

hâl ve muhâl: sekülerlikten sekülerizme

BEDRİ GENCER

Doç.Dr., Kocaeli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi



Özet

Sekülerlik ile *sekülerizm* kavramlarının ikisi de *Seküler* kelimesinden türediği halde zamanla aralarında kritik bir ayrışma ortaya çıkmıştır. *Sekülerlik*, hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşü sayesinde “burada ve şimdi” cereyan eden beşerî realitenin kesintisiz sürdürülmesini, evrensellik ve sürekliliği ifade eder. Hıristiyanlığın cârî beşerî realitenin aleyhine Kilisevî ve uhrevîye yaptığı vurguya gösterdiği tepki ise Batılı aydının zamanla bir başka uca düşmesine yol açmış, *sekülerlik*, “burada ve şimdi”nin “aşkın ve kutsal”dan koparılarak profanın mutlaklaştırılmasını ifade eden *sekülerizm* dönüşmüştür. *Sekülerlik*, bu bakımdan “hâlin kolları”, *sekülerizm* ise “muhâlin talebi” olarak görünür. Geniş anlamda özdeş olsalar da Marksizm örneğinde yakından bakıldığında dar anlamda modernizm, sekülerizmin bir türü olarak belirir.

Seküler: Hâlin Kolları

Edmund Burke ile Ahmed Cevdet’in düşüncelerinin mukayeselerini konu alan bir çalışmada göster-

diğimiz gibi (Gencer 2009), bir bütün olarak geleneksel dünyagörüşü ortak bir “hikmet”e dayanır. Bu itibarla hikmete dayalı bir dünyagörüşüne bağlı Aristo ile Konfüçyüs veya Burke ile Cevdet gibi Doğulu ve Batılı düşünürler arasında şaşırtıcı derecede bir entelektüel ortaklık bulunur. Geleneksel dünyagörüşünün dayandığı *hikmet* ise Türkçeye bazen yanlışlıkla *laik* olarak çevrilen *seküleri* konu alır. Çağımızda Carl Schmitt (1988), “siyasî teoloji” kavramıyla “egemenlik, sözleşme, devlet” gibi görünüşte modern bütün siyasî kavramların arkasında derin bir teolojik espri yattığına dikkat çekmiştir. Derinlemesine bir araştırmayla *seküler* kavramının altında yatan bu teolojik damar da açıkça görülecektir.

Geleneksel dünyagörüşünün konusunu oluşturan *seküler*, Latince *saeculum* (çağ, ahd) kelimesinden türemiştir. İlginç olan İngilizce *world* (dünya) kelimesinin de aslında *saeculum*, daha doğrusu “insanın çağı” anlamına gelmesidir (Brodsky 2008: 296-97). Bu itibarla dilimize bazen *dünyevî* olarak çevrilen *seküler*’in Türkçe tam karşılığı *çağdaş*’tır. Bu espri, Arapça karşılığı *ahd* kelimesine bakarak daha iyi anlaşılır. *Ahd*, hem sözleşme, hem de sözleşme çağı, yani dünyada gerçekleşen “imtihan süreci” anlamına gelir. İnsan, ilahî hikmet gereği atası Âdem’in işlediği günah yüzünden bu imtihan yurdu dünyaya sürülmüştür. Artık insan için babası Âdem’in işlediği günah geçmişte kaldığı gibi gelecekte onu kimin ve nasıl kurtaracağı da bilinemez. Ona düşen, sözleşmenin, sözleşme çağı veya imtihan sürecinin, bunun gerçekleştiği dünya hayatının, “hâl”in hakkını vererek *ahde vefa* göstermektir.

Seküler’i tanımlayan “burada ve şimdi”, “hâl” kavramıyla formüle edilebilir. Yunanlı, İslamî veya Çinli, geleneksel dünyagörüşü tarafından hâle yapılan vurgu, İslam’da ideal ilim ve amel tarifinde açıkça görülür. Hâl, ilahî bir imtihan, alışveriş sürecindeki insanın amelleriyle iyi ve veya kötü karşılıklar kazandığı (*kesb*) ortamı ifade eder. Bu yüzden İslam’da ideal ilim, “ilmü’l-hâl” denen, insanın yaşadığı hali yönetmesini sağlayacak, İmâm-ı A’zam’ın (699-767) klasik tarifıyla fıkihtır: “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi” (Tehânevî 1998: I/41-2). Hâle odaklanan bu hukuk tarifinin, ondan önce Ulpian gibi Romalı hukukçularda da bulunması, hikmete dayalı geleneksel dünyagörü-

şünün ortaklığını gösterir (Honoré 2002: 77-81). Geleneksel dünyagörüşünün kaynağı *hikmet* ile onun konusu *seküler* arasındaki ilişki, hikmetin bu anlamında açıkça görülür. “Tercümânü’l-Kur’ân” sayılan İbni Abbas (R. A.)’a göre Kur’an’da *hikmet*, helal ve haramın öğrenilmesi, yani *fıkah* (hukuk) anlamına gelir (el-Bosnavî 2002: I/18). İslam’da ideal amel ise “hüsnu’l-hâl” denen, insanın masumiyet, meleklik haline kavuştuğu namazın başında geldiği ibadetler ile onların sağladığı bu hal güzelliğini namaz dışında da koruma gayretidir.

