cogito
Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 94 • Yaz 2019

Laiklikten Sonra



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Laiklikten Sonra

Sayı: 94 Yaz 2019

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 94 Yaz, 2019
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA ÖZTÜRK,
EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5419

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Laiklik'ten Sonra

8 • Charles Taylor: Sekülarizmin Biçimleri

31 • Cemil Aydın: Osmanlı Hilafetinin Uluslararası Siyasetinde Kutsal ve Sekülerin Müphemliği

58 • Baki Tezcan: Laikliğin "Yerli ve Milli" Tarihine Medhal: İslam Kültürel ve Siyasi Tarihi Çerçevesinde Din ve Dünyevilik Üzerine Düşünceler

77 • Cemil Boyraz: Türkiye'de Sekülarizmin Ekonomi-Politiği: Tarihsel ve Eleştirel Bir Analiz

93 • Abdulhamit Kırmızı: 19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları

110 • İsmail Kara - İştar Gözaydın - Ayhan Aktar: Türk Usulü Laiklikte Din ve Sekülerlik Nerede Duruyor?

121 • Daniel Steinmetz-Jenkins: Jan Assmann ve Politik Olanın Teolojikleştirilmesi

140 • İştar Gözaydın: 2+2=4? Seküler, Sekülerleşme, Sekülarizm ve Laiklik

151 • Besim F. Dellaloğlu: Türkiye Modernleşmesinin Politik Teolojisi

164 • Ferhat Kentel: Türk Milliyetçiliğinin Daimi Kurucuları Olarak Din ve Sekülarizm

193 • Charles Turner: Sekülerleşme: Devingen Bir Şenlik

207 • Agata Bielik-Robson: Post-Seküler Dönüş: Aydınlanma, Gelenek, Devrim

230 • Jeffrey Haynes: Din Demokrasi ve Kişisel Özgürlükler: Teorik Perspektifler ve Ampirik Sonuçlar

Geçen Sayıdakiler

248 • Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan

250 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Teokrasi ve Laiklik, Türkiye'nin bugününün belli işaret noktalarından hareketle okunmasını sağlıyor.

"Bir toplumda en yüksek sayılan değerler, özellikle zor zamanlarda, dinsel değerler kılığına girmeye eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereğiymiş gibi bir nitelik kazanırlar. İşte bunun içindir ki, çağdaşlaşma sözcüğünün özü, "laikleşme" sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu, bu dinselleşme hummasının yakasından kurtarma işiymiş gibi gözüküyor."

Teokrasi ve Laiklik
Niyazi Berkes
Cogito, 268 s.



www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

cogito'dan

Laiklik'ten Sonra

cogito bundan tam 25 yıl önce, 1994 yazında, "Laiklik" konulu bir sayıyla yayın hayatına başladı. Yayın ekibinin deyişiyle, düşüncenin zayıflamasından ve eğitimin neredeyse bütünüyle düşündürtmeme amacına yönelmesinden kaynaklanan bir ihtiyaçla doğan bir düşünce dergisinin ilk sayısının "laiklik" konusuna ayrılması, kavramın Türkiye'nin düşünsel ortamındaki ağırlığının da işareti. Düşünsel ve siyasal ortamın, en kaba haliyle "din ve devlet işlerinin ayrılması" olarak tanımlanan laiklikle İslamcılık kutupları arasındaki gerilime ve bu gerilimin toplumsal ve kamusal alanlardaki yansımalarına sahne olduğu, "ülkemizin ilginç bir dönemi" olarak nitelenen 90'lı yıllarda, laiklik tartışmasının kapsamını, İslamcılık ve laiklik kutuplaşmasını aşarak genişletme çabası olarak nitelenebilir bu ilk *cogito* dosyası.

Şimdi, 2019'un Mayıs ayında Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen "post-sekülarizm" konferansından hareketle, aradan geçen 25 yılda hem Türkiye'de hem dünyada yürütülen sekülerlik araştırmaları ve çalışmaları üzerinden yeni bir tartışma ortamına aracı olmak amacıyla bir "Laiklikten Sonra" dosyası hazırladık. Batı Aydınlanması ve modernitenin beklentisinin aksine, dini kurumların, inançların ve pratiklerin düşüşe geçmediği, dinin kendisine tahsis edilen özel alana sığmayarak siyasal ve kamusal alandaki rolünü ve etkisini güçlendirdiği, modern toplumun imgelemindeki ağırlığını koruduğu "post-seküler" çağ üzerine düşünmeye ve tartışmaya davet eden yazılardan oluşuyor bu dosya.

Türkiye tipi laikliğin serüvenini ve gelişimini, Birinci Dünya modernleşmesi ve kentleşmesinin sekülerlik söyleminin, kendi içindeki gelişimi ve açmazları kadar diğer kültürler ve coğrafyalar üzerindeki etkisine de odaklanan yazılarla yankılayan bir çerçevede ilerliyor bu tartışma. Osmanlı hilafetinin müphem

sekülerliği, post-sekülarizm tezlerinin ekonomi-politik ekseninde tarihsel analizi, sömürgecilik sonrası teorilerin sekülerlik okumalarının kör noktaları ve tarafgirliği, milliyetçilik ve laiklik ilişkisi ışığında devlet politikaları, Avrupa bağlamında sekülerlik ve dindarlık arasındaki ilişki, Müslüman coğrafyanın sekülerlik tarihi ve sermaye ile din ilişkisi üzerine yazılar bu tartışmanın ana hatlarını belirliyor. "İlginç dönemler" enflasyonunun etraflı düşünme ve tartışma ortamını düpedüz körelttiği 2010'larda, sekülerlikten post-sekülerliğe geçişin tarihsel, iktisadi, siyasal ve düşünsel bağlamıyla değerlendirildiği bu dosyanın, pratiğe de etki edecek bir teorik tartışma için gerekli mesafeyi sunarak verimli bir tartışma ortamı açmasını umut ediyoruz.

cogito'nun Kasım 2019'da yayımlanacak bir sonraki dosyasında insan-sonrası temasını ele alacağız.

Şeyda Öztürk

cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 1 - Yaz 1994

Laiklik



YKY

Sekülarizmin Biçimleri

CHARLES TAYLOR

I.

Sekülarizm ile ne kastedildiği bütünüyle açık olmaktan uzaktır. Gerçekten de, bu isim altında toplanan farklı formüllerden bahsedilebilir. Benim burada ilk olarak yapmak istediğim şeyse çeşitlilik arz eden bu formülleri tasnif etmektir.

Böyle bir sınıflamaya gitmenin en iyi yolu belki de, devletlerin şu ya da bu şekilde resmi dinlere mesafe koymasını ya da onlar arasında tarafsız kalmasını sağlayan böyle bir formülün tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı hakkında bir şeyler söylemeye çalışmaktır. Böyle bir girişim bizi gerisin geri 'seküler' sözcüğünün Hıristiyanlıktaki kullanımına götürür çünkü hikâyenin başladığı yer orasıdır.

Soruna bu açıdan yaklaşmak tartışmayı ara sıra alevlendirebilecek olan bir başka meseleyi de gündeme getirmemize vesile olur. Sekülarizmin Avrupa medeniyetine özgü olduğu ve ima yollu da olsa başka kültürlere dayatılmaması gerektiği, Avrupa'ya özgü kültürel kuşağın dışında kalan toplumlar tarafından veya onlar adına sıklıkla iddia edilmektedir. Sekülarizm, sözgelimi Müslümanların pek çoğu için bir Hıristiyanlık icadı olarak görülür ve sekülarizme özgü formülleri Müslüman ülkelere tatbik etmek, onlara kendilerine yabancı bir formu dayatmak; dramatik bir ifadeye başvurulacak olursak, farklı yollardan Haçlı seferlerini devam ettirmek anlamına gelir.

Aslına bakılacak olursa sekülarizmin köklerinin Hristiyanlıkta olduğu iddiasında doğruluk payı vardır. Ama diğer yandan, sekülarizme özgü formüllerin Hıristiyanlık-sonrası toplumlarla sınırlanması gerektiğini düşünmek de yanlıştır. Öyle umuyorum ki, bunun niye böyle olduğunu görmek için bu tartışmanın biraz gelişmesini beklemek yeterli olacaktır.

'Seküler' Hıristiyanlığa özgü bir sözcük olup, orijinal anlamına böyle bir ortamda kavuşur. Yüzyıl ya da çağ anlamına gelen Latince *Saeculum* sözcüğü, özel olarak insan ırkının, Âdem ve Havva'nın cennet kovuluşu (*the Fall*) ile İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişi (*the Parousia*) arasında yaşadığı sıradan, tarihsel ve dindışı zamanı adlandırmak için kullanılmıştır. Bu zaman bazı belirli zamanlarla; bazen 'ebediyet', Fikirler zamanı, Başlangıç zamanı ya da Tanrının zamanı olarak adlandırılan özel zamanlarla iç içe geçmiş vaziyettedir. İnsanoğlu bu zamanların hepsinde birden yaşamış olarak düşünülür ama belli eylemler, belli yaşamlar, belli kurumlar ve belli sosyal formlar bu zamanlardan birine ya da diğerine daha bir aitmiş gibi düşünülebilir. Örneğin, Devlet, Kiliseye nazaran daha yakındır *Saeculum*'a. Devlet 'seküler kol' konumunda olmuştur. Benzer bir hususu 'zamansal' olanı 'ruhani' olanla karşıtlaştırarak ifade etmek de mümkündür veya bir başka bağlamda, büyük ölçüde bu dünyaya ve tarihe ait olup insanları yöneten sıradan kilise papazları bile, tarikatlar ve muvazzaf din görevlilerinden ayırt edilebilsinler diye 'seküler' olarak tanımlanmışlardır.

Bu karşıtlıkların varlığı, Hıristiyanlığın çok temel bir niteliğini, Kilise ve dünya arasında bir mesafe olması, bu ikisinin çakışmaması gerektiğini yansıtmıştır. Ortaçağ boyunca Kilise ve devlet arasında büyük çakışmalar ve büyük çekişmeler vuku bulmuştur ama bu iki alan arasında her açıdan bir ayrım olması gerektiğine yönelik önkabul değişmeden kalmıştır. Tarafların biri açısından bu, siyasi işleyişin bütünlüğünü muhafaza etme yönünde bir görülebilir ancak, daha da önemlisi, seküler olanla araya mesafe koyma ihtiyacı Kilise'nin misyonu açısından esaslı bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Hıristiyanlıkta seküler uzamı tanımlamayı teşvik eden neden her daim teolojik olmuştur ve bugün de böyle olmaya devam etmektedir.

Günümüzde sekülarizm Kilise ve dünya arasındaki bu esas ayrım üzerine inşa edilmiş vaziyettedir ama elbette ki kendi içinde bazı dönüşümlere de uğramıştır. Modern Batı sekülarizminin ortaya çıkışı din savaşları ya da, daha doğrusu, savaşın verdiği tükenmişlik ve korkunun etkisi altında savaşın dışına götürecek bir yol arayışı olmuştur. Hıristiyanlığın farklı mezheplerinin bir arada yaşayabileceği ortak bir zemin arayışı başlamıştır. Bu arayış pratikte kamusal alanın, mezhep mensubiyetinden bağımsız ve bir şekilde bu tip mensubiyetlerin yol açacağı hezimetlere karşı güvenceye alınabilen norm ve anlaşmalarla düzenlenmesini gerektirmiştir. Kafirlerle uzlaşma da dahil olmak üzere uzlaşmayı ve hizipçi otorite de dahil olmak üzere meşru otoriteye itaati düzenleyen ve herhangi bir ortodoksluk adına feshedilemeyecek

kurallar konulması gereklidir. Bunu yapmanın iki yolu vardı ve o dönemde siyasal açıdan pek bir önemi olmasa da, bu iki yaklaşım günümüzdeki farklı sekülarizm anlayışlarının atası konumundadır.

Bu iki stratejiden birincisi ortak zemin stratejisi olarak tanımlanabilir. Buradaki hedef barışçıl bir birarada varoluş ve politik düzen etiği inşa etmektir. Bir itaat gerekçeleri manzumesi olarak tezahür eden bu etik deist hatta Hıristiyan kalmaya devam etse de, Hıristiyan tarikatlar ve hatta deistlerin tamamınca paylaşılan öğretiler üzerinde temellenir. Bu durum, Aquinas'ınki gibi vahiyden bağımsız olarak tahayyül edilen, ama bizi yasaya götüren akıl yürütme aynı zamanda Tanrıya da ulaştırdığı için hâlâ deizme bağlı olan doğal yasanın bir çeşidinde temellendirilebilir. Burada atılması gereken adım, bu ortak kaynaktan doğan politik kararların belli bir mezhepsel bağlılıktan doğan taleplere baskın çıkamayacağını savunmaktı. Dolayısıyla mücadele taraftarları, kâfirlere sadık kalmanın gereksizliği bahanesiyle, üstelik bir de bunu yapmak avantaj sağlıyorsa antlaşmaları feshetme hakkını kendilerinde görebiliyorken, ortak zemin savunucuları Tanrı'ya karşı yükümlülüklerimiz nedeniyle diğer insanlara (belki de deistlere) verdiğimiz sözleri tutmamız gerektiğini ve bunun da mezhepsel bağlılıklardan doğan birtakım taleplere galebe çalması gerektiğini savunurlar. Pufendorf ve Locke'un Doğal Yasanın böyle bir çeşitlemesini önerdiklerini savunmak akla yakındır. Leibniz'in büyük mezhepsel kitleler arasındaki uzlaşma zeminine dönük arayışı bu mantığı bir adım daha öteye taşıma çabası olarak görülebilir. Bu mantık sonuna kadar götürüldüğünde varılacak nokta ortak inanışlar lehine mezhepsel dogmanın önemsizleştirilmesi; daha da öteye gidilecek olursa Hıristiyanlığın ötesi, yani Deizmdir.

Ne var ki, bağımsız bir politik etik tanımlamaya çalışmaktan ibaret olan ikinci bir stratejiden de bahsedilebilir. Grotius bu yolun ilk ünlü yolcusu olarak bilinir. Bu strateji bütün dinsel inançlarımızdan soyutlamalar yapmamıza izin verir. Bulmaya çalıştığımız, barış ve politik itaatinkiler de dahil olmak üzere birtakım değişmez normlara mantıksal sonuç olarak ulaşmamıza imkân veren insanlık durumunun belli başlı özellikleridir. Grotius'un iddiaları bazı durumlarda neredeyse geometrik (*more geometrico*) savlar gibi görünür. İnsanlar toplumsallaşabilen rasyonel yaratıklardır. Eğer bu soyutlamaları aksiyom olarak kabul edersek, birbirimize nasıl muamele etmemiz gerektiğine dair teoremleri bunlardan çıkartmamız mümkündür. Söz gelimi, ciddiyetle verilmiş bir sözün tutulmamasının kurallar ve reçetelere uygun yaşayan rasyonel ve toplumsallaşabilir bir varlığın doğasıyla çelişki içinde olduğu iddia edilebilir.

Bu düşünce Grotius'u şunu söylemeye iter: *etsi Deus non daretur*... Tanrı var olmamış olsaydı bile bu normlar bizim açımızdan bağlayıcı olmaya devam ederlerdi.[1] Yani bağımsız bir etik için gerekli olan temele sahibizdir.

Stratejideki bu değişikliğin bizim için büyük önem arz ettiği görülmüştür çünkü farklı inançlara ve farklı temel bağlılıklara sahip insanların barışçıl ve adaletli birlikteliğini anlamanın iki yolu buradan geçer. Bu yollardan birisi söz konusu bağlılıklara dikkat çekip belli açılardan bunlar arasında bir yakınsama olduğunu iddia etmektir. Diğer yol ise politik bir ahlak adına daha derin ve daha yüce inançlardan soyutlama yapmayı gerektirir. Bu yoldan gitmek bağımsız bir zeminin arayışına girmek demektir. Birbiriyle çatışan tüm inançlardan bağışık olan korunaklı bir bölgede birlikte yaşamayı mümkün kılan ortak bir zemin vardır ve bu zemin öylesine zorlayıcı olabilir ki, bizden siyasal biat dahi talep etmekten geri durmaz.

Bazı hallerde kendilerine çizilmiş olan sınırların dışına taşıp dinden bağımsızlaşmış bir etiğe meydan okumasınlar diye bu inançlar üzerinde birtakım işlemler yapmamız gerekir. Bunun iyi bir örneği, *Leviathan*'ın ikinci bölümünde Hobbes'un Hıristiyan vahye yaptıklarıdır. Kitabın birinci bölümü erken modern dönemde bağımsız etiğin en meşhur örneklerinden birini teşkil eder ve insanlık durumuna dair inkâr edilemez olgular ile bu olguların ışığında –'özgürlük', 'yasa' ve 'adalet' gibi– anahtar kavramlarımızın üstlenmesi gereken yeni anlamlar tarafından temellendirilir. İkinci bölüm ise, egemenlere itaat etmekten geri durma durmayı şart koşan emrin Kutsal Kitapla uyumlu olmadığını göstermek amacıyla ilahiyatçıların alanına girer. Bağımsız etiği tartışmasız bir konuma getirmek için Hıristiyanlığın taleplerinde kısıntıya gitmek şarttır.

Hobbes'un yaptığı şey, Hıristiyan inancında dini figürlerin kanun önünde eşitliğine dair taleplerin kamusal alanla alakasızlığını göstermek olmuştur. Kamusal alanda bağımsız etiğin egemenliği her şeyin üzerindedir. Özel alanda ise iman sahibi kişi vicdanının emrettiklerini yapabilir ve yapmalıdır da, fakat kamu iradesiyle meydana getirilmiş form ve seremonileri bahane ederek günah işleyemez. Bunları tanımlamak Tanrının egemene bahşetmiş olduğu bir haktır. Bu ise örtük olarak, bilge bir kralın tebaasına kişisel eylemlilikleri açısından olabildiğince geniş bir hareket alanı bırakacağı anlamına gelir. İnsan-

1 Bkz. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge University Press, 1979) [*Doğal Hak Kuramları: Doğuş ve Gelişimleri*]. Grotius'un iddiasına onun getirmiş olduğu yorum benimkinden bir şekilde farklıdır ama yine de aynı nihai etkiyi yaratır. Yani, insan hayatı ve Tanrının bizden talepleri konusunda her neye inanırsak inanalım, bize belli başlı normları kabul etmek konusunda bazı gerekçeler sunar.

ların hayatları ve bağlılıkları açısından gerçekten önemli olduğu hallerde din, esas itibariyle kişinin özel alanıyla sınırlı kalacaktır. Hobbes'un iddialarının mantığı budur. Bu mantık daha da ileri götürülürse dinin kamusal alandan tamamen tasfiye edilmesi anlamına gelebilir. Devlet hiçbir dini desteklemez, dinsel nitelikli hiçbir amacın peşinde olmaz ve dinsel olarak muteber kabul edilmiş herhangi bir şeyi gerçekleştirmeye uğraştığı hedeflerin yer aldığı kataloga dâhil etmez. Bu, Batıda yaygın kabul gören kilise-devlet ayrımı ilkesinin anlamlarından biridir.

Ama mevzubahis olan tek anlam da bu değildir. Kilise-devlet ayrımının bu anlamı ortak zemin anlayışından değil, son derece doğal bir şekilde bağımsız etik yaklaşımından çıkmış gibi görünür. Buradaki temel hedef bağımsız bir etik adına dini kamusal yaşam ve politikayla iyice irtibatsız hale getirmek değil, daha ziyade devletin bir mezheptense diğerine arka çıkmasının önüne geçmektir. Amaç, içinde dinsel gerekçelerin bariz bir rol oynamadığı bir devletten ziyade dinsel cemaatler arasında tarafsız kalan ve bunların her birine eşit mesafede duran bir devlettir.

Aslına bakılacak olursa bu Amerika'daki orijinal ayrımın temeli konumundadır. Gerçekten de, henüz onay almamış yasa değişikliği metninin orijinalinde şöyle yazar: 'Kongre yasa yapmayacaktır...'. Burada amaç, her eyaletin kendi müesses kilisesine sahip olmasına izin veren bir birlik içinde federal hükümetin tarafsızlığını muhafaza etmektir. Bu hedef, ayrımın hükümetin tüm kademeleri açısından bağlayıcı kılındığı noktadaki hedefe nazaran dikkat çekecek derecede dar kapsamlıdır. Ama bu daraltmaya gidilmemiş olsa bile ayrımı ortak zemin mantığı temelinde düşünmeye devam etmek mümkündür. Bu bağlamda artık, müesses kiliseler yasaklansa bile kendini 'Tanrının yönetimi altındaki tek halk' olarak tahayyül etmeye dayalı bir yönetim biçimi probleminden bahsetmek zorunlu olmaktan çıkmıştır. Gerçekten de, inananlar arasında müesses kilisenin zaten yozlaşmış ve seküler manipülasyona açık bir yapı olarak görülmesi sözü geçen yasaklamayı teşvik eden güçlü saiklerden biridir. Aslına bakılacak olursa Amerika'daki ayrım uygulamasının inişli çıkışlı tarihi her iki modeli de bir dönem oyunda tutmuş olup, ilk zamanlarda ortak zemine dayalı gerekçelendirmeyi öne çıkartırken, daha yakın zamanlarda bağımsız etik bakış açısının öne çıkmasına vesile olmuştur. Ama tipik-ideal terimlerle ifade edilecek olursa, bu ayrımı düşünmenin iki farklı biçimi yanında, söz konusu ayrımları ifade eden iki farklı sekülarizm anlayışının varlığından bahsetmek gerekecektir.

Her iki modelin de kendine özgü zayıflıkları vardır. Ortak zemin yaklaşı-

mının bariz problemi toplumsal tabanı genişlemekte olan dini ve metafiziksel bağlılıklarla birlikte, başlangıçta ortak olarak tanımlanan zeminin zaman içinde sadece taraflardan birinin zemini haline gelmesidir. Kurucular, zaman zaman Yeni Ahit'ten mülhem bir deizme meyleden bir Hıristiyanlık anlayışında uzlaştıkları intibaı bırakmışlardır. Bu anlayış, Yahudilere de yer açacak muğlâk bir İncil teizmine doğru genişletilebilir. Ama bugün Birleşik Devletler'de hatırı sayılır miktarda inançsız, Müslüman, Hindu, Budist ve muhtelif görüş mensubu yaşamaktadır. Ortak zemin hızlı bir şekilde silinip gitmekte, eski ortaklık yerini yenisine bırakmaktadır. Ortaya çıkan bu manzara ise sanki diğer yaklaşımın* inandırıcılığına katkıda bulunur gibidir.

Ama bu yaklaşımın da kendine özgü ciddi zorlukları vardır. Ortak zemin yaklaşımının altını oyan çeşitlilik bağımsız etik anlayışına da meydan okur. Herkes Hıristiyan olduğu sürece bağımsız bir etik tanımı bazı ilahiyatçıları teyakkuza geçirse bile, illa ki bir tehdit gibi görünmez. Bu tip bağımsız bir etiğin özünde 'Hıristiyan' olduğunu söylemek mümkün olsa bile, ortaya koyduğu temel öneri Grotius tarafından karşı-olgusal formda ifade edilir: *etsi Deus non daretur*. Burada bizden istenen Hıristiyanlık inancını bir kenara bırakmamız değil, elimizdeki bazı şeylerin bu inanca bağlı olmadığını fark etmemizdir.

Eğer toplumda yaşamakta olan gerçek ateistler varsa durum epeyce değişir. Bunlar bağımsız etiği bir düşünce deneyi olarak değil, ahlaki yaşantılarının temeli olarak deneyimleyeceklerdir. Dahası bunlar, böyle bir etiği hayata geçirmenin uygun yolunun bu olduğunu düşünme eğilimi göstereceklerdir. Genellikle dinsel inancını itiraf edenlerin inancından şüphe edecek, bu etiğin gönülsüz destekçiler, hatta belki de potansiyel muhalifleri olarak göreceklerdir. Bağımsız etik ve dini etik arasındaki sınırın daha da sıkı bir şekilde denetimciliğini yapmaya hevesli olacaklar, dini kamusal yaşamda iyice alakasız bir görüngü haline getirecek olan süreçlerin gelişimine katkı sunmayı arzulayacaklardır. Bütün bunlar kolaylıkla inanç sahiplerinin öfkelenmesine neden olur ve toplum kendini, 'seküler'lerin toplumun temeline ilişkin mevzularda inançlılarla kozlarını paylaştıkları *Kulturkampf*'a [kültür savaşına] doğru sürüklenirken bulabilir.

Buradaki görüş ayrılığı şu biçime bürünür: inançsız 'seküler'in ortak ve bağımsız kamusal alana ait sınırın zorunlu denetimi olarak gördüğü şey, dindar tarafından genellikle rakip konumdaki metafiziksel bir inanç adına dinin

* Bağımsız etik yaklaşımının (ç.n.).

gereksiz şekilde bir kenara atılması olarak algılanacaktır. Taraflardan birine yansızlık ilkesinin daha da büyük bir tutarlılıkla uygulanması olarak görünen şey diğer tarafta partizanlık olarak tezahür eder. Taraflardan birinin dinsel aidiyetin meşru kamusal ifadesi olarak gördüğü şey sıklıkla diğer tarafın eleştirisine maruz kalacak, başka inançlar pahasına kendi inancını göklere çıkarmak olarak kınanacaktır. Toplum Yahudilik ve Hıristiyanlık harici dinlere mensup önemli sayıda insanın katılımıyla büyük bir çeşitlilik sergiler hale geldiğinde bu problem daha da şiddetlenir. Bazı Hıristiyanlar bile 'post-Hıristiyan' bağımsız etiğin partizan olduğunu düşünüyorsa, benzer bir şeyi Müslümanların yutmasının ne derece zor olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Şimdi Avrupalı olmayan pek çok toplumun sekülarizme yönelttiği ve sekülarizm fikrinin Hıristiyan dünyanın dışından ithal edildiğini öne süren suçlamaya dönelim. Sekülarizm fikrinin Hıristiyan menşeli bir fikir olduğu su götürmez bir gerçektir ama bu, bu fikrin başka herhangi bir yerde uygulama bulamayacağı anlamına da gelmez. Ne var ki, böyle bir emrivaki hikâyesine renk katan şey tam da bağımsız etik modelidir. İzi Batı dünyasına özgü inançsızlık bağlamı dışında sürülen ve orada tanımlanan bu model bir metafizik görüşün diğerlerine dayatılmasından ibaret olduğu izlenimi yaratır. Gerçekten de, böyle bir form altında düşünüldüğü sürece Batı sekülarizmi kendi anayurdu dışına pek 'seyahat etmemiş' olabilir; ya da böyle bir seyahate çıktıysa bile, bunu ancak Türkiye'de Atatürk ve Çin'de Mao örneklerine uygun şekilde, dinin kitleler üzerindeki etkisini kırmak üzere tasarlanmış otoriter bir program kılığında gerçekleştirebilir.

Ne var ki bu suçlama, İsevi başlangıç noktası ne olursa olsun her daim yeni bağlamlara uyarlanabilecek olan diğer model için hiçbir surette geçerli değildir. Diğer yandan, mevzubahis uyarlamalar süresince bu modelin orijinal formunu koruduğu söylenemez. Yukarıdaki tartışmanın ışığında bu iki biçime eşit uzaklıkta olan –belki de bu ikisinin melezlenmesiyle ortaya çıkan– üçüncü bir biçim tanımlamamız mümkün olabilir. Aslında şunu yukarıda gördük ki, toplumdaki çeşitlilik eğiliminde artış oldukça ortak zemin modeli daha fazla sorun çıkartmaya meylettiğini yukarıda da görmüştük. Söz konusu tarihsel yaklaşımların her ikisine de ait olan zorluklar üçüncü bir model tanımlamak konusunda üzerimizde baskı oluşturur.

Böyle bir model en iyi biçimde Rawls tarafından meşhur edilmiş olan örtüşen uzlaşım (*overlapping consensus*) kavramıyla tanımlanır. Rawls'un yaptığı uzun çözümlemeye tam olarak katılmasam da bu kavramı kullan-

mayı tercih ediyorum. Bu konuya aşağıda tekrar değineceğim. Şimdilik bu yaklaşımı yalnızca genel görünümü üzerinden tanımlamakla yetineceğim. Tarihsel ortak zemin yaklaşımının sorunu şudur ki, bu yaklaşım kamusal alanı düzenleyen normlar için herkesin paylaşmakta olduğu ortak dinsel gerekçelerin mevcudiyetini veri kabul eder. Hâlbuki bu gerekçeler daha ziyade genel gerekçeler olmakla kalırlar: mezhepsel olmayan Hıristiyanlık veya İncil teizmi veya belki de Aydınlanma sonrası deizmin belli bir biçimi. Ama bu bile günümüzün çeşitlilik arz eden toplumlarına karşılayamayacağı bir talepte bulunmak anlamına gelir. Paylaşmayı umabileceğimiz şey sadece belli bir dinsel görüş içine yerleştirilmemiş politik bir etikten ibarettir. Burada bağımsız etik ihtiyaca cevap verir gibi görünür, çünkü ortak zemin olarak yalnızca politik bir etik önermekle yetinir: mesela bir insan hakları öğretisi, bir halk egemenliği öğretisi, bir özgürlük ve eşitlik öğretisi gibi. Bunun da sorunu yalnızca bir etik paylaşım talebi olmakla kalmayıp, aynı zamanda böyle bir etiğin –bu durumda dinden bağımsız olması beklenen– temelini de paylaşma arzusu olarak gündeme gelmesidir.

Örtüşen uzlaşım görüşünün özelliği ortak bir dayanak ihtiyacını yukarı taşıyor olmasıdır. Bu görüşün amaçladığı şey sadece belli başlı politik ilkelerin evrensel kabulüdür (ki, bu amaca ulaşmak yeterince zordur). Fakat bu görüşe göre şunun başından beri farkında olmak gerekir ki, ister bağımsız olsunlar isterse de dinsel, bu ilkeler için üzerinde evrensel olarak fikir birliğine varılmış bir zeminin varlığından bahsetmek imkânsızdır. Dolayısıyla böyle bir arayıştan daha işin başında vazgeçilmeli ve bu tip ilkeleri iyi düzenlenmiş demokratik bir toplumun gerekleri haline getirmenin bazılarının felsefelerini (Rawls'un terimleriyle, 'iyinin ne olduğuna ilişkin olarak ortaya koydukları kapsamlı teorilerini') diğerlerine dayatmaya dönük zorbaca girişimin yolunu açacağı kabul edilmelidir.

Örtüşen uzlaşım yaklaşımı bu ortak politik etiğin kendi kendine yetmeyeceğine ve ona bağlanan herkesin bu etiği kapsayan daha geniş ve daha derin bir iyi kavrayışına sahip olacağına yönelik bir farkındalık içerir. Söz konusu yaklaşım bunun nasıl bir etik olacağı konusunda uzlaşım sağlamaya çalışırken, diğer yandan iyiye dair anlayış farklılıklarına da saygı göstermeyi amaçlar. Ben, bağımsız etikten ve ortak zemin yaklaşımının daha eskilere dayanan özellikle Hıristiyan çeşitlemelerinden farklı olarak bu modeli takip etmenin hemen her yerde faydalı sonuçlar üreteceğine inanıyorum. Dahası toplumsal çeşitliliğin artmasıyla birlikte, tarihsel olarak sekülarizmin canlı olduğu böl-

gelerde bu modelin günbegün daha fazla benimseneceği görüşündeyim. Ama bu tartışmayı biraz da olsa geliştirmeye başlamadan önce, bu modelin takip edilebileceğini ve takip edilmesi gerektiğini düşünmemi sağlayan gerekçeleri sıralamak; bir başka deyişle, bu modelin Batılı, dolayısıyla da yabancı olduğuna yönelik bahanenin bugün dünyanın hemen her yerinde inandırıcılığını kaybettiğine neden inandığımı açıklamak istiyorum.

II.

Bunları bugün vurguluyorum çünkü sekülarizmin kaçınılmazlığı modern devletin doğasından, bilhassa demokratik devletin doğasından kaynaklanır. Buna daha da açıklık getirmek için söz konusu yönetim biçiminin belli başlı özelliklerine odaklanmak istiyorum.

Modern ulus devletler Benedict Anderson'un bilinen ifadesiyle 'hayali cemaatler'dir.[2] Bu tip cemaatlerin kendilerine özgü bir tahayyülü, yani toplumsal uzamların hayal edilmesini sağlayan toplumsal paylaşıma açık kendilerine has yolları vardır. Modern tahayyülün, en iyi Avrupa tarihinde daha önce karşılaşılan örneklerle tek tek kıyaslayarak ortaya koyabileceğim iki önemli özelliği bulunmaktadır.

İlk olarak, dolaylı erişime dayalı hiyerarşik toplumlardan dolaysız erişime dayalı yatay toplumlara geçişten bahsetmek gerekir. Bahsettiğim ilk toplum tipinde hiyerarşi ve erişimin dolaylılığı olarak adlandırdığım şey her daim yan yana bulunur. On yedinci yüzyıl Fransa'sındaki gibi tabakalı yapı arz eden bir toplum –Tocqueville'in kullandığı ifadeye başvuracak olursak, sınıflı toplum– en bariz anlamıyla hiyerarşik bir toplumdur. Ama bu aynı zamanda, kişinin bir topluma aidiyetinin onun bu toplumu oluşturan bileşenlerden birine aidiyeti üzerinden mümkün olması anlamına da gelir. Bir köylü, kendisi de krala ait olan toprak sahibine bağlıdır. Kişi krallıkta ticari itibara sahip beledî bir işletmenin üyesidir ve bu itibar sayesinde parlamentoda belli roller oynar, vs. Buna mukabil modern yurttaşlık kavrayışı dolaysızdır. Toplumun kalanıyla aracı örgütlenmeler üzerinden nasıl ilişkilenirsem ilişkileneyim, kendi yurttaşlığımı bunlardan bütünüyle ayrı bir şey olarak düşünürüm. Devlete mensubiyetimin temel tarzı bu diğer aidiyet tarzlarının herhangi birine bağlı ya da onun tarafından dolayımlanıyor değildir. Tüm yurttaşlarım gibi benim

2 Anderson, Benedit, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso: Londra, 1983; 2nd. ed., 1991) [Türkçesi: *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis, 1993].

de, ortak bağlılığımızın nesnesi konumundaki devletle aramda dolaysız bir ilişki vardır.

Bunun işlerin halledilme şeklini değiştirmesi elbette şart değildir. Kayınbiraderi hâkim ya da milletvekili olan birini tanıyorum ve başım sıkıştığında o kişiye telefon ediyorum. Bu örnekte değişmiş olan şeyin normatif tablo olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu tablonun da altında yatan ve eksik olması halinde bizim için yeni bir normun ortaya çıkışını imkânsız kılan unsur, insanların ait olma ilişkisini tahayyül etme tarzlarında meydana gelen farklılaşmadır. On yedinci yüzyıl ve daha önceki bir zamanın Fransa'sında doğrudan erişim fikrine yabancı olan birtakım insanların yaşamış olduğu kesindir. Eğitimli olanların kafasında antik cumhuriyet modeli vardır. Ama başka pek çokları için, bir krallık ya da evrensel kilise gibi daha büyük bir bütüne aidiyeti anlayabilmenin tek yolu papazlık bölgesi, malikâne, şehir ve manastır gibi daha dolayımsız ve daha anlaşılabilir aidiyet birimlerini daha büyük birimlerin içine geçirmektir. Modernite pek çok şeyin yanı sıra, toplumsal tahayyülümüzde bir devrim gerçekleştirmiş, söz konusu dolayım biçimlerinin marjinalleştirmiş ve doğrudan erişime açık imgelere yaygınlık kazandırmıştır.

Bu birkaç farklı biçimde gerçekleşmiştir: içinde insanların ulusal (hatta bazen uluslararası) düzeyde bir tartışmaya doğrudan katıldıklarını gibi düşündüğü kamusal alanın ortaya çıkışıyla; içinde tüm aktörlerin diğerleriyle eşit şartlarda sözleşme yaptığı piyasa ekonomilerinin gelişimiyle; ve elbette, yurttaşlardan meydana gelen modern devletin doğuşuyla. Ama dolayımsız erişimin tahayyülümüzü etkisi altına almanın başka yolları olduğunu da düşünebiliriz. Mesela kendimizi çeşitli tarzları başkalarından devraldığımız ve diğerlerine devrettiğimiz bir moda uzamında görebiliriz. Kendimizi dünya çapındaki medya yıldızlarının izleyicilerinden biri gibi hayal ederiz. Bahsi geçen bu uzamların her biri kendi meşrebince hiyerarşik olduğundan –merkezi vaziyetteki sözde efsanevi bir figürün çevresine doğru genişlediğinden– tüm katılımcılara başka tabiiyet ve bağlılıkların dolayımı olmaksızın kendisine erişme fırsatı sunar. Daha esaslı bir katılım biçiminin yanı sıra, insanları yerellik ötesi ve uluslar arası tarzda tekil bir müşterek aktörlüğe bağlayan ve modern hayatın vazgeçilmez unsurları konumundaki sosyal, politik ve dini içerikli çeşitli toplumsal hareketlerle ilişkilendiren farklı iştirak tarzlarından da bahsedilebilir.

Gerçekten de, hayal edilen dolaysız erişimin bu biçimleri tam da modern eşitlik ve bireyciliğin farklı yüzleriyle bağlantılı vaziyettedir. Erişimdeki do-

layımsızlık hiyerarşik aidiyete özgü heterojenliği ortadan kaldırır. Dolaysız erişim bizleri tekbiçimli kılar ve tekbiçimlilik eşitliği sağlamanın yollarından bir tanesidir. (Bunun mümkün olan tek yol olup olmaması, günümüzde çokkültürcülük için verilen mücadeleler açısından hayati önemi haiz bir mesele konumundadır.) Aynı zamanda çeşitli dolayımlama biçimlerinin küme düşmesi hayatlarımızdaki önemlerinin azalmasına neden olmuş; söz konusu dolayımlama biçimlerinden günbegün daha da bağımsızlaşmış olan bireyin özbilinci kuvvetlenmiştir. Ahlaki bir fikir olarak modern bireycilik aidiyet fikrine son vermekten ziyade –ki, bu kuralsızlık ve çöküşe özgü bir bireyciliktir– kendini daha geniş ve daha şahsilikten uzak varlıklara aitmiş gibi hayal etmek anlamına gelir: devlete, harekete ve insanlığa.

Modern toplumsal tahayyülün ikinci önemli özelliği ise, yerel olanı aşan büyük varlıkları seküler zamanda ifa edilen ortak eylemden daha başka ve daha yüce bir şey üzerinde temelleniyormuş gibi görmeyi bırakmış olmasıdır. Bu vazgeçiş modernizm-öncesi devlet için geçerli değildir. Krallığa özgü hiyerarşik düzenin temelinin Büyük Varlık Zinciri olduğu düşünülmüştür. Toplumsal bir birim olarak kabilenin, 'oldum olası değişmeden kalan' veya Eliade'nin ifadesiyle 'başlangıç zamanı' konumundaki kurucu bir ana kadar geri giden kendine özgü bir yasa tarafından inşa edildiği düşünülmüştür. Modernizm-öncesi dönemde, İngiliz İç Savaşı da dâhil olmak üzere, bu olaya kadar geçen zaman süresince gerçekleşen devrimlerin geriye bakmaya ve orijinal yasayı tesis etmeye verdikleri önem, bu anlamda politik varlığın eyleme-aşkın bir varlık olarak görülüyor olmasına bağlanabilir. Yani, bu varlık kendini basitçe kendi eylemleri aracılığıyla yaratıyor değildir. Tersine, onun öyle bir varlık olarak yapılandırılmış olması ortaya koyduğu eylemlerin de nedeni olarak değerlendirilmelidir. Kuruluş anına geri dönüş arzusuna bahşedilen meşruiyetin gerekçesi budur.

Belli bir halkı doğa durumundan geliyormuş gibi gören on yedinci yüzyılın toplumsal sözleşme kuramı düpedüz başka bir düşünce düzenine aittir. Ama bu yeni düşünce biçiminin toplumsal tahayyüle katılması için on sekizinci yüzyılın sonunu beklemek gerekmiştir. Dönüm noktası bir anlamda Amerikan Devrimidir. Sömürgecilerin birer İngiliz olarak kendi hakları için savaşıyor olmaları anlamında söz konusu devrim gözü arkada kalmış bir ruh haletinde başlamıştır. Dahası, bu insanlar bir Kongre'de bir araya gelmiş olan müesses sömürge meclislerinin idaresi altında savaşmışlardır. Ama bütün bu sürecin sonunda ortaya çıkan şey vazgeçilmez bir 'biz, halk' kurgusu olmuş, yeni anayasanın duyurusu da ilk olarak bu ağızdan yapılmıştır.

Burada bir halkın, ya da o zamanki tabiriyle, bir 'ulus'un politik bir anayasadan bağımsız ve ona öncel olarak var olabileceği fikri doğar; öyle ki, seküler zamanda ortaya koyduğu kendi özgür eylemi sayesinde bu ulusun kendi kendine bir anayasa sunması kabil olur. Çığır açıcı eylem elbette ki çok hızlı bir biçimde uzak maziye özgü eski kavramlardan türetilmiş olan imgelerle bezeli hale gelir. 'Novus Ordo Seclorum' [Alemin Yeni Düzeni] tıpkı Fransız Devriminde kabul edilen yeni takvim gibi büyük ölçüde Yahudi-Hıristiyan vahyini temel alır. Anayasa yapma süreci, durmaksızın kendilerine yaklaşma çabasına gark olmamızı gerektiren mümtaz aktörlerle dolu bir "başlangıç zamanı' ya da uzak mazi anlatısıyla bezeli hale getirilir. Ama yine de birtakım şeyleri düşünmenin yeni bir yolu ortadadır. Uluslar veya halk bir kişiliğe sahip olabilir ve bir araya gelip önsel bir politik düzenlemenin dışında eyleme geçebilir. Modern milliyetçiliğin anahtar konumdaki öncüllerinden bir tanesi gayet yerli yerindedir, zira bu olmaksızın ulusların kendi kaderini tayin talebinin herhangi bir anlamı kalmaz. Bu öncül tam da, bir halkın mensup olduğu tarihsel politik organizasyondan bağımsız olarak kendi anayasasını yazma hakkıdır.

Anderson'ın söz konusu iki özelliği birbiriyle ilintilendirilmesi, bu açıklamanın niteliği hakkında da epey bir fikir verir. Bu açıklama, dolayımsız erişim toplumlarının ortaya çıkışının nasıl olup da zamanın değişen anlayışına ve sonuçta da toplumsal bütünlükler hayal etmenin olası yollarına bağlandığını gösterir. Anderson bir ulusa ait olmaya dair o yeni hissin, toplumu eşzamanlılık kategorisi altında kavrayan yeni yaklaşım tarafından hazırlandığını vurgular:[3] bu yeni yaklaşımda, aynı anda bütün üyelerinin yaşamlarında iz bırakan eşzamanlı binlerce olaydan müteşekkil bir bütün olarak görülür toplum. Söz konusu olaylar ise bu tipteki homojen bir zamana ait olan katmanlardan birinin içini dolduran unsurlardır. Bu son derece açık ve muğlâklıktan uzak eşzamanlılık kavramı bilhassa seküler olan bu zaman anlayışına aittir. Bu seküler zaman uzak mazinin farklı türleriyle iç içe geçtiği sürece tüm bu olayların eşzamanlılık ve artzamanlılık arasındaki açık seçik ilişkide konumlandırılabileceğinin herhangi bir garantisi yoktur. Bir bayram o ya da bu şekilde benim ve dostlarımın çağdaşıdır ama bir başka yoldan da ebediyete, başlangıç zamanına veya canlandırılmalarına hizmet ettiği olaylara yakındır.

Salt seküler bir zaman anlayışı toplumu herhangi bir 'yüksek nokta'yla bağlantısız bir şekilde, 'yatay' olarak hayal etmemizi sağlar, bu tasavvurda yüksek noktalara sadece olaylar silsilesi temas eder, dolayısıyla bu noktalar-

3 Anderson, *ag e.*, s. 37.

da duran ve aracılık yapan –krallar veya papazlar gibi– imtiyazlı kişiler veya failler tanınmaz. Bu radikal yataylık, her üyesi 'bütüne dolaysızca ait olan' doğrudan-erişim toplumları için geçerlidir. Baskı kapitalizmi (*print* capitalism) gibi toplumsal gelişmeler olmaksızın bu yeni anlayışın ortaya çıkamayacağını iddia ederken Anderson kesinlikle haklıdır, ama onun bununla söylemeye çalıştığı şey, bu gelişmelerin toplumsal tahayyüldeki dönüşümlere ilişkin açıklamasının yeterli olacağı değildir. Modern toplum ayrıca, kendimizi toplum olarak tahayyül etme biçimimizin de dönüştürülmesini gerektirir. Beklenen bu dönüşümler arasında elzem olan bir tanesi de, toplumu hiç kimseye ait olmayan merkezsiz bir bakış yardımıyla kavrayabilme yeterliliğidir. Yani, sahip olduğumdan daha doğru ve daha güvenilir olan bir bakış açısına dönük arayışım, toplumu bir kral, bir meclis ya da buna benzer bir odak etrafına yoğunlaştırmamı sağlayamasa da, herhangi bir yere konumlanmamış olan bir gözlemcinin sahip olacağı türden yatay veya ufkî bir görüş açısının ortaya çıkmasına olanak verir. Modern doğrudan-erişim toplumları, bunların kendilerine ilişkin anlayışları, kategorik kimliklere dağılımları ve 'Dünya Tablosu Çağı'ndaki[4] modern sinoptik temsil biçimleri arasında sıkı bir bağ vardır: eşzamanlı olaylar olarak toplum, kişisel olmayan bir 'sistem' olarak toplumsal etkileşim, haritalanmış bir alan olarak toplumsal mıntıka, müzelerde sergilenen şeyler olarak tarihsel kültür, vb.[5]

Politik formuna halkın aldığı kararla kavuşmuş olan yatay ve doğrudan erişimli bir toplum; meşru yönetimin halk iradesindeki çağdaş kaynaklarının arka planını meydana getiren şey işte budur. Modern dünyada bu ilkeyi reddetmek günbegün daha da güçleşmektedir. Söz konusu ilke, 'İslami' olarak adlandırılan rejimler dışarıda tutulursa, gelip geçici olmadığı iddiasıyla ortaya çıkan herhangi bir rejim için kabul edilebilir tek dayanak olmaya doğru gider. Üstelik bu onun olası en berbat diktatörlükleri onaylamak için kullanılmasının da önüne geçmez. Komünist rejimler sözüm ona halk iradesine yaslanmışlardır ve Faşizmin de fatih konumundaki bir halkın birleşmiş iradesinden doğduğu varsayılmıştır.

Bunun işlevsel anlamda belli başlı şartları vardır. Her şeyden önce, halk iradesini bir temsili demokrasi vasıtasıyla tam olarak hayata geçirme girişimini

4 Heidegger, Martin, 'Die Zeit des Weltbildes' , *Holzwege* içinde, (*Miemeyer*: Frankfurt).

5 Craig Calhoun, 'Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination', *Social Theory and the Politics of Identity* içinde (Blackwell: Oxford, 1994) 11. bölüm, s. 234-5; ('Milliyetçilik ve Sivil Toplum: Demokrasi, Çeşitlilik ve Özbelirlenim'). Bu bölümdeki tartışmanın Calhoun'un son eserine ne çok şey borçlu olduğunu bir kez daha vurgulamak isterim.

ele alalım. Başka herhangi bir özgür toplum gibi bu tip bir toplum da, doğası itibariyle bünyesinde barındırdığı vatandaşların belli düzeydeki katılımını şart koşar. Geleneksel baskı yönetimleri pasif bir şekilde yasalara uymakla yetinmesini isteyebilir. Antik ya da modern, herhangi bir demokrasinin daha fazlasını talep etmesi gerekir. Üyelerinin yeri geldiğinde gerekli katkıyı yapmaya güdülenmiş olmaları –konu vergiler olduğunda maddi destek vermeye, savaş olduğunda kan dökmeye ve yönetim sürecine her daim belli düzeyde katılım sağlamaya hevesli olmaları– demokratik yönetimin gereğidir. Özgür bir toplum baskıcı disiplin uygulamasını belli bir düzeyde de olsa öz-disiplinle ikame etmek durumundadır. Bunun başarısızlığa uğradığı noktada sistem de tehlikeye girmiş demektir. Sözgelimi, katılım düzeyi belli bir eşiğin altına düşen demokratik toplumlar üyelerinin gözünde meşruiyet kaybına uğrarlar. Seçime katılımın yüzde 20 olduğu koşullarda sandıktan çıkan bir hükümetin yönetme yetkisi konusunda hak iddia etmesi zordur. Her ne kadar o noktaya gelebilmiş olmasını geçerli olan kurallarla açıklamaya çalışabilse da, bunun olası bir kriz durumunda son derece zayıf bir savunma olacağı da açıktır.

Demek ki demokrasiler yurttaşların yoğun bağlılığını gerektirirler. Meseleye kimlik açısından bakılacak olursa, yurttaş olmak onların kim olduklarını belirleyen önemli bir bileşen olarak kabul edilmelidir. Elbette genel konuşuyorum; ortalama bir toplumda en heveslisinden en ilgisizine kadar her çeşit insan bulunacaktır. Ama böyle bir dizinin medyan noktası alt limitten ziyade üst limite yakın olur. Önemli olanın bu devlet mensubiyeti olması gerekir. Bilhassa söz konusu mensubiyet yurttaşları bölebilecek olan şeylerden daha fazla ehemmiyet arz eder.

Diğer bir deyişle modern demokratik devlet, devletle özdeşleşmeye yönelik güçlü bir duyguyu ve devlet uğruna gerekirse kendinden fedakârlık etme anlamlarında bir zamanlar vatanseverlik olarak adlandırılan duruşu gerekli kılar. Bu devletlerin vatanseverlik telkin etmeye ve daha önce mevcut olmadığı bir yerde güçlü bir ortak kimlik hissi yaratmaya çalışmasının nedeni budur. Modern demokrasiye has tepkilerden birinin modern yurttaş kimliğinin dengesini değiştirerek, yurttaşlığı aile, sınıf, toplumsal cinsiyet ve hatta (belki de özellikle) din gibi bir dizi kimlik kutbuyla ikame etmeye çalışmanın da gerekçesi burada yatmaktadır. Mesela Fransız Cumhuriyetçiliği gibi bariz bir ideoloji temelinde yurttaşlık kimliğinin kasti olarak desteklenmesi mümkündür. Alternatif olarak, alınan bir mahkeme kararı ile toplumsal cinsiyet, ırk, din, vb. diğer kimlik bileşenlerinin kamusal hayatın işleyişi üzerinde etkisiz

kılınması ve yurttaş kimliğinin bu şekilde dolaysız yollardan teşvik edilmesi de imkân dâhilindedir.[6]

Bağımsız etik yaklaşımına özgü sekülarizmi teşvik eden dürtülerden biri de bu olmuştur. Devletin kurucuları diğer bazı şeyler yanında yurttaş kimliğine ortak bir tabiiyet unsuru olarak el atmışlar, bunu da demokratik devletin yurttaşlık kimliğini diğer farklılıkların ötesine geçen güçlü bir bağlılık odağı olarak gerekli kılacağını anladıkları için yapmışlardır. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu girişimin de başarısız olması mümkündür. Bağımsız bir etiği çevrelemesi umulan bağlayıcı bir kimliğin bir bölünme kaynağına dönüşme ihtimali de vardır. Ama modern demokrasinin doğasına ilişkin olarak parantez içinde ortaya konulan bu ara değerlendirme, kendisinden sapma eğilimi ayyuka çıkmışken bile belli bir sekülarizm biçiminin nasıl kaçınılmaz hale geldiğini açıklama işlevi görebilir.

Demek ki ihtiyaç da, sapma eğilimi de aynı kaynaktan doğar. Modern demokrasiler için bir 'halk'a, yani egemen konumdaki bir yurttaş kitlesine ve söz konusu kitlenin kendini bir yandan (a) özerk ve kabaca eşit üyeler, diğer yandansa (b) özyönetim girişimi dâhilinde birbirine bağlanmış unsurlar gibi görmesine ihtiyaç vardır. Söz konusu demokrasilerin meşruiyeti bu şartların sağlanmasına bağlıdır. Demokratik meşruiyet yaşamlarımızı düzenleyen yasaların belli bir anlamda ortak kararımızın neticesi olmalarını gerektirir. Bu bağlamda halk, ortak amaçlar peşinde koşan kolektif bir karar birimi meydana getiriyormuş gibi düşünülür. Ama bizler açık ve net kararlar almaktan daha fazlasını yaparız. Eğer durum bu olsaydı, her şeyi hale yola koymanın en uygun yolu referanduma gitmek olurdu. Ama bizim birtakım şeyleri müzakere edip açıklığa kavuşturmak ve kararlarımızı böyle bir sürecin sonucunda vermek gibi bir durumumuz vardır. Bu durumda halk kolektif bir müzakere birimi olarak telakki edilmelidir. Meseleye alınan kararın anlamı açısından bakıldığında halk özerk ve eşit üyelerden meydana geliyormuş gibi görünür.

6 Halk iradesine dayalı olup da demokratik olmayan rejimleri tartışmış değilim ama bunlar da açıkça aynı yönde, üstelik de daha şiddetli bir basınç yaratmaktadırlar. Sırf ortak iradeden kaynaklanıyor olmak bunların meşruiyeti açısından esas teşkil ettiği için, daha önceki baskıcı rejimlerin mutlulukla yaptığı gibi yurttaşlarını itaatkâr bir edilginlik durumuna terk edemezler. Mevzubahis demokrasiler bu üyelerini, daima sarsılmaz ve anonim iradenin tekrarlayan ifadelerine doğru mobilize etmek zorundadırlar: düzmece seçimlere, gösterilere, 1 Mayıs kutlamalarına vb. Önceki dönemlerin baskıcı yönetimlerinden farklı olarak modern totaliterliğin özü budur.
Buna karşın Calhoun, demokratik bağlamlarda dahi ulusal kimlik arayışının diğer kimliklerini (dinsel, cinsel ve azınlık kimliklerini) baskılamak üzere insanları ne kadar büyük bir kolaylıkla ikna ettiğini vurgular. Modern anlamda vatanseverlik arayışı tehlikelerle doludur.

Çünkü bunun böyle olmaması ve bazı insanların diğerlerine bağımlı olmaları ölçüsünde karar halkın bütünü değil, etkili olan kesimi tarafından alınır. Bu ikisini yan yana getirirsek, içinde herkesin sesinin duyulabildiği bir müzakere ve karar süreci fikrine kavuşuruz. Elbette çok müşkülpesent davranmış olsak, bunun da ütopik bir fikre dönüşme ihtimali vardır. Gerçekten de, demokratik toplumlar genellikle bu norma ilkece yaklaşım mesafesinde bulunma şartının gereğini karşılarlar. Eğer ortaya, nüfusu meydana getiren belli kesimlerin sesinin duyulması sistematik olarak engelleniyormuş gibi bir görüntü çıkarsa, söz konusu topluma özgü demokratik yasanın meşruiyeti de tehlikeye girmiş olur.

Belli bir toplum tabakasının sesinin sistematik olarak kısıldığı bir durum yaratmanın farklı yolları vardır. Böyle bir durum bir zamanlar işçi sınıfının yararına yaratılmıştır, şimdi ise aynısını çalışmayan, had safhada yoksul kesimler lehine tekrar yapmak mümkündür, hatta dinamik bir şekilde kadınlar namına bugün yapılmakta olan zaten budur. Beni burada ilgilendiren ise benzer bir durumu etnik, dilsel ve dinsel bir cemaat için tekrarlamanın yolu hakkında düşünmektir. Azınlık konumundaki bir cemaat (a) belli birtakım şeyleri çoğunluktan farklı şekilde gördüğü, (b) kendilerine has görme biçiminin çoğunluk tarafından anlaşılmadığı ve son olarak (c) çoğunluğun söz konusu farklılığa yer açmak üzere tartışmanın temel terimleri üzerinde değişiklik yapmaya gönüllü olmadığı hissine kapılıp, azınlığın sistematik olarak duyulmaz kılınacağına ikna olur. Kendi sesleri gerçekten de kamusal tartışmayı oluşturan sesler arasına giremez. Sözü geçen müzakere biriminin gerçek bir parçası değildirler. Durum gerçekten de buysa siyasi toplum onların gözünde meşruiyet bakımından eksiksiz olmaktan çıkar. Böyle bir sonucu çıkartırken riayet edecekleri şey halk egemenliğinin temel mantığı olacaktır.

Belli bir biçime sahip sekülarizmin dinsel anlamda çeşitlilik arz eden toplumların demokratik yaşamı için önemli olmasının nedeni budur. Karşılıklı bağ kurmanın anlamı ve buradan kaynaklı olarak politik tartışmada başvurulan olmazsa olmaz referans noktaları farklı mezheplere meyleden yurttaşların ya hepsinin erişimine açık olmalıdır, ya da hiçbirine açık olmamalıdır. Eğer insanları bu anlamda mezhepsel olarak tanımlamak gerekseydi, hiçbir mezhebe üye olmayanlar özerk yönetime tam olarak katılma şansından mahrum bırakılabilirlerdi. Yalnızca bağlanmış olan grubun dışında tanımlanmakla kalmazlar, alternatif görünüşleri ve bakış açıları tanım itibariyle daha gevşek bir meşruiyetle uyumlu kılınırdı. Dışarıda kalan bu unsurlar hiçbir zaman egemenin tam olarak üyeleri haline gelemezlerdi. Ama bu tip bir dışlanma

aynı zamanda ayartıcı da olabilir. Başarılı bir demokrasi aynı zamanda benim bahsettiğime benzer tarzda bağlanma da gerektirdiği için, insanları güçlü bir şekilde birleştiren şeyler etrafında toplanmayı teşvik eden neredeyse karşı konulmaz bir çekim alanı oluşur ve çekimi yaratan bu şeyler de genellikle etnik ve dini kimliklerdir. Demokrat bir 'halk'ın sekülarizmi kaçınılmaz kılar görünen işlevsel gereksinimi tersine çevrilip sekülarizmi reddetmek için de kullanılabilir.

Hindistan Cumhuriyeti'nin tarihi konuşulan konuya iyi bir örnektir. Nehru-Gandi sekülarizmi (Nehru, Gandi'den farklı olarak, bağımsız Batı Aydınlanması etiğine sempati duyuyor olsa bile) ortak zemin anlayışından etkilenmiştir. İlhamını dinden alan şiddet karşıtlığı gibi etik öğretiler etkili bir varlığa sahiptirler. Her ne kadar 'kanıtlanmış' olmasalar da tartışmanın etrafında döneceği temel kavramların belirlenmesine hizmet etmişlerdir. Devlet, tarihsel dini semboller ile Kral Ashoka gibi tarihsel figürlere müracaat edilmesine karşı hoşnutsuzluk sergilemiş değildir. Ama, pek çok farklı dil ile dini kapsamış ve kısmen yutmuş, tarihsel olarak da varlığını hâlâ devam ettirmekte olan bir medeniyet olarak Hindistan'ın insanları bir araya toplaması bekleniyordu. Bununla birlikte, Hindistan'ın Hindu toplumu anlamına geldiğini ya da gelmesi gerektiğini savunan bir kol da her daim var olmuştur. Bu anlayış uyarınca demokrasi Hindu Raj [Hindu yönetimi] anlamını taşımalıdır. Bu hareket şimdi BJP [Hindistan Halk Partisi] halini alarak güç kazanmıştır. Bu tip bir 'milliyetçilik' tam manasıyla modern bir görüngüdür. Söz konusu milliyetçilik meşrulaştırıcı bir ideal olarak halk egemenliğinden yararlanır. İddiası ise, bağlılıklar geliştirerek özyönetimsel bir birime dönüşen Hindistan halkının esasen Hindu kökeniyle tanımlandığıdır. Henüz tamamen dışlama yoluna başvurmadığından, azınlıkları kendi bünyesinde toplamanın bir yolunu bulma ihtiyacı hisseder. Bu azınlıkların Hinduizm'in tarihsel egemenliğini tanıması yeterlidir. Ama aslında bu ulusal kimlik biçimi ister istemez Hindu olmayanın üyelikten bütünüyle dışlandığı bir noktaya doğru ivmelenir. Böyle bir noktaya gelindiği anda ise demokratik bir anormallik söz konusu olur. Asırlarca ülkede ikamet ettiği halde demokratik özyönetimde hiç rol almamış mukimler vardır. Bu noktada bariz bir şekilde ortaya çıkan yön değişimi, söz konusu mukimlerin gerçekte başka bir yere –sözgelimi Pakistan'a– ait olduklarını iddia etmektir.

Hindulara özgü milliyetçi hareketler üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Bu hareketleri örnek olarak kullanıyor olmamın tek nedeni, demok-

ratik meşruiyetin icapları doğrultusunda modern demokratik çağın seküler rejimleri ne şekilde zorunlu kıldığını göstermektir. Ama bu, seküler rejimlerin alternatifleri olmadığı anlamına gelmez. Aslına bakılacak olursa bunların insanlara daha cazip geliyor olması da pekâlâ mümkündür. Herkesin erişimine açık olan bir kimlik etrafında kapsamlı bir halk inşasına gitmek yerine, ulus olmanın ikamesi olarak cemaat kimliğini almak tarihsel olarak daha uygun, hatta daha doğru görünebilir. Burada sorun şudur ki, demokratik meşruiyetin gerektirdikleri, en nihayetinde ihraç, göç veya daha kötüleri sayesinde kaderi belli olacak olan azınlıkları tuhaf bir duruma sokmaktadır. Oysaki dolaylı erişime dayalı hiyerarşik toplumların egemen olduğu o eski ve güzel günlerde her şey çok farklıydı. Her cemaatin toplumda kendine özgü bir yeri vardı ve her biri diğeriyle eşit koşullarda olmasa bile en azından itibarlıydı ve kendini güvende hissediyordu. Ama artık cemaatlere özgü olan bu konumların demokratik yönetimler tarafından tanındığını söylemek zor. Kişi ya egemen gücün bir azası olabiliyor, ya da mukim bir yabancı olmakla yetiniyor. Bu ise herhangi bir topluluğun nesilden nesle aktarabileceği türden bir statü yerine geçmiyor.[7]

Sonuç olarak, demokratik çağda seküler olmayan veya dışlayıcı olan rejimlerin işleyiş mantığı korkutucudur. Azınlık olanın kuraldışılığına göz yummak zordur. Söz konusu azınlıklar meşruiyetimize karşı yöneltilecek olan itirazın ebedi kaynağı konumundadırlar. Dahası, sayılarının artması halinde bu azınlıkların yönetimi devralıp rejimi dönüştürmeleri mümkündür. Azınlıkları sınırdışı etmenin cazibesi çok güçlü bir hale gelebilir. Halka özgü olan kapsayıcı tanımların ve –diğer çağdaş biçimler arasında sekülarizmin kolaylaştırmaya çabaladığı– ortak kimlikler etrafında bir arada yaşama biçimlerinin noksanlığı, demokrasi mantığının etnik temizlik mantığına dönüşmesine yol açabilir. Hiyerarşinin sonu kendiliğinden liberalizmin şafağı anlamına gelmez. Aslında hiyerarşinin ölümü iddianın yükselmesi demektir: ya farklı grupların medeni koşullarda birlikte yaşaması mümkün olacaktır, ya da vahşiliğin yeni biçimleri türeyecektir. Modern çağda sekülarizmin bir tercih meselesi olmamasının anlamı tam olarak budur.

7 Almanya gibi Avrupa ülkelerinde nesiller boyunca yaşamış ama hâlâ vatandaşlık hakkı alamamış olan *Gastarbeiter* (çevirisi *misafir işçi*, Türkçesi *gurbetçi* –ç.n.) örneğinde yaşanan tedirginlik işte bu türdendir. Her iki ülkede de yakın zamanda yaşanan politik değişimlerin öncesinde İsrail ve Güney Afrika'nın tuhaf konumu da bundan farklı değildir.

III.

Bu arasözden sonra, kısaca Rawls'a uyarak örtüşen uzlaşım diye adlandırdığım sekülarizm biçimini tartışmaya geçmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki, politik felsefe bu ifadeden ötürü Rawls'a çok şey borçludur. Söz konusu ifade, sabit bir gerilim altında artan farklılaşmanın mümkün kıldığı önceki iki seküler rejim modelinin ötesine geçen bir yol sunar. Hâlihazırdaki ortak zeminler, ahlaki ve ruhani olarak batı medeniyetine mensup olmayan insanların erişimine açık olmaktan çıkmıştır. Diğer taraftan Aydınlanma-sonrası olarak tanımlanan bağımsız etik, kurucu role soyunan pek çok adaydan yalnızca biri olarak anlaşılma riski taşır.

Sekülarizmin gelişimi için belki de üçüncü bir seçeneği denemek gerekecektir. Bağımsız etikte olduğu gibi buradaki yakınsama zemini de bir etik-politik ilkeler kümesi olacaktır. Söz konusu ilkeler genel anlamda öncelikli olarak bireylere, belli durumlarda da topluluklara mal edilen haklardan meydana gelir. Söz konusu haklar yurttaşlık haklarıdır ve bu nedenle de bunlardan yararlanmak hususunda herkes eşittir. Politik etik genel olarak demokratik bir etiktir ve meşruiyetin temeli olarak halk iradesini tahkim ederken Tocquevilleci anlamda politik özgürlüğü savunur. Dahası liberal rejimler bireyin negatif özgürlüğüne müspet bir değer de verir ve bunu da devletin kendisi ve güçlü organları tarafından yapılabilecek müdahalelere karşı yasaklayıcı tedbir kararları alarak ve bazen de bireyin kendini tam anlamıyla geliştirmesi ve ifade etmesine yardımcı olması yönünde topluma telkin vererek yapar.

Bu politik etiğin genel olarak insanları birbirine bağlayan ortak kimliği tüketeceği söylenemez. Söz konusu etik aynı zamanda tarih, dil, kültür ve hatta bazı hallerde dine ait olan tikelci unsurlar içerir. Ama ifade edilmesine önayak olduğu şey modern demokratik yurtseverliğin etik çekirdeğidir. Her ne kadar bütün toplumsal bağlar gerçek anlamda bir *Verfassungspatriotismus* [anayasal yurtseverlik] yardımıyla kuruluyor olmasa da, en azından liberal demokrasilerin ulusal kimlik tanımı esaslı bir etik bileşen içerir. Bir önceki paragraf söz konusu bileşenin temel özelliklerinden bazılarına anıştırmada bulunmaktadır.

Ama daha önceki bağımsız etiklerden farklı olarak söz konusu yakınsama zemininin bir başına durmadığı anlaşılacaktır. Örtüşen uzlaşımlar yaklaşımının esası, herhangi bir sözleşmeye girmeyi teşvik eden geçerli gerekçeler kümesinin bir taneyle sınırlı olmadığını idrak etmektir. Sözgelimi, gelişigüzel tutuklama ve cezalandırmaya karşı sigorta görevi gören bir dizi hakkı hukuki

olarak kendisinde özetleyen yaşama hakkı. Bu hak, rasyonel fail olarak insan haysiyetini konu alan Aydınlanma öğretisi tarafından temellendirilir. Böyle bir desteğin bir diğer kaynağı ise tanrının insanı kendi suretinden yaratmış olduğunu savunan dini bakış açısıdır. Yahudi-Hıristiyan bakış açısından vazgeçecek olursak, şiddetsizliğe dönük etik talebin belli bir okumasından devşirilen benzer hakları savunmak için Budistlerin de güçlü birtakım gerekçeler ürettiklerine şahitlik edebiliriz.[8] Dahası, bu liste böylece uzar gider. Çeşitlilik arz eden bu savların kendisine yakınsadıkları zemin ise, altta yatan gerekçeler ne şekilde değişiklik gösterirse göstersin, insanın bütünlüğüne ve özgürlüğüne saygı gösterilmesi gerektiğinin altını çizen ahlaki buyruktur.

Böyle bakıldığında mesele olduğundan çok daha basitmiş gibi görünür. Kullanılacak formül yakınsamanın kendisine odaklandığı etiği altta yatan gerekçelerden izole etmeyi içerir. Rawls'un lisanıyla konuşacak olursak, hakkaniyet olarak adaleti bu adaletin içine yerleştirildiği kapsamlı iyilik mefhumundan ayırt ederiz. Ama bu ikisinin her zaman kolaylıkla birbirinden ayrılabildiğini söylemek mümkün değildir. Özel olarak, aynı haklar manzumesiymiş gibi görünen şey, farklı görüşlerden meydana gelen farklı arka planlar üzerinde kolaylıkla farklıymış gibi anlaşılır. Bu farklılığın altında yatan temel gerçeklik hakları paylaştıran bir sözleşmenin kendi haklılığını ölçememesi gibi, politik etiğin de kendini yorumlayamamasıdır. Söz konusu etik inceleme konusu kıldığı durumların sayısını arttırdıkça, kendisinden neşet ettiği gerekçelendirme arka planının bütünü ışığında yorumlanmaya başlar. Bu tip arka planların sayısı arttıkça da ortaya çıkacak olan yorumlar ciddi şekilde birbirlerinden ayrışmaya başlayacaklardır.

Bizde ve bazı Batı toplumlarında yapılan kürtaj tartışmalarında geçen ve geniş kabul gören 'yaşama hakkı', fail ve onun evren ya da tanrının planı içindeki yeri hakkında farklı inanışlara sahip insanlar tarafından farklı şekillerde anlamlandırılır. Örtüşen uzlaşım olarak tahayyül edilen bir toplumda bu tip bir görüş ayrılığı kaçınılmaz olarak daha yaygın olacaktır.

Bu tip farklılıklar nasıl karara bağlanabilir? Yanıt, karar vermeyi sağlayacak herhangi bir standart düşünce bütünü ya da öğreti olmadığıdır. Belki de bunların daha ziyade mebzul miktarda olduklarını söylemek gerekir. Bu fazlalık önceki modeller, yani ortak zemin ve bağımsız etik açısından bir avantaj teşkil etmiştir. Bunlar, üzerinde mutabakata varılmış bir matris önerebilmişlerdi.

8 Vitit Muntabhorn ve Charles Taylor, *Report on Human Rights and Democratic Development in Thailand* (Montreal Center for Human Rights and Democratic Development, Montreal, 1994).

Elbette ki kendimizi yine uzlaşıya varamamış halde bulmuştuk ama en azından yanıtın bulunduğu noktada uzlaşmaya varacağımıza ilişkin rahatlatıcı bir güvenceye de sahiptik. Hukukun belli bir alanındaki uzmanlar tarafından yapılan yetkeli yargılama bu tip bir güvence sağlar. Bu, verdiği karar sonucunda kayıp yaşamış olanların bile rıza vermesini kolaylaştırır, çünkü bu kişiler en azından adına karar alınan şeye saygı duyarlar ve o şeyi kabul ederler.

Örtüşen uzlaşım yaklaşımında, arka plandaki bir ilkeler manzumesinden yola çıkarak yapılan gerekçelendirmelerin yetkeli politik kararlar için artık temel teşkil edemeyecekleri fikrine alışmamız gerekir. Belli bir noktada etiğin biçim ve sınırlarının yakınsama zemini tartışmalı hale geldiğinde, yolumuza yine elbette ki ikna çabası sayesinde devam edeceğiz, ama bu sefer yapılan müzakere sonucunda belli ölçüde uzlaşmış olarak. Sadece felsefi arka planımızdan yola çıkarak gerekçelendirebildiğimiz bir haklar katalogunu kutsal kabul etmek hepimizin harcı değildir. Pek çoğumuz bunu bugün bile yapamıyoruz. Ama bu tespiti, paylaşıyor olduğumuzu varsaydığımız öncüllerden yola çıkarak hemşerilerimizle tartışmaya devam etmek konusunda aldığımız bir davet olarak görebiliriz. Örtüşen uzlaşım halindeki gerçek manada farklı toplumlarda ise yapılacak uygun hamle artık bu olmayabilir.

Bu, tartışma ve entelektüel alışverişin eninde sonunda bitmesi gerektiği anlamına gelmez. Bir Budist'i, bir Müslüman'ı ve bir inançsızı Budizm, İslam ve hümanizmi farklı gözle de görebileceklerine ve böylelikle de bunun sonuçlarını kabul edeceklerine ikna etmeye çalışmak isterdim. Bunu yapma şansım olsaydı onların da bu iyiliği karşılıksız bırakmayacaklarını umardım. Zira bu türden bir tartışma çeşitlilik içeren sağlıklı bir toplum için elzem olup, farklı bağlılıkları olan insanlar arasında karşılıklılık içeren gerçek bir saygının hem işareti hem de destekçisi konumundadır. Herkesin diğerlerinin görüşleri hakkında konuşmaktan imtina etmesine yol açacak türden solgun bir 'ekümenizm', aslında geçmişte kalmış olan tüm yanlış düşünceler ve horgörünün saygılı bir sessizlikle naftalinlenip muhafaza edilmesinin bir yoludur. Ama yine de politik arenada uzlaşmazlıkların sonunun gelmeyeceği ve karar verme süreçleri için herkesin üzerinde uzlaşacağı bir kriter olmadığı varsayımıyla faaliyet göstermeliyiz. Bunun anlamı ise iki ya da daha çok fikir arasında orta yol bularak yaşamak zorunda kalacağımızdır. Yani bu tuhaf, utanılacak ve tercihen geçici bir vardiyadan ziyade sonu belirsiz gelecekte normal keyfiyet olarak görülmek durumunda olacaktır.

(Gerçekten de kürtaj meselesinin, açıkça kanıtlandığı genel olarak kabul edilen bir ilkeyi saptıranlara karşı açılmış bir savaş olarak değil, görüş farklı-

lıklarına rağmen birlikte yaşamayı öğrenmeden önce başka şekilde görülmesi gerekecek bir mesele olduğu iddia edilebilir. Bazı Batı toplumları bu noktaya, yani kürtaj hakkında varılan nispeten daha yaşanabilir bir anlaşmaya yaklaşmış görünürler. Ama karşılıklı ödünler vererek anlaşmaya gitme fikrinin gayriahlaki bir fikir olarak değerlendirildiği noktada, bazı dengesizlerin kürtajı cinayetle aynı kefeye koyacak kadar heyecana kapılmaları olasıdır. Böyle bir formül liberal demokrasiye uygun değildir.)

Rawls'un örtüşen uzlaşım kavramı üzerinde yapılması gereken bazı değişikliklerden bahsettiğim yer burasıdır. Benim anladığım şekliyle bu formül bazı politik ilkelere yakınsadığımız anlamına gelir, gizliden gizliye bu ilkeleri benimsememizi sağlayan bize özgü gerekçelere değil. Rawls örtüşen uzlaşımı haklı olarak 'modus vivendi'den [geçici antlaşmadan] ayırt eder. Bu ikincisi, bizi harekete geçirecek temel üzerinde uzlaşabileceğimizi ama bu temelin ahlaki anlamda bağlayıcı olmasının gerekmediğini ima eder. Bazen öyle durumlar olur ki, sadece güç dengeleri böyle bir mutabakatı ihlal etmenin korkunç sonuçlar yaratmasına neden olabileceği için birbirimize saygı gösteririz. Ama ya bazılarımız daha da güçlenirse? İşte o zaman...

Ama örtüşen uzlaşım yaklaşımı kendimizi yakınsayan ilkelere ne zaman ahlaki olarak bağlı hissedeceğimizi karara bağlar. Böyle bir uzlaşımı örtüşen bir uzlaşım kılan ise altta yatan gerekçelerin farklı olmasıdır. Benim buradaki iddiam ise, Rawls'un eski bağımsız etiğe biraz fazlaca bel bağlamaya çalışıyor olduğudur. Rawls liberal bir toplumu hakkaniyet olarak adalete yakınsıyor olarak düşünür. Ama o bunu sadece eylem kılavuzu olarak adalet ilkeleri cinsinden değil, aynı zamanda bu ilkelerin ardında yatan mantıksal gerekçeler, makul düzeydeki karşılıklı beklentiler ve adil işbirliği cinsinden de tanımlar. Ama benim düşünceme göre bu fazla şey istemek demektir. Örtüşen uzlaşım yaklaşımının bütün esprisi –toplumun temellendirilmesi anlamında eski Aydınlanma-sonrası bağımsız etik yaklaşımına göre üstünlüğü– temellendirmeye yarayan bir gerekçelendirmeyi salık vermekten kaçınıyor oluşudur. Bu gerekçelendirmeleri yapmak, üyeleri toplumu meydana getiren ruhani ailelere kalır. Kullanılacak slogan ise şöyle olabilir: Zorlayıcı buldukları herhangi bir nedenle insanların katılmalarını sağlayın, yeter ki katılsınlar.

Örtüşmenin arka planında gerçekleşen akıl yürütmeyi kutsallaştırmak Rawls'un kendi ilkelerinden daha incelikli yorumlar çıkartmasına izin verir. Bu şekilde Rawls, *Political Liberalism* adlı kitabında yer alan dip notlardan birinde kürtajı, ilkelerden türetildiğini iddia ettiği şekilde meşrulaştıran bir

görüş öne sürer.[9] Ama bunun haddi zatında her şeye karşın yakınsama etiğine katılmaları beklenen yandaşlara sahip olan ruhani görüşlerin pek çoğuyla uyuşmayacağı da aşikardır. Yani, her ne kadar bazı insanların akılcı bir müzakere sonucunda bu konuma varmaları olanak dahilindeyse de, bu görüşe basitçe adaletin bir gereği olarak onay vermek mümkün değildir.

(Arka planda yapılan tek bir gerekçelendirmenin sıkı bir şekilde uygulanmasını imkânsız kılacak alanlardan biri de sekülarizmin en esaslı unsuru olan kilise-devlet ayrımıdır. Bir tür mesafe koyma, açık bir şekilde sekülarizmin özünü meydana getiren eşit uzaklıkta olma ve dahil etme tarafından gerekli kılınır. Ama bu ihtiyaca cevap verecek birden fazla formül vardır. Hükümeti dinsel kurumlardan ayrıştırmak bunlardan bir tanesidir, ama tek formül olmaktan da uzaktır. Ayrışma durumunda fonlamanın yasaklanması ya da okulların vergiden muaf tutulması gerektiğine karar verilebilir; ama çözüm bu durumda olan pek çok okula eşit kaynak aktarımı da olabilir. 'Liberal' ilkelerle tutarlı olduğu için tek bir formül üzerinde ısrarcı olmak, tam olarak her şey için bağlayıcı olan üstün konumdaki tek gerekçelendirme zeminini inşa etmektir. ABD bunun talihsiz bir örneğidir.)

Örtüşen uzlaşım yaklaşımına özgü sekülarizm yeni çatışmalara –ya da şimdiye kadar nadir ve anormal görünmüş olan (kürtaj tartışması gibi) çatışmaların çoğalmasına– karşı aşırı duyarlılık gösterecektir. Böyle bir sekülarizmi çekip çevirmek zor olacaktır. Mevzubahis tutum kafa yapımızda –Aydınlanma-sonrası bağımsız etikten beslenen liberaller arasında epeyce yaygınlaşmış olan kafa yapımızda– bir değişikliğe gitmemizi ve hiçbir şekilde tartışma konusu olmayan kurucu ilkelerden türetilen tek bir doğru yanıtı karara bağlayacak oldukça yüklü vaziyetteki ahlakçılıktan uzaklaşmamızı gerektirecektir.

Ama yukarıdaki tartışmadan çıkan sonuç –en azından benim çıkarttığım sonuç– günümüzün çeşitli toplumlarında karşılaştığımız ve bizim için uygun olan tek sekülarizm biçiminin bu olduğudur. Batı tarihi boyunca ortaya çıkan seküler toplumların evriminden türeyen önceki iki biçim çeşitli nedenlerden ötürü artık uygulanabilir olmaktan çıkmıştır. Ama sekülarizm modern demokrasi karşısında bir seçenek olmadığı için, onun elimizdeki tek biçimiyle idare etmekten başka şansımız yoktur. Sevelim ya da sevmeyelim, örtüşen uzlaşım yaklaşımı çalışır hale getirilmelidir.

İngilizceden çeviren: Emrah Günok

9 John Rawls, Political Liberalism (Columbia University Press: New York, 1993), s. 242, n 32.

Osmanlı Hilafetinin Uluslararası Siyasetinde Kutsal ve Sekülerin Müphemliği*

CEMİL AYDIN

1994 yılının gerilimli İslam ve laiklik tartışmasını ve o yaz bayilerin raflarında gördüğüm *cogito* dergisinin Laiklik özel sayısını çok iyi hatırlıyorum. Aynı yılın Nisan ayında Tayyip Erdoğan'ın Belediye Başkanı seçilmesinden kısa bir süre sonra İstiklal Caddesi'ndeki bir sinemaya doğru küçük bir grup olarak yürürken yanımızdaki başörtülü arkadaşlarımıza yöneltilen endişeli bakışlar da o yıla ait hafızamdan silinmeyecek anılar arasında. Bu tür hatıralara rağmen, *cogito* dergisinin ilk sayısındaki Laiklik dosyasını yeniden okumak, çeyrek asır öncesindeki zamanın ruhuna yapılmış bir tarih yolculuğu hissi verdi bana. Özel sayı dosyasındaki dokuz yazının genel içeriği okuyucuları, o dönemin siyasi veya medyatik tartışmalarındaki kutuplaştırıcı İslamcılık ve laiklik ikiliğinin ötesine geçmeye davet eden fikri katkılarla dolu. Ancak, derginin özel sayı için seçtiği resim ve görsel malzemelerin yazıların muhtevasını gölgeleyecek duygusal mesajlar verdiği muhakkak. Yumrukları havada slogan atan başörtülü veya çarşaflı kadınlar, sakallı erkekler ve hatta yine başörtülü olarak gösteri yapan küçük kız çocuklarına ait hepsi siyah-beyaz imajlar, derginin hedef okuyucularının o yaz hissettikleri laikliğe dair korku ve gelecek endişesini yansıtıyor olsa gerek.

Aradan geçen yirmi beş yılda Türkiye'deki laiklik tecrübesi ve tartışmaları açısından köprünün altından çok sular aktı. Başta İsmail Kara'nın kitaplarında

* Bu makale ilk olarak Bilgi Üniversitesi'nde Mayıs 2019'da düzenlenen laiklik konulu bir konferansta sunulmuştur. Konferansı düzenleyen Dr. Zeynep Talay Turner'a, ev sahipliği yapan Bilgi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanlığına, ve yorumlarıyla katkılarda bulunan tüm diğer katılımcılara teşekkür ederim."

görüldüğü üzere, teorik ve tarihi çalışmalarda, Cumhuriyet döneminin aslında kendini sunduğu gibi bir laik devlet olmadığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumların devletin dini hayatla ayrılma değil bir kontrol ilişkisi sürdürdüğü, yine Cumhuriyet elitlerinin ve kültürünün Sünni Müslümanlığı ülke çapında resmileştirip tahkim ettiği, ve hatta İslamcılık ideolojisinin modernist ve seküler tarafları gösterilmiş oldu.

Türkiye'deki laiklik tartışmalarının 1994'ten itibaren inişli çıkışlı macerası sürerken, uluslararası sosyal bilim literatürü laiklik konusunda yoğun ve verimli bir teorik tartışma yaşandı. Kanadalı filozof Charles Taylor *A Secular Age* (Bir Seküler Çağ – 2007) isimli kitabında, laikliği Tanrı'ya inancın veya dünyanın büyüsünün bozulması olarak değil de, Tanrı'ya inancın pek çok seçenekten biri haline gelmesi olarak görülebileceğini iddia etmiştir. Taylor'dan daha da fazla tesire sahip Talal Asad ve Saba Mahmood ise, sekülarizmi din ve devlet işlerini ayıran nötr ve tarafsız bir süreç değil, bilakis neokolonyal programlar vesilesiyle, Batılı kalıplara ve varsayımlara uymayan insan hayatlarını disipline etme, cezalandırma ve baskı altına almanın bir aracı olduğunu vurgulayacaklardır. Diğer teorisyenler, özellikle Joan Scott, Kameron Carter, Vincent Lloyd ve Elizabeth Shakman Hurd gibi isimler ise, laiklik ve teolojinin, pek çok yönden din, ırk, milliyetçilik, cinsiyetçilik ve imparatorluk kavramlarıyla ilişkili olarak görülmesi gerektiğini açıklayacaklardır. Tüm teorisyenler, teolojik ve dini anlamları da olan ve tarihselleştirilmesi gereken laiklik anlayışını, ancak eşitlik, adalet ve hak kavramlarının ve söylemleriyle ilişkisi içerisinde sorgulamaktadır.[1] Bu özel sayıda, Charles Turner'ın yazısında da gösterdiği gibi artık net bir laiklik tanımından dahi bahsedilemiyor.

Genel olarak laiklik teorisinin müphem ve muğlak yanlarını gösteren, onu tarihselleştiren ve Avrupa merkezli teorinin ötesine geçerek, dünyadaki Avrupalı olmayan dinlerin ve toplumların yaşadıklarıyla zenginleştiren yeni akademik yaklaşımların tamamı, Türkiye tecrübesini sürekli merkezi bir örnek olarak göstermeye devam ediyor. Hatta denilebilir ki, içinde Türkiye'nin tecrübesinden bahsetmeyen herhangi bir akademik laiklik yazısı yok gibidir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci ve Türk laikliğinin son 90 yıllık serüveni, sadece

1 Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard University Press, 2007); Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2018); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2012); Elizabeth Shakman Hurd, *Politics of Secularism in International Relations*, (Princeton University Press, 2007); Vincent W. Lloyd, *Race and Political Theology* (Stanford Universiy Press, 2012); Joan Scott, *The Politics of the Veil*, (Princeton University Press, 2010).

sekülerleşme teorileri için değil, İslam ve siyaset ilişkisi, Şarkiyatçılık, Müslüman karşıtı ırkçılık ve Batılılaşma ilişkisinin mahiyeti hakkında da bulanık sorulara ufuk açıcı cevapların arandığı tarihi laboratuvar olarak görülmektedir.

İşte tam da bu Türk tecrübesinin sömürgeci gelenekten ve Avrupa merkezli teoriden uzaklaşan global nüanslı ve tarihselleştirilmiş sekülarizm teorisi açısından merkezi önemi, tüm dünyada bu konudaki çetrefil soruları netleştirdiği kadar bulandırmaya da devam etmektedir, zira Türkiye'nin Cumhuriyet dönemi Batılılaşması baştan beri Avrupa merkezli ve Şarkiyatçı bir laiklik anlayışının temel taşını ve kavramsal altyapısını oluşturmaktaydı. Şarkiyatçılar ve İslamcılar, İslam dini geleneğinin, din ve devlet işlerinin ayrıldığı bir sekülarizmle özünde zıt düştüğüne dair kesin inançları sebebiyle, yeni sekülarizm teorilerinden ve bu teorilerin Türkiye tecrübesine dair yorumlarında ortaya çıkan belirsizlikten en çok rahatsız olan iki hemfikir grup görüntüsü vermektedir. Müslüman karşıtı Oryantalist söylemin lideri olarak görülebilecek Bernard Lewis'in "Müslümanların Öfkesinin Kökleri" adlı makalesinde öne sürdüğü tezlere göre, İslam özünde sekülerleşmesi ve modernleşmesi imkânsız bir dini gelenek olduğu için Müslümanlar doğal olarak çağdaş dünyaya direnen radikal siyasi hareketlere katılmaktaydı.[2] Bernard Lewis tüm oryantalist ve İslamofobik yazılarını, Tanzimat sonrası Osmanlı-Türk tarihinde Batıcı sekülerler ve Batı karşıtı gerici İslamcılar çatışması tezleriyle süslemekte ve bu konuda daha çok Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinden de esinlenmektedir. Bu özel sayıda Abdülhamid Kırmızı'nın makalesinin gösterdiği gibi, Tanzimat'ın İslam'dan uzaklaşan bir laikleşme süreci olduğu mantık hatalarıyla dolu, doğrulanmayan ve çelişkili bir mite dayanmaktadır, zira Tanzimat'ın kendisi bir liberal İslami gelenek yorumuna dayanmaktadır. İşin ilginç yanı, Seyyid Kutub ve Mevdudi'den Humeyniye'ye kadar pek çok siyasi İslam teorisyeni de, Lewis'teki Oryantalist tezle hemfikir bir ruh halinde, sekülarizmi ve Avrupa'dan esinlenmiş modernleşmeyi İslam'ın gerektirdiği bir Müslümanlık'a ihanet olarak sunup gerçek İslam'ın özünde din ve devlet işlerini ayıramayacak bir dini gelenek olduğunu savunacaklardır.[3] Bir Müslümanın modern ve seküler

2 Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, Eylül 1990. Bernard Lewis, 11 Eylül'den sonra Amerika'da en çok satan kitaplar listesine giren ve New York'taki saldırının arkasında İslam ile çağdaşlık arasındaki çatışma olduğunu iddia eden kitabında da aynı tezleri tekrarlayacaktır: Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002).

3 Sayyid Abu al-'Ala Mawdudi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, (Lahore: Islamic Publications 1963).

olamayacağı tezi öncelikle Avrupa'nın Müslüman karşıtı ırkçı oryantalizmine özgü bir hakaret iken, siyasal İslam Soğuk Savaş sırasında bu hakaretin içindeki değerleri tersyüz edip, adeta iltifata çevirerek, iyi bir Müslüman'ın Batılılaşma ve sömürgecilik hastalıklarının ürünü olarak görülen modernliği ve laikliği reddetmesinden gururla bahsedecektir.

Gerek uluslararası oryantalizm ve siyasal İslam'ın sekülerleşme tezi ve gerekse Türkiye içindeki laiklik tezlerinin en can alıcı tarihi örnekleri, Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesi sırasındaki hilafet ve İttahad-i İslam tartışması ve Cumhuriyet rejiminin hilafeti kaldırması ile ondan sonraki radikal batılılaşma hamleleridir. Türkiye'yi örnek gösteren sekülerleşme teorilerinin vazgeçemediği en temel varsayım, Osmanlı hilafetinin doğası gereği asla seküler olamayacak yarı teokratik bir yapı olduğu ve ancak Cumhuriyet'in Batılılaşmacı reformları sayesinde Türkiye'nin özgürleştirici bir laiklik ve sekülerleşmeye kavuştuğu tezidir. 1924'ten sonra yüzlerce kitap ve makalede tekrar edilen bu tez, Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkan İslamcı ideolojiler tarafından da benimsenmiştir. İslamcı tarih anlatısında, Cumhuriyet rejimi sekülerleşme adına, Hıristiyan Batı'nın sömürgesi altındaki mazlum Müslümanların umudu olan bir hilafeti kaldırıp, Müslüman kimliğe ihanet eden bir yabancılaşmayı empoze etmiştir. Dünya basınında ve akademik anlatılarında, en iyi Müslüman Türkiye'deki gibi kendini dinin kodlarından özgürleştiren laik Müslüman olarak görülürken, Türkiye içerisindeki pek çok ideolojik ve tarihi hikâye de hâlâ bu basitleştirilmiş Osmanlı hilafetçiliğine karşı laik Cumhuriyet zıtlığını tekrar etmektedir. Bu hikâye içinde İkinci Abdülhamid'in 1876 ile 1909 arası sultanlığı dönemi çok merkezi bir öneme sahip olacaktır.

