmodernizm, Harvey’in de çalışmasında yer yer değindiği ve aktardığı hâliyle sanatsal alanda bir ruhsuzlaşma ve çağdaş kültürel üretimin büyük bir bölümünün derinliksizliği ve anlık etkiler konusundaki saplantılarla da karakteristik bir hâl alıyorsa, şu durumda postmodernizmin “daha çok dünyevileşme”ye işaret ettiğini söylemek de mümkün (yukarıdaki bölümlerde ise modernlik ve dünyevileşme bağlantısı ele alınmıştı).

Kendi dönemlerinde modern dünyanın sıkı bir eleştirisine girişmiş olan Frankfurt Okulu’nun ikinci kuşak temsilcisi sayılan ve modernitenin savunuculuğunu yapan Habermas’tan, henüz postmodern bir döneme girilmediğini düşünen Giddens’a dek bir dizi önde gelen Batılı düşünür hâlâ modernisttir. Giddens’ta netleştirildiği gibi, bugün klasik dönemden farklılık arz eden modernliğin bazı sonuçlarıyla postmodern bir döneme girildiğini söylemektense, bu hâlin en fazla, modernliğin radikal bir yüzü olarak görülmesi gerektiği görüşü hâkimdir (Giddens, 1998, s. 54). Benzer biçimde Touraine de durumu modernliğin bir dönüşümü, “yeni modernlik” olarak adlandırmayı uygun görür. Ona göre de “*modernizm*’in, yani modernliğin akılcılaştırmaya indirgenmesinin eleştirisinin doğuracağı sonuç karşı-modern ya da postmodern bir konum olmamalıdır. Söz konusu olan, tersine, modernliğin yıldızı parlayan akılcılık tarafından unutulmuş ya da karşı çıkılmış bir veçhesinin yeniden keşfidir” (Touraine, 2002, s. 242). Modern paradigma içinde kaldığını gördüğümüz bu değerlendirmeler için söylenebilecek olan şey ise tüm bu köklü incelemeler sonucunda teşhisin, adına modern ya da postmodern densin, belki gözlemlenebilen tüm sendromlar sonucu konulduğu, ancak, tedavinin belirlenemediği ya da hastayı zaten hasta eden aynı ortama ve nedenlere geri dönlüğüdür. Daha da uzun menzilli bir değerlendirmeye gidilecek olunursa modernliğin bu her iki veçhesi de aslında hümanizmin farklı boyutlarıdır.

### **“Modern Paradigma Dışındakiler/Üstündekiler”: Geleneksel Düşünce**

Bugün söz konusu tartışma alanında modernlerin bakışlarıyla karşılaştırabileceğimiz asıl ana çizgi ise modernliğin dışından olabilir. Bu çalışmanın temel kaygılarından biri de moderne göre öteki olanı modernin sınırlarından değil, özellikle de varsa “karşı-modern” ve “modern olmayandan” okumaktır. Çünkü modernliğe kendi içinden eleştiri getirerek modernliğin aşılması, zan altındadır ve modernden modern olmayı dinlemek, oryantalist bakışın örttüğü çok önemli yönleri görmemize engel olabilmektedir. Bugün dünya, büyük ölçekli bir çevre kriziyle karşı karşıyadır ve modernliğin bir sonucu olarak görülebilecek olan bu ve benzeri durumları aşabilmek için insanlığın hâlâ “modern proje”yi dinlemesi gerektiği düşüncesi, kendini meşrulaştıracak araçlardan yoksun görünmektedir. Şimdi, modernite tartışmalarında tradisyonalizme doğru

“modern paradigmada” sınırların zorlandığını gösteren bazı önemli değerlendirmelere yer verilecektir.

*Postmodernizm, İslam ve Us* adlı çalışmasında Ernest Gellner (1994, s. 13-14), içinde yaşadığımız çağda birbirine rakip üç bileşenin 1. Dinî köktencilik, 2. Görecilik ve 3. Aydınlanma ussalcılığı ya da ussal köktencilik, olduğunu söylüyor. Dinî köktencilikle kastettiği belli bir inancı (iman), tam ve kitabi hâliyle yaşamaktır. Bu anlamda Gellner’ın, İslam için inancın bu biçimde yaşanmasına böyle bir isim vermesi çok tartışılır; çünkü İslam dini, şu an itibarıyla zaten başından beri kitabıyla yaşayan tek dindir ve onun din olarak adlandırılması zaten kitabı içerir. Yani Gellner’ın dediği anlamda İslam’a sadece İslam demek zaten yeterlidir. Fakat belki, bu adlandırma da oldukça doğaldır; çünkü İslam’ın modernle karşılaşması sonucu oluşur. Gellner’ın tanımları ve İslam’ı anlama biçimi, aşağıda değinilecek olan düşüncülerinkinden büyük ölçüde farklılık arz etse bile Gellner, İslam’ı “modern”liğin –Aydınlanma usçuluğu ya da post-modernizmin- karşısına koymakta ilginç bir noktayı yakalar. Bilim ve dinin karşı karşıya gelmesi, laik inanç dizgesiyle kilisenin karşılaşması, bilimin saygınlığı arttıkça dinin azalması gibi karşıtlıklarla uğraşan modern dünyanın ve “bu dünyalıklaşmanın oldukça farklı biçimlerinin” karşısında alabildiğince gerçek, dramatik ve göze çarpan bir istisna vardır, der Gellner (1994, s. 18-19): İslam.

Şöyle sorar Gellner: “Bir din, bu dünyalıklaşmaya karşı neden böylesine direniş içinde olsun?” (Gellner, 1994, s. 19). Bu soruyu İslam’ın içinden –isabetsiz noktalar olmakla birlikte- ve tarihselliğiyle cevaplamaya çalışır. En azından oryantalist bakış açısından azat olmuşluğu görürüz Gellner’da. En önemlisi de Gellner’ın modernlik ve postmodernlik tartışmalarının içine gömülmüş olan düşüncülerden oldukça farklı bir yöne dikkatleri çevirmesidir.

Diğer yandan Gellner bu konuda hiç de yalnız değildir. Kendisiyle yapılan bir röportajda; “Aklın krallığının kısa sürede gerçekleşmesi beklenen zaferi gerçekleşmedi.” diyen Kolakowski (1991, s. 20-21) de konunun özüne hatırlatmada bulunmaktadır:

“Genelde insanlık, ben kimim, nereden geliyorum, benim yerim nedir, niye sorumluyum, hayatımın anlamı nedir, ölümü nasıl karşılayacağım gibi sorulara yanıt getirecek dinsel özdeşleşme ihtiyacından hiçbir zaman kurtulamaz. Din, insan kültürünün en temel yönlerinden biridir. Dinsel ihtiyaçlar, rasyonalist büyüler yoluyla kültürden aforoz edilemez. İnsan yalnız akıyla yaşamaz”.

Kolakowski, isteklerimizin belli sınırlarının olmamasının insanın yapısal bir özelliği olduğunu belirterek bu durumu daha da açmaktadır. Hızlı ekonomik büyümenin yaşandığı son yirmi otuz yıl içinde biz çağdaş insanların her şeye sahip olabileceği ve aslında her şeye layık olduğu fikrine alıştığımızı söyleyen Kolakowski (1991, s. 21), gezegenimizin doğal sınırları olduğuna göre, isteklerimizi sınırlamak zorunda kalacağımıza vurgu yapıyor. “Sınırlar konusunda yalnızca tarihin ve dinin verebileceği bilinç olmaksızın isteklerimizi sınırlandırma girişimleri, büyük düş kırıklığına ve felaket

boyutlarına ulaşabilecek saldırganlıklara yol açacaktır.” diyen Kolakowski, dinsel gele-  
neğin bize kendimizi sınırlamayı, ihtiyaçlarımızla isteklerimiz arasına mesafe koymayı  
öğrettiğini hatırlatmaktadır. Burada ayırıcı nokta, gerçekten de dinlerin –söz konusu  
olacak inanç sisteminin bütünü ve geçerli din ayrımı da bizce göz önünde bulundurul-  
makla birlikte- insana sunduğu ahiret anlayışıdır. Eğer insan, ilahî bir adaletin burada  
ve ötede mutlaka tecelli ettiğini düşünmez ve tüm varlığını da buraya hapsederse,  
yine burada her şeyi istemesi ya da sınırsız bir iktidar duygusuna sahip olmak adına  
her şeyi yapabilmesi de normal karşılanmalıdır. Bu durumda Kolakowski, “homo  
consumptus”u (tüketici insan) frenleyen hiçbir ahlaki engelin kalmayacağını söylerken  
çok haklı görünmektedir. Çünkü beşerî usun -rasyonalite- sunduğu projeler içinde  
bir seçim yapmamız gerekecekse kimsenin birbirini ikna edemeyeceği bir durumla  
da karşı karşıya kalacağız demektir: Böyle bir alanda herkes eşittir ve bir üst bağlayıcı  
ilke yoktur. Yani eğer biri çıkıp da “bence...” diyecekse, bir diğerinin de “bence”si bir  
o kadar “haklı” olacaktır ki modern insanın “haklar psikolojisinin” –sorumluluktan çok  
hakkını düşünme; öyle ki bu psikoloji, sosyalizmi de sosyalizm olmaktan çıkarır- teme-  
linde yatan da bu zihniyet yapısıdır. Modernlikle postmodernlik arasındaki içkin bağın  
da burada yattığını söyleyebiliriz. Kolakowski’ye göre de günahı, eksikliği ve kötülüğü  
reddetmek anlamına gelen kutsallığın reddi, aynı zamanda yapabileceklerimizin  
sınırları olduğunu reddetmek demektir: “Sartre’in dediği gibi, kötülüğün rastlantı  
olduğunu ileri sürmek, kötülüğün olmadığını, dolayısıyla geleneğin bize verdiği, bunu  
isteyip istemediğimizi sormadan üzerimize yüklediği bilince ihtiyacımız olmadığını  
söylemektir”. Yazar, modernliğin sonuçlarını veciz bir şekilde böylece ortaya koyuyor:  
“O zaman güçlü olma isteğinin hiçbir ahlaki engeli yoktur. Sonunda, toptan özgür-  
lük ideali, açgözlülüğün, kaba kuvvetin, şiddetin, dolayısıyla despotluğun, kültürün  
yıkılmasının ve yeryüzünün perişan edilmesinin meşrulaştırılması hâline dönüşür”  
(Kolakowski, 1991, s. 22-23).

Hem modernliğe alternatif olarak geleneği gösterirken modern devşirmenin getirdiği  
çarpıklıktan hem de Batılı toplumların dışındaki geleneklerin dinlenmesinde oryanta-  
list yaklaşımın dar sınırlarından kurtulabilmek için seçilen referansların hangi noktada  
olduklarına dikkat etmek önemlidir. Subaşı’nın da vurguladığı gibi, “Oryantalizmin  
yarattığı ve yaşattığı bu söylemin gölgesinde Doğu hakkında özgürce konuşulamaz”  
(Subaşı, 1994, s. 107). Moderniteye karşı da geleneğe ya da bir geleneksel düşünceye  
işaret edebilmemiz için de bu söylemden ve modern aklın sınırlarından azade olmamız  
gerekmektedir. Rasyonel bilginin ötesinde, geçerli başka bilgilerin de varlığını kabul  
edebilenin önemine vurgu yapan Özdalga (1989, s. 38) da “Dünyada ve Türkiye’de  
dinin ve dinsel fenomenlerin öneminin giderek arttığı bir dönemde, filozoflar, psi-  
kologlar, sosyologlar vb. ile ilahiyat bilgisine ve eğitimine sahip kişiler arasındaki  
diyaloğun bir an önce güçlendirilmesi kanısında”dır. Burada bizim söz konusu karşılaş-  
tırmayı yaparken modern paradigmanın dışındaki özgün isimlere yer vermemizin ve

modernliğe karşı konumlamada geleneğin öne sürülmesi açısından modern sınırları taşıyan görüş açılarını karşılaştırmanın bir ayağı olarak ele almamızın altında da benzer bir yaklaşım vardır.

Gelenek, geleneksel düşünce ve gelenekçilik konularında dikkat etmemiz gerektiğini vurgulayan René Guénon'a göre geleneksel düşünceyle "gelenekçilik"i birbirine karıştırmamak gerekir: Gelenekçiler, gelenek hakkında hiçbir gerçek bilgiye sahip olmaksızın geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişilerdir (Guénon, 2004b, s. 265). Bulaç'ın da belirttiği gibi, "Geleneğe meşruiyet kazandıran, onu kaynağında besleyen kutsal referanslardır", bununla birlikte, "Her bir obje ve fenomen nasıl mutlaklaştırılmazsa, hiçbir gelenek de mutlaklaştırılmaz" (Bulaç, 1993, s. 28). Zaten Mutlak'a ulaşabilmek açısından izafi olan ve mutlak olmayan her şeyin putlaştırılmasından kurtulabilmek gerekir ki kutsalın referanslarından gelen asıl anlam yerini bulabil-sin. Bunun karşısında geleneğin yoğun olarak yaşandığı yerlerde de geleneğin formları kolaylıkla putlar hâline gelebilir ki "gelenekçilik"in "gelenek"e karşı hâle gelmesinin temel bir yönü de bu olur.

René Guénon, çağının moderniteye karşı önde gelen uyarıcılarından olmuştur. Daha o zaman, modern dünyanın bunalımlarını fark etmiş, bu bunalımın ve modern açmazların derinlerinde yatan temel sorunlarına eğilmiştir. Modern dünyanın içinde bulunduğu hâli, zamanında, deyim yerindeyse bir tür halüsinasyon gibi düşünmüştür: Adına "ilerleme" demenin kararlaştırıldığı ve sadece maddi bir gelişmenin söz konusu olduğu şeyin övülen "yararları"nın büyük ölçüde aldatıcı olup olmadığını sorarken modern dünyanın, hâlâ vakit varken durması mümkün olmazsa kendi kendini yıkacak bir noktaya varacağını düşünmenin mümkün olduğunu belirtmiştir (Guénon, 1999, s. 137). Günümüzde sürekli artan bir hızla çoğalarak ilerleyen buluşların çok tehlikeli olduğunu ve gerçek amacı sanayi olan bilimin sadece çıkarıcı bir tarafa yöneldiğini hatırlatır (Guénon, 1999, s. 136). Bu hatırlatmayı Guénon'un, henüz modern dünyanın bizi getirdiği bugünkü durumdan çok önce –önceliği, Avrupa'nın modern dönemi içinde geçerli olmakla birlikte- yaptığını da göz önüne almak gerekir. Çünkü Guénon, bu tehlikenin ardındaki referans noktasının esaslarının farkına varmış ve bu referans sisteminin dışında, insanı gerçek anlamda insan kılacak ve onun "nefsani" yönlerini frenleyebilecek hakiki "imkânların" dünyasını keşfetmiştir. Guénon, modern uygarlığın da niceliksel uygarlık diyebileceğimiz bir uygarlık olduğunu, yani maddi bir uygarlık olduğunu söylemektedir. Modern dünyanın kendi tarzında bilim yaptığını iddia ettiği zamanlarda bile tüm güçlerini yoğunlaştırması, gerçekte sanayi ve "makinalaşma"nın geliştirilmesinden başka hiçbir şey için olmamış, böylece maddeye hâkim olmak ve onu kendi kullanımlarına tabi kılmak isterken ancak, onun kölesi olunabilmiştir<sup>9</sup>

9 Dikkat edilirse Guénon'un değerlendirmelerinin, Frankfurt Okulu'yla eleştirel yönden neredeyse aynı tonlarda olduğu fark edilecektir; şu farkla ki birincisi ikincisinden tamamen farklı olarak gerçek bir alternatif için konuşacak, Aydınlanma'ya geri dönülmesi gibi tekliflere gitmeyecektir.

(Guénon, 1999, s. 131-132). Guénon'un (1999, s. 128) tespit ettiği gibi:

"Modernler genellikle ölçülen, hesaplanan ve tartılan şeyleri, yani kısacası maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilimi kavrayamazlar; çünkü niceliksel (*quantitatif*) görüş açısı, ancak bunlara uygulanabilmektedir. Niteliği niceliğe indirgeme iddiası, modern bilimin en belirgin özelliğidir. Bu yönde öyle bir noktaya gelindi ki ölçünün sokulmasının mümkün olmadığı yerde, gerçek anlamda bilimin de mevcut olmadığına ve niceliksel ilişkileri açıklayan bilimsel yasalardan başka yasaların bulunmadığına inanıldı. Descartes mekanikçiliği bu eğilimin başlangıcı oldu".

Bu özellik öyle çok yerleşmiştir ki "bugün ölçü, mahiyeti gereği belli bir ölçüye gelmeyen psikolojik alana bile uygulanmak istenmekte"dir (Guénon, 1999, s. 128). Buradan hareketle Guénon, önemli bir yere geliyor: "Sonunda ölçme imkânının sadece maddeye bağlı bir özelliğe dayandığı anlaşılmaz hâle geliyor. Bu özelliğin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe bu ölçme işi, maddenin sınırsız bölünebilme özelliğidir. Bu da her şeyi maddileştirme anlamına gelir" (Guénon, 1999, s. 128-129). Bu tür bilimin gerçekle çok az bir ilişkisinin olduğunu belirten Guénon (1999, s. 129), "realite"nin de günlük kullanımda, salt duyulabilen realiteyle ilgili olduğuna dikkatlerimizi çeker ve şöyle devam eder: "Dil bir toplumun ve bir çağın zihniyetinin ifadesi olduğu için bundan, duyuların içine girmeyen her şeyin 'irreel', yani gerçek dışı, yani bir yanılsama ve hatta hiç var olmadığı sonucunu çıkarmak gerekiyor; belki de onlar açıkça bunun bilincinde olmayabilirler; ama bu olumsuz inanç gene de onların kalplerinde iyice yer etmiştir". Bu durum da modern bilimin dayanağı olan "nesnel bilgi"ye takılıp kalmakla anlaşılır; çünkü böyle bir anlayış, "tekil bir bilgiye", yani öznel bilgiye yer vermez. Hatta bazı öznel bilgi türlerini "mümkün" bile göremez. Öyleyse modernliğin "imkân"larının da yalnızca maddi alanda yer almasına ve kişiyi bu alana hapsedmesine de şaşırılmak gerekir.

Tekrar başa dönersek ölçme özelliğinin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe bu ölçme işinin maddenin sınırsız bölünebilme özelliği olması, Guénon'un "entelektüel miyopluk" dediği durumla da bağlantılıdır aslında. Yunanlardan bahsederken kullandığı bu terimi Guénon, aynı konuyu bir şekilde sonuca varmak için en küçük yönleriyle alarak tüm yönleriyle sınırsızca incelemek gereksinimiyle açıklamaktadır; bu durumda, entelektüel miyopluktan ilk muzdarip olanların modernler olmadığını –kendi örneğinin de Eflatun'dan bahseder- hatırlatır (Guénon, 2004a, s. 38).

"Küllü"nin ve topluluğun birbirine karıştırılmasını da her şeyde sadece niceliği görme eğiliminin modernlerde doğurduğu bir sonuç olarak gören Guénon (2004b, s. 68), bu anlayış içinde bireylikten (*individualité*) üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve sadece insani öğelere indirgenmesiyle tanımladığı bireyciliği (*individualisme*) (Guénon, 1999, s. 90) de modern düşüncenin ürünü olarak açıklar. Ona göre modern insan kendisini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmek istemek-

tedir ve kendilerine “geleneksel bilimler”den veya saf metafizikten söz edildiği zaman, sadece “lâdinî bilim”in ve “felsefe”nin söz konusu olduğunu düşünen bu kadar çok insanın bulunması kuşkusuz bu nedenledir (Guénon, 1999, s. 104). İlkelerin inkârıyla bağlantısını açıkladığı bireycilikle ilgili olarak Guénon, şunları söylüyor (1999, s. 97):

“Kim bireyciliği kabul ederse zorunlu olarak bireyden üstün bir otoriteyi ve bireysel akıldan üstün bir anlama yeteneğini kabul etmeyip reddetmiş olur. Bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Buna göre, modern düşünce kaynağını insan üstü (*supra human*) düzeyden alan, kelimenin gerçek anlamıyla, her tür manevi otoriteyi ve büründüğü şekli ne olursa olsun –zaten bu şekil uygarlıklara göre değişir- özü itibarıyla böyle bir otorite üzerinde temellenen her tür geleneksel teşkilatı dışlamak zorundaydı”.

Bu durumda, sınırları çizilmeye çalışılan bu seküler beşerî alanda da bireyüstü otoritenin inkârı sonucunda bu boşluğun yerine zaman zaman modern bilimin geçirildiğini –“bilimcilik”- söyleyebiliriz. Bilimcilik eleştirisine yer verse de modern insanın ister istemez bir şekilde bilimciliğe düşmesi buradan kaynaklanır. Çünkü Kutluer’in de vurguladığı gibi, modern bilimin tarihi, seküler (lâdinî) bir din hâlini almış olan birtakım felsefi temellerin teşkil ettiği inançlar kümesini de içine almaktadır ve yalnızca itikadi planda kalınarak red ve kabulü mümkün olan bir dizi efsanenin üstünde yükselen modern bilimi biçimlendiren manevî yapının cümlelere dökülmeyen bu itikadi aksiyomları, bilimsel etkinlik içinde bir *bilgi aktı olarak değil*, bir *inanç aktı olarak* iş görürler (Kutluer, 1985, s. 28). Bilimin inanç alanındaki bu yerini göz önüne aldığımızda modern toplumlarda –ve modern insanların görüş açılarında- bilim ve dinin karşı karşıya getirilişini anlamamız da kolaylaşır. Örneğin İslam düşüncesinde modern bilim, elbette kökten bir eleştiriye tabi tutulabilir; fakat bilim ve din karşıtlığı gibi bir durum söz konusu değildir. Fakat bu karşıtlık modern düşüncenin hâlâ çok çatışmalı bir alanını oluşturmaktadır.<sup>10</sup>

Modern bilimi eleştiren Seyyid Hüseyin Nasr da modern bilimle geleneksel bilimleri karşılaştırmaktadır. O da Guénon’la paralel olarak geleneksel ilimlerin, metafiziksel ilkelerin uygulamaları olarak bazı tip zihinler için bu ilkelere götüren birer merdiven olduklarını belirterek canlı gelenekler bağlamında hayatın ve bilginin her yönünü geleceğin merkezine bağlayan araçlar hükmünde olduklarını ifade eder (Nasr, 1995, s. 159). Nasr’ın ele aldığı (1995, s. 158-159) bazı örnek ve açıklamalardan bir bölümü aktaralım:

“Geleneksel teknolojiler, zanaat ve asıl anlamı itibarıyla sanat ile alakalıdır; (aslında *techné de ars* gibi “yapmak” demektir); fakat T. Burckhardt ve A. K. Coomaraswamy gibi günümüzün geleneksel yazarlarının da çok güzel bir şekilde gösterdikleri gibi geleneksel bağlamda *ars sine scientia nihil* olduğundan onlar aynı zamanda geleneksel ilimler ile de alakalıdır. Misal olarak geleneksel mimarlık bir sanat, inşaa tekniği ve bilim sentezidir. Ayrıca eski Mısır’ın kimya

10 Bu alanın çok görünür kılındığı bir çalışma için bkz. Barbour, 2004.

teknolojisi [Weber'in modern ussalığı yüceltirken göremediği; bkz. yukarıdaki bölümler]... Teknolojinin geleneksel biçimlerinde geleneksel ilimlerden çıkarılmış olan bilgi, söz konusu eşya veya çalışmayı yapan, kullanan ve gözetleyen ruh ve bedenini etkileyen sonuçlar üretmek amacıyla pratik yöntemlerle birleştirilmiştir".

Lings'in de belirttiği gibi (1980, s. 42), "Tek bir bilim, evrenin bütün gizlerini kapsayacak derecede ilerleyemez ve bu yüzden birçok geleneksel tıp bilimi vardır". Fakat bu bilimlerin -yani "kutsal bilimler"-, modern bilimlerden oldukça farklıdır. Örneğin "hayat enerjisinin akışını kolaylaştıran ve beşerî mikrokozmun ruhsal ve fiziksel unsurlarını birbirine bağlayan ruhsal beden (psychic body) merkezleri, en doğru bir biçimde Çin tıbbınca keşfedilmiştir; burada fiziksel bedenin kendisine değil; fakat doğrudan fiziksel bedenin ilkesine uygulanan bir tedavi söz konusudur" (Nasr, 1995, s. 155-156). Bununla birlikte, "Batı'da bugün çok sayıda kişi, Batı tıbbının tedavi etmede bugüne kadar az çok güçsüz kaldığı birtakım hastalıkların tedavisi için Doğu tıbbının geleneksel okulları içerisinde önemli imkânlar keşfetmektedir" (Nasr, 1995, s. 127). Geleneksel bilimlerin uygulanım alanı yukarıda da aktarıldığı gibi ilkelere dayanarak modern bilim bu alandan kopuşla sınırlı bir beşerî alanın bilimi ve bu pratiğin tahakkümcü uygulanımını temsil eder. Çünkü burada "doğanın niteliksel yönleri" göz ardı edilmiş ve bunun sonucunda hem beşerî hem de doğal çevreye yapılanlar görmezden gelinmiştir (Nasr, 1995, s. 109). Nasr'ın belirttiği gibi geleneksel perspektifte insan, *beden*, *nefs* ve *ruha* sahip bir bütünlük olarak görüldüğü için geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler, bu bütünlüğün muayyen bir ihtiyacını karşılamış ve bu yüzden de bugün anlaşıldığı şekliyle "bilim için bilim" amacı güdülenek geliştirilmemişlerdir (Nasr, 1995, s. 136).

Bütün bu ayırım noktalarını görebileceğimiz, geleneksel düşünce ile modern düşünce arasındaki en derin ve en önemli fark ise kartezyen felsefe ile geleneksel düşüncenin anlayış ve görüş açıları arasındaki farktır. Hurafelerden ve toplumsal bunalımlardan uzak tutulacak müsbet bir bilgi ve bu bilgiye ulaşma anlayışı çerçevesinde bir akıl anlayışı üzerine "kurulu" ve kâinatın deterministik düzeyi ile ilişkilendirilen bilimin de determinist bir telakkiye sahip olduğu modern akıl, modern bilimin arka planını oluşturur. Burada ikincil nitelikler tad alma, acı çekme, sevinç duyma gibi etkinlikler ölçüye gelmezler, bu yüzden onları birer olgu olarak göz ardı etmek zorundayız (Kutluer, 1985, s. 29). Bu da eski bilimsel mirastan farklılaşmanın meydana geldiği bir noktadır. Rönesans dönemi boyunca ve özellikle de on yedinci yüzyılın "bilim devrimi"nde bilimsel mirasın içeriğine yeni ve yabancı bir "form" veya paradigmanın empoze edildiğini belirten Nasr, bu "form"un, Rönesans adı verilen kapsamlı gelişmenin yol açtığı çağın antropomorfik (insanbiçimci) ve akılcı düşüncesinin doğrudan bir sonucu olduğunu ifade ediyor. Dolayısıyla bu yeni "form", o dönemden bu yana tek bir gerçeklik düzeyi ile sınırlı kalmış ve daha yüksek varlık düzeylerine ve bilinç durumlarına ulaşma imkânına kapalı kalmış tek yanlı, tamamen dünyevi ve "dışsal" bir bilim ile sonuçlanmıştır (Nasr, 1995, s. 101).

Kuru bir akıl –modern ussallık- anlayışı üzerinde gelişen böyle bir bilim anlayışı ve bu anlayışın duygusal alanla arasında çizdiği sınır ve bu “ikincil” kılınan alana kadınlığın yerleştirilmesi, feminist bir perspektifle de eleştirilmiştir; Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*'da (1996) çalışması boyunca Antik Yunan'dan modern zamanlara dek bu anlayışın izini sürer. Aslında buradaki asıl sorun –Lloyd'un erkek akıl olarak adlandırdığı sorunsal-modern aklın kendisidir; çünkü bu akıl anlayışı insanı tanımlamakta ve aslına ulaştırmakta yetersiz kalmaktadır –bugün modern dünyanın bunalımlarının da temelindedir. Özellikle Descartes'la ruh-beden ikiliği içinde açıklama ve anlama yöntemi, bizi, zaman zaman iyi olanın da sırf “ruh” alanında kalması gibi –idealizm ya da modern anlamıyla metafizik- yanlış bir yöne sevk ederek –bu yüzden örneğin hem materyalizm hem de idealizm aslında bu paradigmanın içinde kalarak aynı açmazı sunarlar- daha baştan eksik ve yanlış kavramsal araçlar içinde kalmamıza sebep olur. Oysa geleneksel düşüncede ruh-beden ikiliği değil; akıl (aklın da temel iki yönünden bahsedilecektir) ruh ve nefis kavramları –bu kavramlar kendi içlerinde yine derecelenmekle ve çeşitli düzeylerde farklılaşmakla birlikte- bu ikiliğin karşılayamadığı yerde var olan temel boşluğu doldururlar. Burada olumsuzlanan yön nefis (emmare nefis) olmakta ve insan altı ya da kâmil olma durumu da nefsin terbiyesiyle ilişkili olmaktadır. Bu disiplin ve varoluş durumu içinde –burada yalnızca dünyeviliğin yatay varoluşu değil, gerçek Varlıkla ilişkisellik/muhabbet bağlamında dikey varoluş söz konusudur artık ki asıl özgürlük de burada başlar- akıl kavramı da bu düzleme göre şekillenmektedir. Özetle, “Her ne kadar Descartes'ın kendisi bunun aksini iddia ediyor ve fikirlere özgü ruhsal bir âlem düşünüyorsa da Frithjof Schuon'un da sarahatle vurguladığı gibi, onun geleneksel akıl (intellect) kavramıyla us (reason) kavramını özdeşleştirdiği kesindir” (Schuon'dan aktaran, Kutluer, 1985, s. 84). Oysa bu; “Birden duyuyuş ve görüş yoluyla bilen Intellect (kuvve-i fehime, kalbî akıl, zekâ) ile analiz ve bölme yoluyla bilebilen 'ratio' (akıl, us) arasındaki temel farklılığın unutulması”nın (Nasr, 2004, s. 48) sonucudur. Kalbî aklın farkına varılmaması ya da reddi neticesinde “Batı düşünce paradigmasında” “erkek akıl” eleştirisi de daha anlamlı hâle gelmektedir.

## Sonuç Yerine

Bu çalışmada genel olarak sosyoloji kuramları üzerinden takip etmeye çalıştığımız “modern akıl”, modernitenin dışından bir alternatifle karşılaştırılmak istenmiştir. Modern akli modernliğin yıkıcı sonuçlarının bir neticesi olarak görebilmek, modern paradigma dışında ciddi bir alternatifi de akla getiriyor. Eğer uygarlığımız, bugün küresel ölçekte sosyolojik göstergelerle karşı karşıya ve tehdit altındaysa sorunların çözümü için sosyoloji de bizzat kendi kendisini –“nasıl bir bilim” yaptığımız sorusu ile de ilgili olarak- sorgulayacaktır. Bu sorgulama neticesinde modernliğin içinden gelen Eleştirel Okul'un bile yeterli olmadığını, merceğimizi nasıl Geleneksel Okul'a çevirebileceğimizi göstermeye çalıştık.



Sosyolojinin klasiklerini de içine alan bütün bir modern paradigmanın aslında Kartezyen felsefenin bir uzantısı olarak görülmesi ne demek istediğimizi daha da net ortaya koymaktadır. Bekaroğlu'nun (1993) da açıkça ifade ettiği gibi, Hobbes ve Descartes dâhil tüm kartezyen filozoflarda akıl, us, nefis gibi kavramlar hep eş anlamlıdır ve mind (zihin) kavramına indirgenirler; zihin de nörolojik ve fizyolojik süreçlerden başka bir şey değildir. Hâlbuki geleneksel kültürlerde akıl, ruh ve nefis kavramlarının ayrı ayrı anlamları vardır ve akletme, sürekli sezgi ve ilhamla, hikmete ulaşmayla alakalıdır (Bekaroğlu, 1993, s. 127). Bu durumda tradisyonalistlerin nasıl köklü ve tamamen farklı bir eleştiri ortaya koydukları daha da görünür bir hâl alıyor. Hatta geleneksel toplumlarda çözülmenin ve modernleşmenin başlamasıyla akıl anlayışında da böyle bir noktadan kayma olduğunu söylemek mümkündür. Buradan hareketle geleneksel düşüncede de akıl yürütmenin önemli bir yeri olduğunu, fakat bu akıl yürütmenin reason-intellect ilişkisi içinde bir tür akıl yürütme olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak bu görüş açısından hareketle, "Batı kültürünün açılımı olan modernite, nefsi kışkırtır" (Bulaç, 1993, s. 31) demek mümkündür. Oysa söz konusu yayılmacı kültürde böyle bir anlayış ve bilinç dahi kolay kolay söz konusu olamamaktadır. Öyleyse modernitenin modernliğin içinde kalan eleştirisinin temel eksiğinin bu perspektifle açıklanabileceğini söyleyebiliriz: Görünmeyeni ve fizik ötesini ruh olarak algılayan ve geleneksel düşünceden farklı olarak bu alan içinde nefis (*emmare nefis*) denen bir bileşenin de olduğunu göremeyen modern aklın temel problemi burada düğümlenmektedir. Böylesi bir görüş, modern aklın tahakkümcü pratiklerinden oldukça farklı sonuçlar doğurur; burada ne özne ne de nesnenin –Frankfurt Okulu'nu hatırlayalım– tahakkümünden bahsetmek mümkün değildir ve kişinin dünyayla ilişki kurma biçimi de buna göre farklılaşacaktır. Bu çerçevede kurumlarını oluşturan geleneksel toplumların tekniklerini ve yaşamsal döngülerini ve modern topluma sunulabilecek en köklü alternatifi bu bağlam içinde anlamak da daha gerçekçi görünmektedir. Bu tartışmada söz konusu durumun tarihsel açıdan da delillendirilebileceği gösterilmek istenmiştir.

## **An Alternative Approach to the Arguments of Modernity: The Critique of the Modern Mind and the Traditional Thought**

Cemile Barışan\*

In European societies modernity has been used to refer to the new normative phenomena of the new social rules, perfection of the standards of moralities and virtues, and rejection of the previous norms (Habermas, 1990, pp. 31-33). Historically modernity also refers to the contemporary features of the society as well as “the new discourse” that is completely differentiated from the former, i.e. “the old” (Onions, 1973, p. 1342). This study will review the precursors of modernity and the philosophical background of the “modern mind” by underlining its primary role via reference points that lie outside modernity. The paper will examine the modern mind firstly through some main sociologists’ viewpoints and through the critics of modernity who are still in the agenda of sociology. And then the opinions of different traditionalists against modernity will be discussed.

The Enlightenment played a historical role within the process of socialization which is described as ‘the process of civilization’ by Elias (2011). The Enlightenment elevated the “humane”, glorified the rational mind and Kant called the humanity to use their minds for the perfection of one’s faculties (Kant, 1784/2001, pp. 15-16). This signified the rise of a new dogma which ironically claimed that people were abandoning their dogmas. While establishing a new secular political system without divine sanctions, a religion without mysteries and moral codes that are stripped off dogmas, the sciences had to gain the power to help the mankind dictate the forces of the nature (Hazard, 1999, pp. 15-16). In other words, the thinkers of the Enlightenment were trying to secularize the medieval heritage (Çiğdem, 2001, p. 18). As Gay says, the characteristic ideas of the Enlightenment could be traced back to the medieval times, however, these ideas gained their revolutionary aspect with the Enlightenment (Çiğdem, 2001, p. 19). Bierstedt defines modern times as the period when the supernatural was replaced with the natural, religion with sciences, the divine command with the law of nature, and priests with philosophers (Bierstedt, 1997, p. 19).

\* PhD. Student, Marmara University, Philosophy & Religious Sciences, Correspondence: ceritr@yahoo.com

The Enlightenment criticized the origins of religions and developed a “rational” opposition towards religious authorities, which also added a psychological dimension to modernity. This new perspective formed its own secular institutions, and the shift from the “old” to the “new” brought a new sense of existence to the society. The *avant-garde* existence in modernity resembles Charles Baudelaire’s definition of modernity (Baudelaire, 1997). As modernity disseminated into the society, it has created an unexpected discomfort, and the formula of modernity which was dependent on self-growth turned into a phenomenon that disrupted the self. However, regardless of the growing disruptions, the modern man managed to get pleasure out of loneliness and strictly embraced this new sense of pleasure. Perhaps the joy of loneliness results from the growing self, which is a derivative of Benjamin’s *flâneur* (Benjamin, 2001). As Bauman cites Nan Elin, this new sense of loneliness also bore a new factor: fear. Increasing security systems in our private space, the prevalence of public surveillance systems, and never ending news about risk factors in the mass media are the proofs of the fear factor that is incumbent in our post-modern times (Bauman, 1999, p. 57). Mustafa Merter’s *Nine Hundred Layers of Human (Dokuz Yüz Katlı İnsan)* summarizes the theories in modern psychology and further compares this paradigm with the traditional human approach (Merter, 2008). Sevil quotes Edwin Black, and points out the both constructive and destructive aspects of modernism (Sevil, 1999, p. 76). In this point, Schumpeter’s famous phrase, “constructive destruction” to describe the progress of capitalism should also be reminded (Schumpeter, 2010, pp. 103-104). Although modernity is constructive in its fundamental understandings of “prosperity, comfort and fighting with nature”, these very fundamentals have become destructive by making the modern men insatiable and vandal towards nature.

The prevalent moral crisis in modern societies is one of the primary issues within modernity discussions. Ross Poole expresses that the impasse of modernity is a moral one, and morality in modernity is under unprecedented suspect (Sevil, 1999, p. 21). Pool asserts that the underlying reason is the exclusion of the moral contingency of knowledge in the structure of modernity. Modern institutions have rendered morality a personal choice rather than a rational matter of faith; which in return has turned morality into an impossible practice (Sevil, 1999, p. 21). However the main problem lies with this notion of ‘rational matter of faith’, since modern thought is founded on the premises that “the rational” is separate from, in fact alternative to the “faith”, and these two cannot ever be adjacent.

When it first became influential in the era along with the Enlightenment, Modernity reinforced its discourse of progressivism in the clash between traditionalists and modernists (Bock, 1997, p. 59). The industrial society turned into a worldly religion as described by Saint-Simon, and artists, scientists and industrial leaders became the new clergy class (Swingewood, 1998, p. 58). The dissemination of this “new religion”

was followed and complemented by Auguste Comte's positivism, which also became the main medium through which people tried to understand the society (Comte, 2001). Positivism started to be seen as the main source of knowledge, and thus, the use of statistical analysis in social sciences and material reasoning in historical and natural matters became central. As a result, knowledge could only be obtained through empirical methods and the truth could not be perceived through the Divine (Swingewood, 1998, p. 51).

Karl Marx's criticism of modern society was based on production relations. However, Marx saw this process as an inevitable phase of the social evolution towards socialism (Marx, 1967). In this evolutionary social change, Marx thinks that people believe in what they have created as a result of the ideology they follow (Marx, & Engels, 1968, p. 27). This was an outcome of Marx's understanding of humanity only through social relations, and therefore, according to Marx, every aspect of an individual's existence was dependent upon his societal relations (Marx, 1976, p. 193).

On the other hand, for Max Weber, modernity was a historical destination of the rise of rationalism in society (Çiğdem, 1997b, p. 115). Some modes of behavior that are essentially considered relative in the traditional thought are transformed into absolute forms in Weber's modernity. In his *Politics as a Vocation*, the differentiation he makes between the 'ethics of absolutism' and the 'ethics of responsibility' is an example of his absolutist grounds (Weber, 1993, p. 118). While trying to react to modernity, by treating morality as a separate and independent personal phenomenon, Weber also ends up being modern. Given the misconceptions about Islam within the western society, Weber also conceptualized Islam as a hedonistic religion (Peters, 1993, p. 103). Weber's perspective of different belief systems is shaped only as a reference point for capitalism, and this stance of Weber can be clearly identified in his *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Weber, 2005, pp. 13-14). Thus, it is seen that Weber does not regard traditional sciences as significant; however, even a glance at the traditional heritage can vouch for the depth and the richness of the traditional knowledge (Faruki, İ. R., & Faruki, L. L., 1991; Nasr, 2006). While analyzing Islam, Weber failed to focus on the value that is placed on morality in Islam, and the links between ethical/moral codes and Qur'an and the tradition of the Prophet (Aydın, 1993, p. 47). The orientalism in Weber's perspective and simplification and out casting of religious content resulted in misreading of religious ideals (Özdalga, 1989, pp. 30-31). Evaluating religion through the new panorama of social relations limited the in-depth understanding of traditional knowledge. However, the rise of crisis and depression in modern world has also given rise to doubt and suspicion of modern grounds which has generated a tendency towards rediscovering religion.

Following the crisis of the 20<sup>th</sup> century, the first critical reaction to modernism came from the Frankfurt School. Marcuse, similar to Marxist ideas, promoted the concept

of evaluating human existence through his social presence (Çiğdem, 1997a, p. 43). The myth as the representation of the world where the subject is dominated by the object has been replaced by the Enlightenment in which the subject and the object are in constant battle for superiority (Çiğdem, 1997a, p. 49). Adorno and Horkheimer's *Dialectics of Enlightenment* focuses on the betrayal of Enlightenment to its own ideals and criticizes the modern mind (Adorno, & Horkheimer, 1995). The consequences of the Enlightenment lie in the core of this criticism (Dellaloğlu, 2003, p. 20). However, their comprehension of the "essential mind" (Soykan, Keskin, & Dellaloğlu, 2003, p. 41) also remains secular, and thus again we come to the grounds and assumptions of The Enlightenment: the School criticizes modernism, but offers no alternatives.

This way of thinking which has produced the "center-periphery" axis in modern thinking, has also helped form the "modernizing" mentality. But as the consequences of modernity have created some disharmony in the "center" or "periphery", the second half of the 20<sup>th</sup> century seemed to witness a gradual change in terms of optimism and "progressiveness": the prospects of modernity and even the modernity itself has been questioned. The considerations turned towards the modern mind itself and serious criticisms are posed towards the modern mind, which has been flourished by the Enlightenment.

Peter Wagner rejects the crisis of modernity and postmodernism as being a philosophical or epistemological crisis since most of the philosophical issues of modernity are not new and they precede modernity. He asserts that people have just begun focusing on these points of crisis (Wagner, 2003, pp. 79-80). Anthony Giddens sees globalization as a result of modernity and its institutions (Giddens, 1998), and thus shows how the modern man's existence is limited to the physical world. In a similar way, Alain Touraine sees the fragmentation in modernity in terms of its actors and concepts, such as, nations, businesses, consumption and technology (Touraine, 2002, pp. 154-170). In order to rehabilitate the fragmentation in modernity, he thinks that the aforementioned actors and concepts need to be defragmented (Sevil, 1999, p. 30). The discussions on modernity and reactions to it also have given birth to postmodernism. Even though there has not been a consensus on the meaning and ideals of postmodernism, it has become a platform to react to modernity (Harvey, 1999, p. 21). Harvey claims that postmodernism is characterized with languish of arts and superficiality of cultural practices, and it indicates an approach towards materialism. Consequently, these reviews remain within the restraints of the modern paradigm and cannot go beyond the secular superficiality.

In this discussion, the main line that we may compare with the modernist point of view will come from out of modernity. Gellner takes an interesting stance in his criticisms of modernity and postmodernism by placing Islam against the Enlightenment's rationalism (Gellner, 1994). Following this perspective, Kolakowski (1991) states that

the kingdom of the rational mind could not achieve the victory that was foreseen for it, and thus the argument in modern paradigm extends towards traditionalism.

As Subaşı (1994, p. 107) states, the orientalist discourse prevents the emergence of an objective perspective of the Eastern world. The return to traditionalism lies in the exoneration of this orientalist discourse from the salvation of the mind and the material limitations. At this point, it is important to be aware of the difference between tradition, traditionalism and traditional thought (Guénon, 2004b, p. 265). As it is described by Bulaç (1993, p. 28), what authenticate the traditions are the divine references; however, given that the objects and phenomena cannot be seen as absolute, traditions also cannot be made absolute. Guénon (1999, p. 137) realizes that if the modernity does not halt itself, it will create the dynamics that will prepare its doom. Guénon and the traditionalist movement realize the insatiable aspects of humanity and discover a world of opportunities that limits the concupiscence of humanity. Moreover, the idea that everything can be measured is an “intellectual myopia” according to Guénon (2004a, p. 38). The modern man is the one who tries to simplify the truth according to his level, instead of trying to improve himself to understand it. This is the reason of the existence of many people who think that there is only one kind of science; the “secular one”, when they are told of the traditional sciences or pure metaphysics (Guénon, 1999, p. 104). Therefore, within modern “scientism”, scientific performances have almost become faith conventions rather than knowledge testaments (Kutluer, 1985, p. 28). Taking this into consideration adds an important perspective in analyzing discussions on science and faith (see Barbour, 2004).

Seyyid Huseyin Nasr’s reaction to modernism is similar to the way that Guénon uses traditionalism to criticize modernism. As Lings indicates, one type of science is not sufficient to comprehend the secrets of the universe; this is why there are many types of medical sciences (Lings, 1980). In the traditional thought, the body, the soul and the self exist in a wholesome structure that grasps human as a whole. Therefore in the traditional thought, science is used to understand and perfect this structure, while in modernity science is done for the sake of science (Nasr, 1995, p. 136). This comparison reveals the most important difference as the difference between the comprehension and mind of the Cartesian philosophy and the traditional thought. Lloyd in her work *The Man of Reason* traces this mind back to the Antique times and this masculine mind stays insufficient in explaining the human mind (Lloyd, 1996). Descartes tries to bring soul into the discussion, but his dichotomy of soul and body leads the discussion unto an obscure direction. In the traditional thought, body and soul do not exist as the resulting entities; rather the concepts of *mind* or *intellect*, *soul* and *nefs*; here the *nefs* (*nefs al-ammarah*) is the part which is disconfirmed. As Schuon further claims, Descartes contracts the traditional *intellect* concept and *reason* into the same term (Kutluer, 1985, p. 84). This is a natural consequence of the dismissal of the difference

between the intellect that is perceived through senses and the reason that is perceived through analytics (Nasr, 2004, p. 48).

Finally, the whole paradigm of modernity which also comprises the classics of sociology should be considered as an extension of Cartesian philosophy. Cartesian philosophy treats the intellect, reason and the self as synonymous concepts and they are all reduced to the concept of *mind*. However, in the traditional thought these differences constitute an important meaning and they complete each other to reach "the truth" (Bekaroğlu, 1993, p. 127). As a result, the western modernism instigates the self (Bulaç, 1993, p. 31). The modern mind perceives the invisible and transcendental field of human being as the *soul*; however there is another component that is called *nefs al-ammarah*, and that's where the modern mind's fundamental problem lies. On the other hand, the traditional thought provides a truly in-depth understanding of terms like mind, intellect, reason, and self, and provides a sphere for humanity that is not limited by the material. Therefore, it can offer an alternative to modernity and a solution to the crisis and depressions that modernity has brought about.

### Kaynakça / References

- Aydın, M. (1993). Dinin dünyevileşme sorunu Protestanlık ve İslâm. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 43-56.
- Barbour, I. G. (2004). *Bilim ve din*. İstanbul: İnsan.
- Baudelaire, C. (1997). *Modernlik, modernizmin serüveni* (hzl. E. Batur, çev. B. Ersan). İstanbul: Yapı Kredi.
- Bauman, Z. (1999). *Küreselleşme toplumsal sonuçları* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.
- Bekaroğlu, M. (1993). Antik akıl ve aydınlanma. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 121-128.
- Benjamin, W. (2001). *Son bakışta aşk* (hzl. N. Gürbilek). İstanbul: Metis.
- Bierstedt, R. (1997). 18. yüzyılda sosyolojik düşünce. T. Bottomore ve R. Nisbet (hzl.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde. Ankara: Ayraç.
- Bock, K. (1997). İlerleme gelişme ve evrim kuramları (hzl. A. Uğur ve M. Tunçay). T. Bottomore ve R. Nisbet (hzl.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (s. 51-92). Ankara: Ayraç.
- Bulaç, A. (1993). Modernite'nin seküler sitesinde kutsala, hayata ve tarihe dönüş. *Bilgi ve Hikmet*, 2, 19-34.
- Comte, A. (2001). *Pozitif felsefe kursları* (çev. E. Ataçay). İstanbul: Sosyal.
- Çiğdem, A. (1997a). *Akıl ve toplumun özgülleşimi*. Ankara: Vadi.
- Çiğdem, A. (1997b). *Bir imkân olarak modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.
- Çiğdem, A. (2001). *Aydınlanma düşüncesi*. İstanbul: İletişim.
- Dellaloğlu, B. F. (2003). Bir giriş: Adorno yüz yaşında. *Cogito*, 36, 13-36.
- Elias, N. (2011). *Uygarlık süreci* (C. 1, çev. E. Ateşman). İstanbul: İletişim.
- Faruki, İ. R. ve Faruki, L. L. (1991). *İslam kültür atlası* (çev. Z. Kibaroğlu ve M. O. Kibaroğlu). İstanbul: İnkılap.
- Gellner, E. (1994). *Postmodernizm İslam ve us* (çev. B. Peker). Ankara: Ümit.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin sonuçları* (çev. E. Kuşdili). İstanbul: Ayrıntı.

- Guénon, R. (1999). *Modern dünyanın bunalımı* (çev. M. Kanık). İstanbul: Verka.
- Guénon, R. (2004a). *Doğu düşüncesi* (çev. F. Topaçoğlu). İstanbul: İz.
- Guénon, R. (2004b). *Niceliğin egemenliği ve çağın alâmetleri* (çev. M. Kanık). İstanbul: İz.
- Habermas, J. (1990). Modernlik: Tamamlanmamış bir proje. N. Zeka (drl.), *Postmodernizm içinde* (s. 31-33). İstanbul: Kıyı.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin durumu* (çev. S. Savran). İstanbul: Metis.
- Hazard, P. (1999). *Batı düşüncesindeki büyük değişme* (çev. E. Güngör). İstanbul: Ötügen.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği, felsefi fragmanlar I* (çev. O. Özügül). İstanbul: Kabalıcı.
- Kant, I. (2001). 'Aydınlanma nedir?' sorusuna yanıt (1784) (çev. Nejat Bozkurt) *Mülâhazat*, 1.
- Kolakowski, L. (1991). İnsan yalnız aklıyla yaşamaz. *New Perspectives Quarterly Türkiye*, 1, 20-27.
- Kutluer, İ. (1985). *Modern bilimin arkaplanı*. İstanbul: İnsan.
- Lings, M. (1980). *Antik inançlar modern hurafeler* (çev. E. Harman ve U. Uyan). İstanbul: Yeryüzü.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek akıl* (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, K. (1967). *Kapitalizm öncesi ekonomi şekilleri* (çev. M. Belli). Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (1968). *Alman ideolojisi* (çev. S. Hilav). İstanbul: Sosyal.
- Marx, K. (1976). *1844 el yazmaları ekonomi politik ve felsefe* (çev. K. Somer). Ankara: Sol.
- Merter, M. (2008). *Dokuz yüz katlı insan*. İstanbul: Kaknüs.
- Nasr, S. H. (1995). *Bir kutsal bilim ihtiyacı* (çev. Ş. Yalçın). İstanbul: İnsan.
- Nasr, S. H. (2004). *İslâm ve modern insanın çıkmazı* (çev. A. Ünal ve S. Büyükduru). İstanbul: İnsan.
- Nasr, S. H. (2006). *İslâm ve bilim* (çev. İ. Kutluer). İstanbul: İnsan.
- Onions, C. T. (Ed.). (1973). *The shorter Oxford English dictionary on historical principles, V.II*. Oxford: Clarendon Press
- Özdalga, E. (1989). Din din midir yoksa başka bir şey midir? Dinsel fenomenleri indirgeyici (redüksiyonist) yaklaşımların bir ön eleştirisi. *İslami Araştırmalar*, 2, 29-39.
- Peters, R. (1993). Kalvinizm, Weber ve İslâm fundemantalizmi (çev. K. Canatan). *Bilgi ve Hikmet*, 3, 98-103.
- Schumpeter, J. A. (2010). *Kapitalizm sosyalizm demokrasi*. Ankara: Alter.
- Sevil, M. (1999). *Türkiye'de modernleşme ve modernleştiriciler*. Ankara: Vadi.
- Soykan, Ö. N., Keskin, F. ve Dellaloğlu, B. F. (2003). Adorno ve yapıtı. *Cogito*, 36, 37-65.
- Subaşı, N. (1994). Oryantalist söylem'in sosyolojisi. *Bilgi ve Hikmet*, 6, 104-111.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (çev. O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin eleştirisi* (çev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi.
- Wagner, P. (2003). *Modernliğin sosyolojisi* (çev. M. Küçük). Ankara: Doruk.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları* (hzl. H. H. Gerth ve C. Wrights Mills, çev. T. Parla ). İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Weber, M. (2005). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç.





# Can Secularism Hinder Democracy? The Turkish Experiment

Begüm Burak\*

**Abstract:** The concept of democracy that has gained importance since the end of the Second World War and the relation between state and religion in Turkey have attracted a considerable degree of interest in various academic circles. It is known that in democratic systems, equality before the law and equality of opportunities for all individuals are regarded as integral elements. In this context, although it may be argued that many states that have a secular system are actually democratic in terms of their non-intervention in the religious choices of its citizens, it is also known that there is another interpretation of secularism in which the state exercises control over religion. The Turkish case represents a unique example in the study of the relationship between secularism and democracy with regard to the dominant role of the state in religious affairs. This study will attempt to analyze the negative impact of the state's interpretation of secularism on democracy in Turkey.

**Keywords:** Turkey, Modernization, Secularism, Laicism, Democracy, Kemalist Elitism.

**Öz:** İkinci Dünya Savaşı sonrasında önemi giderek artmış olan demokrasi kavramı ve din-devlet ilişkileri akademik çevrelerin önemli ölçüde dikkatini çekmektedir. Billindiği üzere, demokratik niteliğe sahip siyasal sistemlerde, vatandaşların hukuk önünde eşit olması ve fırsat eşitliğine sahip olmaları gibi konular önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, çoğu laik devletin, vatandaşlarının dini tercihlerine karışmaması noktasında demokratik bir karakter taşıdığı ileri sürülebilir. Buna karşın; dinin üstünde devlet denetimi anlamı taşıyan bir laiklik yorumu da mevcuttur. Bu bakımdan, Türkiye, laiklik-demokrasi ilişkisinde devlet kurumunun din üstündeki baskın rolüne ışık tutan bir örneği temsil etmektedir. Bu çalışma, Türkiye bağlamında, devletin laiklik yorumu ve laiklik pratiğinin, demokrasiye olan olumsuz etkilerini ele almaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Modernleşme, Laiklik, Laisite, Demokrasi, Kemalist Elitism.

\* Res. Assist., Fatih University, Department of Political Science and Public Administration,  
Correspondence: bburak@fatih.edu.tr, Fatih Üniversitesi, 34500, Büyükçekmece, İstanbul / Turkey  
Atf©: Burak, B. (2012). Can secularism hinder democracy? The Turkish experiment. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 65-82.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0015>

*"The Turkish Army is determined to defend the unitary secular state founded by Ataturk... Protection of fundamental characteristics of the republic cannot be considered as an intervention in domestic politics."<sup>1</sup>*

*Işık Koşaner, ex-Chief of the General Staff*

## Introduction

In the aftermath of the Turkish War of Independence, the Republic of Turkey was established from the ashes of the Ottoman Empire in 1923. The most prominent characteristic of the Turkish Republic since 1923 has been its adoption of a secular identity. In this context, it can be argued that, according to the founders of Turkey among whom Kemal Ataturk has an undisputedly decisive and dominant role, the most top priority was to turn Turkey into a modern, Western-oriented state with an acute secular character.

Indeed, the state elites<sup>2</sup> and political elites in the early years of the Republic placed a special emphasis on the separation of state affairs from Islam. From their point of view, Islam meant backwardness and was considered to be an impediment against modernization. Therefore, in order to completely sever people's ties with their Ottoman past, religion had to be eliminated from the public sphere and take its place solely within the private lives of the masses.

In the early years of the Republic, the rapid, top-down process of modernization carried out paved the way for a considerable degree of secularization. The aspiration for adopting a Western type of social and political life further strengthened the secularizing reforms. The secularizing reforms, such as the abolition of religious colleges and high schools (medrese) and the creation of the Directorate of Religious Affairs (Diyanet) all helped the new regime place religion and its expression under its own control.

It is obvious that, the secularist drive was the most defining characteristic of the Kemalist reform movement (Zurcher, 2003, p. 186). Ironically, the way these reforms were implemented has impeded another important aim of the Kemalist modernization process: realizing a democratic political life. Becoming a modern state for the Kemalist elites meant having a Western style political and social life. Democracy was the foremost political system that would bring Turkey closer to Western civilization. However, until 1946, the Kemalist elites did not allow any political opposition to come

1 See Tait (2008).

2 I refer to appointed (not the elected) people by using the term 'state elites'. State elites comprise elements of the military and civilian bureaucrats and the judiciary. It should be noted that, the traditional state elite model in Turkey has been undergoing a transformation since the late 1990s.

into-being in the form of a political party for example except for the experiences that took place in 1924 and 1930. Despite the fact that democracy had been an indispensable value in the West, elites in Turkey had thought that a top-down, state-led modernization process could not be accomplished democratically and so they adopted a single-party system reigning for several years.

On the other hand, secularism is seen by many people as being a core prerequisite in the constitution of a stable democracy (Stepan, 2000). In stable democracies, existence of different social, ethnic and religious groups are all welcome and the peaceful co-existence of such diverse elements can only be realized through a secular system (Husain, 2001). However, this view does not imply that all secular countries are democratic.<sup>3</sup> It must be noted that a simply maintaining the separation between state and religion is not enough to establish democracy. In the Turkish case, the radical secularist understanding has led to the erosion of democratic norms by excluding certain groups of people from the public sphere.

The Turkish regime of the 1930s and 1940s whose main characteristic was a top-down manner of reform paved the way for not only the separation of state and religion but also for a strict state control over religion. In this paper, the state's view of secularism which used to dominate Turkish political life until the late 1990s<sup>4</sup> is brought into question. It is known that, under Turgut Özal's administration, a considerable degree of economic and political liberalization was witnessed and this experience has led to the erosion of the strict interpretation of secularism which was used to control and even oppress religious actors and religion-related issues. Under Özal rule, Islamic actors started to emerge in both economic and political arenas where they started to challenge secularist and non-liberal practices of the state. In 1999, moreover, when Turkey officially began its bid to enter the European Union, relations between the state and religion started to make a democratic turn.

In this study, by trying to explore the main determinants of the relationship between democracy and secularism, a critical point of view will be revealed in order to shed a light upon the Turkish case. The major argument of this study is that the state policies and practices toward religion constitute a major problem in the consolidation of democracy today, although a considerable degree of development has been achieved in order to make these practices more compatible with democratic procedures.

3 For instance, Syria is characterized as a secular state. It is not a democracy; it is a dictatorship that oppresses its own people.

4 In the years of the Ozal administration, Turkish political landscape has witnessed a relative degree of liberalization especially in the field of strict secular(ist) state view. However, it was not until the late 1990s (the time when the official EU candidacy of Turkey was accepted), that a considerable degree of liberalization in secular(ist) [laikçi] understanding took place.

Turkey must have an appropriate balance between religion and secularism. It is noteworthy that, compared to past decades, Turkey has made a considerable amount of progress making its understanding of secularism understanding more harmonious with her democracy. In the previous decades, Turkey had adopted a specific kind of laicism that is the Kemalist understanding of laicism in its relationship with religion. This Kemalist understanding of laicism is both authoritarian and undemocratic.

It can be said that, Turkey which is the only secular and democratic country among Muslim majority countries offers an excellent example for those who seek answers to the following questions: Can Islam and democracy coexist? How far can religion and secularism be reconciled?

This paper's aim is to draw a theoretical framework of secularism. In addition, the study attempts to shed light upon the term of "laicism." Furthermore, this study aims to question the Turkish understanding of laicism and its impact upon democracy. This paper tries to shed light upon the historical evolution of secularism as well as to analyze different models of secularism. Secondly, this paper covers secularism in a mainly Turkish context. While doing so, a special emphasis has been given to the modernization process of Turkey because the origins of the relationship between state and Islam in Turkey today, date back to the early years of the Republic and also to a certain degree back to the late Ottoman period. Thirdly, this paper covers the nature of the relationship between democracy-secularism and laicism. Finally, this paper employs a critical approach in analyzing the Turkish case.

### **Secularism and Laicism: Some Theoretical Considerations**

It is widely accepted that secularism advocates the separation of politics from religion. Broadly, there are two kinds of separations. The first identifies separation with exclusion. For the second, to separate is to create distance or to delineate certain boundaries between the two (Raz, 1986, p. 109). The secular state, in a sense, must be anti-religious. This antireligiosity may be either interventionist or non-interventionist. In its interventionist form, the state actively discourages religion, which is known as 'laicism'.

On the other hand, the most common definition of secularism is the separation of religion from state affairs in which the state does not encompass many important characteristics of a religious government. A secular government is neutral towards all religions (Quoted in Wing and Varol, 2005, p. 6). Burayı ben kırmızı yapmadım. As such, the government cannot claim an official religion and does not protect one religion at the expense of another. Likewise, all individuals, irrespective of their religion, are equal before the law (Ibid). For a leading scholar of secularism, Talal Asad, secularism 'is an enactment by which a *political medium* (representation of citizenship) redefines

and transcends particular and differentiating practices of the self that are articulated through class, gender and religion' (Cited in Bangstad, 2009, p. 190).

Moreover, a secular regime requires the education and the legal systems to be tolerant toward different religious orientations while at the same time not containing laws based on any particular religion. In addition, a secular government requires freedom of religion and conscience, thus, secularism does not entail the absence of religion from society. Individuals are free to exercise their religions and manifest their religious beliefs in both the private and the public spheres. A secular state cannot place limitations upon the citizens' religious activities. Despite having laws which do not depend on religion, a secular state cannot monopolize the public sphere within a secularist understanding that excludes religion. Finally, a secular regime is based on pluralism, which requires the government to respect all religions and religious beliefs. It is important to note that the foregoing characteristics describe a theoretically perfect secular government, which does not exist (Bangstad, 2009)

Secularism has its origins in Western Europe which occurred along with the rise of capitalism and nation-states. The rise of nationalism also stimulated secularism. Several intellectuals encouraged secularism in their writings while advocating religious tolerance, like John Locke's *A Letter Concerning Toleration* (1689) and John Stuart Mill's *On Liberty* (1859). Enlightenment writers often stressed anticlericalism and attacked the Catholic Church. Apart from this, industrialization, urbanization, and the rising role of different economic class groups helped undermine religious ties and promote secularism (Holyoake, 1898).

Secularism cannot be evaluated as a monolithic practice or world view. There are different models of secularism.<sup>5</sup> For instance, the French model is understood as 'assertive secularism' which addresses the subjection of religion to the state. By contrast, the American model is considered 'passive secularism' which addresses the autonomy of religion from the state. Passive secularism implies that the state maintains neutrality toward various religions and allows their public visibility. Assertive secularism, on the other hand, means that the state favors a secular worldview in the public sphere and aims to confine religion to the private sphere.

Laicism and secularism refer to two different ways of how to organize the relationship between state and religion. These concepts are, in a limited sense, similar to one another as they both include two mutual elements: (1) a separation between state and religion (separation of political authority from religious authority) and (2) freedom of religion. It is the visible appearance of religion that demarcates the difference between the two.. Secularism is usually described as being more tolerant toward the

5 For a comparative study about these models, see Kuru (2007).

public visibility of religion; a secular and democratic state plays a passive role and allows religious symbols to exist within the public domain. By contrast, in laicism, the state plays a more active role by actively excluding religious symbols from the public domain and thus confines religion to the private domain (Tarhan, 2011, p. 1).

Laicism or *laïcité* in French is usually defined as a unique feature of French political culture. It emerged after the 1789 Revolution as a way of separating state and religion (Ibid). In the laicist understanding, the religion has no autonomy; on the contrary it is to be put under strict control of state authority.

### **State-Religion Relationship and Democracy**

Since the end of the Second World War, democracy has been the most prominent political system in world politics. Democracy is much broader than a being a special political form, a method of conducting government, of making laws, and effectuating governmental administration by means of popular suffrage and elected officers.

Before answering this question, it must be understood that democracy cannot be identified solely with majority rule. Democracy has complex demands, which certainly do include voting and respect for election results, but it also requires the protection of liberties and rights, respect for legal entitlements, and the guaranteeing of free discussion and uncensored distribution of news and fair comment. Elections themselves can even be deeply defective if they occur without the different sides receiving an adequate opportunity to present their respective cases or without the electorate enjoying the freedom to obtain news and to consider the views of the competing candidates. Democracy is a demanding system, and not just a mechanical condition, like majority rule, taken in isolation (Sen, 2011).

Robert Dahl (1982) has offered the most generally accepted list of what he terms the “procedural minimal” conditions that must be present for modern political democracy, or as he puts it, “polyarchy,” to exist:

- 1) Control over government decisions regarding policy is constitutionally vested in elected officials.
- 2) Elected officials are chosen in frequent and fairly conducted elections in which coercion is comparatively uncommon.
- 3) Practically all adults have the right to vote in the election of officials.
- 4) Practically all adults have the right to run for elective offices in the government.
- 5) Citizens have a right to express themselves without the danger of severe punishment on political matters broadly defined.

6) Citizens have a right to seek out alternative sources of information. Moreover, alternative sources of information exist and are protected by law.

7) Citizens also have the right to form relatively independent associations or organizations, including independent political parties and interest groups.

The nature of the relationship between secularism and democracy largely depends on the practices in which the state involves itself. As noted above, in some countries, state control over religion is witnessed; whereas in others, a neutral attitude is adopted toward religion giving it an autonomous space. Hence, it could be stated that state intervention in religious issues and the religious realm paves the way for the subjection of religion which can be regarded as an obstacle against democratically-driven state-society relations. On the contrary, the separation of state and religion which addresses the autonomy of religion leads to a more liberal and plural society which, in the end, empowers democratic processes.

On the other hand, government involvement in religion undermines citizen equality by favoring certain religious views over others. It is believed that the separation of religion and state is a critical component of democracy, since lacking such a separation erodes equality within the polity, thereby damaging the foundation of democracy and which, in turn, decreases levels of democracy (Brathwaite, 2011, p. 235).

It is widely accepted that, at the core of democratic political culture, there lies tolerance toward different world views and a respect for human rights (Çakır, 2002). In a democratic state, the political authority does not impose a set of behaviors on the public. In other words, democracies are the political systems wherein people may freely make their own choices about what kind of life they will lead: be it a religion-based one or not. In this context, the form of secularism seen in the Anglo-Saxon model, which highlights the autonomy of religion, paves the way for a democratic system. On the contrary, the French model – laicism – puts religion under pressure and does not reserve its right of autonomy, thereby also undermining democracy.

### **Secularism or Authoritarianism? The Case of Turkey**

In order to analyze the basic dynamics of secularism and the relationship of state and religion in Turkey, an overview must be made regarding the modernization process Turkey underwent. There exists an overwhelming consensus among scholars of modern Turkey that Turkish modernization and its nation-building process has largely been top-down, state-led, and elitist. Hence, its characterization is seen as a “project” rather than a “process,” the latter implying a societally-generated movement (Vaxman, 2000, p. 5).

The Turkish modernization experience is generally dated to have begun in the 1800s (Tanzimat Era). In this era, the first signs of a secular understanding were witnessed.



The purpose of the reforms carried out during the Tanzimat years was to meet the demands of the propertied classes for legal protection; it meant equality for all citizens and the codification of penal and commercial laws. More significantly, the Sultan was to reorganize his bureaucracy in compliance with the imperatives of an "independent" and "rational" society (Unat, 1979, p. 4).

On the other hand, the Young Turks who gained political power in 1908 through a military coup played a major role in affecting the state attitude toward religion, as many of the key actors in this group held positivist tendencies. After the foundation of the Turkish Republic, the modernization project was carried out most heavily by the Turkish Army. It must be remembered that the first efforts of modernization had begun in the military sphere during the Ottoman era. The modernization of the army was seen as being the creation of a European style army in terms of education, technology, and structure. As a natural result of these efforts, Western values and norms first entered Turkish society via the military elites (Arslan, 2000, p. 2). It must also be stated that the Turkish army has seen itself as the sole protector of the secular Turkish Republic.

During the one-party era, the reform policies between the years 1925-1935 aimed to secularize state bureaucracy, education, and law (Zurcher, 2003, p. 186). The secularization of social life was also realized. For the founding fathers of modern Turkey, cultural change was the key to modernization. For Mustafa Kemal and his associates, the role of Islam in Ottoman society and politics was responsible for the failure to modernize (Toprak, n.d.).

The most significant step in the secularization of social life was the suppression of the dervish orders (tarikat) announced in September and put into operation in November 1925. These mystical brotherhoods had served vital religious and social functions throughout Ottoman history (Zurcher, 2003, p. 191).

By extending their secularization drive beyond formal, institutionalized Islam, the Kemalist elites also attacked vital elements of popular Islam, such as dress, amulets, holy sheikhs, pilgrimages, and festivals. It must be noted that, while the government succeeded in suppressing most expressions of popular religion, towns and the countryside were able to escape, at least partially, from the effects of such reforms that envisioned the complete disappearance of popular religion (Zurcher, 2003, p. 192).

Secularization reforms, which were undertaken during the first decade of the new republic, founded in 1923, aimed at minimizing the role of religion in every walk of Turkish society. The motive behind the strict secularization program was to reduce the societal significance of religious values and to eventually disestablish cultural and political institutions stamped by Islam (Küçükcan, 2003, p. 486).

Indeed, in the eyes of many observers of the Turkish Republic, both past and present, Kemalism was hostile to Islam and sought to replace the religious identification hitherto prevalent in the Turkish population with a national identification. Perceiving Islam as a reactionary and potentially threatening force which could obstruct modernization and nation-building which they envisaged for the new Turkish Republic, the Kemalists allegedly sought to banish Islam from the public sphere and displace it in the private sphere through an attachment to secular Turkish nationalism (Vaxman, 2000, p.8).

The early reforms of the republic targeted the role of Islam in politics and administration. The Caliphate, an important institution symbolizing the unity of all Muslims throughout the world, was abolished. All religious schools were banned and the educational system was unified under a newly established Ministry of Education. Orthodox Islam was put under state control through the creation of a Directorate of Religious Affairs (Toprak, n.d.).

However, despite the secularization efforts and the restrictions on religious practices, Islam has remained as one of the major identity references in Turkey and it continues to be an effective social reality, shaping the fabric of Turkish society (Küçükcan, 2003, p. 490). On the other hand, Turkey's transition into multi-party politics marked a turning point in relaxing the official attitude toward religion, thus ending the era of radical secularism – in other words laicism – set forth by the Republican People's Party (CHP).

It is known that the Democrat Party government, which came to power after the first elections were introduced in the multi-party era, took steps in strengthening the role of religion in both private and public spheres. For example, the DP administration allowed the building of new mosques, extended religious education as well as allowing Islamic radio programs. Furthermore, the call to Prayer (ezan) began to be again called in Arabic instead of Turkish.

The tolerant behavior of the DP leaders toward religious actors immediately alarmed the military elites who saw themselves as the only protector of the secular Republican regime. As the central institution in the foundation and modernization of Turkey, the Turkish Army did not hesitate to intervene in 1960. The foremost justification of the military coup<sup>6</sup> was that the DP government had politicized Islam and had therefore abused it as a tool in daily politics. In addition, the secular character of the state was considered to be under serious attack by so-called Islamist policies.

In the following years, the military elites continued to exercise direct and indirect interventions in politics. However, these interventions are out of the boundaries of the current scope of this study. It must be said that, most of the time, the military elites saw Islamist societal movements and political parties as a threat to secularism and marked

6 For a comprehensive study about the 1960 military coup, see Weiker (1963).

them as an “internal enemy,” The most obvious example of this was seen in the February 28 Process in 1997,<sup>7</sup> when an Islamist-led government was forced to resign by the military and the military-led “civilian” actors, such as the mainstream media.

### ***Anti-Secular Provisions in the Turkish Constitution?***

There are two provisions in the Turkish Constitution that some commentators view as inconsistent with the principles of secularism. The first one revolves around the existence of the Department of Religious Affairs. Article 136 of the 1982 Constitution establishes a Department of Religious Affairs<sup>8</sup> (Diyanet Isleri Baskanligi) within the general administration. The employees of the Department are civil servants, and its funds are appropriated from the administration’s budget. The Department is responsible for the regulation of the religious life of all Muslims living within the country. Among other things, the Department of Religious Affairs appoints religious officials, including imams, pays the stipends of religious officials, and directs the administration of more than 70,000 mosques.

According to Article 136 of the Constitution, the Department of Religious Affairs has to exercise its duties in accordance with the principle of secularism, removed from all political views and ideas (Turkish Constitution of 1982, Article 136). It must also be noted that, the Department of Religious Affairs promotes the orthodox understanding of Islam prevalent in Turkey, namely Sunni Islam. However there are many people who consider themselves to be members of Alevism, another sect in Islam outside of the orthodox Sunnism practiced in Turkey. Because of the official state policy which excludes the Alevi identity, the Alevi citizens in Turkey feel marginalized and alienated. This marginalization considerably undermines democracy.

Another controversial provision in the Turkish Constitution deals with mandatory religious education. Article 24 states:

Education and instruction in religion and ethics shall be conducted under state supervision and control. Instruction in religious culture and moral education shall be compulsory in the curricula of primary and secondary schools (Turkish Constitution of 1982, Article 24).

Mandatory religious education undermines the principle of “equality of opportunities” because the children of citizens who do not consider themselves to be Sunni Muslims are forced to take courses based on this specific interpretation of Islam which seems to be both illiberal and incompatible with democracy.

7 For a detailed study about this process, see Burak (2010).

8 Some groups, particularly Alevis, whose belief system incorporates aspects of Shi’a and Sunni Islam and also draws on the traditions of other religions found in Anatolia, claim that Diyanet only reflects the mainstream Sunni Islamic belief and excludes other beliefs (World Movement for Democracy, n.d).

### ***The Headscarf Ban***

The wearing of the Islamic headscarf at Turkish universities is a relatively recent phenomenon, which started in the 1980s and subsequently led to the adoption of various regulations and legislation related to the issue (Wing, & Varol, 2005, p. 36). The Cabinet issued the first regulation addressing the wearing of Islamic headscarves in universities in 1981. The regulation required staff working for public organizations and institutions as well as personnel and students at state institutions to wear ordinary, sober, modern dress. The regulations also provided that female members of staff and students should not wear headscarf in educational institutions (Wing, & Varol, 2005).

Indeed, the most dramatic and noteworthy developments relating to the headscarf issue have been witnessed during the February 28 Process in 1997. During that time, all people who were characterized as being pious were seen as “internal enemies” by state elites. The boundaries of the public sphere which were determined through Kemalist elitism did not allow them to take part in the public sphere. For instance, many academics, teachers, and other personnel in other areas who worked in public places lost their jobs simply because of their religious identities.

Women who lost their jobs or were expelled from school due to wearing headscarves during the days of the February 28, 1997 military coup have since filed criminal complaints against the perpetrators of the intervention:

One of the women, Hüda Kaya, who along with her daughters was accused in court of ‘attempting to forcefully dissolve the Turkish Republic,’ a charge based on wearing headscarves carrying a possible death sentence when it was laid against them in 1999, said: ‘We would like to see those who limited people’s right to work and receive education during the Feb. 28 process stand trial. These cases [against coup perpetrators] should not just be opened. We want to see their conclusions. Despite positive developments, headscarf-wearing people are still not [allowed to participate] in all walks of life.’ (World Bulletin, 2012).

On the other hand, a plethora of legal regulations have been adopted, some banning the headscarf, others lifting the ban. Over the course of time, this issue has become a central point of concern within the debate of secularism and its role in Turkey. Some find the ban on headscarves to be incompatible with secularism while others would disagree. Apart from this, in the past the entire bureaucratic system was dominated by people who held a strict secular understanding and lifestyle. It is normal now, however, to see someone in the bureaucracy whose wife wears a headscarf (Akyol, 2007).

### ***What is Going On Today?***

In the aftermath of the 2002 elections, the Justice and Development Party (JDP) – AK Party – whose important actors consider themselves to be pious as well as being treat-

ed as religious political figures of the time-being, came into power and still administers the country with a majority government. A number of individuals with ultra-secularist views today hold fears that the party has a secret agenda to turn Turkey into an Islamic state (Baran, 2008, p. 59). However, it is obvious that the most important steps taken in attaining European Union membership have been taken during the JDP administration. These steps have covered further democratization along with liberalization and cannot be viewed as anti-secularist movements in and of themselves.

According to a leading scholar, Binnaz Toprak, secularism in Turkey served not to separate religion and politics (as in the 'Western' model of separation of church and state) but to control religion. This was because, as Toprak wrote:

Religion in Turkey, especially during the formative years of the Republic, had been the most important centrifugal force with a potential to challenge the state. It is partly for this reason that the separation of religion and state was never attempted in its Western version as Orthodox Islam was put under state control and made subservient to state authority (Toprak, 1988, pp. 119-136).

It must be stated that, despite its changing strategy toward Islam, one of the most enduring features of the Turkish state has been the way it has continuously maintained control over Islam (Sakallıoğlu, 1996, p. 248). Despite official state secularism however, Islam is deeply engrained in Turkish culture. This becomes obvious when traveling through the country, where one sees a constant display of mosque minarets in most neighborhoods and the many women wearing traditional Muslim dress – both of which are also visible in even the most modern parts of Turkish cities (Atlas, 2008). It has also been argued that:

From the perspective of secularism, the attitude of the state towards religion, it is obvious that there has not been a monolithic, uniform or linear pattern. This may be due to the fact that different interests, power groups, elite, and segments within the state have their different agendas, visions and ideas with regard to role of Islam within society, if not within politics. From time to time, the emphasis of the state on this role of Islam changes in accordance with conjecture, socio-politics and geo-politics (Yılmaz, 2005, p. 386).

On the other hand, the diversity of meanings attached to the term secularism by different actors of Turkey (such as politicians and the military) shows how differently the relationship between democracy and secularism is regarded. For example, according to the current Prime Minister, Recep Tayyip Erdogan:

"Secularism must not have a decomposing character but it must be unifying... the principle of secularism must not function as a stimulator that bans individual liberties with an illiberal world view. This would contradict with the the democratic and modern soul of Turkey." ("Devletin zirvesinin laiklik tanımları," [The secularism definitions of state top officials] 2011).

In parallel, President Abdullah Gul defines secularism as “a state behavior that respects all kinds of faith systems and religions while taking an equal distance towards each religion and faith system.” Gul argues that “the principle of secularism exists for providing liberty for the citizens to be able to feel free to choose in what to believe.” (“Devletin zirvesinin laiklik tanımları,” [The secularism definitions of state top officials] 2011).

According to a distinguished scholar of Turkish politics, Mumtaz’er Turkone, the principle of secularism is defined as a sort of positivism by one of the ex-heads of the Army, Ilker Basbug. Turkone emphasizes that the Army sees itself as the sole guardian of secularism. He further argues that the definition of secularism must not be made by the military. Instead, the judiciary must define it (Türkone, 2006).

The Turkish Armed Forces states that:

Religion is a matter of conscience. Everyone is free to obey the order of their conscience. We respect religion. We are not against free thinking and ideas. We just aim to ensure that matters of religion do not interfere with issues of the state and nation.

In addition, the Army says that “Everyone in the Turkish Republic can worship their deities as they wish. Nobody can intervene into any other’s life because of his/her religious beliefs. The Turkish Republic has no official religion.” (Turkish Armed Forces, n.d.)

It must be stated that, what is experienced regarding state and religion relations are not as clear in Turkey as the official documents or state elites put forward. For instance, a recent debate about Cemevleri<sup>9</sup> shows the pathological state practices. The Supreme Court of Appeals has declared that Cemevleri cannot be given the status of place of worship and the Court used the Revolution Reforms as the basis for its decision (Cemevlerine ‘tekke ve zaviye’ içtihadı,” 2012). With this decision, the state mechanism (the judiciary) has intervened into the sphere of religion and not acted in a neutral position. Some of the state elites justify this position; according to a chief prosecutor: “Since the natures of the Christian and Islamic religions are different, the implication of secularism in the West and in our country has been different.” (Akyol, 2012).

In reality, the Turkish case presents a different example in state-religion relationship as noted above. It can be said that, the legal/constitutional dimension of that relationship plays a key role in revealing that difference. In Turkey, secularism is seen not as the separation of religion and state but it rather focuses on the supposed rights of the state to curb religion in public life as seen in the case of laicism.

On the other hand, during the 1980s, Islam was treated as a counter-instrument against communism and for that reason, mandatory religious courses came into-being

9 “Cemevleri” means special places where in the Alevi people perform their spiritual practices.

while the number of the vocational religious high schools increased (Narlı, 1999, p. 39). However, in 1997, after the post-modern coup, state behavior was turned upside down and religion and pious citizens were seen as threats. These single examples show that Turkey has a self-styled secularism and which therefore impedes democratic consolidation.

Apart from this, the secular(ist) understanding in Turkey, which has strongly been shaped by Kemalist elitism, hinders the very pluralism that is a key component of liberal democracy. According to Ahmet Kuru, a leading scholar, ideological and anti-religious meanings have been attached to the principle of secularism which undermines democratic consolidation in Turkey (Gündem, 2009). Kuru argues that the assertive secularism seen in France and similarly in Turkey has fed itself with supposed fear and he states that the “imagined” probability of Turkey’s becoming an Islamic state has been feeding this interpretation. Another statement of Kuru signifies that the assertive secularism in Turkey, which has dominated the political and social lives between 1930s and 1950s and again since the mid-1980s, has now begun to turn into some kind of passive secularism.

Today, the JDP and other rightist parties, which represent nearly 70 percent of the voting population, have by and large supported Turkey’s leaning toward passive secularism. In January 2004, in a press conference in Washington, DC, Erdogan stressed his desire to reinterpret Turkish secularism by analyzing the American model (“Türkiye’deki laiklik İslam dünyasına model olabilir mi?,” 2004).

In short, it can be said that, the Turkish experiment in analyzing the nature of relationship between secularism and democracy presents a unique example. The reasons for that can be seen in the mandatory religious education and the existence of the Directorate of Religious Affairs. Unlike as seen in the West, there is no separation of state and religion separation is existent in Turkey. By contrast, state intervention in religious affairs is obvious. In this sense, secularism took the form of ‘laicism’, a concept that indicates not only the ‘official disestablishment of religion’ from the state, but also the ‘constitutional control of religious affairs’ by the state (Keyman, 2007, p. 222). This state policy toward Islam has unfortunately eroded democratic consolidation in Turkey.

### **Concluding Remarks**

In contemporary Turkey, it is almost impossible to put forward an opinion about the nature of the relationship between secularism and democracy without making references to Turkey’s top-down, state-led modernization experience. It could be said that Turkey continues to modernize and further democratize with a more stable economic

structure thanks to the crisis of legitimacy the top-down, state-led understanding of modernity has undergone. It has been observed that laicism in Turkey has not, in fact, promoted secularism in Turkish society. It rather opts for the placing of religion under the sole authority of the state apparatus and excluding particular groups in the society.

It must be noted that since the 1990s, with the liberalization policies carried out by Turgut Özal's administration, a considerable amount of change has been achieved in terms of making politics become more inclusionary and making society become more plural. With Özal, the economic structure of Turkey started to become enriched through the emergence of conservative (and also religious) business organizations. The case of MUSİAD is a good example. The emergence of such organizations challenges the top-down implemented secularist understanding as members of such organization are religious people who have been educated according to Western standards.

The Turkish experiment with democracy has been interrupted by military interventions and to an important degree, these interventions have occurred because of the so-called "politicization of Islam." These experiences also reveal the fact that the Turkish type of secularism makes democracy rather fragile. Through excluding certain segments of society and treating them as "second-class citizens," state elites pave the way for the marginalization of some particular groups in society, such as the Alevites or head-scarf wearing women. Such exclusionary attitudes, which mainly derive from Kemalist elitism, must be eliminated in order to strengthen Turkish democracy and to make politics and society more plural and liberal.

Apart from this, it is known that the perception of religion by the Turkish Republic is based on a Sunni understanding. In other words, the Directorate of Religious Affairs and the mandatory religious education all serve Sunni Islam. As such, another major sect in Islam, namely Alevism, is excluded by public authorities. This is also a contradicting practice with the definition of secularism as noted above. In the case of Turkey, the state does not adopt an equal position toward each religion, or in this case, sect of the same religion, but instead favors Sunni Islam. Such behavior, in this context, cannot be viewed as a compatible practice with the principles of secularism. Here, it could be argued that the norm of equal citizenship, an important element of democracy, remains unheeded. It must be noted that a democratic constitutional state committed to human rights must make sure not to discriminate against any religion or attempt to assimilate particular religious groups, as is the current case in Turkey.

On the other hand, although the Turkish Constitution recognizes freedom of religion for individuals, religious communities are placed under the protection, and regulation, of state authority. Yet while doing this, the constitution explicitly states that such religious individuals cannot involve themselves in the political process (by forming a religious party for instance) and that no party may claim that it represents any form of



religious belief. Nevertheless, religious sensibilities are generally represented through conservative parties. Paradoxically, these parties have most often been closed down by the Constitutional Court due to their supposed "anti-secular" tendencies.

In short, it can be said that the historical background of Turkey, along with its top-down implementation of cultural reforms and the aspiration of the founders of modern Turkey for breaking all ties with the Ottoman past have paved the way for the adoption of a strict secular(ist) [laikçi] understanding in Turkey. This understanding has so far neglected the religion-oriented pluralism in society and acted as a driving force in undermining democratic processes in Turkey. However, it must also be noted that since the late 1990s, this strict interpretation of secularism has been challenged to a great degree which may be seen as positive for the continued sustenance of democracy in Turkey.

## References

Akyol, M. (2007, May 25). *Turkey's political battle: Secularism vs. democracy*. Retrieved on August, 22, 2011, from <http://www.cfr.org/turkey/turkeys-political-battle-secularism-versus-democracy-rush-transcript-federal-news-service/p13666>.

Akyol, M. (2010, October 22). Who knows what secularism is. *Hurriyet Daily News*. Retrieved August 2, 2012, from <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=who-knows-what-secularism-is-2010-10-22>.

Arslan A. (2000). A different modernization experience: Turkish modernization and the army. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 1(2), 1-25.

Atlas, P. (2008, June 15). *Secularism vs democracy in Turkey*. Real Clear Politics. Retrieved August 22, 2011, from [http://www.realclearpolitics.com/articles/2008/06/secularism\\_vs\\_democracy\\_in\\_tur.html](http://www.realclearpolitics.com/articles/2008/06/secularism_vs_democracy_in_tur.html).

Bangstad, S. (2009). Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the works of Talal Asad. *Anthropological Theory*, 9(2),188-208.

Baran, Z. (2008). Turkey divided. *Journal of Democracy*, 19(1), 55-69.

Brathwaite, R., & Bramsen, A. (2011). Reconceptualizing church and state: A theoretical and empirical analysis of the impact of separation of religion and state on democracy. *Politics and Religion*, 4, 229-263.

Burak, B. (2010). *Türkiye'nin siyasi ve yönetsel yaşamında 28 Şubat Süreci'nin yeri üzerine bir inceleme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. [http://fatih.academia.edu/BegumBurak/Papers/441296/The\\_February\\_28\\_Process\\_in\\_Turkish\\_Political\\_and\\_Administrative\\_Life](http://fatih.academia.edu/BegumBurak/Papers/441296/The_February_28_Process_in_Turkish_Political_and_Administrative_Life) adresinden 22 Ağustos 2011 tarihinde edinilmiştir.

Burak, B. (2012). *Turkey's unique mix of democracy and laicism*. Retrieved November, 5, 2012, from <http://www.dimpool.com/2012/07/begum-burak-turkey-unique-mix-of-democracy-and-laicism/>

Çakır, N. (2002). Demokrasi ve laiklik açısından devlet-toplum ikilemi ve şear kavramı. *Köprü Dergisi*, 80. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=83> adresinden 22 Ağustos 2011 tarihinde edinilmiştir.

Cemevlerine 'tekke ve zaviye' içtihadı. (2012, July 26). *Radikal*. <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalEkleryDetayV3&ArticleID=1095275&CategoryID=77> adresinden 2 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.

- Dahl, R. (1982). *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press.
- Devletin zirvesinin laiklik tanımları [The secularism definitions of state top officials]. (2011, 6 Şubat). *Sabah*. [http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/02/06/devletin\\_zirvesinin\\_laiklik\\_tanimlari](http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/02/06/devletin_zirvesinin_laiklik_tanimlari) adresinden 25 Ağustos 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Gündem, M. (2009, 12 Eylül). Ahmet Kuru: Türkiye 'çoğulcu laiklik'le rahatlar [A. Kuru ile röportaj]. *Yeni Şafak*. <http://yenisafak.com.tr/roportaj/?t=01.09.2011&i=216306> adresinden 4 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Holyoake, G. (1898). *The origin and nature of secularism*. London: Watts & Co.
- Husain, Z. (2001, March 25). *Secularism, democracy & political morality* [memorial lecture]. Retrieved July 31, 2012, from <http://cpim.org/content/secularism-democracy-political-morality>.
- Keyman, F. (2007). Modernity, secularism and Islam: The case of Turkey. *Theory Culture Society*, 24(2), 215-234.
- Küçükcan, T. (2003). State, Islam, and religious liberty in modern Turkey: Reconfiguration of religion in the Public Sphere. *Brigham Young University Law Review*, 1, 470-497.
- Kuru, A. (2007). Passive and assertive secularism: Historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. *World Politics*, 59(4), 568-594.
- Locke, J. (1689). *An essay concerning human understanding* (revised editions: 1694-1700). London: Wlliam Tegg.
- Mill, J. S. (1859). *On liberty*. London: J. W. Parker and Son.
- Narlı, N. (1999). The rise of the Islamist movement in Turkey. *Middle East Review of International Affairs*, 3(3), 38-48.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Sakallıoğlu, U. (1996). Parameters and strategies of Islam-state interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 231-251.
- Sen, A. K. (1999). Democracy as a universal value. *Journal of Democracy*, 10(3), 3-17. Retrieved August 10, 2011, from <http://muse.jhu.edu/journals/jod/v010/10.3sen.html>.
- Stepan, A. (2000, October). Religion, democracy, and the "twin tolerations". *Journal of Democracy*, 11(4), 37-57. Retrieved July 31, 2012, from [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_democracy/v011/11.4stepan.html](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_democracy/v011/11.4stepan.html).
- Tait, R. (2008, August 29). Turkish military will defend secular state, government warned. *The Guardian*. Retrieved August 26, 2011, from <http://www.guardian.co.uk/world/2008/aug/29/turkey.islam>.
- Tarhan, G. (2011). Roots of the headscarf debate: Laicism and secularism in France and Turkey. *Journal of Political Inquiry*, 4, 1-17.
- Toprak, B. (1988). The state, politics, and religion in Turkey. In M. Heper & A. Evin (Eds.), *State, democracy and the military: Turkey in the 1980s*. (pp. 119-136). Berlin: Walter de Gruyter.
- Toprak, B. (n.d.) Secularism and Islam: The building of modern Turkey. *Macalester International*, 14. Retrieved November 5, 2012, from <http://digitalcommons.macalester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1391&context=macintl&seiredir=1&referer=http%3A%2F%2Fwww.google.com.tr%2Furl%3Fsa%3Dt%26rct%3Dj%26q%3>.
- Turkish Armed Forces. Retrieved August 25, 2011, from <http://www.tsk.tr/eng/Anitkabir/laik.html>.
- Turkish Constitution of 1982, Articles 136 and 24. Retrieved January 18, 2013 from [http://www.anayasa.gov.tr/images/loaded/pdf\\_dosyalari/THE\\_CONSTITUTION\\_OF\\_THE\\_REPUBLIC\\_OF\\_TURKEY.pdf](http://www.anayasa.gov.tr/images/loaded/pdf_dosyalari/THE_CONSTITUTION_OF_THE_REPUBLIC_OF_TURKEY.pdf)

- Türkiye'deki laiklik İslam dünyasına model olabilir mi? [Can Secularism in Turkey Be a Model for the Islamic World?]. (2004, 25 Nisan). *Hürriyet*
- Türküne, M. (2006, 28 Eylül). Askeri ve hukuki laiklik [Military and legal secularism]. *Zaman*. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=430680> adresinden 25 Ağustos 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Unat, N. (1979). Patterns of political modernization and Turkish democracy. *The Turkish Yearbook*, 9, 1-27.
- Vaxman, D. (2000). Islam and Turkish national identity: A reappraisal. *The Turkish Yearbook*, 30, 1-17.
- Weiker, W. (1963). *The Turkish 1960-1961 revolution: Aspects of military politics*. Washington: Brookings.
- Wing, A, & Varol, O. (2005). Is secularism possible in a majority-Muslim country?: The Turkish example. *Texas International Law of Journal*, 42(1), 1-54.
- World Bulletin. (2012, October 9). *Victims of Turkey scarf ban file complaints against Feb. 28 actors*. Retrieved November 5, 2012, from <http://www.worldbulletin.net/?aType=haberYazdir&ArticleID=96881&tip=>
- World Movement for Democracy. (n.d.) *Human rights & democracy in Turkey*. Retrieved August 2, 2012, from <http://www.wmd.org/resources/whats-being-done/human-rights-democracy-turkey>.
- Yılmaz, I. (2005). State, law, civil society and Islam in contemporary Turkey. *The Muslim World*, 95, 385-411.
- Zurcher, E. J. (2003). *Turkey, a modern history*. London: Tauris.

# Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma

Sedat Doğan\*

**Öz:** Sekülerleşme süreci, pek çok disipline uzunca bir dönem tartışacak malzeme üretmiştir. Ne var ki sosyal bilimlerin ölçek daraltması, özellikle de gündelik hayat çalışmalarına yönelmesi için moderniteye karşı kayda değer bir kuşkunun ortaya çıkmasını beklemek gerekmiştir. Bu kuşkunun olgunlaşmasıyla birlikte, 20. yüzyıl başlarında farklı amaç ve ön çıkarımlarla gündelik hayatı konu edinen çalışmalar, gündelik hayatın seküler bir kurgu olduğunu ima eden ortak sonuçlar üretmiştir. Makalenin amacı, bu imanın izini sürmek, gündelik hayatın seküler temellerini alternatif bir kavramsal çerçeve aracılığıyla soruşturmak ve gündelik hayatı dönüştürme fikrini tartışmaktır. Böyle bir tartışmanın temel uğrak noktaları, seküler ve dinsel ayrımı, sekülarizm tartışmaları, sekülerleşme ve rasyonelleşme teorileri ile gündelik hayat literatürü olmak durumundadır. Makalede bu kavram ve teorilere ilişkin alternatif bir okuma yapılacak ve bu bağlamda gündelik hayatı dönüştürme faaliyetine atfen stra-taktik uygulama kavramı önerilecektir. Makalenin odağını oluşturan gündelik hayatı dönüştürme fikri, gündelik hayatın mevcut dokusu, bu dokunun varlık ve süreklilik şartları, son olarak da gündelik hayatı dönüştürme açısından faillik ve niyet kavramına göndermede bulunur. Bu nedenle bir fail olarak İslamcılık da makalede tartışmaya açılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülarizm, Seküler, Dinsel, Sekülerleşme Teorisi, Rasyonalite, Büyü, Gündelik hayat, Stra-taktik Uygulama, İslamcılık.

**Abstract:** The process of secularization has produced many issues that will be discussed in a great number of disciplines for a long time to come. In order for social science's range of interest and influence to be narrowed, especially for its inclination toward works focusing on Everyday Life, it has been necessary to wait for significant doubt toward modernity to appear in society. Together with the ripening of this doubt, the different goals and pre-suppositions at the beginning of the 20th century, as well as works dealing with Everyday Life, mutual conclusions have been reached implying that Everyday Life is a secular construction. The goal of this article is three fold; the first is to follow the trail of belief, the second is to investigate Everyday Life's secular foundations through an alternative conceptual framework, and the third is to discuss Everyday Life's theory of transformation. The converging points of such a discussion lie in the separation of religion and state, discussions on secularism, secularization and rationalization theories, and the literature on Everyday Life. An alternative reading of the relations between these concepts and theories will be performed, and in doing so, the actions and implementations used for transformation by Everyday Life (the concept of sta-tactic implementation) will be presented. As will be the focus of this article, Everyday Life's theory of transformation includes the current pattern of Everyday Life, the conditions for the existence and survival of this pattern, and finally, the concept of intention and being an actor in daily life through Everyday Life's transformation perspective. For this reason, discussion will be opened up regarding Islamism's being an active agent in Everyday Life.

**Keywords:** Secularism, Secular, Religious, Rationality, Enchantment, Everyday Life, Sta-tactic Implementation, Islamism

\* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

İletişim: sd\_dogan@yahoo.com, Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Talas, Kayseri / Türkiye

Atf©: Doğan, S. (2012). Sokağı büyülemek: gündelik hayatın seküler temelleri üzerine bir soruşturma. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 83-117.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0052>

## Giriş

Modernite eleştirileri, oldukça geniş bir literatür ortaya çıkarmıştır. Bu eleştiriler aracılığıyla, modernite üzerinden bir genelleme ile bütün üst anlatılara karşı bir şüphenin oluşup yaygınlaşmasına zemin hazırlandı. Gündelik hayat çalışmalarını makrosistemlerin/üst anlatıların zayıflamasına dayandıran Bovone (1989 aktaran Şahin ve Balta, 2001, s. 186), gündelik hayatın araştırılması konusunda üç temel eğilimden söz ediyor. Birincisi, gündelik hayata kapitalizm eleştirileri için bereketli bir alan olarak yaklaşan Marksizm'dir. İkincisi temellerini Husserl'de bulan, Berger ve Luckmann'ın temsil ettiği fenomenolojik yaklaşım, üçüncüsü ise Amerikan mikrososyolojik geleneğidir. Son yaklaşım, Mead ve Goffman'ın temsilciliği ile sembolik etkileşimcilik, Garfinkel'in temsilciliği ile de etnometodolojik yaklaşım şeklinde iki farklı eğilim göstermiştir. Şahin ve Balta'ya (2001) göre, Marx ve Engels'te gündelik hayatın kurucu unsuru olan kimliğin maddi zemini vurgulanmakta, Gramsci ve Lukacs hegemonya ve şeyleşme kavramıyla aslında gündelik hayatta işçi sınıfının burjuvaziyle aynı kültürel örüntüler içinde bulunmasının devrimin olanaklılığıyla ilişkisini tartışmakta, bunların araladığı kapıyı zorlayan Heller ve Lefebvre ise devrimin doğrudan gündelik hayatın dönüştürülmesi anlamına geldiğini vurgulamakta, özellikle Lefebvre gündelik hayatı modernlikle eş zamanlı olarak ele almaktadır. Metafizik uğraşya sırtını dönerek öznenin dolaysız olarak ilişki kurabileceği fenomenlere yönelen ve çoğunlukla bir yöntem olarak algılanan fenomenoloji, bizatihi seküler bir dünyada çalışmakla birlikte Berger ve Luckmann (2008) gibi temsilcileri de gündelik hayatı 'şimdi' ve 'burada' gibi sekülerlikle özdeşleşmiş kavramlarla açıklanan, kurgulanmış bir gerçeklik olarak tasvir etmektedir. Mikrososyolojik yaklaşım ise kabaca insanların gündelik hayat pratikleri ile bunların konusu olan nesnelere nasıl anlamlandırdıkları üzerine yoğunlaşırken aslında eylemin rasyonel olarak açıklanabilecek olan yapısal niteliklere sahip olduğu ön kabulünden hareket eder. Tüm bu yaklaşımlar gündelik hayat tartışmaları için oldukça verimli çalışmalar ortaya koymuşsa da bu makalenin odağında duran gündelik hayatı dönüştürme fikri açısından tashihe ve yoruma muhtaç olduğunu belirtmek gerekir. Ancak makalenin sınırlılıkları nedeniyle Lefebvre ve De Certeau bağlamında bir tartışma yürüteceğiz.

-Günümüzde gündelik hayat çalışmalarını önemli kılan şey nedir?- sorusunun birçok yanıtı bulunmakla birlikte, literatürün ortaya çıkış nedeniyle çelişik gibi görünse de yanıtın, temelde üst anlatılardan duyulan şüphe paralelinde değil, aksine üst anlatılar ekseninde verilmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Bu yanıt, yalnızca gündelik hayatın belirli bir kültürel örüntüye atıf içermesine, dolayısıyla bir kök paradigmayı ya da referans sistemini içkin olmasına değil, seküler ve dinsel kategorilerinin, olguların donuk bir fotoğrafı üzerine teori üreten modern bilim anlayışının akılcı tasarımlarını yanlışlayacak ölçüde girift ve devingen ilişkisine dayanır. Böylece gündelik hayat, bu ilişkinin devriminden doğan alt üst oluşların, yer değiştirmelerin nüvesi olan pratikleri

ve bu pratiklerin ortaya çıkış aşamalarını teşkil eden değerlerin, yargıların, normların ve eylem kalıplarının doğallaşmış dünyasını temsil eder. Böylece toplumsal dönüşümün izini sürmek için elverişli bir yol açar. “Bu yolla günlük hayat kalıpları, yaşama desenleri, zihniyet yapıları, dünya algıları, hayat tasavvurları ve bu sınırlarda gerçekleşen altışt oluşlar ya da sıradan farklılaşmalar açıkça izlenebilmektedir” (Subaşı, 2007, s. 3). O halde gündelik hayatı önemli kılan en temel unsur, temelinde kimlik sorunlarının da nedeni olan belirli bir kök paradigmanın bulunuyor olması ve dahası bu durumun gündelik hayatın doğasından kaynaklanmasıdır.

Gündelik hayatın seküler temellerini sorgulamak üzere ortaya çıkan bu makalenin temel amacı, ‘gündelik hayatı dönüştürme fikri’ni –ya da sıklıkla kullanacağımız ifadesiyle sokağı büyüleme faaliyetini- tartışmaya açmaktır. Makaledeki tabirler ve bölüm başlıkları, gündelik hayatın iyi bir temsilini vereceğini düşündüğümüz ‘sokak’ metaforuna dayanmaktadır. *Sokağın dokusu* başlıklı ilk bölümde, gündelik hayata rengini veren kavramsal örgüye yer vereceğiz. Seküler, modern, rasyonel kavramları ve bunların türevleri açısından bizce yanlış yerleştirilmiş yapbozu yeniden kurmayı deneyecek ve gündelik hayat tartışmaları açısından kavramsal düzeyde işlevsel olabilecek alternatif bir okuma yapacağız. Sekülarizm, sekülerleşme, seküler ve dinsel kavramları bağlamında özellikle Asad ve Manzur’un tartışmalarına başvuracak, rasyonelleşme konusunda ise özellikle Ritzer’in çalışmalarına atıfta bulunacağız. Gündelik hayat konusunda ise önde gelen iki teorisyenin, Lefebvre ve De Certeau’nun çalışmalarını birlikte okuyarak gündelik hayatı dönüştürme faaliyetlerinin büyük bir bölümünü anlatmak üzere De Certeau’nun *stratejik ve taktik uygulama* kavramlarına *stra-taktik uygulama* kavramını eklemeyi  nereceğiz. *Sokağın bekçisi* isimli ikinci bölümde, söz konusu kavramsallaştırmaya dayanarak gündelik hayatta sekülerleşmenin etkilerinden bireysel enstrümanlarla kaçışa imkân tanımayan, böylelikle sekülerliği garanti altına alan iktisat, siyaset ve hukukun konum ve işlevini tartışacağız. Bu kısımda iktisadın felsefi temellerine ve özellikle gündelik hayatla ilişkisi bağlamında tüketim kavramına dayanarak bir açılım sağlamaya, bürokrasi kavramı etrafında siyaset alanını betimlemeye ve son olarak ahlakla ilişkisi açısından hukuk alanını ele almaya çalışacağız. *Sokağın büyücüsü* bölümünde gündelik hayatı dönüştürme konusunda bir fail olarak ön sıralarda yer alan İslamcılık ideolojisini *stra-taktik uygulama* bağlamında tartışmaya açacağız. Yani İslamcılığa yaygın tartışmalardan ziyade karakteristiği açısından yaklaşacağız. *Sokağı büyülemek* şeklinde aımladığımız sonuç bölümünde ise büyülemenin anlamı, anlamlılığı, imkânı ve tarzı üzerine kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Her biri müstakil bir tartışma konusu olan bu dört bölümün birleştirilerek sunulması, özellikle literatürü kısıtlanması nedeniyle makalenin temel zafiyeti olarak görülebilir. Ancak ortaya koymaya çalışacağımız argümanın anlamlılığı açısından bu birleştirmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

## **Sokağın Dokusu: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri**

### ***Sekülerizm, Hristiyanlık ve Modernite***

Sekülerizm ile seküler birbirinden ayrılması gereken kavramlar olmasının yanı sıra birbirleriyle ve din ile ilişkileri de girift bir niteliktedir. Manzoor'a (2008) göre çağımızın hâkim anlatılarına egemen olan ve kendisini nihai hakikatin kaynağı olarak sunan sekülerizmin temel varsayımına göre ilerleme halindeki insan zihni bilgi, etik ve kutsallığın yegâne kaynağıdır. Sekülerlikten farklı olarak sekülerizmin Hristiyanlıkla ilişkisini tespit etmek, onun dine ilişkin tutumunun ayırt edilmesinin yanında, sekülerliğin evrensel bir olgu olduğunu, insanın bilişsel yeteneklerini kutsalın belirlenmesi ve açıklanması süreçlerine dâhil ettiği her durumda söz konusu olabileceğini de gösterir.

“Sekülerizm, sık sık iddia edildiği gibi Hristiyanlığın gayrimeşru çocuğudur. Müslüman bir okuyucu için sekülerliğin sadece köken itibarıyla değil özü itibarıyla de teolojik olarak bağlı olduğu yerin Hristiyanlık olduğu kesinlikle gözden kaçmayacak bir şeydir. Bir doktrin olarak sekülerizm geleneksel Hristiyan dogması bedenleşmeden düşünülemez, bu dogma sadece Hristiyan Tanrı kavramını tanımlamakla kalmaz aynı zamanda onun canlanışının izini süren sonsuz kurtuluşçu şiddet çevrimleri bir yana, normatif anlamda ‘Hristiyan siyasetinin’ ruhunun özelliklerini de verir.” (Manzoor, 2008, s. 137-138).

Sekülerizmin doktrinel özelliklerini ve Hristiyanlıkla ilişkisini kavramak ve onu sekülerlikten ayırmak, sekülerliğin Batı düşüncesinde geçirdiği dönüşümü anlamaya bağlıdır. Batı düşüncesinde sekülerliğin kökleri açısından dört evreden söz edilebiliriz. Birincisi sekülerliğin pagan kökleri, ikincisi paganlığın Hristiyanlık karşısındaki yenilgisine rağmen hafızalarda duran azametli hatırasına yaslanan Hristiyan kökleri, son ikisi ise sekülerliğin bilinen iki formu olarak modern ve postmodern kökleridir. Bu süreçte seküler ile dinsel arasındaki gerilim çoğu zaman eklektik yapılar ortaya çıkarmış ve sekülerlik ifşa, şiddet, monolojik söylem gibi birtakım göstergeleri dinî uygulamalar aracılığıyla da olsa sürdürmüştür. Modern zamanlarda kamusal alanın özel alana rağmen genişlemesinde ortaya çıkan ifşa, günah çıkarmada kişiyi mahrem bir konuyu açıklamaya teşvik eder. İki kılıç kuramı ve Hristiyan Tanrı kavrayışından bağımsız olmayan bir felsefi temele yaslanmakta olan modern siyaset, teolojiden bağımsız düşünülemez. “Daha daraltılmış bir ifade ile modern zamanların seküler terörü, Hristiyanlığı tarih boyunca izleyen şiddetin mutasyonlu bir şeklidir” (Manzoor, 2008, s. 138). Monolojik söylem ise kendisini öteki üzerinden anlamlandırmakla ilgili bir durum olarak kavranabilir. Burada ötekine karşı iki temel refleks maddi güce bağlı olarak içe kapanma veya yok etme şeklinde tezahür eder.

Sekülerliğin geçirdiği bu evreler içinde sekülerizmin tanımlanması açısından kilit rol modern sekülerliğe aittir. Modern sekülerliğin başlangıcı için resmî bir tarih verilecekse, Reformasyon bunun için biçilmiş kaftandır. Luther, Erasmus’u dikkatli bir okumadan geçirmiş ve düşüncelerini benimsemişti. Ancak Erasmus’un bu düşünce-

lerini uygulamaya koyacak bir yapıya sahip olmadığına kanaat getirerek, durumdan vazife çıkarmıştır. “Erasmus, hümanist hareketin Roma’ya açıkça meydan okumaya ve Roma’ya karşı savaş ilan etmeye kalkışmasının, Kilise’nin seküler prenslerle iş birliği yapıp hümanist harekete bir karşı-saldırı başlatmalarına ve bu hareketi yerle bir etmelerine müsait bir zemin hazırlayacağından korkuyordu” (Frankl, 2003, s. 137). Erasmus’un aksine devrimci bir kişiliğe sahip olan Luther, prenslerden destek alacağına inanmış ve 95 tezi, 1517’de Wittenberg Kilisesi’nin kapısına asmıştı. Luther, öngörüsünde haklı çıkmasına ve başkalarının içlerinde biriktirip de söyleyemedikleri şeyi radikal bir tarzda ifade etmesine rağmen, çevresinde oluşacak halkanın kendisini sürüklemeye başladığı bir hareketin lideri olup çıkmıştı. Bu nedenle de “benim kuluçkaya yatırdığım tavuktan benim de aklımın köşesinden geçmeyen yumurtalar toplamaya kalkıştı” (Frankl, 2003, s. 138) diyen Erasmus gibi erken seküleristlerin desteğini yitirmiştir. Hümanistlerin aksine Kilise doktrinine uygun bir dindarlığa ve Hristiyan erdemine değil, doğrudan Kilise dogmalarına ve Kilise kurumuna saldıran Luther’in havarileri, prensler, tüccarlar, şövalyeler ve çiftçiler olacaktır. Bu kesimlerin şikâyet ve taleplerinin yönlendirmesi altında, bir anda evrensel Hristiyanlık fikrinin yerini alternatif bir Alman Kilisesi almış ve alabildiğine sekülerleşen yeni bir anlamlar dünyasında, ‘dindarlık’ın tohumları atılmıştır. İsa’nın evrensel öğretilerini Kilise’nin denetiminden kurtarmak ve şeytanın gerçekliğinin ortasında cirit atmasına göz yuman bir kaçış olarak çileciliğe son vermek için görece hümanist etkilerle yola çıkan Luther, bir anda sekülerlerin açıkça kişisel taleplerinin meşruiyet merciine dönüşmüştü. Kilise’nin Hristiyanlığı tahrip etmesi ile seküler unsurların talepleri arasında sıkışan Reform hareketi, bizzat Luther’in fermanlarıyla, –Yahudilerin ve ayaklanan köylülerin katliam cevazlarında beliren şiddet tekelinde görüldüğü gibi- erken sekülerist bir harekete dönüşmüştür. Kökleri buraya dayanan sekülerizm, seküler form ve ilkelerin politik olarak kurgulandığı ve bir ideolojik çerçeve içerisinde bütünleştirildiği bir yapıdır. Bu nedenle temel varsayımlarının, ürettiği tanımların ve sahip olduğu politik ilkelerin bir uzantısı olarak, dine karşı belirli fakat -toplumun özgül koşullarına bağlı sekülerizm yorumlarından kaynaklanan- düzensiz bir tutum sergileyecektir. Bu durum, paradoksal olarak seküler ile dinî olanın ayrıştırılamayacağı anlamına gelir. O hâlde sekülerizm, seküler ve dinsel tanımlamalarını, tekelindeki bir ödev olarak görmek durumundadır.

Modernite ise sekülerizm ile doğrudan alakalı bir proje olarak karşımıza çıkar. Modern kavramı, sekülerliğin Rönesans hümanizmi ve Reformasyonla birlikte ortaya çıkan Batı’ya özgü bir formunu anlatırken modernite, seküleristlerin seküler form ve ilkeleri kurumsallaştırmak üzere ortaya koyduğu bir projedir. Bu, modern toplumsal tahayyülün ateizme dayandığı, kamusalığın da bu çerçevede kurgulandığı ya da din ile devletin, özel ile kamusal olanın tamamen ayrıştığı anlamına gelmez. Aksine dinî olan, bireysel ve kolektif eylemi güdüleyen kimliğin bir parçası olarak kamusal alanda yer tutmaya devam edecektir.



“Sekülerizmi basitçe yönetimde dinî kurumların seküler kurumlardan ayrılması olarak görmek kolay olsa da, hepsi bundan ibaret değildir. Soyut olarak koyulduğunda, bu ayrılığın örneklerini Orta Çağ Hristiyanlığında ve İslam imparatorluklarında da –ve kuşkusuz başka yerlerde de- bulabiliriz. ‘Sekülerizmin’ ayırt edici yönü yeni ‘din’, ‘etik’, ve ‘siyaset’ kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir” (Asad, 2007, s. 11).

Buraya kadar yer verdiğimiz kavramların yanlış kullanımı nedeniyle ortaya çıkan teorik problemlerin, hacimli bir külliyat oluşturduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup> Bu tartışmanın önemi, seküler ile modern arasında kurulan ilişkiye, yeni tip bir modernleşme (veya sekülerleşme) önerisinin eklenmesinde yatar: din veya büyüden vazgeçmeden modernleşmek.

### ***Seküler ve Dinsel***

Dine ilişkin bir tanımın kaçınılmaz uğrak noktası, toplumsal gerçeklik olmak durumundadır. Bu nedenle, dinin bağlı olduğu koşullara paralel olarak, insanların ‘dinî’ olarak kategorize ettikleri şeylere ilişkin algıları ve bu algının unsurlarını bir araya getirme tarzlarını söz konusu etmek, dinî olanla seküler olanın ayrıştırılmasının ön şartıdır.<sup>2</sup> İlk olarak, seküler ve dinsel arasındaki ilişki tek yönlü değil diyalektiktir, iç içe geçişler söz konusudur. İkincisi seküler ile dinsel arasındaki ayrım ya da sınırlar, evrensel değil tarihsel ve toplumsaldır. İç içe geçişlerin nerede başlayıp nerede bittiği ise ancak özgül koşullarda değerlendirilebilir. Üçüncüsü ise bu kategoriler bağlamında birey, sürekli bir gerilim hâlinindedir. Bunun nedeni seküler ve dinsel kategorilerinin insanın bilişsel yapısına içkin olmasıdır.

“Günümüzde dindarlık var olduğu gibi, eski dönemde seküler tutumlar da var olmuş olabilir. Kutsal, sadece eski dönemlere has, sabit bir olgu değildir. Çünkü ünlü din bilimci Eliade’in vurguladığı üzere, ‘kutsal, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincinin yapısı içinde bir unsurdur’. Dolayısıyla o, insan zihninin yapısal bir unsurdur ve insan var olduğu sürece, kutsalın tezahürü de toplumsal hayatta varlığını sürdürecektir” (M. Arslan, 2010, s. 208).

- 1 Berger’in sekülerleşme teorisi ve yeni dinsel yönelimlere ilişkin çeşitli çalışmalarından çıkan sonuçta göre sekülerleşme, modernleşmenin kaçınılmaz bir sonucu değildir (M. Arslan, 2010). Taylor ise “sekülerizmin modernliğin başlarında Batı Hristiyan toplumunun siyasi sorunlarına – her şeyden önce yıkıcı din savaşlarına- yanıt olarak ortaya çıkmış olmasına karşın, modernleşmiş bütün gayri Hristiyan toplumlara da uygulanabilir olduğunda ısrar edenler arasındadır” (Asad, 2007, s. 12). Taylor ve Berger, Batı dışı toplumlar için benzer şeyler öneriyor. Fakat dikkat edilirse önerilerinde Taylor sekülerizmi, Berger ise moderniteyi evrensel sistemler olarak kurguluyor. Bu tip argümanların koca bir yekün tutması tesadüf olabilir mi? Altun’un (2005) modernleşme kuramları üzerine çalışması bu soruya her zaman iyimser bir yanıt verilemeyeceğini ifade ediyor. Modernleşme kuramları, modernitenin Batı dışı toplumlar için amaç olduğunu ve bu toplumların her biri için farklı reçeteler bulunduğunu iddia eden entelektüel bir sistemdir. Modernleşme kuramları modernleşmeyi devrimci, kompleks, sistematik, küresel, uzun vadeli, tedrici, homojen, ilerlemeci ve geri döndürülemez bir süreç olarak tanımlamakta ve ABD şahsında mükemmel bir temsile eriştiğini iddia etmektedir.
- 2 Tekin (2003), İlk Çağ, Orta Çağ ve Modern Dönem Batı dünyasında Tanrı kavramını -yedeğindeki din kavramını da dâhil edebiliriz- ve toplumsal iz düşümünü soruşturduğu makalesinde, Tanrı kavrayışının toplumsal yapı ve işlevlerle organik bir ilişki içinde olduğunu belirtmektedir.

Seküler ve dinsel arasındaki ilişki, siyaset ve din arasındaki ilişkinin niteliğiyle kayıtlıdır. Siyasi gerçeklik, modernliğin homojen nitelikte olduğu söylemini temellendiren sekülarist ilkeleri dayatarak ya da Rawls'ta olduğu gibi örtük olarak bu ilkeleri benimseyen mutabakat yolları arayarak, seküler iktidar seçkinlerinin veya entelektüellerin birçok kriz durumunda alacağı kararı belirlemektedir. Burada seküler ve dinsel açısından iki temel sorunsal devreye girer: faillik ve niyet. Seküler bir devletin, siyasal veya iktisadi olarak gerçekleştirdiği bir uygulama, pekâlâ yurttaşların dinî duyarlılıklarla ya da dinî niyetlerle desteklediği bir uygulama olabilir. Şu hâlde bu iki kategori, sekülarizmin aralarındaki geçişliliği görmezden geldiği, ek olarak ayırımın nesnel veya evrensel bir nitelikten ziyade, ulus devletin inşasında somutlaşan ideoloji yorumuyla yakından alakası olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. O hâlde sekülarizm, siyasi, iktisadi ve kültürel süreçler eliyle küreselleşirken, uğrak noktalarındaki özgül siyasi koşullara göre yorumlanan bir kök paradigma olarak egemenlik kurmaktadır. Özgül koşullar, hem Batı'da hem de Batı dışında ortaya konulan uygulamaları belirlemektedir. "Fransa'da hem aşırı merkezleşmiş devlet hem de yurttaşlar seküler olmasına karşın, İngiltere'de devlet Resmî Kilise'ye bağlıdır ama yurttaşların pek azı dindardır; ABD'deyse nüfusun çoğu dindardır ama federal devlet sekülerdir" (Asad, 2007, s. 16). Göle'nin (2009) Batı dışı modernlikler kavramı ise sürecin Batı dışı coğrafyalardaki gelişimini anlatmaktadır. Ancak sekülarizm ve beraberinde gelen seküler ve dinsel kategorilerinin, bütünüyle ulus devlete bağımlı olduğu anlaşılmalıdır. Aksine sekülarizmin gelişimine bağlı olarak bu ikisi, Soğuk Savaş sonrasında çok daha net bir biçimde uluslararası sistemin etkilerine açık hâle gelmiştir.

### ***Sekülerleşme Teorisi***

Sekülerleşme teorisi, modern toplum tasvir edilirken dinin diğer alanlara nispeten, gündelik gerçeklikteki konumuna atıfla yapılan analiz ve yorumlara dayanır. Bu bağlamda, sekülerleşmenin ne kadar kapsamlı bir değişim olduğu, değişimin özsel mi niteliksel mi olduğu, seküler ve dinsel nasıl etkilediği gibi sorular, konunun bir yönüdür. Mesela değişimin özsel olmadığını kabul ettiğimizde Asad'ın (2007) belirttiği üzere bugüne kadar seküler bir kategori olarak kodladığımız mesela milliyetçilik olgusunun dinî kökleri canlı bir şekilde taşıdığını kabul etmek gerekir. Diğer yönü ise sekülerleşme teorisi kutsala dönüş vesilesiyle sarsıldı inancıdır ki bu inanç, sekülerleşme teorisi bağlamında öne sürülen argümanların hakikate güçlü yaklaşımlar sergilediği başka inançlara dayanmaktadır. Sorunun zorlu kısmı da burasıdır: sekülerleşme teorisi ile -yeni dinsel hareketler, dinin siyasileşmesi gibi durumlarla ortaya çıkan- sekülerleşme teorisine yönelik eleştiriler arasındaki bağlantı nedir? Söz konusu eleştiriler, büyük oranda i- 'din kamusallaşıyor', ii- 'dinî inancın ve kurumların önemi artıyor' ve iii- 'din yapısal farklılaşmayı kırarak diğer alanlarla ilişkiye giriyor' önermeleri üzerine kuruludur. Bu önermeler, sırasıyla sekülerleşme teorisinin, i- 'din özelleşmişti', ii- 'dinî inanç ve kurumlar önemini yitirmişti' ve iii- 'din yapısal farklılaşma sonucunda diğer alanlardan

kopmuştu' yargılarını içkindir. Bunun neden önemli olduğu ise gerçekte vuku bulan ve çözümlenmesi daha derinlikli bir analizi gerektiren başka bir durumun gözden kaçmasıyla açıklanabilir. Arslan'ın, süreci tasvir ederken kullandığı tipik bir cümle ile örnekleyelim:

"Weber modern toplumlardaki gelişim sürecini ve bu gelişimin ana trendi olan sekülerleşmeyi açıklarken 'büyü bozumu' terimini kullanmıştır. Günümüzde ise dinsel ve büyüsel eğilimlere ilgide artış gözlenmektedir. Sosyal bilimlerdeki son değerlendirmelerde, modernliğin getirdiği aşırı rasyonelleşmenin manevi doyum ihtiyacının arttığından ve bu ve benzeri nedenlerle dinsel bir canlanmadan ve 'kutsala dönüş'olgusundan bahsedilmektedir" (M. Arslan, 2010, s. 196).

Oysa ki dine karşı uslanmaz tavır, modern sekülerliğin içinde yer bulan materyalist ve pozitivist bakış açısının ürünüdür, sekularizmin değil. Postmodern sekülerlik ise modern sekülerlikte apriori kabul edilen ilkeler nedeniyle görünmeyen, üzeri örtülen, özsel ve yapısal değişikliğe uğratılan dine, hatta modernliğe içkin kutsiyetin de kaynağı olan dindarlığa görünürlük kazandırmıştır. Toplumsal ve tarihsel bağlamı nedeniyle seküler ve dinsel otantik formlarını yakalamak zordur. Moderniteye ait hususiyetler ortadan kaldırıldığında bir bilgi kategorisi olarak seküler varlığını sürdürmesine rağmen, sekülere ait hususiyetler ortadan kaldırıldığında modernitenin de temelsiz kalacağı görülecektir. Çünkü modernite dediğimiz olgu, seküler bilgi, eylem ve duyarlılıkların biçimlendirdiği siyasal, iktisadi ve hukuki boyutları olan bir projedir.<sup>3</sup> Ayrıntısına girmeden postmodernite için de benzer bir yorum yapılabilir. "Aydınlanma düşüncesinin sonu olan post-modernizm, kapitalist toplumsal örgütlenme biçiminin ve en geniş anlamda modern projenin sonu değildir, daha ziyade Baumann'ın deyimi ile 'gerçek tabiatının bilincinde olan' veya 'yanlış bilinçlilikten kurtulmuş modernite'dir" (Mert, 1998, s. 136). Dolayısıyla sekülerleşme teorisinin eski ihtişamını yitirmesinin asıl nedeni, "siyaset ve din kategorilerinin birbirleriyle bizim düşündüğümüzden daha derin bir şekilde iç içe geçmiş olduğunun anlaşılmasıdır –modern ulus devlet hakkındaki bilgimizin artmasına eşlik eden bir keşiftir bu" (Asad, 2007, s. 239).

Bu durumda, bizzat egemenler tarafından devletin simgesel yüzünü temsil eden unsurlardaki görünürlüğü bulanıklaştırılan din yok edilmemiş, sekularizmin siyaset, iktisat ve hukuku ahlaktan arındırdığı bir çerçevede yeni tanımlamalara maruz kalmış-

3 Talal Asad'ın yaptığına benzer bir yolla seküler ve dinî olanın soy kütükleri aracılığıyla hem bu iki kategorinin sınırları hem de bunların pagan, Hristiyan, modern ve postmodern dönemle ilişkisi takip edilebilir. Bunun yanı sıra –örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte- Rıfa'at Ali Abou-El-Haj'ın Modern Devletin Doğası ve Cemal Bali Akal'ın Modern Düşüncenin Doğuşu isimli eserlerine atfla alternatif bir yol önerilebilir. Bu iki eser, –yazarların niyetinden bağımsız olarak- bir yandan seküler ve dinî kategorilerinin toplumsal ve tarihsel bir devrim içinde olduğunu, iç içe geçişlerin bulunduğunu ve tüm bu hareketliliğin yalnızca dış etkenlerle açıklanamayacağını göstermektedir. Öte yandan sekularizmin daha sonra kurucu ilkeler olarak vazedeceği birtakım unsurların modern olanı öncelediğini, daha doğrusu Rönesans ve Reform süreçleriyle birlikte seküler olanın kendini yeni bir formda (modern) ifade ettiğini anlamamızı sağlayacaktır.

tır. Sonuçta din, şekli ve kurumsal görünümüyle algılanan, ancak varlık ve etkinliğini farklı bir yapı ve söylemle sürdüren bir nitelik almıştır. Bununla birlikte, buraya kadarki tespitlerin hiçbiri, oluşacak yeni kavramsal şemadan sekülerleşme tezini veya en azından yedeğinde bulunan kavramları ihraç etmeyi gerektirmez. Bu yeni şemada 'büyü bozumu' kavramı, yerini rasyonel eyleme bırakan dinden yoksun bir dünyayı değil; -belki daha da kötüsü- felç geçiren ve sekülerizmin omuz vermesiyle ağır aksak yürüyen dinin, kendisine ait olduğu rasyonel bir dünyayı anlatmaya başlar.

### ***Rasyonalite, Din ve Büyü***

Antik Yunan'da logos kavramı, felsefi düşüncede temel bir konuma sahipken sekülerleşme süreçlerinin farklılaşmasıyla birlikte yerini ratio'ya bırakmıştır. "Heidegger'e göre logos'un ratio'ya dönüşümü sıradan bir tercüme olarak değil de, Batı metafiziği içerisinde kavramın Greklerdeki köklü karşılığından şimdiki hesaplayıcı/teknik bir düşünmeye varışının serüveni olarak anlaşılmalıdır." (Yılmaz, 2009, s. 17). Batı düşüncesi, en azından Platon'dan beri rasyonalist karaktere sahip olmakla birlikte, Heidegger'in sözünü ettiği manada bu kavramın merkezine oturduğu bir üst-anlatı oluşturacak cüreti, ilk kez Descartes'ta görmekteyiz. "Bütün biçimleriyle rasyonalizm temelde aklın üstünlüğüne inanma olarak tanımlanmakta ve gerçek bir dogma olarak ilan edilmektedir; ayrıca bireyüstü düzene ait olan her şeyin, özellikle saf entelektüel sezginin metafiziksel bilginin dışlanması sonucunu doğurmaktadır" (Guenon, 1990, s. 114). Dolayısıyla, burada söz konusu ettiğimiz akılcılık, Descartes'in kendisinden sonraki rasyonalist veya ampirist tüm düşünürleri etkisi altına alan öznel akılcılığıyla ilişkilidir. Horkheimer'in deyişiyle, adalet ve özgürlük gibi geçmişte nesnel aklın doğasında var olduğu düşünülen amaçlar düşünsel köklerinden kopmuştur. Bu amaçlar, Batı düşüncesinin seyri içinde önemli referanslara sahip oldukları için hâlâ belli bir itibara sahiptirler, hatta bazıları anayasal metinlere de girmiş olabilir ancak biçimsel akılcılığın iltifatına mazhar olamayışı ve sekülerizmin egemenliğinde kendilerini toplumsal gerçekliğe bağlayacak olan herhangi bir 'akıl'ın bulunmayışı nedeniyle de askıda kalmışlardır (Horkheimer, 2010). Böylece amaçlarla birlikte kutsalın silikleştiği yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkmaya başlamıştır. Tam bu noktada dini de içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanılabilecek olan büyü olgusunun, toplumsal gerçekliğin temel referans sistemini kuşatma pozisyonunun sarsılmasından söz edilebilir.

"Weber dört farklı akılcılık ortaya koydu ve akılcılığın farklı toplumsal ortamlarda farklı biçimler aldığı ileri sürdü. Pratik akılcılık, insanların günlük faaliyetlerinde amaçları için en iyi araçları aradığı dünyevi bir biçimdir. Kuramsal akılcılık, pratik değil bilişeldir ve soyut kavramlar aracılığıyla gerçekliğe egemen olma çabasını içerir. Tözel akılcılık, daha büyük toplumsal değerler tarafından ve bu değerler bağlamında yönlendirilen araçların seçimini içerir. Formel akılcılık benzer bir araç seçimi içerir, ama bu kez evrensel olarak uygulanan kural, hukuk ve düzenlemelerle yönlendirilir. Batının ayırt edici ürünü formel akılcılıktır" (Ritzer, 2011, s. 89).

Yılmaz'a (2011) göre tözcü yanlış anlamalara sebep olabilen akıl kavramının, bir unsur olarak anlaşıldığı duruma akledilebilirlik/rasyonalite denir. Rasyonalite ile büyü arasında- daki gerilim, sırasıyla seküler ve dinsel tahayyül mekanizmaları olarak işlemlerinden kaynaklanır. Rasyonalitenin, oluşacak yeni kavramsal şemadaki konumu, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte apaçık ortaya çıkar ve sekülerizmle ilişkisini ele verir. Aydınlanma aklı, özellikle de ansiklopedistlerin çalışmalarıyla -Bacon'a kadar geri götürülebilecek olan bilimsel bilginin araşsal kullanımına benzer bir tutumla- bütünüyle irrasyonel/ büyüsel unsurların olumsuz bir tarzda deşifre edilmesi yönünde bir tutum geliştirmiş- tir: evren, bütünüyle rasyoneldir. Romantikler ise kaygılı bir şekilde başarıya eriştiğini gözlemlendiği ve tam da bu yüzden 'büyünün bozulması' şeklinde tabir ettiği aklın bu kazanımını, Tanrısal boyutun ihmal edildiği bir doğa-insan bütünlüğü açısından eleş- tirmektedir. Buna mistisizmin eleştirileri de eklenince, baş harfi büyük yazılan 'gele- nek' söylemi icat edilmiş ve modernin karşısına konumlandırılmıştır. Bu söylem, yine modern kodlara dayanan dikotomiler üzerinden, her türlü kötülüğün/şiddetin kaynağı olarak sekülerliği/modernliği gösterecektir.

Rasyonalitenin temel varsayımlarının, seküler şiddetin doğa, toplum ve insana uygu- lanmasıyla gerçekliğe dönüşme sürecine rasyonelleşme diyebiliriz. Weber'in moderni- tayı toplumsal rasyonalite olarak kodlamasının da buraya dayandığını düşünüyoruz. Weberci rasyonelleşme teorisi, dört temel parametrenin belirleyiciliği altında işlemek- tedir.<sup>4</sup> Ritzer'in (1998), rasyonelleşme teorisini McDonalds'a uyguladığı çalışmasında işletmenin başarısını varlıklarına bağladığı bu parametreler: verimlilik, hesaplanabilir- lik, öngörülebilirlik ve denetimdir. Bunlar, akılcılaştırmanın tüm boyutlarına vurgu yap- maktadır. Mesela işlem hızının yükseltilmesi ve sonuçta daha çok sayıda ürün ortaya çıkması niceliğe, en az kaynak kullanımı ise optimum tercihlere vurgu yapmaktadır. Ritzer'e (1998) göre, akılcılaştırmanın işlemlerine yegâne engel, insan tarafından ortaya konmakta, bu nedenle insansız teknolojilere geçiş ve denetimin derinleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Bu durumda optimum araç tercihinin ancak doğalcılık algısının bir ürünü olduğu ve önceden belirlenmiş bir düzenek içinde bireyi belirli bir seçime yönelttiği sonucuna varılır. O halde modern sekülerlikle ayırtıramayacağımız biçim- sel akılcılığın, insan doğasından kaynaklanmayan, tersine toplumsal gerçekliğin inşa biçimlerinde izlerine rastlayacağımız sonuçları, gündelik hayatın sekülerizmle girdiği köklü ilişkiyi gösterir.

4 Bu parametrelerin temelini teşkil eden planlama, insanın Aydınlanma sonrasında kendisini Tanrı ye- rine konumlandırmasının sonucu ve göstergesidir. Ancak bu parametrelerin kendinde kötü bir şey olmayıp rasyonalitenin Batı'ya özgü bu formu içinde, yani seküler kurgu içinde olumsuz bir anlam yüklediği göz önüne alınmalıdır. "Planlama denilen şey insanın şu andan sonra ne yapacağını dü- şündüğü en önemsiz durumlarda bile, doğal olarak söz konusudur... Modern uygarlığın saplanmış olduğu oldukça yeni ve özel bir planlama ise göreceli olarak uzak bir geleceği göz önüne alır ve büyük ölçüde kolektif bir planlamadır... Amaçları daha iyi yaşam standartları, görünen çatışmanın yok edilmesi ve her şeyden önce ilerlemedir... Araçları sağlaması konusunda (ise) modern bilime güvenir" (Northbourne, 2000, s. 67).

### **Gündelik Hayat, Kültür ve İktidar**

Gündelik hayatın formel bir tanımını vermek zor görünüyor. Bu nedenle, gündelik hayatın dönemlendirilmesi, konumu, işlevi ve işletim sistemi üzerinden bir betimleme yapmak daha uygun gözüküyor. “Gündelik hayatın tarihi en azından üç kısım içerir: a) Üsluplar (şenlikli toplum); b) Üslupların sonu ve kültürün başlangıcı (XIX. yüzyıl); c) gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlamlaşması” (Lefebvre, 1998, s. 43). Bireycilik olgusunun sonucu olarak, paradoksal bir şekilde toplumun diğer üyelerine bağımlı hale gelen birey, iktidar karşısında yalnızlaşmıştır. Seküler bilgi, eylem ve duyarlılıkların dinî olanı özelleştirmesi, sekülerizmin bir sonucu olarak kendiliğinden her oluşu sürecin dışına iten benlik politikasının bir parçasıdır ve gündelik hayatı şart koşturur. “Seküler benlik, giyinme (ve soyunma şekillerinden), erkeklerle sosyalleşmeye ve kamusal alanda hareket etmeye varıncaya kadar, öğrenilmesi, prova edilmesi ve icra edilmesi gereken bir dizi bedensel pratiğe tekabül eder” (Göle, 2012, s. 20). Şu halde, gündelik hayatta sistemin işleyiş mantığı, ‘hegemonik seçim’ olarak tanımlanabilir: günlük pratiklerin genetiği, sonsuz sayıda olası seçim arasından, hegemonyanın öne çıkardığı veya elediği seçimlerle şekillenir. Bu sürecin çıplak gözle görünmemesinin nedeni ise sekülerizmin kendisini bir ideoloji olarak değil, kültür olarak ve gündelik hayat aracılığıyla sunmasıdır. “Gündelik hayatın fenomenleri, onlara dair kavrayışından bağımsız görünen ve kendilerini kavrayışına dayatan örüntüler içinde önceden düzenlenmiştir” (Berger ve Luckmann, 2008, s. 34). Gündelik hayatın sunduğu gerçeklik, her bir bireyde tezahür ettiği için doğallaşır, doğal olan bireysel ve kolektif eylem açısından olası tercihlerin ilk sırasında yer alarak özü itibarıyla rasyonel kabul edilmeyecek olsa bile rasyonelleşir. Lefebvre, bu süreci kapalı devre bir sisteme benzetmektedir.

“Toplumsal ve zihinsel biçimler, kendilerini çevreleyen bir dünya içinde verili gibidirler. Sanatın, estetiğin veya estetizmin biçimleri, toplumsal ilişkilerin ritüelleştirilmiş biçimleri için de geçerlidir bu... Normal olan alışılmış hale gelir; alışılmış olan, böylelikle doğal olan ile birleşir; doğal olan da akılcılık ile özdeşleşir. Böylece bir döngü ya da kapalı devre gerçekleşir. Bu belirgin mantığın, akılcılığın yerini alan bu doğalcılığın içinde çelişkiler yok olur: Gerçek ile akılcı özdeşleşir, gerçeklik ile ideallik birbirine girer, bilgi ve ideoloji birbirine karışır” (Lefebvre, 1998, s. 50-51).

Kendiliğindenmiş gibi tasvir edilen bu süreç, modern iktidarın terbiye araçlarıyla, bilinçli bir politikanın ürünü olarak gerçekleştirilmektedir. “Disiplinsel iktidarın başarısı, hiç kuşkusuz basit aletlerin kullanılmasına bağlıdır: hiyerarşik bakış, normalleştirici yaptırım, bunların bileşik hale getirilmeleri ve bu birleştirmenin bu bileşime özgü sınav biçimi altında gerçekleştirilmesi” (Foucault, 2006, s. 255). Foucault’da disiplinsel iktidar modern iktidarla çakışan anlamda kullanılmakta ve disiplinin en önemli araçlarından olan sınav, geniş bir perspektiften ele alındığında De Certeau’nun uygunluk kavramına denk düşmektedir. Uygunluk, dil, sembol ve simgeler aracılığıyla bireyin kamusal kimliğini yöneten bir araçtır. “Uygunluk eş zamanlı olarak hem algılanma biçimimiz hem

de boyun eğmenin sürmesinin baskıcı aracıdır; temelinde, davranışlar oyunundaki bütün uyumsuzluklardan ve sosyal çevre algısındaki bütün nitel kırılmalardan kaçınılmasını emreder” (De Certeau, Giard ve Mayol, 2009, s. 40). Tanımlarda görüleceği üzere sınav, gündeliğin alanında bireylerin belirli bir ‘cevap anahtarına’ uyarlanmasını sağlamaktadır.

### **Lefebvre: Zaman ve Mekan**

Modern zamanlarda gündelik hayatın ayırt edici yönü, gerçekliğin temel boyutları olarak zaman ve mekânı seküler birer kategori olarak kurgulamasında ve zamanın stratejik değerini arttırmasında yatmaktadır. Sayısız iktisadi ve siyasi sonucu olan “hızın mekânsızlığının stratejik değeri, kesin bir biçimde mekânın stratejik değerinin yerini almıştır” (Virilio, 1998, s. 127). Sekülerizm, zaman ve mekânı ayırıştırarak farklı zamansallıklar aracılığıyla gerçekliği de bilinci de parçalı bir yapıda yeniden kurgulamıştır. “Gündelik hayat gerçekliği, bedenimin buradalığı ve mevcudiyetimin şimdiliği etrafında düzenlenmiştir” (Berger ve Luckmann, 2008, s. 35). Eylem, zaman ve mekâna refere edilebilecek bütünselliğini yitirmiştir. Bu denklemde zaman aritmetiğe, mekân geometriye, bu iki boyutlu koordinat üzerinde gerçekleşen hareket ise mekânı gönderme yapar.<sup>5</sup> Üsluplar, şahsı mekâna bağımlı açıklarken, gündelik hayat bireyi zamana bağımlı kılar; mekân aidiyet kavramını çağırıştırırken, zaman yersiz-yurtsuzluğa vurgu yapar. Bu açıdan zaman, modern dönemi kinayeye anlatmak için tek başına yetecek bir kavram olma gücüne sahiptir.<sup>6</sup> Berger ve Luckmann’ın (2008) ifade ettiği gibi, bir bilinç yitiminden sonra kendine gelen kişinin ilk işi, saate bakarak zamanı yakalamak olacaktır. Bilinçsizlik anında birey, tabii olduğu ‘zaman ritminin’ sevk ve idaresine karşı bir itaatsizlik yapmış olma korkusuyla derhal toparlanıp tekmil verme ihtiyacı hisseder. Günlük hayat, büyüünün sokakta sere serpe dolaştığı üslup zamanlarından beri hep var olagelmıştır. Ancak Lefebvre ve Regulier (2005), günlük hayat ile gündelik hayatı ayırmaktadır. Gündelik olma hali, günlük hayatın faaliyetleri arasında gözden kaçan

- 5 Newton mekaniği, Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvurundan bağımsız olmayan seküler bir bilimsel paradigma öngördüğünden beri, modern bilimin ve Aydınlanma sonrasında ortaya çıkan sosyal bilimlerin nesnesi, tek tek olgulardan ve olaylardan soyutlandığında en temelde harekettir. Cisimlerin, toplumun, bireyin, kültürün, düşüncenin... hareketine ilişkin incelemelerin her biri farklı bir bilimsel disiplin üretmiştir. Saint Simon’un sosyolojiyi ‘sosyal fizik’ olarak kurgulamış olması tesadüf değildir. Aynı paradigma modern dünyada gündelik hayat içindeki bireysel ve kolektif eylemin de genetiğine işlemiştir. Sözü geçen iki boyutlu koordinat düzlemi de aynı paradigmanın Öklidci geometriye dayanmasından kaynaklanmakta ve –metafizik boyutların yokluğunu görmezden gelsek bile en azından- üçüncü boyutu ihmal etmektedir.
- 6 “Dinin tam zıddı dünya değil zamandır (*dehr*). *Dehr* tam olarak gelip geçicilik mânâsına gelir ve klasik İslâm’da aşkınlığın zıddını temsil eder. Zaman bütün değerleri yok eder ve hem ahlâki hem de zihni hiçliğin babasıdır. Eğer sekülerizm sadece metafizik iddialarında köktenci oluyorsa ve eğer sadece her tür aşkınlığın reddiyle aynı mânâya geliyorsa ve yine eğer sadece *eon*, *dehr* ve *seculum*un dışında bir şeyin var olmadığını iddia ediyorsa, o zaman kendisini sadece İslâm’ın zıddı olarak sunmaktadır ve kendisini sadece diyaloga yer bırakmayan mutlaklaştırıcı bir anlayış türüne dönüştürür” (Manzoor, 2008, s. 140).

türdeş, tekrarlamalı ve fragmanlara ayrılmış zaman dilimleriyle ilgilidir. Ancak bu zaman dilimlerinin kendisi ya da onların rastgele geçip gitmesinin ifade ettiği şey değil, bunların ardı sıra dizilimleri, aritmetiksel tekrarın getirdiği hegemonik seçilimin eylemler üzerindeki ölçme işlevine sahip olan ritmidir. Bu zaman ritimlerine içkin yönergeler, bireyi denetim altında alarak eylemler üzerinde buyurgan bir otoriteyi temsil eder. Ancak farklı ritimler, gündelik hayatın kesintiye uğramasına neden olabilir -Lefebvre için şenliğe dönüş anlamına gelen bu halin gündelik hayatı büsbütün dönüştürmesi, devrim demektir. Bu yöndeki bir teşebbüsün başarısızlığı ise gündelik hayat egemenliğinin pekişmesi demektir.

Zamansallıkla bağlantılı olarak, ilerleme düşüncesini çağrıştıran doğrusal ve döngüsel tekrarlar konusunda da bir dönüşüm ortaya çıkmaktadır. Zamansallık, üslup zamanlarında, şenlikli toplumda doğanın döngüsüne tabi idi. Döngüsel tekrar, temel zamansal ritimdi, kümülâtif değildi ve büyüsel öğelerin kaynağıydı. Modern dönemde doğrusal tekrar, belirgin zaman ritmi durumuna geçti, akılcı yapılar içinde kümülâtif ve dolayısıyla nicel, usanç verici tekrarlar ortaya çıktı. Bireyi tüm usancına rağmen motive eden tek şey ise bu doğrusallık üzerinde, aritmetiğin her adımda niceliği arttırmasıdır. Postmodern dönemde ise zaman, Ritzer'in (1998) 'akılcılığın akıl dışılığı' kavramsallaştırmasına paralel olarak, bağımsız ve iç tutarlılıktan yoksun 'an'lara bölmüştür. Postmodern durumda, birey zaman bağımlı konumdan kurtulmuş olmaz, hatta farklı zamansal ritimlerin Lefebvre'ci devrime zemin oluşturma olanağı da sarsılır. Çünkü farklı zamansallıkların ortaya çıkmasının ön koşulu, zamanın bütünlüklü olarak algılanmasıdır.

"Postmodernite tarihi dün ile yarın arasındaki "an"a indirger; zaman homojen, evrimsel, amaçlı ve düzenli bir şey değil, eşitsiz, çapraz, çok katmanlı ve hizası bozuk bir şey olur çıkar. Dolayısıyla hiper-uzam yaratılabilen ve yok edilebilen bir şeydir. Zaman postmodern mantalite çerçevesinde düzenliliğini kaybetmenin yanı sıra bir biri ile ilintisiz "an"lar haline gelmektedir. "An"lar arasında bu bağlamda bir tutarlılık olması gerekmez... Her "an"da diğerinden bağımsız olarak bir başka anlam ve gerçeklik inşa etmek mümkün hale gelmektedir" (Tekin, 2011, s. 16).

Mekânsal düzlem ise bireyi bedensel tahakküme açık hale getirir, burada temel sorunsal aidiyettir. Çünkü bireyin sahip veya ait olduğu bir mekân yoktur, her durumda tâbi olduğu bir mekân vardır. Buradaki aidiyet basit anlamıyla mülk edinmeye değil, referans sistemine atıf yapar. "Mekân kavramı boş bir yere değil, dışlama ve içermenin, kabul edilebilir olan ile yasak olanın sınırlarının belirlendiği, toplumsal ilişkilerin üretildiği bir yere atıfta bulunur" (Göle, 2012, s. 24). Çünkü mekân, gündelik hayat uygulamalarının ön koşulu olarak, uygulamayı refere eden bir takım normlar içerir.

### ***De Certeau: Stratejik ve Taktik Uygulama***

De Certeau'nun gündelik hayat analizlerini, Lefebvre ile birlikte okumak ilgi çekici açılımlar sağlamaktadır. Analizlerini en kaba haliyle iki sınıf üzerinden -erk sahipleri



ve ezilenler- formüle eden De Certeau için gündelik hayatın bireyi iki boyutlu (zaman ve mekân) algılaması karşısında yapılabilecek şey çok sınırlıdır -hayatın strateji veya taktikler üzerinden kurulması. Bu açıdan erk sahipleriyle ezilenler aynı sekülerist etkiye mahkûm gözükmetedir. Ancak zamana karşı görelî bir direnç kazanmış olan erk sahipleri stratejik uygulamalar ortaya koyar. Bu uygulamalar karşısında ezilenler (tek tek bireyler) ise Lefebvre'in (1998) tabiriyle taklitçi, sefil, kıskanç ve düzenbaz taktiklere başvuracaktır. Lefebvre, gündelik hayatın birbirine önemli ölçüde karşıt iki kanadı olarak sefalet ve büyüklükten söz ediyor. Sefalet, yoksunluk, usanç verici görevler, aşağılanmalar (sınıflı toplum karakteri ve iş bölümü nedeniyle herkes bir diğeri tarafından aşağılanma riski ile karşı karşıyadır), değersizleşen yaşam ve ritüeller olarak algılanıyor. Büyüklük ya da süreklilik ise bedenin, mekânın ve zamanın sürekli uyarlanmasını ifade ediyor. Strateji ve taktiklerin tanımı için doğrudan De Certeau'ya başvurmak yerinde olur.

"Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını (mekân üzerinden belirlenmiş organik bir bağı) gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılar, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık (rasyonalizm) işte bu stratejik model üzerine kurulur... Taktik, uygulama alanı olarak ötekinin alanına sahiptir. Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar... Aidiyet, mekânın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanılabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetiktedir... Günlük yaşamımızdaki pek çok alışkanlık, tutum ve uygulama (okumak, konuşmak, dolaşmak, pazara gitmek ya da yemek yapmak) taktik türündendir... Oysa stratejiler, ait olunan bir mekân ya da bir kurum aracılığıyla korunan ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerini, nesnel hesaplamalar ardına saklar" (De Certeau, 2008, s. 54-55).

Günlük hayatın sıradan bir uygulamasını örnek verelim: okuma, çoğu zaman otorite tarafından üretilen veya otoritenin onayladığı metni gerektiren bir etkinlik olmuştur. Hatta okuma etkinliğinde bireye –en azından 'okuma'yı öğrenene kadar- rehberlik edecek bir de öğretmen memur kılınır. Daha da ileri giderek bireyin doğru okuyup okumadığını anlamak için sınav benzeri araçlar ihdas edildiğini de ekleyebiliriz. Ancak tüm 'yazma stratejilerine' rağmen ezilenler, metnin alternatif okumaları için öğretmenin gözünden kaçmak, kopya çekmek, hızlı okuma teknikleri kullanmak gibi *basit* veya metnin yeniden inşası gibi *karmaşık* bir dizi taktik geliştirir –ileride bu ikisini ayıracağız. Günümüzde doğrudan bu taktiklerin dayandığı imgelem denetim altına alınarak, özerk okuyuşların önü kapatılmaya çalışılmaktadır.

### ***Stra-taktik Uygulama***

Dikkatli bir inceleme, gündelik hayat teorisyenlerine atfen yaptığımız gündelik hayat betimlemesinde bu makalenin de ana odağını teşkil eden bir eksiklik olduğunu fark edecektir. Buraya kadar, erk sahibi ve ezilen sınıf ile sırasıyla bunlara ait –belki de bun-

ları var kılan- stratejik ve taktik uygulamadan söz ettik. Ancak De Certeau'nun analizlerinde, erk sahipleri ve ezilenler arasında, Lefebvre'in ısrarla vurguladığı devrimci eylem ve faili belirgin değildir. Cantek'in (2008) aktardığı bir başka gündelik hayat teorisi Agnes Heller için bu faile ihtiyaç yoktur, toplumun d n st r lmesi için Marx'ın kullandığı bağlamda yabancılaŐmayı aşarak kendisini d n st r yecek olan birey, denklemin çözülmesi için yeterlidir. Lefebvre ve De Certeau'nun analizlerine kıyasla fazla iyimser hatta liberal duran bu yorum, sorunu aŐamamaktadır. Bu da büyüleme edimi açısından stratejik ve taktik uygulamaya ilişkin okumanın başlangıcı olan fakat sonu olmayan umutsuz bir tablo çizdiği anlamına gelmektedir. Bu gerekçelerle, sokağın b y c s ne atfedebileceğimiz uygulama tipini tespit etmek üzere, taktik uygulamayı alt birimlerine ayırmayı deneyeceğiz. De Certeau'nun strateji ve taktik kavramına ilişkin açıklamaları üzerine yapılacak bir yorum, strateji ve taktiğin alt birimlerine eriŐme imkânı tanır. Stratejinin kendi içinde farklı tarzda kullanımlarını görmek için erkin kapsamına ve bu kapsamlardaki dağılım Őekline bakmak gerekecektir. Asıl konumuz olan taktikleri ise iki alt birim Şeklinde okuyacağız. Lefebvre ve De Certeau'nun çalışmalarının birleŐtiđi yer de tam burasıdır. İktidardan gelen caydırma, Őartlandırma ve ödüllendirme stratejileri karşısında basit ve savunmacı *bireysel* eylemi salt-taktik; zaman bağımlı konumunu mek nsal aidiyet düzeyine taŐımaya çalışan *kolektif* eylemi ise stra-taktik olarak tanımlayacağız. Basit ve karmaşık 'okuma' eylemini ayıracağımızı belirtmiŐtik. Stra-taktik, kolektif bir yapı olan düşünce okulu ya da akımlarının metni yeniden inşa giriŐimidir.

Stra-taktik uygulamada, taktik kodlar büyük ölçüde aynı kalırken uygulamanın tarzi ve salt-taktik uygulamaya oranla daha uzun vadeli getirileri olması nedeniyle stratejik uygulamayı andırır, ancak değildir. Bu tip uygulamanın varlık koşulları, doğrudan sekülarizmin işaret ettiği değerler ve egemenlik alanından doğar. Normal Şartlar altında bireyler, Lefebvre'in kapalı devre sistemi ve De Certeau'nun taktik uygulama kavramsallaŐtırmasının anlattığı Şekilde davranacaktır. Ancak stra-taktik, ezilenlerden belirli bir sınıfın temsilcisi/h misi rolüyle ve genellikle organize bir Şekilde, erk sahipleriyle farklı biçimlerde mücadeleye giriŐen kolektif bir yapıya gönderme yapar. O halde stra-taktik uygulama ve faili, sınıfsal ilişkilere tâbidir. Stra-taktik uygulama, stratejik yönelimi nedeniyle ideoloji ve iktidarla doğrudan temas kurar, onu kültür olarak algılayanın üstünde bir düzeydir bu. Ancak bu tanışıklığın sonuçları, bir noktadan sonra faili ve temsilcisi olduğu sınıfı aşan sonuçlar üretir. Bu sonuçlar, ezilenleri sekülarizmin belirlediği yeni Őartlara bağımlı kılar. Böylece stra-taktik, bir yandan ezilenlerin taktik repertuarını zayıflatırken, öte yandan onları sekülarizmin ürettiği yeni tanımlar dairesine taşımaktadır. Bu durum, en iyi ihtimalle ezilenlerin bir biçimde stratejiye atfedilebilecek her türlü uygulamaya ait umutlarının tükenmesiyle, daha kötüsü ise stratejik taleplerin yerini memnuniyete bırakmasıyla sonuçlanacaktır –stratejik taleplerin meşruiyeti ise ayrı bir sorundur.

## Sokağın Bekçisi: Stra-taktik Uygulama Alanları

Lefebvre (1998), haklı olarak üslup zamanlarından kopmuş modern toplumu 'bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu' olarak tanımlamaktadır. Bu isimlendirme iktisat, siyaset ve hukuk alanlarını taramaktadır. Bunlar, stratejik hamlelerden kaçış için bireysel enstrümanların yetersiz kaldığı güdümlü alanlar olarak, üç boyutlu koordinat düzlemine benzemekte ve bireye, gözetim ve denetimin iskalamayacağı şekilde kurulanmış belirli bir konum tayin etmektedir.

"Rasyonalist zihniyetin herhangi bir ahlak yahut riyaset nizamı düşünemeyişi... çağdaş negatif hürriyetçiliğin ve hür iktisadi faaliyet ile hukuk önünde eşitliğin kaynağı olan aynı yüzyıllar süren sürecin bir cephesi, bir veçhesidir. Aynı evrimin bağlantılı süreçleri olarak, pazar ekonomisi, akılcılık okulu, liberal siyaset doktrini ve kurumlar ile çağdaş bilim ortaya çıktı; bunların kendilerini ayrı ayrı kabul ettirebilecekleri ise düşünülemez" (Kolakowski, 1999, s. 212).

Üç alan içinde en kaçınılmaz olanın hukuk olduğunu belirtmekle birlikte hukukun modern öncesi toplumlarda sahip olduğu kurucu işlevini yitirmiş olduğunu ve görevi iktisada devrettiğini belirtmek gerekecektir. "İktisadi hayatın temel düzenleyici ilke olduğu kabul edilen günümüz modern toplumunda kapitalizmin temel kuralları değişmeden kalırken; üretim, fordist üretimden esnek üretim tarzına... evriliyor" (A. Arslan, 2009, s. 147). Fakat iktisat, siyaset ve hukukun aynı düzlemin farklı boyutları olarak belirlenmesi aralarındaki bağın yok sayılmasını gerektirmez, tersine işlevleri arasında zorunlu bir bağıntı bulunur.

## Siyaset

Rasyonalite, geçmiş tüm toplumlarda şu veya bu biçimde var olmuş olabilir, ancak "biçimsel akılcılık, insanların belirli bir amaç için optimum araç arayışının kuralları, yönetmelikler ve daha büyük toplumsal yapılar tarafından biçimlenmesidir" (Ritzer, 1998, s. 48). Ancak bu süreç, bir cümlede ifade edildiği kadar pürüzsüz gerçekleşmez. Mesela optimum araç, bireylerin keşfettiği değil, öğrendiği araçlardır. Bu öğrenme-bağımlı pozisyon, gündelik hayatın egemenliğini her an pekiştirmesi olarak sonuçlanır. Bu süreçte bağımlılık, bürokraside,<sup>7</sup> bilim ve teknolojiye bağlı iktisadi ilişkilerde ve son olarak da bireyin bir çeşit organik bağ geliştirdiği bir diğer bireyde tezahür etmektedir. Ritzer'e (2011) göre bürokrasi, biçimsel akılcılığın bir sonucudur ve özetle, erkin bir tür dağılımını anlatır. Bu dağılımın ihdas ettiği kurumsal roller dolayısıyla bürokrasi, bürokratlar, profesyonel elitler ve yurttaşlar açısından bir demir kafese dönüşür. Seküler (ulus) devlet, bürokratik bir örgütlenme modeline sahiptir. Bu modelin temel

7 "Bürokrasi büyük oranda modern batı toplumunun yarattığı bir kurumdur. Daha önceki toplumların da örgütsel yapıları olmasına karşın... geleneksel toplumlarda görevliler işlerini liderlerine kişisel bağlılık temelinde yerine getirirdi. Bu görevliler şahsi olmayan kurallardan çok kişisel kaprislere tabiydi. İşgal ettikleri makamlarda kesin tanımlı yeterlilik alanları yoktu, kesin bir konum hiyerarşisi yoktu ve görevliler bir konuma gelmek için teknik eğitim almak zorunda değillerdi" (Ritzer, 1998, s. 47).

özellikleri, merkezi ve kalıcı bir vergi sistemine sahip olması, düzenli bir askeri güce dayanması, yasa koyma ve meşru şiddet uygulama tekeline elinde tutması ve profesyonel bir elitin iktidarı biçiminde örgütlenmesidir (Habermas, 2001). Bürokrasinin demir kafesi, seküler devletin iktidarını kırsal kesimlerinde bile bir dizi kurum aracılığıyla temsil etmektedir. Açıktır ki, De Certeau'nun taktikleri, siyasal alanın bekçiliğini aşamayacaktır. Şu halde siyasal alan stra-taktiğin ilk uğrağıdır.

### **Hukuk**

Sekülaristlerin yaslandığı ön kabul ve tipik dikotomiler hukuk ile ilgili çözümlenmelerde de kendisini hissettirmektedir. Schmitt (2005), modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarını ilahiyat kavramlarına dayandırmakta, ancak sekülerleştğini belirtmektedir: “olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer” (Schmitt, 2005, s. 41). Schmitt'in egemenlik ile ilgili genel görüşleri –konumuz açısından- temelde iki şeyi işaret eder: birincisi sekülerin kendisini dini bir formda yeniden ürettiği, ikincisi ise seküler ve dini olanın aynı şişedeki hava ile su gibi sürekli ayrı duracağıdır. Buradan Schmitt'in söylemek istediğinden daha önemli bir şey çıkarabiliriz: sekülarizmin egemenliğinde hukuk ile ahlak ayrılmıştır. Dolayısıyla hukuk, modern öncesi toplumlarda ilahiyatın işlevini yerine getirmekte, bireyin tüm eylemlerini kuşatmaktadır.

“Modern hukuk düzenleri esasen öznel haklarda temellenir. Bu haklar bir gerçek kişiye, kendine ait imtiyazlarıyla tanzim ettiği için yasal bir hareket sahası açarlar. Böylelikle hak sahibi kişiyi ahlaki emirlerden veya başka türden talimatlardan azade kılar... Öznel hakları devreye sokmakla modern hukuk geleneksel hukuk düzenlerinden farklı olarak belirttik biçimde yasaklanmış olmayan her şeye izin olduğu doğrultusundaki Hobbescu ilkeyi geçerli kılar. Böylece hukuk ile ahlak ayrışır” (Habermas, 1999, s. 62).

Hukuk kurallarının düzenlenmesi ve uygulanmasında, tarih boyunca iki temel eğilim tespit edilebilir. Aralarındaki fark hukukun tanzim ve uygulamasının, anayasa niteliğindeki ilkelere dayanıp dayanmamasında ortaya çıkar. Weber'in, anlama ve açıklama kavramlarını işlevsiz kılan araçlara ya da dini kanaatlere dayanan hukuk sistemlerini, biçimsel akılçılık açısından irrasyonel bulacağını tahmin etmek zor değil. Anayasal niteliğe sahip, biçimsel akılçılığın temel parametreleri açısından anlamlı araçlara ya da yasaya dayanan hukuk sistemleri ise rasyoneldir. Bu kompozisyonun ilerleme gibi bir dizi seküler varsayıma eklenmiş olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. Manzur'a (1990) göre, seküler hukukun temelindeki insan ve haklar gibi en temel kavramlar bile sekülerdir.

“Laik hareket, din ilkesini devlet olmanın Avrupa tarihindeki ilkesi olmaktan çıkarmayı başardıktan sonra, ilk olarak seküler ulus-devletin temellerini atmıştır. Dünyanın sekülerleştirilmesi şeklindeki aynı sürecin bir sonraki aşaması da seküler devlete bağımsız bir ahlaki sistem sağlamaktır. Nitekim insan hakları konusunun ortaya atılmasıyla seküler düşünce kendi siyasi ahlak anlayışını keşfediyordu” (Manzur, 1990, s. 37).

Bu sistem içinde bireyin taktikler aracılığıyla bir kaçış alanı açması imkânsız görünüyor. Ancak stra-taktik için de iç açıcı şeyler söylemek zor. Uygulamaların pratikte gideceği en ileri aşama, seküler tanımların üzerine yeni bir kurgu yapmak olacaktır. Bu da hem stra-taktiğin failini hem de temsil ettiği kitleyi bu tanımlar eliyle gelen anlam şemasına taşır.

### ***İktisat***

İktisadın modern zamanlardaki konumu verili değildir. Çünkü yalnızca toplumsal gerçeklik düzeyinde değil, bilimsel bir uğraş olarak da iktisadın başka alanların etkisinden kurtulması olgusuna yabancı değiliz. “İktisat çok önceden değerden bağımsız rasyonalite, mantıkçı pozitivizm ve formalist matematik tarafından istila edilmişti, şimdi devir değişmiş ve iktisat diğer alanları istila etme pozisyonuna gelmiştir” (Yılmaz, 2009, s. 101). Bu durum, postmodern duruma geçişte sekülarizme halel gelmediğini, hatta bir noktaya kadar modernleşmenin sonuna ilişkin söylencelerin teorik tartışma düzeyinde kaldığını, sokağın bekçileri aracılığıyla ideolojik arka planın sürdürüldüğünü gösteriyor.

“Batılılaşma olarak modernleşmenin sonu, gerçekte, modernleşme projesinin sonunu değil, değişimini ve/veya daralmasını ifade ediyor. Esnek modernleşme veya neo-modernleşme diyebileceğimiz bu yeni modernleşme anlayışı da eskisi kadar ideolojik... yerelliklere, farklı kültürlere izin vermesine rağmen, esnek modernleşme anlayışının da evrensel kabul ettiği değerler var: piyasa rasyonalitesi ve şekli demokrasi” (Çınar, 1997, s. 52).

Dolayısıyla cari iktisat, felsefi zemin olarak rasyonaliteye dayanmaktadır. İktisat politikalarının siyasal süreçlerle ilişkili olarak ortaya konması ve hukuk aracılığıyla bağlayıcılığının sağlanması ise egemen koordinat düzleminin rasyonel kurgusunda bir sorun olmadığı izlenimi uyandırmakta, öte yandan tüm yurttaşları kuşatmaktadır. “Weber kapitalizmi biçimsel olarak akılcı sistemlerden biri olarak gördü ve kapitalizmin maddi, kafes benzeri karakterine olağanüstü net bir tanım sundu: bugün kapitalizm, bireyin içine doğduğu ve kendini bireye en azından bir birey olarak, yaşaması gereken değiştirilmez bir düzen şeklinde sunan uçsuz bucaksız bir kozmostur” (Ritzer, 2011, s. 92). Bu kozmosta, bireysel alanda meydana gelen krizlerin etkisiyle modern birey, sezgisel olarak bir bekçinin nefesini ensesinde hissetmesine rağmen, durum sezginin ve hislerin ötesine geçememektedir. Çünkü profesyoneller, modern bireye maddi başarısızlıkların nedenini kendisinde aramasını telkin edecek araçlar açısından oldukça zengin bir repertuar oluşturmuş durumdadır. Popüler kültür aracılığıyla yaygınlaştırılan kişisel gelişim, başarı öyküleri gibi temaları içeren basılı ve görsel araçlar büyük ölçüde buraya yaslanmaktadır. Somutlaştırmak üzere iktisat ile ilişkili gözükken, ancak üç düzlemce de taranan bir örnek olarak tüketici kavramının gelişim seyrini kısaca takip etmek, sürece ilişkin ipuçları sağlayabilir.

19. yy sonlarında sömürgecilik yerini emperyalizme bırakırken tüketici kavramı ortaya çıktı. Sömürgeci faaliyetlerin zayıflaması 1. Dünya Savaşı sonrasında bu yolla açık ham madde kaynağı ve pazar konumundaki ülkelerin bu niteliğini kaybetmesiyle sonuçlandı. Pazar ihtiyacı ve 1929 ekonomik kriziyle tüketici kavramının anlamını restore etmek zorunlu hale geldi ve pratikte reklamcılığa eklenmiş bir tüketim ideolojisi şekillenmeye başladı. Bu kavramla birlikte tüketim kültürü kavramı da sosyal bilimler literatürüne girdi ve nihayet Soğuk Savaş'ın başlarında tesadüfi olmayan bir şekilde ABD başkanı Kennedy tarafından "tüketici hakkı" kavramı kullanıldı. Bir araştırmaya göre,<sup>8</sup> 1970'de tüketici kavramı çeşitli uluslararası düzenlemelere girdi, 1972'de Paris Avrupa Topluluğu görüşmelerinde tüketici hakları gündeme getirildi ve 1975'de tüketici hakları beyannamesi niteliğinde bir metin ortaya çıktı. Fark edileceği gibi 'tüketici' kavramsallaştırması üç alanla da irtibatlı olarak ortaya çıkan ve gündelik hayatta iktisat aracılığıyla rol alan, bireyin ve toplumun ontolojik konumlanışını yeniden düzenleyen ve kendisiyle kurulan her temasta yeni değerler aktaran ideolojik bir arka plana sahiptir. Kültür endüstrisi kavramı etrafında oluşan literatür, bireyin taktik uygulamalarla iktisadin çizdiği eksenden kaçamayacağını göstermeye yeter. Stra-taktik ise tüketicinin haklarını koruma altına alacak veya bu konuda yasal düzenlemeler yapacak uygulamaları anlatır -ki bu uygulama, en temelde tüketici tanımının içselleştirildiğini gösterir ya da bununla sonuçlanır.

### **Sokağın Büyücüsü: İslamcılık**

Sokağı büyülemek gibi bir ödev, seküler paradigmanın dışında kalan yönelimlerin sorumluluk alanına girmektedir. Liberalizm, sosyalizm veya başka bir seküler ideoloji açısından gündelik hayatın dönüştürülmesi, onun seküler temellerinin altüst edilmesi gibi bir amaçtan çok uzaktır. Fakat sekülerizmin küresel çapta egemenliğini tesis ettiği süreç boyunca, farklı coğrafyalarda karşılaştığı 'büyüsel' direnç noktalarını (varsa) tespit etmek ve tartışma konusu yapmak da geniş bir külliyati gerektirir. Şimdilik olası tek fail, İslamcılık gibi gözüküyor. Bu nedenle sekülerizmin, bu coğrafyada karşılaştığı varsayılan en temel direnç noktası olan İslamcılığı, stra-taktik bağlamında sokağı büyüleme ödevi açısından tartışmanın gerekliliğini vurgulamak durumundayız. Böylece İslamcılığın tarihi boyunca sürdürdüğü taleplerin ve gösterdiği eylemliliğin gerçekte paradigmatik bir dönüşüme işaret edip etmediği; ikinci olarak gündelik hayatı kesintiye uğratan bir niteliğe sahip olup olmadığı soruları cevaplanabilir.

8 Bu verilerin alındığı "Tüketici Hukuku Ders Notu" başlıklı makalenin tüm hakları yazarı Erman Eroğlu'ya (2011) aittir ve makale, yazarı tarafından Türk Hukuk Sitesi kütüphanesinde yayımlanmıştır.

## **İslamcılık ve Sekülerizm**

Tanımlarının çokluğu ve belirsizlikleri arasında vurgu yapılan temel bir noktaya referansla “dindarlık, bireyin dinsel yapıyla kurduğu bağlılık düzeyinin subjektif bir ifadesi” (Subaşı, 2002, s. 24) olarak ifade edilebilir. Seküler din algısının ürünü olarak dindarlık, şekli ve kurumsal unsurların alabildiğine görünürlük kazandığı fakat kurucu ilkelerin sekülerizme eklenmediği bireysel bir tecrübedir.<sup>9</sup> Bu tecrübenin bireyi aşarak siyasal bir nitelik edindiği, söz konusu şekil ve kurumsallığın farklı biçimlerde kamusal alana taşınmasını anlatan kolektif boyutu ise İslamcılıktır. Özellikle de postmodern durumda dindarlığın ve İslamcılığın bu nitelikleri, ‘zarfın mazrufu aştığı’, bilgi, eylem ve duyarlılıklar düzeyinde bütünselliğin yerini amaçsızlığın ve anlamsızlığın -tam anlamıyla kaosun- aldığı yeni biçimler almıştır. İslamcılık eleştirisi, siyasi bir proje olarak İslamcılığın kaybettiğini dillendiren oryantalist veya ona paralel yerli entelektüellerin eleştirilerinden farklı bir zeminde yürütülmediği takdirde, -eleştirilerin doğruluğundan bağımsız olarak- malumu ilamdan öteye gitmez. Makalede, İslamcılığın doğrudan kökenleri, fikri altyapısı ve uygulamalarının tarzına yönelik kısa bir soruşturma yapma niyetindeyiz, bu nedenle reel politik duruma atıfta bulunduğumuzda bile dikkatlerin uygulamanın tarzına ve referans sistemine yoğunlaşmasını bekliyoruz.

“Türk muhafazakarlarının, İslamcılığı terk ettikleri nokta ‘metne dönüş iddiası’dır. Muhafazakarlık hayatı önceleyerek İslamcıların asla ulaşamadığı toplumsal kesimlerde destek bulmuştur. Bu anlamda gerçekten de İslamcılar, iktidara geldikten sonra İslamcılıktan vazgeçmiş değil, İslamcılığın siyasal iddialarından vazgeçerek iktidar sahibi olmuşlardır” (Bezci ve Miş, 2012, s. 7).

Mevcut literatür, eleştirilerini büyük ölçüde İslamcılara yöneltmektedir. Ancak İslamcılık tartışmasında, sekülerizm açısından faillik ve niyet, failini çoktan aşmış öncelikli bir konudur. Faile yapılan vurgu, ancak değerlerle ilgili analizlerde araçsal olarak kullanıldığında anlamlı olabilir. Tam da bu nedenlerle bizim burada yapmak istediğimiz tartışmanın, siyasal arenadaki kapışmalar açısından başarı veya başarısızlık şeklindeki değerlendirmelerden uzak, öze ilişkin bir tartışma olduğunu tekrarlamak gerekmektedir.<sup>10</sup> İslamcılıkla ilgili tanımların muğlak olduğu ve tartışmaların polemik şeklinde cereyan ettiği metinlerin, henüz dört başı mamur bir İslamcılık analizi yaptığını söylemek güç görünüyor. Bezci ve Miş’in (2012), kategorize ettikleri dört tip İslamcılık

9 Din bir kere seküler bir çerçevede kurgulandıktan sonra zamansallığa bağımlı olarak sayısız din algısı, dini kategorisi, dinsel tanımlaması ve Subaşı’nın (2002) saydığı ve sayısı arttırılabilecek olan dindarlık tipolojisi tespit edilebilir.

10 Bezci’nin mevcut iktidar durumuna ilişkin analizlerini paylaşmak durumunda oluşacak düşümün çözüleceği nokta, iktidar ve egemenlik kavramsallaştırmalarının birbirinden ayrıştırılmasına dayanır. Egemenliğin aksine parlamenter sistem açısından iktidarda olmanın seküler değerlerle açık bir uzlaşma anlamına gelen uygulamalar üretmesini, seküler değerlerin sınıf tarafından benimsenmesi takip edecektir. İslamcılığın, 1980 sonrasında küresel tırmanışa geçen liberalizm-muhafazakarlık eklenmesinin bir uzantısı olarak bugün gelmiş bulunduğu konum, Luther’in reform sürecinde yaşadığı ve Frankl’in enfes bir yorumunu sunduğu gerilimi hatırlatmaktadır.

algısı, ihtiyaç duyduğumuz analiz açısından iş görebilir. İslamcılığın (i) toplumsal algılanışı, genel olarak toplumun özel olarak Müslümanların mağduriyet koşullarının iyileştirilmesi, (ii) siyasal algılanışı, Türkiye tecrübesi özelinde düşünüldüğünde CHP ve Kemalizm antipatisi üzerinden şekillenen takıntı düzeyindeki iktidar yönelimiyle Müslümanların durumunun iyileştirilmesi, (iii) düşünsel algılanışı, Batı uygarlığıyla düşünsel olarak hesaplaşarak İslam medeniyetinin temel dinamiklerini ihya veya inşa etme çabası, (iv) bireysel algılanışı ise seküler din algısının doğal sonucu olarak bireyin dini olanı öznel bir hadiseye indirgemesinden farklı olarak bireyin Müslüman kimliği ve beraberindeki pratikleriyle kamusal alana renk verecek bir aktör olması anlamına gelmektedir. Bu kategorileştirmenin görece kapsayıcı bir nitelikte olmasının yanı sıra, aralarındaki vasatın siyasal bağlam olduğunu ve aslında İslamcılık serüveninin çoğu zaman siyasal algılanışına şahit olduğumuzu söylemek mümkündür. Diğer taraftan söz konusu siyasal kavramı; iktidar odaklılık, şiddet tekeli, dinî olanın araçsal kullanımı<sup>11</sup> ve dost ve düşman gibi siyasal kategorileri ulus düşüncesi temelinde inşa etme konularında açığa çıkan, sekülerizme özel bir anlam içerir. “Siyasallığın, iktidarı ele geçirecek iddialarını toplumun tümüne dayatma olarak algılandığı bir toplumda özelde İslam’ın, genelde herhangi bir inanç veya düşünce biçiminin siyasallaşmasından korkmak ve bunu tehlikeli bulmak anlaşılabilir gözükabilir” (Mert, 1998, s. 99).

Ulus devlet içinde, Batıcı-laik kesimlerle genlerine işleyen ‘aldım verdim, ben seni yendim’ oyununda sınır tanımayan İslamcılık, ulus aşırı krizler söz konusu olduğunda sınırdaki tellere takılıverir. Bunu net olarak görebileceğimiz iki örnek sayılabilir, ilki İslamcılığa özgü iken ikincisi dindarlığın Batılı tipolojileri için de geçerlidir. Birincisi, yekpare veya yegâne bir İslamcılık yoktur ve her bunlardan her biri İslam coğrafyası söz konusu olduğunda en az bir gösterge üzerinden kendi hâmilliğini vurgular. Bunun en tipik örneğini, milliyetçilik üzerinden anakronik bir şekilde yapılan Osmanlı tarihi okumalarında görmekteyiz. İkincisi, bağımsızlık mücadeleleridir –ki zaten İslamcılık da böyle bir sürecin eşliğinde ortaya çıkmıştır.

“Halklar bağımsızlıklarını kazanma veya koruma mücadelesi verirlerken, Tanrıya karşı bir tür sadakat, bir dini aidiyet siyasi kimliklerinin kurucu bileşenlerinden biri olmuştur. Sonrasında bunun nasıl yozlaşabildiğini de gördük: Kuzey İrlanda ve eski Yugoslavya’da olduğu gibi dindarlık geçip gider ve geriye sadece şovenizm kalır, fakat bu kimliğin varlığı yaşayan bir inancı da besleyebilir. Seküler dünyada Tanrı’nın yeni mekânı burasıdır” (Taylor, 2006, s. 186).

11 “Batılı muhafazakarlar, postmodernizmin yarattığı sorunlardan sonra topluma çeki düzen vermek ihtiyacıyla ‘Tanrı öldüyse de canlandırılıp’ siyaset kuramının din ve inanç ile birlikte toplumsal hayatın düzeninde rol oynaması gereği üzerine kafa yoruyorlar. Dikkat edilirse bu noktada önemli olan toplumsal düzendir, Tanrı’nın olup olmadığı sorusu bile bu koşullar altında hükümsüzdür; var veya yok, toplumsal nizam için ve bu açıdan var sayılacaktır. Bu Müslümanların dikkat etmesi gereken bir husustur; önemsedikleri dinleri mi, mevcut toplumsal düzenin aynen devamı veya o düzende yer (söz değil) sahibi olmak mı? İkinci kaygı ön plana çıktıkça toplumumuzda sekülerleşme bu sefer İslam adına ve İslamcılar eliyle devam edecektir” (Mert, 1998, 125).



Sekülerizmin egemenliğinden önce savaşı kazanan tarafın iktisat, siyaset ve hukuk üretme biçimini kendi referans sistemine dayandırmaması –günümüz tabiriyle masada kaybetmesi- istisnai bir durumken, sekülerizmin egemenliğinde bu durum, kurum-sallaşmış, istisnası bulunmayan, devrimlere bile pabuç bırakmayan bir nitelik kazanmıştır.<sup>12</sup> İslamcılığın siyasal bir ideoloji olarak sivrilmesini seküler bir gösterge olarak almayı bir kenara bıraksak bile, siyasal alana tekabül eden ilke, söylem ve uygulamaların seküler bir anlam şemasını a priori kabul ettiğini görmezden gelemeyiz.<sup>13</sup> Ayırt edilmesi gereken şey, siyasallığın, *zaten İslam'da var* olan siyasallığın bir adım öne çıkarılması olmadığı, seküler siyasetin bir sonucu olduğudur.<sup>14</sup> Modern sekülerliğin aksine postmodern durumda kültürel görecelik ve herhangi bir düşünce sisteminin kendi coğrafyasında anlamlı olabileceği kanısı, İslam'ı yeni bir tanımlamayla belirlemiş ve bu tanımlama İslam dünyasında da içselleştirilmiştir. “Bunun bir nedeni, İslam dünyasının kendini dışarıdan tanımlayan bir düşünüş çerçevesini sorgulamaksızın kabul etmesi, diğer nedeni ise içinde bulunduğu çağın tasavvuruna direnç göstermekte birçok bakımından zaaf içinde bulunmasıdır” (Mert, 1998, s. 117). İslamcılığın Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bir siyasal akım olarak ortaya çıktığı zaman ortaya koyduğu söylem ve taleplerin, Osmanlı bakiyesi toplumlarda nasıl karakterize edildiği, sokak savaşı yıllarında ne tip bir projeye sahip olduğu, Soğuk Savaş'ın sona erme sinyalleri verdiği

- 12 Gündelik hayatın yerleşip sağlamaştığı modern dönem, “devrimci girişimlerin her başarısızlığından sonra, gündelik hayatın nasıl daha da belirginleştiğini gösterecektir. Gündelik hayat, bu başarısızlığın nedeni ve sonucudur” (Lefebvre, 1998, s. 43). Bu açıdan dini ya da ulusal niyetlerle yapılan savaşlar incelendiğinde, nihayetinde ortaya çıkan yapının seküler paradigmayla uyumlu olduğu görülecektir. Stra-taktığın temel yönelimleri açısından post-komünist ülkelerdeki demokratikleşme süreçleri, Soğuk Savaş ile 11 Eylül arası dönemde Orta Doğu ülkelerindeki İslamcı Hareketler ve son olarak Arap Baharı incelenmeye değer veriler sağlayacaktır.
- 13 “II. Abdulhamid döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslamcı edip ve aydınları ile, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kazım ve Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Mehmed Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi belirli bir Osmanlı İslamcı eliti, İslam'ın 'mani-i terakkî' olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakıp skolastik düşünceye kapılarak geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir. Onlar, genelde İslam aleminin, özeldde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakiyet rejimlerinin ve geleneksel İslam'ın sorumlu tutulması gerektiğini düşünmüşler, gerçekte İslam'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiçbir rejime açık olmadığını izaha çalışmışlardır” (Ocak, 2010, s. 167). ‘Ateş çemberinden geçilen bir dönem’ tabirinin, İslamcı söylem ve çıkışların olası muarızlarını mazur gösterip göstermemesi veya ilk dönem İslamcı elitin böyle bir mazerete ihtiyaç duymaması hatta haklılık payları olması, bu makalenin ilgi alanı dışında kalmaktadır. Tespit etmeye çalıştığımız şey, alıntıda görüleceği gibi İslamcılığın seküler paradigma üzerinden inşa edilmesi olgusudur.
- 14 ‘Zaten İslam'da var’ söylemi üzerinden karikatürize edebileceğimiz olgunun envanterini çıkarıp yorumlamak ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir. İslamcı literatürün büyük bir yekûnunun bu olgu üzerinden şekillendiğini görmek ayrıca şaşırtıcı olacaktır. Burada Hasan Hanefi ile Muhammed Abid el-Cabiri (2011) arasındaki tartışmaları bir örnek olarak zikredebiliriz. Kitapta, diyalog, köktendincilik, laiklik, liberalizm, demokrasi, çoğulculuk, modernlik(ler), Fransız Devrimi ve Aydınlanma gibi pek çok konudaki tartışmada dikkat çekeceğimiz nokta -özellikle de laiklik tartışmasında billurlaşan- seküler kodlarla konuşma hususudur.

1980'li yıllarda ve sona erdiği 1990'lı yıllarda hangi söylemleri ürettiği daha doğrusu söylemlerini nasıl revize ettiği ve nihayet 11 Eylül sonrasında nereye evrildiği soruları, yukarıdaki argümana netlik kazandıracaktır.

### **İslamcılık ve Gündelik Hayat**

Gündelik hayatın seküler temelleri, seküler/gündelik ile dini/uhrevi arasındaki gerilimde kendisini gösterir.

“Gündelik ve uhrevi olan arasında hüküm süren bu mücadele alanı ve yeniden tanımlayarak dönüştürme operasyonu yalnızca İslamcı ideolojiyi değil, büyük ideoloji ve anlatıların hüküm sürdüğü her sosyal bağlamı kapsamaktadır. Sekülerleşme ve ona dair ritüeller de bu gerilimin su yüzüne çıktığı önemli alanlar olarak kavranabilir” (Akşit, Şentürk, Küçükural ve Cengiz, 2012, s. 77).