Latince saeculum (çağ, ahd) kelimesinden türemiştir. İlginç olan İngilizce world (dünya) kelimesinin de aslında saeculum, daha doğrusu “insanın çağı” anlamına gelmesidir. Bu itibarla dilimize bazen dünyevî olarak çevrilen seküler’in Türkçe tam karşılığı çağdaş’tır.

İşte din ve geleneğin varlık sebebi, mevcut beşerî realitenin, “burada ve bugün”ün sürdürülmesidir. Arapça *an’ane*, Türkçe *gelenek* veya İngilizce *tradition* kavramlarının lâfzî anlamlarından da anlaşılacağı gibi, kemale yönelik süreklilik özelliği, geleneğin sekülerliğini göstermeye yeter. Arapça *sünnet* denen gelenek, “meşrulaştırma” denen, “olan (*amel*) ile olmalı (*nomos*) arasındaki optimal uyumun kuruluşu” tarzı demektir. Bazen *sünnet* ile eşanlamlı kullanılan *tedeyyün*, dinin yorumlanmasını, yaşanmasını belirten genel bir kavramdır; sünnette yatan espri ise bu tedeyyünün dinin yaşanmasının, Peygamber tarafından gösterilen “doğru tarzı”dır. *Sünnet/gelenek* sayesinde meşrulaştırmanın kurumsallaşmasına da *düzen/nizam* diyebiliriz. Burada kullanılan “optimal” kelimesi, anlamlıdır. Yunanca *nomos* denen ilahî kânun, *kozmos* gibi mükemmel-mutlak, fakat beşerî *amel*, gayr-i mükemmel-izafidir. Dolayısıyla ilahinin beşerî yorumu anlamına gelen *fıkha* (*common law*) dönüştürülen şeriat/nomosa (*natural law*) dayalı sünnet/gelenek sayesinde bu mükemmel ilahî ile gayr-i mükemmel beşerî arasında “meşrulaştırma” denen optimal uyum kurulur (Gencer 2008: 105-06).

“Meşrulaştırma” denen ilahî *nomos* ile beşerî *amel* arasında optimal uyumun kurulması zorunluluğu,

her iki ucun *-nomos* ve *amel-* da belli, makul bir esneklik payına sahip olduğuna delalet eder. İnsan deneyimi, her halükarda sürdürülmesi gereken dünya hayatında gerçekleştiği için daima birlikte alınan *nomos* ve *amel* uçları gelenek sayesinde birbirlerine yaklaştırılarak meşruiyet korunur. Bu açıdan gelenek, idealist/normatif olduğu kadar realist/deskriptiftir. Değişime açık beşerî düzenin devamını sağlayacak şekilde bir değişim potansiyelini, dinamizmi bünyesinde taşıyan geleneğin bu anlamda mutlak istikrarından söz edilemez. Gramsci'nin bazen pejoratif olarak yorumlanan, geleneksel aydınları "meşrulaştırmada uzmanlar" olarak tanımlaması, bu yüzdendir. Geleneksel aydınların geleneğin sosyal değişime karşılık verme doğal kapasitesi sayesinde başardıkları dinamik meşrulaştırma, beşerî düzenin kesintisiz devamını sağlar.

Aristo'nun verdiği dâire-i adliye (adalet dairesi) formülü, erken modern dünyada Osmanlı'da kıvamına erişen geleneksel dünyagörüşünün formülü sayılabilir:
"Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihan bir bağdır, divarı devlet / Devletin nâzımı şeri'atdır / Şeri'ate olamaz hiç hâris, illa mülk / Mülk zabt eyleyemez, illa leşker / Leşkeri cem' idemez illa mal / Malı cem' eyleyen ra'iyetdir / Ra'iyeti kul eder padişah-ı âleme, 'adl.'"

