

“Dini Şiddeti” Çerçevelemek: Kolonyal Modernite, Zaman ve Mekan

Murat Batur

Öz: İslam'ın şiddeti teşvik eden baskıcı bir din olduğu düşüncesinin etkileri, günümüzde Müslüman azınlıkların ötekileştirilmesinden askeri müdahalelerin gerekçelendirilmesine değin birçok alanda izlenebilir. Bununla birlikte benzer tezlere yönelik eleştirel yaklaşımlar da yok değildir. Ancak bu eleştiriler İslam'ın şiddetle ilişkisine dair yaygın söyleme karşı argümanlar üretse de bu söylemin modern öznelerde neden bu kadar kolay yankı bulabildiğini yeterince açıklayamamaktadır. Bu çalışma, söz konusu açığı kapatmak üzere, “dini şiddete” yönelik modern toplumların tepkilerini anlamak için modern öznelliklerin şekillenme koşullarına bakmak gerektiğini önermekte ve dini şiddet anlatısını kendi içinde anlamak yerine; kavramsal, kurumsal ve tarihsel bağlamı içerisinde çözümlenmeye odaklanmaktadır. Bu amaçla makale, eleştirel sekülerizm ve postkolonyal/dekolonyal bir yaklaşımı benimseyerek bir soy kütüğü çalışması olarak okunmalıdır: İlkın Avrupa içi bir gelişme olarak modern devlet, “Avrupa Din Savaşları”nda görülen “dini şiddet” mitiyle kurulmuştur. Orada ortaya çıkan şiddeti “dini” olarak tanımlayabilmek ise din kavramının modern dönemde belirli dönüşümleri geçirmesiyle mümkün hale gelmiştir. Ayrıca bu gelişmelerin de gömülü olduğu bir “modern zaman rejimi” ortaya çıkmış ve bunun içinde din, geçmişin bir dinamiği olarak konumlandırılarak modern öznellik için zamansal bir öteki işlevi görmüştür. Avrupalı sömürgeci “keşifler” ile zamansal ve mekansal atıfların iç içe geçtiği ve Batılı olmayan coğrafyaların çeşitli düzeylerde geri kalmışlığı temsil ettiği bir kolonyal modern zaman-mekan rejimi ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlıkların kurulabilmesi için tutarlı, bütünlüklü ve kontrast üzerine kurulan öznellikler inşa edilmişse de hem modern hem de diğer öznellikler doğaları gereği aslında müphemdirler ve çoklu referanslar içermektedirler. Buradan hareketle “cihatçı terör” de dahil olmak üzere modern dönem şiddetinin önemli bir kısmını üreten şeyin tam da bu tutarlılığa ve bütünlüğe zorlayan öznellik inşaları olduğunu söylemek dahi mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kolonyalizm, Modernite, Din, Sekülerizm, Şiddet, Zaman, Mekan

Abstract: The effects of the idea that Islam is an oppressive religion that encourages violence can be traced in many areas, from the marginalisation of Muslim minorities to the justification of military interventions. However, there are also criticisms against such theses. Yet, although these criticisms produce arguments against the widespread discourse on Islam's relationship with violence, they do not sufficiently explain why this discourse resonates so easily with modern subjects. In order to fill this gap, this paper proposes that in order to understand modern societies' responses to “religious violence”, it is necessary to look at the conditions of the formation of modern subjectivities and focuses on analysing the narrative of religious violence within its conceptual, institutional and historical context rather than understanding it in isolation. To this end, the article should be read as a genealogical study, adopting an approach leaning on critical secular and postcolonial/decolonial studies: Firstly, as an intra-European development, the modern state is founded on the myth of “religious violence” in the “European Wars of Religion”. Defining the violence there as “religious” became possible only after the concept of religion underwent certain transformations in the modern period. In addition, a “modern time regime” emerged in which these developments were embedded, and within this regime, religion was positioned as a dynamic of the past and functioned as a temporal other for modern subjectivity. With the European colonial “discoveries”, a colonial modern time-space regime emerged in which temporal and spatial references were intertwined and non-Western geographies represented various levels of backwardness. In order to

@ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, mbatur@kastamonu.edu.tr

https://orcid.org/0000-0002-8650-5477

DOI: 10.12658/M0759
insan & toplum, 2025; 15(1): 179-203
insanvetoplum.org

Başvuru: 18.07.2024
Revize: 28.10.2024
Kabul: 11.11.2024
Erken Baskı: 31.01.2025

establish these contrasts, subjectivities that are coherent, consistent and based on contrast have been constructed; however, both modern and other subjectivities are ambiguous in nature and contain multiple references. From this point of view, it is even possible to say that it is precisely the constructions of subjectivities that force this coherence and consistency that produce a significant part of the violence of the modern period, including “jihadist terror”.

Keywords: Colonialism, Modernity, Religion, Secularism, Violence, Time, Space

Giriş

Yakın coğrafi bölgemizde yıllardır süregelen çatışmaların sonuncusu, 7 Ekim 2023'te Filistinliler “Aksa Tufanı” adını verdikleri operasyonu başlattıktan hemen sonra İsrail'in beklenenin çok ötesinde tepkiler vermesiyle gerçekleşmiş; bu “tepkiler” bugün artık soykırıma dönüşen boyutlara ulaşmıştır. Tüm bu süreçlerin çözümlenmesinde birçok farklı boyut söz konusu olsa da İsrail'in Aksa Tufanı'na verdiği tepkilerde dikkat çekici bir nokta, İsrail'in bu operasyonu kendi 11 Eylül'ü olarak nitelenmesi (Hürriyet, 2024; Kupchan, 2024; Biden, 2024; Vacchiano, 2024; Schwarz, 2024) olmuştur. Ayrıca İsrail'in Filistinlilerin hamlesine verdiği karşılığa gelen tepkileri ABD'nin 11 Eylül sonrası *war on terror* (“teröre karşı savaş”) sürecinde verdiği tepkilerle kıyaslayarak meşrulaştırmaya çalışması da (Zimmermann, 2023; Hilal, 2024) bu noktada ayrıca önemlidir. Bu kıyası mümkün kılan nedenler arasında “11 Eylül”ün büyük sarsıcı olayların bir dönüm noktası olduğunu vurgulamak için bir metafor olarak kullanılıyor oluşu zikredilebilir (örnekler için bkz. Lichfield 2015; Kugelman 2018; Daoudi 2020). Ancak İsrail'in 11 Eylül ve 7 Ekim arasında kurduğu benzerliğin “dönüm noktası” anlatısından daha önemli başka bir işlevi olduğu öne sürülebilir: 11 Eylül sonrası hafızalarımıza yerleşen “İslami terör” fikri ile Filistinlilerin direnişleri arasında yakınlık kurulmasının sağlanması ve yapılan müdahalelerin meşrulaştırılması. Nitekim bu yaklaşımın Batılı modern hassasiyetlere dokunması ve destekçi bir kitle oluşturmaya katkı sağlaması beklenmiş olmalıdır. Bu anlamda 11 Eylül'den bu yana yerleşen ve “teröre karşı savaşın” şiddetini meşrulaştırmada yaygın olarak dolaşımda olan İslam'ın şiddete meyilli bir din olduğu varsayımı (Ahmed & Matthes, 2017; Kalwa 2013; Cervi ve diğerleri, 2021; Civala ve diğerleri, 2020) 22 yılın ardından 7 Ekim'den sonra bir kez daha önemli bir işlev görmüştür.

11 Eylül saldırılarıyla başladığı varsayılan bu dönemi arka plandaki birtakım gelişmeler ve bu gelişmelere yönelik tutum değişiklikleri dikkate alınmadan anlamak oldukça zordur. Örneğin Soğuk Savaş sonrası özellikle Amerika ve Avrupa'da aydınların bir kısmının liberal zaferciliğe (*liberal triumphalism*) yöneldiği ve tarihin sonunun ilan edildiği (Fukuyama, 1992) yıllarda çok geçmeden yeni düşman arayışlarının medeniyetler çatışması tezi (Huntington, 1993) ile tekrar devreye girdiği görülmüştür. Soğuk Savaş sonrası düşmanını kaybetmiş olan liberal siyasi düşüncenin farklı bir öteki arayışına girdiği bu süreç, boşluğu doldurabilecek şiddete meyilli ve baskıcı Müslüman ötekiiyi gittikçe liberal kamuoyu ve aydınlarının odak noktası haline

getirmiştir. Bu anlamda neredeyse tek dini grup olarak Müslümanlara ciddi bir şiddet potansiyeli atfetmek, ötekileştirmeye duyulan ihtiyaca işaret etmekte ve "teröre karşı savaş"ı meşrulaştırmanın önemli bir argümanını oluşturmaktadır. Gelişmeleri bu şekilde okumak bir yere kadar anlamlı iken bu okuma meseleyi yüzeysel bir araçsallaştırma seviyesinde bırakmaktadır. Ayrıca bu söylemin neden bu kadar taraftar bulabildiğini yeterince açıklayamamakta, özellikle modern öznenin hassasiyetlerine nasıl dokunulduğunu ve bireysel tepkilerin ne şekilde yaratıldığını açıklığa kavuşturmakta yetersiz kalmaktadır. Oysa İslam ve şiddet, daha genel anlamda din ve şiddet arasında kurulan bu bağın ortaya çıkma koşullarını anlamak; bizlere modern öznenin nasıl inşa edildiği ve hassasiyetlerinin kökenleri hakkında daha derin bir kavrayış sağlayacaktır.