Bu makalenin konusu, sekülerleşme teorilerinin çeşitliliği ile Osmanlı ve dünya tarihçiliğindeki yeni çalışmaların sonuçlarından istifade ederek, Tanzimat sonrası Osmanlı hilafetinin müphem sekülerliğini tartışmak olacaktır. Osmanlı tarihi ile ilgili pek çok akademik çalışma, Osmanlı hilafeti ve Abdülhamid dönemi ile ilgili eski kabulleri altüst etmiş olsa da, bu yeni akademik bulgular henüz Türkiye veya dünyadaki laiklik teorilerinin revizyonuna tesir etmiş görünmemektedir. Osmanlı tarihçileri Osmanlı İmparatorluğu'nu hiçbir zaman teokratik ve sadece dini metinlerin ve hükümlerin uygulandığı bir siyasi yapı olarak görmediler. Avrupa'da kilisenin siyasi hâkimiyetini tanımlayan teokrasiye benzer bir gelişme Müslüman toplumlarda hiç olmadığı gibi, Osmanlı'nın Moğol İmparatorluğu'ndan devraldığı mutlak hakan anlayışı da aslında bir tür erken modern sekülarizmine yol açacak potansiyele sahipti.

Bu tespitleri yapan Osmanlı tarihçileri, Müslüman dini ve fikir geleneğinin Osmanlı tarihi boyunca değişen önemini de inkâr etmiyorlar.[4] Örneğin, 1517 sonrasında Osmanlı sultanlarının Mekke ve Medine'nin hadimi olması imparatorluğun meşruiyeti ve siyasi vizyonu için tabii ki çok önemliydi. Ancak, 16. yüzyıl sonrasında Osmanlı sultanlarının hilafet unvanı, hakan, şah ve sultan gibi pek çok diğer unvanlardan birisiydi ve imparatorluk dışında herhangi bir yerde Osmanlı hilafeti yanlısı Pan-İslamist fikriyat söz konusu olmadığı gibi, hilafet unvanı imparatorluğun kompleks idari yapısını da teokratikleştirmemiştir. Örneğin, Osmanlı sultanlarına "emirülmüminin" veya "halife" yerine, Pers geleneğinden alınma "Şah" (padişah) veya Moğol geleneğinden gelme Hakan unvanlarını vermek bile bir tür sekülerleşme emaresi olarak görülebilir. Üstelik, on dokuzuncu yüzyıl Tanzimat reformları sürecinde genel yönelim kanunun hâkimiyeti ve bürokrasinin denetimi altında tüm tebaanın eşitliği istikametinde olup, 1839 ile 1919 arasında imparatorluk genel anlamında seküler bir siyasi yönetimi derinleştirerek sürdüregelmişti. Genç Osmanlılar neslinin Tanzimat eleştirisi, onun bu modern anayasal ve seküler devlet mahiyetini daha da kuvvetlendirmek için olup, Jön Türkler de 1908'de bu yapıyı anayasal bir hüviyete kavuşturmuşlardır. Genç Osmanlıların muhalefetinde meşveret, şura ve şeriat gibi İslami gelenekten gelen kavramların önemli olması, onların tüm imparatorluk tebaasına eşit haklar ve katılım sunan ve seküler görülebilecek bir yönetim anlayışını desteklemesine engel değildi. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat reformları ile sekülerleşirken, paradoksal bir şekilde bir yandan da imparatorluğun Müslüman imajı ve dünyanın değişik bölgelerindeki Müslümanların gözünde Osmanlı sultanının halife olarak kutsallığı daha da artmıştır.

Bu makalede tartışmak istediğim husus, Osmanlı İmparatorluğu'nun son elli yılında, imparatorluk idaresindeki seküler olarak görülebilecek reformlara rağmen hem Müslüman kimliğinin güçleniyor olması ve hem de hilafetin dünya tarihinde hiç olmadığı kadar küreselleşen bir kutsallık ve kabul kazanmasının yol açtığı paradokstur. 1870 sonrasında Osmanlı sultanlarının bir halife olarak

4 Dariusz Kolodjiejczyk, "Khan, Caliph, Tzar and Imperator: The Multiple Identities of the Ottoman Sultan", *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, ed. Peter Fibiger Bang & Dariusz Kolodziejczyk (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Hakan Karateke, "From Divine Ruler to Modern Monarch: The Ideal of the Ottoman Sultan in the Nineteenth Century", *Comparing Empires: Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*, ed. Jörn Leonhard & Ulrike von Hirschahausen (Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), s. 287-301.

küresel imajının güçlü olması, İslam'ın ve Müslümanların dini hassasiyetlerinin sekülerleşme sürecine direnci ve muhalefeti olarak görülmüştür. Bu makalede ana tezim, bunun tam tersi olduğu ve Osmanlı hilafetinin dünyanın değişik bölgelerinde Müslüman kamuoyunda gördüğü saygı ve kutsallığının, müphem bir sekülarizm ile çelişen değil, bilakis örtüşen bir gelişme olduğudur. Bu kutsal ama seküler hilafetin çelişkili uluslararası siyaseti sebebiyledir ki, Osmanlı sultanlarının halife unvanları, Müslüman kimliği ile dünya siyaseti arasındaki çok sahneli bir küresel mücadelenin sembolik merkezi haline gelmiştir. Hem Birinci Dünya Savaşı'nda ve hem de İstiklal Savaşı sırasında Müslümanların ve devletin kurtuluşu için savaştıktan sonra Cumhuriyet'i kuran Müslüman kadrolar, değişik sebeplerle bu sekülerleşmiş hilafeti ilga edip, inşa ettikleri Cumhuriyet için Fransa'dan esinlenmiş bir laiklik teorisini önemli bir iç ve dış politika siyaset aracı kılacaklardır. Cumhuriyet döneminde inşa edilmeye çalışılan laiklik anlatısı, eski rejim olarak görülen geç Osmanlı dönemini teokratik bir hilafet olarak sunarken, Cumhuriyet'i kuran kadroların, Batıcı materyalistler dahil tamamı, kendi özgeçmişlerinde bariz bir şekilde görülen İslami kimlik, dil ve hassasiyetlerin, daha sonra kurulan Cumhuriyet'in laikliğiyle ilişkisini tartışmaktan da kaçınacaklardır. Türkiye'de sekülarizm konusunda daha tutarlı bir kavramsal çerçeveyle konuşmak için, Cumhuriyet rejimindeki Müslümanlık'ın önemi kadar, onun zıddı olarak görülen Osmanlı hilafetinin sekülerliği ve bu ikisi arasındaki ilişki de tartışmaya açılmalıdır.

Cumhuriyet'i kuran lider kadro, gerek iç politika saikleri ve gerekse Türkiye'nin uluslararası meşrutiyet ve siyasi konumlarını teyit amaçlı bir Batılılaşma ve laikleşme teorisi sayesinde, zamanında uğruna savaştıkları hilafeti, teokratik bir yapı olarak gösterilen eski imparatorluk düzeninin temeli olarak yeniden hikâye edeceklerdir. Avrupa merkezli şarkiyatçılığın Müslümanları aşağılamak ve düşük bir ırk olarak göstermek için hilafet ve İslamiyet hakkında ürettikleri pek çok hakarete karşı direnen ve buna karşı-tez üreten son dönem Osmanlı elitlerinin aksine, Cumhuriyet elitleri şarkiyatçılık ile daha uyumlu ve sembiyotik bir ilişki kurarak şarkiyatçılığın İslam ve hilafetle ilgili tezleriyle uzlaşacak ve daha çok laiklik ve batılılaşma tezleri ile Türkiye'nin meşruiyetini tesis etmeye çalışacaktır. İşte bu süreçte, aslında seküler olarak da görülebilecek Osmanlı sultanlarının hilafet unvanı, eski rejimin ve irticanın sembolü olarak gösterilecektir. Bu 1924 sonrası kurgulanmış hikâyenin büyülü çerçevesinin hâlâ tüm teorik laiklik tartışmalarına hâkim olması, içeriğinin sıhhatli, tutarlı ve tarihi olduğu anlamına gelmez. Eğer Osmanlı İmparatorluğu

o dönemin standartları içinde 1913 yılında da seküler idiyse, 1923'te ilan edilen Cumhuriyet rejiminin devraldığı bu sekülarizmi niçin laiklik olarak yeniden kurgulama ihtiyacı hissettiği sorusunu tartışmak daha anlamlı olacaktır. Yine aynı süreçte, Şarkiyatçıların hilafet ve Osmanlı karşıtı veya Müslümanları aşağılayan tezlerinin pek çoğuna başarılı bir şekilde cevap veren son dönem Osmanlı elitinin, aynı stratejiyi Cumhuriyet döneminde neden devam ettirmediği, Şarkiyatçılık ile barışık bir laiklik tezine neden sarıldığı daha anlamlı bir soru olacaktır.

1870'ler sonrası Osmanlı Hilafeti Seküler miydi?

II. Abdülhamid'in 1876-1909 arasındaki 33 yıllık saltanatı dönemi, Türkiye'deki hâkim laik anlatılara göre, Tanzimat'ın batılılaşma ve sekülerleşme istikametini frenleyip Osmanlı'nın Müslüman kimliğini vurgulayan bir dönem olmuştur. Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında, bu dönem Tanzimat'ın akılcı ve ilerlemeci politikalarına karşı bir dini tepki olarak gösterilir.[5] Zaten Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki ders kitaplarında eski rejim olarak kınanan Osmanlı'nın prototipi de Abdülhamid dönemi Osmanlısıdır. 1950'lerden sonra gittikçe güçlenen ve kısmen Necip Fazıl Kısakürek'in eseri *Ulu Hakan Abdülhamid*'den esinlenen karşı anlatı ise Tanzimat sürecindeki reformları ihanet olarak görüp, Abdülhamid dönemini bu ihanete karşı hanedanın ve Müslüman kamuoyunun gerçek değerlerini açığa çıkardığı bir dönem olarak gösterir.[6] Kısakürek sonrası ortaya çıkan ve bugün neredeyse resmi tarih anlayışına dönüşmek üzere olan anlatıya göre, dünyanın değişik bölgelerindeki Osmanlı tebaasından olmayan Müslüman kamuoyunun Osmanlı sultanlarının halifeliğini tanımasının nedeni kısmen şeriata göre bunun Müslümanların dini görevi sayılması, kısmen de bizzat Abdülhamid'in dünya Müslümanlarını bilinçlendirmek için geliştirdiği küresel ve anti-emperyalist bir İttihad-ı İslam siyasetinin başarısıdır. Abdülhamid'in halifeliğine ve Panislamizmine vurgu yapan bu anlatı, bir yandan da onu, emperyalist, ırkçı ve modern haçlı ruhuna sahip olarak gösterilen Hıristiyan Batı'ya karşı mazlum ve sömürgeleştirilmiş bir "İslam Âlemi"nin direnişinin lideri ve sembolü olarak görmekte ve bu açıdan post-kolonyal tarih anlayışından da beslenmektedir. Ana hatları 1960'lar sonrası Soğuk Savaş Türkiyesi'nde şekillenen bu Panislamist Abdülhamid hikâyesinin gözlüğüyle bakıldığında, dönemin pek çok modernist Müslüman

5 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaş*ma, Ankara: Bilgi Yayınları, 1973.
6 Necip Fazil Kısakürek, *Ulu hâkan II. Abdülhamîd Hân* İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1965.

düşünürü tarafından İslami kavramlarla desteklenmiş 1908'deki Meşrutiyet ilanı, İslam âlemini savunan halifeye karşı yapılmış laik bir "batılılaşma ihaneti" gibi görünmektedir.[7]

Bu yaygın kanaatin aksine, ikinci Abdülhamid Tanzimat'ın modernleşme ve imparatorluğu medenileştirme siyasetlerini devam ettirdiği gibi, hilafet siyasetini kısmen seküler bir manevi halifelik vizyonuna dayandırmış, dünyadaki Müslüman halkları yöneten Avrupa imparatorlukları ile uluslararası hukuka bağlı olarak iyi geçinmeye çalışan, mutedil, uzlaşmacı ve dengeci bir portre çizmiştir. Zaten, 1914 yılı Kasım ayında İslam âlemi adına Almanya ve Avusturya ile el ele verip Hıristiyan âlemine cihat ilan eden ekip, Abdülhamid'i tahttan indiren ve güya seküler olan Jön Türkler olacaktır. Ne Abdülhamid ve ne de Tanzimat sonrası diğer Osmanlı sultanlarının teokratik bir İslam devleti kurma ve tüm tebaa üzerinde şeriat kanunlarını uygulama gibi bir gündemi olmuştur. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu bir modern devlet mantığı ile işlemeye devam etmiş ve yine bu modern devlet bürokrasinin işleyişi sayesinde, örneğin frengi hastalığıyla mücadele etmek için genelevlerin açılması ruhsatı verilmesi Abdülhamid döneminde uygulanan bir pratik olmuştur. Bu Abdülhamid'in İkinci Mahmud veya Kanuni Sultan Süleyman'a göre daha az veya daha çok Müslüman olduğu anlamına gelmez. Müslümanlık geleneğinin yorumları ve pratiği sabit olmayıp, zaman içerisinde değişiklikler gösterdiği gibi, Tanzimat süreci veya 19. yüzyıl sonundaki Müslümanlık'ın dönüşümü sadece kelam ve fıkıh metinleriyle açıklanamayacak bir dünya tarihi konusudur.

II. Abdülhamid'in saltanatı dönemine denk gelen ama onunla sınırlı olmayan 1870-1920 arasındaki elli yıllık dönemde Osmanlı padişahlarının hilafet unvanlarının küreselleşmesi modern dünya tarihinin en dikkat çekici gelişmelerinden birisidir. Bunun sebebi, tüm dünya Müslümanlarının dini gelenekleri konusunda birden bilinçlenip, daha dindar olmalarıyla ve İslam'ın erken dönemindeki siyasi kavramlarına dönüşüyle açıklanamaz. Bu küresel hilafet anlayışının kendisi de, teokratik bir İslam imparatorluğu kurma gayesine değil, bilakis seküler olarak görülebilecek bir siyasi ve manevi otorite ayırımına dayanmaktaydı. Zira Osmanlı hilafetine sadakatini beyan eden Hintli Müslümanların büyük çoğunluğu siyasi anlamda Hindistan'daki İngiliz yönetiminin sonunu getirmeyi planlayan bir anti-emperyalist düşünceye sahip olmayıp bilakis İngiliz kraliçesi Victoria veya oğlu Kral Edward'a sadakatleriyle tanınan liderlerdir. Yirminci

7 Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, Dergâh Yayınları: İstanbul 1975.

yüzyılın ilk çeyreğinde en tesirli dönemine girecek Panislamizm fikrini, Soğuk Savaş dönemi İslamcılığının kökeni olarak görmek yanlıştır. Panislamizm bilakis seküler bir manevi hilafet anlayışını içermekteydi ve onun için Batıcı olarak adlandırılan kişiler de Panislamist olabilmekteydi.

Avrupa imparatorluklarının Müslüman kamuoyu üzerinde ihsas ettiği sömürgeci sekülarizm tezinin çelişkilerinden istifade eden modern Panislamizm, sömürgeci idarelerin Müslüman tebaalarına karşı politikalarındaki haksızlık, ırkçılık ve ikiyüzlülüğünü ortaya çıkarıp Müslümanlara Avrupa imparatorlukları içinde daha fazla eşitlik ve hak aramayı amaçlamaktadır. Zira Hindistan'daki İngiliz sömürge yönetimi, dini hayata müdahale etmeyeceği ve Kraliçe Victoria'nın, Anglikan kilisesinin başı olsa da, aynı zamanda Hindistan'ın imparatoriçesi olarak Hindu ve Müslüman halkların dini hayatlarına saygılı olup karışmayacağı sözünü vermekteydi. Bu emperyal sekülarizm, 1914 yılında Osmanlı İmparatorluğu İngiliz imparatorluğuna karşı cihat ilan ettiğinde Hindistan'daki İngiliz yönetimi tarafından özellikle kullanılacaktı. Osmanlı'nın cihat çağrısına cevap veren İngiliz idarecileri ve onların sadık Müslüman tebaası, savaşın mezhebi ve dini değil, siyasi olduğu ve İngiliz ordusundaki Müslüman askerlerin kendi halifelerine karşı bir dini savaş içinde olmayıp, Alman destekli Jön Türk hükümetine karşı siyasi bir savaş içinde olduklarını söyleyecektir.

Hint Müslümanları, İngilizlerin emperyal sekülarizminin temel çelişkisini Müslümanlara yönelik misyoner veya şarkiyatçı ırkçı tezlerde göreceklerdir. Zira Şarkiyatçılıktan beslenen Müslüman karşıtı ırkçılık, teorik olarak tüm İngiliz tebaasının kraliçenin hükmü altında eşitliğini savunsa da, Müslümanları dinleri gereği rasyonel davranamayan, güvenilmez bir azınlık olarak göstermekte ve onları Hindu çoğunluğa kıyasla daha fazla baskı altında tutup, şüpheyle yaklaşmayı savunmaktaydı. 1871 yılında Oryantalist sömürge idarecisi William Hunter, Müslüman liderlerin, kraliçeye sadık olduklarını söyleseler de, dinleri gereği bir Hıristiyan hükümdara sadık olamayacağını, Kuran ve şeriat hükümlerinin eninde sonunda Müslümanların İngilizlere isyan etmesine yol açacağını iddia ederek, tüm sömürge elitleri arasında bir Müslüman paranoyası başlamasına yol açtı.[8] Gerçekte, o dönem yaşayan tesirli Müslüman liderler

8 William Hunter, *Indian Musalmans: are they bound in conscience to rebel against the Queen?* (Lahore: Premier Book House, 1871). Syed Ahmad Khan'ın cevap yazısı için bkz: *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans : are they bound in conscience to rebel against the Queen?* (Lahore: Premier Book House, 1872).

Hindistan'ı Darül Sulh ve Darül İslam olarak görüyor, Kraliçeye sadakatin Müslüman dinin gerekleriyle uyumlu olduğunu savunuyorlardı. Seyyid Ahmed Han gibi Hint Müslüman düşünürler tabii olarak William Hunter'a ve diğer oryantalistlere karşı tepkilerini gösteriyor, Müslümanların Hindistan'da şeriatı empoze etmek veya kraliçeye isyan etmek gibi bir dertleri olmadığını ve Hunter'ın İslam kaynaklarını ve şeriatı yanlış yorumlayıp çarpıttığını savunuyorlardı. Unutulmaması gerekir ki, William Hunter Müslümanların şeriat hükümleri yüzünden eninde sonunda bir Vahabi gibi davranacağını ve medeni bir siyasi sistem kuramayacağını yazdığı sırada, Osmanlı devleti Tanzimat reformları ile cizyeyi kaldırıp din ayırımı gözetmeksizin her vatandaşını eşit ilan etmişti. Zaten Vahabi mantığı ve İslam yorumunu mağlup eden güç de Fezli Osmanlı askerleri ve Müslümanları olacaktır. Seyyid Ahmed Han gibi İngiliz kraliçesine sadık Müslüman önderler aynı zamanda Osmanlı hanedanının reformcu Müslümanlığı ve Tanzimat sürecinin hayranıydılar. Hunter'ın tezlerinin sadece Hint Müslümanlarını değil, Osmanlı'nın reform, terakki ve medenilik projelerini de inkâr ettiğini ve hem William Gladstone hem de Ernest Renan gibilerinin Osmanlı ve Müslüman karşıtı şarkiyatçı tezlerine ilham verdiğini unutmamak gerekir.[9]

Hunter ve sonrası dönemin şarkiyatçıları, Vahabileri en tehlikeli Müslüman gibi gösterirken, bir yandan da aynı Vahabi mantığıyla fıkıh metinlerini okuyor, kendi dininin kitabına uygun davranacak her modern Müslümanın potansiyel olarak fez giyen bir Tanzimat ıslahatçısı değil, bir Vahabi gibi davranacağını iddia etmekteydiler. Daha da önemlisi, Hint Altkıtasında yaşayan Hinduları Müslümanlara göre daha güvenilir ve sadık göstermekteydiler. Gerçekte, ortalama bir Müslüman'la ortalama bir Hindu arasında İngiliz yönetimiyle işbirliği yapmak konusunda hiçbir önemli fark olmadığı gibi, Müslümanlar o döneme kadar kendilerini Hindistan'da azınlık olarak da görmemekteydiler. Zaten Hint Müslümanları, siyasi bir karar verirken, oryantalistlerin çevirip yorumladığı eski fıkıh metinlerine robot gibi bağlı olmamışlardı hiçbir zaman.

İşte tam da bu dönemden sonra, İngiltere kraliçesine sadık Müslümanlar beklenmedik bir şekilde Osmanlı halifesine de sadakatlerini gayet seküler bir biçimde, manevi ve siyasi otorite ayrımına vurgu yaparak ilan edecek, Osmanlı sultanlarının medeni ve terakki yanlısı imajı üzerinden Müslümanlık ile modernlik arasındaki bağı göstermeye çalışacaklardır. 1870'li yıllar, Kırım savaşı

9 Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik bir Katkı," *Divan*, S. 2 (İstanbul 1996), s. 1-94.

sonrası İngiliz-Osmanlı ittifakının iyi işlediği bir döneme denk geldiğinden, Kraliçe ile Osmanlı halifesi dost olarak görülmekte ve gerek Tanzimat bürokratları ve gerekse genç Osmanlı düşünürler Müslümanlık ile medeni reformlar ve liberalizm arasındaki uyumu işaret etmekteydiler. Aynı zamanda halife unvanına sahip olan Osmanlı sultanları, Oryantalistlerin resmettiği, terakkiye karşı tutucu Müslüman imajıyla tamamen çelişen bir siyaset sürdürmekte, tüm imparatorluğun hukuk sistemini medeni imparatorluklar standardı içinde yenilemekte ve Hıristiyan ülkelerle savaş yapmak yerine dostane geçinmekteydiler. Yani Hindistan'daki Osmanlı hilafeti hayranlığı İngiliz imparatorluğunu yıkmayı değil, tersine, İngiliz sömürgeci idarecilerinin Müslüman karşıtı oryantalist ve ırkçı tezlerini çürütüp imparatorluk içindeki Müslümanların haklarını teyit niyetini taşımaktaydı. Osmanlı hilafetine bağlılıklarıyla bilinen ve Panislamist fikirlere sahip Ağa Han, Muhammed İnşaullah, Shibli Numani, Seyyid Emir Ali ve diğer Müslüman liderlerin büyük çoğunluğu da aynı zamanda İngiliz hanedanına sadakatlerini belirtmekten çekinmemişlerdir. Bu Hint Müslümanlarının siyasi stratejisi açısından bakılınca, Abdülhamid dönemi Osmanlı hilafeti kutsallığı olsa da sekülerleştirilmiş ve müphem bir manevi yorum sayesinde Osmanlı'nın tarihte hiçbir zaman egemen olmadığı toplumlarda dahi kabul görmeye başlamaktaydı.

Hilafet konusunda bir siyasi-manevi otorite ayrımı yapılması, manevi hilafetin siyasi bir mahiyeti ve amacı olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, bu manevi hilafet yüzde 80'i sömürge altında ayrımcılığa uğrayan İslam âleminin kurtuluşu, ilerlemesi ve selameti için kutsal bir sembolik liderliği temsil ettiği gibi, Müslümanların hak arama mücadelesinde de önemli araçlardan biriydi. Bunun yanı sıra, tarih boyunca tek bir hilafet türü olmadığı unutulmamalı, ve bu modern Osmanlı hilafeti anlayışının, Emevi, Abbasi veya Memluk döneminin hilafetinden çok farklı olduğu not edilmelidir.

Hilafetin seküler olması, din ve devlet işlerinin tamamen ayrıldığı anlamına da gelmez. Zaten böyle keskin bir ayrım, ne 19. yüzyılda ve ne de sonrasında dünyanın hiçbir yerinde tamamen uygulanamamış çok Platonik bir prototiptir. İngiltere'de kraliçe hem Anglikan kilisesinin başkanı olup, hem Müslüman ve Hinduların kraliçesi olabiliyorsa, Osmanlı sultanları da Müslümanların manevi halifesi ve aynı zamanda Rum ve Ermeni vatandaşlarının padişahı olabilecektir. Zaten Abdülhamid'in saltanatına denk gelen dönemde din ve devlet işlerinin tamamen ayrıldığı ideal sekülarizm hiçbir ülkede görülmüyordu. Fransa'daki laiklik örneği bir yanda Katolik kilisesinin gücüne karşı bir

tepkiyi ifade ederken, sömürgelerdeki Müslümanların, sırf şeriat kanunlarını uyguladıkları için eşit Fransız vatandaşı olmasını imkânsız kılıyordu. (İşin ilginç yanı, aynı Fransa Cezayir'deki Yahudilerin, Yahudi şeriatına bağlı olmalarına rağmen eşit vatandaş olmalarına izin verecek, ama Müslümanlar için bunu imkânsız kılmaya devam edecekti). ABD'de din ve devlet işleri anayasa düzeyinde ayrı olsa da, 19. yüzyılın sonlarında yürürlükte olan yasalar Afrika kökenli vatandaşlara karşı ırkçılığı, Yahudi karşıtlığını mümkün kılıyor, buna ek olarak Oryantal-Asyalı kabul edilen Hindu, Budist ve Müslümanların ülke vatandaşlığına kabul edilmesini engelliyordu. Örneğin Osmanlı Suriye'sinden ABD'ye göçen bir Hıristiyan beyaz olarak kabul edilip vatandaşlığa alınırken aynı yerden gelen bir Müslüman topluma asimile edilemeyecek bir Oryantal sayılıyor ve vatandaşlığı reddedilebiliyordu.[10]

Daha da önemlisi, hilafetin ve Osmanlı Tanzimat yönetiminin sekülerliği, onun daha az Müslüman, dindar ve kutsal, veya daha fazla maddi, siyasi ve batılı olduğu anlamına da gelmemeli. İyi ve medeni bir yönetim, ülke vatandaşlarına eşit hak tanıma ve onların tüm haklarını koruma, katılımcı bir anayasal sistem ve meşrutiyetin ancak Batılı Hıristiyan toplumların yapabileceği pratikler olduğu ve Müslümanların, tam da Müslüman olduğu için bunları yapamayacağı, Gladstone gibi Müslüman ve Osmanlı karşıtlarının ırkçı tezleri olup, gerçekle alakası yoktur. Tanzimat fermanı veya Osmanlı anayasasını hazırlayanların Müslümanlık'ı hiçbir zaman tartışma konusu bile edilmemişti. Tanzimat'ın zamanla Osmanlı'nın Müslüman kimliğinden uzaklaşan bir batılılaşma ve sekülerleşme ihaneti süreci olduğu bir tarihi kurgu olup, daha çok Soğuk Savaş sonrası dile getirilen bir tarih tezidir. Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa, Midhat Paşa veya Namık Kemal'in Müslümanlığından kendi dönemlerinde kimse şüphe etmeyecektir. İkinci Mahmud'un kimilerince gavur padişah olarak adlandırılması onun ikinci Abdülhamid'den veya Vahdettin'den daha az Müslüman olduğu anlamına gelmez. Osmanlı ötesinde de, seküler yoruma tabi tutulan küresel Osmanlı hilafeti, dünya çapında modernist Müslüman düşüncesinin altın çağına denk gelecek, bu dönemde yaşayan eğitimli Müslüman aydınlar İslami gelenek ile medeniyet, ilerleme ve akıl/rasyonalite arasındaki ilişki hakkında yüzlerce kitap ve makale yayımlayacak ve apolojetik bir modern Müslüman düşüncesi yaratacaklardır. Bu anlamda, sosyal Darwinci Batıcı olarak görülen Abdullah Cevdet dahi bir Müslüman düşünür olarak dini kav-

10 Sally Howell, *Old Islam in Detroit : Rediscovering the Muslim American Past*, (Oxford University Press, 2014).

ramlar üzerinde kendi tezlerini yorumlayıp sunmuştur ve 1870 ile 1925 arası dönemde, Müslüman kimliğinden bağımsız tarih, siyaset ve gelecek vizyonu sunan Müslüman entelektüel neredeyse yok gibidir. Yine İslam âleminin kurtuluşu için liderlik yapması düşünülen Osmanlı hilafetine manevi itaat tabii ki kutsal ve dini pek çok terimle de meşru görülecektir.

Tanzimat sonrası Osmanlı yönetiminin seküler karakterinin güçlenmesi, imparatorlukta herkesin hayal ettiği ideal bir yönetim olduğu anlamına gelmez. Her siyasi sistem gibi, anayasal sözleşmelerde verilen sözler, vatandaşların hak talepleri, bürokrasinin ehliyeti vs. zamanla olgunlaşmakta veya zayıflamaktaydı. Osmanlı siyasi sisteminde de diğer imparatorluklar gibi çeşitli derecelerde eşitsizlikler, haksızlıklar ve zaaflar sürekli mevcuttu. Ancak, bu zaaflar, Osmanlı sistemini ölüme mahkûm bir hasta düzen yapmadığı gibi, zaafların sebebi Şarkiyatçılığın betimlediği gibi ülkeyi yöneten hanedanın Müslüman oluşuyla da alakalı değildi. ABD veya tüm Avrupa ülkelerinin siyasi sistemlerin de zaaflar mevcuttu, ancak bunların bazıları zaman içerisinde ıslah edilme potansiyeli içinde eleştirildi. Örneğin, ABD siyasi sistemi içinde beyaz çoğunluğun siyahi azınlığa uyguladığı ırkçı ayrım, iç savaştan sonra köleliğin kaldırılmasına rağmen 1930'lu yıllara gelindiğinde tekrar resmiyet kazanmış, ancak, 1960'lardaki sivil halklar hareketi sürecinde tamamen kalkmasa da ayrımcılığın hukuki altyapısı ıslah edilebilmiştir. ABD ve Avrupa'nın değişik ülkelerinin tarih kitaplarında sıkça görülen, ülkenin ilk Yahudi, veya ilk siyahi hâkimi, savcısı veya bakanı gibi ifadeler, sekülarizme rağmen ülkedeki Hıristiyan hâkimiyetini ve bu çoğunluk dini hâkimiyetine rağmen o ülkelerdeki siyasi sistemin zamanla tedrici olarak ıslah edilebileceği ümidini ifade etmektedir. Avrupa ülkelerinin siyasi sistemindeki zaafları ve haksızlıkları, ileride düzeltilmesi gereken bir noksanlık olarak görürken, Osmanlı, Çin, İran ve Mısır gibi ülkelerdeki siyasi zaafları o sistemlerin ölüme mahkûm bir Doğulu hastalığının emaresi olarak gören bakış açısının bizzat kendisi şarkiyatçılığın sosyal bilimlerdeki tesirine işaret etmektedir.

Osmanlı sultanlarının hilafet unvanlarının Hindistan, Orta Asya, Güneydoğu Asya veya Afrika'da kabul görmesi, oradaki sömürge altındaki Müslümanların Osmanlı'dan askeri yardım alarak, onları kurtarması ümidine dayanmıyordu. Bilakis Abdülhamid dönemi hilafet anlayışının küreselleşmesi 93 harbinde Osmanlı'nın Rusya'ya karşı acı yenilgisi ve sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğinin bile tartışıldığı bir dönemde iyice artmıştır. Hint Müslüman kamuoyunun Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri yenilgilerine

rağmen, hilafetin manevi otoritesine bağlılığını daha da güçlü bir şekilde ifade etmesi, 1924 yılına kadar devam edecek olan Hint Müslümanları, Londra ve İstanbul arasındaki çelişkili bir üçlü ilişki yaratacaktır. Hint Müslümanları Osmanlı halifesine bağlılıklarını ifade ederken, Osmanlı halifesinin gelip onları İngiliz zulmünden kurtarmasını beklemiyordu. Ancak, bu kutsal ve manevi bağlılıkla, onların geleceğine yönelik ümit, hak arama ve kurtuluş istekleri arasında doğrudan bir ilişki vardı. Zira sömürgeleştirilmiş Müslümanların hak mücadelesi ile Wilfred Blunt'ın ifadesiyle "İslam'ın geleceği" arasında doğrudan bir ilişki olduğu varsayılıyor ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalması ve güçlenmesi ise İslam'ın geleceği için zaruri olarak görülüyordu.[11] İngiliz idareciler ise, Hindistan ile Osmanlı arasındaki ilişkinin kısmen kendilerinin kurduğu buharlı gemi, tren, telgraf ve matbuat ağıyla güçlendiğini ve görünüşte İngilizlere tehdit olmadığını zikretseler de, kendi tebaasındaki Müslümanların başka bir imparatorluğun hükümdarını kutsal görüp, ona manevi bağlılık ifade etmesini şüphe ve korkuyla yorumlamaya başlayacaklardır. İngilizler elitleri, Müslümanları güvenilmez, düşük ve geri bir medeniyet diye tanımladıkça, sömürgeciliğe direnişinde Müslüman modernizmin sembolü olarak görülen Osmanlı hilafetinin Hint Müslüman modernist entelektüelleri ve halkları için manevi önemi daha da artacaktı. Ancak Hint Müslümanları hilafet bağlılığını vurguladıkça onlara karşı gelişen ve bir Panislamist cihad'dan korkan şarkiyatçı varsayımlara dayanan sömürgeci paranoya da iyice pekişecekti.

Abdülhamid'in küreselleşen halife imajının arkasındaki çelişkiler, onun halefi olan Sultan Reşad ve Sultan Vahideddin için de geçerli olmuştur. Bu iki padişah, Kuzey Afrika'da, Balkanlar'da ve Arap âleminde toprak kaybettikçe ve işgale uğradıkça, ironik olarak halife unvanlarını daha da pekiştiriyor gibi görünmektedir. Mayıs 1919'da, İsmaili mezhebinin imamı ve İngiliz tahtına en sadık Müslümanlardan olan Ağa Han liderliğindeki Hint hilafet komitesi Amerika Cumhurbaşkanı Woodrow Wilson'la Paris'te buluşup Osmanlı hilafetini korumasını talep ettiklerinde ileri sürdükleri tezler, Osmanlı hanedanının son elli yılındaki hilafet fikrinin tüm çelişkilerini de dillendirmekteydi.[12] Zira Ağa Han ile heyetteki diğer Müslümanlar, hilafetin kutsallığı ve dünyadaki tüm Müslüman âlemi için önemini vurgularken, İngiliz ordusundaki Hint

11 William Scawen Blunt, *The Future of Islam* (Londra: Kegan Paul, 1882).

12 Foreign Relations of the United States, Paris Peace Conf. 180.03401/18. Stenographic Notes of a Meeting Held at President Wilson's House in the Place des Etats-Unis, Paris, on Saturday, May 17, 1919, at 4.30 P.

Müslüman askerleri olarak Osmanlı halifesinin ordularını ve onun adına ilan edilen cihat çağrısının mağlup edilmesini sağladıklarını hatırlatarak, bu fedakarlıklarının karşılığında halifeliğin korunmasını istemek gibi bugünkü anti-emperyalist imajla ve klasik Sünni hilafet teorisiyle bağdaştırılması imkânsız ve özünde seküler bir talepte bulunmuşlardır. Üstelik, Osmanlı halifesi ile Hint Müslümanları arasındaki ilişkide, yardım eden ve kurtarıcı olan taraf Hint Müslümanları, yardım alan taraf ise hep Osmanlı halifesi olmaktaydı ki, bu da klasik hilafet anlayışının temel ilkeleriyle çelişmekteydi.

Ağa Han ve diğer önemli bir Hint Müslüman lider olan Seyid Emir Ali, Cumhuriyet'in ilanından sonra manevi hilafetin de ilga edilebileceği korkusuyla, başbakan İsmet İnönü'ye Hint Müslümanları adına hilafetin korunmasını rica eden kafası karışık müphem bir mektup yazdığından, bir yandan bu konuda karar yetkisinin TBMM'nin demokratik yapısında olduğunu ima ederken, diğer yandan da eski Sünni siyaset anlayışındaki hilafet ilkesine referansta bulunacaktır. İşin garibi, mektuplarında Ehli Sünnet ve Sünni hilafet anlayışını vurgulayan Ağa Han İsmailli mezhebinin imamı, Seyyid Emir Ali ise bir Şii Müslüman idi ve her ikisinin de kendi mezhepleri gereği bir Halife'ye inanmamaları gerekiyordu. 1860'lardan sonra Osmanlı sultanının dünyanın değişik yerlerindeki Müslüman halkın gözünde halife olarak gördüğü itibar, 18. veya 17. yüzyıllardaki hilafet anlayışından devralınan ve klasik Sünni siyaset anlayışına dayanan bir dini hassasiyetin Avrupa sömürgeciliği döneminde güçlenmesiyle açıklanamaz. Zira tarih boyunca hep değişik devletlere bağlı olarak yaşayan Müslüman halklar arasında küresel olarak bir hilafet anlayışı ve fikrini 19. yüzyıl öncesinde görmediğimiz gibi, buharlı gemiler, telgraf ve matbu gazetecilik öncesinde böyle bir geniş coğrafyaya yayılmış Müslüman kamuoyundan bile bahsetmek mümkün değildi. Osmanlı hilafetinin küreselleşmesi, 1860'lardan sonra ortaya çıkan "İslam âlemi" bilinci ile paralel olarak gelişmiş olup Sünni hilafet anlayışı ile değil, daha çok Müslümanlara yönelik Avrupa sömürgeci rejimlerinin geliştirdiği ırksal teorilerle ilişkilidir.[13] Bu modern emperyal karakteri sebebiyle dünyanın değişik yerlerindeki Şii, İsmaili veya Dürzi gibi Sünni olmayan Müslümanlar da Osmanlı hilafetine olan manevi sadakatlerini kolayca ifade edebilmişlerdir.

1870'ler ile 1920'ler arasındaki dönem, modernist Müslüman düşüncesinin altın çağı olup, dünyanın her yerindeki Müslüman entelektüeller te-

13 Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World*, (Harvard University Press, 2017).

rakki, ilerleme, bilim, akılcılık, kadın hakları, sosyal adalet ve siyasi eşitlik gibi konularda İslam ile medeniyetin uyuştuğunu vurgulamıştır. Müslüman reformistlerin fikir cihadının asıl amacı hem dünyadaki hakları ellerinden alındığı düşünülen mazlum İslam âleminin ve İslam dininin kendisinin kurtuluşunu temellerini hazırlamak, hem de onları yöneten imparatorluk içinde haklarını kazanmaktı. Yani illa ki bağımsız olup tüm dünyada tek bir İslam devleti/hilafeti kurmak değildi. Uzun vadede Müslüman modernizmi Avrupa'daki Müslüman karşıtı ırkçılığı zayıflatıp yenilgiye uğratmayı başardı. İşte bu ırkçılık karşıtı çabada, bizzat halifenin liderliğinde köleliği ve cizyeyi kaldırıp, kendi tebaasına karşı ayrımcılık yapmayan Osmanlı, Tanzimat reformları sayesinde sömürge altındaki Müslümanlar için çok önemli bir gurur vesilesi haline gelmiştir. Hindistan Müslümanları uzun uzadıya Osmanlı yönetimindeki Ermeni, Rum ve Yahudi vezir, büyükelçi ve üst düzey bürokratların varlığından bahsedip Müslüman halifenin gayrimüslimlere ayırımcılık uygulamadığı ve bir anlamda seküler olduğunu belirttikten sonra, tüm sekülerlik iddiasına rağmen İngiliz imparatorluğu yönetiminin üst kademelerinde tek bir Müslüman veya Hindu'nun olmadığını, tamamen beyaz Hıristiyanlardan oluştuğunu sıklıkla tekrarlayacaklardır. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı halifesinin Tanzimat idaresi, İngiliz imparatorluğu ve diğer Avrupa imparatorluklarına göre daha seküler görünmektedir. Daha da önemlisi, sömürge yönetimlerinin genelde Müslüman tebaanın dini hayatlarını özgür kıldıklarını ve siyasi işlerini yönetirken inançlarına karışmadıklarını vurguladığı bir dönemde, bir Hint Müslümanının halifeye itaatini dini bir vecibe olarak sunması sömürge sekülarizmiyle çelişmediği gibi Hindistan'daki Müslümanlara da çoğunluğu oluşturan Hindulara göre belli bir temsil avantajı vermekteydi.

Halife'nin ilan ettiği anayasa ile Osmanlı hükümetinde görev alan gayrimüslim bürokrat ve vezirlerin sayısının yüksekliğinden gurur duyan bir Panislamizm, II. Abdülhamid'in kişiliğinden ziyade Osmanlı hanedanı ve Tanzimat'ın temsil ettiği medeni imparatorluk simgelerine hürmeti içeriyordu. Örneğin Avrupa basınında yazan Muhammed Barakatullah gibi Hint Müslümanları, bir yandan dünyadaki tüm Müslümanların halifesi olarak gördükleri Abdülhamid'in Avrupa basınındaki Kızıl Sultan portresine itiraz etmekle birlikte, öte yandan Abdülhamid'in Kanun-ı Esasi'yi askıya alarak hilafetin gerçek potansiyelini heba ettiğini düşünerek 1908 ihtilalini hilafeti zedeleyen bir devrim değil, aksine hilafetin gerçek demokratik yüzünü açığa çıkaran

bir hareket olarak karşılamışlardır.[14] Zaten Abdülhamid rejimini yıkan Jön Türkler de en az onun kadar Panislamist olup hilafet kurumunun sembolik önemini Osmanlı'nın dış siyasetinde avantaj için kullanmaya devam edecektir. Dolayısıyla, Osmanlı'nın son elli yılında küresel bir hüviyet kazanan hilafet ve İttihad-ı İslam fikirleri, Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkacak olan İslamcılıkla karıştırılmaması gereken ve seküler mahiyeti Hint Müslümanlarının siyasi mücadelelerinin stratejileri ve İngiliz imparatorluğunun Müslümanlara yönelik siyasetleri kapsamında anlaşılacak bir gelişmedir.

Sultan Abdülhamid döneminde Abdülhamid'e yakın olan çeşitli Panislamist fikir adamları da bu seküler manevi hilafet fikrini, bir Osmanlı-İngiliz ittifakının temel tezi olarak sıkça tekrar edeceklerdir. Abdülhamid'in hilafet unvanının İngiltere'deki en güçlü savunucusu olacak olan Abdullah Quilliam Efendi'nin İngilizce yazdığı ve Londra'daki elitler arasında da okunan yazılarında sık sık vurguladığı gibi, Osmanlı ve İngiltere dünyadaki en büyük iki Müslüman imparatorluk olarak özel bir ilişkiye sahip olmalıydı.[15] Zira dünyada en çok Müslüman tebaaya sahip İngiltere, bu Müslümanların halifesi olan Abdülhamid'in yönettiği ülkeyi sürekli desteklemekle yükümlü olmalıydı. Zaten 1911'de İtalyanların Trablus'u işgali sırasındaki Osmanlı yanlısı Hint matbuatının en önemli vurgusu da İngilizlerin Osmanlılara yardım ederek dünyanın en büyük Müslüman imparatorluğu olmanın gereğini yerine getirmeleri gerektiği olmuştur. Winston Churchill, Osmanlı hükümetine yazdığı bir mektupta, daha önce Quilliam'ın sıkça tekrarladığı "dünyanın iki büyük Müslüman imparatorluğu" sözünü tekrarladıktan sonra, buna rağmen İtalyan-Osmanlı savaşında tarafsız kalmak zorunda olduklarını belirtmişti.[16] Abdülhamid'in hilafet propagandasını yapan en mahir isimlerden Abdullah Quilliam veya Seyyid Emir Ali'nin tahayyül ettikleri dünya düzeninde, kara ırkın Afrika'sı ve sarı ırkın Asya'sı gibi ayrı bir jeopolitik âlem olarak ortaya çıkan "İslam âlemi"nin manevi halifesi olan Abdülhamid ve halefleri, bu sorumluluklarını İslam âleminin en büyük kısmını yöneten İngilizler ile işbirliği halinde, imparatorluklar arası barışı bozmadan, tüm Müslümanların hakları ve terakkisi

14 Muhammad Barakatullah, "A Mohammedan View of the Macedonian Problem", *The North American Review*, C. 177,S. 564 (1903), s. 739-750.

15 Ron Geaves, *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam*, (Kube Publishing, 2010)

16 Churchill'in Cavid Bey'e 19 Kasım 1911 tarihli mektubunda geçen "the two great Mussulman Powers" terimi için, bkz. Winston Churchill, *The World Crisis*, (New York: Charsles Scribner's Sons, 1923), s. 524.

için kullanmaktaydılar. Hilafetin Müslüman tebaasını imparatorluklar arası barışçı dünya düzeninin ve birliğinin aracı haline getirme fikri ile Abdülhamid, sadece İngiliz değil, Fransız, Rus ve Hollanda imparatorlukları ile de dostane geçinen dengeci bir siyaset izlemiştir.

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1870'lerden 1920'lerin başına kadar uzanan son 50 yılında, "İslam âlemi" diye adlandırılan ve altı imparatorluk arasına bölünmüş jeopolitik bir bölge içindeki kamuoyu nezdinde Osmanlı padişahının halife olarak itibarı artmıştır. Ne var ki, Rusya'dan Hollanda sömürgelerine, Zanzibar'dan Hindistan'a kadar olan bölgelerde, halifenin manevi otoritesine karşı gösterilen saygı pek çok açıdan seküler olarak görülebilecek bir hilafet anlayışına dayanır ve Müslümanların Hıristiyan hükümdarlara sadakatini teyit eden ve tamamlayan bir mahiyet kazanmıştır. Bu anlamda, Osmanlı hilafetinin küresel mahiyet kazanması, imparatorluklar düzenine meydan okuyarak bir teokratik İslam hilafeti kurma amacıyla değil, tersine emperyal bir düzende savaşsız ve kavgasız, uluslararası hukuku işleterek, değişik imparatorluklar arasında Müslümanlar vesilesiyle bir dostluk ve dayanışma yaratmaya çalışan bir tahayyülü temsil eden bir güç olmasındandır. Bu yüzdendir ki Osmanlı İmparatorluğu hilafet unvanını kullandığı ve Panislamist olarak görüldüğü dönem olan Abdülhamid zamanında, uluslararası hukuku sahiplenecek, hariciyeye bağlı hukuk müşavirliği ofisinde Ermeni, Rum, ve Müslüman uzmanların tavsiyesi ile savaşsız diplomatik çözümlerle uluslararası meseleleri çözmeye çalışan bir siyaset izleyecektir.[17] Bu anlamda Abdülhamid dönemi Osmanlı hariciyesi, Müslümanların evrensel hukuk değerleri yaratıp onu uygulayamayacak derecede dini taassuba sahip olduğunu iddia eden ırkçı ve şarkiyatçı varsayımları reddeden bir siyaset programı izlemekteydi.

Sultan Abdülhamid'in bu emperyal ve manevi hilafet vizyonuna rağmen, onun döneminde ortaya çıkan İslam âlemi fikrinin çelişkilerinin, Osmanlıların Birinci Dünya Savaşı'na Almanya'nın safında katılmasına ve Osmanlı-İngiliz çatışmasına giden yolu da hazırlamış olup olmadığı sorusu akla gelebilir.[18] Abdülhamid dönemi hilafet anlayışının Hindistan, Hollanda sömürgeleri veya

17 Aimee Genell, "The Well-defended Domains: Eurocentric International Law and the Making of the Ottoman Office of Legal Counsel", *Journal of Ottoman and Turkish Studies*, C. 3, S. 2 (Kasım 2016) s. 255–275.

18 Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı Müslüman elitlerinin seküler ve jeopolitik Panislamizmine en iyi örnek, Batıcı fikirleriyle tanınan Celal Nuri İleri'nin İttihad-ı İslam konulu eseridir: Celal Nuri, *İttihad-i İslam: İslamin Mazisi, Hali, İstikbali*, (İstanbul: Yeni Osmanli Matba'ası, 1913).

Rusya'daki manevi gücü, yönetimi altındaki Müslümanların hayatının her yönünü kontrol etmeye azimli ırkçı sömürge idarecilerini paranoya derecesinde rahatsız ediyordu. Her ne kadar Müslüman tebaa sadık olduğunu belirtse de, yüz binlerce Müslüman'ın her yıl Hacca gitmesi, seyahat ve ticarette bulunması, dergi yayımlaması, birbirinden haberdar olması ve birbiriyle irtibatlarının artması ve aynı dönemde de herkesin ırklar ve medeniyetler çatışmasından bahsetmeye başlaması, imparatorluk arası ilişkilerde jeopolitik vizyon, kuşku ve algıyı çok önemli kılmaya başlamıştı. İşte böyle bir ortamda, Yusuf Akçura 1904'teki *Üç Tarz-ı Siyaset* isimli kitabında bir taraftan Osmanlı hilafetin tahayyülünün İslam âlemindeki tesirinin farkındayken, diğer taraftan bunu mahir bir şekilde tekrar Rusya karşıtı bir hamleyle İngiltere ile ittifakın parçası yapmayı da öneriyordu. Mısır'daki Denşavi olayı sırasında, Mısır kamuoyunda şiddetli bir İngiliz karşıtlığının yükselmesi karşısında paniğe kapılan İngiltere yönetimi bir yandan Abdülhamid'in müdahale edip İngiliz karşıtı ortamı yatıştırmasını istemişti. Diğer yandan, Osmanlı halifesi kendilerine yardım etmeyince bu başkaldırının arkasında onun olabileceğini iddia eden grupların Abdülhamid aleyhtarı beyanları da yayılmıştı. Neticede sadece Hindistan, Osmanlı ve İngiltere üçgenindeki tüm taraflar değil, Avrupa kamuoyundaki Almanya elitleri de bir İslam âleminin varlığına ve halifenin bu âlemdeki gücüne inanmaya başlayınca, bu jeopolitik inançla geleceğe yönelik çok farklı siyasi projeler geliştirmeyi düşünebilecektir. Ancak Abdülhamid döneminde ilk gayesi İngiliz-Osmanlı ittifakını pekiştirmek olan manevi hilafet ve İslam âlemi anlayışlarının, onun halefleri ve Almanlar tarafında 1914'te bir Osmanlı-İngiliz çatışmasına dönüşmesi, olayın tüm tarafları ve Abdülhamid'in kendisi için de beklenmedik bir gelişme olacaktı. Osmanlı-İngiliz çatışmasını asla istemeyen Hint Müslümanları, İngiltere Osmanlı İmparatorluğu'yla savaşa girdiğinde mecburen İngilizlere sadakatini belirtecek, seküler bir söylemle iletilen savaşın mezhebi değil siyasi olduğu ve İngilizlerin en büyük Müslüman imparatorluk sıfatıyla kutsal hilafeti ve yine kutsal olan Hicaz ile Mekke ve Medine'yi koruyacağı taahhüdüyle yetineceklerdir.

Türkiye'deki laiklikle ilgili çalışmaların en şaşırtıcı tarafı, on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgecilik ve ırkçılık süreçlerinin Müslüman kimliğinin siyasallaşması ile İslam düşüncesine nasıl tesir ettiğinin ve yine Cumhuriyet döneminde bu sömürge mirasının laiklik anlayışının şekillenmesindeki rolünün göz ardı edilmesidir. Zira on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, Avrupa sömürge imparatorluğu tecrübesi ve gözetiminden bağımsız bir şekilde Müs-

lüman olmak neredeyse imkânsız iken, Müslümanlık dünya siyasetinden izole ve bağımsız bir dini gelenekmiş gibi onun modern laiklikle ilişkisini tartışmak abesle iştigal olur. Bunun da ötesinde, Türkiye'deki Panislamizm ve hilafet literatürü de Asya'nın değişik bölgelerinde sömürgeci tecrübe yaşayan diğer Müslüman toplumların din, ırkçılık ve uluslararası siyaset ilişkisine yönelik tecrübe ve fikirlerini dikkate bile almamakta, Hint Müslümanlarının hilafet hareketi sadece fıkıh kitaplarından esinlenmiş dini bir vecibe gibi görülmektedir.

Aynı imparatorluk ve ırkçılık çağında Şinto, Budist ve Hindu dini gelenekelerindeki dönüşüm, hilafetin sekülerliği hususunda mukayeseli perspektifler içeren üç değişik örnek sunacaktır. Birinci örnek, Japonya'da Meiji imparatorunun, modern bir devletin mutlak egemeni olmanın yanı sıra aynı zamanda Şinto dininin de en üst düzey rahibi ve ilahi bir kişilik olması meselesidir. Modern Japon devletini kuran ve Avrupa ve Amerika'daki devlet yönetimini çok iyi tanıyan bürokratlar, Avrupa merkezli bir dünyada medeni bir imparatorluk sayılmak için Hıristiyanlığın öneminin de farkındaydılar ve hatta çok cılız birkaç ses imparatorun Hıristiyan olmasının Japonya için faydalı olacağından bile söz etmişti. Ancak, Japon imparatoru Hıristiyan olmayı düşünmedi. Bu süreçte, Hıristiyan olmuş Japonlara da imparatora itaat ve onun önünde eğilme ile Hıristiyanlık'ın tanrısına itaatin asla çelişmediği söylenmeliydi. Bu amaçlar doğrultusunda, yeni kurulan modern imparator imajı, bir yandan onu mutlak bir egemen kılarken, bir yandan da Şinto dinini Hıristiyanlık'ın alternatifi bir evrensel din değil de sadece Japonya'ya mahsus bir etnik halk töresi olarak sunmayı tercih etti. Böylece, Meiji imparatoru, Şinto tanrısı olarak Hıristiyanlık'ın tanrısına alternatif görülmeyecek, bu sebeple Hıristiyanların imparator veya Şinto karşıtı olmasına da gerek kalmayacaktı. Bu çözümün Batı dünyasında uyandırdığı sempatiye paralel olarak, modern Japon vatandaşlarının imparatora bağlılığı ve ona atfedilen kutsallık daha da kuvvetlenmiş, İkinci Dünya Savaşı sırasında askerlerin çoğunun imparator için savaşıp öldüğü anlatısına yol açacak raddede dini bir anlam kazanmıştır. Hatta yine İkinci Dünya Savaşı sırasında bazı Şinto liderler, imparatorun mutlak idaresini fırsat bilip Şinto dinine saygı göstemeyen Budist liderlerin bir kısmını hain olarak yaftalayacak kadar ileri gitmişlerdir. Ancak, Japon elitlerinin genel yaklaşımı, Şintoizmi yerel bir din yapıp, Budizm'i Hıristiyanlık'ın ve Batı felsefesinin alternatifi bir evrensel dünya dini ve dünya görüşü olarak sunmak olacaktır. Japon tecrübesi gösteriyor ki modernlik, Şinto, Budizm ve milliyetçilik ilişkisi Japonya'da sekülarizm açısından çok özgün bir tecrübe yaşanmasına sebebiyet

verecektir; bazı gözlemcilere göre, Japonya ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD işgali sırasında hazırlanan anayasadaki sembolik imparator yasası ile sekülerleşebilecektir.[19]

İkincisi, aynı süre içerisinde dünyada Budizm dininin algısının geçirdiği radikal dönüşümdür. Japonya, Kore, Çin, Hindistan, Tayland veya Sri Lanka gibi bölgelerdeki Budist düşünürler, kısmen Avrupa şarkiyatçılığının Budizm'e ilgi duyan eserleriyle diyalog içerisinde, kendi dinlerinin Hıristiyanlık'a benzer ama aynı zamanda alternatif bir din olarak sunmayı başaracaklardır. Tıpkı buharlı gemi seyahati, telgraf ve matbuatın Müslümanlar arasında yarattığı etki gibi, Budistler de Asya içinde çıktıkları seyahatler neticesinde ortak bir Budizm tarihi, medeniyeti ve dünya dini anlayışı geliştirecek, 1894'te Chicago'daki Dünya Dinler Kongresi'nde hep beraber "evrensel din olarak Budizm" tezini sunabileceklerdir. İslam Âlemi fikrinin ortaya çıktığı dönemde bir Budist âlemi fikri de konuşulmaktaydı. Ancak, Budist bir siyasi lideri ve halifesi ya da lider görülebilecek bir imparatorları yoktu. Japonya'nın imparatoru Meiji, Budizm'in yaygın olduğu Asya'da çok saygı gören bir lider olsa da, Japon imparatorunun Şinto rahip sıfatı, onun Budist âleminin lideri olmasını imkansız kılıyordu. Bu esnada bazı Budist düşünürler, Kuzey Hindistan'ın Bihar şehrindeki Bodh Gaya tapınaklarını, Mekke'daki Kabe gibi tüm Budistler için kutsal bir hac yeri ve merkezi toplanma mekânı yapmaya çalıştılar (ki eğer bu fikir gerçekleşseydi, Budistlerin Mekkesi İngiliz hâkimiyeti altında olacaktı). Hatta bir grup Theravada Budist düşünür, Osmanlı Sultanı'nın İslam âleminin halifesi olması gibi, Tayland Kralı Cholalangran'ın da Seylan, Burma ve Tayland'daki Theravada Budist âleminin manevi lideri olmasını teklif ettiler. Kral Cholalangran'ın danışmanları ilk önce bunun İngiliz imparatorluğunu şüphelendirip kızdırabileceğinden endişelenecekti. Tayland kralı ise, Theravada Budist âleminin sembolik liderliği ve yükünü alarak, Osmanlı sultanlarının karşılaştığı gibi ikilem ve zorluklarla karşılaşacağından, bu teklifi kabul etmeyecekti. Her halükârda sömürgecilik, Şarkiyatçılık ve Asyalı sarı ve kahverengi derili insanlara yönelik Avrupa ırkçılığıyla yoğrulmuş bir dönemde Budizm'in siyasi ve fikri mahiyeti, Müslüman dini geleneğin mahiyeti gibi radikal bir şekilde dönüşecektir.[20]

19 Trent Elliott Maxey, *The "Greatest Problem": Religion and State Formation in Meiji Japan*, (Harvard University Press, 2014); Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

20 Anne Blackburn, *Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 2010); Steven Kemper, *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World* (Chicago: University of Chicago Press).

Hindu dinleri ve pratikleri de aynı dönemde büyük bir dönüşüme uğrayacaki Hinduizm bir dünya dini olarak adlandırılmaya başlayacaktır. Özellikle Avrupa'daki teosofi fikir ve dini hareketi, Hinduizm'in maneviyatını Batı'nın maddiyatına alternatif olarak gösterince, Asya hayranı romantikler, şarkiyatçılar ve Hint milliyetçileri arasındaki üçgende, bugün aşina olduğumuz bir evrensel din olarak görülen Hinduizm'in siyasi ve dini mahiyeti zamanla şekillenecektir. Milliyetçi lider Mahatma Gandi'nin, Hindistan gibi dünya siyasetinin en önemli bölgesinde, bağımsızlık hareketini yarı çıplak tek parça bez kıyafetiyle ve Hinduizm'den esinlenen sloganlarla başarıya ulaştırması, Hindistan'daki sekülarizmin tarihi açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir tecrübedir. Siyasi hayatına Güney Afrika'da camilerde ve Müslümanlarla işbirliği içinde başlayan Gandi, Hz. Muhammed'in hayatını, Hz. İsa ile beraber model olarak görmüş ve sıklıkla Hindistan'daki Müslüman ve Hinduların ortak bir kültürel ve dini hayatı paylaştığını vurgulamıştır. Yine benzer bir Hindu-Müslüman dostluğu içinde, Gandi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hindistan'da Türk bağımsızlık savaşı yanlısı Hilafet hareketine de katılıp aktif destek vermiş, bu konuda ateşli konuşmalar yapmıştır. Mahatma Gandi'nin Hinduizm'den esinlenen milliyetçi hareket liderliği ve onun 1919-1924 arasında dünyadaki en geniş kapsamlı kitle hareketine dönüşen hilafet hareketi sırasında manevi hilafet anlayışının siyasallaşmasına katkıda bulunması, tüm Asya bölgesindeki sekülarizm ve milliyetçilik ilişkisinin müphemliğini de göstermektedir.[21] Ancak, bağımsızlığa doğru giden süreçte İngiliz yönetimindeki bölge Hindistan ve Pakistan olarak iki ayrı devlete ayrılınca, Gandi hem bir yandan Hindu milliyetçiliğin lideri olarak görülmeye başlarken, diğer yandan da Müslümanlara karşı çok müsamahalı olarak görüldüğü için Hindu gruplarca eleştirilmiş, bir Hindu tarafından işlenen suikasta kurban gitmiştir. Ancak, Hindistan-Pakistan ayrılığı neticesinde, Hindistan daha çok Hindu dini ve tarihiyle özdeşleştirilmeye devam edecek, demokrasi ve sekülarizm ile birlikte ülkenin siyasi ve kültürel hayatta Hindulaşması söz konusu olacaktır.

Hilafetin Kaldırılmasına Doğru

Eğer Osmanlı idare sistemi zaten kendi haliyle seküler özellikler gösteriyorsa ve Osmanlı'nın son elli yılında küresel bir mahiyet kazanan sultanların

21 Amit Dey, "Islam and Gandhi: An Historical Perspective", *Social Scientist*, S. 41 (2013), s. 19-34; Gandhi, Mohandas K. Ghandi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth: A Critical Edition*. (New Haven, CT: Yale University Press, 2018).

hilafet unvanı dahi seküler bir dini-manevi ayrımına dayanıyorsa, Cumhuriyet rejiminin 1924 yılının Mart ayında hilafeti ilga etmesini ve kurduğu yeni laiklik rejimini, teokrasiden laikliğe geçiş olarak değil, Türkiye hükümetinin sekülarizmin uluslararası siyasetini değiştirmesi olarak görmek daha anlamlı olacaktır. Cumhuriyetin ilanına giden siyasi süreçte Kasım 1922'de Osmanlı hanedanlığına son verilip Vahdettin sürgüne gönderildiğinde, hanedanın en yaşlı üyesi Abdülmecid'in Halife olarak atanması zaten Cumhuriyet'i kuran ekibin hilafetin sekülerliğinin çok farkında olduğunu da göstermektedir. Zira 1908'de meşruiyetin ilanı ve 1909'da Abdülhamid azlinden sonra Sultan olan Mehmet Reşad, Osmanlı devleti içindeki siyasi dönüşümün neticesi olarak zaten siyasi nüfuzu sınırlandırılmış bir padişahtı. 1914 yılının Kasım ayında bu iç politikada tesirsiz sultanın hilafet unvanına dayanarak ilan edilen cihat da, o sultanın kendi kararı değil, İttihat Terakki hükümeti ve Alman müttefiklerinin jeopolitik vizyonlarının neticesiydi. Osmanlı halifesinin manevi otoritesini siyasi bir yoruma tabi tutup fıkhî fetvalarla ona yeni bir anlam ve güç katmaya çalışan cihat çağrısı tabii olarak Osmanlı sınırlarının ötesindeki Müslüman topraklarda tesirsiz olurken, hilafet savaş sırasında bir dizi fıkhî yorum temelli propaganda savaşına sahne olacaktır. Rus, İngiliz, Fransız ve İtalyan propagandisti şarkiyatçılar, Osmanlı hükümetinin İslam hukuku temelli cihat fetvasına yine İslam hukuku ve siyaset teorisi çerçevesinde cevap veren karşı saldırıyla, aynı fıkhî metinlere göre Osmanlı sultanlarının hilafetinin sahihliğinin dahi şüpheli olacağı yönünde bir dizi tez geliştireceklerdir. Ancak, tüm bu fıkıh temelli Osmanlı karşıtı propaganda etkili olmayacaktır, zira yukarıda da tartışıldığı gibi Osmanlı halifelerinin dünya Müslümanları için kutsallığı ve sembolizmi sırf fıkıh hükümlerine dayanmıyordu.

Savaş sırasında ironik olarak hilafetin küresel konumunu iyice güçlendiren sebep, fıkhî metin temelli yorumlar değil, bilakis hilafetin manevi otorite olup, siyasi olmadığı şeklindeki seküler yorumu olacaktır. Zira İngiliz yönetimi bu yoruma dayanarak, savaşmak için seferber ettiği Hint Müslümanlarına savaşın Almanya nüfuzundaki Jön Türk hükümetine karşı siyasi nitelikte olduğunu telkin edecek ve dünyanın en büyük Müslüman imparatorluğu olarak, hilafeti ve Arabistan'daki kutsal toprakların maneviyatını korumaya söz verecektir. Savaş sonuna gelindiğinde aradan geçen dört yıl içinde İngilizler kendi Müslüman tebaasına verdiği tüm sözleri ihlal edecek, Mekke'deki Şerif Hüseyin'in isyanını desteklemenin yanı sıra, yine kutsal toprak sayılan Kudüs'ün olduğu Filistin'e bir Yahudi vatanı kurma sözü vermeleri, onları Hindistan kamuo-

yunda iyice sözüne güvenilmez konuma düşürecekti. Tüm bunların ardından savaş sonrasında İstanbul'un işgali ve Yunan ordusunun İzmir'i işgali sonrasında Hindistan'daki Müslüman ve Hindu kamuoyu, İngiliz idarecilerini Müslümanlara verdikleri sözleri ihlal etmek, ikiyüzlülük ve yalancılıkla itham edecek ve buna binaen manevi hilafete bağlılığı siyasi bir protesto hareketine dönüştürecektir. Bu yüzden halife adına ilan edilmiş cihadı yenilgiye uğratmış Hint Müslüman askerler bu sefer yine aynı manevi Halifeyi kurtarmak ve korumak adına Kurtuluş Savaşı'na destek vereceklerdir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki Paris Konferansı esnasında ve ondan sonra Sevres Anlaşması'na giden dönemde, Hindistan merkezli değişik hilafet komiteleri Londra ve diğer Avrupa başkentlerine giderek, Osmanlı adına ve hilafetin korunması için görüşmelerde ve girişimlerde bulunacaklardır. Bunlardan Ağa Han liderliğindeki komite, Amerikan başkanı Woodrow Wilson ile 1919 yılının Mayıs ayında görüşürken, mazlum ve sahipsiz gördükleri İslam âleminin geleceği için manevi ve kutsal hilafetin önemini vurgulayıp bunu korumanın İngilizler ve müttefiklerin onlar adına savaşıp ölen on binlerce Müslüman askere borcu olduğunu da hatırlatacaktır. Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşler liderliğindeki ikinci hilafet delegasyonu Avrupa'da İngiliz devlet adamlarından, Karl Marx'ın torunu ve Papa'ya kadar onlarca kişiyle görüşüp gazetelere beyanatlarda bulunacaklardır.[22] Benzer tezlerle İttifak kuvvetlerinin Müslümanlara verdiği sözleri ve Osmanlı'ya yenilgisi sonrasında Müslüman olduğu için yapılan muamelenin ırkçılığı ve ayrımcılığını vurgulayan bu heyet de, savaş sonrasında artık Mekke, Medine ve Kudüs üzerinde hâkimiyeti olmasa bile İstanbul'daki halifeyi her Müslüman'ın tabi olması gereken manevi otorite olarak sunar.

Cumhuriyet rejimi 1924 yılının Mart ayında hilafeti kaldırdığında, İslamcı veya teokratik bir kuruma değil, zaten kendi içinde sekülerleşmiş ama küresel olarak oldukça büyük siyasi ehemmiyeti olan ve kutsallaştırılmış bir sembole son verecekti. İşin en tuhafı, bu manevileştirilmiş hilafet anlayışı, 1920 ile 1923 arasında Hindistan hilafet hareketi ile modern tarihteki en büyük siyasi mobilizasyonlarından birine ilham kaynağı olacak ve belki de tarihinde en çok bilinen ve tesirli olduğu bir dönemin akabinde Mart 1924'te ilga edilecektir. Ankara hükümeti, Hilafet hareketinden aldığı maddi ve siyasi destekle İstiklal Savaşı'ndaki zaferlere imza atıp Lozan Anlaşması'nda kısmen bu hilafet hareketinin İngiltere hükümetinde yarattığı kaygıların da etkisiyle avantajlı bir anlaşma

22 Faridah Zaman, "The Future of Islam, 1672-1924"i *Modern Intellectual History*, (Güz 2018), s. 1-31.

imzalayabilmiştir. Tüm Hint alt kıtasında dünya Müslümanlarının zaferi olarak görülen bu Lozan Anlaşması'ndan sonra 29 Ekim 1923'te Ankara Hükümeti Cumhuriyeti ilan edince, TBMM tarafından atanan manevi halife Abdülmecid Efendi'nin konumu iyice müphemleşecektir. İşte bu yüzden Ağa Han ve Emir Ali'nin Ankara hükümetine yazdığı mektupta Cumhuriyet meclisine bağlı olan manevi Halife'nin en azından Vatikan'daki Katoliklerin Papası gibi hiçbir siyasi gücü olmayan manevi bir kurum olarak korunması ricası da yapılmaktaydı.

3 Mart 1924'te TBMM'de hilafet kaldırılırken yapılan tartışmalarda Osmanlı'nın son döneminde yeni bir anlam yüklenen bu sıfatın barındırdığı tüm çelişkilere de referansta bulunulacak ve neticede siyasi bir karara teolojik, fıkhî ve uluslararası ilişkiler mülahazası eklenerek ilga kararı çıkarılacaktır. Hilafetin tüm seküler ve manevi boyutlarına rağmen, bu kararın Hint Alt Kıtasında veya diğer Müslüman toplumlarda yol açtığı tesirin derin olduğunu belirtmeye gerek yoktur sanırım. İngiliz imparatorluğunun 1914 yılında Osmanlı ile savaşırken Müslüman kamuoyuna verdiği hilafeti koruma sözlerini ihlal etmesi ile ihanete uğradığını düşünen Hint Müslümanları, bu sefer de tüm İslam âleminin onuru ve kahramanı olarak gördükleri Ankara hükümetinin kararıyla sarsılacaktır. Hilafetin kaldırılması sonrası duyulan derin hissiyatta dikkat çeken en önemli nokta, meselenin önemini fıkıh ve şeriatın ilkelerine bağlayıp, tüm Müslümanlar için bir halifeye itaatin şart olduğu sonucuna varan dini tezlerin, Ali Abdurrazık'ın 1925'te yayımladığı kitabında öne sürdüğü "Hilafetin Müslümanlar için bir dini gereklilik olmadığı" şeklindeki tezinin yol açtığı tartışmadan sonra kısa sürede sönmesi olmuştur.[23] Zaten Ali Abdurrazık'ın tezlerine resmi cevap veren Al-Azhar ulemasının düşünebildiği tek tez çözüm Mısır Hidivi'nin halifelik heveslerine sönük bir destekten öteye gidememiş, toplanan kongrelerden de bir sonuç çıkmayınca hilafet meselesi on yıl geçmeden güçlenen milliyetçi hareketler için gündem konusu olmaktan çıkmıştır. Hilafeti üstlenme hevesinde olan Hicaz Emiri, Mısır Hidivi'i veya Haydarabad Nizamı gibi Müslüman emirler ve sultanların hiçbiri Osmanlı hanedanının bıraktığı boşluğu dolduracak itibar ve meşruiyete sahip olmadığı için olayın en büyük tarafı sayılacak Hint Müslüman kamuoyunda ciddiye dahi alınmamıştır. Manevi hilafet fikrinin uzun dönemli izleri ise değişik Müslüman sultan ve krallarının, Osmanlı hanedanı üyesi kadınlarla evlenme isteğinde yine sembolik bir şekilde devam edecektir.

23 Ali Abdel Razik'ın, hilafetin bir dini gereklilik olmadığını iddia eden 1925'teki bu kitabının ilk Türkçe çevirisi Ömer Rıza Doğrul tarafından 1927'de yapılmıştır: *İslamiyet ve Hükümet : Din ve Devlet, Hilafet ve Saltanat, İslamiyet Hakkında Tedkikat* (İstanbul: Kütüphaneyi Sudi, 1927).

Bu son dönem Osmanlısı'nın seküler hilafet mirası çerçevesinden bakılınca, Soğuk Savaş sırasında ortaya çıkan İslam devleti projeleri, hilafetin kaldırılmasının ardından gelen milliyetçi ve laik ulus devletlerin bastırdığı hilafet merkezli bir siyaset anlayışının geri dönmesi değil, Soğuk Savaş ortamında ve ulus devlet perspektifiyle yoğrulmuş yeni bir siyasi proje olarak görülmelidir. Örneğin, Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti'ni kuran Hasan al-Banna kendisinin hilafetin kaldırılması sonrasında hissettiği şoktan bahsedecektir, ancak, genç Hasan al-Banna hâlâ Mısır Hidiv'inin adil ve erdemli bir kral olarak Mısır'ı İngiliz yönetimi ve misyoner hâkimiyetinden kurtaracağına inanmaktaydı. Hasan al-Banna, Cumhuriyet rejiminin 1930'lardaki siyasetlerini eleştirse de, hayal ettiği ideal Müslüman Mısır, son dönem Osmanlı yönetim modelinden çok farklı olacaktır. Zaten 1960'larda Seyyid Kutub'un yazılarında hilafet fikri tamamen yeniden, bir hanedanın değil insanın kendisinin yeryüzünde Allah'ın halifesi olması şeklinde yorumlanacaktır. Pakistan'da siyasi İslam hareketinin öncüsü sayılan ve Cemaati İslami Partisi'ni kuran Abu'l Ala Mevdudi de, gençken Hindistan'daki Türkiye yanlısı hilafet hareketine katılmış birisiydi ve Arnold Toynbee'nin barbar Müslüman Türkler propagandasına karşı, Anadolu'da asıl mezalimi yapanın Hıristiyan Yunanlar olduğu şeklinde makaleler dahi yazmıştı. Hilafetin ilgasının şokundan sonra Mevdudi önceleri Haydarabad Nizamı'nın adil ve güçlü bir Müslüman hanedan olarak Hindistan'da Müslümanların haklarını koruyup savunacağını ümit etmiş, o da Hasan al-Banna gibi Müslüman emir ve sultanlardan ümidini kesince ulus devlet merkezli bir siyasi vizyonla kitle hareketi kurmaya karar vermiştir. Soğuk Savaş dönemindeki ulus devlet merkezli yeni İslamcılık, pek çok yönden, son dönem Osmanlı halifelerinin yönettiği çok dinli ve etnisiteli kozmopolit imparatorlukları değil, Kemalist reformlara sahne olmuş Cumhuriyet'i veya Nasser dönemi Mısırı'nı örnek alan siyasi modeller olup İslam'ı Soğuk Savaş'ın iki karşıt ideolojisine ve laik milliyetçi devletlere rakip kılarken onlardan da serbestçe esinlenen yeni bir ideolojinin ürünleridir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin sekülerleşmiş bir hilafeti ilgasının arkasında değişik siyasi saiklerden biri de yeni kurulan Cumhuriyet'in Batı merkezli güç çevrelerinde ve kamuoyundaki meşruiyeti olacaktır. Zira Hilafet Müslümanlar arasında kutsal bir sembole dönüşürken, 1924'e gelindiğinde hem hilafet hem de Türkiye'nin kendisi Batı'da en nefret edilen Müslüman figürüydü. Birinci Dünya Savaşı'ndaki cihat ilanı, Ermeni tehciri ve yine Kurtuluş Savaşı sırasında Yunan ordusunun yenilgisi vesilesiyle "Korkunç Türk" lafı ile sembolleşen Osmanlı-Türkiye odaklı Müslüman nefreti sadece Avrupa değil Amerika kamuoyunda da

zirveye çıkacaktır. 1924'ten sonraki on yıl içerisinde, kısmen Türkiye'deki laiklik ve batılılaşma hamleleri ve hikâyesinin tesiriyle, çok kısa bir süre sonra Avrupa ve Amerika kamuoyunun, hâlâ küçümsese bile daha az Müslüman olarak gördüğü Türkiye'ye ilgi ve saygısı artacak ve bu şekilde Cumhuriyet rejiminin meşruiyeti artacaktır. Cumhuriyet dönemi laikliği ve batılılaşması, adeta bir kültür ve medeniyet ihtidası yoluyla, Avrupa ve Amerikalılara Türklerin eskisi gibi barbar olmadıkları ve şu anda kendileriyle aynı medeni kültürü paylaştıkları imajını başarıyla yayabilecektir. Bu açıdan bakıldığında dünyadaki her milletten ve dinden insanın kültürlerini reforme ederek Batılı ve medeni olabileceği teziyle meşruiyetini pekiştiren Cumhuriyet rejimi için, laiklik ve hilafetin ilgası çok önemli bir dönüm noktası olacaktır. Dünyadaki sekülarizm tezlerinin şekillendiği çok kritik zamanda gerçekleşen bu Türkiye tecrübesi sebebiyledir ki bugün dahi sekülarizm tartışması için hilafet ve Kemalizm can alıcı iki önemli konu olmayı sürdürmektedir. 1920'lerin ortasına kadar olan dönemde apolojetik Müslüman modernizminin Batı ırkçılığına karşı tepkisi, "Müslümanları ve İslam'ın gerçek halini tanırsanız, siz de Müslümanları seversiniz" minvalinde bir söylem olup, bu arada İslam'ı reforme etmeye çalışmaktaydı. Cumhuriyet rejiminin Batı'daki Türk ve Müslüman düşmanlığını azaltmaya yönelik stratejisi ise, "biz artık eskisi kadar katı ve kötü Müslüman değiliz ve daha az Müslüman olduğumuz için daha Batılı ve çağdaşız" tezini temel almıştır. Bu tezin başarısı, 1930'ların sonlarına kadar, Türkiye'deki İslam'ın sekülerleşmesini şaşkınlık ve merakla izleyen ve neticede Türk sekülarizmi hayranı zengin bir Batı literatürün ortaya çıkmasına da vesile olacaktır.[24]

Müphemliği kabul etmeyen net bir laiklik ve dinilik ayrımı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından itibaren uluslararası meşruiyeti için hayati öneme sahip olduğundan, bu teorinin netliğinin yıkılması Türkiye iç politikasındaki denklemleri de altüst edecek imalara sahip. Osmanlı son dönem hilafetinin mahiyetinin daha iyi anlaşılması, sekülerleşme ve laiklik anlayışlarının tarihselleşmesine de vesile olarak, bu ikiliğin çıkmazlarını aşmak ve daha insani ve özgürleştirici bir kamu tartışmasının gelişmesine de vesile olabilir.

24 Lilo Linke, *Allah Dethroned; A Journey through Modern Turkey*, (New York, A. A. Knopf, 1937). Pan-Avrupa fikrinin lideri Richard Caudenhove-Kalergi, 1930'ların ortalarında Türkiye'nin Avrupa'ya ait olduğunu kabul edecek kadar etkilenecektir Batılılaşma reformlarından. Dina Gusejnova, "Europe To-Morrow: the shifting frontiers of European civilization in the political thought of Richard Coudenhove-Kalergi", *Turkish Journal of Sociology*, (Aralık 2018).

Laikliğin "Yerli ve Milli" Tarihine Medhal: İslam Kültürel ve Siyasi Tarihi Çerçevesinde Din ve Dünyevilik Üzerine Düşünceler*

BAKİ TEZCAN

Av. Süleyman Anıl'a

Dünyadaki Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından tanınan son üç halifeden biri olan Osmanlı sultanı V. Mehmed Reşad'ın (saltanatı 1909-18), 1910 senesinde kendisini ziyarete gelen Bulgar çarı Ferdinand onuruna verdiği yemekte ikram edilen şarapların Hariciye Nazırı Rıfat Paşa tarafından seçildiğini ve Yıldız Sarayı'nın depolarından temin edildiğini yazar, halifenin mabeyn başkâtibi Halid Ziya.[1] Yemekten sonra misafirlere verilen konserin programı, baştan sona Batı ve Doğu Avrupa klasik müziği parçalarından oluşturulmuştur.[2] Son İslam halifesinin Avrupa klasik müziğine düşkünlüğü ise, Abdülmecid Efendi'nin

* Medyascope'da Nisan 2019'da başladığım *Cennet cennet dedikleri: Din üzerine dünyevi tartışmalar* (https://medyascope.tv/podcast/cennet-cennet-dedikleri/) başlıklı podcast serisinin ikinci bölümünü dinleyip de *Cogito*'nun laikliğe ayrılmış bu sayısına katkıda bulunmamı tavsiye eden meslektaşım Cemil Aydın ve bu tavsiyeyi bir davete dönüştüren *Cogito*'nun editörü Şeyda Öztürk'e teşekkürlerimi sunuyor, *Cennet cennet dedikleri*'nin ikinci ve üçüncü bölümlerini dinledikten sonra bu makaleyi okuyanlardan, bazı tekrarlar için özür diliyor ve yayın takvimine uyabilmek için çok çabuk tamamlamak zorunda kaldığım bu mütevazı çalışmayı, terörizm propagandası yapmaktan yargılandığım Barış İçin Akademisyenler davasında beni, mahkeme sürecinde harcayacağı yol parasını ancak karşılayacak sembolik bir ücret dışında hiçbir şey kabul etmeden temsil eden avukatım Süleyman Anıl'a şükranlarımın bir ifadesi olarak sunuyorum.

1 Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, ed. Nur Özmel Akın (İstanbul: Özgür Yayınları, 2012), s. 372-375'ten aktaran Cengiz Yolcu, "Bulgar Çarı 'Çarlar Kenti'nde", *Osmanlı İstanbulu - III: III. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 25-26 Mayıs 2015, İstanbul* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi & İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015), s. 243-288 içinde s. 258.

2 Konserin programı için, bkz. Yolcu, *age.*, s. 285-286.

(halifeliği 1922-24) şehzadeliği döneminde yaptığı "Sarayda Beethoven" tablosunda bizzat kendisi tarafından resm edilmiştir. Abdülmecid Efendi'nin resim hocası Osman Hamdi Bey (1842-1910), Paris'te Oryantalist ressam Jean-Léon Gérôme'dan (1824-1904) dersler almış, hocasının, bugün Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinin İngilizce aslının kapağını süsleyen "Yılan Oynatıcısı" tablosuna bir nazire olarak da düşünülebilecek "Kaplumbağa Terbiyecisi" gibi eserler üretmiştir.[3] Osman Hamdi'nin bir Osmanlı Oryantalisti olduğu iddia edilebilir.[4] Ama Müslümanların son halifelerinin, kendi kültürlerine yabancı birer Batı hayranı olduklarını iddia etmek biraz abes olurdu. Abdülmecid Efendi'nin, sekiz yaşından itibaren, amcasının oğlu II. Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) esnasında terbiye edildiğini düşünecek olursak, İslam'ın son halifesinin, resim yapmayı, büyük kuzeninin kendisine tuttuğu hocalardan öğrenmiş olması gerektiğini fark ederiz. V. Mehmed Reşad'ın Bulgar çarına Dolmabahçe Sarayı'nda verdiği yemekte ikram edilen şaraplar da herhalde Yıldız Sarayı'nın depolarına, saltanatını o sarayda geçirmiş olan ağabeyi II. Abdülhamid zamanında girmiş olsa gerektir. Kısacası, "yerli ve milli" olmanın bugünlerdeki tarihsel sembolü olan Sultan Hamid belli ki, bir yandan uluslararası arenada İslam'ın küresel temsilcisi olduğu iddiasına seleflerinden çok daha fazla yatırım yaparken, öte yandan sarayının depolarında şarap bulunduruyor ve bir gün Osmanlı tahtına geçme ihtimali yüksek olan genç kuzenine resim dersleri aldırıyordu. Zaten Osman Hamdi Bey'i bugünkü Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin atası olan Sanayi-i Nefise Mektebi'ni kurmakla görevlendiren de, klasik batı müziğini hem seven, hem icra eden, hem de çocuklarına öğreten de aynı II. Abdülhamid idi.[5] Öyle anlaşılıyor ki, Sultan Hamid'in "yerli ve milli" dünyası bugün onu bir kült haline getirenlerinkinden çok daha genişti. Cemil Aydın, *cogito*'nun bu sayısındaki yazısında, sömürgecilik döneminin uluslararası İslamcılık hareketinin simgesi haline gelen bu sultanın temsil ettiği halifeliğin, aslında dinî olan ile dünyevi olan arasında, oldukça müphem bir zemine inşa edildiğini ve dünyadaki Müslümanlar tarafından da o şekilde algılandığını gözler önüne seriyor.[6]

3 Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), kapak resmi; Osman Hamdi Bey, *Kaplumbağa Terbiyecisi*, Pera Müzesi Koleksiyonu.

4 Osman Hamdi Bey'in Şarkiyatçılığı konusundaki farklı görüşler için bkz. Edhem Eldem, "Making sense of Osman Hamdi Bey and his paintings", *Muqarnas* 29 (2012), s. 339-383.

5 Seda Bayındır Uluskan, "II. Abdülhamit'in Sanata ve Sanatçıya Bakışı", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/36 (Bahar 2018), s. 5-28.

6 Aydın'ın bu sayıdaki yazısı dışında *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017) adlı kitabını da şiddetle tavsiye ederim.

Sultan Hamid'in ve son Osmanlı halifelerinin bu dünya genişliği, sadece şarap, klasik müzik ve resim sanatı ile ilgili olmadığı gibi, "yerli ve milli" kültürümüzün son dönemiyle sınırlanabilecek bir olgu da değil. Hatta laikliğin siyasi tarihimizle olan ilişkisinin, Avrupa menşeli klasik müzik ve resmin kültürel tarihimizle ilişkilerinden çok daha eskilere dayandığını söyleyebiliriz. Ancak bu ilişkiyi teşhis edebilmek için, din ve laiklik kavramlarını biraz deşip, dünyanın, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan hanedanlarca yönetilmiş bölgelerinde İslam'ın tarihsel seyri hakkında ezberlerimizi bozmamız gerekiyor. Zira, gerek laikliğin kendilerinden sorulduğunu düşünenlerimiz, gerekse Müslüman kimliğini laikliğin karşıtı olarak kurgulayanlarımız, kısmi bir tarihsel yanılgı içinde. Bu yanılgı, bir yandan popülist siyaset pratiği tarafından körüklenirken, bir yandan da bazı postkolonyal teorisyenlerce meşru kılınıyor. Popülist siyaseti bir tarafa bırakıp, bu yazıda, laiklikle İslam'ı, mahiyetleri gereği birbirlerinin karşıtı olarak sunan postkolonyal teorisyenlerin iddialarındaki bazı problemli noktalara dikkatinizi çekmek istiyorum.



Abdülmecid Efendi, *Sarayda Beethoven*, İstanbul Resim ve Heykel Müzesi Koleksiyonu.

Sözünü ettiğim postkolonyal teorisyenlerin başında Talal Asad geliyor. Asad, Medine'de doğmuş, Britanya sömürgesi Hindistan ve bağımsızlık akabinde de Pakistan'da büyümüştür. Üniversite eğitimini ve doktorasını Britanya'da tamamlayan Asad, Sudan ve İngiltere'de hocalık yaptıktan sonra 1989'dan beri ABD'nin çeşitli üniversitelerinde çalışmıştır. Michel Foucault'nun (ö. 1984) eserlerinden ilham alarak din kavramının bir anlamda soykütüğünü çıkarttığı *Dinin Soykütükleri* (1993) ve laikliğin antropolojisini yapmaya çalıştığı *Sekülerliğin Biçimleri* (2003) adlı kitapları ile tanınan Asad, din kavramının laiklikle birlikte modern çağda geçirdiği dönüşümün altını çizmiştir çalışmalarında.[7] Sindre Bangstad'ın belirttiği üzere, nasıl sömürgeci söylemlerin münekkitleri için Edward Said'e referans vermek bir tür amentü haline gelmiş ise, İslam ve laiklik ile ilgili yazılarda Talal Asad'ı anmadan geçmek de imkânsızlaşmıştır 21. yüzyılda.[8] Ancak Said ile Asad'ın sahalarındaki konumları açısından çok önemli olan bu tespite bir benzetme daha ekleyerek, Aijaz Ahmed'in Edward Said'e getirdiği önemli eleştirinin, Talal Asad için de geçerli olduğunu belirtmemiz gerekiyor.[9] Yani, nasıl Said'in eserinde sömürgeci Batılılar tarafından geliştirilen Şarkiyatçılık karşısında "Şarklılar" tümüyle suskun ise, Asad'ın soykütüklerini çıkardığı din ve laiklik kavramları da tümüyle sömürgeci Batı'da gelişmiş gibidir. *Dinin Soykütükleri*'nde İslam coğrafyası ile ilgili tek bir bölüm vardır ve o bölüm de, aşağıda ayrıntılayacağım üzere, oldukça problemlidir. Oysa çoğunluğu Müslüman olan ülkeler coğrafyasında da din kavramının bir soykütüğü çıkarılabileceği gibi, bu coğrafyanın bir laiklik tarihi de vardır. Aşağıda dikkatinizi çekeceğim üzere, laiklik kavramı din kavramının içinde örtük olarak kendine yer bulabildiği için daha çok dinden söz edeceğim.

Talal Asad'dan çok önce, Wilfred Cantwell Smith din kavramının küresel geçerliliğini ciddi anlamda sorgulamıştır.[10] 20. yüzyılın ikinci yarısında bu sorgulama Din Çalışmaları sahasında öylesine ileri gitmiştir ki, başlığını Türk-

7 Talal Asad, *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* [*Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 1993], çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis, 2015); *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* [*Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, 2003], çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis, 2007).

8 Sindre Bangstad, "Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad", *Anthropological Theory* 9 (2009), s. 188-208, s. 188.

9 Aijaz Ahmad, "Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said", *agy*, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (Londra: Verso, 1992) içinde, s. 159-219, 333-337.

10 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: a new approach to the religious traditions of mankind* (New York: Macmillan, 1963).

çeye "Din Ansiklopedisi" diye çevirebileceğimiz *Encyclopedia of Religion*'ın 1950'lerde çıkan ilk baskısındaki "Din" maddesinin içeriği 2000'lerde oldukça kifayetsiz kalmış, bu nedenle maddeye "ek değerlendirmeler" başlığı ile orjinal maddenin yarısından uzun bir kısım eklenmiştir. Bu ekin yazarı Greg Alles, durumu özetlerken, akademik dikkatlerin, dinin kavramsallaştırılmasından, bizzat bu kavramsallaştırma fi'ili üzerinde düşünmeye döndüğünü belirtmiştir.[11] Bunu biraz açmaya çalışalım.

Wilfred Cantwell Smith'e göre, din kavramı, bir şeyleştirme süreci diyebileceğimiz uzun vadeli bir gelişim rotasında evrildi. Şeyleştirme süreci ile Smith, dinin, zihnen, bir "şey"e evrilmesinden söz ediyor, yani tedricen, dinin neredeyse elle tutulacak kadar nesnel, düzenli bir oluşum haline gelmesinden. Bununla ne kast ettiğini bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, Smith'e göre, Hindular vardır, ama Hinduizm diye bir şey yoktur aslında. Bu, Hinduizm teriminin işaret ettiği şeylerin, aslında var olmadığı anlamına gelmiyor. Bu terimin kapsadığı birçok inanç ve pratik olduğu kesin. Ancak bu terimin içinde barındırdığı dini olgular kütlesi, düzenli bir sistem teşkil etmediği gibi, bir sistem oluşturmak peşinde de değil, Smith'e göre. Hindu geleneklerinin bir din kategorisine konularak sistematize edilip şeyleştirilmesi, Batı Avrupa sömürgeciliğinin bir sonucu olarak görünüyor birçok araştırmacıya göre.

Batı Avrupalılar, erken modern dönemde dünyanın dört bir yanına ulaşıp farklı inanç gelenekleriyle karşılaştıkça, bu gelenekleri, giderek küreselleştirdikleri kendi din kavramları merceğinden ele aldılar. Kendi din kavramları ise, Ortaçağlar'da daha çok manastır hayatına işaret eden Latince *religio* kelimesinin, Reformasyon sürecinde Hıristiyanlık'ın geçirdiği dönüşümle, sistematik bir inançlar, kurumlar ve pratikler bütünü olarak tebellür etmiş, gene Avrupalılar'ın Aydınlanma Çağı dedikleri dönemde ise hayatın içinde ama kamusal alanın nispeten dışında, kişiye özel bir alan olarak modern anlamına kavuşmuştu. Kısacası, Smith ve ondan ilham alan birçok araştırmacı, din kavramının Batı Avrupa'nın geçmişiyle iç içe geçmiş olduğunu ve bu kavramın dünyanın her yeri ve tarihin her zamanında geçerliliği olan bir kavram olarak kullanılmaması gerektiğini ileri sürüyorlar.