Seküler'in bu geleneksel, orijinal, yani ütopyik ve ideolojik olmayan, "çağdaş ve evrensel" anlamını, genelde Yunanlı, Çinli, Hintli gibi bütün kadim kültürlerde, özelde son İbrahimî din olarak İslam'da görmek mümkündür. İslam'ın sekülerin zirveye çıktığı bir din olduğuna ünlü oryantalistler tanıklık eder. Örneğin I. Goldziher (1981: 23), İslam'ın dini dünyevileştirdiğini söyler. M. Watt (1994: 15) da, İslam'ın, çöl Araplarının değil, gerçekte ayakları dünyaya basan tüccarların din olduğunu belirtir. Eskatolojike karşı nomolojik bir din olarak uhrevî kurtuluşun, ancak dünyevî, toplumsal deneyimle başarılabileceğini öngören İslam, bu dünyanın vasıtalarıyla bu dünyanın krallığını kurmayı amaçlamıştır.

Son İslamî ve Akdenizli imparatorluk olarak Osmanlı, geleneksel-seküler dünyagörüşünün hem dikey-İslamî, hem yatay-Akdenizli boyutlarını birleştirmiştir. Osmanlı dünyagörüşü, Mezopotamya ve Akdeniz kültürel havzasına özgü bir sosyal ahlaka dayanıyordu. Hikmet esprisinde bütün eski kültürlerce paylaşılan, sosyal düzenin *refah* gibi evrensel ilkelere dayandırıldığı bu sosyal ahlaki Aristo, *Nicomachean Ahlakı* adlı eserinde standart ifadesine kavuşturmuştu. Kınalı-zâde Ali Çelebi'nin (1511-1584) *Ahlâk-ı Alâî'si* (2007) başta olmak üzere İslam ve Osmanlı dünyasında teorik ahlaka dair yazılan eserlerin çoğu, *Muallim-i Evvel* Aristo'nun ahlakına dayanıyordu; İslamî açıdan tek fark, bunların tevhidî bir perspektiften ahirete yaptığı atıftı.

Aristo'nun verdiği *dâire-i adliye* (adalet dairesi) formülü, erken modern dünyada Osmanlı'da kıvamına erişen geleneksel dünyagörüşünün formülü sayılabilir: "Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihan bir bağdır, divarı devlet / Devletin nâzımı şeri'atdır / Şeri'ate olamaz hiç hâris, illa mülk / Mülk zabt eyleyemez, illa leşker / Leşkeri cem' idemez illa mal / Malı cem' eyleyen ra'iyetdir / Ra'iyeti kul eder padişah-ı âleme, 'adl.'" Bu formül, olan ile olmanın optimal bir uyumunu yansıtır. Modern dünyada *ideal/reel* dikotomisine paralel olarak beşerî eylemler hakkındaki hükümler de kognitif/normatif, aklı/meşru uçlarına düşmüştür. Oysa P. L. Berger (1969: 30), bütün sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilginin meşrulaştırıcı olduğunu, bu açıdan kognitif/normatif ayırımının anlamsız olduğunu göstermiştir. Ziya Gökalp'ın karşılık olarak *mefkûre* kavramını uydurmasından anlaşılacağı gibi, geleneksel dünyada *ideal* kavramının karşılığı bile yoktur. Osmanlı gibi geleneksel dünyada eskatolojik beklentilerle ertelenmiş hayat yoktur; asıl olan, hayattır, bugündür, dinin her halükarda anlamlandırmayı, sürdürmeyi hedeflediği beşerî yolculuktur.

Sekülerlikten Sekülerizme

İslam dünyasında "muallim-i evvel" olarak adlandırılan Aristo'da en somut görüldüğü gibi hikmete dayalı bir dünyagörüşü, dinamik bir meşrulaştırma sayesinde "sekülerlik" olarak tanımlanabilecek beşerî deneyimin sürekliliğini koruyarak teodisi problemine yol açan bir meşruiyet krizinin zuhuru-

na izin vermez. Hz. Peygamber'in "Hikmet, müminin yitiğidir." ve Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde geçen "Biz kitabı ve hikmeti verdik." beyanlarının belirttiği gibi peygamberler, aslında ikisi de ilahî kaynaklı hikmet ile kitabı telif eder. Ancak Hıristiyanlık, bu telifi başaramadı; hikmet sayesinde evrensel boyutunu kaybeden din, zamanla iktidar için bir entelektüel silaha dönüştürülecek teoloji ve bilahare ideolojiye indirildi. Hıristiyan din adamlarının tikel ile evrensel kimlikleri uzlaştıracak bir din yorumu geliştirmekte aciz kalması, zamanla teodisi problemine vücut veren bir meşruiyet krizine ve dolayısıyla dinin teolojileştirilmesi/ideolojileştirilmesi sayesinde alternatif meşruiyet teşebbüslerine yol açtı.