Bu gerilimin sonuçları arasında, gündelik hayatın siyasal niteliğinin artması, ideolojilerin seküler ve dini olanın aşınan sınırları arasında kavramsal bir zeminden yoksun kalması, gerilimin doğal sonucu olarak seküler ile dinsel olanın söylem ve tarz düzeyinde birbirine eklemlenmesi sayılabilir. Bu durum, mesela İslamcılık ile sekülerizm geriliminde şartların eşitlendiği anlamına gelir mi? Sekülerleşme tezinin yanlışlanması (çöküşü değil daha baştan yanlış kurgulanmış olması) ve seküler ve dinsel soy kütüğüne ilişkin çalışmalar olmasaydı bu durum eşitlikten öte İslamcılığın kazanımı olarak bile nitelendirilebilirdi. Fakat sekülerizm için bu gerilimde sonuçlar (kayıp ya da kazanç) yalnızca nicellekle ifade edilirken, İslamcılık açısından sonuç tamamen öze ilişkindir.<sup>15</sup> İslamcılığın sekülerliği, varlığının temel koşullarını seküler politik ilkelerin zemin teşkil ettiği bir süreçte ortaya çıkan yeni siyaset, iktisat ve hukuk yapma –bunları ahlaktan ayırılmış olarak yapma- tarzlarına bağlaması anlamına gelmektedir. Sorunu karmaşık hale getiren şey ise sekülerizmin kavramsal çerçevesine gösterilen sadakatle, İslamcı tutumların kendisini her düzeyde Batı'ya özgü olanın karşıt ucunda konumlandırması arasındaki çelişkidir. Göle'ye (2012) göre, Müslüman olmanın aksine İslamcı olmak, düşünümsel bir performans gerektirir, farklılığı işaret etmek üzere simgesel malzemelerin kullanımını beraberinde getirir. “İslamcılığın Meclis, üniversitedeki derslikler, televizyon programları, plajlar, opera salonları ve kafeler gibi aynı modernlik mekânlarını paylaşmaya başlaması, ama karşıt bir İslamcı benlik oluşturmaları bakımından bir tanıma sorunu ortaya çıkmaktadır” (Göle, 2012, s. 104).

15 Söz konusu gerilimin seküler ve dinî kategorileri bağlamında farklı parametreler açısından inanç, ibadet, ekonomi, siyaset gibi alanların yalnızca İslamcılık bazında değil bireysel düzeyde de empirik olarak değerlendirilmesi önemli ve güncel veriler sağlayacaktır. Bu konuda ayrıntılı veriler için bkz. (Akşit vd., 2012). İnanç ve ibadet konusundaki empirik verilerin değerlendirildiği iki pasajı örnekle-yelim: “Gündelik yaşamda kendisini ‘inançlı’ olarak tanımlayan pek çok bireyin, gündelik hayatın akışı ve temposu içinde dinî vecibelerini yerine getirememesi bir gerginlik nedenidir” (Akşit vd., 2012, s. 206), “Her ne kadar bazı kişiler bu ayrıştırmanın (seküler/dünyevi ve kutsal/dini) doktriner düzlemde yapılamayacağını söylese de günlük hayat pratikte bu ayrışmayı dikte etmektedir” (Akşit vd., 2012, s. 240).

Bu sorun, kamusal mekânın kurgulanışı ile ilgilidir. Taylor'a (2006) göre kamusal alan, kapitalizm ve demokrasinin yanında, Batılı toplumsal tahayyülün temel bileşenlerinden biri olarak modernliğin de merkezinde bulunan sekülerizm tarafından biçimlendirilmiştir. Toplumsal tahayyül olarak işleyen sekülerizm, ideolojik çıplaklığıyla değil, kültürel olarak görünürlük kazanır. Bu durumda sekülerizmin farklı yorumları aracılığıyla tesis edilen bir kamusal söz konusu olduğunda bile, farklı bir ideolojinin simgeler dolayısıyla görünürlük kazanma çabası, ilgili yorumun tahammül eşiğine bağlı olarak, bir noktadan sonra tehdit olarak algılanacaktır. Çünkü kamusal alanda hegemonik seçim söz konusudur ve kelimenin ilk anlamıyla sekülerizmin onayından geçmiş her temsil, seçkinlik olarak algılanacaktır. Sonuçta İslamcılık, Göle'nin ifade ettiği tanıma sorununu, -iktisadi, siyasi ve hukuki süreçlere kurumsal müdahaleler yoluyla- stra-taktik uygulama biçiminde çözmek zorunda kalmaktadır. Çünkü "seçkin sınıfın bir üyesi olmak, niyetlerinden bağımsız olarak, giderek iki alanın (kutsal ve din dışı) ayrışmasına neden olan bir laikleşme sürecini harekete geçirir" (Göle, 1997'den aktaran Özdalga, 2007, s. 125). Tartışmanın diğer boyutu ise kamusal alanda simgesel temsil çabasının meşruiyetinin sorgulanmasıdır. Gerçekte gündelik hayatın seküler temellerini altüst edecek failliğin, prematüre nüveleri bile seküler olanın ayrıştırılmasına katkı sağlayacak bir eğilimi temsil etme niyeti taşır, en azından taşımalıdır. Oysa İslamcılık, -kamusal alanda simgesel temsil de dâhil olmak üzere- söylem ve projelerini modernitenin temel varsayımları üzerine inşa ettiğinden, böyle bir imkândan yoksun görünmektedir.

### **Sonuç: Sokağı Büyülemek**

Sokağı büyülemek, bir dizi soruyu beraberinde getirir. Makalede büyüleme ediminin anlamı, tarzı, anlamlılığı ve imkânı gibi sorulara verilebilecek olası yanıtların zeminini inşa etmeye çalıştık. 'Sokak' ve 'büyü' arasında kurduğumuz bağıntıya, birinci bölümde kavramlar, ikinci bölümde gerçeklik üçüncü bölümde ise faillik ve niyet açısından yaklaşımlar getirdik. Buna göre, gündelik hayat icat edilmiş bir geçektir. İnsanlık tarihinde 'doğal' bir devinin olarak seyreden seküler ve dinsel gerilimi, modernliğin başlarında, sekülerizmin bir ideoloji olarak ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak olan eşikleri bir bir aşmıştır. Gündelik hayatta, kültür formunda karşımıza çıkan ve toplumsal tahayyüller şeklinde iş gören sekülerizm, seküler ve dinsel olanı yeniden tanımlamış, moderniteyi günlük hayattan gündelik hayat devşirecek bir proje olarak hayata geçirmiştir. Gündelik hayat bir çalışma alanı olarak keşfedilene kadar, bu projeye sadık bir 'ürün olarak sosyal bilimler', seküler ve dinsel konusunda da bir dizi teori ortaya koymuştur. Gelinen noktada, bu teorileri örtük bir şekilde kabul ettiği için, teorilerin esas çöküş gerekçesi olan seküler ve dinsel gerilimini de 'dine dönüş' şeklinde yanlış kodlayan eleştirilerle karşı karşıya bulunuyoruz. Makalede bu kavramsal sorunları aşmak

üzere görece farklı bir kavramsal şema kurgulamaya çalıştık. Sekülerleşme teorisini ve aynı zamanda eleştirilerini haksız bulan bu kurguda, makalenin temel kavramları da düzeltildi. Sonuçta, büyüünün bozulması, dinin toplumsal gerçeklikten çekip gitmesiyle değil, seküler ve dinselini aşınan sınırlarıyla ilgili bir kavrama, büyüleme ise gündelik hayatın seküler temellerinin altüst edilmesine dönüştü. Ancak altüst etme kendiliğinden ortaya çıkacak bir fiil değildir: Faillik, niyet ve bunların yedeğindeki başka değişkenleri gerektirir. Bu nedenle, faillik (bilinç: büyülemenin anlamlılık ve imkânı) ve niyet (bütünlük: büyülemenin anlam ve tarzı) açısından denkleme giren değişkenlere ilişkin bir değerlendirme ile makaleyi sonlandıracağız.

Büyüleme, sıradan bir dönüşümü veya yönetsel farklılaşmayı değil, paradigmal bir kopuşu anlatır. Bu yüzyılın büyük savaşlarında ve Aydınlanma sonrası toplumsal devrimlerde bile bu mahiyette bir örnek ortaya çıkmamıştır. Bunu, savaşın ve devrimlerin olanca şiddetine ve ağır bilançosuna rağmen değişmeyen, yorum farklılıklarıyla kendisini yeniden üreten seküler paradigmaya ve onun ürünü olan gündelik hayatın yapısına bakarak anlamak mümkündür.

“Üretim ve tüketim arasında, yapılar ve üst yapılar arasında, bilgi ve ideoloji arasında belirlenen üretim ilişkileri (kapitalist üretim ilişkileri) içinde bir geri besleme (anlık, geçici denge) vardır... Gündelik hayat, geri beslemenin toplumsal yeri olarak tanımlanır... bir denge yeridir; aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı bir yerdir. Böyle bir toplumda devrim, insanlar gündelik hayatlarını sürdüremez hale geldiklerinde başlar. İnsanlar gündelik hayatlarını yaşayabildikleri sürece, eski ilişkiler yeniden oluşur” (Lefebvre, 1998, s. 38-39).

Makalede söz konusu toplumsal hareketlerin failliklerinin nerede durduğunu, stratejik kavramıyla okumaya çalıştık: Erk sahiplerinin strateji uygulamaları, kurumsal roller dolayısıyla gerçekleşir, ezilenlerin bunlar karşısındaki taktik uygulamaları da bireyin savunma mekanizmalarına gönderme yapar. Bu ikisi arasında bir ara kategori olarak konumlandığımızı stra-taktik uygulama ise bireysel kaçış taktiklerinin işlemediği iktisat, siyaset ve hukuk alanlarında gerçekleşen kolektif eylemlerdir. Stra-taktik uygulamanın repertuarı, taktikler kadar zengin değildir –farklı zeminlere sahip olan toplumsal hareketlerin ve ‘muhalif’ ideolojilerin benzer yöntem ve araçlar kullanması da bundandır. Ancak stra-taktiğin yaygın iki davranış tipolojisini tespit edebiliriz. Birincisi, *-self oryantalizme* benzer şekilde- savunma amacıyla hâkim paradigma üzerinden kendisini yeniden tanımlamak, ikincisi ise –mış gibi tabi olmandır. Her iki tipolojide de ‘kabul görme’, ‘savunma’ benzeri niyetlerin en temelinde aslında ‘zaman bağımlılığı aşma’ güdüsünün yattığını görebiliriz. Ancak her ikisi de egemenliğin pekişmesinden başka bir seçenikle sonuçlanmaz. Diken (1998), Freud’un anti-Semitizm’e cevaben *Monoteizm ve Tektanlı Dinler* adlı eserinde, Musa Peygamber’in Mısır kökenli olduğunu savunurken aslında “Yahudi yoktur” yargısına varan bir argüman ürettiğini söylüyor. Benzer şekilde “Pascal’dan yola çıkarak Žižek, birçok ideolojinin sadece insanlar

bunlara bilinçsizce inandıkları için değil, ama inanıyorlarmış gibi yaptıkları için işlerlik kazandığını söylüyor” (Diken, 1998, s. 71). O halde yönelimlerini stra-taktik uygulama yoluyla ortaya koyan faillikler, niyetlerinden bağımsız olarak, sekülerliği toplumsal direnç odakları arasına elleriyle taşımaktan, sekülerizmi yeniden üretmekten başka bir şey yapmış olmayacaktır.

Büyülemenin anlamlılığı, en temelde ‘sokağı büyülemek’ söyleminin tüm uzanımlarına ilişkin farkındalıktır. Burada ahlaki bir zemin ortaya çıkar, çünkü duygu, bilgi, eylem ve duyarlılıkların bütünlüğü ya da parçalanması söz konusudur. Bu açıdan Mestrovic’in (1999) duyguötecilik kavramı, faillığe ilişkin önemli ipuçları taşımaktadır.

“Çağdaş Batı toplumları, sentetik sanki-duyguların benlik, ötekileri ve bir bütün olarak kültür endüstrisi tarafından geniş çapta manipülasyonunun temeli haline geldiği yeni bir gelişme safhasına giriyor. Çağdaş bireyin, atalarımızın bildiğinden daha çok bildiği konusunda modernistlere katılıyorum, ama modernist teorisyenlere karşı eylemin ortaya çıkması için bilginin yeterli olmadığını savunuyorum. Eylem, duygular ve akıl arasında bir bağlantı varsayar, işte bu duyguötesi toplumlarda bu bağlantı kopmuştur” (Mestrovic, 1999, s. 51-52).

Hodgson (2001) ise Batı’nın geçirdiği dönüşümü, onun bütün farklı cephelerini kapsayacak bir kavram aracılığıyla, teknikleşme ile okumaktadır. Hatta modern ile pre-moderni birbirinden ayıran temel hususiyetler olarak ‘rasyonel’ ile ‘geleneksel’ kavramlarının bile teknik anlamlar taşıdığını söylemektedir. “Teknikleşme gibi bir terim, herhangi bir cepheye üstünlük atfetmeksizin sürecin tüm veçhelerini tarafsız biçimde kapsayacaktır” (Hodgson, 2001, s. 110). Bilgi ile ideolojinin karıştığı bu süreçte, teknik bilgi değersel bilginin, teknik uygulama ve onun çıktıları da düşünsel zeminin yerini almıştır. Bu yer değiştirmenin sonucunda, anlam dünyaları yeniden kurgulanmıştır.

“Ahlakın anlam düzeyinde uğradığı mahiyete ilişkin değişim, Müslümanların giderek tüketici kitle olmalarını da kolaylaştırmaktadır. İslam’ın israf olarak tanımladıklarından birçoğunun bugün ihtiyaç olarak görülmesinin sebebi bu olmalıdır” (A. Arslan, 1997, s. 36).

Oysaki farklı ideolojiler/inançlar arasında, kavramlar ontolojik bağlamından soyutlanarak yer değiştiremez. Özellikle de bilginin (vahiy) bilfiil varlık/hayat (sünnet) olarak ortaya çıktığı İslam’da, bu tamamen anlamsız bir yer değiştirme olur -ki aslında bu, stra-taktik uygulamanın mahir olduğu bir iştir. Sonuç olarak sokağı büyülemek, faillik ve niyet açısından tüm değişkenlerin birlikte işletildiği bir uygulamayı gerektirir.

## Enchanting the Street: Investigating the Secular Foundations of Everyday Life

Sedat Doğan\*

Through critiques of modernity, a situation of doubt toward the meta-narratives has been created. It would not be wrong to say that everyday life studies as an extension of this doubt. In researching everyday life, Şahin and Balta (2001) mention three basic inclinations. The first is Marxism, the second is Berger and Luckmann's phenomenological approach, and the third is the American micro-sociological tradition. The last approach has been further divided into two inclinations; as symbolic interactionism by Mead and Goffman and as an ethno-methodology by Garfinkel. Everyday Life represents a world in which the values, judgements, norms, and forms of actions that underlie the practices are accepted as "natural". So, it has a convenient way for researching on social transformation. "In this way, the moulds, life patterns, mental structures, world perceptions, and world visions of everyday life as well as the upheavals and changes experienced within these borders may be clearly observed" (Subaşı, 2007, p. 3). The point of this article is to question the secular foundations of everyday life and discussion in regards to 'the idea of changing everyday life'. The expressions and titles used in this article are based on the metaphor of a "street," which we believe give a good representative of everyday life. In the first chapter, "The Pattern of the Street," secular, religious, secularism, theory of secularization and rationalization are discussed in a conceptual framework. Furthermore, we have recommended an alternative conceptualization of everyday life within the context of Lefebvre and De Certeau. In the second chapter, "The Street's Watchman" we discuss situation and function of politics, law and economics in everyday life by using the above mentioned conceptualization. We assert these three fields as wathmen who blockade individuals and ensure the secular foundation of everyday life. In the chapter, "The Street's Enchanter" we open the discussion up to the Islamist ideology, which appears in the forefront as an actor in changing the concept of Everyday Life. In the final chapter, "Enchanting the Street" we attempted to assess the meaning, meaningfulness, possibility and styles of enchanting.

\* Res. Assist., Erciyes University, Department of Philosophy.

Correspondence: sd\_dogan@yahoo.com, Erciyes University, Department of Philosophy, Talas, Kayseri / Turkey.

To consider *secularism* and Christianity to have the same roots, provides an understanding of approach to secularism about religion. Furthermore, this shows that secularity is at stake in every situation in which human mentality is involved in the definition and expression of the sacred. Four phases may be observed in the West when analyzing the roots of secularity. The first phase revolves around secularity pagan roots; the second, its Christian roots which appeared and institutionalized during the council; and the other two pertain to modern and post-modern secularity which are well-known formations of secularity. However secularism is a doctrinal structure that appeared along with modern secularity which then re-defined both secular and religious concepts within an ideological context. It is necessary to point out that secularism's relationship with Christianity is more than simply a historical event, it is a theological context. Manzoor (2008) states that by closely looking at secularism, a relationship between Christianity's savior, the concept of a God-incarnate and apocalyptic visions can be observed. As such, secularism is has the ability to perpetuate a number of signs and indicators particular to itself which stem from this connection between religion and even the eclectic structures into which it has entered. The most distinct of these is the characteristic of "betrayal." Secularity makes this characteristic felt in a very predominant manner in one of the most foundational rituals: the confession of sins. Despite the public sphere being a private sphere in modern times, betrayal encourages people to bring confidential issues out into the open through confessing sins. If an official history is to be given for the beginning of modern secularity, then the Reformation should be considered as its starting point. Frankl (2003) relates that it was Luther who unintentionally became the pioneer of secularization. Along with this, secularity and secularization as a human situation may have been an issue for non-Western societies in any period of history. However, secularism is particular to the West alone because it is an ideological structure which appeared during modern secularity and its roots existed in Renaissance humanism, Reformation and Enlightenment. According to Asad (2007), both in Medieval Christian and Islamic societies, it was possible for institutions which separated the secular and religious to exist, however distinguishing feature of secularism is its defining new religious, ethnic, and political concepts, as well as rules related to them. So it has redefined the secular and religious categories. Tekin (2003) claims the concept of god (in addition to religion) has been in an organic relationship with the social structure and functions in the Western thought. The separation or limits between the secular and religious were historical, not universal. Where one began to interfere with the other however may only be evaluated under specific conditions. Secondly, the relation between the secular and religious is dialectic, not one directional. Thirdly, within these categories' context, the individual is continuously in a stressful position. For this reason, as Eliade states, it is directly human's cognitive structure (Eliade, 2003 cited in M. Arslan, 2010). The relation between the secular and religious is bound to the attribute of the relation between

politics and religion. Secularization theory depends on its relation with and location in the daily realities of religion. As such, questions like “how comprehensive of a change is secularization?” and “how has this change affected the difference between secular and religious?” are one side of the discussion. The other side however, pertains to the belief that “secularization theory has been shaken up by a return to the sacred.” Yet, this belief paradoxically depends on the presumption that the arguments put forward by secularization theory are true. However, the reason behind secularization theory’s loss of its previous grandeur is “realization that politics and religion intertwine with each other more deeply than we supposed – this is a discovery that accompany the increase in our knowledge about modern nation state” (Asad, 2007, p. 239). Furthermore theories of secularization and modernization should be read cautiously. As Altun (2005) states, these theories contain many modernization projects for non-Western societies and Gole’s (2009) concept of ‘non-Western modernities’ describes this process of modernization.

The process of secularization has progressed with in tandem rationalization. As Yılmaz (2009) cites from Heidegger, the transformation to the logos of ratio indicated a radical change in Western metaphysics. The final phase of this transformation is treated by Descartes with his invention of the subjective intelligence, and as Guenon (1990) states, intelligence has been presented as a dogma. As such, goals like justice and freedom which exist in the nature of one’s objective mind, even though they still may act to preserve one’s dignity because they hold important references inside the course of Western thought, they no longer hold any sway in connecting themselves to social reality (Horkheimer, 2010). Rationalization, also in the Weberist understanding, is fundamentally connected to secularization. Weber presents four different types of rationalism. These are practical rationalism, theoretical rationalism, substantial rationalism, and formal rationalism, with this last type being distinguished in that it is a product of the West (Ritzer, 2011). Formal rationalism explains that the choice of vehicle is independent of value and depends on universal rules, laws, and arrangements. Ritzer (1998) mentions four parameters for this rationalism in his work where he applied the theory of rationalization to McDonald’s: efficiency, calculability, predictability, and control. But as Northbourne (2000) express these parameters are not bad in itself but they have obtained current substance from formal rationality. From this discussion’s perspective, Rationalization’s importance is everyday life’s foundational principle of the mass’s only contact point with secularization being rationalization and should be guided by means of these parameters.

Lefebvre and Regulier (2005) make a distinction between everyday life and daily life. “The history of daily life contains at least three parts: (1) Styles (festive societies); (2) the end of Styles and the beginning of culture (9th century); and (3) the establishment of everyday life and its consolidation” (Lefebvre, 1998, p. 43). The privatization of secu-



lar knowledge, activities, and sensitivity is a part of everyday life's politics. Until the secular self, in both its dressed and undressed forms, is able to act in the public arena and women are able to socialize with males, it will be no more than a physical practice requiring learning, rehearsal, and performance" (Göle, 2012, p. 20).

Secularism does not present itself as an ideology, but as a culture and by means of everyday life. Even the fact that ordinary humans have attitudes associated with the highest ideological values, through everyday life's secularist principles they take on a fictitious association. "The phenomenon of Everyday Life is earlier organized into a pattern which is seen independent from the comprehension of them and impose themselves on the comprehension" (Berger, & Luckmann, 2008, p. 34). Because the reality presented by Everyday Life are manifested in every individual, it become normalized; and that which is normal becomes rationalized and the first choice in the terms of individual and collective practices. Lefebvre (1998) compares this process to a closed circuit system. This process, which portrays itself as a self-stemming process, is realized through modern power's tutelage as a product of a conscious policy.

According to Foucault (2006), tests are one of the most important means of discipline, and when considered from a wide perspective, they correspond to De Certeau, Giard and Mayol's (2009) concept of availability. An individual's identity in public life is managed through availability by language, symbols and icons. Seen in this light, tests express a specific "answer key" to adaptation for individuals within their daily life. Reading De Certeau's analyses of Everyday Life together with Lefebvre yield interesting results. De Certeau (2008) formulates his analyses based on two classes: those with power and those who are oppressed. For him, an individual is very limited in what he can do against a two dimensional (time and location) perception of Everyday Life. Specifically, the only thing he can do is build a life based on strategy or tactic. According to Virilio (1998), the strategic value of speed's lack of location, which has an uncountable number of economic and political results, has taken the place of the strategic value of location. This situation means that time has become the main parameter in the appearance of social classes.

Tekin (2011) states that by dividing time into moments independent of each other, a meaning void of integrity and reality is created, particularly for individuals with a post-modern mentality. Thus, while those with power, who have gained a relative resistance against time, exert strategic initiatives; those who are oppressed by these initiatives will resort to imitative, underhanded, jealous, and deceitful tactics, as understood by Lefebvre. These two classes, those in power and those who are oppressed, are known by their strategic and tactical implementations, respectively. In De Certeau's analyses however, it is not explicit that Lefebvre is a revolutionary actor or agent. As Cantek (2008) states, Heller believes there is no need for such an actor. This is the point where both Lefebvre and De Certeau's works converge, and this is where

we will put forward a conceptualization: basic and apologetic actions by *individuals* in opposition toward the strategies of owners of power is salt-tactic implementation; whereas *collective* actions which attempt to bring a topic dependent on time to the spatial position are stra-tactic implementations. Under normal conditions, individuals will behave in a way explained by Lefebvre's closed-circuit system and De Certeau's tactic implementation concepts. Stra-tactic implementation, however, refers to a collective personality represented by a particular group of oppressed individuals which then enters into a struggle against those with power. In that case, stra-tactic implementations and their agent are subject to class relations. Because of their strategic orientation, stra-tactic implementations come into direct contact with ideology and power. After a specific point however, the results of this acquaintanceship produce further results which transcend the actor and representative class. These results render those who are oppressed to be dependent on the new political, economical, and legal conditioned imposed by secularism.

Lefebvre (1998) says that modern society has been cut off from time of styles and describes it as a "bureaucratic society of controlled consumption". This description comprises the areas of economy, politics, and law. Kolakowski (1999) states specific concepts relating with these areas like market economy and liberal politics are different parts of the same process and not be separated from each other. However morality falls into a different class and according to Habermas (1999) morality diverges from law. According to Manzur (1990), even the most basic concepts of secular law like 'human' and 'rights' are secular. Besides, Schmitt (2005) bases all the important concepts of the modern theory of the state on secularized theological concepts. Certainly this is true for economy and politics, so in terms of piety, there is no chance to intervene in them because "piety is a subjective expression of an individual's level of adherence to established religious structure" (Subaşı, 2002, p. 24). But these areas are controlled mechanisms which individuals instruments are not enough to provide an escape from strategic attacks. For example individuals struggle to transcend the barriers of the public sphere.

According to Taylor (2006) the public sphere which is shaped by secularism is one of the main components of the Western social imagination. These three-dimensional resemble a coordinate plane and designate a specific position for an individual. The founding function of law in pre-modern societies has been lost and has transferred its duties to economics. "Accepted as the basic organizing principle of economic life in today's modern society, the rules of capitalism remain unchanged" (A. Arslan, 2009, p. 147). The end of modernization as westernization is not the end of any project. "Although it allows localization or different cultures, the concept of flexible modernization have universal values: market rationality and representative democracy" (Çınar, 1997, p. 52). Eroğlu (2011) gives the story of the invention of the 'consumer'. This

invention shows how these areas secularize the everyday life through redefinition of the individual. In this article, these areas appear in front of us as areas of stra-tactic implementation. By means of secularist principles, these constructed areas are also the center of stra-tactic implementations. Therefore, if it remains an area which secularity in society has not reached, it will also secularize by means of stra-tactic applications. In other words, from the perspective of enchanting the street, all possible problems will be tangled in these areas which designate flow and pace of everyday life. The underlying cause of these problems can be seen in the tension between the secular and the religious. In terms of religious people, the essential cause of tension is not being able to fulfil their religious obligations within the flow and pace of everyday life (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2012).

According to the results of our discussions, enchanting the street is a job that the modern/secular ideology cannot do. This means that, in terms of liberalism, socialism, or another secular ideology, everyday life's transformation is no more than the reform of secularity through moderate or harsh methods; however, its secular foundations will remain intact. Non-Western societies will only have the choice of being destroyed or transformed. For this reason, we have given space to Islamism, which is seen as the "street enchanter" of the Islamic World. As Bezci and Miş (2012) state, today Islamism has come to power by relinquishing its political claims. This situation is due to the secular nation-state characteristics of the bureaucratic organization model which Habermas (2001) explains. These characteristics impose secular principles as apriori patterns of thought, as can be seen in the discussions of Hanefi and Cabiri (2011). Apparently for Islamists political claims have become less significant than the status quo and having a say in the political order. "As the secondary concerns become more prominent the secularization of our society will continue by Islamists and in the name of Islam" (Mert, 1998, p. 125). Ocak (2010) mentions similar thoughts for the last period of Ottoman Islamic intellectuals. On the other hand as Göle states "being a member of the elite, regardless of intentions, gradually the two fields (sacred and secular) cause decomposition of a secularization process in motion" (Göle, 1997 cited in Özdalga, 2007, p. 125).

In this article, we have discussed Islamism as well as its relation to secularism and everyday life in the context of a stra-tactic implementation. Enchantment does not describe an ordinary transformation or administrative differentiation, but instead describes a paradigmatic bridge. An example of this nature has not appeared in even the great wars of the previous century or in the social revolutions which have taken place after the Enlightenment. Despite the violence and heavy costs of these wars and revolutions, the secular paradigm has reproduced itself with different interpretations but without a change to the actual paradigm. However, its product, Everyday Life, has increased its power of domination. The repertoire of stra-tactic applications is not as

rich as tactics. However, it is possible to discuss two behavior typologies of stra-tactic. The first resembles *self orientation*: with the goal to defend itself, it redefines itself according to the dominant paradigm. The second is *pretension*. In both typologies, we observe intentions resembling 'approval' and 'defense' at the very foundation which actually lie in the motive of 'transcending time dependence'. However neither of these results in anything different than the consolidation of sovereignty and hegemony.

Diken (1998) states that when Freud, in order to respond to anti-Semitism, says that Moses is of Egyptian descent in his work *Moses and Monotheism*, he is actually saying that "Jews don't exist." Similarly, "Žižek, in using Pascal's ideas, states that many ideologies gain acceptance and have an effect in society not only because people unconsciously believe in them, but because they pretend as if they actually do believe in them." (Diken, 1998, p. 71). At its very foundation, enchantment's significance lies in the awareness of the relationship of all the extensions of the discourse revolving around "Enchanting the Street." Here a moral arena appears because emotions, knowledge, actions and sensitivity, as a whole or individually, become the topic of discussion.

In this understanding, Mestrovic's (1999) concept of post-emotionalism carries important clues related to agency. Hodgson reads the transformation that the West went through, by means of a concept which comprises all of its different fronts, with technicalization. He even states that the concepts of 'rational' and 'traditional' carry technical meanings as the characteristics that separate modern from pre-modern (Hodgson, 2001). In this process of confusing knowledge with ideology, technical knowledge has taken the place of ideological/religious knowledge, technical application and its outcomes, as well the intellectual arena. This change of place results in their worlds of meaning to be reconstructed. According to A. Arslan (1997), transformation of the concept of morality and epistemological break between these concepts and their ontological context culminate in the secularization of Muslims. However, among different ideologies/beliefs, concepts cannot become isolated and change places from an ontological context, especially the concepts of 'knowledge's (revelation) active existence (sunnah)' which appear in Islam. This would be a completely meaningless change of place, which would be a wondrous job for stra-tactic implementations to achieve. As a result, 'enchanting the street' would require such an implementation that all changes were to be managed at the same time.

### **Kaynakça / References**

Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye'de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Altun, F. (2005). *Modernleşme kuramı: Eleştirel bir giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.

- Arslan, A. (1997). Seküler dünyada Müslümanlar. *Birikim Dergisi*, 99, 30-39.
- Arslan, A. (2009). *Sabra davet eden hakikat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Arslan, M. (2010). Seküler toplumlarda kutsal arayışları: Geç modern dönemde büyü-din ilişkisinin sosyolojik analizi. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 195-210.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik* (çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (çev. V. S. Ögütte). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bezci, B. ve Miş, N. (2012). İslamcılığın dönüşümünü tartışmak: İslamcılığın dört hali ve muhafazakarlaşmak. *Bilgi Dergisi*, 24, 1-17.
- Cantek, L. (2008). *Cumhuriyetin büluğ çağı: Gündelik yaşama dair tartışmalar (1945-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çınar, M. (1997). Yükselen değerlerin işadamları cephesi: MÜSİAD. *Birikim Dergisi*, 95, 52-57.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik hayatın keşfi I: Eylem, uygulama, üretim sanatları* (çev. L. Arslan Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.
- De Certeau, M., Giard, L. ve Mayol, P. (2009). *Gündelik hayatın keşfi II: konut, mutfak işleri* (çev. Çağrı Eroğlu ve Erkan Akçay). Ankara: Dost Kitabevi.
- Diken, B. (1998). İdeolojik fanteziler: İçimizdeki faşizm. *Birikim Dergisi*, 107, 71-79.
- Eroğlu, E. (2011). *Tüketici hukuku ders notu*. [http://www.turkhukuk sitesi.com/makale\\_1364.htm](http://www.turkhukuk sitesi.com/makale_1364.htm) adresinden 12 Mayıs 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Foucault, F. (2006). *Hapishanenin doğuşu: Gözetim altında tutmak ve cezalandırmak* (çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Frankl, G. (2003). *Batı uygarlığı: Ütopya ve trajedi* (çev. Y. Kaplan). İstanbul: Açılım Kitap.
- Göle, N. (2009). Batı dışı modernlik: Kavram üzerine. (M. Gültekinil ve T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce* içinde (C. 3, s. 56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve dinsel: Aşınan sınırlar* (çev. E. Ünal). İstanbul: Metis Yayınları.
- Guenon, R. (1990). *Niceliğin egemenliği ve çağın alametleri* (çev. M. Kanık). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Habermas, J. (1999). *Meşruiyet dayanağı olarak insan hakları* (çev. T. Bora ve M. Sancar). *Birikim Dergisi*, 118, 62-69.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı* (çev. M. Tüzel). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Hanefi, H. ve Cabiri, M. (2011). *Doğu Batı tartışmaları* (çev. M. Coşkun). İstanbul: Mana Yayınları.
- Hodgson, M. G. (2001). *Dünya tarihini yeniden düşünmek* (çev. A. Kanlıdere ve A. Aydoğan). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Horkheimer, M. (2010). *Akıl tutulması* (çev. O. Koçak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kolakowski, L. (1999). *Modernliğin sonsuz duruşması* (çev. S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat* (çev. I. Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. ve Regulier, K. (2005). Gündelik hayat ve ritimleri (çev. E. Gen). *Birikim Dergisi*, 191, 79-85.
- Manzoor, S. P. (2008). Tanrı’yı terk etmeden tarihe sahip çıkmak: İslam, Sekülerizm ve dünyevileşme sorunu (çev. Y. Aşkoğlu). *Milel ve Nihal Dergisi*, 5(2), 129-145.

- Manzur, P. (1990). *İslam ve Batı: Denemeler* (çev. Y. Z. Cömert ve İhsan Duru). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mert, N. (1998). *İslam ve demokrasi: Bir kurt masalı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mestrovic, S. G. (1999). *Duyguötesi toplum* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Northbourne, L. (2000). *İlerlemeye farklı bir bakış* (çev. D. Özer). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, A. G. (2010). *Türkiye sosyal tarihinde İslam'ın macerası: Makaleler-incelemeler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye seyri: Sosyolojik bir perspektif* (çev. G. Türkoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ritzer, G. (1998). *Toplumun mcdonaldlaştırılması: Çağdaş toplum yaşamının değişen karakteri üzerine bir inceleme* (çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2011). *Büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek: Tüketim araçlarının devrimleştirilmesi* (çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi ilahiyat: Egemenlik kuramı üzerine dört bölüm* (çev. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi.
- Subaşı, N. (2002). Türk(İye) dindarlığı: yeni tipolojiler. *İslamiyat Dergisi*, 5(4), 17-41.
- Subaşı, N. (2007). Konya'da modernleşme ve gündelik hayatın yeniden üretimi. *Şehir Araştırmaları Dergisi*, 1, 15-27.
- Şahin, Ö. ve Balta, E. (2001). Gündelik yaşamı dönüştürmek ve marksist düşünce. *Praksis Dergisi*, 4, 185-217.
- Taylor, C. (2006). *Modern toplumsal tahayyüller* (çev. H. Koyukan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tekin, M. (2003). Tanrı kavramı ve toplumsal izdüşümü. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 475-492.
- Tekin, M. (2011). Türkiye toplumunun dini hayatında postmodern tezahürler. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 5-28.
- Virilio, P. (1998). *Hız ve politika* (çev. M. Cansever). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yılmaz, F. (2009). *Rasyonalite: iktisat özelinde bir tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.



# Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi\*

Özgün Burak Kaymakçı\*\*

**Öz:** Tarihe yön veren iki başat kavram olan din ve iktisat arasındaki ilişkinin analizi, sosyal bilimler için hiç şüphesiz önemli bir yer tutmaktadır. Ontolojik olarak farklı tabiatlara sahip olan söz konusu bu iki unsurun birbiriyle ilişkisi, bu özgünlük göz önüne alındığında daha özel bir konuma yükselmektedir. Bu noktada, hem bağımlı hem de bağımsız değişkenler olarak ele alındıkları yaklaşımların, sosyal bilimler dâhilinde, özel araştırma alanlarına işaret ettikleri göze çarpmaktadır. Söz konusu alanların her birinin köklü bir geleneğe dayanması, karşılaşılan isimlerin büyüklükleri üzerinden de teyit edilebilir. Böylece; modernizasyon, sekülerizasyon ve iktisat sosyolojisinin deterministik yapısı ile dinî algının, serveti ürettiği yaklaşımlar bir tarafta; iktisadi bir meşrulaştırma işleminin bir tamamlayıcı aracı olarak ele alan dinî iktisat ile dinî tercihleri soğukkanlılıkla ele alan dinin iktisadi diğer tarafta durmaktadır. Ve bu ayrışma ile emperyal karakteri ve hesap gücüyle ilişkilerini yeniden konumlandıran iktisadın, tartışmalı doğası ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak söz konusu zıt dalgaların tesiri altında, mutlak olan ile kurulacak ilişkinin analizi de iktisat için bir öz bilince işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerizasyon, İdeal Tip, Dinî İktisat, Dinin İktisadi, Dinin Tercih Teorisi.

**Abstract:** Analysis of the relationship between religion and economics, as two dominant history-shaping concepts, without a doubt plays a significant role for the social sciences. The mutual relationship of ontologically different natures of these two elements, with a special position in this originality, rises to a more specific location. At this point, within the social sciences, approaches that consider as both dependent and independent variables, sign to stand out to specific research areas. Each of these areas that based on a long tradition, can also be confirmed on the greatness of the names encountered. Thus, with wealth creating religious perceptions, modernization, secularization and deterministic structure of economic sociology is on the one side, and with economics of religion dealing calmly at religious preferences, religious economics that considers economics as a complementary tool to a justification process standing on the other side. Through this decomposition, with the imperial character and accounting power, the controversial nature of economics appears by reCOORDINATING its own relations. As a result, under the influence of the opposing waves in question, analysis of the relationship established with the 'absolute' also indicates to a consciousness for economics.

**Keywords:** Secularization, Idealtyp, Religious Economics, Economics of Religion, Choice Theory of Religion.

\* Yazar, bu çalışmaya vesile olan, Taha Eğri ve Zekai Özdemir'e teşekkürü bir borç bilmektedir.

\*\* Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Bölümü.

İletişim: burak.kaymakci@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, İstanbul / Türkiye.

Atf©: Kaymakçı, Ö.B. (2012). Seküler bir alan olarak iktisat ve din ilişkisi. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 119-134.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0054>



## Giriş

A.Marshall, *"İktisadın İlkeleri"* kitabının ilk sayfasında iktisadi ve dinî unsurları, dünya tarihine yön veren iki müthiş amil olarak kayda düşmektedir<sup>1</sup> (Marshall, 2006, s. 1). Hiç şüphesiz, tartışmalı olan söz konusu unsurların dönüştürücü gücü değil, aralarındaki ilişkidir. Bir tarafta, iktisadın nihayetinde insan eylemini konu alan moral bir bilim olduğu, dolayısıyla teolojik temelden koparılamayacağı söylemi, diğer tarafta ise her ikisinin de gerçekliğin farklı soyutlamalarını yansıtmaları sebebiyle ayrık yapılar olduğu iddiası... Nihayetinde büyük bir ontolojik zıtlık içinde karşılıklı etkileşim ve ilişkileri sorgulanan *"kazanç"* ve *"inanç"* arayışındaki kavrayışlarımız... Kazanca iman edildiği<sup>2</sup> veya imanın kazandırdığı marjinler haricinde, farklı temel ve çerçevelerde kendini gösteren kompleks, girift ve gizemli<sup>3</sup> bir ilişkiler bütünü... Ancak, kavrayışımızı kolaylaştıracak bir basitleştirmeye ihtiyaç duyulduğunda ise iki yollu ve dört boyutlu<sup>4</sup> bir etkileşim kümesi karşımıza çıkmakta. Bu çerçevede din ve iktisat, hem birer "bağımlı" hem de birer "bağımsız" değişken olarak ele alınmakta, aralarındaki ilişki ve etkileşimin çehresi sorgulanmaktadır. Diğer taraftan, başlıktan da kavranabileceği üzere, konunun öncelikle sekülerite üzerinden ele alınmış olması, *'semavi bir alan olarak iktisat ve din ilişkisi'* başlıklı bir olası çalışmanın imkansızlığından değil, daha ziyade öylesi bir çalışmanın ortaya koyacağı tamamlayıcılığı keskinleştirmek gayretinden doğmaktadır.

- 1 B. Russell ile birlikte ekol yaratan *"Principia"* eserini yazmış olan ünlü matematikçi A. N. Whitehead, *"tarihin gelecekteki akışının, bugünkü nesillerin bilim ve din arasındaki ilişkileri hakkında vereceği kara-ra bağı olduğunu ileri sürmek abartı olmayacaktır."* cümlesiyle A. Marshall'a hiç de uzak durmamaktadır. Nihayetinde bilimin metalaştığı değerlemesinin de piyasa hâkimiyetine imkân veren inovasyon/yenilik üzerinden yapıldığı günümüz koşullarında iki düşünürün iyice birbirine yaklaştığı ifade edilebilir (Whitehead, 1930, s. 224).
- 2 **Mali aygıtların fetiş hâle getirilerek abartılı bir sembolizm yüklemesine tabi tutulması, kazanca imanının kurumsal dışı vurumu olarak kaydedilebilir.** Majik ve ezoterik içerikler bindirilmiş dolar banknotunun sırlarından biri de bu olsa gerektir (Ovason, 2004, s. 9).
- 3 Tarihin sınıf mücadelesi temelinde iktisadi eleştirisine girişmiş olan genç K. Marx'ın neo-Hegelci bir "pre-Marxist" olarak kaleme aldığı, çok bilindik *"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi"* makalesindeki ünlü ifadesinde şöyle demektedir: *"Dinsel çile, aynı zamanda ve bizatihi gerçek çilenin bir ifadesi, hem de gerçek çileye karşı bir başkaldırıdır. Din, mazlum mahlukun iç çekişi, kalpsiz dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın afyonudur/esrandır."* Marx'ın Almanca kullandığı "opium" kelimesini hem uyutan-mayıştıran afyon bitkisine hem de "hiç umulmadık/beklenmedik ilişkileri içinde barındıran" esrar/gizem kelimesine işaret ederek tercih ettiğini ileri sürmek aşırılık olmayacaktır (Löwy, 1998, s. 80).
- 4 İki nedensellik yolu üzerinde beliren söz konusu dört boyutu şöyle sıralayabiliriz: i) İktisadın bağımlı değişkeni olarak din. ii) İktisadın bağımsız değişkeni olarak din. iii) Dinin bağımlı değişkeni olarak iktisat. iv) Dinin bağımsız değişkeni olarak iktisat. Ayrımın daha anlaşılır kılınması için  $x=iktisat$ ,  $y=din$  gösterimi yapıldığında sözel olarak ifade ettiğimiz ilişki formal olarak i)  $y=f(x)$  ii)  $x=f(y)$  iii)  $x=f(y)$  iv)  $y=f(x)$  şeklinde ortaya çıkmaktadır. Göze çarptığı üzere i) ile iv) no'lu ve ii) ile iii) no.lu ifadeler formal olarak aynıdır. Sözel-literal anlatımda söz konusu formal tutarsızlığın ortadan kalkıyor olmasının açıklayıcısı, iktisat/economics ve ekonomi/economy ayrımında yatmaktadır. Gösterim ve ifade kolaylığından ötürü "iktisat" olarak izah edilenin; dikkatli okuyucu için, i) ve ii) no.lu gösterimlerde "economy", iii) ve iv) no.lu gösterimlerde ise "economics" boyutuyla öne çıktığı açıktır.

## İktisadın Teslim Aldığı Din

Dinin, iktisadın *bağımlı* değişkeni olduğunu ortaya koyan yaklaşımda, dini şekillendiren [ve minimize eden] unsurun iktisat olduğu yönünde bir açıklama geliştirilmektedir. Bu temelde din; D. Hume (1993) ve S. Freud (1927) için geri kalmışlığın yol verdiği cahilce bir aldanma/yanılsama, L. A. Feuerbach için insanın özünden yabancılaşması, K. Marx için alt yapı unsurlarının ürettiği bir üst yapı kurumu<sup>5</sup> (Swedberg, 2003, s. 8-9), T. Veblen (2005, s. 199) için gösterişçi tüketimin ve aylaklığın dışı vurumu, E. Durkheim (1995, s. 418-448) içinse toplumla olan rasyonel-fonksiyonel ilişkisi çözümsenecek bir fenomen olurken semavi âlemden seküler boyuta indirilmekte, zapturapt [*law&order*] altına alınmaktadır.<sup>6</sup> Benzer bir akıl yürütmeye, iktisadi gelişme de dinî bağlılıkların çözülmesi,<sup>7</sup> dinî hizmetlere olan talebin gerilemesi<sup>8</sup> ve dinin, siyaset mekanizmasında daha az varlık göstermesine yol açtığı tartışılan<sup>9</sup> esas belirleyici olmaktadır. Sözü edilen yaklaşımın, araştırmacıyı “*sekülerizasyon*” kavramına ulaştırması kaçınılmazdır. Aydınlanma ve modernite söyleminin sağ ve sol Hegelciliğin keskin ideolojik angajmanlarıyla birleşerek elde ettiği aksiyoner güç, erken dönem bilim felsefesinin yarattığı

- 5 K. Marx ve F. Engels (1998, s. 60-64), *The German Ideology* eserinde, dini sosyo-ekonomik unsurlara teslim eden sosyolojik paradigmanın temellerini atmışlardır. Ancak, klasik Marxist determinizmin politik ve metodolojik yönden gün geçtikçe savunulamaz kalması, Marxizm içinde dinin görece otomisini yeniden tespit ve tasvirine yönelik çalışmaları hızlandırmıştır. F. Engels’in, K. Marx’ın ölümü sonrasında, dini kısmen bağımsız bir sosyal değişken olarak ele alan yeni bir yaklaşım geliştirmiş olması da söz konusu çalışmalara referans oluşturmaktadır. Bu temelde; Antropolog Maurice Godelier dini, bir altyapı kurumu olarak ele almakta, tarihçi Hughes Portelli hegemonya mücadelesi dâhilinde dinî hareketleri incelemekte ve sosyolog Pierre Bourdieu da dini, bir iş bölümü biçimi olarak tasvir etmektedir (Maduro, 1977, s. 359).
- 6 Aydınlanma hareketinin akla kutsanmışlık atfeden (la-dini; ama saklı metafizik) yaklaşımının yarattığı hayal kırıklığından başka bir şey olmayan postmodernite, “*sekülerizasyonun sekülerizasyonu*”na denk düşerken düşünel çember tamamlanmakta, başlangıç noktasına böylece geri dönülmüş olmaktadır (Swatos ve Christiano, 1999, s. 225).
- 7 Söz konusu bakış açısıyla; örneğin Anglikan Kilisesi’nin ortaya çıkışını, VIII. Henry’e boşanma izni vermeyen Papa’ya [VII. Clement] romantik bir mezhepsel başkaldırı değil de kilisenin mal varlığına göz dikmiş İngiliz maliyesi üzerinden okumak kolaylaşmaktadır (Martı, 1929, s. 451-472).
- 8 Sözü ettiğimiz ilişkinin arz ve talep yanlı analizlerine literatürde sıklıkla rastlamak mümkün olmaktadır. Örneğin C. Azzi ve R. Ehrenberg (1975, s. 27-56), rasyonel-tercih yaklaşımıyla din talebini ele almış; dindarlığı boş vakte duyarlı, birim zamanının alternatif maliyeti daha düşük olanlarda daha yoğun rastlanan ve reel ücret seviyelerinin artışıyla birlikte düşük gösteren bir olgu olarak tanımlamışlardır. R. Finke ve R. Iannaccone (1993, s. 27-39) ise arz yanlı faktörlere odaklanırken din hizmeti arz edenler arasındaki rekabeti düzenleyen devlet müdahalelerini ve nihayetinde oluşan piyasayı “din piyasası modeli” dâhilinde ele almışlardır.
- 9 Time dergisinin 8.04.1966 tarihli kapağının “Tanrı öldü mü?” başlığıyla çıkması ya da ünlü sosyolog Peter Berger’in 25.02.1968 tarihli New York Times’taki yazısında 21. yüzyılda dindarların seküler kültüre direnen tek bir mezhep dâhilinde toplanarak marjinalleşeceğini öngörmesi, hiç şüphesiz bugün *de-sekülerizasyon* olarak tasvir edilen sürecin öngörülememesine denk düşmektedir (Philpott, 2012, s. 115). Yerleşmiş klişeleri sorgulayarak dinin hâlâ önemli ve belirleyici olduğu tezini, polikadan soyutlanamayacağı gerçekliğiyle örülü olarak işleyen Ivan Strenski’nin 2010 basımlı kitabı, bu anlamda yeni alginin da bir biçimde ifadesi olmaktadır (Strenski, 2010, s. 11-36).

pozitivist güvenle meşrulaşmış, yüzyıllara yön veren metafizik rüzgârları da nihayete erdirmiştir. Söz konusu *metafizik çağların bitişi*, Nietzsche'nin bir meczubun dilinden ilan ettiği "Tanrının ölümü"yle değerler hiyerarşisinin zirvesinin iflasına denk düşerken, ontolojik olarak otomatik mekanizmayla ona bağlı olan insanın da epistemolojik ölümünü doğurmuştur. Ancak, 19. yüzyıl akademiasında mutlak kabul bulmuş olan malum yaklaşım, bilim felsefesindeki paradigmatik sıkışmayla eş giden postmodernite süreciyle afallamış, küresel politik iktisadın asosyal-ahistorik-hedonik tipolojisinin ürettiği sosyal-psikiyatrik hâller dolayısıyla da sert eleştirilere maruz kalmıştır. Böylece, daha objektif ve ihtiyatlı yaklaşımlara duyulan ihtiyaç teslim edilirken dinî bağlılıkların birçok bireysel zenginleşme örneğinde gözlemlendiği üzere, istisnasız bir çözümlenme sonlanmıyor olması, bir mikro gerçeklik olmakta; her zaman ve her yerde dinî aidiyetlerin iktisadi gelişmeyle zayıflıyor olması ise tersine bir makro istatistiki eğilimi oluşturmaktadır. İktisadi gelişmenin eğitim, hayat beklentisi, şehirleşme, doğurganlık, kişi başı gelir vb. gibi birçok değişken içeriyor olması, bu noktada karmaşık bir ilişki matrisinin varlığına işaret etmektedir. (McCleary, 2007, s. 43-44) Sözümlendiğimiz karmaşıklığın, iktisadi olarak geri kalmış ancak beklenenin tersine dinî bağlılıklar geliştirmemiş toplulukların varlıkları ortaya konulduğunda ise tümüyle gizemli bir duruma savrulması kaçınılmazdır.

### **Dinin Ruh Verdiği İktisat**

Dinin, iktisadi sonuçlar doğuran *bağımsız* bir değişken olarak ele alındığı ünlü analize göreyse iş ahlakı, dürüstlük, güven, tutumluluk, konukseverlik, yardımseverlik vb. gibi kişisel özellikler iktisadi gelişmeye ortam sağlayabilir. Bu doğrultuda, M.Weber'in "ideal tip" metodolojisiyle (Ringer, 2006, s. 142-143) kapitalizm tarihine açılarak ortaya koyduğu nedensellik, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" [Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus] çalışmasını iktisat tarihi araştırmalarında bir kilometre taşı yapmaktadır (Weber, 2009). Alman Tarihçi Okulun bir diğer büyüğü<sup>10</sup> W. Sombart ise Yahudiliğin Protestanlıktan önce var olmasına, dolayısıyla püriten öğretilerin Yahudi kaynaklarından türetilmesi gerektiğine yaslanarak "Kapitalizm ve Yahudiler" [Die Juden und das Wirtschaftsleben] kitabında kapitalizmin köklerini Yahudilik üzerinden sorgulamaktadır<sup>11</sup> (Sombart, 2005, s. 222). Ancak, W. Sombart, en

10 Almanların kapitalistleşme ve sanayileşmedeki görece geç kalmışlığı, başka hiçbir milleden görülmeyen bir iştahla kapitalizm araştırmalarına yönelmesine ve böylece kapitalizm hakkındaki ilk kapsamlı sentezlerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.

11 W. Sombart konuyu 1913 tarihli *Burjuva eserinde de işlemektedir* (Sombart, 2008, s. 278). Anti-Weberien eleştirileri temelde ikiye ayırmak mümkündür. Birinci tür eleştiriler, altyapı-üstyapı ilişkisi içinde dinin faktörler -dolayısıyla insan- tarafından üretildiğini ifade eden klasik Marxist yaklaşıma yaslanır; malum metodolojik farklılıklar dışı vurulmadan konu özel olarak ele alındığında, örneğin "Protestan ahlak-kapitalizm" bağlantısı, serveti meşrulaştırıcı bir ideolojik çarpıtma olarak teşhis edilebilir (Buchholz, 1983, s. 51-60). İkinci tür ise W. Sombart, H. M. Robertson, L. Brentano, R. H. Tawney

basitiyle ırkçılık ve antisemitizm ile lekelenmiş sözde âlimlikle suçlanırken<sup>12</sup> (Penslar, 1997, s. 28) M. Weber ise yanlış olmayan bir nedenselliği abartmakla itham edilmekten kurtulamamıştır<sup>13</sup> (Chadwick, 2002, s. 7-8; Samuelsson, 1957, s. 5). Weber'in reform hareketi öncesi İtalya'daki kapitalist gelişmeden haberdar olmadığı, rasyonel kapitalizmin ise öncelikle ve esas olarak Katolik İtalya'da ortaya çıktığı görüşü, bu temelde dile getirilmiştir<sup>14</sup> (Cohen, 1980, s. 1340-1355). Nihayetinde hangi dinî kimlikle olursa olsun, modern rasyonel kapitalizm olarak tabir edilen üretim ilişkilerine dâhil olmuş aktif bir mümin tipolojisi ortaya konulmakta, dinin bağımsız değişken olarak iktisadi dönüşürmesine işaret edilmektedir.

### Dinin Tamladığı İktisat

İktisadın, dinin bağımlı değişkeni kılındığı yaklaşımların öncelikli hedefi, iktisadın dinî kayıtlarla yeniden yapılandırılması ve böylece iktisadi gelişmenin daha uyumlu ve daha az yıkıcı kılınmasıdır. İktisat ve din arasındaki söz konusu gayretten doğan bu bilgi küresi, öncelikli olarak teologlar, filozoflar ve iktisat politikalarını dinî bir perspektiften değerlendirmek isteyen iktisatçıların<sup>15</sup> ilgi konusu olurken (Iannaccone, 1998, s. 1466) genel olarak "*dinî iktisat*" [religious economics] özel olarak da "*İslam İktisadi*",<sup>16</sup>

vb.nin yaklaşımında öne çıktığı üzere, metodolojik bir kopuştan daha ziyade, açıklayıcı değişkenin veya zaman aralığının doğru seçilmiş olup olmadığının tartışıldığı mikro bir ayrışma içermektedir.

- 12 D. J. Penslar'ın kestirme-angaje eleştirilerine G.Kessler'in yıllar öncesinden sanki bir cevabı vardır: "... *umumiyet itibarıyla en ziyade itiraza müsait olanı bulunmasına mukabil [...] sayısız vakialardan ve zati görüşlerden tereküp eden bu eserin şu veya bu noktasına, isabetli dahi olsa itirazlarda bulunmak, böyle bir eser vücuda getirmekten yüzlerce defa daha kolaydır.*" (Kessler, 1942, s. 77)
- 13 Weber'e ilk ciddi eleştiri, Felix Rachfahl tarafından eserin yayımlanmasından dört yıl sonra, dört ana başlık altında yöneltilmiştir. Ardınca gelen H. M. Robertson (1935), Lujo Brentano (1923), Herbert Luethy (1968), R.H.Tawney (1962) ve H.Trevor-Roper (1967) eleştirilerinin temelde F.Rachfahl'ın görüşlerinin tekrarı olduğu söylenebilir ( Davis, 1978, s. 1106).
- 14 [Weberien bir J. Cohen eleştirisi için bkz. Holton (1983, s. 166-180)] W. Sombart, "*Burjuva*" eserinde dinin kapitalizmin ruhuna olan katkısını M. Weber'den daha heyecanlı ele almış, Papalığın finansal gücünün ve Katolik inancının kapitalist bakış açısını üretebilme yeteneğini sorgulamıştır ( Sombart, 2008, s. 242-256).
- 15 Pek görünür olmasa da, söz konusu eğilimin derinliği ve gücünün kavranabilmesi açısından, belki de şaşırtıcı bir örnek olarak J.A.Schumpeter'in görkemli ismini zikretmek gerekmektedir. Papa Pius XI'in sosyal düzen üzerine 1931'de ortaya koyduğu "Quadregesimo Anno" [*Kırkıncı Yıl*] tamimi doğrultusunda karpatist ideolojinin sosyalizme alternatif olabileceğini ifade eden J. A. Schumpeter, söz konusu modelin ihtivasını işleme fırsatı bulamadan Papa'nın yanılmazlığına [*Papal infallibility*] iman etmiş bir Katolik olarak vefat etmiştir (Cramer ve Leathers, 1981, s. 745-771; Sayar, 2006, s. 208-209)
- 16 Maulana Hifz-ur-Rehman Seoharvi tarafından 1938 yılında kaleme alınan "*İslam Ka İqtisadi Nizam*" kitabı İslam iktisadi özelinde bir ilki oluştururken Abul Ala Maudoodi, Khurshid Ahmad, M. N. Siddiqi, M.Umar Chapra vd. R.Seoharvi ardınca gelen öncü isimler olarak zikredilmektedir (Addas, 2008, s. 32).

"Hristiyan iktisadı",<sup>17</sup> "Budist İktisadı",<sup>18</sup> "Hindu İktisadı" vb. başlıkları altında kavramsal-laşmaktadır (Kuran, 1994, s. 770). Genelde, siyasi bir programın parçası olarak moder-nitenin sekülerize ettiği sosyal bilimler üzerinde yeniden bir dinî hâkimiyet kurmak ve söz konusu seküler bilgi kürelerinin dinin hizmetine verilmesini sağlamak gayretiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, dinî iktisadın nihayetinde bir normatif yaklaşım olarak pozitif iktisat üzerinden temellendirilmeye çalışılması, tartışmanın esasını oluşturmaktadır (Roth, 1995, s. 398). İktisat teorilerinin inşasında kullanılan *homo-economicus* tipolojisi yerine ikame edilmek istenen *homo-religiousun* piyasa realitesinin icaplarını kaldırıp kaldıramayacağı, sadece teorik değil,<sup>19</sup> fakat tarihsel tartışmayı da yanında getirmektedir. Dinî iktisadın farklı türleri arasında, en kayda değer adımları sistemli bir biçimde atabilmiş bir geçmişe sahip olarak İslam iktisadının tartışmanın özünü oluşturması kaçınılmazdır (Kuran, 1994, s. 771). Bu anlamda S. Ülgener, "İslam Hukuk ve Ahlak Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri" makalesinde *norm ve reel* arasındaki gerilime işaret eden tarihsel süreci şöyle ifade etmektedir: "Hukuk mevzuatının büyük teoloji sistemlerinden kalma naslara değil, bilakis realitenin yeni icaplarına göre ayarlandığını gösteren birçok misaller arasında ihtikâr mefhumunun geçirdiği değişiklikleri kaydedebiliriz." (Ülgener, 2006, s. 97). S. Ülgener, ayrıca *narh* konusunda da şu tespiti yapmaktadır: "Öyle bir zaruret ki ilk dinî esaslara sıkı şekilde bağlı kaldıklarını bildiğimiz tasavvuf mensupları bile nihayet 'ehl-i zamane ziyade bi-insaf olmakla si'r'in (narhın) lüzumu vazih'

- 17 T. R. Malthus'un 1798'de yayımlanan "Nüfus Üzerine Bir Deneme" kitabı, W. Paley, J. B. Sumner, E. Copleston, R. Whately ve T. Chalmers'in teolojik ve iktisadi katkılarıyla ikmal olurken "Hristiyan Politik İktisadı", Hristiyan teolojisi ve politik iktisadın ideolojik ittifakından doğan bir kavram ve dönemin "liberal-muhafazakâr" ruhuna uygun bir alan olarak 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Hem bir teolog hem de bir iktisatçı olan R. Whately'nin iktisat ve teolojinin arasına çektiği sınır sayesinde Benthamist, "Radikal Felsefe"ye karşı direnen Hristiyan iktisadı, entelektüel mirasını bugünlere ulaştırabilmiştir (Waterman, 1991).
- 18 E. F. Schumacher, *metafizik körlük* içinde olduklarını ifade ettiği modern iktisatçılara *maddeci umur-samazlık* ile *gelenekçi durağanlık* arasındaki bir orta yol olarak "Budist İktisat Bilimi"ni önermektedir. Buda'nın "Sekiz Soylu Yolu"nu izleyebilmenin koşullarından biri olarak ortaya konulan "doğru bir geçim yolu" maddesinin içini önceliği insana veren bir iktisadi yorumla doldurmaya çalışan düşünürüne göre, ağırlık noktasını çalışandan çalışma ürününe kaydırmak kötü güçlere teslim olmaya denk düşmekte, böylece toplum geliri yerine sermayesinden geçinmeye başlayarak parazitleşmektedir. Ne bedenini, ne de ruhunu besleyebilmiş olan kent proleteryasının ihtiyaçlarını; insanın arınmasına kayıtsız kalarak ihtiyaçların çoğaltımını öne çıkaran ve böylece herşeyi parasallaştırarak nicelleştirme eğiliminde olan 'maddeci iktisat anlayışı' karşılayamamaktadır. Schumacher'e göre mal edinimi ve tüketimi bir amaca ulaşmak için araçlar olurken Budist iktisat bilimi de 'belirli amaçlara en az araçla ulaşmanın sistemli incelemesin' e denk düşmektedir (Schumacher, 2010, s. 40-47).
- 19 Syed Omar Syed Agil (1989, s. 79-94) egoistik rasyonalite varsayımını reddederken sınırlı rasyonalite ve diğerkâmlığı öne çıkarmaktadır. Muhammed N. Siddiqi (1989, s. 253-260), geleneksel rasyonalite varsayımını ve tüketici fayda maksimizasyonu davranışını sorgulayıp yerine İslami davranışsal varsayımları tanımlamaktadır. Monzer Kahf (2003, s. 23-47), İslam'daki tüketici mallarını tanımlamaktadır. Fahim Khan (2002, s. 61-85), ihtiyaçlar kavramına dayanan ezoterik türde bir tüketici tercihi varsaymaktadır. Asad Zaman (2008) ise İslam iktisadı dâhilinde İslami tüketici davranışlarını tasvir etmektedir. Özetle, göze çarpan tüm İslam iktisatçıları henüz "Müslüman tüketici nasıl davranmalı?" normatif çerçevesini aşan pozitif bir öğreti geliştirmemişlerdir (Addas, 2008, s. 34-35).

*olduğunu teslim etmekten kendilerini alamamışlardır.*"(Ülgener, 1997, s.95.) S.Ülgener'in "ihtikâr" ve "narh" konularında ortaya koyduğu fıkhi evrimin, faizsiz bankacılık *kâr* oranları ile geleneksel bankacılık *faiz* oranları arasındaki eş hareketlilik/aynılık üzerinden teyidi kritiği yapıldığında (Kuran, 1995, s. 161) umulduğu üzere piyasayı [reel] dönüştüren değil, fakat piyasaca dönüşen bir normatif çatının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu temelde, dinî iktisat açısından yukarıdan aşağıya bir düzenlemeden daha anlamlı olacak olan; söz konusu çatıların aksiyomatik varlıklarının aşağıdan yukarı gelecek bir erdemliler hareketinin aksiyon güvencesine teslim edilebiliyor olmasıdır. Bu noktada, kendisini *amoral*, *apolitik* ve *ahistorik* kılmış olan iktisadi bilginin,<sup>20</sup> normatif bir tam-lamadan daha ziyade norm-reel arası gerilimi azaltmaya yönelik artistik/sanatsal bir icraya süje kılınması daha anlamlı gözükmektedir.

### İktisadın Açıkladığı Din

İktisadın dinin bağımsız değişkeni kılındığı söz konusu yaklaşımda, dinî eğilim ve aidiyetlerin, iktisadın açıklayıcılığı altında anlaşılır olması amaçlanmaktadır. "*Dinin iktisadi*" [economics of religion] olarak kavramsallaşmış dinî aidiyetlerin iktisadi bir kesitle ele alındığı bu alanda, toplum ve bireyin *semavi* tercihleri mikro iktisat teorisinin *rasyonel* çözümlemesine teslim edilmektedir (Iannaccone, 1998, s. 1466). Nihayetinde, iki farklı yönelim altında kendini gösteren söz konusu yaklaşımın birinci damarı, dinî eğilimleri bireysel fırsatların farklılaşması temelinde -tercih farklılaşmalarına başvurmadan- *arz yanlı* bir açıklamayla ele alırken ikinci damar ise hem tercihler hem de fırsatlardaki değişimleri göz önüne alan *talep yanlı* bir açıklama aramaktadır (Kuran, 1994, s. 772). Bu çerçevede örneğin birinci yaklaşım, İsveç'te çarpıcı derecede düşük seyreden dinî aidiyet oranlarını devlet tekeli olan Lutherien Kilise'nin sıra dışı başarısızlığına, Amerika'daki yüksek dinî aidiyet oranlarını da serbest rekabetin düzenlediği Amerikan dinî piyasasındaki etkinliğe bağlamaktadır (Iannaccone, Finke ve Stark, 1997, s. 351-352). Düzenleyici kurumların ortadan kaldırdığı böyle bir de-regülasyonun dinî mobilitayı, çeşitliliği ve rekabeti arttıracığı, ayrıcalık ve destek görmeyen organizasyonlar dâhilinde bireylerin daha aktif rol almasına imkân sağlayacağı öngörülmektedir (Finke, 1990, s. 609-626). Ancak, bu izah, ihmal edilen talep yönünün kolaylıkla göz ardı edilebilir olduğu anlamına gelmemektedir. Ruhani hizmet sunmak noktasında etkin olamayan İsveç Kilisesi örneğinden hareketle, cevaplanması gereken soru, "*diğer dinî alternatiflerin niçin ortaya çıkmadığı*" olacaktır. Başlangıç maliyetlerinin [start-up costs] yüksekliği, "*daha*

20 K. W. Rothschild (1993, s. 16), süreci şöyle ifade etmektedir: "*Ricardo'da çoktan görünür olmaya başlayıp (19.yüzyılda) Walras'ın genel denge teorisinde zirve noktasına ulaşan iktisadın bilimselleşmesi, iktisadın etik kökleriyle bir ayrışmaya yol verdi. 20. yüzyılın ana akım iktisadi, bu ayrışmayı tümüyle kabullendi. İktisat teorisi, iktisadi süreçlerin mekanizmalarını açıklayacak ve analiz etmesi beklenen bir pozitif bilim olarak görülmektedir. Kendini bilişsel ifadelerle sınırlandırmalıdır. Belki değerli olan etik değerlendirmeler(-meli, -malı), iktisatçının araştırma programının bir parçası olamaz.*"

*zor erişilebilir olan, daha az talep edilir” düsturuyula alternatif bir açıklama olabilir. Ancak, tüm peygamberlerin [ve ilk bağlılarının] türlü zorluklara rağmen, taleplerinden geri dönmemiş olmaları bir zaafiyetin varlığına yalın olarak işaret etmektedir. Mekanize edilmiş sınıfsal yapının ürettiği toplumsal söyleve konformizmin doğurduğu bireysel sıradanlıklar eklendiğinde, talebin tekrarlanabilirliğinin zayıflayacağı [efektif talep yetersizliği] öne sürülebilir (Kuran, 1994, s. 772). Ayrıca, akan zamanda kastlaşıp statüko üretme ataletine düşen dinî eğilimlerin özlerindeki put kırıcılığı [ikonoclast] yineleme zorluğuna da dikkat çekmek gerekir. Nihayetinde, çilekeş bir ariften veya münzevi bir keşişten daha ziyade, din pazarına çıkmış bir *homoeconomicus*’u resmeden *dinî aidiyetler talep fonksiyonu* şu unsurlarla kurgulanabilir: i) *kurtuluş motifi*. ii) *tüketim motifi*. iii) *sosyal-psikolojik baskı motifi* (Azzi ve Ehrenberg, 1975, s. 32). Kurtuluş motifi, dinî aidiyetten beklenen ölüm sonrası faydaya; tüketim motifi, dinî kimlikten doğan net cari faydaya ve sosyal-psikolojik baskı motifi de dinsizliğin cari+uhrevi maliyetine denk düşmektedir. Ulaşılan noktada, dinî kimlikten doğan net cari fayda [ii] ve dinsizlik maliyetinin [iii] dinî aidiyetten beklenen ölüm sonrası faydayla [i] ilişkisinin teolojik olarak sıkıntılı olmasından daha ziyade, ilişkinin yönü ve ölçülebilir şiddeti önem kazanmaktadır. Zaten A.Marshall’ın ifadesiyle “doğru veya yanlışla ilişkin soruları içeren konular üzerinde dolaysız ve tam cevaplar verme gücü zayıf” (Marshall ve Harrison, 1963, s. 425) olan iktisadın “bu dolaylı tavır içinde insanın yükümlülükleri hakkındaki kavramların berraklığına katkıda bulunurken moral ilkelere ilişkin sorular üzerine dolaysız kararları kız kardeşine, etik bilimine, bırakması gerekmektedir.” (Marshall ve Harrison, 1963, s. 430). Sekülerizasyon semptomlu faydacı felsefi temeli ve ondan doğan kaba metodolojik keskinliği ile türdeş olmayan bileşenlerin doğal sonucu olan söz konusu yaklaşım, epistemolojik olarak tartışmalıdır. Ancak, bu ihtilafın anlayarak açıklamaktan ziyade açıklayarak anlamayı yeğleyen, diğer bilgi küreleriyle ilişkisini emperyal karakteri üzerinden geliştiren iktisadi bilginin doğal bir uzantısı olduğu da aşikârdır. Dinî aidiyetleri açıklamaya yönelik analitik inşalar olan arz yanlı ve talep yanlı yaklaşımların, aynı hikâyenin birbirlerini tamamlayan unsurları olduğu ifade edilebilir. Ancak, tarihî, sosyal ve psikolojik mekanizmalara başvurulmadan daha tatmin edici açıklamalara ulaşılamayacağı da ortadadır (Kuran, 1994, s. 773).*

## Sonuç

Materyalist-determinist-mekanikçi felsefenin bir yansıması olarak doğanın tekanlamlılığı, heyecansızlığı ve tarafsızlığını temel almış olan Galileo-Descartes-Newton geleneğinden doğan iktisat, pek tabii ki içinden çıktığı paradigmanın ontolojik ön kabulleriyle yoğrulmuştur. Ölçülebilir olanı yücelten, lineer ilerlemeci bir metalaştırma teorisi olarak iktisat, nihayetinde aydınlanma ve modernite hareketi sonrası gelişen sekülerizasyon hareketinin hem bir hasılası hem de onu yeniden üreten bir sosyal-politik-akademik söylem olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda, marjinalist bir

tayin ile metanın özünden kopartılıp iktisadi sujenin psikolojik takdirine teslim edilen değer, salt teknik bir hesaplama ibaret kalmamakta, aksine değerler sisteminin tasviye edilmesiyle nihayet bulan bir büyük felsefi dalganın da tezahürü olmaktadır. Ancak, historik olanın ahistorik, ahistorik olanın historik kılındığı bir ayrışma süreciyle karşımıza çıkan iktisat, aslında bünyesinde ufalarak sıkışmış gizli bir metafizik kuvvenin tesiriyle hareket etmektedir. Bu anlamda, dünya cennetine çağırın “peygamber” iktisatçıların<sup>21</sup> tebliğ ettiği bir seküler din olarak (Nelson, 2001) kendi metafizik alanını inşa etmektedir.<sup>22</sup> Bir tarafta, *ultra-apriorizm* olarak tasvir olunan nihai metodolojik eğilimlerin ürettiği matematiksel cennet, diğer tarafta ise söz konusu alanın *sentetik apriori*'ye yol vermeyen totolojik hükümsüzlüğü... Nihayetinde, bu sıkışmışlık içinde emperyal karakteri ve hesap gücünün verdiği özgüvenle kendini önceleyen değerleri anlamlandırmak, dönüştürmek ve ilişkilerini konumlandırmaktan çekinmeyen bir alan olarak iktisat... İşte söz konusu zıt dalgaların tesiri altında, *mutlak* olan ile kurulacak ilişkinin analizi iktisat için bir öz bilince işaret etmekte; dolayısıyla “tüm bilimlerin ilk keşfinin kendini keşfi” düsturuyla kendinden kendine bir yola dikkat çekilmektedir.

21 J. A. Schumpeter (1997, s. 6), on büyük iktisatçıdan biri olarak değerlendirdiği K.Marx'ı, “O bir peygamberdi...” diyerek anmaktadır. Marx'ı böylece tasvir eden J.A.Schumpeter, bu sefer kendisi “İnnovasyonun Peygamberi” ilan edilmekten kurtulamamaktadır (McKraw, 2007). Marx ve Schumpeter için sergilenen yüceltme, M. Friedman ve F. A. Hayek için artık sınırlara dayanmaktadır: “Kainâtin Efendileri...” (Jones, 2012).

22 Zaten ortaya çıkan benzerlikler fark edildiğinde söz konusu eğilimin gücü de kolaylıkla anlaşılacaktır. Şöyle ki: i) Hem iktisat hem din belirli başlangıç varsayımlarına yaslanırlar. ii) İnsanların rasyonel olduğunu, davranışlarının sonuçlarını algılayabildiklerini kabul ederler. iii) Her ikisi de maksimizasyon tavrı ve bunun başarılması için kurallar telkin edicidir. iv) Her ikisi de tercihler ile ilgili olup fırsat maliyetlerinden bahseder (Welch ve Mueller, 2001, s. 190).



## Relationship of Economics and Religion as a Secular Field

Özgün Burak Kaymakçı\*

On the first page of his *Principles of Economics*, Marshall describes economics and religion as two formidable factors that have shaped world history (Marshall, 2006, p. 1). There is no doubt about the transformative power of these factors, but the controversy about the relationship between them remains. On one side, we have the discourse of economics as subject to human action, and therefore it cannot be extorted from theological bases; on the other side we have the claim that economics and religion are distinct structures, because they reflect the reality of different abstractions. Eventually mutual interaction and relations of our understanding of “faith” and “gain” is queried in a great ontological contrast. Except for extremities such as ‘having faith in gain’, or ‘gaining by faith’, a complex, intricate and mysterious set of relations manifests itself in a variety of bases and frames. However, simplifying things for our understanding results in a set of two-way and four dimensional interactions between two concepts. In this context, religion and economics are discussed both as dependent and independent variables, and their relationship and interaction is questioned.

The approach to religion as a dependent variable of economics explains that economics shapes [and minimizes] religion. Based on this approach, religion, for Hume (1993) and Freud (1927) is a deception and illusion that is led by ignorance and underdevelopment, for Feurbach, it is alienation to the essence of human, for Marx (Swedberg, 2003, pp. 8-9) religion is a superstructure determined by the infrastructure, for Veblen (2005, p. 199), an expression of conspicuous consumption and idleness, for Durkheim (1995, pp. 418-448) a phenomenon to be dissolved by its rational-functional relation with society. These approaches bring religion down from the celestial realm to the secular dimension, and restrain it. With similar reasoning, economic development is thought to be a factor in loosening religious commitments, reducing the demand for religious services and lessening the impact of religion in political mechanism. This approach will inevitably lead the way to “secularization”. The discourse of enlight-

\* Dr., İstanbul University, Department of Economics.

Correspondence: burak.kaymakci@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih, İstanbul / Turkey.

enment and modernity combined with the sharp ideologies of rightist and leftist Hegelianism, gained action power that was justified by the positivist reliance created by early epistemologists, and thus has given an end to the metaphysical winds shaping the centuries. The end of the metaphysical ages and Nietzsche's declaration of 'death of god' through a lunatic, indicates the downfall of the hierarchy of values, and also the epistemological death of human. However, this approach that was firmly accepted by the 19th century academia, struggled with the post-modernity process which went along with the paradigmatic congestion of philosophy of science. This very approach has been subject to harsh criticism due to social-psychiatric cases produced by the asocial-ahistorical-hedonic typology of the global political economics. Thus, the need for a more objective and prudent approach deemed necessary. The sense of religion weakens along with economic development almost as a universal trend, whereas as observed in many individual cases wealth acquisition, religiousness does not necessarily die down. The former constitutes a macro-statistical trend, and the latter could be identified as micro-reality. The fact that economic development involves many variables such as education, life expectancy, urbanization, fertility, income per capita and etc., indicates the presence of a complex correlation matrix (McCleary, 2007, pp. 43-44). This complexity becomes almost mysterious when we think of communities that are economically lagging behind and also lacking religious identities.

According to the famous analysis which specifies religion as an independent variable producing economic consequences, personal characteristics such as business ethics, honesty, trust, frugality, hospitality, helpfulness etc. can be conducive to economic development. In this respect, causality as put forward by Weber with his 'ideal type' methodology, delves into the history of capitalism (Ringer, 2006, pp. 142-143) and his work 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism' [Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus] becomes a milestone in the history of economic research (Weber, 2009). Sombart, another distinguished figure of the German Historical School, seeks the roots of capitalism in Judaism, in his 'The Jews and Modern Capitalism' [Die Juden und das Wirtschaftsleben], basing it on the fact that Judaism preceded Protestantism, therefore the principles of Puritanism should have derived from Judaist sources (Sombart, 2005, p. 222). However, Sombart was accused of racism and anti-Semitism (Penslar, 1997, p. 28) and Weber could not dispel criticism for exaggerating causality (Chadwick, 2002, pp. 7-8; Samuelsson, 1957, p. 5) and being ignorant of the capitalist development in Italy before the reform movement and that the rational capitalism was first born in catholic Italy (Cohen, 1980, pp. 1340-1355). Ultimately, no matter which religious identity, a typology of a believer who is involved in production relations, i.e. modern rational capitalism is displayed, and religion as an independent variable is considered to have transformed economics.

The primary objective of approaches that render economics as the dependent variable of religion is to restructure economics with religious aspects, thus to make economic development more cohesive and less disruptive. This sphere of information arising from this endeavor primarily interests theologians, philosophers and economists who want to assess economic policies from a religious perspective (Iannaccone, 1998, p. 1466). It is conceptualized under the heading of 'religious economics' in general, and 'Islamic Economics', 'Christian Economics', 'Buddhist Economics', 'Hindu Economics' etc. in particular (Kuran, 1994, p. 770). This approach tends to be the result of a political program, trying to impose religion on social sciences that are secularized by modernity, and to ensure the provision of such secular information spheres in the service of religion. Therefore, the effort of grounding religious economics on the principles of positive economics as a normative approach constitutes controversy (Roth, 1995, p. 398). Whether the concept of *homo-religious* as a substitute for the *homo-economicus* typology that is used in the construction of economics theories, can meet market requirements introduces theoretical and historical discussions. Among the different types of religious economics, Islamic Economics, as the one that took the most significant steps in a systematic manner creates the essence of the debate (Kuran, 1994, p. 771). In this respect, in his article *'The Issues of Economic Policy in the Sources of Islamic Law and Ethics'*, Ülgener defines the historical process pointing out the tension between the norm and the real as: *'The transformation of the notion of 'ihtikar' (profiteering) can be given as one of the many examples that show the legal legislations are not set according to the dogmas of major theology systems, but rather to the new requirements of the reality'* (Ülgener, 2006, p. 97). Ülgener also makes the following remark about *narh* (price ceiling): *"it was such a necessity that, even the members of Sufism that are firmly connected to the first religious texts, could not help but admit that it is necessary"* (Ülgener, 2006, p. 95). As *fiqh* evolved, Ülgener puts forward, the issues of '*narh*' and '*ihtikar*' were criticized for parity between the interest rates of conventional banking and the profit rates of Islamic banking (Kuran, 1995, p. 161). It is apparent that the normative structure did not convert the market; unfortunately, it got converted by the market rules. In terms of religious economics, rather than a top to bottom restructuring of economics, a bottom to top movement of virtues should develop. Economic knowledge that has made itself *amoral, apolitical and ahistorical* had better be subjected to an artistic execution intending to reduce the tension between the 'norm' and the 'real', rather than being exposed to a normative modifier.

The approach that regards economics as a dependent variable of religion, explains religious tendencies and identities through economics. In 'economics of religion', the spiritual preferences of individuals and societies are dealt with a cross-section of economics and used in the rational analyses of microeconomic theory (Iannaccone, 1998, p. 1466). This approach has two major paths; the first one approaches religious affili-

ations as a differentiation of individual opportunities, without resorting to personal choices, adopting a supply-oriented explanation. The second path takes into account the changes in the preferences, as well as demands (Kuran, 1994, p. 772). In this context, the first path, for example, attributes the dramatically low rates of religious identity in Sweden to the failure of Lutheran Church that is under state control; and associates the high rates of religious identity in the United States with the effectiveness of the American religion market regulated by free-market economy (Iannaccone, Finke, & Stark, 1997, pp. 351-352). Such de-regulation that eliminates the regulatory agencies is expected to increase religious mobility, diversity and competition, and to provide opportunities for individuals to take more active roles within subsidized organizations (Finke, 1990, pp. 609-626). However, this explanation does not mean that the neglected aspect of demand can easily be overlooked. The question to be answered about the Church of Sweden that is unable to deliver effective spiritual service is "why do other religious alternatives not appear?" The high level of start-up costs, and the fact that 'difficult access leads to less demand' may offer alternative explanations. However, despite many difficulties, the prophets' [and their apostles] not compromising their demands simply indicates a weakness. When the social discourse that is produced by a mechanized class is coupled with individual ordinariness engendered by conformism, the demand will weaken (Kuran, 1994, p. 772). In addition, within the course of time, religious tendencies will fall into the inertia of status quo and find it difficult to regain their power of iconoclasm. Consequently, the demand function of religious identity depicts homo-economicus at the religion market, rather than an ascetic agnostic or a hermit monk. The demand function can be formulized as follows: i) salvation motive ii) consumption motive iii) social- psychological pressure motive (Azzi, & Ehrenberg, 1975, p. 32). Salvation motive corresponds to the expected utility of religious identity after death; the consumption motive refers to the net current benefits arising from religious identity and social-psychological pressure motive refers to the worldly + ethereal cost of the irreligiousness. Here, rather than the theologically troubled relationships of the net current benefits arising from religious identity [ii] and the cost of irreligiousness [iii] with the expected utility of religious identity after death, the direction and the measurable intensity of the relationships gain importance. Economics, in Marshall's words, *'does not possess the power of giving direct and complete answers to questions involved in what is right and wrong.'* (Marshall, & Harrison, 1963, p. 425) and *'in this indirect mode will she contribute to the clearness of men's notions about duty; direct decisions on questions of moral principle she must leave to her sister, the Science of Ethics'* (Marshall, & Harrison, 1963, p. 430). This approach, as a natural result of heterogeneous components, with its utilitarian philosophical basis symptomized by secularization and rough methodological acuity derived from it, is epistemologically controversial. However, it is apparent that this conflict is a natural extension of the economic knowledge which develops relationships with other information spheres in its own

imperial character, and prefers to understand by explaining, rather than to explain by understanding. Supply-oriented and demand-oriented approaches are analytical constructions that are used to explain the religious identities, and complement each other. However; without having recourse to the historical, social and psychological mechanisms, a satisfactory explanation cannot be reached (Kuran, 1994, p. 773).

Economics was born from the Galileo-Descartes-Newton tradition that regards the monosemy, insipidity and impartiality of nature as a reflection of materialist-deterministic-mechanistic philosophy, and has been shaped with the ontological pre-assumptions of the said paradigm. As a linear progressive commodification theory, economics exalts the measurable. It stands before us both as a product of the secularization movement developed after The Enlightenment and modernity movement, and as a social-political-academic discourse that re-produces it. In this regard, 'value', is separated from the essence of commodity, and submitted to the psychological discretion of the economic subject with a marginal determination. Value not only consists of a purely technical computation, in contrast, it becomes a manifestation of a major philosophical wave that ended with the destruction of the value system. However, economics acts under the influence of a hidden metaphysical potential that is tucked in its entity, and thus constructs its own metaphysical field as a secular religion as preached by the '*prophet*' economists inviting believers to the paradise on earth (Nelson, 2001). On one side, the mathematical paradise produced by the final methodological trends that is depicted as 'ultra-apriorism'; and on the other side, the tautological invalidity of the so-called field that does not lead to synthetic-apriori. Economics is located in this entrapment with its sense of self-confidence ensured by its imperial character and accountability power and it does not hesitate to convert, interpret and locate its preceding values. Under the influence of these opposing forces, the analysis of the relationship to be established with the 'absolute' will indicate self-consciousness for economics; and therefore draw attention to this motto: '*the first discovery of science is self-discovery*'.

### **Kaynakça / References**

Addas, W. A. J. (2008). *Methodology of economics: Secular vs Islamic*. Perpustakaan Negara: International Islamic University Malaysia Press.

Agil, S. O. S. (1989). Rationality in economic theory: A critical appraisal. *Journal of Islamic Economics*, 2(2), 79-94.

Azzi, C., & Ehrenberg, D. (1975). Household allocation of time and church attendance. *Journal of Political Economy*, February, 27-56.

Buchholz, R. A. (1983). The Protestant ethic as an ideological justification of capitalism. *Journal of Business Ethics*, 2(1), 51-60.

Chadwick, O. (2002). *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cohen, J. (1980). Rational capitalism in renaissance Italy. *American Journal of Sociology*, 85(6), 1340-1355.
- Cramer, D. L., & Leathers, C. G. (1981). Schumpeter's corporatist views: Links among his social theory, quadragesimo anno, and moral reform. *History of Political Economy*, 13(4), 745-771.
- Davis, W. N. (1978). "Anticritical last word on the spirit of capitalism" by Max Weber. *American Journal of Sociology*, 83(5), 1105-1131.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press.
- Finke, R. (1990). Religious deregulation: Origins and consequences. *Journal of Church and State*, 32, 609-626.
- Finke, R., & Iannaccone, L. R. (1993). Supply-side explanations for religious change. *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 527(1), 27-39.
- Freud, S. (1927). *The future of an illusion*. New York: Norton.
- Holton, R. J. (1983). Max Weber, "rational capitalism," and Renaissance Italy: A critique of Cohen. *American Journal of Sociology*, 89(1), 166-180
- Hume, D. (1993). *The natural history of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Iannaccone, L. R. (1998). Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature*, 36(3), 1465-1495.
- Iannaccone, L. R., Finke, R., & Stark, R. (1997). Deregulating religion: The economics of church and state. *Economic Inquiry*, 35, 350-364.
- Jones, D. S. (2012). *Masters of the universe: Hayek, Friedman, and the birth of neoliberal politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kahf, M. (2003). Islamic economics: Notes on definitions and methodology. *Review of Islamic Economics*, 13, 23-47.
- Kessler, G. (1942). Werner Sombart ve iktisat tarihi. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 3(1-2), 71-78.
- Khan, F. M. (2002). Fiqh Foundation of the Theory of Islamic Economics: A Survey of Selected Contemporary Writings on Economic Relevant Subjects of Fiqh. In: *Theoretical Foundations of Islamic Economics*, (pp. 61-85). Jeddah: Islamic Development Bank
- Kuran, T. (1994). Religious economics and the economics of religion. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 150(4), 769-775.
- Kuran, T. (1995). Islamic economics and the Islamic subeconomy. *Journal of Economic Perspectives*, 9(4), 155-173.
- Löwy, M. (1998). Friedrich Engels on religion and class struggle. *Science & Society*, 62(1), 79-87.
- Maduro, O. (1977). New Marxist approaches to the relative autonomy of religion. *Sociological Analysis*, 38(4), 359-367.
- Marshall, A., & Harrison, R. (1963). Two early articles by Alfred Marshall. *The Economic Journal*, 73(291), 422-430.
- Marshall, A. (2006). *Principles of economics*. New York: Cosimo Classics.
- Marti, O. A. (1929). Economic factors tending toward secularization of church property in England, 1533-39. *Journal of Political Economy*, 37(4), 451-472.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *The German ideology*. New York: Prometheus Books.

- McCleary, R. M. (2007). The economics of religion and secularization. *The Review of Faith & International Affairs*, 5(1), 43-47.
- McKraw, T. K. (2007). *Prophet of innovation: Joseph Schumpeter and creative destruction*. Massachusetts, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nelson, R. (2001). *Economics as religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Pennsylvania, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Ovason, D. (2004). *Dolar banknotundaki gizli semboller* (çev. C. Şen). İstanbul: Klan Yayınları.
- Penslar, D. J. (1997). The origins of Jewish political economy. *Jewish Social Studies*, 3(3), 26-60.
- Philpott, D. (2012). Why politics can't be freed from religion. *Politics, Religion & Ideology*, 13(1), 115-117.
- Ringer, F. (2006). *Weber'in metodolojisi - Kültür bilimleri ile sosyal bilimlerin birleşimi* (çev. M. Küçük). Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Roth, M. (1995). Restructuring economies. *Review of Religious Research*, 36(4), 397-400.
- Rothschild, K. W. (1993). *Ethics and economic theory*. Aldershot: Edward Elgar
- Samuelsson, K. (1957). *Religion and economic action: A critique of Max Weber*. New York: Harper Torchbooks.
- Sayar, A. G. (2006). *Ülgener yazıları*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Schumacher, E. F. (2010). *Küçük güzeldir*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Schumpeter, J. A. (1997). *Ten great economists: From Marx to Keynes*. London: Routledge.
- Siddiqi, M. N. S. (1989). Islamizing economics. In *Toward Islamization of disciplines* (pp. 253-260). Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Sombart, W. (2008). *Burjuva* (çev. O. Adanır). Ankara: Doğubatı.
- Sombart, W. (2005). *Kapitalizm ve Yahudiler* (çev. S. Gürses). İstanbul: İleri Yayınları.
- Strenski, I. (2010). *Why politics can't be freed from religion*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Swatos, W. H., & Christiano, K. J. (1999). Secularization theory: The course of a concept. *Sociology of Religion*, 60(3), 209-228.
- Swedberg, R. (2003). *Principles of economic sociology*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ülgener, S. (2006). İslam hukuk ve ahlak kaynaklarında iktisat siyaseti meseleleri. A. G. Sayar (drl.), *Makaleler içinde* (s. 78-112). İstanbul: Derin Yayınları.
- Veblen, T. (2005). *Aylak sınıfın teorisi* (çev. Z. Gültekin ve C. Atay). İstanbul: Babil Yayınları.
- Waterman, A. M. C. (1991). *Revolution, economics and religion: Christian political economy, 1798-1833*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (2009). *Protestan ahlaki ve kapitalizmin ruhu* (çev. G. Solmaz). Ankara: Alter Yayınları.
- Welch, P. J., & Mueller, J. J. (2001). The relationship of religion to economics. *Review of Social Economy*, 59(2), 185-202.
- Whitehead, A. N. (1930). *Science and the modern world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaman, A. (2008). *Islamic economics: A survey of the literature* (Working paper no. 22). England, Birmingham: University of Birmingham, Religions and Development Research Programme.

# Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi

Hakan Olgun\*

**Öz:** Sekülerleşmeye dair tartışmaların en temel ön kabulü sekülerleşme ile din arasında birbirini olumsuzlayan zıt bir ilişkinin var olduğudur. Ancak, bu tanımlamanın artık çok genel bir yaklaşımı ifade ettiği ve istatistiki bilgilerle beslendiğine dair yaygın bir kanaat söz konusudur. Nitekim modern çağda “dinin politikadan uzaklaştırılması” ya da “toplumun dini tutum ve ritüellerindeki gerileme” olarak tanımlanan sekülerleşme, dinin zaman içinde önemini kaybedip zayıflayacağı tezini doğurmuştur. Bu tez özellikle klasik sosyolojik yaklaşımın en dikkat çeken sekülerleşme paradigması haline gelmiştir. Hâlbuki sekülerleşme bazı dinî geleneklerin teolojik yaklaşımının bir gereği olabilir. Örneğin Hıristiyanlığın Protestanlık mezhebinde sekülerleşme, Katolik Kilisesi’nin yadsıdığı dünyanın ve dünyevi yaşamın, dinî açıdan değerinin artırılmasını ifade etmektedir. Kelimenin kavramsal anlamı çerçevesinde sekülerleşme, Hıristiyanlıktan değil, Katolisizm’den uzaklaşmaktır. Protestanlık tarafından Katolik Kilisesi’nin dinî temrin ve telkinleri dünyevi yaşamdan çıkarılmak istenmiştir. Katolik Kilisesi’nin kilise ve manastır yaşamını öne çıkarıp gündelik dünyevi yaşamı küçük gören doktrininin yerine dünyevi meslek ve meşguliyetleri dindarlık çemberine alarak âdeta kutsanması sağlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerleşme, Hıristiyanlık, Protestanlık, Luther, İki Krallık Doktrini, Meslek.