Öte yandan, Smith'in bizzat kendisi, din kavramının, daha kuruluşundan beri kendisini en sistemli bir şekilde hissettirdiği geleneğin İslam olduğunu

11 Winston I. King, "Religion [First Edition]," *Encyclopedia of Religion*, ikinci baskı, ed. Lindsay Jones vd, 15 cilt (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005) içinde, C. 11, s. 7692-7701; Gregory D. Alles, "Religion [further considerations]," *age*, C. 11, s. 7701-7706.

söylüyor. Smith'in uzmanlık alanının İslam olması, söylediklerini, en azından, ciddiye almamızı gerektiriyor. İslam üzerine yazdığı eserler dışında, Smith aynı zamanda kurumsal olarak da İslam Çalışmaları'nın Kuzey Amerika'da gelişmesi açısından çok önemli hizmetlerde bulunmuş biri. Princeton Üniversitesi'nin o zamanki adıyla Şark Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nden doktorasını 1948 yılında alan Smith, Kanada'daki McGill Üniversitesi'nde çalışmaya başlamış ve orada 1952 yılında İslam Çalışmaları Enstitüsü'nü kurmuştu. Bu enstitünün ilk öğretim üyelerinden biri de, 1948'de siyasi nedenlerle Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki işinden atılan Niyazi Berkes idi. Smith'in kurduğu bu enstitü Smith oradan ayrılmadan önce Pakistanlı meşhur modernist Müslüman düşünür Fazlur Rahman'a da ev sahipliği yapacaktı. Kısacası Smith hem Berkes gibi moderniteyi laiklikle özdeşleştiren bir sosyologla,[12] hem de Rahman gibi laikliğe kuşkuyla bakan ve İslami modernizmin en esaslı savunucularından olan bir düşünürle birlikte çalışmayı bilen biriydi. Ayrıca çalışmalarında, Edward Said'in sözünü ettiği Şarkiyatçılık tavrından uzak durmanın ötesinde, o tavrın eleştirisini de yapmıştı.[13]

Smith, İslam'ın, ismini, kuruluşundan itibaren kurucu metinlerinde taşıyan bir din olarak, özel bir yerde durduğunu düşünüyor. İncil metninde Hıristiyanlık gibi bir din ismine rastlanmaz iken, Kur'an'da İslam kelimesi geçer mesela.[14] İsa'nın İncil'de nakl edilen hayatına baktığımızda, onun bilinçli bir şekilde sistematik bir dinin temellerini attığını göremeyiz. İslam Peygamberi'nin hayatı ve Kur'an ise, İslam'ın birçok öğesini içlerinde barındırır. Ayrıca Smith'e göre Müslümanlar, feth ettikleri bölgelerde kendileriyle kendilerinden olmayanlar arasında keskin çizgiler çekmişlerdir. Kısacası Smith, din kavramının günümüzdeki anlamının modern Avrupa tarihi deneyiminden çıktığının altını çizse de, İslam'da da sistematik bir din anlayışının izlerinin bulunduğunu söyler.

12 Niyazi Berkes, laikliğe olan bağlılığına rağmen, Osmanlı'da laik düşüncenin temellerini atan kişi olarak gördüğü İbrahim Müteferrika'nın, İslam'ı esaret altında değil de akıl yoluyla kabul ettiğini ispatlamak için çok zayıf temellere dayanan bir tez inşa etmiştir ki, onun böyle bir tezi savunmaya değer görmesi ve sonra da aynı tezin bir Nakşibendi şeyhi olan Esad Coşan tarafından sahiplenilmesi, Cumhuriyet dönemi laik aydınları ile dindar düşünürleri arasında bazı açılardan çok da fark olmadığı hususunda oldukça düşündürücüdür; bkz. Baki Tezcan, "İbrâhîm Müteferrika ve *Risâle-i İslâmiyye*", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, ed. Hatice Aynur, Bilgin Aydın ve Mustafa Birol Ülker, 2 cilt (İstanbul: Ülke Yayınları, 2014), C. 1 içinde s. 515-556.

13 William A. Graham, "Wilfred Cantwell Smith and Orientalism", *The Legacy of Wilfred Cantwell Smith*, ed. Ellen Bradshaw Aitken ve Arvind Sharma (Albany: SUNY Press, 2017) içinde, s. 85-97.

14 Örneğin, "Allah'ın, İslâm için gönlünü açtığı kişi" ibaresi, Kur'an'ın Zümer Sûresi, 22. ayetinde geçiyor.

Talal Asad, Smith'in kitabını bir "modern klasik" olarak betimlese de, esere hasr ettiği bir makalesinde Smith'e kayda değer bazı eleştiriler getirmiştir.[15] Bu eleştirilerden birini, Asad'ın yukarıda sözünü ettiğim ve kabaca "sömürgeciliği her şeyden sorumlu tutma" adını verebileceğimiz alışkanlığına dikkat çekmek adına zikr etmek yerinde olacak. Asad, Smith'in, Müslümanların feth ettikleri bölgelerde kendileriyle kendilerinden olmayanlar arasına keskin çizgiler çektiklerine dair yargısını sorunlu bulur. Asad'a göre, bu tür çizgileri asıl çizenler İngiliz sömürgecileri olmuştur. Onlar bu çizgileri çizerken, Müslümanlar ve Hinduların paylaştığı birçok inanç ve pratikleri de örtbas etmişlerdir. Asad burada bir noktaya kadar haklıdır elbette, zira bir halkın farklı dinlere mensup bireyleri arasında tabi'i ki ortak inanç ve pratikler olacaktır. Ancak Asad, postkolonyal araştırmacıların sıklıkla düştüğü bir hataya düşerek, sanki İngilizler Hint Alt Kıtası'na gelmeden önce orada sömürü ve sömürünün aracı olarak tesis edilmiş bir devlet yapısı yokmuş gibi düşünmektedir. Hint Alt Kıtası'ndaki birçok Müslüman idarecinin Müslüman olmayanlardan cizye vergisi almış olduğunu, yani İngiliz sömürgecilerinin çizdikleri çizgilerin geçtiği yolların daha önceden yapıldığını yok saymaktadır.

İslam'da sistematik bir din anlayışının bulunduğuna ve bu anlayışın İslam ile diğer dinler arasında net ayrımlar yaptığına dair belki de en anlamlı örnek, Ortaçağ İslam entelektüel geleneğinin karşılaştırmalı dinler sahasıdır. Hatta, Adam Mez ve Franz Rosenthal gibi bazı Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar, dinlerin karşılaştırmalı olarak çalışılmasının, Müslümanların insanlığın fikri gelişmesine yaptığı bir katkı olduğunu söylerler.[16] Bu konu, tartıştığımız mesele açısından aslında çok önemli; zira İslam'ın geçmişinde din kavramının neye tekabül ettiğini anlayabilmek açısından, dinler hakkında karşılaştırmalı eserler yazmış Müslümanların din kelimesini ne tür çerçeveler içinde kullandıklarına bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Adam Mez, bu konuda yazılmış ilk eserin 910'lu yıllarda vefat ettiği zannedilen Nevbahti'ye ait olduğunu belirtir.[17] Ma'alesef Nevbahti eserini tamamlayamamış, yazdığı kısımlar ise bir bütün içinde günümüze ulaşmamıştır.

15 Talal Asad, "Reading a modern classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'", *History of Religions* 40 (2001), s. 205-222.

16 Franz Rosenthal, "Preface", Bruce Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions* (Mouton: The Hague, 1976) içinde, s. 5; Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, Almanca'dan çev. Salahuddin Khuda Bakhsh & D. S. Margoliouth (Patna: Jubilee, 1937), s. 32.

17 Mez, *age*, s. 209; Mez'in eseri Türkçeye iki kez çevrilmiştir, bkz. *İslam'ın Kalkınma Çağı*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1962) ve *Onuncu yüzyılda İslâm medeniyeti: İslâm'ın rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan, 2014).

Ancak başka eserlerde yapılan alıntılardan, bu eserin başlığının *Kitâbu'l-ârâ' ve'd-diyânât*, yani görüşler ve dinler kitabı olduğu ve içinde Yunan felsefesinden, astronom ve müneccimlerin evren görüşlerine ve Hint dini inançlarına kadar geniş bir yelpazede yer alan görüş ve inançların yer aldığı anlaşılıyor. Anlaşılan o ki, Nevbahti gibi, Abbasiler devrinde Bağdat'ta yaşamış bir Müslüman, dinlerle düşünce sistemlerini aynı düzlemde değerlendirebiliyormuş. Bu önemli tespite birazdan geri döneceğim.

Zamanımıza ulaşamamış ve değişik dinler konusunda yazılmış başka eserler de var. Ama içeriklerini tam olarak bilemediğimiz bu eserlerin isimlerini zikr etmektense, günümüze kadar gelmiş bir kitaptan, tahminen 1060 senesi dolaylarında vefat etmiş ve astronomiden coğrafyaya, fizikten matematiğe birçok dalda birçok eser vermiş bir âlim olan Biruni'nin 1030 civarında yazdığı *Tahkîku mâ li'l-Hind*'inden söz etmek daha yerinde olur.[18] Hint Alt Kıtasının inançları, gelenek ve görenekleri, bilim metotları gibi konularda dışarıdan bakan biri tarafından yazılmış etraflı kitaplar arasında en eskisi diyebileceğimiz bu eser, Avrupa sömürgeciliğinin siyasi çerçevesi içerisinde ortaya çıkmış ve Şarkiyat sahasının bir parçasını teşkil eden Hindoloji bilim dalını bir anlamda önceleyen, ilginç bir çalışma. İşte bu eserde Biruni başka şeylerin yanında Hindu geleneklerini ele almış ve bir anlamda Hindu inançlarını sistemli bir şekilde okurlarına sunmaya çalışmıştır. Elbette bugünkü bilgilerimize dayanarak eleştirilecek birçok yönü vardır Biruni'nin Hint Alt Kıtasına bakışının. Ancak burada bizim için önemli olan nokta, Biruni'nin Hindu dini inançlarını sistemleştirmeye çalışarak bu inançlar bütününü, Smith'in deyişiyle, "şeyleştirmek" konusunda önemli adımlar atmasıdır. Kısacası, din kavramının tarif edilebilecek türden bir şeye dönüşmesi sadece Avrupa tarihsel deneyimi çerçevesinde olmuş bir şey değil.

Biruni'nin din kavramından ne anladığı konusunda zihin açıcı bir örnek, kitabının önsözü diyebileceğimiz kısmında, kitabının konusunda yapılmış önceki çalışmaları tartıştığı yerdedir. Biruni, Hint dinleri ve mezhepleri konusunda kendi çalışmasından önce yazılmış eserlerin hep ikincil kaynaklara dayandığını, her yazarın bir başkasının yazdıklarını tekrarlamış olduğunu belirtir. Sadece bir kişiyi ayrı tutar bu birbirlerini kopyalayan yazarlardan. O da Ebu'l-Abbas Îrânşehrî'dir. Biruni, Îrânşehrî'nin kendi zamanında var olan dinlerden hiçbirine inanmadığını, bir din icat ettiğini ve ona inanıp başkalarını da bu

18 Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkîku Mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, ed. Ali İhsan Yitik (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015).

dine davet ettiğini belirtir. Biruni'ye göre Îrânşehrî, Hıristiyanlık ve Yahudilik konusunda, Tevrat ve İncil'in içeriği de dahil olmak üzere çok doğru bilgiler vermiş, ayrıca kadim İran dinlerinden Maniheizm ve bu inancın kitaplarında geçen artık var olmayan dinler hakkında da yazmıştır. Ama Hindu ve Budistlere gelince, Zurkan'ın yazdıklarını tekrar etmekten öteye gidememiştir. Maalesef Zurkan'ın kim olduğu hakkında, isminin Muhammed bin Şeddad olduğu ve büyük ihtimalle 9. yüzyılda Irak'ta yaşadığı dışında pek bir şey bilmiyoruz. Ama esas önemli olan Biruni'nin Îrânşehrî hakkında söyledikleri. Biruni burada dini, icat edilebilecek bir şeymiş gibi görüyor belli ki. Ayrıca Zurkan gibi 9. yüzyılda yaşamış olan Îrânşehrî'nin, günümüze ulaşmamış olan kitabını, az önce sözünü ettiğim Nevbahti'nin kitabının başlığında karşılaştığımız *el-ârâ' ve'd-diyânât*, yani "(düşünce sistemleri anlamında) görüşler ve dinler" kategorisinde ele alıyor. Kısacası Nevbahti'den Biruni'ye kadar birçok Müslüman düşünür için din, temel olarak inançla ilgili ve felsefi düşünce sistemleri ile aynı düzlemde ele alınabilecek bir kategori gibi gözüküyor.

Böyle bir tespit, laikliği benimsemiş olanlarımız için çok ilginç olmayabilir. Ancak Din Çalışmaları sahasında, din kavramının insanların özel hayatlarına ait bir inanç meselesi haline dönüşmesi, genellikle Avrupa tarihinin erken modern döneminde, özellikle de Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkmış bir vâkı'a olarak ele alınıyor. Aydınlanma ile birlikte genişleyen din-dışı alanın, dini, giderek özel hayatın sınırları içine aldığı kesin. Zira din kavramının, özel hayatın dışındaki alanlar üzerinde etki ve iddiasının olmadığını söylemek çok güç olurdu tarihin birçok noktasında ve dünyanın birçok yerinde. Ancak dinin temelde bir inanç meselesi olduğu ve bu nedenle de Tanrı ile insan arasında, bir anlamda özel bir mesele olduğuna dair görüşe Aydınlanma'dan önce ve Avrupa dışı coğrafyalarda da rast gelinebiliyor. Örneğin, Ahmet Karamustafa'nın altını çizdiği üzere, İslam geleneği içinde inancın, Tanrı ile insan arasında özel bir mesele olduğu yolundaki görüşün izlerine, gerek Mürci'e gibi bir itikadi fırka içinde, gerekse Melametiler gibi bir tasavvuf meşrebinde rastlamak pekâlâ mümkün.[19]

İşte, İslam tarihinin ilk yüzyıllarında din konusunu karşılaştırmalı olarak çalışan birçok Müslüman âlimin, dini, temelde bir inanç ve düşünce sistemi olarak ele almış olmaları da, Karamustafa'nın sözünü ettiği, İslam geleneğinde, inancın kişiye özel bir mesele olarak ele alındığı durumlardan başka birini

19 Ahmet T. Karamustafa, "Islamic 'Din' as an Alternative to Western Models of 'Religion'", ed. Richard King, *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (New York: Columbia University Press, 2017) içinde, s. 163-171.

teşkil ediyor ve tam da bu nedenle karşılaştırmalı din çalışmalarının İslam geleneği içinde ortaya çıkmış olması aslında çok önemli bir olgu.

Talal Asad gibi birçok araştırmacı, dinin özel hayat sınırları içine kısıtlanmasının, Avrupa'da gelişen liberal düşüncenin bir ürünü olan laikliğin dünyaya yayılması sonucunda gerçekleştiğinin altını çiziyor. Oysa Müslüman toplumların tarihi deneyimlerinde, dinin Tanrı ile insan arasında kalan bir mesele ya da sistematik bir inançlar bütünü olarak, son tahlilde gene kişiye özel bir şeymiş gibi algılandığı birçok örnek olduğu kesin. Çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda yaşayıp da Müslüman olmayanlar için ise, dinin, zaten özel hayatın dışında pek de fazla yaşanamadığını da eklemeliyiz.

Tabi'i bu örnekler, modern çağda İslam'ın bir dönüşüm geçirmediği anlamına da gelmiyor. Ancak bu dönüşümün ne kadar radikal ve Müslümanlara yabancı olduğu, üzerinde durmaya değer bir konu. Mesela, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa hukuk sistemlerindekine benzer bir kodifikasyonun ilk örneklerinden olan 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'nin bir fetva mecmuasının ilgili kısımlarından farklı olduğu kesindir. Yani, daha önceleri şer'i bir alan olarak görülmüş bir sahada, Avrupa hukuk formları uygulanıyor gibidir. Ancak gerek kanunname teriminin kendisi, gerekse kanunnamenin içeriği, Osmanlı tarihi deneyimine referanslarla doludur. Bu anlamda Arazi Kanunnamesi, İslam tarihi ve toplumsal deneyiminin içinden çıkmıştır.

İslam'ın modern çağdaki dönüşümünün itici gücünü, Batı liberalizminin sömürgecilik zoruyla kendi değerlerini kabul ettirmesinde bulan Talal Asad, Batı'nın liberal değerleri ile İslam geleneği arasında telif edilmesi çok güç ayrımlar olduğunu hissettirmek ister okurlarına. Mesela *Dinin Soykütükleri*'nin "Ortadoğu'da Dinsel Eleştirinin Sınırları" başlıklı altıncı bölümünde, Suudi Arabistan ulemasının krallığı nasıl bir çerçeveden eleştirdiklerini ele alırken, onların dinî nasihat geleneği içinde hareket ettiklerini, bu gelenekte iktidarın eleştirilebildiğini, ancak iktidara itaatsızlığı teşvik edecek devrimci bir dilin kullanılmadığını aktarır. Bu eleştirinin bir görev olduğunu ve içinden çıktığı dinî nasihat geleneğinin, Kant'ın eleştirel aklından çok farklı bir şey olduğunu söyler.

Ama işin ilginç tarafı, Asad, Kant'ın, eleştirel aklın otoritesini kurmak karşılığında Prusya'nın aydın despotu II. Frederik'e siyasi itaat garantisi verdiğini de belirtir. Sonra da bunun Kant'ın eleştirel aklı, siyasi itaatten ayırmasıyla ortaya çıkan çelişkiler için halis bir liberal çözüm olduğunu söyler ve Aydınlanma'nın eleştirel aklı ile emperyal aydın despotizmi işbirliğinin, Avrupa dışı tarih için ne anlama geldiğini sorar. Cevap, Napolyon'un Mısır'ı işgali türünden vak'alardan

oluşur. Oysa Suudi Arabistan ulemasının krala siyasi itaatlarını asla sorgulamadan nasihat vermeleri, Kant'ın yaptığından o kadar da farklı değildir. Fakat daha da önemlisi, itaatsızlık geleneği, liberalizme özgü değildir, genel olarak İslam, özellikle de Osmanlı tarihi, tahtından zorla indirilmiş sultan ve halifelerle doludur.[20] Bu geleneğin liberalizmin itaatsızlık geleneği ile uyum içinde olduğunu en güzel ifade eden de Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yetişmiş ve cumhuriyet dönemini de bir süre yaşamış din âlimleri arasında en meşhurlarından biri olan Elmalılı Hamdi Yazır'dır. *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri ile meşhur Elmalılı Hamdi, II. Meşrutiyet'in ilk meclisinde Antalya'yı temsil etmiş, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine rıza vermeyen fetva eminini ikna edip fetva müsveddesini bizzat yazmıştır. Yani siyasi otoriteye itaatsizlik konusunda, Talal Asad'ın sözünü ettiği Suudi ulemasından onlarca yıl önce yaşamış olmasına rağmen, onlardan çok farklı bir çizgide yer aldığı kesindir. Bu çizgiyi belki de en güzel aks ettiren örnek, Elmalılı Hamdi'nin 1911'de mecliste çıkan bir tartışma çerçevesinde söyleyip yazdıklarıdır.[21]

II. Meşrutiyet'in ilanından kısa süre sonra patlak veren 31 Mart Vak'ası akabinde 24 Nisan 1909'da Hareket Ordusu ile İstanbul'a gelen Mahmud Şevket Paşa, örfi idare, yani bugünkü tabirle, sıkıyönetim ilan etmişti. Sıkıyönetim sürerken, Trablusgarp'ı işgal eden İtalya ile savaş patladıktan kısa bir süre sonra, dönemin muhalif gazeteci ve fikir adamlarından Dersim mebusu Lütfi Fikri'nin çıkarmakta olduğu *Tanzimat* gazetesi örfi idare kararıyla kapatılmış, ancak Lütfi Fikri, hem bu gazeteyi hem de başka isimlerle farklı gazeteleri çıkartmaya devam etmiştir. Örfi idareye uymadığı için, Divan-ı Harb'e davet edilince, Lütfi Fikri, Divan-ı Harb'e gitmek yerine meclise gelip başından geçenleri anlatmış. Bunun üzerine mecliste devrin Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa için, bugünkü tabirle, bir gensoru önergesi verilmiş. Bu önergenin tartışıldığı 8 Kasım 1911 tarihli hareketli oturumda Elmalılı Hamdi de uzun bir konuşma yapmış. Köksal, bu konuşmada Elmalılı Hamdi'nin, Sadrazam ve Harbiye Nazırı'na cephe alarak, "muhakeme etmeksizin gazete kapatmanın Divan-ı Harb'e değil, Hükûmet-i Askeriye'ye ait bir yetki olduğunu, Divan-ı

20 Osmanlı padişahlarının otoritesinin fi'ilî olarak sınırlandırıldığı on yedinci yüzyıl tarihine farklı bir bakış için, bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010); bu kitabın İletişim Yayınları'ndan çıkacak Türkçe tercümesinin gecikmesinin bütün sorumluluğu bana aittir; 2020'de çıkacağını umduğum çevirinin girişinde özrümü beyan edeceğim.

21 Asım Cüneyd Köksal, *Osmanlı Anayasasına Dair: Kanun-ı Esâsi'nin 1909 tadiline dair rapor ve Mehâkim-i Şeriyye ve Hükkâm-ı Şer kanunu Esbâb-ı Mûcibe mazbatası* (İstanbul: Klasik, 2018).

Harb'in ancak Hükûmet-i Askeriye'nin verdiği yetki dahilinde muhakeme ederek gazete kapatabileceğini, bu itibarla Lütfi Fikri Bey'in gazetesi hakkında verilen kapatma kararının kanuna muhalif bir emir olduğunu ileri" sürdüğünü belirtiyor. Peki millet, devletin kanuna muhalif bir emir vermesi durumunda ne yapmalı sorusuna, Elmalılı'nın cevabı şöyle:

> İşte efendiler! Hem İslâmiyet'in kabul ettiği kavâ'id-i esâsiyede hem de hukūk-ı esâsiye kitaplarında bu mes'ele kavâ'id-i İslâmiye mûcibince halledilmiştir ve bunu Kanun-ı Esâsî mazbatasında yazdım. "*İnnemâ at-tâ'atu fî'l-ma'rûf*" mâruf olan, yani kanuna muvafık olan her şeyde itaat farzdır ve lâzımdır. Kanuna muhalif olan şeylere kat'iyyen itaat edilemez. Kanuna muhalif olan şeylere itaat etmemek, ayrıca Müslümanlığın hasāisindendir. Aynı zamanda hukūk-ı esâsiyeye nazaran bu gibi mesâilde hukūk-ı esâsiye mütehassısları burada ihtilâli, hakk-ı tabîîye kadar götürmüşlerdir. Böyle mes'elede ihtilâlin ve isyanın hattâ tabiî olmasını iddia etmişlerdir. Çünkü başka bir şey kalmaz.[22]

Sadrazam, Elmalılı Hamdi'nin bu söylediklerine bazı itirazlar getirmiş, ma'ruf ile münkeri ayırmanın uzun tartışmalar gerektireceğini ve bu işi fukahaya bırakmak gerektiğini söylemiş, sonra da herkes kendince haksız gördüğü şeylere muhalefet ederse, bunun anarşiye yol açacağını iddia etmiştir. Ayrıca, "Hamdi Efendi hukuk-ı siyasiyeye istinad etmek için evvela mehazlarını göstermeli. Ondan sonra mü'ellifînin ittifakı mı var, yoksa ekseriyetle mi kabul etmişler, onları ta'yin etmeli. Yoksa akvâl-ı mücerrede, şayan-ı istima' olamaz" demiş, Elmalılı Hamdi de "onları da getiririz paşa hazretleri" diye cevap verdikten sonra sadrazama cevaben etraflı bir makale kaleme almıştır. Bu makalede uzmanı olduğu şeriat kaynaklarını gayet mahirane bir şekilde kullanarak, kanuna aykırı emre itaat etmemek gerektiğini şer'î delillerle ispat ettikten sonra isyan hakkı meselesine geldiğinde şöyle yazmıştır:

> Ben zannediyorum ki hukuk-ı esâsiye kitaplarından hangisine bakılsa meşhur Locke'un *La résistance à l'oppression* hakkındaki nazariyesi ve onun münakaşasına müte'allik mebâhis görülür.[23] Ne hâcet, Fransızların Hukūk-ı Beşer Beyannamesi

22 *Age*, s. 58.

23 Metinde "*La résistance à l'opposition*" olarak geçse de, söz edilen mesele ve John Locke'un fikirleri göz önüne alındığında, bu tabirin "*La résistance à l'oppression*" olması gerekir. Elektronik posta ile kendisine sorduğum, transkripsiyonda imla hatası olup olmadığı sorusunu, asıl metne geri dönüp imlayı kontol ettikten sonra transkripsiyonda bir yanlış olmadığını teyit ederek cevaplama nezaketinde bulunan Asım Cüneyd Köksal'a teşekkür ederim.

> bunu ikinci maddesinden itibâren hukūk-ı tabî'iyeden olarak ta'dâd eder. Bizim fıkıhda Locke nazariyesi kadr-i mutlakiyetle kabul edilmemekle beraber merdud dahi olmayan ve haylice ahkâm-ı esâsiyeyi ihtivâ eden bu noktayı aynen değil, iddia edenlerin bile bulunduğunu hikâyeten mevzû'-i bahs ettiğimden bu babda bu kadar işâretin kifâyetine kâni'im.

Elmalılı bu önemli makalesini şu soruyla bitirmiş:

> "*İnnemâ't-tâ'atu fi'l-ma'rûf*"u reddeder ve hilâf-ı kanun emre itâati kabul edersek acaba bir gün "Düşünmeden vazgeçip gözü bağlı gezeceksiniz, Kanun-ı Esâsî'yi bırakıp gideceksiniz" diye bir emir karşısında bulunursak ne yaparız?[24]

Elmalılı Hamdi'nin sorduğu sorunun yüz küsur yıl sonra hâlâ güncelliğini koruduğunu bir tarafa bırakalım. Elmalılı, günümüzden yüz küsur yıl önce, zulme direniş hakkının temel hukukun bir parçası olduğunu, John Locke gibi bir İngiliz liberal düşünürü ile Fransız Devrimi'nin ürünü olan İnsan Hakları Beyannamesi'ne atıflar yaparak temellendirirken, Locke'un nazariyesinin İslam fıkhında mutlak çoğunlukla kabul edilmemekle birlikte reddedilmediğini de söylüyor. Yanlış anlamayın; derdim, İslam'ın liberal siyaset teorisi ile ne kadar da uyumlu olduğunu iddia etmek değil. İslam, öylesine zengin bir fikri ve tarihi mirasa sahip ki, birçok farklı siyasi görüşü İslami referanslarla temellendirmek pekâlâ mümkün. Asıl yapmaya çalıştığım şey, Elmalılı Hamdi gibi Osmanlı'nın son devrinde yetişmiş bir İslam âlimini, Talal Asad'ın sözünü ettiği Suudi ulema ile karşılaştırarak, Batı ile İslam arasındaki ilişkinin farklı şekillerde de tahayyül edilebileceğine işaret etmek. Asad'ın İslam'a yaklaşımında, ilk bakışta her ne kadar özcülüğe, ya da mahiyetçiliğe, yani İngilizce tabiriyle "essentialism"e, kuvvetli bir karşı çıkış olsa da, Suudi Arabistan ulemasının nasihatı ile Kant'ın eleştirel aklını karşılaştırırken yazdıkları, kendisinin bazı yerlerde, İslam ile Batı arasına çok keskin çizgiler çizerek, sanki Batı ile İslam Dünyası'nın farklı hamurlardan yoğrulmuş tarihsel deneyimler üzerine inşa edildiklerini düşündüğünü gösteriyor.

Eğer böyle bir çıkış noktasından hareket edersek, İslam coğrafyasında laikliğin tarihini tahayyül etmek imkânsız olacaktır. Oysa böyle bir tarih pekâlâ da yazılabilir. Ancak bunu yazabilmek için, öncelikle 19. ve 20. yüzyıllarda

24 Köksal, *age*, s. 65.

egemen hale gelen, İslam'ın, Müslümanlar için hayatın her yönünü belirleyen bir din olduğu algısının, İslam'ı temsil edemeyeceğini idrak etmemiz gerekiyor. Aziz El-Azme'nin *İslâmlar ve Moderniteler* adlı, kendi makalelerinden oluşan derlemesinin Almanca tercümesinin başlığı olarak seçilen "İslam'ın İslamileştirilmesi" ibaresi çok güzel özetliyor İslam'ın başına geleni.[25] El-Azme, Batılı müsteşrikler ile bazı Müslümanlar arasında, tarihselliğinden tümüyle kopartılan, bu nedenle de zaman ve mekâna bağlı olmayan bir İslam algısı yaratma konusunda bir tür gayr-ı resmî ortaklık olduğunu belirtir ve bu ortaklığın altında yatan özcülüğü tenkit eder. Hayatın her yönüne sızan bir İslam anlayışının tarihsellikten ne kadar uzak olduğunu, İslam'ın tarihsel olarak yaşanmışlığında, din alanıyla din-dışı alan arasında bir ayrım olmadığı iddiasının yanlış temellere dayandığını, Thomas Bauer çarpıcı örneklerle özetlemiştir.[26]

Böyle bir ayrım olmadığına dair yaratılan algı, son derece tuhaf durumların müsebbibi olarak karşımıza çıkar. Bauer'e göre bu türden tuhaflıklar "İslami kültür" ya da "İslam sanatı" gibi kavramların kullanılmasında kendini gösterir. Bir kültürün, bir dinin ismiyle tanımlanması, dünyada çok sık rastlanılan bir şey değildir. Mesela Avrupa kültürü diye bir kavram vardır, ama buna Hıristiyan kültürü demek pek kimsenin aklından geçmez. Öte yandan, bir sanat müzesinin vitrininde sergilenen bir şarap kadehinin, sergi kataloğunda "İslamî metal sanatı" başlığı altında temsil edilmesi gibi bir tuhaflık, insana, "bir şarap kadehi nasıl İslamî olabilir?" gibi bir soru sordursa da, pekâlâ rastlanan bir durumdur. Aynı şekilde, "İslami tıp" kavramının da çok problemli olduğunu hatırlatır Bauer. Çoğunluğu Müslüman toplumların tarihsel deneyiminde her ne kadar İslam Peygamberi'ne atf edilen bazı hadislerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir "nebevi tıp" alanı ve doğaüstü güçlerinden medet umulan muskaların tedavi için kullanıldığı bir sihirli tıp alanından söz etmek mümkünse de, tıbbın bir bilim sahası olarak çalışılıp uygulandığı din-dışı bir alan da vardı. Bu alandaki hekimler arasında birçok Hıristiyan ve Musevi'ye de rastlamak mümkündü. Ayrıca bu alanda yazılmış bazı önemli eserler Batı dillerine tercüme edilip Avrupa tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutul-

25 Aziz Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2003); agy, *Die Islamisierung des Islam: Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, çev. Ulrich Enderwitz (Frankurt: Campus, 1996).

26 Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islams* (Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2011); bu kitabın Türkçesi *Müphemlik Kültürü ve İslam* başlığıyla yakında İletişim Yayınları'ndan çıkacak.

muştu. Bu hekimlerin öğrenip uyguladıkları tıbbın, dini inançlarıyla bir ilgisi yoktu. Aksi takdirde Hıristiyan, Musevi ve Müslüman hekimlerin birbirleriyle son derece yakın öğretmen-öğrenci ya da meslektaş ilişkileri kurmaları da herhalde daha zor olurdu.

Bauer'e göre, İslam'ın İslamileştirilmesi'nde, yani İslam coğrafyasındaki dünyevi pratiklerin din ile ilişkilendirilmesinde, Batılı müsteşriklerin, İngilizce tabiriyle, Oryantalistler'in çok önemli bir rolü var. Her köşesini, beşikten mezara kadar tümüyle İslam'ın belirlediği hayatlar tahayyül edip bu hayatları tarihteki bütün Müslümanlara mal eden müsteşrikler, tarihteki Müslüman toplumların tüm bireylerinin, sadece bazı din âlimlerinin kendilerinden beklediği müteassıb yaşantı modeline uyduğunu varsaymışlardır. Bu müsteşrik zihniyet, belirli açılardan, gücünü bugün de korumaktadır. Bauer'in altını çizdiği üzere, Almanya'da Arap Edebiyatı çalışmak isteyenler kendilerine daha çok "İslam Çalışmaları" bölümlerinde yer bulabilmektedir. Oysa İngiliz Edebiyatı çalışmak isteyen bir doktora öğrencisinden, Anglikan Kilisesi'nin inançlarının çalışıldığı bir bölüme girmesi beklenmez. Bauer'in vurguladığı nokta, Almanya dışındaki Avrupa ülkeleri ve Kuzey Amerika'daki üniversiteler için de geçerlidir. Edebiyat, giderek din ya da tarih çalışmalarında bir figürana dönüşmektedir. Oysa Arapça, Farsça ve Türkçe eski edebiyat eserlerine bakacak olursak, bu eserlerde, bazı din adamlarının Müslümanlardan beklemiş olabileceği o müteassıb hayatların izlerini bulmak hemen hemen imkânsızdır. Müslümanlar kendi ortaçağlarında gayet dünyevi hayatlar yaşamışlar, birçoğu içki de içmiş, başlarından evli olmadıkları kişilerle aşklar ve her türlüsünden cinsel maceralar da geçmiştir. Hatta Osmanlı divan edebiyatının, bu dünyevi zevklerin edebi temsili üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz.[27]

Elbette İslam'ın İslamileştirilmesi'nin tek sorumlusu müsteşrikler değildir. Selefi hareketin Avrupa sömürgeciliğine karşı bir direnç ideolojisine dönüşmesiyle artan fikri cazibesi, 20. yüzyılın ikinci yarısında Suudi Arabistan'ın doğal kaynaklara dayalı maddi gücüyle Müslümanların yaşadığı coğrafyanın her köşesine ulaşmış, böylece İslam'ın Selefi yorumu, İslam'ın dünya çapında en belirgin temsilcisi haline gelmiştir.

Oysa İslam coğrafyasının kültürel tarihi, İslam'ın Şarkiyatçı ve Selefi yorumlarından çok daha zengin ve o yorumlarla çatışan öğelerle doludur. Bu çatışmalar bazen o kadar şiddetlidir ki, dünya bilim tarihinde iz bırakmış

27 Bu dünyevi zevkler, bazı 20. yüzyıl yorumcularının ahlaki değerlerine oldukça ters gelmiştir, bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Divan Şiirinde Sapık Sevgi* (İstanbul: Okat, 1968).

Müslümanlar başka Müslümanlarca tekfir edilmişler, mesela İbn Sina gibi bir düşünürün ve onu takip eden Müslüman filozofların iddia ettikleri bazı şeylerin, onları Müslümanlık'tan çıkardığı söylenmiştir.[28] Eğer İslam'ın hangi yorumunun doğru olduğu sorusuna verilecek tek bir cevap olduğunu varsayarsak, korkarım İbn Sina'yı Müslüman add etmeyenlerle aynı safta olma riskini de göze almış oluruz. İşte Talal Asad'ın İslam'a yaklaşımı da bu riskten muzdariptir zira İslam'ın farklı yorumları konusunda, bir tek doğru-görüş (ortodoksi) olması gerektiğini ima eder.[29] Dini gerçekler konusunda tek bir doğru-görüşün olduğuna inanılan bir yerde, farklı dini görüşlere eşit mesafede duracak bir siyaset düzeninin kurulması da zor olacaktır. Oysa Thomas Bauer'in altını çizdiği üzere, İslam'ın çoğulculuğa çok daha açık olduğu bir tarihi de vardır.[30]

Asad'ın laikliği İslam'ın bir tür ötekisi olarak görmesinin önemli bir nedeni, dinin iktidardan ayrılmasının, Batı'nın Reformasyon sonrası tarihine özgü bir kural olduğunu düşünmesidir. Oysa yukarıda çeşitli örneklerle açıklandığı üzere, bin yıl önce yaşamış birçok Müslüman düşünür, dini, sadece bir inançlar manzumesi olarak tahayyül edebiliyordu. Hatta İslam tarihi boyunca birçok Müslüman âlim, gerçek takvânın ancak iktidardan uzak durularak korunabileceğini iddia etmiştir,[31] zira iktidar insanı yozlaştırarak baştan çıkartır.

Son olarak, Asad'ın laikliği İslam'dan uzak görmesinin başka bir nedeni de laikliği modern devletin egemenliği ile, İslam'ı ise, iktidar ile yakından ilintili de olsa, son kertede belirli bir muhtariyeti olan ve âlim, hatip ve şeyhler tarafından biçimlendirilen bir söylemsel gelenek ile ilişkilendirmesidir.[32] Oysa Osmanlı tarihine bakacak olursak, devletin, İslam'ın nasıl anlaşılıp uygulanması gerektiği konusuna 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan bir şekilde müdahele ettiğini rahatlıkla görebiliriz.[33] Günümüzün Diyanet İşleri Başkanlığı, her ne kadar modern teknolojik olanakları kullanabildiği

28 Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), s. 12-13.

29 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, 1986), s. 6, 15.

30 Bauer, *age.* bu kitabın bu makalede değinmediğim bazı bölümlerini, bu yazının giriş notunda sözünü ettiğim *Cennet cennet dedikleri*'nin üçüncü bölümünde özetledim.

31 Mesela Birgivi, oğullarına devlet kapısından uzak durmalarını, çağrılmadıkları sürece kadıya gitmemelerini vasiyet etmiştir; Birgili Muhammed Efendi, *Vasiyyet-name: Dil incelemesi, metin, sözlük, ekler indeksi ve tıpkıbasım*, ed. Musa Duman (İstanbul: R Yayınları, 2000), s. 106, 117, 120, 126.

32 Bangstad, *age*, s. 191; Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, s. 7, 14-16.

33 Sünnileş(tir)me kavramının doğru bir isimlendirme olmadığını düşünmekle birlikte, bu konuda Derin Terzioğlu'nun çalışmalarına bakılmasını tavsiye ederim, mesela, "How to conceptualize Ottoman Sunnitization: a historiographical discussion", *Turcica* 44 (2012-13), s. 301-38.

için Osmanlı ilmiye teşkilatından daha kuvvetli bir şekilde Müslümanların dini pratiklerini biçimlendirme şansına sahip ise de, Osmanlı âlim, hatip ve şeyhlerinin büyük çoğunluğu da görevlerini devletin yetkilendirmesine borçlu idi.

O halde, "yerli ve milli" bir laiklik tarihi yazmak gerçekten mümkün mü sorusuna güvenle "Evet, mümkün" cevabını verebiliriz. Birincisi, İslam'ın kişilerin ve toplumların hayatlarında en belirleyici olduğu dönemlerde dahi, İslam'ın bir din olarak en hayati alanlarında din-dışı, dünyevi diyebileceğimiz pratikler ve kaynaklar her zaman vardı. Mesela fıkıh ve kelam gibi Müslüman âlimlerce İslam'ın kalbi sayılacak sahalarda bile, Tanrı'ya atf edilen Kur'an ve İslam Peygamberi'ne atf edilen hadislerin insan yorumuna tabi tutulmadan tümüyle kontrol ettiği alanlar yok gibidir. Örf, âdet, akıl yürütme gibi son derece dünyevi ve insanlar tarafından şekillendirilen pratikler İslam'ın ilahi inançları ve kurallarının biçimlenmesinde çok önemli roller oynamıştır.

İkincisi, Talal Asad'ın Avrupa'da laikliğin tarihine başlangıç olarak önerdiği 16. yüzyıl din savaşları ve bunların akabinde kabul edilen "kimin mülkü [krallık anlamında], onun dini" (*cuius regio eius religio*) kuralı,[34] İslam coğrafyasına hiç de yabancı değildir. Bu kuralın Avrupa'da hukuki olarak tanındığı Augsburg Barışı'nın yapıldığı yıl olan 1555'te, Osmanlılar ve Safeviler arasında Amasya Antlaşması yapılmış ve bir anlamda Osmanlılar'ın Sünni ve Safeviler'in Şi'i kimliği karşılıklı olarak tanınmıştır.

Üçüncüsü, Osmanlı İmparatorluğu'nun en muktedir şeyhülislamı olan Ebussu'ud (ö. 1574) zamanında dahi, siyasi otorite, fıkhi meselelerde nihai karar merci'i olmuştur. Yani toplumsal hayat, fakihlerin İslam kaynaklarını belirli kurallar çerçevesinde yorumlayarak verdikleri kararlarla düzenleniyor gibi görünse de, nakit paranın vakf edilip edilemeyeceği gibi İslam'ın faiz konusundaki hassasiyeti açısından son derece ciddi çıkarımlara gebe tartışmaların yaşandığı konularda, piyasadaki ekonomik değişim ve toplumsal dönüşümlerin sonuçlarının fıkıh kurallarını değiştirebileceği görülmüş ve sultanın fermanı belirleyici olmuştur.

Bu tip tespitlerin sayısını artırmamız hiç de zor değil. Ama çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda laikliğin tarihini tahayyül edebilmemiz için gerekli olan belki de en önemli şey, kavramlar tarihi çerçevesinde düşünerek, Fran-

34 Talal Asad, "Trying to Understand French Secularism", ed. Hent de Vries ve Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), s. 494-526, 763-772 içinde s. 497-98.

sız siyasi geleneğinden ödünç aldığımız ve İslam tarihinde tam bir karşılığı bulunmayan ruhban sınıfından olmayan kişileri betimlemek için kullanılan laik kelimesi yerine, İngilizcede kullanılan seküler kavramının Latince aslı olan *saecularis*'in karşılığı olan dünyevi sıfatını esas alarak, İslam ve Osmanlı siyasi tarihinde dünyevi olanın tarihini yazmaya çalışmak olacaktır. Bir defa bu dünyevi gözlükleri taktığımızda, İslam'ın dinî alanının hem içinde hem de dışında geniş sahaların açıldığını görebileceğimizi sanıyorum.[35]

Aslında Talal Asad da İslam geleneğinde dünyevi, yani seküler pratiklerin var olmadığını iddia etmez. Ancak, sekülerizm manasında kullanabileceğimize inandığım dünyevilik kavramını bir siyasi doktrin olarak ele alır ve epistemolojik bir kategori olarak düşünülebilecek dünyevi kavramından ayırır. Dünyeviliğin, din, ahlak ve siyaset kavramlarını yeniden tanımladığını belirtir.[36] Ben dünyevi ile dünyevilik arasında bu kadar kesin bir ayrım yapılabileceğine inanmamakla beraber, modern çağda dünyevi olanın din, ahlak ve siyaset kavramlarını yeniden tanımladığı konusunda Asad ile hemfikirim. Ancak, modern çağın telif hakkının Avrupa'da olduğunu zannetmiyorum.

Asad, Aamir Mufti'nin son derece isabetli bir şekilde belirttiği üzere, "Batılı" düşünce pratiklerinin soykütüğünü çıkartmak adına onları ciddi bir hafriyata tabi tutarken, İslam'a söylemsel bir gelenek olarak bakar ve, yukarıdaki Suudi ulema örneğinde altını çizdiğim üzere, fazla da dokunmaz. Mufti, Batı-dışı toplumlar üzerinde bir "özgünlük halesi" yaratan bu tavra "etnografik hayırseverlik" adını verir. Etnografik hayırseverliği, dünyanın gelişmiş ülkelerinde yerleşik olup da gelişmekte olanlarını çalışırken, gelişmiş ülkeler söz konusu olduğunda takınılan tenkidî bakışı, gelişmekte olanlarından esirgemek olarak tanımlayabiliriz.[37] Bu türden bir hayırseverliğin Şarkiyatçılık'tan çok da farkı yoktur aslında, zira, son kertede, modernliğin "Batı" dünyasında keşf edildiği gibi Avrupa-merkezci görüşün farklı bir tezahüründen ibarettir. İşte Asad'ın yaptığı da bu türden bir hayırseverliktir.

35 İslam'ın bir din olarak erken modern dönemde geçirdiği dönüşüme dair yazmakta olduğum "İlhamını yitiren İslam: Birgivi, Rumi ve Kadızade üçgeninde gelişen modern ilmihal" adlı makaleyi, *Tarih ve Toplum – Yeni Yaklaşımlar*'ın 2019 sonbaharında çıkacağını umduğum 18. sayısında okuyabileceğinizi ümit ediyorum.

36 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, "Giriş" bölümü.

37 Aamir R. Mufti, "Part 1: Why I Am Not a Postsecularist", *boundary 2* 40/1 (2013), s. 7-19; *boundary 2*'nin bu sayısındaki yazılar, bir anlamda sosyal bilimlerde post-seküler dönüşün simgesi olan William E. Connolly'nin *Why I Am Not a Secularist* [Neden Laik Değilim] adlı kitabını (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999) çağrıştırarak o dönüşe eleştirel bir bakış sunmak amacıyla kaleme alınmıştır. "Özgünlük halesi" tabiri için, bkz. Aamir R. Mufti, "The Aura of Authenticity," *Social Text* 18/3 [64] (2000), s. 87-103.

Bugün dünyanın farklı yerlerinde, Güney ve Güneybatı Asya'da Hinduizm ve İslam örneklerinde görülebileceği üzere, farklı şekillerde tezahür etse de, hep bir aslına dönüş olarak temsil edilen "yerli ve milli" kültürel pratiklerin yeniden yaratılmasıyla kazanıldığı zannedilen "özgünlük", aslında dünyanın hiçbir yerinde "yerli ve milli" kültürün, herhangi bir tarihi devirde fi'ilî olarak yaşanmış olan haline tekabül etmez. Zira hiçbir "yerli ve milli" kültür, tarih boyunca sabit kalmamış olduğu gibi, kalamaz da. Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin tarihsel deneyimleri de böyledir. İşte tam da bu nedenle, dinî olan ile dünyevi olan arasındaki ilişki, dünyanın her yerinde olduğu gibi, İslam coğrafyasında da tarih boyunca değişikliklere uğramıştır. Bu değişiklikleri tahlil ederek dünyeviliğin yaşadığımız coğrafyadaki tarihini yazmak elimizdedir. Bu tarihi yazmak sadece mümkün değil, aynı zamanda gereklidir de. Aksi takdirde, kendimizi bir gün, özgürlüğün de Batı sömürgeciliğinin İslam dünyasına dayattığı ve "yerli ve milli" kültürümüze yabancı bir kavram olduğu gibi bir iddia ile karşı karşıya bulabiliriz.[38] O noktaya geldiğimizde, Elmalılı'nın yukarıda zikr ettiğim "acaba bir gün 'Düşünmeden vazgeçip gözü bağlı gezeceksiniz, Kanun-ı Esâsî'yi bırakıp gideceksiniz' diye bir emir karşısında bulunursak ne yaparız?" sorusuna verecek cevabımız da kalmaz.

38 Bir süredir bu türden iddiaların farklı tezahürlerine rastlandığını söylemek mümkün aslında; bu konuda Sadia Abbas'ın *At Freedom's Limit: Islam and the Postcolonial Predicament* (New York: Fordham University Press, 2014) adlı kitabı çok öğretici.

Türkiye'de Sekülarizmin Ekonomi-Politiği: Tarihsel ve Eleştirel Bir Analiz

CEMİL BOYRAZ

Giriş

Siyasal gündemi oldukça meşgul eden bir konu olmasına rağmen Türkiye'de sekülarizm literatürünün gelişkin olduğunu söylemek oldukça zordur. Alanda mevcut çalışmaların da daha ziyade devlet-din ilişkileri meselesi olarak sekülarizme yaklaştıklarını belirtmek de gerekir. Bu çalışmada, 19. yüzyıl itibariyle Osmanlı modernleşmesinin bir bileşeni olarak sekülarizmin tarihsel gelişimi; daha sonra otoriter biçim alarak erken Cumhuriyet döneminde laiklik politikaları olarak karşımıza çıkan gerçeklikle beraber ele alınacak ve çok partili hayat sonrasında dinin denetim ve kontrol aracı olarak siyasallaşmasıyla sekülarizmin evrimi incelenecektir. Sekülarizmin söz konusu tarihsel gelişimi ve evrimi ise çokça yapılmadığı üzere ekonomi-politik bir çerçeveden değerlendirilecek ve değişen uluslararası-ulusal iktisadi ve siyasi gelişmelerin ışığında toplumsal sınıfların ve devlet elitlerinin kendi güçlerini yeniden üretme stratejileri bağlamında tartışılacaktır. Bu yönüyle çalışma hem siyasal tartışmalarda hem de akademik yazında hâkim olan ilerici-gerici, merkez-çevre, güçlü devlet-zayıf sivil toplum gibi ikiliklerin ötesine geçmeye çalışarak sekülarizmin gelişimini tarihsel ve toplumsal bağlamı içerisinde eleştirel bir perspektifle okumayı önerecektir. Böylesi bir çabanın da dinin toplumsal rolü ve anlamı üzerine verilen mücadelelerin arka planında yatan siyasi ve iktisadi güç ilişkilerinin ve çıkarlarının anlamlandırılmasında önemli olduğu düşünülmektedir.

Sekülarizmi Anlamlandırmak: Teorik ve Yöntemsel Çerçeve

Osmanlı'dan günümüze Türkiye siyasal tarihine dair eserlere baktığımızda, genel olarak modernleşme paradigması çerçevesinden ele alınmış ve çoğu zaman da sekülerleşmeyi zorunlu bir süreç olarak gören okumaların sıklığına rastlarız. Açıkçası artık günümüzde hiçbir sosyoloğun kabul etmeyeceği bu değerlendirmenin arkasında yatan önemli sebeplerinden birisi ise Batı literatüründe "secularization theory" olarak bilinen ve modernleşme süreçleriyle beraber dini inanışların, kurumların ve pratiklerin düşüşe geçtiğini iddia eden yaklaşımın[1] literatürde uzun süre hissedilen ağırlığıdır. Bugün geçerliliği çokça tartışılan bu yaklaşıma göre toplumsal kurumlar giderek farklılaştıkça ve sosyal hayat giderek rasyonalize oldukça dini kurumların ve inanışların gücü ve çekiciliği azalmaktadır. Son dönemlerde post-sekülarizm kavramı etrafında şekillenen tartışmalarda ise, özellikle 1990'lardan bu yana dini kimliklerin ve aidiyetlerin yeniden canlanışı (*religious revivalism*) meselesi tartışılmakta ve sekülerleşme kuramının geçerliliğini yitirdiğine dair argümanlar öne sürülmektedir.[2] Bu makalede, literatürde sekülerleşme kuramı ve post-sekülarizm[3] kavramları ışığında şekillenen ve her ikisini de farklı açılardan eleştiren ya da geçerliliğini iddia eden tartışmalara odaklanılmayacak. Yine de şunu belirtmek gerekir ki, yükseliş-çıkış ya da geri dönüş gibi ifadelerle meseleye bakmadan, ne dinin toplumsal hayattaki rolünün esaslı bir değişime uğradığını inkâr edebiliriz ne de son dönemlerde tartışıldığı üzere dini çoğulculuğun giderek hissedilen etkisini hafife alabiliriz. Burada dini inanışların-pratiklerin farklı ülkelerde ve farklı düzeylerde deneyimlenmesinin sebeplerine odaklanan karşılaştırmalı ve daha fazla tarihsellik içeren çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

Yöntemsel olarak elinizdeki çalışma, Türkiye'de sekülarizmin gelişimini ve evrimini dinin düşüşü ya da sekülerleşmenin yükselişi etrafında değil de, daha fazla makro toplumsal süreçlere[4] odaklanarak analiz etmeyi öneriyor. Bunu yaparken de en azından 19. yüzyıl itibariyle başlayan Osmanlı reform

1 Örnek bir çalışma için bkz. Steve Bruce, S., *God is dead: Secularization in the West* (C. 3), Oxford: Blackwell, 2002. Literatürdeki farklı yaklaşımları karşılaştırmalı bir şekilde değerlendiren bir çalışma için ise bkz. German McKenzie, *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization*, Springer, 2017.

2 Kapsamlı bir tartışma için bkz. W. H Swatos ve K. J. Christiano, "Introduction — Secularization theory: The course of a concept", *Sociology of Religion*, 60(3), 1999, s. 209-228.

3 Örnek bir tartışma için bkz. Philip Gorski (der.). *The Post-secular in Question: Religion in Contemporary Society*. NYU Press, 2012.

4 Sosyo-politik çatışma üzerinden sekülarizme bakan örnek bir çalışma için bkz. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, University of Chicago Press, 2003.

sürecinin beraberinde getirdiği modernleştirici ve sekülerleştirici etkileri analiz ederek söz konusu sekülerist gündemin yükselişinin somut maddi kaynaklarına bakmayı öneriyor. Elbette böylesi bir analizi mümkün kılacak önemli unsurlardan biri dinin toplumsal hayattaki anlamı ve rolüne dair girişilen toplumsal mücadelelerin ve çatışmanın kaynaklarına değinmektir. Türkiye'de sekülarizmin gelişimini ve geleceğini belirleyecek unsurun da söz konusu mücadelelerin seyri olacağı açıktır.

Yöntemsel olarak bir diğer önerme ise, söz konusu kaynakları araştırırken meseleyi sadece içeriden bir dönüşüm öyküsü olarak değil de aynı zamanda özellikle 18. yüzyıl ortalarından itibaren hızlanmaya başlayan dünya ekonomisine eklemlenme süreci ve jeopolitik mücadelelerin etkisi çerçevesinde ele almanın gerekliliğidir. Osmanlı tarihinin nasıl okunması gerektiğine dair tartışmalara bakacak olursak genel olarak bu sorunu şu şekilde görürüz:[5] Bir taraftan değişimi sadece jeopolitik mücadelelerin bir sonucu olarak gören yaklaşımlarla diğer taraftan değişimin kaynağını salt içeriden bir okuma ile yöneticilerin vizyonlarına ya da saltanatın basiretine indirgeyen yaklaşımlar. Bu önermenin temel nedeni, bu indirgemeci ekollerin sekülerleşmenin öyküsünü anlatırken bıraktıkları miras ile ilgilidir. Buna göre, sekülarizmin Türkiye'deki gelişimine ya da düşünceler tarihi çerçevesinden bakılır ya da salt yönetici elitlerin doktrini (pozitivizm) çerçevesi ile açıklanır.[6] Elbette dönüşümün taşıyıcıları olan siyasi elitlerin (özellikle askeriye ve tıbbiye çevrelerinde hissedilen) ağır bir pozitivizmle şekillenen eğitim süreçlerinin bir sonucu olarak, toplumsal düzenin ne şekilde oluşması gerektiğine dair fikirlerin şekillenmesinde söz konusu etkinin önemi yadsınamaz. Öte yandan kendi başına, dolayımsız belirleyicilikten ve toplum/sınıflardan kopuk bir projeden bahsetmek mümkün mü diye sormak da gereklidir. Bu bağlamda siyasi ve ekonomik aygıtın kendini yeniden üretmesine dair kaygıların tamamen dışında bir sekülerleşme ve modernleşme projesinden, bir idea olarak, bahsetmenin mümkün olmadığını düşünebiliriz.

5 Bu konuda bir inceleme için bkz. Ömer Turan, "Hasta Adam Metaforunu Aşmak: Osmanlı Modernleşmesi ve Devlet Kapasitesi", *Muhafazakâr Düşünce*, S. 4, 2008, s. 16-17.

6 Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill-Queen's Press-MQUP, 1964 (Türkçesi: Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 19. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013); ayrıca bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey: Issued Under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs*, Oxford University Press, 1961 (Türkçesi: Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Tuna, Ankara, Arkadaş Yayıncılık, 1984 (2. Baskı, 2008).

Ve son olarak, 19. yüzyıldan günümüze gelenek ve dönüşüm savunusu şeklinde ele alınan sosyo-politik çatışmayı, sınıfsal çıkarlar ya da farklı toplumsal sınıfların kendini yeniden üretme stratejileri (*strategies of reproduction*) üzerinden okumak bağlamında bir önerme ile devam edilebilir. Sonuçta her değişim süreci toplumsal yapılar ve sınıflar üzerinde belli izler bırakır ve siyasi-ekonomik çıkarların yeniden şekillenmesinde rol oynar. Bu sebepten literatürde sıkça yapıldığı üzere, dönüşüm süreçlerine eleştirel bakanları ya da itiraz edenleri gerici/yobaz/irticacı olarak konumlandırmak ve dönüşümün asli unsurları olarak da ilerici/batıcı/modern elitleri görmek,[7] diğer bir deyişle bu çatışmaya tamamen kültüralist bir çerçeveden farklı dünya görüşleri arasındaki bir çatışma olarak bakmak, sorunlu olacaktır. Bu bağlamda pek çok örnekte görüldüğü üzere, sekülerist gündemin yükselişi ile kapitalist mülkiyet ilişkilerinin derinleşmesi ve devlet tarafından korunması için gerekli siyasi ve hukuki rejimin inşası arasında yakından bir ilişki vardır. Bu süreçte eski hiyerarşiler ve geleneksel yapılar dönüştükçe siyasi-iktisadi çıkarların yeniden tanımlanması ve toplumsal gücün yeniden üretilmesi bağlamında bir çatışma zemini yükselir. Genel bir ifade ile, farklı ülke örneklerinde dini alan üzerinde inşa edilen denetim süreçleri ile dinin siyasallaşması süreçleri incelenirken, söz konusu güç ve çıkar ilişkilerine yakından odaklanmak gerekmektedir. Böylesi bir yaklaşım, hem sekülerleşme teorilerinin temelde veriye ve karşılaştırmaya dayalı eksiklerinin giderilmesinde hem de post-seküler ifadesindeki "post"un neyin sonucu olarak ortaya çıktığının anlaşılmasında önem arz edecektir.

19. Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi ve Sekülarizmin Şekillenmesi

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıl boyunca görülen reform hareketlerinin bir taraftan jeopolitik rekabeti dengelemeyi diğer taraftan da devlet-toplum ilişkilerini yeniden kurgulamayı amaçladığı rahatlıkla söylenebilir. Her ne kadar askeri, mali, hukuki ve eğitim alanında yapılan reformlar çoğu zaman dış destek ile mümkün olabilmiş ve bu da beraberinde giderek daha fazla bağımlı ve emperyalist rekabetin etkilerine açık bir durum ortaya çıkarmış olsa da, imparatorluğun dünya ekonomisine eklemlenme süreçleri hızlanmaya başladıkça sosyo-politik yapıda ciddi bir dönüşüm görülmüştür. Bu sürecin etkisini, beraberinde geleneksel toplumsal yapıların (örneğin özel mülkiyet rejimi ve

7 Bu konuda bir eleştiri için bkz. Ali Rıza Güngen ve Şafak Erten, "Approaches of Şerif Mardin and Metin Heper on State and Civil Society in Turkey", *Journal of Historical Studies*, S. 3, 2005, s. 1-14.

ticari hukuku alanındaki yenilikler)[8] kısmen çözülmeye kısmen de dönüşüme uğramasında takip etmek mümkündür. Bu durum aynı zamanda bir taraftan modern devlet aygıtının ve iktisadi aklın gelişimi, diğer taraftan da sekülerleşme süreçlerinin hızlanması olarak okunabilir. Öte yandan Tanzimat'tan Islahat'a ve oradan da Anayasacılık süreçlerine uzanan dönemde siyasi ve iktisadi aygıtın kendini yeniden üretmesi bağlamında ortaya konan ve de modernleştirici ve sekülerleştirici etkileri olan reformların birtakım eleştirileri ve tepkileri beraberinde getirdiğini görürüz. Literatürde çoğu zaman Bihruz Bey sendromu ya da ecnebileşme/gavurlaşma/frenkleşmeye verilen kültüralist tepkiler çerçevesinde ele alınsa da,[9] başta ulema (âlim, imam, şeyh, kadı) ile Müslüman zanaatkârlar ve tüccarlar olmak üzere geleneksel toplumsal grupların erozyona uğrayan konumlarının bu tepkilerde önemli bir rol oynadığını göz ardı etmemek gerekir. Örneğin iktisadi süreçler üzerinde kurulan merkezileştirici reformların bir parçası olarak, ulemanın kontrol ettiği vakıflar üzerinde giderek artan mali denetim sonucunda, birçok İslam coğrafyasında hiç olmadığı kadar bir özerkliği haiz ulemanın[10] daha da fazla merkezi siyasi otoriteye bağımlı hale geldiği bir süreç yaşanmıştır. Geleneksel gruplar içerinde bu bağlamda değinilmesi gereken Müslüman zanaatkârlar ve tüccarlar ise, kapitülasyonlar ile serbest ticaret anlaşmalarının ve ticaret hukukunun değişen yapısının bir sonucu olarak, gayrimüslim rakiplerine karşı giderek daha dezavantajlı bir konuma doğru sürüklenmiştir. Elbette hem ulema hem de iktisadi gruplar içerisinde dünya ekonomisine eklemlenme ve modernleşme süreçlerine destek verenler ya da sonuçlarından faydalananlar olmuşsa da,[11] merkezileşme ve modernleşme döngüsü içinde yeniden tanımlanan sosyoekonomik roller ve çıkarlar, fikir-değer-inanışlar üzerinden gidiyor gibi görünen, sosyo-politik çatışmanın önemli bir kaynağını oluşturmaktadır. Söz konusu çatışmanın farklı toplumsal gruplar açısından toplumsal hareketliğe dönüşmesi ya da temsili süreçlerinde dini değerler ve otorite önemli bir rol üstlenecektir ki, bu tarihsel olarak dinin

8 Bu konuda bkz. Oya Silier, *Türkiye'de Tarımsal Yapının Gelişimi (1923-1938)*, Boğaziçi Üniversitesi, 1981.

9 Bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, der. M. Türköne ve T. Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

10 Bkz. Schmuel N. Eisenstadt, "The Public Sphere in Muslim Societies", *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe*, C. 3, der. Nilüfer Göle ve Ludwig Amman, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006 içinde s. 443–461.

11 Osmanlı uleması ile ilgili yanlış bilinenleri anlamlandırmak adına etkileyici bir çalışma için bkz. Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford University Press, 2011 (Türkçeleştirilmilş versiyonu için bkz. Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, Kitap Yayınevi, 2013).

tarihsel-sosyolojik önemi göz önüne alındığında anlaşılabilecek bir durumdur. Keza Türkiye'de sekülarizmin gelişimi Batı'da olduğu gibi devlet ve kilisenin birbirinden giderek ayrışarak evrim geçirmesi olarak değil de geleneksel ve modern yönetici elitin kendi içerisinde ve aynı zamanda da yönetici ve prekapitalist sınıflar arasındaki mücadelelerin içinde söz konusu olmuştur.[12]

İttihat ve Terakki Mirası

Siyasi ve ekonomik projelerini inşa etme ve güçlerini konsolide etme süreçlerinde İttihatçıların da din-merkezli gücünü yeniden üretmeye çalışan toplumsal sınıflarla girdiği mücadele yukarıdaki bağlam ışığında okunmalıdır. 1908-1918 arası dönemde bir taraftan Halifeliğin yasama üzerindeki etkisinin sona ermesi, bütçesinin kesilmesi, Şeyhülislam'ın kabine dışında kalması, modern bakanlıkların inşası, dini mahkemelerin rolüne getirilen sınırlamalar, özel mülkiyet rejimi inşası için çıkarılan yasal düzenlemeler ve 1917 Medeni Kanunu (Aile Kararnamesi) ile modern saat-takvim-alfabe yönündeki erken dönem girişimlere kadar uzanan sekülerleştirici düzenlemeler bu çerçevede örnek verilebilir. İttihatçıların dinin tarihsel-sosyolojik öneminin farkında olarak bu alana dair düzenlemelerde yoğunlaşmasının önemli sebeplerinden birinin de eski rejimin değerlerini inşa etme çabası olarak değerlendirilebilecek 31 Mart Vakası olduğu söylenebilir. Öte yandan, yine söz konusu farkındalığın bir sonucu olarak dinin toplumsal hareketliliği hızlandırma potansiyelinden faydalanma arzusuyla ve araçsalcı bir akıl ışığında, gayrimüslimlerin toplumsal ve iktisadi hayattaki varlığını ortadan kaldırmaya yönelik etnik homojenleştirme, mülksüzleştirme yoluyla birikim rejiminin devamlılığını sağlama ve kolektif şiddeti organize etme pratikleri iktidarlarına damga vurmuştur. Özellikle Balkan Savaşları ve 1. Dünya Savaşı ile tırmanan yeniden üretim kaygılarını ve ortaya çıkan öfkeyi gayrimüslimlere yönlendirme projeksiyonunu, farklı biçimlerde erken Cumhuriyet döneminde ve hatta çok partili hayatta dahi görmek söz konusu olacaktır. Bu şekilde toplumsal desteğini ve iktidarının meşruiyetini sağlamaya yönelik projelerini hayata geçirirken, aynı zamanda da uzunca bir süre ve yine izlerini erken Cumhuriyet döneminde de görebileceğimiz bir yaklaşımla, "gerçek İslam"ın bilimi ve ilerlemeyi[13] vaaz ettiğine dair söylemlerden

12 Bu konuda etkileyici ve erken dönemlerde yazılan bir çalışma için bkz. Doğu Ergil, "Secularization as Class Conflict: The Turkish Example", *Asian Affairs*, 6(1), 1975, s. 69-80.

13 Bu konuda bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, 1995; Eric Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, C. 87, IB Tauris, 2010.

ve uygulamalardan da geri kalmamışlardır. Tüm bu süreç sadece Türkiye'de sekülarizmin gelişimini değil aynı zamanda kapitalist bir toplum ve devlet inşası bağlamını analiz ederken muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır.

Erken Cumhuriyet Döneminde Sekülarizmin Uygulanışı ve Çerçevesi

Cumhuriyet'in erken yıllarında da din-devlet ilişkilerinde ve sekülarizmin toplumsal derinliğinin genişlemesinde itidalli bir yaklaşımın devam ettiğini söylemek mümkündür, meclisin dualarla açılması ya da "devletin dini İslam'dır" ibaresinin Anayasa'dan çıkartılması için 1928 yılına kadar beklenmesi bu yaklaşımın bir sonucudur. Öte yandan, özellikle 1924 Anayasası'nın ilanı ve 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu'nun süreçlerinden başlayarak meclisten muhalefetin temizlenmesi söz konusu olmuş ve hızlı ve radikal bir sekülerleşme sürecine devam edilmiştir. Erken Cumhuriyet elitleri açısından kapsamlı bir toplumsal kontrolün inşası için söz konusu sekülerleşme kaçınılmazdır ve başta gündelik hayat pratikleri olmak üzere dini alanın kapsamlı bir denetime tabi tutulması süreci hızlanmaya başlamıştır. Bu duruma sebebiyet veren önemli etmenlerden biri, literatürde çokça tartışılmayan ama tek partili döneme damgasını vuran toplumsal isyanların önemli bir kaynağı olarak dinin toplumsal mobilizasyon gücünün farkına varılmasıdır. Toplumsal muhalefetin önemli bir kaynağı olarak ve rejime karşı isyanların örgütlenmesinin arka planındaki dinin dinamik karakteri, özellikle geniş kırsal kesimleri içerme (*containment*) projesi[14] açısından sorun olarak görülmektedir. Aynı zamanda bu içerme projesi ve din alanında kontrollerin genişlemeye başlaması, sadece siyasal iktidarın pekiştirilmesi için değil, modern kapitalist ulus-devletin inşası süreci açısından da önem arz etmektedir. Özellikle 1920'li yılların ikinci yarısında görülen hukuki ve iktisadi alanda yapılan düzenlemeler ya da reformlar bu amaç doğrultusunda önem taşıyacaktır. Dönemin önemli siyasi figürleri olan Recep Peker ve Mahmud Esad Bozkurt'un zamanın ruhunu yakalamanın gerekliliği açısından söz konusu reformların ivedilikle yapılmasına dair açıklamaları gerek dünya ekonomisine eklemlenme gerekse de iç ticari dinamiklerin derinleşmesi ve burjuva iktisadi ilişkilerin içselleştirilmesi açısından bu hızlı dönüşümün öneminin altını çizmektedir. Siyasi ve ekonomik iktidarın pekiştirilmesi ve yeniden üretilmesi bağlamında örnek vermek gerekirse Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması

14 Bu konuda son dönemde çıkan anlamlı bir tartışma için bkz. Eren Düzgün, "The international relations of 'bourgeois revolutions': Disputing the Turkish Revolution", *European Journal of International Relations*, 24(2), 2018, s. 414-439.

(1924), Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924), Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması (1925), Şapka İnkılabı (1925), Medeni Kanun (1925), Miladi Takvime geçiş (1925), Borçlar ve Ticaret Kanunu'nun kabulü (1926), Latin Alfabesine geçiş (1928), Anayasa'dan "devletin dini İslam'dır" ibaresinin çıkarılması (1928), 1931 yılında Ölçüler Kanunu'nun kabulü (*arşın, endaze, okka, çeki* yerine *metre*, *kilogram* vs.), tatil günlerinin Cuma'dan Pazar'a alınışı (1935), din kökenli milletvekillerinin meclisteki oranının %20'lerden %1'e düşüşü sıralanabilir. Bu süreçte 1924 yılında halifeliğin kaldırılması sadece ikili iktidar yapısının ortadan kaldırılması için değil aynı zamanda dış egemenlik meselesinin Lozan'ı takiben tam anlamıyla çözülmesi açısından önemli olacaktır.[15]

Özellikle 1929 Büyük Buhran sonrasında Rize, Erzurum, Menemen ve Bursa[16] örneklerinde görüldüğü üzere, durumları özellikle iktisadi açıdan giderek kötüleşen küçük burjuvazi ve köylülerin, dinin toplumsal mobilizasyon gücünü harekete geçirerek tepkilerini dile getirmeleri, söz konusu yeniden üretim kaygılarının giderek artması açısından not edilmelidir. Bu bağlamda 1931 yılında Altı Ok'un formüle edilmesi ve akabinde 1932'de yurt genelinde il ve ilçe merkezlerinde kurulan Halkevleri'nde propagandasının yapılması, yine aynı dönemde milli kimlik ve bilincin içselleştirilmesi bağlamında ortaya atılan oldukça sorunlu Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi uygulamalar amaçladığı sonuçları vermeyecektir. Benzer bir tespiti, etkisi oldukça sınırlı kılan ve 1940 yılında başlayan Köy Enstitüleri projesi için de yapmak mümkündür. Tek Partili döneme damgasını vuran meşhur Toprak Reformu tartışmalarının sonuçsuz kalması[17] ve tek partili rejimin geniş kırsal kesimleri içerme projesi bağlamında toprak ağalarıyla olan ittifakının çözülememesi ortaya çıkan sonuçta etkili olmuştur. Bu süreçte toplumsal yaşamın kelimenin tam anlamıyla sekülerleşememesi, bir başka açıdan, altyapısal kapasite (iletişim ve ulaşım) sorunları[18] ve köylülüğün bağımlı karakteri ile de açıklanmalıdır.

15 Tek parti dönemi laiklik uygulamalarını bu makalenin yöntemsel çerçevesi dahilinde analiz eden kapsamlı bir analiz için bkz. Efe Peker, "Türkiye'de Laikliğin Kuruluş Döneminin Tarihsel Sosyolojisine Katkı", *Praksis*, S. 41, 2016.

16 Bkz. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Brill, 1981.

17 Bkz. M. Asım Karaömerlioğlu, "Elite perceptions of Land Reform in Early Republican Turkey", *The Journal of Peasant Studies*, 27(3), 2000, s. 115-141.

18 Bu konuda etkileyici bir çalışma için bkz. Gavin D. Brockett, *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, University of Texas Press, 2011.

Çok Partili Hayata Geçiş Süreci ve Sonrasında Sekülarizmin Dinamikleri

İkinci Dünya Savaşı'nın yakıcı iktisadi ve toplumsal sonuçları aynı zamanda siyasal sonuçlarını da verecek ve giderek meşruiyeti azalan tek parti rejimi, iktidarı kısa bir süre sonra Demokrat Parti'ye devredecektir. Değişen dünya jeopolitiğinin, örneğin Avrupa'da totaliter sistemlerin çözülüşü, Yeni Dünya Düzeni'nin ABD öncülüğünde şekillenmesi ve artan iktisadi ve güvenlik eksenli yeniden üretim kaygılarının çok partili hayata geçişe katkısı elbette derindir. Çalışmamız bağlamında toplumsal dinamiklere bakacak olursak, savaş döneminde görülen yüksek enflasyon, temel gıda ve temizlik maddelerinin temininde yaşanan sorunlar ve yaygın karaborsacılık-istifçilik pratikleri geniş kesimleri olumsuz etkilemiştir. Bunlara ek ve ilişkili olarak başta Milli Koruma Kanunu ve Toprak Mahsulleri Vergisi gibi uygulamalar tek parti rejiminin toplumsal meşruiyetinin giderek azalmasına sebebiyet vermiş ve toplumsal sınıfların (ticaret burjuvazisi, toprak ağaları ve köylüler) artan yeniden üretim kaygıları yeni siyasal alternatiflerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar 1942 Varlık Vergisi ve 1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu gibi süreçler azalan toplumsal desteği ayakta tutmak için gündeme gelse de, tek parti rejimine duyulan güvensizlik gerek palazlanmak isteyen burjuvaziyi gerekse de toprak ağalarını hızla yeni kurulan DP'ye çekmiştir. 1946-1950 arası dönemde başta ezanın yeniden camilerde Arapça okunması vaadi olmak üzere, siyasal muhalefetini dinsel temalarla süsleyen DP'nin yükselişini önlemek amacıyla, her ne kadar tek parti rejimi 1947 Kongresi'nde (7. Kongre), ilköğretimde seçmeli din dersinin konulması, Darülfünun Reformu (1933) zamanında kapatılan İlahiyat Fakültesi'nin yeniden açılması, imam-hatip kurslarının ve bazı dini merkezlerin yeniden açılması, başbakanlığa muhafazakâr kimliğiyle bilinen Şemsettin Günaltay'ın getirilmesi gibi katı laiklik politikasında esnemeleri gösteren icraatları gerçekleştirse de,[19] süreci tersine çevirme anlamında sonuç vermeyecektir.

Diğer taraftan, devlet elitlerinin, burjuvazinin ve kırsal sınıfların giderek artan yeniden üretim kaygılarını anlamak açısından 1948 İzmir İktisat Kongresi'ndeki tartışmalara bakılabilir.[20] Hızlı iktisadi büyüme için piyasa ekonomisine geçiş ile sermaye birikim rejimi üzerindeki devlet kontrolünün gevşetilmesi

19 1947 Kongresi ile ilgili bir çalışma için bkz. Hakan Uzun, "İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 12, S. 25, 2012, s. 101-139.

20 Bu konuda bkz. Mehmet Türkay, *1948 İktisat Kongresi*, Ankara: TMMOB Sanayi Kongresi Bildiriler Kitabı, Yayın No: E/2001/291, 2002, s. 45-54.

talepleri daha yüksek sesle ifade edilmiş ve değişen dünya jeopolitiği (kapitalizmin altın çapının fırsatları ve liberal inanç) bağlamı da eklendiğinde yeni bir siyasi alternatifin gerekliliği daha çok dile getirilmiştir. Elbette bu süreçte kırsal tepkileri içermek adına dini siyasallaştırmak ve hızlı kapitalist büyümeyi gerçekleştirmek için de DP'nin söylemi ve programı önem taşıyacaktır. Tek Parti döneminden farklı olarak dinin siyasallaştırılması ve araçsallaştırılması olgusu toplumsal kontrol ve hâkim siyasi-iktisadi sınıfların gücünü yeniden üretme kaygıları bağlamında daha da ön plana çıkacaktır. DP'nin ortaya koyduğu dini ve geleneksel değerlere duyarlı bir kapitalist kalkınma ve iktisadi gelişmenin mümkün olabileceği vizyonu[21] daha sonra Adalet Partisi tarafından da taşınmıştır.

Sekülarizmin Türkiye'deki gelişimine ve din-devlet ilişkilerinin tanzimine dair analizin 1960-1980 arası siyasallaşma dinamiklerinin hızlandığı Türkiye'nin kendine özgü dönemine dair de genişletilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, gerek 1970 yılına gelindiğinde ortaya çıkan Milli Nizam Partisi ile AP-MNP ayrışmasını sermaye içi fraksiyonlar arasındaki (yükselmek isteyen Anadolu sermayesi ile devlet destekli İstanbul merkezli büyük burjuvazi arasındaki) çatışma ve çelişkiler ışığında okumak gerektiği gibi,[22] AP öncülüğünde ortaya çıkan Milliyetçi Cephe Koalisyonları döneminde "komünist tehdit" başlığı altında sol yükselişin engellenmesi bağlamında ortaya konan siyasal pozisyonları da yine bu güç mücadeleleri ve yeniden üretim stratejileri çerçevesinde ele almak gerekir. Örneğin Anadolu'da 1970'lerin ikinci yarısında Alevileri hedef alan kitlesel şiddetin mobilizasyonu sadece kültürel açıklamalarla anlaşılabilecek olgular değildir. Keza gerek sosyal gerek iktisadi hayatta giderek etkin olmaya başlayan ve siyasal olarak da sol yükselişe destek sunan Alevilerin hedef alınması ekonomi-politik inceleme ile daha rahat anlaşılacaktır. Bu bağlamda gerek 1961 Anayasası'nın ortaya koyduğu göreceli özgürlük ortamı, gerekse de endüstrileşme ve kentleşme dinamikleri ile yükselen siyasallaşmanın ve hak taleplerinin, hâkim iktisadi ve siyasi güç ve iktidar ilişkilerini "tehdit" eden içeriği ortaya çıktığında, milliyetçi ve muhafazakâr değerler söz konusu güç ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesi için işlevsel kılınmıştır. Bu öykünün daha sistematik ve kapsamlı uygulamalar ve anayasal-kurumsal düzenlemelerle 1980 sonrası dönemde daha da derinleşeceği görülecektir.

21 Söz konusu tarihsel sürekliliğe dair bir çalışma için bkz. Hasan Bahadır Türk, *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

22 Bkz. Halil Karaveli, "Turkey's Journey from the Secularism to Islamization: A Capitalist Story", *The Turkey Analyst*, 13 Mayıs 2016: https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/542-turkey's-journey-from-secularism-to-islamization-a-capitalist-story.html.

1980 Sonrası Dönemde Türkiye'de Sekülarizmin Değişen ve Değişmeyen Yüzleri

12 Eylül 1980 darbesinin etkisi sadece yükselen siyasallaşma dinamiklerini ortadan kaldırmaya yönelik hukuk ve hukuk dışı uygulamalarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda ortaya konan ve "Türk-İslam Sentezi" olarak literatürde yerini bulan bir siyaset ile sekülarizmin serüveninde yeni bir dönemi açmıştır. Burjuvazi destekli askeri elitlerin toplumsal alanı kontrol etme ve 24 Ocak 1980 kararlarıyla ortaya konan yeni sermaye birikiminin inşası sürecini yerleştirme amacıyla dini referanslar ve kurumlar daha fazla işlevsel kılınmıştır. Bu dönemde Diyanet'in güçlendirilmesi,[23] zorunlu din derslerinin müfredatlara eklenmesi, imam-hatip okullarının sayısındaki artış, dini tarikatların iktisat ve siyasetteki görünürlüğünün artması, sayıca artan dini eğitim kurumları ile; meşruiyet krizi aşılmaya çalışılmış ve neoliberal düzenin hegemonik inşası ve kapitalist dünya ekonomisine daha hızlı eklemlenme süreci amaçlanmıştır. Her ne kadar Türkiye'de ordu sekülarizmin bekçisi olarak görülse de, ortaya koyduğumuz ekonomi-politik analiz içerisinde askeri elitler eliyle ortaya konan bu yaklaşımın ve uygulamaların bir çelişkiyi ifade etmeyeceği açıktır. Elbette bu süreçte, 1980 öncesi dönemde giderek istikrarsızlaşan Ortadoğu'daki dinamikler (İran'da İslami Devrim, Sovyetlerin Afganistan'ı işgali, İran-Irak Savaşı vb) ve ABD öncülüğünde gündeme gelen Yeşil Kuşak tartışmaları, Batı bloğunun bölgedeki çıkarlarının temsili açısından Türkiye'nin artan önemi gibi jeopolitik olgularla; 1973 Petrol Krizi sonrası derinleşen mali kriz ve Körfez sermayesi temelli petrodolarların Türkiye'ye girişinin sağlanması ve 1980'lerde gelişecek İslami bankacılığın önünün açılması gibi yeniden üretim kaygıları da analize dahil edilmelidir.

Askeri rejim (1980-83) sonrası Özal öncülüğündeki ANAP hükümetleri de, parti içerisindeki güçlü muhafazakâr kanat da İslami kültürel değerler ile neoliberal iktisadi kalkınma projesi arasında bağlantıyı inşa ederek, benzer şekilde İslam'ın ahlaki ve kültürel gücü ile meşruiyetini işlevsel kılacaktır.[24] Bu dönemde dini tarikatlarla kurulan patronaj ilişkileri derinleşecek ve özellikle 1980 ortalarından itibaren yükselen Anadolu burjuvazisinin çıkarlarının temsili bağlamında, daha sonraları Mayıs 1990 itibariyle MÜSİAD'ın kurul-

23 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1980 sonrası dönemde hegemonya inşası için daha araçsal ve aktif bir şekilde güçlenmesine dair bir analiz için bkz. Ceren Lord, *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, Cambridge University Press, 2018.

24 Bkz. Yıldız Atasoy, *Islam's Marriage with Neoliberalism*, Palgrave Macmillan, Londra, 2009.

masıyla sonuçlanacak gelişmeler söz konusu olacaktır.[25] Bu bağlamda 1987 genel seçimleri ile emareleri görülen ve 1990'lar itibariyle de yükselişe geçen Refah Partisi öncülüğündeki siyasi İslami hareketin 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerindeki başarıları şaşırtıcı olmayacaktır. Elbette yine bu süreci dünyadaki ve bölgedeki ekonomi-politik ve jeopolitik dinamiklerin ışığında okumak gerekmektedir. Gerek 1990'larda farklı bölgelerde patlak veren mali krizlerle şekillenen derin ekonomik krizin beraberinde getirdiği artan meşruiyet krizi ve kapitalist dünya ekonomisine eklemlenme bağlamında sermaye içi çelişkilerin keskinleşmesi (aynı zamanda Kombassan'a Petlas'ın özelleştirilmesi ihalesinin verilmesi ve dini tarikatların iktisadi hayatın farkı sektörlerinde artan yatırımları gibi gelişmeler),[26] gerekse Ortadoğu'daki örneklerinde olduğu gibi farklı siyasi İslami hareketlerin neoliberal düzene geçiş programlarının giderek görünür olması[27] söz konusu gelişmeleri analiz ederken not edilmelidir. Elbette 1990'lar bağlamında Türkiye'deki seküler rejimin krizi ve oluşan ekonomik krizde öne çıkabilecek, ancak 12 Eylül'ün pasifize ettiği solun hissedilen zayıflığı bu süreçte etkili olmuştur.

Politik ve iktisadi olarak "Milli Görüş" ve Adil Düzen" söylemleriyle yola çıkan ve ahlaki kalkınmayı ekonomik kalkınma ile harmanlayan Refah Partisi'nin hem yükselen Anadolu sermayesinin çıkarlarının temsili ve sistem içine eklemlenmesi bağlamındaki çabaları, hem de dış politikadan iktisat programına geleneksel kodların dışına çıkan vizyonu ve aynı zamanda da laiklik konusundaki söylemleri sistem içerisindeki veto güçlerini (Milli Güvenlik Kurulu, Anayasa Mahkemesi vb) ve hâkim sermaye fraksiyonlarını harekete geçirecek ve süreç 28 Şubat ile yepyeni bir evreye girecektir. 28 Şubat ile siyasi İslami hareket sistemin verili iktisadi ve siyasi kodları içerisine çekilecek[28] ve hareket içerisinden uyumlu bir alternatif olarak Adalet ve Kalkınma Partisi öne çıkacaktır. Hâkim siyasi ve iktisadi güç odaklarının yeniden üretim stratejileri ve 1999 Marmara Depremi ve 2001 Ekonomik Krizi çerçevesinde ortaya çıkan toplumsal hoşnutsuzluğun massedilmesi bağlamında AKP'nin vaat ettiği "istikrar" söylemi karşılığını 2002 seçimlerinde bulacak ve sekülarizmin evriminde yeni bir aşamaya geçilecektir.

25 Bu konuda bir tartışma için bkz. Ziya Öniş vd., *Political economy of Policy Reform in Turkey in the 1980s*, Banco Mundial, 1992; ve Galip Yalman, *Transition to Neoliberalism: The Case of Turkey in the 1980s*, Bilgi University Press: Istanbul, 2009.

26 İslami sermaye üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Ayşe Evren Hoşgör, "İslami Sermaye", *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, yay. Haz. Neşecan Balkan, Erol Balkan, Ahmet Öncü, İstanbul: Yordam, 2014 içinde, s. 215-249.

27 Bu konuda bkz. Burak Gürel, "İslamcılık: Uluslararası Bir Ufuk Taraması", *age*, s. 19-51.

28 Bu konuda bkz. Kurtar Tanyılmaz, "Türkiye Büyük Burjuvazisinde Derin Çatlak", *age*, s. 143-179.

AKP Dönemi Sekülarizmin Ekonomi-Politiği

2002'den bu yana iktidarını sürdüren AKP'nin siyasal başarısını anlamlandırmak farklı açılardan söz konusu olabilir ve bu konuda son on yılda çokça eser literatüre kazandırılmıştır. Çalışma kapsamında sekülarizmin AKP dönemindeki karakterini analiz etmeye devam edersek partinin ortaya koyduğu ve aile, kadın, gençlik ve sosyal politika gibi başlıklarda dile getirdiği muhafazakâr popülist söylemin söz konusu başarıda payının büyük olduğunu söyleyebiliriz. İktidara geldiği ilk günlerden bu yana neoliberal değerlerle muhafazakâr-ahlaki-İslam'ı harmanlamaya çalışan AKP'nin, bu bağlamda DP-AP-ANAP-RP çizgisinde devam ederek iktisadi kalkınmayı ve ortaya çıkardığı sonuçları muhafazakâr değerlerle harmanlama projesindeki sürekliliği görebiliriz.

İktidar partisinin kültürel muhafazakârlığı derinleştiren uygulamaları ve söylemlerini kendi "makbul vatandaşını"[29] yaratma projesinin bir parçası olarak ve genel olarak da iktidarını sağlamlaştırma çerçevesinde farklı alanlarda gözlemlemek mümkündür. Bu duruma birkaç örnek vermek gerekirse, alkol tüketiminden doğum kontrol ve kürtaj meselelerine dair söylemler ve 3 çocuk salık veren örnekte görüldüğü üzere pronatalist yaklaşım, GEBLİZ adı verilen gebelik dönemini izleme programları, "dindar ve kindar" gençlik yaratacağız söylemleri[30] ve aynı zamanda kadının toplumsal hayattaki rolünü yeniden üreten ve onu sadece aile hayatında tanımlayan/tanıyan muhafazakâr ailenin inşası çabaları, kadın bedeninde tahakkümü normalleştiren ve eşitsizliği yeniden üreten ataerkil söylemler,[31] sosyal yardım alanında görülen paralel uygulamalar,[32] inanç-merkezli sosyal yardım kuruluşlarının sayısındaki hızlı artış,[33] müftülere resmi nikâh yetkisi verme süreci, eğitim sistemindeki

29 Füsun Üstel, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, 2005.

30 Gençlik politikaları ile ilgili bkz. Demet Lüküslü, "Creating a Pious Generation: Youth and Education Policies of the AKP in Turkey", *Southeast European and Black Sea Studies*, 16(4), 2016, s. 637-649.

31 Bu konularda etkileyici örnek iki çalışma için bkz. Dilek Cindoğlu ve Didem Ünal, "Gender and Sexuality in the Authoritarian Discursive Strategies of 'New Turkey'", *European Journal of Women's Studies*, 24(1), 2017, 39-54; ve Yeşim Arat, *Religion, Politics and Gender Equality in Turkey*, United Nations Research Institute for Social Development. Heinrich-Boll-Stifung, 2009.

32 Ailenin güçlendirilmesi ve sosyal yardım meselelerini "neoliberal popülizm" ve "sosyal neoliberalizm" başlıkları altında ele alan örnek çalışmalar için bkz. Zafer Yılmaz, Z., "'Strengthening the Family' Policies in Turkey: Managing the Social Question and Armoring Conservative–Neoliberal Populism", *Turkish Studies*, 16(3), 2015, s. 371-390; ve Tim Dorlach, "The prospects of Egalitarian Capitalism in the Global South: Turkish Social Neoliberalism in Comparative Perspective, *Economy and Society*, 44(4), 2015, s. 519-544.

33 Bu konuda bkz. Umut Bozkurt, "Neoliberalism with a human face: Making Sense of the Justice and Development Party's Neoliberal Populism in Turkey, *Science & Society*, 77(3), 2013, s. 372-396.

sistematik eşitsizlikleri tartışmak yerine imam-hatip okullarının sayısındaki baş döndürücü hız ve müfredatlar ile ders kitaplarından sınav sistemlerine gözlemlenen muhafazakârlaştırma çabaları[34] ve özellikle de endüstriyel hayattaki sınıfsal çatışmaları İslami kardeşlik ve ahenk söylemleri ile uzlaştırma teşebbüsleri[35] ya da işsizlik oranlarının yüksekliğini kadınların daha fazla emek piyasalarına girişiyle açıklayan sorunlu yaklaşımlar[36] sadece kültürel hegemonyanın inşası çerçevesinde değil aynı zamanda bu çalışmaya yön veren ekonomi-politik çerçevede de değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, sistematik iktisadi ve siyasi eşitsizlikleri konuşmak ve çözüm üretmek yerine sosyal sorunları ahlaki çerçeveye ve aile alanına sıkıştıran yaklaşım ve söylemleri ile iktidar partisi Foucault'cu anlamda yeni bir tür neoliberal yönetsellik (*governmentality*) anlayışı ile dini araçsallaştırma ve siyasallaştırma programına devam etmiştir ve bu yol ile bir rıza üretimi/toplumsal kontrol-hâkimiyet (*technique of domination*) inşa etmeyi amaçlamıştır.[37] Bu bağlamda daha önce seküler veto güçlerinin elinde olması sebebiyle eleştirilen DİB ve YÖK gibi anayasal kurumların da iktidar partisi döneminde etki alanını genişlettiklerini ve söz konusu projede işlevsel kılındığını da not etmek gerekmektedir.

Özellikle Gezi sürecinden bu yana hızla devam eden siyaseten kutuplaştırıcı söylemlerin[38] içinde de iktidar partisi açısından dini ve geleneksel değerlerin kurumlar üzerinden daha işlevsel kılındığını belirtmek de gerekiyor. Aynı biçimde, siyasal gündemin ve kamusal tartışmaların sistematik sosyoekonomik ve kültürel eşitsizlikler ve ayrımcılık vakaları ekseninde değil de, özellikle Tek Parti katı laiklik politikaları ve 28 Şubat döneminde başta başörtüsü sorunu olmak üzere yaratılan mağduriyetler sürekli olarak tartışmalara dahil edilerek,

34 Bu konuda kapsamlı bir kitap için bkz. Kemal İnal ve Güliz Akkaymak (der.), *Neoliberal Transformation of Education in Turkey: Political and Ideological Analysis of Educational Reforms in the Age of the AKP*, Springer, 2012. Ayrıca bkz. Ayhan Kaya, "Islamisation of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity", *South European Society and Politics*, 20(1), 2015, s. 47-69.