Modern toplumlarda, Müslüman aktörlerin siyasi şiddete başvuran eylemlerinin modern gözlemciler için şaşırtıcı bir şekilde öngörülemeyen, nedeni kestirilemeyen eylemler olduğu; eylemlerin öznelinin ise irrasyonel olduğu şeklinde bir düşünce hakimdir. Bu aktörlerin motivasyonları modern siyaset ve din anlayışının tamamıyla dışında, başka bir zamanın, başka bir çağın kalıntısı gibi görünmektedir (Poole, 2002; Richardson, 2004; Alsultany, 2013). Modern yorumcuların bir kısmı, bu anlamda Müslüman aktörleri başka siyasi ideolojilere başvuran grupların aktörlerinden çok daha farklı bir okumaya tabi tutarak dikey okumalar yapmaya yönelirken (bkz. Dawson 2018, 2021; Bale, 2013; Larsen, 2020) örneğin Olivier Roy yatay bir okuma yaparak cihatçı hareketi bir gençlik hareketi gibi anlamak gerektiğini düşünmektedir. Cihatçılıkta dinin görüldüğü kadar önemli olmadığını; cihatçılığın da radikalleşen, militanlaşan başka gençlik hareketlerine benzerlikler gösterdiğini ve modern dinamiklerle şekillenen bir nesil kavgası gibi de okunabileceğini ortaya koymaktadır. Roy bu gelişmeleri, İslam'ın radikalleşmesi olarak değil, radikallığın İslamlaşması olarak anlamının daha doğru olduğunu iddia etmektedir (Roy, 2017; Roy, 2016). Roy'un yaklaşımını doğru kabul edecek olursak yukarıda bahsettiğimiz irrasyonellik vurgusu ve geri kalmışlık söylemi geçerliliğini yitirmekte ve "cihatçı şiddet", modern dönemde üretilmiş diğer şiddet türlerinin arasında yerini almaktadır. Martha Crenshaw'a (2011) göre ise bir ideolojinin içeriğinden çok yapısı şiddete yakınlık açısından önemlidir ve kurtuluşçu (eskatolojik) dünya görüşü, düşmanın insandışlaştırılması, kitlelerin yanlış bilinç içinde olduğu, ahlaki anlamda da şiddetin doğru olduğu görüşü vs. gibi öğeler bir ideolojinin şiddete yakınlığının göstergeleridir (Crenshaw, 2011). Dolayısıyla bu tür hareketler "dini" ya da "seküler" içeriklerle taraftar toplayabilmektedir. Daha fazla örnek için, dini köktencilik ile terörizm arasında bir bağlantı bulamayan Pape (2005), "dini" terörizmin dini motivasyondan çok siyasi bir motivasyon içerdiğini öne süren Aly ve Striegheer (2012) veya daha güncel bir çalışma olarak Sageman'e (2017) bakılabilir.

Ancak çeşitli varyasyonlarıyla dinin modern dönem Müslüman aktörlerin şiddet eylemlerinde bir etken olduğu görüşünün özellikle akademik literatür dışında daha yaygın olduğu ve sıradan insanların birtakım derin hassasiyetlerine temas ettiği gözlemlenebilmektedir. Bu durumun, örneğin Müslümanlara yönelik ayrımcılıklar, Müslüman ülkelere yönelik askeri müdahaleler ve benzeri gelişmelere kolaylıkla meşruluk kazandırdığı değerlendirilebilir.

Bu makalede bunu anlamlandırmak amacıyla modern özneliğin dini şiddete yönelik hassasiyetlerinin hangi güç ilişkileri ve düşünsel gelişmeler içerisinde şekillendiği incelenerek bir soy kütüğü çalışması ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Soy kütüğü yöntemiyle ele alınan konu, eleştirel seküler¹ ve postkolonyal/dekolonyal çalışmalardan² esinlenerek incelenmiştir ve yine bu alanlara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Soy kütük çalışmasında önce modern devlet şiddet tekelinin “dini şiddet” anlatısına dayanarak ortaya çıkışı, seküler ve dini alanların oluşumu ve yeni bir zaman rejiminin belirmesi süreçlerine bakılarak bu gelişmelerin modern öznenin şekillenişindeki rolü incelenmektedir. Bu gelişmeler ilgili literatürde yaygın olarak Avrupa içi gelişmeler olarak ele alınırken bu çalışmada bu gelişmelerin aynı zamanda kolonyal bir bağlamda nasıl ortaya çıkmış olabilecekleri sorusuna da yanıt aranmaktadır. Bu okumayı mümkün kılmak için ise modern zaman rejimi yerine kolonyal bir zaman-mekan rejimi önermesinde bulunulmuştur. Bu matris içerisinde makale, “anlamsız” şiddetten gittikçe uzaklaşmış modern öznenin karşısında konumlandırılan ve “irrasyonel” şiddete başvuran Müslüman özneliğin kurulma biçimini anlamaya çalışmaktadır.

Makalede bu anlamda “dini şiddet” anlatısı kendi içinde ele alınmak yerine, ortaya çıkışındaki çerçeve ile birlikte anlaşılmaya çalışılmış; dini şiddetin taşıyıcısı olduğu düşünülen özneler de -benzer biçimde- onları ötekisi olarak kurgulayan modern öznenin oluşumuyla birlikte incelenmiştir.

Modern Devlet, Şiddet ve Din Kavramı

Modern zihin dünyamızda sekülerizmin ortaya çıkışını, Avrupa Orta Çağı'nın, dinle yoğurulmuş dünyasından keskin bir kopuş olarak tasarlarız. Buna karşın Löwith (2004) seküler modern tarih felsefelerinin teolojiye bağlı olduğunu iddia eder ve

- 1 Eleştirel seküler çalışmalarda öncelikle Talal Asad'ın eserleri (2012; 2015; 2016) ve “Asadcı Ekol”ün (bkz. Enayat, 2017) katkıları çalışma için önemli olmuştur.
- 2 Anibal Quijano'nun (2007) geliştirdiği “Modernite/Kolonyalite” yaklaşımı içerisinde Walter Mignolo'nun (2011), Ramon Grosfoguel'in (2007; 2010; 2013) ve ayrıca postkolonyal bir yaklaşım sunan Gurminder K. Bhambra'nın (2007) moderniteyi kolonyalizm ile birlikte anlamaya ve epistemolojik etkileri açısından ele almaya yönelik önerileri genel anlamda çalışmayı yönlendirmiştir.

sürecin bu anlamda ya Antik Yunan doğal kozmolojik teolojisinden çıkan döngüsel tarih anlayışının ya da (daha sıklıkla) Hristiyan teolojisinin önerdiği kurtuluşçu (eskatolojik) tarihin sekülerleşmiş çeşitlemelerinden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle modern ilerleme düşüncesini içeren tarih felsefesinin Hristiyanlığın birçok özelliğini taşıdığını ima eden Löwith, sekülerizmi de Hristiyanlığın bir çeşit devamı şeklinde ele alan çalışmalara kapı aralamıştır.³ Ancak her iki anlayışın da tersine sekülerizmin Hristiyanlık ile ilişkisi ne basit epistemolojik bir kırılmanın ne de basit pratik bir devamlılığın ifadesidir. Talal Asad'ın *Dinin Soykütükleri* (2015) ve *Sekülerliğin Biçimleri* (2016) adlı iki önemli yapıtının etrafında şekillendiği düşünce eksenini temel alındığında, bu ilişkiyi daha çok devamlılık ile kırılma, bilgi ile pratik arasında bir yerde konumlandırmak mümkündür. Asad'ın güncel Batı toplumları için kullandığı "Post-Hristiyan Çağ" kavramı bağlamında sekülerizm daha önceki egemen Hristiyan yaklaşımdan farklı olarak eskiyi kısmen dönüştüren, bu yüzden de kısmen eskinin izlerini taşıyan yeni bir pratik ve bununla bağlantılı oluşan yeni bir bilgi ortaya çıkarmaktadır. Bu pratik ve bilgi ilişkisi bağlamından yeni bir öznellik ve bununla birlikte değişen bir faillik anlayışı gelişmiştir. Bu gelişmeler ise örneğin şiddet gibi olgulara eski anlayışların da izini taşıyan yeni duyarlılıklar ve yeni baş etme biçimleri şeklinde kendisini göstermektedir.

Yeni pratiklerin, bilgilerin, failliklerin, duyarlılık ve baş etme biçimlerinin taşıyıcısı modern öznedir. Bu noktada modern özneliğin ortaya çıkmasında ve onun dini şiddete yönelik hassasiyetlerinin şekillenmesinde en önemli aktörün -seküler liberal modernitenin de en önemli yönetsel çerçevesi olan- modern devlet olduğu, modern devletin ise en belirgin özelliğinin meşru şiddet tekeli olduğu öne sürülebilir.

Modern Devletin Yaratılış Mitosu: Dini Şiddet

Çeşitli sosyal bilimlerde bir klasik olarak görülen Max Weber'in konuyu ele alışı, kurucu bir yaklaşım olması dolayısıyla bu çalışma açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir: Modern devleti daha önceki siyasi oluşumlardan ayıran en önemli öğelerden birisinin "şiddet tekeli" olduğu düşüncesinin bu anlamda Weber ile yaygınlaştığı söylenebilir. Bu tanım neredeyse tüm devlet teorisi çalışmalarında bir şekilde karşımıza çıkar ve birçok kez eleştirilmiş olsa da eleştirenlerin dahi göz ardı edemeyeceği bir baskınlığa

3 Sekülerizmin Hristiyanlığın izlerini taşıdığına dair tartışmalar için bkz. Nelson 2015. Ayrıca bu konuda dini ve dini olmayan arasındaki sınırları sorgulayan yaklaşımlar için *Implicit Religion - Journal for the Critical Study of Religion* dergisinin sunduğu tartışmalara bakılabilir (Örneğin "Vol. 25: Special Issue: Belief, Reconsidered" özel sayısına, özellikle Burley, 2023'e bakılabilir; ayrıca "Vol. 22, No. 3-4: Twenty Years of "The Ideology of Religious Studies" sayısı, derginin kendisini konumlandığı "Eleştirel Din Araştırmaları" alanının kurucu metniyle günümüze kadar gelişmeler bağlamındaki tartışmalara bakılabilir).

sahiptir (Anter, 2016; Colliot-Thelene, 2016). Weber, (modern) devletin (meşru) şiddet üzerinde kurduğu tekel ile en belirgin özelliğini kazandığını düşünür.⁴ Weber'e göre ayrıca meşru şiddet tekelinin ortaya çıktığı modernleşmeye bir sekülerleşme sürecinin de eşlik ettiği dikkate alınmalıdır. Buradan hareketle Weber, siyasi ve dinsel (hiyerokratik) örgütlenmeleri sürekli bir karşıtlık şeklinde ele alır. Birinin diğerinden özünde farklı olduğunu düşünür ve bunu temelde şiddet kullanımına bağlar (Weber, 2012b). Bu anlamda Weber dinsel ve siyasal alanların tam rasyonellik düzeyine ulaştıklarında birbirine “yabancılaşacaklarını”; siyasi ve dinsel etişin birbirlerine rakip haline geldiklerini söyler⁵ ve bunun en ayırt edici özelliği olarak da şiddet örneğini verir: Hiyerokratik (dinsel) örgüt de baskı kurar ama bu baskı ruhanidir; siyasi örgüt ise baskıya fiziksel şiddet şeklinde başvurur (Weber, 2012a). Ayrıca bu iki alanın -diğer bir deyişle siyasetin ve dinin- modern rasyonelleşme süreçleri öncesinde birbirine girmiş gibi görünseler de soy kütüksel olarak iki ayrı karizmatik tipte -savaşçı ve peygamber figürlerinde- temsil edilebileceğini söyler. Weber'de bu iki figür özü itibarıyla birbirinden farklı ve bambaşka alanların temsilcileri gibi karşımıza çıkar.⁶ Karizmatik liderler arasında peygamberin karşısında savaş kahramanını siyasi alan için temel alan Weber'de iki alanı birbirinden ayıran en önemli şeyin yine şiddetin kullanımını olduğu görülmektedir. Dinde meşru olamayacak şiddet kullanımını siyasi örgüt için bir gereklilik sayılmaktadır. Weber'e göre her siyasi örgütün özünde dışa olduğu kadar içe yönelik zorlayıcı araçlarının çplak şiddetselliğine çağrı vardır. Nitekim Weber'in tanımına göre ancak bu özellik onu siyasi bir örgüt haline getirmektedir: Devlet öyle bir birliktir ki meşru şiddetsellik tekelini hizmetine alır, başka türlü de tanımlanamaz. O, Hz. İsa'nın Dağdaki Vaazı'nda yer alan “Kötülüğe karşı şiddetle karşılık vermeyin!” ifadesinin karşısına “Hukukun zaferi için şiddete başvurmalısın, gerekirse haksızlığın sorumluluğunu üstlenerek” ifadesini koymaktadır (Weber, 1920).