**Abstract:** The most basic presumption of discussions about secularization is that there is an opposite relationship between secularization and religion. However, this definition refers to a very general approach and is supplied by statistical data. In the modern era, secularization which is defined as “removal of religion from politics” or “the decline of religious attitudes and rituals in society” has led to the thesis that the religion would weaken and wane in importance over time. This thesis has become the most prominent secularization paradigm of the classical sociological approach. However secularization may be a requirement within theological tenets of some religious traditions, for example, the Protestant secularization doctrine attempts to increase the spiritual value of the worldly life that Catholic Church disowns. Within the framework of conceptual meaning of the term, secularization involves getting away from the Church not from Christianity. Religious practice and recommendations of the Catholic Church has been expelled from the worldly life by the Protestant Reformation. Instead of the Catholic doctrine that valued only the church and the monastic life, and despised the earthly life, Protestantism almost sanctified all secular (i.e. worldly) vocations and occupations as a manifestation of piety.

**Keywords:** Secularization, Christianity, Protestantism, Luther, The Two Kingdoms Doctrine, Vocation.

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

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

Atıf©: Olgun, H. (2012). Hıristiyanlık ve sekülerleşme ilişkisi ya da seküler dindarlığın teolojisi . *İnsan & Toplum*, 2 (4), 135-156.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0058>



*"Kendimin ve diğer birçok sosyologun 1960'larda sekülerleşme üzerine yazdıklarının bir hata olduğunu düşünüyorum. Bizim o zamanki temel iddiamız, sekülerleşme ile modernitenin paralel gittiği; daha çok modernleşmenin daha çok sekülerleşme getireceği şeklindeydi. ...Ama sanıyorum özünde bir yanlışlık vardı. Bugün dünyanın çoğunluğu kesinlikle seküler değil, oldukça dindar." (Berger, 1999, s. 2-3)*

## Giriş

Din araştırmalarında din ile sekülerleşme arasındaki ilişkinin tahlili sırasında en çok atıf yapılan dinî geleneğin Hıristiyanlık olduğu aşikârdır. İslam dini gibi diğer dinî geleneklerin sekülerleşme ile olan ilişkileri analiz edilirken artık klasikleşmiş gibi görünen Hıristiyanlık bağlamlı tezler üzerinden modelleme yapılmaktadır. Hıristiyanlık veçhesinde modernleşme ve sekülerleşme sürecinden en çok sorumlu tutulan öğretiler ise Protestan mezhebine aittir. Dolayısıyla Hıristiyanlık ile sekülerleşme arasında ilişki kurulurken Protestanlık tecrübesinin çok temel bir başlangıç noktasını ifade etmesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur.

Bu makalede din ve sekülerleşme ilişkisi, Protestan Hıristiyanlığı bağlamında irdelenecektir. Ancak, bu yapılırken önemli bir genel kabulün eleştirisine de girilecektir. Bu genel kabul, sekülerleşmenin dine karşıt bir tavır olduğunu içermektedir. Birinin güçlendiği yerde diğerinin zayıfladığı bir zıt ilişki çerçevesinde tanımlanan din ve sekülerleşme tahlilleri, oldukça yanıltıcı sonuçlar doğurabilmektedir. Dinin sekülerleşme ile olan ilişkisi, en azından bütün dinler ya da dinî gelenekler açısından aynı sonuçları ifade etmeyebilir. Dünyanın dinî değerlerin bağlayıcılığından gittikçe uzaklaşıp modern/seküler bir sosyal yapılanmaya geçeceği beklentisi içinde olup bunu dine karşı kazanılan bir zafer gibi sunan klasik sosyolojik bakış, esasen bu yanlışlığın temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

## Sosyoloji ve Sekülerleşme

Sekülerleşme kavramının Latince kökeni olarak işaret edilen *saeculum*, dar anlamıyla "bu çağ" ya da "dünyevi yaşam" anlamlarına gelmektedir. Kavramın kilise dışı yaşamı nitelmesi boyutuyla, tarihi eskilere uzanan bir kullanımı da söz konusudur. Nitekim aynı kökten gelen *secularis* sözcüğü, kutsalın üstünlüğünü iddia etmek amacıyla, doğaüstü Hıristiyan anlayışların olağan ve profan olandan farklılığının vurgulanması ve kutsal ile dünyevi olanın ayrılması için daha önce de geçerli olan yaygın bir nitelermeydi. Kavram, zaman içerisinde manastır yeminlerinin dışına çıkan Katolik rahipler için de kullanılır olmuştur (Lewis, 1990, s. 40). Ancak, Reformasyonun, modern toplumun tanımlayıcı unsurlarından birisi olan sekülerleşme kavramına yüklediği anlam, mezhep savaşları olarak da bilinen Otuz Yıl Savaşı'nı bitiren antlaşmanın hükümleri içinde ken-

dini ifşa etmiştir. Böylece hukuki bir kavram olarak sekülerleşme ilk kez 1648 yılında Westfalya Antlaşması'nda "kilise mallarının kamulaştırılması"nı ifade eden bir hukuk terimi olarak kullanılmıştır (Gay, 1992, s. 215).

Modern toplumda devletin, toplumun ve bireylerin din ile olan ilişkisini tanımlayan bir paradigmaya dönüşen sekülerleşmenin, kelimenin diğer türevleriyle birlikte dikkate alındığında esasen çok genel bir tanıma sahip olduğu görülmektedir. Bu kavrama, özellikle sosyal bilimlerinin gündemine girmesiyle birlikte temel olarak din aleyhine gelişen ve birbirine yakın birkaç anlam yüklenmiştir: (i) Dinî öğreti ve söylemlerin politika/devlet alanının dışına itilmesi; (ii) Gündelik yaşamda dinî ibadet, ritüel ve dindarlık görünümlerinin azalması; (iii) Dinin kurumsal bağlayıcılık ve toplumsal etkisinin zayıflaması. Bu tanımlamaların bir din ya da dinî kurumun değil, toplum zemini üzerinden meşruiyet sağladığını düşünen din dışı bir bakışın ürünü olduğu aşîkârdır. Bu durum ister istemez zihinlere din ve toplum ilişkilerinin ideolojik okunması ve toplumun belli paradigmlar temelinde kurgulanması şüphesini getirmektedir. Elbette işin bu noktasında tartışma konusu olan Aydınlanma ertesinden başlayıp XX. yüzyılın ortalarına kadar uzanan klasik sosyolojik yaklaşım olacaktır.

Klasik sosyolojinin tanımladığı sekülerleşme paradigması perspektifinden yapılan tartışmalarda din, seküler düşünce karşısında konumlandırılırken irrasyonel olana, özel/bireysel alana hasredilip hem politik hem de kamusal alanın dışına itilmiş bir konumlandırma ile açıklanmaktadır. Batı'da kilise ayinlerine katılım oranının düşmesine dair istatistiklerle desteklenen bu tanıma göre, dinin sadece kurumsal değil, artık gittikçe bireysel etkisini de yitirdiği ilan edilmekteydi. Modernleşmenin din karşısındaki zaferi olarak yorumlanan bu tablo, pozitivist tarih okumacılığına paralel bir seyir hâlinde ilerlemesi olarak yorumlanmıştır.

II. Dünya Savaşı sonrasında, sekülerleşmeye dair sosyolojik paradigmanın ezberlerini bozan önemli gelişmeler yaşanmıştır. Neredeyse iki bin yıllık devasa bir maneviyat kurumu olan Katolik Kilisesi, büyük dünya savaşlarının hem ilkinde hem de ikincisinde inananlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Özellikle Avrupa'nın haritasını yeniden çizen II. Dünya Savaşı sırasında kilisenin pasif tutumu, bu "yüce" kurumun inananları nezdinde itibarını önemli ölçüde zayıflatmıştır. Modernleşmenin iyice etkisini hissettireceği beklenen bir dönemde gerek kurulu dinî düzenlerden umudun kesilmesi gerekse yaygın olarak deklare edilmiş olan fikir özgürlükleri nedeniyle, pek çok yeni dinsel hareket ortaya çıkmıştır. Sadece Hıristiyanlık bazında Batı'da değil, Doğu'nun da kadim dinî gelenekleri yoga ve meditasyon gibi modern zihinlerin sorunlarını sağaltma vaadiyle yeni dinî oluşumlara kaynaklık etmiştir. En azından "bir dine aidiyet duygusunun son dönemlerin en çok yükselen değeri olduğu" tezini paylaşacak pek çok insan vardır. Yezidilik veya Mecusilik gibi etnik kimliklerin bile artık dinî gelenek temelinde tanımlanmaya başlandığı günümüzde bir dine ait olma ve o dinin dünyevi söylem ve telkinlerinin farkında olma, önemli bir bilinç değişimini ifade etmektedir. Bir yandan

yerel geleneklerin diriltilmesi adına sahiplenilen geleneksel inançların, diğer yandan hem Doğu hem de Batı'ya has dinî gelenekler temelinde ortaya çıkan çok sayıda yeni dinî akım ve hareketlerin âdeta bir "dinler pazarı" kurup kendi psiko/sosyal çözüm önerileri ile manevi sağaltım yollarını propaganda etmeleri de oldukça ilginç görünmektedir. Bu durum, Roma'nın St. Petrus Bazilikası önünde günah bağışlatma sırasına giren ya da Kudüs'teki Süleyman Mabedi'nin avlusunda günahlarına bedel olsun diye kurban sunma çabasında olan antik çağın "dindar" insanlarını hatırlatmaktadır.

Yeni bir milenyum çağında, modernleşmenin ve onun zihinsel zeminini oluşturan sekülerleşmenin zaferini ilan etmesi beklenen bu çağda, din ile kurulan bunca olumlu ilişkinin herkesten önce sosyologları şaşırttığı ortadadır. Çünkü klasik sosyolojik yaklaşımın geleceği kurgulayan din ve sekülerleşme ilişkisine dayalı tezleri önemli ölçüde zaafa uğramıştır. Zaafa uğrayan sadece seküler ilerleme tezi değildir aslında; sekülerleşmenin dinin zıttı olduğu ya da birbirini nakzettiği düşüncesi de zaafa uğramıştır. Sekülerleşme konusunu, sosyolojinin tartışmaktan çok keyif aldığı konuların başında sayarsak herhâlde hata etmiş olmayız. Bunun, A. Comte'un "üç hâl kanunu" öğretisi bağlamında "manevi olandan çizgisel süreç içinde uzaklaşma/uzaklaştırma eğilimiyle" ilişkisinin olduğu zaten yaygın bir kanaattir. Bu eğilimin ürünü olan neredeyse bütün sosyolojik paradigmlar, tanrı kaynağından dünyevileşme denizine doğru akan bir nehrin denizle muhteşem buluşmasına tanıklık etme heyecanını yansıtmıştır.

Tasvir edilen bu mizansenin en azından geçen yüzyılın ikinci yarısına kadar doğru olduğu inancında olanların sayısı epey fazladır. Ancak, sosyologların, sekülerleşme akıntısının sanıldığı ya da kurgulandığı gibi akmadığını, zaman zaman hedeften uzaklaşan kıvrılmalar, hatta kaynağa yönelmeler gibi sapmaların yaşandığını da fark ettikleri söylenmelidir. Bu fark edişin herhâlde en önemli kalemi P. L. Berger'dir. Ünlü sosyolog, "dünyanın büyüünün bozulduğu" fikrini korumakla birlikte modernleşmenin her hâliyle dinden uzaklaşmayı ya da dinin değerini kaybetmesini gerektirmediğini itiraf etmektedir (1999, s. 2-3). Bir itirafı da sosyolojik yaklaşımların metodolojik zaaflarına dairdir: "Sosyoloji kesin bir bilim değildir ve şimdi görebildiklerimiz ileriye yönelik kesin tahminlerde bulunmamıza izin vermez" (Berger, 2002, s. 92). R. Stark (2000, s. 41-66) ise son üç asırdır devam eden "dinin sonunu yaklaştığına" dair beklenti içeren tezlerin başarısızlığını "toprağın bol olsun sekülerleşme" diyerek ilan etmektedir.

Sekülerleşmeye dair sosyolojik paradigma tasarımcılarını bu konuda yanıltan en önemli hatanın, geçmiş çağların modern çağa göre "dindarlığın altın dönemini" yaşadığı ön kabulüdür. Buna göre inancın zirvesi orta çağlara uzanan evrelerde tecrübe edilmiş ve "çan eğrisi" şeklinde olduğu gibi, modern çağda sekülerleşmeye doğru hızlı bir eğime girilmiştir. Bu itirafı ise sekülerleşmenin dinlerin âdeta kaderi olduğunu savunanların yapması daha da ilginç bir durumu ifade etmektedir (Bruce, 2002, s. 45). Dinlerin tarihine ilişkin yapılan araştırmalarda, en azından Batı Hıristiyanlığı çerçevesinde Hıristiyanlığın geçmiş çağlarının sanıldığı gibi bir "dindarlık çağı" değil, bir "kilise çağı" olduğu fark edilmiştir.

Sekülerleşmeye dair klasik paradigmalardan zafiyetine dikkat çektikten sonra, şimdi sekülerleşmenin teolojik bağlamına geçilebilir. Giriş kısmında da ifade edildiği üzere, din ve sekülerleşme ilişkisine yönelik tartışmalar daha çok Hıristiyanlık çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu açıdan Hıristiyan geleneği, sekülerleşme ile teoloji ilişkisinin en kolay tespit edileceği bir dinî tarih süreci sergilemiştir diyebiliriz.

### **Hıristiyanlık ve Sekülerleşme**

Hz. İsa, Yahudi din adamlarını ve din hukukçularını “kör kılavuzlar” olarak nitelemektedir. Onların nanenin, anasonun ondalığını hesap edecek kadar dindarca tutum sergileyip ardından deveyi yutacak kadar (Mat. 23: 23-24)<sup>1</sup> ahlâk ilkesinden yoksun olduklarına işaret etmektedir. Hz. İsa, Zeytin Dağı Vaazı’nda dile getirdiği mesajın temel ahlâk ilkelerini tartışmaya yer bırakmayacak kesinlikte dünyevileştirerek, bireyselleştirerek ve oldukça işlevselleştirerek ilan etmiştir. Zira geçmiş topluluklara, “Öldüren öldürülecektir, zina eden cezalandırılacaktır.” şeklinde verilen hukuk hükümlerine ilave olarak cinayet ve zina öncesinin bütün duygusal evrelerini hukukun konusu hâline getirmiştir. Buna göre öfke, nefret ve şehvet duyguları, söz konusu suçların başlatıcı unsurları olarak ahlâk ilkeleri çerçevesinde yargılanmayı hak eden suçlara dönüştürülmüştür. Cezası ise vaat edilen göklerin krallığına katılamamaktır.

Bu söylemiyle Hz. İsa, Yahudiliğin katı dinsel tutum olarak tanımlanmış olan Torah (Tevrat)’a itaat bağlamında affetmesiz bir kısas uygulamasını savunan Yahudiler için sadece davranışların değil, duyguların da sorumlu tutulduğu gündelik yaşamı kapsayan bir maneviyat çeperi oluşturmuştur. Bu çeper içinde, günahkâr ya da suçlu olmak için sadece fiilî suçların işlenmesi beklenmemektedir; öfke, kin, gazap, nefret veya diğer nefsi eğilim ve hezeyanlar da aynı şekilde günah sayılmıştır. Böylece Hz. İsa sadece tapınak çerçevesinde tasarlanıp bir takım fiilî tezahürleri olan emir ve yasaklar manzumesini, beden fiillerini aşır ruhları da sevk ve idare eden ilahî bir kaynağa dönüştürme gayretinde olmuştur. Hz. İsa’nın bu tutumu, Yahudilerin Torah’ın değerlerini ruhsal alanlarından uzak tutmakla birlikte fiilî davranışlarına yönelik bir emir-yasak manzumesine dönüştürmelerine şiddetli bir eleştiridir. Zira Hz. İsa’ya göre Torah hükümleri, sadece dünyevi hataları cezalandıran kuru bir yasa kitabı değil, aynı zamanda duyguları da besleyip kişiyi olgunlaştıran bir maneviyat kaynağı olarak görülmelidir. Dolayısıyla Hz. İsa, sadece “mekanik” fiilleri değil; duygu, düşünce ve eğilimleri de kutsalın konusu ederek sıradan dünyevi yaşamın ve sosyal ilişkilerdeki tutum ve davranışların dinî anlam ve değerini yüceltmıştır.

Hıristiyanlık, Pavlus’un öncülüğünde Yahudi olmayan pagan halklarla tanıştığı anda Pavlus’un din ile dünya arasında belirgin bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Her

1 Makalede İncil’den yapılan atıflar için bk. İncil. (1995). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları

siyasi iktidarın meşruiyetini Tanrı'dan aldığı ve bu nedenle herkesin bu otoriteye tâbi olmasını savunurken Pavlus (Rom. 13: 1-2), dinî alan ile seküler alan arasındaki çizgiyi kaldırarak sivil otoriteyi kutsayan bir söylemi ifade etmektedir. Böylece Pavlus, Hz. İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin!" (Mat. 22: 21) sözünde yer alan din ve politika arasındaki tarihsel dikotomiye, âdeta ortak bir manevi otorite altında buluşturmuştur. Zira artık sadece din temeline dayalı kilise değil, politik idari kurum da aynı şekilde manevi bir yükümlülük ve temsil sahibi olmuştur.

Hıristiyan teolojisinde, sekülerleşme konusunun takibine erken dönem Hıristiyan teologlarından Augustine'in "Tanrı Ülkesi"ni konu edindiği tezinden başlamak gerekir. Batı Hıristiyan düşüncesinin tarihsel gelişimini derinden etkilemiş olan Augustine, bu tezinde iki ülkeden bahsetmektedir. Dünya tasavvurunu dikotomik bir tarzda açıklayan Augustine'e göre, dünya bir yanda manevi diğer yanda ise dünyevi değerlerin egemen olduğu iki farklı toplumsal yapı (ülke ya da şehir) içinde tanımlanmaktadır. Bu ülkelerden birisi, "bu dünyada gerçek olarak vardır; diğeri ise Tanrı'ya dayanan bir ümit içinde yer almaktadır". Augustine'e göre örneğin paganlar, sözü edilen birinci ülkede yaşarken Hıristiyanlar, her iki ülkede de aynı anda yaşayabilmektedir. Bu durumda Hıristiyanlar, manevi yolculuğun sona ereceği yer olan göksel ülke umuduyla ölümlü hayatın yeryüzü ülkesinde yaşamış olmaktadır. Dolayısıyla Augustine'e göre seküler alan, sıradan yaşamın dünyasıdır. Fakat bu alanın dinden bağımsız olduğunu söylemek kolay değildir. Tam aksine, seküler alan dinî davranışlarla doludur ve Tanrı ile olan ilişkiler çerçevesinde tanımlanmıştır (Bowe, 1961, s. 132).

Augustine'in politik tanıma dayalı "iki ülke" doktrini, Roma Katolisizmi tarafından kendi kurumsal inisiyatifini maddi ve manevi yönden her iki alana yaymasına imkân veren bir meşruiyet kaynağı olarak yorumlanmıştır. Zaman içerisinde tarihsel şartların da etkisiyle daha da ileri giden Katolik Kilisesi, Augustine'in bu tezini, manevi kutbu merkeze alarak bu kutbun dışındaki politik, ekonomik, eğitim, kültür ve sanat gibi seküler alanı olumsuzlamak gibi bir argümana da dayanak tutmuştur. İki ülkeden tanrıya ait olanını temsil ettiğini düşünen Katolik Kilisesi, bu çerçevede gündelik hayatın bütün veçhelerinde Katolik doktrinlerin geçerli olduğu manevi bir imparatorluk tesis etmiştir. Diğer bütün kurumlar gibi, politik erkin de meşruiyeti kilisenin uhdesinde görülmüştür. Bu nedenle Katolisizm'i, özellikle Orta Çağ dönemlerinde olağanüstü tarzda kurumsallaşmış bir manevi krallık olarak tanımlarsak pek de yanlış yapmış olmayız. Katolik Hıristiyanlık, ana doktrinleri çerçevesinde bütünüyle kilise merkezli bir din, toplum ve dünya kurgusu geliştirmiştir. Kilisenin karşısında elbette sivil otoriteyi elinde tutan bir politika kurumu vardır. Ancak, politika bizatihi iyi ve erdemli bir kurum değildir. Nitekim Roma-Germen İmparatoru V. Charles, ölümünden önce bütün idari görevlerini bırakarak hiç olmazsa hayatının son günlerinde erdemli ve dindarca bir tutum sergilemek için bir manastıra kapanmıştır (Noble, 2011, s. 433). Çünkü yerine

getirdiği krallık işi, kilise kurumunun üyeleri ve ruhban sınıfı ile kıyaslandığında yeterli derecede dindarca görülmemiştir.

Katolik Hıristiyanlığın Orta Çağ kültürü, toplumu genelde iki tabakada ele almıştır. Üst düzeydekiler, bu dünya ile ilişkilerini kesmiş olan keşiş, rahip ve papaz olarak dinsel ve kutsanmış bir yaşam sürerken alt tabakada ise tüccar, çiftçi, ev hanımı hatta askerlerden oluşan ve dünyanın günlük ihtiyaçlarıyla uğraşan ve dünyevi meşguliyetleri içinde kilise görevi bulunmayan halk yer almıştır. Sözü edilen bu halk, sivil hukukun ahlâk kurallarına bağlıdır. Kendilerini kutsal kitabın mükemmel emirlerine ya da yoksul ve erdemli asketik yaşama adamamıştır. “Kültür”, “dünya” ve “toplum” gibi bütün Katolik kavramlar, dinsel kurtuluşun tek ve güçlü etik kurumu olarak görülen kilise üzerinde yoğunlaşarak tanımlanmıştır. Bu nedenle Orta Çağ dönemlerinde ideal bir toplum düzenine yönelik olarak Katolik Kilisesi’nin karşısında herhangi bir sosyal teori söz konusu olmamıştır (Graf, 2010, s. 61).

Kilise bağlamında dinî otoritenin karşısında gibi görünen sivil otoriteyi<sup>2</sup> ya da manevi alanın karşısındaki dünyevi alanın idarecisini de bu görevle yükümlendiren, Katolik Kilisesi ve papalık olmuştur. Kaynağını kutsal metinden alan doktrine göre kilise, sahip olduğu birisi maddi diğeri manevi otoriteyi haiz olan iki kılıçtan dünyevi yetkili olanını sivil otoriteye tevdi etmiş, manevi olanını ise kendisine ayırmıştır. Bu şekilde, görünürde dinî ve dünyevi otoriteleri temsil eden kılıçlar farklı olsa da her ikisinin kaynağı da kilise olmuştur. Ancak, Katolik Kilisesi’nin manevi ve seküler dünya tanımı, en büyük eleştirel tepkiyi Protestan Refomasyonu çağında görmüştür. Özellikle Martin Luther, toplumun dinî ve dünyevi sorumluluklar çerçevesinde ikiye bölünmesini ifade eden Katolik doktrine karşı şiddetli bir teolojik eleştiri geliştirmiştir.

### **Lutheran Söylem: İki Krallık Doktrini**

Katolik Kilisesi’nin orta çağlardaki manevi egemenliği karşısındaki en büyük tehdit unsuru, XVI. yüzyılda ortaya çıkan Protestan Reform hareketidir. Reform hareketinin öncü teologu Luther’in, sekülerleşme ile en çok ilişkilendirilen söylemi “iki krallık” doktrinine dayanmaktadır. Reform teolojisinin en köklü öğretilerinden olan bu doktrin, zihinlere hemen Augustine’in “iki ülke” söylemini getirmektedir. Ancak, Luther biri manevi, diğeri dünyevi olan iki farklı krallık alanlarının aynı kaynağın ürünü olduğunu ve aynı otoritenin yetkisi altında bulunduğunu ileri sürmektedir. İki krallık alanlarından birisi manevi boyutuyla kilise olurken diğeri dünyevi boyutuyla politik idare kurumudur. Manevi ve siyasi sorumluluk alanlarının her ikisi de Tanrı’nın egemenliği altında

2 Burada “devlet” tanımını kullanmıyoruz. Çünkü bu çağda Avrupa’da henüz bürokratik kurumsallaşmasını tanımlamış bir “devlet” aygıtının varlığı gözlenmez. Bunun yerine krallık, prenslik ve derebeylik gibi idari otoriter yapılanmalardan söz edilebilir. Dolayısıyla politik idareyi ifade etmek açısından sivil otorite kavramı kullanılmıştır.

iş görmektedir. Tanrı, dine has olan ve manevi sorumluk alanına ait yükümlülüğü Luther'in "Hıristiyan cemaati" olarak tanımladığı kiliseye tevdi etmiştir. Dünya işlerinin düzenlenmesi, toplumun güvenlik, eğitim, ekonomi ve sair dünyevi işleyişinin yolunda gitmesi sorumluluğunu ise sivil/politik otoriteye yüklemiştir.

"İki krallık" doktrini bağlamında ifade edilen manevi ve dünyevi yetki sahiplerinin herhangi birisi diğerine göre daha kutsal bir iş yapıyor değildir. Daha doğrusu, her iki krallık alanı da aynı ilahî otoritenin yetkilendirmesi altında eşit derecede kutsal bir görev ve sorumluluğu yerine getirmektedir. Zira biri toplumun ruhunu günahkârlıktan ve küfürden korurken diğeri toplumun bedenine ait ihtiyaçları karşılamaktadır. Nihayetle her iki alanın yetkilileri, tanrının kulları olan Hıristiyan toplumuna ruhsal ve fiziksel bir huzur ortamını hazırlamaktadır.

Katolik Kilisesi'ni temsil eden papanın ve onun bölgesel temsilcileri olan ruhban sınıfının dinsel yetkinliklerinin ellerinden alınarak kutsal metnin dinsel otorite olarak ilan edilmesi ve vaftiz olmuş bütün Hıristiyanların birer din adamı olarak rahiplik niteliğine kavuşmuş olmaları, papanın ve rahiplerin yerine dinsel otorite ve uygulamaya ilişkin önemli bir boşluk doğurmuştur. Orta Çağ düşünsel yapısında yer alan dinsel alanın kilise kurumu ve papalık, dünyevi alanın politik idarecilerce kullanılması anlayışı karşısında, Reformasyonun dinsel alanı, dinsel otorite olarak kurumsal bir temsil mekanizmasından yoksun bırakması, dinsel düzenlemeleri yürütecek yetkin bir güce ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Gerçekte "sadece imanla aklanma öğretisi", Hıristiyanlara dünyevi bir yükümlülük yüklememekte, fakat onların vicdanını sorumlu duruma getirmektedir. Ancak, toplumsal düzenlemelerde sadece vicdani kanaatlerle iş görülmesi mümkün olamayacaktır. Bunun yanında, sadece imanlı olmak vurgusuyla Yahudi hukukuna bağımlı olmamak ile vicdani açıdan herhangi bir hukuka tâbi olmamak gibi davranışları değerlendiren bir etik temelden yoksunluk da söz konusuydu. Bütün bunlar, Lutheran öğretileri benimsemiş bir topluluğun dünyevi yaşamı nasıl sürdüreceği, yani bu öğretilerin toplumsal yansımalarının nasıl olacağı, önemli bir sorun olarak görünmekteydi.

Luther'in, kendisini tanrısal yetkilerle donatmış bir dinsel kurumun idaresinden kurtardığı Hıristiyan toplumunun, manevi ve dünyevi idareleri yönünde yapacağı düzenlemeler bir anlamda Lutheranizm'in tamamlayıcı öğretisi olacaktır. Luther bu öğretilerin temellerini, 1520 yılında kaleme aldığı üç meşhur manifestosu ile ortaya koymuştur. Alman halkının soylularına, Alman prens ve idarecilere seslendiği ilk metinde, papanın cezalandırılmasını ve isteklerinin reddedilmesini istemektedir (Luther, 1999, s. 146). Alman prens ve soylularını, papalık ve kilise kurumuna karşı kıskırtan Luther, dinsel kurumun temsil eden papa ve Katolik rahiplerin cezalandırılması için siyasal idarecileri yetkili görmektedir. Kilisenin ve papanın, kilise dışındaki halka şikâyet edildiği bu metinden sonra Luther, ikinci manifestosunda, din adamlarına seslenmektedir. Burada Katolik Kilisesi'nin uyguladığı sakramentleri kutsal metne dayanmadığı gerekçesiyle hatalı görmekte ve bu sakramentlerin halkı kandırmak için kilise tarafından istismar

edildiğini dile getirmektedir (Luther, 1999, s. 27). Böylece Katolik Kilisesi kurumunun kutsallığının reddedilip âdeta gereksiz ve insani bir oluşum durumuna getirilmesi düşünülmektedir. Luther, Katolisizm'in dinsel otoritesini sadece kurumsal olarak değil, vicdani olarak da ortadan kaldırmak için son manifestosunda, Hıristiyan'ın özgürlüğünün anlamını açıklamaktadır. Bu metinde Hıristiyan'ın, Tanrı'nın Sözü'nden başka, papalık ve Katolik Kilisesi dâhil bütün otoritelerden özgür olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü başlangıçta tüm kiliselerin en kutsalı olan Roma Kilisesi'nin, şimdi "kanun dışı haydutların yatağı, utanç verici bir fahişe evi, günah, ölüm ve cehennem krallığı olduğu" dile getirilmektedir (Luther, 1999, s. 336).

Reform sürecinde kaleme alınan bu temel Lutheran manifestolar ile kilise, papalık ve Katolik ruhbanın dinsel yetkileri reddedilerek kilise kurumu hem dinsel hem de seküler alandan dışlanmak istenmekte ve böylece toplumsal yaşamdan çıkarılmaya çalışılmaktadır. Lutherci öğretinin kilise kurumunu dışlamasıyla ortaya çıkan boşluğun hangi kurumsal ya da zihinsel yapılanmayla doldurulacağı sorununda çözüm, İncil ve dinî hukuk ayırımıyla ilişkilidir. Lutheranizm "aklanma"nın, dinsel hukuk ile değil, İncil ile olacağını dile getirmiştir. Bu yüzden Katolik Kilisesi'nin uyguladığı dinsel hukukun kurtuluşa ilişkin bir anlamı kalmamaktadır. Öte yandan, bütün inananların birer din adamı olmaları, otoriter anlamda dinsel bir kurumun olmaması ve dinsel bağlayıcı olarak bir hukuk manzumesine ihtiyaç duyulmaması, Hıristiyanların yaşadığı toplumun huzur ve düzenin nasıl sağlanacağı sorununu doğurmuştur.

Reformasyonun teolojik öğretilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu sorunların çözümü, dinsel alan ile seküler alanın tanımlanmasını gerektirmiştir. Luther'in "İki Krallık" doktrini olarak nitelediği çözüm önerisi, Lutheranizm'in seküler otorite, politik idare ve din ilişkisi ile etik anlayışını da içinde barındırmaktadır. Bu doktrin, dinsel ve teolojik düşünce içinde oldukça kritik bir durumu ifade etmektedir. Luther, manevi ve dünyevi otorite arasında açık bir çizgi çizmiş ve bu iki alanın birbirine karışmasını engellemek istemiştir.

Luther, "İki Krallık" doktrinini tanımladığı metninde (Luther, 1999, s. 105), Zeytin Dağı Vaazı nasihatleri doğrultusunda, Hıristiyanların yaşamlarını nasıl düzenleyecekleri ve bu süreçte seküler otoritenin amaç ve görevlerinin ne olduğu ile seküler otoritenin sınırları ve manevi otorite ile olan ilişkisi sorunları ele alınmaktadır. Luther, bu metnin hemen girişinde, Âdem'in çocuklarının, biri tanrısal diğeri dünyevi olmak üzere iki gruba bölündüğünü ifade etmektedir. Ancak, Lutheran teoloji açısından bu sınıflamayı yapan yine Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, hem yaratıcı hem kurtarıcı olarak bütün yaşamda etkindir. Onun sevgisi hem dinî hukuk hem de İncil aracılığıyla kendini gösterir. Hıristiyanlar, birinde hukukun diğesinde İncil'in etkin olduğu bu iki krallık arasında yaşar. Şu anda "düşmüş" yaratıklar için hukuki yönetim mevcuttur. İncil'e iman ile oluşacak Tanrı Krallığı ise henüz gelmemiştir. Birbirine karıştırılmaması gereken bu iki yaşamsal alanın sınırlarının doğru çizilmesi, Lutheran teolojinin toplumsal açıdan doğru sonuçlar vermesi için gereklidir.



### **Tanrı Krallığı**

Tanrı Krallığı, Mesih tarafından idare edilen ve bu krallığa ulaşmayı hak eden Hıristiyanlardan oluşan manevi bir oluşumdur. Tanrı Krallığı, Mesih'e imanla aklanmış olan ve Kutsal Ruh'un yönlendirmesindeki inanan Hıristiyanları içermektedir. Luther, bu krallığın üyelerinin niteliklerini sıralarken onların kılıç ve hukuka ihtiyaç duymadıklarını ifade etmektedir. Eğer dünya bütününü gerçek Hıristiyanlardan oluşmuş olsaydı, orada idareciye, krala, kılıca ve hukuka gerek kalmayacaktı. Çünkü orada bu sınırlayıcı unsurların kullanımına ihtiyaç duyulmayacaktır. Hıristiyanların kalplerinde bulunan Kutsal Ruh, onları eğitecek, hata ve kusurlarını ortadan kaldıracak ve insanlar arasında sevgiyi oluşturacaktır. Böylece, dünyevi kılıç ve hukuk Hıristiyanlar arasında işlevsel olmayacaktır. Luther, Hıristiyanların sahip oldukları bu inançlarının toplumsal yansımalarının ise onların ahlâkî davranışlarında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu insanlar, üyesi oldukları topluma karşı erdemli davranışlar sergilemekte ve komşularıyla iyi geçinmektedir. Ayrıca onlar hoşgörülü olma niteliklerinin yanı sıra, toplum huzurunun sağlanıp sürdürülmesi adına, adaletsizliğe ve hatta ölüme bile gönül rızasıyla katlanabilmektedir (Luther, 1999, s. 89).

Tanrı Krallığı mensupları için hukuk hükümlerinin işlevsel bir anlamı bulunmadığından hukuka ve hukuki müeyyidelerin uygulanması için dünyevi bir idareye dahi ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu nedenle Hıristiyanlar hukuktan özgürdür. Luther, "dinsel hukuk ve İncil ayrımı" öğretisine bağlı bu yaklaşımının teolojik zeminini Pavlus'ta bulmaktadır: "Hukuk doğru insanlar için değildir" (1 Ti. 1:9-10). Ancak, öte yandan "Herkesin kendi üzerinde olan idareye tâbi olması gerektiğini" (Rom. 13:1) ifade eden Pavlus, idari bir otoriteyi de dile getirmektedir. Dolayısıyla, hukuk hükümleri ile bu hukukun seküler uygulayıcılarına ihtiyaç duymayan Tanrı Krallığı üyeleri için de bir üst idari kurumun etkinliği söz konusu olmaktadır.

Luther, bu öğretisini, yine Tanrı Krallığı üyelerinin ahlâkî erdemliliğini öne çıkararak açıklar. Ona göre Hıristiyanlar, kendi aralarında ve kendileri dışındaki insanlarla olan ilişkilerinde herhangi bir hukuk ve otoriteye ihtiyaç duymayacaktır. Çünkü gerçek Hıristiyan, yeryüzünde komşusu için yaşar ve onun için çalışır. Bir Hıristiyan'ı böyle davranmaya iten, onun içindeki dinsel duygudur. Böylesi bir erdeme sahip olan insan, doğal olarak bir otoritenin yönlendirmesine gerek duymayacaktır. Fakat hukuk ve otorite, bu erdemli Hıristiyan'ın komşusu için gerekli olabilir. Nitekim otorite, huzuru korumak, suçlu cezalandırmak ve kötülükleri engellemek için bir ihtiyaçtır. Bir Hıristiyan bu otoriteye gönüllü olarak itaat eder, ona saygı duyar ve vergisini öder (Luther, 1999, s. 94).

Tanrı Krallığı öğretisi, Luther'in toplumsal idealini ifade etmekte ve aynı zamanda papa ile kilise hiyerarşisinin dinsel yetkinliklerinin olumsuzlanması sonucu oluşan boşluğun tek tek inanan bireyler tarafından doldurulması düşüncesinin bir sonucudur. Bu gerek-

çeyle Luther, mesleki din adamlığını reddederken bunun yerine bütün inananların din adamlığı yetkinliğini taşıdığı inancını koymuştur. Dolayısıyla Tanrı Krallığı, Katolik öğretisi ve uygulamalar doğrultusunda, artık din adamlarının uhdesinde değildir. Aksine onun kapıları, Tanrı'ya iman eden ve kurtuluş vaadine muhatap olan bütün insanlara da açılmıştır.

Luther'in, kutsal metnin yorum hakkının sadece papaya ait olduğu inancını reddetmesi, papalıkla birlikte dinsel gerekçeli sosyal sınıflamanın da reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Alman halkının soylularına seslendiği yazısında reformcu, öncelikle halkın bir kısmının papa, papaz, rahip ve keşiş adıyla "dinsel statü"ye, diğer kısmının ise kral, prens, tüccar ve çiftçi adıyla "dünyevi statü"ye konulmasını eleştirmektedir. Her iki statüye mensup olan bütün Hıristiyanlar, Tanrı Krallığı'nın üyeleridir ve aralarında fark yoktur. Pavlus'un mektuplarındaki, "azaları farklı da olsa ortak bedende oldukları ve aynı ruhtan vaftiz oldukları" (1 Ko. 12:12-3) ifadesine dayanan Luther, tüm inananlar aynı vaftiz, aynı müjde ve aynı imana sahip oldukları için, tümünün tanrısal alana ait oldukları inancının yanında; onları tek bir toplumsal statüye, Tanrı Krallığı üyeliğine sokar ve ruhban olanla olmayanlar arasındaki ayırımı kaldırır (Luther, 1999, s. 127). Vaftiz olan "bütün inananların din adamlığı" söylemiyle Lutheran öğretiyi ifade eden inananların dinsel ve toplumsal olarak eşitliği, mesleki ve kurumsal din adamlığı sınıfını ortadan kaldırırken bütün inananlara, kutsal kitabı okuma, anlama ve yorumlama yetkisi tanımakta ve onlara Tanrı'nın bildirdiklerini kavrama yetkinliği vermektedir. Tanrı Krallığı'nı işte bu üstün toplum oluşturmaktadır (Luther, 1999, s. 356).

Ruhbanlık sınırlarının, Mesih'e iman eden bütün Hıristiyanları içerecek kadar genişletilmesini gerektiren "bütün Hıristiyanların din adamlığı" öğretisi, dinsel olduğu kadar seküler otorite kavramlarına da geleneksel Katolik öğretinin aksine, farklı bir anlam kazandırmıştır. Zira kilise ve papalık kurumunun dinsel anlamda "yanılmazlık" ve "tek yetkili" sıfatları Luther tarafından reddedildiğinden papalık ve kilise hiyerarşisi, artık dinsel otoriteyi ifade etmemektedir. Aksine, dinsel otorite Kitab-ı Mukaddes'tir ve bütün insanların onu yorumlama yetkisi vardır. Sivil idareciler de "bütün inananların din adamlığı" öğretisi doğrultusunda din adamlığı niteliğine sahip olabilir. Dolayısıyla, savunduğu bu öğretisi ile Luther, Orta Çağ'a ait olan seküler ve dinsel grup sınıflamasını ortadan kaldırmış olmaktadır (Stephanson, 2002, s. 326). Bu nedenle bir Hıristiyan'ın yaşamını belirleyen tanrısal ve dünyevi krallığın üyelerinin tasnifinde, mesleki anlamda din adamı olmak ya da olmamak belirleyici bir unsur değildir.

İdeal bir toplum modeli olan Luther'in Tanrı Krallığı düşüncesi, en azından reformcunun içinde yaşadığı toplum açısından pek gerçekçi görünmemektedir. Nitekim Luther de Tanrı Krallığı öğretisi içinde sıralanan Hıristiyanın ahlâki erdemlerinin toplumsal anlamının görülmesi için Tanrı'nın, manevi krallığının yanı sıra bir de dünyevi krallık tesis ettiğini ileri sürmektedir.

### **Dünya Krallığı**

İki krallık doktrininin dünya krallığı bölümü, Luther'in, kendisine kurtuluş vaat edilen Hıristiyan'ın sosyal ve ekonomik içerikli dünyevi yaşantısını içermektedir. Bir Hıristiyan'ın toplum içerisindeki konumu, diğer insanlara karşı tutumu, kısacası bu dünyadaki yaşamı, onun dünya krallığı öğretisi içerisinde yer almaktadır. Bu yönüyle dünya krallığı, Lutheran etiğin işlevsel alanı olmaktadır. Çünkü Tanrı Krallığı ortamı, zaten kurtuluş vaadine ulaşmış insanlardan oluştuğundan onlar, hem dinsel hem de dünyevi hiçbir yükümlülük altında değildir. Dolayısıyla Tanrı Krallığı'nda dünyevi davranışları tanımlayan bir etikten söz edilemez. Bu etiğin oluştuğu mekân dünya krallığıdır. Nitekim dünya krallığı dünyevi idareye ilişkin görüşleri içermekte ve dünyadaki Hıristiyanlar kadar Hıristiyan olmayanların da nasıl idare edileceğini belirlemektedir. Bu dünyevi boyutta, hem Hıristiyanların hem de Hıristiyan olmayanların birlikte yaşadıkları dikkate alınarak Lutheran etiğin nasıl sergileneceği belirlenecektir. Lutheran etiğin bu dünyada yansıtılması da Luther'in teolojisinden doğan dinin dünyevi anlamını ve dünyevi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dünya krallığındaki yaşam, Lutheran etiğin işlevsel alanı olmaktadır. Dünya krallığındaki Lutheran etiğin yansıtılması ise seküler otoriteye itaati, dünyevi anlamda sosyal konumların korunmasını ve toplumsal yararın gözetilmesini içermektedir.

Hıristiyan olmayan ve dolayısıyla Tanrı Krallığı'nın dışında kalan herkes dünya krallığına ait olup hukuka tâbidir. Luther, bu kimseler için Tanrı'nın, Hıristiyan statüsünün ve Tanrı Krallığı'nın dışında farklı bir yönetim tesis ettiğini ve kötülüklerini engellemek için onları hukuka tâbi kıldığını ileri sürmektedir (Luther, 1999, s. 90). Ancak, gerçekte Tanrı Krallığı'nın üyeleri olan imanlılar da toplumsal alan olarak dünya krallığında yaşamak durumundadır ve bunlar aynı zamanda dünya krallığı mensubudur. Dolayısıyla dünya krallığı mensuplarının tümü seküler hukuk ve otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda dünya krallığı düzenlemesinde hukuk, politik idarecinin inisiyatifinde işlevseldir ve bu yönüyle kötü ve itaatsizlere karşı toplumsal düzenin sağlanmasını içeren hukukun uygulanması meşru sayılmaktadır (Stephanson, 2002, s. 327). Nitekim Hıristiyanlar, "eski" Âdem'in günahkâr doğasını sürdürdükleri için, her hâlükarda sınırlayıcı bir hukuka ihtiyaç duyulmaktadır.

Luther, dünya krallığının gerekliliğini ve onun işlevini yine Pavlus'un ifadelerine dayandırarak tanımlamaktadır. Pavlus'un mektuplarında, ayırım yapılmaksızın herkesin idaresinde bulunduğu yönetime bağlı olması istenmekte ve bütün yönetimlerin Tanrı'dan olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla Pavlus'a göre, yönetime karşı direnenler, Tanrı'nın düzenine karşı gelmiş olur ve yargılanır. Yönetim, iyi olanı ve iyilik yapanı değil, kötü olanları kılıcıyla cezalandıran ve Tanrı'nın gazabını salan ölç alıcı işleviyle Tanrı'nın hizmetindedir (Rom. 13:1-4). Bir başka Yeni Ahit metninde de, insanlar arasında yetkili kılınmış her kuruma, gerek her şeyin üstünde olan krala gerek kötülük yapanları cezalandırması ve iyilik yapanların onurlandırması için kral tarafından gönderilen

valilere, Rabb'in adına itaat etmek tavsiye edilmektedir (1 Pe. 2:13-4). Kutsal metnin yetkinliğine bağlı olan ve Pavlusçu "kutsanmış seküler otorite" anlayışını benimseyen Luther, bu ifadelerde sözü edilen ve itaat edilmesi istenen seküler idareyi, iki krallık doktrinindeki dünya krallığı tanımıyla nitelediği anlaşılmaktadır.

Seküler otoriteyi Pavlusçu ifadeler doğrultusunda tanımlayan Luther'in dünyevi idareyi düzenleyen dünya krallığı öğretisi de tanrısal bir nitelik taşımaktadır. Tanrı tarafından kurulduğu için dünya krallığının da tanrısal statüye sahip olması, seküler idarecilerin, Tanrı tarafından kendilerine verilen tanrısal bir yetkiyi ellerinde bulundurduğu anlamına gelmektedir. Ancak, Tanrı Krallığı doktrinindeki ideal bir toplum anlatımı yerine dünya krallığının tesis edilmesi, birtakım dinsel ve sosyal düzenlemeleri gerektirmiştir.

Tanrı Krallığı öğretisine göre, kalpleri Kutsal Ruh'un ilhamıyla yönlendirilen Hıristiyanlar, dünyevi idareciye ve hukuka ihtiyaç duymamakla birlikte, dünyadaki bütün insanların Kutsal Ruh'un himayesindeki inananlar olmaları mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Luther, teorik içerikli Tanrı Krallığı öğretisinin aksine, daha pratik bir uygulama gerektiren bir dünya krallığı doktrini geliştirme ve onun gerçekçiliğine uygun birtakım düzenlemeler yapma ihtiyacını hissetmiştir. Nitekim Hıristiyan inancına sahip olmayan insanlar, dünya krallığı üyeleridirler. Bu nedenle Hıristiyan olsun ya da olmasın herkes, prens, kral ve idarecilerin inisiyatifindedir ve hukuka bağlı durumdadır. Çünkü doğru olmayan insanlar, doğru olan ve yapılması gerekenleri yapmadığından, onları eğiten, zorlayan ve yönlendiren bir güce ihtiyaç vardır. İnsanları doğru olanı yapmaya iten bu gücün adı hukuktur. Bu yönüyle, dünyevi krallık hukuku gerektirmektedir (Luther, 1999, s. 89). Luther'in hukuka muhatap olma anlamında ileri sürdüğü toplumsal tasnifte, Pavlus'un "hukuk doğru olanlar için değil, yasa tanımayan asiler için konmuştur" (1 Ti. 1: 9) ifadesine bağlı olduğu görülmektedir.

Dünya krallığı üyesi olan inançsız insanların, içinde yaşadıkları toplumun düzenini bozmamak için önemli bir hukuksal düzenlemeye tâbi olmaları gereği, bu insanlara karşı hukukun uygulanması ve hukuka aykırı davranışların cezalandırılması için dünyevi bir kurum ihtiyacı doğmuştur. Luther, dünya krallığındaki insanların yönetilmesi, kötülüklerinin engellenmesi ve hukukun uygulanması için dünyevi idareyi yetkili görmektedir. Nitekim Hıristiyan olmayanlar ve kötüler, toplum huzurunun korunması ve sürdürülmesi açısından seküler idare tarafından kontrol edilip baskı altında tutulur. Luther'in, seküler idarenin işlev ve konumunu, yine Pavlus'un yazılarına dayanarak belirlediği görülmektedir. Öncelikle Luther, Pavlus'un "iyilik yapanların değil, kötülük yapanların yöneticilerden korkmaları gerektiği" (Rom. 13: 3) ve "yöneticilerin kötülerin cezalandırılması için yetkili kılındığı" (1 Pe. 2: 14) söylemiyle dünyevi idarenin, dünya krallığının otoritesi olduğunu ve bu idarenin kötülükleri engellemek gibi dinsel bir içerik taşıdığını ileri sürmektedir. Ayrıca, Pavlus'un ayırım yapmaksızın herkesi bağlı buldukları dünyevi otoriteye tâbi olma çağrısına katılan Luther'in, bu dünyevi otoriteye "dünyevi krallık" doktrininiyle daha teolojik bir içerik kazandırdığı söylenebilir. Neticede Pavlus'un

itaat edilmesini istediği dünyevi idare, Luther'in Tanrı tarafından teşekkül ettirildiğini söylediği iki krallıktan dünyevi olanını karşılamaktadır.

Protestan Reformunda Luther, insanlığı iki sınıfa ayıran Orta Çağ kilisesini şiddetle eleştirmiştir. Bu iki sınıflı düalizme göre, Zeytin Dağı Vaazı öğretileri, sadece manastırdaki keşişlere ve kiliselerdeki ruhban üyelerine seslenmekteydi. Bu sınıfın dışında kalanlar için söz konusu vaazın öğretileri, olgunlaşma peşinde olanlar için tercihe bağlı bir değer taşımaktadır. Ancak, Luther, bu vaazın bütün Hıristiyanlar için eşit derece bağlayıcı hükümler içerdiğini ifade etmiştir. Fakat daha sonra bu kanaatine vaaz hükümlerinin her Hıristiyan için, fakat her Hıristiyan'ın içsel tutumunu belirleyen bir etki boyutuyla işlevsel olduğunu eklemiştir. Zira içinde yaşadığı toplumun diğer fertlerine karşı sosyal bir sorumluluk konusu olan dışsal davranışların vaaz hükümlerine değil, sivil otoritelere bağlı olması gerektiğine inanmaktadır. Bu durum, Katolisizm'in "iki sınıf" anlayışından farklı olarak "iki alan" düalizmini ifade etmektedir (Stassen ve Gushee, 2003, s. 130). Kilise tarihçisi olan J. Pelikan (2001, s. 145-146), Luther'in "iki alan" düalizmini erken dönem Grek kilisesinin büyük vaizi John Chrysostom ve Roma kilisesinin büyük vaizi Augustine'den önemli bir farklılaşması olarak yorumlamaktadır. Chrysostom ve Augustine, Mesih'in havarileri ve onların takipçileri başta olmak üzere bütün insanların Dağ Vaazı emirlerine tâbi olması ve bu hükümleri davranışlarına dönüştürmeleri gerektiğini savunmuştur. Luther ise bu hükümleri Hıristiyan'ın içsel tutumu ile sınırlamakta ve bunları Hıristiyanların kamusal yaşamında uygulanmaması gerektiğini savunmuştur (Pelikan, 2001, s. 145-146).

Dünya Krallığı söz konusu olduğunda, Protestanlığın "meslek" tanımının sekülerleşme açısından önemine dikkat çekilmesi gerekmektedir. Katolik Kilisesi; papaz, keşiş, rahip ve rahibelerin asketik monoteizm olarak adlandırılan münzevi manastır yaşamlarındaki dinsel faaliyetlerini Latince bir kelime olan ve "çağrı" ya da "çağrılmak" anlamına gelen *vocatio* sözcüğü ile tanımlamıştır. Katolisizm açısından bu çağrı, ruhban sınıfına yönelik Tanrı'nın çağrısıdır. Dolayısıyla ruhban sınıfının dinsel yükümlülükleri ve manastır yaşamları, sadece Tanrı'nın çağrısı doğrultusunda gerçekleşmektedir. Bunun sonucu olarak *vocatio*, manastır üyelerinin ya da ruhban sınıfının görevlerini, bir başka deyişle, mesleki anlamda kiliseye ait bir misyonu yerine getirme işini ifade etmektedir. Bu nedenle sadece ruhban sınıfının meşguliyetini içeren *vocatio*, bu sınıfının dünyevi yaşamlarında yerine getirdiği görev ve yükümlülükler olarak tanımlanmış ve rahipler yaptıkları işler itibarıyla kutsallık ayrıcalığına sahip olmuştur. Sözcüğe verilen bu anlam, Katolik ruhban sınıfının bağışlanmak amacıyla dünyadan çekilmelerini ve bir anlamda dünyayı geri itmelerini gerektirmiştir. Bu sınıfın dışında kalanlar ise kutsal bir "çağrı" olmaksızın dünyada çalışmaktadır.

Katolisizm'in, dünyevi meşguliyetleri "kutsal" ve "seküler" değer atfederek ikili bir ayrıştırmaya tâbi tutmasına şiddetle karşı çıkan Luther, kutsal kitabı Almanca'ya tercüme ederken *vocatio* sözcüğüne dünyevi meşguliyeti ya da meslekleri de değerli kılan

bir anlam yüklemiştir. Pavlus'un mektuplarında yer alan "Herkes ne durumda 'çağrıldıysa' o durumda kalsın!" (1 Ko. 7: 24) cümlesinde bulunan "çağrı" ifadesi, Luther'in Almanca tercümesinde "meslek" ve "iş" anlamına gelecek şekilde ifade edilmiştir. Fakat Luther'e göre sözü edilen "meslek" ya da "dünyevi meşguliyet", Mesih'in insanları Tanrı Krallığı'na çağrısını içermektedir. Pavlus'un, "Bunun için ey kardeşler, 'çağrılmışlığınızı' ve seçilmişliğinizi kökleştirmeye daha çok gayret edin!" (2 Pe. 1: 10) ifadesindeki "çağrılmışlık" sözcüğünü, Luther yine aynı şekilde "dünyevi meslek" anlamında tercüme etmiş ve sözcüğü Hıristiyanın dünyevi ödevi anlamında kullanmıştır (Lessnoff, 1994, s. 31). Ancak, Luther kutsal metnin Almanca'ya tercümesinde "dünyevi meslek ve geçim meşguliyeti" bağlamında yorumladığı *beruf* sözcüğünü tıpkı Pavlus'un *vocatio* anlamında yaptığı gibi, dünyevi meslek ve statünün tanrısal tayini olarak yorumlamış ve bu sözcükle Tanrı tarafından insanların çağrıldığı bir ödevi nitelemiştir (Weber, 1997, s. 69).

Reformcunun kutsal metin tercümesinde "meslek" konusunda ortaya çıkan bu önemli değişim çerçevesinde, Tanrı'nın çağrısının bütün insanlara yönelik olduğu vurgulanmış, bu çağrıyı ve dolayısıyla mesleği sadece monastik yaşama has kılan anlayış Protestanlık tarafından reddedilmiştir. Zira Tanrı, insanları sadece dinsel olarak imana değil, yaşamın belirli alanlarında bu imanın ifade edilmesine de çağırmıştır. Bu açıdan bir insan önce Hıristiyan olmaya, ardından da yaşamın belirli alanlarında aktif olmaya çağrılmıştır. Dolayısıyla Reformasyon öncüleri, *vocatio* ifadesini "dünyevi bir aktivite ya da meslek" olarak yeniden anlamlandırıp dinsel bir niteliğe kavuşturmuştur. Bu durumda bütün Hıristiyanlar, dünyadaki belirli şekillerde kendisine hizmet etmek için Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Teolojik bir yorumun ürünü olan bu tercümeyle Luther, Orta Çağ Katolik zihninde anlamsal ve işlevsel olarak özünden kaymış olan Pavlusçu eskatolojiye dayalı "Hıristiyan'ın mesleği, günlük meşguliyeti ve dünyevi statüsü" anlayışını yeniden canlandırmış olmaktadır.

Protestan meslek tanımı ile, Orta Çağ'ın biri "kutsal" diğeri "seküler" olarak nitelenen iki tabakalı toplumsal yapısı hedef alınmıştır. Kutsal ya da seküler olmak gibi bir değer ayrımı yapılmaksızın bir yanda anne-baba, tüccar, çiftçi, öğretmen, hizmetçi diğer yanda rahip, keşiş ve papaz, her biri ilahî bir yükümlülük ve sorumluluk içinde aynı değere sahip işleri yerine getirmekte ve toplumun hizmetinde hepsi eşit seviyede görülmektedir (Beach, 1988, s. 14). Esasen Luther'in "iki krallık" doktrini, Hıristiyan'ın burada sözü edilen iki yönlü mesleğini, yani "iki çağrılış" yorumunu ortaya çıkarmıştır. Bu çağrılardan birisi, eskatolojik bağlamda Tanrı Krallığı'nadır. Ancak, dünyevi açıdan en işlevsel alan olan Dünya Krallığı'nda Hıristiyan, günlük yaşamında ve sosyal ilişkilerinde Hıristiyan sevgi ve adalet duyguları üzerine bina olmuş bir dünyevi konuma sahip olacaktır. Bu konum, Katolik gelenekte olduğu gibi "kutsal" bir manastır görevi değil, "seküler" bir sosyal sorumluluk olacaktır. Ancak, yerine getirilen bu seküler sorumluluk da en az manastır görevi kadar Tanrı nezdinde kutsal ve dindarca görülecektir.

## Sonuç

Klasik sosyolojinin sekülerleşme paradigması ile olan ilişkisini yeniden hatırlayacak olursak çizgisel/ilerlemeci bir akış içinde toplumlar hızla dinden uzaklaşmaya ve dinî emir, öğreti ve sınırlamalarından bağımsızlaşmaya ulaşacaklardı. Oldukça normatif bir anlam yüklenerek “dünyevileşme” olarak Türkçeye aktarılan bu kavram, dinden uzaklaşma ve dinin değerinin azaltılması olarak anlaşılrsa da bunun Hıristiyanlık tarihi içinde en yakın referans noktası Katolik Kilisesi değil, Protestanlık olacaktır. Çünkü teolojik olarak “seküler” ile en fazla temas kuran öğretiler, Protestanlık mezhebinde yer almaktadır. Protestanlık ile ilişkilendirilen sekülerleşme sürecinin XX. yüzyılın ortalarına kadar dinden arınma bağlamında tasarlandığı şekilde geliştiği düşünülmüştür. Pek çok Avrupa ülkesinde, özellikle de Protestan mezhep taraftarlarının yoğun olduğu ülkelerde kiliseye gitme eğilimindeki azalma sekülerleşmenin somut ve bilimsel kanıtı olarak sunulmuştur. Ancak, metnin başında ifade edildiği gibi, bu kanıtı inanan pek çok sosyologun birbiri ardınca sekülerleşme seyrine dair öngörü/ön kabullerinde yanlışlıklarını itiraf etmişlerdir.

O hâlde sekülerleşmenin varlığından söz edilemez mi? Bu sorunun Hıristiyanlık bağlamında cevabı, metin içinde ayrıntılandırıldığı üzere konu hakkında temel referans noktası olan Protestanlık teolojisinin içinde gizlidir. Zira Lutheran Protestanlığın temel olarak bir Hıristiyanlık reformu değil, Katolik Kilisesi’ni eleştiren bir reform söylemine sahip olduğu bilinmektedir. Yani Protestanlığın genel anlamda “din”in değerini azaltıcı bir söylem içinde olduğu söylenemez. Özellikle, bir makale sınırlarını aşacağı için burada değinemediğimiz Kalvinist Protestanlık, Eski Ahit hukuku üzerine bina olmuş bir yasal sistem ile yıllarca Cenevre teokrasisinde egemen olmuştu. Kalvinist Cenevre’nin bu dönemdeki dinî görünümü, uygulamalar açısından Katolik Roma’dan hiç de geri kalır yanı olmadığı gibi; eğitim, kültür, sanat ve siyaset gibi yaşamın her boyutuna uygulanan katı Eski Ahit hukukunu uygulamakla daha da dinî olduğu ifade edilmelidir.

Bu durumda Protestan reformcu Luther, sekülerleşme bağlamında neyi savunmaktadır? Luther, Pavlusçu söylem çerçevesinde Yahudilerin gündelik yaşamlarında katı dinsel hukuk uygulamalarını Hıristiyanlara model olacak bir dindarlık tutumu olarak görmez. En azından buradan hareketle Hıristiyan zihninin gündelik yaşamda dindarlık davranışlarından uzak olmanın dine aykırı bir durum olmadığı ve bu durumun mutlak bir sekülerleşmeye yol açmadığı söylenebilir. Zira pek çok Hıristiyan öğretisine göre, özellikle de Protestanlığa göre, sırf başışlanmak amacıyla dinî hukukun uygulanması esasen bir dindarlık göstergesi değildir; aksine dinî hukuk, inancı zayıf olanlar için geçerlidir. Diğer reformcu söylem ise Katolik Kilisesi’nin savunduğu gibi, dinî ve din dışı bir meslek ayrımı söz konusu olmadığına dairdir. Din dışı alanda çalışan her hizmet grubunun üyesi, manastırdaki keşiş ya da kilisedeki rahip kadar dinî bir meslek icra etmektedir. Bu durumda “dünyevi” olarak değerlendirilen bütün tutum ve davranışlar, dinî bir değer taşıdığından pekâlâ dindarca bir yaşamın işareti olabilir. Yani dünyevi

tutum ve mesleklerin manevi ve seküler olarak ikiye ayrıştırılması, birincisinin diğerine göre daha dindarca bir misyon içerdiği şeklinde anlaşılabilir.

Protestanlık perspektifinden sekülerleşme –ki şimdi dünyevileşme diyebiliriz- dinî öğreti ve telkinlerin ya da dinin projesinin, Katolik kilisesinin manevileştirip “öte dünyalaştırmasından” kurtarıp “bu dünyanın” konusu edilmesidir. Böylece Protestan söylemler, dinî değerleri manevi alandan maddi alana taşımışlardır. Tıpkı Westfalya Antlaşması’nda “sekülerleştirme” adıyla kilise emlakinin kamulaştırılması gibi. Böylece, bir anlamda bu dünya, dinin performans alanına çevrilmiştir. Zira artık politik idareciler de kilise idarecileri ile eşit derece manevi görevlerle yükümlüdürler. Bu politik idareciye itaat etmek emredilirken isyana kalkışmak, onun kutsal otoritesine karşı günahkâr bir kasıt olmaktadır. Özellikle Kalvinist Protestanlıkta dünya hayatı ve hayatın her türlü vechesi, Tanrı’nın ihtişamının izhar edilmesi ve onun hukukunun geçerli olması gereken yegâne alandır. Hıristiyanlığın Protestan versiyonuyla ilişkilendirilen sekülerleşme sürecinin bu mezheple çok yakın bir ilişkisi olduğu doğrudur. Ancak, Protestanlıkta sekülerleşmeye dair ön kabullerin aksine, din ile dünya arasında zıt bir ilişki olduğu söylenemez. Protestan Reformu ile “dünyanın büyüünün bozulduğu” doğrudur. Ancak, bu büyü bozumu Hıristiyanlık anlamında dinin değil, öncelikle Katolik Kilisesi’nin aleyhine gelişmiştir.

Burada sözü edilen din-sekülerleşme ilişkisi, sadece Hıristiyanlık ve daha ayrıntısıyla Protestanlık bağlamında bir anlam ifade etmektedir. Metinde tanımlanan “sekülerleşme” bir değer olarak diğer dinlere uygulandığında, elbette aynı sonuçları vermeyeceği gibi bu tutum da esasen eleştiregeldiğimiz klasik sosyolojik bakış açısına yakın bir yaklaşım olacaktır. O hâlde her dinin sekülerleşme değeri kendine hastır. Sekülerleşme paradigmasına dair bütün kavram ve tanımlamalar da her dinin kendine ait teolojisi çerçevesinde “özel”dir. Söz gelimi İslam’ın sekülerleştiğine dair pek çok iddia pekâlâ ileri sürülebilir. Ancak, sekülerleşme bağlamında “İslam’ın Protestanlaşmasını” konu edinen bir tartışma, Weber’in Asya ekonomisinin ilerleyişini Protestanlık ile Konfüçyanizm arasında bağlantı kurarak açıklamaya kalkışması kadar indirgemeci ve genelleştirici bir yaklaşım olacaktır.



## Relationship Between Christianity and Secularization or Theology of Secular Religiousness

Hakan Olgun\*

The Latin origin of the concept of secularization – *saeculum* – means “this age” or “worldly life” in its narrowest sense. The concept refers to the life outside the church and dates back to old times. Indeed, the word *secularis* that comes from the same root was commonly used to emphasize the superiority of divine, the separation of supernatural and sacred Christian understandings from the ordinary and profane. In time the concepts began to be used for Catholic priests who went out of their monastic vows (Lewis, 1990, p. 40). However, during the Reformation the concept gained a new context as an element of modern society and it was also revealed in the provisions of the treaty which ended the Thirty Years’ War, also known as Christian sectarian wars. Thus, for the first time in 1648, in the Treaty of Westphalia, “secularization” was used as a legal term which meant “the expropriation of church property” (Gay, 1992, p. 215).

In the modern era, secularization which is defined as “removal of religion from politics” or “the decline of religious attitudes and rituals in society” has led to the thesis that the religion would weaken and wane in importance over time. This thesis has become the most prominent secularization paradigm of the classical sociological approach. However secularization did not progress as thought or constructed by sociologists, it has curled away and even seriously diverted from the destination from time to time, which has also been noticed by sociologists. One of the most prominent sociologists of such thought is P. L. Berger. The famous sociologist preserves his idea that “the disenchantment of the world”, but he admits that modernization does not require moving away from religion or losing one’s faith (1999, pp. 2-3). Berger also admits to a methodological weakness of sociological approaches: “Sociology is not an exact science, and what we can see now does not allow us to predict a definite future” (Berger, 2002, p. 92). R. Stark (2000, pp. 41-66) declares the failure of the theses that have been expecting the death of religion for the last three centuries by saying “secularization, R. I. P.” The major misconception that has misled the designers of sociological paradigm of secularization is that the golden age piety was in the past. According to perspective,

\* Assoc. Prof., Istanbul University, Department of Philosophy and Religious Studies.

Correspondence: holgun@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fatih, İstanbul / Turkey.

the peak of faith was reached in the Middle Age, and like a “bell curve” shape, in the modern the slope began rapidly moving towards secularization. It is interesting that the confessions of failure came from the proponents of secularization who claimed that secularization was the fate of religions (Bruce, 2002, p. 45). The research on the history of religions indicates that within the framework of the Western Christianity, the past eras did not witness an era of godliness, but an era of church.

This article will discuss secularization in the context of Protestant theology of Christianity, and thus starts with one of the early Christian theologian St. Augustine’s thesis on “City of God”. St. Augustine, which deeply influenced the historical development of the Western Christian thought, discusses the two cities in his thesis. St. Augustine explains his understanding of the world in a dichotomous manner and defines the world as two different social structures (city or kingdom) that are dominated by secular values on one side and spiritual values on the other. One of the cities exists in the real world, whereas the other exists in a hope based on God. According to St. Augustine, for example, pagans live in the former, while Christians live both in the former and the latter. In this case, Christians live in the territory world with the hope of a heavenly city in which their spiritual journey will end. Thus, according to St. Augustine, the secular sphere is the world of ordinary life, but this sphere is not independent of religion. On the contrary, the secular sphere is filled with religious behavior and is defined by the relations with God (Bowle, 1961, p. 132).

St. Augustine’s “City of God” and the Catholic Church of the Middle Ages considered society in two classes; upper class consisted of clergymen such as monks and priests who secluded themselves from the mundane life and lived a consecrated life, while the bottom class consisted of common people such as merchants, farmers, housewives and even soldiers who took care of the daily needs of the world and did not occupy themselves with church work. These people depended on the moral codes of the civil law, and they did not dedicate themselves to the divine commands of the holy book or virtuous asceticism. Catholic concepts such as “culture”, “world” and “society” were identified with a strong emphasis on the Church which was regarded as the single ethical institution of religious salvation. For this reason, during the Middle Ages no social theory for an ideal social order was proposed against the Catholic Church (Graf, 2010, p. 61).

The most powerful reactionary attitude against this doctrine of Catholicism was developed by the pioneers of Protestant reformers. First of all, in his preach about the Sermon on the Mount, Martin Luther described “Two Kingdoms” doctrine (Luther, 1999, p. 105), and addressed some issues such as, how Christians would organize their lives, what the purpose and duties of the secular authority would be in this process, and the boundaries of the secular authority and its relationship with the spiritual authority. At the beginning of his preach, Luther explains how the children of Adam

were divided into two groups, one divine and the other the worldly. However, in terms of Lutheran theology, God has created this classification, because God, both as the creator and savior, affects all aspects of life. God's love reveals itself both through the Gospel and the religious law. Christians live between these two kingdoms, one of which is ruled by the Gospel, and the other is by law. Right now, dominance of law exists for "fallen" creatures, and the Kingdom of God which will come with faith in the Gospel has not yet formed. For the Lutheran theology to give productive results for society, the boundaries of these two vital spheres should be drawn clearly and not be confused with each other.

To the kingdom of God belong all who believe in Christ and live under Him, for Christ is Lord in the kingdom of God. Of them Luther says: "Behold, these need neither sword nor law. And if all the world were made up of true Christians, there would be no need for ruler, king, lord, sword or law, for where would be the use of them? The Holy Spirit which abides in their hearts teaches them and brings it to pass that they do no wrong, but love all men. . . . And it may not be that the sword of the world and the law of the world should find labor to do among Christians." Luther believed that the social reflection of Christian beliefs could be observed in their moral behaviors. These believers display virtuous behavior towards society and have good neighborly relations. In addition, they are tolerant and could tolerate injustice and even death for the sake of the peace of the society (Luther, 1999, p. 89).

The doctrine expanding the boundaries of clergy wide enough to contain all the Christians who believe in Christ gave a different meaning to religious as well as secular notions of authority, because the "infallibility" and "exclusiveness" of the Catholic Church and clergy were rejected by Luther. The papacy and church hierarchy did not represent the religious authority anymore. On the contrary, the religious authority is the Bible, (*sola scriptura*) and everyone has the authority to interpret it. Temporal authorities may earn clergy qualities in accordance with the "priesthood of all believers" doctrine. Therefore, this doctrine advocated by Luther, eliminated the medieval classification of the secular and holy classes (Stephanson, 2002, p. 326). For this reason, clergy as a profession is not a decisive factor in the classification of the divine and the earthly kingdom members in a Christian's life.

Anyone that is non-Christian, therefore outside the spiritual kingdom belongs to the worldly kingdom, and is subject to law. Luther suggests that God has created a different authority for these people outside the Christian status and the kingdom of God and has made them subject to law to avoid their evils (Luther, 1999, p. 90). However, in reality believers who are members of the spiritual kingdom live in the worldly kingdom as a social sphere. Therefore, all the members of the worldly kingdom need secular law and authority. In this case, in ruling the worldly kingdom, law is administered through the political ruler the implementation of law is legitimate for providing social

order (Stephanson, 2002, p. 327). In fact, since Christians maintain the sinful nature of Adam, there is always a need for a restrictive law.

In the Protestant Reformation, Luther criticized the mediaeval church for dividing humanity into two classes. According to this two-class dualism, the teachings of the Sermon on the Mount commands for monks and the clergy, but for the rest of us, they were only optional advice if you wanted to be perfect. Luther insisted that the teachings were for all Christians. But then he adopted something like the sermon is for every Christian in our inner attitudes but the outer self that has responsibilities to other persons should obey the authorities in the world and not the commands of the sermon. This situation is referred to as two realms "dualism" (Stassen and Gushen, 2003, p. 130).

According to the church historian J. Pelikan (2001, pp. 145-146), Luther's two-realm dualism marked a historical departure from the great preacher of the early Greek church, St. Chrysostom and the great preacher of the Roman church, St. Augustine. St. Chrysostom and St. Augustine taught that the commands of the sermon were God's will for everyone – for disciples first, and through them for all humankind and were to be carried out in practice. Luther limited their application to Christians in their inner lives, nor for Christians in their public lives or for all humankind (Pelikan, 2001, pp. 145-146).

Luther strongly opposed Catholic division of worldly occupations as "sacred" and "secular". When he was translating the holy book into German he attributed value to the word *vocatio* as the translation of worldly occupations. The word "call" in Paul's letters, which goes as "Each of you, dear brothers and sisters, should remain as you were when God first called you" (1 Co. 7: 24), was translated as "vocation" into German. However according to Luther, this "vocation" or "worldly business" harbors Christ's call to the Kingdom of God. Also, the word "calling" in Paul's expression "Wherefore the rather, brothers and sisters, give diligence to make your calling and election sure: for if you do these things, you shall never fall" (2 Pe. 1: 10) is similarly translated as Christian sense of "worldly occupation" (Lessnoff, 1994, p. 31). Luther, translated the word "beruf" –in German- (vocation) as "preoccupation with worldly occupation and livelihood" , but interpreted it as divine appointment of worldly vocation and status (Weber, 1997, p. 69).

The Protestant definition of occupation is against the two fold social structure of the Middle Ages, one "sacred" and the other "secular". No value distinction was made in the Protestant work ethic, parents, merchants, farmers, teachers, maids, priests and monks were expected to fulfill their responsibilities in the same divine obligation. All work was dignified (Beach, 1988, p. 14). In fact, Luther's "two kingdoms" doctrine has led the way to Christians' two dimensional vocations, ie, the interpretation of "two callings". One of these callings is to the Kingdom of God, in an eschatological context.

However, in their everyday lives and social relations, Christians will have a worldly status that is built on Christian love and justice. This status is different from the Catholic tradition that is based on a "holy" monastic duty, but a "secular" social responsibility. However, fulfillment of this secular responsibility will be deemed as much as holy and pious as a monastic duty before God.

### **Kaynakça / References**

- Beach, W. (1988). *Christian ethics in the protestant tradition*. Georgia: John Knox Press.
- Berger, P. L. (1999). The desecularization of the world: A global overview. In P. L. Berger (Ed.), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Berger, P. L. (2002). Dinin krizinden sekülerizmin krizine (çev. ve hzl. A. Köse). *Sekülerizm sorgulanıyor* içinde (s. 75-93). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bowle, J. (1961). *Western political thought* (Vol. 1). Suffolk: Richard Clay.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: Secularization in the West*. Oxford: Balckwell.
- Gay, C. M. (1992). The worries of this life, the deceitfulness of wealth, and secularization in modern society. In J. I. Packer, & L. Wilkinson (Eds.), *Alive to God: Studies in spirituality* (pp. 213-222). Downers Grove: InterVarsity.
- Graf, F. W. (2010). Protestantism. In H. Joas, & K. Wiegandt (Eds.), *Secularization and the world religions* (pp. 46-76). Liverpool: Liverpool University Press.
- İncil*. (1995). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Lessnoff, M. H. (1994). *The spirit of capitalism and protestant ethic: An enquiry into the Weber thesis*. Hants: Edward Elgar.
- Lewis, D. M. (1990). *With heart, mind & strength: The best of crux, 1979-1989*. Langley: Credo.
- Luther, M. (1999). To the christian nobility of the German nation. In J. J. Pelikan, H. C. Oswald, & H. T. Lehmann (Ed.), *Luther's works* (Vol. 36). Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Noble, T. F. X. (2011). *Western civilization: Beyond boundaries*. Boston, MA: Wadsworth.
- Pelikan, J. (2001). *Divine rhetoric: The sermon on the mount as message and as model in Augustine, Chrysostom, and Luther*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Stark, R. (2000). Secularization R. I. P. In W. H. Swatos, & D. V. A. Olson (Eds.), *The Secularization debate* (pp. 41-66). Oxford: Rowman&Littlefield.
- Stassen, G. H., & Gushee, D. P. (2003). *Kingdom ethics: Following Jesus in contemporary context*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Stephanson, J. R. (2002). The two governments and the two kingdoms in Luther's thought. *Journal of Lutheran Ethics*, 19(2), 321-337.
- Weber, M. (1997). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayra.

# Sömürge Dönemi Malay Dünyasında Sekülerleştirici Güçlerin Eğitim ve Yönetimdeki Girişimleri

Mehmet Özay\*

**Öz:** Bu makalede, sahip olduğu Müslüman nüfus ve tecrübe ettiği tarihsel dönemler dikkate alındığında Güneydoğu Asya'da Malay dünyasını temsil kabiliyeti olan bugünkü Malezya ve Endonezya topraklarında sömürge dönemi bağlamında sekülerleşme olgusu üzerinde durulacaktır. Sekülerleşme ve modernleşme ilişkileri dikkate alındığında sekülerleşmenin, bir dizi tarihî süreçler muvacehesinde nüfusunun yarıya yakını Müslüman olan Güneydoğu Asya coğrafyasına intikal etti/ril/diğini ileri sürebiliriz. Bu bağlamda, aşağıda değinileceği üzere ilgili Batılı güçler sekülerleştiricilik rollerini icra ederken bunu devrimsel boyutta değil, evrimsel düzeyde gerçekleştirdikleri dikkate alındığında, değişik katmanları ile görece uzun erimli bir sürece yayılan sekülerleşme olgusundan bahsedebiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Avrupa sekülerleşmesi ile modernleşmesinin eş zamanlılığının diğer coğrafyalarda, özellikle de Güneydoğu Asya'da ortaya çıkışı bir tür zorunlu ilişkinin, yani sömürgeleştirmenin sonucu olarak gündeme geldiği yönündedir. Bu nedenledir ki Güneydoğu Asya Müslüman dünyasının sekülerleşme süreçlerinde sömürge dönemi girişimlerinin belirleyiciliği dikkat çeker. Sömürgeci Batılı unsurlar, sadece ekonomik güç sergilemekle kalmamışlar, aynı zamanda siyaset ve eğitim kurumları vasıtasıyla Malay toplumlarını sekülerleştirmeye çalışmışlardır. Ancak, bunu devrimsel boyutta değil, evrimsel düzeyde gerçekleştirdikleri dikkate alındığında değişik katmanları ile görece uzun erimli bir sürece yayılan sekülerleşme olgusundan bahsedebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerleşme, Sömürge, Eğitim, Malaya, Endonezya.

**Abstract:** In this article, the phenomenon of secularization will be examined briefly in the context of the colonization process in British Malaya and the Dutch East Indies (Indonesia). Given the relationship between secularization and modernization, it is argued that secularization was brought to and implemented in Southeast Asia, whose population is nearly half Muslim, as a result of different historical processes. In this context, as dealt with in detail in subsequent pages, while the related Western powers functioned as secularizing powers, they did not do so in a revolutionary way, and instead adopted an evolutionary method. As such, it may be remarked that the process extended over a longer period of time and with different layers. It should be underlined here that the fact that modernization occurred simultaneously with the adoption of secularization in Europe is also reflected in other geographies, particularly in Southeast Asia due to the colonization process. The Western colonial elements not only constituted economic power, but also attained a crucial role through political and, more particularly educational institutions which led to the secularization of Malay communities, either implicitly or explicitly. Nevertheless, by taking this process into consideration, although it might not have been realized in a revolutionary manner can be argued that the secularization was imposed over a long process while encompassing various layers of Malay societies.

**Keywords:** Secularization, Colonialism, Education, Malaya, Indonesia.

\* Dr., Malezya Teknoloji Üniversitesi, Eğitim ve Sosyal Bilimler Bölümü.

İletişim: mehmet@utm.my, Malezya Teknoloji Üniversitesi (UTM), Eğitim Fakültesi, Skudai-Johor Bahru / Malezya.

Atf©: Mehmet, Ö. (2012). Sömürge dönemi Malay dünyasında sekülerleştirici güçlerin eğitim ve yönetimdeki girişimleri. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 157-180.

■ DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0053>

## Giriş

Sekülerleşme olgusu, Al-Attas'ın (1993, s. 15) dile getirdiği üzere İslam toplumlarının da içinde yer aldığı tüm insan toplumlarında var olmakla birlikte, sosyolojik bir kavram olarak doğuşunu Batı medeniyetine borçludur. Bu bağlamda, Batı medeniyetinin diğer medeniyetler ile girdiği ilişkiler ölçüsünde bu kavramın aktarımına, dönüştürülmesine, içselleştirilmesine tanık olunur. Bir yandan Batılı kurumların etkisiyle sekülerleşme diğer toplumlar üzerinde siyaset ve kültür politikalarının dönüştürücü karakterinin bir ürünü olarak vücut bulur ve bunlara eşlik ederken öte yandan söz konusu toplumların içerden sekülerleşme, yani kendi sosyokültürel temellerine dayalı olarak bir sekülerleşme sürecini tecrübe ettikleri de unutulmamalıdır.

Bu makalede, geçirdiği tarihsel dönemler dikkate alındığında iki önemli ülke olan ve Müslüman Malay dünyasını temsil kabiliyetindeki Malezya ve Endonezya'da sömürge dönemi bağlamında sekülerleşme olgusu üzerinde kısaca durulacaktır. Bu anlamda, özellikle tarihsel ve genel bir çerçeveye içinde ele alınacağını vurgulamakta yarar var. Bununla birlikte, geniş bir coğrafyayı içine alan ve adına Müslüman Malay dünyası diyebileceğimiz Güneydoğu Asya toplumlarını topyekûn aynı "kalıba" yerleştirmenin mümkün olmadığını, burada işlenecek konunun özellikle Hollanda ve İngiltere sömürgeciliğine konu olan coğrafyalarla sınırlı olduğunu belirtmeliyim. Bu çerçevede, Naquib al-Attas'ın (1965, s. 123) coğrafi tanımlamasına uygun olarak Güneydoğu Asya İslam toplumlarını Malay Yarımadası ve Endonezya olarak bilinen topraklarla sınırlandırıyorum.

Sekülerleşme ve modernleşme ilişkileri dikkate alındığında sekülerleşmenin, bir dizi tarihî süreçler muvacehesinde nüfusunun yarıya yakını Müslüman olan Güneydoğu Asya coğrafyasına intikal etti/ril/diğini ileri sürebiliriz. Bu bağlamda, aşağıda değinileceği üzere ilgili Batılı güçler sekülerleştiricilik rollerini icra ederken bunu devrimsel boyutta değil, evrimsel düzeyde gerçekleştirdikleri dikkate alındığında, değişik katmanları ile görece uzun erimli bir sürece yayılan sekülerleşme olgusundan bahsedebiliriz.

Bu intikale sebep olan süreçler, başlangıçta tek yönlülük arz ederken nihayetinde sosyal ilişkilerin doğası gereği, zaman içerisinde çift yönlü etkileşime konu olmuştur. Yani, dış aktörlerin başlatıcısı ve yönlendiricisi olduğu süreçler, belli bir zaman diliminden sonra yerli aktörlerin katılımına, rol edinimine konu olmaktadır. Bu çerçevede, sekülerleşme dinî düşüncelerin, pratiklerin ve kurumların sahip oldukları önem ve konularındaki gerileme olarak tarif edildiğinde (Bowker, 1997, s. 872) Güneydoğu Asya Müslüman toplumlarında sekülerleşme olgusunun varlığına tanık olunur. Öte yandan, sürecin söz gelimi sekülerleşme "lehine" doğrusal bir hat üzerinde işlerliği konusuna eleştirel yaklaşılması gerektiği de vurgulanmalıdır. Bu anlamda, araştırmaya konu olan coğrafyadaki toplum önderlerinin ve Müslüman kitlelerin dış aktörlerle etkileşimlerin-

de sahip oldukları tarihî, toplumsal ve dinî değerlerle mücehhez bir mücadele verdikleri dikkat çeker. Özellikle sömürge yönetimlerinin “saldırgan Hristiyan emperyalizmi” olarak adlandırılmasına konu olduğu dönemlerde böylesi karşı çıkışlar gündeme gelmiştir (Hooker, 1978, s. 49). Malaya’da 19. yüzyıl ikinci yarısında Cohor Sultanı’nın Osmanlı İslam Hukuku’nu intibakı buna örnek verilebilir (Borham, 2002, s. vi).<sup>1</sup>

### **Sömürge Dönemi İlişkilerine Bakış**

Güneydoğu Asya Müslüman halklarının Doğu ve Batı ile olan ilişkileri, tarihin erken dönemlerine kadar geri gider. Bu çerçevede, özellikle Malaka Boğazı ve çevresinde su yolları boyunca ortaya çıkan site devletlerinin Çin ve Hindistan ile olan bağlantılarında görece eşit siyasi aktörlükleri, 16. yüzyıl başında Avrupalı denizci milletlerin nüfuzu ile birlikte kırılmaya başladı. Avrupalı ulusların bölgedeki varlıklarının dinî, siyasi, askeri nedenleri kadar büyük ölçüde ekonominin başat rol oynaması, ele alınacak iki ülke özelinde toplumsal ilişkilerin aldığı yönelim noktasında vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu önem, sekülerleşmenin reformasyon, endüstri devrimi ve kapitalizmin gelişim süreçleri ile sıkı bağlantısından kaynaklanır (Özay, 2007, s. 125; Zubaida, 2005, s. 439).

Bu yüzyıl, aynı zamanda bölgenin sekülerleşme tarihinin de başlangıcı kabul edilmesiyle dikkat çeker. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Avrupa sekülerleşmesi ile modernleşmesinin eş zamanlılığının diğer coğrafyalarda, özellikle de Güneydoğu Asya’da ortaya çıkışı bir tür zorunlu ilişkinin, yani sömürgeleştirmenin sonucu olarak gündeme geldiği yönündedir. Sömürge güçleri kendi varlıklarını pekiştirmek, bölgenin maddi ve manevi değerlerini orta ve uzun vadeli kazanımlara dönüştürmek amacıyla yerleştikleri coğrafyadaki toplumları oldukça komplike süreçlerle modernleştirme çabası içine girdiler. Bununla birlikte, modernleşme süreçlerine paralel ve de uzantısı olarak sekülerleşmenin gündeme geldiği görülür. Özellikle bu yazıda ele alınan bu coğrafya, yani bugünkü Malezya ve Endonezya’nın yakın geçmişi bağlamında, modernleşmenin araçları olarak ekonomi, siyasal güç, hukuk ve eğitim gibi önemli kurumsal yapılar dikkat çeker (Ali, 1965, s. 71; Alisjahbana, 1965, s. 245; Heryanto, 2006, s. 108). Bu nedenledir ki Güneydoğu Asya Müslüman dünyasının sekülerleşme süreçlerinde sömürge dönemi girişimlerinin belirleyiciliği dikkat çeker. Aile, din vb. alanlarda “yerli kanunlarının Avrupa adalet ve eşitlik ilkelerine muhalefet etmeme” (Fasseur, 2007, s. 50; Hooker, 1978, s. 187-189-190) şartı çerçevesinde yerli toplumlara “özerklikleri” kısmen tanınmış olsa da özellikle sömürge ülkelerinin Avrupa’daki gelişmeler muvacehesindeki politikaları daha çok eğitim kurumlarının yapılaşmasında uygulamaya konulmuştur (Daun ve Walford, 2004, s. 7-8).

Bunun yanı sıra, ekonomi ve idari mekanizmanın kontrolünün, sömürge yönetimlerinin uzun erimli varlıkları ve politikalarındaki yeri küçümsenemez. Bu yöndeki uygulamalar,

1 Majallah al-Ahkam al-Adliyyah Turki, Majalah Ahkam Johor olarak çevrilmiştir.



sömürge siyasi egemenliğinin tedrici olarak gelişmesine paralel bir seyir takip etmiştir. Örneğin Malaya söz konusu olduğunda, 1825 yılında Perak ve Selangor’la, 1862’de Johor’la ve 1880’li yılların ikinci yarısında Pahang’la (Straits Settlements, 1888, s. 3) yapılan anlaşmalar dikkate alındığında bu politikalar, ticaretten dış politikaya değin bir dizi yapılanmayı bizatihi sömürge yönetimi aracılığıyla yerli yönetimlerce/sultanlıklarca yerine getirilmesine yol açacak türdeydi. Dikkat çekilmesi gereken diğer yönelimler arasında, Hollanda Doğu Hint Şirketi’nin Banten Savaşı (1825-30) ile Endonezya Takımadaları, İngiliz Doğu Hint Şirketi’nin de Pangkor Anlaşması (1874) ile Malay Yarımadası’nda Malay Federe Devletleri (*Federated Malay States*) adıyla bir araya getirilen beş sultanlığı kapsayacak şekilde, adına “Cavi Sultanlıkları” denilen siyasi teşekküllerin Avrupalı güçlerin denetim ve gözetimi altına girmesidir (Gullick ve Gale, 1986, s. 25; Laffan, 2003, s. 28).

Bu ve benzeri anlaşmaların manevi alanı da içine alan unsurlara kapı aralandığına kuşku yok. Haddizatında bu ikinci alanın, sömürge etiği içerisinde hiçbir zaman dışarıda tutulduğu iddia edilemez. Bu bağlamda söz konusu bu alanı teşkil eden en önemli araç olarak eğitim kurumunun yeniden yapılanmasına dikkat çekilmelidir. Kimi araştırmacıların ortaya koyduğu üzere sömürge güçleri bağlamında eğitim, sekülerleştirici bir nitelik taşımıştır. Bununla birlikte, Kur’an okulları (*Qur’an schools*) örneğinde olduğu üzere, İslami bağlamı ortaya koyacak kimi teşebbüsler olduğu ileri sürülebilirse de bunların manipüle edici hususlar olduğu görülür. Kaldı ki “Arap Okulları” veya “Kur’an okulları” olarak da bilinen dini eğitimin verildiği bu kurumlar, zamanla İngiliz sömürge yönetiminin doğrudan müdahil olmasıyla önemli bir dönüşüme konu olmuştur. Yaşanan bu dönüşümün bir sonucu olarak Kur’an okulları, özellikle Malayca ana dilde eğitim yapan kurumların alt yapısını teşkil eder (Chelliah, 1960, s. 13-63; Kee ve Hean, 1972, s. 7).

Yukarıda zikredilen hususlar açısından, sömürge topraklarında pratiğe yansıyan iki stratejiden bahsedilebilir. Bunları, doğrudan ve asimilasyonu önceleyen yaklaşım ile, dolaylı ve entegrasyonu gözetken yaklaşım olarak iki düzeyde ele almak mümkün. Özellikle ikinci yaklaşıma İngilizlerin hâkim olduğu coğrafyalarda tanık olunur (Daun ve Walford, 2004, s. 7). Örneğin 1867 yılında Malaya topraklarının idaresinin, Hindistan’daki sömürge valiliği sorumluluk alanından çıkartılıp başlı başına Sömürge Bürosu (*Colonial Office*) adıyla yeniden yapılandırılmasıyla Malay dünyasında uygulama bulunduğu görülmektedir. İngilizlerin salt teritoryal değil, içinde geleneksel dinî okulların ve Malay dilinin dönüştürülmesi projelerinin de olduğu, görece kapsamlı ve etkili politikaların icraata geçirildiği bir sürece işaret eder. Bu sürecin, söz konusu topraklarda İslami eğitimin temel dinamiği olan pesantren/pondok<sup>2</sup> yapılaşmasının giderek erozyona yol

2 Malay dünyasında İslamlaşma süreçlerine paralel olarak gelişme gösteren pesantren/pondok adı verilen geleneksel İslami eğitim kurumlarının geçmişi uzun yüzyıllar öncesine dayanır. Dönemlerinin siyasi yapılanmalarının tesirinden uzak, bağımsız eğitim kurumları olarak dikkat çeken bu kurumlar, Açe’de dayah, Java’da pesantren, Malaya’da ve Patani’de pondok adlarını alır (bkz. Ahmad, 1988, s. 3, 23; Azra, 2006, s. 44).

açtığı araştırmacılar arasında kabul gören genel bir kanaattir (Aziz ve Shamsul, 2004, s. 347; Sadka, 1970, s. 39-40). Diğer iki unsurla, yani ekonomi ve idari mekanizma ile karşılaştırıldığında eğitimin bu süreçte kaçınılmaz olarak geniş kitleleri birincil elden etkilemesiyle uzun erimli ve kalıcı bir nüfuza yol açtığına kuşku yok. Bunun, özellikle aşağıda değinileceği üzere yönetim ve eğitim kurumlarının araçsallaştırılmasıyla uygulamaya geçirildiği dikkat çeker.

## **Sömürge İdeolojisi**

Yerli toplumların maddi varlıkları üzerinde hegemonya kurma temeli üzerinde yükselmesi ve bu amaçla yerli halklar üzerinde baskı kurması bağlamı dikkate alındığında (Uhlen, 1997, s. 28) sömürgecilik dönemi, ilk etapta akla askeri ve ekonomik etkileşimiyle gündeme gelir. Özellikle İngiltere ve Hollanda'nın bölgedeki uzun erimli varlıklarının, yerli toplumların yeniden yapılandırılması bağlamında ele alındığında (Elson, 2007, s. 233) Batı'nın sosyokültürel özelliklerinin bölgeye aktarımında başat rol oynadığı görülür.