35 Bu konuda örnek teşkil edecek iki güçlü çalışma için bkz. Yasin Durak, *Emeğin Tevekkülü: Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011; ve Berna Yılmaz, "Islamist Bourgeoisie and Democracy under the AKP's Rule: Democratisation or Marketisation of Politics", Coşar and Özdemir (der.), *Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AKP Years in Turkey*, 2012 içinde s. 93-124.

36 Bu konuda yeni bir çalışma için bkz. Gamze Çavdar ve Yavuz Yaşar, *Women in Turkey: Silent Consensus in the Age of Neoliberalism and Islamic Conservatism*, Routledge, 2019.

37 Bu konuda bir çalışma için bkz. Thomas Lemke, "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism*, 14(3), 2002, s. 49-64.

38 Bu konuda bkz. Murat Somer, "Turkey: The Slippery Slope from Reformist to Revolutionary Polarization and Democratic Breakdown", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 681(1), 2019, s. 42-61.

dindarlık/sekülerlik bağlamında bir ikilik ile domine ediliyor oluşunun arka planında da giderek azalan meşruiyet ve yeniden üretim kaygılarının bulunduğunu göz ardı etmemek gerekiyor. Öte yandan iktidar partisi döneminde din üzerindeki devlet denetiminin azaldığını ve farklı inanç grupları üzerinde (başta Aleviler[39] ve Gayrimüslimler olmak üzere) tahakküm ilişkilerinin zayıfladığını ve özlenen dini çoğulculuğun ve inanç grupları karşısında devletin tarafsızlığı ilkesinin eşit vatandaşlık çerçevesinde inşa edildiğini de söylemek oldukça zor olacaktır.

Benzer biçimde bir dönem sorunlu bir şekilde "eksen kayması" bağlamında tartışılan dış politikadaki İslami referanslar ve değerlerle bezeli yeni Osmanlıcı ya da Ortadoğucu yaklaşımların ya da "komşularla sıfır sorun politikası", "stratejik derinlik" gibi sıfatlarla anılan projeksiyonların da arka planında özellikle 2008 küresel krizi ve Ortadoğu'daki siyasal dönüşüm süreçleri sonrasında ticaret alternatiflerini genişletme ve yatırımlarını hızlandıran başta iktidara bağlı sermaye fraksiyonlarının yeniden üretim taleplerini dikkate alma çabası[40] olduğu not edilmelidir. Bu açıdan dinin kontrol ve denetim işlevi süreçlerinin farklı eksenlerde derinleşmesini bu yazıda paylaştığımız ekonomi-politik çerçevede yeniden düşünmenin gerekliliği açıktır. Özetle iktidar partisinin, neoliberal otoriterliğin ve popülizmin inşası çabalarında dinin toplumsal anlamı ve rolü üzerine yapılan sistematik müdahalelerin etkisi net bir şekilde gözlemlenmektedir. Ve söz konusu müdahalelerin de salt kültürel hegemonyanın inşası çerçevesinde değil aynı zamanda ekonomi-politik yeniden üretim kaygıları ekseninden de beslendiğini akılda tutmak gerekir.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, verili yazı sınırları içerisinde, Türkiye'de sekülarizmin gelişiminin tarihsel analizi ekonomi-politik bir eksende yapılmaya çalışıldı. Benzer denemeleri Türkiye'de halkçılık, devletçilik ve milliyetçilik gibi olgular ışığında da yapmak mümkün olabilir ve bu tarz bir çaba literatürdeki hâkim ve sorunlu ikiliklerin ötesinde toplumsal sınıfların yeniden üretim kaygıları ve sosyo-

39 Bu konuda bir çalışma için bkz. Murat Borovalı ve Cemil Boyraz, "Türkiye'de Cemevleri Sorunu: Haklar ve Özgürlükler Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", *Mülkiye Dergisi*, 40(3), 2016, s. 55-86.

40 Bu konuda ve makalenin yöntemsel çerçevesi ile uyumlu bir çalışma için bkz. Clemens Hoffmann ve Can Cemgil, "The (Un) Making of the Pax Turca in the Middle East: Understanding the Social-historical Roots of Foreign Policy", *Cambridge Review of International Affairs*, 29 (4), 2016, s. 1279-1302.

politik çatışmanın doğası çerçevesinde konulara bakmak için önemli fırsatlar sunar. Aynı zamanda toplumsal alanın ve güç ilişkilerinin inşası süreçlerini analiz ederken ya da siyasi gelişimin dinamiklerine odaklanırken konulara sadece düşünce ya da fikirler/zihniyetler tarihi çerçevesinde değil, ki bu tarz çalışmalar da elbette değerlidir, toplumsal sınıfların konumlarını etkileyen ekonomi-politik unsurlara da değinmek mümkün olacaktır. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, Türkiye'deki sekülarizmin gelişimini ve yönünü, ya da bir başka açıdan başarı ya da başarısızlığını, tayin edecek unsurlara dair analizlerde gerek uluslararası gerek toplumsal süreçlerle beslenen ve siyasal elitlerin ya da devlet politikalarını da şekillendiren yeniden üretim stratejilerinin ekonomi-politik incelemesinin önemli olduğunu iddia etmektedir.

19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları

ABDULHAMİT KIRMIZI*

Tarih en siyasal disiplin olduğu gibi, devletin de en sevdiğidir: Tarihçilik devlet dairelerinde yapılır, tarih bölümleri devletin diğer kurumları gibi çalışır, tarihçi esas olarak memurdur, devlet belgeleriyle devlete methiyeler düzer. Aydınlanma sonrası dünyada akademik bir disiplin olarak Tarih'in icadı modern ulus-devlet oluşumlarıyla eleledir. Bu eşzamanlı gelişme, tarihçinin görevini, bir anlamda ulusun laik tarihini de yazmak olarak tanımlamıştır. Devlet ile akademik tarihin ortakyaşarlığı neticesinde yazılan laik tarihler yeni devlet seçkinlerinin çıkarlarını ve siyasal tercihlerini yansıtacak, eski elitlerin de meşruiyet temellerini yerlebir edecektir. Türk akademyası da geciken laik ulus-devleti tarihen meşrulaştırma işine koşulmuştur.

"Religion" ve "laik" kavramlarının Hıristiyan kökenleri ve diğer kültürlere aktarılamazlıkları, Müslüman-Osmanlı-Türk coğrafyasındaki "din" ve "devlet" kavramlarının öyle kolayca eşleştirilemeyeceği üzerine teorik tartışmalara girmeyeceğim. Eleştireceğim tarih modeline "laikleşme anlatısı" diyeceğim ve bundan kastım Türkiye Cumhuriyeti'nde 1924-1928-1937 bandında yaşanan laikleşmenin, akademik düzeyde bir asır geriden başlatılması projesi olacak. Laikleşme anlatısının eleştirisi elbette sadece devletle ilişkilendirilmeden ve başka süreçlerden ayrıştırılmadan da yapılabilir. Lakin laikleşmeci tarihyazımının iddiaları devlet merkezli olduğu için laikliğin tarihselleştirilmesini sadece bu anlatı çerçevesinde irdeleyeceğim. Bu noktada, Türkiye'deki "sekü-

* Yayımlanmadan önce metin hakkındaki görüş ve eleştirilerini esirgemeyen Ayhan Aktar, Erdem Sönmez ve Alp Eren Topal'a teşekkür ederim.

lerlik toplumsal, laiklik kamusal olanla ilgilidir" diyen kaba kabule yaslanma kolaylığına kaçacağım.

Genelde dine karşı dinî olmayanın zıtlığı sanki çok net ve 'izahtan vareste' imiş gibi düşünülür. Halbuki dinî ile lâ-dinîyi (din dışı olanı) ilişkisel bir akışkanlığa bağlayan Talal Asad'dan sonra hangisinin nerede başladığı, nerede bittiği, sınırın nerede olduğu muğlaklaşmıştır. Tanımları evrensel olmayan bu kavramların ilişkileri her devlette farklı dinamiklerle kurulmuştur. Türkiye'de bu ilişkinin özgün gelişimini kendi yöntemleriyle tespit ve tahlil etmek esas vazifesi olduğu halde, tarihçi Cumhuriyet devrinin özel şartları içinde paşa keyfini bozacak bu netameli konuya girmemeyi tercih etmiştir. Tarihçi bu mesele açıldığında yüzünü başka yöne çevirerek ıslık çalmış ve işini sosyologlara, siyaset bilimcilere veya hukukçulara havale etmiştir. Türk laikleşmesini tarihselleştirenler tarihçiler olmamıştır. Tarihçiler sosyal bilimcilerin kurdukları şablonu süsleyip tekrarlamaktan başka bir bir sorumluluk almamışlardır.

Batılılaşmasız ve Laikleşmesiz Modernleşmeler

Laikliğin çeşitli tanımları varsa da, Türkiye'de –Fransız önceli bağlamında– basitçe din ile devlet işlerinin ayrışması anlamında kullanılır. Tarihçileri daha çok ilgilendiren ise bir süreç olarak laikleşmedir: Fransız İhtilali'nden Cihan Harbi'ne uzandığı varsayılan uzun 19. yüzyıl, ilahi olandan laik otoriteye geçiş sürecinde dinin kamusal alandan çıkarılması olarak anlatılır. Türkiye gibi ulus-devletle geç kavuşan halkı müslüman ülkelerin aydınlarını derinden etkileyen büyük anlatıda modernleşme, batılılaşma ve laikleşme el ele yürüyen süreçlerdir: Modernite özünde lâ-dinîdir, modernleşme zaten kaçınılmaz olarak laikleşmeyle sonuçlanacaktır. Modernite Batı kökenlidir, önce orada ortaya çıkmıştır; o halde ancak batılılaşmayla edinilen bir çağdaşlık hâlidir. Bu Avrupamerkezci anlatıyı Türkiye'de –hangi toplumsal kesimden veya idelojik kamptan olursa olsun, olumlayarak ya da olumlamayarak– neredeyse bütün okur-yazarlar iman derecesinde benimsemiştir.

2000'li yıllarda dinin tarihçiler tarafından meşru ve muteber bir tetkik konusu olarak kabul görmesi, artık modernite ile dinin birbirini dışlayan olgular olarak görülmemesiyle ilgilidir. Modernleşme bir defada ve herkes için aynı formda tamamlanması gereken bir proje değil, farklı varyasyonlara sahip açık uçlu bir insanlık durumudur. Modernleşme basit bir batılılaşma eğilimi de değildir. Batılı modernite örnekleri tarihsel öncelliklerine ve halen

referans olarak kullanılmalarına rağmen tek otantik modeller de değildir. Modernleşmenin bir ülkede alacağı şekli küresel dinamikler yanında o ülkeye has toplumsal, siyasal, entelektüel ve sair bağlamlar da belirliyor. Her toplum, modernleşme denilen ve radikal kurumsal dönüşümleri de kapsayan süreci kendi şartları dahilinde tecrübe ediyor.[1] O yüzden şurası şu modele benzememiş, burası 'alaturka olmuş' gibi sathî eleştiriler aslında her tecrübenin kendi özgünlüğünden ileri gelen zenginliğinden kaynaklanır. Burada, "toplum" ve "ülke" bu gelişmelerin neresinde, ne kadar yeknesak bir öznedir tartışmasına hiç girmek istemiyorum.

1989 sonrasında eski Doğu Bloku ülkelerinde yaşananlar sosyologları modernleşme, batılılaşma, sekülerleşme, gelişme, değişim gibi kavramlar üzerinde yeniden düşünmeye sevk ettiği için galiba bu noktadayız. Nihayet, zihniyet değişimi tarihçileri de etkiledi ve sosyal teoride yaşanan gelişmelerden sonra Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan süreci de eskisi gibi ele alma imkânı kalmadı. Türk tarihçiliğinde Bernard Lewis ve Niyazi Berkes isimleriyle bayraklaşan teleolojik okumanın kaleleri yıkıldı. Şu an geldiğimiz noktada, 19. yüzyıl tarihi artık seküler ulus-devletle sonuçlanmaya mahkum bir mecburi reformlar silsilesi tarihi olarak ele alınamaz.

Laikleşmeyi III. Selim, II. Mahmud veya Tanzimat devriyle başlatmak esasen Osmanlı sonrası bir kurgudur. Osmanlı sonrası gerçekleri Osmanlı devrindeki gelişmelere bağlamaya çalışan bu kurguda laik devlet vâkıası geçmişe doğru sündürülerek asırlık bir süreçle kadimleştirilir. Laikleşme anlatısı "önce olanı" "sonra olacağa" bağlayan ve "önce olanı" varacağı nihai noktaya akıtan teleoloji marazına klasik bir örnektir. Bu anlatıda 19. yüzyılın kendi varlığı adeta silinmiştir, sadece 20. yüzyıldaki büyük değişimlere hazırlık safhası olarak vardır. 19. yüzyıl, sonunda laik ulus-devletin doğacağı bir gebelik dönemidir, en doğru rejimin arandığı bir siyasal laboratuvardır, takip eden yüzyılda tamamlanması beklenen bir "puzzle" ve çözülmesi gereken bir muammadır.

1 Aslında Avrupamerkezci karşılaştırmalı sosyolojinin "geleneksel" ve "endüstrileşmiş" toplumları kavramsallaştırma şekline itiraz eden, fakat tarihçilere modernleşmeyi Batı Avrupa'dan yayılan bir dalga olmaktan ziyade ortak bir insanlık tecrübesi olarak anlama imkân veren "dünya-zamanı" (*Weltzeit*) kavramını Wolfram Eberhard ("Concerns of Historical Sociology", *Sociologus* 14/1, 1964, 3-17)'dan alıp İslam dünyasına uygulayan Reinhard Schulze (*Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Münih: Beck, 1994)'nin fikrini modern Osmanlı eğitimi bağlamına taşıyan Benjamin Fortna'nın *Imperial Classrroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, 2002, özellikle 1-42) kitabının Osmanlı tarihçiliği için önemini hatırlatmak isterim.

Tarihçilikte Din Körlüğü ve Din Açılımı

Laikleşme 20. yüzyıl tarihçiliğini esir eden baskın bir akademik paradigma iken, 21. yüzyıl başlarken bu paradigma sarsılmıştır. Yine 'yeni' denilen bir dünyada yaşıyoruz, bu sefer "post-seküler" olarak tanımlanan bir dünyada. Bugün bu çığırın yirmi yıl önce sosyolog Peter L. Berger'in (modernleştikçe dinin yok olacağını iddia eden sekülerleşme teorisinin amprik destekten yoksun olduğunu söyleyen) "Dünyanın Desekülerizasyonu" başlıklı makalesiyle açıldığı düşünülüyor.[2] 'Dinin Sürgünden Dönüşü', 'Tanrı Geri Döndü', 'Tanrı'nın Yüzyılı', 'Yeniden Dirilen Din' gibi cazip başlıklarla çıkan kitaplarla çığır büyüdü. "Desekülarizasyon" kavramı 19. yüzyılın ideolojik amaçlarla sekülerleştirildiğini düşünen bir tarihçi için önemli. Bu makalenin amacı Osmanlı yakın tarihini, tabiri caizse, "laiksizleştirmek."

Tarihçiler arasında da din muhteşem bir iade-i itibar dönemine girdi. Din ve laiklik tartışmaları ister istemez ulus-devlet sınırını aşan referanslara sahip olduğu için, "global tarih" yaklaşımının gelişmesi tarihçilikteki din açılımında önemli bir rol oynadı. Christopher Bayly'nin 19. yüzyılın global tarihini anlatan muhteşem kitabı *Modern Dünyanın Doğumu*'nda, dönemin büyük devletlerini "Din İmparatorlukları" olarak tanımladığı bir bölüm var: Bir ihya devri yaşayan kurumsallaşmış semavi dinler, 1815'ten sonra yeniden kuvvetlenip yayılmıştır. Devletler ve milliyetçilikler kimliklerinin bir alameti olarak toplumlarında hakim olan dini ve mezhebi yüceltmişlerdir. Dinler kimlikleri bilemiş, keskinleştirmiştir ve saflaştırmıştır. Misyoner tehdidine karşı diğer dinler de kendilerini yeniden tanımlama yoluna gitmişlerdir. Müslüman ülkelerde heterodoksiye karşı siyasi merkezin harekete geçirdiği bir irşat seferberliği başlamıştır ki bu da merkezin dini teşkilatlanmasını yeniden canlandırmıştır. Bayly'e göre aynı devirde görülen "din elden gidiyor" şikayetleri tarihsel gerçekliğin ifadesi değil, otoriteleri ve kamuyu (zaten güçlü olan din adına) harekete geçirme teşebbüsleri olarak görülmelidir. Dini otoriteler sosyal ve kültürel hayatta yeni alanların fethi için bazı alanlardan taktik geri çekilme harekatı uygulamıştır. Avrupa'daki ihtilalciler anti-kleriktir, ruhban karşıtıdır, dinsiz değildir. Seküler yönelimler bunların liderleri arasında yaygındır, takipçilerde böyle bir hissiyat yoktur; kitleler samimi müminlerdir.[3]

2 Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), s. 1-18.

3 Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell, 2004), s. 325-365.

Bayly'nin 19. yüzyıla ilişkin anlattığı bu gelişmeler sonraki yüzyılda unutuldu. 19. yüzyıl adeta laikleşmeci 20. yüzyıl tarafından rehin alındı, gözleri kapatıldı ve ağzı tıkandı, kendi adına görmesi ve konuşması yasaklandı. Bu durumun kurumsal ve düşünsel olmak üzere birbiriyle ilgili iki arkaplanı vardır: Birincisi üniversitelerdeki kadrolarla ilgilidir: Türkiye'de Kemalist devrimlerin eğitimdeki etkisiyle Cumhuriyet elitine mensup akademisyenlerin kendilerini din bağından kurtarılmış bir nesil addetmeleri, doğal olarak akademide dine karşı bir ilgisizlik, hatta körlükle neticelendi. Başka ülkelerde de ateist (veya bazı Avrupa ülkelerinde dinle irtibatları kültürel kodlardan ibaret olan Protestan) kadroların üniversitelere hakim olmaları, dinin tarih çalışmalarına konu olmasını engelledi. İkincisi, herhalde Avrupa tarihini merkeze alıp yerküreyi kapsayıcı sonuçlara varan sekülerleşme teorisini sorgusuz sualsiz kabul eden ilerlemeci sosyolojik tezlerin hakimiyetidir. Bu hakimiyeti sağlayanlar elbette sözkonusu sosyolojik görüşleri içselleştirmiş olan akademik kadrolardır. Bu bağlamda, bir yandan Weber'in (sanayileşme, şehirleşme ve bilim dini inançları zayıflattı demeye gelen) "demistifikasyon" fikrinin teshiri, öte yandan da Marksist tarihyazımlarının tesiri zikredilmelidir. Weber ve Marx'tan çok sonra yaşanan (dini bir toplumsal disiplin ve kontrol aracı olarak gören) Foucault etkisi de din körlüğünün ömrünün uzamasına neden oldu.

Bugün din körlüğü geçmekteyse de din cehaleti büyük oranda etkisini sürdürmektedir. Dini bildikleri varsayılan mütedeyyin akademisyenler ise liseden beri öğrenegeldikleri laikleşme anlatısını sorgulamaksızın, fakat bu sefer de tersinden benimseyerek, mesela "Tanzimat'a karşı" bir tutum geliştirebiliyor ve 'Tanzimat düşmanlığı" denilebilecek bir söylemi yayabiliyorlar. Erken yaşta öğretimle gelen şartlanmanın bir sonucu olarak Türk tarihçileri aslında sadece dini değil, sekülerliği ve laikliği de konu olarak yeterince tetkik etmiş değillerdir. Bu yüzden tarihçiler eserlerinde hem din hem de laikleşme ile ilgili referansları hala sosyologlara, siyaset bilimcilere ve hatta hukukçulara vermektedirler.

Nizam-ı Cedid'in İslami Kaynakları

Neyse ki bildik ezberleri tekrarlamaktansa referanslarını daha ciddi tarihsel malzemeye veren iş bilir tarihçiler çoğalıyor. Örneğin, Fatih Yeşil'e göre III. Selim devrindeki Nizam-ı Cedid hareketi dini karakteri baskın bir ıslah programıdır. Nizam-ı Cedid ordusunun idare ve terbiyesinde İslam ahlakı ve ibadetleri ciddiye alındı. Askerlerin dini ve ahlaki istikametine nezaret etmek üzere her

tabura birer 'Tabur imamı' tayin edildi. Osmanlı askerini şehir merkezindeki yeniçeri ve esnafın 'zararlı' etkisinden korumak amacıyla yeni tarzda inşa edilen kışlalarda cami ve tekke bulunmasına dikkat edildi. Düzenli eğitimin yanısıra askerin beş vakit namazı bu camilerde cemaatle kılması kurala bağlandı.[4] Daha evvel Nizam-ı Cedid'in pratik uygulamalarının evvela askeri ve mali alanda görülmüş olmasının yanıltıcı etkisine dikkat çeken Kahraman Şakul, programın -İstanbul'un iaşesinin merkezileştirilmesine varacak derecede - çok daha geniş kapsamlı, İslamî kaynaklara da sahip toptan bir yenileşme projesi olduğunu göstermişti. Bu süreçte dini kavramlar ve yeni dini yorumlar -yeni ordu kurmanın çok ötesinde- bütün sosyo-ekonomik sistemin baştan yapılandırılması için seferber edildi. "Tarihçiliğimizde hakim 'çağdaş' ve geleneksel' ayırımında çağdaşlaşma dinin kamusal alandan çıkarılması olarak algılandığı için" reformcu padişahların vurguladığı İslamî referansların "ulemaya verilen bir sus payı" olarak görülmesini eleştiren Şakul, o devrin kendi düşüncesinin böyle modernist varsayımlara dayanmadığını vurgulamıştır.[5]

Uriel Heyd çok erken bir zamanda ulemayı yenileşmeye karşı duran yekpare bir gerici güç tasvirini kısmen sorgulamıştı.[6] Ali Yaycıoğlu Batılılaşma reformlarıyla İslami muhafazakarlık arasındaki tezat anlatısını en son sorgulayanlar katarına katılmış, Nizam-i Cedid'in yeni bir İslami düzen öngördüğünü, ulemanın da çoğunlukla bu yeni fikirleri desteklediğini, Avrasya'ya yayılan Nakşi-Müceddidi dervişler ağının etkisini de vurgulayarak dile getirmiştir.[7] Fakat Yaycıoğlu'nun kaynaklarında sıkça gösterdiği gibi, bu mühim etkiyi (24 Aralık 2018'de kaybettiğimiz) Butrus Abu-Manneh hayatı boyunca farklı makalelerle Tanzimat devrine uzanacak şekilde zaten birçok kez vurgulamıştı.

Tanzimat Din Adına ve Din İçin

1994 gibi erken bir zamanda "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun İslamî Kökenleri"ni yazan Abu-Manneh ve onun açtığı çığırı takiben 2010 yılında "İslam ve Osmanlı Reform Çağı"nı yayımlayan Frederick Anscombe Tanzimat'ın

4 Fatih Yeşil, *İhtilaller Çağında Osmanlı Ordusu*, İstanbul: Tarih Vakfı (2016), s. 104-108.

5 Kahraman Şakul, "Nizam-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19 (2005), s. 117-150.

6 Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selīm III and Mahmūd II", *Scripta Hierosolymitana* (9/8) (1961), s. 63-96.

7 Ali Yaycıoğlu,"Guarding Traditions and Laws –Disciplining Bodies and Souls: Tradition, science, and religion in the age of Ottoman reform" *Modern Asian Studies*, 52/5 (2018), s. 1542-1603.

dini hüviyetini açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.[8] Aşağıdaki bölümde önce bu tarihçilerin ne demek istedikleri yorumlanarak özetlenecektir:

Reformlar esas olarak müslümanlar tarafından ve müslümanların çıkarları için yapılmıştır. Tanzimat Fermanı dini saiklerle ve müslümanların gönlünü yeniden kazanmak için ilan edilmiştir. Zira "gavur padişah" II. Mahmud'un istibdat ve mezalimi yüzünden müslüman tebaanın İstanbul hilafetiyle rabıtası kopmuştur. Boşluğu Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa doldurmuş ve icraatıyla gönülleri fethetmiştir: III. Selim'in kaybettiği ve II. Mahmud'un geri alamadığı Mekke ve Medine'yi Vahhabiler'den kurtarıp devlete iade eden, Yunan isyanını bastıran, Sudan'ı imparatorluğa kazandıran, Nizip yenilgisinden ve II. Mahmud'un ölümünden sonra, Kaptanıderya Ahmed Paşa'dan donanmayı İskenderiye'de teslim alan odur. Yeni padişah Abdülmecid, babası Mahmud'un yolunu tutmayacağını deklare etmiş, mesela şarap mahzenini boşalttırıp şişeleri Boğaz'ın akıntılı sularına döktürmüştür. Müminlerim Emiri ve Halife olarak ilmiye ve devlet ricalinin desteğiyle "şeriate bağlılığı" vurgulayan Tanzimat Fermanı'nı Kasım 1839'da ilan eden Abdülmecid'dir. Saray, Babıali, ulema ve sair ricâl, yani kısaca Osmanlı eliti diyebileceğimiz *ehl-i hall ve'l-akd* ittifak halinde Tanzimat kararını almıştır.

Sultan Abdülmecid daha tahta geçtiğinde, kimsenin hukukun üstünde olmadığını belirterek "şeriat"ı uygulayacağına söz vermişti. Birkaç ay sonra ilan edilen Tanzimat Fermanı, aslında hilafet ve saltanatın İslam ümmeti nezdindeki meşruiyet buhranından çıkma hamlesidir; artık karizmatik lider olarak görülen Mehmed Ali Paşa'yı desteklememesi için müslüman tebayı ikna çalışmasıdır. Mısır meselesinde oyun bitirici bir hamledir. Tarihçi Lütfi Efendi'nin 1870'lerde dile getireceği gibi, "Tanzimat, usul-i atika-i istibdadiyyeyi imha içün bir kanun idi." İmparatorluğun her köşesinde yüksek sesle okutulan Tanzimat Fermanı ahaliyi ikna etmiştir. "İlan-ı adalet" müslümanların İstanbul'a isyanını durdurduğu gibi, Suriye'de Mısır idaresine karşı isyanı tetiklemiştir. Halk taraf değiştirmiş, Mısır ordusuna mensup subaylar İstanbul ordusuna katılmak üzere firar etmiş, böylece Suriye kolaylıkla yeniden elde edilmiştir. Kısacası, Tanzimat Fermanı rejime karşı süren öfkeyi dindirmiş, hanedanın gücünü tahkim etmiştir.

Tanzimat Fermanı'nda o devirde anlaşılan haliyle şeriate aykırı tek cümle yoktur. Fermanın şer'i dili -hep iddia edildiği gibi- reformları meşrulaştırma

8 Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34/2 (1994), s. 73-96; Frederick Anscombe, "Islam and the Age of Ottoman Reform", *Past & Present* 208 (2010), s. 159-89.

amaçlı bir dekorasyondan ibaret değildir. Vadedilen din, hayat, akıl, nesil ve mal güvenliği İslam'ın adeta varlık sebebidir, "usul-i hamse"dir, "makâsıd-ı şeriat"tir. Saray ve Babıali belki de hiçbir zaman Tanzimat ilan edildiğindeki kadar dindar olmamıştır. Bu Tanzimat dindarlaşmasının arkasında Nakşibendiye-Müceddidiye tarikati ve hususen bunun Halidiye kolu vardır. Nakşiliğin Halidiye ağı saraya hakimdir ve Abdülmecid'i çocukluğundan beri kuşatmıştır: Annesi Bezmialem ve ablası Adile sultanlar, hocaları Şehri Hafız, Zeynelabidin, Akşehirli Ömer'den başka sarayın reisülkurrası Eyyubi Abdullah, imamı ve müezzini meşhur hattat Mustafa İzzet efendiler Nakşidir. Sultan Abdülmecid'in Mevlana Şeyh Halid-i Bağdadi'nin Şam'daki türbesini yaptırması, orada bir zaviye ve bunun bakımı için vakıflar kurması hiç de boşuna değildir. Medine'de 15. yüzyıldan kalma yapıyı yıktırıp Ravza-i Mutahhara'yı yenilemesi de. Şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım gibi, devrin büyük sadrazamları Hüsrev ve Pertev paşalar da Nakşi'dir. O Pertev Paşa ki, Tanzimat'ın tek müellifi olduğu iddia edilen Mustafa Reşid Paşa'nın da hamisi ve mentörüdür.

Abu-Manneh ve Anscombe tahlillerinden anlaşıldığı üzere, Tanzimat devri için laiklik asla bir seçenek değildi. Reform yarım ağızlı bir batılılaşma ya da Avrupa devletlerini ikna çalışması da değildi. Sanki Nizam-ı Cedid'den veya Tanzimat'tan önce hep durağanmış da Avrupa'yla daha sıkı etkileşime girince değişmeye başlamış gibi resmedilen Osmanlı Devleti aynı başka devletler gibi sürekli kendini yenileyen bir yapıdır, hep dönüşüm içindedir. Avrupa etkisinden öncesine giden iç değişim dinamikleriyle başlayan reformlar kalıcı bir değişim getirdi, İslamî ilkeleri tahkim ederek devleti güçlendirdi, İslam'ın muharrik gücünü koruduğunu gösterdi. Devletin ve ahalinin eylemlerini şekillendiren müslümanların çıkarlarıydı. Reform süreci yabancı devletlerin talepleriyle veya gayrimüslimlerin hakları için başlatılmadı.

Laikliğe Teşne Kesimler?

Osmanlı hükümranlığı altında yaşayan çeşitli milletlere mensup gayrimüslimleri otomatik olarak sekülerleşmeye hazır sayarak mevhum bir batılılaşma hanesine yazmak da doğru değildir. Hıristiyanlar ve Yahudiler en az müslümanlar kadar kendi dinlerine bağlıdır, onlar kadar mutaassıp ve kesinlikle seküler felsefeyi benimsemekten uzaktır. Rhoads Murphey, 18. yüzyılda Osmanlı Devleti için batılılaşmaktan söz etmenin henüz mümkün olmadığını anlattığı makalesinde bu noktaya değinir: Gayrimüslim teba arasında Osmanlı ve Osmanlı-öncesi geleneklere ve kültürel mirasa karşı bir güven yitimi, bir şüphe

yoktur. Mesela, Mavrokordato hanedanının kurucusu Aleksander Mavrokordatos Avrupa'da yeni bilimler okuduğu halde kendi yazdıkları hep geleneksel ve edebi konular hakkındadır. 18. yüzyılda Rumların çoğunluğu temelde Ortodoks Hıristiyan olarak hem kiliselerine hem saltanata hem de geleneklerine sadık kalmışlardır. Katolik propagandasına karşı koymuşlar, Fransızların siyasal ve mezhepsel niyetlerine karşı anti-Katolik bir kuşkuyla bakmışlardır.[9] Gayrimüslimler misyonerlerin faaliyetlerine karşı sürekli olarak devleti göreve davet eden bir tavır benimsemişlerdir. Haklı olarak, Rum ve Ermeni patrikleri 'kendi sürülerinden koyun çalma' niyetinde olan misyonerlere karşı Osmanlı devleti ile ittifak halindedir.

Laikleşme anlatısına inanan tarihçiler belli bir inanca mensup zümrelerin laikliğe daha açık ve dünden razı olduğu gibi indirgemeci fikirleri sadece dine değil, bazı sınıf ve statü mensuplarına da uygulamışlardır. Buna göre belirli bir statü grubuna ait olmak belirli bir ideolojiye adanmayı gerektirecektir. Bu indirgemeciliğin en yaygın örneğine göre mülkiye (sivil bürokrasi) mecburen reformcudur, ilmiye (dinî bürokrasi) ise muhakkak reformlara karşıdır. Kutuplar yerinden oynamaz, yaşanan bazı olayların reform taraftarlarını ideolojik yelpazede muhafazakar tutumlara savurabileceği veya belli bir reforma karşı olanların başka reformlara taraftar olabileceği hiç hesaba katılmaz. Pozisyonlar net ve değişmezdir, hatta tarihüstüdür. Pozisyonları tayin edense kişilik ve karakter tezahürleridir, sembolik göstergelerdir: Mesela, Fransızca bilen, piyano çalan veya içki içen otomatik olarak laikliğe meyyal bir reformcudur! Bu böyledir ve kesinlikle de başka bir şey olamaz! Rollerin, kimliklerin, sadakatlerin çoğulluğu, birbirini takip edebilmesi ya da içiçe geçebilmesi; tutarsızlıklar, çeşitli dünyalar arasında gidip gelmeler, parçalanmışlıklar söz konusu olamaz. Halbuki mesela devlet dairesi, tarikat tekkesi, aile konağı kişinin kariyer, eğitim, özel hayat tecrübesini aynı minvalde yaşadığı yerler midir? İnsan aynı zamanda farklı ağlar içindedir, hepsinde farklı tutumlar sergiler; bir dünyadan diğerine -bazen farkında olmadan- geçer. Bu aslında insanı insan yapan önemli bir niteliktir. Ama hayır! Tarihçi niyet okumalıdır. Başka yolu da yoktur. Zira Tanzimatçılar laikleşme ideallerini meşrulaştırdıkları teorik yazılar bırakmamışlardır...

Reformların birkaç bireysel aktörün aydınlanmış zihinlerinin bir ürünü olamayacağı bir yana, gerçekten de bu aktörlerden kalan belge ve (varsa) eser-

9 Rhoads Murphey, "Westernisation in the Eighteenth-Century Ottoman Empire: How Far, How Fast?", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 23 (1999), s. 116-139.

lerde laikliğe yönelik bir niyete henüz rastlanamamıştır. "Tanzimat paşaları kendilerini sadece devletin laik çıkarlarına adamıştır," diyen Halil İnalcık başta olmak üzere çoğu tarihçi laiklik davasına gönül vermiş aydın bir elitin varlığına inanmışlardır.[10]

Ulema "Laik" Reformlara Karşı mıydı?

Bu çarpık tarih anlayışı tarihsel süreçleri de karikatürleştirerek 'laiklik sevdalısı aydın sivil bürokrasi'nin karşısında yeniliklere direnen, gerici bir ilmiye sınıfı yerleştirmiştir. Ulemanın vaziyetini küçümsemiş ve dinden medet uman eden her tarihsel aktörü gelişmeler karşısında "reaksiyoner" veya "muhafazakar" olarak damgalamıştır. Denklem çok basittir: Devir reform devridir ve eskiyi temsil eden ulema reformlara direnmiştir; reformlar ulemaya rağmen yapılmıştır, bu yüzden Nizam-ı Cedid'le birlikte ulemanın sistem içindeki gücü azaltılmıştır, o halde ulemanın Tanzimat öncesi ve sonrasında aktif ve yapıcı rolü olmamıştır. Nihayet bütün eski kurumlar gibi ilmiye ve ulema da yenilik seline karşı koyamayarak marjinalize olmuş ve sonunda kaçınılmaz olarak Osmanlı Devleti'yle beraber yenilmiş ve yok olmuştur. 19. yüzyıl için zikredilen birçok başka ikilem de aslında aynı dualizmin uzantısıdır: şeriye mahkemesi-nizamiye mahkemesi, mektep-medrese, din-bilim vs...

Bu şemaya ufak tefek eşzamanlı itirazlar vardı. Uriel Heyd üst düzey ulemanın II. Mahmud reformlarına destek verdiğini yazmıştı. Şerif Mardin de gruplar içinde farklı reform anlayışlarına işaret etmiş (ama maalesef bunları paradoks ve proje eksikliği olarak incelemiş) idi. Fakat yeni yüzyılda daha büyük itirazlar, ulema hakkındaki bu bakış açısını sorgulayan yeni tarihçiler ortaya çıktı. Burada ulemanın yeni hukuk sistemi içindeki rolü hakkında söylenenlerle yetinilecektir.

Bilindiği gibi, 1840 tarihli Ceza Kanunu'nun uygulanması için ülke sathında meclisler kurulmuştur. Kadı, diğer bazı memurlarla ve müslüman ve gayrımüslim halktan seçilen ileri gelenlerle bu meclislerde üye olarak yer almıştır. Bu meclisler 1860'larda Nizamiye Mahkemeleri'ne dönüşmüştür. Yeni literatürden anlaşıldığına göre, şeriye mahkemelerine karşı özellikle laik anlayışın etkisi altında kurulduğu söylenegelen Nizamiye mahkemeleri

10 Olivier Bouquet, "Faut-il encore parler de modernisation ottomane?", *L'art de l'État en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, ed. M. Aymes, B. Gourisse, É. Massicard (Paris: Karthala, 2014), s. 53-73.

sisteminin insan kaynakları büyük oranda ilmiye mensuplarına dayanıyordu.[11] Eğer ilmiye mensupları bu yeni mahkemeleri şeriatın dışında telakki etmiş olsalardı, zaten kendileri bu mahkemelerde görev almazdı. İlginçtir, 1880'de öğretime başlayan Hukuk Mektebi'nin ilk öğrencileri de medreselerden gelmiştir.

Adliye Nezareti ilmiye mensubu olan nâiblerin (kadı vekili şer'i hakimlerin) hem şer'î hem nizami mahkemelerde görev yapmasını bir anomali olarak görmüyordu. Osmanlı hukuk reformlarına dualist yaklaşımı (şer'î-nizamî) yıkarak global bir bağlama oturtan yeni literatürü Jun Akiba biraz daha ileri götürüyor: Nizamiye mahkemeleri sistemi (laiklik gibi) ideolojik yönelimlerle önceden kararlaştırılmış bir doğrultuda değil, aslında deneme yanılma yoluyla gelişmiştir. Meşihat yeni kanun ve kurumlara karşı çıkmadığı gibi uyum sağlayıp yeni sistemde yerini sağlamlaştırmıştır. Kadılar ta Cihan Harbi'nin sonuna kadar sancaklarda ve kazalarda aynı zamanda nizamiye hakimi olarak görev yapmışlardır.[12]

Tanzimat'ta yenilenen hukuk sistemi ulemanın resmi görevlerinin kapsamını sınırlamaktan ziyade çoğaltmıştır. Nizami mahkemelerin bağlı olacağı Adliye Nezareti 1875 yılı sonunda kurulurken başındaki ilk Adliye Nazırı ilmiye kökenli bir devlet adamı olan, neredeyse bütün hukuk reformlarının arkasındaki isim, büyük alim Ahmed Cevdet Paşa'dan başkası değildir. İlaveten, mahkemelerde olduğu gibi, Adliye Nezareti'nin merkez teşkilatında da ilmiye mensupları çoktur. Mesela, mahkeme reisliği gibi önemli mevkilere tayin olunacak adliye memurlarını seçilip incelenmesiyle görevli encümende Bab-ı Fetva'dan iki kişi bulunurdu.[13]

Ulema Devlette Daha Etkin

Ulemanın fikri bakımdan sönüklüğünü devlet içindeki egemen konumunu tedricen kaybetmiş olmasına bağlayan Şerif Mardin, ulemanın 1840'lardan

11 Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity in the Ottoman Empire* (New York, Macmillan, 2011) kitabında Nizamiye sisteminin şer'i içeriğine dikkat çeker, ulema varlığı sistemin (şeriat, kanun ve yabancı hukukun birlikte işlediği) senkretik yapısının doğal bir sonucudur, der. Ruth A. Miller'in, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey* (New York: Routledge, 2005) kitabına göre nizami mahkemelerde ulema istihdamı aslında istikrarlı bir devlet politikasıdır. Ulema hukuk reformlarının tam merkezinde bulunmaktadır.

12 Jun Akiba, "Shari'a Judges in the Ottoman Nizamiye Courts, 1864-1908", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 51(2018), s. 209-237.

13 Fatmagül Demirel, *Adliye Nezareti: Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914),* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), s. 31 ve 77.

itibaren birçok kurumdan uzaklaştırılmasıyla laikleşmenin başladığında ısrar etmiştir.[14] Halbuki 19. yüzyılda yaşanan ıslahat hareketleri ulemaya birçok alanda yeni istihdam imkânları açmıştır. Nizami mahkemelerin yetki alanının genişlemesini bizatihi ulema sağlamıştır. Ulema bu sayede aslında kendi nüfuz alanını genişletmiştir. Nizami mahkemelerdeki durum bütün Tanzimat reformlarına yönelik olarak da genelleştirilebilir: Zannedildiği gibi ulemanın sistem içindeki gücü hiç de azalmamıştır.

İlmiye sınıfının en seçkinleri olan Kadıasker (kazasker) payeliler -ki Tanzimat'tan sonra kırk civarındadırlar- III. Selim ve II. Mahmud devrinde meşveret ve mükaleme meclislerinde, Tanzimat'tan itibaren de idari sistem içinde ve reform meclislerinde, Meclis-i Maarif, Meclis-i Vala, Encümen-i Daniş, Şura-yı Devlet gibi en üst düzey kurumlarda yer aldılar.[15] Adliye ve Maarif nezaretlerinde olduğu gibi Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ndeki itibarlı mevkiler yine ilmiyenin elindedir. Bu arada, ulema gücünün zayıflaması tezi çoğunlukla 1826'da bu bakanlığın kurulmasıyla başlatılır. İlhami Yurdakul, II. Mahmud'un yeniçerilerin ortadan kaldırılmasında sonra ilmiye sınıfına da ders vermek amacıyla ellerinden vakıf gelirlerinin alındığı iddiasını doğru olmadığını göstermiştir. Vakıfların çok başlı idaresi pek çok aksaklığa ve usulsüzlüğe sebep olduğu için burada da merkezileştirmeye gidilmiş ve işe padişah vakıflarının birleştirilmesiyle başlanmıştır, bütün vakıfların tek nezarete bağlanma süreci uzun yıllar sürmüştür. 1861'de bizzat Sultan Abdülmecid'in Hazine-i Hassa tarafından idare edilen vakıfları da kendinden önceki diğer padişahlarınki gibi Evkaf hazinesine nakledilmiştir.[16] Yani padişah vakıfları bizzat padişahın iradesiyle bu nezarete geçerken nasıl padişahın gücü zayıflamış olmuyorsa, ilmiyenin gözetimi altındaki vakıflar da ulemanın gücünü zayıflatmak için ellerinden alınmış değildir.

Bunun gibi, ulema gücünün zayıflamasıyla ilgili ileri sürülen başka argümanlar da sorunludur. Bernard Lewis'in Ağa Kapısı'nın Fetvahane'ye çevrilip şeyhülislamın resmi dairesi olmasının ulemanın gücünü yıktığı ve değişime karşı koyma yeteneğini zayıflattığı iddiasına karşı İlhami Yurdakul, "şeyhülislamlığa sabit bir mekan tahsis edilmesinin şeyhülislamın veya ulemanın gücü ve etkisiyle bir ilgisi yoktur," der: Nasıl diğer alanlarda işler bir nezaret

14 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,* İstanbul: İletişim (5. Baskı) 1994 (1964), s. 307 *ve Religion and Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, State University of New York Press, 1989), s. 113-117.

15 İlhami Yurdakul, *İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform* (İstanbul: İletişim, 2008), s. 102-103.

16 *Age.*, s. 51-52, 275, 292.

çatısı altında toplandıysa, şer'i işler de bir nezaret altına girmiş, şeyhülislamın yetki alanı genişlemiştir. Tanzimat'tan sonra şeyhülislamların tayin, azil ve vefat merasimlerinde teşrifat usulleri eski şekliyle devam etmiştir. Şeyhülislam sadrazamla beraber yapılan merasimlerde eşit ve herkesten daha sık padişah huzuruna kabul ayrıcalığına sahip idi.[17]

Reformlar Laik Miydi?

Osmanlı Devleti modern dönemde kendini adeta yeniden icat etmiştir. Merkezileşmeyle beraber ülkenin daha etkin yönetilmesi, kaynakların daha verimli kullanılması ve tebaa sadakatinin merkezi otorite tekeline alınması için yeknesak idari ve hukuki yapılar tesis edilmeye çalışılmıştır. İçeride diğer sadakat odaklarına, dışarıda Avrupa devletlerine karşı direnen daha rekabetçi siyasi ve idari kurumlar ihdas edilerek kurumsallaştırılmaya çalışılmıştır. Görevleri ve sorumlulukları giderek artan, işlevsel olarak karmaşıklaşan modern devletle beraber İslam hukukunun ayrıntılı olarak düzenlemediği yeni alanlar ortaya çıkmıştır ki ilk kanunlaştırma çabaları bu alanlarda başlamıştır. Ulema bu süreçte en etkili zümre olmuştur. Örneğin, Ceza hukukundaki ıslahatı gerçekleştirmek üzere çalışacak komisyon Ahmed Cevdet Paşa riyasetinde toplanmıştır. Islahat Fermanı'nın tatbikini sağlamak üzere kurulan komisyonda bile şeyhülislam vardır.

İctihad hukuku kanun hukukuna döndürülürken, özellikle modern dünyanın yakası açılmamış yeni meseleleri hakkında henüz ictihad olmayan alanlarda resepsiyona gidilmesi nedense gayr-ı şer'î olarak algılanmıştır. Cumhuriyetin laikleşme anlatısının sadece belli kesimden akademisyenleri etkilediği düşünülür. Devrin havasında partiküller halinde dolaşımda olan bu anlayış solunum yoluyla muhafazakar ve mütedeyyin ilim adamlarını da etkilemiştir. Bunlar klasik dönem Osmanlı devrine daha sempatik yaklaşmakta, o devre gösterdikleri müsamahayı Tanzimat devrinden sakınmaktadır. Mesela, şeyhülislam fetvalarının sultanın iradesiyle kanun hükmü kazanması, "bir ictihad hukuku olan şer'î hukukun kanun hukuku haline gelmeye başlaması" şeklinde yorumlanabilirken,[18] Tanzimat devrine böyle bakılmamıştır. Devlet başkanının kanun koyucu olarak değerlendirildiği şer'i-örfi hukuk meselesinde İslam hukukunun hükümdara verdiği teşri imkânlarını dile getiren ilim adamları, aynı hakkı Tanzimat kanunlaştırmalarının faillerinden esirgemişlerdir. Halbuki

17 *Age*., s. 29, 34, 254, 262.
18 M.Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2012), s. 102-103.

İslam hukuku nasıl teşekkül devrine indirgenemezse Osmanlı hukuku da klasik döneme münhasır değildir. Muhafazakar/mütedeyyin Osmanlı tarihçileri klasik dönem Osmanlı hukukunu dondurarak adeta tabulaştırmış ve her değişikliği bir bozulma olarak algılamışlardır.

Tanzimat'taki hukuk hareketi batı ülkelerinden gelen yeni hukuk anlayışının bir resepsiyonu sürecinden ibaret değildir, aynı zamanda İslam hukukunun kanunlaştırması sürecidir. İlk kanunlaştırma çalışmaları Ceza Hukuku alanında yapıldığından, 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunları hukukta laikleşmenin başladığı metinler olarak imlenmişti. Yeni çalışmalar, eski kanaatlerin aksine, artık bu kanunların yerli ve İslamî niteliğini vurgulamaktadır. Islahat Fermanı'na dayanarak hazırlanan 1858 Ceza Kanunnamesi bile zannedildiği gibi 1810 Fransız Ceza Kanunu'nun iktibasından ibaret değildi. Meşruiyetini şeriatten alan örfi hukuk kapsamındaki ceza hukuku alanında Tanzimat öncesinde de kanunlaştırmalar vardı. Tanzimat devrinde mevzuat Osmanlı hukuk geleneği çerçevesinde ve şer'î hukuka aykırılık taşımayacak surette evrimini sürdürdü. Daha mukaddimesinde şeriatın hükümlerine riayet edileceğini vurgulayan kanun göstermelik olarak nitelendirilmeyecek derecede dinî referanslara sahiptir. Hazırlanan tasarı görüş alınmak üzere şeyhülislamlığa gönderilmiş, gelen mütalaa doğrultusunda düzeltilmiştir. Dahası, sonraki yıllarda gerçekleşen tadilat ve ilavelerle gittikçe daha çok "millileşmiş ve dinileşmiştir."[19] Tanzimat kanunlaştırmalarını İslam hukuku açısından inceleyen Mehmet Gayretli'ye göre, ulemanın aktif rol aldığı bu süreç fıkhın bir yeni uyanış dönemidir. Ulemanın reformlara muhalif olduğu kanaatini yalanlayan Gayretli'nin çalışması, mülkiye ile ilmiyenin birlikte çalıştığı kanunlaştırma sürecinin İslam hukuku açısından başarılı, sosyal yapıya uygun ve dengeli sonuçlara vardığını göstermiştir.[20]

Laikleşme Değil, Anayasal Mücadele: Başka Bir 19. Yüzyıl Mümkün

Osmanlı geçmişi kavramlar tarihi bağlamında henüz yeterince tetkik edilmemişse de, herhalde Osmanlı dünyasında laiklik mefhumunun hiç dolaşıma girmediği rahatlıkla söylenebilir. İlla aranacaksa, bu kavram bütün hak ve yükümlülükleriyle vatandaşlık ilişkisinin bütün dinlerin mensupları için eşitlik esası

19 Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), s. 233-240.

20 *Age.*, s. 398-399. Literatürün bu noktaya gelmesinde Gülnihal Bozkurt'un *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi: Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyetine Resepsiyon Süreci (1839-1939)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996) kitabının öncü etkisi zikredilmelidir.

üzerinde kurulmasıyla sınırlı bir anlamda olacaktır. Devletin dini olan İslam'a ve devletin zimmet hukukuyla koruması altına aldığı başka dinlere mensup vatandaşların aynı hukuka tabi olması anlamında Islahat Fermanı'ndan sonra bir gelişmeden söz edilebilir. Ancak bu anlamda dahi "müsavat"tan öte laikliği ifade edecek bir kavram henüz mevcut değildi.

Resmi dini bulunan imparatorlukların yıkılıp laik ulus-devletlerin teşekkül ettiği Cihan-Harbi-sonrası-dünyada yetişen tarihçilerin teleolojik bir perspektifle dini ve ulemayı zayıflayıp yokoluşla biten bir çizgide görmeleri normal idi. Bugün ise geçerliliği kalmamış bu görüşün bütün sirayet üslerinden çıkarılması gerekmektedir. Laiklik Osmanlı'nın değil Cumhuriyet'in seçkinlerinin bir endişe konusuydu. Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçeklerini, devrimci laiklerle dindar muhafazakarlar arasındaki mücadeleyi, tamamen farklı bir geçmişe taşıyan akademisyenler, Osmanlı dünyasının son devrini bu basmakalıp dikotomiyle açıklamaya çalıştılar. Halbuki Osmanlılar kendi gerçekliklerini bir ikilik (laik/dinî) şeklinde algılamamışlardır.

19. yüzyıla anayasacılık, meşrutiyet, güçler ayrılığı gibi modern kavramlar zaviyesinden bakıldığında, laikleşme olarak yorumlanan birçok mesele aslında daha derin bir mücadelenin parçasıdır. Şerif Mardin'in "Osmanlı Zımni Sözleşmesi" olarak adlandırdığı modelde saray-ulema-yeniçeriler sacayağı birbirini denetleyen, birbirilerinin aşırı güçlenmesini önleyen anayasal güçlerdir. Halkın rahatsızlıklarına duyarlı bu sistemde ulema ve yeniçeriler dinin meşruiyet gücünü kullanarak sarayın mutlakiyetçi eğilimlerini dizginleyen kuvvetlerdir. Bu modele derinlik kazandıranlar oldu ve bunlardan mesela Baki Tezcan[21] tıpkı Mardin gibi 19. yüzyılda bunun sürdüğüne ihtimal vermezken, Hüseyin Yılmaz[22] ve Erdem Sönmez[23] aksini işaret etmişlerdi.

Şeriat yanında hakiki aktörleri saray gücünü kısıtlayan kuvvetler olarak kuran bu yazılı olmayan anayasa modelini 19. yüzyıla (ve hatta 20. yüzyıla) tatbik etmek hakikaten mümkündür. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması ve ulemanın zayıflatılmasıyla modelin geçerliliğini kaybettiği düşünülmüş ve meşrutiyet mücadelesi sadece yeni ortaya çıkan sivil bürokrasi ile saray arasındaki çekişmeye sıkıştırılmıştır. Halbuki ulema bitmemiştir, yeniçeriliğin

21 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge, 2010).

22 Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler", çev. Abdulhamit Kırmızı, *Divan*, 24:1 (2008), s. 1-30.

23 Erdem Sönmez, *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012).

yerini yeni askeri teşkilat almıştır ve bu güçlere yeni unsur olarak mülkiye, yani sivil bürokrasi eklenmiştir. Dolayısıyla eski mücadele 19. yüzyıl saray-ilmiye-mülkiye-askeriye arasında yeni, değişken ve dinamik bir dengeyle sürmüştür. Buna kamusal alanın genişlemesi ve modern kamuoyunun ortaya çıkışıyla birlikte gazeteci/ edebiyatçı/ yazar tipiyle görünür olan yeni bir entellektüel sınıf eklenecektir. Ulemanın "entelektüel" sınıfa dönüşümünden bahseden İsmail Kara'nın görüşleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Gerçekte II. Mahmud mutlak bir güç elde etmek için ilmiye, mülkiye ve askeriyeyi ezmek istemiş, onun ölümüyle ve Tanzimat'la beraber sarkaç mülkiye ve ilmiye tarafına kaymıştır. Tanzimat devri sarayın gücünü kısıtlamak isteyen kuvvetlerin işbirliği yaptığı, ulemanın sivil bürokrasinin yanında yer aldığı, askeri bürokrasinin kendisini toparlamaya çalıştığı bir devir olarak okunmalıdır. Yukarıda anlatılan ulemanın güçlenmesi hikayesi böylece daha anlamlı olmaktadır. Sadrazam Ali Paşa'nın vefatıyla Sultan Abdülaziz devrinin ikinci devresinde saray yine güçlenmiş, buna karşı örgütlenen diğer kuvvetler bir devlet darbesiyle önce V. Murad'ı ardından II. Abdülhamid'i tahta geçirerek Kanun-ı Esasi'nin ilanını sağlamıştır. 1878'de Rus Harbi'nin kaybedilmesini fırsat bilen II. Abdülhamid güçler dengesini saray lehine çevirmeye başlamıştır.

Anayasa mücadelesi veren Jön Türkler arasında ve genel olarak II. Abdülhamid muhalefeti içinde ulemanın çokluğu da bu zaviyeden değerlendirilmelidir. Dinin muhalefeti meşrulaştırılmak için kullanıldığına dikkat çeken İsmail Kara, ulemanın homojen değil çeşitlilik gösteren bir tabaka olduğunu ve çoğunluğunun Abdülhamid rejimini desteklemediğini savunmuştur.[24] Modelin dinamikliğini sağlayan aslında hiçbir toplumsal tabakanın homojen olmamasıdır. Saray her zaman kendi yanında yer alacak mülkiye ve ilmiye mensuplarını bulabiliyordu. İttifak ve ihtilafların padişah adlarıyla özdeşleştirilen dönemlerin bütününe şamil olmadığı, her devirde güç dengesinin değiştiği alt-devirler olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Dengedeki farklı unsurlar iç çatışmalarla dikey bölünebilmektedir. Ayrıntılandığında bu bölünmeleri hesaba katacak alt-anlatılarda din, mezhep, sınıf, nesil vs. ihtilafları kendine yer bulabilir.

Bu modelde Tanzimat devrinin Babıali Asrı olarak anılması, Yeni Osmanlılar muhalefetinin "Babıali istibdadı" karşısında şeriat talebi, ulema ve tarikat muhalefeti, II. Abdülhamid'in hilafet vurgusu, II. Meşrutiyet meclislerinin

24 İsmail Kara, "Turban and Fez: Ulema as Opposition", Elisabeth Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (Londra: Routledge, 2005).

medrese ıslahatı için II. Abdülhamid'den ziyade çalışması, 1913 sonrası İttihatçıların istibdadı, Mustafa Kemal'in Milli Mücadele'de ulema ile işbirliği ve sonra onları ezmesi ve benzeri realiteler daha anlamlı bir zemine oturmaktadır. Hatta bu model bugünkü Türkiye siyasetini, 28 Şubat sonrasında hakları ve özgürlükleri genişletme söylemiyle iktidara gelen Ak Parti iktidarının gücünü konsolide ettikten sonra sırayla askeri vesayeti, bürokratik vesayeti ve muhalif akademyayı tasfiye etmesini bile anlamayı kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla, Türk tarihini bu oyuncular arasında sürekli bir oyun olarak okumak, 19. yüzyılın yorumlamanın daha iyi bir yolu olabilir. 20. yüzyıl tarihçilerinin laikleşme olarak gördükleri gerçekte saray-ulema-askeriye-mülkiye güçlerinin konumlarındaki konjonktürel değişimler olarak okunabilir.

Laikleşmeci tarih yazımı bu asıl mücadeleyi perdelemiştir: Birbirini denetleyen kuvvetler arasında yüzyıllardır süren mücadelenin bir parçası olan gelişmeler laikleşmenin başlangıcı olarak yorumlanarak bağlamından koparılmıştır. Bugün daha hazin olan şey, Türkiye'deki akademyanın ulemayı düşman bir reaksiyoner güç olarak kurgulayan laikleşmeci tarih anlatısı yüzünden hep Osmanlı sarayını (veya otoriter devlet tarafını) tutuyor ve destekliyor olmasıdır. (Hatta muhafazakarların, anayasa ilanı karşılığında devlet darbesiyle tahta geçtikten sonra istibdad rejimi kuran II. Abdülhamid'i yüceltmeleri ve ona şeriate/hukuka uymasını hatırlatan Elmalılı Küçük Hamdi, Mehmet Akif, Said Nursi gibi devrin muhalif alimlerini hilafete hıyanetle suçlamaları da bu yüzdendir). Halbuki akademya kendisini evrilen ve dönüşüme uğrayan ilmiye kesiminin bir devamı, yani Osmanlı devrinde ilmiyenin üstlendiği bazı fonksiyonları sürdüren bir kurum olarak görse ve ulemanın tarihteki yerini kendi önceli olarak konumlandırsa, belki de toplumsal/siyasal muhalefetin hem tarihsel hem bugünkü niteliği değişecektir. Hukuka riayete çağıran haklı muhalefetler kamuoyunda öyle kolayca hıyanetler olarak yaftalanamayacaktır. Bu noktadan bakıldığında, aslında Osmanlı sarayının en büyük başarısı bizi kendi hikayesine inandırmış olmasıdır. Padişah-merkezli hakim tarih anlayışı örgün eğitim kurumlarında öğretilmeye devam ettikçe Türkiye'de bütün kesimlerde lider kültü önemini sürdürecek ve sarayın hikayesi kazanmaya devam edecektir.

söyleşi

Türk Usulü Laiklikte Din ve Sekülerlik Nerede Duruyor?

İSMAİL KARA – İŞTAR GÖZAYDIN – AYHAN AKTAR

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: 1923'te Cumhuriyet'in ilanından itibaren Türkiye'deki laiklik tecrübesiyle ilgili temel anlatı din ve devlet işlerinin ayrıldığı, ülkeyi yönetenlerin benimsedikleri pozitivist dünya görüşü doğrultusunda yeni Türk toplumunu inşa ettikleri şeklindedir. Cumhuriyet'i kuran kadronun kullandıkları siyasal terminolojide dini ögelerin tamamen yok olduğunu söyleyebilir miyiz?

İsmail Kara: İç içe birkaç şey var burada. 3 Mart 1924 sonrası itibariyle geniş manada dinle alakalı konularda yeni, zor ve karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuz tartışma götürmez. Laiklik anayasaya 1937 yılında girse de katı laiklik uygulamalarının, hilafetin ilga edildiği, medreselerin kapatıldığı, zayıf bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulduğu 3 Mart'tan itibaren başladığını söyleyebiliriz. Peşi sıra gelen devrim kanunlarının tamamı da dini alanın ortadan kaldırılması, biraz yumuşatırsak daraltılması, tahrip edilmesi, biçimsizleştirilmesiyle, sekülarizasyonuyla alakalı. Harf devrimi, Medeni Kanun, şapka vs. Bir de yasaklar, takipler var. Sizin işaret ettiğiniz ve Cumhuriyet ideolojisinin benimsediği pozitivist ve bilimci anlayış da felsefi olarak dinle çatışan, dini devredışı bırakan, araya ciddi mesafeler koyan, dini bilgiyi bilgi kabul etmeyen, onu efsane ve mitoloji ile eşitleyen bir karaktere sahip. Hurafe ve batıl inanç edebiyatı üzerinden halk Müslümanlığına yahut Müslümanlık'ın kültürel yönlerine karşı da reddedici, karalayıcı, alaya alıcı sert bir tutum var. Onlarca, yüzlerce çizim ve karikatür var elimizde bütün bunlarla ilgili, onun birkaç katı gazete başlığı, haberi...

Evet bunlar var. Fakat bunlar Türk laikliğinin sadece bir yönüne işaret ederler.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: O zaman diğer taraflarına da bakalım, orada neler var?

İsmail Kara: Cumhuriyet ideolojisi din alanını baskılamakla, daraltmakla beraber –ben buna dinin paranteze, sıkı bir paranteze alınması diyorum– din-devlet hatta din-siyaset ayırımını öngörmemiş, benimsememiştir. Çünkü bu topraklarda dinsiz bir devletin yahut devletsiz bir dinin kültürel olarak üst ve sürdürülebilir bir anlamının olmayacağını kurucu kadro biliyordu. Onun için sık hatırlatıyorum, katı ve biçimsiz laiklik uygulamalarına rağmen hiçbir üst yetkili "Türk devletinin dini yoktur, devlet bütün dinlere eşit mesafededir" cümlesini kurmamış, kuramamıştır.

Tekpartili yıllarda, özellikle de 30'larda siyasi merkez dini bütünüyle devredışı bırakmak yerine birbirine paralel olarak iki şey yapmayı denemiştir; biri mevcut din anlayışlarını, mütedeyyinleri, cemaat ve tarikat gibi dayanıklı yapıları sıkı bir kontrol altına almak ve dönüştürmek, modern eğitim araçlarıyla sistemin içine çekmek için çaba sarfetmektir. Dönüştürülmek istenenler arasında onların din anlayışları ve dini yaşama biçimleri, dini semboller de vardır. Bu aynı zamanda siyasi merkezin kendine göre, kendine uygun bir tür din anlayışını desteklemesi manasına da gelir. Kendine göre de olsa bir din anlayışını ve Müslümanlık'ı destekliyor. İkincisi dinde reform diyebileceğimiz bir projenin peşine koşmuş, yerli ve milli bir din inşa etmeye çalışmıştır. Türkçe ibadet, Türkçe Kur'an teşebbüsleri yahut Hz. Muhammed'in Türklüğü projeleri, Kur'an meali çalışmaları bunun bir parçası. Öbür tarafta çok büyük bir dini yayın, dini bilgi daralması var. Osmanlıca basılmış her kademedeki binlerce kitap yasak, yenilerin basımı da sıkı kontrol altında. 30'lu yıllarda dini yayın senede 8-10 rakamlarına düşüyor.

İki yöne de göndermelerde bulunan daha görünür şeyler var. Ankara'da Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin alnı başta olmak üzere birçok eğitim kurumunda Mustafa Kemal Paşa'nın sözü olarak "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" cümlesi yazılı. Bir slogan bu. Bu ifade bugün pozitivist bilim anlayışının ifadesi olarak şerhediliyor. Bu kısmen doğru. Bu cümle modern eğitim almış insanlar dahil büyük kalabalık tarafından aynı zamanda dini bir cümle olarak algılanmıştır. Mürşit yani irşat eden kültürel olarak öncelikle peygamberi, ardından şeyhleri, âlimleri, hocaları hatırlatır. Dini bir bağlamı var. Hakikat de öyle. Kim bundan pozitif bilgiyi ve görünür maddi gerçekliği yahut mürşitten öğretmeni, mektebi anlayacak? En azından bu yaygın sloganın Türk laikliğine uygun olarak çift taraflı, belki paradoksal işlediğini söyleyebiliriz.

1930'ların başlarında Sultanahmet Camisi'nde "Para Biriktir", "Yerli Malı Kullan", "Tayyareyi Unutma" gibi mahyalar asılıyor. Sonuncusunda kastedilen Türk Tayyare Cemiyeti yani yakın senelere kadar dindar insanların fitre, zekât ve kurban derisi taleplerinden kurtulamadığı Türk Hava Kurumu. Edirne Selimiye Camisi'nde "Atatürk" ve "Var Ol İnönü" mahyaları da var. Biçimsizleştirme ve aşağıya çekme çok açık ama tek taraflı bir şey mi yapılıyor acaba bu mahyalarla? Yoksa düşünülmüş, düşünülmemiş çıktılarla mı karşı karşıyayız? Tekrar bakmak lazım.

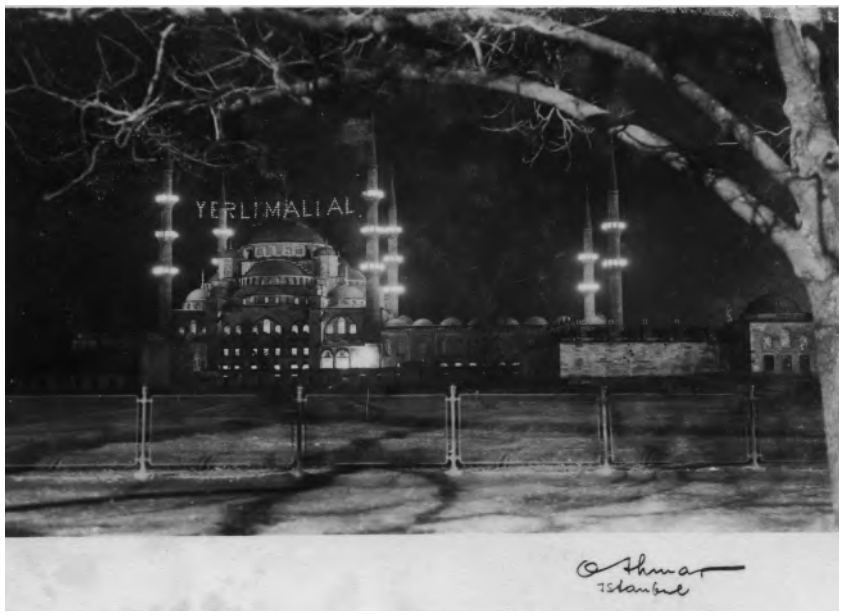
O yıllarda ABD büyükelçisi olarak Türkiye'de görev yapan Charles H. Sherrill Türkçe ibadet tartışmalarını hem takip ediyor, Ayasofya'ya gidip Türkçe Kur'an icralarını gözlemliyor hem de Mustafa Kemal Paşa ile bu işleri konuşuyor. Sonuçta yaptığı değerlendirme şu: Evet laiklik istikametinde büyük değişiklikler yapılıyor fakat neticede bu farklı bir dindarlaşmayı besleyecek ve artıracaktır, hem de devletin desteğinde. Çünkü öne çıkardığınız Türkçe de olsa yine ibadettir, Kur'an'dır, dindir.

Sherrill söylemiyor ama ben bir şey ilave edeyim: Dinin, kutsal kitabın kendinden bir varlığı, mantığı ve otoritesi hatta tabir caizse bir büyüsü vardır. Onu istediğiniz istikamete bütünüyle çekemezsiniz, onun otoritesi ve cazibesi bir yerlerden kendini gösterir ve hâkim kılar. 28 Şubat sürecinde merhum Yaşar Nuri Öztürk'ün böyle çift taraflı bir fonksiyonu olmuştur. Cumhuriyet aydınları bunu pek anlamadılar, anlamak için çaba sarfetmediler yahut meseleyi küçümsediler ve çok yanıldılar. Memleketin ilim ve irfanı, kültürü, gündelik hayatı da bundan çok zarar gördü, hâlâ görüyor.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: Siz bu çerçevede ısrarla muğlaklık ve müphemlikten de bahsediyorsunuz. Bunu biraz konuşalım mı?

İsmail Kara: Şunu söylüyorum: Geniş manada dini alanla ilgili mevzuatın tamamı bütün Cumhuriyet tarihi boyunca muğlaklık ve müphemlik taşıyacak şekilde düzenleniyor. Halbuki ilke olarak kanuni düzenlemeler müphemlik kaldırmaz değil mi? Hâlâ böyle sürüp gidiyor bu durum. Mevzuatta müphemlik ve muğlaklık iki tarafa da rahatlıkla çekilebilme neticesini veriyor; bazan kırıyor, bozuyor, bazan kaldırıyor, önünü açıyor. Mevzuatın muhatabını da bazan ikiyüzlülüğe, küçük aralıklardan istifade etmeye çalışan bir konuma zorluyor. Bu kendiliğinden ve ihmal yoluyla olmuş bir şey değil bence. Onun için Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri dini kurumlar mı, laik kurumlar mı belli değil. Türkiye'yi dindarlaştırıyorlar mı yoksa sekülerleşti-





1930'lu yıllar. Türkçe Kur'an, Türkçe ibadet, Türk müslümanlığı tartışmalarını Ankara yönlendiriyor. Aynı yıllarda Sultanahmet Camii'nde "Para Biriktir" ve "Yerli Malı Al" mahyaları kuruluyor. Dini alana müdahalenin birçok yolu, sekülerleşmenin birçok yeri var ama aynı zamanda dinle alakalı meseleler ve semboller de öne çıkıyor, tartışılıyor.

İsmail Kara arşivi

riyorlar mı? Müphem ve muğlak. Hukukçulara, eğitimli insanlara sorsanız başka cevaplar alacaksınız, vatandaşa sorsanız başka. Bazılarından da cevap alamayacaksınız muhtemelen, soruya şaşıracaklar. Türkiye 82 Anayasası'ndan beri Din Derslerinin mecburiliğini tartışıyor. Türkiye'de gerçekten, teknik manada Din Dersi var mı? AB komiseri olmayan bir Batılıya anlatsanız meselâ, bu çerçeveye Din Dersi der mi? Başka bir örnek; ülkemizde hukuken tanınmış hiçbir cemaat ve tarikat yapısı yoktur ama cemaat ve tarikattan geçilmiyor. Onlar farklı adlarla varlıklarını sürdürürler, sürdürmek zorunda bırakılırlar, çift kişilikli görünmek mecburiyetindedirler. Hukuk cemaat olarak sadece gayrımüslimleri tanır.

2014 yılından sonra işler biraz değişti ama 12 Eylül'den sonra cemaat ve tarikatlardan sivil toplum kuruluşu olarak bahsetmek konusunda neredeyse üst bir anlaşma vardı. Niçin ve nasıl olmuştu bu? Tartışma ve müzakereleri buralara çıkaramıyoruz malesef, kutuplaşma, günü kurtarma yahut alt düzeylerde seyretme herkesin işine geliyor gibi.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: Tek parti yıllarından itibaren, cumhuriyeti kuran kadroların siyasi tercihlerinin sonucu olarak devleti kutsal, eleştirilmez ve siyaseten dokunulmaz ilan ettiklerini söylemek mümkün. Bu siyaseten "kutsallaştırma durumu", bir anlamda, kamusal alandan –deyim yerindeyse– tasfiye edilmiş olan dinselliğin başka bir dolayımla resmi alana yeniden entegre edilmesi olarak görülebilir mi? Kurucu kadroların bu tercihi, İslam dünyasında birbirinden ayrılmazlığı sürekli olarak vurgulanan "Din ü Devlet" bütünlüğünün modern anlamda yeniden üretilmesi olarak yorumlanabilir mi?

İsmail Kara: Uzun boylu tartışılması gereken zor ve karmaşık konular bunlar. Sünni İslâm siyasi yorumunda ve kültüründe devletle din birbirinden ayrı değil. Bunu görmek lazım. Birinin yokluğunda diğeri havada kalıyor. Türkiye'de buna bir de Ortaasya'dan gelen Türk siyasi kültürü ekleniyor, onun da kutsal ve tanrısal bir karakteri var. Kültürel kodları değiştirmek o kadar kolay bir şey değil. Pek önemsemiyoruz ama bu kodlar bugün de hayatımıza hükmediyor. Siyasi merkez yahut ideolojik yapılar, elbette dini organizasyonlar da bu kodları kendi lehlerinde kullanmaya veya yeniden üretmeye çalışıyorlar. Cumhuriyet ideolojisinin yaptığı da böyle bir şey.

Sorunuzu kısmen cevaplamak için belki kutsallık üzerinden yürüyebiliriz. Vergi dairelerinin alnında "Vergilendirilmiş mal, kazanç kutsaldır" yazılırdı düne kadar. Eski dairelerde hâlâ var. Ne demek bu? Vergi ile kutsallık arasında nasıl bir ilişki var dersiniz? Laik ve seküler bir ifade mi bu yoksa dini

bir cümle mi? Fonksiyonları ve tezahür biçimleri itibariyle her ikisi de olabilir mi?

Tekkelerle birlikte halk dindarlığının merkezlerinden biri olan türbeleri de kapatan bir adamın, Mustafa Kemal Paşa'nın anıt mezarı dün ve bugün bir türbe gibi çalışıyor. Politikacılar fraklarıyla, rektörler cüppeleriyle, vatandaş ve çocuklar da bayram kıyafetleriyle gidiyor, dileklerini arzediyorlar. Gidenler çok farklı fikirlere ve konumlara sahipler ama bir türbeye, kutsal bir mekâna gider gibi gidiyorlar ve öyle davranıyorlar.



Yıl 1962. Ziraat Bankası'nın reklamında ilk cümle "İsraf Haramdır". Banka ile haramlık nasıl yanyana getiriliyor acaba?
Şimdi de tamirde olan Eminönü Yeni Cami'nin inşaat perdesinde Vakıfbank'ın devasa boyutlarda bir reklamı var. Camide banka reklamı!

İsmail Kara arşivi

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: Mütedeyyin insanların, dini endişe taşıyanların, diyelim ki İslamcı aydınların bu meselelere bakışları nasıl peki?

İsmail Kara: Radikal İslamcıları ayırırsak orada da benzer bir durum var. "Allah devlete ve millete zeval vermesin" duası herkesin ağızındadır. Hangi devlete? Sübhaneke duasını öğrenen çocuklara dipçik gösteren devlete mi? Yakın zamanlara kadar devlet malına el uzatmak, devletten haksız kazanç elde etmek, hak edilmemiş ücretler almak mütedeyyin insanların dilinde ve kaleminde "kul hakkı yemek", "tüyü bitmemiş yetimin hakkına el uzatmak"la ifade edilirdi. Kuvvetli ve etkili bir ifade, aynı zamanda ahlaki bir ilkeydi bu. Belli ki soyutlama yaparak devlet kasasına beytülmal gibi bakıyor, oranın nasıl, hangi mantıkla yönetildiğine, içinde ne karışık işlerin döndüğüne bakmıyordu. "Devlet malı deniz yemeyen domuz" atasözü de vardı ama bu olumsuz manada ve tenkit için kullanılırdı. 12 Eylül'den sonra bu çizgide giderek daha fazla kaymalar ve zayıflamalar olmakla beraber bütünüyle ortadan kalkmış değil, belki şekil değiştiriyor.

Günümüzde bile Diyanet ve müftülükler tarafından hazırlanan Cuma hutbelerinde orduya, polise, hatta bazan istihbarat teşkilatına dualar okunduğuna şahit oluyoruz. 15 Temmuz'dan sonra daha da arttı ve katılaştı bu temayül. Böyle bir ortamda pirincin taşını ayıklamak, dindarlığı ve sekülerliği ayrı ayrı konuşmak herhalde kolay değil. Ama cumhuriyet devri tecrübesinde bu iki hattın birbirini ittiği kadar beslediğini de söyleyebiliriz. Bugün de...

Söz buraya intikal etmişken önemli olduğunu düşündüğüm bir örneğe daha temas etmek isterim. Ben 1967-1973 yılları arasında İmam Hatip Okulu'nda okudum, şimdi maalesef adı değiştirilen İstanbul İmam Hatip Okulu mezunuyum. Hocalarımız bize "siz iki kanatlı yetişeceksiniz" derlerdi. İki kanatlı yetişecek ve memleketi kurtarmak için iyi ve dengeli uçacaktık. Biz de benimsemiştik bunu. Kanatlardan biri din ve dini ilimler diğeri bilim yani müsbet, pozitif ilimler. Biri milli diğeri medeni yahut evrensel desek yanlış olmaz. Sonraları ben çalıştığım konular itibariyle bu meseleyi bir problem olarak düşünmeye ve araştırmaya başladım. Kendimin peşine düştüm yani. Kaynaklarını ve psikolojisini yokladım, o yıllardaki hocalarımla konuştum, bir miktar tartıştım. Dinle pozitif bilimler arasındaki felsefi tartışmaları, çatışmaları, derin uçurumları, zıtlıkları yeterince bilmiyor ve önemsemiyorlardı. Gülen okullarının matematik, biyoloji olimpiyatları peşine koşması da aynı şeydi. Hocalarımız bu yolla seküler bir din anlayışının ortaya çıkacağına ise hiç ihtimal vermiyorlardı. Belki de dinin bizzat kendisinin yahut dindarlığın bu problemleri otomatik olarak, kolaylıkla çözeceğine kani idiler. Bugün süregiden bu problemi eğitimli dindarlar biliyor ve önemsiyorlar mı emin değilim.

Ama "aydın din adamı" İmam Hatip Okullarından, İlahiyat Fakültelerinden çıkacaktı. Hem muhafazakâr dindar insanlar hem de Ankara farklı önceliklerle de olsa meseleye böyle bakıyordu. Çıktı mı peki diye sorarsanız hem çıktı hem çıkmadı diyeceğim. Ama bu çıktıların konuşmamızın konusu olan dindarlık ve sekülerliğin iç içeliği, yan yanalığı için açıklayıcılığından bahsedilebilir. Belki bu bir imkândır da. Ama bir problemin aynı zamanda bir imkâna dönüşebilmesi için –ki bu mümkündür– onun ne olduğunun iyi bilinmesi gerektiğini düşünüyorum.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: *Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir Mesele Olarak İslam* başlıklı kapsamlı bir eserin yazarı olarak siz modern Türkiye'de dini anlamaya, açıklamaya çalışan akademik çalışmaları nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizce varsa eksikleri veya ortak noktaları nelerdir?

İsmail Kara: Türkiye'yi taşıma kapasitesi ölçü alınırsa tablo çok parlak değil bence. Bu konuda akademisyenleri, aydınları birkaç gruba ayırarak değerlendirmek lazım. Çocukluk ve tahsil yıllarının bir kısmı Osmanlılar devrinde geçmiş olan bazı akademisyenler dini meselelere nüfuz bakımından daha avantajlı olmakla beraber çok perhizkâr bazan da mübalağalı bir devrim yanlılığı gösterdiler. Mesela Niyazi Berkes 40'lı yıllarda Ankara köyleri üzerinde sosyal araştırmalar yapıyor. Yazdığı kitapta din bölümü yok, dinle alakalı bahisler yok. Bu kadarı aşırı perhizkârlıktan, dolaylı etkilenmelerden başka ne ile açıklanabilir. Görmezden geliyor. Bu bir olumsuzlama tarzıdır biliyorsunuz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu da böyle. İkinci grup Cumhuriyet devrinde yetişenler. Bunların dini konulardaki bilgisi ve ilgisi kendi meslekleri için bile çok alt düzeyde maalesef ve fakat ahkâm kesmekte üzerlerine yok. Bunlardan biri Cuma namazının cemaatla kılınma mecburiyetini bile bilmeyen ama alan araştırmaları sahasındaki haklı otoritesine yaslanarak dinle alakalı hususlarda yanlış, eksik bilgiler üzerine suçlayıcı değerlendirmeler yapan Mübeccel Kıray'dır. Bu gruba girenlerin sayısı çok kalabalıktır ve ortaya çıkan tablo üniversite ve



Ahmet Hamdi Altıntepe (1910-1991) bir imam ve hafızlık hocası. Yıllarca Antalya Elmalı'da görev yapıyor. 40'lı yılların ikinci yarısı veya 50'lerin ilk seneleri olmalı, kız talebelerinden birinin hafızlık töreninde talebeleriyle birlikte görülüyor. Kendisi sarıklı ama takım elbiseli ve kıravatlı. Erkek hafızlık talebeleri de ceketli ve şapkalı. İçlerinde daha sonra İslâm Felsefesi profesörü ve İlahiyat Fakültesi dekanı olacak biri de var.

İsmail Kara arşivi

sosyal bilimler adına yahut basın-yayın hayatımız için hayli düşündürücüdür. Kendi sahalarında muhtemelen iyi olan Çiğdem Kağıtçıbaşı, Yeşim Arat, Binnaz Toprak da mesela böyledir. Onlarca örnek verilebilir. Tarık Zafer Tunaya, Çetin Özek var mesela. Üçüncü grup daha genç akademisyenler. Bunların ilgi ve bilgi düzeyi iyileşmiş değil ama biraz da dönemsel olarak daha rahatlar, katı ve suçlayıcı hükümler vermekte daha yumuşak bir yerde duruyorlar.

Söylemek istediğim şey şu; vasıflarını saydığımız bu gruplara mensup kişilerin hemen hiçbiri doğru dürüst bir Batılı üniversitede Türkiye'de din ve laiklik yahut sekülerleşme meselesinin bir yönünü çalışmak için yeterlilik alamazlar. Dini bilgi ve ilgileri, bunun için gereken yabancı dil, Arapça, Farsça, hatta Osmanlıca kapasiteleri buna hiçbir şekilde yol vermez diye düşünüyorum, *bon pour l'orient* statüsü hariç tabii. Ama burada oluyor. Türkiye'yi anlama ve ileriye taşıma kapasitesi düşük bir seviye bu.

Cumhuriyet'le yaşıt biri olarak Şerif Mardin'i ayrı bir yerde değerlendirmek bir hakkı teslim etmek olur. Hakkında yazdığım yazıda da belirtmiştim, o da uğraştığı konular için gerekli ve yeterli dini bilgi donanımı peşinde olmadı ama neticelerinden bağımsız olarak edindiği problemler ve sarfettiği çaba onu ayrı değerlendirmeyi gerekli kılıyor. Ayrıca o 60'lı yıllardan itibaren Türkiye'de dini alan, geniş manada din meselesi ihmal edildiği yahut sıradan ve ideolojik bir çerçevede ele alındığı zaman sosyal bilimlerin de ciddi zaaflarla karşılaşacağı gerçeğine cesaretle işaret etmiştir.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: Sağ cenahtan, muhafazakâr ve mütedeyyin akademisyenlerden, aydınlardan din-sekülarizm konularında yazanların durumu nasıl peki?

İsmail Kara: Orada da benzer bir durum var. Bir defa anlamadan ziyade savunma ve ideolojik muhalefet tarzı hâkim. Birkaç istisna dışta tutulursa laiklik meselesiyle felsefi olarak, derinliğine ilgilenenler yok. Türkiye'de bu işler nasıl olabilir, olmalıdır sorusu da kuvvetli bir soru değil. Enteresan ve karşılık bulmuş bir örnek Ali Fuat Başgil'in *Din ve Laiklik* kitabıdır. Bu kitap din-devlet ilişkileri çerçevesinde birçok mühim meseleye temas etmesi bakımından önemli bir eserdir. Ama netice itibariyle Batı tipi bir laikliği, dinle devletin birbirinden ayrılmasını savunur. Biraz yumuşatırsak dini alan üzerindeki baskıları ve müdahaleleri engellemek için bu savunmayı yapar. Bunu İslam siyasi düşüncesiyle, Türk siyasi düşüncesiyle, Türkiye'deki siyasi-dini kültürle nasıl irtibatlandıracaksınız sorusu bu kitapta tamamen devredışıdır. Erbakan'ın söylemi

da daha müphem olmakla beraber anahatları itibariyle buraya çıkar.

Ayhan Aktar & İştar Gözaydın: Son yıllarda İslami hassasiyetleri yüksek bir siyasi kadro tarafından yönetilmekte olan Türkiye'de, bu siyasi kadronun hedeflerinin aksine, bir sekülerleşme dalgasının yükseldiği söylenmektedir. Artık kitlelerin 2000'li yılların başına nazaran "biçimsel dindarlık" olarak özetlenebilecek bir yaşam tarzını benimsedikleri ve sürdürdükleri ifade edilmektedir. Siz bu yorumları nasıl karşılıyorsunuz?

İsmail Kara: "İslami hassasiyetleri yüksek bir siyasi kadro", "hedeflerinin aksine" ifadelerini şimdilik bir tarafa koyarsak bu yorumlara anahatlarıyla katılabiliriz ama bence meseleyi hem tarih hem fikri unsurlar hem de taşıyıcılar ve aktörler itibariyle biraz daha genişletmemiz ve öyle müzakere etmemiz lazım. Bence Milli Görüş ve AK Parti çizgisi Cumhuriyetin beklenmeyen, istenmeyen çocuğu değil. Ortada esas itibariyle büyük bir sapma yahut karşı devrim falan yok. Olsa olsa neticede sistemi kuvvetlendiren, İslamın paranteze alınışını destekleyen küçük tashih ve tadiller var. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasındaki ve Osmanlılardaki yöneticilerin, bürokrasinin ve aydınların savunduğu, ayrıca eğitim ve matbuat yoluyla yaygınlaştırmak istediği yeni din yorumu ve yeni dini hayat arayışı –ki buna İslamcılık da diyebiliriz– bir tarafıyla Kur'an ve sünnete, asr-ı saadete daha uygun olmak iddiaları taşırken aynı zamanda modern dünyaya, modern fikirlere açık bir karaktere de sahip olmak peşindeydi. II. Meşrutiyet yıllarında çıkan, adı *İslam* olan bir derginin altbaşlığı yani ana sloganı "Dinli bir hayat hayatlı bir din"dir. Hem bir tür dindarlaşmak hem de bir tür modernleşmek arayışı buralardan geliyor. İki kanatlı olmak meselesi...


Tereddüdüm geçti devlet laik olmalı!

RUŞEN ÇAKIR'a konuşan Başbakan

VATAN

ÜLKENİN EN İYİ GAZETESİ

2 AĞUSTOS 2006 ÇARŞAMBA — BAĞIMSIZ GÜNLÜK GAZETE — FİYATI 35 YKr

Dindarları biz laikleştirdik

Bakan Şahin: Artık halkımızın başta laiklik olmak üzere Cumhuriyet'in temel ilkeleriyle hiçbir sorunu yoktur

LAİKLİĞE SAHİP ÇIKTIK — HERKES BİRBİRİNİ KESER

ŞAHİN "Sizden ürken kesimlerin korkularını yendiniz mi?" sorusunu şöyle yanıtladı: Bazı hafızalarda hâlâ tereddütler olabilir. Ancak laikliğin gerekliliği ve ona sahip çıkma konusunda hükümet ve parti olarak kamuoyuna gerçek mesajları veriyoruz.

"DÜN de bu görüşte miydiniz" sorusuna ne şu yanıtı veriyor. "Devletin laik olması gerektiği sonuçtaya dönemi-yorumu yoktu. Şimdi buna rıza edene 'Senin söylediğin üzere bir toplumda herkes din adına birbirini keser' diyen

Başbakan Yardımcısı ve Devlet Bakanı Mehmet Ali Şahin, arkadaşımız Ruşen Çakır'ın "Büyükanıt'ın atamaları", "Cumhurbaşkanı seçimi" ve "laiklik" konusundaki sorularına ilginç cevaplar verdi.

AK Parti kurucularından, İmam Hatip Okulu mezunu Mehmet Ali Şahin 2006 yılında başbakan yardımcısı koltuğunda otururken Ruşen Çakır'a verdiği röportajda şunları söylüyor: "Dindarları biz laikleştirtik", "Tereddüdüm geçti, devlet laik olmalı", "Artık halkımızın laiklik başta olmak üzere Cumhuriyetin temel değerleriyle hiçbir sorunu yoktur". (*Vatan*, 2 Ağustos 2006)

İsmail Kara arşivi

Bir başka şekilde söylersek yeni din yorumu sabit unsurlara, modernlik ise hareketli ve dışarıya açılan unsurlara işaret ediyordu. İslâm dünyasındaki dini hareketlerin çok önemli bir kısmı, bazıları için bir imkân olarak da gözüken bu paradoksu içinde taşır. Hem bilimci, hem kalkınmacı hem de ilerlemeci. Bu ögeler aynı zamanda sekülerleşmenin merkezindeki kavramlar, malum. Ama aynı zamanda dindar olacak, hadi sıkı dindar olacak diyelim.

Şimdiki iktidar veya onun dönemi bu süreci ne kadar artırmış, süratlendirmiş ve karmaşıklaştırmış olursa olsun halkalardan sadece biridir. Elbette sisteme entegrasyonu ve bununla irtibatlı olarak seküler dindarlığı artırmış hatta azmanlaştırmıştır. Ama bu onunla başlamış bir şey değildir. Erbakan'ın "Atatürk yaşasaydı Refah Partili olurdu" cümlesi bence bir espiri yahut kendini koruma ve savunma amaçlı değildi sadece. Erbakan'dan önce siyasi irtica figürünün Demirel olduğunu da hatırlamak lazım. Tesbihli, takkeli, yeşile boyalı nice karikatürleri var Demirel'in.

Jan Assmann ve Politik Olanın Teolojikleştirilmesi

DANIEL STEINMETZ-JENKINS

Jan Assmann kuşkusuz ki halen yazmakta olan din kuramcılarının kapsama alanı en geniş ve en tutkulu olanlarından biridir. Assmann'ın Mısır dininin tarihi üzerine çığır açıcı çalışmaları, Kitabı Mukaddes'in tektanrıcılığını Batı'nın belirleyici psiko-tarihsel hadisesi olarak görüşü ve Musa'ya yeni bir perspektifle bakma çağrısı onu genellikle akademik düzeyde kalan bir tartışmanın ve sorgulamanın merkezine itmekte yardımcı olmuşlardır.[1] Assmann Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ına yönelik ilginin canlanmasında önemli bir rol oynadı ve ABD'de muhtemelen en çok kültürel bellek üzerine yazdıklarıyla tanınıyor. Her ne kadar çalışmaları ona Avrupa'da şöhret kazandırdıysa ve ABD'de tanınırlığı geciktiyse de, çalışmaları İngilizceye çevrilmeye devam ediyor.[2]

Bu makale kısmen Assmann'ın Carl Schmitt'in devletin bütün *önde gelen* modern kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu şeklindeki gayet iyi bilinen sekülerleşme kuramını yorumlayışına ve onu çürütüşüne

1 Bu tartışma öncelikle Almanya'da, *Mısırlı Musa* (Moses the Egyptian) başlıklı kitabı özellikle Alman teologlar tarafından şiddetli bir eleştiriyle karşılandığında yaşandı. Kitaba yönelik tepkiler için bkz. *Politsche Theologie*, ed. Jürgen Manemann, Band 4 (Berlin: Lit Verlag, 2002); Klaus Müller, "Gewalt und Wahrheit: Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik", *Das Gewalt Potential des Monotheismus und der dreieine Gott* içinde, ed. Peter Walter (Freiberg: Herder, 2005), s. 74-83; Peter Schäfer, "Das jüdische Monopol. Jan Assmann und der Monotheismus", *Süd- deutsche Zeitung*, 8 Ağustos 2004; Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus* (Münih: Carl Hanser Verlag, 2003), s. 145-273.

2 Assmann'ın *Mısırlı Musa*'nın devamı niteliğindeki kitabının başlığı *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus* (Musacı İdrak: Veya Tektanrıcılığın Bedeli) şeklinde Almanca konmuş. Yakın bir tarihte İngilizceye çevrilen ve temelde *Mısırlı Musa*'nın Almanya'daki eleştirel karşılanışına yanıt anlamı taşıyan kitabın Almancadan önce İngilizce basılmış olması ilginç. Bkz. Jan Assmann, *The Price of Monothe-ism*, çev. Robert Savage (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009).

odaklanıyor. Assmann, Musacı tektanrıcılığın politik olanı teolojikleştirmesiyle bir devrimin kapısını araladığını ileri sürerek Schmitt'in modern sekülerleşme anlayışına karşı koyma girişiminde bulunuyor.