Yukarıda da vurgulandığı gibi devletin şiddet tekeli anlayışı bütün çeşitliliğiyle -ve Weber'in önemli etkisiyle- bilimsel ve genel literatürde oturmuş bir yaklaşım

- 4 Almanca *Staat* (devlet) kavramı ancak meşru şiddet tekelini ele geçirmiş siyasi örgüt için kullanabileceğimiz bir ifadedir, yani sadece modern dönemde bu anlamda *devletten* bahsedebiliriz. Weber'e göre bunun dışında tüm siyasi örgütler İlk ve Orta Çağ'lar boyunca zaten şiddete başvurmalarıyla karakterize olmuştur (Müller & Sigmund, 2014).
- 5 Weber'e göre, iki alanın da tam rasyonelleşmesiyle birlikte her birinin diğerine karşı yabancılığı şöyle bir etkide kendisini gösterir: Ekonomiden çok özellikle siyaset, dinsel etişin rakibi olarak ortaya çıkar (Weber, 1920).
- 6 Weber'in, *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde III. bölümde “Meşru Egemenliğin Türleri” başlığı altında “IV. Karizmatik Otorite” kısmında yazdıklarından, karizmanın taşıyıcıları olarak tarihsel anlamda en önemli iki figürün peygamber ve savaş kahramanı olduğunu anlıyoruz. Weber burada ayrıca üçüncü bir tip olan “lider” veya “demagog”dan bahsetmektedir (Weber, 2012a). Ancak daha sonra *Gesammelte Politische Schriften* (1921) eserinde Weber, demagogun anayasal devletten ve hatta demokrasiden bu yana Batı'da önde gelen politikacı tipi olduğunu vurgular.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışın neden böyle gelişip yaygınlaşabildiği sorusuna yanıt bulmak için erken modern dönemin, diğer bir deyişle modern devletin ortaya çıkışının hemen öncesinin nasıl yorumladığını anlamak gerekmektedir. Bu anlamda *European Wars of Religion* (Avrupa Din Savaşları) başlığı altında İngilizce literatürde karşımıza çıkan bir buçuk asırlık bir dönemin yorumunu, modern devletin "yaratılış mitosunu" (Cavanaugh, 2009) olarak düşünebiliriz. Ağırlıklı dini şiddetten kaynaklı ve çok acımasız yapıldığı düşünülen bu savaşların modern devletin şiddet tekeline meşrulaştırmada önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu, bugün "dini" olarak nitelendirdiğimiz şiddet türlerinin modern gözlemcilerde neden bu denli büyük bir dehşete yol açtığını da açıklayabilecek bir çerçeve sunmaktadır: Modern bireyler çok farkında olmadan içinde yaşamaya alıştıkları dünyanın üzerine bina edildiği temel prensiplerin -seküler ve dini alanların ayrımı ve şiddete dayalı iktidar tekniklerinin seküler modern devletin tekelinde olması- tehdit altında olduğunu düşünüyor olabilirler.⁷ Bunu anlamak için modern (Batılı) öznenin geçmiş tahayyülüne bakmak açıklayıcı olacaktır. Bu tahayyülde özellikle dindarlık düzeyi yüksek olduğu düşünülen Orta Çağ ve erken modern dönem⁸, şiddet dolu karanlık bir ortamdır. Rönesans'ta kurulmuş ve Aydınlanma Çağı'nda yaygınlaşmış bu anlatının günümüzde de güçlü savunucuları bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle konuyu şiddet ile birlikte düşündüğümüzde Steven Pinker'in "Doğamızın İyilik Melekleri Şiddet Neden Azaldı?" (2019) adlı çalışması ve bu çalışmanın yarattığı yankı, söz konusu anlayışın güncelliğini hala güçlü bir şekilde koruduğuna dair bir örnek olarak verilebilir.⁹ Bu noktada bu kadar yaygın bilinen bir anlatının bu bağlamda hatırlatılma nedeninin, bu anlatının modern devleti yetkinleştirici arka plan anlatısı olarak gördüğü önemli işlevle burada geliştirilen argüman için taşıdığı önem olduğunun altı çizilmelidir. William T. Cavanaugh'ın (2009) çalışmasından hareketle, modern devletin bu yaratılış mitosunu özellikle erken modern dönemde Avrupa Din Savaşları (*European Wars of Religion*) başlığı altında ele alınan dönemin bir yorumu olarak düşünebiliriz: Bu yorumu göre dinlerin ve inanışların farklılığı üzerindeki erken modern dönemdeki

- 7 Dini şiddete verilen bu tepkinin sadece şiddetin boyutundan kaynaklanmadığını anlamamın bir yolu ise modern bireylerin başka şiddet türlerine nicelik olarak daha büyük ya da nitelik olarak daha acımasız olsa bile aynı tepkiyi göstermediklerini görmektir.
- 8 Graeme Smith *A Short History of Secularism* (2010) isimli eserinde örneğin tarih boyunca dini inanışlarda bir düşünüş olduğu düşüncesine karşı bir argüman geliştirmektedir. Tarih içerisinde dindarlık düzeylerinin yükseldiği ve düştüğü dönemlerin olduğunu ve bunun Orta Çağ'da da benzer olduğunu söyler ve güncel dindarlık düzeylerinin dönem dönem Orta Çağ'da da karşımıza çıktığını vurgular.
- 9 Pinker'in kitabının tetiklediği akademik tartışma için bir örnek olarak *Sociology* dergisinin derlediği polemik incelenebilir [Sociology, 47, (6)]. Ancak Pinker'in eseri özellikle akademi dışı bir okur kitlesi için ele alınmış ve genel anlamda ciddi etkiler yaratmıştır: *New York Times*, *The Guardian*, *WSJ*, *Financial Times* gibi gazetelerde çoğunlukla olumlu değerlendirmeler almıştır. Ayrıca örneğin önemli kamusal bir figür olan Bill Gates de kendi blogunda kitaptan olumlu etkilendiğini vurgulamıştır (<https://www.gatesnotes.com/The-Better-Angels-of-Our-Nature>).

tartışmalar şiddet ile sonuçlanmış ve kaosa yol açmıştır. Avrupa Din Savaşları Katolik ve Protestan/Reformist gruplar ve siyasi erkler arasında gerçekleşmiş; gerekçelerini dini inançlar oluşturmuş ve dolayısıyla Katolik-Protestan cephelerde bir kutuplaşmaya yol açmıştır. Ancak sekülerleşmenin başlaması, modern devletin ortaya çıkması ve şiddet tekeli ele almasıyla birlikte bu tartışmalar sona erdirilmiş ve barış sağlanmıştır.

Bu anlatı çeşitli düzeylerde eleştirilmiştir: Örneğin Avrupa Din Savaşları'nın temelinde gerçekte dini sebepler yatmadığı; onun yerine siyasi, ekonomik ya da kültürel gerekçelerin olduğu, başka çalışmalarda da karşılaşılabilecek bir argümandır.¹⁰ Cavanaugh (2009) bu anlatının gerçekliğini benzer şekilde sorgulamakla birlikte ayrıca işlevini anlamaya yönelik de bir soru yöneltir: Böyle bir anlatı hangi güç ilişkilerini yetkinleştirmektedir? Bu soru bağlamında Cavanaugh'ın argümanı temel bir farklılık göstermektedir: Din savaşlarının arkasında siyaset ya da ekonomi yatıyor diyebilmek için bu alanların birbirinden anlamlı bir şekilde ayrıştırılmış olması gerekir. Ancak Avrupa'da "din savaşları"nın 16-18. yüzyıllar arasında gerçekleştiği göz önüne alındığında o dönem için dini siyasetten, ekonomiyi dinden vs. anlam itibarıyla ayırmak mümkün gibi görünmemektedir. Cavanaugh'e göre (2009) bu yıllarda yaşanan şiddete "dini şiddet" diyebilmek için "din" kavramının bunu anlamlandırabilecek bir düzeyde başka kavramlardan ayrılmış olması gerekmektedir. Ancak birazdan ele alınacak kavramsal gelişmeler sonucunda ortaya çıkabilen bu ayrışma özetle şu çıkarımları beraberinde getirecektir: önceleri din neredeyse her alana hakimken, daha sonra seküler olan dinden sıyrılıp kendisine bir alan yaratmıştır ve bunu gerekli kılan şey ise dinin ürettiği ve içinden çıkamadığı şiddetselliklerdir. Ancak bu çerçevede seküler modern devletin meşru şiddet tekeli neden ele geçirmek "zorunda" kaldığı da anlamlandırılabilir hale gelmekte ve yukarıda Cavanaugh'ın yönelttiği soruya da yanıt vermektedir: Bu anlatı modern devletin ortaya çıkardığı güç ilişkilerini meşrulaştırmaktadır.

Din Kavramının Ortaya Çıkışı

Dini ile seküler olanın ayrımını, birbirine karışmış bir biçimde var olan iki farklı alanın ayrışması gibi düşünmek yanıltıcıdır. Bunun yerine dini ile seküler olanın tanımlanması ile ayrışmasının eşzamanlı gerçekleştiğini söylemek; başka bir ifadeyle bu iki alanın, daha önce olmayan yeni alanlar olarak ortaya çıktığını ve birbirine bağlı,

10 Avrupa Din Savaşları etrafındaki tartışmalarda 20. yüzyılın ilk yarısında dini olmayan sebeplere odaklanan tarihçilerin baskın olduğunu söyleyen Mack P. Holt (1993), 1970'lerde bu tartışmalara tekrar din boyutunun girdiğini vurgular. Housley (2008) & Palaver ve diğerleri (2016) tarafından ele alınan daha güncel çalışmalarda da bu ikinci yaklaşımın halen devam ettiğini görüyoruz.

biri olmadan diğeri anılayamayacağımız, birbirini gerektiren ayrılmaz bir kavramsal ikiz (Asad, 2001) olarak düşünmek daha anlamlıdır. Bu argümanı destekleyecek en önemli kanıtlardan biri, modern din kavramının ortaya çıkışı tarihidir. Burada kavramı tarihsel düzeyde incelemeye başlamadan önce bu gelişmelerin kurumsal olarak modern ulus devletinin şekil almasıyla birlikte ortaya çıktığı da tekrar vurgulanmalıdır.