Sömürge yönetimlerinin genel siyasası içerisinde değerlendirildiğinde bütün bu süreçlerin yerli dünyasında kültürel dejenerasyona ve değişime yol açması kaçınılmazdır. Bu yönelimde orta ve uzun vadeli hedefler için araçsallaştırılan ise eğitim kurumu olmuştur. Bünyesinde farklı bir toplumsal tasarımı barındırmasıyla Batı tarzı yeni eğitim kurumu ve anlayışı, yerli toplumların modernleşme süreçlerinin başlatıcısı olduğu ve bu anlamda dünya görüşünde farklılaşmaları gündeme getirdiği gözlemlenir (Özay, 2011a, s. 138).

Sömürge toplumlarında modern anlamda eğitim kurumlarının ortaya çıkışının, Avrupa'daki, özellikle 18. yüzyıl sonlarından başlayarak sosyo-politik ve ekonomik gelişmelerle doğrudan ilişkisi olduğu yadsınamaz. Bu bağlamda, Güneydoğu Asya sömürge toplumlari üzerine araştırmaları ile tanınan Furnivall'dan (1943, s. 19) alıntıyla, yukarıdaki gelişmelerin uzantısı olarak sömürge topraklarında eğitim sektöründe önemli rol üstlenmiş olan misyonerlik hareketlerinin yeniden dirilişini örnek göstermek mümkün. Bu süreç, aynı zamanda yerli toplumların kendi bilinçlerine yabancılaşmasına kapı aralar. Öte yandan yeni eğitimin, seküler sömürge yönetimi ve misyoner birliklerinin ortak çabasının bir ürünü olduğu ve bu anlamda yakın bir işbirliğinin güdüldüğü görülür (Özay, 2011b, s. 37).

Bu bağlam içerisinde adına "sömürge ideolojisi" denilen bir olgudan bahsetmek mümkün (Alatas, 1977, s. 1). Öyle ki bunun Malaya topraklarındaki ifadesi sömürge unsurlarının Müslüman Malayların İslamla olan bağlarını sınırlandırma, mümkünse bu bağla ilişkilerini kesme yönünde cereyan etmiştir. Thomas Stamford Raffles (1991, s. 82), bu hususa değinerek Arapların -ki burada Araplardan kasıt, tarihsel olarak başta

Yemen olmak üzere Arap Yarımadası'ndan Malay dünyasına göç eden, içinde âlimlerin de olduğu kitle bağlamında İslamla ilişkili husus kastedilmektedir- Malaylar üzerindeki nüfuzunun önlenmesinin bir amaç olarak telakki edildiğini söyler.

Öte yandan bunun tek yönlü bir ilişki değil, aksine karşısında kendi ideolojisine içkin ve ilişkilerde belirleyicilik vasfının zamanla deformasyona uğradığı bir yerli olgusundan da bahsedilebilir. Bu diyalojik ilişki, Batı siyasal düşüncesinin geliştirdiği, örneğin "milliyetçilik" gibi dinamiklerin Doğu'ya aktarılması bağlamında önemli bir gelişmeye neden olmuştur (Maarif, 2000, s. 72). Burada da eğitim kurumunun kaçınılmaz katkısını, özellikle de dil birliğinden hareketle, göz ardı etmeden 20. yüzyıl başlarından itibaren giderek artan bir şekilde Malay milliyetçiliğinin, -ki bu Malay Yarımadası'nda ve Endonezya Takımadaları'nda farklı yönelimler sergilemiştir- toplumsal bir değer olarak yükselişe geçtiğini vurgulamalıyız. Siyaset alanındaki bu gelişme, İngilizler eliyle müdahaleye konu olan köklü İslami yönetim geleneğinde kırılmalara, bozulmalara konu olmakla farklı boyutlara taşımıştır.

### **Hukuk ve Değişim**

Bu makalede hukuk ve sekülerleşme ilişkisi derinlemesine ele alınmamakla birlikte, süreçteki öneminden ötürü bu ilişkiye kısaca değinmekte fayda var. Sömürgecilik evresinde, toplumun yeniden yapılanmasında eğitim kurumları kadar siyasi mekanizmanın oluşumuyla birlikte hukuk düzeninin tesisinin de rolü göz ardı edilemez. Bu çerçevede, bir toplumdaki formel yapılaşmayı oluşturması hasebiyle kanunların varlığına ve idari yapılanmaya dikkat çekilmelidir (Gullick ve Gale, 1986, s. 19). Bu zihniyet değişiminin ipuçları, İngiliz sömürge yönetiminin yerli siyasi erk ile arasında yapılan bir dizi anlaşmalarla hukuksal zemine oturtulmasında ortaya çıkar. Bu anlaşmaların savunmacı tarafında veya İngilizlerin yerli topraklarda uygulayageldikleri genel siyasetin bir iz düşümü olarak yerlilere "bahsettikleri" bir hak olduğu izlenimi veren "dinî alana ve geleneğe" dokunmama maddesi ve bu iki alanın yerli siyasi erke terkinde rağmen, bizatihi bu maddenin varlığı, Malay toplumunun nasıl bir dönüşüme yönlendirildiğini ortaya koyar. Burada, özellikle İslam hukukunun toplumsal alanın her sektörünü kapsayıcılığının dikkate alındığını hatırlamakta fayda var. Sömürge siyasi erkinin, yerli siyasi elite bahsettiği "serbest alan", varlığı itibarıyla hukukun, bu İslam toplumunda indirgenmecî yaklaşıma konu olduğunu ortaya koyar.

Sömürge döneminde Güneydoğu Asya Müslüman toplumlarında hukuki uygulamalara bakıldığında Batı hukuku uyarlamalarının yoğun bir şekilde gündeme geldiği dikkat çeker. Örneğin İngiliz sömürgeciliğinin hâkim olduğu topraklarda yerli hukuk, -ki bunun içine İslam hukukunu da katmak gerekir- İngiliz hukukuna eklenmiştir (Hooker, 1978, s. 123). Malaya'da bu yönde gözlemlenen gelişmeler, bağımsızlık öncesi İngiliz parlamenter sisteminin adaptasyonunda ortaya çıkmıştır (Hilley, 2001, s. 29).

Hollanda sömürgeciliği de İslamiyet vasıtasıyla bölgeye girmiş olan “hukuk” kavramı üzerinden bir anlamda tamamlayıcı, ancak, genelde Batılı hukuk anlayışını siyasi ve idari mekanizmaya adaptasyonu şeklinde gerçekleşen bir dönüşüme konu olmuştur (Lev, 1972, s. 251).

Aradan geçen zaman diliminde yerli Müslüman unsurlar, dışarıklıkların yasal, ekonomik, toplumsal varlıkları karşısında yaptırım, zorlama, teşvik, kabullenme, benimseme gibi farklı tür etkileşimlere konu olmuştur. Bu uzun erimli süreç, yukarıda değinildiği üzere, özellikle bölgeyi paylaşan iki Batılı güç Hollandalıların ve İngilizlerin mevcudiyeti ile örüntülenmiş ve bu iki gücün varlığının önemini ortaya koyacak şekilde bölge *pax-Britannica* ve *pax-Neerlandica* (Abdullah, 1994, s. 9) içinde yer almıştır.

Siyasi anlam yüklü “*pax*” olgusunun Malay dünyasındaki karşılığı olan yukarıdaki iki merkez güç, temelde Müslüman toplumlarda siyasi egemenliğin dış unsurlarla paylaşımını gündeme getirir. Bu anlamda, kutsalla ilişkinin somut bir örneği olarak ortaya çıkan sultanlık idaresi, bu coğrafyaya rengini veren siyasi modelin, her ne kadar kimi bölgelerde varlığını sürdürse de Batılı seküler yönetim erkinin gölgesinde kalmıştır. Örneğin Malaya’da İngiliz sömürge yönetimi ile Malay Sultanlıkları arasında imzalanan Pangkor Anlaşması (1874) çerçevesinde, her bir sultanlık sınırında ilgili sultana “danışmanlık” hizmeti verecek bir *Resident* ataması yapıldı. Döneme dair yazışmalarda dikkat çekildiği üzere bu sistemde *Resident*’in siyasi konumu, sıradan bir danışmanlık makamı olmaktan çok daha fazla anlam içermiştir (Gullick ve Gale, 1986, s. 25; Hooker, 1978, s. 138-139; Jervois, 1876, s. 6). Bu anlaşmada *Resident* konusunun ele alındığı altıncı madde, İngiliz danışmanlık kurumuyla Malay sultanları arasındaki siyasi ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu maddeye göre Malay din ve geleneği dışında tüm konular, sultanların danışmanlarla istişareleri noktası dile getirilse de İngiliz çıkarları söz konusu olduğunda tüm karar mekanizmasının danışmanca alınmasına vurgu dikkat çeker (Barlow, 1995, s. 48).

*Resident* sistemiyle sultanların siyasi egemenlik sahası daraltıldığı gibi, hiyerarşik olarak kurulu geleneksel sistem içerisindeki aktörlerin -ki bu anlamda, sultanın halk katında işlevselliğinin devam ettiricisi oldukları unutulmamalıdır-, rol ve icraatları da deformasyona uğramıştır (Kennedy, 1970, s. 236, 237, 239). Öte yandan, Hollanda sömürgeciliğinin bugün Endonezya adıyla bilinen takımadalardaki siyasi ve teritoryal hâkimiyeti yasa uygulaması noktasında da varlığını göstermiştir (Hooker, 1978, s. 191). Bu, aynı zamanda dışsal sekülerleştirici güçlerin bir icraatı sonucu siyaset, kültür ve kutsal ilişkisini sorunlu hâle getirmiştir (Al-Attas, 1993, s. 17).

Bu gelişmeler, Avrup’da neşet eden devlet din ayrımının, yani dual yapılanmanın yerli topraklarda ortaya çıkışı anlamına gelir. Bu noktada, Müslüman kitlelerin toplumsal hafızalarından neşet eden bir enerjiyle siyasi ve kültürel donanımlarıyla bir nevi direnişin varlığını hatırlamak gerekir. 19. yüzyıl sonlarında Malaya’da İslami kurumların hayata geçirilme çabası buna örnek teşkil etmiştir.

Yukarıda zikredilen dual yapılanmanın söz konusu olduğu dönüşüm süreci, sömürge yönetimlerinin kimi zaman zora başvurarak elde ettikleri siyasi egemenliği tesisde merkezi rol alırken İslam toplumlarında dinî alan ikinci plana, bir başka ifadeyle çepe-re itilmiştir (Aziz ve Shamsul, A. B, 2004, s. 345). Bu süreçte her ne kadar siyasi erkin toplum üzerindeki varlığı azımsanmayacak bir önem kazansa da Müslüman kitlenin düşünce kodları üzerinde değişimi öngören derin bir yapının inşası bağlamında pratikte modern eğitim alanının doğuşu görülür.

### **Eğitim Olgusu Üzerinden Sekülerleş(tir)me**

Eğitim kurumunun, sosyal yapı içerisinde önemli bir yere sahip olduğuna kuşku yok. Bugünden yarına topluma yön verme gayesi nedeniyle eğitim kurumu, toplumu dönüştürme ve değiştirme işlevinde başat bir rol üstlenir. Klasik toplumlarda, bir başka deyişle dinî algının yüksek olduğu toplumlarda eğitim kurumu, sürekli değişimden ötürü insan tekini yapılaştırmacı fonksiyonu ile dikkat çeker. Modern dönemle birlikte, sosyal kurumların dinî alanın yapılandırıcılığından uzaklaşması, kendi başına bir bütünlük olarak ortaya çıkarak bir anlamda dinî alandan farklılaşması (*differentiation*), bir başka deyişle dinî alana rakip olması toplumu sekülerleştiriciliğin yapısal formunu teşkil eder.

Sömürge dönemi kurumları içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan eğitim kurumları, teritoryal anlamda işgal edilmiş topraklarda yaşayan yerli halkların düşünce dünyalarının Batılı düşünce sistemi çerçevesinde şekillendirilmesinde, bir başka deyişle sömürgeleştirilmesinde rol oynadı (Al-Attas, 1993, s. 105). Furnivall'ın (1943, s. 16-17), Hollanda sömürgeciliğinin merkezi Cava'ya ilişkin değerlendirmesi dikkate alındığında açılan sömürge okulları, Batı kültürünün taşıyıcısı konumundaydı. Öte yandan İngiltere'de yürürlüğe konulan "zorunlu eğitim" in konu edildiği ve modern eğilimlerin yansıtıldığı 1870 Eğitim Yasası'nın doğrudan sömürge topraklarında etkisinin görülmeye başlaması için fazla bir zaman diliminin geçmesi gerekmiyordu. Bunun arkasında yatan temel neden, sömürge topraklarındaki üretim süreçlerinde nitelikli insan gücüne duyulan ihtiyaç dikkate alındığında, bu topraklarda bu anlamda bir "dönüşüme" kapı aralandığı görülür (Carlen, Gleeson ve Wardhaugh, 1992, s. 17).

Önceliklerini ekonomik yapılanmaya göre şekillendiren sömürge yönetimi, "etik sorumluluk" algısıyla hareket ederek yerli toplumları eğitim kurumları üzerinden kültürel dönüştürme işini de üstleniyordu (Romaine, 1994, s. 91). Temelde birbirini besleyen eğitim ekonomi ilişkisi, gerek İngiliz gerek Hollanda sömürge yönetimlerinin, yerli nesilleri kapitalist üretimine hazırlama düşüncelerinde ortaya çıkar. Eğitim kurumları, kadim köklerinin aksine modern kurumsallaşmalar şeklinde belirmesi, nitelikli iş gücü ihtiyacını karşılamaya odaklı kılınmıştır (Church, 2006, s. 46). Sömürge düşüncesinin bu yönelimi, Batılı ile Doğulu insan arasındaki farkı ortaya koyması bakımından da

dikkat çekicidir. Yerliler, ikinci sınıf insan olgusu düşüncesinden hareketle, Batı'nın rehberliğinde sürekli olgunlaştırılmayı bekleyen atıl bir ırk konumunda görüldüler. Bu bağlamda, ister seküler idarecisi isterse misyoner gönüllüsü olsun Batılı aktör tarafından açılan her türünden eğitim kurumunun temel işlevi, yerli kitleleri "aydınlatma" çabasına odaklanıyordu. Avrupa Rönesansı'nın mottolarından "akıl özgürleşmesi" olgusunun, 19. yüzyıl boyunca Malaya'da eğitim kurumlarının modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine tekabül ettiği ileri sürülür (Furnival, 1943, s. 10).

Bu aydınlatma çabasında, açıkça ortaya konmasa da yerlinin düşünce ikliminin kuraklığı, bizatihi modern Avrupa düşüncesinin ithalinin bir sonucu olarak hafızasız, kültürsüz ve benliksiz, yani John Locke'tan alıntıyla ifade edersek *tabula rasa* olduğu kanısı hâkimdir. Bu durumda yerlinin aydınlatılması sürecinde kimi zaman "din", yani "Hristiyanlık" unsuru kimi zaman seküler "kalkınmacı" çizgi ön plana çıkar. Bu düşünceler çerçevesinde, eğitim kurumları, Malay dünyasında değişimin omurgasını teşkil etmesiyle hayati önem taşır. Bu değişimde temel parametre, eğitim kurumunun öte dünya, yani kutsalla ilişkili yapılanmasından, bu dünya yani seküler yapılanmaya doğru evrilme olgusudur. Bu sürecin söz konusu toplumlar üzerinde bıraktığı yıkıcı etkinin büyüklüğünü gösteren gelişmeler ise bağımsızlık sonrasında gündeme gelen ve bizzat devlet eliyle hayata geçirilen "yeniden yapılanma" süreçlerinin varlığında ortaya çıkar. Öyle ki eğitim olgusunun, bağımsızlık sonrasında, özellikle de Malezya'da sömürge dönemi yapılanmasını hedef alan ve kimi İslami nosyonların öne çıkartılmasından hareketle, karşı-yapılayıcı işleve büründüğünü söyleyebiliriz.

Değişimin omurgası dediğimiz eğitim kurumlarının, sömürge yönetimi eliyle yeniden yapılanmasına kısaca göz atmakta fayda var. Avrupa'da baş gösteren dinî eğitimden bağımsız ve adına "evrensel eğitim" denilen uygulama, bizatihi eğitim faaliyetinin dinî eğitim alanından farklılaştırılmasıyla belirginlik kazanır. Bu yöndeki uygulamalar, örneğin 1870'te İngiltere'de yürürlüğe giren Foster Eğitim Yasası'yla (Roebuck, 1973, s. 55) başlayan süreçle bir benzerinin bu topraklarda hayata geçirilme arzusu, elbette salt "yerli toplumlara" yönelik *humanistik* bir yaklaşımın eseri olduğu söylenemez. Benzer bir uygulama 1866 yılında eğitim konusunda yeniden yapılanma kararı alınmasıyla, Hollanda sömürge yönetimince Batavya'da yürürlüğe sokuldu (Day, 1972, s. 390-391). Malaya'da İngiliz yönetimine bağlı Eğitim İdaresi, 1872 yılından itibaren hizmet vermeye başladı ve bu çerçevede İngilizce eğitim veren kurumlar başta olmak üzere ana dilde eğitim (*vernacular school*)<sup>3</sup>in yaygınlaşmasında önemli rol oynadı. Bu süreçte, sömürge yönetiminin eğitim politikalarında ve uygulamalarında misyoner gruplarının başat rol oynadıkları unutulmamalı (Furnival, 1943, s. 32; Yuen, 1976, s. 33-34). Öyle ki bu misyoner grupları, sadece kendi menşe'lerinin "hizmetinde" bulun-

3 Bu kavramla, ana dilde eğitim veren, ancak İngiliz Okulları (English School) karşısında eğitim imkânları, öğretim sonrası toplumda kabul görürlük, meslek ve kariyer edinimi gibi bağlamlarda ele alındığında ikinci sınıf kurumlar olarak değerlendirilen ana dilde eğitim veren kurumlar anlaşılır.

makla kalmadılar; seküler sömürge yönetiminin, özellikle 19. yüzyıl sonlarından itibaren eğitim açığını kapatmada da işlev gördüler (Goh, 2005, s. 48-9; Gungwu, 1992, s. 220; Ong, 1965, s. 83). Yukarıda zikredilen eğitim yasaları ile Malay Müslümanları'nda bir dinî gerilemenin doğrudan ortaya çıkması bir yana, sürecin "zihniyet" (*mentality*) değişimi ve yeni bir "bilincin" (*psyche*) oluşumuna tesir ettiği görülür (Zubaida, 2005, s. 439). Benzer bir olguyu Benedict Anderson (1990, s. 125), Endonezya bağlamında dile getirir. Bilincin deformasyonunda önemli rolü olan dil olgusu, sömürge döneminde sosyal değişimin bir aracı olan iki dilli eğitim yapılanmasıyla yerli toplumlarda üstü örtülü bir psikolojik ve hatta dinî bir sorunsal olarak ortaya çıkar. Bu anlamda, Malaya'da İngilizce, Endonezya Takımadaları, özellikle Cava Adası'nda Flemenkçenin varlığı buna örneklik teşkil eder.

Bu sürecin başlangıcından itibaren Batılı unsurların açtığı eğitim kurumlarında öncelik saray çevresi ve soylulara verilmiştir. Yukarıda bahsedilen idari dönüşüme paralel olarak eğitim alanında baş gösteren yeni eğilimler, bunun kanıtı niteliğindedir. Örneğin 1878 yılında Perak Sultanlığı'na danışmanlık yapan bir İngiliz yönetici (*Resident*)nin kaleme aldığı yıllık rapor, eğitim uygulamasının eyalette saray ve diğer önde gelen çevrelerin çocuklarını eğitmeyi öncelendiğine vurgu yapar (Hicks, 1958, s. 4). Benzer bir uygulama, yirminci yüzyıl başlarında kurulan Malay Koleji'nin hedefleri arasında da görülür. 1905'te hizmete giren kolejin müdürü R. J. Wilkinson, kurumun öncelikle saray çevresini ve soyluların çocuklarını eğitmeyi ve bu kitleye ayrıcalıklı olduğunu, bununla birlikte belirlenen kriterlere uygunlukları tespit edilen avamın çocuklarının da okula devamına olanak tanınacağını vurgular. Bu kurumun öneminin bağımsızlık öncesi ve sonrasında Malay yönetici tabakasını oluşturmada ortaya çıktığı da vurgulanması gereken bir diğer özelliktir (Hicks, 1958, s. 30; Roff, 1967, s. 23).

Ancak, sömürge yönetiminin diğer alanlardaki hâkim varlığı, yerli toplumunun devrimci değil, evrimci bir değişime taşınmasını akla getirir. Özellikle de mevcut dinî eğitim kurumlarının dönüşümünün en başından itibaren gündemde yer tutması, seküler ve misyoner aktörlerin öncülüğünde yeniden yapılandırılan ve ana dilde eğitim (*vernacular*) adı verilen kurumsal yapılarla yerlinin sosyokültürel varlık evrenine müdahale başlatılmış olur.

Bu girişimin son derece pratik ve pragmatik nedenlere dayandığı bilinmektedir. Örneğin sömürge yönetimlerinin yerel halkı yönetim ve üretim süreçlerine adaptasyonunda ihtiyaç duyulan "nitelikli insan iş gücü" eğitim kurumlarının önemsenmesinin başında gelir. Bununla birlikte, eğitim olgusunun doğu ve batı düşünce dünyasında işgal ettiği yer dikkate alındığında önemli bir ayırımın varlığı söz konusudur. Ki bu ayırım, sömürge yönetimleri öncesinde Malay Müslüman toplumlarında, hikmeti önceleyen pesantren kurumlarında somutlaştığı üzere (Anderson, 1990, s. 126) önem arz eden ve insanı ön plana alan eğitim olgusuna karşılık, Batılı düşüncenin bilgiyi ve de dolayısıyla eğitimi, ekonomi paradigmaları içerisinde anlamlı bir yere oturtan, araçsal-

laştıran ve mekanikleştiren yaklaşımı arasındaki farka dikkat çekilmelidir. Buna ilave olarak İngiliz okullarının sömürge yönetiminin ihtiyaç duyduğu kadroların teşkilindeki işlevi de bu bağlamda ele alınmalıdır (Hashim, 1996, s. 54).

Eğitim sistemindeki dönüşümün Malay halkının yeni bir yaşam algısının tesisindeki önemi yadsınamaz. Bunun en bariz göstergesi, sömürge yönetiminin talepleri çerçevesinde, eğitim mekanizmasının -geleneksel eğitimin tamamen zıddı bir yapılanmanın ürünü olarak- zamanla ekonomik kazanım için vazgeçilmez bir araç konumuna yükselmesi oldu (Özay, 2011b, s. 38). Bu gelişmeleri gözlemleyen, özellikle Müslüman Malay kitleler, daha önce kayıtsız kaldıkları okullaşma sürecine 1890'ların başından itibaren giderek artan oranda dâhil olma arzusu geliştirdiler. Sömürge yönetiminin yanı sıra, sultanların da okullaşma sürecine maddi katkıları söz konusudur (Sadka, 1968, s. 294).

Bu süreçte, yazı dilinde Arap kaligrafisi yerine Latin alfabesi uygulaması, özellikle R. J. Wilkinson gibi Malay dili ve kültürü üzerine çalışmalarıyla da bilinen yöneticiler eliyle hayata geçirildi (Federated Malay States Resident General's Annual Report, 1905, s. 21). Bu süreç, 1867 yılında alınan karar gereği Malaya topraklarının Hindistan'daki Sömürge Ofisi'nden bağımsız koloni statüsüne getirilmesiyle başladı. Özellikle 1870 "Wolley Raporu" ve 1894'deki "Isemonger Raporu" yerlilerin eğitim haklarını gündeme getirmesiyle Malaya'da ana dilde eğitim uygulamalarına ağırlık verilmeye başlandı (Barlow, 1995, s. 368; Chelliah, 1960, s. 31-32). Bu eğitim planlamaları, sömürge yönetimlerinin pek de arzu ettikleri söylenemeyecek bir sürecin başlatıcısı oldu. Ana dilde yaygın eğitimin Malaya ve Endonezya Takımadaları'nda 20. yüzyılla birlikte milliyetçilik hareketlerinin temelini oluşturmasıyla (Kim, 1974, s. 180; 2001, s. 125) Weberyen kavramla ifade edersek "bir eylemin arzu edilmeyen sonucu" (*unintended consequences*) olarak ortaya çıktığı görülür.

Müslüman Malay kitlelerinin nesiller boyu devam ettiregeldikleri ve adına "geleneksel" denilen eğitim kurumlarının dönüştürülmesi işi (Francis ve Gwee, 1972, s. 7), bizatihi toplumu sekülerleştirme amacına hizmet ettiği görülür. Öyle ki seküler okulların inşası, bu geleneksel okulların ya da eğitim kurumlarının maddi varlığı üzerinden gerçekleşmesi, beyaz adamın yerliler üzerinde kurduğu psikolojik kontrol mekanizmasının bir sonucudur.

Buna ilave olarak seküler okullara kayıt ve devam konusundaki sıkıntılarla karşı karşıya kalındığında, çare geleneksel okulun hâkim unsuru Kur'an dersinin müfredata ilavesinde bulunur (Gullick, 1987, s. 266; Roff, 1967, s. 26). Böylece, bu geleneksel kurumların kimi işlevlerinden hareketle yeni açılan seküler okullara meşruiyet kazandırılmıştır. Eğitimin modern anlamda kurumsallaşması ve yaygınlaşması özelinde bir kazanım olarak değerlendirilebilecek bu gelişme, haddizatında Malay toplumunda İslami eğitimin halk nezdinde ve bunun toplumsal yapılanma bağlamında yol açtığı erozyon nedeniyle eleştirildiği görülür (Al-Attas, 1993, s. 104-105).



Bu süreçte eğitim kurumları müfredatı ve ders kitapları, Batılı eğitim paradigmasının ithali yönünde bir çabanın ürünü olduğu görülür. Ders kitaplarının, klasik Malay eserlerinin Latin alfabesiyle -ki Malay okullarında böylesi bir uygulamanın yürürlüğe girmesi için önemli bir çaba sarf edilmiştir- baskıları kadar, İngilizceden tercüme edilen eserlerin, yeni neslin düşünce yapısında bir "iz bırakmaya" matuf olduğu kaçınılmazdır. Ayrıca, misyoner okullarında kullanılmak üzere İncil ve Hristiyanlığın temel eserlerinin Malay diline tercümeleri ve baskıları, erken dönemlerden itibaren gündeme geldi (Proudfoot, 1993, s. 5-9; Federated Malay States Resident General's Annual Report for 1904, 1905, s. 21). Bu süreçte, özellikle Metodist grupların önemli çalışmaları oldu. Burada sadece bir isme, yani Benjamin Keasberry'e dikkat çekmekte fayda var. Keasberry çok yönlü çalışmaları ile tanınan bir misyoner olarak özellikle Malay toplumuna ulaşmayı gaye edinmiş ve bu anlamda eğitim kurumlarını önemli bir araç telakki etmiştir. İncil, Ahitler, çocuk kitapları ve vaazlar gibi çeşitli türde eserleri Malaycaya tercüme etmiştir (Abdul Kadir, 2009, s. 19). Malayca yayımlanan eserler arasında ise *Hikayat Dunia*, 19. yüzyıl ortalarında kaleme alınan ve Malay okullarında okutulan bir eser olmasının ötesinde, içerdiği yeni "bilgi edinme yollarına" dair görüşleri ile Malay toplumunda bir anlamda evrimci bir yönelimin doğuşuna zemin hazırlar. Bu niteliğiyle, klasik ve geleneksel Malay düşünce yönteminin yerine, Batı'da aydınlanmacı ruhun dinamiklerinden olan akılcı düşünme yöntemini getirmesinde ortaya çıkar (Milner, 2002, s. 67). Tam da burada, günümüzün önemli Malay akademisyenlerinden Prof. Dr. Murad Merican'ın bir görüşüne yer vermekte yarar var. Merican (2012, s. 15), yakın geçmişte yayımlanan bir makalesinde, Batı düşüncesinin Müslüman toplumlar üzerine etkisine değinerek Müslüman dünyasını kolonileştiren Batılıların bu süreçte İslamla karşılaştıklarını, İslam üzerinde çalışmalar yürüttüklerini ve yorumlarda bulduklarını belirtir. Bu sürecin nihayetinde sömürgeciliğin maddi anlamının ötesinde Müslüman dünyasının epistemolojik bir sömürüye de maruz kaldığının altını çizer.

## Sonuç

Bu makalede, Malay dünyasının iki önemli temsilci ülkesi Endonezya ve Malezya'da sömürgecilik tarihi perspektifinden hareketle yaşanan sekülerleşme olgusu ele alındı. Malay İslam toplumlarının "içeriden sekülerleşme" süreçlerini göz ardı etmemekle birlikte, kavramsal ve pratik düzlemde sekülerleşme olgusu, sömürge dolayımında ortaya konulmaya çalışıldı. Bu çerçevede, Batılı sömürgeci güçlerin nüfuz ettikleri yerli toplumlarda inşa ettikleri modern yönetim yapısının, özellikle siyaset ve eğitim kurumları vasıtasıyla söz konusu toplumları dönüştürmede araçsallaştırıldığı dikkat çeker. Modernleşme ve sekülerleşmenin birbirini tetikleyen dinamik yapıları, özellikle yasama ve eğitim gibi iki önemli toplumsal kurum üzerinden yerli toplumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu iki alandan ilkinin Malay toplumlarındaki karşılığı, sömürge güçleriyle yerli siyasi elit arasında imzalanan bir dizi anlaşmaya binaen hayata geçirilmiştir. "Dini ve geleneksel

alan"ın bu anlaşmalarda yerli siyasal güçlere devri söz konusu olmakla birlikte bu alanların, hukukun genel alanından ayrılmışlığının söz konusu yerli Müslüman toplumların dönüştürülmesi sürecindeki önemi göz ardı edilemez. Öte yandan, ikinci alanda dikkat çeken yapılanmanın misyoner gruplarının eğitim sahasındaki aktif varlıkları ile gündeme geldi. Yeni nesillerin eğitimi olgusunun yanı sıra, toplumun çeşitli kesimleriyle farklı düzlemlerdeki ilişkileriyle bu grupların, yerli toplumların kendi sosyokültürel varlıkları ile aralarına mesafe koymalarındaki rolü çarpıcıdır.

Bu sürecin, sömürge güçlerinin yerli toplumlarla girdikleri ilişkiler muvacehesinde, bu toplumlarda radikal bir sekülerleşmeden değil, aksine tedrici ya da evrimsel anlamda bir dönüşüm ve değişim sürecinden bahsedilebilir. Bununla birlikte, ortaya konan ilişkinin zorlama ve teşvik gibi tek yönlü ve hiyerarşik bir bağlamdan, zamanla kabullenme, benimseme gibi çift yönlü etkileşime konu olduğu da gözlenmektedir. Eğitim sektöründe Kur'an sınıfları veya okullarının dönüştürülerek ana dilde eğitim yapan seküler eğitim kurumlarına dönüştürülmelerinden başlayan bir süreç söz konusudur. Bu süreçle paralel yürütülen bir diğer kurumsallaşma, sömürge yönetimlerinin ihtiyaç duyduğu insan kaynaklarının tedarikine yönelik son derece pratik yönelimli İngilizce eğitim veren okulların hem misyonerler hem de seküler sömürge yönetiminin eğitim müdürlüğü marifetiyle giderek yaygınlık kazanmasında ortaya çıkar. Müslüman Malay toplumlarının, elit kesiminden başlayarak toplumun diğer katmanlarına kadar nüfuz eden modern eğitim projesinin, yeni nesiller üzerinde tedrici bir bilinç değişimi kadar, yeni bir toplum inşasında önemli rol oynadığı görülür.

## **A Brief Note on the Attempts of the Secularizing Powers in the Domains of Education and Administration during the Colonial Era in the Malay World**

Mehmet Özay\*

In this article, the process of secularization during the colonization of the Malay world, including both Malaysia and Indonesia, will be discussed in detail. In this sense, the subject will be inquired here in an overall historical framework while taking into consideration both the British and Dutch colonial regions. As such, the present writer has limited the geographies in Southeast Asia to the Malay Peninsula and the Indonesian territories in accordance with the geographical definition of Naquib al-Attas (1965, p. 123).

If the definition of secularization is regarded as a sort of regression or disengagement of religious thought, practices and institutions (Bowker, 1997, p. 872), it is witnessed the phenomenon of secularization in Southeast Asian Muslim societies. Given the relationship between secularization and modernization, it is argued that secularization has been conveyed to Southeast Asia, whose population is nearly half Muslim, as a result of different historical processes. In this context, as dealt with in detail in subsequent pages, while the related Western powers functioned as secularizing powers, they did not do so in a revolutionary way, instead adopted an evolutionary one. Owing to this reason, it may be remarked that the process extended over a longer period and with different layers.

The 16th century draws a great deal of attention not only due to colonization but also because it was the inception of the region's secularization process. It should be underlined here that the synchronization of modernization and secularization of Europe also reflected itself in other geographies, particularly in Southeast Asia due to the colonization process. This is very crucial, since the phenomenon of secularization is strictly related to reformation, industrial revolution and developmental processes of capitalism (Özay, 2007, p. 125; Zubaida, 2005, p. 439). Colonial powers attempted to "modernize" the indigenous societies in very complicated processes so as to consolidate their presence in the region and to gain the advantages offered by the tangible and intangible values over the medium- and long-term. At the same time, secularization

\* Dr., Malaysia Technology University, Department of Education and Social Science.  
Correspondence: mehmet@utm.my, Malaysia Technology University (UTM), Education Faculty, Skudai-Johor Bahru / Malaysia.

emerged and aligned with the extension of modernization. In particular, the domains of economy, political power, law, and education are crucial institutional structures within the geography and will be dealt with in this paper, in the context of Malaysia and Indonesia's recent history (Ali, 1965, p. 71; Alisjahbana, 1965, p. 245; Heryanto, 2006, p. 108). For this reason, the initiative of the colonial era was determinative in the secularization of the Malay world. Though autonomy was provided to the indigenous societies in certain domains, such as family and religion, it was only done so on the condition of not opposing the European values of equality and justice (Fasseur, 2007, p. 50; Hooker, 1978, pp. 187-9, 190). The policies of the colonial governments implemented in accordance with the developments in Europe, specially found places in the structuration of the educational institutions (Daun, & Walford, 2004, pp. 7-8).

Moreover, the fact that colonial powers controlled all economic and administrative mechanisms cannot be overestimated. Those practices progressed in parallel with the gradual development of political dominance by the colonial powers. In the case of Malaya for example, given the political agreements with the states of Perak and Selangor in 1825, Johor in 1862, and Pahang in the latter part of the 1880s, the policies of structuring the fields of trade and foreign relations were fulfilled by native rulers albeit through colonial governments (Straits Settlements, 1888, p. 3). To draw attention to other orientations, the Indonesian Archipelago, administered by the Dutch East Indian Company during the Banten War (1825-30), and the Federated Malay States, administered by the British East India Company during the Pangkor Treaty (1874) with five Sultanates called as Federated Malay States (FMS) were political formations called "Jawi sultanates" came under the entire control and supervision of the European powers (Gullick, & Gale, 1986, p. 25; Laffan, 2003, p. 28).

The above-mentioned elements inevitably encompassed easy access to intangible realm. *Per se*, it cannot be asserted that this domain was never kept outside of the approaches of colonial ethics. An example of how colonial powers interfered even these domains may be observed in the restructuring of educational institutions, which was also the most significant vehicle in doing so. Furthermore, as argued by certain researchers, educational institutions functioned extremely well as one of the greatest tools in the attempt to secularize the indigenous societies. On the other hand, as observed in the example of the Qur'an schools, though there were a number of attempts at re-implementation of the Qur'an classes, these functioned merely as manipulative elements. Moreover, religious education institutions, such as "Arab Schools" or "Qur'an Schools" were gradually the subject of transformation due to the direct scrutinization, inspection, and interference on the part of the British colonial regime. As a result of this transformation caused by external factors, the Qur'an schools constituted the underlying structure for the Malay vernacular schools (Chelliah, 1960, pp. 13-63; Kee, & Hean, 1972, p. 7).

Two strategies were made use of in implementing in the colonial territories. The first was based on the assimilation of the indigenous societies; and the other was prioritization of integration policy. This second approach is very clearly observed in the British-dominated regions (Daun, & Walford, 2004, p. 7). For example, the reorganization of Malaya's administration in 1867, namely the removal of the Colonial Governor in India's responsibility and transferring it to the newly established Colonial Office meant that the British colonial policies did not merely subjugate territorial issues, but also had the goal of implementing more overarching and subversive policies including the transformation of traditional religious schools and the Malay language. Some researchers, such as Azmi-A and Sadka hold the conviction that this process led to a drastic change and erosion in the fundamental education institutions of *pesantren*<sup>1</sup> (Azmi-A, Aziz, & Shamsul, 2004, p. 347; Sadka, 1970, pp. 39-40).

Given the fact that the colonial period is considered to have arose as an hegemonic structure on the basis of the material existence of the native societies (Uhlin, 1997, p. 28) this period is remembered by the power relations in both economy and military domains. In particular, the existence of the British and Dutch played a dominant role in transmitting the Western socio-cultural features into native communities (Elson, 2007, p. 233). With regard to this, the change in educational institutions no doubt has had longer lasting influences in the nature of society due to its impact on larger sectors in society, especially in comparison with the other elements, such as economy and administration. Given the nature of general policy of colonial powers, it was inevitable that the all these processes gave rise to cultural degeneration and change. And the vehicle of this change was the education sector. The Western type of educational institutions was the conception of the modernization process and brought about differentiation in worldview in the native societies (Özay, 2011a, p. 138).

The emergence of modern education institutions in colonized regions cannot be denied as being an inevitable outcome of the socio-political and economic developments in Western Europe, especially in the latter parts of the 18th century. In this sense, as an expression of a direct extension of the above-mentioned developments, Furnivall (1943, p. 19) states that it is possible to argue that the resurgence of various missionary activities had salient roles in the sector of education in colonial lands. This process also triggered the alienation of indigenous societies from their own consciousness, at least, to a certain extent. On the other hand, it appears that the new education paradigm was the outcome of the joint efforts of secular colonial admin-

1 The history of pondok/pesantren whose development was aligned with the Islamisation process in the Malay world goes back to early centuries. These traditional Islamic education centers, which successfully became independent from the influence of the respective political regimes, are called dayah in Aceh, pesantren in Java, pondok in Malaya and Patani (See. Ahmad, 1988, pp. 3, 23; Azra, 2006, p. 44).

istration and a variety of missionary groups (Özay, 2011b, p. 37). In this context, it is right to name this condition as “colonial ideology” (Alatas, 1977, p. 1). The reflection of this ideology in reality was concretely witnessed in the form of efforts to weaken the ties of the Malay Muslims with Islam. Thomas Stamford Raffles (1991, p. 82) urged, emphasizing this issue, that their aim was to prevent the influence of the Araps on the Malay society. The dialogic relations between the Westerns and the natives also engendered transmission of some political dynamics of the Western political thought such as ‘nationalism’ into eastern societies (Maarif, 2000, p. 72).

Though the relation between the legal system implemented and secularization is not covered in depth detail here, it is worth of mentioning it briefly due to its important role. Beyond educational institutions, the role of political mechanism in restructuring society cannot be ignored during the colonial period. In this context, the existence of legal and administrative establishment constituting formal structuration in a society must be elaborated (Gullick, & Gale, 1986, p. 19). Evidence of a mentality change emerged in the legalist mindset of the people due to a series of agreements between the British colonial governance and the native political elites. Though the article orders did not to involve themselves in the domain of religion and *adat*<sup>2</sup> leaving them to the initiatives of the native rulers, the presence of this article, itself, indicates a transformation to which the Malay community was exposed. With regard to this, it is worth reminding that Islamic law encompasses all social domains without exception. The simple existence of a ‘free domain’ imposed by the political authorities of the colonial regime onto the native rulers revealed that the presence of law in Muslim Malay communities was subject to a reductionist approach.

With regard to legal practices in Muslim communities in Southeast Asia during the colonial period there appears to have been more adaptations from Western law. For example, in the regions dominated by the British, domestic law, which also included Islamic law, was to British law (Hooker, 1978, p. 123). This adaptation process was observed in the implementation of a parliamentary system during the pre-independence era in Malaya (Hilley, 2001, p. 29). On the other hand, Dutch colonialism adopted an approach which integrated Western legal concepts into the native political and administrative mechanism (Lev, 1972, p. 251). The above-mentioned colonial powers were very constructive molding the region by their own political pattern and the whole colonized region were called as *pax-Britannica* and *pax-Neerlandica* (Abdullah, 1994, p. 9).

The political domination of the British and Dutch colonial regimes meant sharing the political sovereignty of Muslim Malay communities with external actors. In this sense, it can be asserted that this relationship between internal (Malay) and external (Western)

2 The local law tradition in Malay world.

actors caused the former to remain under the influence of the latter. Although the process generally favored the Western colonizers, the indigenous Malays were able to survive in certain areas to some extent. For example, in the Pangkor Agreement (1874), a *Resident* was appointed to an advisory position for the each sultan of the Malay State. As remarked in the official correspondence in reference to this process, the political importance of a Resident was far from an ordinary advisory role (Gullick, & Gale, 1986, p. 25; Hooker, 1978, pp. 138-139; Jervois, 1876, p. 6). Article 6, in the Pangkor Agreement, which refers to the issue of Resident, clearly reveals the political relationship between the British consultancy agency and the Malay Sultans. According to this article however, with exception of religion and *adat*, Malay Sultans were supposed to consult with the Resident in all matters, and that the entire decision-making process must be undertaken by the Resident in order to support British interests (Barlow, 1995, p. 48).

With the implementation of this "Resident system" in the higher administration level, not only was the political sovereignty of each sultan degraded, but the roles and functions of other actors whose positions had been well-established in traditional political domain hierarchically were also distorted since the members of the latter group had been functioning on behalf of the Sultan as a liaison with the common people (Kennedy, 1970, pp. 236, 237, 239). The influence of Dutch colonialism is also observed in Malay law enforcement within its own colony, present-day Indonesia (Hooker, 1978, p. 191). This circumstance, as an outcome of the external secularizing powers, made relations among politics, culture, and the sacred problematic (Al-Attas, 1993, p. 17).

There is no doubt that educational institutions have an important place in the structure of society. These institutions held special privileges among the colonial institutions and also played a crucial role in restructuring natives' world view. In confining it to Western paradigms, the Europeans succeeded in also colonizing the indigenous people's thoughts (Al-Attas, 1993, p. 105). Furnivall (1943, pp. 16-17) holds that in Java Island, which was the center of Dutch colonialism, schools were the transmitters of the Western culture into the life of native students. On the other hand, the 1870 Education Act, which imposed compulsory education in England, became influential in the colonized regions as well, including Malaya. The main reason behind this act was the need for qualified human resources trained for the newly developing industrialization process. Although it was not able to be implemented exactly as it was in England, this act led to a significant transformation of colonial societies (Carlen, Gleeson, & Wardhaugh, 1992, p. 17).

The colonial administration established its priorities on the basis of economics (exploiting the native populations for their own benefit) and then considered it their responsibility to forcefully change the native societies' culture through educational institutions (Romaine, 1994, p. 91). Essentially, the relation between economy and

education focused on twisting the native population thoughts so that they would be able to accept a capitalist system in both the British and Dutch colonial administrations. Unlike the Malay's own system, colonial educational institutions emerged with the goal to completely transform the structure into so-called modern institutions to meet the English and Dutch's demand for skilled labor (Church, 2006, p. 46). The predisposition of the colonialists shows how remarkable the difference is in the world-views of Western and Eastern people. The native people were always viewed and classified as second-class human beings who required constant guidance by Westerners. In this context, the basic function of all types of educational institutions initiated by either secular administrators or missionary volunteers was to "enlighten" the native people, which essentially means to force them to believe that they are, in fact, second class human beings and that Westerners are first-class human beings. The motto of the European Renaissance, "the emancipation of the mind," hits striking parallels with the imposed "modernization" and secularization of educational institutions in Malaya during the latter part of the 19th century (Furnivall, 1943, p. 10).

In this context, it is worth taking a brief look at the reconstruction of educational institutions, regarded as the backbone of the change, by the colonial regimes. The implementation of the policy of universal education in Europe was characterized by its disenchantment from religion and the early example was practised by 1870 Foster Education Act in England (Roebuck, 1973, p. 55). The intention of implementation of a similar policy in native lands cannot be argued as a sort of humanistic approach. On the other hand, the Dutch colonial government decided to carry out a similar policy in Batavia in 1866 (Day, 1972, pp. 390-391). It is a must to remind that the missionary groups played a crucial role in forming and implementing educational policies throughout the process (Furnivall, 1943, p. 32; Yuen, 1976, pp. 33-34). Further, these missionary groups not only served for their own respective establishments but also functioned well, specially commencing from the latest decades of the 19th century, in order to close the gap in education sector by their human and material power (Goh, 2005, pp. 48-9; Gungwu, 1992, p. 220; Ong, 1965, p. 83). All the abovementioned novelty in education structure, beyond the regression in terms of religious affiliation, it is urged that there was the impact of this process on the mentality change and molding a new form of psyche among the Malay Muslims (Zubaida, 2005, p. 439). Benedict Anderson adduced a similar argument through language phenomenon in the context of Indonesia (1990, p. 125).

Since the very outset of this process, Western educational institutions gave exclusively priority to the boys of courtiers and well-to-do families. In connection with the transformation of the administrative system, new inclinations in the sector of education may be witnessed as proof for this. For example, the British administrator (*Resident*) who was responsible in the Sultanate of Perak noted in his yearly educational report



of 1878 that his priority was to provide education to the boys of sultan's family and other elites (Hicks, 1958, p. 4). A similar practice can be observed in the policy of the Malay College which was founded at the beginning of the 20th century. Its director, R. J. Wilkinson, urged that privileges be given to the sons of the palace circles and nobles. It should be noted that this institution's importance can be seen in its function of creating a pool of Malay administrators both before and after independence (Hicks, 1958, p. 30; Roff, 1967, p. 23).

The most significant impact in the transformation of the educational system may be considered to be the establishment of a novel *weltanschauung* by Muslim Malays. Although Muslim Malay had been previous indifferent to the school process, and begin to want to be involved in education institutions beginning in the 1890s due to the economic growths they observed. Further, it is observed that both the Department of Education of Colonial administration and the Sultans actively participated and funded this process (Sadka, 1968, p. 294).

During this process, the written language was also to be changed. Although originally written in Arabic script, a Latin based script was slowly being implemented. This process was being overlooked by "scholarly administrators," who had learned the Malay language and who also considered themselves experts of its culture, such as R. J. Wilkinson (Federated Malay States Resident General's Annual Report, 1905, p. 21). In accordance with a decision made in 1867, the administrative status of Malaya was changed which had a crucial impact on education policies. In particular, in the 'Wolley Report' of 1870 and the 'Isemonger Report' of 1894, the "universal" education rights of the indigenous people were brought up and the concept of vernacular education was developed over the course of time (Barlow, 1995, p. 368; Chelliah, 1960, pp. 31-32). This education planning initiated a process which was also undesired by the colonial administration because vernacular education led to the development of a greater national awareness which would later be the source of nationalist movements both in Malaya and the Indonesian Archipelago (Kim, 1974, p. 180; 2001, p. 125). This outcome might be considered to be unintended consequences, in line with the Weberian understanding, of the overall educational policies imposed by Western powers.

The present writer holds that the transformation of the traditional education implemented generation after generation in Malaya was also an attempt of greater secularization (Francis, & Gwee, 1972, p. 7). In addition, when the colonial administration faced the fact of low percentage of enrolment and attendance, the officials found a practical solution by reimplementation of the Qur'an class into curriculum (Gullick, 1987, p. 266; Roff, 1967, p. 26). In this process, the curriculum and textbooks followed were most often the products subscribing to a Western education paradigm. Both classical Malay texts republished in Romanized scripts to be used as course materials, and the ones translated from English inevitably left their imprints in the minds of young genera-

tions. Furthermore, translations and publications of the Bible and a number of other fundamental Christian works began during the very early decades (Proudfoot, 1993, p. 559; Federated Malay States Resident General's Annual Report for 1904, 1905, p. 21). In particular, Methodists engaged in such activities. Here it is noteworthy to mention a single name, Benjamin Keasberry, recognized by his versatile personality. His greatest aim was to reach the Malay community and he considered educational institutions and the publication of Christian works to be very salient tools in this process. He himself conducted various translation works, such as Bible, the Old-Testament, children's books, and sermons (Abdul Kadir, 2009, p. 19). Among the works published in the Malay language, *Hikayat Dunia*, with ideas of new ways of obtaining information like phenomenology, laid the foundation for an emergence of a sense of evolutionary orientation in the Malay people. As such, the importance of this book can be observed in its dissemination of the method of rational thinking, which is also one of the dynamics of Enlightenment though (Milner, 2002, p. 67). Here it is necessary to state the view of Prof. Murad Merican, a contemporary Malay scholar. In a recently published article, he refers to the impact of Western thought on Muslim societies, claiming that Westerners encountered Islam during the colonial process and worked on Islamic sciences and wrote commentaries on them (Merican, 2012, p. 15). The Muslim communities, in the end of this process, were ultimately exposed to a sort of epistemological exploitation beyond the conventional meaning of the material exploitation of Muslim world throughout the colonial era by the Western colonialists.

### Kaynakça / References

- Abdul Kadir, A. (2009). The hikayat Abdullah (trans. A. H. Hill). *MBRAS*, Reprint No. 29. Kuala Lumpur.
- Ahmad, I. B. (1988). Challenges and changes in Malaysian education: Historical background. *Southeast Asian Journal of Educational Studies*, 25.
- Al-Attas, S. N. (1993). *Islam and secularism* (2nd ed.). Kuala Lumpur: Istac.
- Al-Attas, S. N. (1965). Islamic culture in Malaysia. In S. Takdir Alisjahbana, X. S. T. Nayagam, & W. Gungwu (Eds.), *The cultural problems of Malaysia in the context of Southeast Asia* (pp. 124-130). Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Abdullah, T. (1994). History, political images and cultural encounter: The dutch in the Indonesian archipelago. *Studia Islamika, Indonesian Journal For Islamic Studies*, 1(3).
- Alatas, S. H. (1977). *The myth of the lazy native*. London: Frank Cass.
- Ali, S. H. (1965). A note on Malay society and culture. In S. T. Alisjahbana, X. S. T. Nayagam, & W. Gungwu (Eds.), *The cultural problems of Malaysia in the context of Southeast Asia* (pp.65-74). Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Alisjahbana, S. T. (1965). Acculturation and modernization in Malaysia. In S. T. Alisjahbana, X. S. T. Nayagam, & W. Gungwu (Eds.), *The cultural problems of Malaysia in the context of Southeast Asia* (pp. 236-252). Kuala Lumpur: University of Malaya.

- Anderson, B. (1990). *Language and power: Exploring political cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Aziz, A., & Shamsul, A. B. (2004). The religious, the plural, the secular and the modern: A brief critical survey on Islam in Malaysia. *Inter-Asia Cultural Studies*, 5(3).
- Azra, A. (2006). *Islam in the Indonesian world: An account of institutional formation*. Jakarta: Mizan.
- Barlow, H. S. (1995). *Swettenham*. Kuala Lumpur: Southdene.
- Borham, A. J. (2002). *Ahkam syar'iyah Johor: Kod undang-undang keluarga Islam kerajaan negeri Johor 1935* [Johor Syar'iyah Law Code: Muslim family law in Johor state government 1935]. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.
- Bowker, J. (Eds.). (1997). *The Oxford dictionary of world religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlen, P., Gleeson, D., & Wardhaugh, J. (1992). *Truancy: The politics of compulsory schooling*. Buckingham: Open University Press.
- Chelliah, V. D. D. (1960). *A history of the educational policy of the straits settlements with recommendations for a new system based on vernaculars*. Singapore: G. H. Kiat.
- Church, P. (2006). *A short history of Southeast Asia* (4th ed.). Singapore: John Wiley&Sons.
- Daun, H., & Walford, G. (2004). *Educational strategies among Muslims in the context of globalization*. Leiden: Brill.
- Day, C. (1972). *The dutch in Java* (reprinted). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Elson, R.E. (2007). Islam, Islamism, the nation, and the early Indonesian nationalist movement. *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1(2).
- Fasseur, C. (2007). Colonial dilemma: Van vollenhoven and the struggle between adat law and Western law in Indonesia. In J. S. Davidson, & D. Henley (Eds.), *The revival of tradition in Indonesian politics*, London: Routledge.
- Federated Malay States Resident General's Annual Report for the year 1904. In *Straits settlements reports on the Federated Malay States*, London: by Darling & Son.
- Francis, W. H. K., & Gwee, Y. H. (1972). *Perspectives: The development of education in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books.
- Furnivall, J. S. (1943). *Educational progress in Southeast Asia, I.P.R. Inquiry Series*. NY: Institute of Pacific Relations.
- Goh, R. B. H. (2005). *Christianity in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Gullick, J. M. (1987). *Malay society in the late nineteenth century: The beginnings of change*. Singapore: Oxford University Press.
- Gullick, J., & Gale, B. (1986). *Malaysia: Its political and economic development*. Selangor: Pelanduk Publications.
- Gungwu, W. (1992). *Community and nation: China, Southeast Asia and Australia*. Asian Studies Association of Australia, Allen&Unwin.
- Hashim, Rosnani. (1996). *Educational Dualism in Malaysia: Theory and Practice*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Heryanto, A. (2006). *State terrorism and political identity in Indonesia*. Oxon: Routledge.

- Hicks, E. C. (1958). *History of English schools in Perak* (compiled by E. C. Hicks). Ipoh: The Perak Library.
- Hilley, J. (2001). *Malaysia: Mahathirism, hegemony and the new opposition*. London: Zed Books.
- Hooker, M. B. (1978). *A concise legal history of Southeast Asia*. Oxford: Clarendon Press.
- Jervois, W. (1876). *Colonial office further correspondence relating to the affairs of certain native states in the Malay Peninsula in the neighbourhood of the straits settlements*. London: Eyre and Spottiswoode, for H.M.S.O. (In further continuation of command paper C. 1320 of August 1875, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, Correspondence No. 1).
- Kee, F. W. H., & Hean, G. Y. (1972). *Perspectives: The development of education in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books.
- Kennedy, J. (1970). *A history of Malaya* (2nd ed.). London: Macmillan, St Martin's Press.
- Kim, K. K. (2001). *Malay society: Transformation and democratization*. Kuala Lumpur: Pelanduk.
- Kim, K. K. (1974). Malay society: 1874-1920s. *Journal of Southeast Asian Studies*, 5(1).
- Laffan, M. F. (2003). *Islamic nationhood and colonial Indonesia: The umma below the winds*. London: Routledge.
- Lev, D. S. (1972). Judicial institutions and legal culture in Indonesia. In C. Holt (Ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press.
- Maarif, A. S. (2000). Indonesian Islam and its relations with nationalism and the Netherlands in the early decades of the 20th century: Some important notes. *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, 65(VI).
- Merican, A. M. (2012, March 17). Making a date with the other. *News Straits Times*, p. 15.
- Milner, A. (2002). *The invention of politics in colonial Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, H. S. O. (1965). *Methodist schools in Malaysia: Their record and history*. Paper presented at the meeting of the Board of Education, Malaya Annual Conference, Petaling Jaya, Malaysia.
- Özay, M. (2011a). A brief overview: Breaking of Islamic tradition of education in Malaya. *Marmara University Journal of The Faculty of Divinity*, 40(1), 137-152.
- Özay, M. (2011b). A revisiting cultural transformation: Education system in Malaya during the colonial era. *World Journal of Islamic History and Civilization, University Malaya*, 1(1), 37-48.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Proudfoot, I. (1993). *Early Malay Printed Books: A provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections*. Academy of Malay Studies and The Library of University Malaya, Kuala Lumpur: University Malaya.
- Raffles, L. S. (1991). *Memoir of the life and public services of Sir Thomas Stamford Raffles*. Singapore: Oxford University Press.
- Roebuck, J. (1973). *The making of modern English society from 1850*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Roff, W. R. (1967). *The origins of Malay nationalism*. Kuala Lumpur: University Malaya Press.
- Romaine, S. (1994). *Language in society: An introduction to sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sadka, E. (1968). *The protected Malay states: 1874-1895* (Second Impression). Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Straits Settlements. (1888). *Agreement approved by Her Majesty's government between the Governor of the Straits Settlements and his highness the Sultan of Pahang*. London: Eyre and Spottiswoode.

Uhlir, A. (1997). *Indonesia and the 'third wave of democratization': The Indonesian pro-democracy movement in a changing world*. Surrey: Curzon.

Yuen, F. W. V. (1976). *A study of the role and activities of the English Christian mission schools in the post-war period with special reference to a self-governing and independent Singapore*. Unpublished master's thesis, University of Singapore.

Zubaida, S. (2005). Islam and secularization. *AJSS*, 33(3).

# 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 Aşhab-ı Kehf kıssası (18/Kehf, 9-22)<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup> şeklindeki düsturla da paralellik arz eden iki krallık/iki kılıçtan biri dünyevi diğeri de dinidir. 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 ayrılaştırılmışlardır (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 (Swannell, 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 mülahazalar –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 düşüşe geçişini bilgi ve eğitim süreçleriyle insanın kendisini irrasyonalliteden 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 dururken, 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 hayatın 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”, “orkestra” 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 yüklerken, 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 zekatın 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 olabilmişince 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 18<sup>th</sup> 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”; “allaha 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 ahlakı 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.

# Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri

Salime Leyla Gürkan\*

Seküler, sekülerleşme ve sekülerizm, birbirleriyle bağlantılı fakat aynı zamanda birbirinden farklı vurguya sahip kavramlardır. Dünyevi veya profan manasına gelen Latince kökenli “seküler” (*saecularis*) kelimesi, “çağ” ya da “yüzyıl” manasına gelen, Hristiyan teolojisinde İsa Mesih’in göğe yükselişi ile insanlığın kurtuluşu için tekrar dünyaya dönüşü arasındaki dönemi, yani içinde yaşadığımız (profan) dünyayı ifade eden *saeculum* kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime, mesihî ve bu dünya hayatını olumsuzlayan yapısı gereği bariz bir kutsal–profan ayrımı üzerine şekillenen Hristiyan geleneğinde, manastır düzenine bağlı olan rahiplerden farklı olarak toplum içinde hizmet veren rahipleri nitelendirmek için (*clerus saecularis*) kullanılmıştır. Sekülerleşme kelimesi ise ilk olarak siyasi anlamda, Avrupa’daki “Otuz Yıl Savaşları” diye bilinen din savaşlarının (1618–1648) ardından, kutsal alanı temsil eden kilisenin kontrolündeki mülkün seküler alanı temsil eden devletin kontrolüne geçmesini ifade etmek için kullanılmıştır. Buna karşılık başlangıcından itibaren bu dünya merkezli ve bu dünyayı olumlayıcı vurguya sahip olan Yahudi geleneğinde, belli mekânlar (Kudüs ve Mabet bölgesi) veya kişiler (din adamı sınıfını oluşturan kohenler) daha fazla kutsallıkla ilişkilendirilmiş olsa da Hristiyanlık’taki gibi ontolojik bir kutsal–profan ayrımı ve buna paralel olarak kirli ve kurtarılmayı bekleyen dünya fikri yer almamıştır. Günümüz İbranicesinde seküler kelimesinin karşılığı olarak kullanılan *hiloni* kelimesi Eski Ahit İbranicesinde daha ziyade geçici bir kategoriye karşılık gelen ve ritüel anlamda kirliliği ya da eksikliği ifade eden *hol* (*h-l-l*) kelimesinden türetilmiştir (Biale, 2011, s. 4).

Modern dönemde daha sonra kazandığı mana itibarıyla sosyal bir sürece karşılık gelen “sekülerleşme” genellikle, moderniteyle birlikte ortaya çıkan sanayileşme ve şehirleşme gibi sosyal-ekonomik değişimler ile kapitalizm ve milliyetçilik gibi akımlar yoluyla veya bu gelişmelere paralel olarak dinî inanış ve davranışlar ile dinî müesseselerin

\* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.  
İletişim: salime.leyla@isam.org.tr. TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. No: 40, Üsküdar, İstanbul.

etki ve kontrol alanlarının azalması şeklinde tarif edilmektedir. Geç modern dönemde Hristiyan Avrupa, bilhassa Batı Avrupa toplumlarında ortaya çıkan sekülerleşme hareketi –ve seküler ideolojiler–, Hristiyan olmayan toplumlarda (Müslüman, Hindu vs.) ve Avrupa dışındaki coğrafyalarda da (Latin Amerika, Asya) farklı derecelerde etkili olmuştur. Daha ziyade 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesiyle ilişkilendirilen “sekülerizm” ise ferdi ahlakın ve sosyal –aynı zamanda siyasi, ekonomik ve kültürel– yapılanmanın temeli olarak dünyevi alanla sınırlı (din dışı veya din karşıtı) ilkeleri benimsemek suretiyle her çeşit tabiatüstü kavram ve vasıtaları reddeden, daha dar manasıyla din ve devletin ayrılığını öngören bir ideoloji ya da doktrin şeklinde tanımlanmaktadır (Wilson, 2005, s. 8214–15).

Talal Asad (2003, s. 1–2) tarafından işaret edildiği üzere, din–devlet ayrılığı ilkesi modern dönem öncesinde de (bazı Hristiyan ve Müslüman yönetimlerinde) uygulanmış olsa da modern manada sekülerizmi önceki örneklerden ayıran nokta, modern sekülerizmin din ve devlet ayrılığının ötesinde yeni bir “din”, “ahlak” ve “siyaset” tanımı üzerine kurulmuş olmasıdır. Dolayısıyla modern dönem öncesinde seküler kavramı, din tarafından oluşturulmuş bir kategori olarak dinî otoritenin, yani kilisenin doğrudan alanına girmeyen (veya henüz girmemiş olan) “kutsal olmayan/profan alan”ı veya “kurtarılmayı bekleyen dünya”yı ifade edecek biçimde dinle bağlantılı bir kavrama karşılık gelirken modern dönemle birlikte Tanrı fikrinden tamamen soyutlanmış bir dünya tasavvuru karşılığında din karşıtı veya dini reddedici bir mana kazanmıştır (Biale, 2011, s. 2–3).

Felsefi ve siyasi bir ideoloji olarak 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlayan sekülerizm terimi, günümüz itibarıyla daha ziyade sosyolojik bir mana içermektedir. Sekülerizm ile bununla bağlantılı bir diğer terim olan sekülerlik (*secularity*) arasında da ayrıma giden bir tanıma göre sekülerizm, sosyal-hukuki kurum ve yapılarla alakalı bir kavrama karşılık gelirken sekülerlik ise ferdi düzeyde kendini seküler olarak tanımlayan insanların düşünce/inanç ve hayat biçimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır (Kosmin, 2007, s. 1). Bu makalede söz konusu ayrım dikkate alınmakla birlikte, kimi zaman sekülerlik ve sekülerizm birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılacaktır. Yahudi sekülerliğinin gelenekle ve dinle bağlantısını çağdaş Yahudi yazarların tespitleri üzerinden ortaya koymayı amaçlayan bu makalenin ilk iki bölümünde, Yahudi sekülerliği üzerine kapsamlı çalışması olan David Biale’in ilgili tezine dayanmak suretiyle, Yahudi sekülerliğinin Yahudi geleneğindeki muhtemel kökenleri ve bazı Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin görüşlerinin bu süreçteki dolaylı rolü ele alınacak, son bölümde ise sekülerlik–din ilişkisi ekseninde günümüz Yahudi sekülerliğinin dinamiklerine vurgu yapılacaktır.

### **Yahudi Seküler Düşüncesinin Kökenleri: Sekülerlik–Gelenek Bağlantısı**

Hristiyan geleneği içinde ortaya çıkan sekülerleşmenin ve sekülerizmin Yahudiliğe, yani hem Yahudi düşüncesine hem de buna bağlı olarak Yahudi kimliğine ve pratiğine etkisi, Kuzey ve Doğu Avrupa kökenli, yani Aşkenaz geleneği temsil eden Avrupa Yahudi cemaatleri üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Yahudi sekülerliği, sonuç itibarıyla Hristiyan Avrupa sekülerliğine paralel veya ona bağlı bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Fakat işin düşünce/teoloji boyutu ile pratik boyutu benzer süreçleri izlememiş; çeşitli yazarlar tarafından vurgulandığı üzere, Yahudi seküler düşüncesinin oluşumunda uzun zamana yayılan ve nispeten daha yumuşak bir geçiş söz konusu iken dinî pratiklerin terki noktasında değişim daha hızlı ve radikal olmuştur (Biale, 2008, s. 347; Siedman, 2011). Modern anlamda seküler düşünce, genellikle İspanya-Portekiz kökenli, yani Sefarad geleneğe mensup bir Yahudi heretiği olan Baruch –ya da mensup olduğu Amsterdam Yahudi cemaatinden kovulduktan sonraki ismiyle Benedict–Spinoza (ö. 1677) ile başlatılmaktadır. Spinoza, ilk modern seküler düşünür, hatta ilk modern seküler “Yahudi” olarak da nitelendirilmektedir. Basit ifadeyle tabiatüstü alanı ve tabiatüstü Tanrı fikrini reddeden, onun yerine Tanrı’yı tabiatla eşitleyen (monizm) akılcı–tabiatçı düşünce biçimini savunan Spinoza’nın başlattığı seküler anlayış, daha sonra Yahudi geleneğinde Alman Yahudi düşünürü Solomon Maimon (ö. 1800) tarafından devam ettirilmiştir. Bu anlayışın bir ideolojiye dönüştüğü 19. yüzyıldan itibaren ise Theodore Herzl, Simon Dubnow, Moses Hess, Asher Ginsberg (Ahad Ha-Am), Hayim Bialik, Mordecai Kaplan gibi farklı seküler ideolojileri benimseyen Aşkenaz isimler yoluyla Yahudi düşüncesinde ve teolojisinde etkili bir unsur hâline gelmiştir. 20. yüzyılda sekülerliğin gerek düşünce gerekse hayat biçimi olarak dünya Yahudilerinin büyük bir kısmı tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. Bu tespit günümüzde de bilhassa ABD ve İsrail ile büyük ölçüde Avrupa Yahudileri için geçerli olmaktadır. Günümüz itibarıyla Sefarad Yahudilerin çoğunluğu, başta İsrail’dekiler olmak üzere, dinî hükümlerden çok geleneğe ya da örfе bağlılık anlamında geleneksel tarz Yahudiliği benimserken katı biçimdeki seküler–dindar ayrımı daha ziyade Aşkenaz Yahudiler arasında görülmektedir.

Yukarıda işaret edildiği üzere, modern seküler düşüncenin ortaya çıkışı rasyonalist Aydınlanmacı düşünürlerle (Spinoza, Voltaire, Locke vs.) ilişkilendirilse de fikrî kökenleri Antik Yunan düşüncesine, bilhassa Epikür’e kadar götürülmekte, hatta bazı araştırmacılar tarafından, Orta Çağ döneminde yaşamış İbn Rüşd gibi Müslüman –ve İbn Meymun gibi Yahudi– düşünürlerin de bu sürece önemli katkıda bulunduğu kabul edilmektedir (ilgili değerlendirme için bk. Biale, 2008, s. 341). Bu noktada Oliver Leaman, İbn Rüşd’ün, felsefe ile dinin birbirine zıt, aslında zıt olmaktan ziyade farklı alanlara hitap eden birer hakikat olduğunu iddia eden bir düşünür olarak Batı’da kazandığı –hem aleyhte hem de lehte– şöhretin, onun sekülerizmin gelişiminde önemli rol oynadığı görüşünü doğruladığını belirtmektedir (Leaman, 1988, s. xv;



2007). Öte yandan, Amerikan sosyolog Peter Berger ve Fransız tarihçi Marcel Gauchet, birbirinden bağımsız olarak ortaya koydukları tezlerinde, sekülerliğin esasen pagan çok tanrıcılığı ve putperestliğine karşı Tanrı'yı dünyadan soyutlayarak tek-aşkın varlık hâline getiren evrensel monoteist dinlerin doğuşuyla ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Modern anlamda sekülerliğin Protestan geleneği içinde ortaya çıktığına dikkat çeken Berger, sekülerliği Katolik gelenekle ilişkilendiren Gauchet gibi, bu süreçte bilhassa Eski Ahit monoteizminin önemli rol oynadığını savunmuştur (Biale, 2008, s. 341). Benzer şekilde David Biale, Yahudi seküler düşüncesinin kökenlerinin Orta Çağ Yahudi düşüncesinde, hatta kısmen de Rabbanî ve daha ileri bir okumayla Eski Ahit geleneklerinde aranması gerektiğini ileri sürmektedir. Esasen Biale tarafından temas edildiği üzere (2008, s. 344), Orta Çağ Yahudi düşüncesinin de özellikle bu düşünceye damgasını vuran Sefarad Yahudi âlimler yoluyla, Antik Yunan düşüncesinin taşıyıcısı ve yorumlayıcısı olan dönemin İslam felsefesinden ve İslam kelamından etkilendiğini belirtmek gerekir. Fakat monoteizm ile sekülerlik arasında kurulan bağlantıya ihtiyatla yaklaşan Biale, sekülerliğin sadece monoteist gelenekle sınırlı olmadığı ve monoteist dinler içindeki tezahürünün de aynı olmadığına, buna karşılık farklı dinî geleneklerde de sekülerlik anlayışlarının ortaya çıktığı ve bu manada her seküler anlayışın kendi özel dinamiklerine sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Biale'ın tezi, sekülerlik ile din arasındaki ilişkinin birbirini tamamen dışlayan "zıt kutupluk" yerine, birbirini besleyen –ve dönüştüren– "diyalektik karşılık" biçiminde anlaşılması gerektiği tespitinin altını çizmesi (2008, s. 340) ve bu diyalektik yapının, Yahudi sekülerliği ile Yahudi geleneği arasındaki ilişki için de geçerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu tespit, sanayileşme sürecini geçiren toplumların hepsinde dinin ortadan kalkacağını öngören klasik sekülerleşme teorisinin aksine, genel olarak dinin modernite ve sekülerlik karşısında farklı formlar (radikal, liberal vs.) geliştirerek ya da kendi içinde dönüştürerek varlığını sürdürdüğü, hatta dinî bir canlanma yaşandığı gerçeğiyle ve aynı şekilde İsrail örneğinde görüldüğü üzere seküler Yahudilerin İsrail Yahudi nüfusunun yarısından fazlasını oluşturmalarına rağmen belli Yahudi ritüellerinin % 80–90 oranlarında uygulama alanı bulduğu gerçeğiyle birebir örtüşmektedir.

Biale'ın, Yahudi seküler düşüncesinin kökenlerine yönelik tezi, temel olarak Yahudi sekülerizminin Yahudi geleneğinden doğduğu, "Yahudi sekülerleri[nin] felsefelerini", dolaylı biçimde de olsa, "değiştirmeyi planladıkları dinî geleneğin [yani Yahudiliğin] üzerine inşa etti[kleri]" (Biale, 2008, s. 342) tespitine dayanmaktadır. Bu noktada Biale, sosyalist Yahudi yazar Isaac Deutscher'ın, "Yahudiliği aşan bir Yahudi heretiğ[in] Yahudi geleneğine ait" olduğu görüşünden hareketle, Yahudi sekülerliğini geleneğe karşı oluşturulan, ama daha az Yahudi olmayan bir "karşı-gelenek" (*counter-tradition*) şeklinde nitelemiştir.<sup>1</sup>

1 Biale, *counter-tradition* ifadesine makalesinde yer vermese de aynı başlığı taşıyan konferansında (Not in the Heavens: The Premodern Roots of Jewish Secularism. 2008 Posen Conference, Berkeley,

Biale'a göre modern Yahudi seküler düşünürleri veya ideologları, bu seküler Yahudi –karşı– geleneğini oluştururken hem Yahudi geleneğine ait temel kavramları (Tanrı, Tevrat ve İsrail) hem de geleneksel Yahudi düşünürlerinin bir kısmının bu kavramlara uyguladığı metotları ödünç alıp kullanmış, fakat geleneksel düşünürlerden farklı olarak bunu dinî hedefler yerine seküler hedefler doğrultusunda yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle kullanılan metot ve kısmen de kavramlar –bilinçli olarak veya olmayarak– aynı kalırken içerik ve hedef bilinçli olarak değişime uğramıştır. Tanrı'nın yerini –kimi zaman bizzat Tanrı'yla özdeşleştirilen ya da kendisine Tanrılık fonksiyonu yüklenen– “tabiat” almış; Tevrat, Yahudiliğin dinî kodları yerine “kültürel ve tarihî” kodlarını oluşturacak şekilde yeniden yorumlanmış; İsrail ise kutsal ahit topluluğu yerine “siyasi ve etnik bir millet” konumuna getirilmiştir (Biale, 2008, s. 344).

Bu noktada ilginç olan bir diğer husus ise Yahudi sekülerliğinin öncü isimlerini Aşkenaz Yahudi düşünürlerin oluşturmasına karşılık, Biale'ın ifadesiyle, babalarının temsil ettiği geleneğe karşı isyan bayrağı açan bu seküler Aşkenaz “oğullar”ın seküler başkaldırılarını ve buna yönelik dönüşümü gerçekleştirirken büyük “amcaları” olan Sefarad Yahudileri'nin fikirlerinden istifade etmiş olmalarıdır (Biale, 2008, s. 344). Söz konusu Sefarad Yahudilerinin başında da Orta Çağ Yahudi düşüncesinin en önemli isimlerinden olan ve her ikisi de –Yahudi Altın Çağı'na tanıklık eden– Endülüs Yahudi cemaati içinde yetişmiş Musa ibn Meymun (ö. 1204) ve Abraham ibn Ezra (ö. 1164) gelmektedir. Dolayısıyla Aşkenaz Yahudilik içinden çıkan Yahudi sekülerliğinin ilk tohumlarının, kendisi de bir Sefarad Yahudisi olan ve modern seküler düşünce açısından dönüm noktası oluşturan Spinoza'yı da önceleyecek şekilde, modern dönem öncesi Sefarad düşünce geleneğinde atıldığı iddia edilmektedir.

### **Spinoza'nın Fikrî Öncüleri: İbn Meymun ve İbn Ezra**

Biale, modern Yahudi seküler düşüncesinin ve aynı zamanda Spinoza'nın fikrî öncüleri olarak İbn Meymun ve İbn Ezra gibi Orta Çağ Yahudi âlimlerini adres gösterirken söz konusu âlimlerin ortaya koydukları fikirlerin “bilinçli” olarak sekülerliğe kapı aralamadığı ya da bu amaçla ortaya konmadığı gerçeğinin altını çizmektedir ki zaten böyle bir iddia kendinde anakronik bir iddia olacaktır (Biale, 2008, s. 343). Fakat bu fikirler sekülerliğe dolaylı olarak kapı aralarken kendi dönemlerinde bile, karşı-gelenek oluşturacak derecede olmasa bile, radikal sayılabilecek ve tabii olarak modern dönemde çok daha radikal yorumları mümkün kılacak unsurlar içermiştir (Biale, 2008, s. 347).<sup>2</sup>

California) ve daha sonra basılan kitabının (*Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, 2011) ilk tasarlanan alt başlığında (*The Counter-Tradition of Jewish Secular Thought*) bu ifadeyi kullanmıştır; krş. Biale, 2008, s. 342. Biale'in daha sonra terk ettiği görülen bu ifadeyi, Yahudi sekülerliğinin Yahudi geleneğiyle ilişkisini vurgulaması açısından burada bilhassa kullanmayı tercih ettim.

2 Bu noktada Yahudilik dışı (Aristocu) görüşler içerdiği gerekçesiyle, bazı Orta Çağ Yahudi cemaatle-

Biale'a göre, bu unsurlardan en önemlileri Tanrı ve Tevrat anlayışlarıyla ilgili olup İbn Meymun tarafından seslendirilen "negatif teoloji" ile yine İbn Meymun'un ve İbn Ezra'nın ortaya koyduğu, sırasıyla, "tarihselci" ve "pedagojik" Tevrat okumalarıdır. Bir diğer önemli unsur da cemaat olarak İsrail üzerinden oluşturulan siyaset teorisisidir.

Bu görüşleri temel noktalarından hareketle ele almak gerekirse, ilk olarak İbn Meymun'un *Delâletü'l-hâirin*'de (I, 51–59) Tanrı'yı olumsuzlama yoluyla tanımlaması –ki bunda Tanrı'ya sadece olumsuz sıfatlar atfedilebileceğini ileri süren Mutezile kelâmının etkisi barızdır– Spinoza'nın savunduğu Tanrı fikrinin de temelini oluşturmuştur. İbn Meymun'un, Tanah'ın antropomorfik nitelikler taşıyan şahsi Tanrısının tam aksine, sadece "fiilî sıfatları, yani [bu sıfatların sonucu olan] tabii dünya" yoluyla bilinebileceğini ileri sürdüğü son derece soyut ve "aşkın Tanrı" fikri, bir diğer zıt radikal anlayışı, yani Spinoza'nın bir öze ya da ilkeye indirgemek suretiyle tabiata ya da evrene eşitlediği tamamen "içkin Tanrı" fikrini doğurmuştur –ki bu da esasen Kabala öğretisine ait panteist bir çıkarımı çağrıştırmaktadır (Biale, 2008, s. 347; Spinoza'nın Tanrı anlayışı için bk. Spinoza, 1954. Kabalacı panenteist Tanrı anlayışı için ayrıca bk. Scholem, 1995, s. 252–25; Jacobs, 1973, s. 43–44). Bir Fransız aforizmasında ifade edildiği gibi (*Un Dieu défini serait un Dieu fini*), tanımlanan bir Tanrı'nın sonlu bir Tanrı olduğu –yani aslında Tanrı olmadığı– doğrudur; buna karşılık, Biale tarafından işaret edildiği üzere, tanımlanamayan bir Tanrı da (İbn Meymun'un Tanrısı) gerçekte var olmayan bir Tanrı (Spinoza'nın Tanrısı) sonucuna götürmektedir (Biale, 2008, s. 348).<sup>3</sup>

Biale'in işaret ettiği ikinci husus, "kutsal metin tenkidini sekülerleştirmede önemli rol oynadığını" iddia ettiği, dönemi açısından radikal ya da aykırı kabul edilebilecek Tevrat okumalarına yöneliktir. Bu okumalardan ilki, Orta Çağ'ın en önemli Tevrat müfessirlerinden İbn Ezra'ya aittir. İbn Ezra, Tevrat hükümlerinin akli olan her şeye zıt olduğunu ve hiçbir hakikat içermediğini ileri süren 9. yüzyıl İranlı Yahudi âlimi Hivi el-Belhî'nin görüşlerini tenkit etse de kendisi de Tevrat'la ilgili bazı radikal tespitlerde bulunmaktan geri durmamıştır. Her şeyden önce, modern dönemde ortaya konan kutsal metin tenkidine malzeme oluşturacak şekilde, Tevrat'ın Hz. Musa'ya ait olmayan bazı pasajlar içerdiği görüşünü ilk defa seslendiren kişi İbn Ezra'dır. Ayrıca, Saadya Gaon'un başlatmış olduğu alegorik yorum tekniğini kullanarak Tevrat'ı bilim ve felsefeyle uyuşturma tavrını hem dinî hem de ilmî alana haksızlık yaptığı gerekçesiyle reddeden İbn Ezra, bunun yerine lafzi yorumlama biçimini esas alarak Tevrat'ın felsefi değil, günlük ve sıradan bir insan dili kullandığını, dolayısıyla hiçbir bilimsel bilgi içer-

ri tarafından İbn Meymun'un felsefi yazılarının okunmasının yasaklandığını, buna karşılık aynı İbn Meymun'un modern dönemde hem seküler hem dindar kesimlerde en önemli referans kaynağı kabul edildiğini belirtmek gerekir.

3 Spinoza'nın Tanrısı'ndan hareketle gelenek karşıtı teoloji geliştiren modern Yahudi düşünürlerinin başında Solomon Maimon, Hermann Cohen, Heinrich Heine ve Mordecai Kaplan gelmektedir (Biale, 2008, s. 350–351).

meyip sadece pedagojik bilgi içerdiğini ileri sürmüştür. Diğer bir deyişle, Tevrat ifadelerine hakikat atfetmekle birlikte, bunu gündelik alanla sınırlandırmıştır. Bu şekilde bilimi ve vahyi birbirinden ayırmak suretiyle tabiatı dinden bağımsız bir alan hâline getirmiştir. Biale'ın, metot itibarıyla değilse bile sonuçları itibarıyla İbn Ezra'nın pedagojik Tevrat anlayışına paralel gördüğü bir diğer radikal Tevrat okuması da İbn Meymun'un felsefi-alegorik ve –fakat– tarihselci okumasıdır. İbn Meymun'un *Delâletü'l-hâirin*'de (III, 19), Tanrı'nın kurban uygulamasını İsrailoğulları'nı putperestlikten uzaklaştırmak için ve dolayısıyla fonksiyonunu gerçekleştirdiğinde kendi kendine ortadan kalkacak şekilde tesis ettiğini ima etmesi, bu tarihselci bakış açısının modern dönemde seküler Yahudiler tarafından bütün bir Yahudi ibadetine ya da pratiğine uygulanmasına kapı aralamıştır (Biale, 2008, s. 353).

Nitekim bu yorumların uzantılarını hem Spinoza'da hem de Aydınlanmacı Yahudi düşünürlerinde bulmak mümkündür. İbn Ezra'nın, bazı Tevrat pasajlarına yönelik tespitini bir ileri noktaya taşıyarak Tevrat'ın Musa'ya değil, Ezra'ya ait bir kitap olduğunu savunan Spinoza, yine İbn Ezra'nın yorumuna benzer şekilde, Tevrat'ın İsrailoğulları'nın siyasi tarihinden ibaret olduğunu, dolayısıyla dinî ya da felsefi değil, tarihî bir metin olarak değer taşıdığını ileri sürmüştür. Bu şekilde Spinoza, İbn Ezra ve İbn Meymun'un başlattığı radikal yorumları en uç noktasına taşıyarak tüm Tanah'ı özellikle de Tevrat'ı bir vahiy ve kutsal metin konumundan çıkarıp tarihî ve siyasi bir metin konumuna getirmiş, böylece teoloji-dışı bir dizi modern ve seküler okumaya –sosyalizm, nasyonalizm vs.– kapı aralamıştır. Bunun sonucunda, Rabbani Tevrat'ının yerini alan “kültürel Tevrat, din yerine kültüre dayanan Yahudi kimliğine yönelik yeni tanımlamalar[a]” temel oluşturmuştur (Biale, 2008, s. 355–356; Spinoza'nın görüşleri için bk. Spinoza, 1991, 8. bölüm). Benzer şekilde Yahudi Aydınlanması'nın öncülerinden olan Moses Mendelssohn da Tevrat'ın ve dolayısıyla Yahudiliğin evrensel hakikat değil, sadece Yahudilere yönelik bir hukuk/şeriat içerdiğini, Yahudilerin özel hayatlarını ilgilendiren bu ritüelin de uygulama noktasında zorlamaya değil ferdî isteğe dayandığını ileri sürerek (Mendelssohn, 1983, s. 90–91, 126–130) kolayca sekülerliğe evrilebilecek ferdî ve liberal bir Yahudilik anlayışı geliştirmiştir.

Biale'ın vurguladığı üçüncü husus ise topluluk olarak İsrail'e yüklenen fonksiyonla alakalıdır. Bu noktada Biale, daha önce sadece Rabbani mahkemelerinin sahip olduğu merkezî hukuki otoritenin Orta Çağ teorisyenleri tarafından –özellikle kamuyu ilgilendiren konularda– tüm cemaati kapsayacak şekilde genişletildiği ve bunu yaparken de “sosyal kontrat dili”nin kullanıldığına; bunun sonucunda “Orta Çağ Yahudi siyaset teorisi[nin] Kitab-ı Mukaddes'e dayanan köklerinden uzaklaşarak seküler dile dayanan cemaat idaresini mümkün kıl[dığına]” işaret etmektedir (Biale, 2008, s. 356–357). İbn Meymun'un bu teoriye katkısı bağlamında ise “zamanın gerekleri” kavramı doğrultusunda (seküler) kralların/yöneticilerin yetkisini kabul etmesini ve bu şekilde ilahî hükme alternatif olarak seküler siyasete zemin hazırlamış olmasını zikretmektedir. Modern

seküler siyasete götüren süreçte Biale'ın zikrettiği diğer isimler ise Nahmanides (Tevrat hukuk sistemi dışında yürürlüğe konan yerel âdetlerin ve cemaat kurallarının meşruiyeti), Şilomo ibn Adret (Tevrat'ta yasaklanmış olsa da toplumun muhafazası için güç kullanılabileceği) ve Nissim Gerondi'dir (toplumu korumaya yönelik kuralların geçici olmayıp Tevrat'ı tamamlayıcı bir hukuk sistemi oluşturduğu) (Biale, 2008, s. 357).

Bu anlayışların modern uzantısı olarak Biale, sırasıyla, Spinoza'ya ve Hess'e atıf yapmaktadır. Yahudilerin dinî –veya etnik– değil, siyasi bir cemaat oluşturduğunu ileri süren Spinoza, İsrailoğullarının Hz. Musa döneminde, sosyal kontrat görevi gören ahit yoluyla, gerçek iktidarın topluma ait olduğu, Tanrı'nın ise toplum adına sanal iktidarı temsil ettiği bir devlet modelini hayata geçirdiğini ileri sürmüştü; buradan hareketle, Eski Ahit'in, Tanrı fikri aradan çıkarıldığı takdirde, modern anlamda bir devlet modeline, yani "dinin sadece ahlaki yönlendirme görevi göreceği, devlet işlerininse devlete bırakılacağı bir yönetim[e]" ilham kaynağı oluşturacağını savunmuştur (Biale, 2008, s. 358; Spinoza'nın ilgili görüşleri için bk. Spinoza, 1991, 17–19. bölümler). Öte yandan, Spinoza'nın seslendirdiği, Yahudilerin siyasi bir topluluk olduğu ve devlet olma özelliğini kaybetmeleriyle birlikte Yahudi kimliğinin de zeminini kaybettiği şeklindeki görüş, Siyonizmin öncülerinden Hess'e ilham kaynağı oluşturmuştur. Hess ve diğer Siyonistler için Yahudiler –Spinoza'nın görüşünün aksine– bir ırka karşılık gelse de Yahudilerin yeniden fakat bu sefer modern ve seküler anlamda bir millet olması için siyasi bağımsızlıklarını elde etmeleri, yani bir devlete sahip olmaları fikri Spinoza'nın görüşlerine dayanmıştır (Biale, 2008, s. 359–360).

### **Günümüz Seküler Yahudiliğinin Dinamikleri: Sekülerlik–Din İlişkisi**

Biale'ın tüm bu açıklamalar doğrultusunda vardığı sonuç, Yahudi sekülerliği "metafizik, tarihi ve siyasi doktrinleri açısından modern bir gelişme olsa da köklerinin kadim felsefi ve dinî toprağa uzandı[ğı]" (Biale, 2008, s. 360) ve farkında olarak veya olmayarak bu topraktan beslendiği şeklindedir. Biale'ın bu panoramik tespitini akıldan tutarak bilhassa günümüz itibarıyla seküler Yahudiliğin dinamiklerine bakmak gerekirse, her şeyden önce tek bir Yahudi seküler anlayışının olmadığı ve bütün sekülerlik anlayışlarının da din karşıtı olmadığı tespitinin (Mendes-Flohr, 2012, s. 4) altını çizmekte fayda var. Bilhassa ABD'de kendini seküler olarak tanımlayanların oranı diğer etnik/dinî gruplara göre Yahudi kesim içinde daha fazla ve yine Tanrı inancına sahip olmayanların seküler Yahudi kesimdeki oranı diğer seküler gruplara nispetle daha yüksek olmasına rağmen (sekülerlik oranı Amerikan Yahudilerinde % 48, Britanyalı Yahudilerde % 58, İsrail Yahudilerinde ise % 59), seküler Yahudilerin hepsi inançsız değildir (Gordis, 2012, s. 36–40; Kosmin, 2012, s. 20–35). Dolayısıyla genel olarak Yahudi toplumundaki –dindardan sekülere uzanan– çeşitlilik kısmen Yahudi seküler toplumu için de geçerli olmaktadır. Paul Mendes-Flohr (2012, s. 4) tarafından işaret edildiği üzere, bu çeşitli-

liğe karşılık Yahudi sekülerliğinin ortak noktası, Yahudi öz tanımlamasının belirleyicisi olarak geleneğin ya da dinin değil, alternatif (etnik, ideolojik veya kültürel) unsurların esas alınmasıdır (sosyalizm, hümanizm, Siyonizm vs.). Zira sekülerlikle birlikte “Yahudi öz-tanımlaması teolojiden sosyolojiye ve hatta psikolojiye kaymakta”, daha önce geleneksel Yahudiler tarafından cevap aranan soru “Yahudi varlığının teolojik manası nedir?” iken bunun yerine modern Yahudiler tarafından “Neden Yahudiyim?” sorusu sorulmaktadır (Mendes-Flohr, 2012, s. 6). Yahudi kimliği, içerdiği etnik unsur, yani Yahudilerin dinle birlikte ortaya çıkmış ve var olmuş bir topluluk olması dolayısıyla, modern dönemde dinin devre dışı bırakılmasıyla birlikte, Yahudi olmanın manasına yönelik böyle bir sorgulamayı mümkün hatta gerekli kılmaktadır.

Fakat Biale’in önceki tespitine atıfla, seküler Yahudiler, Yahudi geleneğini aşmakla veya dışlamakla Yahudi olmaktan çıkmadıkları gibi Yahudiliğin dışına da çıkmış olmamaktadır. Avi Sagi tarafından işaret edildiği üzere, dindar Yahudiler açısından din içermeyen bir Yahudi varlığı hem anlamsız hem de tehlikeli görülse de<sup>4</sup> seküler Yahudiler için seküler Yahudilik sadece negatif anlamda geleneğin reddine dayanmamakta, aynı zamanda pozitif anlamda “Yahudi varlığının bir alternatifini önermektedir” (Sagi, 2006, s. 119). Fakat bunu yaparken Yahudi dini, yani Yahudiliğin dinî gelenek boyutu yerine, tarihi ve kültürel boyutları dikkate alınmaktadır (Sagi, 2006, s. 110). Dolayısıyla seküler Yahudiler için kendilerinin temsil ettiği seküler Yahudilik “daha az” Yahudiliği değil, bilakis “daha doğru, daha bilimsel ve daha tarihsel Yahudiliği” (Sagi, 2006, s. 116) ifade etmektedir. Bu sebeple, seküler Yahudiler genel olarak Yahudiliğe ya da Yahudi kimliğine karşı duyarsız olmakla suçlansa da giderek daha fazla sayıda seküler Yahudi, kendilerine Yahudilik içinde seküler kimlikleriyle (meşru) bir alan açma amacıyla kendilerini büyük harfle Seküler ya da Seküler Hümanist Yahudi biçiminde tanımlamaktadır (Goldfinger, 2012, s. 117).