Assmann'ın Mısır dini üzerine yorumlarını kısaca inceleyerek teolojik olandan ayrı bir politik kavrayışın Eski Mısır'ın politik oluşumunu nasıl belirlediğini tartışacağız. Bu da bizi Assmann'ın, Schmitt'in dost/düşman ayrımına ilişkin görüşünün Eski Mısır'ın politik oluşumundan bir sapma olarak anlaşılması, bu yüzden de politik gayrımeşruiyetin bir kategorisi olarak görülmesi gerektiği şeklindeki iddiası üzerine dönen bir tartışmaya götürür. Bu durumu açıklığa kavuşturmak için, dikkatleri öncelikle Assmann'ın birincil ve ikincil din arasında yaptığı ayrıma çekeceğiz. Takiben Assmann'ın politik olanın teolojiye yapısal dönüşümüne ilişkin görüşüne ilişkin bir tartışmaya ilerleyeceğiz, oradan da özel olarak Schmitt'in politik olan kavramının entelektüel kökenlerine ilişkin savlarına ilerleyeceğiz. Assmann'ın teolojikleştirme anlayışına kavramsal açıklık kazandırmak için makale boyunca Fransa'da ve İngilizce konuşan dünyada son zamanlarda politik teoloji ve felsefede yapılan güncel tartışmalara atıfta bulunmaya çalışacağız. Makale teolojikleştirme üzerine bir dizi eleştiriyi ortaya koyarak bağlanacak.

Assmann'ın Eski Mısır, İsrail ve Avrupa'da politik teoloji üzerine *Herrschaft und Heil* adlı kitabı 2000 yılında basılmıştı.[3] İngilizce çevirisinin hâlâ yapılmamış olması gerçekten talihsiz bir durum, zira kitap son on yılda politik teoloji konusunda yazılmış en özgün ve yaratıcı açılımları içinde barındırıyor. Giriş bölümü politik teolojiye dair Marcus Varro'dan Claude Lefort'a uzanan kısa ve faydalı bir tarihsel genel bakış içeriyor. Bunu Assmann'ın Carl Schmitt'in modern devlet kuramının bütün önde gelen kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu şeklindeki ünlü görüşünü bozuma uğratmaya çalışmaktan başka bir şey olmayan uğraşı takip ediyor. Schmitt bu savıyla esas olarak ne demek istiyordu? Schmitt politik olanı Tanrı'nın tektanrıcı ve kadir-i mutlak kavranışıyla oluşmuş bir şey olarak anlıyordu. Schmitt üzerine çalışan akademisyen György Geréby'nin söylediği gibi:

> Politik olan teolojiye, özellikle de tektanrıcılığa benzer şekilde yapılanmıştır. Yasaya ilişkin karar *creatio ex nihilo* ile karşılaştırılabilir. Yasakoyucu kadir-i

3 Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europe* (München: Fischer Verlag, 2000). Herrschaft ve Heil burada politikayı (Herrschaft) ve teolojiyi (Heil) imliyor.

> mutlak tanrı ile kıyaslanabilir. Olağanüstü hal, istisna hali, mucize kavramına tekabül eder.[4]

Assmann, Schmitt'in sekülerleşme tezinin temelini teşkil eden bu Tanrı görüşünün Kitabı Mukaddes'in Musacı tektanrıcılık anlayışının veya Musacı idrak diye nitelediği durumun ürünü olduğuna inanıyor. Musacı idrakin devrimci politik anlamını görmek için öncelikle Eski Mısır'ın tamamıyla bu dünyaya ait, her yere içkin ve gözle görülür dini temsiller yoluyla meşruluk kazanan bir politik düzen tesis ettiğini kavramak gerekir. Musacı idrak bu temsilleri putperestlikle ilişkilendirerek politik bir devrim başlattı. Kitabı Mukaddes'teki Musa figürü, politik düzenin meşruiyetini dünya dışı, aşkın ve temsil edilemez bir hakikat üzerinde temellendirerek politik olana dair yeni bir kavrayışa yol açtı. Assmann, Mısır'da dünyevi temsillerle korunan politik düzenden tüm temsilleri reddeden bir tek Tanrı'dan türeyen politik meşruiyete doğru değişimi teolojikleştirme diye niteliyor. Assmann bu tezini şöyle ifade ediyor:

> Sekülerleşme sürecinin aynı zamanda bir de zıt yönünün olduğunu göstereceğiz. Bu sürece *teolojikleştirme* diyorum ve bunu da teolojik olanın merkezi politik kavramlar haline gelişi vasıtasıyla göstermeye çalışacağım, tıpkı Carl Schmitt'in sekülerleşme sürecini politik olanın merkezi teolojik kavramlar haline gelişi vasıtasıyla göstermek istediği gibi. Schmitt'yen politik teoloji projesi şöyle yeniden yazılabilirdi: Politik olanın ya da daha iyisi devlet kuramının –teolojinin ruhundan– doğuşu. Ben masayı tersine çevireceğim ve dinin politik olanın ruhundan doğuşunu ele alacağım.[5]

Bir tür polemik üslubu içinde Assmann, Schmitt'in tarzında, ama ona karşıt bir maksatla tartışmasını yürütürken, teolojikleştirmenin prensip olarak meşru teolojik-politik kavramlar bulunmadığı anlamına geldiğini ileri sürüyor. Assmann'ın Alman tenkitçilerinden Alois Halbmayr, böylece aslında teolojik

4 György Geréby, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt," *New German Critique* 35, no. 10 (Sonbahar 2008): 12.

5 "Es soll gezeigt werden, daß der Prozeß der Säkularisierung auch eine Gegen- Richtung hat. Diesen Prozeß nenne ich »Theologisierung« und möchte ihn anhand des Theologischwerdens zentraler politischer Begriffe nachweisen, genauso wie Carl Schmitt den Prozeß der Säkularisierung anhand des Politischwerdens zentraler theologischer Beg- riffe. Das Schmittsche Projekt der PolitsichenTheologie könnte man auch überschreiben: »Die Geburt desPolitischen—oder besser: des Staatsrechts—aus dem Geist der Theologie«. Ich werde den Spieß umdrehen und von der »Geburt der Religion aus dem Geist des Poli- tischen« handeln." Assmann, *Herrschaft und Heil*, 29.

kavramların "teolojik kavramlar haline gelmeden önce politik kavramlar olduğunu ve teolojik kavramlar olarak dahi hâlâ politik olduklarını" kabul etmek gerektiğini belirtiyor.[6] Assmann işte böylece, modernitenin meşruiyetine başvurmadan[7] ama politik teolojinin garımeşruiyetine yaslanıp Schmitt'i kendisine karşı kullanarak Schmitt'e karşı çıkma çabasına girişiyor.[8]
Geréby'nin gösterdiği gibi, Schmitt'in sekülerleşme anlayışı bu spesifik türde argüman karşısında savunmasız kalıyor:

> Schmitt politik olanı kendi çapında her yere içkin bir teoloji olarak tasavvur ederek seküler dünyanın "teolojisini" işlemişti. Ne var ki bu argüman iki yolda ilerleyebilir: Politikanın seküler olanın her yere içkin teolojisinin, içkin politik düzenin sonucu olduğu fikri, teolojinin politik olana dönüşmediği ama politikanın teolojiyi biçimlendirdiği ve onu kendi şekline uydurduğu sonucuna varabilir. Modern politika teolojinin mirasçısı olabilir ama bu ancak teolojinin politikadan türemiş olduğunun açıkça teşhirinin bir örneği olabilir.[9]

Bununla beraber, Assmann'ın kendi terimleriyle, teolojik kavramların gerçekte politik kavramlar olduğunu söylemek ne anlama gelir? Bu sorunun cevabı Assmann'ın Eski Mısır'daki din ve politika kuramından ayrılmaz niteliktedir.

6 "Bevor sie also theologische Begriffe wurden, waren sie politische Begriffe, und selbst als theologische Begriffe sind sie immer noch politisch." Alois Halbmayr, "Mono- theismus als theologisch-politisches Problem: Kommentare," *Politsche Theologie*, ed. Jürgen Manemann Band 4 (Berlin: Lit Verlag, 2002), 135.

7 Bu elbette, buna rağmen Schmitt'in politik teolojisinin kendisinin antik Kilise daha fazla kurumsallık kazandıkça hayata geçen sekülerleşmiş eskatolojinin bir ürünü olduğunu öne süren Hans Blumenberg'e bir referanstır. Bkz. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), 37-51.

8 Açıktır ki Assmann'ın Schmitt'in modernite anlayışını kabulü onun Kitabı Mukaddes tektanrıcılığına yönelik eleştirisinden ayrı tutulamaz. Schmitt'in Musacı idrak ile bağlantısı, Assman'ın, Heinrich Meier'in Schmitt'in özellikle *Glossarium*'un açığa vurduğu gibi bir politik teolog olduğu tezini tasdikli kabulü ile doğrulanır. Carl Schmitt ve "Yahudi Sorunu" üzerine kitabında Raphael Gross, Assmann'ın Schmitt'in politik modernite değerlendirmesini kabulünü başlı başına sorunlu bir durum olarak ayırıyor. Gross, "bu hukukçunun Nazi ve anti-Semit angajmanıyla iç içe geçmiş bütün bir Schmitt'yen pozisyonlar spektrumu"nu devraldığı için Anssmann'ı kınıyor. Bkz. Raphael Gross, *Carl Schmitt and the Jews: The "Jewish Question," the Holocaust, and German Legal Theory*, çev. Joel Golb (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2007), 240. Gross'un kitabını ele alan yazısında Christian J. Emden'in belirttiği gibi, "Bu yorum özellikle Assmann'ın büyük ölçüde toplumsal grupların kendi kimliklerini sabit kılmak için bir kültürel bellek inşa ettiği fikrine dayanan kültürel bellek kuramına işaret eder. Ne var ki Gross'a göre bu argüman, nihayetinde "kültürlerin ve ulusların homojenliğini" destekler ve böylece bir Alman *Volk*'unun anti-Semit görüşlerini yankılar." Bkz. Christian J. Emden, "How to Fall into Carl Schmitt's Trap," *H-Net Reviews*, Temmuz 2009. http://www.h- net.org/reviews/showrev.php?id=24782.

9 Geréby, "Political Theology versus Theological Politics," 12.

Assmann'ın teolojikleştirme anlayışına nüfuz edebilmek için onun Eski Mısır'da din ve politikaya ilişkin titiz kavramsallaştırmasını anlamak gerekir. Yinelersek, Assmann, "aynı teolojik olanın sekülerleşmesinin modern çağdaki etkisi gibi, politik olanın *teolojikleştirilmesinin* de kendi zamanının dünyasını kökten devrimcileştirdiğine" inanır.[10] Bu, Assmann'ın Eski Mısır'daki politik olan kavramını bazı açılardan din meselesinden ayrışabilir bir kategori olarak düşündüğünü gösterir. Assmann bu kontrastı açıklamak için bir dizi terime başvuruyor ama kavramsal olarak bu en iyi birincil ve ikincil din anlayışıyla açıklık kazanabilir:

> İnsan varoluşunun temel koşullarına ait olan din ile İsrail'de ve başka yerlerde diğer dinler üzerinde hakiki ibadetin refleksif ve yükseliş halinde eleştirel bir biçimi olarak ortaya çıkan teolojiyi birbirinden ayırmalıyız. Bu anlamda teoloji ikincil dinin özelliklerini taşır. Kavram, "teolojinin ortaya çıkışı", genel olarak dinin ortaya çıkışını ifade etmez, bunun yerine *ikincil* [vurgu ona ait] refleksif ve biricik dinin ortaya çıkışını belirtir.[11]

Assmann'ın birincil ve ikincil din arasında yaptığı ayrımda hayli Heidegger'yen bir ton olduğu görülüyor. Assmann'a göre birincil din, gündelik varoluşun temel gerekliliklerini tanımlayan, refleksif olmayan ve birinci dereceden bir kategoridir. Hayatın yaşandığı ve varoluşun olağan hallerinin ve sürekliliklerinin basitçe güvenilir addedildiği gündelik koşullara dair söz alır. İkincil din ise doğru ve yanlış arasında kurulan ayrımın din bağlamına taşındığı yerde ortaya çıkar. Birincil dinlerin kanıksadığı kuralları ve düsturları sorgular.

Birincil ve ikincil din arasındaki ayrım üzerine temellenen Musacı idrak nasıl oldu da Batı'nın mevcut politik oluşumunu belirleyen bir siyasal devrimi

10 "»Theologisierung« des Politischen hat die damalige welt, ebenso fundamental revolutionert wie in der Neuzeit die Säkularisierung des Theologischen." Assmann, *Herrschaft und Heil*, 30. Assmann'ın politik olanın teolojikleştirilmesi üzerine düşünceleri, tektanrıcılığın ortaya çıkışının dinin düşüşünün ilk basamağını teşkil ettiğini öne süren Marcel Gauchet'nin *The Disenchantment of the World*'ünü hatırlatır.

11 "Wir müssen also unterscheiden zwischen Religion, die zu den Grundbedin- gungen des menschlichen Daseins gehört, und Theologie, die als eine reflexiv gewordene und sich über andere Religionen kritisch erhebende Form der wahren Gottesverehrung in Israel und anderswo entsteht. Theologie in diesem Sinne ist das Kennzeichen sekundärer Religion." Jan Assmann, "Monotheismus," *Politische Theologie* 4 (2002): 123-24. Assmann'ın *Herrschaft und Heil*'da teoloji terimini ikincil dini birincilden ayrıştırmak için değil ama basitçe dinin bir biçimiyle diğerini karşıtlık içine yerleştirmek için kullanması ilginç. Assmann bu ayrımla Alman teolog Theo Sundermeier'i onaylamış oluyor. Ne var ki Sundermeier *Was ist Religion*'da birincil dinleri sadece küçük geleneksel toplumlara tahsis ediyor gibidir: Theo Sundermeier, *Was ist Religion* (Münih: Chr. Kaiser/Gütersloher, 1999). Assmann, *Herrschaft und Heil*, 30-31.

hayata geçirdi? Açık olan, Assmann'ın Mısır metinlerine getirdiği yorumsal analizin onu Eski Mısır'ın politik düzen adına yeter surette seküler bir kavrayışı olduğu sonucuna ulaştırmış olduğu. Assmann'ın bunun için geliştirdiği argüman Mısır'da dine dair geniş ve dar anlayış arasında yaptığı ince bir ayrıma dayanıyor. Assmann'a göre, Mısır'da dine geniş yaklaşım toplumu bütünüyle çevreliyordu. Alman din sosyoloğu Thomas Luckmann'ın geliştirdiği terminolojiyi yeniden işleyen Assmann, dinin geniş kavranışını görünmeyen din olarak tanımlıyor. "Görünmeyen din dünyayı bir bütün olarak görmekle yükümlüdür ve kurumsallaşmaya muktedir değildir... Görünmeyen din bireyin toplum ve dünyayla ilişkisini belirler."[12] Dinsel yaşam ve pratiklerin kurumsallaşmasını ele alan görünen dinle çelişme halindedir. Görünen din "somut faaliyetlerin ve olayların vuku bulduğu ampirik yer-zaman koordinatlarını kapsayan ve aşan bir yer-zaman şemasını açıklığa kavuşturur."[13] Görünen dinler, bayramlar ve ayinler gibi ampirik olarak çözümlenebilir dini faaliyet ve pratikleri ele alır. Kavramsal berraklık açısından Assmann'ın görünen ve görünmeyen din arasındaki ayrımının yapısal olarak Fransız siyaset kuramcısı Claude Lefort'un politik olan *(le politique*) ve politika (*la politique*) arasında kurduğu ayrımla paralellik arz ettiğini ileri sürmek yararlı olacaktır.[14] Lefort'a göre politik olan, Assmann'ın görünmeyen din dediğine yakındır. Verili bir toplumun biçimini ve oluşumunu belirleyen kapsayıcı sembolik çerçeveyle ilintilidir. Charles Taylor'ın ifade ettiği gibi, "Bu bakış açısına göre, toplumu olduğu haliyle oluşturan, bünyesinde barındırdığı metafizik düzendir. İnsanlar, eylemlerinden önce ve eylemlerinden bağımsız olarak orada bulunan bir çerçevenin içinde hareket ederler."[15] Taylor bunu toplumun gündelik varoluşunu nasıl algıladığını belirleyen arka plan şartlarını biçimlendiren toplumsal muhayyile anlamında düşünüyor. Lefort'a göre politik olan, politikadaki sınıflandırmaların ardındaki görüngülerin kendilerini nasıl göstereceğiyle ilişkilidir. Assmann'ın görünen din kavramsallaştırması Lefort'daki politika kavramıyla paraleldir. Lefort "politika"yı sosyal bilimlerle, yani siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi

12 Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, çev. Rodney Livingstone (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 33. Görünmeyen din düşüncesi için bkz. Thomas Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967); *Görünmeyen Din*, çev. A. Coşkun, F. Aydın, O. Coşkun, Rağbet Yayınları, 2016.

13 Fred Dallmayr, "Postmetaphysics and Democracy," *Political Theory* 21, no. 1 (Şubat 1993): 112.

14 Lefort'un eserlerinde bu ayrımın yer alışı üzerine bir analiz ve bu ayrımın politik teoloji sorunuyla ilişkisi için şu yazıma bakınız: "Claude Lefort and the Illegitimacy of Modernity," *Journal for Cultural and Religious Theory* 10, no. 1 (Kış 2009): 102-17.

15 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 192; *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

gibi disiplinlerle bağdaştırır. Bu bağlamda politika, Assmann'ın görünen din kavramı gibi, toplumun temellendirici boyutu olan politik olanın aksine ikincil bir söylem olarak anlaşılır.

Merleau-Ponty'yi takiben, politik olan ve politika arasındaki ayrım figür ve zemin arasındaki ilişkiye işaret eder. Politika, toplumun politik formundaki bir farklılaşmadan ileri gelir. Lefort'un eski bir öğrencisi olan Marcel Gauchet'nin açıkladığı gibi, "politik olan (toplumsal) örgütlenmenin en kuşatıcı düzeyini oluşturur, bu saklı bir düzey değildir ama görünür olanın içinde örtülü olarak vardır."[16] Görünür olanın içinde örtülü olan, onun olanaklılığını sağlayan belirli bir koşuldur, yani onu meydana getiren görünmez veya politik formdur. Başka bir biçimde söylersek ve Taylor'ın diliyle konuşursak, politika, toplumsal muhayyilenin ilksel boyutluluğunun nesnel bir ifadesi veya yarı-temsili gibi anlaşılmalıdır. Lefort'un öne sürdüğü gibi, "Siyaset bilimi somutlaştırma arzusundan doğar ve hiçbir unsurun, hiçbir temel yapının, hiçbir tüzelliğin (sınıfların veya sınıfsal kesimlerin), hiçbir ekonomik veya teknik belirlenimin ve toplumsal uzamın hiçbir boyutunun bir biçim kazanmadan önce varolmayacağını aklından çıkarmaz."[17] Bu, politikayla politik olanın iki ayrı alan olmadığı ama daha ziyade sarmallar halinde iç içe geçmiş bulundukları anlamına gelir. Politika halinde ortaya çıkan, toplumsal muhayyilenin bir çıkarımı ve bu yüzden de yarı-temsilidir. Politika, onu vücuda getiren politik formun bir simulakrı olarak anlaşılmalıdır.

Lefort'un politik olan ve politika kavramsallaştırmasına bu küçük girizgâh, Assmann'ın görünmeyen ve görünen dini nasıl anladığını açıklığa kavuşturuyor. Assmann görünmeyen dini özellikle Mısırlıların *maat* diye tanımladığı şeyle bağdaştırıyor.

> *Maat*, kendini kozmosta düzen olarak ve insanların dünyasında adalet olarak gösteren evrensel uyum ilkesini ifade eder. Anlamlı bir düzenin bütüncüllüğünü en yüksek soyutlama düzleminde açıklamak üzere kullanılan bu türden kavramlar başka kültürlerde de mevcuttur. Yunan'da *kozmos* kavramı, Hindistan'da *dharma*, Çin'de *tao* bazı örnekler.[18]

16 Alıntı şurada: Warren Breckman, "Democracy between Disenchantment and Politi- cal Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion", *New German Critique* 94 (Kış 2005), s. 87.

17 Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1989), s. 11.

18 Assmann, *Religion and Cultural Memory*, s. 33.

Yeryüzünde *maat* (evrensel uyumun soyut ilkesi) hafiflik kazanmış ve hukuk ile din gibi birbirine karşıt iki kültürel alanda kendini göstermiştir. Paradoksal olarak, "bunlar –aksi halde daha yüksek, görünmez bir forma bürünecek ve bu haliyle kurumlaşma yetisi kazanamayacak– *maat*'ın görünür kılındığı alanlardır."[19] Görünür (dünya içi) olanda saklı halde bulunan *maat* düzeni kolaylaştırmak için kendini din ve hukuk alanlarına böler. İbadetlere ve kurban törenlerine katılmak, şenlikleri düzenlemek veya bunlara riayet etmek Mısır'da görünen dine dahildir. Bu, dar açıdan tanımlanmış haliyle dindir ve yine *maat* tarafından somutlaşan ama dinsel pratiklerden farklılaşan toplumsal ve yasal düzenin dünya içi alanıyla karşıtlık içinde bulunmalıdır. Toplumsal ve yasal düzen, hukuka bağlı kalmayı, adaleti yerine getirmeyi ve yoksullara refah sağlamayı içerir. Bir başka deyişle, *maat* hem yasal hem dinsel faaliyetlerin nedenidir ve onları meşrulaştırır ama bu alanlar kurumsal olarak çakışmaz ve iki ayrı yetki sahasında ikamet ederler. Bu bizi Assmann'ın Mısır dininde ve politikasında sekülerliğin bir biçiminin mevcut olduğu şeklindeki ilginç çıkarımına götürür:

> "Manevi ve politik kozmos" dar anlamda dinden farklı, başka türden bir şey olarak "dinsel kozmos"la karşıtlık halindedir. Bu alanın da dinsel kökenleri vardır ama tanrıları memnun etmekle, kültlerle, teolojiyle ve ruhbanlıkla alakası yoktur. Bunun yerine kendi "anlamsal alt-evren"ini şekillendirir... Bu durum bize birden, Mısır'da hukukun İsrail'de olduğu gibi kutsal bir kurum olmadığını, ne de "tanrıları yatıştırmak" için bir araç olduğunu gösterir. Tersine, *hukuk,* sadece ilahi olanla irtibatlanmakla meşgul olan *din görgüsü alanının dışında tutulmuştur* (italikler bana ait).[20]

Kavramsal çerçeveyi akılda tutarak Assmann'ın teolojikleştirme anlayışı için münasip bir tanım geliştirme girişiminde bulunabiliriz. Bu esas olarak hukuk ve din alanları arasındaki ayrımın birleşip tekleşmesi durumunda gerçekleşir. Bu durum hasıl olunca, politik düzenin görünür temelini şimdi artık adaletin ilahi olanla kurulan ilişkiyle özdeşleştirildiği görünmez olanın berisine iten bir ikincil din ortaya çıkar. Teolojikleştirme, "daha önce adalet alanına ait olan kavramların bu farklılaşmanın aşılması sürecinde artık teolojik olarak

19 *Age*, s. 34.

20 Jan Assmann, *Of God and gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (Madison, CT: University of Wisconsin Press, 2008), s. 11.

yazıldığı zaman" söz konusu olur.[21] Teolojik olanın içindeki politik olanın yazıtında yasakoyucu bir ilahın doğumu okunur.[22]

Burada kavramamız gereken, ikincil dinin semantik evreninin birincil dinle şiddetli bir kopuş sonucunda varlık kazandığıdır.[23] Bu bağlamda ikincil din, Assmann tarafından, kendini reddettiği birincil dine karşıtlık içinde tanımlayan bir karşı-din olarak anlaşılır. Mısır dininin eğilimi, kapsayıcılık, bütünleşme, uyumluluk, karşılıklılık ve çoğulluk idi. Bu kavramlar, ilahi olanın dünya, insanlar ve toplum arasında bir karşıtlık halinde durmadığı ama onlara nüfuz eden ve onları düzenleyen bir ilke oluşturduğu kozmoteist[24] bir dünya görüşünün ürünüdür. Bu, süreklilik halinde gelişen sinerjik süreçlerin dünyasıdır. Bu süreçleri kolaylaştıran meşruiyetin kaynakları, dünyada politik ve dini düzeni temsil eden ve sürdüren tanrıların tapınağıdır. Assmann'ın belirttiği gibi:

> Politik-dini boyutta toplumun politik düzenini çoktanrılı bir dünya biçimlendiriyordu. Her bir kişinin bir kente, şenliğe veya dinsel cemaate mensubiyetini bu belirliyordu. Yerleşim yerlerinin eyaletlerle, eyaletlerin bölgelerle, bölgelerin de valiliklerle ilişkisine o karar veriyordu ve bu anlamda ülkenin ve yurttaş bireye kadar alt unsurlarının politik aidiyetini o tanımlıyordu.[25]

Assmann *Mısırlı Musa*'da kozmoteizmin sadece toplumun parçalarının en küçük toplamına kadar hükmetmediğini, aynı zamanda birbirine bağlanmış ülkeler arasında "ekümenliğe" de izin verdiğini ileri sürüyordu. Bu, ilahların isimlerinin ya da biçimlerinin değil ama benzer işlevlerinin birbirinden çok farklı kültürler arasında dolaşımda olmalarının mümkün kılındığını gösteriyor.

21 Assmann, *Religion and Cultural Memory*, s. 36.

22 "[Tektanrıcılık] ilk defadır ki adaleti Tanrı'ının doğrudan ilgisine sunmuştur. Bu noktaya kadar dünya yasakoyucu bir Tanrı bilmiyordu." "er hat sie erstmals zur unmittelbaren Sache Gottes gemacht. Einen gesetzgebenden Gott hatte die Welt bis dahin nicht gekannt." Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, s. 75.

23 Assmann'ın birçok düalist eşlemesi bir neticeye uzanabilir. Öyle görünüyor ki bütün birincil ve ikincil dinler görünürdür ama her görünen din ikincil din değildir. İkincil din karşı-din olarak tanımlanır.

24 Assmann'ın kozmoteizm fikriyle felsefi bir buluşma için bkz. Jürgen Werbik, "Absolutistsicher Eingottglaube? Befreiende Vielfalt des Polytheismus," *Ist der Glaube Feind der Freiheit?: Die neue Debatte um den Monotheismus* içinde, ed. Thomas Söding (Breisgau: Herder, 2003), s. 142-75.

25 "In der politisch-kultischen Dimension strukturiert eine Götterwelt die politische Struktur der Gesellschaft, bestimmt die Zugehörigkeit eines jeden zu einer Stadt-, Festund Kult-gemeinschaft, bestimmt das Verhälnis der Siedlungen zu den Städten, der Städte zu den Gauen und der Gaue zur Residenz und definiert auf diese Weise die politische Identität des Landes und aller seiner Untergliedergungen bis hinab zum einzelnen Bürger." Assmann, "Monotheismus", s. 124.

"Böylece kültürler arasında tercüme edilebilirliğin araçları olarak işlev gördüler. Tanrılar enternasyonal idi, çünkü kozmiklerdi. Farklı insanlar farklı tanrılara tapıyorlardı ama hiç kimse yabancı tanrıların gerçekliğine, ibadetin yabancı biçimlerinin meşruluğuna itiraz etmiyordu."[26] Tanrıların aralarında anlaştığı bir konsensüse izin veren bir işlevsel eşölçülebilirlik tercümeyi mümkün kılıyordu. Bu eşölçülebilirliğin temel öncülleri kozmoteizm tarafından temin ediliyordu. Bu durum Eski Mısır dininin ilginç bir biçimde John Rawls'un politik liberalizmiyle pek çok ortak noktayı barındırdığını gösteriyor. Rawls'un örtüştürücü konsensüs anlayışını mümkün kılan "demokratik bir toplumun politik kültürüne içkin olan, asli nitelikte belirli sezgisel fikirler"di.[27] Bu, demokratik toplumların çeşitli geniş kapsamlı doktrinlerinin örtüştürücü bir konsensüsü mümkün kılan kamusal bir akıl kavrayışına tercüme edilebilen işlevsel eşdeğerlikleri barındırdığını doğrular. Örtüştürücü bir konsensüs, demokratik bir kültürün sınırları içinde faaliyet gösteren muhtelif geniş kapsamlı doktrinlerden çıkar. Assmann'a göre eğer birincil dilde tercümenin teminatı kozmoteizmin öncülleri ise, o halde Rawls'yen anlamda tercümenin teminatı da örtüştürücü bir konsensüsü mümkün kılan demokratik kültürün öncülleridir. Fonksiyonel eşdeğerlikler, tercüme ve hatta romantik bir çoktanrıcılık fikri, çağdaş siyaset kuramcılarının Assmann'ın projesinin eğilimiyle derin bir yakınlık taşıdığını kabul ettiği anlayışlardır.[28]

Musacı idrak, semantiğini Mısır'ın reddiyesinden alır. Mısır'ı hakiki dinle mukayese ederek "(Musa'nın) halkını ve onun dini fikirlerini kültürel ve doğal bağlamlarıyla birleştiren göbek bağını keser".[29] Assman, bu durumu, sadakat kavramlarının ve retoriğinin politik olandan tanrı ile insan arasındaki ilişkide model olarak hareket ettikleri ilahi alana nakledildiği *semantik yer değiştirme* olarak tanımlar.

> Yer değiştirme, bir şeyin bir alandan çekilip alınması ve bir başkasına nakledilmesi anlamına gelir. Böylelikle, koruma artık dünyevi düzlemde, tanrılar ve efendiler tarafından değil, ilahi düzlemde bir tanrı tarafından sağlanır... Bu, politikanın dünyevi alanının birlik, ahit ve kulluk gibi kurumlarının dinin aşkın alanına

26 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), s. 3.

27 John Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York University Law Review* 64, S. 2 (Mayıs 1989), s. 240.

28 Romantik çoktanrıcılığın bir örneği için bkz. Richard Rorty, "Pragmatism as Romantic Polytheism," *The Rival of Pragmatism* içinde, ed. Morris Dickstein (Durham, NC: Duke University Press, 1998), s. 27.

29 Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 209.

> nakledilmesi anlamına gelir. İsrail'de gördüğümüz, "semiyolojik ilahileştirme" veya Mısır, Hitit, Babil ve özellikle Asur'a yönelik dış politikaların teolojikleştirilmesidir.[30]

Bu alıntı semantik yer değiştirmenin kalbinde politik teolojinin ortaya çıkışının yattığını gösterir. Bu yer değiştirme pratiği en bariz biçimde imgelerin yasaklanmasında görülür. Temsiller, ilahi olan için politik ve dini otoriteyi meşrulaştıran bir irtibat kanalı vazifesi teşkil eder. Bu anlamda putlar, tanrıların yeryüzündeki gerçek mevcudiyetini güvenceye alan kutsal varlıklardır. Böylelikle, "devletin en önemli görevi ilahi olanın yokluğu koşulunda ilahi olanın mevcudiyetini güvenceye almak ve dolayısıyla insan, toplum ve kozmos arasında simbiyotik bir ilişkiyi muhafaza etmektir".[31] Bu nedenle, putların yasaklanması, kendini Mısır siyasal otoritesinin özüne karşı konumlandıran bir karşı-politika olarak yorumlanmalıdır. Buna göre, Mısır yanlış bir din değil, yanlış bir politika önermektedir.

Doğru politikaya sahip İsrail ve karşısında yanlış politikaya sahip Mısır arasındaki paralellikler, Amerikan post-liberal politik teolojisinin belirli bir kolunun alenileşmiş diliyle güçlü yakınlıklar sergiler. Bu duruma bir örnek, liberalizmin, kilisenin gerçek politikasının karşı çıkması gereken ve dünyanın baştan çıkarıcı bir "yanlış politika"sını sunduğunu söyleyen teolog Stanley Hauerwas'tır.[32] Dahası, İsrail'in özgürlüğünün ancak ilahi hüküm yoluyla politik baskıdan özgürleşme anlamına gelebileceğini tartışırken Assmann'ın Mısır'dan Çıkış'ı (Exodus) okuyuşu, onu kurtuluş teologlarına çok yaklaştırır: "Tektanrıcılık firavun baskısına karşı bir politik özgürleşme hareketi ve insanların bir devlet tarafından yönetilmediği, fakat Tanrı'yla bir ahit oluşturmaya ve ilahi hukukun şartlarını benimsemeye özgürce rıza gösterdikleri alternatif bir hayat tarzının kurulması olarak kendini gösterir."[33] Bu açıdan politik otorite artık temsil edilmez, ama daha ziyade, temsil edilemeyen ve aşkın bir Tanrı ile sözleşmeye dahil olarak onun zemini üzerinde yükselir. Sonuç, karşılaştırılamazlık söyleminin politik olan kavramında artık teoloji uğruna vazgeçilmez hale geldiği bir evrilme ile tuhaflaştırılan bir dünyadır. Bu temel ışığında Ass-

30 Jan Assmann, "Axial Breakthroughs and Semantic Relocations in Ancient Egypt and Israel," *Religion and Politics: Cultural Perspectives* içinde, ed. Bernhard Giesen (Londra: Brill Academic, 2005), s. 44, 45.

31 *Age*, 47.

32 Bkz. özellikle Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis* (South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1997).

33 Assmann, "Axial Breakthroughs", s. 48.

mann, putların yasaklanması neticesinde doğru ve yanlış din söyleminin ilk olarak tek gerçek Tanrı'ya sadakatin diğer ilahların varlığının yadsınmasıyla değil ama yanlış bir politikaya sadakatin ve bağlılığın yadsınmasıyla ortaya çıktığını tartışabilme imkânını bulur.[34]

"Monotheismus" isimli bir makalesinde Assmann bu ayrımın politik teoloji tarihi için ne anlama geldiği sorusunu işler. Bu soru, Assmann'ın semantik yer değiştirmenin şiddet potansiyeli için yeterli olduğu ama onu zorunlu kılmadığı savı ışığında gündeme gelir. Şiddet eğilimi ne Tek Tanrı fikrinden ne de doğru ve yanlış arasındaki ayrımdan neşet eder. Buna mukabil, gerçek ve sahte arasındaki ayrım "biz" ve "onlar" diye birleştiğinde ve böylece dostlar ve düşmanlar şeklinde anlaşıldığında yanlış olanın zulmüyle ilintilidir. İşte bu kavşakta Carl Schmitt'in dost ve düşman anlayışının sebebinin Musacı idrakteki semantik alan, özellikle de imge yasağı olduğunu ileri sürer:

> Doğru ve yanlış ile dost ve düşman ayrımları arasında bir korelasyon söz konusu mudur? Bu ilişki aşikârdır ve imgelerin men edilmesiyle ilişkilidir. İmgelerin yasaklanması gerçek ve sahte, tanrı ve tanrılar arasındaki teolojik ayrımı politik olana yöneltti ve onu dost ve düşman bağlamında yorumladı. Tanrı'nın düşmanlarının kim olduğunu ve nerede durduklarını tanımladı. İmgelerin yasaklanmasıyla birlikte mesele gerçek ve sahte arasındaki ayrım ışığında düşmanın tanımlanmasıdır.[35]

Bu noktada Assmann'a karşı argümanının potansiyel olarak anti-Semit olduğunu ileri süren belirli bir suçlama yöneltilebilir.[36] Bu açıdan Assmann'daki anti-Semitizm seviyesi, Yahudilik'in birincil dinin altın çağını ortadan kaldı-

34 "İlk ortaya çıktığı zamanlarda tektanrıcılığın politik anlamı başka tanrıların varlığını yadsımıyordu. Tersine, başka tanrıların varlığı söz konusu olmasa Rabba iman çağrısı anlamsız kaçacaktı." Assmann, "Axial Breakthroughs," 50. Sahtelikleri varolmadıkları için değil, baskıcı bir politik alternatifi ifade ettikleri içindir. Tabii politik olanın böyle kavranışı Tanrı ve dünya arasında kurulan keskin bir ayrımdan ayrı düşünülemez. *Mosaische Unterscheidung*'da Assmann, Karl Barth'ın diyalektik teolojisi ve onun radikal aşkınlığı ile zamanının liberal Protestan kültürü arasındaki karşıtlığın Musacı idrak ve Mısır kültürü ve dini arasındaki karşıtlığa benzediği gibi ilginç bir önerme sunar. *Mosaische Unterscheidung*, 53.

35 "Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von wahr und falsch und derjenigen zwischen Freund and Feind? Dieser Zusammenhang liegt auf der Hand und verbindet sich mit dem Bilderverbot. Das Bilderverbot wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind. Sie definiert, wer die Feinde Gottes sind und wo sie stehen. Beim Bilderverbot handelt es sich um eine Feindbestimmung im Licht der Unterscheidung von wahr und falsh." Assmann, "Monotheismus", s. 131.

36 Assmann'nın bu suçlamaya tepkisi için bkz. *Mosaische Unterscheidung*, s. 25-26.

rarak nihayetinde daha iyisi için değil ama en kötüsü için bir dönüm noktası oluşturmaktan sorumlu olduğu iddiasını içerir. Öyle görünüyor ki Assmann bu suçlamaya çeşitli yollardan cevap vermiştir. Şimdi ele alacağımız etkileşim bu eleştiriye verdiği iki cevaba odaklanacak.

En önemlisi, Assmann ileri sürüyor ki, üç İbrahimi din içinde "Yahudilik, şiddet ve hoşgörüsüzlük içerimlerini tarihsel gerçeklik haline tam olarak çevirmeyen tek dindir, çünkü gerçeğin nihai evrenselleşmesini tarihe değil, eskatolojiye havale etmiştir".[37] Bu ifadenin ışığında, Assmann'ın modern İsrail devleti hakkında ne düşündüğü sorusu yöneltilmelidir. *Herrschaft und Heil*'da Assmann'ın Antik İsrail'in özgül kimliğinin Pierre Clastres'in Devlete Karşı Toplum (*Société contre l'État*) fikrine benzer bir mânâda Mısır devletine karşı olmaya dayandırıldığını ileri sürmesi ilginçtir.[38] Bu, Assmann'ın tektanrıcı devrimle devletin reddiyesi arasında doğrudan bir bağlantı kurduğu anlamına gelebilir. Assmann daha da ileri giderek der ki, her ne kadar Yahudilik tarihsel olarak esasen farklılık üzerine kurulmuş bir kültür inşa ettiyse de, bu ayrım dost ve düşman anlaşmazlığına dayandırılmamıştır. Yahudilik bu sınırı kendini hariç tutma şeklinde çizer ve bunu korur. Kendini hariç tutma hiçbir şekilde şiddeti zorunlu kılmaz ve bu mizacın sınırını tarihsel olarak tanımamış olan İslam ve Hıristiyanlık'la karşıtlık halindedir. Bu bizi Assmann'ın karşı-din ve Schmitt'in politik teolojisi arasındaki özgül bağlantı hakkındaki çıkarımına götürür:

> Tanrı gerçektir; başkalarının tanrıları yalandır. Dost ve düşman arasındaki ayrımın teolojik temeli budur. Ancak bu zeminde ve bu semantik bağlamda politik teoloji gerçekten tehlikeli hale gelmiştir. Carl Schmitt'in politik teolojisi de vahiy teolojisinin bu şiddete eğilimli geleneği üzerinde durur. Tektanrıcılığın esas "politik problem"i işte bence burada yatar."[39]

37 Assmann, *God and gods*, s. 111.

38 Bkz. *Herrschaft und Heil*, s. 49.

39 "Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. Erst auf diesem Boden und in diesem semantischen Rahmen ist die politische Theologie der Gewalt wirklich gefährlich geworden. In dieser Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft steht auch noch die politische Theologie Carl Schmitts. Hier liegt m.E. das eigentlich »politische Problem« des Monotheismus." *Monotheismus*, 132. Assmann, bu suçlamaya verdiği başka yanıtların yanında, varlığı tartışmalı olan Musa'yı tarihsel bir figür olarak değil, daha ziyade bir bellek şahsiyeti olarak yorumladığını ileri sürer. Musa'nın belleklerde nasıl yer edeceğinin inşası, Assmann'ın "şimdinin geçmişe isnat ettiği önemi analiz eden" *bellek tarihi* (mnemohistory) projesinin bir parçasıdır: "Bellek tarihinin görevi gelenekteki mitik unsurları analiz etmek ve onların gizli ajandasını keşfetmekte yatar." Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 11.

Dahası Assmann, *Mısırlı Musa*'nın öncelikli hedefinin ekümenik bir gaye olduğunu ileri sürer.[40] Musa'yı bir Mısırlı olarak yorumlarken Assmann, ikinci tapınak devri Yahudilik araştırmacısı E.P. Sanders'in Aziz Pavlus'un Yahudiliğini vurgularken eriştiği şeyi, yani geleneksel teolojik ayrımların hafifletilmesine benzer bir durumu elde etmeyi ummaktadır.[41]

Assmann der ki "tektanrıcılık belirleyici semantik unsurlarını reddedilmiş ötekinin inşasından devşirir... kendini tanımlayabilmek için karşı çıktığı şeyin

40 Bu herhalde Assmann'ın projesini tektanrıcılık ve şiddet ilişkisi üzerinde çalışan Regina Schwartz ve Jonathen Kirsch'ün eserlerinden ayıran nüanstır; bkz. Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Case of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Jonathen Kirsch, *God against the Gods: The History of War between Monotheism and Polytheism* (Londra: Penguin Press, 2005). Tektanrıcılık üzerine Peter Sloterdijk'in yeni çalışması da bu bağlamda okunabilir: *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms* (New York: Polity Press, 2009). Din ve tektanrıcılık arasında Almanya'da alevlenen sözde "yeni münakaşa" için editlenmiş versiyona bakınız: *Fragen nach dem einen Gott*, ed. Gesine Palmer (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007). Assmann'ın *Mısırlı Musa*'sı, bu tartışmanın 17. yüzyıldan kendi zamanına kadar gelen bir tarihçesini Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık*'ını büyük oranda göz önünde tutarak sunar. Bkz. *Moses the Egyptian*, s. 55-167.

41 Assmann ile E.P. Sanders'in güdüsel ilgileri ve aralarında karşılaştırmalı bir metin analizi çarpıcı sonuçlar doğuruyor. E.P. Sanders'in 1977'de basılan *Pavlus ve Filistin Yahudiliği* kitabı İkinci Dünya Savaşı sonrası Pavlus (Paul) çalışmalarında zirvedeki yerini halen koruyor. Sanders'in kitabı, daha sonraları Yeni Ahit teoloğu James D.G. Dunn'ın Pavlus üzerine Yeni Perspektifler diye adlandırdığı çalışmalara bir ölçüde önayak olmuştu. Yadsınamaz bir biçinde Sanders'in temsil ettiği haliyle Yeni Perspektifler, Pavlus'un tarihsel olarak anti-Semitizmin yükselmesine zemin hazırlayan iman ve uğraşlar, yasa ve erdem vs arasında kurduğu kurtarıcı ayrımları belirleyen geleneksel ikici yorumlarını hafifletme niyetiyle harekete geçmişti. İngilizce konuşan dünyada bugün muhtemelen hâlâ rakipsiz olan bir akademi düzeyinde, Sanders'in MÖ 200'den MÖ 200'e uzanan Filistin yazınıyla Pavlus edebiyatını karşılaştırması, Yahudilik'teki seçim ve kurtuluşun Tanrı'nın lütfuna dayandığı, bunların insanın bir edinimi olmadığı sonucuna varıyordu. Sanders'in argümanı yerimizin müsaade ettiğinden daha karmaşık, ama nihai çıkarım şudur ki, zamanının Yahudiliğinin bağlamı içinde anlaşıldığı haliyle Pavlus, hem Yahudiliğin hem de Hıristiyanlığın ortaklaştığı şeyi somutlaştırıyordu. Pavlus üzerine Yeni Perspektifler şimdi artık çeşitli gündemlere yönelmiş durumdadır, ama burada altı çizilmesi gereken, geleneksel Pavlus çalışmalarının anti-Semitizm namına semantik potansiyeliyle özgün ilişkisi ve dolayısıyla bunu tefsir zemininde gözden geçirme ihtiyacıdır. Assmann'ın Musa üzerine yeni bir perspektif çağrısı bu durumun ışığında görülmelidir. Assmann özellikle Musa'yı bir Mısırlı olarak anlamanın Yeni Perspektifler'in bir Yahudi olarak Pavlus vurgusuyla paralellik taşıdığını ileri sürer: "Yahudi Pavlus, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta ortak olanı somutlaştırır. Aynı şekilde Mısırlı Musa, Eski Mısır'da ve İsrail'de müşterek halde tahayyül edileni somutlaştırır. İbrani Musa –İsrail=hakikat ve Mısır=sahtelik arasında– çatışma ve karşıtlığın şahsiyet bulması iken, Mısırlı Musa bu zıtlaşma arasında bir köprü kurar... İnsanlık tarihinde Mısır'ın olumlu anlamda önemini şahsiyetiyle canlandırır." Assmann, *Moses the Egyptian*, 11. Sanders'e benzer bir anlamda Assmann, tercüme edilemez hakikat savlarına karşı hafifletici nitelikte, böylece hatırlayış eşiğinin ötesine geçmeyen, trajik biçimde kaybolmuş bir hatıraya alternatif sunan bir tektanrıcılık formu önerecek şekilde Eski Mısır yazıtlarının ayrıntılı bir metin analizini sunar. Assmann'ı Pavlus üzerine Yeni Perspektifler'den ayıran, Batı'nın akıbetini İbrani Musa'nın Kitabı Mukaddes'teki temsilinin trajik sonu gibi gören eserindeki hevestir. Onları birleştiren, anti-Semitizmi tetikleyen devralınmış geleneğin sınırlılığını sorguya çekecek şekilde unutulmuş veya gözardı edilmiş gelenekleri açığa çıkarmaya yönelik teşebbüsleridir. Assmann'ın kendi çalışmalarını "Musa üzerine yeni perspektifler" diye tanımlamadığını da not etmek gerekir.

mevcudiyetine muhtaçtır."[42] Öyle görünüyor ki birincil dinin kaynakları ikincil dinde mevcuttur ama örtüktür. Assmann'ın Musa'ya dair yeni perspektifi bir kültürel belleği ve böylece bugün varlığını sürdüren ama teolojikleştirilmiş bir forma kavuşturulmuş bulunan alternatif bir geleneği anımsatma girişimidir. Bu "eşzamanlılık binlerce yıl öncesine kadar geri giden ifade biçimleriyle özdeşleşmeyi mümkün kılar".[43] Geçmişin alternatif bir belleğini yürürlüğe sokmakla Assmann, alternatif bir politik geleneği canlandırmaya çalışmaktadır.

Assmann'ın politik olanın teolojikleştirilmesi anlayışı bir dizi zorluk içeriyor. Dahası, Assmann'ın Schmitt'in politik teoloji anlayışını kabullenmesi bütünüyle tartışmalı. Özellikle de, Schmitt'in sekülerleşme anlayışını benimseyerek Alman felsefeci Hans Blumenberg'in Carl Schmitt'in tarih anlayışına yönelttiği suçlamalar için kendini de açık hale getirmiş bulunuyor. *Modernitenin Meşruiyeti*'nde (Legitimacy of Modernity) Blumenberg diyordu ki, "dini kavramların dünyevi kavramlara doğru bir dönüşümü sekülerleşme tezinin savunucularının şahit olduğu kadarıyla hiçbir yerde hakiki anlamda yaşanmamıştı."[44] Temel olarak teolojik kategorilerin seküler kategorilere aktarımının felsefi olarak savunulamayacağını ileri sürüyordu. Bu, sekülerleşme tezinin tözel manada bir dönüşümü ikna edici bir şekilde ortaya sermekteki yetersizliğinin bir sonucuydu. Hem Schmitt'in hem de Assmann'ın tarihsel değişim anlayışı, arka planda, değişen fikirlerin muhteviyatında yatan özün sürekliliğini sağlayan bir töz bulunduğunu varsayıyordu. Bu, en açık biçimde, Assmann tektanrıcılığın kendini tanımlayabilmek için karşı olduğu şeyin mevcudiyetine muhtaç olduğunu ileri sürdüğünde açığa çıkar. Bu, ikincil dinin birincil dine kopmaz biçimde bağlı olduğu anlamına gelir.[45] Blumenberg'in Schmitt'in sekülerleşme teorisinin teolojikleştirmeye de uyarlanabileceğine ilişkin yorumlarında söylediği gibi: "Sekülerleştirilmiş olan biricik töz, içinde dünyevileştiği şey tarafından sarmalanmıştır ve hâlâ onun içinde kapalıdır."[46] Ne var ki, Schmitt'ten farklı olarak Assmann'a yönelik bu eleştiri, fenomenolojik geleneğin görünen ve görünmeyen din arasında ontolojik bir ayrım yapmasına imkân vermeyen felsefi bütüncüllüğünü özümsemiş olmasının sonucuydu. Merleau-Ponty'nin terminolojisiyle, görünen ve görünmeyen din

42 Assmann, *Moses the Egyptian*, 211.
43 Assmann, *Religion and Cultural Memory*, 28. Assmann "kültür belleğini teolojikleştirme" fikrini aynı kitapta tartışıyor. Bkz *age*, s. 37-42.
44 Alıntı şurada: Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), s. 159.
45 Birincil ve ikincil din arasındaki etkileşim için bkz. Sundermeier, *Was ist Religion*, s. 37.
46 Blumenberg, *The Legitimacy of Modernity*, s. 17.

iki ayrı âlem olmadığı gibi, sarmallar halinde iç içe geçmiş haldedirler. Tıpkı Assmann'ın teolojikleştirme anlayışının tarihi tözlerin bütünlüğü olarak tasavvur etmesine ve başkalık fikrinden tümüyle yoksun kalmasına yol açışı gibi. Schmitt'e yönelik eleştirisi bu açıdan Blumenberg için yeniden işlerlik kazanır:

> Dünya, güvenilirliği itibariyle, teolojik türetişlerin ve özgüllüklerin bütün yığıntıları temizlendikten sonra, tarihsel akış içinde hakiki bir yaratıcı varlığın açık seçik halde yeniden görünür olacağına dair teminat sunabilecek bir sabit değildir.[47]

Blumenberg'ci pozisyon, politik türetişlerin yığıntıları temizlendikten sonra Mısır toplumunun özgün politik tözünün açığa çıkabileceği düşüncesini de reddedecektir. Ne var ki, Assmann'ın politik meşruiyet anlayışının ve hâlâ bizimle birlikte var olan bir alternatif politik belleği hatırlama çağrısının tam da bu fikri desteklediği açıktır. *Mısırlı Musa*'da belirttiği gibi:

> Karşı-din bir parşömene, kullanılmış bir papirüse veya hayvan derisine benzetilebilir. Eski metin silinmiştir, temizlenmiş yüzeye yeni metin nakşedilmiştir. Yüzeyi temizlemekle ne kadar uğraşırsanız, eski metin o kadar kaybolur. Ama eski metnin izi genellikle belli belirsiz de olsa kalır. Ona nefret ve ikrahla bakılır. Bu eski paradigmadır. Yeni paradigma, yeni yazının altında hâlâ görülebilen eski metnin üzerinde belirir.[48]

Bu görüşler Assmann'ın teolojikleştirme anlayışının dine ilişkin Sol Hegelci bir yansıtma teorisine indirgenebileceği neticesine yol açtı. Bu durum, en açık şekilde, Assmann'ın iman kavramları ve retoriğinin kralların ve efendilerin "dünyevi" alanından Yüce Tanrı'nın aşkın alanına yansıtıldığı şeklindeki görüşünde belirginlik kazanır. Bu bağlamda Assmann'ın eserinin kurucu yaklaşımı, politik olanın *teolojisizleştirilmesi* yönündeki modern teşebbüsten hiç de farklı değildir.

Bu bilgi ışığında Assmann, onunki gibi evrensel din tanımlarının sorunlu olduğunu gösteren din kavramının çağdaş eleştirmenlerinden bütünüyle habersiz gibidir. Talal Asad ayrıca ileri sürer ki "din"e

> doktrinler ve uygulamalar arasında uyum sağlamayı amaçlayan Hıristiyan girişimleri bağlamında bakılması gerekir... [ve sonuç olarak] kurucu unsurları

47 *Age*, 8.
48 Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 209.

> ve ilişkileri tarihsel özgüllük taşıdığı için değil, tanımın kendisi söylemsel süreçlerin tarihsel ürünü olduğu için dinin evrensel bir tanımı yapılamaz.[49]

Asad, Assmann'ın din anlayışındaki sorunun, bir kez evrensel terimler içine yerleştikten sonra, bütün dinleri anlatısının dışında ve o standarda asla ulaşamayacak bir konumda bırakan bir ölçü çubuğu yaratmasında olduğunu ileri sürecekti. Asad şöyle ilave eder:

> Etnologlar ve diğerleri söz konusu dil ve kültüre ilk elden dahil olanlara yönelik eleştiriyi saklı tutarak kendilerini tanımla sınırlamalıdır: Bu kişiler, eleştirelliklerini paylaşılan değerler zemininde işletebilen ve sürekli bir alışveriş diyaloğuna angaje olmaya hazır insanlardır.[50]

Bu demektir ki Assmann'ın üstesinden gelmeyi umduğu ikilem, bize hatırlatmaya çalıştığı alternatif politik formun doğası itibariyle gerekli gibidir. Şu da söylenebilir ki Assmann'ın teizme dair negatif yorumsaması, kapsamlı dini doktrinleri siyasal ve sosyal eşitliği korumak adına marjinalleştiren veya özelleştiren sekülerizmin belirli bir formülasyonunu andırmaktadır. Böyle olunca da Assmann'ın politik olanı kavrayışı, son zamanlarda politik kuramda teolojik olanın ve politik olanın post-seküler alımlanışına dönüşle birlikte işlevsiz kalmış gibi görünmektedir.[51] Bu açıdan, teolojik olan ve politik olan artık söylemin ölçülemeyen alanları olarak değil, bunun yerine, demokratik toplumu koruyacak semantik olasılığı elinde bulunduran, iç içe geçme potansiyelini barındıran söylemsel çerçeveler olarak görülür. Post-seküler bir perspektiften bakınca, Assmann'ın Schmitt'yen anlatıyı bunca kolay tersyüz edebildiği gerçeği, aralarında oluşabilecek bir beraberliği mümkün kılan bir müşterek noktaya işaret eder. Politik olan ile teolojik olan arasındaki karşıtlık "ancak her iki taraf bir ve aynı yerde bulunmaya zorlandığı müddetçe ileri sürülebilir... en büyük antitez ancak en büyük özdeşlik mevcut olduğunda mümkündür."[52] Bu durum, Giorgio Agamben'in bu birleşme noktasının "teoloji

49 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), s. 29.

50 Alıntı şuradan: Bruce Lincoln, Review of *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, History of Religions 35, S. 1 (Ağustos 1995), s. 83-86 (85).

51 Özellikle bkz. William E. Connolly, *Why I am not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000); Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (New York: Polity, 2008); John Caputo, *On Religion* (Londra: Routledge, 2001).

52 Paul Tillich, *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, trans. Victor Nuovo (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1974), s. 32.

ve politikanın durmaksızın iletişim içine girdiği ve birbirleriyle rol değiştikleri gizli bir temas noktasını oluşturduğunu" ileri süren son zamanlardaki savlarıyla koşutluk içindedir.[53] Sonuçta Assmann, teolojik olanla politik olanın kilitli kalmış göründüğü çatışma ilişkisinin aynı zamanda aralarında ortak bir bağıntı alanı oluşturduğunu görmesini engelleyen anlatının tutsağı olarak kalır. Bu bağlamda hem politik olan hem de teolojik olan, bir toplum tasavvurunu ifade etme yönünde müşterek ve sık sık içe içe geçen çabalarında birbirine rakip meşruiyet kategorileri olarak anlaşılmalıdır.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

Kaynakça

Agamben, Giorgo, *Le Règne et la Gloire*. *Homo sacer*, *II*, *2*. Fransızcaya çeviri Joël Gayraud ve Charles Alunni, Paris: Le Seuil, 2008.

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

Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

——*Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europe*, Münih: Fischer Verlag, 2000.

——"Monotheismus", *Politische Theologie* 4 (2002), s 122–32.

——*Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, Münih: Carl Hanser Verlag, 2003.

——"Axial Breakthroughs and Semantic Relocations in Ancient Egypt and Israel." *Religion and Politics: Cultural Perspectives* içinde, ed. Bernhard Giesen. Londra: Brill Academic, 2005.

——*Religion and Cultural Memory*, çev. Rodney Livingstone, Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

——*Of God and gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, CT: University of Wisconsin Press, 2008.

——*The Price of Monotheism*, çev. Robert Savage. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

Breckman, Warren. "Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion," *New German Critique* 94 (Kış 2005): 72–105.

Caputo, John. *On Religion*. Londra: Routledge, 2001.

Connolly, William E. *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Dallmayr, Fred. "Postmetaphysics and Democracy." *Political Theory* 21.1 (Şubat 1993): 101–27. http://dx.doi.org/10.1177/0090591793021001006

Emden, Christian J. "How to Fall into Carl Schmitt's Trap." *H-Net Reviews*, Temmuz 2009. http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24782.

53 Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*. *Homo sacer*, *II*, *2*, Fransızcaya tercümesi Joël Gayraud ve Charles Alunni'ye ait (Paris: Le Seuil, 2008), s. 294.

Geréby, György. "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt." *New German Critique* 35, no. 10 (Sonbahar 2008): 12.

Gross, Raphael. *Carl Schmitt and the Jews: The "Jewish Question," the Holocaust, and German Legal Theory*, çev. Joel Golb. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2007.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. New York: Polity, 2008.

Halbmayr, Alois. "Monotheismus als theologisch-politisches Problem: Kommentare." *Politsche Theologie* içinde, ed. Jürgen Manemann, Band 4. Berlin: Lit Verlag, 2002.

Hauerwas, Stanley. *In Good Company: The Church as Polis*. South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1997.

Kirsch, Jonathen. *God against the Gods: The History of War between Monotheism and Polytheism*. Londra: Penguin Press, 2005.

Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1989.

Lincoln, Bruce. "Review of *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*." *History of Religions* 35, no. 1 (Ağustos 1995): 83–86. http://dx.doi.org/10.1086/463408

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

Manemann, Jürgen, ed. *Politsche Theologie*, Band 4. Berlin: Lit Verlag, 2002.

Müller, Jan-Werner. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Muller, Klaus. "Gewalt und Wahrheit: Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik." *Das Gewalt Potential des Monotheismus und der dreieine Gott* içinde, ed. Peter Walter, 74–83. Freiberg: Herder, 2005.

Palmer, Gesine, ed. *Fragen nach dem einen Gott*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Rawls, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus." *New York University Law Review* 64, no. 2 (Mayıs 1989): 233–55.

Rorty, Richard. "Pragmatism as Romantic Polytheism." *The Rival of Pragmatism* içinde, ed. Morris Dickstein. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism.* Minneapolis: Fortress Press, 1977.

Schäfer, Peter. "Das jüdische Monopol. Jan Assmann und der Monotheismus." *Süddeutsche Zeitung*, 8 Ağustos 2004.

Schwartz, Regina. *The Curse of Cain: The Violent Case of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Sloterdijk, Peter. *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms.* New York: Polity Press, 2009.

Steinmetz-Jenkins, Daniel. "Claude Lefort and the Illegitimacy of Modernity." *Journal for Cultural and Religious Theory* 10, no. 1 (Kış 2009): 102–17.

Stout, Jeffrey. *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Sundermeier, Theo. *Was ist Religion*. Münih: Chr. Kaiser/Gütersloher, 1999.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Tillich, Paul. *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, çev. Victor Nuovo. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1974.

Werbik, Jürgen. "Absolutistsicher Eingottglaube? Befreiende Vielfalt des Polytheismus." *Ist der Glaube Feind der Freiheit?: Die neue Debatte um den Monotheismus* içinde, ed. Thomas Söding, 142–75. Breisgau: Herder, 2003.

2+2=4?
Seküler, Sekülerleşme, Sekülarizm ve Laiklik

İŞTAR GÖZAYDIN

Hiçbir yerde olmaz, sevdiklerim, dünya, içimizde yoksa.
Hayatımız geçip gidiyor değişimlerle. Ve gitgide azalıp
kayboluyor dışarısı. Bir zamanlar kalıcı bir evin olduğu yerde,
tasarlanmış bir yapı duruyor, verevine, tasavvur edilebilene
tamamiyle uygun, sanki hâlâ durumuş gibi beynin içinde.
.....
... Evet, bir şey kaldıysa hâlâ,
bir zamanlar tapılmış, hizmet edilmiş, diz çökülmüş önünde –,
olduğu haliyle uzanıyor şimdiden, görünmeze.

"Yedinci Ağıt", Rainer Maria Rilke[1]

Bu yazının ilk başlığı, "Seküler Matematiksel Bir Kavram Değildir" idi, zira insan ve toplum bilimleri eğitiminden ve odaklanmasından gelen biri olarak ben iki artı iki kesinlikle dört eder sanıyordum; yanılmışım.[2] Anlaşılan mutlak doğru/gerçek diye bir olgu bu evrende –bence neyse ki– yok. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan paradigma dönüşümünün Aydınlanma düşüncesiyle taçlanması, yani insan aklının inanç ile inancı örgütleyen kurumların yerini

1 Rilke'nin, dünyayı içselleştirme ihtiyacı ile insan eseri günümüz dünyasındaki özün yitirilmesi olgusunu ilintilediği bu mısraları beni kırmayarak çeviren dostum Cemal Ener'e çok teşekkür ederim.

2 Bu yanılgımı, anlayabileceğim berraklıktaki açıklamalarıyla bana işaret eden fizikçi dostum Prof. Dr. Serkant Ali Çetin'e teşekkürü bir borç bilirim.

kapması; insanın ve yalnız insanın "gerçek", "anlam" ve "değer" belirleyicisi haline gelmesi demek oldu. Descartes'ın kurduğu "*cogito, ergo sum*" önermesi, zaman içinde farklı sosyo-kültürel iklimlerin deneyimlerinin kendilerine özgü niteleme ve tanımlarını kavramsallaştırmasına, bir başka anlatımla "gündelik hayatın insani eksende onaylanması"na[3] yol açtı. Evet, bu arada modern ulus-devletler, kendilerine has birtakım tahayyüller ve yapıştırıcılar sayesinde Benedict Anderson'ın ünlü deyişiyle birer "hayali cemaat" oldu; ancak günümüze damgasını vuran kimlik politikalarının birtakım kutuplaşmalara neden olduğu da aşikâr. Ayrıca, "Din sosyal bir gerçektir ve sosyal hayatı düzenleme cihazı olarak Devlet, kaçınılmaz biçimde Din Gerçeği" ile karşılaşır.[4] Dolayısıyla devletin, toplumsal ayrışmaların çatışmaya dönüşmesini engelleyebilecek bir araca ihtiyacı var. İşte burada, "seküler", "laik" ve "sekülarizm" kavramları işlevsellik kazanıyor. Din ve sekülerin modern anlayışlarının oluşumunu izleyen Talal Asad, 1993 tarihli *Genealogies of Religion* adlı çalışmasında, din ve sekülerliğin karşılıklı inşasına işaret eder.[5] Tabii burada dinin yeniden üretilme, yeniden konumlandırılma, yeniden modern dünyada ilintilendirilme gereğini ve olgusunu da göz ardı etmemeli. Bu çerçevede, sekülarizmin basitçe din ile devlet ve / veya siyaset ayrılığı olduğu yanıltıcı bir varsayım.[6]

Öncelikle belirtilmesi gereken, "laik ve seküler" ile bunlardan türeyen laiklik/sekülerlik, laisizm/sekülarizm kavramlarının Türkçede genellikle kullanıldığı gibi eşanlamlı olmadığı.[7] Gerçi konuyla ilgili dünyadaki literatüre baktığımızda

3 Charles Taylor. *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts & Londra-İngiltere: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 370-373.

4 Bakır Çağlar, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i' Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *cogito*, S. 1 (Yaz 1994), s. 114.

5 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & Londra: The John Hopkins University Press, 1993, s. 207.

6 Linell Cady ve Elizabeth Shakman Hurd (ed.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 13. İlgili kavramlarla ilgili ayrıntılı bir irdeleme için bkz. Craig Calhaun, Mark Juengensmeyer & Jonathan van Antwerpen, *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 3-30.

7 "Türkiye tecrübesinde laisizm ve sekülerleşme eşanlamlı değil birbirlerine zıt kavramlardır. Laisizm devletin bir sıfatı olması gereken 'laik'liğin siyasal ideolojiye dönüşmesini ifade eder. (...) Yani Türkiye'de dini siyasallaştıran devlettir." Besim Dellaloğlu, "'Laik' ve 'Seküler'in Politik Teolojisi", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman & Volkan Ertit, Ankara: Kadim Yayınları, 2019, s. 37. Bu kavramlarla ilgili en derin ve ufuk açıcı tartışmalar Andrew Davidson'ın çalışmalarında bulunur: Andrew Davidson, "Hermeneutics and the Politics of Secularism", *Comparative Secularisms in a Global Age,* ed. L.E. Cady & E.S. Hurd, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 143-158; Andrew Davidson, "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *Relocating the Fault Lines: Turkey Beyond the East-West Divide*, ed. S. Irzık & G. Güzeldere, Durham: Duke University Press, (*The South Atlantic Quarterly* özel sayısı) 2003, s. 333-350; Andrew Davidson, *Secularism Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration* New Haven–Londra: Yale University Press, 1998. Ayrıca bkz.. Armando Salvatore, "Authority

da tam bir tutarlılık mevcut değil. Ancak sekülerleşmenin modernleşmeyle baş başa giden bir sosyal süreç olduğu, sekülarizmin ise sosyal ve/veya siyasal bir felsefe hatta ideoloji olduğu hususunda bir mutabakat var. Laik nitelemesinin uygulandığı siyasal yapılara baktığımızda, asgari ortak paydanın devletin din alanının düzenlenmesiyle yakın ilişkide olduğu görülür. "Fransızcadaki *laicisme* sözcüğünün kökleri Jakoben deneyimine –İngiliz muadilinden daha güçlü, daha saldırgan (devlet kurumlarında 'dini simgeler'in varlığına yönelik düşmanlık da dahil olmak üzere) bir sekülarizm savunusuna– dayanır[8]". Her toplum farklı sosyo-politik koşullara sahip olduğundan, sekülarizm ya da laisizmin de siyasal ve dolayısıyla hukuksal sistemlerde yorumlanışı ve uygulanışı da farklılıklar arz eder; bu bakımdan önemli bir işleve de yasama ve yürütme organlarının işlemlerinin denetleyicisi ve dengeleyicisi sıfatıyla, yargı sahiptir. Talal Asad'ın ifade ettiği gibi, devlet, "temel siyasi ilkeleri" cebir yoluyla yerleştirip savunur, yasalar her zaman şiddet yoluyla işler, yani yaptırımlar mahkemeler aracılığıyla gerçekleştirilir.[9] Çoğunluğun Hıristiyan inancında olmasına karşın bu dinin çok değişik mezheplerine mensup bir nüfusa sahip ABD örneğinde devlet, laikliği din ve inançlar karşısında tarafsızlık olarak yorumlamayı yeğlemiştir. Anayasası'nda, dinin gereklerini serbestçe yerine getirmeyi engelleyici yasama faaliyetlerinde bulunulmasını yasaklayan bir ilkenin yanı sıra, bir dinin devletçe düzenlenmesine ilişkin herhangi bir yasama faaliyetine girişilmesini de önleyici bir ilke bulunan ABD'nin laiklik anlayışı Yüksek Mahkeme'nin Lemon-Kurtzman[10] kararında formüle edilmiştir:

- Hiçbir yasama ya da İdare işleminin amaç unsuru dinsel olmamalıdır (seküler amaç);
- İşlemin uygulanmasıyla din ne olumlu ne de olumsuz bakımdan etkilenmelidir (öncelikli etki);

in Question: Secularity, Republicanism and 'Communitarianism in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere", *Theory, Culture & Society,* S. 24 (2007), s. 135-160. Ancak küresel literatürde de bu iki kavramın birbiri yerine kullanıldığı sıkça görülmektedir. Bazı örnekler için bkz. Rossella Bottoni, "The Origins of Secularism (Laicism) in Turkey", *The Ecclesiastical Law Journal,* S. 9 (2007), s. 175-186; José Casanova, "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy,* S. 1 (2005), s. 102-107; Dietrich Jung, "'Secularism': A Key to Turkish Politics?", *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession,* ed. D. Jung – C. Raudvere, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 117-137; E. Fuat Keyman, "Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey", *Theory, Culture & Society,* S. 24 (2007), s. 215-234.

8 Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007, s. 246.

9 *Age*, s. 17.

10 403 U.S. 602 (1971).

- İşlem dolayısıyla devlet din hususunda haddinden fazla bir alaka göstermemelidir (aşırı ilgi).[11]

Öte yandan, kilise-devlet arasında bir siyasi güç mücadelesinin verilmiş ve ayrışmanın sağlanması üzerinden asırlar geçmiş olmasına karşın bir bakıma hâlâ Katolik Kilise'nin gölgesini üzerinde hisseden Fransa örneğinde ise ABD'ye nazaran daha katı bir laiklik yorumu yeğlenmektedir. Bu nedenle *Conseil d'Etat* "düzenleyici ve uzlaştırıcı" bir rol üstlenmiştir; bir yandan kamu düzeninin gerekleri ve ibadet özgürlüğünün kullanılması arasında, diğer yandan herkesin inanç özgürlüğü ile laiklik ilkesinin gözetiminde ve inananlarla inanmayanların hakları arasında "düzenleyici" bir görev yürütmektedir.

Kanımca, bir devletin din ile ilişkisini siyaseten ve hukuken düzenlerken seküler ya da laik bir siyasa tercih etmesi önemli. Tabii bu tercihi ortaya çıkaran tarihi ve kültürel belirleyicilerin mevcudiyeti göz ardı edilmemeli. Tabii ki her toplumun farklı sosyal ve siyasal koşulları da bulunduğundan siyasi ve hukuki sekülarizm veya laiklik yorumları oluşması da olağan. Gerek sekülarizm gerek laiklik devlet siyasetiyle, hukuk üretimiyle, anayasal ilkelerle yakından ilintili; ancak gündelik yaşam pratiklerine de nüfuz ettiği aşikâr. "Ne laik ne seküler, nötr, iktidar ilişkilerinden âri, soyut prensipler; insani temsillerle ve tahayüllerle cismanileşen" kavramlar.[12] Diğer bir ifadeyle, bu kavramlar sosyal ve siyasal olarak inşa edilmekte; dolayısıyla, farklı toplumsal ve siyasal iklimlerde farklı sekülerlikler, farklı laiklikler ve türevleri oluşmakta.

Laik/laiklik/laisizm kavramları Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu belgelerinde ve hukukunda da tercih edilmiş olan terim. Türk hukuk mevzuatına 1937'de giren laik nitelemesi, 1961 ve 1982 anayasalarında da Cumhuriyet'in nitelikleri arasında yer aldı. Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurucularının 1924'ten itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruma idare içinde yer vermelerinin gerekçesini de kanımca, adı baştan Anayasa'da konulmuş olmasa da sonraki icraatlarıyla "laiklik" olarak nitelenebilecek ideolojiyi benimsemeleri sonucu oluşturmaya çalıştıkları siyasal yapıyı korumaya yönelik olarak hukuk düzenine koydukları kurallar ve dengeler sisteminde aramak gerekir; paradoksal bir

11 Laikliğin ABD bakımından ayrıntılı bir irdelemesi için bkz. İştar B. Tarhanlı, "ABD Yüksek Mahkemesi'nin Kararları Işığında Din Özgürlüğünün Düzenlenmesi Sorunu", *İdare Hukuku ve İlimler Dergisi (İHİD)*, IX, 1-4 (1988), s. 289-311.

12 Nilüfer Göle, "The Civilizational, Spatial, and Sexual Powers of the Secular", *Varieties of Secularism in a Secular Age*, ed. M. Warner, J. VanAntwerpen and C. Calhoun, Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press, 2010, s. 254.

şekilde devlet dine ve bunun sosyo-politik alandaki muhtemel nüfuzuna karşı Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kullanmaktadır.[13] Yeni düzenin, nüfusunu az bir oran dışında tek bir dinin mensuplarının oluşturduğu ve bu dinin, en azından belirli güç mücadelelerinin yaşanmış ve halledilmiş olduğu Hıristiyanlık'tan da farklı olarak başlı başına siyasi bir nitelik taşıyan İslamiyet olduğu bir ülkede gerçekleştirilmeye çalışıldığı düşünüldüğünde, kurucuların koyduğu hukuksal düzenin kendi amaçlarına uygunluğu ortadadır. Konjonktür gereği ertelenmiş olduğu anlaşılan "devletin dini" ibaresinin Anayasa'dan çıkarılması, laik nitelemesinin Anayasa metnine katılması gibi birtakım gelişmelerin de sonunda siyasal yapı bakımından ortaya çıkan panorama, meşrutiyet kaynağının ilahi yasalar yerine 'ulus iradesi' olarak belirlenen kurallara dayandırıldığını ortaya koymaktadır. Böylelikle ortaya çıkan laiklik anlayışı, Kemalist söylemde ileri sürüldüğü gibi "devletin dinle ayrılığı"[14] olarak değil, devletin siyasal meşruiyet temellerinin ve dolayısıyla hukuk düzeninin din dışı kurum ve kurallara dayandırılmasında kendini gösterir. Cumhuriyet'in kurucularının fiili laiklik anlayışının içine, gerektiğinde din kurumu temsilcisi olarak belirledikleri makamın bir tür olurunu almaya yönelmek olduğu kadar;[15] oluşturdukları bu kurumu, resmi İslam'ın yayıcısı ve farklı grupların denetleyicisi olarak kullanmak da sığar; ancak ileriki yıllarda görülecek siyasalardan farklı olarak burada nihai amaç, toplumdaki yapısal değişikliklere yönelik eylem planları içinde, din kurumunun öteki toplumsal kurum ve ilişkilerle, olanak ölçüsünde ilgisinin kesilmesidir. Diğer bir ifadeyle bu çerçevede bir laiklik anlayışıyla, devletin din karşısında tarafsızlığının öngörüldüğü klasik anlamından farklı olarak 'din dışı kurallarla yönetilen devlet' oluşturulmuş; siyasi rejimin güvencesi olarak da bir adım daha atılarak toplum da "eğitilerek" laikleştirilmeye çalışılmıştır.[16] Laik

13 Bu kurumla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. İştar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi,* İstanbul: İletişim, 2009.

14 Kavramın, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarında yer alan bir kişi tarafından, belirtilen doğrultuda bir tanım getirilerek, kanımca yer yer çelişkili olmakla birlikte ifade ettiği amaç bakımından gayet radikal bir anlatımla açıklanması için bkz. M. E. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları İnkılap Enstitüsü, 1940, s. 426 vd.

15 Diyanet İşleri Reisliği'nden 1200 sayı ile gönderilmiş, "Tayyare (ve Hava Kurumu) hakkında müftülere tamim" için bkz. İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam: I,* Dergâh Yayınları s. 128-134.

16 "Atatürk'ün önderliğindeki Türk aydınları, laikliğe yalnız politik ve yönetimsel gereklerle değil, halkın modern ve müreffeh bir millet haline gelmesini önleyen batıl inançların, dogmaların ve cehaletin baskı altında tuttuğu sosyal ve kültürel hayata yeni bir temel teşkil edecek olan ileri bir fikir sistemi olarak ulaşmak istemişlerdir." B. Daver, "Laiklik, 1973", *Tahsin Bekir Balta'ya Armağan*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi - Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1974, s. 41.

devlete bir tehlike olarak görülen din olgusunun denetim altına alınması için İdare içi bir örgüt yapılandırılmıştır.[17] Bugünkü Türkiye'nin ne ölçüde seküler bir ülke olduğuna dair bir soruya José Casanova, hoş ve katıldığım bir cevap verir: "İslamcılar için çok laik; Aleviler için çok Sünni; Kürtler için çok Türk."[18] Türkiye nüfusunun bütün unsurlarını göz önüne aldığımızda, Fuat Keyman'ın bu diziye katkısı da gayet yerindedir: "Gayrimüslimler için çok Müslüman."[19]

1950'ler ve 1960'larda baskın olan sekülerleşme anlatısının en başta gelen ürünü Peter L. Berger'ın 1967 tarihli *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* adlı eseri oldu. Sekülerleşme kavramını Berger, toplum ve kültürün dini kurum ve simgelerin hâkimiyetinden çıkma süreci olarak tanımlar; öyle ki, bu sürecin etkileri bireyde öznel olarak görünür. Berger'e göre, "modern Batı, dünyaya ve kendi yaşantılarına dini yorumlamalardan yararlanmaksızın bakabilen ve sayıları artmakta olan pek çok sayıda birey üretmiştir".[20]

Bu tespitler büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, zamanla din kurumu ve etkilerinin yeniden önem kazandığı gözlendi. Böylece sekülerleşme tezi yeniden gözden geçirildi. Bu bağlamda José Casanova, 1994 yılında yayımladığı *Public Religions in the Modern World* adlı kitabında,[21] sekülerleşme kuramının çekirdeğinin ve merkezi tezinin, toplumun yapısı, örgütlenmesi ve işlemesiyle ilgili modernleşme sürecinin kavramsallaştırılması olduğunu belirterek, Max Weber'den beri modernliğin gelişiminde esas alınan üç öğesine işaret eder:

(1) Toplumsal alanlar arasındaki yapısal farklılaşmanın artması sonucunda dinin siyasetten, ekonomiden bilimden vs. ayrılması;
(2) dinin kendi alanı içerisinde özelleşmesi;
(3) dini inancın, bağlılığın ve kurumların toplumsal öneminin azalması.

Casanova'ya göre, yalnızca birinci ve üçüncü öğeler uygulanabilir; dinin kendi alanı içinde özelleşmesi sekülerleşmenin bir parçası olsa da, modernlik

17 Bu açıdan Türkiye hukuki ve siyasi pratiğinin bir analizi için bkz. M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 153-163.
18 José Casanova, "Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam", *Social Research: An International Quarterly* 68:4 (2001), s. 1064.
19 E. Fuat Keyman, "Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy and Islam in Turkey", *Comparative Secularisms in a Global Age,* ed. L.E. Cady & E.S. Hurd, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 143.
20 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967.
21 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago–Londra: The University of Chicago Press, 1994.

açısından esas değildir. Casanova'nın argümanı, dinin kişiye özel olmaktan çıkarılmasının modernliği tehdit edip etmediği dinin nasıl kamusal olduğuna bağlıdır. Eğer Polonya'da olduğu gibi sivil toplumun inşasını ilerletiyorsa ya da ABD'de olduğu gibi liberal değerler etrafında dönen kamusal tartışmaları teşvik ediyorsa o zaman siyasallaşmış din ile modernlik birbirleriyle tamamen uyumludur. Yok, eğer Mısır'da olduğu gibi sivil toplumun ya da İran'da olduğu gibi bireysel özgürlüklerin altını oymaya çalışıyorsa, o zaman siyasallaşmış din gerçekten de modernliğe ve Aydınlanma'nın evrensel değerlerine karşı bir isyan halini alır.[22]

Bilgi kategorisi olarak "seküler" ile siyasi öğreti "olarak sekülarizm" arasındaki bağlantıyı ve sekülerin soykütüğünü 2003 tarihli *Formations of the Secular*[23] adlı kitabında ortaya koyup bu bağlamda yepyeni bir düşünsel ufuk açmış olan Talal Asad'a göre, "(b)ugün dünyanın dört bir yanında yükselen dini hareketler, ayrıca araştırmacıların ve gazetecilerin bu hareketler üzerine yaptığı yığınla izahat, modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını açıkça göstermektedir."[24] Asad, bir söylemi ve bir eylemi neyin "dini" ya da "seküler" yaptığının izini sürerek "... her ne kadar farklı geleneklerde 'dini' niyetler ve 'seküler' niyetlerden farklı şekillerde ayırt edilse de, gerçek anlamıyla niyetlerin tanımlanması araştırmacıların modernlik adını verdiği şeyde ahlaki ve hukuki mesuliyeti belirlemek açısından özellikle önemlidir" kanısına varır.[25] Asad'ın çalışmasının önemi ortaya koyduğu sorulardadır: "Yasalar, belli pratikleri ve öğretileri 'gerçekten insani' oldukları gerekçesiyle tanımlar ve düzenlerken hangi yolları izler? Bu tanımlama ve düzenleme işi, 'seküler' ve 'dini' olanın gramerine hangi söylemsel uzamları açar? Tüm bu duyarlılıklar, yaklaşımlar, varsayımlar ve davranışlar sekülarizm öğretisini destekleyecek ya da altını oyacak şekilde nasıl bir araya gelir?"[26]

22 Casanova'nın ve benzer görüşlerin bir eleştirisi için bkz. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, s. 6181 vd. Casanova, bu eleştirilere yanıt vermiş (bkz. "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad", s. 12-30), Asad da bunu yanıtlamıştır (bkz. "Responses", s. 207-210). Bu tartışmaları, Avrupa sekülerliği ile kamusal İslam kavramları bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. A. Salvatore, "Power and Authority within European Secularity: From the Enlightment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam", *The Muslim World*, C. 96, S. 4 (Ekim 2006), s. 543-561.

23 Asad'ın bu eserinin son derece akıcı bir dille Türkçeye kazandırılmış olmasını kıvanç verici bulmakla birlikte, kitabın adındaki "formations" sözcüğünün oluşma anlamına geldiğini; dolayısıyla "formations of the secular" ifadesinin 'sekülerliğin biçimlenmeleri' olarak çevrilebileceğini düşünüyorum.

24 T. Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 11.

25 *Age*, s. 20-24.

26 *Age*, s. 30.

Charles Taylor, Batı Hıristiyan toplumunun yıkıcı din savaşlarına çözüm olarak üretmiş olduğunu belirttiği sekülerliğin, modernleşmiş tüm gayrı-Hıristiyan toplumlarda da uygulanabilir olduğu kanısındadır.[27] Taylor'a göre sekülerliğin ortaya çıkışı modern ulus devletin yükselişiyle yakından bağıntılıdır; birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında en küçük ortak paydayı bulma çabası ve dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabası sekülerliğin meşruiyet gerekçeleridir. Taylor bunlardan "dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabası" ile John Rawls'un "örtüşen mutabakat"[28] görüşünün bağdaştırılması gerektiğini ileri sürer. Taylor'a göre, bu sekülarizm modeli, modern bir demokratik devletin olmazsa olmazıdır. Sekülarizm, demokratik devletlerin sınırları dahilindeki derin moral ve spiritüel çeşitliliğe layığı veçhile intibak edebilme aracı olmalıdır.[29]

Ne yazık ki Charles Taylor'ın bu çok saygın talepleri yalnızca liberal devletler çerçevesinde gerçekleşebilecek olgular. Hatta seküler bir devletin dahi, Talal Asad'ın belirttiği gibi, hoşgörünün olamayacağına; çünkü farklı tutku ve korkularla şekillenmiş yapılar kurduğuna inanıyorum. "Hukuk hiçbir zaman şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlamaz, zira hukukun amacı her zaman şiddeti *düzenlemektir*."[30] Bir toplum ve devletinde, Ahmet Kuru'nun ürettiği terimlerle[31] "dayatmacı/dışlayıcı laiklik"ten "çoğulcu pasif laiklik"e geçebilmek, hukuki düzenlemelerden çok, Alfred Stephan'ın deyimiyle "ikiz hoşgörüler"in inşa edilebilmesine bağlı. "... halen hemen hemen hiçbir Batı Avrupa demokrasisinde katı ve hasmane bir kilise-devlet ayrılığı yoktur. Gerçekten, bunların pek çoğu demokratik müzakereler yoluyla, devlet müdahalesine tabi olmayan bir din hürriyetine ulaşmışlardır ve hepsi, dini gruplara sadece özel ibadetlerinde değil, sivil toplumda ve siyasal toplumda örgütlenme hürriyetini de tanımışlardır. Dolayısıyla, Batı Avrupa'dan alınacak ders, kilise-devlet ayrılığında *değil*, "ikiz

27 Charles Taylor, "Modes of Secularism", *Secularism and its Critics*, ed. Rajeev Bhargava, Yeni Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 31-53.

28 Rawls'ın bu görüşünü tartışmış olduğu bazı çalışmaları için bkz., J.Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* C. 7, S. 1, (Bahar 1987), s. 1-25; "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" *New York University Law Review*, C. 64, S. 2 (Mayıs 1989), s. 233-255; *Political Liberalism,* (1993 ve 2005 – Ciltsiz baskılarında 1993 ciltli baskısında olmayan "Reply to Habermas" makalesi ilave edilmiştir).

29 Jocelyn Maclure & Charles Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience* (çev. Jean Marie Todd), Cambridge-Massachusetts & Londra: Harvard University Press, 2011, s. 05.

30 T. Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 19.

31 Ahmet T. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State policies toward Religion", *World Politics*, C. 59, S. 4, (Temmuz 2007), s. 568-594; Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France and Turkey*, New York: Cambridge University Press, 2009.

hoşgörüler"in siyasal düzeyde sürekli olarak inşasında ve yeniden inşasında yatmaktadır. Gerçekten, "kilise ve devletin ayrılığı" kavramının, Batı Avrupa demokrasisinin çağdaş sözlüğünde, ancak 'ikiz hoşgörüler' bağlamında bir yeri vardır."[32]

cogito'nun 1994'teki ilk sayısının dosya konusu "laiklik" idi. Bu karara varılmasında Bülent Ecevit'in "Laiklik ilkesi, Cumhuriyet'in Aşil topuğudur" tespitinin de belirleyici olduğu belirtilmekteydi. Bu tespitin öneminin aradan geçen 25 yıl sonunda hâlâ geçerli olduğu kanısındayım; gerek dini hassasiyetleri olanlar gerek din referansıyla hareket etmeyenler için özellikle devletin dine karşı aldığı tavır açısından elzem bir ilke. Ancak tabii zorlayıcı bir ideolojiye dönüştürmeden, o toplumu oluşturanların farklı yaşam tarzlarına hassasiyet göstererek ve gerektiğinde özgürlüklerin önündeki engelleri kaldırarak...

Kaynakça

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1991 (2. Basım) (*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993)

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press: Baltimore & Londra 1993 (Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlık ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. A. Aram Tekin, İstanbul: Metis, 2015).

---------- *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003 (*Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007.)

---------- "Responses", *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, David Scott – Charles Hirschkind (ed.), Stanford, California: Stanford University Press, 2006 içinde s. 206-241.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York: Doubleday 1967 (*Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993 ve Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet 2011).

Bozkurt, Mahmut Esat, *Atatürk İhtilali*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları İnkılap Enstitüsü, 1940.

Bottoni, 'Rossella, "The Origins of Secularism (Laicism) in Turkey", *The Ecclesiastical Law Journal* S. 9 (2007), s. 175-186.

Calhaun, Craig – Juengensmeyer, Mark & van Antwerpen, Jonathan, *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 3-30.

32 Alfred Stephan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", *Arguing Comparative Politics* (ed. A. Stephan), Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 213-53.

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – Londra: The University of Chicago Press, 1994 (*Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. & ed. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014).

Casanova, José, "Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam", *Social Research: An International Quarterly*, 68:4 (2001), s. 1064.

-------- "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy*, S. 1 (2005), s. 102-107.

-------- "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad", *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, ed. David Scott – Charles Hirschkind, Stanford, California: Stanford University Press, 2006, s. 12-30.

Çağlar, Bakır, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i' Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *cogito*, S. 1 (Yaz 1994), s. 111-118.

Daver, Bülent, "Laiklik, 1973", *Tahsin Bekir Balta'ya Armağan*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi - Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, 1974, s. 41-47.

Davidson, Andrew, *Secularism Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration,* New Haven – Londra: Yale University Press, 1998.

Davidson, Andrew, "Hermeneutics and the Politics of Secularism", *Comparative Secularisms in a Global Age*, ed. L.E. Cady & E.S. Hurd, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 143-158.

Davidson, Andrew, "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *Relocating the Fault Lines: Turkey Beyond the East-West Divide*, Durham, ed. S. Irzık – G. Güzeldere, NC: Duke University Press, 2003: *The South Atlantic Quarterly* özel sayısı, s. 333-350.

Dellaloğlu, Besim, "'Laik' ve 'Seküler'in Politik Teolojisi", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman & Volkan Ertit, Ankara: Kadim Yayınları, 2019.

Nilüfer Göle, "The Civilizational, Spatial, and Sexual Powers of the Secular", *Varieties of Secularism in a Secular Age*, ed. M. Warner, J. VanAntwerpen & C. Calhoun, Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press, 2010, s. 243-264.

Gözaydın, İştar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi,* İstanbul: İletişim, 2009.

Jung, Dietrich, '"Secularism": A Key to Turkish Politics?', *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, ed. D. Jung & C. Raudvere, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 117-137.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam: I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2008/ Eylül 2008 (2.basım).

Keyman, E. Fuat, "Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey", *Theory, Culture & Society*, S. 24 (2007), s. 215-234.

---------- "Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy and Islam in Turkey", *Comparative Secularisms in a Global Age,* ed. L.E. Cady & E.S. Hurd, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 143-158.

Kuru, Ahmet T., "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State policies toward Religion", *World Politics*, C. 59, S. 4 (Temmuz 2007), s. 568-594.

---------- *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France and Turkey*, New York: Cambridge University Press, 2009 (*Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).

Maclure Jocelyn & Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, çev. Jean Marie Todd, Cambridge-Massachusetts & Londra: Harvard University Press, 2011.

Rawls, John, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* C. 7, S. 1 (Bahar 1987), s. 1-25.

---------- "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, C. 64, S. 2 (Mayıs 1989), s. 233-255.

---------- *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press, 1993/2005 (2.basım).

Salvatore, Armando, "Power and Authority within European Secularity: From the Enlightment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam", *The Muslim World*, C. 96, S. 4 (Ekim 2006), s. 543-561.

---------- "Authority in Question: Secularity, Republicanism and 'Communitarianism in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere", *Theory, Culture & Society* S. 24 (2007), s. 135-160.

Alfred Stephan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations', *Arguing Comparative Politics*, ed. A. Stephan, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 213-53.

Tarhanlı, İştar B., "ABD Yüksek Mahkemesi'nin Kararları Işığında Din Özgürlüğünün Düzenlenmesi Sorunu", *İdare Hukuku ve İlimler Dergisi (İHİD)*, c. IX, 1-4 (1988), s. 289-311.

Taylor, Charles, "Modes of Secularism", *Secularism and its Critics*, ed. Rajeev Bhargava, Yeni Delhi-Hindistan: Oxford University Press, 1998, s. 31-53.

---------- *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts & Londra: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 (*Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014).

Yavuz, M. Hakan, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 153-163.