Din ya da sekülerizm kavramları bazen modern öncesi dönemler için kullanılsa da bu kullanım esasında anlamlı değildir.¹¹ Özellikle Batı dillerindeki kullanımıyla *religion* kavramının modern döneme geçişte keskin bir anlam değişimi yaşadığı görülmektedir. Reinhart Koselleck'in Eşik Zamanı (*Sattelzeit*) dediği ve Almanca¹² için 18. yüzyıl ortalarından itibaren devreye giren bir dönemden itibaren eski kavramlar yeni içerikler kazanmış ve bugün açıklamaya gerek kalmadan anlaşılan muhteviyatlarına ulaşmışlardır (Koselleck ve diğerleri, 1974). Koselleck ve diğerleri *religion* kavramını özelde ele almış olmasa bile başka çalışmalar bu kavramın da benzer zaman diliminde dönüşüme uğradığını göstermektedir.¹³ Buna göre daha önceleri var olan ancak merkezi bir yere sahip olmayan *religion* kavramı 19. yüzyıldan sonra artık temel ve en önemlisi evrensel bir kategori haline gelmiş şekliyle karşımıza çıkar. Bu kategori artık Hristiyan ilahiyat literatürüne ait somut, teknik ve tali bir kavram olmaktan çok, dünyadaki farklı kültürleri de tasnif edebileceğimiz soyut, kategorik ve merkezi bir içeriğe kavuşmuştur: Örneğin bugün mekansal bağlamda dünya dinlerinden veya zamansal bağlamda kadim dinlerden bahsedebilir hale geliyoruz.¹⁴ Ayrıca Orta ve Yeni Çağ boyunca "religio" kavramı çoğunlukla bir erdem ve dışsal davranışa işaret ediyorken modern dönemde burada da bir anlam kayması olduğunu görüyoruz: Dört ciltlik eserinde Rönesans

- 11 Brent Nongbri, *Before Religion - A History of a Modern Concept* (2013) isimli çalışmasında Batı dillerinde modern anlamıyla din sözcüğüne denk gelen *religion* kavramının Antik Dönem'e kadar izlerini sürerken, Latince *religio*, Grekçe *threiskeia*, Arapça *din* gibi kavramların orijinlerinde kullanımının bugünkünden çok farklı olduğunu vurgulamaktadır. Din gibi bir alan, anlamlı bir şekilde başka alanlardan ayrılmayacağı gibi dini bugün anladığımız şekliyle tutarlı bir inançlar ve pratikler bütünü gibi düşünmek de mümkün görünmemektedir. Nongbri aynı çalışmada *religion* kavramının, modern seküler ulus devletinin ortaya çıkmasının yanı sıra "dünya dinleri", "kadim dinler" gibi modern dönem bilimsel ilgi odaklarına bağlı olarak da şekillendiğini vurgular.
- 12 Buradaki kuşak zamanı tanımlamasının Almanca dışı başka dil bölgeleri için farklı olabileceğini hatırlamak gerekir. Örneğin Leonhard (2008), İngiltere için yaklaşık 1500-1800 yılları arası farklı bir kuşak zamanının olabileceğini vurgular. Ancak yine de İngiltere'deki kavram dönüşümü sürecinin de 19. yüzyılda tamamlandığını görüyoruz.
- 13 Ernst Feil, Paul Anton de Lagarde'a atıfla Almanca için *religion* kavramının ancak 1750'lerden sonra yaygın kullanıma girdiğini ve daha önce başlayan kavramsal dönüşüm sürecinin bu tarihsel aralıkta tamamlandığını söyler (Feil, 2007). Nongbri'nin yukarıda bahsettiğimiz eserinde de 19. yüzyılda bu kavram dönüşümünün tamamlandığı vurgulanır.
- 14 Nongbri yukarıda adı geçen eserde kadim dinlerin modern dönemde yeniden keşfinden bahsederken Antik Dönem *Mezopotamya dininin* yoktan var edilmesini de ele alır (Nongbri, 2013). Dünya dinlerinin inşasından da bahseden Nongbri'nin yanı sıra bu konuda *The Invention of World Religions* adlı eseriyle daha detaylı bir çalışma sunan Tomoko Masuzawa'ya da bakılabilir (Masuzawa, 2005).

düşünürlerinden 19. yüzyıla kadar din kavramının izleğini süren Ernst Feil'e göre "religio" kavramının zaman içerisinde modern içeriğine kavuşmasının gerisinde bir erdemden ve dışsallıktan çok, bir "içsellik" ve "duygu" boyutunda ele alınması yatmaktadır (Feil, 2007). Buradan hareketle din ve seküler alanın ayrışmasında önce dinin iç dünyaya aktarılmasının yattığı söylenebilir. Örneğin Hobbes'ta bu düşüncenin başlangıcını görmek mümkündür.¹⁵ Ancak bunun gibi erken örneklere rağmen bu eğilimin etkin ve yaygın hale gelmesi 19. yüzyıla, yaygın görüşe göre modern devletin tam anlamıyla ortaya çıktığı döneme denk gelmektedir. Bu tabii ki burada geliştirilmeye çalışılan bakış açısına göre bir tesadüf olmaktan uzaktır. Hatta modern devletin oluşabilmesinin ön şartlarından birinin bu olduğu iddia edilebilir. Din kavramının modern şeklini alması, hem soyut ve karşılaştırmayı mümkün kılan bir kategori hem de "duygu" düzeyinde yaşanan bir içsellik olarak algılanması ile seküler alanın düşünölmeye başlanabilmesi, birbirini gerektiren gelişmelerin sonucudur.

Buraya kadar dinin modern dönemde dönüşümü, seküler alan ile dini alanın ortaya çıkması ve modern devletin şekillenmesi birbirleriyle bağlantılı süreçler olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca daha önce modern devletin şiddet tekeline meşrulaştırırken bunda dini şiddet anlatısının işlevsel bir rol oynadığı da dillendirilmiştir. Tüm bu bağlamlar akılda tutularak bir sonraki başlıkta modern dönemde ortaya çıkan yeni bir zaman-mekan kurgusuna değinilmektedir. Bu hem modern öznelliğın dini şiddete yönelik hassasiyetlerinin şekillenmesindeki çerçeveyi genişletmek hem de bu çalışmanın giriş bölümünde yer verilen soruların yanıtlanabilmesi açısından önemlidir.

Kolonyal Modern Zaman-Mekan Rejimi

Modern Zaman

Yukarıda dini şiddete başvuranların, failliği eksik bulunan modern dönem öncesi aktörler gibi göröldüklerinden bahsedilmiştir. Bu aktörler günümüzde yaşamalarına rağmen eski bir zamanın kalıntısı gibi algılanmaktadırlar. İçinde yaşadığımız çağı modern olarak adlandırdığımızda en temelde zamansal/tarihsel bir ayırmadan bahsediyor gibi görünsek de çağdaşımız olan uzak bazı halkları, dinleri ya da kültürleri bakımından modern öncesi olarak nitelendirebiliyoruz. Günümüzde zamansal ve

15 Hobbes, *Leviathan*'da henüz "din"den değil, inançtan bahsetmektedir, ancak kullanım biçimi yine de argümanımızı desteklemektedir: Hristiyanlığın inancının "içsel ve görünmez" (Hobbes, 2007) olduğunu vurgularken bunu inancın iktidar ile birlikte bir değerlendirilmesi bağlamında yapmaktadır. İnancı siyasi iktidara göre değerlendirmek ve bu bağlamda inancın içsel dünyaya aitliğini vurgulayan bir düşüncenin, modern dönem *religion* kavramının bir ön hazırlığı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

mekansal kavramların kullanım biçimine bir örnek teşkil eden bu durum aslında şunu göstermektedir: Modernite sadece bir döneme değil, bir yaşam tarzına, bir dünya görüşüne, bir yönetim biçimine işaret etmekte; bu yaşam tarzını, dünya görüşünü veya yönetim biçimini paylaşmayanları da zamansal atıflarla geri, çağ dışı, arkaik olarak tanımlamaktadır. Zaman ve mekan anlayışının modern döneme geçişte nasıl dönüşümler yaşadığı, hangi yeni içerikler kazandığı üzerinde yapılan tartışmalar "dini şiddet" sorunsalını da bu bağlam içerisinde daha kavranabilir hale getirebilir.

Bu tartışmaların izleğini sürmeye, Jean Leclercq'in geç Orta Çağ'ın zaman anlayışını konu alan bir çalışması ile başlanabilir. Leclercq, Orta Çağ zaman anlayışından modern zaman anlayışına geçişte köklü bir değişimin söz konusu olduğunu düşünür ve bu geçişin başlangıcının 13. yüzyılın sonlarından 14. yüzyılın sonlarına kadar yüzyıllık bir zaman diliminde gerçekleştiğini söyler. Orta Çağ'da zaman deneyiminin Leclercq'e göre en önemli karakteristiği bir kesinliğe sahip olmaması ve dini ritüellere bağlı olması, diğer bir deyişle kutsallık tarafından şekillendirilmesidir (Leclercq, 1974). 14. yüzyılda zaman dünyevileşmeye ve kesinleşmeye başlarken, zamanın kesinleşmesinde fiziğin felsefeden ayrılmasına bağlı olarak zaman üzerinde spekülatif düşünmenin yerine aşamalı bir değişimle başka bir anlayışın hakim olmaya başlaması etkilidir. Bu bağlamda zamanın gittikçe bir fizikçi rolüyle incelenmeye, mekanik yöntemlerle daha net ölçülmeye ve daha nesnel ele alınmaya başlandığı da görülmektedir. Artık nesnel zaman ile öznel deneyim arasında da anlamlı bir farktan bahsedebilir hale gelinmektedir. Yine de nesnel ve öznel deneyimler zamanla kozmolojik döngülerle de uyumlu hale gelip modern zaman anlayışımızı ortaya çıkarmaktadır (Leclercq, 1974). Zamanın dünyevileşmesine dair daha farklı bir yaklaşım *Annales Okulu*'nun önemli temsilcilerinden Jacques Le Goff'ta da görülmektedir. Le Goff, zamanın "kilisenin zamanından" "tüccarın zamanına" geçişinde bir dünyevileşmeye uğradığını düşünür. Açıklama eksenini doğa bilimsel gelişmelerden çok ekonomik dönüşümlere bağlayan Le Goff, bu değişimi kapitalizmin gelişmesinin erken dönemlerine, yani 14. yüzyıla yerleştirir. Burada kutsal olması, çıkara konu olmaması gereken zamandan; ücreti olan, ekonomik çıkar getiren zamana geçildiğini vurgular (Le Goff, 1970).