Bu şekilde dinin tedricen teolojileştirilmesi/ideolojileştirilmesi, *hikmet* sayesinde *sekülerliği* koruyan geleneksel dünyagörüşünden *ideoloji* sayesinde *sekülerizme* çıkan modern dünyagörüşüne dönüşüme yol açtı. Beşerî düşüncenin reaktif, diskörsif karakterinden dolayı bu, uzun ve karmaşık bir süreçte gerçekleşti. Sınırlı, bağımlı insan zihni, esas itibarıyla karşısına çıkan problemlere çözüm bulmak için reaktif, diskörsif olarak işlediğinden topluma yön verecek ideolojiler, hiçbir yerde doğrudan hasbî, spekülâtif bir entelektüel faaliyetten doğmaz. Her yerde seçkinler, temelde *tedbir* veya *tedebbür* denen, ortaya çıkan rutin veya acil problemlere çözüm bulmaya çalışır. Bilahare teori ile pratik arasındaki açık anlamına gelen meşruiyet krizi büyüdükçe aslında krizi savuşturmak için geçici olarak bulunan çözümleri temellendirme, diğer bir deyişle tedebbürden teemmüle, siyasalardan ideolojilere geçme zorunluluğu ortaya çıkar.

Bu olgu, başlıca Avrupalı sekülerleşme sürecinde görülür. Rönesans sonrası Avrupa'da teodisi probleminden kaynaklanan din savaşları, bir taraftan Hıristiyanlığın reformasyonu, diğer taraftan da din ve politikanın ayrılması teşebbüslerine yol açmıştır. Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal olarak ayrılmasını, işaret edilen geleneksel anlamından farklı olarak modern anlamda *sekülerlik* olarak adlandırabiliriz (Salvatore 2005). Bu anlamda erken modern Avrupa'da erken sekülerleşme, bir "ayrılmalar süreci" olarak kendini göstermiştir. Machiavelli ile politikanın ahlaktan, Westphalia ile dinden, Adam Smith ile dinin ekonomiden ayrılması vs.

Sonunda "sekülerizm" dediğimiz şeye varacak bu sancılı ayrılmalar sürecinin temelinde ise Yahudilik yoluyla Hıristiyanlığa bulaşan dikotomik Maniheik zihniyet yatıyordu (Barr 1985, Neumann 1919). Eski bir Maniheizm mensubu olan Hıristiyan teolojinin kurucusu Augustine sayesinde bu zihniyet, Hıristiyanlığa nüfuz etti. Hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşü, ontik bütünlük ve sürekliliği esas alarak dikotomileri tanımaz. Çin felsefesine özgü "Ying/Yang" ilkesi, Kartezyen "zihin/beden" dikotomisinin aksine aslında "gece/gündüz" türü monistik bir düaliteye işaret eder. Modern dünyanın bütün ifrat ve tefritleri, zikzakları, "iyi/kötü, melek/şeytan, zihin/beden" türü Maniheik dikotomik anlayıştan kaynaklanır.

Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde geçen "Biz kitabı ve hikmeti verdik." beyanlarının belirttiği gibi peygamberler, aslında ikisi de ilahî kaynaklı hikmet ile kitabı telif eder. Ancak Hıristiyanlık, bu telifi başaramadı; hikmet sayesinde evrensel boyutunu kaybeden din, zamanla iktidar için bir entelektüel silaha dönüştürülecek teoloji ve bilahare ideolojiye indirildi.

Sekülerlikten sekülerizme geçişte Kilise-kaynaklı bu Maniheik dikotominin oynadığı rol açıkça görülebilirdi. Geleneksel dünyagörüşünün konu aldığı seküler, erken Kilise babaları tarafından geliştirilen "Kilise ve Dünya" ayrımı bakımından "kilisevî", yani "teolojik/ideolojik olmayan, çağdaş" anlamına geliyordu. Kilise, meleklerin cinsiyetine dair tartışmalarla zamanla "hâl"den koparak beşerî realiteyi sürdürmekte aciz kalmıştı. Teolojik veya ideolojik ütopiyalar tarafından geçmiş veya gelecek bir cennet adına ertelenen "burada ve bugünkü" hayata, hâle vurgu, buna bir tepkiydi. Aydınlanma filozofları ve özellikle Hegel ve Marx gibi seküler dünyagörüşünün babaları, seküleri, "Kilise ideolojisi dışında, dünyaya ait" anlamında kullanmıştır. Marx'ın ideolojiyi "gerçekliğin tahrifi" tanımıyla *seküler*'in zıddı olarak kavramsallaştırması, "kilise ve dünya, gelecek ve bugün" ayrımına tepkiyi ifade ediyordu. Çünkü modern çağın ideolojileri, Anabaptizm gibi eskinin kılık-değiştirmiş teolojile-

riydi. Marx'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığın teolojik yorumlarına olduğu kadar ideolojilere duyduğu tepkinin arkasında böyle bir gerçek yatıyordu (Tucker 1978: 26-52).