Türkiye Modernleşmesinin Politik Teolojisi*

BESİM F. DELLALOĞLU

Ben, "modernleşme" kavramını Ahmet Hamdi Tanpınar hakkında yazdığım kitaptan[1] beri spesifik bir anlamda kullanıyorum ve onu "modernlik" kavramından özellikle ayırıyorum. Modernlik Batı'nın Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma'dan beri yaşadığı tecrübenin, toplumsal değişimin şemsiye kavramıdır ve sözlüklere yaklaşık olarak 18. yüzyılın ikinci yarısında girmiştir. Bu anlamda modernlik halis bir toplumsal süreçtir ve başka bir yerden alınmamıştır. Oysa modernleşme, Batı ile sistematik ilişki tarihi olan toplumların modernliğe verdikleri tepkinin adıdır. Bu anlamda modernleşme öncelikle devletin ihtiyaçlarına göre planlanmış bir siyasal projedir. Örneğin Osmanlı tecrübesinde modernleşme Batı'ya karşı düzenli askeri kayıpların ortaya çıkmasına verilen bir reaksiyondur. Belki de bu nedenle 1770'lerden itibaren bu tepkinin ilk sonuçları "modern" askeri okullar açmak olmuştur. Yani modernleşme zihniyeti Batı'da modernliği oluşturan temel kurumları, kavramları almak şeklinde tezahür etmiştir. "Laik" ve "seküler" kavramları işte bu modernleşme döneminde Türkiye'de yaygınlaşan kavramlardandır.

Açıkçası ben modernlik ile modernleşme arasında bir nitelik farkı olduğunu da düşünüyorum. Modernleşme modernliğe ulaşmanın örneğin kalkınmacı bir yolu değildir. Hızlı bir şekilde modernleşerek modernlik toplumlarına

* Bu metin, 10-12 Mayıs 2018 tarihlerinde Aksaray Üniversitesi'nde düzenlenen Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu'nun açılış oturumunda sunulan "Laik ve Seküler'in Politik Teolojisi" başlıklı bildirinin, yine aynı başlıkla M. Ali Kirman ve Volkan Ertit'in editörlüğünde *Sekülerleşme Tartışmaları* (Kadim, Ankara, 2019) başlığıyla yayımlanan kitapta yer alan makalenin ve 20-21 Mayıs tarihlerinde İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen "Secularisation, Secularism, Laicite" başlıklı uluslararası sempozyumda "Political Theology of Turkish Modernization" başlığıyla sunulan bildirinin bir bileşimidir.

1 Dellaloğlu, B. F., *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Ankara: Kadim, 2016.

yetişmeden söz etmek yerine, modernlik ile modernleşme arasında yapısal bazı farklar olduğundan söz etmek daha doğru olur. Bu anlamda modernlik toplumlarında belli tarihsel, toplumsal süreçlerin içinde ortaya çıkmış kavramlar modernleşme toplumlarına ithal edildiklerinde farklı işlevler görebilirler, farklı anlamlara gelebilirler. "Laik" ve "seküler" kavramları da bu çerçevede ele alınabilir.

Farkındaysanız bir süredir "laik" ve "seküler" kavramlarını bilinçli bir biçimde sıfat olarak kullanıyorum. Bunun nedeni öncelikle yukarıda belirttiğim modernlik ile modernleşme arasında niteliksel fark ve bu farkın söz konusu kavramlara yansımasıdır. Yani, bu iki kavram Türkiye'de, örneğin Avrupa dillerinde geldikleri anlama gelmeyebilirler. Diğer yandan, yaşadığımız toplumda bu kavramların anlamlarına dair genel bir kabulün henüz yerleşmiş olmamasıdır. Tartışmalı kavramları isim değil de sıfat olarak kullanmak daha doğru olur. Çünkü "sıfat" bir atıftır. "İsim" ise en azından "sıfat"a göre bir varlık/gerçeklik. Sıfat daha çok öznelliği, isim daha çok nesnelliği ima eder. Kavramların, toplumsal kullanımında bir ortaklık yerleşmediği durumlarda, isim olarak kullandığımız birçok kavram aslında birer sıfattır zaten.

Kavramların isim biçimini değil de sıfat biçimi tercih etme konusunda Carl Schmitt'in "siyasal" kavramını kullanma biçiminden etkileniyorum. Carl Schmitt *Siyasal Kavramı*[2] başlıklı çalışmasında aslında siyaset diye bir alan olmadığını, "siyasal"ın devletin eylemesiyle ortaya çıktığını söyler. Ona göre, siyasetin tek aktörü vardır; o da devlettir. Yani, özellikle Türkiye tecrübesinde, "laik" ve "seküler", tıpkı Carl Schmitt'in "siyasal"ı gibi, birer sıfattırlar, isim değil. Bu kavramların kullanım şekillerini devletin eyleme biçimleri yönlendirmiştir.

Başlıkta yer alan "politik teoloji" terimini de Carl Schmitt'in kullandığı anlamda kullanıyorum. Bu kavram, zaten onun yaklaşık yüz yıl önce yazdığı bir kitabın başlığıdır.[3] Schmitt, modern siyasetin temel kavramlarının teolojinin sekülerleşmiş birer hali olduğunu ileri sürer. Devlet Tanrı'dır. Yurttaş mümindir. Hatta bir solcu olan Walter Benjamin, bir sağcı olan Carl Schmitt'in bu yaklaşımından yola çıkarak, devrimin kefaret/kurtuluş, proletaryanın da mesih olabileceğini ileri sürmüştür.

Aslında modern dünyamızı en iyi tanımlayan kavramların birbirlerine çok benzeyen iki tamlama olması ilginçtir. Üstelik bu tanımlayıcı tamlamaların biri

2 Bkz. Schmitt, C., *Siyasal Kavramı,* çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis, 2007.

3 Bkz. Schmitt, C., *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost, 2002.

solcu, diğeri sağcı iki düşünürden gelmektedir. Karl Marx "politik ekonomi" diyor. Carl Schmitt "politik teoloji" diyor. Bu iki büyük düşünürün kavramları elbette birbirlerini tamamlamıyor. Hatta birbirlerine karşıt oldukları bile söylenebilir. Ancak her ikisi de bir şekilde haklı çünkü tarihsel bir bağlamda baktığımızda her iki kavramın da geçerli olduğu zaman ve mekânlar mevcut.

Biz modern sosyal bilimciler alanları birbirlerinden ayrı olarak tanımlamaya pek bir meraklıyızdır. Politika ayrı şeydir, ekonomi ayrı şeydir! Hatta politika, teolojinin bittiği yerde başlar! Çünkü bu alanlar modernliğin alametifarikasıdır ve sosyal bilim de modernlik ile mümkün olmuştur. Yani aslında böyle olması eşyanın tabiatına uygun gibi görünmektedir! Ancak sadece tabiat değil, tarih de vardır! Carl Schmitt gibi baktığımızda teolojiyle politika arasındaki sürekliliği görebiliriz.

Kavramlar dünyayı görmemizi sağlar. Bir anlamda kavramlar olmadan körüzdür. Kavramlar sayesinde dünya bize daha anlaşılır, daha manalı görünür. "Politik teoloji" kavramı bize, ayrı olduğu ya da olması gerektiği varsayılan bu iki alana birlikte bakma olanağı tanır. Bunu yapabildiğimizde bu alanların birbirlerinden ayrı olmak bir yana, aslında ne kadar iç içe olduklarını görebiliriz. Aynı şey Karl Marx'ın "politik ekonomi" kavramı için de geçerlidir.

Karl Marx, "politik ekonomi" kavramıyla, modern toplumda iktidar ilişkilerinin öncelikle ekonomide aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Kapitalist toplumda politik olan ekonomik olanda ikamet eder Karl Marx'a göre. Bu değerlendirmesi Karl Marx'ın "ekonomik indirgemeci" olarak yorumlanmasına da neden olmuştur. Ancak bence "ekonomik indirgemeci" olan Karl Marx değil, kapitalizmdir. Yani bilginin öznesi değil, nesnesi!

Ben Carl Schmitt'in "politik teoloji" kavramını, Karl Marx'ın "politik ekonomi" kavramına benzeterek de kullanıyorum. Yani, politik olanın teolojik olanda ikamet etmesi anlamında! Örneğin, bir toplumda seçmenlerin büyük bir bölümü, politik tercihlerini öncelikle teolojik alandaki pozisyonlarına göre belirliyorlarsa, o toplum "politik teoloji"nin egemen olduğu bir toplum olarak değerlendirilebilir. Kavramın bu tür bir kullanımı, Carl Schmitt'in özgün saptaması olan modernlikte bile teolojik olanla politik olan arasındaki mesafenin sanıldığı kadar açılmadığı görüşüyle uyum içindedir. Ancak aynı zamanda Carl Schmitt'in kavramına, Karl Marx'ın kavramının bazı özelliklerini de yüklemektedir. Ben, Türkiye'nin son dönemde yaşadığı toplumsal değişimi anlamak açısından bunun oldukça verimli bir girişim olabileceğini düşünüyorum.

Carl Schmitt'i izleyerek, modernlikle öncesi arasında bir kopuştan çok bir süreklilik olduğunu varsayarsak, politik teolojik perspektif modern siyasal ideolojilerin, "seküler dinler" olarak tarif edilebilmesini mümkün kılar. Bu anlamda ideolojiler, dinlerin seküler formları olarak anlaşılabilir. İdeolojilerin farkı, kefareti, cenneti bu dünyaya indirmiş olmalarıdır. Uhrevi olanla, dünyevi olan arasındaki esas fark aslında burada meydana gelir. Bu anlamda sekülerleşme de aynı zamanda cennetin bir kısmının bu dünyada refah olarak yaşanmasını içerir. Öncelikle zenginlik dünyevidir.

Kadim dinler ve modern ideolojiler arasında kurulabilecek analojinin politik teolojinin aslında ne olduğunu açıklayabilecek en iyi örneklerden biri olduğunu düşünüyorum. Özellikle yaşanan hayatı anlamlandırma konusunda dinler ile ideolojiler arasındaki geçişkenlik göz ardı edilemez. Teolojik olanla, politik olan arasında bu anlamda "kan bağı" vardır. Bu bağın, ilişkinin kavramsallaşmasında "laik" ve "seküler" kavramları stratejik bir rol oynarlar.

Öncelikle belirtilmesi gereken "laik" ve "seküler" kavramlarının Türkçede genelde kullanıldığı gibi eşanlamlı kavramlar olmadığıdır. "Laik" siyasal bir kavramdır. Devletin, kamu erkinin bir sıfatıdır. Bireyi ve toplumu nitelemez. "Seküler" ise toplumsal bir kavramdır. Bireyin ya da toplumun dinini, inancını yaşama biçimini ya da din(ler)e karşı aldığı pozisyonu tarif eder. Bir anlamda "laik" ve "seküler" farklı eksenlerin kavramlarıdır. Örneğin, eğer "laik" dikey eksenin dersek, "seküler" de yatay eksenin kavramıdır!

Bu kavramlar kullanım sıklıkları ve yerleşiklikleri açısından da dilden dile farklılık gösterirler. "Laik" sıfatı daha çok Fransızcada, "seküler" ise İngilizcede hâkimdir. Bu, laiklik tecrübesinin Fransa'da, sekülerleşmenin ise Anglosakson geleneğinde daha hâkim olduğuna işaret eder. Laikliğin Katolik, sekülerleşmenin ise Lutheryen çizgiyi takip eden toplumlarda terminolojik olarak daha yaygın olduğu söylenebilir.

Türkçede son zamanlara kadar daha çok kullanılan "laik" kavramıydı. "Seküler" ve ondan türeyen diğer kullanımlar yakın zamanlarda yaygınlaştı. Aslında bu basit gerçek bile sekülerleşmenin Türkiye'de yeni yeni kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulan bir kavram olduğuna işaret edebilir. Türkiye'de "laik"in daha ağırlıklı olması muhtemelen modernleşme sürecinde temel kararların verildiği dönemde Batı'yla ilişki dilinin daha çok Fransızca olmasıyla ilgilidir. "Batılılaşma" dendiğinde kaybolup giden bir nüanstır bu! Batı bile aslında yekpare değildir. Modernleşme zihniyetinin bir fil olarak Batı'yı tuttuğu yer Fransız tecrübesidir.

Bu eksen ayrımı ışığında örneğin "laik" sıfatı birey ve toplum için kullanılmamalıdır. Tıpkı "seküler" sıfatının devlet için kullanılmaması gerektiği gibi. Yani yurttaş laik, devlet de seküler olmak zorunda değildir. Oysa Türkiye'de, Türkçede bunlar kolaylıkla birbirlerine karışmaktadır. Laiklik din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin dine karşı nötrleşmesidir. Sekülerlik, dindarlığın bu dünya içinde ve için de yaşanmasıdır. Yurttaşlar başka yurttaşları "laik" olmamakla eleştiremezler. Ama yurttaşlar, devletin "laik" tutumlar almasını talep edebilirler. Laik devlet tüm yurttaşların din ve vicdan hürriyetine sahip çıkar ve onlar arasında ayrım yapmaz.

Türkiye örneğinde başörtüsü tam da teoloji-politik bir bam telidir. Kadının örtünmesi dininin gereği ise bu teoloji bağlamıdır. Yok eğer kadın bireysel olarak, temel haklar çerçevesinde başını örtecekse bağlam politik bağlamdır. Oysa Türkiye'de başörtüsü laiklik bağlamında tartışılmıştır. Yani devletin bir sıfatı bağlamında! Bir yurttaşın teolojik ya da politik tercihleri aslında devletin sıfatını değiştiremez. Yani devletin laik olabilmesi için tüm toplumun "laik" olması gerekmez. Laik sıfatını taşıyan bir devlet yurttaşlarını teolojik ya da politik tercihlerine olabildiğince nötrleşebilendir. Bu anlamda kadınların başlarını örtmeleri aslında devletin "laik" olmasını engellemez. Hatta tüm kadınların başlarını örttüğü bir toplumda "laik" bir devlet söz konusu olabilir. Devletin "laik" olması ya da olmaması, yurttaşların tercihleri üzerinden değil, devletin eylemleri üzerinden tanımlanabilir.

Bu anlamda, örneğin Türkiye'de devletin laik olmasının turnusol kâğıdı kadınların başını açması değildir. Alevilere ibadethane özgürlüğünün tanınmasıdır. Laik bir devlet yurttaşlarının öznelliklerini teolojik açıdan test edemez. Onlara eşit mesafede durur ve onların taleplerini tanır. Bunun böyle olmaması, devletin "makbul" inanç ve "makbul olmayan" inanç gibi bir ayrıma göre hareket ettiğine işaret eder. Üstelik Alevilerin ibadethane olarak gördüğü cemevinin statüsü hakkında kararın "Sünni ulema"ya danışılarak verilmesi devletin "laik" olma özelliğini bütünüyle ortadan kaldırır.

Tekrar etme pahasına altını çizmek gerekir: Devletin "laik" olması için toplumun "seküler" olması bir şart değildir. Tıpkı toplumun "seküler" olması için devletin "laik" olmasının bir şart olmaması gibi. Bunlar ayrı eksenlerin kavramlarıdır ve birbirlerine karıştırılmamalıdır.

"Laik" ve "seküler" kavramlarının dinsizlikle doğrudan bir ilgisi yoktur. Hatta ancak dindarlığın var olduğu ve hüküm sürdüğü bir toplumda "laik" ve "seküler" sıfatları ortaya çıkabilir. "Dinsiz" kavramı bile dinin mevcut olduğu

bir dünyada mümkündür. Din varken ona dahil olmamış anlamında! Dünyanın en dindar toplumu, en laik devletine sahip olabilir. Çünkü devletin "laik" olmasını sağlayan toplumdaki farklı inanç ve inançsızlık biçimleri arasında bir seçim yapmamasıdır.

Seküler, kimilerinin sandığı gibi, din çıkarıldığında geride kalan değil, bilakis dinin bizatihi dahil olduğu bir toplumsallığın sıfatıdır. "Seküler" sıfatı aynı zamanda dindarın inancını yaşama biçiminde "bu dünya"ya dair saiklerin artmasına işaret eder. "Seküler", dindarlık içinde dünyevi olanın uhrevi olanın aleyhine genişlemesiyle ortaya çıkan bir değişimin sıfatıdır da. Laik, tüm inançlara ve inançsızlıklara eşit mesafede duran devletin sıfatıdır, yoksa devletin "seküler bir din" geliştirmesinin değil. Laik bir devlet yurttaşlarının inançlarını nasıl yaşamaları gerektiğini tarif etmez; onların yaptıkları tarifi tanır. Ve bu tarif(ler)e göre yaşamalarını sağlamak için gerekli altyapıyı kurmak için gerekli düzenlemeleri yapar.

Türkiye tecrübesinde laisizm ve sekülerleşme bırakın eşanlamlı olmayı, birbirlerine zıt kavramlardır. Laisizm devletin bir sıfatı olması gereken "laik"liğin siyasal bir ideolojiye dönüşmesini ifade eder. Türkiye'de siyaseten kendini öncelikle "laik" olarak tanımlayan insanların olması bundandır. Türkiye'de laisizm (laiklik) tıpkı muhafazakârlık, liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm, komünizm gibi modern bir siyasal ideolojidir. Yani Türkiye'de devletin bir sıfatı olması gereken bir özellik, siyasallaşarak diğer modern siyasal ideolojilerle rekabete girmiştir. Ve bunu da özellikle dindarların inançlarını nasıl yaşamaları gerektiğini tanımlayarak yapmıştır. Bir anlamda dikey eksenin kavramı olan "laik", yatay eksene taşarak, orada "siyasal" bir yer kaplamıştır. Bu noktada Carl Schmitt'in adını bir kez daha anmama sanırım gerek yok! Yani aslında Türkiye'de dini siyasallaştıran devlettir.

Hatta Türkiye'de laikliğin bir ideoloji ile seküler bir din olmak arasında gidip geldiği bile söylenebilir. Laikliğin modern ideolojilere bir rakip olarak siyasal alana girdiğini zaten söyledim. Laiklik, seküler bir din olma özelliğiyle de İslam'a, Hıristiyanlık'a, Musevilik'e, ama aynı zamanda Alevilik'e de rakiptir sanki. Devletin laikliğinin dikey alanda kalmaması ve yatay alana sürekli müdahil olması Türkiye'de dindarlığın siyasallaşmasının temel sebeplerinden biridir.

İslamcılık elbette uluslararası ve özellikle de Ortadoğu bağlamında da incelenmesi gereken bir modern siyasal ideolojidir. Ancak Türkiye özelinde İslamcılığın laikliğin aşırı siyasallaşmasına bir tepki olarak geliştiği de söylenebilir. İslamcılık, bu anlamda, dindarlığın bir siyasal kimlik haline gelmesini

ifade eder. Aslında bu durum bütün inanç formları için geçerlidir. Türkiye'de "laik" ve "seküler" sıfatları kabuk bağlamış ve siyasallaşmıştır. Türkiye'de dindarlık artık siyasi bir kimliğe dönüşmüştür. Devletin bir sıfatı olması gereken laikliğin bir siyasi kimlik haline gelmesi gibi, dindarlık da bir siyasi kimlik olmuştur. Bu anlamda din ve siyaset alanlarını birbirlerinden ayırt etmek neredeyse mümkün değildir. Bunun özellikle Türkiye'nin politik teolojisine özgü bir yapılanma olduğunu belirtmek isterim. İşte tam da bu noktada Carl Schmitt'in kavramını Karl Marx gibi kullandığımı fark etmişsinizdir! Osmanlı-Türkiye modernleşme tarihi teoloji-politik bir okumaya oldukça müsaittir. Bu teoloji-politik eksenin kutupları Laisizm ve İslamizmdir. Bu tercihlerin ülkemizde siyasi partileri mevcuttur. Bu tespitimi, Türkiye'nin siyasi yapısını "kimlik siyaseti" şeklindeki kavramsallaştıranlara alternatif olarak okuyabilirsiniz. Çünkü Türkiye'de neredeyse bütün siyasi ideolojiler yer yer "teolojik" özellikler gösterirler. En azından Batı'da olduğundan daha fazla!

Laiklikle sekülerleşmenin eşanlamlı kavramlar olmadığını zaten söyledim. Buna ek olarak, siyasal laiklik uzun süre Türkiye'de toplumsal sekülerleşmeye bir ket işlevi de görmüştür. Laiklik politikaları özellikle son yıllarda Türkiye'de çok yaygın olarak kullanılan "vesayet" kavramının işaret ettiği anlamda kamusallaşma filtreleri oluşturmuştur. Örneğin, kamusal alanın başı açık olarak girilebilecek bir yer olarak tarif edilmesi bu filtrelerin en önemlisidir. Bir tür "koşullu yurttaşlık" anlamına gelebilecek bu filtreler Türkiye'de dindarlığın sosyolojik anlamda "cemaat"leşerek kalmasını ya da kamusal alanı zorladığında da aşırı siyasallaşmasına neden olmuştur. Türkiye'de epey bir süre dindarlık yatay eksende sekülerleşememiştir. Bu "sekülerleşememe" aslında aynı zamanda "laikleştirme" ısrarının sonuçlarından biridir. Günümüzde Türkiye'de yaşamakta olduğumuz sekülerleşmenin içerdiği sakilliklerin bu geçmişle ilgisi olmadığı söylenemez. Bu anlamda laikleş(tir)me kesinlikle sekülerleşmeyle aynı şey değildir. Tam tersine laikleş(tir)me sekülerleşmeyi engeller ya da en azından erteler.

Türkiye'de 1980'lerden beri olan değişim İslami bir Rönesans, dinin yeniden uyanışı değildir. Din zaten oradaydı. Toplumda dindarlık zaten mevcuttu. Kadınların üçte ikisi zaten başlarını bir şekilde örtüyorlardı. Yeni olan başörtüsünün, dindarlığın kamusallaşmasıdır. Olan, dindarların yaşadığı politik, ekonomik, toplumsal mobilitedir. Bu da sekülerleşmeye aykırı olmak bir yana, sekülerleşme kuramlarının haklılığının bir kanıtıdır. Türkiye'de İslamcılık aslında bir sekülerleşme sürecine tekabül eder. Hiçbir konuda anlaşamayan

Kemalistler ile İslamcılar bana birlikte itiraz edeceklerdir. Onlar, dindarların yaşadığı toplumsal mobiliteyi sekülerleşme olarak okumamı asla kabul etmeyeceklerdir. Çünkü onlar dindar ve seküler sıfatlarının birlikte kullanılmasından hazzetmezler. Kemalistlere göre, dindarlık seküler olmaya engeldir. İslamcılara göre ise bir dindar asla seküler olamaz. Aslında her ikisi de aynı anlama gelir.

Türkiye'den çıkmış en önemli Marksist İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabında tarif ettiği "sol" ve "sağ" eksenlerin, sırasıyla laikliğin ve sekülerleşmenin partileri olarak okunabileceğini düşünüyorum. Bizim politik teolojimiz bu iki eksen üzerine kurulmuştur. Kemalizm laikliğin siyasallaşmasıdır. İslamcılık ise, dindarlığın siyasallaşmasıdır. Ancak dindarlığın siyasallaşması zaten bir sekülerleşmedir. Dünyevi iktidara talip olmadan dindarlıklarını diledikleri gibi yaşayamayacakları düşüncesi/tecrübesi dindarları siyasallaştırmıştır. Bugün ise iktidara, güce, paraya, jipe siyaset üzerinden ulaşma imkânları onları sekülerleştirmektedir. Türkiye tecrübesinin örneğin Avrupa'dan farkı, sekülerleşmenin içerdiği "siyasal"lık dozajıdır. "Laik markaj" Türkiye'de sekülerleşmenin Avrupa'ya göre daha "siyasal" bir biçimde gelişmesine neden olmuştur. Bir bakıma modernleşme projesi toplumun sekülerleşmesini hem ertelemiş hem de onu aşırı siyasallaştırarak yatay alanda kalmasına izin vermemiştir. İslamcılığın sivillik probleminin arkasında yatan budur.

Ben, Küçükömer gibi, "Türkiye'de sol sağdır, sağ da soldur" demiyorum. Türkiye'de "sınıf"ların uzun bir dönem, "ekonomi-politik" değil, "teoloji-politik" olarak yığıldıklarını söylüyorum. Yani Türkiye uzun yıllar bir Karl Marx ülkesi olmaktan çok bir Carl Schmitt ülkesiydi! Bu anlamda "laik" ve "seküler"i özellikle stratejik kavramlar olarak görüyorum. Türkiye'de dindarların lideri, siyasi partisi yok mudur? İslam'da Kilise, ruhban sınıfı yoktur denir! Diyanet İşleri Başkanlığı Kilise değil de nedir? Türkiye'de bir siyasal ideoloji olarak laisizmin kutsalları, peygamberi, hac yeri yok mudur? Aslında din ve devlet işlerini birbirlerinden ayırt etmek hiç sanıldığı kadar kolay değildir, hiç de olmamıştır. Üstelik bu sadece Türkiye'ye özgü bir zorluk da değildir. Avrupa'da örneğin Hıristiyan Demokrasi hareketi sadece ekonomi-politik bir sınıfsal hareket değildir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın Kültür Savaşları döneminde kilisenin savunulması esnasında ortaya çıkmış teoloji-politik bir sınıfsal harekettir de. Daha geniş bir anlamda ifade etmek gerekirse sınıflar aynı zamanda kültüreldir.

Bütün bu örnekleri elbette Türkiye'nin bir politik teoloji ülkesi olarak okunabileceği konusunda sizleri ikna etmek için veriyorum. Bu tespitlerimden

hoşnut muyum? İyi bir sosyolog olmanın en önemli niteliğinin analizlerini, temennilerinden ayırt etmek olduğunu düşünüyorum. Bu ülkede sosyoloji yapmanın önündeki en önemli engelin analiz ile temenniyi birbirine karıştırmak olduğunu söylemem gerek. Türkiye'nin politik teolojisi Laisizm ile İslamizm arasındaki bir gerilim üzerine inşa edilmiştir. Buna bir tür tahtereevalli diyebiliriz. Her biri diğerini provoke etmektedir. Laikliğin bir ideolojiye dönüşmesi yani laisizm, dindarlığı da siyasallaştırmıştır. Dinin siyasallaşması değil, dindarlığın siyasallaşması diyorum. Müslüman'ın İslamcıya dönüşmesi. Bunun da öncelikle iç sebeplerden kaynaklandığını düşünüyorum. Devletin bir sıfatının siyasallaşmasıyla, dindarlığın siyasallaşması düzenli bir biçimde birbirlerini üretmektedirler.

Türkiye'de son yıllarda gerçekleşenin çevrenin merkeze taşınması olduğunu söyleyenler ve buna şiddetle itiraz edenler mevcut. Bence aslında olan geniş anlamıyla sekülerleşmedir. İslam manastırından çıkıyor. Kamusal alan "seküler rahip" dolu! Burada "manastır"ın bir metafor olduğunu söylemeye gerek var mı? Dindarlar, parayla, jiple, iktidarla, güçle buluşuyor. Bazı toplumsal tabakalar için bunun çok yeni bir tecrübe olduğunu görmemiz gerekiyor. Bu hızla gerçekleşen bir değişimin "kriz"siz olması da mümkün değil. Teoloji-politik açıdan sınıfsallık burada kendini gösteriyor.

Klasik kurama, örneğin Weber'e baktığımızda sekülerleşmenin aslında çalışmanın, kazanmanın, biriktirmenin ibadete ikame edilmesi olduğunu görürüz. Bu anlamda klasik kuram yanlışlanmamıştır çünkü Türkiye'de olan tam da budur. Protestanlaşma da sekülerleşmedir. Türkiye'de İslamcılar genellikle "seküler"den türeyen bütün kavramlara hep soğuk bakarlar. Bu nedenle de son dönemdeki gelişmeleri "protestanlaşma" olarak değerlendiren İslamcılar vardır. Çünkü Türkiye'de İslamcı gelenek sekülerleşmeyi hep bir batılılaşma olarak okumuştur. Çünkü modernleşme projesi laikliği batılılaşma olarak öngörmüştü. Benim burada tartıştığım anlamda sekülerleşme batılılaşma değildir. Batılılaşmadan da sekülerleşilebilir. Bunu reddettiğimizde sosyolojiden söz etmek artık mümkün değildir.

Bence Türkiye hızla bir Carl Schmitt ülkesi olmaktan bir Karl Marx ülkesi olmaya doğru değişiyor! Eskiden dindar ile laik birbirlerinden çok farklı yaşama, tüketim, kıyafet tercihlerine sahip olurdu. Bugün bu farkın aslında sınıfsal bir farka tekabül ettiğini görebiliyoruz. Bunu söylemek için Marksist olmak gerekmez! Aynı ekonomi-politik sınıfsal konuma sahip iki kadın aynı markalardan giyiniyor, aynı kafelerde brunch yapıyor. Aralarındaki tek fark

birinin başının açık, diğerinin örtülü olması! Ekonomi-politik, teoloji-politikle yer değiştiriyor. Bu aslında Müslümanların sekülerleşmesinin bir sonucudur. Sekülerleşme çok dindar, az dindar, dindar olmayan arasındaki farkları azaltmış ya da diğer özelliklerin öne çıkmasına neden olmuştur.

Politik teoloji açısından din ile siyaset arasında organik bir ilişki her zaman olmuştur. Ancak Türkiye'nin modernleşme sürecinde siyasal laikleş(tir)menin, toplumsal sekülerleşmeyi engellemiş olması aslında din ile siyaset arasındaki mesafeyi artırmamış, aksine azaltmıştır. Yani Türkiye'deki laiklik siyaseti hedeflediğinin tam tersi sonuçlara neden olmuştur. Devlet, laiklik siyasetiyle, din ile siyaseti birbirlerinden ayırt etmek ya da kendisine göre bunun tek yolu olarak dini kontrol etmek istemiştir. Sonuç, din ile siyasetin birbirlerine daha da yakınlaşması, hatta dinin devleti kontrol edebilir hale gelmesi olmuştur.

Modernleşme projesi Türkiye'de laikleşmiş bir toplumsal taban yaratmıştır. Ama bu dindarların siyasallaşması pahasına olmuştur. Biraz önce söz ettiğim Ahmet Hamdi Tanpınar hakkındaki kitabımda, Türkiye'nin modernleşmeden modernliğe doğru hareket ettiğini iddia etmiştim.[4] Aynı şeyi teoloji-politikten, ekonomi-politiğe hareket şeklinde tekrar edebilirim. Türkiye'de modern ekonomi-politik sınıfların belirginleşmesi dindarlığın sekülerleşmesiyle mümkün olabilecektir. Bugün olmakta olan da budur. Ancak asgari demokrasi için dindarlığın sekülerleşmesi tek başına yeterli değildir. Dindarlığın aynı zamanda sivilleşmesi de elzemdir. Türkiye'nin meselesi dindarlığın sivilleşememesidir. Burada "laik", "seküler", "bireysel" gibi kavramlar yerine bilinçli olarak "sivil" kavramını kullanıyorum. Sivilleşememe, tarihin oluşumunda toplumun değil, devletin "karar"larının daha belirleyici olmasından kaynaklanmaktadır. Burada, yine Schmitt'i anmamız lazım.

Türkiye'de, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, tarikat ve cemaatlerin yapılanmasını aslında bu "karar" şekillendirmiştir. Devlet, kendisi "laik" olmak yerine toplumu laikleştirmeye çalışmıştır. Bu tam anlamıyla teoloji-politik bir karardır. Tıpkı "dindar" nesiller yetiştirme kararı gibi! Meselenin devletin kararına dayanıyor olmasının bir göstergesi, bu konuların asla "din ve vicdan hürriyeti" bağlamında tartışılmamasıdır. Bu meseleler Türkiye'de hep "dinimizin gereği" ya da "devletin bekası" bağlamında tartışılmıştır. Yani aslında tartışılamamıştır çünkü bu kavramların gölgesinde sağlıklı bir tartışmanın vuku bulması mümkün değildir. Türkiye'nin politik teolojisi, kamusal müzakere üzerine

4 Bkz. Dellaloğlu, *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, *age.*

kurulu değildir. Toplum, siyasi, ideolojik cemaatler ya da mahalleler halinde yapılanmıştır. Buradan yurttaş çıkmaması aslında eşyanın tabiatına uygundur.

Toplumsal hayatta vakum yoktur. Tıpkı uzayda boşluk olmaması gibi! Toplumsal olgular birbirleriyle ilişki içinde ortaya çıkarlar. Türkiye'deki siyasal, ideolojik mahalleler bu anlamda en azından komşudurlar. Her birinin temel özellikleri diğerleriyle ilişki (çatışma) halinde ortaya çıkmıştır. Türkiye'de İslamcılığı Kemalizmden, solu sağdan bağımsız bir biçimde tartışamayız. Tıpkı birleşik kaplar kuramı gibi, toplumsal kesimler de, birbirleriyle ilişki içinde pişerler.

Türkiye'de devlet sadece politik bir aktör değildir, aynı zamanda teolojik bir aktördür. Türkiye'de devlet Vatikan'dır. Dinin, dindarlığın ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini devlet tanımlar. Bu, 1930'larda da böyleydi. Bugün de böyle. Türkiye'nin politik teolojisinin temel kuralı budur.

Türkiye'de sosyolojinin kurucusuyla, cumhuriyetin fikri kurucusu aynı kişidir! Bu bile sadece, sosyolojinin devletle ne kadar bağlı olduğunun bir işaretidir. Bunun konumuza etkisi sosyolojinin uzun yıllar sekülerleşmeyle, laikleş(tir)meyi birbirine karıştırması olmuştur. Buna tepki duyan İslamcı sosyologlar/ilahiyatçılar ise, Türkiye'de dindarlığın kamusallaşmasını, yani sekülerleşmesini, ilginç bir biçimde sekülerleşme kuramlarını çöküşü olarak okumuşlardır.

Sekülerleşme, bir teoloji değil, sosyoloji kuramıdır. Din sosyoloğu dindar olmak zorunda değildir. Türkiye'de dindarlık güçlü olmasına rağmen sosyoloji uzun dönem dini bir bilgi nesnesi olarak bile ciddiye almamıştır. Din Sosyolojisi dersleri müfredatlarda yer almamıştır. Bu noktada iki hocamın adlarını anmak isterim. Şerif Mardin ve Nilüfer Göle. Her ikisinin de uzun yıllar sosyal bilim dünyasında nasıl karşılandıkları bellidir. Türkiye'de dinin sosyolojik bir araştırma konusu olmasında onların emekleri asla göz ardı edilemez.

Sosyoloji toplumsal değişimin bilimidir. Toplumlar ilerlemezler belki ama değişirler. Benim bugün ders verdiğim sınıflarda karşımda oturan başörtülü öğrencilerin dindarlığının annelerinin ya da anneannelerinin dindarlığıyla aynı olabileceğini hayal etmek sosyolojiyi ciddiye almamak demektir. Sosyolog dindarlığa bir din insanı gibi bakamaz. Dindarın, dindarlığını yaşama biçimini yargılayamaz. Dindarın hatasını, sevabını teolojik açıdan değerlendirecek kurum, din sosyoloğu değildir.

Teolojik açıdan mutlak olan vahiydir. Din ise inanılan o vahiye uygun bir hayat üretmektir. İnandığını yaşamaktır. Kutsal olan vahiydir. Dinin ise bir

ucu her zaman insana, yani dünyaya değer. Buna peygamberler de dahildir. Dinin bir ayağı her zaman bu dünyaya aittir. Din aynı zamanda tarihseldir. Din en sahici anlamıyla seküler bir boyutu her zaman kendi içerisinde taşır.

Sosyoloji diye bir bilimin varolmasının bir sebebi de, dindarın dindarlığını yaşama biçiminin tarihle birlikte değişebiliyor olmasıdır. Aslında bu, her alanda böyledir. Formlar hayatı etkiler. Akıllı telefonlar içine doğdukları hayatı değiştirirler. Sosyal medya çağında, aile, okul, siyaset, toplumsal cinsiyet artık bir önceki dönemden farklılaşmaya başlar. Teknolojik bir ilerlemeden değil, sosyolojik bir değişimden söz ediyorum. Buna dindarlık, yani vahiyi yaşama biçimleri de dahildir. Yani mesele Türkiye'de genelde yapılan tartışmaların çok ötesindedir. Türkiye'de dindarlık değişmektedir. Mesele dindarlığın azalması ya da çoğalması da değildir. Mesele dindarlığın değişmesidir.

Şahsi kanaatim şudur: Türkiye'nin yakın tarihindeki en büyük kuşaklararası farklılaşma şu anda Türkiye'yi yönetenlerle, onların çocukları ve torunları arasında olacaktır. 1968'i hepimiz biliriz. Bütün siyasal, toplumsal, kültürel boyutları bir yana, 1968 bir kuşak çatışmasıydı. Özellikle 1980'lerden beri dindarlığın şehirleşmesi, kamusallaşması, sekülerleşmesi ve özellikle de AKP döneminde bunun çok hızlı olması bu kuşak farkının temel sebebidir.

Ben, Türkiye'de son dönemde revaçta olan "deizm" tartışmalarını da bu kapsamda değerlendiriyorum. Söz konusu olan deizm olmaktan çok önce dindarlığın değişmesidir, sekülerleşmedir. Bu tartışma bile aslında kuşaklararası mesafenin artmakta olduğuna işaret ediyor. Türkiye'de deizmin, ateizmin artıyor olması neden şaşırtıcı olsun? Sekülerleşme kuramları zaten bunu yıllar önce söyledi. Ancak yakın zamanda deizmin yükseliyor olmasından şikâyet edenler aslında gençlerin dini algılama ve yaşama biçimlerinin ebeveynlerinden farklılaşmasından rahatsız olanlardır. Daha önce de belirttiğim gibi, dini algılama ve yaşama biçiminin değişmesi zaten din sosyolojisinin temel temalarından biridir. Yani burada da ciddi bir sürpriz yoktur!

Değişimin hızı da önemlidir. Sosyolog dindarlığın değişmesiyle ilgilenir. Artması ya da azalmasıyla ilgili değer yargısı üretmek onun işi değildir. Bu noktada teolojiyle sosyoloji arasında bir ayrım yapmak gerekir. Türkiye'de din sosyolojisinin akademik anlamda hem sosyolojinin hem de ilahiyatın bir alt disiplini olması bu meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir. Sahici bir din sosyolojisi yapabilmek için akademisyenin, Türkiye'de yapıldığı tarzıyla ilahiyattan sosyolojiye doğru hareket etmesi gerekebilir. Çünkü din sosyoloğunun sorumlulukları arasında "iyi Müslüman yetiştirmek" yoktur!

Sosyal bilim kavramlarla yapılır. Genel bir "din" mefhumuna ya da tek tanrılı din tanımına sahip olmadan din sosyolojisi yapılamaz. Genel bir din mefhumuna sahip olmak için ise sadece Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi olmak değil, öncelikle sosyolog olmak gerekir. Müslüman sosyolog olmak da yetmez. Sosyolog olmak lazımdır.

Binnaz Toprak[5] "endişeli modernler" derken, Volkan Ertit[6] "endişeli muhafazakârlar"dan söz ederken aslında sosyolojik bir tespit yapmaktaydılar. Yoksa sosyolog endişelenmez. Çünkü toplumların gitmesi gereken bir yön yoktur. Toplumlar değişirler ve sosyolog da bunu tespit eder. Endişe, değişimin, krizin alametidir. "Laiklik elden gidiyor"dan, "din elden gidiyor"a gelmedik mi? Sekülerleşme aynı zamanda dindarlığın içindeki maneviyatın kuruması, kabuk bağlamasıdır. Ben bu süreçle ilgili "maneviyatsız dindarlık"[7] terimini ilk kez 2013'te kullandım. Elbette "endişeye mahal yok" demek değil kastım. Birer yurttaş olarak herkes istediği kadar endişelenmekte özgürdür. Ancak biz akademisyenlerin endişelenmekten daha önemli bir işleri vardır: İşimizi yapmak!

Kaynakça

Dellaloğlu, B. F. (2013, 2 Temmuz). "Sadece Kemalizmin Eleştirisiyle Demokrat Olmanın Devri Geçti." Erişim tarihi ve linki: 15 Aralık 2018, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5208/sadece-kemalizm-elestirisiyle-demokrat-olmanin-devri-gecti

Dellaloğlu, B. F., *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Ankara: Kadim, 2016.

Dellaloğlu, B. F., *Zamanın İçinden Zamanın Dışından*, Ankara: Heretik, 2017.

Ertit, V., *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Ankara: Orient, 2015.

Schmitt, C., *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost, 2002.

Schmitt, C., *Siyasal Kavramı,* çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis, 2007.

Toprak, B., *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler,* İstanbul: Metis, 2009.

5 Bkz. Toprak, B, *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler,* İstanbul: Metis, 2009.

6 Bkz. Ertit, V., *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Ankara: Orient, 2015.

7 Dellaloğlu, B. F., "Sadece Kemalizmin Eleştirisiyle Demokrat Olmanın Devri Geçti", *Agos*, (2 Temmuz 2013). Ayrıca Dellaloğlu, B. F., *Zamanın İçinden Zamanın Dışından*, Ankara: Heretik, 2017 içinde.

Türk Milliyetçiliğinin Daimi Kurucuları Olarak Din ve Sekülarizm

FERHAT KENTEL

İslami hareketin uzantısı ve bir türevi olarak kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2001'de kurulduktan hemen sonra, 2002'de girdiği ilk seçimlerde büyük başarı kazanınca Türkiye kamuoyu uzun bir döneme yayılan radikal bir tartışma ve kutuplaşma dinamiğinin içine girdi. Aslında bu kutuplaşma yeni değildi; Cumhuriyet'in kuruluşundan beri devlet ve din, modernleşmeci devlet ve muhafazakâr toplum, laik – "çağdaş" toplumsal kesimler ve dindar kesimler arasında hep var olmuş olan gerilimlerin yeni bir tezahürüydü. Her ne kadar AKP'nin eski kimliğinden soyunduğu, siyasal yelpazede herhangi bir parti olduğuna, liberal, muhafazakâr-demokrat bir parti olduğuna yönelik tespitler yapılıyor olsa da AKP ile bir kez daha Türkiye'nin "şeriat tehlikesine" savrulduğu, İslamcı AKP'nin de aslında gizli bir ajandası olduğu söylemi de güçlü bir şekilde mevcuttu.

Ancak, farklı tarafları, siyasal partileri, mahalleleri, farklı yaşam tarzları vb olsa da, bu kutuplaşmanın göstermediği ortak bir boyut, AKP'nin özellikle 2013'ten sonra kuşandığı devletçi ve milliyetçi görünümlerle birlikte son zamanlarda ortaya çıktı. Bu boyut devlet ve AKP ilişkileri vesilesiyle Türkiye'de din ve sekülarizm arasındaki ilişkileri yeniden düşünmemize; bu iki kutuplu görünen gerilimin, bu makalede yapmaya çalışacağımız gibi, aslında çok daha iç içe olduğunu görmemize imkân sağladı.

Bu aşamada bir parantez açıp "dinsellik" karşısında tanımlanan ve konumlanan "sekülerlik" ve "laiklik" kavramlarını, daha sonra rafine etmek üzere, bu metindeki pratik kullanımlarımız için –şimdilik– tanımlamak faydalı olabilir.

Buna göre, "laikliği" Türkiye'de hem bir devlet politikası ve kurumu olarak uygulamaya konulan ama aynı zamanda toplumsal kesimler arasında bir kimlik yaratan bir söylem; "sekülerliği" ise dini reddetmeyen ama onunla birlikte var olan, dinle çatışmayan ama onu göstermeyen bir sosyal pratik olarak tanımlayabiliriz. Bu farklı içeriklere rağmen, metinde biz bu kavramları taşıdıkları tanımlardan bağımsız olarak, siyaset sınıfları ve devlet tarafından yapılan uygulamaların yanı sıra, bu uygulamalar karşısında toplum, toplumsal gruplar ve bireyler tarafından verilen cevaplar ve yorumlar sonunda ortaya çıkan bir kimliğin ifadesi olarak alacağız. Bu iki kavram sosyal pratikler içinde her zaman örtüşmese de, "laik" devlet politikalarına bağlı olarak, bazı gruplar ve bireylerin kendilerini "laik" olarak tanımladıkları, aynı zamanda yaşadıkları hayatın da "seküler" olduğu söylenebilecektir. Burada "seküler" ya da "laik" kavramlarıyla titreşim halinde olan "modern", "çağdaş" gibi kavramlar da söz konusudur. Dolayısıyla bizzat söylemsel alanda, laik ve seküler (ya da modern, çağdaş) kavramları, taktiksel olarak, birbirlerinin yerine geçerek, müzakere ederek, aynı bütünün farklı veçheleri olarak değerlendirilebileceği için, bu metinde "dinsel" karşısında konumlanan birden çok tanım ve anlam dünyasını "seküler" kavramı altına toplayacağım. Ancak, gene bu anlam müzakerelerine bağlı olarak, her ne kadar içerik olarak "melez" olsalar da, devlet politikalarının, dinsellik karşısındaki siyasal kimlik mücadelelerinin altını çizmek üzere, "laik" kavramını; dinsel kimlik karşısında mesafeli duran ama bazı İslami pratiklere sahip farklı melezlikler barındıran hayat tarzlarına vurgu yapmak üzere ise "seküler" kavramını kullanacağım.

Çeşitli araştırma ve akademik çalışmalarda, örneğin Füsun Üstel'in "Makbul vatandaşlık" üzerine klasik olan eserinde, dinsel ve seküler arasındaki bu ikili düşünce formatının ve kutuplaşmanın taraflarından biri olarak, kısaca "devletçi laiklik" olarak adlandırabileceğimiz kanadın da aslında "millileştirme" yaparken, ahlakı, "seküler bir kutsallıkla" buluşturduğu; "milli his"in de "dini his"in yerine geçen bir "karşı kutsallık" alanı oluşturduğu vurgulanır.[1] Kutuplaşmanın diğer kanadı olan "İslami" kesim üzerine yapılan araştırmalarda ise Türkiye'de "dinselliğin" içinde taşıdığı "sekülerlik" çok güçlü bir şekilde söz konusu edilmedi. Kuşkusuz bunun istisnalarına örnek olarak, Şerif Mardin'in, İsmail Kara'nın ya da Nilüfer Göle'nin yaptığı çalışmalar gösterilebilir. Şerif Mardin'in bütün çalışmaları, Türkiye'de akademik dünyada bir zamanlar egemen olan

1 Füsun Üstel, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim, İstanbul, 2008, s. 225.

dikotomik yaklaşımın ötesine ilk defa geçerek, Modern Türkiye'nin tarihinin, geleneksel-dindar güçler ve modernlik arasında ortaya çıkan karmaşık, çok katmanlı ve yeni anlamlar üreten bir karşılaşmalar alanı olduğunu gösterir.[2] İsmail Kara'ya göre ise, devletin bütün seküler girişimlerinde aslında çeşitli dozlarda dinsel unsurlar mevcuttur. Ayrıca, devlet her zaman dini cemaatleri ehlileştirmeye çalışmış ve çeşitli avantajlar ve makamlar vererek cemaatlerin sistem içerisinde kalmasını sağlamaya çalışmıştır. Sonuç olarak, devlet ve toplum meselelerinin her köşesinde mevcut olan din vasıtasıyla, modernleşme ve dinin fiilî olarak iç içe olmasına bağlı olarak, dini grupların sekülerleşme imkânları artmıştır.[3] Öte yandan, Nilüfer Göle'nin neredeyse bütün çalışmalarının, seküler ve dinsel kimlikler arasında oluşan "melezlikler" üzerine ezber bozucu tespitler içerdiğini belirtelim.[4] Ancak, bu çok önemli çalışmalara ve pratikteki sosyolojik iç içeliklere rağmen, ideolojik-siyasal söylem alanlarındaki kimlik kurma süreçlerinin karşı karşıya konumlanarak gerçekleştiğini ve gerçekleşmeye devam ettiğini vurgulayalım.

Benim bu makaledeki niyetim ise, her ne kadar siyasal söylem düzeyinde kendilerini diğerinin karşıtı olarak kursalar da "dinsel" ve "seküler" varoluşların ortak bir söylemin ürünü olduğunu ve birbirlerini karşılıklı olarak ürettiklerini, nihai olarak da iç içe geçmiş dinsellik ve milliyetçilik arasında uzanan bir yelpazede vücut bulduklarını göstermeye çalışmak olacak. Bu çaba içinde Michel Foucault'dan esinlenen bir çerçevede teorisini geliştiren Talal Asad'ın yaklaşımına[5] paralel olarak, milliyetçilikle hemhal olan dinsellik ve sekülerliği içeren söz konusu söylemin esas olarak "dinselliği" ve "seküler" bir dili aynı anda, yeni bir dinsellik altında ürettiğini iddia edeceğim.

Meramımı daha iyi anlatmak için, toplumsal cinsiyet çalışmalarında çok verimli fikir tartışmalarına yol açan "erkeklik" söylemine referans verebilirim. Bu tartışmaların bir örneği, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkinin aslında "erkeklik" söyleminden beslendiğini, "kadınları ezen erkekler" durumundan ziyade, bu ideolojinin hem kadınları hem de ("en çok") erkekleri kurduğu (ve ezdiği) tezidir.[6] Bir bakıma, "erkekler ve kadınlar" şeklindeki ikili ayrım aslında

2 Bkz. örneğin, Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülarizm*, İletişim, İstanbul, 2011.
3 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
4 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis, 2016; Nilüfer Göle, *Melez Desenler. İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis, İstanbul, 2017; Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis, İstanbul, 2017.
5 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford Univ. Press, 2003.
6 Tayfun Atay, "Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer!", *Toplum ve Bilim*, Güz 2004, s. 11-30.

sadece ortak bir söylemin ürettiği kurgudur. Bu kurgu toplumdaki başka süreçlere (ekonomik, siyasal vb) bağlı olarak, güç ilişkileri, tahakküm ve direniş dinamikleri eşliğinde değişime uğrar; mesela söylemin zayıflamasıyla, yani söylemin ikna edici, uysallaştırıcı etkisi zayıfladığı ölçüde, erkekler kadınları daha çok öldürür ya da kadınlar direnerek yeni haklar kazanırlar vb. Ancak kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyet farkları çok radikal bir farklılaşmaya sebep olacak kadar derin bir fark değildir. En basit örneğiyle "hermafrodit" bireyler bu iki farklı kesimin bir arada tecessüm ettiği bir haldir. Fakat en bariz iç içeliğin vücut bulduğu hermafrodit durum dışında da bir bakıma her erkek biraz kadın, her kadın da biraz erkektir.

Dinsel ve seküler arasındaki gerilimli ilişki de benzer bir mercekten okunabilir. Öncelikle şu gözlemler yapılabilir. Yukarıda değindiğim gibi, "dinsel" ve "seküler" birbirlerine karşı kendilerini yeniden üretirler; siyaset sahnesinde ya da kültürel alanın kimlik ve yaşam tarzı çatışmalarında aslında bu kutuplar birbirlerinden beslenirler; bu beslenme ilişkisi kutuplu dilin taşıyıcıları tarafından "taktiksel" olarak tanımlanır. Bu dile güncel bir örnek vermek gerekirse, Ekrem İmamoğlu dindarları "korkutmamak" (etkilemek) için camide Kuran okur; Recep Tayyip Erdoğan laik-seküler kanadı "korkutmamak" (etkilemek) için "Milli Görüş gömleğini çıkarttıklarını" söyler. Başka bir ifadeyle, aslında İmamoğlu'nun içinde / özünde "seküler"; Erdoğan'ın da içinde / özünde "İslamcı" olduğu, yani aslında bir "öze" sahip oldukları, diğer tezahürlerin "politik olarak mecburiyetten" ortaya çıktığı, dolayısıyla "samimi olmadıkları" varsayılır.

Kamuoyunda genel kabul gören bu varsayıma karşılık, uçlarda çok daha net (dinsel veya seküler) tutum ve davranışlar olsa da söz konusu olan "söylemin aynılığıdır". Dinsel ve seküler birbirlerinden beslenirler; ilişkileri dönemlere ve güç ilişkilerine özgüdür. Belli bir dönemin seküler dili, o dönemin dinsel dilinden bağımsız değildir. Her dinsel (ya da seküler) ifade o dönemde konuşmakta olan seküler (ya da dinsel) ifadeye "göredir"; ona cevap ya da tepki verir, farkında olsun veya olmasın, ondan esinlenir; onunla aynı düzlemde yer almak istemediğinde bile aslında onunla konuşuyor demektir. Tersten ifade edecek olursak, belli bir dönemin seküler dili, bambaşka bir dönemin dinsel diliyle alakalı değildir; iki farklı dönemin dilleri birbirleriyle konuşmaz; konuşturulmak istense bile konuşamazlar. Bugün en geleneksel referanslarla konuşmaya çalışan dinsel bir dil (ya da kimlik) bile geçmişe gidemez; geçmişten ancak ilham alır, fakat esas olarak kuruluşu bizzat "seküler"i de barındıran dinsel

söyleme bağlıdır. Ve bu haliyle geçmişi kurar; dolayısıyla geçmişten ilham aldığını söylese de aslında bugünün söyleminden (bugünkü seküler – dinsel ilişkisinden) beslenerek geleneği kurar.

Seküler Türkiye Cumhuriyeti'nin dinsel kuruluşu

Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve laiklik politikaları ile birlikte din ve devlet ilişkilerinde radikal bir ayrışma olduğu genel olarak kabul edilse de söz konusu ilişkilerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde izlerini sürebiliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nde popüler özellikleriyle din toplumsal olarak dışarıda tutuluyor olsa da sembolik olarak geniş bir siyaset alanının hep merkezinde yer almıştır. Osmanlı'da ise din toplumsal olarak merkezde yer alıyor gibi görünse de otorite, istisnai durumlar dışında, her zaman için padişaha yani siyasal merkeze ait olmuştur. Ve siyasal merkez için din sembolik olarak merkezdedir; yapılacak her uygulama bu dinsel referans vasıtasıyla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Dinsel söylemin oynamış olduğu rolü anlamak için Osmanlı'dan Türkiye'ye geçiş ve daha sonraki kuruluş dönemi önemli ipuçları sunuyor. Bu ipuçlarından en açıklayıcı olanın kuşkusuz Türkiye ve Yunanistan arasında 1922'de gerçekleştirilen nüfus mübadelesi olduğu söylenebilir. Resmi tarih yazım ve anlatılarında hâlâ mübadelenin Türkler ve Yunanlılar arasında olduğu söylenmeye devam etse de bugün nüfus değişiminde Anadolu'dan gidenlerin Ortodoks Hıristiyanlar (mesela Türkçe konuşan Karamanlar), Yunanistan'dan gelenlerin ise Müslümanlar (mesela Pomaklar) olduğunu; öte yandan Bulgaristan ve Romanya'da yaşayan ve Türk oldukları şüphe götürmeyen Hıristiyan Gagavuzların ise Türkiye'ye göçünün kabul edilmediğini "biliyoruz".[7] Daha doğru bir ifadeyle, o zamanlarda da "gerçek" olan ancak, Türklüğün inşa edilmeye çalışıldığı bir dönemde bilgi savaşları altında konuşul(a)mayan bu bilginin, tarih çalışmalarının yoğun katkısıyla, artık söylemsel alana girdiğini görüyoruz.

Seküler Cumhuriyet'in dinsel kuruluşunun en masum görünen ya da hiç görünmeyen bu pratiğinin kendi başına bir anlam taşıdığı açık. Buna göre, birçok ulus-devletin kuruluşunda da görüldüğü gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin (ve dolayısıyla Yunanistan'ın) ulus-devlet kuruluşunda "hayal edilen" homojen

7 Bkz. Foti Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilememiş Bir Yol: Hristiyan Türkler", Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, *Cilt 4, Milliyetçilik*, 2008, s. 927-933.

birlikteliğe kültürel olarak katkı yapan, geçmişten gelen bir gelenek ve "hafıza olarak din"[8] ve dinsellik olmuştur.

Cumhuriyet'in kuruluşunda daha sonra atılan adımlar daha ayrıntılı bir şekilde iktidar kurma çabası içeriyordu. Cumhuriyet kurulduktan sonra, aynı zaman zarfında Tevhid-i Tedrisat kanunu uygulamaya kondu; medreseler, tekkeler kapatıldı; kılık-kıyafet düzenlemeleri yapıldı; yeni bir zaman algısını tesis etmek üzere, yeni takvim, saat ve ölçüm uygulamalarına geçildi; Latin harfleri kabul edildi. Bütün bunlar, temelde yeni bir toplumun ve eskiyle kopuşun amaçlandığına dair ipuçları verse de başka bir açıdan bakıldığında bir devamlılık okuması yapmak mümkün görünüyor. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, sekülerleşme çabasında olan devletin politikalarında İslam'a referansla genel anlamda din, çok önemli bir işlev gördü. Cumhuriyet'in ilanından sadece dört ay sonra, 3 Mart 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, din, dini pratikler ve dini referanslarla çok yakın bir şekilde iştigal edecek bir devletin işaretini veriyordu. Diyanet'in, kuşkusuz dinin devlet eliyle kontrol edilmesini amaçladığı söylenebilir; ancak kurucu seçkinlerin niyet ve kapasitelerinin ötesinde, söz konusu olan kurumun zaten Cumhuriyet öncesinde var olan Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin yerine kurulmasından ötürü, en azından dinin merkeziliği konusunda Osmanlı ile devamlılık içeren bir devletten bahsedebiliriz. Ancak daha geleneksel olarak, siyaseti dinsel fetva / onay vererek mümkün kılan, bir bakıma siyasetten meşruiyet olarak daha üstün olması beklenen Şeyhülislamlık kurumunun çoğunlukla "Halife" padişahların kontrolünde olması gibi, Diyanet kurumu da tüm Cumhuriyet tarihi boyunca dönemin siyasal güç ilişkilerine göre şekillenmiştir. Siyasetin odağı daha seküler bir içerik ürettiğinde Diyanet de bizzat bu seküler politikaların açık desteği olmuş; tersine hükümet ve devlet yönetiminde dinselliğin ağırlığı arttığında, Diyanet'in ibresi de daha yoğun bir dinsel içeriğe yönelmiştir. Sonuç olarak, bu "din" kurumu, evrensel bir din mesajını değil; her dönemde devleti ve onun temel referansını, ulusu yeniden üretmek gibi bir işlevle bütünleşmiştir. Şeyhülislam gibi, Diyanet de "söz dinleyen" ve devletin kutsallığını, milliyetçiliğini ya da "halifenin" / hanedanın meşruiyetini yeniden üreten bir kurum olmuştur. Dinin en merkezi kurumu olarak Diyanet, şekil veren değil, içine girdiği dönemin şekline uyan bir iktidar aracı olmuştur.

8 Bkz. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 2008.

Cumhuriyet'in ve seçkinlerinin dinle ilişkileri, niyetleri ve kapasiteleri konusunda önemli bir ipucu veren bir girişim 1928'de hazırlanan "Dini Islah Beyannamesi" oldu. Bu projeye göre, din "ıslah" edilecekti; bir anlamda Hıristiyanlık'ta söz konusu olduğu gibi "reform"a tabi tutulacaktı. Toplumdaki gelişime paralel olarak dinin de gelişmesi ve düzeltilmesi gerektiğini savunan reform projesinin metnindeki en önemli bileşenlerden biri camilerde yapılması öngörülen değişiklikti. Buna göre, "dinî ıslahatın ibadete ait olan sıhhî şartı" olarak, ibadetin şekli değişecek, "temiz ve muntazam mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilecek, temiz ayakkabılarla" içeri girilecekti. İbadet lisanı Türkçe olacak; âyetler, dualar, hutbeler Türkçe olacaktı. İbadetlerin "son derece bedîî, müheyyic, derunî bir şekilde" yapılmasını temin etmek üzere, "teganniye müstait müezzinler, imamlar" yetiştirilecekti. Bu bağlamda, beyannamede "mabetlere mûsikî aletlerinin" de kabul edileceği ve "ilâhî mahiyetinde asrî ve enstrümantal mûsikîye katî ihtiyaç olduğu" dile getiriliyordu. Ayrıca, ibadetin fikriyatına bağlı olarak, dinî olan kıymetleri verebilecek, "hitabete muktedir din mütefekkirlerinden" istifade edilmesi ve yeni "din feylesoflarının" İlahiyat Fakültesi'nden yetiştirilmesi gerektiği vurgulanıyordu.[9]

Bu metnin yazımının nasıl gerçekleştiği, Atatürk'ün dahlinin olup olmadığı tam olarak hiçbir zaman bilinemedi. Ancak metnin, zamanın *Takvim* gazetesinde yer almasından sonraki yıllarda camileri bir tür kilise gibi yeniden tasarlayan maddeler uygulanmamış olsa da ezan ve hutbelerin Türkçe okunması gibi küçük "reform" adımları atıldı.

Dini Islah Beyannamesi'nin en önemli özelliğinin, Michel Foucault'nun kastettiği anlamda, "üzerinde konuştuğu nesneleri kuran pratikler üreten", tarihsel gerçeklik iddiasında bulunan "söylemsel"[10] ya da Michel de Certeau'nun kullandığı anlamıyla "stratejik"[11] bir unsur ve sonuç olduğu söylenebilir. Sahibi olmayan, ama içinde dolaşanların sahip oldukları güç ve kapasiteye göre etkili olan taktikleriyle şekillenen bir sonuçtur ve aynı zamanda, hem dönemin hem de daha sonrasının siyaset ve din ilişkilerinde dolaylı veya dolaysız, olumlu veya olumsuz olarak başvurulabilecek, etkili olabilecek bir referanstır. Buna göre şöyle bir varsayımda bulunabiliriz. Metni hazırlayanlar, zamanın güç ilişkileri içinde hareket eden akademisyenler, siyaset erbabı ya da bürokratlardır. Ortak bir dalganın içinde olsalar da bu insanlar birbirlerinden farklıdır ve çok

9 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - II*, İstanbul, 1987, s. 497-499.
10 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
11 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Univ. of California Press, 1984.

yönlü bir etkileşim öbeğinin içindedirler. En azından, her ne kadar bir yandan, zamanın havasına (aydınlanma, bilim, pozitivizm, kalkınma vb) uygun bir şekilde ve hasbelkader ideolojik ve felsefi bir formasyonla hemhal olsalar da aynı zamanda Osmanlı'nın mirasını, Anadolu'nun geleneklerini, muhafazakârlığını ve ataerkilliğini bünyelerinde taşıyan bir grup söz konusudur. İsmail Kara'nın vurguladığı gibi, Cumhuriyet döneminde "dışlayıcı laikliğin katı savunucuları olan elitistler", Milli Mücadele yıllarında Panislamist ve hilafetçi bir politikayı takip eden medrese çıkışlı âlimler, aydınlar ve şeyhler idiler.[12] Bu insanlar öte yandan, iradeci bir şekilde, çöken bir eski rejimden çıkarken, bu muhafazakâr halktan, popülist bir dil eşliğinde, bir ulus yaratma, yeniden bir toplum ve yeni bir vatandaş kurma derdindedir. Eksik unsurlar kalacağını bilerek, son olarak, bu metni hazırlayanların kurulmakta olan devletin ürettiği ve o devleti üreten eşitsiz güç ilişkileri ve hiyerarşisi içinde bulunduklarını belirtelim.

Dolayısıyla söz konusu metin hem kontrol üreten, uysallaştırma tekniklerine hizmet eden hem de yenilik üreten bir metindir. Çok açıktır ki, metinde birçok unsur vardır. Uzun uzadıya bütün ayrıntılara girmeden, en azından bu kitlenin mensupları "geri kalmış bir cami" imajı yerine, özendikleri bir Avrupa'nın kiliselerini model alan bir "mabet" tahayyül etmekte, aynı zamanda bu yeni mabette yapılacak ibadetin "müheyyiç" (heyecan verici, coşkulu) bir şekilde olmasını arzulamaktadırlar. Bu ikircikli metin, bir yandan, rasyonel dokunuşlarla, "yanlış bir dini" düzeltmek ve eski dini kenara itmek iddiasıyla yola çıkıyor; diğer yandan da dine bağlılıkta yeni bir "coşku" arıyor... Metni hazırlayanların hepsinin kafalarında "dini yok etmek" fikrinin olup olmadığını bugünden bizim bilmemiz çok mümkün değildir; ancak ortaya çıkan sonuç stratejik ya da söylemsel olarak din fikrinin sürekliliğidir. Başka bir ifadeyle, muhtemelen farklı niyetlere ve yorumlara sahip insanların ortaya koyduğu bir sonuçtur; son tahlilde, belirsizlikler taşıyan bir modernleşme sürecindeki bir iktidarın içinde yer aldığı öngörülemeyen melez bir sonuçtur.

Seküler bir inşanın dinsellikle ilişkisini anlamak için, bunlar haricinde doğrudan dine referans vermese de, yeni rejimin din ile mimetik ya da analojik bir ilişki içinde ürettiği kurumlar ve metinler de örnek verilebilir. Aydınlanma'nın, Fransız Devrimi'nin, genel olarak Avrupa'daki sekülerleşme süreçlerinin bir sonucu ve aracı olarak, kiliseden esinlenme bir "okul", Osmanlı'da başlayan modernleşme sürecinde Türkiye'de de adapte edilmiştir. İbadet eden insanın

12 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 6.

habitusunda var olan kutsal mekânın yaklaşık bütün unsurları okullarda da mevcuttur. Duvarlarda inançlı ya da inanmaya çağrılan halk kitlelerine görsel olarak inanılması gereken dogmanın simgesel anlatımı dizilir. Geleneksel ibadet yerinde bu anlatıda Hazreti İsa'nın hayatı (doğumu, yolculukları, mucizeleri, çarmıha gerilmesi, göğe yükselişi vb) ya da İslami referanslar (Allah, Hz. Muhammed isimleri, hatlar, besmele, ayet levhaları, hilaller vb) yer alır. Yeni zamanın okulunda ise insanlık tarihinin çağlar boyunca gelişimini ya da imparatorluktan ulusa giden yol, geçilen muzaffer anlar, yeni kutsal kişi olarak Atatürk'ün hayatını anlatan görseller, inanmak için gerekli olan imajlar, semboller ve referanslar yer alır. Kilisenin merkezindeki absitte insanlar için kendini feda etmiş Hz. İsa figürü, okulun merkezinde ulusu kurtaran ve doğru yolu gösteren Atatürk'ün fotoğrafı, bir amentü olarak İstiklal Marşı ve Gençliğe Hitabe vardır. Ayrıca bu özel yerde (kilisenin absiti, caminin mihrabı), özel bir rol üstlenmiş ve müminlere doğru yolu ve kurtuluşu (Allah'ın sözünü) öğreten rehber (rahip, imam) yerine, okulda kürsüde bilimin ışığını, bireyin ve ulusun kurtuluşunu anlatan öğretmen geçmiştir. İslam toplumunda "hoca" kelimesi, hem geçmişe ve dinsele, hem de yeni olana ve seküler olana bağlaç olmuş, dinin hocası cumhuriyetin okulundaki öğretmende yaşamaya devam etmiştir.

Burada bir parantez açmak gerekirse, yukarıda sözünü ettiğimiz Dini Islah Beyannamesi'nin ibadeti Türkçe yapma çabasına karşı İslami dindar kesimlerin gösterdiği tepkileri ve okulu yeni bir tapınak gibi tasarlamanın anlamını birleştiren bir düzeyden söz edebiliriz. Peter Berger, bir İsveç ziyareti sırasında, anlamını çok iyi bilmesine rağmen, anlamadığı bir dil olarak İsveççe dinlediği bir ayinden ne kadar etkilendiğini anlatır. Ve dinsel pratiklerde dili anlamanın ve anlamamanın nasıl radikal bir fark yarattığını tespit eder. Berger'a göre, örneğin ibadet dilinde Latinceden Fransızcaya geçen Fransa'da Katolik inancı büyük darbe yemiştir. Fransa'da din, içindeki her şey "anlaşılır" olmuş ve gizemini, dolayısıyla kutsallığını kaybetmiştir.[13] Türkiye'de ibadetin Türkçeleştirilmesine karşı çıkanların bu tür bir riskin farkında olup olmadıklarını bilemeyiz; ancak modernleşmeci seküler seçkinlerin okullarda verilen milliyetçi eğitime koydukları kutsallık unsurlarının inandırıcı olacağını öngördükleri açıktır. Başka bir ifadeyle, inanılacak nesne, "kutsallık" halesiyle örüldüğü zaman olduğu zaman inanmak daha kolaydır.

13 Peter Berger, "Prologue: Bestrangement in Stockholm", *Facing up to Modernity*, Basic Books, New York, 1977, s. 145-147.

Peygamberlerden başka sıradan kullara "vahiy" gelmediği ve gelmeyeceği dini otoriteler tarafından da kabul edildiğine göre, işin ilahiyat boyutunu bir kenara bırakırsak, din ve inanma, iyiyi ve kötüyü üreten toplum içinde öğrenilir. Dinin sosyolojisi üzerine klasik olan bir yaklaşım geliştiren Durkheim'a göre, din toplumun ürettiği ve toplumu bir arada tutan en önemli kurumlardan biridir. Din, her türlü din (içinden bilim ve felsefenin de çıktığı din) zaman, mekân, sayılar, sebepler, madde, kişilik gibi hayatın her alanı hakkında bir anlam üretir ve bu bağlamda sosyal bir olgudur[14] ya da "din" olarak tezahür eden olgu "sosyal"dir. Ayrıca dinin antropolojisi üzerine ilk akla gelen isimlerden biri olan Clifford Geertz de dini saiklerden siyasal hayatın ulusal ya da ulus-öncesi bütün formlarına, modern ya da modern öncesi bütün toplumlara yayılan kutsal sembollerin merkeziliğinin altını çizer. Geertz'e göre, ulu önderlerin ilahlaştırılmasında, ulusal ikonların ve hac mekânlarının özendirilmesinde, devlet ritüellerinde ve ibadetlerde yaratılan çekim ve ciddiyet aynıdır.[15]

Ancak Talal Asad bu yaklaşımların ötesine geçer. Özünde dinsel olan hiçbir şey yoktur; ya da "kutsal dili" veya "kutsal tecrübeyi" tanımlayan evrensel bir öz de yoktur. Din özel hayata itilmiş, çeşitli zamanlarda seküler hayatı "enfekte eden" bir olgu da değildir. Seküler de dinin bir devamı ya da ondan kopuş, gerçek hayatın "özgürleştiği" bir alan veya karşıt bir tercih değildir. Asad'a göre, sekülarizm "doğal" ve "toplumsal" bir dünyayı özgül bir algılama, toplumu kontrol etme ve temel değerleri ve yaşam tarzlarını düzenleme yoludur. Dolayısıyla, din, modern zamanların çok katmanlı, modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren sekülarizmin altında bir kavramdır.[16]

Bu okumaların hiçbirini reddetmeden, kilise-cami-okul arasındaki ilişkilere dair şunu söyleyebiliriz: Din ve seküler arasında bir sınırdan bahsetmek mümkün değildir; en azından iki kavram arasında geçişkenlikler söz konusudur. Kiliseye ya da camiye gitmeyi öğrenmek, cemaatin ürettiği, cemaatle, "toplu" olmakla ortaya çıkan bir normallik ya da mecburiyettir; bir arada var olmak, bireyi toplumla ve kâinatla anlamlandırıp, dayanışmayı üretmektir. Kraldan, rahipten, hocanın anlattıklarından, cehennemden korkmak; cennetle

14 Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", Michael Lambek (ed), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Wiley-Blackwell, 2002, s. 34-49.

15 Clifford Geertz, *Local* Knowledge: *Further Essays in Interpretive Anthropology,* New York: Basic Books, 1983, s. 114.

16 Talal Asad, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford Univ. Press, 2003, s. 25 ve 191.

müjdelenmektir. Cemaatin ürettiği, adeta başka alternatifin olmadığı dinsel inanç yerine, modern seküler okul da bir tür korku üretir; bu, en azından "cehaletten", "karanlıktan", bireyin ve toplumun "geri kalmasından" duyulması gereken korkudur. Ancak binlerce yıllık ve kök salmış bir kurum olarak dinin rekabeti karşısında, modern inanç ve okul ya da sekülarizm risk almaz; okula gitmek mecbur tutulur. Bu mecburiyetle sağlanan ritüellerle, ritüelleri tekrar ederek inanma eylemi gerçekleşir.

Michel de Certeau'nun ifadesiyle, toplum referanslarla, dipnotlarla inanır.[17] Bu makaledeki dipnotlar gibi, sıradan ya da daha karmaşık hayatlarımızda, dinselliklerimizde inanmak ve inandırmak kaynak göstererek gerçekleşir; "dün akşam televizyonda gördüm", "bir arkadaşım görmüş", "Kudüs'ten gelen aksakallı bir adam anlattı; İsa Mesih diye birisi ölü bir insanı diriltmiş", "İsviçre'de bilim insanları bir deney yapmışlar" gibi… Referansın her zaman açıkça dile getirilmesi şart değildir. Bireysel hafızanın koridorlarında dolaşan ya da kolektif hafıza faaliyetlerinde çalışan bir kelime, bir duygu, bir ses ya da koku inanmak için yeterli olabilir. Ancak bu referanslar ne kadar güçlü bir şekilde dile getirilirse ve ne kadar çok tekrarlanırsa, üretilen bilgi de daha çok güce ve iktidara sahip olur. Okula başlayan çocuk da, annesi ve babasıyla tekrar etmeyi öğrendiği dinsel ritüeller, dualar, beden dili ve hareketleri yerine, zaten sahip olduğu bir alışkanlıklar kabının içine yeni pratikler koyar. Okumayı, tarihi, temizliği, bireyselliği ve toplum arasında anlamları öğrenir; marş söyler, yeni seküler kutsal günleri kutlar, seremonilere katılır; var olduğu dünyaya daha çok inanır. Ancak kap genişlemiş, yeni unsurlar dâhil olmuştur. Her ne kadar eski ve yeni, seküler ve dindar gibi iki ayrı dünya yan yana, karşı karşıya mevcudiyetlerine devam ediyor gibi görünse de ortaya çıkan sonuç sekülerleşmiş bir din ya da dinle hemhal olan bir sekülerliktir. Sonuç her halükârda dinseldir; dinselin, toplumsal bir dünyada inanma silsilesinin devamı, sonsuz türevlerinden biridir.

Hayal edilen ulus

Seküler milliyetçilik, yeni modern kapitalist toplumun harcıdır. Benedict Anderson'un tabiriyle[18] yeni zamanlara uygun olarak hayal edilmiş yeni bir

17 Michel de Certeau, "Believing and Making People Believe", *The Practice of Everyday Life*, Univ. of California Press, 1984, s. 177-189.

18 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 2016.

cemaattir. Anthony D. Smith'e göre[19] ise, eskiden var olan cemaat yapılarına eklemlenen yeni bir aidiyet biçimidir. İster yepyeni bir hayal ürünü gibi görünsün, ister geleneksel, kadim geleneklerle, kavimlerle bir tür devamlılık ilişkisi içersin, Michel de Certeau'dan[20] esinlenerek söylersek, milliyetçilik, her halükârda yüzyıllardır yeniden üreyen, form değiştiren dinsel düşünce, pratik ve taktiklerin yeni güç ilişkilerine cevap vererek şekillenmiş bir stratejidir. Bu strateji, okullarda olduğu gibi, hayatın her alanında mekânı, dekoru, sözü, yazıyı, müziği, sloganı, vecizeyi, kontrolleri, sınırları, işaretleri serpiştirerek, yerleştirerek inşa olur. Dinin, kilisenin, caminin ikonografisi yerine ve o ikonografiyle titreşim halinde cumhuriyetin ve yeni seküler yapıların inandırmak için gerekli simgelerden oluşan ikonografisi de oluşur. Bu haliyle, Bauman'ın altını çarpıcı bir şekilde çizdiği gibi, "halkı eğitmek" [21] sadece toplumsal yapının bir işlevi ya da sadece okul gibi bir kuruma indirgenmiş bir faaliyet değil, toplumun tamamına yayılmış, devleti yücelten bir itaati öğrenme pratiğidir.

Dolayısıyla, en önemli ikonlardan biri olan ve Atatürk için yapılmış Anıtkabir, yeryüzünde Allah'tan başka ilah tanımayan, güçlü dinsel referansları olan inançlı bir Müslüman için "şirk koşmak" anlamına gelebilecek bir tezahür gibi görünse de yeni seküler inançlı vatandaşlar için neredeyse bir "Kâbe" niteliği taşıyabilir. Bu haliyle, hem bu ikonografinin parçası, hem de yüzyıllardan bu yana gelen inanma pratiklerinin yeni güç ilişkilerinde yorumlanarak vücut bulduğu bir stratejinin tezahürüdür.

Anıtkabir, onu planlarken bir işlev atfedenlerin zihinlerinden geçen sayısız fikir, yorum, duygu ve imgenin akabinde, somut bir ürün olarak ortaya çıktığında, hiçbir zaman bir "Kâbe" olarak lanse edilmemiş olabilir. Fakat eski Yunan tapınaklarının mimarisine doğrudan bir gönderme taşısa da tavaf edilen Kâbe simgesi sadece işlevsel bir dip not taşıyor olabilir. Yani, Anıtkabir'i planlayanların kültürel ve duygusal sermayelerinde bilinçli bir şekilde farkında olup, tahayyüllerinde dip not olarak kullandıkları bir referans olabilir. Ya da böyle bir açık referans olmayıp hafızalarının bilinçaltında yaşayan ama tutum ve davranışlara etki yaratan bir güce sahip olabilir. Buna karşılık, o simge-anıtı görenlerin, ziyaret edenlerin, bir bakıma Certeau'cu anlamda "tüketenlerin" zihninde Anıtkabir'in ürettiği anlamların sınırlanması mümkün değildir. Başka

19 Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, İletişim, İstanbul, 2016.
20 Michel de Certeau, *age*.
21 Zygmunt Bauman, "Educating people", *Legislators and interpreters*, Cambridge, BK : Polity Press, 1989, s. 68-80.

bir ifadeyle, "imaj tüketimi" sadece "yeniden üretim" değildir yani bir imajı sunanların imaja atfettikleri niyetin aynısının tüketenler tarafından yeniden üretilmesi beklenemez. Certeau'ya göre, "tüketim", "ikinci bir üretimdir".[22] Tüketenler çok farklı kültürel ve duygusal sermayelere sahip oldukları için Anıtkabir'i dorik Yunan tapınaklarına da, Atina'daki Parthenon Tapınağı'na da, Kâbe'ye de benzetebilirler. Oraya yapılan ziyaret, büyük bir insana saygının ifadesi olarak ya da kalabalıklarla yapılan siyasal bir performans ya da kimlik ve güç gösterisi şeklinde gerçekleşebilir. Ya da ziyaretçiler, kutsal bir yerde nasıl davranıyorlarsa, öyle davranırlar; Atatürk'ün mezarını sembolize eden lâhite dokunup ellerini dudaklarına götürebilirler. Ancak bu tüketim ve anlam çoğulluğu sadece orayı ziyaret edenler tarafından gerçekleşmez. Ziyaret edenleri inceleyen dindar bir gözlemci, Anıtkabir'de ortaya çıkan performansı Kâbe'de yapılan "tavaf"a ya da en kolay zihinsel bağlantıyla "türbe ziyaretine" benzetebilir. Sonuç olarak, Türkiye'de laikliğin-sekülerliğin kurucusu bir insanın mezarı, ait olarak ya da dışlayarak, herkes için çok çeşitli versiyonlara ve yorumlara sahip dinsel bir mekâna dönüşebilir.

Kuşkusuz, iddiası seküler olan pratikler arasında dinselliği güçlü bir şekilde üreten figür ya da "kurum" Atatürk'tür. Atatürk, Türk seküler milliyetçiliğin inşasında merkezi bir yere sahiptir. Onun için yazılan methiyeler, sıfatlar ("Ata", "baba", "kurtarıcı", "kurucu", "ulu önder" vb) bir bakıma onu her zaman ve her yerde var olan, kalplerde yaşayan insanüstü bir varlık imgesine dönüştürmüştür. Atatürk'ün ilahlaştırılması konusunda özellikle Cumhuriyet'in ilk dönem şairleri yoğun bir üretim yapmış; bunların yazdıkları ve aşağıda örneklerini verdiğimiz şiirler uzun yıllar boyunca ilkokul eğitiminde ve kitaplarında yer almıştır:

"Varsın… Teksin… Yaratansın / Sana bağlanmayan utansın, / biz sana tapıyoruz…" (Aka Gündüz); "Çankaya yeter bize, / Kabe Arab'ın olsun…" (Kemaleddin Kamu); "Yoktan var ediyor Tanrı gibi her şeyi" (Yusuf Ziya Ortaç); "Atatürk ekber! Atatürk ekber! / Ancak o var: Atatürk! / Peygamber o'dur!" (Behçet Kemal Çağlar). [23]

Birçok seküler devlet pratiklerini inceleyen antropolojik yaklaşımlarda altı çizildiği gibi, Türk seküler devletin törenlerinin çoğunda dinsel pratiklerle karşılaştırılabilecek ritüeller bulabiliriz. Yael Navaro Yashin'i izleye-

22 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Univ. of California Press, 1984, s. xiii.
23 Aydın Yıldırım, "Atatürk ekber! Atatürk ekber!" *Altüst Dergisi*, 9.11.2011 (http://www.altust.org/2011/11/ataturk-ekber-ataturk-ekber/; erişim tarihi: 23.6.2019).

rek, özellikle 1990'larda yükselen İslami harekete ve Kürt siyasal hareketine karşı bir cevap olarak ve devlete sadakat üreten bir "fetişizm" örneği olarak gelişen Atatürkçülüğü yukarıda değindiğimiz dinsel söyleme paralel olarak ele alabiliriz. İslamcı bir gösteri karşısında adeta "şeytan savar" bir haç gibi kullanılan Atatürk fotoğrafı, bir matem günü olarak 10 Kasım, Atatürk'ün dağlarda yansıyan siluetleri gibi doğaüstü olaylarla ilişki, Kuran'daki 19 mucizesinin Atatürk'le ilişkisi, bütün kurumlara yaygınlaşan Atatürk heykelleri, fotoğrafları, her duruma ve mesleğe uygun adeta "hadis" niteliğindeki vecizeleri, vücutlara işlenen Atatürk imzasından döğmeler "Atatürk kültüne" dair işaretler olarak kabul edilebilir. Yashin'e göre, Atatürkçülük, herhangi bir devlet ritüeli olmaktan ziyade, Türk kimliğinin merkezi anlamı, göstereni, devletin vücut bulmuş hali olarak kabul edilebilir. Atatürk kültü "aşırı bir duygusallık" alanında ifade edilir.[24]

Atatürk, "duygu yüklü" ve kutsallık söylemi olarak mitler üreten çok yönlü bir ulus inşasının merkezinde yer almaktadır. Merkezdeki Atatürk halkasının etrafında ise çok farklı performanslar ve mobilize edici faaliyetler sıralanır. Örneğin 19 Mayıs törenleri aynasında, ulusun kendisine "gürbüz, güzel, güçlü ve estetik" bir imaj sunması, ulusu kurmak için verilen şehitler, kurbanlar ve yapılan bütün fedakârlıklar, karanlık geçmişe karşı bilimin ve gerçek din ışığında ilerleme fikri, bunu anlatan "10. Yıl Marşı" gibi heyecan uyandıran, mobilize eden ve yürüme arzusu uyandıran duygu yüklü marşlar vb ulusa inanmanın yolları olarak nitelenebilir.

Bu inşa altında, devletin Diyanet kurumu vasıtasıyla ve toplumun geleneksel din pratiklerinde kutsal referanslar yaşamaya devam etmekte, ancak yukarıdaki örneklerle birlikte, kutsallığın merkezi sabitliğini kaybedip, farklı uçlardan beslenmeye başlamaktadır. Bu da yeni seküler toplumun dinsel kaynaklarını çoğaltmakta ve toplumsal zeminini güçlendirmektedir. Atatürk ve diğer performanslarla birlikte, toplumun kendisi bizzat bir inanç nesnesine dönüşmektedir.

> "Durkheim'a göre dinin doğaüstü bir varlığın mevcudiyetine ihtiyacı yoktur çünkü din kolektif hayatın ifadesinden başka bir şey değildir. İlahi olan bizzat toplumun kendisidir ve toplum kendini kutsar. 'Dinsel temsiller kolektif gerçekleri ifade eden kolektif temsillerdir; ritüeller sadece bir araya gelmiş grupların

24 Yael Navaro Yashin, "The Cult of Ataturk: The Appropriation of a Secularist Leader in Uncanny Forms", *Faces of the State*, Princeton: Princeton University Press, 2002, s.188-203.

> içinden neşet eden eyleme yollarıdır ve bu gruplar içinde bazı zihinsel halleri harekete geçirme ve sürdürme veya yeniden yaratma anlamına gelirler.'"[25]

Vatandaş olarak kurulması hedeflenen ortalama birey için kutsallığına "inanılmayacak" yer neredeyse kalmamıştır. Zaten "kutsal kitabına" inanırken, buna Atatürk'ün *Nutuk* kitabı eklenmiş; camilerin, türbelerin yanı sıra, merkezi bir kutsal yer olarak Anıtkabir'e ek olarak bütün şehirler, kamusal alanlar anıtlar, heykeller ve yeni cadde, sokak isimleriyle dekorlaştırılmıştır. Geleneksel dinin Ramazan, kandil, kurban, gibi seremonilerine ulusal bayramlarda askeri ve sivil resm-i geçit törenleri; hac, "şeytan taşlama" gibi ritüellere de şehirlerin düşman işgalinden kurtuluşu (temsili Türk birliklerinin şehri düşman işgalinden kurtarışı, düşmanın temsili öldürülüşü eklenmiştir. Yeni seküler dil, daha önceki toplumlardaki söylemsel dinamiklere benzer şekilde, sadece dinsel olanla değil, toplumda var olan ve anlam üreten bütün bilgi, iktidar ve gerilim alanlarından beslenmektedir. Clifford Geertz'in sözünü ettiği ve sembollerin birbirleriyle karşılıklı taşınabilme (*intertransposability*)[26] mantığı eşliğinde düşünürsek, tapınaklar (kiliseler, camiler vb), fabrikalar, okullar, hatta alışveriş merkezleri, kilise kuleleri, minareler, saat kuleleri –bazen rakip olsalar da– birbirlerine ilham vermekte, birbirlerinin yerine geçmekte ve birbirlerini üretmektedir. Benzer şekilde, yeniden yazılan tarih, savaş anlatılarıyla, kahramanlar, şehitler yaratarak, olağanüstü, mucizevi, fedakârlıklar ve acılarla dolu hikâyeler yaratarak var olan duygu stoklarına katkı yapmaktadır. Ek olarak, kuşkusuz bu seküler milliyetçi faaliyetin içinde, özellikle toplumsal cinsiyet çalışmalarının ışık tuttuğu "anavatan, "kutsal toprak", "vatanın namusu" gibi metaforlarla vatanı kadın bedeniyle özdeşleştirip, onu korumayı eril bir işleve teslim ederek toplumsal dokularla iç içe geçen söylemin[27] gücü hakkında biraz daha fikir sahibi olabiliriz.

Seküler ve dinsel arasında duyguların taktikleri

Şimdiye kadar ifade etmeye çalıştığımız dinsel ve seküler arasındaki geçişkenlikleri stratejik bir inşaat ya da söylemin parçası olarak düşünebiliriz. Buna

25 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 11; aktaran Emilio Gentile, "A never-never religion, a substitute for religion, or a new religion?", *Politics as Religion*, Princeton University Press, 2006, s. 8.

26 Geertz, Clifford, "Religion as a cultural system", Michael Lambek (ed), *A reader in the anthropology of religion*, Wiley-Blackwell, 2002, s. 63-65.

27 Örneğin, bkz. Altinay, A., *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan US, 2004.

göre, Türk sekülarizmi, toplumun İslam diniyle birlikte derlenen, esinlenen, onunla mimetik bir ilişki içinde kurulan bir üretimdir. Ancak bütün bunlara ek olarak, hatta bu kurgunun çok daha derinlerinde seyreden, o kurgunun inşasına imkân sağlayan başka bir dinselliğin altını çizmemiz gerekiyor.

Gentile, dinin ya da farklı dinselliklerin kaynağı olarak, Rudolf Otto'dan ödünç aldığı "*numinous*" kavramını kullanır.[28] Bu kavrama göre, din, yüce bir varlığa inanmak, akıl almaz, ruhani, esrarlı, yücelik duygusuyla gerçekleşir; *numinous* bir anlamda "ilahilik" karşısındaki âcizliktir. Din, sıradan, küçük insanların yorumlayamayacakları büyük, korku veren, yücelik içeren olaylar karşısındaki çaresizliğin ilacıdır. Din ve din etrafında örülen dünya (dogma, yorumlar, işaretler, pratikler, ritüeller, kurbanlar, beden terbiyesi, tarih vb) vasıtasıyla insanlar başa çıkamayacakları güçler karşısında "teslim olurlar"; teslim oldukları referansı anlam dünyalarının tepesine koyarlar. Bu yüce referanslar kötü ve iyiden oluşabilir ya da aynı figür altında hem iyiyi hem de kötüyü barındırabilir. Kötülük şeytanla, iyilik tanrı figürüyle anlatılır. Kötülük çok güçlü olduğu için onu yenebilecek iyilik de çok güçlüdür. Ya da tanrı hem cezalandıran, lanetler yağdıran, kurbanlar verdiğimiz zaman bizi affeden bir tanrıdır.

Toplumların yaşadığı travmalar ya da travma olarak inşa edilmiş, sosyalize olmuş olaylar da benzer bir kötülük imgesini insanların bilincinde sürekli kılabilir. Jeffrey C. Alexander, milyonarca insanın soykırıma uğradığı Holocaust'un yarattığı travmayı anlatırken, bu travmanın etrafında aynı zamanda, Durkheim'cı bir perspektiften bakarak, nasıl büyük bir "kutsal-kötülük" (*sacred-evil*) inşası olduğunu anlatır. Soykırımın hemen akabinde, "olay"ın karanlık çağlardan kalmış bir korkunçluk olduğu duygusu ve insanlığın bunu aşması gerektiği yönündeki "ilerici" bir düşünce yaşanırken, kısa bir zaman sonra, özellikle ABD kaynaklı siyaset, edebiyat, sinema gibi çok yönlü faaliyetlerle, Holocaust başlı başına "şimdi, hâlâ ve burada, içimizde, mevcut" bir olay haline gelir. Sosyal olarak inşa edilmiş bir travma olarak, Holocaust acıyı sürekli kılar, sürekli özdeşleşilerek, sürekli katarsis etkisi yaratır. Sadece o zaman yaşayanlar için değil, her zaman var olan ve var olacak bir olaydır.[29] Buna bağlı olarak, Alexander'a göre, modern dünya uluslar tarihinde, devrimler, iç savaşlar, kurucu ulusal travmalar gibi Holocaust'un travmatik inşasına

28 Emilio Gentile, "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vo. 1, No. 1, Summer 2000, s.29.

29 Jeffrey C. Alexander, "Cultural Trauma: A Social Theory", *Cultural Trauma: A Social Theory*, Polity Press, 2012, s. 56-61.

benzer çok sayıda irili ufaklı olay inşasına rastlayabiliriz. Ancak herkesin değinmesi gereken birer referans olarak bu olaylar aynı zamanda metalaşıp sıradanlaşırlar.[30]

İçeriği ve yarattığı sonuçlar itibariyle, Holocaust'la karşılaştırılamayacak olsa da Türk milliyetçiliğinin kuruluşunda, 1920 tarihli Sevr Antlaşması'nın da benzer travma ve bir "kutsal-kötülük" olarak inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bu kötülük inşası, Osmanlı'nın yıkılmasına neden olan, Anadolu'yu parçalayıp işgal eden yabancı güçlerin Türkiye üzerinde her zaman benzer emelleri olduğu fikrinin süreklilik kazanmasını içerir. Bu haliyle Sevr Antlaşması daha sonraki kuşaklara aktarılan "Sevr sendromu"na dönüşür.