Ana etkenin doğa bilimlerinin gelişmesi mi, kapitalizmin ortaya çıkması mı olduğu tartışmasının dışında iki yazar bir noktada birleşmektedir: Zamanın dünyevileşmesi modern dünyanın önemli başlangıç noktalarından birisidir. Diğer bir deyişle bu yazarlar, zaman anlayışının dönüşmesinin birtakım değişimlerle birlikte gerçekleştiğini söylerken aynı zamanda köklü değişimlere de yol açtığını iddia ederler. Bu anlamda yeni zaman anlayışının modern dünyayı kurarken önemli bir rol oynadığı düşünüldüğünde, modern düşünce ve kültürün temeline nasıl oturduğu ile ilgili başka bir açıklama boyutuna daha ihtiyaç duyulmaktadır. Aleida Assmann'ın "modern zaman rejimi" kavramsallaştırması bu anlamda tartışmaya önemli bir katkı sağlamaktadır. Yukarıda anılan gelişmeleri

aktaran yazarlara benzer şekilde Assmann da “modern zaman rejimi” diye adlandırdığı şeyin, yeni gelişen dünyevi ve fiziksel nesnel zaman anlayışı temeli üzerinde kendisini kurmaya çalıştığını söyler. Ancak modern zaman rejimi kendi iddiasının aksine “fiziksel nesnel zaman” anlayışını olduğu gibi almak yerine, o anlayışı kültürelleştirerek temeline yerleştirmektedir. Yani modernite, olguyu nesnel bir biçimde açıklamaya çalışan fizikteki zaman kavramına modern değerler, anlamlar ve gereklilikler yükleyerek kendi zaman anlayışının temeli atmış olur (Assmann, 2013). Assmann’ın sunduğu çerçeveye Leclercq ve Le Goff’tan farklı olarak yeni zaman anlayışının normatif içeriğine de vurgu yapmaktadır. Modern zaman rejiminde, örneğin tarihte olup bitenler sadece nötr olarak ölçülmüş “nesnel” zaman dilimleri içerisine yerleştirilmez; aynı zamanda tarihsel olayların birbirlerine bağlı olarak geliştiği ve bir bütün olarak zaman içerisinde gelişen anlamlı bir yapı ortaya çıkardığı düşünülür (Assmann, 2013). Buradan da ilerleme düşüncesi gibi modern değer yargıları içeren yüklemeler, bu zaman anlayışının hem içine aktarılır hem de oradan türetilir. Ayrıca Assmann’a göre modern dönem öncesi “geleneksel zaman rejimlerinde” geçmişin devamlılığı bağlamında istikrar vurgulanırken “modern zaman rejimlerinde” yenilenmenin sürekliliği devreye girer. Modern dönem öncesi zaman rejiminde “sürekliliğin kültürel inşası” üzerine bina edilmiş bir zaman anlayışı hakimdir ve bu zaman anlayışı güç ilişkilerinin devamlılığını ve hakikatin geçerliliğini sağlayabilecek bir “istikrar ağı” üzerine oturmuştur (Assmann, 1998). Modern dönem ilerleme ve yenilenme fikirleri ise sürekli yeni aşamalara geçişi ifade ettiği için aynı zamanda sürekli bir yeniden başlangıcı gerektirir: Assmann bunu “başlangıç fiksiyonu/kurmamacası” başlığı altında, modern zaman rejiminin sürekli kırılmalar üzerinde duran tarafına vurgu yaparak tartışır (Assmann, 2013). Bu kırılmalar geçmiş dönemlerle olduğu gibi geçmiş kavram ve düşüncelerle de gerçekleşmektedir. Örneğin Assmann’a göre modernleşmenin retoriğinde din ya da gelenek ile kırılma, anlatının önemli bir parçasıdır ve din ya da gelenek kavramı da sürekli bir değersizleştirmeye tabi tutulur (Assmann 2013). Yukarıda tartışılan modern devletin “yaratılış mitosu” olarak “dini şiddet” meselesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Modern devletin bu anlamda bir kırılma sonrası yeni bir başlangıç fiksiyonuyla ortaya çıktığı görülmektedir ve bu da kendisinden öncesi ve sonrasını keskin bir biçimde ve kontrast yaratacak bir şekilde ayırmaktadır.

Kolonyal Mekan

Avrupa tarihi odaklı bir bakış açısıyla yetinildiğinde Assmann’ın bu açıklama çerçevesi yeterli görünmektedir. Nitekim salt Avrupa odaklı bir perspektifte zamanın mekana göre çok daha önemsendiği açıkça görülmektedir: Modernite, bu perspektifte zamanın çağdır, zamanı mekana tercih eder ve mekanın zamana tabi kılar. Massey’e göre modernitede mekan ve zaman, birbirlerine karşı olacak şekilde kavramsallaştırılmıştır.

Burada zaman önceliklidir, çünkü büyük harfle "Tarih" in yapıldığı yerdir. Mekan ise hiçbir şeyin gerçekleşmediği durağanlıktır (Massey, 1992). Bugün de mekan sabit, ölü, diyalektik olmayan olarak düşünülüyorken zaman ise zenginlik, yaşam, diyalektik ve eleştirel toplumsal kuramsallaştırma için açığa çıkarıcı bağlam olarak ele alınmaktadır (Soja, 1989).

Burada önerilen Avrupa dışı dünyanın da dahil edildiği kolonyal bir çerçeve ise ancak analize mekan da dahil edildiği zaman görünür hale gelecektir. Makale bu anlamda *kolonyal* modern dönemde zaman ile birlikte mekan anlayışının da ciddi anlamda farklılaştığını ve birinin diğeri olmadan anlaşılamayacak şekilde birbirine geçmiş olduğunu önermektedir. Modern zaman anlayışını sadece Avrupa'daki gelişmeler ile şekillenmiş ve kolonyal "keşiflerden" yalıtılmış şekilde tek başına ele almaktansa, analize mekansal kolonyal tecrübeyi de dahil ederek zamanın mekan ile birlikte modern dönemde nasıl tasarlandığını anlamaya çalışmanın daha ufuk açıcı olacağı iddia edilebilir. Bu noktada Assmann'ın "modern zaman rejimi" kavramı "kolonyal modern zaman-mekan-rejimi" biçiminde genişletilerek daha kapsayıcı ve ele alınan konu açısından daha anlamlı bir kavramsallaştırma olarak işlev görebilir.

Modernitenin, Aydınlanma'da olgunlaşan öz anlatısının kendisini Orta Çağ'dan ayırarak kurguladığı zamansal kırılmaya benzer şekilde kolonyal tecrübeyle birlikte Avrupa'nın kendini mekansal olarak da ayrıştırarak kurduğu söylenebilir. Ancak bu ayrışmalar saf olarak zamansal veya mekansal değildir. Avrupa'nın kendini başka dünya bölgelerinden ayrıştırarak tanımlamak için zamansal öncüllere dayanan kriterleri de devreye aldığı görülmektedir. Sadece coğrafi kriterleri kullanarak değil, aynı zamanda tarihsel anlamda gelişmişlik düzeyi itibariyle de Avrupa kendisini dünyanın geri kalanından ayırmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında modern ve modern öncesi ayrımının esasında sadece zamansal bir ayrım olarak kurgulanmadığı, mekansal bir ayrımın da bu kurguya eşlik ettiği söylenmiş olur. Bu ayrım detaylandırılıp biraz daha genişletildiğinde "dini şiddet" etrafında oluşan modern hassasiyet daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Zaman ve mekanın bu anlamda iç içeliğine yönelik bir çalışma sunan antropolog Johannes Fabian'a göre modern dönemde sekülerleşmeyle birlikte ortaya çıkan zaman rejimi, zamanı tamamıyla dünyaya içkin hale getirmekte ve bir yandan da dünyanın çeşitli bölgeleri arasındaki ilişkileri de zamansal ilişkiler şeklinde düşünölmeye müsait kılmaktadır (Fabian, 2014). Benzer şekilde Gurminder K. Bhambra'nın *Rethinking Modernity* adlı eserinde anlatmaya çalıştığı Batı'nın bilgi üretimi siyasetinde de zaman ve mekansal ayrımların bu etkileşimi karşımıza çıkar. Bhambra'ya göre bir yandan modern dönemi tarımsal geçmişten ayıran bir *kırılma*, öbür yandan modernitenin geliştiği Avrupa'yı dünyanın geri kalanından ayıran bir *farklılık* ile birlikte içinde

yaşadığımız postkolonyal modernite kurulumu (Bhabra, 2007). Burada vurgulanması gereken şey ise bu gelişmelerin iç içeliğidir: Önce Avrupa içi zamansal kırılma, daha sonra Avrupa dışı mekansal farklılık değil, zaman ve mekansal ayrışmaların birlikte ve birbirlerini gerektirecek şekilde ortaya çıkmasıdır. Yukarıda sekülerizm/din ayrımı için bahsedilene benzer şekilde bir iç içelik söz konusudur. Bu anlamda Assmann'ın öne sürdüğü modernitenin zaman rejiminin *kırılma* üzerine kurgulanmış olmasının kolonyal mekansal keşiflerle tetiklendiği de söylenebilir. Örneğin “Yeni Dünya’nın keşfi” ile yeni bir zamana geçildiği, bir çağın geride bırakıldığı düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Modern zaman rejimi çeşitli zamanlar arasında kırılmalar buluyorken, modern mekan rejimi çeşitli coğrafyalar arasında farklılıkları vurgulamakta ve bunları zamansal kavramlarla açıklamayı önermektedir. Erken modern ve modern dönemde kolonyal “keşifler” bunun zeminini sağlamakta, Aydınlanma ve sonrasında ise bu anlayış yaygınlaşmakta, zamanın mekansal, mekanın da zamansal olarak düşünülebilmesi imkanını ortaya çıkarmaktadır. Bu, Batı’nın sadece başka halklar hakkındaki fikrini değil, aynı zamanda kendisi hakkındaki düşüncelerini de değiştirmektedir: Başka bölgelerde karşılaştığı daha “geri” olan halklar, Batı’nın kendi “gelişmişliğini” de “fark etmesini” sağlamaktadır.