Ancak "Kilise ve Dünya" ayırımı bakımından bu dünya/çağa ait olana, "seküler"e vurgu, bir başka uca savrulmaya, sekülerlikten (*secularity*) sekülerizme (*secularism*) kayışa yol açacaktı. Bir çalışma (Kosmin 2007: 1), İngilizce-konuşan literatürde nadiren yapılan bu tür bir ayırımla "modernlik/modernizm" terimleriyle yapılan türden bir ayırımı kasteder. Buna göre *sekülerlik*, görgül analizin konusu olarak ferdi aktörlerin kişisel davranışı ve bir bilinç tarzı olarak seküler kurum ve geleneklerle özdeşleşmesine, *sekülerizm* ise bir milletin siyasi alan ve kamusal hayatında sekülerin kurumsal ifadelerini yansıtan organizasyon ve yasal yapılanmalara delalet eder (Diğer bir ayırım için, Glasner 1977: 46).

Ancak insanın kendi kendisinin efendisi olması özlemi, 1922 ve 1933'te suya düştü; çağımızda başlıca İtalya ve Almanya'da patlak veren faşizm ile sonuçlandı. Ünlü İngiliz şair T. S. Eliot (1951: 63) ise "Eğer Tanrın yoksa Hitler veya Stalin'e tazimlerini sunarsın." sözüyle kula kulluğun sistemleştirildiği faşizmi çarpıcı bir şekilde eleştirmişti.

Hâlbuki biz, *sekülerlik* ile *sekülerizm* terimleriyle geleneksel ve modern dünyagörüşlerini karşılaştırıyoruz. Kilise'nin "hâl"den kopuşuyla "seküler" tepkinin "seküleristik"e dönüşmesi kaçınılmazdı. Sekülerizm, Kilisevi ve uhrevîye vurguya tepki olarak dünyevi ucuna kaymayı ifade eder. Hegel ve Marx'a kadar uzun bir süreçte kavramsal gelişimini tamamlayan sekülerizm terimi, bütün -izm'ler gibi, Batıda modernleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda doğmuştur. Terim, hür düşünce ahlakının uygulamasına delalet etmek üzere 1841'de George Jacob Holyoake tarafından uydurulmuş (Royle 1974), böylece modern çağda *seküler*, ilahî ve kutsal karşı *beşerî* ve *profan* olanla özdeşleştirilir hale gelmiştir (Asad 2003).

Seküler'in geleneksel-mistik bakımdan "hâle ait" olarak tercüme edilebileceğini belirtmiştik. Tasav-

vufta bu hâle itina, nefsi aşarak hep riskli halden hale geçmekten, tahavvülden kurtulmanın gerçekleşeceği bir yüce makama ulaşmak içindir; bu süreçte "burada" "orada"ya, "şimdi", "geçmiş ve gelecek"e sıkıca bağlıdır. Modern, seküleristik aydının vurgusuyla ise "burada ve şimdi", "orada ile geçmiş ve gelecek", ilahî ve kutsaldan kopar. Sekülerizm, böylece Kant'ın "otonomi" kavramının belirttiği gibi, burada ve şimdi yaşayan insanın kendi kendine yolunu bulmasını, kendi kendisinin efendisi olması eğilimini ifade eder.

Ancak insanın kendi kendisinin efendisi olması özlemi, 1922 ve 1933'te suya düştü; çağımızda başlıca İtalya ve Almanya'da patlak veren faşizm ile sonuçlandı. Modernizm ile şiddet ve faşizm arasındaki bu bağıntıyı çağımızda, Arendt, Adorno, Foucault ve Bauman gibi düşünürler değişik açılardan ortaya koymuşlardır. Ünlü İngiliz şair T. S. Eliot (1951: 63) ise "Eğer Tanrın yoksa Hitler veya Stalin'e tazimlerini sunarsın." sözüyle kula kulluğun sistemleştirildiği faşizmi çarpıcı bir şekilde eleştirmişti. Dolayısıyla başlığımızda yansıtıldığı gibi *sekülerlik*, "hâlin kollanması", *sekülerizm* ise "muhâlin talebi" olarak tanımlanabilir; postmodernizmin yeterince gösterdiği gibi.

Sekülerizm Modernizm İlişkisi

Bu bakımdan modernizm ile sekülerizm, bir elmanın iki yüzünün ifadesi olarak görülebilir. Katolik Kilise'nin açık veya örtük tasavvuruna göre mevcut dünya düzeni (*ordo seclorum*), insanın günahkâr tabiatının ürünüdür ve kaçınılmaz çürümüşlükle maluldür. Ahir zamanda gelecek *yeni dünya düzeni* (*novus ordo seclorum*) ise tarihte beyaz bir sayfa açacaktır. Gelecek yeni dünya düzenine kadar Kilise, bu mevcut çürümüş dünyada insanların sığınacağı mukaddes bir ocak, bir ada işlevi görecektir. Bu eskatolojik "Kilise ve Dünya" ayırımına karşı "burada ve şimdi" sloganından hareket eden sekülerizm, geleceğin zaten başlamış olduğunu varsayar. O, kendisini geleceğin yepyeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir devir olarak belirir (Habermas 2002: 5). Yani aslında ahir zamanda kurulacak adalet dolu yepyeni dünyanın, burada ve şimdi kurulması inancında modernizm ile sekülerizm birleşir.