Yine Amerikan Yahudileri üzerine gerçekleştirilen bir ankette, kendilerini kısmen veya tamamen seküler olarak tanımlayan Yahudiler içinde Tanrı ile ilgili sorulara (Tanrı’nın varlığı, duaları işitmesi, yardım etmesi, mucize göstermesi vs.) olumlu cevap verenlerin oranı, diğer seküler gruplara göre daha düşük olsa da seküler Yahudilerin azınsanmayacak bir kısmının (ortalama % 50 civarı), gelenekten ve kurumsal Yahudilikten kopsalar bile maneviyattan –Tanrı merkezli olmaktan çok ben merkezli bir maneviyattan– tamamen yoksun olmadıklarını göstermektedir (ilgili istatistik ve değerlendirme için bk. Gordis, 2012, s. 36–40). İsrail’deki seküler Yahudilerin önemli bir kısmının, kültürel sebeplerle veya milliyetçilik adına da olsa belli Yahudi ritüellerine iştiraki de işin diğer bir boyutuna karşılık gelmektedir (geniş bilgi için bk. Yadgar, 2011). Sekülerliğin en fazla oranda seyrettiği bu iki Yahudi toplumu arasındaki önemli bir fark ise çoğul-

4 Seküler Yahudiliğin içerdiği dezavantajlar (verili muhteva ile dini-evrensel içeriğin eksikliğinden kaynaklanan, sırasıyla, ‘kimlik çözülmesi riski’ ve ‘etnik çovenizme düşme tehlikesi’) üzerine bir değerlendirme için bk. Mendes-Flohr, 2012, s. 7, 13.

culuğun bir norm olarak benimsendiği Amerikan Yahudiliği için asıl sorun, kurumsal Yahudiliğin çoğu Yahudiye hitap etmiyor olması iken çoğulculuk anlayışının henüz tam olarak yerleşmediği İsrail Yahudiliği açısından en önemli sorunu ise seküler ve dindar kesimler arasındaki kutuplaşma oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, sekülerlik üzerine yapılan tartışmalarda da dile getirildiği üzere, kompleks bir sekülerlik–gelenek/din bağlantısından hareketle, genel olarak günümüz Yahudiliği açısından cevaplanmayı bekleyen soru, farklılığın gerilimli de olsa bir zenginlik mi yoksa fiziki/manevi açıdan bir tehdit mi olarak anlaşılması gerektiğine yönelik olmaktadır. Aslında bu sorunun cevabı da büyük ölçüde Yahudiliğin ne olarak anlaşılması gerektiği, yani bir din mi etnisite mi ya da dinî-etnik bir kültür mü olduğu sorusuyla bağlantılı olmaktadır.

### Kaynakça

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Biale, D. (2008). Not in the heavens: The premodern roots of Jewish secularism. *Religion Compass*, 2(3), 340–364.

Biale, D. (2011). *Not in the Heavens: The tradition of Jewish secular thought*. Princeton: Princeton University Press.

Goldfinger, E. (2012). Accepting secular Jewishness and embracing all Jews. In D. M. Gordis, & Z. I. Heler (Eds.), *Jewish secularity: The Search for roots and the challenges of relevant meaning* (pp. 115-123). New York: University Press of America.

Gordis, D. M. (2012). Secularism in the contemporary Jewish community. In D. M. Gordis, & Z. I. Heler (Eds.), *Jewish secularity: The Search for roots and the challenges of relevant meaning* (pp. 36-40). New York: University Press of America.

Jacobs, L. (1973). *A Jewish theology*. West Orange, NJ: Behrman House.

Kosmin, B. A. (2007). Contemporary secularism and secularity. In B. A. Kosmin, & A. Keysar (Eds.), *Secularism and secularity: Contemporary international perspectives* (pp. 1-13). Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Trinity College.

Kosmin, B. A. (2012). Demography and dimensions of secularity among American Jews. In D. M. Gordis, & Z. I. Heler (Eds.), *Jewish secularity: The Search for roots and the challenges of relevant meaning* (pp. 20-35). New York: University Press of America.

Leaman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Surrey: Curzon.

Leaman, O. (2007, September). Rethinking Islamic philosophy and theology. N. Muhtaroglu (interview). *Fountain Magazine*, 59, Retrieved November 19, 2012, from <http://www.fountainmagazine.com/Issue/detail/Rethinking-Islamic-Philosophy-and-Theology>

Mendelssohn, M. (1983). *Jerusalem: Or on religious power and Judaism* (trans. A. Arkush), Hanover/London: Brandeis University Press.

Mendes-Flohr, P. (2012). Secular forms of Jewishness. In D. M. Gordis, & Z. I. Heler (Eds.), *Jewish secularity: The search for roots and the challenges of relevant meaning* (pp. 4-19). New York: University Press of America.

Sagi, A. (2006). On religious–secular tensions. In E. Ben-Rafael, T. Gergely, & Y. Gorny (Eds.), *Jewry between tradition and secularism: Europe and Israel compared* (pp. 115-120). Leiden/Boston: Brill.

Scholem, G. (1995). *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books.

Siedman, N. (2011). *Jewish secularism: Secularization and sexuality*. Paper presented at the University for a Day on Jewish Secularism, The New School Conference. Retrieved November 21, 2012, from <http://www.youtube.com/watch?v=x72Wbt7omi8&feature=relmfu>

Spinoza, B. (1954). *Ethics and on the improvement of the understanding* (Ed. J. Guttman). New York: Hafner Publishing Company.

Spinoza, B. (1991). *Tractatus theologico-politicus* (trans. S. Shirley). Leiden/New York: E.J. Brill.

Yadgar, Y. (2011). *Secularism and religion in Jewish-Israeli politics: Traditionists and modernity*. London/ New York: Routledge.

Wilson, B. R. (2005). Secularization. In *Encyclopedia of Religion* (2nd ed., Vol. 12, s. 8214-15). New York: Macmillan Reference USA.





# A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Issue of Secularity

Ayşe Polat\*

Talal Asad and Charles Taylor have been thinking and writing about secularism for at least one decade. Their works are widely read, discussed, and admired. They, by and large, constitute the contemporary framework of discussion for those interested in issues revolving around secularization, secularism, and the secular, which although are terms that refer to distinctive phenomena, are often misused as if they are either the same or simply aspects of the same process. However, these two scholars still hold significantly different, if not mutually contradictory, ideas about secularism. The aim of this article is not to provide a summary of their thoughts on secularism, but rather, to compare and contrast their critically different approaches to the issue of secularism. In this regard, this article argues that an unbridgeable gap exists between Asad's and Taylor's approaches to and engagements with the secular. This article first covers Taylor's and then Asad's approach and method through a close reading of Taylor's *A Secular Age*, and Asad's *Genealogies of Religion, Formations of the Secular*, and the edited volume on him, *Powers of the Secular Modern*.

Taylor begins *A Secular Age* by turning an obvious, commonly agreed experience of living in a secular age, into a question: "What does it mean to say that we live in a secular age?" (Taylor, 2007, p. 1). From the outset, he seeks to challenge this familiarity with the secular by underlining that it is not very clear as to what secularity consists of. This is why he distinguishes three meanings of secularity and explains that it is the third one that guides his inquiry on secularism in this book. The first meaning of secularity concerns the institutional aspect – represented primarily by the state and public spaces. Taylor asserts that, unlike all pre-modern societies in which the political organization was dependent on adherence to God, in today's secular societies, one can engage fully in politics without ever encountering God; and it is not faith in God, but

\* Doktora Adayı, Chicago Üniversitesi, Din Sosyolojisi ve Antropolojisi.  
İletişim: apolat@uchicago.edu, Şemsi Efendi Sok. No: 17 Beylerbeyi, Üsküdar, İstanbul /Türkiye

rationality intrinsic to each sphere of activity that governs public spaces (Taylor, 2007, pp. 1-2). The second meaning of secularity that Taylor notes concerns the “falling off of religious belief and practice,” i.e. people turning away from God and religious practice as revealed through lower church attendance (Taylor, 2007, p. 2). Although Taylor’s account of these two meanings of secularity resonates with the definition of secularization theory, such as the separation of state and religion and the decline of religion, Taylor intentionally avoids stating it in this way. He disagrees with the linear secularization theory, and “subtraction stories,” as will be expanded upon below (Taylor, 2007, p. 22). Instead, Taylor is primarily interested in the third meaning of secularity: the conditions of belief. Although the three meanings of secularity are interrelated, Taylor notes that the fundamental question shaping his inquiry is concerned with the conditions of belief. He states that he wants to “define and trace” the change from “a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others” (Taylor, 2007, p. 3). In brief, for Taylor, in order to understand what it means to live in a secular age, one must first and foremost analyze how belief has been an option, “and frequently not the easiest to embrace” (Taylor, 2007, p. 3). Yet, it is also crucial to keep in mind that, for Taylor, this is the case for those living in the North Atlantic world. He voices it at the very beginning of his book that the “we” living in a secular age are those in the North Atlantic.

Taylor’s voluminous book is driven by a historical and sociological approach. His historical approach needs to be clarified as a partial historiographical narrative characterized by a set of comparisons drawn between “then” and “now.” Taylor prepares himself to answer the question of “why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?” (Taylor, 2007, p. 25). He weaves the past, the pre-modern, the 1500s, or simply the “then,” as the “enchanted” world and contrasts it with the modern age, the 2000s, or “now.” While Taylor emphasizes the changes that took place over these centuries, indeed even emphasizing the differences between the nineteenth and twentieth century, and variations across the decades within the twentieth century, he creates the 1500s and the 2000s as the two markers of the large historical shift to which he is drawing the reader’s attention. Yet, also at this point comes the philosophical aspect of Taylor’s approach as his analysis of the past is undertaken in terms of shifts occurring in the conception and interpretation of various phenomena, ranging from time, universe, and science to self. The “then,” according to Taylor, is the world of the “porous” or vulnerable self, whereas the “now” is that of the “buffered” or disengaged self. The former is the world of collectivity via parish and church, the latter is that of individualism. Whereas the former distinguishes between ordinary and “higher” times, the latter views time as homogenous and empty. As Taylor discusses the factors creating the “now” across centuries from the scientific revolution, the rise of the police state and disciplinary society to the Reformation, deism, and exclusive

humanism, he also accounts for differences between today and recent centuries, namely the nineteenth and twentieth centuries. In other words, he does not claim that belief and unbelief have always remained same. Yet, he still holds that today, the age of secularity in the West, is one in which belief turned out to be a difficult option as a consequence of historical, sociological, and philosophical shifts.

Taylor offers a historiographical narrative constructed from our perception of the particularity of the present moment, which is driven by an appreciation of overcoming earlier ages. He explains the conditions of belief in a historical narrative because he believes "our sense and understanding of ourselves as secular" emerges out of this sense of "overcoming and rising out of earlier modes of belief" (Taylor, 2007, p. 268). Thus, for Taylor, living in a secular age is intrinsically viewed as an achievement, as overcoming irrational belief and the enchanted world, and this is important to be taken into account in an analysis of secularity. This is why he gives an illustration of secularism through a historical narrative. However, Taylor's account of historical and sociological transformations as well as their accompanying philosophical shifts in the conception of self, world, relationship to God, and so on, is not intended to recount a comprehensive story of all causes leading to the present moment. On the contrary, as he notes, "the story of what happened in the secularization of Western Christendom is so broad, and so multi-faceted," he tries to "give the barest bones of the story" (Taylor, 2007, p. 29). He seeks to convey a number of the major transitions as a story, since, he believes, the fundamental aspect of "our present spiritual predicament" is "historical." That is, as also previously stated, it is "our understanding of ourselves and where we stand is partly defined by our sense of having come to where we are, of having overcome a previous condition" (Taylor, 2007, p. 28).

In this respect, Taylor is not interested in providing an all-inclusive theoretical account of secularity for two reasons. First, he states that he is not concerned with belief and unbelief as theories, but as how they are lived (Taylor, 2007, pp. 4-5, 325). That is to say, for him, it is more important to depict how people live and perceive things instead of how they theorize or reflect on them. In this regard, his assigned role is to highlight this overarching perception that belief in this age is a difficult option, rather than, accounting for the entirety of causes leading to the rise of the secular. Secondly, Taylor rejects a strict causal analysis that seeks to uncover how particular causes inescapably lead to specific outcomes, or how causes and effects are strictly tied. Instead, his goal is to be attentive to unintended consequences, and thereby prefers to trace a "zig-zag account" of the development of the secular age (Taylor, 2007, p. 95). It is a reflection of his view that "all striking human achievements" resist being reduced to the conditions that enabled them (Taylor, 2007, p. 258).<sup>1</sup>

1 He makes this point explicitly in his discussion on the rise of exclusive humanism, but it can be taken as part of his general stance in this book.

Although Taylor acknowledges that the historical narrative he offers is limited in the sense that it touches on only a select number of the major transitions that have given rise to different facets of secularity, I argue that his narrative is partial at a much deeper level. It is not only a matter of what Taylor chooses to recount in this broad narrative, it is more crucially how Taylor presents the range of phenomena discussed in the book. Taylor tells the story of secularity with our particular sense of the historicity of our contemporary world, which constructs itself in relation to earlier forms of belief and an “enchanted world.” Yet, throughout his inquiry, he interweaves his narrative around the axis of “the sense of fullness” (Taylor, 2007, p. 5). Taylor introduces this concept, “the sense of fullness,” first in the introduction, where he quotes at length an example from the autobiography of Bede Griffiths, in which Griffiths narrates his experience of hearing the birds and the feeling of awe that occupied him, which made him feel as if he “had never heard birds singing before.” It was as if he were standing “in the presence of angels” underneath the sky, “a veil before the face of God” (Taylor, 2007, p. 5). Taylor interprets Griffiths’ anecdote as one case of the sense of fullness which “breaks through our ordinary sense of being in the world” (Taylor, 2007, p. 5). Taylor continues by adding how we also experience absence, or loss of the place of fullness, albeit even forgetting what fullness looks like (Taylor, 2007, p. 6). Indeed, he asserts, there is also a middle condition between the two where we find “a way to escape the forms of negation, exile, emptiness, without having reached fullness” (Taylor, 2007, p. 6). Yet, underneath Taylor’s focus on the sense of fullness lies his primary concern, that is, whether the source of fullness is immanent or transcendental, “within” or “without,” and in what sense (Taylor, 2007, p. 10). Taylor then henceforth sets the framework of his analysis of secularity along the lines of immanence versus transcendence. Taylor notes that although all three senses of secularity refer to “religion,” he still asks what religion really is. In this respect, Taylor links his story of “secularization”<sup>2</sup> in the modern West with defining religion through immanent versus transcendental sources of the power that bring the sense of fullness. Reminding us that analysis is specific to modern West, or Latin Christendom, Taylor emphasizes that:

We have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or “beyond” human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others who place it (in a wide range of different ways) “within” human life. (Taylor, 2007, p. 15)

Taylor underlines the fact that he does not propose that this distinction between transcendent and immanent serves as the criterion to define religion’s applicability for all societies and ages, but rather only speaks of its validity for North Atlantic, Western culture. In other words, those who criticize Taylor for his failure to refer to the non-

2 He himself calls his engagement with the question of secularity as such, i.e. as telling a story, in the preface. See, Taylor, 2007, preface.

Western world fail to note that Taylor is very aware of the particularity of the story he narrates and, indeed, intentionally limits it to the “we” in the North Atlantic, or in the “West.” That is to say, Taylor approaches secularity and analyzes it as a particular story of those living in the West. He also uses this line of thought to explain the predominance of the transcendental frame in the past versus that of the immanent frame in the modern world. Despite his acknowledgment of his partial story, one might still ask Taylor to what extent the story of the West’s achievements may be told irrespective of its relationship with the rest. Furthermore, underneath his recognition of his story’s validity for Latin Christendom, Taylor believes this is also a story of achievement, a higher stage achieved by the modern West, to which the rest of human societies has not yet arrived (not surprisingly, Muslim societies constitute a significant portion of his examples in this regard).

Nevertheless, criticisms concerning Taylor’s radical compartmentalization and separation of the “we” from all pre-modern and contemporary non-Western and non-Christian societies, might be left aside to comprehend what is really at stake in his approach, namely, why he prioritizes defining religion and secularity, especially what he terms conditions of belief, in terms of what the sense of fullness consists of. I contend that the crux of Taylor’s engagement in the question of secularity is this: For Taylor, telling the story of secularity is not just telling a story or recounting a historical narrative describing how secularity emerged and is lived in the modern West. Rather, it is telling a story so that others may take a lesson from it. It emphasizes a theme for both believers and unbelievers, or for both passionate adherents of transcendent and immanent frames. This message becomes radically clearer towards the end of *A Secular Age*, specifically in parts four and five, where Taylor describes how both transcendence and immanence are “fragile,” how both positions are open to “destabilization” by the other, or how they create “cross-pressures” for each other (See, for example, Taylor, 2007, p. 435). Taylor underscores that there is an internal criticism of the closed immanent frame, which draws attention to malaises of immanence, to the sense of emptiness and dissatisfaction, to the modern denial of tragedy, pain, and suffering, or offers an ecological criticism. Taylor notes that, in this regard, even though solutions are still mostly sought within immanence, there is a wide range of options between orthodoxy and unbelief.<sup>3</sup> It is no longer merely a single dichotomy of belief or orthodox religion versus unbelief or secular humanism.

This also explains why Taylor poses his main question as belief becoming an option among *many other* options, including various third ways among religious, non-religious, as well as anti-religious. Although Taylor discusses the factors pushing for the closure or openness of the immanent frame to transcendence, he is foremost

3 See for example his discussion of nova effect in chapter eight Taylor (2007, pp. 322-352).

interested in demonstrating the other way around, namely, how religion (Christianity more specifically) can recompose itself in spite of the enduring challenge or pressure. This point also constitutes Taylor's main disagreement with the secularization theory.<sup>4</sup> Taylor asserts that it is wrong to talk about secularization as a linear decline of religion over centuries. Religion does not remain constant, and nor do the set of causes or forces undermining it. He underscores that forms of religion have changed and continue to change. Yet, our contemporary situation "is different and unrecognizable to any earlier epoch. It is marked by an unheard of pluralism of outlooks, religious and non- and anti-religious, in which the number of possible positions seems to be increasing without end" (Taylor, 2007, p. 437). It is also the era of a crucial mutual fragilization between belief and unbelief. Thus, Taylor continues, "as a believer" himself he recognizes this sense of 'decline' of religion, whereby "religious belief now exists in a field of choices which include various forms of demurral and rejection; Christian faith exists in a field where there is also a wide range of other spiritual options" (Taylor, 2007, p. 437). However, as he continues, he reveals the more crucial point that interests him:

But the interesting story is not simply one of decline, but also of a new placement of the sacred or spiritual in relation to individual and social life. This new placement is now the occasion for *recompositions of spiritual life in new forms* [emphasis added], and for new ways of existing both in and out of relation to God (Taylor, 2007, p. 437).

The flipside of Taylor's criticism of secularization theory, and his argument on mutual fragilization with the rise of new configurations on the side of belief and unbelief and the various options between the two, is his criticism of "subtraction stories." Throughout *A Secular Age*, Taylor challenges "subtraction stories" that explain modernity or secularity emerging naturally once human beings liberate themselves from earlier, confining conceptions, beliefs, horizons, or structures (or once these latter fall away, secularity rises). Taylor underscores that these approaches fail to take into account how Western modernity and secularity are indeed "fruits of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices" (Taylor, 2007, p. 22).<sup>5</sup> Does he also intend to tell that just as we have been innovative in the rise of modernity, we can be innovative to regenerate Christianity? The more Taylor unpacks his historical account of secularization in the West, and underlines what it is like to live as believers and unbelievers, the common and distinct dilemmas and cross-pressures

4 For details of Taylor's endorsement as well as criticism of secularization theory, see Taylor (2007, pp. 423-437).

5 Or, as Taylor puts elsewhere: "The subtraction story gives too little place to the cultural changes wrought by Western modernity, the way in which it has developed new understandings of the self, its place in society, in space and in time. It fails to see how innovative we have been; its tendency is to see modernity as the liberating of a continuing core of belief and desire from an overlay of metaphysical/religious illusion which distorted and inhibited it." (Taylor, 2007, p. 573).

shared by immanence and transcendence, the clearer the message he wants to give to both sides becomes. And it seems, the answer to the above question is affirmative. In other words, as already stated, the theme or point of Taylor story and of his long detour in *A Secular Age*, is best revealed towards the end of the book in this quote:

As I have tried to show throughout this book, we [i.e. “Christians” and “secular humanists”] both emerge from the same long process of Reform in Latin Christendom. We are brothers under the skin.

*Both sides need a good dose of humility, that is realism* [emphasis added]. If the encounter between faith and humanism is carried through in this spirit, we find that both sides are fragilized; and the issue is rather reshaped in a new form: not who has the final decisive argument in its armory—must Christianity crush human flourishing? Must unbelief degrade human life? Rather, it appears as a matter of who can respond most profoundly and convincingly to what are ultimately commonly felt dilemmas. (Taylor, 2007, p. 675)

Thus, I think, one can safely assert that behind all the rigorous philosophical, historical, sociological bases of the secular age that Taylor traces in *A Secular Age*, is his pragmatic, realistic and prescriptive approach to the issue of secularity when considering what it means to live in a secular age. It tells both Christianity and exclusive humanism how they should acknowledge their mutual fragile conditions and reconstruct themselves to respond to their common dilemmas.

Talal Asad has contributed to serious thinking about secularism across many disciplines, even though his *Formations of the Secular, Christianity, Islam, and Modernity* begins with a question that seems addressed foremost to anthropologists: “What might an anthropology of secularism look like?” With the first essay in *Formations of the Secular*, Asad reflects upon anthropologists’ negligence to pay closer attention to the topic of secularism, despite their focus on the study of religion. Asad asks in this essay, and in his other writings, whether one can really consider religion without understanding its other, secularism, on which I will elaborate further in the rest of this essay. I argue that although both Taylor and Asad have been very influential scholars for multiple disciplines, Taylor’s approach in *a Secular Age* is predominantly intellectual; whereas, Asad’s is anthropological. That is, Asad grounds his inquiry about religion and secular in space and time, instead of approaching the question as a universal, philosophical one.<sup>6</sup> Furthermore, Asad considers the encounter with and openness to the ‘other’ in past and in other societies crucial to disclose the particularities, contingencies, and powers of the “secular modern.” For him, anthropology as a

6 Asad states that conceptual analysis is as old as philosophy. What distinguished modern anthropology in this regard from philosophy is “the comparison of embedded concepts (representations) between societies differently located in time or space.” (Asad, 2003, p. 17).



“serious study of different modes of being and thinking helps us conceptually” (Scott, 2006, p. 274). It enables us to think about assumptions behind “our most cherished and taken-for-granted notions” (Scott, 2006, p. 274). In this respect, if Asad’s approach is pragmatic in any sense close to that of Taylor’s, it is to disclose the contradictions of secular liberalism “in order to preserve secularism’s virtues without clinging to its vices—in order, that is, to respond creatively and therefore undogmatically to the diverse anti-secularist tendencies throughout the contemporary world” for which he considers anthropologists’ openness a critical asset (Asad, 2001, p. 222). However, as he underlines, in his response to Partha Chatterjee in *Powers of the Secular Modern*, his ultimate political intention is not to discover “new paths toward secularism,” but rather to problematize the category of “secular” and explore “what secularism means historically—how certain practices, concepts, and sensibilities have helped to organize, in different places and at different time, political arrangements called secularism” (Asad, 2006, p. 217).

Even though Taylor problematizes aspects of secularization theory that attribute an essential definition to religion and presume its linear decline, and likewise, describe secular as a natural outcome of this process; he still undertakes his inquiry into secularity still mostly through the secularization theory. Taylor draws attention to the varieties of options emerging between the religious and the non-religious, and underscores the limits and potentials of these options between belief and unbelief. In this regard, although Taylor distinguishes between the three forms of secularity and argues that it is the conditions of belief that constitute his main inquiry into the nature of secularity, his study of modern secular age still strongly goes along with the secularization theory. Asad, however, is primarily occupied with examining the “secular” instead of engaging with the secularization theory. His basic dissatisfaction with secularization theory is not whether it is a story of linear decline, or a much more complex account of the rise of secularity. Rather, he is absorbed by the fact that secularization theories do not thoroughly explore what “secular” is (Asad, 2003, p. 183). Asad carefully distinguishes between secular, secularism, and secularization. Although he affirms that they are related, his basic concern is not to explore the “secular” through secularization but rather through its “Siamese twin:” religious (Asad, 2001, p. 221). According to Asad, “the secular” is conceptually prior to the political doctrine of “secularism.” That is to say, he engages with the question of how “over time a variety of concepts, practices, and sensibilities have come together to form ‘the secular’” (Asad, 2003, p. 16).<sup>7</sup>

7 Also, for his answer to the question posed to him about this in the interview conducted by David Scott, published at the end of *Powers of the Secular Modern*, see Scott (2006, p. 302). Scott asks “what is the relationship between the secular as an epistemic category, secularism as a political doctrine, and secularization as a historical process?” Asad answers by explaining what he was trying to do in this regard in the three sections of the *Formations of the Secular*, secular, secularism, and secularization.

In this regard, Asad also does not believe that secularism is “an intellectual answer” dedicated to the promotion of “social peace and toleration” (Asad, 2003, p. 5). He instead defines it as “an enactment by which a *political medium* (representation of citizenship) redefines and transcends particular and differentiating practices of the self that are articulated through class, gender, and religion” (Asad, 2003, p. 5). Thus, secularism is one of the principles that modernity seeks to institutionalize. Asad highlights that “modernity” is neither “a totally coherent object nor a clearly bounded one,” but it is a “*project*” or “a series of interlinked projects” that has become “hegemonic as a *political goal*” (Asad, 2003, p. 13). His interest in the question of secularism and modernity lies in understanding “the attempt to construct categories of the secular and the religious in terms of which modern living is required to take place, and non-modern peoples are invited to assess their adequacy” (Asad, 2003, p. 14). Thus, unlike Taylor, for Asad, the issue is not one of “multiple modernities,” or limiting the story of secularity to the “we” in the North Atlantic and then expanding it. Rather, it is important from the very beginning to grasp the salience of non-European and non-Western peoples’ histories for the construction of the project of modernity.<sup>8</sup> Asad does not intend to provide a historical account of secularization by uniting Western and non-Western histories. He seeks to identify major historical shifts that came to shape secular sensibilities, attitudes, practices in the West and elsewhere.

Unlike Taylor, Asad does not undertake a historical narrative of secularization. His approach is genealogical in tracing the formations of modern religion and secularity. Asad defines genealogy as “a way of working back from our present to the contingencies that have come together to give us our certainties” (Asad, 2003, p. 16).<sup>9</sup> He expands on his genealogical method in his response to José Casanova’s essay in *Powers of the Secular Modern*, entitled “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad.” In this essay, after quoting a passage from *Formations of the Secular* in which Asad refers to humanism, the Enlightenment concept of nature, and Hegel’s philosophy of history in tracing the concept of the secular, Casanova asserts that Asad fails to recognize the extent to which the formation of the secular is linked with the Protestant Reformation (Casanova, 2006, p. 21). In his response to Casanova, Asad underlines that he “tried *not* to describe historical development here in terms of a linear sequence of ideas,” which identifies one factor as a cause and then secular modernity as its effect, since “a genealogical investigation presupposes a more complicated web of connections and recursivities than the notion of a causal chain does” (Asad, 2006, p. 210). As

8 For Asad’s answer to the question “why does the conception of modernity become so crucial for you, and what concept of modernity is important to you?” See Scott (2006, pp. 291-294).

9 For Asad’s response to David Scott’s point about the contradiction embedded in his work being attached to both genealogy and tradition, i.e. to both Michael Foucault and Alasdair MacIntyre, see Asad (2006, pp. 233-235).

revealed in his response to Casanova, Asad's investigative method is also strikingly different from Taylor's. Taylor by no means claims to be exhaustive, and is attentive to unintended consequences; however, he still pursues an investigation of causes and factors leading to a secular age and society. Asad remains genealogical in both *Genealogies of Religion* and *Formations of the Secular* in his study of religion and the secular. Nevertheless, both Asad and Taylor seek to bring into attention the peculiarities of the present moment, the distinctiveness of modern conceptions.

In addition to drawing a historical narrative of secularity versus pursuing a genealogical investigation of accidental processes and contingencies, one main difference between Taylor and Asad's approaches revolves around the question of working through a definition of religion or not. Taylor grounds his study of the development and transformation of Western secularity on a specific definition of religion. He indexes religion in terms of "the sense of fullness" and focuses on the changing conditions of belief and unbelief that render the former a difficult option. Asad, to the contrary, especially in his earlier works, draws attention to the kinds of problems embedded in offering universal, essentialist definitions of religion. In *Formations of the Secular* and later works, he more extensively discusses the mutual dependence and tension between religion and secular, and does not attribute an essence to either.

Asad acknowledges the "religious" and the "secular" to be unfixed categories. He argues that "the secular is neither continuous with the religious that supposedly preceded it," "nor a simple break from it" (Asad, 2003, p. 25). Likewise, he asserts "the secular is neither singular in origin nor stable in its historical identity, although it works through a series of particular oppositions" (Asad, 2003, p. 25). As he rejects essentialist definitions of both religion and the secular, Asad underlines that he considers it crucial to analyze the two categories together. In responding to the question of how he thinks his two books *Genealogies of Religion* and *Formations of the Secular* relate to one another, he states that they follow one another. More than that, the latter also undertakes a seemingly paradoxical endeavor. He states that *Formations of the Secular* problematizes the clear-cut separation of "the religious" and "the secular" but also looks for "the conditions in which they were clear-cut and were sustained as such" (Scott, 2006, p. 298). In *Genealogies of Religion*, Asad examines how religion came to be defined as a "transhistorical and transcultural phenomenon" as a consequence of historical shifts that, among others, claimed that religion has an autonomous essence, distinct from that of politics, common sense, or science, that can be analytically identified (Asad, 1993, p. 28). Through a critical engagement with Clifford Geertz's definition of religion, Asad underscores that "there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes" (Asad, 1993, p. 29). It is very important to grasp how Asad, through his engagement

with Geertz, elucidates on the problems embedded in an essentialist definition of religion; whereby he also investigates how religion is constructed as an anthropological category that prioritizes "belief."

Asad's reading of Wilfred Cantwell Smith's book *The Meaning and End of Religion*, a book that refutes essentialist approaches to religion, is strikingly very similar to his criticism of Geertz. His engagement with these two different texts around one main axis brings into light the significance of the notion of *practice* in Asad's thinking and approach. Asad defines practice in his essay on Smith's book, as follows: "By practice, I refer here to activity that depends on the developed capacities, the cultivated sensorium, of the living body and that, in its engagement with material objects and social conditions, makes meaningful experience possible" (Asad, 2001, p. 209). In his engagement with both Geertz and Smith, as well as, with Taylor, Asad disassociates his approach from both essentialist, functionalist and interpretive approaches (Asad, 2006, p. 212). It is because for him practices, modes of living, and not just how people think and interpret, but how they live and act are crucial for investigation. Even though, in *A Secular Age*, Taylor emphasizes studying secularity in terms of how things are lived, not just theorized, he undertakes a primarily intellectual, philosophical analysis of identifying the shifts in the conceptions and interpretations of the self, nature, time, agency etcetera, without questioning the body-mind distinction. However, Asad not only unpacks the problems with this distinction, but also pointedly does not universalize body and mind.

This is because, for Asad, habitus, tradition, and authority are intrinsically related with one another. For him, practices, as habitus and as predispositions of the body, are crucial for any investigation of how things are lived. Furthermore, it is not "the body" and "the mind" but bodies and minds as belonging to the traditions which discipline them and which teach them about proper thinking and conduct. It is not the universal body-and-mind but the salience of different traditions of embodiment for mediating the human experience. Asad's conception of tradition is significantly influenced by that of Alasdair MacIntyre, (as best seen first in his essay on "the Idea of an Anthropology of Islam" where he discusses Islam as a discursive tradition) (Asad, 1986). However, in distinction to MacIntyre, Asad then articulates on tradition not merely as an extended debate, and argumentation, but via embodiment, habitus, and discipline. Hence Asad interconnects Marcel Mauss' concept of *habitus* directly to his conception of tradition.<sup>10</sup> He brings up the centrality of learning and teaching practices, their aims, proper performances, and so on. As one identifies these key constitutive features of Asad's thinking, it becomes much easier to grasp several chapters of *Genealogies of*

10 David Scott's interview with Asad provides one of the best and clearest accounts of underlying themes, concepts, and questions of Asad's thinking, including its contradictions. On habitus and the embodied nature of tradition, see Scott (2006, pp. 288-289).

*Religion and Formations of Secular.*<sup>11</sup> It also becomes clearer to see how his former students carry this approach further, as revealed through Asad's own references to Saba Mahmood's and Charles Hirschkind's works, in his essay on Smith and elsewhere. In short, for Asad, embodiment, body and its materialities, as well as the conditions that enable them, are indispensable to his inquiry into religious and the secular.

All of this comes together in Asad's critique of Geertz, not on an individual basis but as an exemplary of interpretive approaches. What lies at the heart of Asad's criticism is Geertz' "cognitivist orientation"<sup>12</sup> driven by a sharp body-mind distinction that assumes the autonomy of signs, (Asad, 2006, p. 211) disregards how the body is "enmeshed in *traditions of cultivation*" and ignores the body and the subject as "teachable," or having the capacity to be taught (Asad, 2006, p. 287). Thus, Asad does not draw attention to Geertz's, and many other scholars,' focus on belief at the center of religion as a distinctively modern phenomenon, in order to advocate a call for studies that emphasize both belief and practice. His main approach is, by presenting the problems inherent in the sharp body and mind distinction, to dismantle prioritizing belief "as a state of mind, rather than constituting activity in the world" (Asad, 1993, p. 47). In this regard, for him, tradition is not merely a cognitive framework, but "a practical mode of living". It is about "techniques for teaching body and mind how to cultivate specific virtues and abilities that have been authorized, passed on, and reformulated down the generations" (Asad, 2001, p. 216).

Ultimately, Asad is critical of interpretive approaches, including Taylor's, because for him the question of embodiment and tradition is fundamental; that is, to take into account how different traditions of embodiment mediate the interpretation of experience. Likewise, he is not primarily interested in how signs or concepts are interpreted, but how they are lived, what these signs and concepts do, and how they are used. That is why Taylor and Asad diverge in what they embrace from Ludwig Wittgenstein. Taylor embraces Wittgenstein's "picture" and throughout *A Secular Age* seeks to disclose the shifts and disruptions in our *background* to explain an age and society in which people can no longer "naively" believe (Taylor, 2007, pp. 13-14, 549). Asad, however, refers to Wittgenstein's "grammar of concepts" to emphasize the significance of the use of concepts, rather than their meanings and interpretations. As he states in *Formations of the Secular*, his intention is not merely to show the contingencies of the concepts "the religious" and "the secular," but how these "contingencies relate to changes in the grammar of concepts;" that is, how changes in concepts play out and how they "articulate changes in practices" (Asad, 2003, p. 25). For Asad, the issues of power and authority are both indispensable to the study of practice. He considers it essential to examine the conditions of possibilities of symbols, acts, and practices. He underlines the significance of the question of how interpretations of symbols are

11 For Asad's own review of the chapters of *Genealogies* in this regard, see Asad (2006, p. 212).

12 This is how David Scott expresses it; see Scott (2006, p. 287).

authorized; how proper, correct readings of symbols and acts are learned and reproduced (without assuming that they are static and unchanging).

Finally, Asad's analysis remains rather weak and incomplete in illustrating how modern academic study of religion and secular, as well as how the variety of concepts, practices, and sensibilities that have come together to form "the secular" relate to the issue of politics and the modern state. In other words, as David Scott asks him, "what is the relationship between the secular as an epistemic category, secularism as a political doctrine, and secularization as a historical process?" (Scott, 2006, p. 302). As Asad acknowledges, he has not satisfactorily demonstrated how the secular and legal reform are related (Scott, 2006, p. 302), nor has he thoroughly addressed in *Genealogies of Religion* and *Formations of the Secular* what consequences defining religion in terms of belief create politically.<sup>13</sup>

In this article, I have tried to portray the basic features and differences of Taylor and Asad's approaches to the issue of secularity. I think that Taylor's approach is ultimately a pragmatic, goal oriented, philosophical inquiry; whereas Asad's is an anthropological one driven with critical reflections on Western liberalism. Taylor tells a historical narrative of secularity because he believes our sense of overcoming earlier ages is fundamental to our contemporary perceptions. In this narrative, he traces the shifts in our background through the lens of the sense of fullness, which arrives at a multiplicity of options concerning belief and unbelief. His story is central to his prescription. Orthodox Christianity and exclusive humanism are both under pressure; yet, they should refigure themselves, as they have already partly done. For Asad, secularity cannot be considered independent of the powers of liberalism and the modern state. In his approach however, it is crucial to distinguish the political doctrine of secularism and the secular and to examine the secular together with religion without attributing any essentialist or fixed definition to either. According to Asad, religion and secular do not have an unchanging essence. However, his main concern is not to trace the continuities and discontinuities, an approach closer to that of Taylor, but rather to underscore how what constituted religion in the past had been part of a map of elements that is not only different today, but which is embodied, authorized, and played out differently, and therefore constitutes different selves.

13 This last question is based on my reading of how Asad describes it in his recent article entitled *Thinking about Religious Belief and Politics*. In this essay, Asad explicitly reviews and engages with Taylor's *A Secular Age*. This essay must be read by anyone who is interested in understanding how Asad reflects on Taylor's work as well as how he summarizes his own perspective and approach. See Asad (2012). I worked on earlier versions of this paper before Asad's article was published. Although reading the article makes me feel much more confident about my treatment of his approach, I have purposefully chosen to leave it to the reader to read and compare this article and Asad's own article. Furthermore, since I take it as an ongoing conversation, I prefer not to extensively cite Asad's essay on Taylor at this stage; that is, before Taylor formally expresses his own views and poses his questions in response to Asad.

## References

- Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam* [occasional papers]. Washington, D.C.: Georgetown University, and Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Asad, T. (2001). Reading a modern classic: W. C. Smith's "the meaning and end of religion." *History of Religions*, 40(3), 205-222.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006). Responses. In D. Scott, & C. Hirschkind (Eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (pp. 206-241). Stanford, California: Stanford University Press.
- Asad, T. (2012). Thining about religion, belief, and politics. In R. A. Orsi (Ed.), *The Cambridge companion to religious studies* (pp. 36-58). New York: Cambridge University Press.
- Casanova, J. (2006). Secularization revisited: A reply to Talal Asad. In D. Scott, & C. Hirschkind (Eds.), *Powers of the secular modern: Talal Asad and His Interlocutors* (pp. 12-31). Stanford, California: Stanford University Press.
- Scott, D. (2006). Appendix: the Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. In D. Scott & C. Hirschkind (Eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (pp. 243-303). Stanford, California: Stanford University Press.
- Scott, D. & Hirschkind, C. (Eds.). (2006). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford. California: Stanford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

- İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, 4. baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, 386 s.

Değerlendiren: M. Esat Altıntaş\*

*"Bu kitapta, Cumhuriyet Türkiye'sinin din/İslam merkezli meselelerini, ülkemizin kritik dönemlerinden birinde hayati meseleler olarak yeniden ele almaya ve tartışmaya çalışıyorum. (Hemen belirteyim ki Türkiye'de uzaktan yakından dinle irtibatlı olmayan hemen hiçbir mesele yok gibidir.)" (s. 6)*

Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam, yazarın varoluşsal anlamda önem atfettiği meselelere, yakın ve uzak tarihin kaynaklarını kullanmak suretiyle analitik olarak baktığı, çözümlenici bir çalışmadır. Yazar, çalışmasında argümanlarını din ve devletin birbirlerinin tamamlayıcı cüzü olduğu ve modernleşme sürecinde değiştirilmek/dönüştürülmek istenenin siyasal İslam'dan ziyade İslam/Müslümanlık olduğu varsayımları üzerine inşa etmektedir. Daha sonra yazar, din-siyaset ilişkileri bağlamında modernleşmenin yansımalarını belirli şahıslar, kurumlar ve metinler üzerinden tahlil etmek için Diyanet İşleri Başkanlığının varlığına, statüsüne, işlevine; tarikat ve cemaatlerin modernleşme sürecinde nasıl bir tavır takındığına ve dönüşüme uğradığına ve en son olarak İslamcı söylemin kaynaklarında modernist çizgilerin nasıl muhafaza edildiğine değinmektedir. Yazar, bu meseleyi yerli bir bakış açısıyla ele aldığı her daim okuyucuya hissettirmektedir. Bunu hissettiren temel saik, yazarın bir kültür ortamının içine doğmuş olması ve bunun sonucu olarak içinde doğduğu kültürel ortamın kodlarıyla meseleye bakmasıdır. Bir başka deyişle, Kara'nın mesele edindiği konuyu içerdiren bir bakışla, derin bir analizle ele alma imkânını sağlayan en önemli neden, yazarın bizzat kendisinin de içinden geldiği İmam Hatip okulları ve İlahiyat fakültelerinin İslam anlayışı dâhil, cemaat ve tarikatları, Diyanet, vb. Cumhuriyet Türkiye'sinin din/İslam merkezli meselelerini yakın tarihin imkânlarını kullanarak çözümlenme isteğidir.

Kara, meseleye kritik öneme sahip bir soruyu sorarak başlamaktadır: "Cumhuriyet ideolojisinin ve aydınlarının tehlike olarak gördükleri şey, İslam ve halkın Müslümanlığı mı yoksa aktif ve 'örgütlü' dinî hareketler, moda deyimiyle 'siyasal İslam' mıdır?" (s. 17) Daha sonra, tüm kitap boyunca onlarca soru işareti okuyucuyu karşılamaktadır. Bu eleştirel düşünmeye sevk edici yaklaşım tarzı, Kara'nın okuyucuyu belli kabulleri sorgusuz sualsiz kabul etmesinin önüne geçme isteğinin ve böylece meseleler üzerine düşündürmeye yönelik bir amacının olduğunu göstermektedir.

Yazar, ilgili meseleyi ele almak için öncelikle tarihî arka plana yer vermektedir. Kara'ya göre, Cumhuriyet modernleşmesi, aslında Osmanlı modernleşmesinin devamıdır (s. 25). Yazar bununla birlikte Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam'ı ele alırken tek bir tarihî çizgi takip etmenin yanlışlığına düşmemek için üç dönemden bahsetmektedir.

\* Ar. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.



Birinci dönem, Milli Mücadele'nin de devam ettiği yıllar olan 1919-1923 yıllarıdır. Bu yıllar, hem dönemin medrese çıkışlı âlimleri, aydınları, şeyhleri hem de daha sonra dışlayıcı laikliğin katı savunucuları olan Cumhuriyet elitistlerinin panislamist ve hilafetçi bir politikayı takip ettikleri dönemdir. Bu dönemdeki modernleşmeyi, Osmanlı modernleşmesinden ayırmak zordur. Bu dönemde hem "Modernleşim" hem de "Müslümanlaşım" anlayışı hâkimdir. İkinci dönem ise 1924-1950 arasındır. Bu dönem, Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı modernleşmesinden ayrıldığı kırılmanın yaşandığı tarihlere tekabül etmektedir. Bu dönemde, İslam/Müslümanlık paranteze alınarak bir modernleşme politikası takip edilmiştir. Dışlayıcı laikliğin benimsendiği bu dönem, Cumhuriyet Türkiye'sinde İslam/Müslümanlık için en sıkıntılı ve karanlık dönemlerden biridir. Üçüncü dönem olan 1950 sonrası dönem, çok partili hayatta birlikte dışlayıcı laiklik anlamında belirli politikaların -tamamen olmasa da- kısmen terk edildiği, İslamcılığın yükselişe geçtiği ve artık dinle ilgili meselelerde normalleşmenin başladığı yıllardır.

Kitabın genelinde Kara'nın vurguladığı önemli bir husus Cumhuriyet Türkiye'sinin din olmadan anlaşılamayacağı, yani Türkiye'deki her meselenin mutlaka bir şekilde din/İslam'la ilişkili olduğudur. İslam'ın modernleşmenin önünde bir engel olduğunun düşünen Cumhuriyetçi elitler, 1923 sonrası modernleşmenin dinleşmeyle birlikte yürümeyeceğini düşünmeye başlamışlardır. Cumhuriyet modernleşmesinin, Müslüman kalarak modernleşmeyi savunan Osmanlı modernleşmesinden ayrıldığı en önemli nokta da burasıdır. Bu şekilde, Cumhuriyet ideolojisi İslami müesseseleri tasfiye ederek bir anlamda dışlayıcı laikliği devletin genel felsefesi olarak egemen kılmıştır. Cumhuriyetçi elitlerin tepeden inmece bir anlayışla yaptıkları inkılaplara bakıldığı zaman doğrudan veya dolaylı olarak hepsinin dinle ilişkili olması, yazarın argümanını desteklemektedir. Yazar, bu süreçler yaşanırken iç dinamikler kadar uluslararası güçlerin fonksiyonunun da yabana atılmayacağını iddia etmektedir.

Kara'nın, konuları gazete, dergi ve kitap alıntıları, resim ve fotoğraflar eşliğinde daha zengin bir şekilde okuyucuya sunması, meselelerin anlaşılmasına büyük katkı sağlamaktadır. Bu durum, kitabın hacmine rağmen, okuyucunun ilgisinin son sayfaya kadar canlı ve taze tutulmasına yardımcı olmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde Diyanet İşleri Başkanlığının varlığı, hukuki konumu, Cumhuriyet Dönemi modernleşme tarihinde aldığı pozisyonlar, dönemin başkanları, yazılı metinleri ve pratik uygulamaları üzerinden söylem analizine tabi tutulmaktadır. 3 Mart 1924 tarihi, modernleşme tarihimizde kırılma dönemidir. Hilafetin ilgasıyla birlikte İslam/Müslümanlığa rağmen birçok inkılap gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri de Şeriyeye ve Evkaf Vekâletinin yerine ihdas edilen Diyanet İşleri Başkanlığıdır. Bu dönemde gerçekleştirilen uygulamalar, Cumhuriyet tarihinde din-siyaset ilişkilerinin nasıl gideceğinin ipuçlarını vermesi açısından anlamlıdır. Aynı zamanda laik olduğunu iddia eden bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığının yer alması, Batılı bir anlayıştaki laiklikten çok farklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Kara'ya göre, hem Diyanetin hem de İlahiyat fakültelerinin dönüştürmek istediği, aslında halk Müslümanlığıdır. Kara, bu kurumların halkın yanlış bir din yaşadığını söylemek suretiyle dindarların Cumhuriyet elitistleriyle söylem düzeyinde buluştuğunu iddia etmektedir. Bu durum, aslında modernizmin felsefi temellerinde yer alan tek tipçi bir anlayışın yansımaları olarak gözükmektedir. Bu felsefeye göre, din-devlet ilişkileri de tek din anlayışı üzerine kurgulanmıştır. Bu ise Türkiye'de Sünni İslam yorumudur. Cumhuriyet tarihi boyunca dönüştürülmek ve baskı altına alınmak istenen hep İslam'ın Sünni yorumu olmuştur. Yazarın dindarların işlerine değil, "devletin işlerine bakan" bir kurum olarak Diyanetin de içerisinde çok fazla anlayışı ve çeşitliliği barındıran Halk Müslümanlığına karşı olması, tabii bir durumdur.

Yazar, Diyanetle ilgili temel meselelerde zaman zaman hâkim yorumlama tarzlarına aykırı yorumlarda bulunmaktadır. Bu yorumlardan birisi, Diyanetin yetki ve sorumluluk alanındaki daralmadır. Yazara göre hilafetin ilgası, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Şer'îye ve Evkaf Vekâletini Diyanet İşleri Başkanlığına devreden kanun ve bu kanunlarda ilgili kurumlara bırakılan yetkiler üzerinden, tartıştığı meselelerin ortaya çıkardığı bazı olumsuz neticeler bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Diyanet İşleri Başkanlığına bırakılan din işlerinin tedviri ile Millî Eğitim Bakanlığına bırakılan din eğitimi faaliyetlerinin birbirinden tamamen koparılması, diğeri ise vakıfların Diyanetten alınması ile kurumun tabii kaynaklarından mahrum bırakılmasıdır (s. 55-60, 71-76). Diyanetin yetki alanındaki daralmanın hissedildiği bir diğer olumsuz netice, teşri yetkisinin Diyanetten alınıp TBMM'ye verilmesi ile birlikte dinin itikat, ibadet, muamelat ve ahlak alanları arasındaki bütünlüğün parçalanmasıdır. Bu şekilde, muamelat ve hukuk kısımları, dinle ilgili olduğu söylenen bir kurumun yetki alanından çıkarılmıştır. Yazara göre ahlak alanının hükümetin kanun teklifinde yer almadığı hâlde komisyondaki tartışmalarla birlikte kanuna ilave edilmesi de dikkate değer bir durumdur (s. 65).

Yazara göre özellikle Diyanetle ilgili meselelerde iki mevzu hep tartışma konusu olmuştur. Bunlardan birincisi "Diyanetin cemaatlere devri" meselesidir. Bu tartışmalar yapılırken gözden kaçırılan "cemaat" kavramın taşıdığı hukuki anlamı, Kara, şu şekilde izah etmektedir: "Cemaat, Türkiye'de sadece Lozan Antlaşması'yla hakları uluslararası hukukun garantisine altına alınan gayrimüslim azınlıklar, yani Hristiyanlar ve Yahudiler için kullanılır. Bunun dışında hukuken hak ve yetkileri tarif edilebilecek bir 'Müslüman cemaat' yoktur." (s. 96) Kara'ya göre bunu bilen siyasi irade, AB süreciyle birlikte gayrimüslim vakıfların mallarıyla ilgili düzenlemeyi devreye sokmasına karşın, bu topraklara ait "cemaatlerin, vakıfların" mallarını kendilerine geri vermeyerek bir taraftan hukuki olana uygun davranmış, diğer taraftan da onları yabancı görmediğini deklare etmiş olmaktadır. İkinci mesele ise Alevilerin Diyanette temsilidir. Yazara göre Alevilik tartışmalarında yapılan en büyük hata, konunun yanlış kavramlar üzerine inşa edilerek, tekke ve zaviyeleri kapatan kanun ekseninde tarikat ve cemaatler yerine, "cami-cemevi", "imam-dede" zıtlaşmasında ele alınmasıdır. Aleviliğin, İslam dışında bir mezhep olduğunu iddia etmeyen biri için kabul edilebilir olan budur. Yazara göre "Aleviliği bütünüyle ayrı bir din, İslam dışında / ondan bağımsız ayrı bir mezhep olarak mütalaa etme düşüncesinin

yerli bir düşünce olmaktan ziyade Almanya ve Fransa merkezli bir siyasi baskı unsuru olarak Türkiye'nin önüne gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir." (s. 106)

Kara, Alevilik meselesinin diğer tarikat ve cemaatlerle birlikte tartışılmasının önemli olduğunu altını çizmektedir. Yazara göre cemevi, tarikatlere ait bir tekke/dergâhtır. Yazar, bu konuyla ilgili aslında herkesin meselenin tekke dergâh olduğunu farkında olduğunu; ama konu diğer tarikatların ve cemaatlerin meşruiyet sorununu gündeme getireceği için bundan itinayla kaçınıldığını ifade etmektedir (s. 105).

İkinci bölümde toplumun en temel dinî, kültürel ve sosyolojik gerçeklerinden olan cemaatler ve tarikatlar, modernleşmeye muhalefet ve itaat biçimleri açısından ele alınmıştır. Kara, tarikat ve cemaatlerin geleneği muhafaza ve sürdürme anlamında önemli fonksiyonları olduğunu ifade etmektedir. Tarikatlar ve cemaatler devletin sert uygulamaları karşısında radikal muhalefet yolunu tercih etmemişler, sessizce tepkilerini belirtmişlerdir. Yazar şu sorular eşliğinde bu bölümdeki tartışmalara yön vermiştir: "Toplumta taşıyan unsurlar olan tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanun, toplumda ne gibi bir etki yapmıştır? Çokça söylendiği gibi bir infial olmuş mudur? Resmî tarihin tezlerinde geçtiği gibi, birçok şeyh isyan etmiş, çevresindekileri de isyana teşvik etmiş midir?"

Birçok önde gelen tarikat liderinin, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına tekkelerin layık olduğunu ve Atatürk'ün çok hayırlı bir işe imza attığını ifade ederek dönemin siyasi iradesiyle aynı dili konuşma yolunu tercih etmeleri, bilinen ezberlerin aksine bir hakikat olması hasebiyle mühimdir. Yazara göre bu durum, çağdaş Türk-İslam düşüncesinde yer alan din-devletin birbirini tamamlayıcı olduğu iddiasını destekleyen bir durumdur. Asıl problemin devletin bizzat kendisinde değil, devletin idaresinde bulunan kişilerden kaynaklandığı inancı, tekke mensuplarının varlıklarına yönelik bu şiddetli saldırıda pasif muhalefete yönelmelerine neden olmuştur. Kitapta, çok radikal ve şeriatçı gözükken İslami hareketlerin, derin bir söylem analizine tabi tutulduğu zaman, laik ve seküler bir muhtevaya sahip olduğu çeşitli örnekler vasıtasıyla gösterilmektedir. Özellikle 1950'den sonra, cemaatlerin uluslararası bağlantılarla olan ilişkilerini düzenlemek için devlet, cemaatlerin sistem içerisinde kalmasını sağlamaya çalışmış, onlara çeşitli makamlar tevdi etmiştir. Onlar ise bu talebe canla başla olumlu cevap vermek suretiyle siyasete, iktisadi hayata girmeleriyle birlikte modern ve seküler bir yola doğru sürüklenmeye başlamışlardır. Bu durumun gittiği istikameti ise onlar, iç yapılarının eleştirisi kültürünü barındırmamasından dolayı fark etme imkânından mahrum kalmışlardır. Bu eğitim, özellikle son dönemde Avrupa Birliği süreciyle birlikte daha da bir hız kazanmıştır.

Yazar, cemaatleri modernleşme ve siyasetle ilişkileri bağlamında iki yönden incelemektedir. Ona göre, Türkiye'deki Müslüman halk açısından hukuki bir dayanağı ve karşılığı olmayan, daha çok Cumhuriyet döneminin bir ürünü gibi gözükken cemaatlerle modernleşme arasındaki ilişki, çift taraflı etkileşim şeklinde gerçekleşmektedir. Cemaatler modernleşmenin etkisiyle daha seküler bir hâle gelirken modernleşme süreci de cemaatlerin etkisiyle bir tür dindarlaşma şeklinde gözükmektedir (s. 312-320).

Üçüncü bölümde ise İslamcı söylemin kaynakları ve gerçeklik değeri üzerine tespitler yer almaktadır. Kara'ya göre İslamcılık, İslam dünyasındaki modernleşme hareketlerinin bir parçasıdır. Yazar, İslamcılığın modernleşme karşıtı bir hareket olarak gözükmemesine rağmen, modernist bir proje olduğunu iddia eden entelektüeller içerisinde yer almaktadır. Bundan çıkan anlam şudur ki İslamcılık akımı içerisinde modernleşme süreçlerine olumlu bakılmaktadır. Tarihî süreçte geri kalmışlığın sebebinin İslamcılığın ana temayülü de olan, İslam'ın kendisinden daha ziyade "Müslümanlık" olduğu ifade edilmektedir. Çözüm olarak ise bir taraftan modernleşmeye bir başka ifadeyle kelami anlamda olmasa da kültürel anlamda "Batılılaşmaya veya gâvurlaşmaya", diğer yandan ise İslamlaşmaya doğru yol almak sunulmaktadır. İslamcılara göre bir anlamda modernleşme ve dinleşmenin birlikte götürüleceğine dair kuvvetli bir inanç vardır. Ama yazarın burada vurguladığı en önemli husus, bu anlayışta feda edilmek istenenin geleneğin, yani bir başka deyişe İslam'ın tarihî tecrübesi, tarih içerisindeki anlama ve yorumlama biçimi olduğudur. Bu geleneğe göre, İslam'ı yaşayan halkın Müslümanlığı da problem olarak gözükmektedir. Çünkü modern proje, tabiatı icabı tek tipçidir. Sonuçta gerçekliği bu tek tipçi anlayışın yönlendirdiği bir ideolojide, dinlerin farklı yorumlarının ortaya konulmasından ziyade, tek tipleştirilmiş bir anlayışın topluluklara hâkim olması, onların daha kolay yönlendirilebilmesine yardımcı olur.

Yazar, Türkiye'deki İslamcı hareketlerin dayanağının Müslümanlık olmasına rağmen zamanla ondan uzaklaşılmasının, manidar bir durum olduğunu vurgulamaktadır. İslamcıların söylemlerine bakıldığı zaman ne kadar liberal ve modernist çizgilerin olduğunu görmek mümkündür. Yazar, "İslam akıl ve mantık dinidir." veya "Anayasamız Kur'an'dır." ifadelerinin buna verilebilecek bariz örnekler olduğunu ifade etmektedir. Yazar, bu ifadelerin laik, seküler unsurlar taşımalarına rağmen içerdikleri dinî unsurlardan dolayı insanların bunları dinî ifadeler olarak algılamakta olduklarını belirtmektedir. Kara'nın modern-seküler fikirlerin ve uygulamaların İslam dünyasındaki kitlelere benimsetilebilmesi için dinî muhteva veya örtü ile savunulduğu iddiası önemlidir.

Kara, modernist İslamcı söylemin, kendisini oryantalistlerin İslam'a ilişkin tespit ve tanımlamalarını temel alarak tarif ettiğini ve konuşlandığını özellikle vurgulamaktadır. Yazara göre modernist İslamcı söylem, her şeyden önce, oryantalistlerden kopyaladığı tespit ve iddiaları tekrar ederek kendi aidiyetlerini sorgulamaya yönelmesi sebebiyle arızalıdır. Kara'nın ifadesiyle, "İslamcı söylemin bir yönü Batılı iddiaları ve İslam'a yönelik tenkitleri şu veya bu ölçüde cevaplandırmaya, reddetmeye, tadel ve tasahih etmeye dönük işlerken diğer bir yönü de doğrudan Müslümanlara, İslam'ın mevcut algılanış biçimine yöneliktir" (s. 381).

Kitabın önemli yanlarından biri, yaygın olarak kabul edilen yanlış kanaatleri ortaya koyması ve doğrusunun neliği konusunda etraflı açıklamalar ve yorumlamalarda bulunmasıdır. Onlardan biri, Cumhuriyet elitlerinin, dini paranteze alarak modernleşme çizgisinde ilerlemesine karşın, muhafazakâr camiada tek tip bir tavrın olduğu, yani muhalefetin ve başkaldırışın tek tip olduğu iddiasıdır. Kara; bunun, dönemin kişilerine,

metinlere ve söylemlere bakıldığı zaman gerçeği yansıtmadığını, Cumhuriyete karşı tarikat çevrelerinde, Müslüman aydınlarda, cemaatlerde, medrese çıkışlı âlimlerde ve bazı siyasetçilerde farklı Müslüman duruşları olduğunun gözden kaçırılmaması gerektiğini ortaya koymak suretiyle mevcut yanlış kanaati tashih yoluna gitmiştir.

Yazarın, Türkiye'deki din-devlet ilişkisinin boyutlarını göstermek adına ortaya attığı, "Onun için özel üniversiteler, ilahiyat fakültesi açamazlar" iddiası, din-siyaset ilişkilerinin kesin çizgilerle ele alınıp yorumlanmasına sebep olabilir. Bu ise mevcut din-devlet ilişkilerini yeknesak bir anlayış ve süreç olarak ele alma problemini doğurabilir. Nihayetinde şu anda özel üniversitelere bağlı olarak ilahiyat fakülteleri açılmıştır ve yazarın bu çok güçlü bir şekilde savunduğu iddianın aksi gerçekleşmiştir. Bir sonraki baskılarda yazarın bu durumu nasıl ele alıp yorumlayacağı merak konusudur.

Kara, eserinde ortaya attığı iddiaları zaman zaman çok genellemeci bir dille ortaya koymayı tercih etmektedir. Örneğin yazar, "İlahiyat fakülteleri bütün tarihleri boyunca dinle pozitivizm - bilimcilik arasındaki derin zıtlığı felsefi bir problem olarak hissetmiş ve üzerine yoğunlaşmış değildir. Bu yüzden bilimperestlik ve rasyonalizm, hem de dini ve dindarlığı savunmak gibi esasında olmayacak bir fonksiyonla birleşerek hükümranlığını sürdürmektedir." (s. 79) şeklinde iddialı bir fikir ortaya atmıştır. Burada yazarın, ilahiyatların çok farklı düşünce dünyasına sahip mensuplarını aynı kefeye koyup öyle olduklarını iddia etmek, yazarın kendisinin de karşı çıktığı modernleşmenin tek tipçi anlayışıyla benzerlik taşıması bakımından dikkate değerdir.

Sonuç olarak Kara'nın sahip olduğu tarih formasyonu, dinî terminolojiye hâkimiyeti, bilgi ve birikimi, olay ve olgulara soğukkanlı yaklaşımı; İslamcılık, Diyanet ve cemaatler meselesine içerden bakmayı başaran yazarın tespitlerini içeren bu çalışmanın güçlü yanını oluşturmaktadır. Yazarın Türkçe ye olan hâkimiyeti ve akıcı üslubu da dikkat çekmektedir. Söz konusu çalışma, belirli isim, kurum, kuruluş ve oluşumlar hakkında kritik soruların sorulması ve sorgulayıcı bir yaklaşımla konulara yaklaşılmış olması açısından önem arz etmektedir.

- Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, 233 s.  
Değerlendiren: Ayşen Baylak\*

Saba Mahmood, başlığını “Takva Siyaseti: İslami Uyanış ve Feminist Özne” şeklinde Türkçeye tercüme edebileceğimiz kitabında, “Mısır’daki İslami uyanış hareketinin bir parçası olan kentli kadınların cami hareketinin etnografik hikâyesi üzerinden kadınların, İslami hareketlere dâhil olmasının özelde feminist teoriye, genelde ise seküler liberal teoriye yönelik ortaya koyduğu kavramsal meydan okumaları” (s. 2) inceliyor. Mahmood’un çalışması, Kahire’de 1995-1997 yılları arasında gerçekleştirdiği saha çalışmasının bir ürünüdür ve antropoloji literatürü içerisinde yer almasına rağmen alışlageldik bir etnografi olmanın ötesinde kalmaktadır. Kitap, okuyucuya benzer saha çalışmalarından aşına olduğumuz “yoğun tasvir” (thick description) şeklinde yazılmış bir hikâye sunmuyor. Yine diğer etnografilerde olduğu gibi yazar, sadece saha bulgularını izah için teorik tartışma ve çerçevelere başvurmuyor; fakat bunun yerine kitap boyunca ilerleyen kapsamlı ve derinlikli teorik tartışma ve açıklamalarına saha bulgularını fon olarak sunuyor diyebiliriz. Tam da bu nedenle kitabı okumak, okuyucu açısından hem pek çok teorik tartışmaya aşinalık hem de zihinsel ve entelektüel bir yoğunlaşma ve titizlik talep ediyor.

Mahmood, kitabın amacının, özellikle feminist ve liberal-sol entelektüellerde araştırmaya konu olan hareketlere benzer durum ve olguların sebep olduğu “duygusal değer biçme hâllerini” irdeleyerek eylem ve tecessüm, faillik ve direniş, benlik ve otorite arasındaki kurucu ilişkiye dair “bu varsayımların dar kafalılığını göstermek” (s. 38) olduğunu ifade ediyor. Kadınların neden İslami hareketler içerisinde yer aldıklarını ve ataerkil bir bütünün içerisinde bile isteye kalmalarını sorgulamaya teşne siyasi ve entelektüel duruşu ve seküler-liberal ve feminist paradigma içinde temel olarak varsayılan öznellik, faillik, özgürlük ve direniş gibi parametreleri de sorguluyor. Mahmood, her ne kadar *Janice Boddy* ve *Lila Abu Lughod* gibi feminist yazarların, kadınların özneliğinin var olduğunu, bazı kültürel uygulamalarda bu pratiklerin nasıl da baskı ve hegemonik alana direnmenin veya onu atlatmanın bir aracı hâline geldiğini ispat etmiş olsalar da; kadınlar için bizzat “itaat ilişkilerinden ve erkek egemenliğinin yapılarından kurtulma arzusunun evrenselliğine” dair varsayımlarını sorgulamayarak yetersiz kaldıklarının altını çiziyor. Ayrıca Mahmood, yazdıklarının Arap ve Müslüman kadınları doğululaştırmaya (orientalizing) yönelik bir meydan okuma olduğuna dair konumunu da açıkça ortaya koyuyor. Yazarın ifadesiyle onun “arzunun çeşitli formlarını ve ahlaki davranışın kapasitelerini yerleştirmek için kadınların içinde buldukları söylemsel ve eylemsel durumları incelemesi”, tarih dışı bir kültürel öze içkin bir itaat arzusunun yerleştiren doğululaştırıcı bir çalışmadan ciddi bir biçimde ayrılan bir projedir” (s. 15).

\* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Modern Türkiye Tarihi.

Mahmood'un kitabı, biri sonuç bölümü olmak üzere altı bölümden oluşuyor. Yukarıda kitabın ve çalışmanın hedef ve konumunu ortaya koyan ifadeleri alıntıladığımız, *Özgürlüğün Öznesi* başlığını verdiği giriş bölümünün devamında Mahmood, post-yapısalcı feminist teorinin faillik yaklaşımına ve temel varsayımlarına itirazlarını etik ve siyaset ilişkisini de sorgulayarak genişletiyor. Post-yapısalcı ve feminist yaklaşımların failliği (agency), kadınların kendilerine ait olarak değil de yerleştirildikleri tarihsel olarak, arızı söylemsel geleneklerin bir ürünü olarak görmesine iki itiraz geliştiriyor: Bunlardan ilki, birey olmanın kişinin hayata geçirdiği ahlaki geleneklerin söylemsel mantığı ile arızı olarak (contingently) mümkün kılındığına ve diğeri de ahlaklı bir ben(lik) inşası olarak failliğin siyaset alanının dışında kaldığına yönelik vurgulardır. Bu anlayışa göre etik olan özel, politik olan ise kamusal olanı kapsar ki bu ayrım sorunludur. Öznellik ve faillik tanımının nereden neşet ettiğine bakmak lazımdır. Faillik, bazen baskıcı iktidar uygulamalarına direnişle ortaya çıkıyor olabilir; ama bununla sınırlı olarak düşünülmemelidir.

*Takva Hareketinin Topoğrafyası* başlıklı ikinci bölümde Saba Mahmood, saha çalışmasını yürüttüğü Kahire'nin üç farklı mahallesindeki üç camide haftanın belli günlerinde verilen (dini içerikli) derslere devam eden kadınlar üzerinden kadınların sekülerleşme dedikleri şeyle ne kastettikleri ve kendi eylemleriyle nasıl bir dindarlık oluşturmaya çalıştıklarını okumaya çalışıyor. Aynı zamanda "cami hareketi" adını verdiği bu olgunun, Mısır tarihinde dinî aktivizmin neresine tekabül ettiğini de sorguluyor. Mahmood'a göre cami hareketi, Mısır'daki daha geniş 30 yıllık "dindarlık hareketinin" (piety movement- takva hareketi de denebilir) bir parçasıdır. Hem genel hareketi hem de kadınların bu davet veya ihya hareketine dâhil olmalarını da mümkün kılan, modern dönemde "nesnelleşen dindarlık" olgusunun –din üzerine düşünme, akıl yürütme ve yorum yapmanın din adamlarına/ulemaya has olmaktan çıkıp popülerleşmesi- yanı sıra Mısır'ın sosyal ve siyasi tarihiyle de ilintili oluşudur.

*İkna Pedagojileri* başlıklı üçüncü bölümde, dinî bilginin, değişen ve dönüşen kaynakları ve bu bilginin ileticileri üzerinden oluşan yeni otorite ve pratikleri sorguluyor. Yeni bilgi kaynakları ve ahlaki materyallerin dolaşımıyla yaratılan pedagojik alanda "nasıl bir otoritenin harekete geçtiğini ve bunun hangi koşullarda ve hangi amaçlarla işlediğini" inceliyor. Kendi tabiriyle bir dizi "etnografik süslemelerle" üç konuyu açıklığa kavuşturuyor. a) kadınların İslami literatürün klasik ve popüler malzemelerini farklı pratik konulara nasıl uyguladıklarını b) seçilen malzemeleri sınıf, cinsiyet, yaş vb. faktörlerin nasıl etkilediğini ve c) son olarak kadın cinselliğinin ataerkil yorumlarının farklı yaş ve sosyoekonomik kökenleri olan cami müdavimlerince nasıl yorumlanıp tartışılıp uyarlandığını (s. 82).

Bu bölümde Mahmood'un "Geleneksel Pratiklerin Modernliği" alt bölümüyle yaptığı tartışma da oldukça zihin açıyor. Ona göre cami hareketi, belli bir gelenek anlayışının kilit yönlerinde salınıyor ve kadınlar da kendi eylemlerini örnek bir geçmişte veya İslami dindarlığa dair klasik anlayışta temellendirilmiş bir dizi pratiğin yeniden canlandırılması şeklinde anlıyorlar. Bu nedenle gelenek, "şu anki pratikleri gereğçelendiren

bir semboller ve deyimler dizisi veya değişen, çağdaş veya modern olana zıt olarak duran değişmez kültürel reçeteler dizisi de değildir. Tarihsel olarak sabitlenmiş bir sosyal yapı da değildir. Aksine, geçmiş bir geleneğin bağlılarının ben algısı ve öznelliğinin inşa edildiği temeldir.” (s. 115). Dolayısıyla “klasik İslami kavramların modern uyarlamaları da onların tarihsel öncüllerini yansıtmaz. Fakat bunlar, bugünkü toplumsal ve tarihsel koşullarla tadil edilip değiştirilirler.” (s. 117).

*Pozitif Etik ve Ritüel Kaideleri* bölümünde Mahmood, hem kimlik politikası merkezli analizlere hem etik ve siyaset arasındaki felsefi ilişkiye hem de ritüel teorisine karşı argümanlar geliştiriyor. Kitabın en can alıcı açıklamalarının yer aldığı bu bölümle ilgili değerlendirmemi bu nedenle biraz uzun tutacağım. Mahmood’a göre, “Çağdaş İslam konusunda üretilen zengin literatürün geniş bir kısmında İslami hareketler, kimlik politikaları merceğinden analiz edildiler.” (s. 118). İslamcılık ile milliyetçilik arasındaki süreklilik, cinsiyet meselesinde de tezahür etti ve iki ideoloji de kadınları gelenek ve kültürün taşıyıcıları, bedenlerini de kolektif kimliğin potansiyel sembolleri olarak gördü. Davet hareketinin içinde olan geniş bir kesim ise İslam’ın bu şekilde ulusalcı, kimlikçi anlaşılmasını ciddi bir şekilde eleştiriyor. Eleştirileri bu anlayışın, İslami ritüelleri ve uygulamaları kültürel gelenek ve bir tür İslami folklor statüsüne indirgediği yönünde oluyor ve ritüellerin takvalı bir hayatın gerçekleştirilmesi hususunda oynadığı rolü dönüştürdüğünü savunuyorlar.

Bu zamana kadar örtünme, namaz, oruç gibi pratikler, daha profan kültürel anlamların kendilerinde ifade bulduğu yüzeysel özellikler olarak ele alındı. Ya da bazı siyasi amaç ve hedefler için grup menfaatlerini ve siyasi farklılıkları temsilde kullanılan semboller olarak anlaşıldılar. Mahmood’a göre, “Bu durum, etik ve ahlaki eylem morfolojisini bir kenara koyan liberal politik anlayıştan kaynaklanıyor.” (s. 119). Bu yaklaşımda, “Bir insanın benliği (beden, akıl, his, irade vs.) ile belirli bir norm arasında hangi ilişkilerin kurulduğuna” bakılıyor. Hatta “kişinin ahlaki kodla ilişkisini karakterize eden belli bir jest, eylem, stil, ifade arızı değildir; ben ile toplumsal otoritenin yapıları arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir. Kişinin kim olduğu, ne istediği ve belli bir oluş ve kişilik şeklini gerçekleştirmek için neler yaptığını anlamak için gereklidir” diye düşünülüyor. (s. 120).

Mahmood, bu noktada antropolojinin klasik benlik anlayışına ve algısına karşı bir duruş geliştiriyor ve kendi incelemesinin “belli bir kültürel özellik edinmek üzere değil de öznenin üzerinde kurulacağı bedensel pratikleri incelemeye” dayandığını ifade ediyor. Yani pratiklerin “sembolik ve hermönetik” değerine değil “nasıl” gerçekleştirdiğine bakıyor. Bu durumda “Cami hareketinde ritüel neye tekabül ediyor?” sorusunun cevabı, klasik ritüel teorilerinde tanımlanan bir yerde olmadığı yönünde şekilleniyor. Bu teorilerde niyet edilen (kasti) davranışla alışlageldik davranış arasındaki skalada formelleşmiş ritüel ikinci uca yaklaşıyor. Fakat Mahmood’un saha çalışmasındaki çıkarımı tam tersi bir yere işaret ediyor.

Yazara göre ibadet ve ritüelin sürekli yerine getirilmesi, takvalı bir benin inşası için gerekli olan aracı sağlıyor. Bu nedenle ibadet sembolik değil, disiplinler bir pratik ola-



rak tezahür ediyor. Camideki kadınlar için namaz ritüeli, takvalı davranışa ulaşmak için hem bir amaç hem de bir araç hizmeti görüyor. Namaz hem Allah Müslümanlardan bunu istediği için bir amaç hem de gündelik eylemi dönüştürmek ve ideal takva noktasına ulaşmak için bir araçtır. Bu eylemler olmadan takvalı olmak gibi bir seçenek de mümkün değil. “Bu bedensel eylemler (örtü veya namaz gibi) iki anlamda vazgeçilemezler; bir, benlik ancak bu pratiklerle olması gereken hâle getirilebilir ve ikinci olarak da kazanılan bu bedensel form da benlik için gerekli özelliklerdendir.” (s. 133) Namaz gibi dışsal edimsel eylemler, buna karşılık içsel karakterler (melekeler) yaratırlar.

Saba Mahmood, burada Aristocu ahlaki pedagoji modelinin geçerli olduğunu savunuyor. Aristo'nun kullandığı anlamda Habitus, Bourdieu'nun kullanımından farklı olarak ahlaki bir özelliğin kazanılmasını sağlayan belirli bir pedagojik süreç olarak anlaşılmalıdır. Ahlaki erdemler dışarıklı davranışla, bu belirli erdemleri kazanmaya yarayan eylemlerin tekrar eden icrası ile kazanılan içsel mizaçların koordinasyonu ile elde edilir. Mahmood, Aristo'nun bu anlayışının Gazali, Miskeveyh, İbni Rüşd ve İbni Haldun'u da etkilediğini iddia ediyor ve bu nedenle temel sorunun “nasıl takvalı olunabileceği” olduğunu hatırlatarak sadece ahlaki davranışın değil, dinî hassasiyetlerin, duyguların yaratılmasının da bu pedagojik süreçte insanın benliğini tabi tutmasıyla kazanıldığının altını çiziyor. Dolayısıyla bu pedagojik süreçleri çözümlenmedeki amacı da özneyi belli bir sosyal bağlamın parçası veya inşası olarak görmek yerine, “Takva hareketinin siyasi tahayyül için gerekli olduğu varsayılan öznenin ve bu öznenin üretildiği çeşitli mücessem (embodied) pratiklerin kontürlerini çizmek” şeklinde ortaya koyuyor. (s. 152).

Yazarın ifadesiyle, bu bölümde kısaca “cami hareketinin etik pratikleri nasıl şekillendirdiği ve Mısır sekülerliğinin toplumsal alanı tarafından ve onu beklenmedik şekillerde nasıl dönüştürdüğü ortaya koyulurken”; *Faillik, Toplumsal Cinsiyet ve Vücut Bulma* başlıklı beşinci bölümde cevap aranan soru; “bu etik pratikleri, cinsiyet eşitsizliği ilişkileri bağlamında nasıl düşünebiliriz?” oluyor. Cami müdavimlerinin Ortodoks İslami geleneğin – bu geleneğin üstesinden gelmek için- talepleriyle müzakere için kullandıkları terimler nelerdir? Bu müzakerelerde iş başında olan farklı faillik kipleri nelerdir? Bu terimler post-yapısalcı feminist gelenekte varsayılan direniş kavramına ve faillik, edimsellik (performativity) gibi mefhumlara ne tür, nasıl meydan okumalar ortaya koyuyor?” (s. 153) gibi sorular da ilk soruyu açan ve destekleyen sorular oluyor.

Mahmood, bu bölümde cami hareketinin pratiklerinde farklı faillik hâllerinin nasıl inşa edildiğine bakarken, “cami müdavimleri tarafından takva sahibi olmak için gerekli görülen erdemlerden biri olan ve “en kadınsı erdemlerden” biri telakki edilen “hayâ” kavramına odaklanıyor ve analizinde de iki temel feminist yaklaşımdan ayrıldığını ifade ediyor. Bunlardan biri, ataerkil ideolojilerin kadının bedenini nesneleştirerek onu eril temsil sistemine ram ettiğini ve böylece kadının cismani ve öznel tecrübesini ters yüz ettiğini savunan, diğeri de “kadınların tecrübesinin” yeniden elde edilmesinin imkânsız olduğunu savunan yaklaşımlardır. Oysa cami hareketindeki kadınlar için liberal seküler

muhayyilede değerini kaybetmiş olan bu erdemler, benlik inşasının ve bu beni oluşturma mücadelesinin bir parçası durumundadırlar. Dolayısıyla edepli bir beden formu (veya örtülü beden), sadece ben'in özünü ve maneviyatını ifade etmemekte, bu benliğin ve maneviyatın elde edildiği bir araç olmaktadır. Cami müdavimleri, bedeni, benliğin maneviyatı/özü olarak değil, benliğin potansiyelini geliştirmenin aracı olarak anlamaktadırlar (s. 165). Bu anlamda cami hareketi kimlikçi, milliyetçi yorumlardan da ayrılmaktadır. Çünkü o yaklaşımda beden doğrudan benliği imleyen bir şeydir; benliğin biçimlenmesinin bir aracı değildir.

Kitabın *Sonuç* kısmında Saba Mahmood, ilk bölümde ortaya attığı bazı soruları yineliyor ve İslam üzerine çalışan bir akademisyen için Müslümanlara dair bilgi ve özellikle kadınlara dair yanlış okumalar düzeltilmeden bu soruların tam olarak cevap bulamayacağını vurguluyor. "Kerhen" başladığını itiraf ettiği çalışmasının sonunda Mahmood, Öteki'ni tercüme edilebilir bir dile yerleştirmeye çalışan hegemonik söyleme hassas post-kolonyal yazarların stratejisinden de kaçındığını ifade ediyor. Yazara göre, böyle bir strateji, aşına olunmayan yaşam dünyalarını anlaşılabilir bir içeriğe dökerken baskın olan algılanabilirlik protokollerini evcilleştirmiş oluyor. Ayrıca, "kendisinin de daha önce menfur bulunduğu bir gelenekte yaygın olan akletme hâllerinde yaşayarak ve kendisini bu dinin hassasiyetlerinin ve bağlılıklarının kalın dokusuna sararak, kendi beklentilerinin kesinliğinden uzaklaşıp insanların hayatında neden İslamcılığın -en azından bir örneğinin- güç sahibi olduğunu anlamaya başladığını" (s. 199) söyleyerek kitabı nokt alıyor.

*Takva Siyaseti*, sadece Mısır özelinde kadınların cami hareketinin ince noktalarını değil, seküler liberal teorinin faillik, özne, otorite gibi kavramsallaştırmalarına karşı zihin açıcı tartışmalarıyla genelde siyaset, sosyoloji ve antropoloji literatürüne önemli bir katkı sağlarken özelde de İslam, dindarlık ve kadın çalışmalarının handikaplarını da incellemeyle işaret ediyor. Kitap ebat olarak hacimli görünmese de içindeki teorik tartışmaların derinliği ve yoğunluğu, ayrıca etnografik malzemenin zenginliği ve karmaşıklığı ile emek isteyen bir okuma talep ediyor. Türkiye'ye yönelik çalışmaların çoğunun kimlik siyaseti dar kalıbından çıkamadığı göz önünde bulundurulduğunda da Saba Mahmood'un kitabı, gelecekteki çalışmalara ilham kaynağı teşkil etmesi bakımından da akademik önemini koruyor.

- Arie Molendijk, Justin Beaumont, & Christoph Jedan (Eds.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 426 p.

Reviewer: Cüneyt Dinç\*

Religion is back in the academic agenda. It was Jürgen Habermas who first introduced the term *postsecular* in a German Peace Prize lecture in 2001, which he further elaborated in his later writings (Habermas 2001, 2008a, 2008b). For Habermas, we live in a postsecular society where the classical assumption of secularization thesis, whereby religion would disappear from public life has been shown to be wrong. Two important elements – within the societal context of Germany and Western Europe – refuted the former theory: first, the appearance of public normative debates, like abortion, stem cell research, which also involved the churches as legitimated public actors. Second, the visibility of Islam in Europe and its claim for Muslims' rights within the frame of citizenship based rights (Habermas 2008b). While other authors also have dealt with the return of religion into the public sphere, namely Peter L. Berger (1999), Klaus Eder (2002), Jose Casanova (1994), and Charles Taylor (2007), and authors who have criticized the term postsecular, such as Lilly Kong (2010), it was Jürgen Habermas who was able to name this new religious phenomenon.

Like all newly introduced terms, there has been, nonetheless, a need for a period of academic adaption, after which other academics started to further substantiate this term. Arie Molendijk's, Justin Beaumont's and Christoph Jedan's (2010) omnibus volume "*Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*" is the first interdisciplinary attempt to specify the term postsecular, and is supplemented with case studies. Steaming from a joint conference of the Faculties of Spatial Sciences and of Theology and Religious Studies, held in November 2008 at the University of Groningen, The Netherlands, the articles in the book try to display the interrelation of religion, politics, and urban societies in a postsecular age (ix). Furthermore, through their central thesis, "that within the secularized social structures of late modern capitalism religions are very much present and will not disappear" and that "the label of the postsecular refers to the limits of the secularization thesis and the continuing realization of radically plural societies in terms of religions, faiths and beliefs within and between diverse urban societies" (x), the authors also state that it is the urban environment where societal change and the emergence of the postsecular can be best observed (ibid).

The anthology consists of four parts, which will be described briefly here. In the first part, the two articles of Justine Beaumont and Kim Knott attempt to analyze the concepts of postsecular and the urban sphere or urban politics from two different points

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Şah Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

of view. Justin Beaumont tries to enlarge the term of “postsecular city” from an urban religious scientific perspective by presenting a distinct operational definition (pp. 3-17). Kim Knott illustrates the spatial interrelation between the religious, the secular, and the postsecular within an urban context (pp. 19-39). The second part of the book attempts to test the term of the postsecular from various perspectives. For instance, while Michiel Leezenberg (pp. 91-111) asks just “how ethnocentric the concept of the postsecular is,” Wilhelm Grab (pp. 113-129) analyses the transformation from secular to the postsecular from the perspective of religious change. The third part of this book focuses on the urban environment and its relationship to religious groups and practices, with special focus on religious groups, like Pentecostal churches, their importance in an urban area and/or the social politics and the influence of neo-liberal globalization, as well as new governmental arrangements based on this relationship. The final part deals with the public role of religion and focuses on the question of moral restraints and political justifications of the political role of religion in the public. It is supplemented by two cases from Ankara by Nihan Özdemir Sönmez (pp. 243-267) and Brazil by Martjin Oosterbaan (pp. 281-309).

While all of these articles are very important, I will pick - in my humble opinion - the two most important articles of this book and try to discuss them in detail within the given spatial limits given to me. Both give valuable inputs for future discussions and application in diverging contexts. The first article is the leading article of Justine Beaumont in the first part of the book. Beaumont provides his readers with an operational definition for the relationship of the postsecular and urban (politics): Beaumont states that the sacred has re-emerged in the urban space, as the locus where the dynamics of religious secular change have evolved and have been expressed. Moreover, he recognizes the return of a language of virtue in respect to public life, accompanied with a re-emergence of faith and politics in the areas of public service and administration. Finally, he sees a relationship between the growth of Pentecostal Christianity and neo-liberal globalization (pp. 9-11). While Beaumont gives a good definition about his understanding of the postsecular and detects the most visible areas of it – urban politics – there is still a question of reliability. On examination of Beaumont’s definition, it can be said that his definition fits very well in the neo-liberal Anglo-Saxon context of the USA or UK, where non-governmental organizations traditionally take up public tasks. Nonetheless, one must ask if Beaumont’s thesis is not too much ethnocentric and how much it can be applied to states with strong secularist state traditions, such as Turkey.

The second article of importance is Michiel Leezenberg’s theoretical considerations regarding the ethnocentric nature of the concept of the postsecular in terms of Habermas. Despite the importance of the term, Leezenberg states that Habermas’s understanding of the postsecular is not neutral but a normative notion with deeply secularist and modernist assumptions, in which the Western Liberal nation state is used as a framework (pp. 95-96). Leezenberg promotes an empirically more sophis-

ticated understanding of the postsecular. For rescuing it from its Habermasian ethnocentric point of view, he pleads for a heuristic approach which traces the history, genealogy, the meta-discursive regimes, and the constitution of the spheres between religion, politics, the secular, and moral for various other non-western contexts (p. 111). Leezenberg's article can be seen as the most valuable contribution in this book. It places in front of us the problem of applying the postsecular onto other contexts, like the Muslim world, where the Public, the Secular, Moral, etc. have different connotations than in the Christian Occident. In addition, historical developments in these diverging contexts must be taken into consideration. Nihan Özdemir Sönmez's contribution regarding the postsecular transformation of Ankara can be seen as way to analyze the postsecular in a non-European context. Nonetheless, Özdemir- Sönmez's article is lacking due to her Kemalist secularist - modernist tone, claiming that this westernized modernization process in Turkey has never been completed and is in danger by "Islamist" urban policies (p. 246). While the article provides a good overview as to how the urban shape in the frame of Islamist / Post-Islamist political power has changed, it concludes in mourning the end of the Kemalist ideology.

How can we finally evaluate the book? First of all, it presents valuable theoretical considerations and implications about the relationship between the postsecular and the urban setting. Thus, it not only provides valuable points on how to apply the term postsecular but also tries to present an operational term for further research. Moreover, it presents examples for applying the term in a concrete area, i.e. urban development policy. This makes the term itself, which was more of an abstract term in the area of social philosophy, much more concrete and visible.

Nonetheless, the book has some flaws. First of all, the presented theories and examples are too ethnocentric. Despite Leezenberg's discussion about the problem of ethnocentricity, all articles focus more or less on cases from western societies, with the exception of Özdemir-Sönmez's article. More non-western cases would enrich the applicability of the term postsecular. Second, while the authors are correct that the transformation from the secular to the postsecular is most visible in the urban context, it is doubtful as to whether the area of urban policy is the best choice for demonstrating this transformation. Two points feed my doubts. In my humble opinion, we must first discuss the prefix "post" in postsecular. A scholar of the postsecular must analyze the characteristics of the preexisting secular and the discursive change of the meta-narratives within a given society. For example, it is obvious that the public display of secularism in Turkey has changed, and one must therefore ask what has changed in Turkey that enables us to speak of a postsecular Turkish society. The fact the women may now enter university wearing headscarves has become accepted more or less within the Kemalist ideological sphere? Is this enough to speak about a postsecular change in Turkey? This shows us that we must also understand the historical political frame of power relations in which the secular element of a given society evolves and what changes occur within it. Second, I doubt that the field of public policy is the only

field for detecting the emergence of the postsecular. The secular, and in the Turkish case, secularism have had an important influence on shaping people's everyday lives. As such, to discover the postsecular and its influence, we must enter into the realm of the everyday life of people and must understand the changes which have occurred therein. For instance, is the emergence of Islamic cafés in Turkey, where religious conservatives can organize their public leisure activities, an expression of the postsecular? If yes, how does this affect, for example, the relationship of men and women in public, the way of everyday consumption, etc? The authors in this book have not completely succeeded in presenting such an everyday life perspective, which can be regarded as its main weakness.

To sum up, Molendijk, Beaumont, and Jedan's work makes a very significant contribution to the new emerging phenomena of the postsecular. With their attempt to apply it onto a concrete policy field, they are successful in putting it into concrete terms and to 'free' it from the hands of social philosophy. Nonetheless, the focus of the authors solely on the field of urban (policy) is too narrow for substantiating the term postsecular. A focus more on everyday life situations would be more helpful. Yet, the authors have opened a new path within the research of the postsecular, a new research topic in the field of religious studies. This makes the book very important, despite its flaws, and it is hoped that it will initiate new research within this area.

## References

- Berger, P. L. (1999). The desecularization of the world: A global overview. In P. L. Berger (Ed.), *The desecularization of the world - Resurgent religion and world politics* (pp. 1-18). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Eder, K. (2002). Europäische Säkularisierung - ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung [European Secularization - A special way of the post-secular Society. A theoretical Contribution] *Berliner Journal für Soziologie*, 12(3), 331-344.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen* [Believe and Knowledge] Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2008a). *Between naturalism and religion*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008b). *Die Dialektik der Säkularisierung* [The Dialectics of Secularization]. *Blätter für Deutsche und Internationale Politik*, 4, 33-46.
- Kong, L. (2010). Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6), 755-776 .
- Taylor, C. (2007). *The secular age*. Harvard: Belknap Harvard.

- Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, New Jersey: Princeton University Press, 2008, 247 p.

Değerlendiren: Haris Ubeyde Dündar\*

Northwestern Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi doçenti olan Elizabeth Shakman Hurd, temel olarak sekülerizm, uluslararası siyaset, Amerika ve Avrupa dış politikası, hukuk-din ilişkisi ve Orta Doğu ve Kuzey Afrika siyaseti çalışmaları yapmaktadır. Yazar, ilk kitabı olan bu çalışması ile 2011 senesinde APSA (American Political Science Association) tarafından verilen "Din ve Siyaset Alanında En İyi Yayın Ödülü"nü almıştır.

Yazarın kitapta ele aldığı temel argüman, sekülerizmin, siyasi otoritenin sosyal olarak inşa edilmiş bir formu olduğudur. Dinin tanımının ve siyasetten ayrımının Avro-Amerikan geleneğindeki şeklini çıkış noktası olarak kabul eden çağdaş uluslararası ilişkiler disiplininin farklı olarak yazar, başka bir başlangıç noktası olarak din ve siyasetin seküler ayrımını sosyal ve tarihsel olarak inşa edilmiş olarak kabul etmiştir. Din ve siyasetin, kutsal ve seküler ayrımı gibi stabil ve değişmez kategoriler olduğu fikrini reddeden yazar, dinî ve siyasi olanın tayininin bizzat siyasi bir davranış olduğunu savunmuştur. Yazara göre, sekülerizmin siyasi otoritenin bir sosyal inşası olarak bu şekilde kabulü, yazarın kitabında değindiği ABD-İran arasındaki çatışmanın kültürel temelleri, Avrupa Birliği'nin Türkiye'nin üyeliğine karşı oluşunun dinî ve sosyal zemini, siyasal İslam ve dinin yükselişi gibi uluslararası ilişkilerin teorik ve ampirik sorunlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunun yanı sıra yazar, uluslararası ilişkilerde son yıllarda dış politika ve güvenlik politikaları ile beraber uluslararası anlaşmazlıklarda öne çıkan köktendencilik gibi din kaynaklı sorunların temel nedeninin din ve siyaset arasındaki seküler ayrımın sorgusuzca kabulü olduğunu savunur. Yazar sekülerizmin başlı başına bir siyasi otorite şekli olarak ele alınmasının ve uluslararası ilişkiler açısından doğurduğu sonuçların değerlendirilmesinin gerektiğini söyler. Sekülerizmin bir sosyal inşa olduğunun anlaşılabilmesi, uluslararası ilişkiler teorisyenlerinin dünya siyasetinde dinin yerini anlamak ve açıklamakta zorlanmalarına neden olmaktadır.

Giriş ve sonuç bölümleri ile birlikte dokuz bölümden oluşan eserin birinci bölümü, yazarın temel argümanını, kitabında yaptığı tartışmanın uluslararası ilişkilere katkısını, sekülerizm kavramının tarihî arka planını ve izlediği yöntemi açıkladığı giriş bölümüdür. İkinci bölümde yazar, birazdan ayrımı ile değineceğimiz, kitabının omurgasını ve yazarın tartışmalarının ana eksenini oluşturan sekülerizmin iki türünü açıklamıştır: Laiklik ve Yahudi-Hristiyan sekülerizmi. Yazar, bundan sonraki bölümlerde ele aldığı konuları sekülerizmin bu iki türü zemininde incelemiştir. Üçüncü bölümde sekülerizmin İslam ile ilişkisini inceleyen yazar, dördüncü bölümde İran ve Türkiye üzerinden sekülerizm tartışmasını genişletmiş, beş ve altıncı bölümlerde, sırasıyla Avrupa Birliği-

\* Ar. Gör., Erciyes Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Türkiye ve ABD-İran ilişkisini irdelemiştir. Yedinci ve sekizinci bölümde ise siyasal İslam ve dinin yükselişi konularını yine sekülerizmin iki türü etrafında tartışmıştır.