Sevr Antlaşması'nın resmedildiği harita, tüm tarih kitaplarında, güncel haberlere ve yorumlara referans verilmesi gerektiği zaman hemen başvurulabilen bir felaketin, "kötülüğün haritası"dır. Sevr bir bakıma, sürekli korku salan bir kutsal referanstır, bir travmadır. Bu akıl almaz "korkutuculuk"taki olayla gene akıl almaz bir fedakârlıkla ve kutsal önder Atatürk'ün öncülüğünde başa çıkılır. Bugün her zaman, nereden geleceği belli olmayan yeni Sevr'ler –kutsal-kötü– olabilir; ancak onunla başa çıkabilecek bir "kutsal-iyi" olacaktır. Bu haliyle Sevr ya da tarihteki birçok olay, içinde doğrudan dine ilişkin herhangi bir referans içermese de dinsel olarak algılanabilecek şekilde söyleme dahil olmuşlardır. Sevr bir tür cehenneme iniştir ve bu cehennem hiçbir zaman cennet fikrinden kopuk değildir.

29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 19 Mayıs Gençlik Bayramı ya da 30 Ağustos Zafer Bayramı cehennemden kurtuluşu temsil ederler. Ramazan ve Kurban bayramlarının da kurtuluşa, felaha erme günlerini temsil ettiği gibi… Bu devletleşmiş olsun ya da olmasın; dinsel olsun ya da seküler olsun ya da devrimci veya faşist olsun, tüm zamanlarda, felaketler, kötülükler, ezilmişlikler karşısında dile getirilen, kurgulanan ideolojilerin tükettiği, yeniden yeni anlamlarla ürettiği "kıyamet" fikrine (*eskatolojik*) ilişkin bir kurgudur. Dindarlar nasıl dinsel olarak cehennemin yanı sıra cennetin de vazedildiğini bildikleri gibi, bir dava uğruna savaşan –geleneksel dinlere inanmayan– insanlar da eski kötü günlerin, eski rejimin bitip kurtuluş günlerinin bir gün geleceğine inanırlar. Kıyamete ilişkin bir güdüyle, ekonomik temelli bir sınıf dayanışması, "mutlak iyi"ye ulaşmayı arzulayan "şevk dolu" bir davaya dönüşür. Devrim bu dinsel-sosyalist söylemin zirve noktasıdır. [31]

30 *Age*, s. 87.

31 Emilio Gentile, "A never-never religion, a substitute for religion, or a new religion?", *Politics as Religion*, Princeton University Press, 2006, s. 7.

Dolayısıyla tarih yazımında, devletin meşruiyetinin kuruluşunda, sıradan insanları "Türk ulusunun vatandaşları" yapmaya çalışan seküler milliyetçi söylemin güçlü aktörlerinin ve bu çerçevede üretilen bilginin yarattığı iktidarın rolünü anlayabiliyoruz. Ancak, Sevr'in kötülüğündeki yücelik ve akabindeki kurtuluştaki yücelik etrafında inşa olan "ilahilik" söylemiyle irtibatlı olan ve inançla, büyüyle, mistik olanla haşır neşir çok daha geniş ve çok daha derinlerde fokurdayan bir kültürel ortamı hesaba katmak gerekiyor.

Bu derinliğe dair örnek olarak, bir tarihsel tecrübe ve etrafında oluşan anma ritüelleri ile birlikte "Kerbela olayı" verilebilir. 1400 yıl önce gerçekleşmiş bir trajedinin her yıl Muharrem ayında gözyaşları içinde anılıyor olması, özellikle Şii coğrafyasında inananların kendi bedenlerine çektirdikleri acı ve gözyaşları içinde gerçekleşen teatral performanslar toplumun katmanlarından birinin inanma pratiklerine ve bu pratiklerdeki yücelik duygusuyla örülmüş dinselliğe dair önemli bir ipucu veriyor. Ancak, her ne kadar bütün dindarlar tarafından olumsuz bir çağrışım yapsa da bu pratik esas olarak Şiilerde bu yoğunlukta anılır. Fakat Şii olmayan bir coğrafya da acılı ve gözyaşlı anmalara uzak değildir. Örneğin, 1980'lerin sonunda kurulan "Gözyaşı geceleri" adlı bir "sanat kuruluşu" da duygunun sosyal, kültürel işlenişini gösterir niteliktedir. Konya'da "Gözyaşı Dergisi" ile hayatına başlayan bu kuruluş, "dinsel duygulanmayı" temel alan görsel ve işitsel unsurlarla oluşturduğu ve "Gözyaşı geceleri" adını verdiği gösteriyi binlerce kez sahnelemiştir. Kuruluş, daha sonrasında ise "Gözyaşı FM" adı altında bir radyo kanalı kurmuştur.[32]

Gerek Kerbela törenlerini, gerekse "Gözyaşı Geceleri"ni izlerken ve hatta radyoda, televizyonda Kuran dinlerken ya da Hac'da Kâbe'yi tavaf ederken gözyaşı dökmek, "yücelik" karşısında oluşmuş "sonsuz duygu" halidir. Buna karşılık, 10 Kasım'da Atatürk'ü anma törenleri sırasında Atatürk'ün Dolmabahçe'deki odasında yatağının başında bekleyen askerin gözünden düşen bir damla yaş, o anda televizyon izleyenlerin de gözlerinde yaşların belirmesine yol açabilir. Bu, "yüce" olanın kendini her hatırlattığında tekrar devreye giren bir "duygusal sermaye"nin sonucudur. Bu sermaye çalıştırıldıkça, tekrarlandıkça derinleşir, genişler ve inananlar grubu içindeki insanlara karşılıklı olarak sirayet eder.

32 Grubun "Anlatılmaz yaşanır" sloganıyla yaptığı performanslar sonrasında, izleyici kitlesine adeta bir "duygu seli" ("Sincan'da çığlıklar susmadı") yaşattığı İslami medya organlarında anlatılmaktadır. (bkz. http://www.gozyasigeceleri.com/)

Bu aşamada, son yıllarda giderek artan duygu sosyolojisi çalışmaları içinde giderek daha çok başvurulan bir kavram haline gelen "duygusal sermaye" kavramına biz de başvurabiliriz. Pierre Bourdieu'nün toplumsal pratik teorisinden esinlenen duygusal sermaye kültürel sermayenin bir biçimidir. Duygusal sermaye bireylerin farklı alanlarda harekete geçirdiği ve bütünleştiği, duyguya özgü, farklı durumlara bağlı olmayan kaynakları içerir. Ekonomik sermaye gibi, duygusal sermaye de toplumda eşitsiz olarak dağılmıştır; iktidar ve imtiyazlardaki farklılaşmalara ayrılmaz bir şekilde bağlıdır.[33]

Duygusal sermaye de kültürel sermaye gibi "sınır" inşa eder. Sınıf aidiyetinin, sermaye birikiminin ayrıştırdığı gibi, çatışma halindeki sınıflar ya da kültürel kimlikler gibi, duygusal sermayeler arasında üst üste örtüşen kaynakların yanı sıra ayrıştıran kaynaklar mevcuttur. Bu şunu gösterir: Bir yandan bireyler, benzer sosyalizasyon süreçlerinden geçerken, yaşanan farklı tecrübelerle duygusal sermayeler arasında oluşan sınırlar yükselir. Örneğin etnik, dinsel, ekonomik ya da yaşam tarzı bakımından farklı toplumsal dairelerde yetişen ve yaşayan farklı bireyler birbirlerine benzeyen hüzün, acıma ya da şefkat gibi duyguları kimliklerinde barındırabilirler. Ancak bu farklı bireylerin bazıları zulüm gören Filistinliler için derin bir hüzün duyarken, başkaları Diyarbakır'ın Sur ilçesinde evleri yıkılan Kürtler için aynı derinlikte hüzün duyabilir.

Bu farklı duygusal sermayelerin birikimi kuşkusuz farklı tecrübeler, pratikler, taktikler getirir. Farklı bireyler farklı konularda, farklı vakalar karşısında utanırlar, aşağılanma ya da intikam duygusu hissedebilirler. Hepsi utanma duygusuna sahip olsa da, farklı konularda utanmak ve bunun tespit edilmesi, birinin diğeri karşısında "sınıf kini"ne benzer bir biçimde hem korku hem nefret duygusu beslemesine neden olabilir. Dolayısıyla duygusal sermaye her ne kadar "ayrıştıran" bir özelliğe sahip olsa da aynı anda başka bireylerle, farklı duygusal sermaye sahipleriyle ilişkisellik içindedir. Hüsran duygusu, öfke, dışlanma, yabancılaşma, yalnızlaşma gibi duygular tek başına değil, başkalarıyla ilişki halinde duygusal sermayenin parçası haline gelirler. Başka bir deyişle, duygular sosyal etkileşim içinde öğrenilir, kontrol edilir, sabitlenir ve harekete geçerler. Bireyleri de bu duygular harekete geçirir. Dolayısıyla, James Jasper'a göre, duygu olmadan sosyal eylemi tahayyül etmek zordur; duygular dayanışmanın tutkalı, mobilize etme gücü"dür.[34]

33 Marci D. Cottingham, "Theorizing emotional capital", *Springerlink.com*, 11 Eylül 2016, s. 452.
34 James Jasper, "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements", *Sociological Forum*, C. 13, S. 3., Eylül, 1998, s. 399.

Farklı sosyal hareketlere baktığımız zaman mobilize eden benzer duyguları, fakat bu benzerliklere rağmen farklı şekillerde biçimlenmiş duygusal sermayeleri görebiliriz. Örneğin, kökeninde daha ziyade "dini" bir referans olan "şehitlik" mertebesi İsrail'le savaşan Filistinliler için, PKK'ya karşı savaşan Türk güvenlik görevlileri için ya da tam tersine bu kuvvetlere karşı savaşan PKK'lılar için olduğu kadar, ideolojileri seküler olan devrimci-sosyalist gruplara bağlı bireyler için de söz konusu olabilmektedir. Bu gruplardan insanlar hayatlarını kaybettiklerinde, her durumda "şehit" sıfatını almakta ve bütün gruplar benzer şekilde "şehitler ölmez" sloganına sahip çıkabilmekte, hatta bazı partiler kendilerini neredeyse "*şehitler ölmez!*" söylemiyle var etmekte; televizyon dizilerinde, politikacılarının propagandalarında "şehitlik" yüceltilmekte ve araçsallaşmaktadır.[35]

"Şehitlik" kavramına paralel olarak, toplumdaki farklı gruplar arasındaki anlam geçişkenlikleri, yücelik duygusu, dinsellik ve duygu halinin nasıl farklı kimliklerde yaşamaya devam ettiğine bir örnek olması açısından sol siyasi gruplar tarafından kullanılan bir türküye değinebiliriz. 1972 yılında Tokat'a bağlı Kızıldere köyünde, Türkiye'de devrimci bir hareketi başlatmayı arzulayan THKP-C militanları Mahir Çayan ve arkadaşları katledildikten sonra bestelenen bir türkü, geleneksel İslam dini söylemlerin ötesinde; farklı dinsellikleri ("çarmıh", "dirilme") de içeren bir niteliğe sahiptir:

> "Hain tuzaklarda kan uykularda / Vurulduk ey halkım, unutma bizi / İşkenceler için *tahta çarmıha gerildik* / Ey halkım, unutma bizi! (…) Her seher vaktinde kan akışında / Kızıl güller açar dağlar başında / Faşist namluların her kurşununda / *Dirildik ey halkım, unutma bizi!* / Unutma bizi, unutma bizi, unutma bizi!"

Aslında devrimci, İslamcı ya da milliyetçi hareketler ve bu hareketlerin bireyleri, farkında olsunlar veya olmasınlar, Ulus Baker'in tabiriyle, bir tür "düşünce montajı" ya da "imaj montajı" yapmaktadırlar.[36]

Ancak bu montajlar sadece devletin görünür stratejik adımlarında ya da ona muhalefet eden siyasal hareketlerde değil, hayatın her alanında gerçekleşen bir pratiktir. Baker'in metaforundan devamla, her imaj bireyin algılarında bir duygu, az veya çok bir tepki ve sonuç olarak şiddeti daha güçlü veya zayıf olan

35 Bkz. Serdar Değirmencioğlu'yla Söyleşi, Şehitlik Efsanesinin İşlevi. Bianet, 4.9.2015. (https://bianet.org/bianet/militarizm/167345-sehitlik-efsanesinin-islevi; erişim tarihi: 25.6.2019).
36 Ulus Baker, *Beyin Ekran*, İstanbul: İletişim, 2011, s. 135.

bir duygu uyandırır. Öyleyse, bir "yer" ve "sınırlarını" inşa eden stratejilerin (şehir, şirket, dil, milliyetçilik, din vb) içinde "yürüyen" bireylerin pratikleri ya da "zayıfların silahı" olarak başvurdukları taktikler nasıl Certeau'ya göre, yüzyıllardan gelen sayısız "yapma yolları", "işlemsel kombinasyonlar" (*operational combinations*) içeriyorsa,[37] duygular için de benzer bir iddiada bulunabiliriz. Duygular da bu anlamda "taktikseldir"; bireyler, içinde bulundukları ortama, bağlama göre, hazırdaki sermayelerinden, stoklarından ve bizzat içinde bulundukları stratejiden ("başkasının alanı") "aşırarak" cevaplar verir, yorumlar yapar. "Kombine" olmuş duygularla verilen bu tepkiler (ya da tüketim), bulunduğu ortamı (stratejiyi) dönüştürücü, yeni stratejiler oluşturucu bir güce sahiptir. İlave olarak, duygular, inanmak gibi devamlılık içerir, dönüşür ve dönüştürür.

Bu çerçeveden baktığımızda seküler veya dinsel kimliklerin tezahürleri olarak gördüğümüz performansları "saf dinden" (İslam dininden ya da sekülarizmden) ziyade, zamanının güç ilişkileri içinde oluşmuş, geleneksel ya da seküler "dinsellikler" içinde inşa olmuş kimlikler ya da stratejik inşalar olarak görebiliriz. Bu yüzden farklı kimlikler altında varlıklarını sürdüren bireylerin, örneğin çok benzer şekilde birbirlerinden nefret edebildiklerini, "kirli" görebildiklerini, iğrenebildiklerini; ama aynı zamanda şaşırtıcı bir şekilde birbirlerinin içine geçebildiklerini, inançlarını dönüştürebildiklerini ("dönebildiklerini"), birbirlerini dönmeye davet edebildiklerini, birbirlerinin içine saklanabildiklerini gözlemleyebiliriz. Alevi'nin altında Ermeni'nin, Sünni'nin altında Alevi'nin, sekülerin altında Sünni'nin, dinselin altında sekülerin gizlenmesi imkânsız değildir. Mühim olan tahayyülü oluşturan ve zaten çoğunlukla birbirlerinden çok uzak olmayan ritüelleri yerine getirmektir.

Dinsel milliyetçilik ve korku

Dinsel ve seküler kimliklerin karşılaşmaları ve yukarıda bahsetmeye çalıştığımız duyguların iç içe inşası süreci AKP'nin 2002'de iktidara gelmesiyle yeni bir aşamaya geçti. Özellikle 1980 sonrasında İslami talepler eşliğinde ortaya çıkan bir toplumsal hareketin evrilmiş halini ve demokratik potansiyelini taşıyan bu "muhafazakâr-demokrat" parti özellikle 2010 Anayasa reformu ve 2013'teki Gezi olaylarından sonra otoriter devlet dili daha ağır basan bir partiye dönüştü. AKP, izlediği neoliberal, popülist politikalarının yanı sıra, İslamcı bir dilden giderek devletçi ve milliyetçi bir dilin içine girdi.

37 M. de Certeau, *age*.

Daha önce başka bir çalışmada[38] AKP'nin yaşadığı dönüşümü, "devrim" yapmayı başarmış bir toplumsal hareketin devrimden sonra totaliter pratiklerin içine girmesi şeklinde açıklamaya çalışmıştım. Kuşkusuz, "devrim" anından, devleti ele geçirme anından (mesela Fransız Devrimi sırasında Bastille Hapishanesi'nin yıkılması, Bolşeviklerin Kışlık Sarayı ele geçirmesi) her zaman bahsetmek çok mümkün değildir. AKP için de bu mümkün değildir; hatta tam tersine AKP'nin parti örgütünün devletle örtüşme sürecinin ve tabanının geçirdiği duygusal serencamın oldukça sarsıntılı ve sarsıcı bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, modern sanayi toplumlarında, ulus-devlet koşullarında başat ideoloji olan seküler milliyetçi ideolojinin özellikle çevre ülkelerde, yerel, etnik ve dinsel kimlikler üzerinde kurduğu kibirli ve baskıcı politikalara karşı bu kimliklerin son yıllarda gösterdiği tepkisel direnişler akılda tutularak, Türkiye'de yaşanan kimlik kavgalarının da sadece Türkiye'ye özgü olmadığının altını çizebiliriz.[39]

Dolayısıyla, AKP'nin, özellikle Gezi eylemleri sonrasında radikal biçimde değişim göstermesine ve her ne kadar sabit olmasa da tabanında da rastlanan sertleşmeye, önce ve sonra şeklinde ikiye ayırarak bakabiliriz. Türkiye'de özellikle otoriter bir devlet ve toplum arasındaki ilişkilere sinen korku ve güvensizlik gibi duyguların farklı kesimlerde farklı versiyonlarına rastlayabiliriz. Bir bakıma, İslami hareketi bu duyguların dinsel söylemler içinde şekillenmesi, anlatılması ve aşılma çabası olarak yorumlayabiliriz. Dolayısıyla İslami hareketin bir türevi olan AKP de bünyesinde geçmiş yılların duygusal birikimini, ezilmişliklerini, özellikle başörtüsü sembolünde güçlü bir biçimde hissedilen aşağılanmaları taşıyan bir parti kimliğidir. AKP bu anlamda, ona oy veren kitleler için bir "ev" niteliğindedir. Sadece yaşadığı dinsel düzlem açısından değil, fiziksel, ekonomik, coğrafi ya da kültürel ve sembolik anlamda yerinden yurdundan edilmiş, hep korku ve güvensizlik içinde olan, bu yüzden cemaatleşen, bütün bunlara ilaveten yaşadığı topraklarda bir devamlılık hissedemeyen, bastığı zemin hep kayan bir toplumun ürettiği evlerden biridir. Bu insanlar için, onların ruhunu okşayacak herhangi bir şey, ona sabitlik, devamlılık, güç duygusu verebilecek, kendisiyle örtüşebilecek bir insan –bir lider– ya da bir düşünce, içine girilebilecek bir ev gibi yaşanıyor. Bu ev onların travmalarına

38 Kentel, F., "The right to the city during AK Party's Thermidor", Ümit Cizre (ed), *The Turkish AK Party and its Leader*, Routledge, 2016, s. 132-165.

39 Mark Juergensmeyer, "The Paradox of Nationalism in a Global World", Ulf Hedetoft, Mette Hjort (ed.), *The Postnational Self*, Londra: Univ. of Minnesota Press, 2002, s. 3-17.

iyi gelecek bir can simidi gibi geliyor ve bu vesileyle geçmişte yaşamış olduğu bütün aşağılanmaların da intikamını almış oluyor. Önceki seçkinleri alt edip, kendi içinden çıkan seçkin sınıfı sayesinde tatmin oluyor.

İşte "devrimden sonra", AKP etrafında oluşan bu yeni seçkin sınıfın gerçekleştirdiği yeni güç ilişkilerini içeren yeni bir sınıfsal ve kültürel denge söz konusudur. Siyasetten, ekonomik hayattan medyaya, Diyanet'ten bütün diğer kültürel alanlara güç dengeleri değişmiştir; artık yeni güçlüler tahakküm etmektedir. İnşa edilmiş olan yeni tahakküm ilişkileri ve bu tahakkümü örtmek üzere sergilenen bütün bu ideolojik-dinsel söylem arasındaki ilişkileri Polonyalı filozof Leszek Kolakowski, 1983 tarihli makalesinde[40] gayet sarih bir şekilde açıklamıştı. Kolakowski'ye göre, gerek nasyonalist (milliyetçi), gerekse enternasyonalist (sosyalist) versiyonlarında totalitarizmin ağır basan ideolojisi, "sosyal adalet" fikrine vurgu yapar. Her ikisinde de insanlığın "seçilmiş" bir kesimi (üstün bir ırk ya da millet, ilerici bir sınıf ya da öncü bir parti), tarihsel kadere uygun olarak, bir düzeni tesis etmek için "doğal bir hakka" sahiptir. Bu hakka binaen, her ikisinde de iktidarın ele geçirilmesi, "imrenme"yi (kıskançlığı) devrimin itici bir gücü olarak tahrik eden sloganlar altında gerçekleşti. Çoğu (ama hepsi değil) devrimci hareketlerde olduğu gibi, teorik olarak dile gelen adaletin altında psikolojik ve pratik olarak bir tür kıskançlık yatıyordu. Buradaki en önemli amaç, var olan elitleri yok etmek ve onların yerine sonradan görme yeni bir siyasal seçkin sınıfı koymak oldu.

Dolayısıyla, kendisinden önce, kibirli bir dil ile kültürel bir hegemonya kuran seçkin bir sınıf gibi, AKP de benzer bir sınıfsal hegemonyanın aracısı ve tezahürü oldu. Bu yeni hegemonyanın dili, paylaşılan bir kültürel ve duygusal sermaye vasıtasıyla yayılır ve güçlenir. Bir zamanlar başörtüsünden ötürü üniversite kapısından çevrilen genç kadın ileriki yaşlarında aynı olumsuzluğun başına tekrar gelmesinden korkar ve yeni rejimin meşruiyetini besler. Bu dil içerikten bağımsız olarak biçimlerle de beslenir. Bütün çocukluğu boyunca "gâvur" korkusuyla büyümüş, bu korkuyu hep beslemiş, bir ortalama mahalle camiinin vaizinin dili, tınıları, ses titretmeleri diline sinmiş geleneksel cemaat insanları yeni duygusal hegemonyanın örülmesinde sıradan ama çok güçlü bir rol oynar.

Yeni dönemde, siyasal olarak mobilize olan dinsel söylemin ya da dinsel olarak ifade olan dinin beslendiği alan her ne kadar bizzat din gibi görünse de

40 Leszek Kolakowski, "Totalitarianism & the Lie", https://www.commentarymagazine.com/articles/totalitarianism-the-lie/ , 1. 5. 1983 (erişim tarihi: 25.6.2019).

söz konusu olan içinde bulunan zamanın güç ilişkilerinde yükselen "siyasetin kutsallaşmasıdır". Gentile'nin kavramsal çerçevesine başvurursak, bir iktidar ideolojisinin kutsallaşması, mitik seküler toplumu ilahlaştıran kuşatıcı siyasal bir hareketin inşasıdır.[41] Başka bir ifadeyle, "inanılır" kılınarak mobilize eden "irrasyonel" unsurların bugünün siyasetine eklemlenmesidir.

Cumhuriyet döneminde uzun yıllar boyunca İslamcı ya da dinsel muhafazakâr kimlikler altında yaşanan bazı pratikler, bu yeni dönemde AKP iktidarıyla birlikte daha çok gün yüzüne ve kamusal alana çıkmaya başladı. 90'lı yıllarda, seküler kanatta örneğin 10 Kasımlarda yaşanan hüzün ya da hüzün performansına ek olarak, dinsel-seküler alanda çok daha çeşitlenmiş performanslar sergilenmeye başlandı. Yukarıda sözünü ettiğimiz Atatürk'ün dağlardaki gölgesine düzenlenen ve adeta "kutsal yolculuk" metaforu içeren gezilerin yanı sıra, örneğin Çanakkale savaşlarının yer aldığı bölgelere düzenlenen, bir tür "tavaf" niteliği taşıyan ve geniş kalabalıkların katıldığı seferler buna örnek verilebilir. Çanakkale'de savaşan askerlerle yapılan "empati", onların yedikleri gayet mütevazı yemeği yemek, onlar gibi topluca sabah namazını kılmak gibi performanslar, "milli" duyguları dinsel motiflerle besleyen ve Ermenilerin Anadolu'dan tehcir edildiği 1915 yılını yeniden kuran bir pratik olarak tekrarlanmaya başladı. Gene 1915 yılının başında, Enver Paşa'nın askeri ihtiras ve yetersizlikleriyle birleşen ve 90 bin Osmanlı askerinin, savaşmadan, donarak hayatını kaybettiği "Sarıkamış faciası"nın hüznünü birlikte yaşamak üzere, olayı "kahramanlık ve şehadet" bağlamında yeniden kurmak üzere bölgeye düzenlenen geziler de bu bağlamda ele alınabilir. Tarihteki trajik olaylara ilişkin olarak bir tür katarsis etkisi yaratan bu performansları ulusu dinsel olarak yeniden kurma çabaları olarak nitelendirebiliriz.

AKP'nin yeni rejiminde milliyetçiliğin yeniden kurgulanmasında ve yeni bir güç kazanmasında 248 kişiyi öldüren 15 Temmuz 2016 darbesi çok önemli bir işlev gördü. Yeni bir ulusal / kurucu gün inşa etmek için 15 Temmuz güçlü bir vesile oldu. Sevr Antlaşması imgesinde kurgulanan "kutsal-kötülük" ve akabindeki "Kurtuluş"u sağlayan, Atatürk'ün kimliğinde somutlanan "kutsal-iyiliğin" oluşturduğu strateji içinde, bizzat bu stratejiye uygun taktiklerden beslenerek, "15 Temmuz'un korkunç ve akıl almaz kötülüğü" ve "destanı" inşa edilmeye çalışıldı. Tüm "devrimlerde" olduğu gibi, tarihin adeta yeni bir başlangıcı,

41 Emilio Gentile, "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, C. 1, S. 1, Yaz 2000, s. 18-55.

adeta "sıfırıncı yılı" gibi lanse edilmeye çalışıldı. Bir bakıma "devrim" yapmış bir parti olarak AKP, her ne kadar "karşı-devrimini" Gezi olayları vesilesiyle bulmuş olsa da, "devrim anını" da 15 Temmuz vesilesiyle bulmuş oldu. Ve kamu kuruluşlarında KHK'larla yaptığı temizliğe ek olarak, "karşı-devrim"e karşı seferberliğini –aradan altı yıl geçtikten sonra– Gezi davasıyla somut bir hale getirdi.

Daha 15 Temmuz gecesinden başlayarak, kutsal mekânlar olarak camilerden seküler kurumlara (TV kanalları, sosyal medya, STK'lar) uzanan bir iletişim yelpazesinde, yeni kurucu güne inandıracak pratikler uygulandı. 15 Temmuz gecesinden itibaren uzun süre geceleri, minarelerden okunan salâlar, camilerde verilen vaazlar, Diyanet'ten gönderilen hutbeler, "demokrasi nöbetleri", TV'lerde yayımlanan ajitatif videolar, reklamlar, cadde, meydan, mekân ve kurumlara verilen "15 Temmuz" isimleri yeni bir inanma sürecinin tekrarlanan referansları, "dipnotları" oldu. Bu süreçle 15 Temmuz "ikonları" da oluşturuldu. Kimi zaman Körfez Savaşı'nda arkadaşını kaybeden Amerikan askerinin acısını gösteren fotoğraflar kopyala-yapıştır kolaycılığında, darbeci Türk askerinin perişanlığını göstermek amacıyla kullanıldıysa da, "direniş" ve "devrim" anlarını gösteren posterler sokaklardaki reklam panolarında geniş bir şekilde yer aldı. Okullarda Atatürk köşelerine ek olarak hazırlanan 15 Temmuz köşelerinde, örneğin öğrencilerin yaptıkları resimlerde, kan içindeki şehitler, tanklara karşı savaşan kahramanlar ya da hayatlarını kaybeden insanların metro istasyonlarında yer alan fotoğrafları, Baker'in tabiriyle "duyguları" harekete geçiren "imgeler" olarak tasarlandı. Adı sonradan "15 Temmuz Şehitler Köprüsü" olarak değiştirilen Boğaz Köprüsü'nde yapılan 15 Temmuz anmalarında insanlar, tam da bu duygularla, kendilerini ulusun yeniden kuruluşundaki aktif bireyler olarak görme potansiyeli üretildi.

"Arkasında yerli ve yabancı birçok düşmanın olduğu FETÖ" adlı "korkunç" bir örgütle özdeşleştirilen düşman imajı ve onun kötülüğüne karşı yeniden toplum olan, kendine tapan bir kahramanlar ulusu ve onun başkomutanı olarak Erdoğan'ın sahip olduğu imaja yeni sıfatlar, duygusal rötuşlar eklendi. "Kurucu bir baba olarak Atatürk" imgesinin zihinlerde var olan yerine cevaben, "halkının başında mücadele eden" Erdoğan nezdinde yeni bir "ölümsüz baba" imgesi duygusal sermayelerde yeni bir birikim yarattı; en azından toplumun bir kesiminin nezdinde, güçlü bir Türkiye'nin ve onun ulusunun hem "cumhurbaşkanı" hem de "reisi" olarak Erdoğan "kutsallaştırıldı". Bu kutsallaştırma, örneğin gazeteci Yalçın Doğan'ın aktardığı bir örnekte, Erdoğan hayranı bir

kadının, "Tayyip'i üzmek Allah'ı üzmektir" şeklinde dile getirdiği gibi, neredeyse Erdoğan'a olağanüstü, ulvî bir nitelik atfederek, onu Allah'la aynı düzlemde buluşturan bir kutsallaştırmadır.[42]

Kuşkusuz, Türkiye'de milliyetçiliğin inşasında seküler ve dinsel referansların karşılaşmaları kendine özgü bir karakter taşısa da dünyanın farklı coğrafyalarında yaşanan sekülarizm ve din ilişkisinden kopuk bir hikâyeye sahip değildir. Mircea Eliade'a göre, saf anlamda "dinsiz insan" az rastlanan bir fenomendir. Beğensin ya da beğenmesin, o da dinsel insanın mirasçısıdır; geçmişi silemez, çünkü kendisi de o geçmişin bir parçasıdır; "gerçek anlamda saf rasyonel insan yoktur".[43] Buna ek olarak, 15 Temmuz ve etrafındaki dinsel-seküler milliyetçi inşa, içerdiği ayrıntılar ve pratikler de izole bir vaka değildir. "Memleketin yaşadığı olağanüstü durum", "vatana sadakatin kutsallığı", "bedenini ve ruhunu bir dava adına kurban etmek", "kahramanlar ve şehitler kültü", "kan ve kurban mistisizmi" tarihte çok kere birlikte ortaya çıkmış ve totaliter yapıları besleyen siyasal tezahürlerdir.[44] Ve unutulmamalıdır ki, her türlü totaliter yapı sadece kutsal duygular üreten kültürel bir yapı değil, aynı zamanda belli bir zaman diliminde sosyo-ekonomik ve sınıfsal boyutu da olan ve toplum üzerinde kurulan bir tahakküm düzenidir.

Sonuç

Türkiye'de milliyetçiliğin tarihini ve sosyolojisini Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne gelinen süreç içinde, seküler-dinsel söylem altında farklı referans dünyalarından beslenerek, "kıyamet gününe", dolayısıyla cennet ve cehennem fikrine, kurtuluşa, selamete ya da azap ve cezalandırılma fikrine inanan insanların hikâyeleri olarak okuyabiliriz. Bu hikâyede zaman içinde ortaya çıkan en önemli farklılaşma, yirminci yüzyılın korkuları, güvensizlikleri ve umutlarıyla örülen bir dönemden yeni riskleri, fakat daha az umudu üreten bir döneme geçmiş olmaktır. Fark, seküler-dinsel söylemin iradeci bir seçkin bürokrat sınıfın ürettiği sembollerden, AKP ve özellikle Erdoğan sembollerine geçmesindedir. Ortaklığın en önemli noktası ise, metafizik bir

42 Yalçın Doğan, "Tayyip'i üzmek Allah'ı üzmektir", http://www.hurriyet.com.tr/tayyip-i-uzmek-allah-i-uzmektir-13609000.

43 Aktaran, Gentile, "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vo. 1, No. 1, Summer 2000, s. 30.

44 Emilio Gentile, "Fascism as Political Religion", *Journal of Contemporary History*, C. 25, S. 2/3 (Mayıs - Haziran, 1990), s. 229-251.

dünya fikriyle besleniyor olmasına rağmen, seküler-dinsel söylemin yeryüzünde yapılan bir üretim olmasıdır. Başta Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet seçkinleri erken dönemin Türkiye'sinde geleneksel kesimlerin, yeni seküler bir topluma entegre olmasına vesile olurken, dijitalleşen, piyasalaşan ve güvensizleşen bir dünyada Erdoğan, geleneksel dindar kesimlerin sekülerleşme, fakat aynı zamanda seküler bir dünyaya dinsel ve güvenli cevaplar vermesinin vesilesidir.

Yeni zamanlarda din, dinsel ritüelleri yerine getirmek, dinsel referansları kullanmak, bir cemaate ait olmak, söylenmesi gereken kelimeleri, cümleleri dile getirmek, işaretleri vermektir. Örneğin, "La ilahe illallah"ın (Allah'tan başka ilah yoktur) ne anlama geldiğini bilmeden inanmak ve dolayısıyla yeryüzünde üretilmiş insan-tanrılara inanmaktır.

İnanmak devamlıdır; zamanın şartlarına, çıkar ve güç ilişkilerine bağlı olarak gelenek ve hafıza olarak din, sürekli olarak yorumlanır ve bu zamanın dışında kalamaz. Din zamanın dışında kalamadığı gibi, inanmadığını söyleyen insanlar da dinsel formatın, dinin ürettiği "kabın" dışında kalamazlar. Bu nedenle, din ve sekülarizm ve onlardan referansla birlikte üretilen milliyetçilik de, içi sürekli olarak boşaltılıp yeniden doldurulan, montajlanan bir inanma modelidir. Milliyetçilik rasyonel olmak zorunda değildir; milliyetçiliğe ihtiyaç duyan siyasal gruplar ya da yönetici sınıflar, seçkinler ancak gerek maddi, ekonomik, sınıfsal ya da kalkınmaya ilişkin sorunlar karşısında, gerekse maneviyat, anlam dünyası, kimlik meseleleri karşısında rasyonel olmak zorunda olmayan, ama "inanılır" referanslar üretmek zorundadır. Hakikat-ötesi (*post-truth*) olarak adlandırılan, bizzat küresel ölçekte belirsizliklerle dolduğu için hakikatin kolay ulaşılamadığı bir çağda uluslararası komplolar, ulusun / milletin / halkın düşmanları gibi fikirleri üretmek milliyetçilik için elzemdir. Belirsiz, karanlık ve bilinmeyenlerden hareketle hedefleri azaltmak, hatta "tek bir hedef" üretmek daha da kolaydır ve kutsallık-kötülük etrafındaki sayısız metafor bu süreci daha da operasyonel yapabilme imkânı sağlar. Milliyetçiliğin ve tabii ki bir düzen olarak ulus-devletin dinsel-seküler inşasında bir zamanlar komünistler, sonrasında şeriatçılar, daha sonra PKK ve en son olarak FETÖ kullanılmıştır ve bunların arkasında süreklilik arz edecek şekilde tam olarak bilinemeyen, bilinememesi bizzat yarattığı gizem nedeniyle daha faydalı olan "yabancı" ve "karanlık" odaklar yer alır.

Yeni zamanlarda, seküler ve dinsel farklı kimlikler altında ve bunların duygusal sermayeleri, iktidar ve tapınakları eşliğinde sürdürülen mücadeleler

sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik, maddi olan ile tutkuyu, ilahi olanı ve göz kamaştırıcı olanı birleştirebilen bir ideolojiye dönüşmüştür. Metaforik olarak, artık Tanrılar yeryüzündedir. İnananlar artık çok daha moderndir; onlar sadece "delillerle" ("kutsallığı" üreten videolar, kamusal seremoniler) inanmaktadırlar. Her delile göre her türlü tanrı mevcuttur; onlara adanan ya da onların kendilerini yücelttiği alışveriş merkezleri, havaalanları, tapınaklar, devasa camiler mevcuttur.

Modern seküler milliyetçiliğin izlediği çizginin başlangıçta çok dinsel olduğunu; bugün dinselin ise çok seküler olduğunu gözlemleyebiliyoruz. İçinde yaşadığımız toplum giderek daha da seküler bir alan haline gelmekte; bunun içinde dinin yetkisi ve yeteneği sürekli yeniden tanımlanmaktadır. Modern toplum din üretimini sınırlandırmak bir yana, çok farklı düzeylerde ve içeriklerde dinsellikler üretmektedir. En azından Türkiye örneğinden hareketle, makro düzeyde, siyasal projeler olarak seküler ve dinsel söylemler ve kutuplu kimlikler birbirlerini kurarak aynı söylemin parçası olmakta, bu da stratejik olarak bireyleri kurmaktadır. Bunun mikro düzeyde, gündelik hayattaki karşılığı ise benzer korkulardan beslenen, güvensizlik üreten insanların duygularının / taktiklerinin yeni seküler söylemlerin üretimine doğrudan katılıyor olmasıdır.

Kaynakça

Altinay, A., *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, 2004.

Asad, Talal, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford Univ. Press, 2003.

Atay, Tayfun, "Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer!", *Toplum ve Bilim*, Güz 2004, s. 11-30.

Alexander, Jeffrey C., "Cultural Trauma: A Social Theory", *Cultural Trauma: A Social Theory*, Polity Press, 2012.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 2016.

Baker, Ulus, *Beyin Ekran*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and interpreters*, Cambridge: Polity Press, 1989.

Benlisoy, Foti, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilememiş Bir Yol: Hristiyan Türkler", Tanıl Bora & Murat Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, *Cilt 4, Milliyetçilik*, 2008, s. 927-933.

Berger, Peter, "Prologue: Bestrangement in Stockholm", *Facing up to Modernity*, New York: Basic Books, 1977, s. 145-147.

Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, Univ. of California Press, 1984.

Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", Michael Lambek (ed), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Wiley-Blackwell, 2002, s. 34-49.

Cottingham, Marci D., "Theorizing emotional capital", *Theory and Society*, S. 45, 2016, s. 451–470.
Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.
Gentile, Emilio, "A never-never religion, a substitute for religion, or a new religion?", *Politics as Religion*, Princeton University Press, 2006, s. 1-15.
Gentile, Emilio, "Fascism as Political Religion", *Journal of Contemporary History*, C. 25, S. 2/3 (Mayız - Haziran., 1990), s. 229-251.
Gentile, Emilio, "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, C. 1, S. 1, Yaz 2000, s. 18-55.
Geertz, Clifford, *Local* Knowledge: *Further Essays in Interpretive Anthropology,* New York: Basic Books, 1983.
Geertz, Clifford, "Religion as a cultural system", Michael Lambek (ed), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Wiley-Blackwell, 2002, s. 61-82.
Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis, 2016.
Göle Nilüfer, *Melez Desenler. İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul: Metis, 2017.
Göle Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis, 2017.
Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 2008.
Jasper, James M., "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements", *Sociological Forum*, C. 13, S. 3., Eylül 1998, s. 397-424.
Juergensmeyer, Mark, "The Paradox of Nationalism in a Global World", Ulf Hedetoft, Mette Hjort (eds), *The Postnational Self*, Univ. of Minnesota Press, London, 2002, s. 3-17.
Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - II*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1987.
Kentel, Ferhat, "The right to the city during AK Party's Thermidor", Ümit Cizre (ed), *The Turkish AK Party and its Leader*, Routledge, 2016, s. 132-165.
Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, İstanbul: İletişim, 2016.
Üstel, Füsun, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi***,** İstanbul: İletişim, 2008.
Yashin, Yael Navaro, "The Cult of Ataturk: The Appropriation of a Secularist Leader in Uncanny Forms", *Faces of the State*, Princeton: Princeton University Press, 2002, s.188-203.

İnternet kaynakları

Aydın Yıldırım, "Atatürk ekber! Atatürk ekber!" Altüst Dergisi, 9.11.2011 (http://www.altust.org/2011/11/ataturk-ekber-ataturk-ekber/, (erişim tarihi: 23.6.2019).
Gözyaşı geceleri, http://www.gozyasigeceleri.com/, (erişim tarihi: 25.6.2019).
"İsmail Kara: Dini modernleşme ile birlikte yaşıyoruz",
https://www.kultur.istanbul/tr/ismail-kara-dini-modernlesme-ile-birlikte-yasiyoruz-haber-819, (erişim tarihi: 20.06.2019).
Leszek Kolakowski, "Totalitarianism & the Lie", https://www.commentarymagazine.com/articles/totalitarianism-the-lie/, 1. 5. 1983 (erişim tarihi: 25.6.2019).
Serdar Değirmencioğlu'yla Söyleşi. Şehitlik Efsanesinin İşlevi. *Bianet*, 4.9.2015. (https://bianet.org/bianet/militarizm/167345-sehitlik-efsanesinin-islevi (erişim tarihi: 25.6.2019).
Yalçın Doğan, "Tayyip'i üzmek Allah'ı üzmektir", http://www.hurriyet.com.tr/tayyip-i-uzmek-allah-i-uzmektir-13609000, (erişim tarihi: 26.6.2019).

Sekülerleşme: Devingen Bir Şenlik

CHARLES TURNER

Yeni kitabı *Adlandırılamayan Şimdi*'de Roberto Calasso şöyle diyor: "Üst düzey akademisyenlerin katıldığı bir toplantıda dini inanç sahibi herhangi birinin mevcut bulunmayacağı, ama orada herkesin saygın biri olmayı amaçladığı kesin gibidir."[1] Onlara bu saygınlığın nereden kaynaklandığını sorarsanız aynı cevapları almayacağınızı da ekliyor. Bunun bir öneminin olmadığını ve inanç esaslarına bağlı kalmadan da nasıl yaşayabileceğimizin bir işareti olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Daha hassas ruhlar bunu sekülerleşme diye niteleyebilir. Birçok kişi birçok şeye sekülerleşme diyor.

Paskalya'dan kısa bir süre önce konuşmamın başlığının ne olacağı sorulmuştu bana. bir bildiri daveti almıştım. Paskalya Günü her sene aynı güne denk gelmez, 21 Mart'tan sonraki ilk dolunayın görülmesinin ardından kutlanır. Devingen bir şenlik olarak bilinir; bu tabir, zamana veya bu yüzden mekâna sabitlenmemiş belli bir şeyi anlatmak üzere genel dile yerleşmiştir. Ernest Hemingway bu tabiri Paris anılarının başlığında kullanmıştı: "Eğer gençliğinizde Paris'te yaşamak şansına ermişseniz, ömrünüzün geri kalan bölümünde nereye giderseniz gidin, o sizinle birliktedir artık, çünkü Paris devingen bir şenliktir."[2]

Eğer sekülerleşme kavramı devingen bir şenlikse, sosyoloji ve felsefe, tarih ve teoloji arasında, ateistlerle bir dine inananlar arasında salınan bütün o disiplinlerin içinde ve kültürel, politik ve düşünsel değişim üzerine kafa yorarken neyin anlamlı sayılacağı konusunda değişik fikirleri olan ve dolayısıyla sekülerleşmenin yaşandığı farz edilen zaman dilimine yönelik fikirleri farklılaşan biliminsanları arasında hareket halinde olduğu içindir.

1 Calasso, R., *The Unnamable Present*, Londra: Allen Lane, 2019, s. 52.
2 Ernest Hemingway, *Paris Bir Şenliktir*, çev. Saydam Özel, Bilgi Yayınevi, 1975.

Niklas Luhmann'a göre bu kullanım çeşitliliği sorunun bir parçasıydı: "dinin öldüğü tezi…hem daha ilerici hem de daha tutucu toplumsal kuramların öncülüydü…ve aslında ihtilaflı bir konu da değildi...Bugün artık kavram ciddi bilimsel yazında nadiren kullanılıyor...Tek bir kavram altında çok fazla sayıda heterojen gelenek bir araya geliyor."[3] Şayet Luhmann haklıysa toplanıp evlerimize gidebiliriz, ama ya yanılıyorsa? Bir defa, dinin bugün dünyanın pek çok bölgesindeki yenilenmiş politik anlamı "dinin ölümü"nden dem vurmayı faydasız kılıyor. Öte yandan, sekülerleşmenin "ciddi bilimsel yazın"ın konusu olabileceğini, bir araştırma programı ve "anahatlarıyla açıklayıcı bir model"i olan bir "sekülerleşme paradigması" bulunduğunu söyleyenler de var. (Wallis and Bruce, 1992: 8) Jose Casanova "sekülerleşme kuramının modern sosyal bilimlerde gerçek mânâda paradigmatik bir statüye erişmeyi başarabilen yegâne kuram olabileceğini" bile söylemişti.[4]

Bir paradigmanın tamamen terkinin yüksek ölçülerde bir anomali yığınının gelişmesine bağlı olması bekleneceği için, ortada bir tezat söz konusu. Böyle bir gelişmenin yaşandığı pek söylenemez. 1960'ların ortalarında bir sekülerleşme yanlısı olan Peter Burger bu kavramı terk etti ve hatta 1990'ların sonlarında sekülersizleştirmeden dahi bahsetmeye başladı. Steve Bruce gibi diğerleri, sadece Avrupa Hıristiyanlığı tarafından yaratılan uygarlığın başına gelenlerle ilgili bir hikâye olmanın ötesinde, uzamsal anlamda bir devingen şenlik olduğunu kastedecek boyutlara kadar onu savunmayı sürdürdü. Ernest Gellner'in örneğin İslam'ın "sekülerleşmeye direndiği" iddiasına rağmen, bu durum uygun faktörler yerli yerine oturduğunda aynı şekilde işlerlik kazanıyor. Peki nedir acaba bu "durum"?

"Bir sözcük" diyor Nietzsche, "aşağı yukarı aynı sayısız olaya aynı anda uyduğu ölçüde bir kavram halini alır –bu da, sadece ve sadece, asla eşit olmayan ve böylece toplu halde eşitsiz olan olaylar demektir. Her kavram eşit olmayan şeylerin eşitlenmesinden doğar."[5] Nietzsche sözcükleri kavramlara tercih ediyordu, ama sosyal bilimlerde bizler onlarla yaşarız veya ölürüz – ne kadar da sık ölürüz. "Sekülerleşme" hayatına teknik bir terim olarak başladı: 14. yüzyıl Fransa'sında bir manastırın "kadrolu" rahibiyle dışarıdaki "seküler" rahip arasında bir fark vardı, dolayısıyla manastırı terk eden "sekülerleşmiş"

3 Luhmann, N., *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2013, s. 201.
4 Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, s. 17.
5 Nietzsche, F., "On Truth and Lies in a Non-moral Sense", *The Nietzsche Reader*, Blackwell Publishing, 2006, s. 117.

oluyordu. Daha sonraları, kilise mülkiyetinin bir parçasının sahipliğindeki değişiklik anlamına geldi. Terimin bu anlamda ilk kullanımlarından biri polemik konusuydu. 1646'da Otuz Yıl Savaşları'nın sonuna doğru barış görüşmeleri Münster'de yapılıyordu. Masadaki sorunlardan biri, kiliseye ait olan ve 1552'den bu yana el değiştirmiş bulunan Orta Avrupa'daki mülklerle ilgiliydi. Bunların pek çoğu artık Lutherci veya Kalvinist prenslerin elindeydi. Bu fiili durumun meşruiyet kazanacağı açıklığa kavuştuğunda Fransız delegasyonunun başındaki Longueville Dükü Henri d'Orleans öfkeyle bu durumun mülkün "sekülerleştirilmesi" anlamına geleceğini söyledi; ona göre, mülkün tek gerçek kilise olarak gördüğü Katolik kilisesinin elinden alınıp başka dini organizasyonlara nakledilmesinin onu seküler lordlara vermekten bir farkı yoktu.

1803'e gelindiğinde mülk transferi yoluyla sekülerleşme polemik vasfını yitirmişti. Fransa, Prusya ve Avusturya arasındaki 1801 barış antlaşmasını takiben Kutsal Roma İmparatorluğu, Ren nehrinin batısındaki arazilerini Napoleon'a kaybeden seküler toprak sahiplerinin zararını telafi etmeye karar verdi. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun elde kalan kısmında yer alan ve piskopos prenslere, manastır vakıflarına ve diğer kilise varlıklarına ait arazileri onlara devretti. Bu durum ilginç bir paradoksa yol açtı: kilise kurumlarına ait mülklerin sekülerleştirilmesi onları daha da dinsel hale getirdi.

Şimdi, Almanlar, İngilizlere nazaran her şeyin daha fazlasına sahip olmayı her zaman severler ve dolayısıyla bizim "sekülerleşme" dediğimiz yerde onların üç sözcüğü vardır: Mülkün transferine *Saekularisation* denir; bir de, bundan sonra üzerinde konuşacağım, en çok aşina olduğumuz, bir tarihsel değişim süreci anlamını bize veren *Saekulerisierung* var. Bu kavram hayatına başka bir sözcük halinde, *Verweltlichung*, "dünyevileşme" olarak başlamıştı: 19. yüzyıl başlarında Prusya'nın protestan felsefesinde, insan aklının afişe edilmiş dinden ve onunla beraber gelen düşünce kalıplarından kendini yavaş yavaş özgürleştirmesi sürecini anlatıyordu. Ian Hunter bütün bunların egemen "dinsel kurum"a karşı gerçek bir saldırı olduğunu öne sürmüştü. "İnsan aklının doğası ve onun tarihsel kavrayışı üzerinde yükselen her şeyi kapsayıcı bir sekülerlik" fikri, söz konusu kurumun altını oyma girişimiydi ve "Hıristiyan toplumdan rasyonel topluma çağ değiştirici bir dönüşüm" için beslenen umudu ifade ediyordu.[6] Hunter sekülerleşmenin bu normatif/tartışmalı versiyonunun –rasyonel bir topluma doğru– mirasının güçlü ama yanıltıcı olduğunu, Avrupa toplumunun

6 Hunter, I. "Secularization: the birth of a modern combat concept", *Modern Intellectual History* 12 (1), 2015, s. 29-30.

16. ve 17. yüzyıl din savaşlarını nasıl ardında bıraktığının hikâyesini basitçe anlatmayı bilmesi gereken biliminsanlarında cesaret uyandırdığını düşünüyor. Aslında, diyor, 1648'deki Westphalia Barışı'yla ortaya çıkan erken dönem "seküler" politik düzenlemelerin amacı dini özel alana havale etmek değil, resmen tanınmış sınırlı sayıda kutsal oluşumun barış içinde bir arada yaşamasını garantiye almaktı. Bu vurgu, aşağı yukarı, bugünün Almanya'sında ve daha pek çok modern Avrupa devletinde Evanjelik ve Katolik varlıklar arasındaki meşruti ilişkiyi gösterir.[7] Tabii bu, Avrupa ve deli sayılabilecek olsalar da bazı takipçilere sahip bir grup insanın legal statüsü olan bir din kurabildikleri Amerika arasındaki büyük tezattır. ABD'deki dinsel rekabetle Avrupa'da bu rekabetin yokluğu arasındaki tezata dair söylenebilecekler 1960'lardan bu yana sekülerleşme kuramları açısından bir deney tahtası olagelmiştir.

Anlamlar ve çağlar

Şimdi devingen şenliğin devingen tarafına geçelim. Yeniden Calasso'yu dinleyelim: "Sekülerleşme muhtemelen Üst Paleolitik çağda zaten yaşanıyordu –ve bu süreç kesintisiz devam etti. Peki sekülerliğin ne zaman nihayet egemen hale geldiği söylenebilir? Adorno'nun *Minima Moralia*'yı yazdığı yıllarda...1950 civarında ABD'de."[8] . Calasso'nun söylediği pek çok şey gibi bunun da bir faydası yok, ama büyük mavra. Yine de iki noktayı gösteriyor: Biri, akademik literatürde sekülerleşmenin hem bir süreç hem de anahtar tarihlerin önem kazandığı bir şey gibi düşünülmesi; diğeri de, zaman cetvelinin bazen çok uzun, bazen de tarihlerin çok yakın oluşu.

Bunu akılda tutarak, buyurun size iki liste. Birincisi sekülerleşme tartışmalarında görülen bazı ampirik göndergeleri içerirken, ikincisi farklı sekülerleşme tezlerinin önemsediği tarihsel dönemlerin bir listesi.

1. "Sekülerleşme"ye yüklenegelen anlamlar: kilise ve devletin kurumsal ayrılığı; kilise ve devletin bir alaşımı; politika, ekonomi, hukuk, sanat veya bilim gibi "alanların" dinin alanından ayrışması, öyle ki bütün bu diğer alanlar anlamın alternatif kaynakları haline gelirken artık bundan böyle dinsel kaideler kurumsal hayat için tutarlı bir imgesel çerçeve sunamayacaktır; dinsel örgütlenmelere dahil olmada ve dinsel törenlere, özellikle de belirleyici nitelikteki ayinlere [vaftiz, evlilik, cenaze vb.]

7 Kalyvas, S.N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
8 Calasso, R., *The Unnamable Present*, Londra: Allen Lane, 2019, s. 38.

katılımda düşüş; politik gücün meşruiyetinde dinsel olandan uzaklaşma ve dinsel olmayana doğru kayış; dinsel örgütlerin toplumsal denetimde, özellikle eğitim ve sosyal yardımlaşmada oynadığı rolün zayıflaması; dinsel kurtuluş veya bütünüyle kutsallık duygusu ihtiyacının kaybolmaya yüz tutması; dinin statüsünde otorite kaynağı olmaktan etki kaynağı olmaya doğru küçülme ve kamusal beyanlarında dini liderlerin seküler dili benimsemeleri; dinsel toplulukların karakterinde "inanç cemaatleri" olmaktan çıkıp sivil toplum içindeki diğer çıkar gruplarıyla rekabet eden "dayanışma grupları" haline gelmeye doğru yaşanan değişim; dinsel fikirlerin içerik kaybı yaşanmaksızın seküler biçimlere dönüşümü; bir uygulama biçiminin dinsel içeriğinden arındırılıp yerini seküler içeriğin alması; kutsal ile dindışı arasındaki ayrımın bulanıklaşması; kutsal ile dindışı arasındaki ayrımın keskinleşmesi.

2. Anlamdaki bu çeşitlilik –bir kısmına daha sonra değinebiliriz–, sekülerleşmenin vuku bulduğu tarihsel dönemlere veya "günümüze uzanan yolda" belirleyici bir şeyin yaşandığı anlara dair bir dizi varsayım ile beraber oluştu veya onları besledi. En yakın tarihli olandan başlayarak liste şöyle uzayabilir: Birleşik Devletler'in son on yılı, hiçbir dinsel bağlılığı olmadığını söyleyen Amerikalıların sayısının dramatik bir şekilde artışı;[9] 1960'larda Britanya'da, Callum Brown'a göre kadınların cinsel özgürleşmesinin bir sonucu olarak, dinsel katılımda görülen dramatik düşüş;[10] 1920'lerde ölçülüp biçilerek tasarlanmış seküler bir cumhuriyetin kuruluşuna şahitlik eden Türkiye, veya Ortodoks kilisesine aralıksız hücumlarıyla Rusya, veya 1922'de James Joyce'un *Ulysses*'inin yayınlandığı ve Ezra Pound'un bu olayın post-Hıristiyan çağın başlangıcına işaret ettiğini söylediği zamanlarda dünya; 1905 ve Fransa'da kilise ve devletin ayrılması ve dinin izlerinin devlet okullarından silinmesi; 19. yüzyıl ve doğanın endüstri ve bilim ve ilerlemeci filozofların icadıyla yeniden şekillendirilmesi; 1817 ve Prusya'da protestan kiliselerin devlet himayesinde birleştirilmesi; 18. yüzyıl (Fransız kilise kurumlarının şiddetli vergilere çarptırılması, Fransa'da 1793-94 yıllarında Hıristiyansızlaşma kampanyası; aydınlanma); 17. yüzyıl ve Avrupa'da bilimsel devrim; Peter Wilson'ın "uzun vadeli sekülerleşme" dediği duruma yol açan 1648

9 Beinart, P. "Breaking Faith", *The Atlantic*, April, 2017.
10 Brown, C., *The Strange Death of Christian Britain*. Londra: Routledge, 2001.

Westphalia Barışı; İngiltere'de otoritenin "laikleştiği" 11 ila 13. yüzyıllar;[11] erken dönem Hıristiyan kilisesinin Yunan "bilimsel" düşünce yöntemlerini benimsediği ve Hıristiyanlığın emperyal Roma hâkimiyetinin sıradan bir aracı haline geldiği MS 1 ila 4. yüzyıllar; İsa'nın çarmıha gerilişi, ki René Girard'a göre bu bizzat bir "aydınlanma" olayıydı, çünkü kurban edilenin masumiyetini ilan ederek[12] ve insan toplumlarının şiddetle mücadeleyi süregiden, daima yenilenen bir edim olarak görmesini sağlayarak (bizzat Girard piyasayı bunu sağlamak adına merkezi bir vasıta olarak görüyordu) kurbanın anlamını devrimleştirdi; doğrudan doğruya tektanrıcılığın icadına ve çoktanrıcılığın gerileyişine tanıklık eden MÖ 1000 dolayları, böylece tanrılarla dolu bir dünya yerini yeryüzünde tanrıların olmadığı, ama dışsal ve yüce bir tanrıyla karşı karşıya kalan düalistik bir evrene bıraktı; yönetimlerin ortaya çıktığı ve insanın önceliklerinin göklerden yere inip toplumsal hiyerarşilerin inşasına ve korunmasına yöneldiği MÖ 3000 dolayları[13] ve nihayet, Adem ve Havva'nın Cennet Bahçesinden kovuluşu, kendi yarattığının mükemmelliğinden sıkılan Tanrı'nın dünyayı insan çabasının ve noksanlığının bir sahnesine, bizim adına *tarih* dediğimiz bir sahneye çevirişi.

Bu söylediklerimden daha geç olmuş olanlar –veya daha eski tarihli olanlar– biraz tuhaf sayılabilir, ama daha spekülatif izahlarda kendilerine yer bulabiliyorlar.

Bunların bazılarının bazı ülkelere has olduğunu, bazılarının da daha kapsamlı savların parçası olduğunu ve bu durumun konunun geneli hakkında tutarlı bir tartışma önünde genellikle engel teşkil ettiğini de bir kenara yazın. Sekülerleşmeye dair genel savlar, farklı ülkelerde din ve politika, din ve bilim veya din ve sanat arasındaki ilişkilerin karşılıklı sosyolojik araştırmasıyla gerilim içinde bulunur. Bu arada tarihçiler bu genelleme derecesine dahi itiraz edebilirler.

Sosyoloji

Şimdi 1 numaralı listedeki biraz daha ilginç sekülerleşme tezlerinden bazılarını ele alalım. Bence esas sosyolojik olanlar bunlar.

11 Sommerville, J.C., *The Secularisation of Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
12 Girard, R., *Evolution and Conversion*, Londra: Continuum, 2011.
13 Gauchet, M., *The Disenchantment of the World*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1997.

Öncelikle, sosyoloji klasiklerinin çoğu gibi modern sanayi toplumunda dinin yeri hususunda kararsız olsa da, Max Weber Avrupalıların yaşamında entelektüel bir çerçeve sağlamak yolunda kurtuluşa dair dinsel fikirlerin kapasitesinin azaldığını, kiliselerin insanlar üzerindeki denetimlerini kaybetmeye mahkûm olduğunu ve dinin şimdi artık diğerleri arasında ancak onlar gibi bir "değer alanı" haline geldiğini düşünüyordu. Ama bu fikrin etrafında örülmüş bir kültürde kurtuluş sorununun devre dışı kalabileceğini sanmıyordu. Böylelikle diğer değer alanlarının –bilim, sanat, cinsellik, müzik, hatta ekonomi– en azından entelektüeller için alternatif kurtuluş kaynakları olarak iş görebileceği fikrindeydi. Ve bir protestan olarak modern mesleklerin insanlar için bir "misyon" veya "çağrı" duygusu taşıyıp taşımayabileceğini sormanın hâlâ bir anlam ifade ettiğine kaniydi.

İkincisi, Weber ve Durkheim, 1960'ların en etkili sekülerleşme tezinin, Bryan Wilson'ın sekülerleşme paradigmasını doğuran *Seküler Bir Toplumda Din*'inin (*Religion in a Secular Society*) temelini oluşturuyordu. Wilson, tüm toplumların ihtiyacının kutsal ve dindışı meseleler arasında bir ayrımdan ziyade toplumsal denetim ve gözetim olduğunu düşünüyordu; ona göre sekülerleşme, Weber'ci anlamda bir sistem farklılaşması süreci, ekonomik modernizasyon, kentleşme ve en önemlisi "toplumsallaştırma" dediği şeydi. Bu, gençlerin gözetimi ve toplumsal denetimi sorumluluğunun ailelerden ve cemaatlerden devlet aygıtlarına geçtiği bir süreçti. Bu anlamda kamusal eğitim seküler bir toplum yaratma yolunda çok önemli bir faktördü. Öğretmenlerin okulu çocuk için ebeveynlerinin önyargılarından korunabileceği bir sığınak gibi ele aldığı Fransa'da bu görülebilir. Ve bu devlet okulu eğitiminin içeriği büyük ölçüde araçsalcıdır, genç insanı çalışılan hiçbir işin bir "çağrı" gibi nitelenemeyeceği bir emek dünyasına hazırlar. "Rol beklentileri" özereksel bir disipline edici mekanizmadır, dinsel kaidelere ihtiyaç yoktur. Bizzat ruhban başkaları gibi modern profesyoneller haline gelmiştir, işleri artık gözetim değil, ama kamu siyasetini "etkilemektir", başka pek çok kanaat oluşturucuyla birlikte yerine getirilen bir etkileme. Bu yaklaşımdan çeşitli sonuçlar zuhur etti: Bir tanesi, Avrupa'da bu bağlamda sekülerleşmeyle ilintili zaman cetveli, devlet eliyle eğitim ve toplumsal refah ve vergilendirmenin bu amaçla yerleşmeye başladığı 19. yüzyıl sonlarından bugüne uzanan dönemi kapsar; bir başkasına göre, dinsel inancın hangi versiyonuyla muhatap olduğumuzun bir önemi yoktur, piyasa ekonomisinin gelişimi, kent nüfusunda artış, modern bir ekonomide insanları istihdam etmek için tasarlanmış eğitim ve öğretim, bunların hepsi

din üzerinde aynı aşındırıcı etkiyi yapar. Dilerseniz bu sonuca, Avrupa'da katolik uygarlığının zeminini sarsmaya yardımcı olan ve oradakinin yarısı kadar fırsat bulsa bunu her yerde yapacak olan sanayi burjuvazisine methiye şarkısı niteliğindeki *Komünist Manifesto* yoluyla kısa yoldan varabilirsiniz, gerçi manifestonun kendisinin bir sekülerleşme teorisi olmadığını akıldan çıkarmamak gerekir; din orada bir bağımlı değişken idi ve Marx'ın dediği gibiydi: "…dinsel ruh gerçek anlamda sekülerleştirilemez, çünkü onun bizzat kendisi insan ruhunun bir gelişim aşamasının tinsel bir biçimi değil de nedir?" Ona ihtiyaç kalmadığında din de ortadan kalkacaktır.

Wilson'ın sosyolojik yaklaşımına önemli bir eleştiri 2001'de tarihçi Callum Brown'dan geldi. Kiliseye icabet ve vaftiz, evlilik ve kiliselerde düzenlenen cenaze törenlerine katılım oranları ölçü alındığında, diyordu Brown, Britanya gerçekten de seküler bir toplumdu. Ama sosyologlar zaman ayarlarını tamamen yanlış yapmışlardı. 1960'larda Britanya'da kiliseye katılımda görülen ani düşüşün izahı polikada veya ekonomide değil, fakat kültürde yatıyordu. Sanat veya edebiyat anlamında değil de, insanların yaşamlarını, ahlâk anlayışlarını ve en önemlisi cinselliklerini "söylemsel olarak" inşa etme yolları anlamında. Yürürlükte olan sosyolojik dirayetin tersine, Britanya 1800'den ta 1963'e kadar "son derece dindar bir millet"ti ve İngiltere Kilisesi'nin çabaları sonucunda böyle olmuş değildi, bunun sebebi Victoria Dönemi'nde serpilmiş ve toplumsal cinsiyet vurgusu hayli yüksek "evanjelik püritenizm" ve kadınların Hıristiyan dindarlığının taşıyıcısı, erkeklerin de ahlâken zayıf diye nitelenmesiydi. Aslına bakılırsa, "Britanya 1796'dan 1963'e kadar Hıristiyan dininin tebliğinde bu ülkenin gördüğü en büyük faaliyete bürünmüştü";[14] hızla sanayileşen topluma ve geleneksel toplumsal ilişkilerin bozulmasına cevaben müesses kiliselerin yanıbaşında kendini örgütleyen bir yardımseverlik ağı oluşmuştu. Misyon taşıma dürtüsünün merkezinde kadınların dindarlığı yatıyordu: Kadınların dindarlığı, hızla sanayileşen bir toplumda yeni ve aşina olmadıkları işlerde çalışan erkeklerin düşük ahlâkıyla tezat oluşturuyordu.[15] Brown'ın açıklamasında en çarpıcı iddia, iki dünya savaşının kadınların dindarlığı ve sofuluğu arasındaki ilişkiye etkisi üzerineydi: Kadınların –eş veya hizmetçi oldukları– evin sınırlarından kaçmaları, savaş için üretim yapan fabrikalara girmeleri veya tarım işleriyle uğraşmaları tutumlarında kalıcı bir değişime yol açmamıştı; Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı'nın ardından eski cinsel politikalara dikkate de-

14 Brown, C., *The Strange Death of Christian Britain*, *age*, s. 39.
15 *Age.*, s. 88.

ğer bir dönüş yaşanmıştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ağır sanayi tesisleri kamulaştırılırken kamusal eğitim sistemi de daha uyumlu hale getirildi ve tam teşekküllü bir refah devleti oluşturuldu –Wilson'ın "toplumsallaştırma"sı–, ve savaş sonrası Britanya'sında kadınlar ev içi alana geri döndüler. 1950'ler, 18. yüzyıldan beri kiliseye devamlılıkta ve kabul törenlerinde en yüksek yıllık artışa şahit oldu. Ne zaman ki şu ya da bu şekilde bir zorlama olmaksızın "kurtuluş ekonomisi" gücünü kaybetti ve kadın cinselliği serbestleşti veya en azından evin sınırlarından özgürleşti, o sekülerleşme – kiliseye gidişte dikkat çekici bir düşüş– mümkün oldu. Esasen Brown bu sekülerleşmenin aşağı yukarı 1963'ten 1973'e uzanan on yılda ortaya çıktığını öne sürüyor. Philip Larkin'in şiirinin tespit ettiği gibi:

> cinsel münasebet başladı
> bin dokuz yüz altmış üçte
> (ki biraz geçti benim için de)
> *Chatterley* yasağının kalkışı
> ve Beatles'ın ilk albümü arasında bir yerde
> *(Philip Larkin, "Annus Mirabilis")*

Şayet Brown kültürü gündelik anlam üretimiyle ilgili olarak düşünüyorsa, son örneğimiz bunu karşılamıyor. Philip Rieff kültürü Max Weber'in fikirleri ele aldığı şekilde, tabanda oluşan her şeyin yaratıcı çerçevesi olarak görüyordu:

> Toplumsal yapı içinde yüksek ilkeleri düzenleyenin (ve düzeni bozanın) kültürel sistemin üstün bir seviyesinden kaynaklandığını düşünün. İnsanların sayısız miktarda faaliyetiyle, ayrışmış bir toplumsal yapıda kültürel elit eliyle bu yüksek (kültürel) ilkeler devreye sokulduğunda, toplumsal birliğin ve çözülmenin tarzları da oluşacaktır.[16]

1960'larda "sekülerleşme" kelimesini kullanmıyordu, ama kullanması da gerekmezdi; kültür krizdeydi, çünkü Batı uygarlığını iki bin yıldan uzun süredir ayakta tutan manevi ihtiyaçlar sistemi çöküş halindeydi. Sanayi toplumu veya toplumsal farklılaşma derinleştiği için değil, daha ziyade büyük bir *"trahison des clercs"* (aydınların ihaneti) yüzünden.[17] 19. yüzyıldan beri sosyologlar,

16 Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, s. 6.
17 Benda, J. [1927] *The Betrayal of the Intellectuals*, Londra: Routledge, 2006.

ruhbilimciler, sanatçılar ve yazarlar birincil görevlerini, kültürel sistemin bekçiliğini ihmal etmişlerdi.

Peter Berger'in ifadesiyle "makullük üreten yapılarımız", onlarla beraber toplumsal düzen nihayetinde temel bir sembolizme dayanır ve Batı'nın belirleyici simgeleri de "baskıcı, militan fikirler"dir, bütün meseleleri insanın kendini gerçekleştirme yollarını sınırlamaktır,[18] "Thou shalt not" (yapmayacaksın) demektir. Kutsal düzen bütün toplumsal düzenin kaynağıdır ve böyle olduğu müddetçe "bağışlayıcı" yönetimin veya manevi gevşeyişin seviyesini belirleyebilir.

Rieff, Batılı insanlığın ruhu için mücadelenin 1960'larda, ulvi "yapmayacaksın"lar bu yeteneklerini yitirmeye yüz tuttuğunda dönüm noktasına ulaştığına inanıyordu. Bizimki bir "yaratı-sızlık" (de-creation) kültürüdür; "buyurgan" olanları değil, sadece olumsuzlamacı hakikatleri tanıyan biliminsanlarının ve sanatçıların eleştirel aklının hükmü altındaki bir anti-kültür. Birbiriyle anlaşmazlık halinde iki kültür fikrinin tersine, sanat ve bilim ittifak halindedirler: Yazarların sınırsız kurguları ve hayalci sanatçıların uçuşları, biliminsanının teknolojik olanakların ve dünya-yaratımının peşinde merhametsizce koşmasıyla koşutluk arz eder.

1920'lerde bile pek çok sanatçı, özellikle de en modernist olanlar, sanatı en azından kurtuluş dininin yerine geçecek ya da hatta onun modern biçimi haline gelecek diye, "güzelliğin" veya "biçimin" nihai kıymet biçicisi, inancın bir dengi gibi düşünüyorlardı. Adına "Caz Çağı Katolikliği" denen bir şey bile vardı.[19] Ama 1960'lara gelindiğinde modernizm tükenmişti ve sanat öz-severliğin bir biçimi haline geldi; özgürlük sunuyor gibi görünüyordu, ama aslında önerdiği, insanları kısıtlayan, ama aynı zamanda onları koruyan kurumlara yönelik bir kuşkuculuktu. Bunların yerine şimdi "her insan kendi kendinin dahisi gibi bir hale gelmişti. Ama esas itibariyle kendilik virtüözlüğünden oluşmuş bir kültürde hayal gücü dumura uğrar."[20] Artık modern sanatçıların her yeni kuşağı genelgeçer bir şöhret peşindedir ve sadece "ölüyapıtlar" üretirler: Marcel Duchamp'ın pisuarı en çarpıcı örnektir, ama bu terim buyurgan hakikatlere ilişkin duygularımızı gevşeten her şeye uyarlanabilir. Benjamin Franklin'in Thomas Jefferson'ı Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi'ndeki "Aşağıdaki ha-

18 Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, s. 101.
19 Schloesser, E., *Jazz Age Catholicism: mystic modernism in postwar Paris 1919-1933*, Toronto: University of Toronto Press, 2005.
20 Rieff, *age,* s. 32.

kikatler bizim için kutsaldır" cümlesini "Aşağıdaki hakikatler ispata lüzum kalmayacak kadar açıktır" haline çevirmeye ikna etmesi bir ölüyapıttır; esasen "bildiğimiz anlamda sosyoloji de Avrupa Katolik toplumsal düzenine karşı bir ölüyapıt olarak başlamıştı".[21]

Sekülerleşme herkes içindir

Sekülerleşme ateistler için olduğu kadar dindarlar için de ilgi çekicidir. Kahvaltıda İncil okunan bir pentakostal ailede büyüyen din sosyolojisinin duayeni David Martin, 1965 yılında, sekülerleşme kavramının "dindeki 'gerçek' ilkeyi polemik gayesiyle tespit eden ve sonra bunu biraz da estetik tatmin niyetiyle keyfi olarak...ve biraz da iltisaklı oldukları hareketlere psikolojik destek kazandırmak için bölünmez ve tersine çevrilemez bir süreç olduğu görüşüne nakleden din karşıtı ideolojilerin bir aracı olarak belirdiğini" söylemişti.[22] Yanılıyordu; takip eden iki yılda Peter Berger ve Bryan Wilson kendi sekülerleşme tezlerini yayınlayacaklardı, mamafih ikisi de sekülarizm taraftarı hareketlerin içinde değildi: Berger Avusturya doğumlu Amerikalı bir protestan iken, Wilson herkes İngiltere Kilisesi'nin Pazar okuluna gitmiş olsa dünyanın daha iyi bir yer olabileceğini düşünen bir İngiliz agnostiğiydi. Dünyanın çoğu yeri dindar fanatikler veya ilkesiz pragmatistler –veya bu iki özelliği birleştiren siyasetçiler– tarafından yönetildiğine göre belki bir haklılık payı varmış.

Martin'in aksine Callum Brown, sekülerleşmeye dair sosyolojik düşüncenin çok da seküler bir pozisyonunun olmadığını, bu fikrin 19. yüzyılda sanayi devriminin kalbinin attığı yerlerde din propagandacıları tarafından oluşturulan günah kentleri mitinden doğduğunu düşünüyordu: "Kökleri ister Hıristiyanlar ister ateistler, sosyal bilimciler veya filozoflar tarafından sallanıyor olsun, dini çöküş temelde ahlâki bir yargıdır."[23] Yeryüzü giderek daha dünyevileşir veya dindışına kayarken bu ahlâki yargı dindarlar için daha çekici hale gelir; 1910'larda örneğin, alkol bağımlılığının yol açtığı toplumsal sorun, köktendincilik kelimesini bu mücadele için icat eden Amerika'daki Hıristiyan dini propagandacıları için bir armağan gibiydi; bugün pornografi ve daha genel olarak Batı tarzı dekadans İslamcı köktendinciler için benzer bir armağan işlevi görüyor (bu arada, köktendincilerin asla dindar püristler olmadığını, daha ziyade

21 Rieff, P., *Sacred Order/Social Order: Volume I, My Life among the Deathworks: illustrations of the aesthetics of authority*, Charlottesville ve Londra: University of Virginia Press, 2006, s. 16.
22 Martin, D., "Towards eliminating the concept of secularization", J. Gould (ed.). *Penguin survey of the social sciences, 1965*, Harmondsworth: Penguin, 1965, s. 176.
23 Brown, C., *The Strange Death of Christian Britain*, Londra: Routledge, 2001, s. 31.

toplumsal ve siyasal propagandacılar olduklarını not edelim –dindar püristler sadece kendi işlerine bakabilsinler diye yalnız bırakılmak isteyen insanlardır).

Alman felsefeci Hans Blumenberg'in yazdığı gibi, dindarlar sekülerleşmeyi "cephenin netleşmesi" adına daima samimiyetle karşılayabilirler. Bunu yine 1960'larda (ne onyılmış ama!), 1950'lerin sekülerleşmeye dair en dikkate değer felsefi tezlerinden birine yanıt verirken yazmıştı. Bu teze göre, ve sosyolojik yaklaşımların aksine, sekülerleşme dinin "çöküşü" değil, daha ziyade dini fikirlerin belirli bir yeni içerik eklenmeksizin seküler fikirlere dönüşümü anlamına geliyordu. Bu görüşü esas olarak savunan Karl Löwith'ti. Avrupa'yı girdabına alan yıkımı anlamlandırma çabasıyla, kabahati biraz da 19. yüzyılın tarih felsefelerine, özellikle de Auguste Comte'un üç aşama ve Marx'ın ilerleme düşüncelerine yıkıyordu. *Tarihin Anlamı*'nda bunların zamanın kesin bir sonu olduğuna inanan Hıristiyan eskatolojisinin "sekülerleşmiş versiyonları" olduğunu ileri sürüyordu. Özellikle Comte'un üç hal yasası, Fiore'li Gioachino'nun babanın, oğulun ve kutsal ruhun çağları düşüncesinden ibaretti. Modern olanın, kendisini önceleyenin sekülerleşmiş versiyonu olduğunu ifade eden bu düşünce, o zamanlardan beri epey miktarda ve sadece düşünce düzeyinde kalmayan yan ürünler ortaya çıkardı. Sosyolog Richard Münch'e göre örneğin, "anayasalar modern seküler toplumların kutsal kitabı, mahkemeler onların kilisesi, hâkimler de papazıdır".[24] Totaliter rejimlerin karakteristiği olan ritüel teşhirleri Nazizmin veya Bolşevikliğin "seküler dinler" olup olmadıkları yönünde uzun bir tartışmaya yol açtı. Para modernitenin tanrısı olarak nitelendi,[25] aynı ulus gibi,[26] kapitalizmin kendisi de bir din olarak düşünüldü. Max Weber psikanalizin itirafın modern bir biçimi olduğunu söyledi ve ondan onyıllar sonra Michel Foucault bu fikri devraldı: "Kimi suçlarını itiraf eder, kimi günahlarını, kimi düşüncelerini ve arzularını, hastalıklarını ve dertlerini; kimi gider, büyük bir açıklıkla, anlatılması en güç olanı söze döker. Kimi kamunun önünde kimi mahrem alanında itiraf eder, kimi ebeveynlerine, öğretmenlerine, doktoruna, sevdiklerine...Batılı insan bir itiraf hayvanı haline gelmiştir."[27]

Blumenberg, Löwith'in bir temasından geliştirilen bütün bu çeşitlemeleri biraz tembel işi buluyordu, *Modern Çağın Meşruiyeti* [*Die Legitimität der Neuzeit*] kitabında böyle de yazdı, Foucault *Şeylerin Düzeni*'ni yayınlamadan bir yıl önce. *Şeylerin Düzeni*'nde Comte ve Marx hakkında muğlak bir bölüm vardı: "Hem

24 Münch, R., *Ethics of Modernity*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2001, s. 259.
25 Goodchild, P., *Capitalism and Religion*, Londra: Routledge, 2002.
26 Llobera, J., *The God of Modernity*, Oxford: Berg, 1996.
27 Foucault, M., *The History of Sexuality*. Harmondsworth: Penguin, 1978, s. 59.

ampirik hem de eleştirel olmak isteyen bir söylem, aynı anda ancak pozitivist ve eskatolojik olabilir."[28] Ya da belki o kadar da muğlak değildi: Bundan iki yıl önce Foucault'nun New York'ta tanıştığı kişi Karl Löwith'ten başkası değildi.

Dolayısıyla sekülerleşme farklı disiplinler içinde, farklı dönemler boyunca ve dindarlarla sekülerler arasında devinen bir şenliktir. Ve bu yüzden de, farklı sebeplerden farklı şeyleri açığa çıkardığı gibi bulanıklaştırabilir, gizleyebilir. David Martin'in sekülerleşmeye yönelik sosyolojik, Blumenberg'in de felsefi yaklaşımda neyin yanlış olduğuna ilişkin düşüncelerindeki farklılığı düşünün. Martin'e göre sosyolojik yaklaşımlar, modern toplumdaki din ısrarını, "kutsal olana duyulan ihtiyacın" devam edişini, geleneğin sürekliliklerini anlamayı başaramamıştı. Blumenberg'e göre felsefi yaklaşımlar bunun zıddı bir hataya düşmüştü: Löwith, Marx veya Comte'un tarihe bakışlarının "dini düşüncelerin sekülerleşmiş versiyonları" olduğunu söylerken modernitenin ayırt edici özelliğini, Ernest Gellner'in geniş kanal dediği şeyi, modern doğa bilimlerini görmezden gelmişti; modern bilimin bütün hadisesi, modern düşüncenin eski dini hikâyelerden koptuğu, insanlar ve onların evrendeki yeri hakkında bütünüyle yepyeni bir soru dizgesine dayanan yeni farkındalık modelleri oluşturduğu bir sahne olmasıdır. Marx ve Comte'un felsefeleri dinsel fikirler başkalaşıma uğradığı için ortaya çıkmadı, fikirlerin başına asla böyle bir şey gelmez; aslında olan, modern düşünürlerin anlam hakkında mutlak sorulara cevap üretmek zorunda olduklarını hissetmeleriydi, doğabilimcileri ise bu soruları reddettiler, yeni soruları zorladılar ve bizim için olağanüstü keşifleriyle, insanın kendini gerçekleştirme olanaklılığının uzantılarıyla birlikte bütün cevapların geçici olduğu bir dünya yarattılar. Blumenberg'e göre modernitenin gerçek öyküsü dini fikirlerin veya pratiklerin sekülerleşmesi değil, cevabın bu fikir ve pratiklerde yattığının düşünüldüğü soruların reddedilmesiydi.

Sonuç

Elimizdeki malzeme üzerinde hızlıca ilerledik, daha fazla vaktimiz olsaydı devingen şenliğimizin keyfini daha genişçe çıkarabilirdik. Hızlı ve çok yemek bizler için hiç iyi değildir. Öte yandan, hiç yememek de iyi değildir, özellikle de fikirler masanın üzerinde uzanırken. Biz şimdi yiyelim, ölmek yarına kalsın.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

28 Foucault, M., *The Order of Things*. Londra: Tavistock, 1970, s. 320.

Kaynakça

Beinart, P. "Breaking Faith", *The Atlantic*, April, 2017.
Benda, J. [1927] *The Betrayal of the Intellectuals*, Londra: Routledge, 2006.
Berger, P., *The Social Reality of Religion*. Londra, Harmondsworth: Penguin, 1973.
---- (ed.) *The Desecularization of the World*. Washington, D.C.: William B. Eerdmans, 2001.
Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1982.
Brown, C., *The Strange Death of Christian Britain*, Londra: Routledge, 2001.
Bruce, S., *Secularization: in defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
Calasso, R., *The Unnamable Present*, Londra: Allen Lane, 2019.
Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Clark, C. M., "From 1848 to Christian Democracy", I. Katznelson & G. Stedman Jones (ed.) *Religion and the Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Foucault, M., *The Order of Things*. Londra: Tavistock, 1970.
----, *The History of Sexuality*. Harmondsworth: Penguin, 1978
Gauchet, M., *The Disenchantment of the World*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1997.
Gellner, E., *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge, 1990.
Girard, R., *Evolution and Conversion*, Londra: Continuum, 2011.
Goodchild, P., *Capitalism and Religion*, Londra: Routledge, 2002
Grzymała-Busse, A., *Nations under God*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
Hunter, I. "Secularization: the birth of a modern combat concept", *Modern Intellectual History* 12 (1), 2015, s. 1-32.
Kalyvas, S.N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
Llobera, J., *The God of Modernity*, Oxford: Berg, 1996.
Löwith, K., *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
Luhmann, N., *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
Martin, D., "Towards eliminating the concept of secularization", J. Gould (ed.). *Penguin survey of the social sciences, 1965*, Harmondsworth: Penguin, 1965, s. 169–82.
Marx, K. [1843], "On The Jewish Questioné, *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 1975.
----, [1848], Manifesto of the Communist Party, K. Marx, *Later Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Münch, R., *Ethics of Modernity*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2001.
Nietzsche, F., "On Truth and Lies in a Non-moral Sense", *The Nietzsche Reader*, Blackwell Publishing, 2006.
Rieff, P., *The Triumph of the Therapeutic*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
Rieff, P., *Sacred Order/Social Order: Volume I, My Life among the Deathworks: illustrations of the aesthetics of authority*, Charlottesville ve Londra: University of Virginia Press, 2006.
Schloesser, E., *Jazz Age Catholicism: mystic modernism in postwar Paris 1919-1933*, Toronto: University of Toronto Press, 2005.
Sommerville, J.C., *The Secularisation of Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
Weber, M., "Science as a Vocation", *Max Weber's Science as a Vocation*, P. Lassman & I. Velody (ed.), Londra: Allen and Unwin, 1989.
Wallis, R. ve Bruce, S., "Secularization: the Orthodox Model", S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
Wilson, B., *Religion in secular society*, Londra: C.A. Watts, 1966.
Wilson, Peter H., *Europe's Tragedy: the Thirty Years War*, Londra: Allen Lane, 2009.

Post-Seküler Dönüş: Aydınlanma, Gelenek, Devrim

AGATA BIELIK-ROBSON

Bu makalenin amacı, çağdaş insan bilimlerinde "post-seküler" dönüş adı verilen şeyin genel ve açık bir değerlendirmesini sunmaktır. *Post-seküler* terimi, Jürgen Habermas'ın 2001 tarihli "Glauben und Wissen" (İnanç ve Bilgi) başlıklı ünlü konuşmasından sonra yaygınlaşmış olsa da, terimle işaret edilen fenomen çok daha erken bir tarihte ortaya çıkmıştır.[1] *Avant la lettre* post-seküler düşünce ilk kez Franz Rosenzweig'ın, eleştirmenler tarafından "post-ateist"[2] olarak nitelendirilen *The Star of Redemption* adlı ufuk açıcı kitabında ve Habermas'ın son temsilcisi olduğu Frankfurt Okulu'nun erken dönem çalışmalarında, özellikle de Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında çıkar karşımıza. Post-seküler dönüşü harekete geçiren esas fikir, modernitenin seküler büyük anlatılarına bir yanıt tesis etmektir: söz konusu büyük anlatı Rosenzweig'da Hegelci Tin'in içkin gelişmesi, Adorno, Horkheimer ve Habermas'ta ise aydınlanmacı evrensel özgürleşme anlatısıdır. Bu düşünürler, görünürde sekülerleşmiş olan modern paradigmada dinin yerini yeniden düşünmeyi ve vahyin Aydınlanma'yla işbirliği yapıp yapamayacağını, yani modern özgürleştirici düşüncelerin "meş-

1 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. *Dankrede für Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, Börsenverein des deutschen Buchhandels, 2001; burada Habermas hümanizmin son hendeği olarak doğalcı soy ıslahına karşı Yahudi-Hıristiyanlığı yardıma çağırır ve dini intihap ve antlaşma fikrinden medet umar. Daha ayrıntılı bir post-sekülarizm tanımı için bkz. Jürgen Habermas, "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, C. 25 (2008), s. 17-29.

2 Özellikle bkz. Margarete Susman, "Exodus from Philosophy", Franz Rosenzweig, *The New Thinking*, çev. Alan Udof and Barbara Galli, Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

ruiyet krizi"[3] karşısında onları destekleyip desteklemeyeceğini araştırmaktır. Burada dini vahiy, Aydınlanmanın düşmanı olarak değil, ihtiyaç ânında onun yardımına koşacak potansiyel müttefiki olarak görülür. Aydınlanmanın öz değerlerini tehdit eden esas tehlike *doğalcılık*tır – varoluşun aşkın, doğaüstü bir boyutunun açılması olarak anlaşılan vahiy ise, indirgemeci doğalcı heyulaya karşı verilen mücadelede başvurulacak bir yardımcı olarak görülür.

Bununla birlikte, geç-modern dönemdeki post-sekülarizm dönüşünün tek versiyonu, hatta en popüler versiyonu bile değildir bu. John Milbank ve öğrencileri Philip Blond ve Conor Cunningham'ın Habermas'la aşağı yukarı aynı zamanda öne sürdüğü paralel bir yorum da, teolojinin radikal ortodoksi kılığında geri döndüğünde ısrar eder. Aydınlanma'nın dine çağrısı vahyin, genelde heterodoks ve yıkıcı olan bireysel kullanımlarına bağlı kalırken, Nottingham gelenekçileri, "bilimlerin kraliçesi" ya da sosyal teorilerin ardındaki esas "görünmez el" mevkiine tekrar çıkarılması gerektiğine inandıkları Hıristiyan teolojisinin kurumsal veçhesinin canlandırılması gerektiğini vurgularlar. Burada, radikal anlamıyla Hıristiyan ortodoksisi modern *nihilizme* karşı inancın savunucusu olarak geri döner: insanı edilgen ve nesneleştirilmiş bir madde yığınına indirgeyerek normatif iyi ve kötü perspektiflerini ortadan kaldıran katıksız seküler bir dünya görüşünde türemekte olan bir tehlikedir nihilizm. Erich Voegelin, Romano Guardini ve Hans-Urs von Balthasar gibi saygın düşünürlerin *thema regium*'u olmuş bu teolojik modernite reddinin yeni bir tarafı yoktur ama radikal ortodoksinin esas fazileti, bütün teolojik-muhafazakar modern nihilizm eleştirilerini, bir kez daha canlı bir geleneği büyütebilecekleri umuduyla, tam da kaybedilmiş olanın köklerine, yani *radix*'e dönüş adına post-seküler dönemde Batı'nın yeniden fethi başlığı altında toplamasıdır.

Öte yandan, Aydınlanmaya da, geleneğe de karşı çıkan bir üçüncü taraf da post-sekülarizmden faydalanır: devrim tarafı. Ağırlıklı olarak "devrimci bir figür" olan Aziz Pavlus'tan (Agamben, Badiou, Žižek) yola çıkan bu post-seküler tartışma çeşitlemesi, tarihin nesnel yasalarına bilimsellik iddiasındaki bir izah getiren Marksizm'in krizine radikal solcu bir yanıt tesis eder. Marksizm'in, komünizmin evrensel çapta tesisiyle gerçekleşecek büyük "tarihin sonu" anlatısının çökmesinden sonra bu düşünürler, bütün geleneksel inanç ve toplumsal örgütlenme sistemlerinden radikal bir kopuşla yeni bir din kuran Aziz Pavlus'a

3 Bkz. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1975: Habermas'in modern "özgürleşme anlatılarının" temellerinin nasıl sarsıldığını incelediği erken dönem bir çalışmasıdır.

dönerler. Burada, esasen dini olan "yeninin tesisi" edimi, toplumsal dünyayı siyasal alternatiflerden yana noksan, yani sadece toplumsal refah meselelerinin egemen olduğu, yarı-doğallaştırılmış biyopolitik "çıplak yaşam" süreci olarak görmeye meyleden geç-modern eğilime karşı bir esin olarak öne sürülür. Böylelikle, Aydınlanmacı post-sekülarizm *doğalcılığa* karşı vahye çağrıda bulunurken, geleneksel post-sekülarizm *nihilizme* karşı dini ortodoksiye başvururken, devrimci kesim de *dini konularda tarafsızlığa* (*indifferentism*), yani kurucu bir Olay'ın ve siyasal kararların artık olanaklı olmadığı bir toplumsal ruh haline karşı dine atıfta bulunur.

Bu üç seçenek arasında, bağdaşmaz farklılıkların yanı sıra ve onlara rağmen, net bir yakınlık da bulunmaktadır: her üçünde de, katıksız bir seküler modernliğin belirleyici niteliği olan, insan varoluşunun monoton ve öngörülebilir yarı-doğal bir yaşam ve ölüm döngüsüne indirgendiği ve böylece radikal yeni siyasal kararların ya hiçbir kıymetinin olmadığı ya da düpedüz imkansızlaştığı zararlı eğilime karşı durabilmek için din anımsanır. Eğer Hannah Arendt'in öne sürdüğü gibi, siyaset sahası sadece, salt araçsal bakış açısıyla açıklanması imkansız olan belirli bir *eklentiyi* temel alan uygun "insan eylemiyle" sürdürülüyorsa, insanın biyopolitik pragmatizm adına tekrar doğallaştırılması bu eklentiyi, "öz-aşkınlık"ın irrasyonel etkisi olarak yok eder.[4] Ancak, aşağıda göstermeye çalışacağım üzere, çağımızın indirgemeci ikliminden kaçınmak da o kadar kolay değildir: dinin post-seküler *kullanımı* da salt toplumsal yaşamımızın içkin koşullarını yeniden düzenlemek amacıyla aşkın inanç unsurlarını davet etmek suretiyle, benzer bir indirgemeci araçsallığa başvurmakla suçlanabilir. Bu itirazı da değerlendirmeyi ve post-seküler düşüncenin desteklediği pragmatik *içkinlik uğruna aşkınlık kullanımının* teolojik bakış açısından gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini görmeyi amaçlıyorum.