İkisi, bu itibarla modern dünyagörüşünün arkasında yatan meta-ideolojileri temsil eder. Bütün -izm'ler gibi ikisi de bir bütün olan hakikatin belli bir yönünün mübalâğası ve tahrifiyle maluldür. Marx, sekülerin zıddı olarak gördüğü teoloji/ideolojiye en kuvvetli tepkiyi göstermesine rağmen paradoksal bir şekilde öğretisi, zamanla dinin yerini alacak ana ideoloji haline geldi (Gencer 2008: 187). Avrupa'da erken sekülerleşmenin ahlak, politika, ekonomi, hukuk vs.'nin dinden ayrılması olarak kendini gösterdiğini belirttik. Bu eksik sekülerleşme, dinden ayrılan bu bilgi sferlerinin bütünleştirilerek Hıristiyanlığın yerini alacak, Marksizm denen seküler bir dine dönüştürülmesiyle tamamlanacaktı. Burada modernizm ve sekülerizm amaç, Marksizm gibi ideolojiler ise bunun aracını temsil ediyordu.

Bu anlamda Marksizm, yegâne seküler din olarak sekülerizmin zirvesini temsil ediyordu. Geniş anlamda sekülerizm ile modernizmin özdeş olduğunu belirttik. Ancak Marksizm örneğinde yakından bakıldığında dar anlamda modernizm, sekülerizmin bir türü olarak görülebilirdi. Bunu daha net görmek için "sağ ve sol" olarak ayırdığımız "sekülerlik ile sekülerizm" altında topladığımız bir ideolojileşme tipolojisine bakmakta fayda vardır.

Geleneksel aydınların geleneğin sosyal değişime karşılık verme doğal kapasitesi sayesinde başardıkları dinamik meşrulaştırma, beşerî düzenin kesintisiz devamını sağlar. Ancak tâ özünde teodisi krizine bağlı özgürlük arayışından kaynaklanan *modernleşme* denen, normal değişim sınırlarını aşan çapta bir sosyal değişim, geleneğe meydan okur. Modernleşme, meşrulaştırmayla sağlanan büyüğü bozarak, dinin geleneğe dönüşmesiyle silikleşen bilişsel/normatif ayırımını belirginleştirerek insanlarda meşruiyet krizi hissine yol açar. Bu his, balıkların içindeki yaşadıkları gelenek denizinin farkına varışlarına benzer. Bu krize karşı verilecek cevaplar ise aydınların dayandıkları geleneklerin dinamizm derecelerine göre değişir. Herhangi bir yerde meşruiyet krizine yol açan modernleşmeye karşı yeniden-meşrulaştırmaya yönelik entelektüel cevapları, "gelenekselcilik ve moderncilik" olarak başlıca iki, bunların iki alt-kategorileriyle birlikte

toplam dört kategoride toplandığı şöyle bir tabloda gösterebiliriz:

Modernleşmeye Tepki Olarak İdeolojileşme Türleri

Sağ/Sekülerlik	Sol/Sekülerizm	Tepki Boyutu
I. Gelenekselcilik	II. Moderncilik	Hayat tarzı
1. Muhafazakârlık	3. Fundamentalizm	Düşünce tarzı
2. Gelenekselcilik	4. Moderncilik	

Bu terimler, fenomenleri ifadeyi kolaylaştıran, Weberyen ideal tipler ve ideolojilerdir. Modernciliğin türlerini daha iyi anlamak için A. J. Toynbee'nin (1992: 151-4; 1962: 167-87) geliştirdiği "tahaddi ve karşılık" modeline bakmakta fayda vardır. Ona göre ancak başkalarının pahasına yayılabilen bir kültürün saldırısına, mağdur kültürün mensupları tarafından iki alternatif karşılık verilebilir. *Zealotizm* denen birinci tutum, kurbanların, bu kültürel saldırıya kendi kültürlerine her zamankinden daha sıkı bir şekilde sarılma şeklinde pasif bir karşılık vermesini belirtir. Batılı nüfuza karşı XVIII. ve XIX. asır İslam dünyasında gerçekleşen Vehhabî ve Mehdi hareketlerinde görüldüğü gibi, daha güçlü bir kültüre bu şekilde pasif bir karşılık vermek, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur.