Yazar, ikinci bölümde (s. 23-45) uluslararası ilişkilerde sekülerizmin iki farklı ve güçlü geleneği olduğunu söyler. Bunlardan ilki, dinin modern siyasete bir rakip, hasım ve engel olarak görüldüğü laiklik; diğeri ise dinin modern uluslararası ilişkilerde çatışma meydana getiren bir birlik ve kimliğin kaynağı olarak görüldüğü Yahudi-Hristiyan sekülerizmidir. Yazar, modern siyasi düşüncenin kurucu prensiplerinden birisi olan sekülerizmin laiklik formunun dinin aydınlanmacı eleştirisinden doğduğunu, kilise ve devlet ayrımının temel sütunlarından olduğunu belirtmiştir. Laiklik, dini tanımlayarak ve siyasetin dışında bırakarak dünyevi alanın sınırlarını çizmek suretiyle inşa edilmiştir. Yazar kendi argümanına uygun olarak laikliğin, dinin bireyselleştirilmesine, kiliselere mensubiyetin azalmasına ve bireysel dinî inanışların azalmasına sebep olması gibi birçok boyutunun dışında, yapısal bir farklılaşma olarak dinin modern güç ve otorite dairesinden ayrılması boyutu üzerinde durmuştur. Yazara göre, uluslararası ilişkiler teorisi şu kabulde bulunur: Din, modern devletin oluşma sürecinde bireysel alana indirgenmiş ve modern toplumlarda güç ve otorite alanının dışında bırakılmıştır. Laiklik, dinî inanç, pratik ve kurumlarının siyasi anlamı ve önemini kaybettiği tarafsız bir kamusal alan yaratma çabasıdır. Yazar, laikliğin her ne kadar kendini din savaşlarına bir çözüm olarak sunulan Vestfalya düzeninden doğan evrenselleştirilebilir bir söylem olarak sunsa da aslında Hristiyanlığın evrilmiş bir biçimi olduğunu söyler. Laiklik kendisini evrensel olarak konumlandırarak kamusal alanda, din olarak tanımlanan şeye karşı koruyucu hâle gelmiş, dinî varlık ise doğal olmayan, demokratik olmayan şekilde tanımlanmıştır. Bunun sonucu olarak din ve siyasetin birlikteliği ise zorunlu olarak anormal, akıl dışı, tehlikeli ve aşırı hâle gelmiştir. Bu yönüyle laiklik, uluslararası ilişkilerde modern siyaset ve pratiği sorgulayan alternatif sekülerizm tartışmalarını da dışarda bırakmaya çalışır.

Yahudi-Hristiyan sekülerizmi ise dini, siyasetten ve kamusal alandan tamamen ayırmaya çalışmaz. Bunun yerine Yahudi-Hristiyanlığın eşsiz bir Batı başarısı olan kilise ve devlet ayrımı ile doruğa ulaştığını ve bu başarıya katkıda bulunduğunu savunur. Sekülerizmin bu iki güçlü geleneği, dinin anlamı ve siyaset ile ilişkisi ile ilgili modern hassasiyetleri, alışkanlıkları ve inançları belirlemektedir. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, seküleri Avro-Amerikan tarihi, medeniyeti ve kültürünün özünü açıklayan eşsiz bir Batı başarısı olarak pekiştiren ve tanımlayan girişimlerle ilgilidir ve din ve siyaset arasında modern bir ilişki kuran söylem geleneğidir. Yazar bu söylem türünün açık bir örneği olarak ABD başkanı George W. Bush'un 11 Eylül sonrasında yaptığı seküler ve Hristiyan söylemin bir arada kullanıldığı açıklamalarına yer verir. Laiklik, dini, kamusal alanın dışında tanımlarken Yahudi-Hristiyan sekülerizmi günümüz seküler Batı oluşumunu, Batılı değerler, kültürel ve dinî inançlar, tarihî pratikler ve kimlik formları mirası ile birleştirir. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, Batı medeniyetinin temel değerleri arasındadır. Laikliğin aksine sekülerizmin bu türü, Aydınlanma ve Protestan reformu ile Hristiyanlığın Batılı siyaset ve kamu formlarının bağının kesilmediğine inanır. Kilise ve devlet aynı kutsal otoritenin farklı yüzünü temsil etmektedir (s. 38-39). Yazara



göre, çağdaş ulusal ve uluslararası siyasetin kaynağı ve arka planını oluşturduğunu savunduğu Yahudi-Hristiyan sekülerizminin uluslararası ilişkilerde en belirgin yansıması, Bernard Lewis'in İslam ve Orta Doğu toplumları hakkındaki görüşleri ve Samuel Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* tezidir. Tanrı-Sezar, kilise-devlet, ruhani-dünyevi otorite düalizminin Batı'da özgürlüğün gelişimine katkı sağladığını savunan bu görüşler, Hurd'a göre, dünyayı Yahudi-Hristiyan zemini paylaşanlar ve paylaşmayanlar olarak iki kategoriye böler ve bu bölünme de bir hiyerarşi yaratır. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, Batı medeniyetinin bu zemininin, düşmanlarına karşı savunulması gerektiğini savunur. Bu düşünce Batı ve Yahudi-Hristiyan geleneğine bağlı olmayanların dine ve siyasete bakış açısını marjinalleştirmektedir. Yahudi-Hristiyan sekülerizminin din ve siyaset arasındaki düalizmin eşsiz nitelikte Batılı ve Hristiyan olduğu iddiası, Batılı olmayan ve demokratikleşmek isteyenlere Batı tarzı sekülerizmin kabulü dışında seçenecek bırakmazken aynı zamanda alternatif sekülerizm oluşumlarının da meşruiyetini reddeder. (s. 44). Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, sekülerizmin evrensel ya da en azından evrenselleştirilebilir kabul edildiği laikliğin aksine, sekülerizmin modern alışkanlıklarını kültürel olarak yerleşik, düzenlenmiş ve büyük oranda problemsiz bir alan olarak görür. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, Batılı olmayan toplumların din ve siyaset ayrımı tecrübelerinin, bu ayrımın eşsiz bir Batı başarısı olması nedeniyle ya mümkün olmayacağını ya da problemlili ve Batı sekülerizminin zayıf bir taklidi olacağını savunmaktadır. Bu bağlamda sekülerizmin bu formunun, modern sekülerizmin yerleşikliğinin ve problemden uzak oluşunun, yalnızca Batı toplumları için geçerli olduğunu ima ettiği söylenebilir.

Üçüncü bölümde (s. 46-65) yazar, sekülerizm-İslam arasındaki ilişkiyi, sekülerizmin modern Avro-Amerikan formları üzerinden inceler. Sekülerizmin iki türünün de anti-modern, Hristiyan karşıtı ve teokratik olarak tasvir edilen İslam'ın karşısında sosyal ve tarihî olarak inşa edildiğini savunur. İslam, Avrupa ve Amerikan sekülarist düşünce ve pratiğinde diğer dinî ve siyasi geleneklerden çok daha fazla seküler olmayı (nonsecular) temsil eder. Hurd'a göre, sekülerizm ve İslam ilişkisi açısından laik varsayım, toplumların rasyonelleşme ve demokratikleşmesinin önünde ürkütücü bir engel şeklindeki İslam tasvirlerine katkıda bulunmuştur. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi ise İslam'ı Batı medeniyetinin kültürel, ahlaki ve dinî kurumlarına karşı etkisiz hâle getirilmesi gereken bir tehdit olarak tasvir ederek daha kaygı verici sonuçlara yol açmıştır. Hurd, sekülerizm ve İslam ilişkisini laik, demokratik, modern Fransız ulusal kimliği ve Yahudi-Hristiyan seküler, demokratik Amerikan ulusal kimliğinin oluşumu bağlamında inceler. 18. yüzyıldan itibaren oluşturulan İslam tasvirlerinin, sekülerizmin iki geleneğine yaslanan bu iki farklı ulusal kimliğin oluşmasında rol oynadığını belirtir. Yazar, bu bölümdeki görüşleri ile Avrupa ve Amerikan ulusal kimlikleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Her iki kimlik de seküler nitelik taşısa da sekülerizmin iki farklı geleneği üzerine inşa edilmiştir. Yazarın çoğunlukla Batı olarak yekpare bir şekilde tanımlanan ve kullanılan Avrupa ve Amerikan kimlikleri arasında bir ayrıma gitmesinin bir anlamda uluslararası ilişkilerde Avrupalı ve Amerikan yaklaşımlarının farklılığına da bir açıklama getirdiği söylenebilir.

Hurd, sekülerin bir sosyal ve tarihî inşa olduğu argümanını ve "seküler" in nasıl yeniden tanımlandığını İran ve Türkiye örnekleri üzerinden açıkladığı dördüncü bölümde (s. 65-83), İran ve Türkiye örneklerinin ne laik ne de Yahudi-Hristiyan sekülerizm türlerine uyduğunu, bu iki ülkede görülen kamusal alanı yeniden şekillendirme çabalarının modern siyaset esaslarına bir tehdit olmak zorunda olmadığını gösterdiğini savunur. Türkiye örneğinde Kemalizm'i ve İslami partiler olarak tanımladığı partileri inceleyen Hurd, bir sekülerleşme çabası olarak Kemalizm'in, genel kanının aksine İslam'ın kurumsallığını sona erdirmediğini, ancak, farklı bir şekilde konumlandığını savunur. Türkiye'nin siyasi geçmişinde var olan ve özellikle Erbakan öncülüğünde kurulan İslami partilerden kısaca bahsettikten sonra Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) örneğine geçen yazar, AKP iktidarının, İslamlaştırma amacıyla olduğuna dair çekincelerin aksine, farklı bir yol izlediğini belirtir. Yazara göre AKP, dinî ahlakın önemsendiği, ancak, kamusal veya siyasi bir kimlik olarak benimsenmediği bir yol izlemiştir. Yazar, AKP ve diğer İslami aktörlerin sistemin seküler doğasını kabul yerine günümüz Türkiye siyasetinde seküler olmanın ne demek olduğunu yeniden tanımlamaya katkıda bulunduğunu savunur. İran örneğinde ise yazar, Rıza Şah dönemini ve İran devriminin sekülerizm açısından anlamını inceler. Hurd, İran devriminin anlatıldığı gibi seküler modernizmden basit bir dinî geri dönüş olmadığını, tıpkı Kemalizm ve AKP ilişkisinde olduğu gibi dinî ve seküler ayrımı pratiğinin yeniden şekillendirilmesi olduğunu belirtir. Hurd, bu noktada Humeyni rejimini eleştirerek devrim sonrası İran'ın emperyal nitelikteki seküler modernlikten emperyal bir dinî modernliğe dönüştüğünü söyler ve daha çok Jalal Al Ahmad, Mehdi Bazargan ve Ali Şeriatî gibi figürlerin temsil ettiğini söylediği Humeyni muhalifleri üzerinde durur. Humeyni'nin iktidarının Batı tarafından İslam ve İslami Cumhuriyet'in laikliğin ihlali ile eş anlamlı olarak algılanmasına neden olduğunu belirten yazar, alternatif bir yol olarak Batı'nın, devrimcilere toptan karşı çıkmak yerine hem seküler hem de dinî kimlik sahibi olarak tanımladığı bu muhalif grubu desteklemesi gerektiğini düşünür. Yazar bu görüşünü yeterince açıklığa kavuşturmamıştır ve bu ifadesiyle kendisinin tanımladığı sekülerizm formlarının varsayımlarına paralel düştüğü söylenebilir. Zira devrim sonrası iktidara gelenler, yazarın argümanına uyan ve bir nevi desteklediği muhalif gruplar değil, Humeyni ve onu destekleyen din sınıfıdır. Şayet yazar tarafından Ali Şeriatî'nin temsil ettiği söylenen muhalif grup iktidara gelmiş olsa idi yazarın savunduğu din-siyaset birlikteliğinin her zaman modernlik karşıtı olmak zorunda olmadığı yönündeki tezinin daha sağlam bir zemine oturacağı söylenebilir. En azından İran örneği için böyle bir şey söylemek mümkündür. Yazar, bu iki örnekte Şah Rıza rejimi ile Kemalizm'i ve AKP ile İran devriminin reformist gruplarını aynı cephede görür. Bu benzeştirme de açıklamaya muhtaç ve tartışmaya açık bir benzetmedir. Yazarın bu bölümde savunduğu temel argümanını İran devriminin ve sonrasında muhalif grupları üzerinden değerlendirmesi kanımızca yetersiz kalmıştır. İran devrimindeki muhalif grupların gerçekleştiremedikleri, seküler olandan kurtulmak yerine onu biçimlendirmeye yönelik amaçlarına vurgu yapan yazar, daha çok Batılıların, İran devrimini yanlış değerlendirdiğini ve sekülerizme karşı muhalif grupların farklı

yaklaşımlarını görmezden gelerek devrim sürecini köktendincilik olarak yorumladıklarını belirtmiştir. Avro-Amerikan seküler geleneği, İran devriminin ılımlı dinî gruplarını görmek noktasında başarısız olmuştur.

Beşinci ve altıncı bölümlerde (s. 84-115) yazar, kitabında tanımladığı sekülerizmin iki geleneğinin Avrupa Birliği-Türkiye ve ABD-İran ilişkilerine nasıl etki ettiğini inceler. AB-Türkiye ilişkilerinde temel meselenin Türkiye'nin üyeliği olduğunu kabul eden yazar, Türkiye'nin üyeliği meselesinin öneminin Avrupa için Hristiyan kimliğine bir tehdit olmanın ötesinde daha derin ve tarihî bir çelişkiye dikkat çekmesi olduğunu savunur. Bu çelişki, Avrupa'nın kendi içinde yaşadığı din ve siyasetin nasıl bir ilişki içinde olacağı çelişkisidir. Yazara göre Türkiye'nin üyeliği mevzusu, Avrupa'nın bugünde var olan bu çelişkisine dokunarak sosyal tahayyülünü (social imaginary) sarsmaktadır. Hurd, Türkiye'nin AB'ye üyelik ihtimalinin, Avrupa'nın kendi kimliğinin dinî ve kültürel kurumlarını yeniden tanımlaması ile mümkün olacağını savunur. Yazar, AB-Türkiye ilişkisini sekülerizmin iki geleneği zemininde incelemeye devam eder. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi açısından Türkiye'nin üyeliğine engel oluşturan husus, tam anlamıyla seküler demokrasi sağlayabilmenin yalnızca Yahudi-Hristiyan mirası taşıyan toplumlarda mümkün olması ve Türkiye'nin bu anlamda Avrupa'dan tamamen farklı olmasıdır. Bu varsayıma göre Türkiye, Avrupa sekülerizminin ve demokrasisinin dayanak noktası olan ortak kültürel ve dinî temelleri paylaşmamaktadır. Yahudi-Hristiyan sekülerizmi, sekülerizmin İslam ile tam anlamıyla uyumsuz ve Türkiye veya herhangi bir İslam ülkesince de anlaşılamayacak olduğunu savunur. Laiklik çerçevesinden ise durum daha farklıdır. Laiklik, Türkiye'nin kültürel ve dinî nedenlerle dışarda bırakılmasını haksız bulur. Laikliğe göre sorun, Türkiye'nin anayasal ve kültürel olarak Avrupa standartlarını yakalama kapasitesi değil, "henüz" tatmin edici bir siyasi ve ekonomik gelişme göstermemiş olmasıdır. Türkiye'de İslam'ın siyasetteki varlığından kaynaklanan noksanlık, telafi edilemez ve çaresiz değildir. Fakat Batı tarzı demokrasinin ithali ve toplumun sekülerleşmesinin sağlanması ile üstesinden gelinebilir. Yazar, Türkiye'nin üyeliğine AB içinde karşı çıkan argümanları analitik bir biçimde sınıflandırmış ve onlara bir açıklama getirmiştir. Türkiye cephesinde var olan AB'nin bir Hristiyan kulübü olduğu ve Türkiye'nin Müslüman bir ülke olarak asla AB'ye alınmayacağı şeklindeki görüşleri de anlaşılır bir zemine oturtmuştur. ABD-İran ilişkileri açısından ise yazara göre İran devrimi, bu ilişkilerde kırılma noktasıdır. İki seküler gelenek için de İran devrimi, "medeniyet" bakımından bir gerilemedir. Laik görüşe göre devrim, eskiden reddedilen "din"i, doğrudan modernleşen kamu hayatına sokmuştur ve dolayısıyla evrensel değerler ve medeniyet ilerleyişi için bir mağlubiyettir. Yahudi-Hristiyan sekülerizmine göre ise "din"i değil, "İslam"ı, modernleşen kamusal alana dâhil ettiği için "Batılı" değerler ve medeniyet yolunda bir gerilemedir. Yahudi-Hristiyan gelenek, devrimi, İslam ve modernliğin bir sonucu olarak demokrasi ile uyumsuzluğunun bir kanıtı olarak görür. Bu geleneğe göre Müslüman toplumlardaki din ve siyaset ayrımı, yalnızca tarihsel olarak yok değil, aynı zamanda İslam'ın doğası nedeniyle de anlaşılamazdır. Laiklik, siyasal İslamcılarını hem ekonomik hem siyasi olarak yapıya dâhil etmeye ve dönüştürmeye

çalışırken Yahudi-Hristiyan sekülerizmi İslami hareketleri ve aktörleri diplomatik ve ekonomik kısıtlama ve baskılarla elimine etmeye çalışır.

Hurd yedinci bölümde (s. 116-133) siyasal İslam meselesini ele alır ve sekülerizmin siyasal İslam'a bakışını inceler. Siyasal İslam'a yaklaşımları açısından sekülerizmin iki görüşü arasında fark vardır. Laikler, Müslüman toplumların –Türkiye gibi- seküler Avrupa ve Amerikan modellerini rol model olarak almaları ve dini siyasetin dışına itebilmeleri hâlinde modernleşebileceğine inanır. Yahudi Hristiyan sekülaristleri ise bu dönüşüme daha karamsar bakarlar. İslam toplumları için modern seküler siyasete geçişin imkânsız olduğunu ve bu yüzden İslami siyasal hareketlerin bastırılmasının zorunlu olduğunu savunurlar. Bu görüşün fiili bir sonucu olarak yazar, Bush Doktrini'ni örnek verir. Yazar tanımladığı seküler geleneklere bir karşı argüman olarak seküler otoritenin siyasal İslam diye nitelendirdiklerinin bütün formlarının tehdit içermediğini savunur. Yazara göre siyasal İslam, Batı sekülerizmine yekpare bir tehdit değildir. Aksine seküler gelenekler gibi mantığa dayanan, farklı yollar izleyen ve farklı sonuçlara ulaşan bir gelenektir. Yazar, ayrıca önemli bir nokta olarak Batı demokrasilerinde Hristiyanlığın kabulü ile siyasal İslam'ın kabulünün farklı oluşuna ve siyasal Hristiyanlık teriminin Hristiyanlığın Avrupa ve Amerikan siyaseti ve dış politikasında önemli yeri olmasına rağmen Batı demokrasileri için çok nadiren kullanıldığına değinir. Yazarın bu tespiti, Batı'nın İslam toplumlarını değerlendirirken ve bu toplumlar ile ilgili kavramları kullanırken benimseydiği yaklaşımı vurgulaması açısından önemlidir. Yazarın bu tespiti paralel olarak aynı yaklaşım, "İslamofobi (islamophobia)" ve "antisemitizm" kavramlarının kullanımında da görülmektedir. Korku ve ötekileştirme ile ilişkili ve basitçe İslam korkusu olarak tanımlanabilecek İslamofobi kavramı, Batılı ülkeler tarafından Müslüman topluluklara karşı gösterilen düşmanca tavrı bir meşrulaştırma ve masumlaştırma aracı olarak kullanılmaktadır. İslam'a ve Müslümanlara karşı gösterilen sert tepkiler, "anti-islamizm" olarak nitelendirilmekten Yahudilere karşı gösterilen tepkiler "anti-semitizm" terimiyle ifade edilmektedir. Batı'da "anti-semitizm" kavramı, hiçbir yerde "semitofoby" olarak kullanılmamaktadır. Yazar, bu tespitten hareketle günümüz uluslararası ilişkiler teorisi ve pratiğinde sekülerizmin Avro-Amerikan formlarının öncü ve standart olarak kabul edildiğini ve bazı durumlarda bu epistemolojik ve siyasi sınırlara muhalefetin çabucak uluslararası ilişkilerdeki Batı hegemonyasına meydan okuma olarak algılandığını belirtir. Özellikle Müslümanlar, kamu ve özel alan ayırımına despotik bir tehdit olarak nitelendirilir.

Hurd, sekizinci bölümde (s. 134-146) uluslararası ilişkilerde dinin yeniden canlanışını (religious resurgence) yine Laiklik ve Yahudi-Hristiyan sekülerizmi bağlamında ele alır. Yazara göre, laiklik, toplumlar modernleştikçe dinin kaybolacağını savunur ve dini canlanmayı derin ekonomik ve siyasi mağduriyetlerin su yüzüne çıkması olarak görür. Sadece Yahudi-Hristiyanlığın modern seküler demokrasiye temel olacağını savunan Yahudi-Hristiyan sekülerizmi ise bu canlanmayı farklı dinler ve bu dinlerden etkilenen medeniyetler arasındaki sabit, değişmez farklılıkların kanıtı olarak görür. Laiklik ve Yahudi-Hristiyan sekülerizmine meydan okuyan gelişmeler, laiklik tarafından otomatik

olarak irrasyonel ve modernlik karşıtı olarak bertaraf edilirken Yahudi-Hristiyan sekülarizmi tarafından ise geleneğe geri dönüş ve kültürel ve medeniyetsel farklılıkların sabitliği ve değişmezliğinin kabulü ve ispatı olarak görülür. Son olarak yazar, dinî canlanmanın daha iyi ve doğru anlaşılması için, dinî ve siyasi olanın Avro-Amerikan sınıflandırması üzerinden tartışılmaması gerektiğini savunur.

Sonuç olarak kitap, sekülarizm alanında faydalanılabilecek temel eserleri de gözden kaçırmayarak analitik bir düzen içerisinde, anlaşılır bir dille yazılmıştır. Charles Taylor, William Connolly ve Talal Asad gibi, sekülarizm çalışmalarında otorite kabul edilebilecek yazarların eserlerini ve görüşlerini dışarıda bırakmamıştır. Sekülarizmin farklı bir boyutunu temsil ettiğini savunduğu örnekler yeterince güçlü açıklamalarla desteklenmemiş ve yetersiz kalmış olsa da yazar, kitabın genelinde sekülarizmin bir sosyal inşa olduğu yönündeki temel argümanını açıklamakta ve örneklemekte başarılı olmuştur. Eser, Sekülarizm kavramı başta olmak üzere, siyasal İslam ve dinin küresel arenada yeniden canlanması gibi kavramlara getirdiği tanımlamalar ve seküler geleneğin farklı boyutlarını göz önüne sermesi ile uluslararası ilişkiler alanında sekülarizm konusuna yeni ve önemli bir katkı sağlamaktadır.

- Maha Yahya, Alev Çınar & Srirupa Roy, *Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India*, Michigan: The University of Michigan Press, 2012, 348 p.

Değerlendiren: Yusuf Ziya Gökçek\*

Sekülerizm, analistlerden ziyade teorisyenlerce tartışılmış ve çalışılmış bir konudur. Sekülerizme aydınlanmacı bir temayülle yaklaşan teorisyenler, kavramın evrensel çapta belirleyici olduğu düşüncesini ilke kabul etmiş ve onu, yedeklerinde olan demokrasi ve liberalizm gibi ana ideolojik yapıların bir ön şartı olarak düşünmüşlerdir. Sekülerizm çalışmalarının ve tartışmalarının düğümlendiği yer de burasıdır.

Sekülerizm, düşünürleri, Avrupa’da da Hindistan özelinde de “onu savunanlar ya da ona derinlemesine karşı olanlar” şeklinde sınıflandırmıştır (Bhargava, 1998, s.2). “Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India” adlı kitabın ihtiva ettiği makaleler, sekülerizmin, siyaset filozoflarınca yaygın bir politik kategori gibi okunduğunu ve sosyal bilimciler tarafından ise genellikle siyaset kurumlarının, aygıtlarının kurucu temel ideolojik prensibi olarak görüldüğünü göstermektedir.

Editörlüğünü Maha Yahya, Alev Çınar ve Srirupa Roy’un yaptığı kitap henüz Türkçe’ye çevrilmemiş ve fakat dünyada sekülerizmle ilgili önemli özgül ağırlığı olan derleme bir eserdir. Bünyesindeki tüm yazarlar, sekülerizmin içinde barınan ideolojinin devlet eliyle dönüştürülerek günlük yaşamın düzenlenmesinde hükümferma eden bir kamu söylemi oluşturma adına normlaştırıldığının ve bu bağlamda sosyal bilimin başat bir unsuru hâline getirildiğinin altını çizmektedir.

Sekülerizm konusunun önemli ismi Talal Asad, sekülerizm okumasını yerel müeyyideler ve dinî kodlardan kaynaklanan farklılık etrafında değil, kamu söylemini ve pratiğini şekillendiren politik kimliği ve ideolojiyi merkeze alarak sürdürmek gerektiğini söyler. Asad’ın vurguladığı alan yaşanan, deneyimlenen bir sekülerizm olmaktadır. Böylelikle sekülerizmin dinle kutuplaştırılarak ele alınmasının bir yanlısamaya yol açabileceğini hatırlatan Asad, bunun aksine iki olgunun tarihsel açıdan iç içe geçmişliğini vurgular. Asad, kavramın kökenini araştırırken onu “Seküler ne dinin ardından gelen bir sürekliliktir (ayrıca) ne de ondan bir kopuştur; kökeni itibarıyla sekülerizm ne biriciktir ne de tarihi açıdan süreklidir.” şeklinde betimler (Asad, 2007, s. 25).

Son yıllarda dünyada reel olarak hâkim erk yapılarının uyguladığı seküler politikalar varlıklarını devam ettirebilmek için ulus milliyetçiliği içeren din temelli “Siyasal İslam” ve “Hindu Milliyetçiliği” gibi alternatif paradigmalara üretmiştir. Bu tür hareketlerin artışı, sekülerizmin normatif değeri, anlamı ve etkinliği gibi mefhumları yeniden düşündürmeye başlamıştır.

\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sinema Anabilim Dalı.

Kitap, bu yeni tartışmayla beraber sekülerizmi; farklı tarihsel, politik, kültürel bağlamda yer alan Hindistan, Lübnan, Türkiye ve Mısır örnekleri üzerinden inceliyor. Bu bağlamda benzer tarihsel süreçlerden geçmiş dört farklı coğrafyayı inceleyen makaleler, dinin hayatın her alanında etkin olarak yer alması karşısında, muktedir elitin sekülerizmi gerek üstyapı olarak inşa eden gerekse bir alt metin olarak içerimleyen mücadelesini konu alıyor.

Kitapta yer alan on iki makale, "Performances, Mediations, Politics of Spaces and Symbols" adlı üç ana başlığın altında yer almaktadır. İlk sırada yer alan "Performance" bölümü, toplumun resminin ve temsilinin dinî/seküler normları, pratiklerin yaratımı, üretimi ve yeniden keşfi üzerine kuruludur.

Bu bölümüm ilk makalesi, "Subversion and Subjugation in the Public Sphere"de Çınar, Türkiye'de Kemalist paradigmanın ürettiği seküler çok boyutluluğun –ki bu; toplumsal, bilimsel, siyasi vb. alanlara hâkim olarak gündelik yaşamı da belirleyen bir uygulama şeklinde değerlendirilir- yarattığı krizi, Müslümanların da bu krize tepkilerini ve karşı taleplerini 90'lı yıllarda patlak veren başörtüsü meselesi üzerinden inceliyor. Jürgen Habermas'ın burjuva merkezli "kamusal alan"ında nasıl ki diğer toplumsal yaşam taleplerine dikkat edilmiyorsa, benzer şekilde Çınar da Türkiye'deki "belirlenen" kamusal alanda karşı, direngen tonlar taşıyan seslerin ve toplumsal tabanların varlıklarının temsil edilmediğini vurguluyor. Çınar, kurduğu denklemin bir tarafına Türkiye'deki devlet elitini ve hâkim paradigmasını diğer tarafına ise yeraltından yer üstüne bir temsil seyrizleyen Müslüman tebaayı koyuyor ve başörtü meselesi üzerinden Türkiye gerçeğini oluşturan iki gücün karşı karşıya gelişlerini irdeliyor.

Çınar, Türkiye'de kılık kıyafet devriminin en sembolik uygulaması şapkadan bu yana Cumhuriyet'in tebaası üzerinde bir beden politikası geliştirmesinin karşısına, Refah Partisi'nin de kadınlar üzerinden yürüttüğü başörtü mücadelesini koyarak iki zıt yaklaşımın benzer yöntemleri paylaştığını dile getiriyor. Bunu yaparken Refah Partisi'nin başını çektiği bu mücadelenin eğitim hayatında Müslüman kadının temsilinin yasaklanmasıyla başlamasının üzerinde durmayan Çınar, kadın üzerinde tecessüm eden bir uygulamanın yine o kadarlık bir alanda bulunduğu karşı tepkiyi genelleyerek bu sonuca varıyor. Yazıda zımnen iki tarafın da geliştirdiği "beden politikası"nın varlığında kaybeden tarafın kadınlar olduğu, kadınların da imajinatif varlıklar olduğu vurgusunu yapıyor. Çerçeveyi devleti yöneten seküler erk ve karşı talepte bulunan Müslüman tebaanın benzerliklerini gösterecek şekilde ayarlayan Çınar, Müslüman kadınların başarılarını örtme taleplerini sadece karşı kamunun muhalif bir çıkışı şeklinde değerlendirerek beden imajı söyleminden besleniyor ve ontolojik olarak dayandıkları temeli görmezden geliyor.

Buket Türkmen, "Islamic Visibilities, Intimacies and Counter Publics in the Secular Public Sphere" başlıklı yazısında, Türkiye'de İslamcı tebaanın devletle yüzleşme alanlarında yaşadığı tıkanıklık neticesinde devleti düşleyen dikey bir hareketlilikten ziyade yatay bir hareketlilik çabasında olan Millî Gençlik Vakfı (MGV) ve Ensar Vakfı karşılaş-

tırması yapıyor. Türkmen, MGV'nin siyasal taleplerle kendine yer edinmesine, Ensar Vakfı'nın ise entelektüel alanda üretimi hedef almasına değinerek her iki kurumun kendi kamularını farklı donanımlarla oluşturduğunun altını çizse de karşılaştırmanın zorluğu burada bitmiyor. Zira mezkûr iki kurum, ne eşit ne de birbirine yakın ölçeklerde (toplumsal, hareketlilik vs) bulunmuyor.

Usha Zacharias'ın "Mirrors of Emancipation" makalesinde, özellikle 1980'lerde yükselen Hint milliyetçiliğinin yapıcı rollerinden birini üstlenen tarihsel destanlardan Ramayana'nın, ülkedeki dengeleri Hindu-Milliyetçi Kanada evriltmesi serüveni inceleyeniyor. 2500 yıllık Hinduizm'de önemli destanlardan biri olan Ramayana, 1980'li yılların sonlarında bir TV dizisi olarak gösterilmeye başlandı. Bu makalede, TV dizisinin sadece bir dizi olmadığına altı çizilerek Ramayana'nın gösterilen hikâyede önemli ideolojik müdahalelere maruz kaldığını görüyoruz. Zacharias, TV dizisinin yükselen Hint milliyetçiliğinin de etkisiyle dinle seküler zeminde yeniden ilişki kurarak farklı tonda bir milliyetçilik yakaladığını vurguluyor.

Ramayana dizisindeki en önemli müdahale, destanın orijinalinde yer alan Uttara Ramayana kısmının çıkartılmış olması. Bu kısımda, ülkede yer alan kast sisteminin alt katmanlarında bulunan Balmiki toplumunun egemen olacağına ilişkin bir hikâye bulunmaktadır. Uttara Ramayana'nın dizinin çekim senaryosundan çıkartılması, Hindistan'ın kuzeyinde yaşayan topluluğu harekete geçirdi. Ama Balmiki'nin temsiliğin devlet ve sinema eliti nezdinde karşılığı olmaması, Balmikilerin, dizinin çıkartılan kısmı Uttara Ramayana'yı kendi oyuncularıyla icra etmelerine neden oldu. Makalede zikredilen bu olay, Sekülerizmin bir ülkede yerleşik hâle gelebilmesi için dinle temasta bulunması ve dinin de diğer okuma biçimlerine "daha yumuşak geçişlerle" değinmesi gerekliliğini bir kez daha somut şekilde gösteriyor.

Gizem Zencirci, "Secularism, Islam, and the National Public Sphere" adlı makalesinde 28 Şubat öncesi yaşanan İslamcı ve Neo-Kemalist toplulukların anma toplantıları üzerinden Sekülerizm-İslam çatışmasının nasıl gün yüzüne çıktığını anlatıyor. Türkiye'de Sekülerizmin alanını genişleten en önemli düşünsel kırılmanın, laikliğin idari olarak etkin bir mekanizma olarak devşirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Laiklik, Türkiye'de kendini, dini nasıl kontrol ettiği ve onunla ne tür ilişki kurduğu üzerinden tanımlanmaktadır. Zencirci'ye göre hegemonik laiklik; dinî bilgi, eylem, duyuş ve kimlikleri baskılamaktadır.

Yazar, makalesinde Cumhuriyet, Zafer ve Çocuk Bayramları'nda kendini yeniden kuran bir devlet Sekülerizmi karşısında, karşı kamusal alanın mukimleri olan İslamcılarını ya da İslamcı partiye oy atanların yâd ettikleri Kudüs Günü, Şehitler Gecesi gibi özel günlerin, muhalif bir gündemi merkeze koyuşlarını ele alıyor. Bu bağlamda 28 Şubat postmodern darbesinin şiddetiyle ters yüz edilen muhalefet çizgisi, melezlenerek yeni bir dizge oluşturuyor. Zencirci'nin, bu dizgeyi anlamlı kılmak için AK Parti Hükümeti'nin eski Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik'ten yaptığı 19 Mayıs anmalarına ilişkin alıntı, oldukça açıklayıcı: "Ulusal anmaların ilgası için bir çabayı kastetmedim, kutlamalar statlarla



mahdut olmamalı." Postmodern darbe öncesi seküler ve Müslüman tebaalar muhalif bir bayram algısını yaşatırken hegemonik laik bayram gündemini durdurma girişiminde bulunan AK Parti iktidarı, aldığı tepkiler sonucunda geri adım atmıştır. Bu olay, uzlaşmaz kimlikten seküler iradenin farkındalığıyla yeni bir kimliğin oluşturulma sürecini betimleyen iyi bir örnek-olaydır. Zencirci, bunun yanı sıra seküler kanadın kendi içinde askeri hegemonik yapıdan popüler sivil bir yapıya dönüşümüne de değinmekte ve bu süreci, yine bayram kutlamaları üzerinden ifade etmektedir. Zencirci'ye göre askeri selamlaşmalarla geçen resmî bayramlardan konserli, eğlenceli kutlamalara yönelme hâli, kamusal alanda etkinleşen ve popülerleşen İslami söylemin etkisine karşı bir tepki neticesinde ortaya çıkmıştır.

Kıtabın ikinci bölümü olan "Mediations", Amit S. Rai'nin "Mediating Secularism" makalesiyle başlıyor. Rai'nin makalesinde Hindistan'ın Mumbai kentinde yaşanan ve faili meçhul addedilen; ama medya tarafından fail olarak apaçık Müslümanların gösterildiği saldırıları ve bu olaylarda daha da keskinleşen seküler bir düzenlemeden yana olan bir imaj rejimini teşrih ediyor. "Görevimiz Keşmir" filmi üzerinden problematik üretilen makalede, filmin bir yandan Müslümanları "terörist" kimlik parantezine aldığı diğer yandan ise Hindistan tarafını tutan Müslüman kimlikleri yücelttiği ifade ediliyor. Yazar, benzer şekilde Hint sekülerizminin Müslüman duyarlılıklarına yönelik önleyici imaj çalışmasını ve devletin rezervine yavaş yavaş eklenme gibi bir retoriği ifşa ediyor.

İkinci bölümün ikinci makalesi "The New Kid on the Block"ta Samia Mehrez, Mısır sinemasının son dönem konuşulan filmlerinden "Bahibb Cinema (Sinema'yı Seviyorum)"yı, ülkedeki Kıpti toplumun sekülerlikle imtihanı şeklinde yorumluyor. Çoğunluğu oluşturan Müslümanları da denklemin içine katarak din-sekülerlik mücadelelerini boyutlandırıyor. Makalede, Mübarek dönemine denk gelen filmin Mısır'da Kıpti dindarları öfkeliendiren; ama "metafizik" olanın da eleştiriye dâhil edilmesiyle kapsamı genişleyen bir imaj rejimi olduğu vurgulanıyor. Makalede ayrıca, bu filmin aralarında bir iletişim payının pek bulunmadığı Müslüman-Hristiyan toplumlarının birbiriyle ortak tepki vermesinin de önünü açtığını söylenmesi, ilginç bir anekdot.

Bölümün üçüncü makalesi, Ayşe Öncü'nün "Talk Television"ı, Ayşe Özgün'ün Yaşar Nuri Öztürk'le yaptıkları talk show programı üzerinden 28 Şubat sürecinden sonra yaratılan laik Müslüman melez kimliğini irdeliyor. Yazar, sekülerizmle melezleştirilen ve "metni" eksene alarak "çağcıl" yorumlamaları salık veren formattaki bu yeni "İslami" kimlik yaratımını, "neo-liberal" bir anlayışla ilişkilendiriyor. Bu "çağdaş" perspektif neticesinde, devlet sekülerizmi lehine okumalar yapılabilecek bir seküler-dini melez kimlik yaratımında bulunmaktadır.

İkinci bölümün son makalesi ise "The Visual/Textual Marginalisation of 'Muslim Women' in Secular Democratic India". Sabina Kidwai'ye ait makalede, Hindistan yazılı basınında 1980-90 yıllarında yer alan Müslüman kadınların çeşitli ama daha çok, dinin merkeze ve hedefe alınmasıyla kritik edilen kimlikleri ve bu kimliklerin "üst" bir referans alanı olan Sekülerizmle sınınmalarını konu edinen haberlere odaklanılıyor.

Kitapta yer alan "Politics of Spaces and Symbols" başlıklı bölüm, dördüncü ve son bölüm. Bu bölümde Sekülerizmin mekân içerisinde kendi farkındalığını nasıl oluşturduğu, imgeler üzerinden kendini hâkim paradigma olarak nasıl konumlandığı inceleniyor.

Dördüncü bölümün "Building Cities and Nations" adını taşıyan ilk makalesi, Maha Yahya'ya ait. Makalede; Hindistan, Türkiye ve Lübnan örneklerinden hareketle devletlerin, özellikle bağımsızlık mücadelelerinden sonra, din ile mesafeli ya da dine rol biçen otoriter ideolojilerini, anma törenleri ve inşa ettikleri kamu-devlet binaları üzerinden gerçekleştirdiklerinin altı çiziliyor.

Bölümün ikinci makalesi olan ve Güven Arif Sargın'ın yazdığı "Sincan, A Town on the Verge of Civic Breakdown", Cumhuriyet'ten sonra devlet tarafından yeniden yapılandırılan Ankara'nın, "Taşra sekülerizm için kilittir." Şiarıyla, yükselen İslami harekete karşı Sincan'da yürüttüğü tankları konu ediniyor. Yazar, meşruiyetini ilçede düzenlenen "Dünya Kudüs Günü"nden alan darbeyi mekân ve anmalar çerçevesinde inceliyor.

Bölümdeki üçüncü makale "The Secular Icon"da Karin Zitzewitz, kadim Hint uygarlığında yer alan tanrı-kral Ram imgesinin nasıl bağımsızlık sonrası ülkede seküler-Hint milliyetçisi bir yere evrildiğini, Subramanyan adlı ressamın pratiklerinden yola çıkarak anlatıyor.

Bölümün ve kitabın son makalesi "Spatial Representation of Sectarian National Identity in Residential Beirut"da ise Sune Haugbolle, uzun zaman ülkedeki iç savaşın en görünen mekânı ve kimlik temsili olarak en fazla çeşitliliğin bulunduğu yer olan başkent Beyrut'taki duvar yazıları ve afişler üzerinden Marunî, Şii, Sünni ve Hristiyan toplumlarının dindar-seküler ayrımını gösteren dışavurumlarına eğiliyor.

Sonuç olarak kitap, sekülerizm çalışmalarında Batı tecrübesinin yanı sıra bir zamanlar kolonize edilmiş eski merkezlerin de deneyimlemelerini dikkate alarak hem alan içi hem de arazi çalışmalarını önemsemektedir. Kitabın tamamındaki hâkim düşünce, sekülerizmin, devletsiz ve dinsiz olamayacağı şeklindedir. Çalışılan 5 ülkede de bağımsızlığın kazanıldığı andan itibaren dine ve dinin ürettiği kavramlara, vaat ettiği yaşam biçimine karşı sekülerizm yanlısı devletlerin ihtiyatlı, mesafeli ve baskılayan bir profil ürettikleri görülmektedir. Kitapta, bağımsızlığını kazanan ülkelerin, daha sonraki sorunlu bir ilişki düzeyi tutturdıkları din ile kendilerine yeni bir taban kazandıran bir meşruiyet düzeni yakaladıkları da görülmektedir. Burada laikliğin matematiğinin ve dinin kimyasının "zorla" ya da "rıza üretilerek" birleştirilmesiyle neo-seküler boyutlar yakalanmıştır. Kitap bu arka plan ve farklı okumalarla sekülerizm çalışmalarında önemli bir boşluğu dolduracaktır.

## Kaynakça

- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri - Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik*. İstanbul: Metis.
- Bhargava, R. (Ed.). (1998). *Secularism and its critics*. New York: Oxford University Press.

- Robert Fisk, *Büyük Medeniyet Savaşı: Orta Doğu'nun Fethi*, Murat Uyrukulak (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, 936 s.  
Değerlendiren: Süleyman Güder\*

Bilgi edinmede insanların birkaç farklı yol izledikleri görülür. Kimi okuyarak kimi duyarak kimisi de görerek, gözlemleyerek ve hissederek bilgi edinir ve yazar. Elbette bunlardan, insanı etkileyen ve üzerinde en fazla tesiri olanı sonuncusudur. Örneğin “Savaş niçin olmamalı?” veya “Savaş hâli nasıldır?” diye sorduğumuzda herkes, farklı bir açıklama tarzıyla yaklaşır. Aslında hepsi de çoğunlukla kitabi ve/veya nazari ve ahlaki saiklere dayanır. Durum böyleyken dünyanın karmaşık coğrafyalarından biri olan Orta Doğu için bilgi kaynaklarımızın yukarıda bahsettiklerimizden hangisine denk geldiğini bir an düşünelim. Bizlerin, Türkiye'nin sakinleri olarak uzunca bir süre “bataklık bölgesi”nden (Orta Doğu) uzak kaldığı bir gerçek. Ayrıca yakın bir zamana kadar bu bölgeye dair bilgilerimiz çok sınırlı ve “işlenmiş” bir kaynaktan gelmekteydi. En ilgili olanımız yahut Orta Doğu uzmanlarımız bile İngilizce literatür üzerinden takip ederdi bölgeyi. Hâl böyle olmakla beraber, son zamanlarda bu algının, yeterli olmasa da kısmen değiştiği görülmektedir.

Bölgeye olan ilginin artması, yayımlanan kitap sayısından anlaşılabilir. Robert Fisk'in *Büyük Medeniyet Savaşı: Orta Doğu'nun Fethi* başlıklı otobiyografik çalışması, son zamanlarda çevrilmiş nitelikli çalışmalardan biridir. Bunun böyle olmasının nedeni, yazarın, olayları birinci elden anlatmasıdır. Robert Fisk, geniş hacimli bu kitabında, hayatın içinden kan, ölüm, ayrılık, ihanet ve kalleşliklerin hikâyelerini ve savaşın yıkıcı etkisini gözler önüne seriyor. Devasa eser, Fisk'in 30 yıllık gazetecilik deneyiminden damıtılmış bilgi ve yorumların hasılası olarak ortaya çıkmıştır. Yazar, bir gazeteci olarak kendini birinci elden tarihe tanıklık eden biri olarak tanımlar ve bu nedenle tarafsız davranmak zorunda olduğunu belirtir (s.21). Ancak, yazarın, kitap boyunca meslektaşlarına göre daha “insafli” olduğu söylenebilirse de tarafsız olduğu söylenemez.

Yazar, başarılı bir gazeteci olabilmenin yolunu, kendi tecrübesinden yola çıkarak şöyle açıklar: yaptığı işin takipçisi olmak ve araştırdığı konunun, sonucunu alıncaya kadar heyecan ve kararlılıkla peşini bırakmamak. Mesela kitabında belirttiğine göre Güney Lübnan'da failinin İsrail olduğu düşünülen 4 çocukla 2 kadını öldüren bir füze saldırısının arka planını uzun araştırmalar ve ısrarlı takip sonucunda aydınlatmış, failin ABD deniz piyade birlikleri olduğunu ortaya çıkarmıştır (s. 683). Yaptığı gazeteciliğin hakkını teslim etmekle birlikte Fisk'in, çalışmanın tamamına nüfuz etmiş bir şekilde sürekli olarak okuyucuya nasıl başarılı bir gazeteci olduğu ve olayları deşifre etmede nasıl muhalif bir tavır takındığını ispatlamaya çalışması ve bunu okuyucuya, “gazeteci dediğiniz, benim gibi olmalı” şeklinde ima etmesi, üslup olarak okuyucuyu rahatsız etmektedir.

\* Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Fisk, otobiyografi niteliğindeki çalışmasında, özellikle son otuz yılda Orta Doğu'da gerçekleşen önemli savaş ve çatışmaları eleştirel bir bakışla ele alıyor. Kitapta bahsedilen olayların arka planında, büyük güçlerin Orta Doğu'yu "fethetme" hikâyesi yatmaktadır. Değerlendirmemizde, bu çatışma ve savaşların son otuz küsur yıldır dünya siyasetine etkileri ve kitabı temsil etmesi açısından bunlardan birkaçı kısaca değerlendirilecektir.

Yazar, kitaba SSCB'nin Afganistan'ı işgaliyle (1979) giriş yapar. Bu, yazarın *The Times* Orta Doğu muhabiri olarak tanıklık ettiği ve deneyim olarak kronolojide en geriye götürdüğü olaydır. Ayrıca sözü edilen işgal, Soğuk Savaş sonlarına doğru dünya siyasetini etkileyen önemli de bir olaydır. Bu bölümde, son on yılda gündeme sıkça gelen Usame bin Ladin ile gerçekleştirdiği görüşmelerden (üç defa) uzunca bahseden yazar, büyük güçlerin bu bölgeyi kontrol etme saplantılarının kendileri için nasıl bir makûs talihe dönüştüğünü, geçmişten örnekler vererek açıklar. Çalışmanın bu bölümünde yazar, büyük devletlerin çıkar ve tehdit algılarını nasıl kurguladığını, el-Kaide lideri şahsında incelemiştir. Aynı şekilde bu devletlerin "her şeyi" kendi çıkarları doğrultusunda nasıl dönüştürdüğünü ve tanımladığını metinde ustaca işlemiştir. Fisk'in altını çizdiği husus, büyük güçlerin (imparatorluklar) bu tür durumlarda hep aynı dili kullandıklarıdır (s. 84). Örneğin Batılı ülkelerin, Sovyet işgali sırasında/sonrasında komünizme karşı desteklediği, hatta sırtını sıvazladığı Usame bin Ladin'in 11 Eylül 2001 sonrası yeni konjonktüre uygun olarak "terörist" ilan edilmesi, bunun göstergesidir. Yaptığı işin mahiyetinin ne olduğu tartışmaya açık bir konu olsa da özü itibarıyla Usame bin Ladin, 1979'da ne yaptıysa (Arap müfrezesiyle Sovyetlere karşı savaş), 2001 sonrası da aynı şeyi ("kâfirlere" karşı Allah yolunda cihat) yapmaya devam etmiştir. İlginç bir şekilde Fisk, yaptığı işin doğruluğuna inanmaları açısından Usame bin Ladin ile George W. Bush ve Tony Blair arasında pek fark görmemektedir. Her iki bakış açısının da insanlık için tehlikeli olacağını belirtir (s.39).

Çalışmada önemli yer tutan konulardan bir tanesi de Irak-İran çatışmasıdır. Fisk, İran İslam Devrimi (1979) ve sonrasında Batılı güçlerin Irak-İran Savaşı'na giden süreçte taraflardan birini destekleyerek savaşta katalizör etkide bulunduğunun hikâyesini, dramatik neticeleriyle birlikte, tamamen kendi gözlemlerine dayanarak etraflıca ele almıştır. Bölümde işlenen ana fikir, Batı'nın ikiye bölünmüşlüğüdür. Fisk'in kendisini de dâhil ettiği Batı, Kuveyt'i işgaline kadar Irak devlet başkanı Saddam Hüseyin'in, Hitler Almanya'sında olduğu gibi fütursuz hareketlerinde sırtını sıvazlayıp İran'a karşı savaş açmasında onu kışkırtmış ve Saddam'ın yaptığı katliamları (örneğin Halepçe) görmezlikten gelmiştir. Saddam'ın İran'a saldıracağı, gün gibi aşikâr olmasına rağmen hiçbir girişimde bulunulmamış ve Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, bu konuda Saddam'ın İran'ı işgal edişine kadar hiçbir somut adım atmamıştır. İşgal sonrasında Konsey'den çıkan kararda (479 sayılı karar), Irak'ın işgal ettiği topraklardan geri çekilmesini istemek yerine, sadece ateşkes öngörülmekteydi (s.167). Batılı ülkeler, daha önceleri sorunlu bir ilişki yürüttükleri Saddam'la, İran Şahı Pehlevi'nin devrilmesi ve ülke yönetimine İslami rejimin gelmesiyle yakınlaşmış, böylece âdeta onun Batılıların nezdindeki tüm "günahları" yok sayılmıştır. Yazar, başta ABD olmak üzere Batılı devletleri, çıkarları uğruna

ikiyüzlü davranmakla suçladığı bu bölümde, İran İslam Devrimi'ne karşı Irak'a yüksek meblağda borç para sağlanmasının yanı sıra, Saddam'ın İran'a karşı biyolojik ve kimyasal silahlar kullanmasına göz yumulduğundan bahseder. (s. 203, 204, 209). Aslında bu savaşta, savaşı taraflar (Irak, İran) dışında başka güçlerin de olduğu birçok defa kanıtlanmıştır. Bu durum kitapta, "ABD, savaşın [Irak-İran] daha ilk günlerinden beri Irak'a, İran cephe hatlarının uydu fotoğraflarını veriyor, gayriresmî Amerikalı 'danışmanlar' Bağdat'ta cirit atıyordu." ve "İran siperleri ve topçu mevzileri, tank barikatları haritası Irak'a verildi." şeklinde yer almıştır (s.198, 665).

Irak-İran Savaşı dışında, Irak'ın Kuveyt'i ve ABD'nin Irak'ı işgallerine tüm dramatik yönleriyle temas etmiş ve okuyucuya önemli kesitler sunmuştur. Bu bölümün en ilginç yanı, yazarın, 2003'teki Irak işgalinin ayak seslerini Irak'ın Kuveyt'i işgalinde aramasıdır. Kısacası 2003'teki işgalin provası, daha 1990'larda yapılmıştır (s.549). İran'a karşı Irak'ı koşulsuz destekleyen Batı, aynı şekilde Kuveyt'e müdahalesinde Irak'ın sırtını sıvazlamış, en azından saldırı yapacağı gün gibi belirgin olmasına rağmen sesini çıkarmamıştır. Yani 2 Ağustos 1990 tarihinde saldırı emrini vermesinden dört gün önce Saddam'ın, ABD Bağdat büyükelçisi April Glaspie ile olan görüşmesinin ardından Glaspie, baş gösteren ihtilafın "Irak ve Kuveyt arasında bir mesele" olduğunu fütursuzca açıklamıştır (s.519). Yazarın, ilgili kısmı ele alırken dem vurduğu nokta, Batı'nın ikiyüzlülüğünün yanı sıra Irak'a BM tarafından uygulanan ekonomik ambargo sonucunda yüz binlerce insanın, özellikle çocukların yeterli beslenememe ve ilaç sıkıntısı gibi nedenlerden dolayı hayatını yitirmesidir. Savaşı önleme konusunda ağır davranan Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi üyeleri, 661 sayılı kararı 6 Ağustos 1990'da Kuveyt'in Irak tarafından işgalinden hemen sonra kabul etmiş ve devamında ağır yaptırımlar hayata geçirilmiştir (s. 614). Müellifin haykırışı, şu ifadesinde söze dökülmüştür: "Biz (kelimenin en kesin anlamıyla biz) Batılılar, bütün bunlardan [kanser vakalarındaki artış, hastane sisteminin çöküşü, ilaç sıkıntısı vb.] sorumluyduk; biz, yani Irak'a karşı BM yaptırımlarını kabul edenler. O yaptırımlar ki bu çocukları alenen öldürüyor ve aynı derecede alenen Saddam Hüseyin'e zarar falan vermiyordu..." (s. 643-44).

Fisk, eserin normal akışı içerisinde anlaşılması güç, keskin bir kronolojik ve metodolojik sapma göstermiştir. Kitabın tamamına hâkim olan araştırma ve gözleme dayalı vaka analizini yazar, I. Dünya Savaşı ve biraz öncesinde gerçekleşen olaylara değinirken terk etmiştir. Bu kısımlar, yazarın çok fazla açıklama yapmadığı ve doğrudan meseleye taraf olduğu kısımları oluşturur. İlki, I. Dünya Savaşı yıllarında babasının katıldığı savaşla -ki kitaba ismini de veren madalyanın alındığı savaştır- ilgili olan kısımdır. Bu kısım, toplam 18 sayfalık bir anlatıyı oluşturur. Çalışmanın otobiyografik bir eser olduğu düşünülürse, buna referans vermesi anlaşılabilir. İkincisi, Fisk'in, çalışmanın bir yerinde kronolojik sırayı da bozan bir şekilde *Ermeni Meselesi*'ne temas etmiş olmasıdır. Ermeni olaylarındaki analizlerde kendine ihtiyat kaydı koymadan aksiyom olarak kabul ettiği şey, Türklerin (İttihat ve Terakki Cemiyeti) "Ermeni ırkının topyekûn ve sistematik imhası"nın gerçekleştirdiğidir (s.293). Kitabın diğer kısımlarında olduğu gibi yazarın eleştirel tavrının bu kısımda yeterince korunmadığı görülmektedir. Mevcut konjonktürde Türklerin

“soykırım” yapıp yapmadığı meselesi, başlı başına siyasi bir mesele hâlini almışken ve meseleye taraf olanların bile başka türlü bakmak istemedikleri (en iyi kanıt: arşivlerin yeterince açılmamış olması) bir ortamda, kitabın konusuyla çok da alakalı olmayan bir bağlamı tartışmaya açması, anlaşılmakta güçlüğüne neden olmaktadır. Fisk, buna, çalışmasında şu şekilde yer verir: “Müttefiklere karşı Çanakkale’de kazandıkları zaferle cesaretlenen Türkler [İttihat ve Terakki Cemiyeti], tıpkı Nazilerin yirmi yıl sonra Avrupa Yahudilerine yapacağı gibi, [Kürtlerle birlikte] hiddetle Ermenilerin üzerine çullandılar” (s. 293). Bunlara ek olarak çalışmasında alıntı olarak Amerika’nın İstanbul büyükelçisi Henry Morgenthau’nun, ABD Dışişleri Bakanlığı’na yazdığı (siyasi içerikli) mektupları kullanmış olması ve argümanını oluştururken iddiasını tartışmalı bir isim olan Taner Akçam’a dayandırması, okuyucu tarafından ihtiyatla karşılanmasını gerektiren hususlardır. Elbette ki Orta Doğu’dan bahsedildiğinde Filistin-İsrail sorununa değinmek kaçınılmaz olmaktadır. Birçok yazarın, hatta araştırmacının bile Filistin-İsrail sorununun kökenlerine dair yüzeysel geçtiği unsurlar, çalışmada yeri geldikçe ayrıntılı olarak incelenmiştir. Oslo’ya giden yol ve Filistin-İsrail sorunun çözül(e)memesi yanında karamsar bir şekilde bu sorunun çözülemeyeceğini belirtirken yazar, ciddi analizler yapmaktadır. İki ülke tarafından etkili olmuş temel aktörler ile ikili görüşmelere sıkça yer verilen bu bölümde denilebilir ki yazar, meseleyi yargılamaktan öte anlamaya, yani tarafların çözüme yaklaşmayı ve belki de yaklaşamayılarının kültürel ve dinî sebeplerini anlamaya çalışmıştır. Örneğin Filistin tarafından gerçekleştirilen “İntifada” olgusunu, meslektaşlarının aksine “teröristçe” bir eylem olarak yaftalamak yerine, ilgili kişilerin nasıl bir dünya algısına/tahayyülüne sahip olduklarını ve onları motive eden fikirlerin neler olduğunu sorgulama yoluna gitmiştir. Yazar, araştırma boyunca korumaya çalıştığı eleştirel tavrının, kendisi açısından “anti-Semitizm, ırkçılık” yakıştırmalarına neden olabileceğini öngörmüş olmasına rağmen Filistin’de İsrail’in gerçekleştirdiği “vahşet”i gündeme getirmeye “cüret” edebilmiştir (s. 392). Bu bölümde dikkat çeken noktalardan biri de sorunun bir türlü çözüme kavuşturulamamasında Batı’nın, Filistin-İsrail sorununda İsrail lehine ikiyüzlü davranmasından (özellikle ABD) kaynaklandığını iddia etmesidir (s.368-69).

Bununla birlikte yazar, Soğuk Savaş sonrası dönemde önemli kilometre taşı olan 11 Eylül 2001 New York İkiz Kuleleri ve Pentagon’a düzenlenen saldırılar ve onların sonuçlarını (Afganistan ve Irak Savaşları) etrafıca incelemiştir. Çalışmanın tamamına yansıyan kuşkucu ve araştırmacı ruhun, saldırıların kim tarafından tertip edildiği konusunda çok fazla yaşatılmadığı/sürdürülmediği görülmektedir. Buna rağmen Fisk, saldırıların “Araplar/Müslümanlar” tarafından organize edildiği var sayılsa da bunun asıl (tahrik eden) müsebbibinin Batı olduğunu belirtmiştir. Yazarın, tarihten benzerlikler kurarak Batı refleksini (büyük devlet/imparatorluk) iyi öngörüp 11 Eylül’ün hemen sonrasında kaleminden dökülen kelimeler manidardır: “Amerika savaşta ve umarım yanılıyorum, ama şu an Orta Doğu’da binlerce insanın ölümü kapıda, belki de Amerika’da da. Bazıları ‘yaklaşan patlamaya’ dair uyarılarda bulunmuştu. Fakat bu kâbusu asla tasavvur etmiyorduk.” Yani bu durum, “Filistinliler’in evlerini [İsrail tarafından] yıkan Amerika

füzeleriyle Lübnan'a atılan füzelerin ABD tarafından yapılmasıyla alakalı"dır (s.726). Afganistan ve Irak savaşlarının gerçekleşmesinin üzerinden yaklaşık 10 yıl geçtikten sonra, Fisk'in kehanetinin gerçekleştiği görülmektedir. Aynı şekilde Fisk, ABD'nin, 11 Eylül'ün sonuçlarını kendi çıkarları doğrultusunda sonuna kadar kullanacağını öngörmüştür. Yazar, bunu şöyle açıklar: "11 Eylül'ün her türlü tartışmayı bitirmek, her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmak, her ülkeyi işgal etmek için kullanılacak bir hukuk, bir yasa maddesi hâline geleceğini tahmin ediyordum. Muhalefet mi? Kimin umurundaydı ki; Manhattan sokaklarında savrulan o cesetleri bir kez daha göstermek yeterdi"(s. 729).

Fisk'in bu bölümde sıklıkla dile getirdiği husus, ABD otoriteleri tarafından, insanlık adına işlenen uluslararası boyutta bir suçun sonrasında müsaade edilmeyen tek şeyin saldırının saiklerinin aranmasıdır. Bu saldırıyı kimin yaptığı hemen saldırı sonrası (iyi araştırılmamış olsa bile) bildirilmiş olsa da niçin gerçekleştirildiğine dair sağlıklı pek bir şey bulunamamaktadır. Daha doğrusu ABD yönetimi tarafından bu konu üzerinde çok fazla düşünülmemiştir (s. 730). Yazarın, İkiz Kuleler ve Pentagon saldırıları sonucu tekrar işgale uğrayan Afganistan'a dair notları, daha önce çizmiş olduğu çerçeve dâhilinde ele alınmıştır. Fisk, olayları empati kurarak, yani o (savaş mağduru) insanların dünyasından bakmaya çalışmıştır. Haddizatında çalışmayı benzerlerinden farklı kılan da bu özelliğidir. Örneğin, yazarın şu cümleleri, bu gibi hususlarda onun nerede durduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Bu alıntı, onun bir grup Afganlı'dan dayak yediği zaman bunu hak ettiğini, en azından onu dövenlerin nasıl bir ruh hâli içinde olduğunu çok iyi özetler: "Şunu fark ettim, bana saldıran bütün o Afgan erkek ve çocuklar, normalde bunu asla yapmazlardı. Onların acımasızlığı, tümüyle başkalarının, bizim ürünümüzdü." "KilaAbdullah'da [dayak atılan yer] bir Afgan mülteci olsaydım, tam da yaptıklarını yapardım. Robert Fisk'e saldırdım. Ya da bulabildiğim herhangi bir Batılı'ya" (s. 759-60).

Yazarın belirttiği gibi, ABD başkanı olarak Bush'un uluslararası kamuoyunda ileri sürdüğü bahanesini (Irak'ın kitle imha silahı bulundurması), gözüne kuzuyu kestiren kurdun ileri sürdüğü mazeretten kesinlikle daha inandırıcı olmadığını uzun uzun anlatmaktadır (s. 782, 786, 789, 790). Bununla beraber petrol için savaşa giren ABD'nin, bu savaşın temellerini daha önceki müdahalelerinde attığını ifade eder. Irak'ta kontrolü ele geçirdikten sonra ülkenin tüm servetinin, tarihinin ve kurumsal hafızasının yağmalanmasına göz yuman ABD'nin, sadece petrol ve iç işleri bakanlıklarını nasıl koruma altına aldığını gözlemlemesi, bunu destekler mahiyettedir (s. 863). Yine bu bölümde dikkate şayan noktalardan biri, ABD askerlerinin, Saddam zulmüne maruz kalan Iraklılar tarafından niçin hoş karşılanmadığını ve Bush'un bu konudaki yanılsamaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda Bush'un yanıldığı noktayı ve yanılsamasının nedenlerini yetkin bir biçimde açıklamıştır.

Kitabın bugün hâlâ güncelliğini koruması, yazarın bölgenin havasını çok iyi koklamasından ve tarihteki tekerrürlerin yasasına dair birtakım tespitlerinden kaynaklanır. Çalışmanın bu son bölümde, Suriye Başkanı Beşar Esad'ın başa gelmesiyle ilgili

süreci kısaca ele aldıktan sonra yazar, kimsenin daha önce sormadığı, fakat bugün için çok anlamlı bir soruyu yıllar önce sormuş olması, bunun en iyi kanıtıdır. Fisk, şu soruyu sorar: “Bir rejim, geçmişindeki günahları bir şekilde kabul etmeden Baasçılığın mirasçılarının yanı sıra cinayetler işleyen Müslüman Kardeşler’in sağ kalanları için bir gerçek muhasebesi olmaksızın ayakta kalabilir mi? Beşar Esad’ın parti adına korkunç şeyler yapıldığını söyleyebildiği (söyleyeceği) bir zaman gelir mi?” Ardından, “Beşar’ın Hama’dan sorumlu aynı karanlık güçlerin desteğine ihtiyaç duyduğu göz önüne alındığında, bundan şüpheliyim. Gerçekler ve uzlaşma, Güney Afrika ve Kuzey İrlanda’da işleyebilir, fakat Orta Doğu’da tarih çok derinlere gömülmüştür.” der (s. 715). Bence bu tespit, bugün Suriye’de yaşanan vahşetle birlikte düşünülürse önemini hâlâ korumaktadır.

*Büyük Medeniyet Savaşı: Orta Doğu’nun Fethi* isimli bu kitabın, Orta Doğu’da bugün yaşanan hareketliliğin ve çatışmaların doğasına dair en kapsamlı ve derin analizlere sahip bir eser olduğu söylenebilir. Böyle hacimli bir kitabın kendini okutması, sanırım yazarın maharetine dair okuyucuya bir fikir verir. Yazarın bu maharetine rağmen kimi konularda gereğinden fazla detaya girmesi (neredeyse tüm bölümlerde bu durumun tekrarlanması), okuyucuda usanmaya neden olabilmektedir. Kitapta dikkat edilmesi gereken bir husus da yazarın kimi yerlerde gerek Orta Doğu’nun kültür ve geleneklerine dair gerekse bölgenin hâkim dinî (İslam) inancına dair birtakım temel konularda yaptığı maddi hataların varlığıdır. Kitabın anlaşılmasında ciddi bir sorun teşkil etmemiş olmasına rağmen Fisk’in bazı temel konularda -bir kısmı mütercim tarafından tashih edilen- yanlış bilgilere sahip olduğu görülebilmektedir (s. 542). Son kertede, Orta Doğu üzerine çalışanlar ve bakışlarını buraya yoğunlaştırmak isteyenler için okunmasında fayda olan bir çalışma denebilir.



- Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, 288 s.  
Değerlendiren: Faruk Karaarslan\*

Şerif Mardin, Modern Türkiye’de İslam, İdeoloji, Said Nursi Olayı, Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri gibi netameli konularda yaptığı çalışmalarla öne çıkmış ve alanında dünya çapında üne kavuşmuş bir sosyal bilimcidir. Özellikle merkez-çevre teorisi üzerinden Türkiye siyasetini okumaya çalışması, birçok sosyal bilimciye ilham olmuş ve bu özgün yanı onun, Türkiye’de sosyal bilim alanında bir otorite olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Akademik çalışmalarının yanı sıra köklü bir aileye mensup olması ve bir dönem Türkiye siyasi hayatında aktif rol alması, Mardin’in Türkiye düşünce hayatında tanınırlığının artmasını sağlamıştır.

Şerif Mardin’in gerek muhtelif yerlerde yazdığı makaleleri gerekse de telif eserleri 1983 yılından bu yana Bütün Eserleri serisi hâlinde İletişim Yayınları’ndan yayımlanmaktadır. Bu serinin son kitabı *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* adını taşımaktadır. Bütün Eserleri serisinin onuncusu olan eser, Şerif Mardin’in makalelerinin derlenmesi yolu ile oluşturulan beşinci kitaptır. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda Türkiye’de İslam’ın konumunu, politik alan ile olan ilişkisini ve dönüşümünü sekülerleşme perspektifinden okumayı hedefleyen eser, sekiz makale ve iki söyleşiden oluşmaktadır. Orjinali İngilizce ve Fransızca yazılan makaleleri Türkçe’ye çevirme görevini Elçin Gen ve Murat Bozluolcay üstlenmiştir.

Eserin ilk makalesi, *19. Yüzyılda Osmanlı’da Kamusal Kimlik İnşası Üzerine Bazı Değerlendirmeler* başlığını taşımaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere Mardin bu makalesinde, 19. yüzyılda Osmanlı kamusal kimliğinin nasıl dönüştürüldüğünü ve hangi araçlarla politik bir kamu inşasına girildiğini konu edinmektedir. Ona göre bu inşa çabası, padişahın birleştiriciliğinin yerine ikame edilecek yeni bir olgu arayışından kaynaklanmaktadır. Bu olgu, Batı Avrupa’nın yükselen değeri olan “vatan” kavramı ekseninde şekillenmiştir ve Osmanlı’da kamusal kimlik inşası, bu eksen üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. III. Selim ile birlikte başlayan kamusal kimlik inşasının en somut görünümü dilde sadeleşme çabalarıdır. Özellikle II. Mahmud ile zirveye ulaşan bu çaba, temelde İslam-Osmanlı kültürü söylemini konuşma dili ile uyumlu hâle getirmeyi kapsamaktadır. Mardin’e göre Osmanlı’da yeni bir kamu oluşturma çabasının resmî belgesi Tanzimat fermanıdır (s. 16). Çünkü Tanzimat Fermanı ile birlikte yeni bir kamu oluşturma çabası, kurumsal düzeyde ve aleni bir şekilde ilan edilmiştir. Elbette bu yeni kamu inşasında en önemli aktörler aydınlardır. Ona göre Ziya Paşa, Namık Kemal, Ahmet Mithat ve İbrahim Şinasi gibi dönemin popüler isimleri, yaptıkları neşriyatlarla 19. yüzyıl Osmanlı kamu inşasının aydınları rolünü üstlenmişlerdir.

\* Öğretim Görevlisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Eserin ikinci makalesi, *Jön Türklerin Yabancılaşması: "Devrimci Şuur"a Dair Kısmi Bir Açıklama Çabası* başlığını taşımaktadır. Birinci makalenin devamı niteliğinde okunabilecek olan bu makale, dönemin Osmanlı elitinin üç neslinden (Tanzimat'ın kurucuları, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler) sonuncusu olan Jön Türkler'in kendi sosyal dinamiklerine ve içinden geldikleri ıslahatçı geleneğe yabancılaşarak "devrimci şuur"a sahip olma sürecini konu edinmektedir. Mardin'e göre bu üç Osmanlı nesli de devletin bekası ideolojisini benimsemiştir. Fakat Jön Türkler, kendinden önceki diğer iki nesilden farklılaşarak hızlı bir şekilde Batı Avrupa'da popüler olan pozitivism anlayışını siyasi doktrin olarak kabul etmiştir. Mardin, bu süreci, Jön Türkler'in entelektüel derinliklerinin Tanzimat'ın kurucu aydınlarına ve Genç Osmanlılar'a nispeten çok daha az olmasına bağlamaktadır. Analizini bir ileri noktaya taşıyarak Jön Türkler'in padişaha karşı çıkmasının arkasında fikrî bir temellendirmenin olmadığını ve ayaklanmalarının, yaşadıkları siyasal sistemde kendilerine yer bulamamalarından kaynaklandığını belirtmektedir (s. 27). Bu bağlamda Mardin, Jön Türkler'in devrimci şuura sahip olma süreçlerini üç düzeyde işlemektedir; i) kabul görmüş yaşam stratejilerindeki değişim, ii) toplumu bir bütün olarak görme mecburiyeti, iii) yeni eğitim sisteminin ortaya çıkması (s. 27). Bu üç düzey içinden eğitim sisteminde yaşanan dönüşüm üzerinde özellikle durmakta ve Comtecu fikrî temellere dayanarak yeniden organize edilen eğitim sisteminin yabancılaşmaya sebep olduğunu belirtmektedir.

Eserin en hacimli makalesi, *19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı'da ve Türkiye'de İslam* başlığını taşımaktadır. Mardin, bu makalesinde 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan sekülerleşme sürecinde İslam'ın nasıl bir konumda yer aldığını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu süreç zarfında İslam'ın konumuna dair bilindik tezlerin eksik yönlerine dikkat çekerek makalesine başlayan Mardin, 19 ve 20. yüzyıllarda İslam'ın gerilediğine ve sekülerizmin zafer kazandığına yönelik görüşlerin, İslam'ın bugünkü konumunu açıklamada yetersiz kaldığını belirtmektedir. Ona göre, İslam'ın sekülerleşmesini sadece devlet politikalarında görmek mümkündür (s. 43). Bundan dolayı sosyal bilimciler, Türkiye'de İslam'ın konumunu değerlendirirken devlet politikalarından bağımsız olarak şekillenen örtük süreçleri göz önünde bulundurmalıdırlar. Bu örtük süreçler, modern dünyada İslam'ın taşıyıcıları olarak nitelendirilebilecek unsurlar sayesinde şekillenmiştir ve bu unsurları iki ana tema üzerinden analiz etmek mümkündür. Birincisi toplumsal hayatta görünürlüğünü yitirmek zorunda kalan tarikat ve cemaatlerdir. Modernleşme sürecinde yeraltına çekilmek zorunda kalan tarikat ve cemaatler –Mardin'in deyiimi ile İslami şebekeler- sekülerleşme sürecine karşılık İslami değerlerin nesilden nesil aktarılması sürecinde aktif bir rol üstlenmiştir (s. 59). İslam'ın taşıyıcısı konumunda olan bir diğer unsur, İslami alandaki entelektüelleşmedir. Müslümanlar açısından birçok olumlu ve olumsuz gelişmelere sebep olan bu entelektüelleşme, Modern Türkiye'de İslam'ın bugünkü konumunu anlayabilmek için göz ardı edilmemesi gereken bir süreçtir (s. 58). En temelde bu iki kanal üzerinden aktarılan ve şekillenen İslam'a, modernleşme sürecinde birçok siyasi ve fikrî akım eklenmiştir ve bu sebeple çağdaş İslam'ı muğlak ve değişken bir dizi tavır olarak incelemek gereklidir. Özellikle İslam'ın milliyetçilik ve

modern kurumlara ilişkisi, sürekli değişken, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çelişkileri barındıran bir zeminde yer almasına sebep olmuştur. Bu sebeple Mardin'e göre İslam'ın yaşadığı dönüşümü ve bugünkü konumunu, bu karmaşık ve eklektik süreci göz önünde tutarak okumak gereklidir.

Şerif Mardin, eserin son üç makalesinde bir dayanışma modeli olarak ortaya konan Türk milliyetçiliği ile İslam'ın karşılaşması sonrasında ortaya nasıl bir sentezin çıktığını ve bu sentezin toplumsal alanda nasıl temsil edildiğini incelemektedir. Sırasıyla *Türk Milliyetçiliği: Sınıflandırma Sisteminden Dayanışma Sistemine*, *Kitle Toplumunda İslam: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya* ve *Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı* başlıklarını taşıyan bu makaleler, en genel manada toplumun gündelik hayatında milliyetçilik ideolojisi ile İslam'ın nasıl bütünleştiğine ve İslam'ın kültürde paylaşılan, fakat görünürlüğü olmayan anlamlar üzerinden nasıl yaşadığına dikkat çekmektedir. Mardin, özellikle son makalesinde *operasyonel kod* kavramı üzerinden İslam'ın bugünkü durumunu analiz etmekte ve İslam'ın siyasal alana taşınma sürecini incelemektedir. Bu yönü ile son yıllarda yoğunlukla tartışılan İslam ve siyaset arasındaki ilişki konusuna dair kısmi açıklamalar getirmenin yanı sıra *operasyonel kod* kavramı ile Modern Türkiye'nin resmî tarihinin karmaşık, bir o kadar da iç içe geçmiş bir tarihinin olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre "Modern Türkiye'nin tarihi, ne cumhuriyetçilik ve saltanat arasında bir çatışmanın ne de İslam ve sekülerizm ile çerçeveslenen bir kavganın tarihidir. Modern Türkiye'nin tarihi, birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen 'geleneksel' güçler ve modernlik arasında karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır. Modern Türkiye'nin tarihi, aynı zamanda bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaratılışının öyküsüdür" (s. 198).

Eserin son iki metni, Şerif Mardin ile yapılan söyleşilerden oluşmaktadır. Bu söyleşilerin ilkinin Gökhan Çetinsaya, Coşkun Çakır, Ahmet Okumuş ve Alim Arlı, diğerini ise Ahmet Çiğdem, Fethi Açıkel, Necmi Erdoğan ve Tanıl Bora gerçekleştirmiştir. *Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine* adını taşıyan ilk söyleşi, üç tema ekseninde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Şerif Mardin'in şahsi öyküsünü ve Türkiye sosyal bilimindeki konumunu; ikincisi, Türkiye ve dünyadaki siyaset bilimi çalışmalarına dair gözlemlerini; üçüncüsü ise Türkiye'nin bugünkü siyasi atmosferine ve toplumsal yapısına dair görüşlerini kapsamaktadır. *Şerif Mardin ile Merkez Çevre Analizi Üzerine* başlığını taşıyan diğer söyleşi ise Mardin'in Türkiye Siyasi Hayatı'nı anlayabilmek için geliştirdiği merkez çevre teorisi üzerine odaklanmaktadır.

Metnin bu kısmına kadar, eserde içinde yer alan makale ve söyleşilerin muhtevasına dair çerçeveler çizerek bu metinlerin hangi konuları ele aldığını belirtmeye çalıştık. Eseri bir bütün olarak değerlendirip hülasa edecek olursak Şerif Mardin, Osmanlı'nın son döneminde başlayarak günümüze kadar dönüşümü devam eden İslam'ın sekülerleşmesini ve kendisine eklenen görüşlerle birlikte nasıl yeniden şekillendiğini ve tüm bu sürecin toplumsal ve politik alanda nasıl tezahür ettiğini incelemiştir. Bu incelemeyi yaparken bugünün Türkiye'sini anlamayı hedeflemiş ve bu bağlamda sekü-

lerleşmenin İslam'a karşı zafer kazandığı tezine karşı çıkararak sürecin zannedildiğinden çok daha karmaşık geliştiğine dikkat çekmiştir.

İslam'ın Modern Türkiye'de nasıl bir seyir izlediği ve sekülerizm ile ilişkisinin nasıl şekillendiği konusu, Türkiye'nin sosyal bilim geleneğinde en fazla tartışılan konular arasındadır. Bugüne kadar bu konuya dair birçok ideolojik veya argümantatif yaklaşım getirilmiştir. Bunun yanı sıra konunun birçok boyutu ve bağlamı olduğu aşikârdır. Böylesine kökleşmiş bir konuyu ele almanın her şeyden önce teknik sıkıntıları vardır. Bu sebeple Mardin'in bazı görüşlerini yeterince açamamasını, bu teknik sıkıntılara bağlamak mümkündür. Fakat Türkiye'de İslam'ın seyrini incelerken iktisadi faktörlere dikkat çekmemek, konunun genel çerçevesini çizmeyi amaçlayan bir metinde dahi eksiklik olarak değerlendirilebilir. Her şeyden önce İslamcılığın 20. yüzyılda Osmanlı'nın yaşadığı iktisadi ve siyasi bunalımlara çözüm bulmayı amaçlayan bir arayış ideolojisi olarak ortaya çıktığını kaydetmek gereklidir. Bunun yanı sıra bugünün Türkiye'sinde İslam'ı anlayabilmek için, özellikle Müslümanların 1980 sonrasında ve günümüzde ekonomik alan ile ilişkilerinin hangi düzlemlerde geliştiğinin tespiti yapılmalıdır. Nitekim politik alanın el değiştirmesi sürecini iktisadi süreçlerden bağımsız okumak mümkün değildir. Eserin muhtevasına yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı'sında ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'ın incelenmesi yapılırken *ümmet* nosyonu üzerinden bir okuma yapılmamış olmasıdır. İslam ile *ümmet* nosyonu arasında ontolojik bir bağ olarak kabul edebileceğimiz metinsel bağa, hatta tüm dünyadaki Müslümanlar için son derece önemli olan ve *ümmet* nosyonu üzerine şekillenen *halife* figürüne rağmen böyle bir değişkeni hesaba katmadan Türkiye'deki İslam'ı anlamak zor görünmektedir. Mısır'da kurulan İhvan hareketinin, Pakistan'da Mevdudi'nin önderliğini yaptığı Cemaat-i İslamiye anlayışının, İran Devrimi'nin, Afganistan İslami direnişinin vb. Türkiye'de hem entelektüel hem de toplumsal alanda derin akıntılara sebep olduğunu düşündüğümüzde ya da bu duruma karşı olarak kurgulayabileceğimiz Türkiye'deki cemaatlerin ve sivil toplum kuruluşlarının yurt dışındaki Müslümanlara yönelik faaliyetlerini (özellikle eğitim faaliyetleri) hesaba kattığımızda, *ümmet* nosyonunu göz önünde bulundurma zorunluluğu daha da netleşmektedir. Bu eksikliğe karşın Mardin'in, milliyetçilik nosyonu üzerinden İslam'ın seyrini okuma denemesine birçok yerde rastlamak mümkündür. Esasında Türkiye'de İslam'a dair kalem oynatan birçok düşünürde milliyetçiliği merkeze alan, fakat *ümmetçiliği* yok sayan bir İslam okuması mevcuttur. Avrupa sosyal bilim geleneğinde, toplumsal hareketlerin milliyetçilik üzerinden okunmasını içeren çok güçlü bir literatürün var olduğunu düşündüğümüzde bu durumun epistemolojimizin ve metodolojimizin Avrupa sosyal bilim anlayışının ön gördüğünün ötesine geçememesinden kaynakladığını belirtebiliriz.

Belirttiğimiz üzere eser, makale ve söyleşilerin derlenmesi yolu ile oluşturulmuştur. Bu sebeple derleme eserlerin karşı karşıya kaldığı en önemli yapısal problemin, ele aldığı konuyu bütünlüklü ve sistematik bir şekilde inceleyememesi olduğunu göz önünde bulundurarak esere yönelmek gerekmektedir. Bu durum, her ne kadar eserin başlığı *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* olsa da eseri Şerif Mardin'in Türkiye, İslam ve Sekülerizm'e

dair yazdığı makale ve söyleşilerinin derlemesi olarak adlandırılması gerektiği anlamına gelmektedir. Yani esere Türkiye’de İslam ve sekülerizmin seyrini okuma niyetinden çok, bu konularda Şerif Mardin’in ne söylediklerini anlayabilmek niyeti ile yaklaşmak gereklidir. Nitekim eser ne hacimsel ne de muhteva olarak Türkiye’de İslam ve sekülerizm konusunu kapsamaktan uzaktır. Derleme eserlerde çoğunlukla karşılaşılan ve bir handikap olarak değerlendirilebilecek olan bir diğer husus, bazı tezlerin ve görüşlerin farklı makalelerde tekrar ediliyor olmasıdır. Bu tekrarlar, konunun pekişmesi açısından gerekli olan ve başka bir bağlam ortaya koyan tekrarlardan ziyade farklı zamanlarda yazılan makalelerde önceden ortaya konmuş görüşlere tekrar yer verilmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Mardin’in eserinde, Nakşibendiliğin İslam’ın örtük bir süreç olarak aktarılmasındaki rolüne hem 19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı’da ve Türkiye’de İslam hem de *Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı* adlı makalelerde yer verilmiştir. Hatta bu sebeple bu iki farklı makalede iki alt başlık olarak *Nakşibendilik* yer almıştır. Yine dile yapılan politik müdahalenin bir hafıza kopuşuna sebep olduğu tespiti, muhtelif yerlerde tekrarlanmıştır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu husus, yazarın daha iyi anlaşılması açısından işlevsel olarak görünse de okuyucuyu tekrara zorlaması sebebiyle eseri sıkıcı hâle getirebilmektedir.

Mardin’in eserinde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, kaynakça kısmında çok fazla eserin yer almasıdır. Bu, Mardin’in, çalışmalarını titizlikle yürüttüğünün işareti olması açısından oldukça önemlidir. Fakat eserde, özellikle İslami cemaatlerden bahsedilirken akademik çevrelerce oldukça yüzeysel bulunan Ruşen Çakır’ın eserlerine çokça atıf yapılması oldukça şaşırtıcıdır. Özellikle Çakır’ın *Ayet ve Slogan* adlı eserinde yer alan bazı tespitler, Mardin’in bazı analizlerinde bir argüman olarak değerlendirilmiştir (s. 77). Çakır’ın yanı sıra İsmail Kara, Halil İnalçık, Ö. Lütfi Barkan, Niyazi Berkes, Dücane Cündioğlu ve Fahri İz gibi düşünürler, Mardin’in çokça atıf yaptığı isimler arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak eser, Türkiye’de sosyal bilim alanında bir otorite olarak kabul edilen Şerif Mardin’in, Türkiye, İslam ve sekülerizm konularına dair görüşlerinin anlaşılması ve İslam’ın modernleşme serüvenini incelemesi açısından oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Şerif Mardin’in, akademik hayatını anlattığı ve Türkiye’de sosyal bilim yapma anlayışına değindiği söyleşisi, genç sosyal bilimciler açısından tecrübe aktarımı olarak değerlendirilebilir.

- Ahmet Dağ, *Ölümcül Şiddet. Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011, 239 s.  
Değerlendiren: Ebru Kayaalp\*

Jean Baudrillard, günümüzde fikirleri en çok tartışılan ve aynı zamanda eleştirilen düşünürlerinden biridir. İngilizce ve Fransızca yazılmış birçok araştırmada Baudrillard'ın fikirlerinin geniş kapsamlı bir şekilde incelendiğini ve bu araştırmaların çeşitli akademik çalışmalara da ilham kaynağı olduğunu görüyoruz. Türkçe yayınlarda ve makalelerde Baudrillard'ın fikir ve kuramlarına yer yer değinilmiştir. Ancak, onun felsefesini kapsamlı bir şekilde inceleyen çok az sayıda kitap mevcuttur. Ahmet Dağ'ın 2011 yılında Külliyyat Yayınları tarafından yayımlanan kitabı, bahsedilen bu boşluğu doldurmaya aday bir çalışma olarak dikkat çekiyor. Kitap, Fransız düşünürü bilmeyenler için giriş niteliğinde temel bilgiler içerirken Baudrillard'ın fikirlerine aşina olan okurlar içinse yeni okuma biçimleri öneriyor.

*Ölümcül Şiddet*, genel hatlarıyla Baudrillard'ın felsefesini ve simülasyon kavramını incelemeyi amaçlıyor. Yazar, Baudrillard'ın düşüncelerini Türkçeye çevrilmiş kitapları üzerinden inceliyor ve düşünürün neredeyse son otuz yıllık akademik çalışmalarının izleğini çıkarıyor. Kitap üç ana bölüme ayrılmakta: İlk bölümde modernlik ve modernliğin eleştirisi olarak postmodernlik kavramları tartışılıyor. İkinci bölümde genel olarak Baudrillard felsefesi, düşünürün çalışmaları üzerinden inceleniyor ve son bölümde ise simülasyon kavramı detaylı bir şekilde ele alınıyor.

Yazar, ilk bölümde modernlik, modernite, modernleşme ve modernizm gibi çoğunlukla birbirleriyle karıştırılan ve yanlış kullanılan kavramlar arasındaki anlam farklılıklarını tarihsel bağlamları çerçevesinde açıklıyor. Buradaki amaç, Baudrillard'ın moderniteyi niye ve nasıl eleştirdiğinin arka planını okuyucuya sunmak. Bu bölümün ikinci kısmında, modern Fransız felsefesine değinildikten sonra modernizme tepki olarak ortaya çıkan postmodernizmin ne anlama geldiği konusu ele alınıyor. Ancak, bu kısımda oldukça uzun tutulan modernite kavramının eleştirisi içerisinde, sosyal bilimlerde son yıllarda yoğunlukla tartışılan -her ne kadar sorunsuz kavramsallaştırmalar olmasalar da- "alternatif", "çoklu" modernite yaklaşımlarına yer verilmiyor. Modernite kavramının eleştirisinin sadece postmodernizm tartışmaları çerçevesinde yapıldığını söyleyemeyiz elbette. Yazarın, Baudrillard'ın düşüncesini merkeze aldığı için böyle bir tercihte bulunması anlaşılır görünebilir; ancak, yine de modernite kavramını bu kadar detaylı tartışırken en azından dipnotlarda bu farklı yaklaşımları birkaç cümleyle özetlemesi daha kapsayıcı olabilirdi. Yazar, böyle bir detaylandırma sayesinde, Baudrillard'ın çözümlerinin sadece Batı toplumlarını hedef aldığına yönelik eleştirilere de kitabında cevap vermenin yolunu açabilirdi. Bir başka deyişle, Baudrillard'ın daha Batı

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü.

merkezli bir modernite anlayışını kendisine eleştiri noktası olarak almasından dolayı, Batı dışı toplumlar konusunda bu eleştirilerin ne kadar geçerli olup olmadığı sorusu daha detaylı olarak tartışılabilir.

Yazar, kitabın ikinci bölümünü esas olarak Baudrillard felsefesine ayırmış. Bu kısımda, özellikle Baudrillard'ın Türkçede yayımlanmış kitaplarının teker teker özeti yapılmış ve kaynakçada yer almasına rağmen düşünürün Türkçeye çevrilen eserleri kitabın ortasında (s. 96-97) kronolojik olarak bir kez daha belirtilmiş. Yazar, bu bölümde esas olarak Marksist düşünce ve Nietzsche'nin Baudrillard'ın felsefesi üzerindeki etkilerine değiniyor. Baudrillard'ın erken dönem yazılarında Marksist düşünceden yararlanarak kapitalizm eleştirisi yaptığı, ancak daha sonraki dönemlerde bu durumun değiştiği ve Nietzsche'den daha çok etkilendiği öne sürülüyor. Baudrillard için alt yapı-üst yapı ayrımı ve sınıfsal kategoriler bir süre sonra anlamsızlaşıyor ve 1970'lerde sürdürdüğü Marksist bakış açısını tümüyle terk ederek Nietzsche'nin düşüncelerini yazılarında daha sık kullanmaya başlıyor. Yazar, Baudrillard'ın özellikle son yazılarının Nietzsche'nin orta ve son dönem metinlerine benzediğini iddia ediyor.

Bu bölümdeki en önemli noktalardan biri de daha sonra simülakra kavramıyla açıklanacağı üzere Baudrillard'ın toplumsal olanı alaşağı ederek yerine simgesel olanı koymasındadır. Baudrillard, bu konuda üç varsayım ortaya koyar: 1) Toplumsal aslında hiç var olmamıştır, onun yerine ancak toplumsal ilişki denilen şeyin simülasyonlarından söz edilebilir. 2) Toplumsal eskiden de vardır ve giderek daha da gelişmektedir. 3) Toplumsal bir zamanlar vardır; ama artık öyle bir şey kalmamıştır. Geç kapitalizm döneminde toplumsal, artık simgesel olana hâkim olamamaktadır. Tam da bu argümanla Baudrillard -yani aslında her şeyi toplumsal yerine simgesel düzlemde açıklamasıyla- birçok eleştirisinin hedefi hâline gelir. Bu argümanın ucu, Baudrillard'ı nihilizmle eleştiren yazılara kadar gider. Yazar, Baudrillard'a yöneltilen birçok farklı eleştiriye katılmıyor olabilir. Ancak, kitapta bu eleştirilere yer verilmesi hem okuyucuyu daha fazla aydınlatılabilir hem de itiraz noktaları üzerinden yapılan Baudrillard değerlendirmesiyle daha farklı okumaların yolunu açabilirdi.

Üçüncü ve son bölümün, Baudrillard düşüncesi hakkında en bilgilendirici kısım olduğunu söyleyebiliriz. Yazar, özellikle simülasyon kavramı üzerinde durarak Baudrillard'ın kullandığı sanal, sahte, model, gerçek, hipergerçeklik, simülakr, ayartma gibi kavramları açıklıyor. Ölümün dışlandığı, insanların aynılaştığı, tüketimin var olma nedeni olarak görüldüğü günümüz dünyasında Baudrillard, gerçekliğin yerine sanalın inşa edildiğini söyler. Bir başka deyişle, gerçeklik ile kurgu arasındaki çizgi artık ortadan kalkmıştır. Simülasyon kavramı ile modern dünyayı çözümlenmeye çalışan Baudrillard, referans verdiğimiz anlamlar ve değerlerin artık gerçekliğinin kalmadığından bahseder. Televizyon, sinema, reklam ve eğlence sektörleri bizi sürekli bir enformasyon bombardımanına tutar ve gerçekliğin olmadığı kurgusal bir dünya sürekli olarak yeniden kurulur. Bu anlamda Baudrillard'ın eleştirileri hem modern hem de postmodern topluma yöneliktir. Yazar, Baudrillard'ın çağdaşları olan Foucault, Derrida ve Deleuze

gibi düşünürlerin argümanlarının simülasyon düzeni içinde kaldığını söylemektedir. Mesela Foucault'nun politika, cinsellik, iktidar konusundaki söylemleri simülakrdır. Ancak Baudrillard'ın, kendi çağdaşları için simülasyon dünyasında kaybolduklarını iddia etmesi, tam da onlara gerçekler dünyasının kapılarını kapatırken, gerçekliği sadece kendi tekeline almasını ima etmez mi?