Erken modern ve modern dönemde inşa edilen zamansal ve mekansal ayrımların iç içe geçişleri belirli kavram setlerinde de görülebilir. Rönesans’ta düşünce olarak şekillenmiş ancak Aydınlanma’da kavramsal olarak yaygınlaşmış ve oturmuş kavramlar olarak “Orta Çağ” ve “gelenek”, modernitenin zamansal anlamda karşıtı olarak düşünülmüştür. Bu gelişmeler, daha çok Avrupa içi gelişmeler olarak görülebilir. Avrupa, kendi geçmişi içindeki *ötekisini* belirler ve bunu doğal olarak zaman ufku içerisinde yapar. Buna modern dönemde Avrupa’nın kendi dışı ile kurduğu ilişki eklenebilir. Bu noktada Amerika(lar)ın kolonyal “keşifleri” ile Asya ve Afrika’daki sömürgeleştirmelerle başlayan sürece bakış fayda sunacaktır. Süreci anlamlandırmak için Yeni Çağ Batı kolonyalizmi iki aşamaya bölünebilir: Birinci aşama 1492’de “Yeni Dünya”nın “keşfi” ile başlayan ve 1520’lerde hakimiyet alanını genişletmeyle devam eden Avrupa’nın Atlantik ötesini sömürgeleştirme dönemi olarak alınabilir. İkinci aşama ise 1760’ta Asya’ya yayılan ve özellikle 1798’de Napolyon’un Mısır’a girmesiyle “Eski Dünya”ya da (Afrika ve Asya) genişleyen ve yoğunlaşan kolonyalizm dönemine denk gelmektedir (Osterhammel, 2009; Mignolo, 2011).¹⁶ Bu iki aşamanın

16 Bu öneriyi Osterhammel’in daha detaylı dönemselleştirmesiyle Mignolo’nun dönemselleştirmesini harmanlayarak çıkardım. Dekolonyal düşüncenin önemli temsilcilerinden Walter Mignolo’nun dönemselleştirmesiyle moderniteyi kolonyalizm ile birlikte okuduğumuzda, 16. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar üç aşamadan geçtik/geçiyoruz ve her aşamada sömürgeciliğin farklı yüzleriyle karşılaşırız: İspanya ve Portekiz’in başını çektiği İber ve Katolik yüzü (yaklaşık 1500-1750); İngiltere, Fransa ve Almanya’nın başını çektiği “Avrupa’nın kalbi” yüzü (1750-1945) ve ABD’nin başını çektiği Amerikan yüzü (1945-2000) (Mignolo, 2011).

modern kolonyal zaman-mekan algısının şekillenmesinde oynadıkları farklı roller bulunmaktadır. Kolonyal keşiflerle birlikte ortaya çıkan "Yeni Dünya" kavramı erken modern dönemde, yani 16. yüzyıl ortalarında bir kavram olarak oturmuştur. Salt coğrafi bir "keşfin" adı olmasının dışında daha geniş bir etki yaratmış, yeni bir ufku, yeni bir başlangıcın da temsili olarak işlev görmüştür. Elden'a (2013) göre Machiavelli, Erasmus, More, Luther, Bodin, Botero, Shakespeare ve benzer 16. yüzyıl düşünürleri, "Yeni Dünya" keşiflerinin ve fetihlerinin oluşturduğu bağlam içerisinde düşüncelerini geliştirmişlerdir. Yeni Dünya kavramı yeni bir tarihi, yeni bir inanç çerçevesini, yeni politik prensipleri, yeni ütopyaları, yeni bir edebiyatı tetiklemiştir.

Kolonyalizmin ilk aşamasında "yeni" ve "eski" terimlerinin zaten belirli coğrafyalara zamansal sıfatlar getirilerek mekan ve zamanın iç içe geçtiği tanımlamalar olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Burada "yeni" kavramının "boş" anlamında da kullanıldığını, kavramın, yeni bir başlangıç için "boş bir levha" (*tabula rasa*) şeklinde bir tahayyülün sonucu olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. O topraklarda kayda değer bir insani varlığın olmadığı, hatta orada yaşayan insanların doğanın bir parçası şeklinde düşünülebileceği anlayışını da görebiliyoruz. Bu anlamda yerleşimci sömürgecilerin yerleştikleri toprakların boş olduğu ve yerlilerin yaşadıkları topraklar üzerinde mülkiyet hakkı olmayacağı iddialarına bakılabilir. Roma hukukuna ait bir terim olan ve sahipsiz, boş toprak anlamında kullanılan *terra nullius* kavramının kolonyal bağlamda tekrar kullanılması (Blaut, 1993) bu açıdan çarpıcı bir örnektir.

Kolonyalizmin ikinci aşamasında ise daha önce eş değer ya da üstün görülen halklara (kadim medeniyetler/kadim dinler) yönelik kolonyal işgaller başlatılacaktır. Burada modern "Batı" ile geleneksel "Doğu" şeklinde zaman ve mekanın iç içe girdiği bir ayrım görülmektedir. Avrupa burada kendi geçmişini -yani gelenek yüzünden durağanlaşan Orta Çağ'- "Doğu" nun şimdiki zamanını tanımlamak için kullanacaktır.

Kolonyalizmin iki aşamasında da zamansal-mekansal tanımlamaların kolonyalizmin meşrulaştırma araçları olarak işlev gördüklerini söyleyebiliriz. "Yeni Dünya" kavramı -yerlileri yok sayarak- el değmemiş boş topraklarda yeni bir başlangıç mümkün kılan bir anlayışı yansıtırken "geleneksel" Doğu kavramı ise durağanlığından ve geri kalmışlığından kurtarılması gereken bölgelere medeniyet getirme zorunluluğunun zeminini hazırlıyor görünümündedir. Biri yeni bir başlangıcın, diğeri eskiyi dönüştürmenin yansımasıdır.

Böylece ortaya çıkan zaman mekan matrisinin içinde modern Batılı özelliğin şekillenmiş olduğu iddia edilebilir. Bu, dışta kalanlar üzerinden kendisini tanımlayan bir modern özelliğe imkan sunan bir matristir. Bu anlamda kendi geçmişi ile kendisini ayıran, dünyanın başka bölgelerini kendi geçmişi üzerinden okuyarak dışlayan bir anlayış ile modern özelliğin şekillendiğini söylemek mümkündür. Modern seküler ile

Müslüman dindar öznellikler arasındaki fark böylece daha anlaşılır hale gelmektedir. Müslüman öznellik “Doğu”ya ait olmakla daha geleneksel, daha dine bağlı, daha otoriter ve despotik, dolayısıyla Batı Avrupa geçmişiyse benzer, diğere bir deyişle geri kalmış görünmektedir.

Tutarlılığın Müphemliği: Öznellik ve Şiddet

Daha geleneksel, dolayısıyla daha “geri” tasarlanan Müslüman özne, bu sıfatları aynı zamanda varsayılan yoğun dindarlığına borçludur. Bu dindarlık ve şiddet arasında kurulan bağlantının bugün küresel düzeydeki Müslüman imajını belirleyen önemli faktörlerden biri olduğu ifade edilebilir. Modernitenin yaratılmış mitosunu olarak dini şiddet anlatısının anatomisini ortaya koymaya çalışılan Cavanaugh’ın aktardıklarına nazaran bu mitosa göre “din” kategorisinde olduğu düşünülen olgular mutlakiyetçi, ayrımcı ve yeterince rasyonel olmayan bir karaktere sahip olduğu için daha çok şiddete yatkındır (Cavanaugh, 2009). Bu düşüncüyü çeşitli güncel temsilcilerin çalışmalarını inceleyerek eleştiren Cavanaugh’ın vardığı sonuca göre dini şiddet diye bu çalışmalarda ele alınan olgularda din faktörünün başka faktörlerden ayırt edici özellikleri yeterince gösterilememekte ve argümanlar din kavramının keyfi kullanımıyla geliştirilmektedir. Yani bir Tanrı’ya atıfta bulunan dini görüşler kadar seküler görüşlerin de mutlakiyetçi ve ayrımcı olabileceğini çürütecek argümanlar bu çalışmalarda yoktur, onun yerine bu çalışmalar sadece varsayımlarla şekillenmektedir. Dini düşüncenin belirli yorumları nasıl şiddete yatkın olabiliyorsa, seküler ideolojilerin belirli yorumları da en az aynı düzeyde şiddete meyilli, şiddete yol açan bir karaktere bürünebilmektedir. Milliyetçilik ve sosyalizm gibi dünyevi ideolojiler ya da ABD’nin liberal kurtuluşçu düşüncesi doğrultusunda dünyaya liberalizmi getirme misyonu bu noktada örnek gösterilebilir (Cavanaugh, 2009). Nitekim seküler toplumlarda da birtakım şeyler “aşkınlştırılır”, örneğin ulusun kendisi, bayraklar, semboller ya da ulus devletlerin kurucu figürleri. Bu aşkınlştırmalar da şiddet kaynakları olabilir, nitekim olmuştur. Dini inanışın mutlakiyetçi, ayrımcı ve yeterince rasyonel olmadığını vurgulayan araştırmaların argümanları seküler olgulara uygulansa muhtemelen aynı ya da benzer sonuçlara varılabilecektir.

Fakat buradaki analizde ayrıca önemli bir nokta da şiddeti açıklarken neyin temel alındığıyla ilgilidir. Cavanaugh, dinin mutlakiyetçi karakterine vurgu yapan yaklaşıma yönelik eleştirisinde bu yaklaşımın din algısının ampirik gerçekliği yansıtmaktan çok, inançların teolojik betimlemesine dayandığını vurgular. Yani bu yaklaşımın inananların gözlemlenebilir düzeyde nasıl davrandıklarından ziyade, inandıkları metinlerde neler yazdığıyla ilgili olduğunu ve o okumalardan yapılan çıkarımlardan dinin mutlakiyetçi ve dolayısıyla şiddete meyilli karakterine ilişkin tespitlerde bulunulduğunu söyler (Cavanaugh, 2009). Burada eklenmesi gereken şey ise bu yorumun her dinin inananları

için aynı şekilde yapılmamasıdır. Bu okumayı bu şekilde yapabilmek için geleneksel ile modern aktörlerin metinleri okuma biçiminde farklılıkların ve oradan kendi faillikleri hakkında belirli anlayışlar üretmeleriyle ilgili bir varsayımın devrede olduğunu görmek önem arz etmektedir. Dinin şiddete yatkın olması ve inananların da okudukları metinlerden birebir etkilenmesi, reformlar geçirmiş, kendisini yenilemiş, modernleşmiş dinler ve ona inananlarda değil, özellikle İslam ya da modern dönem öncesi Hristiyanlık gibi "değişime kapalı" dinlerin "geleneksel" inananlarında ve failliklerinde açığa çıkar. Buna göre; inanan kişi ile inandığı metin/öğreti arasındaki ilişkide bütün dinlerde geçerli olabilecek kriterlerin devreye girmesinden ziyade, *kimin* (hangi özneliğin) inandığına göre durumun farklılaşması söz konusudur. İslam gibi "arkaik" dinlerin yarattığı varsayılan öznelliklerde, inanan kişinin inandığı metinle ilişkisinin birebir belirleyici olduğu düşünülür, yani Müslüman inanan metnin edilgen bir okuyucusu şeklinde tasarlanır. (Modern) Hristiyan veya Yahudi inananların ise etkin bir şekilde metni okuduğu düşünülür ve bu okuyucular metnin birebir anlamına bağlı kalmak zorunda değildirler. Dolayısıyla Hristiyan ve Yahudi dini metinlerinde geçen şiddete yönelik kısımlar modern Hristiyan ve Yahudi inananları aynı şekilde etkilememektedir. Burada edilgen geleneksel okur ile etkin modern okur arasında inşa edilen farkın, edilgen geleneksel öznellik ile etkin modern öznellik arasındaki farktan beslendiği görülmektedir. Modern öznellik çerçevesinde okur etkin, dini metin edilgenken, modern öncesi öznelliklerde dini metin etkin, geleneksel okur edilgen olarak kurgulanır. Dolayısıyla modern öznellikler için inşa edici bir öteki gibi düşünebileceğimiz modern öncesi öznelliklerin failliklerini sorgular, özdeşünümselliği ve özerkliği eksik gibi algılarız. Bunun karşısında ise modern özneliğin faillik kurgusunun altında özerk hareket edebilen, bireysel aktör fikri yatmaktadır.