Kilise'nin "hâl"den kopuşuyla "seküler" tepkinin "seküleristik"e dönüşmesi kaçınılmazdı. Sekülerizm, Kilisevi ve uhrevîye vurguya tepki olarak dünyevi ucuna kaymayı ifade eder.

Herodianizm denen ikinci alternatif ise yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır ki tarihteki örnekler, bu tarz karşılığın başarı şansının daha yüksek olduğunu gösterir. Batılı kültüre karşı toptan bir ret gösteren Vehhabilik ve Mehdilik gibi fundamentalist hareketler, İslam dünyasının Arabistan ve Sudan gibi nisbeten ilkel bölgelerinde çıkmıştı. Bu bölgeler, geçmişte modern hayat ve düşünce tarzıyla herhangi bir etkileşim yaşamadıkları için uzlaşma arayışına girişmek sizin Batılı kültürü toptan reddedebilmişlerdi. Oysa Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, İran, Hindistan ve Rusya gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş medenileşmiş İslamî bölge-

ler, Batı'ya daha aktif ve sofistike bir karşılık vermek, İslam'ı yeniden yorumlayarak hesaplaşmak zorundaydı.

Bir tarihçi olarak Toynbee, bu etki/tepki ilişkisini sadece *akültürasyon* denen farklı, mütefavit kültürlerin karşılaşması bakımından ele almıştır. Oysa "tahaddi/karşılık" diyalektiği, sadece Batılı/Doğulu gibi farklı kültürler arasında değil, her kültür

Marx, sekülerin zıddı olarak gördüğü teoloji/ideolojiye en kuvvetli tepkiyi göstermesine rağmen paradoksal bir şekilde öğretisi, zamanla dinin yerini alacak ana ideoloji haline geldi.

içinde görülebilir. Geleneksel düzene tehdit, 30 Yıl Din Savaşları'nda olduğu gibi bazen Batı'ya içeriden, bazen Fransız İhtilali'nin yayılışı sürecinde olduğu gibi Doğu'ya dışarıdan gelebilir. Bu, Toynbee'nin Yahudi mezhepler tarihinden aldığı iki terimin sosyal bilimsel terminolojideki karşılıklarına bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Bu kavramlardan *zealotizm*, *fundamentalizm*, *herodianizm* ise gelenekselciliğe tekabül eder.

Yerimiz tafsilata müsait olmadığı için *fundamentalizm* ile *modernizmin* eskatolojik vizyon açısından taşıdıkları anlamların altını çizmekle yetineceğiz. Deskriptif-olumsuz anlamda *modernleşme*, meşruiyet krizine yol açan köklü bir sosyal değişimi belirtir. Fundamentalistler ve modernistler için bu değişim, zulümden uzak, haklı dünyanın kaybı anlamına gelse de "altın çağ" olarak sembolleştirilen bu haklı dünyanın adresi, iki kesimin algılamasına göre değişir. Fundamentalistler, altın çağı baştaki "ilkel çağ"da, geçmiş cennette gördüklerinden genellikle kaybolan saflığa dönmeye yönelik restoratif bir ruhla yola çıkarlar. Modernistler ise tarihin zaten baştan yanlış başlamış olduğu kanaatiyle altın çağı gelecek "medenî çağ"da, cennette gördüklerinden talihsiz bir geçmişi talihli bir geleceklerle dengelemek için yargılayıcı bir tutumla hareket ederler (Schwartz 1987).

Bu noktada "modernleşme" teriminin anlamı, *deskriptif* ve *normatif* olarak değişir. Deskriptif-olumsuz anlamda modernleşme, meşruiyet krizine yol açan köklü bir sosyal değişimi, gelenekten uzaklaş-

mayı belirtir. Normatif-olumlu anlamda modernleşme ise, bu olumsuz değişmeyi dengeleyecek, eskatolojik olarak "haklı yeni dünyanın kurulması" anlamına gelen yeni, köklü bir sosyal değişme sürecine delalet eder. Bu bakımdan özünde "yeni dünya, altın çağ" özleminde buluşan fundamentalistler ile modernistler arasındaki yegâne fark, birinin bunu geçmişte, diğerinin gelecekte görmesi ve bu yüzden de birincisinin geriye, ikincisinin ileriye yönelik olarak geleneği reddetmesidir.