*Ölümçül Şiddet*, Baudrillard'ın düşüncesine birçok konuda ışık tutmakla birlikte, redaksiyondaki hatalarla, bitmemiş cümlelerle (s. 72), indekste belirtilen sayfa numaralarının doğru olmamasıyla okuyucuyu ara sıra yolda bırakmakta. Aynı zamanda akademik olarak desteklenmemiş bazı öznel yorumlar da kitabın akıcılığını sekteye uğratan konulardan biri. Mesela Marx'tan daha ileri bir düşünür olarak nitelendirilen Nietzsche (s. 83) tam da modernitenin eleştirildiği bir kitapta neye istinaden daha "ileri" olarak tanınıyor, bilemiyoruz. Bir başka eleştiri konusu da yazarın üst üste sıraladığı kavramları tam anlamıyla okuyucuya açıklamamasıdır. Baudrillard'ın; fiziğe, biyolojiye, tıbbı ve matematiğe ait kavramları (viral, metastaz, hologram, anamorfoz, metamorfoz, fraktal gibi) toplumsal olanı anlamak için kullandığını biliyoruz. Ancak, Baudrillard'ın düşüncesi üzerine giriş şeklinde ele alınabilecek bir kitapta, bu kavramların tam olarak açıklanmaması okuyucular nezdinde sıkıntılı olabilir.

Yazar, Baudrillard'ın yaşanılan düzeni ve durumu postmodern olarak ifade etmekten ziyade simülatif olarak izah ettiğini ve bu yüzden onun modern dünyaya yönelik eleştirisinin postmodern olarak adlandırılmayacağını savunur. Zaten tam da bu yüzden Baudrillard, kendisine postmodern denilmesinden ve hatta postmodernizm kavramından hoşlanmaz. Yazar da Baudrillard'a yakıştırılan "postmodernliğin başrahibi" sıfatını hak etmediğini düşünür (s. 199). Ancak, şunu da son bir not olarak eklememiz gerekir ki Baudrillard, her ne kadar postmodern olanla kendi düşüncesi arasında bir ayırım koysa da ironik bir şekilde postmodern kavramının dolaylı olarak yayılmasında Lyotard ile birlikte en etkin düşünürlerden biri olmuştur.



- Selma Şevkli, *Bir Ulusalıcı Nasıl Düşünür: Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011, 184 s.

Değerlendiren: Ahmet Ayhan Koyuncu\*

“Bir Ulusalıcı Nasıl Düşünür” adlı kitap, genç bir yazar olan Selma Şevkli tarafından yapılmış bir alan araştırmasının ürünüdür. 1981 Almanya doğumlu Şevkli, Psikoloji lisansı yaptıktan sonra Amerika’da sosyal bilimler eğitimi almış ve daha sonra Türkiye’ye gelerek kültürel incelemeler alanında yüksek lisans yapmıştır. Bu kitabı, yüksek lisans çalışmasına dayanmaktadır. Yazarın ikinci kitabı olan bu eserde, derinlemesine gözlem tekniği kullanılarak veriler elde edilmiş, araştırma, görüşme sürecinde bazı değişikliklerin yapılmasına da imkân veren yarı-yapılandırılmış görüşme şeklinde gerçekleştirilmiştir. Sosyal medya aracılığıyla tespit edilen 12 kişi ve kişisel ilişkilerle bulunan 5 kişinin dâhil olduğu, toplam 17 kişiyle görüşme sonucu ortaya çıkmıştır. Ufuk Yayınları tarafından basılan kitap, 184 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın ismi yayinevi tarafından konulmuş ve bunun izahı için ayrı bir önsöz yazılmıştır. Bunun sebebi, kitapta ulusalılık kavramından ziyade seküler milliyetçilik kavramının kullanılmasıdır. Ancak yayinevi, yerinde bir tercihle, kitabın kullanımında ulusalılık kavramını tercih etmiştir; çünkü ülkemizde kavramın tam karşılığı budur.

*Ulusalıcı* kavramı, son dönemlerde popüler olan bir kavramdır. Editörün önsözünde belirtildiği gibi bu kavramın Batı dillerinde tam karşılığı yoktur (s. 7). 1980 sonrası ciddi bir güç hâline gelen İslami hareketlerin 90’larda ve 2000’lerde Türk siyasal hayatına damgasını vurması sonrasında ulusalıcı kavramı daha geniş bir kullanım alanı bulmuştur. İngilizcede *nationalist* kavramı ile ifade edilen milliyetçilik ile ulusalılık arasındaki fark, Türkiye’nin kendine has koşulları çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Türkiye’de milliyetçilik Türk-İslam sentezi çerçevesinde gelişmiştir. Oysa bugün ulusalıcı olarak ifade edilen taraf daha seküler bir anlayışa sahiptir. Bu bağlamda yazar, ulusalıcılığı *seküler milliyetçilik* olarak tanımlamaktadır (s. 17). Bu çalışma da bir anlamda seküler milliyetçiliğin zihinsel haritasını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Kendilerini seküler milliyetçi olarak tanımlayan vatandaşların devlet, medya ve kişisel deneyimler yoluyla oluşturdukları kültürel kimlikleri ele almayı amaçlamaktadır. Çalışma, seküler milliyetçiliğin görünürlüğünün arttığı 2007 baharındaki Cumhuriyet mitinglerinden hareketle oluşturulmuş ve Aralık 2007-Mart 2008 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Kitap, öncelikle araştırmanın metodolojisine ilişkin bilgiler vermektedir. Saha çalışmasının safhaları anlatılmakta ve daha sonra kavramsal çerçeve ile ilgili bilgiler verilmektedir. Milliyetçilik, sekülerizm ve laiklik, seküler milliyetçilik, kutsallık gibi kavramları açıklayarak konunun teorik kısmını tartışmaktadır. Daha sonra Türkiye’de seküler milliyetçiliğin gelişimi, bir başlık hâlinde özet olarak verilmektedir. Sonraki dört bölüm ise

\* Ar. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

her birisi kendi içinde farklı sayıda alt başlıkla, araştırmamanın yorumlarını içermektedir. Sonuç bölümünde araştırmacı, elde ettiği bulguların bir hülasasını yapmaktadır.

Milliyetçilik kavramının analiz edildiği kısımda yazar, Türkiye’de milliyetçilik anlayışında, dönemselsel farklılaşmalar söz konusu olmasına rağmen ırk vurgusunun ağır bastığını ifade etmektedir. Türkiye’de milliyetçi akımların çoğunda yaygın olan inanç, tek bir kökenden gelmiş olma ve şimdikiye kadar saf olarak kalmış olma temeli üzerindedir (s. 37).

Yazarın milliyetçilikten sonra üzerinde durduğu kavramlardan birisi de sekülerizmdir. Laiklik ve sekülerleşme kavramları arasındaki farkları inceleyen yazar, Türkiye’de laiklik ve sekülerleşmenin birlikte yerleştirilmeye çalışıldığını, ancak, Türkiye’de gerçek bir seküler bilincin yerleştiğini söylemenin zor olduğunu iddia etmektedir. (s. 38).

Seküler milliyetçilik ve kutsallık, yazarın diğer iki anahtar kavramlarını oluşturmaktadır. Yazara göre seküler milliyetçilik, dinin yerini alması için öne sürülen bir ideolojidir. Dinin söylemlerini reddettiği hâlde dinin sürekliliğini sağlayan en önemli faktörü, güçlü bir inancı gerektirmektedir (s. 41). Bu bağlamda da kutsallıkla iç içedir. Yani kendi kutsallarını yaratır veya dinî kurum ve kavramları sekülerleştirerek onlara kutsallık atfeder. Yazar, Cumhuriyet devrimlerinin bu olguyu çok sık kullandığını ve “devrimlerin ironik olarak Kurani bir didaktikle kitlelere ulaştırıldığını” ifade eder (s. 44). Çalışmasında seküler milliyetçiliğin, dinî modelleri, araçları ve kavramları kullanarak devleti, orduyu, Atatürk’ü ve millî değerleri nasıl kutsallaştırıldığını örneklerle açıklar.

Çalışma teorik çerçeveyi çok fazla uzatmadan ve teoriye boğmadan ana konuya geçer. Yazar, çalışmasına kendisini seküler milliyetçi, yani ulusalcı olarak tanımlayan insanları, siyasi yönelimleri, takip ettikleri gazete ve yazarları, Türklüğü nasıl tanımladıkları, atalarının kimler oldukları ve Türklük içinde İslamiyet’in yerinin ne olduğu şeklindeki sorularla tanımayla çalışarak başlar.

Çalışmanın verilerinin analizi kısmında en çarpıcı noktalardan birisi, daha önce de değinildiği gibi seküler milliyetçi jargonun nasıl dinî bir jargon aracılığıyla kendisini sunduğudur. Birçok dinî kavram, içeriği boşaltılarak sekülerleştirilmiştir. Örneğin şehitlik dinî bir kavramdır, ancak, çoğu ulus devletinde olduğu gibi Türkiye’de de bu kavram kullanılmaktadır. Yine *millet* kavramı etimolojik olarak dinsel bir içerik taşır. Osmanlı’nın millet sistemi ifadesi ile anlatılmak istenen Osmanlı’da dinsel temele dayalı bir çeşitlilik olduğudur. Yahudi milleti, Hristiyan milleti, İslam milleti gibi... Bu kavramın da içeriği boşaltılarak *nation* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

Dinin yerine konmak istenen bir ideoloji olarak milliyetçilik, sekülerleşme iddiasına rağmen, en az din kadar ciddi bir inanç beslenmesi gereken bir olgudur. Seküler milliyetçilik, ancak bu şekilde din ve onun etkileriyle yarışabilmektedir ve bu sebeplerle kendisini bir din hâline getirmek zorunda kalmıştır (s. 41).

Görüşme notlarından aktarılan bilgilere bakıldığında, gerçekten de seküler milliyetçiliğin bir inanç olduğu belirgin bir şekilde görülmektedir. Birçok konuda görüşmeciler,

resmî ideolojinin tezlerini sorgulamadan kabul etmekte ve yaratılan kutsallarına itaat etmektedirler. Görüşmecilerden alıntılanan şu ifadeler, bu kanıyı doğrulamaktadır:

Devlet tabii ki kutsaldır. (...) Devlet olmasa anarşi olurdu. Atatürk de kutsaldır. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu olduğu için kutsaldır. (...) Aile de kutsaldır, bayrak, millî maç kutsaldır. (...) İstiklal Marşı da kutsaldır (Oğuz, 23, Bostancı, s.44).

(...) Benim yanımda Atatürk'e laf edemez, eleştiremez. Allah'ı eleştiremiyorsa Atatürk'ü de eleştiremez. Yani o kutsal. Atatürk kutsal. Ama dinî olarak değil. Dinî olmayan kutsallar da var. Devlet de kutsaldır. Türklük de kutsaldır. Şehitler kutsaldır. Gaziler de kutsaldır (Umut, 25, Bostancı, s. 45).

Türklük, herkesin ulaşamayacağı bir şey. Bunları kelimelerle ifade etmek benim için imkânsız. Dünyada Allah, Peygamber, Türklük. Sıralama bu şekilde. (Umut, 25, Bostancı, s. 71).

Seküler milliyetçiliğin bir inanç olmasının önemli göstergelerinden birisi de resmî söylemin ileri sürdüğü tezlerin sorgulamaya ihtiyaç duyulmadan kabul edilmesidir. Bu kabullerin en önde gelenleri, güncel olarak da Türk kamuoyunu meşgul eden Kürt sorunu ve Ermeni sorunudur. Kürt sorunu konusunda resmî ideoloji Kürtleri yok saydığından bu konuya ilişkin değerlendirmeler de o çerçevede yapılmaktadır.

Çalışmanın ilgi çekici sonuçlarından birisi de Türklük konusunda resmî ideolojinin yaşadığı kafa karışıklığının seküler milliyetçi kesimde de aynen yaşandığının gözler önüne serilmesidir. "Türklük nedir?" şeklinde sorulan soruya verilen cevaplar, hemen her görüşmecide farklı biçimde tanımlanmıştır.

Çalışmanın bir diğer önemli boyutu ise bugüne kadar egemen kesim olan seküler milliyetçilerin ilk kez bir çalışmaya konu olmasıdır. Kentel'in önsözde belirttiği gibi, Şevkli'nin çalışması, Türkiye'de ideolojik hegemonyanın ters yüz oluşuna dair çok daha fazla bir anlam taşıyor (s. 12). Yani bugüne kadar normal olarak kabul edilen bir kültür incelemeye tabi tutuluyor. Kentel'e göre bu çalışmadan, söz konusu kültürün bir kimliğe, hatta bir cemaate tekabül ettiğini ve Cumhuriyet'in kuruluşunda "yeni" ve "normal" olarak inşa edilenin zaman içinde nasıl hegemonyasını kaybettiğini, "eskidiğini" ve "anormalleştiğini" anlıyoruz. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Türkiye'de köklü bir değişim (elit değişimi) yaşanmaktadır ve Şevkli'nin bu çalışması, Türkiye'nin geçirdiği değişim sürecinin önemli bir kanıtı olarak kendisini göstermektedir.

- Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, 316 s.

Değerlendiren: Ahmet Köroğlu\*

İslamcılık, son zamanlarda Türkiye’de sıkça konuşulan ancak bir o kadar da belirsizliğini koruyan konulardan bir tanesidir. Gerek dünyada gerekse Türkiye’de İslamcılık üzerine görece geniş bir literatür oluşmasına rağmen İslamcılığın henüz tanımındaki kavramsal kaos, bu belirsizliği en iyi gösteren durumlardan bir tanesidir. İslamcılık meselesini ele almanın zorluğu, hem değişmez bir sabite olarak din olan İslam’la irtibatı hem de değişen ve üretilen ideoloji ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu ikili yapı İslamcılık meselesi ile ilgili tartışmalarda kendini göstermekte; onu sadece rasyonel bir şekilde araştırma konusu yapanların çalışmaları, yüzeysel ve eksik kalmakta; onu daha çok değişmez, kutsal sabitelerle temellendirenlerin ise eleştirel bir bakışa ihtiyacı olmaktadır. Tüm bunlar, İslamcılık’la ilgili çalışmalara genel olarak ihtiyatlı yaklaşmayı da beraberinde getirmektedir.

Elisabeth Özdalga’nın kitabını elime aldığımda da ilk düşüncelerim bunlardı. İslamcılık gibi bir konuda Türkiye temel alınacak ve sosyolojik olarak bir perspektif çizilecekti. Ne kadar zor ve titiz bir çalışma gerektiği konusunda hiç şüphe götürmeyen bir iddya sahipti kitap aslında. Kitabın yazarı Elisabeth Özdalga, özellikle din, modernleşme, sekülerizm ve Türkiye üzerine yaptığı çalışmalarla belirli bir saygınlığa ulaşmış bir akademisyendir. İsveç asıllı olan ve yüksek öğretimini İsveç Göteborg Üniversitesi’nde tamamlayan Özdalga, uzun yıllardır Türkiye’de ODTÜ’de akademik çalışmalarına devam etmektedir. bir dönem İsveç Araştırma Enstitüsünün de direktörlüğünü yürüten Özdalga, Türkiye’de din, laiklik, İslami hareketler vb. alanında birçoğu yurt dışında farklı akademik yayınlarda yer alan çok sayıda çalışma kaleme almıştır. Bu çalışmaların öne çıkanlarından bazıları ise şunlardır: “Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası” (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), “Alevi Kimliği” (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), “Türkiye ve Orta Doğu’da Sufilik, Müzik ve Toplum” (Routledge), “Son Dönem Osmanlı Toplumunun Entellektüel Mirası” (Routledge) ve “Modern Türkiye’nin Başörtüsü Sorunu” (Ufuk Kitapları). Özdalga’nın bizim burada değerlendireceğimiz ilgili olduğu alanlarda Türkiye üzerine yazdığı makalelerin bir araya getirilmesinden derlenen *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* adlı kitabı ise 2006 yılında Gamze Türkoğlu’nun çevirisi ile İletişim Yayınları’ndan çıkmıştır.

Yazarın farklı zamanlarda kaleme aldığı 14 makalenin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan kitap, dört bölümden oluşmaktadır. “Din ve Sosyal Teori” başlıklı birinci bölümde yazar, iki makalesine yer vermiş ve bu makalelerin ilkinde sosyolojik bir mesele olarak din olgusunu tartışmış, diğerinde ise dine -özellikle İslam dinine karşı indirgemeci

\* Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

yaklaşımların nasıl yetersiz sonuçlar verdiğini Montgomery Watt örneği üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu bölüm, aslında biraz da İslamcılık gibi bir meseleyi tartışmak için din, toplumsallık ve din-toplum ilişkileri bağlamında kavramsal bir tartışma imkânı sunmuş ve diğer bölümlere teorik alt yapı sağlama gibi bir işleve sahip olmuştur. Ancak, din ile ilgili bu kavramsal tartışma, sadece iki farklı perspektifli makalenin konusu olamayacağı için biraz zayıf da kalmıştır. “İslam, İslamcılık ve Siyaset” başlıklı ikinci bölüm ise kitabın en geniş bölümünü oluşturmaktadır. Altı tane makalenin yer aldığı bu bölüm, aslında kitabın adını veren Türkiye’de İslamcılığın seyri konusunun da en bağlantılı olduğu kısımdır. Bu bölümde; Türkiye’de İslami uyanış, liberalizm, sivil toplum, demokrasi ve İslamcılık bağlamında karşılıklı gelişmeler gibi daha tarihsel ve düşünsel konuların yanında Necip Fazıl Kısakürek ve Necmettin Erbakan gibi Türkiye İslamcılığında farklı konumlarda önemli yer tutan iki isim üzerinden de birtakım tartışmalar yürütülmüştür. Kitabın, “İslam: Özel, Kamusal” başlıklı üçüncü bölümü ise İslamcılık meselesinde eğitim, örtünme ve kadın meseleleri üzerine tartışmaları ele alan üç makaleden oluşmaktadır. Özellikle belli gruplarla yapılan görüşmeler neticesinde kaleme alınan bu yazılar, yazar açısından önemli tespitleri içermektedir. Kitabın son bölümü ise “Fethullah Gülen Hareketi Üzerine” olmuştur. Yazarın İslamcı bir hareket olarak nitelediği Fethullah Gülen Hareketi ile ilgili çalışmaları birkaç okul ve bazı isimler üzerinden genelleyerek aktarması ise yetersiz gibi durmaktadır. Bölümlerle alakalı olarak söylenmesi gereken son bir husus, bölümlerin kendi arasındaki makalelerde bile bazen irtibat kurulamazken bölümlerin kendi arasında bu irtibat sorunu daha çok belirebilmektedir. Yazar, bölümlerle alakalı birbirlerine bağlayıcı bazı üst yazılar kaleme alsaydı kitaptaki konu bütünlüğü belki daha iyi sağlanabilirdi.

Elisabeth Özdalga, Türkiye meseleleri üzerine konuşurken genelde düşülen hatalara büyük oranda düşmeyen bir isimdir. Batılı bir araştırmacı olmakla beraber, uzun yıllardır Türkiye’de yaşıyor olması, onun bu konudaki en büyük avantajlarından birini oluşturmaktadır. Özellikle Türkiye’deki din meselelerini ele alan Batılı yazarların indirgemeci yaklaşımları, Özdalga’da mevcut değildir. Tam tersine o, din konusunda genellikle düşülen hatalardan biri olan indirgemeciliğe, peşin hükümlere ve mevzuları tam anlamadan anlatmaya çalışma gibi hatalara karşı çıkmaktadır. Kabaca söylemek istediği şey ise dinin ve dinsel olguların, salt  $2+2=4$  sonucu gibi rasyonel akıl yürütmelerle çözülemeyeceğidir. Nitekim kitaptaki ilk makalelerde, bu konuları çok derinlemesine ol(a)masa da tartışmıştır. Feurbach ve Marx gibi, materyalizmi dine tercih eden ve dini materyalizm önünde bir engel olarak gören felsefecileri olumsuzlayan Özdalga, özellikle Türkiye’de din algısı bakımından önemli bir etkiye sahip Durkheim’ı da eleştirmektedir. Çünkü ona göre Durkheim da dinî pratikleri fazlasıyla rasyonalize etmekte ve bu da bazı olguları anlamakta güçlükler çıkarmaktadır. Hâlbuki Durkheim, Türkiye’de din ve dinin tanımı konusunda bilinçli veya bilinçsiz sürekli referans gösterilen bir isimdir. Bu referans gösterme belki de onun, toplumun anlaşılmasında dine verdiği önemden kaynaklanmaktadır; ancak, dinin bu kadar araçsallaştırılması tam da bu konuda birtakım sıkıntılara yol açmaktadır. Durkheim’e karşın Özdalga, Weber’in düşünce ve meto-

dunu daha az rasyonelleştirici bulmakta ve bu açıdan Weber'in din sosyolojisine daha yakın durmaktadır. Tüm bu tartışmalardan hareketle Özdalga, aslında biraz da dinin anlaşılması konusunda kendi durduğu noktayı, Kalakowski'nin, "*dinin kabul edilebilir değişik tanımları vardır; ancak dinin dünyevi(secular)-toplumsal ve psikolojik- ihtiyaçların bir aracından başka bir şey olmadığını (yani dinin anlamının toplumsal bütünleşmedeki işlevine indirgenebilir olduğunu) kastedenler kabul edilebilir değildir; bunlar ampirik ifadelerdir ve peşinen bir tanımın parçaları olarak kabul edilmezler.*" ve Carl-Gustav Jung'un, "*elbette dinin asla bilimsel olarak açıklanamayacak olması bir sorundur. Bilimin dinsel yaşamın tüm gizlerini kavrayamayacak olması, kavramların tanımların doğasında vardır. Din özü itibarıyla bilimsel olarak incelenemez. Sadece, dinin etkilerine bilimsel veya rasyonel yaklaşılabılır.*" satırlarıyla bizlere bildirmektedir (s. 20-22).

Özdalga, düşüncelerini bu şekilde temellendirdikten sonra Montgomery Watt'ı "modern bir haçlı" olmakla suçlamakta ve din olgusuna bu şekilde bir indirgemeci yaklaşımın nasıl yetersizliklere yol açabileceğini makalesi boyunca göstermektedir. Özdalga'nın eleştirdiği nokta, Montgomery Watt'ın, *Islamic Fundamentalism and Modernity* adlı kitabında, İslam'ın "*bugünün gerçek sorun ve uğraşlarıyla başa çıkmak ve bunları anlamakta*" başarısız olacağını ileri sürmesi ve İslam'ı tarihsel anlayış olarak eksik görmesidir (s.26). Kitapta yazar, Montgomery Watt'ın iddialarına -ki bu iddiaların bir kısmı gerçekten derin bir bilgi sahibi olmamaktan kaynaklanana basit iddialardır- karşı çıkmakta ve sonuç olarak Watt'ı, "*İslami simgeler ve uygulamalara Batılı tarihsiciliğin kavramsal araçlarıyla saldırmaktan kaçınıyordu, muhtemelen daha derin bir anlayışa ulaşırdı.*" cümleleriyle itham etmektedir (s. 41).

Okuyucu için, kitabın daha hemen başında yer alan bu tartışmalar, Türkiye bağlamına bakılarak soyut kalsa da dinî ve toplumsal meselelere bir bakış kazandırabilme açısından ve bu konularda yazarın perspektifini göstermesi bakımından ziyadesiyle ufuk açıcudur. Din ve dinî uyanış, İslamcılığın yükselişi gibi konularda her ne kadar bu tartışmalar Türkiye için soyut kalsa da daha sonraki tartışmalarda, genel olarak modern toplumlarda ve özelde de Türkiye'de İslamcılığın yükselişi meselesi de modern toplumların kendine özgü kültür ve yapı ikilemi üzerinden tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda modernleşme süreci ve modernleşme sürecinde toplumsal değişim, yapı ve kültür unsurları üzerinden ele alınır. Birçok alanda görüşlerini önemseydiği bir yazar olan Ernst Gellner, burada da Özdalga'ya yardımcı olacaktır. Özdalga, eski toplumlar da yapıların çok önemli olduğunu ve bu yapıların kolay kolay değişmez sabitelerinin olduğundan bahseder. Aile ve devlet bürokrasisi bunun örnekleridir. Bununla beraber yapının karşısına sanayileşme ile beraber modern toplumlarda daha önem kazanacak kültürel hususlar çıkmıştır. Gellner, bu aşamada kültürü, insanların düşünme, konuşma, giyinme ve çalışma şekilleriyle ilgili ve bağlantılı görür. Modernite öncesi toplumlarda genel olarak yapı büyük oranda kültürü belirleyen bir unsur olarak görülmüş ve aradaki bu bağlılık sıkı bir biçimde vurgulanmıştır. Ancak, bu ilişki biçimi, modern sanayi toplumlarında farklılık arz etmeye başlamıştır. Bunun önemli nedenlerinden biri olarak ise modern toplumun statik değil, dinamik olmasıdır. Gellner'e göre bu hareketli top-

lumlarda artık önemli olan, yapıdan öte kültürdür. Gellner buradan hareketle, temel tezi olan milliyetçiliğin modern toplumlarda bir cevap olarak ortaya çıkmasını ele alır.

Özdalga ise bunun bir adım daha ötesine gider ve bu cevabın sadece milliyetçilik olmadığını, aynı zamanda dinî değerlere geri dönüşün ve dinî uyanışın da bu şartlarda çok iyi bir cevap olarak ortaya çıkabileceğini belirtir. Türkiye'deki dinî uyanışı bir taraftan bu şekilde temellendirmiş olan Özdalga, böylece özellikle 1950 sonrasında sanayileşen Türkiye'de dinî uyanışın altında yatan şartları şu şekilde açıklamaktadır:

"Aile ve akrabalık ilişkilerinin değer kaybettiği ve insanların sosyal kimliklerini kültürel terimler içinde telaffuz etmeye başladığı bir dönemde, dinin artan ya da yenilenen bir önem kazanması doğaldır. Bu yüzden, modernleşme ilerledikçe dinin aynı ölçüde gerileyeceği vasayımı tamamen yanlış olmasa bile, ciddi biçimde sorgulanmalı ve tartışılmalıdır. Bu nedenle, Türkiye gibi bir ülkedeki dini uyanış, güçlenen gerici hedeflerin (yenilenme) bir belirtisi olarak ele alınmalı, daha ziyade, modernleşme sürecinin kendisi tarafından dayatılan varoluş sorunlarına yanıt bulmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilmelidir"(s. 61).

Özdalga, ayrıca Türkiye'de İslamcılığın ortaya çıkış şartlarını Hristiyan Demokratların ortaya çıkışı ile ilişkilendirerek farklı bir perspektiften açıklamaktadır. Ona göre Türkiye'de İslamcılığı ortaya çıkaran şartlar, 1920'li yıllarda Avusturya'da ortaya çıkan ve din temelli bir tepkisellik olarak okunabilecek Hristiyan Demokratların ortaya çıkışı ile aynıdır. Yazar bu tespitlerle, aslında bir şekilde İslamcılığı anlamak için bir çaba göstermekte ve onu anlamayıp itham edenlerin yanlışlığını vurgulamaya çalışmaktadır. Ona göre demokrasinin ve laikliğin hâkim olduğu bir ülkede İslamcılığın yükselişini patolojik olarak okumaktansa onu anlamak ve anlamlandırmaya çalışmak daha önemli ve yerinde bir girişim olacaktır. Özdalga'ya göre, bu tür yükselişlerin nedenlerini toplumsal yapıda aramak gerekir:

Burada yapılan aslında biraz da demokrasilerde dinî tandanslı partilerin de olabileceği veya demokrasi sisteminin bu tür çıkışlara müsait olacağı vurgusudur. Ancak, burada düşündürücü olan şey ve belki de Özdalga için dikkat çekilmesi gereken nokta, onun, siyasi sistemde demokrasiyi merkeze alarak farklılıkları ona yakınlığı ve uzaklığı ile okumasıdır. Yani demokratik bir siyasi sistemde İslamcılık bir düşünce olarak olabilir ve olmalıdır, ancak önemli olan, bu İslamcı düşüncenin demokrasilerle uyumu ve iş birliğinin nasıl olacağıdır. Böyle olunca ister istemez gerek İslamcılık gerek sol gerek farklı bir düşünce, hep demokrasi merkeze alınarak okunabilecek ve bu da bazen yanlış okumalara yol açabilecek bir durum doğurabilecektir.

Nitekim yazar, ısrarla Türkiye'nin Orta Doğu'da laikliği en iyi koruyan ülke olduğunu ve Türkiye'deki bu laiklik ilkesinin sadece devlet için değil, toplum için de geçerli ve işler olduğunu dile getirmektedir. Yazara göre, Türkiye'deki İslamcılık ise siyasetin bu yapısına zarar veremez veya bu yapıyla ters düşemez. Bu yorum, aslında iki taraflı olarak eleştirilmeye açıktır. Bir taraftan İslamcılığı siyasi sistemde bir tehlike olarak görmeyip onu demokrasiyle uzlaştırdığı için ve İslamcılığın demokrasi eliyle merkeze

çekilebileceğini öngördüğü için Özdalga'yı eleştirebilecek olanlar; diğer taraftan ise Özdalga'nın, İslamcılığı demokrasiye ters görmediği ve bilakis demokrasilerde olabilecek bir çıktı olarak görüp İslamcılığı doğru okuyamadığını veya hafife aldığını düşünün onun bu iyimserliğini eleştirenler. Aslında her iki eleştiri için de tarafların kendini savunabilecekleri yeteri kadar argüman vardır. Nitekim bu ikilem, yazarın Necmettin Erbakan ile ilgili kaleme aldığı makalesinde kendini gösterir. Bir taraftan Necmettin Erbakan ve İslamcı hareketi Türkiye demokrasisi içinde oyunun kurallarını öğrenen ve bilen bir kişi ve yapı olarak görürken diğer taraftan ise aslında pek de öyle olmadığı, Erbakan ve İslamcı hareketinin aslında demokrasiyi özümsemedikleri, ancak, demokrasiyi kendi çıkarları için bir araç olarak kullandıklarını öngörülebilmektedir. Yazar kendini bu ikinci görüşe biraz daha yakın konumlandırmış gibi durmaktadır. Ona göre Erbakan, bir bütün olarak *"evet benim ve partimin çıkarlarını koruduğu sürece demokrasi, değilse farketmez"* hesabına göre hareket etmiş gibidir (s. 128). Necmettin Erbakan örneğindeki bu ikilem, aslında farklı bazı durumlarda da karşımıza çıkmaktadır.

Özdalga her ne kadar Türkiye'de İslami uyanışı makul gerekçelerle anlamaya çalışsa da anlayamadığı kısımlar da olmuştur. Mesela örtünme konusu bunların başında gelmektedir. Özdalga, ısrarla Türkiye'de siyasi İslam'ın demokratik kurumlarla uzlaşabildiğini vurgulayıp ancak, başörtüsü konusundaki bu *"inatçılığın"* devam etmesini anlayamadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre siyasi İslam, mevcut demokratik laik sistemle birçok anlamda iş birliğine gitmiş, fakat başörtüsü konusunda bir çözüm üretememiştir. Aslında yazar, bunu beklenmedik bir durum olarak tanımlayarak eleştirdiği tutumların bir benzerini göstermektedir. Nitekim bu inadı anlamlandırmak için de aslında yine eleştirdiği bir hususu devreye sokar ve belli sayıda örtülü kişi ile görüşerek örtünme ısrarı ve saikleri üzerine bir hüküm çıkarmaya çalışır. Yani belli sayıda kız öğrenci ile görüşüp Türkiye'de örtülülerin kapanma süreçleri hakkında belli çıkarımlarda bulunma ve bunun üzerinden genellemeler yapmak zorunda kalan yazar, ulaştığı sonuçlar ile Türkiye'de örtünmenin sebeplerine dair yürütülen genel kanının dışında bazı sonuçlara ulaşır: *"araştırmada ortaya çıkan genel manzara, kalıplaşmış örneklerden çok farklıdır. Türk kitle iletişim araçlarınınca ortaya konan, gerçekte çelişkili iki imaj vardır. Biri; belli gerici ve ekonomik durumu iyi grupların yönlendirmesiyle İslam'a dönmeye ve İslami kıyafet giymeye ikna edilen masum, yoksul kızı temsil eder. Diğer imaj, İslami devlete sempati duyan, militan eylemciyi tasvir eder. Her iki imaj da ilgili kadınların sağduyu ve tutarlılığını göz ardı eder. Bu tür temsillerin iddiasının aksine, örtünmeye başlama kararının, çoğu zaman, dini ve varoluşsal sorgulamaların baskın olduğu uzun bir mütalaa dönemini izlediğinin altını çizmek gerekir"*(s. 229).

Türkiye'de laiklik yanlılarının endişe ile yaklaştığı ve siyasi İslam'ın önemli gündemlerinden biri olan İmam Hatip Okulları meselesinde de bu ikircikli tutum karşımıza çıkmaktadır. Özdalga, bu okulları genel kanının tersine bir tehlike olarak değil, modernleşmenin bir yürütücüsü olarak görür. Bu, bir manada bu okulların Türkiye'nin demokratik eğitim sistemi içinde olumlu konumunu ve işlevini ortaya çıkarma çabasıdır. Böylece ortaya çıkan bu savunma refleksi ile belki de İmam Hatip okullarına yüklenen misyon



veya onun farklı işlevleri göz ardı edilerek onun demokratik eğitim sistemine sunduğu imkânlar ele alınır. Bu da kendini kırsal bölgedeki eğitime katılımı ve kız çocuklarının eğitim sistemine dahil edilmesinde en iyi gösterir: *“Öncelikle bu eğitim kurumları sayesinde, kırsal bölgelerdeki bir çok aile, kızlarını okula göndermeye cesaret eder. İmam Hatip liselerinin sunduğu program olmasaydı, birçok kız çocuğu beş yıllık zorunlu ilköğretimin dışında diğer herhangi bir eğitimden mahrum kalırdı...”*(s. 186)

Bu savunmacı ve anlamaya çalışan yaklaşımın ortaya çıkardığı bakış açısı, Fethullah Gülen hareketi üzerine ele aldığı makalelerde de kendini göstermektedir. Üç makalesinde de yazar, Fethullah Gülen hareketine mensup kişileri anlamaya çalışır ve onları motive eden unsurların neler olduğunun peşine düşer. Yine sınırlı sayıda yaptığı görüşmelerle belli kanaatlere varır. Genel olarak tavrı, hareketi anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik ve peşin hükümlerden uzaktır. Fethullah Gülen hareketi, aslında biraz da yazarın kitabın genelinde hâkim olan ve Türkiye’de İslamcılığı görmek istediği noktaya yardımcı olmaktadır. Modern laik ve demokratik ve hepsinden önemlisi Orta Doğu’lu, Müslümanların yaşadığı bir ülkede İslami değerlere sahip bir hareketin, tüm bu unsurları destekleyecek ve tüm bu unsurları yansıtacak bir yere sahip olması, belki de İslamcılığın Türkiye seyrinde geldiği noktayı göstermesi açısından önemli bir işleve sahiptir.

Sonuç olarak kitap, Türkiye’de İslamcılık meselesine dair temel bazı tartışma konularını gündeme getirmesi açısından önemlidir. Burada bir miktar tarihsel sürecin eksik kalması ise kitabın biraz da farklı makalelerden bir araya gelmesi ve bunun imkân vermediği bütünlük eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber tartışılan farklı temaların her ne kadar zaman zaman aralarında irtibat kurulması güçleşse de toplam olarak bakıldığında zaman Türkiye’de İslamcılık alanında tartışılan önemli konuları içerdiği görülmektedir. Özellikle de konuları ele almadaki yaklaşım ve varılan sonuçlar açısından literatüre farklı bir yönden önemli bir katkı sunan bu kitap, şüphesiz yeni tartışmaları da beraberinde getirmeye adaydır.

- Winnifred Fallers Sullivan, Robert A. Yelle, & Mateo Taussig-Rubbo (Eds.), *After Secular Law (The Cultural Lives of Law)*, Stanford, California: Stanford University Press, 2011, XIII + 381 s.

Değerlendiren: Abdurrahman Yazıcı\*

*After Secular Law*, büyük ölçüde eserin editörleri Winnifred Fallers Sullivan, Robert A. Yelle, Mateo Taussig-Rubbo tarafından 2009 yılında organize edilen ve 2008 yılındaki çalıştayın devamı niteliğindeki konferansta sunulan tebliğlerden derlenmiştir.<sup>1</sup> Kitap, giriş bölümü dışında editörlerden Robet A. Yelle ve Mateo Taussig-Rubbo da dâhil 17 müellifin makalesinden oluşmaktadır.

Kitapta, hukuk ve sekülarizm arasındaki ilişki ile hukukun sekülerleşme sürecinin, seküler hukukun bireysel ve toplumsal tecrübesiyle birlikte tarih, antropoloji, hukuk, teoloji, siyaset ve felsefe gibi sosyal bilimlerden ele alınması hedeflenmiştir. Eserin ilk bölümünde, hukukun sekülerleşme süreci daha çok tarihî ve teorik yönüyle ele alınırken (s. 1-160) ikinci bölümde, kültürel ve pratik yönüyle ele alınmaktadır (s. 181-365). Kitaptaki makalelerin bir bütün olarak aşağıdaki soruları tartıştıkları görülmektedir:

1. Seküler hukuktan maksat nedir?
2. Din-devlet ayrımının mahiyeti nedir?
3. Din-devlet ayrımının sınırları nereye kadardır?
4. Hukuk, dinden hangi yönlerde ayrılmaktadır?
5. Seküler hukuk, Avrupa kaynaklı mıdır?
6. "Avrupa'daki sekülerleşme süreci" benzeri gelişmeler, farklı tarihî dönem ve kültür coğrafyalarında gerçekleşmiş midir?
7. Seküler hukuk hangi süreçte ortaya çıktı? Seküler hukukun ortaya çıkış dönemleri, çıkış sebepleri ve sonuçları nelerdir?
8. Hristiyan teolojisinin, seküler hukukun oluşum ve dönüşümündeki rolü nedir?
9. Modernitenin hukuki ve politik yapısını anlamak için Hristiyan teolojisini bilmek gerekli midir? Eğer gerekliyse hukukçu, ilahiyatçı ve seküler din bilimciler arasındaki disiplin farklılığı nasıldır?

Kitabın ilk makalesinde Robert A. Yelle, sekülarizmin kaynağı ve tanımına ilişkin tartışmalara girmeksizin seküler hukukun oluşumu ve dinden ayrılışının izlerini, Hristiyanlık tarihinde aramaktadır. Yelle, "Moses' Veil: Secularization as Christian Myth" (s. 23-43) başlıklı makalesinde "İsa'nın kurtarıcılığının", Hristiyanlığın merhameti ile Yahudi huku-

\* Dr., Süleymaniye Vakfı, Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi

1 Re-Describing the Sacred / Secular Divide: The Legal Story (2008, March 27-29); Re-Describing the Sacred / Secular Divide: The Legal Story II (2009, May 1-3, Friday-Sunday), The Baldy Center for Law & Social Policy, University at Buffalo Law School, Buffalo, NY.

ku arasında ayrışmaya neden olduğunu, "Musa'nın peçesi" (*Mose's Veil*) olarak nitelendirildiği "On Emir'deki ritüel hukukun karanlığının", Hristiyanlığın Yahudilikle ilişki ve farklılığını sembolize ettiğini söylemektedir. Yelle'nin argüman olarak ileri sürdüğü Pavlus'un mektubundaki, "İncil'in, Musa'nın peçesi olan Yahudiliği tamamlarak kaldırdığı" (Korintoslular'a İkinci Mektup, 3/12-17) pasajıyla İsa'nın çarmıha gerilmesi iddiasıyla ilgili yer alan "kurtuluşun Kudüs'teki tapınağın peçesinin yırtılıp kaldırılarak İsa'nın kurbanlığıyla başladığı" (Matta 27/51) pasajları dikkat çekicidir. Hristiyanların, Musa'nın şeriatını doğal, sivil ve ritüel hukuk olarak ayırdıktan sonra, onların "ritüel hukuku" (*ceremonial/ritual/religious*) da kaldırmaya çalıştıklarını ifade eden Yelle, seküler hukukun günümüzde dine karşı takındığı tavır, Hristiyanlığın Yahudiliği marjinalize ederek ikinci sınıfa koyma stratejisinden aldığını" belirtmektedir (s. 33). Sekülerizmin modern dönemdeki sürecine ilişkin de değerlendirmelerde bulunan yazar, "seküler hukukun dönüşümü" ve "hukukun dinden uzaklaşmasının" Protestanlık inancı esaslarından "sadece imanın" (*faith alone / sola fide*) (Luther, 1984, s. 13 vd.) yeterli olduğu akidesiyle devam ettiğini kaydetmektedir (s. 26). Yelle, Hristiyanlığın Yahudilikle ilişkisiyle antisemitizm arasında olduğu gibi, "Musa'nın peçesi" kavramıyla da günümüzde zaman zaman sekülerizm, kamusal alan ve din ekseninde tartışılan Müslüman kadınların başörtüsü arasında da ilişki kurmaktadır (s. 27). Seküler hukukun Hristiyan dünyadaki, özellikle de Batı Avrupa'daki seyrini ele alan makale, farklı hukuk sistemlerinin çeşitli kültür ve medeniyet havzalarındaki sekülerleşme süreçlerine değinmemesiyle eksiklik oluşturduğu söylenebilir. Fakat gerek makalenin çalışmaları gerekse Yelle'nin farklı kültür havzalarındaki sekülerleşme sürecini ele alan çalışmasının (Yelle, 2009, s. 141-71) da bulunması, bu eksikliği anlaşır hâle getirmektedir. Benzer şekilde gerek makalelerin sınırları gerekse Batı Avrupa'nın modernitenin kaynağı ve zirvesi olması hasebiyle ilgili birikimin de bu bölgede olması, kitaptaki diğer çalışmalara da benzer tenkitler yöneltmeyi engellemektedir.

Jakob de Roover de "Secular Law and the Realm of False Religion" (s. 43-62) başlıklı makalesinde, seküler hukukun, dini tanımlamasına ve dinin alanının sınırlarını çizerek belirlemesine yoğunlaşmaktadır. Bu durumu da Batı Hristiyanlığının genişlemesi ve İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da seküler hukukun ortaya çıkışı örneğinde incelemektedir. Roover, "devlet ve hukukun farklı inançlara tarafsız olmasında" ve "dinin alanının belirlenerek sınırının çizilmesinde" seküler kıstas bulunmadığından seküler *hukukun / otoritelerinin* bir dinin teolojik tasavvuruna ait din dilini, evrenselleştirerek din üzerinde tahakküm kurmasına dikkat çekmektedir (s. 43-45). Günümüzde de örnekleri görüldüğü üzere yazar, seküler hukuk sistemlerinin, "bazı dinî pratiklerin diniliğini tespitleri" ile "çeşitli dinlerin 'sapkın pratikleri' iddiasıyla yasaklamalarını" modern seküler hukukun bir açmazı olarak nitelendirmektedir (s. 44-45).

Bu çerçevede, Tim Jensen'in "When is Religion, Religion, and a Knife, a Knife – and Who Decides?: The Case of Denmark" (s. 341-362) başlıklı makalesinde, Roover'in de yukarıdaki makalesiyle ilgili bahsettiğimiz seküler hukukun, diniliğe karar verme ve dinî olanı sınırlandırma çelişkisine ilişkin veriler sunmaktadır. Jensen, *Jyllands Posten*'de 2005'de

yayımlanan Muhammed (sav)'e hakaret içerikli karikatürlere ilişkin Danimarka'da başta savcı olmak üzere yetkililerin tavrını (s. 348-352), resmi kiliseye ödenen zorunlu vergilerin ve doğan çocukların resmi kiliseye kaydının zorunluluğunu (s. 345), pasaportlardaki çarmıha gerilmiş İsa figürünü, bu açıdan ele almaktadır (s. 346). Yazarın seküler hukukun açmazını gösteren bir örneği de Sih inancına mensup bir kişinin, Kopenhag'da ABD büyükelçiliğine vize başvurusu için gittiğinde, dinî inancından dolayı taşımak mecburiyetinde olduğu "kirpan=kama" ile büyükelçiliğe Danimarka polisi tarafından alınmamasıdır (s. 352-356).

Kitapta, din ile sekülerizm – hukuk ilişkisini "politik teoloji", "kurban" ve "kutsal" çerçevesinde inceleyen dört makale bulunmaktadır. Sekülerleşme sürecini anlama ve anlamlandırmada ilk modern dönemin bilinmesinin, günümüz seküler otoriteleri üzerindeki tartışmalardan önemli olduğunu belirten Jonathan Sheehan, "Assenting to the Law: Sacrifice and Punishment at the Dawn of Secularism" (s. 62-79) başlıklı makalesinde, bu ilk modern dönemdeki din ve politika arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Sekülerleşme sürecini ortaya koyma amacıyla, 17. yüzyıl Avrupa'sındaki siyasi ortamı, özellikle de İngiltere'yi döneme ait iki metinden<sup>2</sup> hareketle yeniden okumaktadır. Sheehan, seküler politik düzende dinî motiflerin dinden bağımsız politik güç olarak bulunmalarının, dinin sekülerizme karşı başarısız olmadığını, bunun politik düzene bağlılık ve gerekliliğinin zaferi olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede seküler devletin, "kurban = *sacrificia*" yoluyla kutsallaştırmasını ortaya koyması açısından Banu Bargu'nun, "Stasiology: Political Theology and the Figure of the Sacrificial Enemy" (s. 140-159) başlıklı makalesi dikkat çekmektedir. Bargu, Carl Schmitt'e ait politik teoloji teriminin kullanım ve anlamındaki değişim süreci çerçevesinde dinî ve siyasi olanın taşıdığı köken, lafız ve kurumsal ortaklık açısından konuyu ele almaktadır. Bruca Rosentstock da "Against Sovereign Impunity: The Political Theology of the International Criminal Court" (s. 160–181) başlıklı makalesinde Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICC)'nin kaynak, hedef ve işleyişini, politik teoloji açısından incelemektedir. Bu konudaki son makale, kitabın editörlerinden Mateo Taussig – Rubbo'ya aittir. Rubbo, "Sacred Property: Searching for Value in the Rubble of 9/11"<sup>3</sup> (s. 322-341) adlı makalesinde, politik olanın kutsala yer vermemesine karşın, Amerika'daki 11 Eylül hadisesinden sonra devletin ya da sekülerin, amacına uygun şekilde içi boşaltılan nesnelere istediği değerlerle doldurarak kutsallaştırmasına vurgu yapmaktadır.

Sekülerizm - hukuk ilişkisi, kitaptaki bazı makalelerde, ABD ve Avrupa'daki çeşitli Hristiyan mezhepler arasındaki çekişme ve ihtilaflarla, din-devlet etkileşimi çerçeve-

2 Bu metinler şunlardır: Charles I, King of England. (1648/1649). *Eikon basilike: The pourtraicture of his sacred majestie in his solitudes and sufferings*. London; Milton, J. (1649). *Eikonoklastes, in answer to a book intitl'd eikon basilike*. London.

3 Bu makaleyle Winnifred Fallers Sullivan, Kathryn Lofton, Kristen Tobey, Jeremy Biles'in ayrı ayrı değerlendirmeleri için bkz. Response to Mateo Taussig-Rubbo, "Sacred Property: Searching for Value in the 9/11" (June, 2009). Marty Center, University of Chicago Divinity School Web Forum. <http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/webforum/archive.shtml>, (12.09.2012)

sinde işlenmektedir. Rachel Weil, "National Security and Secularization in the English Revolution of 1968" (s. 80-100) adlı makalesinde "muhteşem" ve "kansız" olarak da isimlendirilen 1688 İngiliz devrimi sonrası ve öncesini mukayese ederek, İngiltere'de kraliyete ve duruma göre Katolikliğe veya Protestanlığa bağlılığı ölçme amaçlı "din testlerini" ("Test acts", 1979) ele almaktadır. Weil, devrim öncesi durumla sonrasını Protestanlarla Katolikler arasındaki çatışma ve ilişkileri mukayese ederek bu dönemdeki yaşananlarla günümüzde yaşanan çeşitli hadiseler arasında benzerlikler kurmaktadır. Yazar, İngiltere'de ilgili devrim öncesi ve sonrasında iktidarın muhalefete yaptığı baskı ve suçlamayla 1950'lerde Amerika'da ateistlere karşı yapılan "komünist" suçlamasını ve modern seküler Batı dünyasında Müslümanların potansiyel suçlu görülmelelerini aynı şekilde değerlendirmektedir (s. 82-83, 96-97). Konuyla ilgili ikinci makale, ABD'de Uniteryanlar ve Kalvinistler arasındaki ihtilafı ele alan Stephanie L. Phillips'e aittir. Phillips bu makalesinde, İsa'nın şahsiyeti üzerindeki teolojik farklılık temelinde ayrılan Uniteryanlarla Kalvinistlerin 19. yüzyılın başlarındaki kilise mülkleri ve dinî cemaatlerin yönetimdeki etkileri konusundaki çekişmeye yer vermektedir (s. 101-118). Phillips, makalesinde devlet destekli kiliselerin yapısına ilişkin bilgi verdikten sonra 19. yüzyılın başlarında ABD Massachusetts eyaletindeki Uniteryan-Kalvinist ihtilafını din ile hukuk ve sekülerleşme ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Yazar, bu çatışmaya ilişkin çeşitli tespitlerde bulduktan sonra, 21. yüzyılda hâlen devam eden kilise malları üzerindeki tartışmaların teolojik temellerine de vurgu yapmaktadır (s. 112-113). Amerika'daki hukuk ve sekülerizm ilişkisini dinî grup ve mezheplerin çekişmeleriyle, din-devlet ilişkilerinden hareketle ele alan bir makale de Mary Anne Case'ye aittir. Case, makalesinde eşcinsel evliliklere ilişkin farklı Protestan mezheplerinin, Roma Katolikleriyle Yahudilerin tavrını ele almaktadır (s. 302-321).

Kitapta sükelerleşme süreci, akademik boyutuyla incelenmektedir. Amerika'daki akademik sekülerizm üzerine çalışması (Masuzwa, 2011) bulunan Tomosko Masuzwa, "The University and the Advent of the Academic Secular: The State's Management of Public Instruction" (s. 119-139) adlı makalesinde, akademik sekülerizmin izlerini takip etmektedir. Bu çerçevede Masuzwa, değişim sürecinden geçerek modern üniversitelerin günümüzdeki şekillerini almasını kilise temelinde, özellikle de 18. yüzyıl Prusya'sındaki Michigan Üniversitesi'nin 19. yüzyılın ortalarına kadarki değişim örneğinde ele almaktadır. Yazarın da işaret ettiği, seküler devletin kamusal eğitim alanını düzenlemesi ve akademinin her türlü yeni formlarını dizaynı, sekülerleşme sürecinin günümüzdeki durumunu ve ulaştığı merhaleyi göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kitapta sekülerleşme süreci, teorik olarak Hristiyanlık ve Batı dünyası çerçevesinde incelenmekle birlikte İslam dünyası ile Asya-Uzak Doğu gibi farklı coğrafya ve kültür havzalarındaki hukuk-sekülerleşme ilişkisini kültürel ve pratik olarak inceleyen makaleler de vardır. Hussein Ali Agram, "Sovereign Power and Secular Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State?" (s. 181-200) başlıklı makalesinde, sekülerizm-hukuk ilişkisini Mısır örneğinde inceleyerek Mısır'ın seküler olup olmamasını tartışmaktadır. Agrama, tüm dinlere eşit seküler Mısır'da amme menfaatini, *kamu düzenini / public*

*order / al-nizam al-aam*, dinî inançları ve kişisel hakları korumak için kanuni hâlde olmayan *hisbe*<sup>4</sup> gibi İslami prensiplerin davalarda kullanılmasıyla liberal sekülerizmin aşıldığını iddia etmektedir (s. 181-185). Mısır'daki din-devlet ilişkileriyle sekülerizm üzerine başka çalışmaları da bulunan yazar (Agrama, 2012a, 2012b), bu durumun sadece Mısır'a özgü olmadığını, modern sekülerizmin dinî yaşantıyı belirleme, müdahale etme ve yönetme şeklindeki devletin egemenlik gücünün, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Fransa, Almanya ve İngiltere gibi çeşitli ülkelerde de bulunduğunu belirtmektedir. Noah Salomon da, "The Ruse of Law: Legal Equality and the Problem of Citizenship in a Multireligious Sudan" (s. 200-221) başlıklı makalesinde, iç savaş sonrası çok kültür ve dinli Sudan'da kültürel/dinî kimliği ve vatandaşlık sorununu incelemektedir. Salomon, sömürgecilik sonrası toplumlarda vatandaşlık sorununa çözüm olarak ileri sürülen *rule of law / hukukun üstünlüğü* ilkesini tenkit ederek bu sayede Sudan gibi sömürge sonrası toplumlarda ülkedeki hâkim hukuk ve yönetimin, azınlıkların dinî – kültürel haklarına baskın geldiğini söylemektedir. İslam dünyasıyla ilgili üçüncü makale de Markus Dressler tarafından kaleme alınmış olup "The Religio-Secular Continuum: Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism" (s. 221-242) başlığını taşımaktadır. Dressler, Türk laiklik politikasına yoğunlaştığı çalışmasını, dinî kurumları yöneten devletin rolü (s. 223-228), Alevilerin hukuki açıdan Sünnilerden ayrılması (s. 228-232), başörtüsü tartışmaları ve partilerin yapısal oluşumu örneğinde ele almaktadır (s. 233-238). Markus, dinin, modern siyasetin parçası olduktan sonra ekonomi ve eğitim gibi sistemlerde belirleyici olmaya başlayarak tartışma konusu olmakla birlikte, seküler hukukun da etkisini artırıp kuvvetlendirerek dinin alanını sınırlayıcı ve tanımlayıcı rolüne vurgu yapmaktadır. İslam dünyasıyla ilgili bu üç makalenin de İslam'ın sekülerizme bakışını veya sekülerizmin İslam dünyasındaki seyrini incelemekten ziyade, çeşitli pratik sonuçlardan hareketle günlük yaşantıdaki din-devlet ilişkileri boyutunda kalmaları sebebiyle yetersiz ve yüzeysel olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla sekülerizmin Hristiyanlık kaynaklı olarak Avrupa'daki Rönesans, Sanayi Devrimi, Reformasyon süreçlerinden bağımsız olmaması ve başta İslamiyet, Yahudilik ve Hinduizm gibi dinlerin sekülerizme farklı tavırları nedeniyle sekülerizm – hukuk ilişkisinin sadece Batı dışı dünyada da ele alınmış olması, çalışmanın bütünlüğünü bozduğu gibi sekülerleşme sürecinin anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır.

Sekülerleşme süreci ve hukuk ilişkisine ilişkin kitapta, Asya ve Uzak Doğu'dan farklı din ve kültürlerle ilişkin pratik örneklere yer veren makaleler de bulunmaktadır. Bu bağlamda David M. Engel, "The Spirits Were Always Watching: Buddhism, Secular Law, and Social Change in Thailand" (s. 242-260) başlıklı makalesinde, yirminci yüzyılın başlarından itibaren Tayland'daki kanunlaştırmalarda, dinî pratiklerle örfi hukukun etkililiğine karşın 1935'de Tayland Medeni ve Ticaret Kodu'nun kabulüyle Budizm'in etkisinin azalmasıyla devlet-yerel, kanuni – dinî ve örfi – hukuki arasındaki değişim üzerinde

4 Hisbe, İslam hukukunda terim olarak, "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", yani "iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek" prensibi uyarınca genel ahlakı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade etmektedir.

yoğunlaşmaktadır. Thomas Blom Hansen de "Secular Speech and Popular Passions: The Antinomies of Indian Secularism" (s. 261-282) başlıklı makalesinde, Hindistan'daki kendine özgü sekülerizmin, özellikle Pakistan ile 1947'de ayrılmasından sonraki yerleşme ve evrimleşme sürecini kültür -politika sınırları çerçevesinde farklı sekülerizm politikaları bağlamında ele almaktadır.

### **Kaynakça**

*Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit* (1985). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Luther, M. (1984). *Der kleine katechismus* [Luther's small catechism]. Aachen: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Yelle, R. A. (2009). The Hindu Moses: Christian polemics against Jewish ritual and the secularization of Hindu Law under colonialism. *History of Religions*, 49, 141-71.

Response to Mateo Taussig-Rubbo, "Sacred property: Searching for value in the 9/11". (2009, June). Marty Center, University of Chicago Divinity School web forum. Retrieved September 12, 2012, from <http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/webforum/archive.shtml>.

Test acts. (1979). In *Encyclopædia Britannica* (Vol. IX, p. 907). Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.

Masuzwa, T. (2011). Secular by Default? Religion and the university before the postsecular age. In Philip Gorski et. al. (Eds.), *The postsecular in question* (pp. 185-215). New York and London: NYU Press.

Agrama, H. A. (2012a). *Questioning secularism: Islam, sovereignty and the rule of law in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.

Agrama, H. A. (2012b). Reflections on secularism, democracy and politics in Egypt. *American Ethnologist*, 39(1), 26-31.

- A. Dinç Alada, *İktisadın Kayıp Felsefesi – Arayışlar, Denemeler*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012, 335 s.  
Değerlendiren: Feridun Yılmaz\*

İktisat ile felsefe arasındaki ilişkiye dair çalışmaların son yıllarda arttığı görülmektedir. İktisatçılar bütün bir yirminci yüzyılı felsefe ile olan mesafelerini açmak için kullanmış olsalar da 1990'lı yılların ortalarından bu yana iktisat ve felsefe kavramlarını yan yana kullanan kitap, dergi ve makale sayısında gözle görünür bir artış söz konusudur.

İktisadın yirminci yüzyıl boyunca felsefe ile mesafesini açma çabasının kaynağı bir yönüyle tarihsel bir öyküye dayanır. İktisat ondokuzuncu yüzyılı kateden bir çaba ile doğa bilimleri benzeri bir bilim olma gayreti sergilemiştir. Bu da onu felsefeden olabildiğince uzaklaşma gayretine götürmüştür. Bu gayrete rağmen ondokuzuncu yüzyılın önemli iktisatçı düşünürlerinin önemlice bir kısmının hâlâ felsefi bir sosyal bilim kavramlaştırması inşasıyla uğraştıkları söylenebilir.

İktisadın felsefeyle mesafesini açma çabasının ikinci kaynağı yirminci yüzyıldaki pozitivist bilimsellik kriterine, bu kriter yüzyılın ortalarında yoğun eleştiriye uğramaya başlamasına rağmen, iktisadın sıkı sıkıya sarılmasında yatmaktadır. Disiplinin giderek bir matematiğe dönüşmesi büyük ölçüde bu bahsedilen eğilimle ilgilidir.

Bütün bunlara rağmen içinde iktisat ve felsefe kavramlarını birlikte kullanan çalışmaların artışı, yukarıda da değinildiği gibi bir vakıadır. Hatta uzun yıllar ısrarla uzak durulan iktisat felsefesi kavramı bile yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İktisat ve felsefe kavramlarının literatürde yeniden birlikte görülmeye başlamasının iki sebebinden söz edilebilir. Bunlardan ilki iktisat biliminin doğa bilimlerini taklit yolunda çıktığı yolculuğun olgunlaşması ve disiplinin kendine bu konuda güveninin artması ile ilgilidir. İktisadın dili yirminci yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte hızla matematikselleşmiş, rasyonel seçim teorisi çerçevesinde içsel olarak tutarlı ve homojen bir teorik ortodoksi ortaya çıkmıştır. Bu teorik yapı komşu disiplinlerin söylemlerini de belirleyebilecek bir vasata varmıştır. İktisat felsefesi kavramının yaygınlaşma gerekçelerinden birisi budur. İktisat felsefesi kavramını kullananlar, özellikle analitik felsefenin kavramlarını iktisadın ortodoksisinin anlattığını daha kuvvetli vurgulamak üzere kullanmaya başlamıştır. Bu durum söylemsel olarak ortodoksinin zenginleşmesine yol açsa da teorik temel olarak rasyonel seçim teorisine bağlılığını teyit eder ve güçlendirir. İktisatta ve etik ilişkisi çerçevesindeki birçok çalışma ile iktisatta yöntem tartışmalarının birçoğu bu karakterde katkılar olarak değerlendirilebilir.

Felsefenin iktisat dilinde yeniden görülmeye başlamasının ikinci sebebi ortodoksiye yönelik daha köklü eleştiri geliştirme çabasıdır. Bu yöndeki çabalar heterodoks iktisat okulları çerçevesinde yoğunlaşsa da bireysel eleştirilerin de bu literatürde önemlice

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.



payının olduğunu eklemek gerekir. İlgili çabalar iktisadın felsefi düşünceden uzaklaşmasının ona neler kaybettirdiğini vurgulamanın yanında, bu ilişkiyi yeniden kurarak disiplinin söyleminin nasıl zenginleşebileceğini öne çıkarmaktadırlar. İktisat ve hermenetik, iktisat ve realizm, iktisat ve retorik gibi alanlar bunlar arasında sayılabilir.

Diñç Alada'nın İktisadın Kayıp Felsefesi kitabı bu alandaki önemli çabalardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitap iktisadın felsefeden uzaklaşmasının bedellerine dikkat çektiği gibi, felsefi olanın muhtemel katkılarına ve iktisadın ondokuzuncu yüzyıl dünyasının henüz felsefi olandan uzaklaşmamış hâlinin verimlerine de vurgu yapmaktadır.

Kitap beş kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım iktisadi düşüncede felsefi tavrın önemi-ne odaklanmaktadır. Sonraki bölümlerdeki ana izleği de ortaya koyan bu bölümde Alada, iktisatta 1946 sonrası yerleşikleşen neoklasik iktisadın formel yaklaşımına karşı, "tümdengelim-tümevarım dengesini benimseyen, geleceğin tahmin edilebilir ancak önceden bilinemez karakterini öne çıkararak, iktisadi düşünce tarihinin erken kazanımlarına sahip çıkmak" (s.14) gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bölümde Alada'nın iktisat felsefesi literatürüne diğer önemli katkısı olan İktisat Felsefesi ve Belirsizlik (Bağlam Yay., 2000) kitabındaki temayı sürdürdüğü söylenebilir. Yazara göre iktisadi karar alma süreçleri, akılcılık, denge gibi temel kavramları kesinlik sorunsalı yerine doğruyu arama sorunsalı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Alada'nın bu bölüm dâhil olmak üzere kitap boyunca peşinden koştuğu meseledir bu; kesinlik yerine doğruyu arama çabası içerisinde olmak. Kesinlik, matematiksel bir belirlenimciliğe iktisadi mahkum ederken doğruyu arama çabası felsefi olanı ve düşünsel olarak daha zengin bir çabayı temsil eder. Alada, iktisadi felsefeye açma çabasını yer yer Kant'a geri götürse de asıl etkilene kaynağı olarak Popper karşımıza çıkar. Popper'den etkilenme yirminci yüzyılın iktisat metodolojisinin daha dar söylemlerle etkilenmesi şeklinde değil de belirlenimciliğe karşı tavrı dolayısıyladır. Bu yüzden felsefi tutum belirginleşmeden yöntem tartışmalarının sorunlu bir uğraş ortaya çıkaracağını vurgular.

Bu kısmın ikinci yazısı iktisat düşüncesinin evrimi ile bunun Türkiye'deki algılanma biçiminin eleştirisine dayanıyor. Yazar iktisat biliminin 1946 sonrası formelleşmesinin Türkiye'deki literatürde pek algılanmadığını haklı olarak dile getiriyor. Yerleşik iktisada itiraz edenlerin de onun formelliğine değil de Marx ya da Sraffa üzerinden yeniden o formelliği üreterek itiraz ettiklerini gösteriyor. Türkiye'de genel olarak Batı düşüncesinin, özelden de iktisat düşüncesinin çok temel bir sorununa işaret eden bu kısa yazı, Türkiye'nin düşünsel temelde Batılılaşma macerasına yönelik daha vukufiyetli düşünmeyi ima eden işaretler barındırıyor.

Bu kısmın en dikkat çekici yazılarından birisi de "İdris Küçükömer ve Adam Smith" yazısıdır. Türkçede nadir rastladığımız denemelerden birisidir bu. Yazı, Küçükömer'in kendi içinde dönüşüm geçiren düşünce serüvenini Smith'in iktisat felsefesinin bazı unsurları ile kesiştirme çabası göstermektedir. Küçükömer'in politik olandan bağımsız bir iktisadın olamayacağı vurgusu ile kritik akla yaptığı vurgunun izlerinin Smith'in özellikle *Ahlaki Duygular Kuramı* kitabında izlerinin varolduğu dile getiriliyor. Küçükömer'in

düşüncesinin, farkında olmadan da olsa İskoç Aydınlanması düşünürlerinin felsefesine yaklaştığı öne sürülmektedir. Küçükömer'in, yazarın kitap boyunca eleştirdiği ders kitabı iktisatçılığının dışında bir isim olması ve yine yazarın kitap boyunca vurguladığı "doğrunun peşinde olma" çabası bu paralelliğin kurulmasına imkân tanımaktadır.

İkinci kısım, İktisadın Kayıp Felsefesinin peşine düşmektedir. Bu kısmın ilk yazısı kaybolan halkanın peşinden iktisat düşüncesi ve etik arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmaktadır. Yazı, Adam Smith özelinde felsefi olanın iktisat söylemini terkedişinin izlerini sürmektedir. Bu kısmın diğer iki yazısı ise iktisat felsefesine inşacı bir katkı çabası sergilemektedir. Özellikle Popper'in ışıldak bilgi ve akıl kuramı hakkındaki yazı yazarın kitap boyunca dillendirdiği iddialarını bir çeşit sınamaya tabi tuttuğu bir yazıdır. Yazıda Popper'in bilim felsefesinin Smith ile birlikte anlamlandırılma çabası öne çıkmaktadır.

Üçüncü kısımda bir yazı ve o yazıya yönelik eleştiriye verilen cevap mevcut. Yazı, öncü iktisat düşünürlerinin neoliberalizmle ilişkilendirilmelerini sorguluyor. Bu makalede yaygın kanaatin aksine, öncü iktisat düşünürlerinin neoliberal söylem ve politiklardan farklılıkları öne sürülmektedir. Alada, "öncü iktisat düşünürlerinin devletin rolüne ayırdıkları alanın sadece ekonomi içinden belirlenmediğini, ayrıca ekonomik öncelikler yanında siyasal, toplumsal, ahlaki önceliklerin de en azından aynı düzeyde önerilen politikalara temel" (s.116) oluşturduklarını göstermektedir. Yazı, bu iddiasını William Petty, George Berkeley, Adam Smith ve J.S.Mill'in çalışmalarına eğilerek desteklemektedir.

Kitabın dördüncü kısmı iktisadi düşünce üzerine yazarın çeşitli dönemlerde yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Bu konuşmaların bir kısmı Smith, Ricardo ve Mill gibi iktisatçılar hakkındayken bir kısmı da iktisadın belirsizlik, felsefe ve etik gibi kavramlarla ilişkileri hakkındadır. Yazarın bu konuşmalarda da felsefi olanı doğruyu aramak olarak tanımlayıp kesinliğe yönelen yerleşik iktisadi eleştirdiğini belirtmek gerekir.

Kitabın beşinci ve son kısmı ise yukarıda da değinilen "İdris Küçükömer ve Adam Smith" yazısı etrafında yazarın da dâhil olduğu dokuz kişilik bir grubun tartışmalarının kaydından oluşuyor. Bir kısmı kitap değerlendirme yazısı olan diğerlerinde ise Elias, Amartya Sen, Avusturya iktisat okulu gibi isim ve konular ele alınıyor.

Dinç Alada'nın kitabı Türkçe iktisat literatüründe son yıllarda belirgin bir artış göstermeye başlayan iktisat felsefesine dair çalışmalara önemli bir katkı niteliğindedir. Kitabın en belirgin katkılarından birisi, yazılarda da yer yer vurgulanan genel eğilimlerden ziyade iktisatçı düşünürlerin kendilerine yönelmesidir. İktisadi ekollerin genelleştirici ve düşüncüyü sığlaştırıp sınırlandıran tanımları yerine, bizatihi düşünürlerin kendilerine ve metinlerine dönerek yeniden düşünme çabası sergilenmektedir. En çok kendisine müracaat edilenler de başta Adam Smith olmak üzere elbette öncülerdir. Bu yol, yaygınlaşmış bilginin tekrarı yerine yeni düşünce ufukları ima eden daha felsefi bir çabadır. Bu sayede kitap, iktisat felsefesi hakkındaki yazılarının bir kısmını bizzat iktisat felsefesi icrasının kendisine dönüştürmüştür.

Kitabın bir başka katkısı iktisat felsefesinin iktisadi düşünce tarihi ile birlikte ele alınması gereğini gösteriyor olmasıdır. Kitaptaki metinler, iktisadi düşünce tarihi ameliyesini bir çeşit felsefi faaliyet olarak algılama eğilimindedir ki bu da kitabın en özgün yanlarından birisini oluşturmaktadır.

Üçüncü bir özellik de yazarın düşünce temellerine ilişkindir. Yazar açık bir biçimde Popper'den etkilenmektedir. Bu etkilenme iktisat metodolojisi literatüründen aşına olunan yöntem tercihi çabasıdan ibaret bir etkilenme değildir. Bir felsefi tavır etkilenmesidir. Yazılarda hissedilen ve yer yer de kendini açık eden bir başka ton da İskoç Aydınlanma düşünürlerinin esintisidir. Türkçe iktisat literatürünün pek aşına olmadığı bir tondur bu. Çünkü klasik liberalizmi kendisine öncü kabul etmiş Türkiye'deki iktisatçıların İskoç Aydınlanması vurguları Hayek üzerinden ve fazlasıyla neoliberalizm çağrışımlı bir yorum içerir. Alada'nınki ise bu yoruma mesafeli, eleştirel aklı öne alan daha özgün bir İskoç Aydınlanması yorumudur.

Öte yandan Alada'nın bu özgün İskoç Aydınlanması tercihi, onu Batı düşüncesinin daha köklü eleştirel gelenekleri ile temastan alıkoymuştur. Kritik akıl vurgusuna rağmen eleştirel teorinin Alada'nın düşünce izleğinde pek karşılığı görülmemekte, siyasal olanın, toplumsal olanın ve tarihsel olanın önemine sıkça vurgu yapmasına rağmen Kıta Avrupası düşüncesinin, özelde de Alman düşüncesinin karşılığı bulunmamaktadır. Bu yaklaşımların varlığı felsefi olan üzerinden bizzat iktisat düşüncesinin daha temelli sorgulanmasına yol açacaktır. Alada ise daha yıkıcı eleştiri yerine iktisadın geldiği noktadan inşacı bir çabayla daha zengin bir yönelime çevrilebileceğini umut etmektedir. İktisadın formelleşmesini 1946 gibi geç bir tarihle ilişkilendirmesi de bununla ilgilidir.

- Enver Gülşen, *Sinemanın Hakikati*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011, 379 s.  
Değerlendiren: Hasan Ramazan Yılmaz\*

*Sinemanın Hakikati*, sunuş ve prolog bölümleri ile bunları takip eden üç kısımdan meydana geliyor. Bu kısımlar "Hakikatin Hakikati", "Hakikatin Görünümleri: Edebiyatta ve Sanatta Hakikat Sorunu" ve "Sinemanın Hakikatinden Hakikatin Sinemasında Yolculuk" başlıklarından oluşmaktadır. Birbirinden ayrı zamanlarda yazılmış olan metinler, sinemanın edebiyat, felsefe, din ve tasavvuf ile olan ilişkilerini sorgulamaktadır. Bu alanların tamamının insanın varoluşuna ilişkin çeşitli iddialar sunabilecekleri düşünüldüğünden yapılan sorgulamaların merkezindeki iki önemli nokta dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, varlık tasavvurunun farklı çağlarda ve medeniyetlerde değişen yapısıdır. Diğeri ise buna bağlı olarak sanat anlayışlarının, insanın hakikat arayışına veya hakikatten uzaklaşmasına vesile olma niteliğidir.

Sanat, insanın dolaysız hâliyle idrak etmekte zorlanacağı, ağırlığını üstlenemeyeceği bilgi ve anlamları idrak etme çabasıdır (s. 75). Kitabın sunuş bölümünü yazan Yusuf Kaplan, sinemanın bu tür bir bakışla okunabilmesine zemin hazırlamaktadır. Kaplan'a göre sinema, yapısal olarak filmi çeken yönetmenin içinde bulunduğu entitenin sınırlarını aşmasına ve bir medeniyet sahasına vukuf etmesine olanak verir. Sinemanın bu niteliği, çağın zaafalarını ve imkânlarını açığa çıkarmasından ve çağın *zeitgeist*'i olmasından kaynaklanır. Bu bakımdan, insan aklının ve arzularının hakikat mertebesine yükseltildiği bir medeniyet coğrafyasında, sinemanın, ancak seküler bir ikonografi üretmek için mevcut olan bir sanat cihetinden icra edildiğinde ise büyük bir sanat formu olarak geliştiği medeniyetin zaafalarını aşma olanakları sunan bir vasıta vazifesi görmektedir (s. 20).

İnsan ve âlemdeki ilahî tabiatın keşfi üzerinden kemale eren bir sanat eseri, birden fazla katmandan teşekkül etmektedir. Enver Gülşen, bir sanat eserinde vücut bulan bu katmanları, kitabın prolog bölümünde bir tasavvuf eseri ile bir sinema eserini mukayese ederek açıklıyor. Mutasavvıf Feridüddin Attar'ın *Mantıku't Tayr* adlı eseri ve Rus yönetmen Tarkovksy'nin *Stalker* (İz Sürücü) filmi, yapılan mukayesenin paydaşlarını oluşturmaktadırlar.

Eserlerin sahip oldukları katmanlardan ilki, *görünür gerçeklik* boyutu, yani anlatılan hikâyedir. *Mantıku't Tayr* ve *Stalker*'da gözle görülür ilk unsur olan hikâye, bu eserlerle irtibata geçen en düşük algı düzeylerinin tek muhatabıdır. Görünür gerçeklik, kendisinden sonraki katmanların oluşumunu destekler ve sonraki katmanlara ulaşan okurlara, eserdeki hikmetleri sunan bir kaynak vazifesi görür.

\* Akademik Uzman, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Görsel İletişim Tasarımı Bölümü.

Eserlerdeki ikinci katman, gösterge vazifesi gören gerçek nesnelere ifade ettikleri *alegorik* anlam katmanıdır. Bu ikinci katman, hem rasyonel yöntemlerle hem de bilinç üstü düzeyden inşa edilebilir ve ilk bakışta sanatçının örtük niyetlerini barındıran sembollerden oluştuğu düşünülebilir. Üçüncü katman, sanat eserinin, müellifin *ruhsal deneyimine* dönüşmesi ile şahsiyet kazanır. Bu durum söz konusu olduğunda alegorik katman, sanatçının gizlediği anlamlardan bağımsızlaşır ve ruhsal katmanla bütünleşir. Eserlerdeki hikâyeler, bu aşamada görünür gerçeklik katmanı vasfından uzaklaşarak hakikatin iz düşümlerine dönüşmektedir (s. 58). Üçüncü katmanın da sırrına eren bir sanatçı, eserinde *marifet* katmanını inşa edecektir. Böyle bir sanat eseri ruhsallığın mahiyetine açılır (s. 58). Hakikatin temaşa edildiği katmandır marifet katmanı.

Kitabın birinci kısmında, insanın Tanrı ve âlemle olan ilişkilerini kendi varoluşsal konumunda sürdüren aydınlık yönü, İslam metafiziği ve tasavvuf çerçevesindeki mülhazalarla ele alınmaktadır. Tasavvufun sanata ve özellikle de sanatın formuna yapacağı düşünülen mühim katkılar, tasavvufun Tanrı tasavvuruna ilişkin ilk açıklanmalarla belirtmeye başlar. “Kelamın ve felsefenin insanla ilişkisini kestiği, âlem ve insandan uzaklaştırdığı ve mutlak bir aşkınlık olarak kurduğu Tanrı tasavvuruna karşılık tasavvuf, insanla ilişkisi ontolojik olan bir Tanrı tasavvuru ortaya koyar (s. 87)”. Allah’ın *bâtin* ve *zahir* yönlerinden fenomenler dünyasının metafizik kaynağı olan zahiri yönünün, çeşitli tecellileri ile insan ve âlemle olan ilişkisi detaylandırılmaktadır (s. 101-106).

İnsanın ayrıca, Tanrı’yı varlık zincirinin dışında tutarak âlemle olan ilişkilerini de kendi hazları doğrultusunda araçsallaştırdığı bir karanlık yönü bulunmaktadır. Bu yön, kitapta modern Batı düşüncesi ile ifade edilir. *Görünen gerçeklik* katmanına sıkışarak çağın zaafalarını icra ve teşhir eden bir sanat anlayışı, modern Batı düşüncesinin gelişimi ile kendini göstermektedir. Görünen gerçekliğin taklit edilmesi şeklinde özetlenebilecek olan *mimesis* yaklaşımı, bu tür bir sanat anlayışının en önemli örneği olan Hollywood sinemasının kodlarını oluşturmaktadır.

İslam metafiziği ve modern Batı düşüncesi hakkındaki bölümlerinin ve bu bölümlerde açıklanan düşüncenin değişen mahiyeti ile farklı varlık tasavvurlarının idrak edilmesi, bu konulara ilişkin bir bakış açısının oluşmasını gerektirmektedir. Özellikle bu bölümlerde tartışılan konuların özgün bir film diliyle olan irtibatının kurulması, tek bir alanda uzmanlık mantığı ile sinema üzerinde çalışan kişiler için zor olabilir.

Kitabın önemli tezlerinden biri, sanat eserinin insanın *esfel-i safilin* ve *ahsen-i takvim* hâllerinden yalnızca birine odaklanmak zorunda olmadığıdır. Hakikat arayışındaki büyük sanat eserleri, özellikle de modern dönemde icra edilmiş olanlar, insanın esfel-i safilin hâllerini ifşa ederek vicdanındaki büyük acı ile ahsen-i takvime ulaşma çabalarını yansıtabilirler. Kitabın ikinci kısmı, çeşitli edebiyat eserlerine yer verip ele alınan eserlerdeki insan ve hakikat problematiğini çözümlenmeye ayrılmıştır. Enver Gülşen’in bu eserler üzerine yaptığı mülhazalar zaman zaman bir sanat eseri formunda su yüzüne çıkmaktadır. Alegorik katmanda gerçekleştiği fark edilen anlatımlar, özellikle kitabın epilog bölümünde okuyucunun da dâhil olabileceği ruhsal bir deneyime dönüşüyorlar.

İkinci kısımda incelenen sanatçılardan Dostoyevski, klasik roman biçiminin tersine, "farklılıkları çoğaltarak bütün çelişkileri ve çatışmalarıyla 'tamamlanmamış insan' üzerine" odaklanır (s. 159). Dostoyevski'de görülen roman formunun vicdani çöküş ile yükseliş arasında bir "yolculuk"a ve "seyr-i süluk"a dönüşebilecek bir yapıya sahip olması, tasavvufun katkılarıyla oluşabilecek film biçimi vizyonu bakımından oldukça önemli. Zira kitabın üçüncü kısmında, "hakikatin sinemasına yolculuk" çerçevesinden irdelenen bazı filmlerin rüya aracılığıyla yaşattığı ruhsal deneyim ve ontolojik yükselmeye paralel olarak Dostoyevski romanlarında keşfedilecek sinematografik öğelerin başında da rüyalar bulunmaktadır (s. 154).

Sinematografik bir eserin Dostoyevski romanlarından kesbedeceği en mühim nokta, sanattaki ontolojik yükselme biçimleridir. Ancak, Türkiye'de ve dünyada Dostoyevski'nin düşünsel birikiminden beslenerek ya da romanlarından bizzat uyarlanarak çekilmiş filmlerden birçoğu, yalnızca nefsin aşığı mertebelerinin keşfi ile sınırlı kalarak Dostoyevski'yi, "insanın kötülüğünün derinliğini keşfeden büyük bir psikolog olarak" (s. 158) anlama becerisini gösterebilmişlerdir.

Kitabın edebiyat eserleri üzerindeki çözümlemeleri, sinemanın edebiyatla kuracağı ilişkinin filmin nevi şahsına münhasır formunu yok edebileceğini de akıllara getirmektedir. Özellikle mimetik sinema geleneğinin takipçisi olan, dramatik anlatı gramerini özümseyen filmler, sinemayı roman türünden dilsel anlatıların etkisi altına sokmaktadır. Kelimeyi ve dilsel anlatıyı önceleyen bu eğilime karşı çıkan, resim ve görsel kompozisyonu önceleyen sinema yaklaşımı, sinema tarihinin ilk yıllarından itibaren kendini göstermektedir (Şentürk, 2012, s. 173). Nitekim biçimsel özelliklere hikâyeden bağımsız bir şekilde ciddi bir estetik önem atfederek yeni formel yaratımlar üreten avangart filmler, hâkim sinema anlayışının ilk meşruiyet sorunsalını oluşturmuşlardır (bkz. Şentürk, 2012).

Kitabın üçüncü kısmında, sinemanın varoluşuna yönelik önemli bir iddia serdedilmektedir. Çağımızda sinema olmadan düşüncenin eksik kalacağı ifade edilmektedir. Bu tez, Tarkovsky ve 20. yüzyıl filozoflarından Gilles Deleuze'ün görüşleri ile destekleniyor. Düşüncede bir irrasyonel yönün bulunduğunu söyleyen Deleuze, sanatın düşüncenin irrasyonel yönüne olan ihtiyaçtan hasıl olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte felsefenin kavram yaratmak, sanatın ise duyum yaratmak suretiyle düşünceye yol açtığını açıklamaktadır. 20. yüzyılın düşünce koşullarına bakıldığında ise görsel ve işitsel olanın yoğunluğu göze çarpmaktadır. Bu bakımdan düşünce üretiminin ve ifadesinin önceki çağlardan farklı formlarda gerçekleştirilmesine olan ihtiyaç, Tarkovsky'nin dediği gibi, sinemayı "20. yüzyılın kendine özgü düşünce koşullarında zorunlu olarak ortaya çıkmış bir sanat" hâline getirmektedir (s. 264-265).

Deleuze'e göre sinemanın duyum yaratma biçimlerinden ilki olan *hareket imgesi* (Movement Image), sinemayı estetiğe değil, retoriğe dayalı bir düşünce aracı olarak kodlar. Sinemanın bir diğer düşünce üretim biçimi ise *zaman imgesi* (Time Image) dir. Böyle bir biçimle işlendiğinde, sinema görüntüsü tek bir anda ortaya çıkabilen

bir sonsuzluk gibidir. Görüntü dili ile sergilenecek küçük bir vicdani yükseliş, filmin hikâyesindeki eşsiz retorikten ya da muazzam bir edebiyat eserinin kıraatinden daha değerlidir. Zaman imgesinde önemli olan, hayatın dolaysız ve yalın hâli üzerinde oluşturulan öznel zamanın, izleyicinin kendi içsel öznelliğinde açıklanabilmesidir.

Din ile sanat eseri arasında yalnızca epistemolojik bir irtibat kurulması, sanatın dinî bir perspektiften icrasında yaşanan en büyük eksikliklerden biri olarak kitaptaki önemli vurgular arasında kendini gösteriyor. Dinin, eserdeki içerik/hikâye kısmına tekabül eder mahiyette yer alması, dinin ve özellikle de tasavvufun sanat eserinin formuna yapacağı katkılarının önüne geçmektedir (s. 276).

Tasavvuf, insanın hakikat yolculuğundaki tek bir ana ait nitelikleri açığa çıkarabilen dolaysız hâl dili vasıtasıyla, film sanatına özgün bir biçim kazandırabilir. Bu bakımdan İslam estetiği perspektifinden işletilecek bir sinemanın formel istikametinde *hayal* ve *rüyanın* önemli bir yeri bulunmaktadır (s. 298). Hayal, İslam düşüncesinde maddi ve metafizik âlem arasında bir tercümandır. İnsanın maddi dünyada gördükleri ile metafizik dünyadan mana olarak algıladıkları, rüya vasıtasıyla her ikisinden farklı formlarda yeniden üretilir (s. 283).

Rüyanın içsel mantığını ve zamanını filmlerine taşıyabilen sayılı yönetmenlerden ilki Tarkovsky'dir. Ülkemizde ise Semih Kaplanoğlu'nun, rüyayı içine dâhil edebilen bir film dili oluşturmayı amaçladığı söylenmelidir. Benzer bir şekilde Reha Erdem de lirik denilebilecek bir biçim oluşturarak filmlerinde rüya atmosferinin müphemliğini yakalayabilmiştir (Şasa, 2010, s. 25). Bu tür yönetmenlerin, gerçekliğin temsili ile gerçek dışının sembolizasyonu arasındaki/ötesindeki filmleri, rüya acayipliğinin oluşmasına imkân verir. Rüya, insan bilincinin ötesindeki hakikatlere uzanabiliyorsa film, rüyayı fenomenlerin diliyle değil, rüyanın kendi diliyle aktarmalıdır.

Rüyanın kendine has ritmi ve mantığı bağlamında, film içinde tek sekanslık bir rüya-ya yer vermek doğru değildir. Filmin kendisini bir rüya olarak düşünmek gerekir. Bu şekilde film, izleyicinin kendi rüyası hâline gelerek tasavvufi bir tecrübeye dönüşebilir. O ana kadar suretleri algılayabilen insani bilinç ise rüyanın ontolojik düzeyine çıkarak suretlerin ardındaki manaları idrak eder (s. 304-305). Filmin rüyaya dönüşmesi neticesinde sinemanın hakikatle kurduğu irtibat, onu ontolojik bir form yapmaktadır.

Türk sinemasının geneline bakıldığında, filmin zanaat olmaktan çıkarak tam anlamıyla bir sanat olarak anlaşılması ve formu önemsenerek icra edilmeye başlanması, 1950'lere rastlamaktadır. Sinemamızda 1950'lere kadar Anadolu halk kültürlerinden beslenerek anlatım biçimlerini oluşturmuş olan masalsi semantik yapı, Hollywood sinemasındaki romansı anlatı ve Avrupa sinemasındaki toplumsal gerçekçi sinema yaklaşımının etkisiyle tam da bu tarihlerde son bulmuştur (Oskay, 1996, s. 105). Türk sinemasının 1960'tan itibaren roman türünün anlatı yapısına geçmeye başlamasıyla, geleneksel kültürlerden beslenen masalsi yapı kullanılarak oluşabilecek özgün denemelerin ufukları sınırlanmıştır.

Enver Gülşen; Tarkovsky ve Semih Kaplanoğlu filmleri üzerinde yaptığı okumalarla, rüya gören ve gördüğü rüyalarla bu dünyanın şeylerinde hayal âleminin ontolojik gerçeklerini tasvir eden sanatçıların ruhsal deneyimlerini anlatmaktadır. Ancak, bu okumaların neticesinde, “film bu yollarla rüyaya dönüşebilir”, “izleyici bu şekilde sanatçının ruhsal deneyimine intikal edebilir” gibi bir rehber oluşmamıştır. Film yapımına yönelik yönetsel önerilerin geliştirilmesini, kitabın bir felsefi metin olarak altına girdiği yükümlülükler arasında göstermek mümkün olmayabilir. Çünkü nihai tanımlamada her bir çekim, *oluşun* bir daha kopyalanamayacak dolaysız bir zaman-mekân durumu olarak ifade edilmektedir. Her rüya, kendi sanatçısının ontolojik gerçekliğini taşımaktadır. Bunlardan birini anlamak bir yenisini üretmek anlamına gelmemektedir. Gülşen’in bu tespitlerine karşılık, filmin icrasına ilişkin yönetsel tartışmalara girmek ve özgün film formları geliştirmeye yönelik düşünsel çabaların uygulama alanlarına aktarılmasına dönük stratejiler üretmek, Türkiye’de sinema literatürünün açıkta kalan önemli bir kısmı olarak kendini gösteriyor.

Sinemada görüntüyü kadrajlamanın, açığı planlamanın, karakterleri oluşturmanın, odak değiştirmenin gelmiş geçmiş bütün filmlerden farklı olarak yapılabileceğini ve daha önce söylenmemiş bir anlamın oluşturulabileceğini bilmek, bizi muazzam bir özgünlük alanı ile karşı karşıya getirmektedir. Bu vesileyle, film teorisinde ve icrasında sinemayı yalnızca siyasal/toplumsal bir vizyon üretimine endeksleyenler ya da filmi psişik bir form olmaya itenler, sinemanın varlık tasavvurunun bir tasviri olduğu yönündeki yaklaşım ile bu kitap vesilesiyle tanışabilirler.

### Kaynakça

Oskay, Ü. (1996). Sinemanın yüzüncü yılında Türk sinemasında entelektüellik tartışması. S. M. Dinçer (Ed.), *Türk sineması üzerine düşünceler* içinde (s. 93-109). Ankara: Doruk Yayıncılık.

Şasa, A. (2010). *Yeşilçam günlüğü*. İstanbul: Küre Yayınları.

Şentürk, R. (2012). Avangart sinema ve empresyonizm. *Global Media Journal*, 3(5), 142-175. (e-journal). [http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ\\_5\\_sayi\\_Guz\\_2012/pdf/Senturk.pdf](http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ_5_sayi_Guz_2012/pdf/Senturk.pdf) adresinden 5 Aralık 2012 tarihinde edinilmiştir.





Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara  
Türkiye’de Sekülerizm Tartışmalarının İki Eksenini: Şerif Mardin ve İsmail Kara  
MEHMET ANIK

Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce  
An Alternative Approach to the Arguments of Modernity: The Critique of the Modern Mind and the Traditional Thought  
CEMİLE BARIŞAN

Can Secularism Hinder Democracy? The Turkish Experiment  
Sekülerizm Demokrasiye Engel mi? Türkiye Tecrübesi  
BEGÜM BURAK

Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma  
Enchanting the Street: Investigating the Secular Foundations of Everyday Life  
SEDAT DOĞAN

Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi  
Relationship of Economics and Religion as a Secular Field  
ÖZGÜN BURAK KAYMAKÇI

Hristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi  
Relationship Between Christianity and Secularization or Theology of Secular Religiousness  
HAKAN OLGUN

Sömürge Dönemi Malay Dünyasında Sekülerleştirici Güçlerin Eğitim ve Yönetimdeki Girişimleri  
A Brief Note on the Attempts of the Secularizing Powers in the Domains of Education and Administration during the Colonial Era in the Malay World  
MEHMET ÖZAY

Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri  
Secularism in the West and Secular Implications of Turkish Islam  
MUSTAFA TEKİN

Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri  
SALİME LEYLA GÜRKAN

A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Issue of Secularity  
AYŞE POLAT

## DEĞERLENDİRMELER

Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam, Politics of Piety; The Islamic Revival and the Feminist Subject, Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban, The Politics of Secularism in International Relations, Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India, Büyük Medeniyet Savaşı: Orta Doğu’nun Fethi, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Ölümcül Şiddet. Baudrillard’ın Düşüncesi, Bir Ulusalçı Nasıl Düşünür: Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası, İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif, After Secular Law (The Cultural Lives of Law), İktisadın Kayıp Felsefesi – Arayışlar, Denemeler, Sinemanın Hakikati