Bu modern çerçeve en belirgin haliyle "dini şiddet"e başvuranlara yönelik tutumlarda gözlemlenebilmektedir. Bu söylem sayesinde failliği eksik, özerkliği olmayan edilgen aktörün bireysel yaşam ve temel hakları da aynı derecede önemsiz görülerek insandışılaştırmaya zemin hazırlanmaktadır. ABD'nin "teröre karşı savaş"ında, Guantanamo Kampı'nda tutuklularda ya da İsrail'in Filistinlilere yönelik uygulamalarını halkına ve Batı kamuoyuna daha rahat açıklayabilmesinde böyle bir insandışılaştırma söyleminin devreye girdiği gözlemlenebilmektedir.

Ele alınan sekülerleşme süreçlerinde ortaya çıkan modern özne/dindar özne karşıtlığı aslında aynı tarihsel süreçlerin söylemsel ürünüdür. Ne tam olarak tutarlı, müphemlikten uzak, ahlaki bütünlük ve tutarlılık arz eden bir dindar özne söz konusudur ne de tam olarak tutarlı, rasyonel bir seküler özne vardır. Bahsedilen öznellikler, güç ilişkileri içerisinde şekillenen, tarihsel süreçler içerisinde ortaya çıkan konfigürasyonlardır ve ancak Weberyen bir terminolojiyle "ideal tip" şeklinde anlaşılmalıdır.

Yine de bu iki uç öznellik tasarımlarını incelemek anlamlıdır. Çünkü bu öznellikler, modern toplumların kamuoyu yönlendirmelerine, siyasi program üretimlerine, savaş kararlarına, meşru görülen hak ihlallerine vb. yön veren bir gerçekliğe sahiptir. Ayrıca özneler de kendilerini bu kurguların içine konumlandırmaktadırlar. Schielke'nin (2009) Katherine Ewing ve Gary Gregg'den aktardığı gibi, insanlar kimliklerini ve amaçlarını belirli bir anda net ve tutarlı olarak sunabilmelerine rağmen birbiriyle çelişen öz temsiller arasında sıkça geçiş yaparlar ve birbiriyle çelişen öz idealler ve amaçlar arasında düzenli olarak bölünürler. Bireylerin, net ve tutarlı bir öznellik sunmak zorunda hissetmelerinin modern bir gelişme olduğu, yine Schielke'nin Mısır'da veli mevlitleri kutlamaları üzerine yaptığı bir araştırmada görülür: Schielke burada İslam'ın modern öncesi daha mistik geleneklerinde müphemliğin normatif bir düzenin parçası olarak kabul edildiğini ifade eder. Rasyonalite ve saflığı vurgulayan modernist ve reformist yaklaşımlar ise genellikle ikircikliğin ortadan kaldırılmasını temel bir görev kabul eder (Schielke, 2006).

Başka bir deyişle öz temsillerimiz ciddi anlamda müphemlik içermelerine rağmen özellikle modern dönemin çok anlamlılığa yönelik düşmanlığı (Bauer, 2019), modern özneleri bütünlüklü bir kimlik idealinin peşinde koşmaya zorlamaktadır. Örneğin dini ve diğer temel metinlerin çoğulcu anlamı klasik dönem yorumcular tarafından bir lütuf gibi görünüyorken aynı durumun modern dönem Müslümanlar tarafından bir bela gibi algılanmaya başlaması da bunun bir göstergesidir (Bauer, 2019). Bunun arkasında yatan modern kolonyal karşılaşma sonrası dönemde sömürgeleştirilen toplum ve kültürlerdeki epistemolojik kırılmaları görmek gerekmektedir (bkz. Grosfoguel 2007; 2010; 2013). Yorumbilimsel ve epistemolojik yaklaşımın benzerini özne tasarımlarında da görmekteyiz. Keskin hatlarla ayrılmış seküler ve dini kimlikler benzer mantığın ürünleridir. Önce Avrupa sonra Avrupa dışı kültürlerde kesinliğe ve müphemliğe karşı geliştirilen bu yaklaşımlar, modern dönem sefiliği ve "cihatçı" öznellikleri de yaratabilmiştir diyebiliriz. Hatta tutarlılık ve bütünlük idealleri dinsel, etnik, milli, cinsel ve benzer modern öznelliklerin neredeyse tamamının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak makalenin sunduğu tartışmada, modern devletin şiddet tekeli, modern din kavramının gelişimi ve kolonyalizm ile birlikte şekillenen modern zaman mekan rejimi bağlamında "dini şiddet" anlatısı çözümlenmeye çalışılmıştır. Modern gözlemcide arkaik, geçmiş zamanlara ait bir öznellik ve failik biçimi olan (yoğun) dindarlığın her an (yoğun) şiddet üretimine yol açabileceği düşüncesi ancak modern öznelliğin oluşum şartları ve zikredilen zaman-mekan çerçevesi içinde daha anlamlı

hale gelmektedir. Bu çerçeveyi kurmaktaki amaç modern bakış açısının bu çelişkili yapısını açıklığa kavuşturmadır. Ancak modern dönem Müslüman aktörlerin şiddetini açıklamak için öncelikle kolonyal karşılaşmalarda ortaya çıkan tek anlamlılık, bütünlük ve tutarlılık kültürüne bakmak gerekmiştir. Dini şiddet olarak gözlemlediğimiz eylemlerin, çok anlamlılığı yadsıyan ve tek bir yorumu zorlayan aktörler tarafından şekillenmiş düşüncelerden beslendiği, bunun da geleneksel dini düşünceye olmaktan çok modern bir zihin yapısından kaynaklandığı söylenebilir. Bu anlamda modern dönem düşünsel gelişmelerin -Steven Pinker gibi aydınların anlatılarında olduğu gibi- daha çok hoşgörüyü ve daha az şiddete doğru gittiği argümanının tam tersinin geçerli olduğunu söylemek dahi mümkün görünmektedir.

Framing Religious Violence in the Contexts of Colonial Modernity, Time, and Space

Murat Batur


Introduction


After 9/11 especially, Western public opinion became largely dominated by an image of Muslims as remarkably prone to violence. The related discourse that Islam is an inherently repressive religion that promotes violence has had effects ranging from the marginalization of Muslims in non-Muslim societies to the justification of military interventions in various regions. The last incident in which this image has partly been used to legitimize warfare was the Israeli government's response to the October 7th attacks of the Gazan people in 2023.

This article attempts to understand how this legitimization works and why this rhetoric can convince larger audiences in modern societies. This purpose requires laying out a framework for a deeper understanding of the concept of religious violence in general by examining the underlying historical and conceptual developments. Only after analyzing the genealogy of this broader framework, understanding the sensibilities of modern subjectivities against what is defined as Islamic violence become possible.

 Asst. Prof., Kastamonu University, mbatur@kastamonu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8650-5477>

 DOI: 10.12658/M0759
insan & toplum, 2025; 15(1): 179-203
insanvetoplum.org

 Received: 18.07.2024
Revised: 28.10.2024
Accepted: 11.11.2024
Online First: 31.01.2025

The Modern State, Violence, and the Concept of Religion

Understanding how the concept of religious violence emerged in the formation period of the modern state is important for the legitimization framework mentioned above. Following William T. Cavanaugh (2009), one can even say that the idea of religious violence is the creation myth of the modern state in the sense that this has made possible the modern states monopoly on the legitimate use of violence. This legitimization was generated from a retrospective interpretation of the European wars of religion. Because of the religious characteristic of these wars, they are considered to have been horrific in scale and brutality and to have created a chaotic Hobbesian state of nature, one only tamable by a legitimate monopoly on violence guaranteed through the formation of the modern state. In this sense, the myth of religious violence has authorized the power the state gained in the modern period.

To define the violence that emerged from these wars as religious only became possible once the concept of religion had undergone certain transformations in the modern period. With the emergence of the modern conceptualization of religion, a separation between the religious and the secular became possible, which in turn also made the initial definition of religious violence possible.

The Colonial Modern Time-Space Regime

Following Aleida Assmann (1998, 2013), one can state a modern time regime to have emerged at roughly the same time as the emergence of the modern concept of religion, and this modern time regime devaluated the newly evolved concept of religion as a dynamic of the past. Religion, particularly religious violence, became something irrational that modern society would gradually overcome. The concept of the modern time regime explains the developments cited above as having emerged solely out of an inherently European context. Only by bringing in a spatial dimension by considering the colonial aspect of modernity is one able to see a more complete picture of how the modern sensibilities toward religious violence have been shaped and formed. By taking into account the Western colonial experience, I suggest discussing a modern colonial space-time regime that places cultures, peoples, and beliefs in geographically distinct regions within different periods of Western history. This enables spatial entities to be described using temporal qualities. From this perspective, some regions and cultures are prehistoric in terms of their development, while others can be described as having remained in the Middle Ages. Taking this alongside the myth of religious violence as an alleged part of the European past allows one to interpret the use of religious violence as backwardness, namely as an irrational remnant of a past deemed long overcome.

The Ambiguity of Coherence: Subjectivity and Violence

Modern subjectivity has been shaped by the formation of modern states, the emergence of the religious-secular divide, and the unfolding modern colonial space-time regime, among other things. These developments were interdependent and took place almost simultaneously. The others of this modern subjectivity are the traditional subjectivity of the European past, as well as the contemporary non-Western subjectivities that represent different stages of the same European past. Only through this construction of otherness do talking about certain actors as backward and irrational and ascribing a lack of agency to them become possible.