Hâlbuki gelenek, geçmiş ve gelecek "altın çağ" tasavvurlarını reddederek, insanın kusurluluğunu veri olarak "burada ve şimdi"nin sürdürülmesini hedefler. Bu itibarla fundamentalizm de aslında modernizmin öbür yüzünü oluşturan bir sözde-gelenekselcilik olarak belirir, geçmiş veya gelecek ütopyalar adına "bugün"ü, esas "seküler"i reddeden ikisi de aynı sekülerizm kapısına çıkar. Modernizmin ileriye yönelik olarak gelenek reddini görmek daha kolaydır. Esas zorluk, geleneği geçmişe dönük, sinsî bir şekilde reddeden fundamentalizmin teşhisinde belirir; özellikle de modern dünyanın baş ideolojisi Marksizm örneğinde. Gelenek reddi açık olmasına rağmen Marksizm modernist olarak görülemez. Derinden bakıldığında o, Alman Protestan romantik geleneğinde fundamentalist olarak belirir; zira ideal komün, geçmişte kalan masumiyet çağına tekabül etmektedir.

Sonuç

Sekülerlik ile *sekülerizm* kavramlarının ikisi de *seküler* kelimesinden türediği halde zamanla aralarında kritik bir ayrışma ortaya çıkmıştır. Hikmete dayalı geleneksel dünyagörüşünü karakterize eden *sekülerlik*, "burada ve şimdi" cereyan eden beşerî realitenin kesintisiz sürdürülmesini, evrensellik ve sürekliliği ifade eder. Hıristiyanlığın cârî beşerî realitenin aleyhine Kilisevî ve uhrevîye yaptığı vurguya gösterdiği tepki ise Batılı aydınının zamanla bir başka uca düşmesine yol açmış, *sekülerlik*, "burada ve şimdi"nin "aşkın ve kutsal"dan koparılarak profanın mutlaklaştırılmasını ifade eden *sekülerizme* dönüşmüştür. *Sekülerlik*, bu bakımdan "hâlin kollanması", *sekülerizm* ise "muhâlin talebi" olarak görünür. Geniş anlamda özdeş olsalar da Marksizm örneğinde yakından bakıldığında dar anlamda modernizm, sekülerizmin bir türü olarak belirir. ■

kaynakça

- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP.
- Barr, James (1985) "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion* 53/2 (June): 201-235.
- Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Anchor.
- el-Bosnavî, Alî Dede (2002) *Havâtimü'l-Hikem ve Hal-lü'r-Rümûz ve Keşfü'l-Künûz*, I-II. İmam Hanefî Nasrullah-Mahmud Nassar (eds.). Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye.
- Brodsky, David (2008) *Spanish Vocabulary: An Etymological Approach*. Austin: University of Texas Press.
- Eliot, Thomas S. (1951) *The Idea of Christian Society*. London: Faber.
- Gencer, Bedri (2008) *İslam'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Lotus.
- (2009) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. Ankara: Lotus.
- Glasner, Peter E. (1977) *The Sociology of Secularisation: A Critique of A Concept*. London: Routledge & K. Paul.
- Goldziher, Ignaz (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton UP.
- Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- Honoré, Tony (2002) *Ulpian: Pioneer of Human Rights*. Oxford: Oxford UP.
- Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kınalı-zâde Alî Çelebi (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.). İstanbul: Kaynak.
- Kosmin, Barry A.-Keysar Ariela (eds.) (2007) *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Mardin, Şerif (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton UP.
- Neumann, Henry (1919) "Manichaeism Tendencies in the History of Philosophy," *The Philosophical Review* 28/5 (September): 491-510.
- Royle, Edward (1974) *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement 1791-1866*. Manchester: Manchester UP.
- Salvatore, Armando (2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412-437.
- Schmitt, Carl (1988) [1922] *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 2nd ed. George

Schwab (trs.), Cambridge: MIT Press.

Schwartz, Hillel (1987) "Millenarianism: An Overview," *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), IX/521-532, New York: Macmillan.

et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998) *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial and the World and the West*. New York: Meridian.

- (1992) *Change and Habit: the Challenge of Our Time*. Oxford: Oneworld.

Tucker, Robert (ed.) (1978) *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton.

Tunuslu, Hayreddin (1986) [1868] *Akvemü'l-Mesalik fi Ma'rifeti Ahvali'l-Memâlik*. Munsif İşnûfi (yay.), Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye.

Watt, W. Montgomery (1994) *The Influence of Islam in Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh UP.

dipnot

- ¹ Tunuslu (1986: 117) Hayreddin'in Arapça eserinde zikrettiği gibi, aslında Aristo'ya dayanan ve XVII. yüzyıl âlimlerinden Kınalı-zâde Alâüddin tarafından *dâire-i 'adliye* olarak ifade edilen bu formül, yönetimin dayandığı felsefenin pratik bir ifadesi olarak ortak kabul bulmuş ve XI. yüzyılda yazılmış Kutadgu Bilig'den 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar Türk siyasî literatüründe sürekli atıf yapılmıştır (Mardin 1962: 98-102, Itzkowitz 1980: 88).