Modern subjectivity has been constructed as a homogenous monolithic whole in order to uphold this distinction to the others. However, neither the modern subject nor its alleged counterparts are coherent or consistent, nor do they contrast each other perfectly. Even though people may present themselves as having a clear and coherent identity at a given time, they frequently alternate between contradicting versions of themselves and are divided between opposing goals and ideals. In this sense, modern, secular, or religious subjectivities are never completely and consistently realized. Despite this, the construction of modern subjectivity and its others have had real effects by shaping public opinion and informing political decisions. Not only have these legitimized violent acts of modern states against certain groups but they have also shaped modern jihadist subjectivities to a certain degree through its insistence on coherence and consistency. In this context, the enmity against ambiguity in the modern imagination can be seen as something which perhaps itself has been responsible for a considerable part of the violence that has emerged and continues to emerge in modern times.

Kaynakça

- Ahmed, S. & J. Matthes (2017). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *International Communication Gazette*, 79(3), 219-244.
- Alsultany, E. (2013). Arabs and Muslims in the media after 9/11: Representational strategies for a "postrace" era. *American Quarterly*, 65(1), 161-169.
- Aly, A. & J.-L. Striegher (2012). Examining the role of religion in radicalization to violent Islamist extremism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(12), 849-862.
- Anter, A. (2016). Max Webers Staatssoziologie im zeitgenössischen Kontext. Andreas Anter, Stefan Breuer (Ed.). *Max Webers Staatssoziologie - Positionen und Perspektiven* içinde. Nomos.
- 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. (2015). *Dinin soykütükleri. Hıristiyanlıkta ve İslamda iktidarın nedenleri ve disiplin*. Metis.
- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin biçimleri. Hıristiyanlık, İslamiyet ve modernlik*. Metis.
- Assmann, A. (2013). *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Carl Hanser.
- Assmann, A. (1998). *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*. Böhlau.
- Bale, J. M. (2013). Denying the link between Islamist ideology and jihadist terrorism: "political correctness" and the undermining of counterterrorism. *Perspectives on Terrorism*, 7(5), 5-46.
- Bauer, T. (2019). *Müphemlik kültürü ve İslâm: Farklı bir İslâm tarihi okuması*. İletişim.
- Bhambra, G. K. (2007). *Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination*. Palgrave
- Blaut, J. M. (1993). *The colonizer's model of the world. Geographical diffusionism and eurocentric history*. Guilford Press.
- Biden, J. (2024). *Remarks by President Biden on the October 7th terrorist attacks and the resilience of the state of Israel and its people*. The White House. <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2023/10/18/remarks-by-president-biden-on-the-october-7th-terrorist-attacks-and-the-resilience-of-the-state-of-israel-and-its-people-tel-aviv-israel/> (Erişim tarihi: 23.06.2024).
- Burley, M. (2023). Is there such a thing as religious belief?. *Implicit Religion*, 25(1-2), 33-52.
- Cavanaugh, W. T. (2009). *The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford University Press.
- Cervi, L., S. Tejedor & M. Gracia (2021). What kind of Islamophobia? Representation of Muslims and Islam in Italian and Spanish media. *Religions*, 12(6), 427.
- Civila, S., L. M. Romero-Rodríguez & A. Civila (2020). The demonization of Islam through social media: A case study of #StopIslam in Instagram. *Publications*, 8(4), 52.
- Colliot-Thelene, C. (2016). Das Monopol der legitimen Gewalt. Andreas Anter, Stefan Breuer (Ed.). *Max Webers Staatssoziologie - Positionen und Perspektiven* içinde. Nomos.
- Crenshaw, M. (2011). *Explaining terrorism: Causes, processes, and consequences*. Routledge.
- Daoudi, S. (2020). The war on covid-19: The 9/11 of health security. *Policy Center for the New South*. 20(06).
- Dawson, L. (2021). Bringing religiosity back in: Critical reflection on the explanation of western homegrown religious terrorism (Part II). *Perspectives on Terrorism*, 15(2), 2-22.
- Dawson, L. L. (2018). Challenging the curious erasure of religion from the study of religious terrorism. *Nu-men*, 65(2-3), 141-164.
- Elden, S. (2013). *The birth of territory*. University of Chicago Press
- Enayat, H. (2017). *Islam and secularism in post-colonial thought: A cartography of Asadian genealogies*. Springer.

- Fabian, J. (2014). *Time and the other. How anthropology makes Its object*. Columbia University Press.
- Feil, E. (2007). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. (4. Cilt). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. Free Press.
- Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, 21(2-3), 211-223.
- Grosfoguel, R. (2010). Epistemic Islamophobia and colonial social sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2). 29-38.
- Grosfoguel, R. (2013). The structure of knowledge in westernized universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11(1). 73-90
- Hilal, M. (2024). *Israel, the US, and the endless war on terror*. In Stick Media. <https://inkstickmedia.com/israel-the-us-and-the-endless-war-on-terror/> (Erişim tarihi: 14.06.2024).
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. Yapı Kredi Yayınları.
- Holt, M. P. (1993). Putting religion back into the wars of religion. *French Historical Studies*, 18(2), 524-551.
- Housley, N. (2008). *Religious warfare in Europe 1400-1536*. Oxford University Press.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
- Hürriyet. (2024). *11 Eylül ve Pearl Harbor'a benzettiler*. Hürriyet. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/11-eylul-ve-pearl-harbora-benzettiler-42343378> (Erişim tarihi: 18.05.2024).
- Kalwa, N. (2013). *Das Konzept "Islam": Eine diskurslinguistische Untersuchung*. De Gruyter.
- Koselleck, R. (1974). *Einleitung. Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 1. Cilt. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck & Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte (Ed.). Ernst Klett Verlag.
- Kugelman, M. (2018). *Mumbai terror attacks: The deep legacy of India's 9/11, a decade on*. edition.cnn.com. <https://edition.cnn.com/2018/11/25/opinions/10-year-anniversary-mumbai-terror-attacks-intl/index.html> (Erişim tarihi: 21.05.2024).
- Kupchan, C. A. (2024). *Israel's 9/11 moment*. Project Syndicate. <https://www.project-syndicate.org/commentary/israel-must-learn-from-us-strategic-mistakes-in-middle-east-by-charles-a-kupchan-2023-10> (Erişim tarihi: 24.06.2024).
- Larsen, J. F. (2020). The role of religion in Islamist radicalisation processes. *Critical Studies on Terrorism*, 13(3), 396-417.
- Leclercq, J. (1974). Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter. Albert Zimmermann (Ed.), *Antiqui und moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* içinde (1-20). Walter De Gruyter.
- Le Goff, J. (1970). Church time and merchant time in the middle ages. *Social Science Information*, 9(4), 151-167.
- Leonhard, J. (2008). Erfahrungsgeschichten der Moderne. Von der komparativen Semantik zur Temporalisierung europäischer Sattelzeiten. U. Schneider, L. Raphael (Ed.), *Dimensionen der Moderne: Festschrift für Christof Dipper* içinde. Peter Lang Verlag.
- Lichfield, John. (2015). *Charlie Hebdo: After France's 9/11, This land will never be the same again*. Independent. <https://www.independent.co.uk/voices/comment/charlie-hebdo-after-france-s-9-11-this-land-will-never-be-the-same-again-9969165.html>. (Erişim tarihi: 15.05.2024).
- Löwith, K. (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. J. B. Metzler.

- Massey, Doreen (1992). Politics and space/time. *New Left Review*, I(196), 65-84.
- Masuzawa, T. (2005). *The invention of world religions, or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. University of Chicago Press.
- Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Müller, H.-P. & S. Sigmund (Ed.) (2014). *Max Weber-Handbuch*. J. B. Metzler.
- Nelson, R. H. (2015). Secularism as Christianity in disguise: The secularization myth revisited. *Journal of Markets & Morality*, 18(2), 279-308
- Nongbri, B. (2015). *Before religion: A history of a modern concept*. Yale University Press.
- Osterhammel, J. (2009). *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*. C. H. Beck.
- Palaver, W., Rudolph, H. & Regensburger, D. (2016). *The European wars of religion: An interdisciplinary reassessment of sources, interpretations, and myths*. Routledge.
- Pape, R. (2005). *Dying to win: The strategic logic of suicide terrorism*. Random House.
- Pinker, S. (2019). *Doğamızın iyilik melekleri: Şiddet neden azaldı?* Alfa.
- Poole, E. (2002). *Reporting Islam: Media representations of British Muslims*. I. B. Tauris.
- Quijano, A. (2007) Coloniality and modernity/rationality, *Cultural Studies*, 21(2):168-178
- Richardson, J. E. (2004). *(Mis)representing Islam: The racism and rhetoric of British broadsheet newspapers*. John Benjamins Publishing.
- Roy, O. (2016). *The Islamization of radicalism*. <https://www.madamasr.com/en/2016/01/11/opinion/u/the-islamization-of-radicalism/> (Erişim tarihi: 12.05.2024).
- Roy, O. (2017). *Jihad and death: The global appeal of Islamic state*. C. Schoch (Çev.). Hurst & Company.
- Sageman, M. (2017). *Misunderstanding terrorism*. University of Pennsylvania Press.
- Schielke, S. (2006). *Snacks and saints: Mawlid festivals and the politics of festivity, piety, and modernity in contemporary Egypt*. [PhD thesis, University of Amsterdam].
- Schielke, S. (2009). Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(s1), 24-40.
- Schwarz, J. (2024). *Yes, this is Israel's 9/11*. The Intercept. <https://theintercept.com/2023/10/09/israel-hamas-september-11/> (Erişim tarihi: 22.06.2024).
- Smith, G. (2010). *A short history of secularism*. I. B. Tauris.
- Sociology (2013). Book review symposium: Steven Pinker, The better angels of our nature: a history of violence and humanity. *Sociology*, 47(6), 1224-1225.
- Soja, Edward W. (1989). *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Verso.
- Vacchiano, A. (2024). *Israeli ambassador calls Hamas attack on Israel 'truly unprecedented': 'This is our 9/11'*. Fox News. <https://www.foxnews.com/world/israeli-ambassador-calls-hamas-attack-israel-truly-unprecedented-9-11> (Erişim tarihi: 25.06.2024).
- Weber, M. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. (1.Cilt). JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1921). *Gesammelte Politische Schriften*. Drei Masken Verlag.
- Weber, M. (2012a). *Ekonomi ve toplum*. L. Boyacı (Çev.). Cilt 1. Yarnın Yayınları.
- Weber, M. (2012b). *Ekonomi ve toplum*. L. Boyacı (Çev.). Cilt 2. Yarnın Yayınları.
- Zimmermann, D. (2023). *'A time for war': Netanyahu rejects calls for ceasefire, citing U.S. response to 9/11, Pearl Harbor*. National Review. <https://www.nationalreview.com/news/a-time-for-war-netanyahu-rejects-calls-for-ceasefire-citing-u-s-response-to-9-11-pearl-harbor/> (Erişim tarihi: 10.06.2024).