Mitle Çıkış Arasında: Aydınlanmanın Dini Ufukları

Post-seküler düşüncenin modern beşeri bilimlerin en önemli tartışmaları haritasındaki yerinin, Karl Löwith'in *Tarihte Anlam* kitabında formülleştirdiği "sekülerleşme tezi" etrafında şekillenen tartışmanın devamı olduğu söylenebilir. Löwith'e göre, modern felsefe –ve özellikle, örneğin Hegel'in "özgürlüğün gelişimi" ve Marx'ın "komünist devrim" vizyonu gibi, tarihsel gelişime dair sözde büyük anlatılar üreten tarih felsefesi – yaratılışla başlayıp kurtarılışla

4 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, özellikle "Eternity versus Immortality" başlıklı bölüm, s. 17-20.

sona eren "selamet tarihini" (*Heilsgeschichte*) anlatan modern öncesi dini hikayelerin sekülerleştirilmiş biçimleridir. "Seküler çağ"ın başlangıcı olan modernite bu öyküleri, Tanrı'nın ilahi planının yerine insanın içkin gücünü koyan dünyevi senaryolara tercüme eder. Bununla birlikte, Karl Löwith'in düşüncesi, sekülerleşme sloganının işaret ettiğinden daha karmaşıktır, çünkü Nietzsche ve Hegel'i karşılaştırdığı çalışmalarında modernitenin aslında iki karşıt kutsal anlayışın birbiriyle kavga ettiği ve sürekli melez sonuçlar ürettiği bir söylemsel savaş alanı olduğunu gayet ikna edici bir şekilde gösterir. Modern "ufuklar" arasındaki ana çatışma, kutsal ölüm ve çürümeye dair doğal yasayı temel alan Yunan içkinciliği ile ilahi tarihsel selamet vaadini temel alan Yahudi-Hıristiyan aşkıncılığı arasındaki uzlaştırılamaz karşıtlıktan müteşekkildir.

> Bununla birlikte, *Yahudiler* ve Hıristiyanlar için tarih, öncelikle bir kurtuluş tarihiydi [...] fiili tarih ancak, her ne kadar gizli kalsa da, önceden tesis edilmiş bir nihai anlam ufku dahilinde anlamsızlaşır. Bu ufku tarih tesis etmiştir çünkü bu muazzam soru, İbrani ve Hıristiyan düşüncesinde öne sürülmüştür. Tarihin nihai anlamının ne olduğu sorusunu ciddiyetle sormak nefes kesicidir; bizi sadece umudun ve inancın içini doldurabileceği bir vakuma sürer. Antikler spekülasyonlarında daha ılımlıydı. Dünyayı anlamlandırmaya veya onun nihai anlamını keşfetmeye yeltenmediler. Kozmosun görünür düzeni ve güzelliğinden etkilendiler, kozmik büyüme ve çürüme yasasını tarih anlayışında model aldılar. Yunanlıların yaşam ve dünya görüşlerine göre, her şey, güneşin doğuşu ve batışının, yazın ve kışın, üretmenin ve yozlaşmanın ebedi tekrarı gibi, tekrarlayarak hareket eder. Bu görüş onlar için doyurucuydu çünkü evrene dair rasyonel ve doğal bir anlayış sunuyor, zamansal değişimlerin idrakini dönemsel düzenlilik, sabitlik ve değişmezlikle birleştiriyordu. Gökcisimlerin sabit düzeninde görülen değişmez unsuru ilerici ve radikal değişimden çok daha ilgi çekici ve değerli buluyorlardı. Doğal kozmosun rasyonelliğinin egemen olduğu entelektüel iklimde biricik, karşılaştırılamaz bir olayın evrensel bir önemi olamaz. Tarihte insanın yazgısı konusunda ise, Yunanlar insanın her durumu yüce gönüllülükle karşılayacak beceride olduğuna inanıyordu – konuyu bundan ötesine götürmediler. Esas olarak *kozmos*un *logos*'uyla ilgileniyorlardı, *Rab*'le ve *tarihin* anlamıyla değil.[5]

5 Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: The Chicago University Press, 1957, s. 4. Löwith'in Hegel ve Marx'ın modern tarih felsefelerini, Yunanların içkinci doğal dindarlığıyla İbranilerin aşkınsal vahyinin yasa dışı ve "sahte-dini" bir melezi olarak değerlendirip reddetmesinin nedeni bu iki *sacra*'nın uyuşmazlığıdır: "Nietzsche doğayı Tanrı'nın iyiliği ve ihtimamının kanıtı olarak görmenin, tarihi ahlaki bir düzen ve maksadın sabit kanıtı olarak yorumlamanın- bunların

Dolayısıyla, modernite sadece, mücadelenin gizli boyutunu saklayan yüzeysel bir seküler görünüm arz eder; yani herhangi bir açık dini bağlılıktan azade gibi görünür. Kendisi de post-seküler bir düşünür olan Charles Taylor'un *Sources of the Self*'te gösterdiği üzere: kültürel hegemonyayı ele geçirme mücadelesinde iki düşman "ufuk" birbiriyle karşı karşıya geldiğinde, ikisi de eksiksiz bir şekilde dile getirme kabiliyetini yitirir.[6] Ancak bu, onların ortadan kaybolduğu anlamına gelmez; daha çok, bilinçdışının belli bölgelerine itilirler ve tıpkı Freud'un rüyalar dilinde olduğu gibi, semptomlar olarak yüzeye çıkarlar. Sadece görünürde seküler olan modernite dinidir hâlâ – ancak modernitenin dinleri karşılıklı çatışma içindedir ve bu nedenle bastırılmıştır, yani, bilinçdışındaki dile getirilemez bölgelere geri itilmişlerdir.

"Aydınlanmacı" post-seküler çözümleme ağırlıklı olarak kayıp "ufuklar"ın şifresinin çözümüne yönelir: modernitenin antagonistik dini dilleriyle bunların karşılıklı gizli etkileşimlerini ortaya çıkarmayı amaçlar, çağdaş din araştırmacılarının ifadesiyle, modern çağın "din konusundaki cehaletini"[7] gidermeye çabalar. Öncelikle bir "çözümleme" olduğundan, hararetli dindarlığa dönüşü şart koşmaz, teolojinin bütün bilimlerin kralı olarak tekrar tesis edilmesi için harekete geçmez ve bu yönde baskı uygulamaz. Modern düşüncenin bastırılmış dini ufuklarını ortaya çıkarma emeli itibariyle, gerçekten de psikanalizi andırır. Bu benzerlik, basit bir analojiden fazlasıdır; bu makalede ilk olarak ele almak istediğim tam anlamıyla post-seküler bir eser olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Adorno ve Horkheimer, Sigmund Freud'un geliştirdiği şüpheci deşifre tekniklerini kullanırlar. Son makalesi *Musa ve Tekranrıcılık*'ta, modern insanın bilinçdışında tarihöncesi tektanrıcılık ve paganizm[8] arasındaki mücadelenin devam ettiğini göstererek modern insanın yüzeysel sekülerliğini yapısöküme tabi tutan Freud gibi, Frankfurt ikilisi de, modern aydınlanmanın görünürde sağlam ve

hepsinin artık geçmişte kaldığını söylerken haklıydı. Ama *doğa ve tarihin sahte-dini makyajının* sahih bir Hıristiyan Tanrı inancı açısından herhangi bir sonucu olacağını varsaymakta haksızdı. (*age.*, vurgular bana ait).

6 Bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 17; Taylor burada Nietzsche'nin "ufuklar" adını verdiği istikrarlı ve her şeyi kapsayan kavramsal çerçevelerin kaybından şikayet eder: "Açıklığa kavuşmuş dinlerin formları yaşamaya devam etmekle birlikte yoğun itirazlarla karşılaşırlar. Bunların hiçbiri modern Batı toplumlarının tamamı için bir ufuk teşkil edemez [...] Nietzsche'nin tasvir ettiği ufuk kaybı kültürümüzde derinden hissedilen bir şeye denk gelmektedir."

7 Bu terimi Diane Moore şu kitabında ilk kez kullanmıştır: *Overcoming Religious Illiteracy: A Multicultural Approach to Teaching About Religion in Secondary Schools*, New York ve Londra: Palgrave, 2007.

8 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, çev. James Strachey, New York: Random House, 1955.

nesnel olan rasyonelliğinin sabit dini motifler içerdiğini gösterirler. Çalışmaya adını veren aydınlanmanın diyalektiği, kitabın yayımlanmasından on yıl sonra Löwith'in *Tarihteki Anlam* kitabının esas teması olarak ele alacağı, kutsallık anlayışının iki türü arasındaki çatışmada ortaya çıkar: Bir yanda Yunanlı-mitolojik, diğer yanda Yahudi-mesihçi anlayış. Bu çatışma Aydınlanmayı yorumlamanın iki modeline tercüme edilir hemen: Odysseus'un hikâyesinde temsil edildiği haliyle *mit* olarak ve İncil'deki Çıkış hikayesinden türetilmiş bir *vaat* olarak Aydınlanma; bu sonuncusu Adorno ve Horkheimer'in anlatısında çok daha az sarih olmakla birlikte, kültürel eleştirilerinde kılavuz aldıkları gizli hattır.

Löwith'in iki kutsal ufuk –doğanın zamansız döngüsünü öne çıkaran Yunan ufkuyla, tarihin anlamına yatırım yapan Yahudi-Hıristiyan ufku– arasında yaptığı ayrımda olduğu gibi, "mit" varlığın içkinliğine yönelirken, "vaat" henüz gelmemiş olana dair tasavvuru devreye sokar ve bu haliyle, içine kapalı "varoluş menzilini", *Bannkreis des Daseins*'ı aşar.[9] 1944'te yazılan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Horkheimer ve Adorno bu sonuncu anlatıya özgün bir özgürleştirici güç atfederler: modern kültürü yaratan başlıca uygarlaştırıcı güç, *gizemden kaçış*'tır, burada *Geheimnis* terimi mitolojik olarak kutsallaştırılmış doğa güçlerini işaret eder. İnsanın doğal dünyadan *çıkmasının* tek yolu, doğanın gizemli kudretini ve insanın ona bağımlılığını yücelten *mitten* özgürleşmektir; kendi şeffaf varoluş yasalarını üretmesinin ve böylece, insanlık için sahih bir proje olmayı sürdüren aydınlanmanın yoluna girmesinin tek yolu, doğanın unsurlarının müphemliğini hiçe saymaktır. Dolayısıyla, aydınlanmanın vaadi her şeyden önce mitin efsunlayan güçlerinden bağımsızlaşma vaadidir.

Frankfurt Okulu kurucularının yazdığı her şey gibi, bu mesaj da düpedüz seküler olmaktan tamamen uzaktır. Büyüsü bozulmuş çağımızdaki en acıklı ve en büyük yanlış anlamalardan biri, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin, kutsal sözcüklerden kaçınmayan muhalif, kuvvetle diyalektik ve derinlemesine tekinsiz üslubunun dar anlamıyla Aydınlanma'nın dini olmayan, şüpheci hattına yerleşen bir eser olarak görülmesidir. Walter Benjamin, katiyetle normatif olmamakla birlikte, dini olan Yahudi hassasiyetine anında tepki gösteren Gershom Scholem gibi bir dostu olduğu için şanslıydı. Onun kadar şanslı olmayan Horkheimer ise bu işi kendi başına halletmek zorunda kaldı: yıllar sonra, Alman radyosuna verdiği ünlü söyleşide, hiç beklenmedik bir anda, erken dönem Frankfurt

9 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott, Londra: Verso, 2005, s. 247 [Türkçesi, *Minima Moralia,* çev. Orhan Koçak & Ahmet Doğukan, Metis, 2000, s. 257].

Okulunun aslında sadece gizli Yahudilikle ilgili olduğunu söyleyivermişti.[10] İzlerini bir yandan açık edip bir yandan da onların üzerini örtmekten ileri gelen bu Marranoluluk, bu üçü arasında dine olan borcunu itiraf etme konusunda en gönülsüz olan Adorno için daha da geçerlidir – bir yandan da, *Minima Moralia*'dan itibaren bütün eserleri, çölde yolunu kaybetmiş olanlara vaaz veren İbrani peygamberine özgü bir *pathos* sergilemektedir.[11] Dolayısıyla, yüksek perdeden konuşan kehanet benzeri bir dili olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin, Yahudilikteki *zakhor* adı verilen tipik anma anlatılarından biri olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır: "Hatırla!". Bu anlatının, post-seküler bir söylem olarak özellikle faydalı olacağı da görülür çünkü bizim hatırlamamızı istediği şey tam da, modernitenin "dini cahilliğiyle" tek-anlamlı bütünleşik ufuklar olarak görüp sildiği, kutsalın unutulmuş dilleridir.

Horkheimer ve Adorno'nun kendi halinden memnun bir "dogmatik uykuya" dalmış geç-modern insanlığa yönelttikleri *zakhor*, aydınlanmanın esas gizli mesajı olan Çıkış'la ilgilidir: lafzi anlamıyla "Mısır'dan çıkmak", mecazi anlamıyla mitik yaşam ve ölüm döngüsünün alanını, sahte gizeme esir olunan evi ve onur kırıcı doğa esaretini kati olarak terk etmek anlamına gelen *yetziay mitzraim*'dir. "Rab, halkımın Mısır'da çektiği sıkıntıyı yakından gördüm, dedi. Bu yüzden onları Mısırlıların elinden kurtarmak için geldim. O ülkeden çıkarıp geniş ve verimli topraklara götüreceğim." Çıkarma, salıverme, serbest bırakmaya dair bu muhteşem imge –Northrop Frye olsa "muhteşem kod" derdi– Batı kültürünün ve özellikle Batılı modernitenin en çok yinelenen figürlerinden biridir. "Aydınlanma Nedir?" başlıklı ünlü makalesini yazarken Immanuel Kant, *die Aufklärung*'u, *der Ausgang aus der selbstverschuldigten Unmündigkeit* olarak, yani insanın çağlar boyunca içinde bulunduğu ve kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan, bizzat seçtiği bir gelişmemişlik aşamasında kıvrılıp kaldığı ve kahramanca "dışarı çıkma" ve Doğa Anaya bağlılık durumuna meydan okuma buyruğundan bihaber halinden çıkış olarak tanımlarken, bunu en net şekilde ortaya koymuştur.[12] Kant'ın *Ausgang*'ının [çıkış] herhangi

10 Bkz. Max Horkheimer, "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior 1970]", Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bände,* C. 7, s. 385-404.

11 Hannah Arendt, sırf bu özelliğin bile Adorno'yu gizli Yahudi geleneğinin mirasçısı kıldığını savunur: Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1976.

12 Immanuel Kant, "Answer to the Question: What is Enlightenment?", çev. Thomas K. Abbott, *Basic Writings of Kant*, ed. Allen W. Wood, Londra: Penguin, Modern Library Classics, 2001, s. 135: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna

bir Tanrı'nın yardımı olmadan ya da belki sadece (Herman Cohen'in *Religion der Vernunft*'ta bu ifadeyi tekrar yorumladığı haliyle)[13] "aklın Tanrısının" yardımıyla gerçekleştirilmesi gerekse de model hep sabit kaldı: yanlış "ruhani liderliğe" esareti arkada bırakarak kendi kendini kurma ve yaratma macerasının yaşanacağı uçsuz bucaksız, açık topraklara ayak basmak.

Ancak Çıkış, Mısır'ın emniyetinin bilinmeyen Vaat Edilen Topraklarla değiş tokuş edildiği yüksek riskli bir projedir. Bununla birlikte, bu kesinlik kaybını kısmen karşılayan yeni bir dini kategori vardır; kazanma şansı yüksek olmayan, aksine arkaik, mitolojik evrende hiçbir zaman önemli bir rol oynamamış bir mefhumu gerektiren fazlasıyla riskli bir girişimdir bu – *umut kategorisi*. Soren Kierkegaard–*yetziat*'a dair kavrayışlı psikolojik analiz olan– *Kaygı Kavramı*'nda bunun Yunanlıları Yahudilerden farklılaştıran şeyin ta kendisi olduğunu ve Atina'yla Kudüs arasındaki tartışmaya kapalı karşıtlığı kurduğunu söyler. Yunanlılar, her bireysel kibrin yazgının her şeyi düzelten mitik gücüyle cezalandırıldığı bir trajedi anlayışına sahiptir – Yahudiler ise tam tersine doğal düzene meydan okumak ve bunu, ancak bu sayede "ontolojik bir kategori" haline gelen umut mefhumuyla yapmak isterler: tamamıyla kibrin etkisindeki zihnin öznel durumu değil, henüz tamamlanmamış olan dünyanın nesnel potansiyeli.[14] Aynı motif, Ernst Bloch'un *Spirit of Utopia* [Ütopyanın Ruhu] kitabında da karşımıza çıkar ve daha sonra, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde tekrar belirir. "Çünkü mitoloji, bütün figürlerinde statükonun esasını içeriyordu: Devridaim, yazgı ve dünyaya egemenlik hakikat olarak yansıtılıyor ve umuttan tamamen feragat ediliyordu."[15] Dolayısıyla, daha sonra bir umut doğuracak bir vaat sunan tek şey Çıkış motifidir. Öte yandan, bu vaat yerine getirilmediğinde, doğurduğu umutsuzluk hissi, peşinen öngörülen küçük beklentiler ve küçük hayal kırıklıklarının güvenli mitolojik mantığında kayıtlı olan orijinal "umut eksikliği"nden çok daha kötü, çok daha zararlı bir hal alır. Batı modernitesinin başarısızlığı tam da, asla yerine getirmediği bir

başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere Aude*! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi Aydınlanmanın parolasıdır."

13 Bkz. Hermann Cohen, *Religion of Reason. Out of the Sources of Judaism*, çev. Simon Kaplan, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

14 Bkz. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, ed. ve çev. Reidar Thomte, Princeton, N.J : Princeton University Press, 1980.

15 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott, ed. G. Schmid Noerr, Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 27.

vaat yaratmış olması, akabinde terk ettiği bir umudu uyandırmış olmasından ileri gelir.

Aydınlanmanın Diyalektiği, şimdiye kadar yazılmış en endişe uyandıran kitaplardan biridir. Aslında bu kitap için "yazılmış" sözcüğünü kullanmak da uygun değildir çünkü kitap antik sözlü geleneğe aittir; Adorno'nun karısı tarafından yazıya dökülmeden önce, Amerika'da sürgünde yaşayan yazarlar tarafından psikotik-kahince bir trans durumunda mezmurlar gibi okunmuştur. Savaşın ve Yahudi soykırımının gölgesini üzerinde taşıyan bu kitap, kasvetli bir felaketin aurasını yayar etrafa; Batı modernitesine yöneltilen en şiddetli eleştiri olmakla birlikte, diyalektik bir manevrayla Aydınlanmayı Aydınlanmaya karşı savunan son bir çaresiz girişime dönüşür: Aydınlanmanın elde kalan özgürleştirici "vaatlerini" destekler ve onları modern "mit" güçlerine karşı öne sürer. Çünkü Aydınlanma, en azından teoride, Kant'ın Çıkış metaforundan beslenen tanımını temel alsa da, mitik tarih-öncesini ardında bırakmamıştır aslında. Böylelikle Batı *Aufklärung*'u, mitin gücüne meydan okumakta başarısız olmuştur ve şimdi, intikam almak için geri dönen mitler ona musallat olmuştur. "Varolanın miti"ne (*age*. s. 12) saplantılı bir halde tutunan modern dünya, birinci doğadan çok daha baskıcı olan, pozitivist bir ikinci doğaya dönüşür: teknolojik gelişme kontrolden çıkar, bireyler de, bu gelişmenin yarı-doğal güçlere tamamen bağımlı kalan evrensel soyut makinasının çark dişlilerine dönüşür. Kantçı bireysel, gözüpek öznellik fikri ortadan kaybolmuş, sözde-esas güçler onu dışarıdan ve içeriden yok etmiştir. Yasaklanmış doğa "baskıcı yüceltmenin çözülüşü" [*repressive desublimation*] sürecinde intikamını alır: çarpıtılmış içgüdüler, vaat edilen teknolojik kendini gerçekleştirme ilkesini gerilemeci, korkunç bir ikinci yabaniliğe döndürür hiddetle**.** Modernitenin zapt etmeye çalıştığı her şey, bastırılanın geri dönüşüne özgü o tehditkar havayla geri dönerç

Bu felaket başarısızlığın nedeni, bu zapturaptın mitik dünyadan münasip bir şekilde çıkış değil, aksine –tam da– sadece bir *zapturapt* oluşudur: doğaya mesafe almak için yüzeysel ve kısmi bir manevra yapılmış ama bu manevra insanı doğanın *en kötü* veçhesini, yani tahakküm ilkesini taklit etmekten alıkoymamıştır. "İnsanın doğadan öğrenmek istediği şey, ona ve diğer insanlara tamamen egemen olmak için onu nasıl kullanacağıdır. Tek hedef budur" (*age.*, s. 4). Ama eğer tek hedef buysa –tahakkümün iki kutbunun tersine çevrilmesiyse– o zaman, mitolojik dünyadan çıkma stratejisi olan Aydınlanma esas itibariyle başarısız olmaya mahkumdur: "Mitlerin Aydınlanmayı gerçekleştirmesi

gibi, Aydınlanma da her adımında mitolojiyle daha da iç içe geçer" (*age.*, s. 12). Dolayısıyla, Adorno ve Horkheimer'in eleştirdiği Aydınlanma, doğa durumundan özgürleştiğimiz sürece, her şeyi yapabileceğimizi söyleyen liberal negatif özgürlüğü anımsatır; böyle bir özgürlük kavrayışının tek derdi bizi doğa egemenliğinin sahasından çıkarmaktır, bunun yerine pozitif bir hedef ya da niteliksel olarak farklı bir yaşam vaadi sunmaz. Doğanın gizemini bozmakla yetinir ama –araçsal aklın bir silahı olan– gizem bozmanın yaptığı tek şey iktidar ilişkilerini tersine çevirmektir, bu durumda, rasyonel öznellik doğaya hükmetmeye başlar. Dolayısıyla, sonunda, salt bir *Entzauberung*'la, büyüden arındırmakla eş tutulan tarihsel Aydınlanma, tam da ilk başta özgürleşmek istediği mitin esasını üretir: *iktidar yapısını*. Bunun aksine, dini Çıkış imgesinin imlediği "hakiki" aydınlanma, çok *daha fazlasını* istemiştir: bu dünyadaki bütün Mısır'lardan, yani bütün tahakküm yapılarından dışarı çıkmayı vaat etmiştir. Bu vaadi unutan ve akılla doğa arasındaki iktidar ilişkilerini araçsal bir yaklaşımla tersine çevirme stratejisini sürdürmekle yetinen fiili aydınlanma kaçınılmaz olarak mitolojik dünyaya geri çekilmiştir: yaşam ve ölüm döngüsü ebediyen tekrar eder, içkinlik ilkesi her olayı tekrar mekanizması üzerinden eşitler ve yeni hiçbir şeyin olmadığı "yavan bilgelik" kalır geriye.

> Aydınlanmanın mitik imgeleme karşı öne sürdüğü içkinlik ilkesi, her olayın bir tekrar olarak izah edilmesi, mitin ilkesidir aslında. Bu anlamsız oyunda bütün kozlar öne sürüldüğü, bütün büyük düşünceler önceden düşünüldüğü, bütün büyük keşifler önceden resmedilebildiği ve bütün insanlar uyum sağlama aracılığıyla kendini koruma ilkesine bağlandığı için – o yavan bilgelik başta reddettiği o hayali bilgeliği tekrar üretmekten fazlasını yapmaz: misilleme yaparak, daha önce zaten varolanı insafsızca tekrar var eden yazgının yaptırımıdır bu. Farklı olan her şey eşitlenir. Olanaklı deneyimin sınırlarını tehlikeli bir şekilde belirleyen hüküm budur. Her şeyin başka her şeyle özdeşliğinin diyeti, hiçbir şeyin aynı zamanda kendisiyle özdeş olamamasıyla ödenir (*age*. s. 12)[16]

Yahudi geleneğinde ilk *apikores* –mesihçi umut ve vaat evrenine şüpheyi sokan, Yunan bilgelinin "muhalif" temsilcisi (*hochma yevanit*)– kabul edilen Ecclesiastes'ten yapılan bu gizli alıntı oldukça çarpıcıdır: Löwith'in, moder-

16 Adorno bu mit tanımını *Negatif Diyalektik*'te de tekrar eder: "[Modern düşünce sistemleri] salt varolandan başka bir şeyin geride kalmasına izin vermeyerek mitolojiye geriler. Çünkü varolanın kapalı içkinlik bağlamından başka bir şey değildir mitoloji", Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2016, s. 362.

nitenin birbiriyle bağdaşmayan iki kutsal ufku bulunduğu bulgusunu onaylar; Yahudi-Hristiyanlığın çıkış vaadinin çocuğu olarak yola koyulan modernite, olgunluk çağında Yunanlılara özgü, büyüsünden arındırılmış içkinliği ve onun tekrarlayan *statükosunu* kabul etmiştir. Dolayısıyla, Adorno ve Horkheimer'in post-seküler analizlerinde öne sürdüğü soru şudur: Aydınlanma, salt bir büyüden arındırma şeklini alan mitik çarpıtmadan kurtarılarak, başlangıçtaki Çıkış projesine geri döndürülebilir mi? Gelecekte, tarihsel olarak aksamış Çıkış'tan Çıkış söz konusu olabilir mi? Ve eğer, şimdiki esaret evinden dışarı yönlendiren *bir başka moderniteye* doğru bir çıkış varsa, nerede bulunabilir? Hâlâ umut etme yetisine sahip miyiz? Bunlar, bazı unsurları Habermas'ın "tamamlanmamış modernite projesi" yörüngesinde dönen fikirlerinde de yankılanacak olan, *çıkışçı* post-seküler düşüncenin esas sorularıdır: teolojik Çıkış dersi olmadığında, modernite Mısır'a, tamamlanmış ve kendi içine kapalı olan mitolojik ikinci doğaya döner.[17]

Bu kitabın endişe verici tonuna ve kültürel çaresizlikle dolup taşmasına rağmen, görünürdeki umutsuzluğun, yazarların terk etmek istemediği, hâlâ mümkün olan post-seküler umudun ters yüz edilmiş hali olduğu söylenebilir. Bu kitaptan birkaç yıl sonra yayımlanan *Minima Moralia*'da, Adorno duruşlarını şu şekilde özetler: "İşte, kurtarılmayı beklerken bize de bir ses umudun boşa olduğunu söyler; ama sadece bu güçsüz umuttur tek bir soluk bile almamızı sağlayan."[18] Yani iki yazar bu kitapta okura aşkınsal bir çıkarımla elde edilen umut kategorisini sunar; şimdi, teolojik umut ufkunu silen geç modernitenin koşullarında, kendini tam bir yok oluşun eşiğinde bulan umudun imkânına dair bir araştırmadır bu kitap. Bu kaybedilmiş "umut dolu" ufku geri almak için, umut kategorisinin güçlü bir anti-mitolojik anlatı ısrarına bağlı olduğunu gösterirler, tam zıddı olan devridaim mitolojisi ise, ya mitik nostaljiye ya da sinik akla teslim olarak umudu terk eder ve bu anlatıyı tehlikeye atar. Horkheimer ve Adorno, umutsuzluğun en dip noktasından *–de profundis–* az sayıda umut kalıntısına yakarır, mesihçi Çıkış teolojisinden ilham alan daha tamamlayıcı bir umut dilinin yeniden yaratılmasını umut ederler. Benjamin'in *Alman Tragedyasının Kökenleri*'nde nihilist dünyanın mucizevi şekilde bir vahiy dünyasına geri dönmesini dilemesi gibi[19] onlar da, umudun ortadan kaybol-

17 Bkz. Jürgen Habermas, "Modernity – An Incomplete Project", tekrar yayımlandığı yer: "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, S. 22 (Kış, 1981), s. 3-14.

18 Adorno, *Minima Moralia*, *age.*, s. 125.

19 Bkz. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. John Osborne, Londra: Verso, 1998, s. 235.

masının, bu kaybın şifasının aniden meydana çıkaracak kadar güçlü bir krize yol açmasını sağlayacak benzer bir dönüşü arzularlar: bu şifa, yenilenmiş ve yeniden güncel hale getirilmiş Çıkış projesidir. Kıyametin tam ortasında, bu antik anlatının kaybolmuş tazeliği bir kez daha yankılanmalıdır: Çıkış, Şimdi.

Nihilizme Karşı

Tarihsel modernite eleştirisi konusundaki bazı benzerliklere rağmen, Frankfurt Okulunun savunduğu post-seküler seçenekle Radikal ortodoksinin öncüsü olduğu teolojiyi tekrar "bilim dallarının kraliçesi" yapma projesi ortak bir zeminde buluşturulamaz. İlk eleştiri diyalektik ve içseldir –Adorno'nun sözleriyle, edimsel "mit" olarak Aydınlanmaya karşı virtüel "vaat" olarak Aydınlanmanın savunusu şeklini alır–; sonuncusu ise negatif ve dışsaldır: modernite, geç-ortaçağ teolojik okulu Nominalizmin, en iyi ifadesini Yeni Platoncu Tomasçılıkta bulan Hıristiyan ortodoksisinin sağcı versiyonuna karşı yanlış hamlelerinden kaynaklanan bir *hatadan* fazlası değildir.[20] Adorno, Horkheimer ve Habermas esas itibariyle gizli olan, dolayısıyla fiili Aydınlanmanın daha ümit verici ters yüzü olarak onun katmanları arasında hâlâ mevcut olan *bir başka aydınlanma*nın peşine düşmüşken, Radikal ortodoksi, aynı çağın zaman çizgisi üzerinde hayata geçirilmeyecek olması koşuluyla, sadece alternatif tarihte varolan bir *alternatif modernite* arayışındadır. Ancak Radikal Ortodoksinin post-seküler analizinin başlıca bilişsel fazileti, onu bir "hata" olarak algılasa da, *modernitenin teolojik soyağacı*nda ısrar etmesidir: Nominalizmin düşmüş ruhundan doğan modernite ve modern çağda teolojinin itibarını yitirmesinin

20 Radikal Ortodoks düşünürler Duns Scotus'un teolojideki nominalist dönüşünü, Tanrı'nın aşkın ve radikal biçimde başka olan varlık kipini güvence altına alan Thomasçı *analogia entis* (varlık analojisi) ilkesinden yıkıcı bir kopuş olarak ele alırlar, bu kopuş, insanın cennetten kovuluşunun öngörülemeyen sonuçlarını *univocatio entis* (tekanlamlı varlık) ilkesine dayanarak mazur gösterir. Bu sonuncu ilke ilahi başkalığın güvencesini ortadan kaldırmış ve Tanrı'yı, içkinci/putperest kudret ve iktidar açısından anlaşılan "en yüce varlık"a dönüştürmüştür. Örneğin bkz. Philip Blond'un ilahi varoluşun doğaüstü gizemini korumaktan aciz modern teolojinin düşmüş niteliği üzerine söyledikleri: "(benim teolojinin, seküler aklın doğa izahına teslim oluşu olarak gördüğüm) 'doğal teoloji'nin gelişimindeki kritik dönüşüm İngiltere'de, Ghent'li Henry ve Duns Scotus'un yaşadığı dönemler arasında gerçekleşmiş gibi görünmektedir [...] bunlar, varlığı Tanrı'nın da üzerinde bir konuma yücelterek, varlığı hem Tanrı'ya hem yarattıklarına atfetmişlerdir [...] Tanrı ve yarattıkları arasındaki bu tekanlamlılık böylece, teolojinin putperest bir hal aldığı zamanı imler. Teologlar Thomas'ın, Tanrı'yla başka varlıklar arasında bir tekanlamlılığın beyan edilemeyeceği yolundaki daha önceki uyarısını gözardı etmişlerdir": Phillip Blond, "Theology before Philosophy", *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, ed. Phillip Blond, Londra: Routledge, 1998, s. 30. Dolayısıyla, Radikal Ortodoksinin gözde teologları ya Proklos gibi modern-öncesi Yeni Platoncular (veya Aquinolu Tomasso'nun Yeni Platoncu okumaları) ya da Cambridge Platoncuları gibi, analoji fikrine sadık kalan modern düşünürlerdir.

"amaçlanmamış sonuçlarının" teşhiri, Milbank okulunun provokatif *forte*'sini oluşturur.

Önce, ikisi arasındaki benzerliklere odaklanalım. Philip Blond'un "Theology Before Philosophy" [Felsefeden önce Teoloji] gibi (sadece zamansal açıdan değil, özellikle hiyerarşi açısından da) gayet açıklayıcı bir başlığı olan makalesinin başında dile getirdiği eleştirel şikayet, Adorno'nun modern içkinlik ilkesine yaktığı ağıtla gayet uyumludur:

> Başarısız koşulların hüküm sürdüğü bir çağda yaşıyoruz. Her yerde, ne kendileri, ne birbirleri ne de dünya adına herhangi bir olasılığa dair herhangi bir inancı kalmamış insanlar, hiç anlamadıkları terimlerle konuşup duruyor. "Siyaset" gibi sözcüklerle, biçimlendirilmesi imkansız olanı biçimlendirmeye girişiyor, bu sözcükler üzerine seküler kentler inşa ediyorlar. İki arada yaşamaya kalkışıyor, belirsizliği yeni toplumsal ufuk olarak yüceltiyorlar, ancak bunu yaparken hep, çeşitliliği kendi tasarılarıyla uyumlu bir hale getiriyorlar. Bu geç modernler, her zaman ve her yerde *a priori* hakkında birbiriyle çatışan iddialarda bulunuyorlar çünkü uzlaşmaz gibi görünmeleri zorunlu. Gerçekten de bu düşünürler kendi şüphelerinin etik doğasına öylesine ikna olmuşlar ki metafiziği aşmak, dil ve mevcudiyetin tehlikeleri üzerine hararetle tartışıp duruyorlar. Tanrı mevcudiyete bağlı olduğundan, teolojinin artık ciddi insanlar için sürdürülebilir bir seçenek olmadığını varsayıyorlar. Bu seküler bilginler, kendi konumlarının (halinden mutlu özerk varlıklar bu ateistler) felsefi zorunluluğunu hiç sorgulamadan kabul ediyorlar, oysa resmi olmayan bir tartışmada Tanrının olası bir dünyada varolabileceğini ama o dünyanın bu olmadığını, bir yüce gönüllülük jestiyle teslim edebilirler. Dışarıdan bir gözlemci için bu tür jestler bu zihinlerin, artık emin olmadıkları bir dünyada kendilerine bir düşman bulmaya çalıştıklarına işaret edebilir. Ama elbette bu tür dışarıda konumlanışlar artık olası sayılmıyor. Böyle bir dünyanın içkinliğine gözlerini kapamış, desteklemek istedikleri aşkınsal şemayla bağlantılarını kesemeyecek halde bulunan bu seküler zihinler, her şeyin aslında olması gerektiği gibi olmadığını, onlara vaat edilmiş şeyin –dünyanın insan yetileriyle sınırlandırılması aracılığıyla kendini-özgürleştirmek– aslında bir kendini kötürüm etme biçimi olduğunu daha yeni yeni anlamaya başlıyorlar. Gerçekten de, Kant Tanrı'yı insanın bilme yetisinden hariç bırakıp ona erişimi pratik etik ve ahlaki motivasyon alanına sürgün edeli beri, insanlar fazlasıyla pragmatikleşti. Özyasamaya büyük değer yüklediler ve Tanrı'nın varlığı için makul bir neden olmadığına karar verdiler. Çünkü nihayetinde, ahlaki bir ger-

> çekçilik olamayacağını, iyinin, insan zihninin koşullu ve koşullandıran doğası dışında herhangi bir edimselliği olamayacağını savunuyorlar şimdi. Görünüşe göre, bu geç modernler için, aşkın bir değer aşkınsal düşüncenin kendini korumak için meydana getirdiği çağdaş vekillerin hiçbirinden –dil, pragmatik, iktidar– kaçamaz. Bugünün egemen a priori'leri olarak görülen bu vekiller, iddia edildiğine göre, herhangi bir başka olanağı belirler ya da peşinen imkansızlaştırır (*age*., s. 1).

Görünürde benzer olan şey şu: mutlak içkinliğe odaklanmanın, fazlasıyla hızlı bir şekilde kendi içine kapalı bir "varlık döngüsü"ne indirgenerek gerçek bir umudu ve olasılıklara dair gerçek bir duyumu önlediği korkusu; modern kurtuluş vaadinin kendi aleyhine döndüğü yolundaki eleştirel tanı; her yanı kuşatan göreciliğin insan özgürlüğünü gerçekleştirmenin doğru yolu olmadığı şüphesi. Bununla birlikte, ikisi arasındaki farklılıklar da oldukça güçlüdür. Frankfurt Okulu Henr de Vries'in "minimal teoloji"[21] adını vereceği oldukça ince bir dil kullanıp seküler çağın özerkliğine oldukça geniş bir alan bırakırken, Radikal Ortodoksi, kusurlu *deus otiosus*'un, modernitenin pasif ve gizli, yarı yarıya silinmiş "tembel Tanrısı"nın yerine güçlü ve militan mevcudiyet Tanrısını koymayı savunur. Frankfurt'un post-sekülaristleri, birinci Aydınlanma icrası başarısız olmuş olsa da, özgürleşme vaadinden vazgeçmeye yanaşmazken, Radikal Ortodoksi özgürleşme vaadinin doğrudan insanın kendi kendini kötürümleştirmesine yol açtığı iddiasıyla, bu düşünceyi sorgular. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarlarının, inanç ve umut dolu duyumsal bir tavrın yardımıyla özgürleşme öyküsünün teolojik desteğini oluşturduğuna inandıkları şey, Nottingham'lı *anti-modernes* için, hatalı bir yaklaşımla reddettiği şeyin anımsatılması gereken modernitenin çerçevesini tamamen sıfırlar: tartışmaya kapalı olan ilahi hükmün güvence altına aldığı evrensel değerlerin hiyerarşik metafiziği. John Milbank'in *Theology and Social Theory*'nin ikinci basımına yazdığı önsözdeki ifadesiyle:

> Bununla beraber, herhangi bir siyasal umudu koruyabilmek için evrensel bir söyleme gereksinim olduğu tekrar idrak ediliyor. Aynı zamanda, liberalizmi eleştirmeye devam edenler de Nietzsche'nin evrensellik ısrarının olumsal ve tarihsel kökeninin Platonculukta, İbrani İncilinde ve Hıristiyanlıkta bulunduğunu anlamış gibiler. "Aydınlanmanın" rasyonel evrenselliğine basit bir dönüşü engel-

21 Bkz. Hent de Vries, *Minimal Theology. Critiques of Secular Reason in Levinas and Adorno*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

> leyen de bu anlayıştır ki, postmodernlerin süslü manevrası nedeniyle tehlikeli bir şekilde unutulmuştur bu. Aksine Avrupa'nın evrensel olana bağlılığındaki paradoksal özgüllüğe dair, neo-modern'den ziyade post-seküler olan ciddi araştırmalar yapılmaya başlamıştır.[22]

Radikal Ortodoksinin en ilgi çekici veçhelerinden biri, "modern nihilizmin soyağacının" izini, teolojik akıl yürütmenin teolojinin "felsefe karşısında" sahip olduğu ayrıcalıklı konumu zayıflatan yanlış manevralarına kadar sürmesidir: en yakın geç-Ortaçağ zanlısı nominalizmdir ama aslında bu işin tarihi çok daha eskilere, İslam'daki Kelam okullarına ve özellikle Eşarilerin rasyonalizm-karşıtı okuluna kadar uzanır. Eşarilerin ilahi güce olan takıntılı ilgisi, yaratılmış evreni, ilahi tek Tanrıya ontolojik bağımlılığın verdiği bir mutluluk durumunda tutan "sevgi bağlarının" (*nexus amoris*) çözülmesine yol açmış ve modern, esas itibariyle putperest olan, dünyanın hükümdarı Tanrı vizyonuna yol açmıştır – dünya da bir *natura pura*, yani, ilahi kudretin sırrına erilmez ve keyfi iradesine göre oynadığı ölü mekanik nesnelerden müteşekkil "çıplak doğa" durumuna indirgenmiştir. Dolayısıyla, Frankfurt Okulu yazarlarının Aydınlanmanın / büyünün bozulması sürecinin en zararlı veçhesi olarak gördükleri şeyi, yani araçsal aklın diğer bütün sağlam ve değer yüklü rasyonellik biçimleri pahasına öne çıkarılmasını, Radikal Ortodoksi modern nihilizmin kaçınılmaz ve devasız sonucu olarak görür, bu modern nihilizm tam anlamıyla metafizik olan gizemli bir ilaha özgü "cazibesini" kaybetmiş, ilk seküler –ve tamamıyla gizemi bozulmuş– kudretli egemen Tanrı vizyonuyla başlamışytır. Milbank, Blond ve Cunningham'a göre, eski haline getirilmesi gereken şey işte bu "cazibedir": hatalı Eşari/nominalist görüşün tersine, doğa gizemi bozulmuş bir *natura pura* değil, Tanrı'nın bir armağan olarak yarattığı ve ilahi inayetin gizemiyle donattığı, yaratılmış bir varlıktır. Dolayısıyla, Frankfurt Okulunun aksine, doğa Tanrı tarafından yaratılmış bir armağan olarak bütün ihtişamıyla görüldüğü sürece, insanı doğaya indirgeyerek eski haline getirmeyi sorunlu bulmazlar. Modern öznellik kendini doğal nesnelerin dünyasından ayrı bir şey olarak kavrarken, Radikal Ortodoksi teologları Platoncu katılım (*methexis*) mefhumuna dönüşü desteklerler: insanların kaybettikleri ilahi yaradılışın bütünlüğüne ait olma anlayışına geri dönmenin bir yolunu bulmaları; araç-

22 John Milbank, "Preface to the Second Edition", John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 2006 (birinci basım 1990), s. xxii. "Paradoksal özgürlük", denkleştirmesi çok da kolay olmayan kaynakların şu özgül birleşimine atıfta bulunur: "Platonculuk, İbrani İncili ve Hıristiyanlık".

sal aklın nihilist seyriyle birlikte uçup giden kayıp "meftun olma" hissini geri almaları zorunludur.

Radikal Ortodoksi okulunda ilahi *methexis*'in ateşli bir savunucusu olan Conor Cunningham'ın şu buyruğu da bu inançtan ileri gelir: "İsa'nın gelinleri olarak bizim, biçimsiz olanda biçimi, nefrette sevgiyi, kanda şarabı, ölümde yaşamı bulmamız gereklidir."[23] Bu buyruk, "dünyanın etkin bir biçimde yeninde gizemle donatılması" için uğraşan post-seküler durumda inancın aldığı yeni biçimdir: araçsal nihilist aklın harap halde bıraktığı şey –biçimsizlik, nefret, kan ve ölüm– genelleştirilmiş özdek değiştirme mucizesiyle tekrar olumlu ve latif haline geri döndürülmelidir. Dolayısıyla, Eşarilerin, ekmeğin İsa'nın etine dönüşmesi deneyimi burada post-seküler yeniden-efsunlama modeli olarak karşımıza çıkar ve bu model sayesinde doğanın tamamı o eski ihtişamlı *donum* durumuna, Tanrı'nın armağanı olma haline döndürülür. İnançlı insanlardan, yaradılıştaki iyiliğe inanarak onu kendi rüyetleriyle güzelleştirmeleri, yenileyici bir *creatio continua* işlevi üstlenmeleri talep edilir: her şeyi inayetin himayesi altında görme çabasıyla, dünyanın, yaradılışın ilk ânındaki Yaradan'ın "gelini" kadar taze ve güzel bir hale getirilmesi beklenir. Böylece, nihilist modern bilim, anlamsızca tekrar eden bir mekanizma olarak dünya gibi sinik bir algıyı pekiştirirken, Hıristiyan teolojisine düşen rol, büyüsünden arınmış doğanın bir kez daha inayetle yüklü bir armağan, bir *gratia plena* olarak görülebilmesi için onu efsunlamak, "cazibeyle" donatmaktır. Bilim doğayı efsunundan arındırdığı ölçüde, teoloji bilimin maddi dünyanın durumu hakkında kötü haberlerini kabul etmeyi reddederek onu tekrar efsunlamalıdır. Teoloji yaradılışta anlam bulmakla ve yaratılmış gerçekliği, herhangi bir eksikliği nedeniyle mazur görülmesi gereken "sevgi dolu bir armağan" olarak görmekle yükümlüdür. Armağanın tekrar efsunlayan dili, yaradılışın doğasına dair bütün şüphe dolu soruşturmaları peşinen engeller çünkü ne de olsa verilmiş bir armağanda kusur aranmaz. Armağan, tanımı gereği kutsaldır; minnettarlık ve huşuyla kabul edilmelidir. Armağana ve inayete sadakat, kaçınılmaz olarak varlığın değerinin düşürülmesine yol açan her tür negatif şüpheyi dışlar.[24]

23 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, London: Routledge, 2002, s. 274

24 Buradaki tek istisna, doğa üzerine düşünceleri, Armağan teolojisinin diğer düşünürlerinin genelde ihmal ettiği bir müphemlik aurasıyla kaplı olan Derrida'dır: armağan bir cömertlik edimiyle, armağanı vereni siler ama bir yandan da "terk etmek" anlamı taşır, yani, armağanı alan kişiler, isteseler de istemeseler de onunla baş başa bırakılır. Bir yandan da *le don* mefhumuna kayıtlı denetleme yasağını benimser. Özellikle bkz. *Given Time: I. Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Radikal Ortodoksi bütün feci "hatalar" pahasına "doğru" teolojik söylemi tekeline almaya meyleder ama dindarlığın post-seküler biçimi olarak önerdiği armağan retoriği, teolojik açıdan da eleştiriye açıktır. Armağan teolojisinin yapısökümünü, henüz Derrida'dan önce yapan kişi, "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı makalesiyle Walter Benjamin'dir. Benjamin'e göre, sevgi dolu armağan retoriği, insanın yaşam adı verilen armağanı aldığı andan itibaren içine çekildiği mitik suç / borç bağlamının sefil gerçekliğinin üzerini örtmeye yarar: böylece doğum ânı, bedeli ancak armağanın iadesi sırasında, yani ölümle ödenebilecek bir sonsuz borçlanma ânıdır. Yaşamın armağanı bir ölüm armağanına dönüşür ki, bu da yaşama suçuyla aynı şeydir: mitik dünya anlayışında yaşam tamamıyla suçla yüklüdür. Bir armağan şeklinde verilen yaşam otomatik olarak mübadele çarkına dahil olur: sahibi onun taşıyıcısıdır en fazla, ona hiçbir zaman gerçekten sahip olamaz, asla özgürce ve tam anlamıyla onu kullanamaz, *borçlu* canlı tarafından iade edilmesi ve bir başka taşıyıcıya devredilmesi gerekir. Dolayısıyla, sevgi retoriği, armağanın geçici sahibini aciz bir itaat ve şükran haline sokan iktidar ve cebir retoriğini gizlemeye yarar; Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"nde kuvvetle itiraz ettiği "yaşamın kutsallığı", bir canlının kendisine verilmiş yaşamdan işe yarar bir şey üretmesini yasaklayan yabancılaşma uğrağını ifade eder.[25] Bu konuda Benjamin'den ilham alan Giorgio Agamben'in ifadesiyle, canlının yaşamı dünyevi bir yaklaşımla, yani özgürce ve sınırsızca kullanmasını engeller. "Sevgi bağları" aslında iktidar, suçluluk ve denetim bağlarının allanıp pullanmış halidir.[26]

Teolojik açıdan da, armağan retoriğinin sorunu, yaratılmış varlıklara yönelik her şüpheli veya yapısökümcü tutumu a priori bastırmasıdır: armağanın "kutsanmış" ve "efsunlu" kalması gereklidir. Burada müzakereye, diyalektiğe, argümana yer yoktur: dünya ya sevgi dolu Yaradan'ın muhteşem armağanıdır, ya da T. S. Eliot'ın *Wasteland*'de sunduğu nihilist vizyonda olduğu gibi bir "kırık dökük mallar yığını"dır. Bir orta konum yoktur: *tertium non datur*. Dolayısıyla, Hıristiyan söyleminde dünyanın büyüsünün bozulması süreci her zaman bastırılmış olanın yıkıcı gücüyle birlikte ortaya çıkar: *donum Dei*'nin otomatik ve bütüncül kutsamasıyla bastırılan yaradılış eleştirisi, tıpkı Hıristiyanlığın esasında, negatif olanla yüzleşme becerisi olmayan ezik bir din

25 Bkz. Walter Benjamin, "Critique of Violence", *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, New York: Schocken Books, 1978, s. 298.

26 Bkz. özellikle Giorgio Agamben, *Profanations*, çev. Jeff Fort, New York: Zone Books, 2007, "In Praise of Profanation" başlıklı bölüm s. 73-92.

olduğunu savunan Nietzsche'de olduğu gibi, nihilist bir intikamla geri döner. Dini deneyim varlığın negatifliğine yer açmadığında, nihilizmin azledilmiş Gerçek'i, biçimsizlik, nefret, ölüm, anlamın ölümü karşısında korunmasız hale gelir. Din negatif bir dünya algısının izahatını veremediğinde, sürekli tekrar eden şüphe dalgalarına kurban gider.

Hıristiyan söyleminin sürekli parçalarına ayrılarak çarpışan iki tarafa bölünmesinin nedeni de budur: bir yanda varlığın armağanını övenler, öte yandan onların Nietzscheci gizem bozucuları. Bu bağlamda, Radikal Ortodoksinin post-seküler olduğu söylenemez çünkü yaratılmış dünyaya dair her eleştiriyi engelleyen naif armağan-efsunuyla varlığı "iyinin ve kötünün ötesinde" algılayan agresif nihilist değer reddi arasındaki ikiciliği yeniden üretmekten başka bir işe yaramaz. Radikal Ortodoksi bu iki muhalif taraftan birinin safına geçerek, post-seküler bir çözümden çok, sürekli çatışan, uzlaşmaz "ya/ya da" durumunda takılıp kalmış, yalanı ortaya çıkartan sekülerlerle anti-seküler müdafiler sorununun bir parçası haline gelir.

Mutluluğa Karşı

Eğer Radikal Ortodoksi, anti-seküler olduğundan tam anlamıyla post-seküler sayılmazsa, Devrimci tarafın da, tam da aksi nedenle post-seküler olmadığı söylenebilir: Devrimci Parti post-seküler olamaz çünkü sadece sekülerdir. Alain Badio ve Slavoj Žižek gibi düşünürlerin dini kullanımı aslında sadece bir *kullanım*dır. Bu kullanım, şimdi yerini devrimci Olay'ın teolojisinin aldığı Marksizmin resmi büyük anlatısının, tarihin yasaları anlatısının çöküşüyle fazlasıyla şık bir şekilde çakışır. Komünist toplumun kurulacağı "tarihin sonuna" doğru ilerleyen tarihsel aşamaların nesnel ardışıklığını bilimsel olarak temin eden Marksist senaryonun ardında bıraktığı büyük eksiklikte, Radikal Solun düşünürleri hemen, hem Yahudi hem Hıristiyan dininin mesihçi esinlerinin kaynağını bulmuş ve devrimci potansiyelini araştırmaya –ve ondan faydalanmaya– bakmışlardır.

Bunun en iyi örneği kesinlikle Slavoj Žižek'tir çünkü kısmen, Hıristiyanlığın "sapkın-yıkıcı" çekirdeğini ararken sıklıkla (her zaman hasmı olarak karşısına almadığı) John Milbank'le, post-sekülarizm de dahil olmak üzere pek çok konuda tartışmaya girer.[27] *The Puppet and the Dwarf*'tan yapılan şu alıntıda Žižek'in bütün gözde motifleri görülebilir: ölümün yüceliğinin özellikle vur-

27 Özellikle bkz. John Milbank, Slavoj ZiZek, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, ed. Creston Davis, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011.

gulandığı Lacancı psikanaliz; erken dönem Hıristiyan devrimcilerin, özellikle Aziz Pavlus'un şiddetle karşı çıktığı, bir "pagan kategori" olarak mutluluğun eleştirisi; ve Frankfurt Okulunun son temsilcisi Jürgen Habermas'a ve onun uysal, aydınlanmacı ve sosyal demokrat post-seküler düşünce versiyonuna yönelik güçlü bir antipati:

> 1956'da Lacan Kutsal Ruh'un kısa ve net bir tanımını sundu: 'Kutsal Ruh gösterenin dünyaya girişidir. Bu, Freud'un ölüm dürtüsü adıyla bize sunduğu şeydir kesinlikle." Lacan düşüncesinin bu anında, Kutsal Ruh'un, yaşamın alanını tamamıyla iptal eden (daha doğrusu, askıya alan) simgesel düzen olduğunu söylemeye çalışmaktadır – yaşanan deneyimi, libidinal akışı, coşkuları yığınını ya da, Kant'ın terimiyle söyleyecek olursak, "patolojik" unsurları. Kendimizi Kutsal Ruh'un içine yerleştirdiğimizde, ekmeğin Hz. İsa'nın etine dönüşmesi gibi, biz de bir başka maddeye dönüşürüz, biyolojik yaşamın ötesinde bir başka yaşama adım atarız. Bu Pavlusçu yaşam mefhumu Pavlus'un bir diğer ayırt edici özelliğinde temellenmez mi? Hıristiyanlığın temel akidelerini formülleştirmesini, Hıristiyanlığı bir Yahudi mezhebinden evrensel bir dine (evrenselliğin dinine) yükseltmesini sağlayan şey, İsa'nın 'yakın çevresinden' olmamasıydı. Yakın çevredeki havarilerin akşam yemeği sohbetlerinde eski günlerden nasıl bahsettiğini hayal edebiliriz: 'Son Yemek'te İsa bana tuzu uzatmıştı, hatırlıyor musun?' Pavlus için geçerli değildir bunların hiçbiri: o, dışarıdadır ve bu haliyle, havariler arasında Yehuda'nın simgesel ikamesidir (onun yerini almaktadır). Bir bakıma, Pavlus da 'hususi özelliklerine' önem vermeyerek, erdemi, mucizeleri ve benzer donanımlarına tahammül etmeyip onu temel ilkelere indirgeyerek, ihanet etmiştir İsa'ya […] Dolayısıyla mutluluk, Badiou'nun terimleriyle, bir hakikat kategorisi değil, salt Varlığın bir kategorisidir ve bu haliyle, karmakarışık, şüpheli, tutarsızdır […] Bir pagan kategoridir: paganlar için yaşamın amacı mutlu bir yaşam sürmektir ("sonsuza dek mutlu yaşama" fikri paganizmin Hıristiyanlaşmış bir versiyonudur) ve dini deneyim veya siyasal eylem de mutluluğun daha yüksek bir düzeyi olarak görülür (bkz. Aristoteles) – son zamanlarda bütün dünyaya mutluluk vaazları veren Dalai Lama'nın bu kadar başarılı olmasına şaşırmamalı, hele en gözde olduğu yerin, mutluluk (arayışının) esas imparatorluğu olan Amerika Birleşik Devletleri olması hiç de şaşırtıcı değil […] Kısaca, 'mutluluk' haz ilkesinin bir kategorisidir ve haz ilkesinin Ötesinde ısrar etmek onu baltalayan şeydir. Bu terimin katı Lacancı anlamıyla, 'mutluluğun' öznenin kendi arzusunun sonuçlarıyla tam olarak yüzleşme beceriksizliği ya da

> buna hazır olmayışı olduğu farz edilmelidir: mutluluğun bedeli, öznenin kendi arzusunun tutarsızlığında sıkışıp kalmasıdır. Günlük yaşamlarımızda, aslında gerçekten arzulamadığımız şeyleri arzularız (arzular gibi yaparız) ve böylece, nihayetinde başımıza gelebilecek en kötü şey 'resmen' arzuladığımız şeyin gerçekleşmesi olur. Dolayısıyla, mutluluk esas itibariyle ikiyüzlüdür: aslında gerçekten istemediğimiz şeylerin hayalini kurmanın verdiği mutluluktur […] Yani, Habermas biyogenetik manipülasyonların insan özerkliği, özgürlüğü ve haysiyeti açısından tehlikelerine dikkat çekerek bunlara sınırlama getirilmesi için çağrıda bulunurken, felsefi bir "hilekarlık" yapmakta, bu argümanının ikna ediciliğinin ardındaki nedeni gizlemektedir: esas işaret ettiği şey özerklik veya özgürlük değil, mutluluktur – Aydınlanma geleneğinin büyük temsilcisi, mutluluk namına muhafazakar mutlu cehalet savunucularının tarafına düşmüştür.[28]

Benzer bir gelenekten gelen (ve kendisi de Lacan'dan ilham alan) Fransız filozof Alain Badiou'nün *passion du Reel*[29] adını verdiği bir tutum alan Žižek insan ruhsallığının "trajik" gerçekliğinden kaçış yanılsamasının bir sendromu olarak gördüğü her şeyi hakir görür. Liberal-demokratik uzlaşımın hedeflediği halis bir mutluluk ona göre, Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünde sadece bireysel mutluluk *yanılsamasının* peşine düşmekle iştigal eden, çökme aşamasındaki Batılı ırk olarak resmedilen "Son İnsanlar"ın oynadığı gülünç bir aldatmaca oyunu gibi görünür ona. Sosyal demokrasinin "akşam diyarı"nda yaşayan bir geç-modernler her tür kahramanlık etiğine yabancıyız; fedakarlıkta bulunma becerimiz, herhangi bir dava için ölmeye niyetimiz yok – sadece rahat bir yaşam sürmek, hedonist bir anlamsızlık ve can sıkıntısı içinde silinip gitmek istiyoruz.

Daha yüce –uygun bir şekilde insan kökenli– hakikat idealini zayıflatan mutluluk eleştirisi buradaki esas meseledir: Cennetten kovulmuş seküler insanlığa, halinden memnun "hayvanlık" haline dönerek unuttuğu dersi tekrar öğretmek için tekrar Hıristiyan vahyine başvurulur: "Dolayısıyla mutluluk, Badiou'nun terimleriyle, bir hakikat kategorisi değil, salt Varlığın bir kategorisidir ve bu haliyle, karmakarışık, şüpheli, tutarsızdır […]Bir pagan kategoridir: paganlar için yaşamın amacı mutlu bir yaşam sürmektir." İnsan hakları – Alain Badiou'nün *Etik* kitabında yazdığına göre – anlamlı değildir çünkü aşağılık hayvani durumdaki insanlara devrolunamaz haklar atfederken, "yaşamın hazlarına" gözlerini

28 Slavoj ZiZek, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, ed. Creston Davis, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011, s. 45-46.

29 Alain Badiou, *The Century*, çev. Alberto Toscano, Cambridge: Polity Press, 2007; bu kitabın esas konusu "gerçeğin tutkusu"dur.

kapatarak, dava ve onun hakikati için ölümüne mücadele etme yetisi olan uygun insan failler olmaya özendirmez onları.[30] Ancak, bu noktayla, herhangi bir olumlu amacı olmayan çıplak şiddeti savunma noktasına geçmek için küçük bir mantıksal adım yeterlidir. Devrimci şiddet artık ütopyacı vaadin gerçekleştirilmesinin aracı olarak görülmez, kendi içinde bir iyi'dir: sadece failin "insanüstülüğüne" tanıklık eden Olay'a sadakat gayesi taşıyan bir edim. Yahudi-Hıristiyan vahyin mesihçi dili burada (Frankfurt post-sekülarizminden farklı olarak) gelecekte yerine getirilecek bir vaadin kaynağı rolü oynamaz – *metanoia* için, kendi içinde yeterli gibi görünen, esrik bir kendilik dönüşümü için bir çerçevedir sadece. "Eski insan" (Pavlusçu ifadesiyle) pagan mutluluk arayışının sefih nihilizminde yaşarken, "yeni insan" İyi'yi kılavuz almanın ne olduğunu öğrenir ve bu "gerçeklik tutkusu" için ödenmesi gereken bedele rağmen, başka hiçbir şey dilemez.[31]

Sadece liberal demokrasinin gözettiği "insan hayvanı" için ayrılmış olan mutluluk arayışının aksine, Olay tarafından açığa çıkarılan Hakikat'in bu şekilde fetişleştirilmesi, devrimci solun dine dönüşünün esas sorumlusudur. Badiou'ye göre Aziz Pavlus, Žižek'e göre İsa, inandıkları Hakikat adına yaşamlarını feda ederek küresel çapta şiddeti başlatmaya hazır esas devrimcilerdir.[32] Žižek, Hıristiyanlıktaki tarikatlara benzeyen Che Guavera tarikatı hakkında bir yazısında, ters bir manevra önerir:

> İsa Che'leştiriliyor – Lukka İncilindeki rezil sözleri ("Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hata kendi canını bile gözden çıkarmazsa öğrencim olamaz") Che'nin meşhur sözleriyle aynı kapıya çıkan İsa: Sert davranmanız gerekecek ama sevecenliğinizi kaybetmeyin. Çiçekleri kesmek zorunda kalacaksınız ama bahar yine de gelecek."[33]

Bu sert ve acımasız "sevgi" şiddetten kaçınmadığından, burjuva duygusallığından farklıdır: "hakiki bir devrimci özgürleşme şiddetle özdeşleştirilir – şiddet (fark kuran, bir bölünmenin ana hatlarını belirleyen, şiddet dolu bir ter jesti) özgürleştirir. Özgürlük, mutlu, nötr bir uyum ve denge durumu değil, dengeyi

30 Bkz. Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, Londra: Verso, 2001.

31 Bkz. Badiou'nün dehşet ve coşkunluğun kaynağı olan, aynı anda hem ölümcül hem yaratıcı olan (*The Century*, s. 32) ve bu haliyle en ağır şiddet eylemleri dahil her tür bedele karşı tamamen umursamaz kalan "gerçeğin tutkusu" üzerine söyledikleri (*age*., s. 33).

32 Özellikle bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003.

33 Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, s. 55.

bozan şiddetli bir edimdir (*age.*). İsa Che'leştirilmesi Žižek'in, Kilise'nin büyük bir hata yaparak zayıflatmaya ve önemsizleştirmeye çabaladığı bu Hıristiyan sevgi unsurunu Yeni Ahit'ten bulup öne çıkarmasına yardımcı olur: onun için gerçek Hıristiyan sevgisinin (bireyin ıstırabına merhamet eden ve mutluluk hakkına saygı duyan) şefkatle hiçbir ilişkisi yoktur, aksine: "hoşgörüsüz ve şiddetlidir"(*age.*, s. 58). Kendi farkını ateş ve kılıçla sokar varlığın umursamaz dünyasına – ya da orak ve çekiçle. Böylece, modern Batı biyosiyaseti insanları ilgisiz ve can sıkıntısı dolu bir yaşam süren hayvanlara indirgerken, post-seküler devrimciler insanlığın kaybettiği kıvılcımı tekrar ateşlemeye çalışırlar –çokkültürlü ilgisiz hoşgörünün sahte farkına karşı, gerçek bir fark yaratan, Hakikat sadakati– ve böylece haz ilkesinin toplumsal paradigmasına karşı yıkıcı kuvvetleri harekete geçirirler. İnsanlığın irrasyonel "aşırılığı"nın geri istenmesinin tek nedeni –paradoksal bir biçimde– iyi hesaplanmış bir hedefe, kapitalist mutluluk arayışının tahribine varmaktır. Žižek ve Badiou'nün dini antropojenez deneyiminde (hayvan insanın gerçek bir insana dönüşmesi) methettiği kendini aşma eklentisi, Max Weber'in modern *Zweckrationalität* adını verdiği şeyin pragmatik makinesinde *kullanılır*: her şeyin bir amaca götüren bir araca dönüştüğü seküler büyüsünden arındırılmış dünyanın esas uğrağıdır bu. Frankfurt Okulunun (Žižek'in Habermas eleştirisi üzerinden reddettiği) post-sekülarizmi, modern Aydınlanma pratiğinin vebasına, araçsal rasyonelliğin yıkıcı bir biçimde hızla büyümesine dikkat çekerken, devrimci post-sekülarizm, insanın işlevsellik fazlalığından fayda sağlayarak onu siyasal açıdan yıkıcı bir *passaga a l'acte*'e çevirir ve baştan aşağı faydacı olduğunu gösterir.

* * *

Burada kısaca sunulan üç post-seküler seçenek arasında, *gerçekten ve uygun bir şekilde* post-seküler olan tek versiyon, Aydınlanmacı post-sekülarizmdir: modernitenin büyü bozucu eğilimlerini eleştirmekle birlikte, modern çağı topyekun reddetmeksizin, Batılı Yunan-Yahudi-Hıristiyan mirasını yepyeni bir yaklaşımla –yeni bir Çıkış olarak– düşünmeyi önerir. Diğer iki seçenek, eleştirel perspektifle bazı benzerliklerine rağmen –indirgemeci yaklaşıma, nihilizme ve "arıza yapmış aydınlanmanın" tarafsızlığına itiraz– seküler çağın sorunlarına ve açmazlarına diyalektik bir karşılık olarak *post*-sekülerliğin sahip olması gereken esas niteliklerden yoksundur. Radikal Ortodoksi, kendini post-seküler olarak tanımlasa da aslında sadece anti-sekülerdir: dünyanın

yeniden efsunlanması gerektiğini savunur ama, büyüsünü bozma sürecinin her veçhesinin bilimin modern gelişiminin zorunlu bir koşulu olduğunu kabul etmeye yanaşmayan modernlik-karşıtı gerici Romantikler'den çok da farklı değildir. Devrimci fraksiyon ise, dini vahyi salt siyasal bir Olay olarak araçsallaştırdığından *seküler*dir: yanılsamalı mutluluk arayışı nedeniyle dikkati dağılan "insan hayvanını", şiddet kullanarak, "Hakikat Öznesi" adı verilen, tek bir amaç güden ve hedefe kilitlenmiş bir fanatiğe çevirmek için vahyi bir *metanoia* modeli olarak kullanır. Dolayısıyla, vaadin mesihçi dilini, herhangi bir araçsal kullanımın ötesinde kalan gerçek bir "eklenti" olarak anımsatan Frankfurt Okulununki, yenilemek istediği "tamamlanmamış modernite projesine" sadakatini korumayı başaran tek post-sekülarizm biçimidir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Din Demokrasi ve Kişisel Özgürlükler: Teorik Perspektifler ve Ampirik Sonuçlar

JEFFREY HAYNES

Giriş

Din, hem Avrupa'da hem de dünyanın birçok başka bölgesinde, daha önce kendisine özel alanda ayrılan yeri terk etmiş, çeşitli yollardan ve muhtelif sonuçlarla siyasal olarak etkin hale gelmiştir. Bu durum, dini aktörlerin kamusal rollerine ilişkin kavrayışımızı yeniden biçimlendirmeyi ve varsayımlarımızı yenilememizi zorunlu kılıyor.[1] Sekülerleşme teorileri son zamanlara kadar hem Batı hem de Batı dışı toplumlardaki dini aktörleri uzun süre toplumsal ve siyasal olarak marjinalliğe mahkûm etti. Sekülerleşme teorisi, ülkeler modernleştikçe dinin kamusal önemini yitireceğinde ısrarcıydı. Ama bu gerçekleşmediğinden, dinin kamusal rolü üstüne artık yeniden düşünme gereksinimi var. Bu makale, demokratikleşme, demokrasi ve kişisel özgürlükleri kilit örnekler olarak kullanmak suretiyle Avrupa'yı odağına alarak bu konuya eğiliyor.

Makale, Avrupa'da ve başka yerlerde din, demokrasi ve kişisel özgürlüklerin halihazırdaki karşılıklı etkileşimlerine ilişkin ana tartışmaların ve belli başlı argümanların genel bir değerlendirmesini sunuyor. Şunu öne süreceğim: (1) dini gelenekleri özselleştirmek sakıncalıdır; (2) demokrasi ve kişisel özgürlüklerin hem destekçileri hem de karşıtları için kaynaklar sunabilecek olan dini söylemlerin hepsinin çok sesli özellikte olduğunu kabul etmek zorunludur; (3) kültürel etkenler –din de dâhil– kişisel özgürlüklerin gelişimini ve hem

1 Dini bir aktör, dini inancı nedeniyle eyleme geçmesi desteklenen aktördür. Bu tür aktörler şunları içerir: Hıristiyan kiliseleri ve Hıristiyan olmayan dini bağlamlardaki benzer dini örgütler; temel itici etkeni değişkenlik göstermekle birlikte, esas itici gücü daima üyelerinin dini inançları ve dünya görüşlerinden alan toplumsal hareketler ve ideolojisinin kökleri dini inançlarda, dünya görüşlerinde ve geleneklerinde tanımlanabilir olan siyasi partiler..

başarılı hem de başarısız demokratik sonuçlarını açıklamakta çoğunlukla ikincil önemdedir. Genel olarak makale şunu sağlamayı amaçlıyor: (1) din, demokratikleşme ve kişisel özgürlükler konusu hakkındaki belli başlı teorik perspektifleri kısaca incelemek ve (2) küfür ve İslam'a odaklanarak, demokrasi ve kişisel özgürlüklere yönelik tutumları özlü bir şekilde gözden geçirmek.

Makale şöyle yapılandırıldı: Birinci kısım, yönetim şekillerinin otoriterlikten demokratikleşmeye ve bazı örneklerde de demokrasiye doğru nasıl ve niçin hareket ettiğini inceliyor. İkinci kısım, din, demokratikleşme ve demokrasi arasındaki ilişkileri araştırıyor. Üçüncü kısım ise Avrupa ve İslam arasındaki ilişkiyi, demokrasi, kişisel özgürlükler ve dine yönelik küfür bağlamı içinde değerlendiriyor.

Demokratikleşmeden Demokrasiye: Doğrusal Olmayan Bir Yörünge

Demokratikleşme bir süreçtir. Zorunlu olarak süreksiz olmayan dört aşamada gerçekleşebilir: (1) siyasal liberalleşme; (2) otoriter rejimin çöküşü; (3) demokratik geçiş; ve (4) demokrasinin sağlamlaştırılması. *Siyasal liberalleşme*, otoriter yönetimin reformdan geçirilmesi sürecidir. *Otoriter rejimin çöküşü* aşaması bir diktatörlüğün yıkıldığı aşamaya gönderme yapar. *Demokratik geçiş* demokrasiye doğru maddi değişimdir, genellikle yeni bir yönetim için yapılan seçimle belirlenir. *Demokrasinin sağlamlaştırılması*, demokratik kurumların ve kavrayışların, hem seçkinler hem de yurttaşlar arasında demokrasinin en iyi –aslında, *yegâne* meşru– siyaset "yapma" yolu olduğunun yerleşmesidir.

Bu dört aşama birbirini tamamlayıcıdır ve örtüşebilir. Örneğin, geçişin belirli veçheleri belli belirsiz olduğunda ya da henüz tamamlanmadığında, demokrasinin sağlamlaştırılmasının belirli unsurları ortaya çıkabilirken siyasal liberalleşme ve geçiş eşzamanlı olarak gerçekleşebilir ya da gerileme işaretleri gösteriyor bile olabilirler. Öte yandan, demokrasiye geçişin tamamlanmış halini gözlemlemek neredeyse her zaman mümkündür. Bu, siyasal aktörlerin –ve siyasal karar alma süreçlerinin– önceden kurulmuş ve meşru olarak yasa haline getirilmiş usullere uygun olarak sisteme kabul edilmesiyle nitelenen rejim değişikliklerinin kurumsallaşması aşamasında *ad hoc* bir davranış örüntüsü geliştiği zaman gerçekleşir.

O zamana kadar, bu kabul edilmiş "demokratik oyun kurallarının" yokluğu (ya da bu kurallar hakkındaki belirsizlik) siyasal geçişlerin muhtemel sonuçlarından emin olmayı zorlaştırır. Bunun nedeni geçiş dinamiklerinin, belirsiz güç kaynaklarına sahip aktörler arasındaki stratejik etkileşimler ve geçici düzenle-

meler yörüngesinde dönmesidir. Buradaki kilit meseleler şunlardan oluşur: (1) kimin siyasal "oyunu" oynamaya meşru olarak yetkili olduğunu tanımlamak; (2) siyasal olarak kimin kazanacağını ve kimin kaybedeceğini belirleyen ölçütler; ve (3) söz konusu meselelere konulacak sınırlar. Demokratikleşmenin dört aşamasını birbirinden farklılaştıran şey, her uğrakta geçerli olan belirsizlik derecesidir. Örneğin, rejim geçişi sırasında *tüm* siyasal hesaplamalar ve karşılıklı etkileşimler büyük oranda belirsiz kalır. Bundan dolayı siyasal aktörler, (1) kesin çıkarlarının ne olduğunu, (2) hangi gruplarla bireylerin en faydalı müttefikler ya da muarızlar olacağı belirlemekte güçlük çekerler.

Geçişler sırasında, güçlü, çoğunlukla doğası gereği demokratik olmayan, söz gelimi silahlı kuvvetlerin içindeki unsurlar ve/ya mevcut otoriter rejimin seçkin sivil destekçileri gibi siyasal oyuncular, karakteristik bir şekilde Huntington'ın[2] tabiriyle "sertlik yanlısı" ve "yumuşaklık yanlısı" hiziplere ayrılırlar. "Yumuşaklık yanlıları" siyasal sorunlar için müzakere edilmiş çözümlere ulaşmaya nispeten gönüllü olurlarken "sertlik yanlıları" kutuplaşmış konumlar arasında uzlaşma olduğunu gösteren sonuçlara varmakta gönülsüzdürler. Demokrasinin sağlamlaşması, çoğunlukla yumuşaklık yanlıları zafere ulaşınca gerçekleşir, çünkü sertlik yanlılarından farklı olarak uzlaşmaya dayalı bir çözüm bulmaya istekli olurlar.

Sağlam bir demokrasi siyasal oyuncuların hepsi –siyasal seçkinler, siyasal gruplar ve sıradan insan kitlesi– hem resmi kuralları hem de siyasal sonuçları, yani "kimin neyi, nerede, ne zaman ve nasıl elde edeceğini" belirleyen gayri resmi kavrayışları yaygın bir şekilde benimsedikleri zaman muvafık olur. Eğer başarılı olursa, grupların, genel olarak kabul edilebilir kurallara göre siyasal açıdan meşru davranışları da kapsayan, nispeten öngörülebilir konumlara yerleştiklerine işaret eder. Daha da genel olarak, sağlam bir demokrasinin belirleyici niteliği, normatif sınırlar ve oturmuş güç dağılımı örüntüleridir. Siyasal partiler, bu bağlamın içinde ayrıcalıklı olarak ortaya çıkarlar çünkü stratejiler açısından birbirlerinden ayrılmalarına ve taraftar kimlikleri etrafındaki belirsizliklerine rağmen, seçim rekabetinin mantığı, kamunun dikkatini onlara odaklar ve onları mümkün olan en geniş tabana seslenmeye zorlar. Ayrıca, "güçlü" –yani, sınıfsal, etnik ya da dini hatlar boyunca aşırı derecede parçalara ayrılmamış– sivil toplumlar, demokrasinin güçlenmesi için önemlidir çünkü böyle bir sivil toplum, devlete ve devlet iktidarının ne

2 Huntington, S., *The Third Wave. Democratization in the Late 20th Century*, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991

yaptığına dikkat kesilir. Özetle, demokrasinin sağlamlaşması, fark edilebilir derecede demokratik süreçlerin hükümetlerin sürekli olarak yenilenmesini gerektirdiği gerçeği bütün büyük siyasal aktörler tarafından benimsendiği zaman gerçekleşir.

Önceden otoriter olan pek çok ülkede son otuz yıldır nispeten çok sayıda serbest ve açık seçim yapılmış olmasına rağmen, pek çok durumda sıradan insanların, siyasal sonuçları dikkate değer derecede ve kalıcı biçimde etkileme yetisinin eksikliği sürüyor. Bunun sebebi, genellikle –siviller, askeri personel ya da bunların bir kombinasyonunu içeren– küçük bir seçkinler grubunun tipik bir şekilde siyasal süreçleri kontrol etmekle kalmayıp aynı zamanda çok daha geniş bir şekilde siyasal koşulları da zorla kabul ettirmesidir. Böyle koşullar altında, iktidar hâlâ nispeten küçük bir seçkin grubunun elinde yoğunlaştığı için siyasal sistemler sıradan insanların çoğunun dışlandığı ya da kendilerini öyle hissettiği dar temellere sahiptir. Bu sorunlu olabilir, çünkü tanım gereği demokrasi azınlık tarafından ya da onun adına yönetilmemeli, en geniş kamu yararına faaliyet gösteren halk tarafından seçilmiş bir hükümete işaret etmelidir. Birçok güçlenmiş demokraside, dini aktörlerin siyasal rolü ve önemi düşüktür. Ancak her durumda değil: bazı ülkelerde (örneğin, İran ve Polonya) dini aktörler son zamanlarda temel siyasi değişikliklerde büyük bir rol oynadılar.

Din, Demokratikleşme ve Demokrasi

Demokrasi aslen, antik Yunan'da kentin (*polis*) yurttaşlar tarafından yönetildiği bir doğrudan yönetim biçimiydi. Modern dönemde, demokrasi, resmi görevlilerin halk tarafından genel seçimler yoluyla seçildiği temsili kurumlara dayanan yönetimi ifade eder. Din ve demokrasi arasındaki ilişkiye yönelik ilgi şunlara odaklanır: (1) dinin, demokratik devletlerle demokratij hareketlerin doğrudan üretilmesinde, bunlara karşı çıkılmasında ve sürdürülmesindeki tarihsel rolü; (2) sivil toplumu güçlendiren ve dolayısıyla demokrasiyi pekiştiren aracı kurumlar olarak dini örgütlerin incelenmesi; (3) demokratik siyasal otoritenin meşru otoritenin başka biçimlerini temel alan dini gelenekler üzerindeki etkisi; (4) dini örgütlerdeki demokratik ve demokratik olmayan yönetim biçimleri; ve (5) modern demokrasilerde, yüksek düzeylerde dini çoğulculuğun simgelediği, dinin ve dini inancın uzun süreli uygulanabilirliği.

Din, demokratikleşme ve demokrasi arasındaki ilişki üç sorun etrafında toplanır:

- Dini gelenekler demokratikleşme ve demokrasi için az veya çok elverişli olan temel unsurlara sahiptir;
- Dini gelenekler tipik olarak çok seslidir – yine de herhangi bir anda demokrasiyi az veya çok kabul eden ve teşvik eden güçlü kişiler olacaktır;
- Dini aktörler, demokratikleşmenin sonuçlarını *belirleyecek* olsalar bile, bunu nadiren kendi başlarına yaparlar. Yine de, çeşitli şekillerde ve bir dizi farklı sonuçla demokratikleşme açısından önemli olabilirler. Bu, özellikle de uzun bir sekülerleşme geleneğine sahip ülkelerde söz konusu olabilir.

Başlangıç olarak, tüm dünyada dinlerin kendilerine tahsis edilen özel alanı terk ettiğini, çeşitli şekillerde ve muhtelif sonuçlarla siyasi olarak etkin hale geldiklerini işaret etmek gereklidir. Genel olarak gözlemlenen bu siyasi marjinallik konumunu terk edip yeniden ortaya çıkma durumu 1980'lere denk gelmektedir. Öyleyse, Casanova'nın[3] belirttiği gibi, "yeni olan ve bir 'haber' niteliği alan şey […] dinlerin özel alanla sınırlanmasının eşzamanlı olarak geniş ölçekte reddedilmesiydi." Bu ret, sekülerleşme teorilerinin uzun zamandır toplumsal ve siyasal marjinalleşmeye mahkûm ettiği dini aktörlerin kamusal rollerini yeniden modellemesini ve üstlenmesini de içeriyordu.

Sekülerleşme teorisinin özü, bir zamanlar modernleşmenin esas itibariyla kaçınılmaz olarak ve küresel çapta hem dinin özel alana taşınmasına hem de sekülerleşmeye yol açacağına inanılmasıdır. Bunun sonucunda, her yerde dinin toplumsal ve siyasal öneminde temel bir düşüş yaşanması bekleniyordu. Dini geleneğe ya da egemen siyasal iktidar biçimine bakılmaksızın durumun bu olduğuna inanılıyordu. Gelgelelim, otuz yıl önce, 1979 İran Devrimi, bu konvansiyonel bilgelikle ilgili olarak –yankısı hâlâ süren– temel sorular ortaya attı. Buna eşzamanlı olarak, Roma Katolik Kilisesi, Orta ve Doğu Avrupa, Afrika, Doğu Asya ve Latin Amerika dâhil olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde demokratikleşmeyle bağlantılı olarak gitgide daha önemli bir rol oynamaya başladı. Bu iki eşzamanlı gelişme, modernleşmenin zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açmadığını, aynı zamanda dinin bazen temel siyasal değişikliklerde kilit bir rol de oynayabileceğini ortaklaşa vurguladı. Özetle: (1) birden çok modernleşme yorumu söz konusudur ("çoklu moderniteler") ve (2) din, dünyanın uzun zamandır beri kaçınılmaz olarak sekülerleşmeye

3 Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, s. 6.

yol açtığı düşünülen Avrupa gibi bazı bölgelerinde bile kayda değer siyasi değişikliklerde önemli bir rol oynayabilir.

Din, demokratikleşme ve demokrasi arasındaki ilişkinin doğası, çağdaş dünyanın siyasal yaşamının can alıcı konularından biridir. Akademisyenler bu üçünün özellikleri ve kapsamı hakkında bir anlaşmaya varamasalar da, şu üç konu birçok ülkede yaygın olarak kaygıyla karşılanmaktadır: (1) otoriter rejimlere destek ya da payanda olmak; (2) topluluklar arası çatışmalar; (3) ulus ötesi aşırılık yanlısı ağlar. Örneğin günümüz Avrupası'nda, bu tür olgular ikili bir zorluk teşkil eder: birincisi, dini toplulukların demokratik kurumlarla etkin bir şekilde bütünleşmesi gerekirken, ikincisi, siyasete yön verenler, bazıları dini aşırılık yanlısı aktörlerden gelen beklenmedik tehditler ve meselelerle baş etmek için yeni siyaset ve işbirliği biçimleri geliştirmeli ve uygulamalıdır.

Dini geleneklerin ve dini aktörlerin, başarılı bir demokratikleşme olanağını ve tesis edilmiş bir demokrasiyi nasıl etkileyebileceği ya da etkileyip etkilemeyeceği teorik olarak uzun süredir tartışılıyor. II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki yıllar boyunca, birçok akademisyen –yurttaşların siyasal meşruiyet algılarını etkileyen ve onların siyaset karşısındaki konumlanışları olarak tarif edilebilecek– siyasal kültürün, demokratikleşmenin ve demokrasinin başarısını veya başarısızlığını açıklamakta çok önemli olduğunu kabul ettiler. Siyasal kültür yaklaşımı, dini geleneklerin ve dini aktörlerin yurttaşların demokrasiye yönelik tercihleri ya da demokrasiden hoşlanmaması da dâhil olmak üzere, bir ülkenin siyasi kültürünü nasıl ve hangi yollarla beslediğine ve etkilediğine inanıldığına odaklandı. Örneğin Batı Almanya, İtalya ve Japonya'da –İtalya'daki Roma Katolikliği, Batı Almanya'daki Hıristiyan Demokrasisi ve Japonya'daki demokrasi yönelimli felsefelerin ve geleneklerin zengin mirası dâhil– kültürel geleneklerin büyük önem taşıdığı ve uzun süreli demokratik olmayan, totaliter rejim deneyimlerinden sonra bu ülkelerin siyasi kültürünün –dışarıdan yardımla– (yeniden) oluşturulmasını kolaylaştırdığı savunulur.[4]

1960'lara gelindiğinde Almanya, İtalya ve Japonya demokrasiyi tesis etmiş ülkelerdi. Kısa bir süre sonra, yeni bir teorik tutuculuk baş gösterdi. Bu tutuculuk, Afrika, Asya ve gelişmekte olan dünyanın başka yerlerinde sürdürülen sömürgeleştirmeden çıkma dönemiyle bağlantılıydı. Teorinin odağı,

4 Linz, J. ve Stepan, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, 1996; Stepan, A., "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations", *Journal of Democracy*, 11 (4), 2000, s. 37-57; Huntington, *age*.

hem demokratikleşme hem de demokrasi bağlamında, kurumsal ve iktisadi etkenlere kaydı: sürdürülebilir ekonomik büyümeyle birleşmiş daha sağlam, daha temsili kurumların, ülkelerin demokratikleşmesinin ya da demokratikleşmemesinin önde gelen nedenleri olduğu iddia edildi. Bu dönemde, din ve etnik köken de dâhil olmak üzere kültürel etkenlerin önem derecesi düşürüldü. Daha sonra, 1970'lerin ortaları ile 1990'ların ortaları arasında, *–diğerlerine ilaveten*, birçok Orta Avrupa ve Doğu Avrupa ülkesinde komünist sistemden demokratik yönetimlere geçişe tanık olan– "üçüncü demokrasi dalgası", dikkatleri bir kez daha –din ve etnik köken de dâhil olmak üzere– kültürün rolüne ve bu ikisinin, ister başarılı olsun ister başarısız, demokratik sonuçlardaki rolüne yöneltti. Örneğin, bu dönemde Polonya'da, Roma Katolik Kilisesi, ülkenin komünist rejiminin altını oymakta, komünizm sonrasında demokratik açıdan hesap verebilir bir hükümetin kurulmasına yardımcı olmakta kilit bir rol oynadı.[5] Kilise'nin fark edilir derecede demokrasi yanlısı rolü Polonya ile sınırlı kalmayıp Latin Amerika, Afrika ve Asya'nın bazı bölgelerine de yayıldı. Ayrıca eşzamanlı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde, Hıristiyan Sağ yükselişe geçti ve sonradan hem Cumhuriyetçi hem de Demokrat partilerin seçimlerdeki kaderleri üzerinde hatırı sayılır ölçüde etkisi oldu. Buna İslamcı hareketlerin Müslüman dünyada alabildiğine büyüyerek Cezayir, Mısır, Fas dâhil çeşitli ülkelerdeki seçim sonuçları açısından önemli yan sorunlar doğurmasını, 1990'ların sonu ve 2000'lerin başında Hindistan'daki Bharatiya Janata Partisi'nin seçim başarılarını ve İsrail'deki çeşitli (Yahudi) dini siyasi partilerin oldukça önemli ve uzun süreli siyasi etkisini de ekleyebiliriz. Bunun genel sonucu, (odak noktasının üçüncü demokrasi dalgası olmakla birlikte, sadece onunla sınırlı kalmadığı) son yıllarda, siyasete dini katılımın hızla büyüdüğünü ve bununla birlikte yalnızca demokrasi için değil, onun asli bileşenlerinden biri olan kişisel özgürlükler için de büyük yan sorunlar yaşandığını gördük.

Huntington'a[6] göre, dinlerin demokratikleşme üzerinde çok önemli bir etkisi vardır. Ona göre, Hıristiyanlık, demokrasiyi destekleme yönündeki güçlü bir eğilime sahipken, İslam, Budizm ve Konfüçyüsçülük gibi diğer dinlerin böyle bir eğilimi yoktur. Gelgelelim, Orta Avrupa ve Doğu Avrupa'daki demok-

5 Weigel, G., *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, New York: HarperCollins, 2003; , *Faith, Reason, and the War Against Jihadism*, New York: Doubleday, 2009.

6 Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1997.

ratikleşme deneyimlerine odaklanan Linz ve Stepan,[7] dinin genellikle demokratikleşmenin sonuçlarını izah eden önemli bir açıklayıcı etken *olmadığını* savunuyor. Halliday,[8] Müslüman ülkelerle ilgili olarak, bazı bölge ülkelerinde demokrasinin önündeki bariz engellerin dini değil, toplumsal ve siyasal faktörlerden kaynaklandığını iddia etmektedir. Ülke tarihindeki uzun süreli otoriter yönetimler ve zayıf sivil toplumlar bu faktörlerden bazılarıdır. Bu özelliklerin bazıları, "İslami öğreti" açısından meşrulaştırılmaya eğilim gösterse de, özel olarak "İslami" hiçbir yanları yoktur.

Avrupa ve İslam: Demokrasi, Sivil Özgürlükler ve Dine Küfür

Avrupa'da, özellikle kıtanın batı kesiminde, dinin kamusal rolünün son yıllarda önemli ölçüde değiştiği konusunda geniş bir uzlaşma var. Şu anda, bu bölgedeki ülkelerin çoğunda, toplumların birbirinden ayrı kısımlara ayrılması ve bunun sonucunda kiliselerin toplumsal ve siyasal öneminin azalması söz konusu. Bir düşünce okulu bunun süreklilik gösteren bir eğilim olduğuna inanıyor.[9] Bir diğeri, birçok Avrupa toplumunda dinin hâlâ kurumsal ve siyasal olarak güçlü olduğunu ileri sürmekte.[10] Son kamuoyu yoklamaları çok sayıda Avrupalının, hatta muhtemelen pek çoğunun, kendilerini hâlâ –Avrupa'da geleneksel olarak Hristiyanlık olan– dini ve/veya kültürel ölçütler üzerinden ayrışmış ya da bunlardan etkilenmiş olarak algıladıklarını gösteriyor; bunlardan bazıları çeşitli şekillerde ortaya çıkan siyasal sonuçlarla alakalı.[11] Bu ölçütler şunları kapsıyor:

- *Özellikle Kuzey İrlanda ve bir dereceye kadar Almanya'da Katolik/Protestan bölünmesi*. Birincisinde, Katolik/milliyetçi Sinn Fein ve Protestan/İngiltere'ye sadık Demokratik Birlik Partisi ile Ulster Birlik Partisi gibi rakip siyasal partilerin esas toplumsal temelini dini-kültürel bölünmeler oluşturur.

7 Linz, J. ve Stepan, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, *age*.

8 Halliday, F., *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

9 Gauchet, M., *Le déenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985; Hirst, R., "Social networks and personal beliefs", G. Davie, P. Heelas, ve L. Woodhead (ed.), *Predicting Religion*, Aldershot: Ashgate, 2003 içinde, s. 86-94.

10 Casanova, *Public Religions in the Modern World, age.*; Berger, P. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, Grand Rapids/Washington, D.C: William B. Eerdmans/Ethics & Public Policy Center, 1999.

11 Davie, G., *Religions in Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- *Kabaca –sol-sağ siyaset hattı boyunca– başlıca günah çıkarma geleneklerine içsel olan dini farklılıklar*. Örneğin Britanya'da, toplumsal açıdan muhafazakâr haç partisi olan Hıristiyan Demokrasi Hareketi vardır, buna karşın hem Fransa hem de İtalya'da, toplumsal açıdan muhafazakârlıklarıyla da dikkat çeken Hıristiyan siyasal hareketler vardır.
- *Kilise-devlet ilişkilerinin çeşitliliği* Gelgelelim, bu tür kaygılar, az sayıda Avrupa ülkesinin yerel siyasal bağlamı içinde aralıklı olarak önem kazanır. Daha genel bölgesel kaygılar ise, dine küfür meselesi de dâhil olmak üzere, İslam'ın hem demokrasi hem de kişisel özgürlüklerle ilgili rolüdür. Kaygı alanları şunları içerir:
- *Küreselleşmenin, Avrupa'nın Müslüman azınlıklarının dini, siyasi ve toplumsal konumu üzerindeki etkisi*. Avrupalı Müslümanların çoğu için İslam, kimliğin çeşitli toplumsal ve siyasal kaygılar üzerinde etkili olabilecek önemli bir dayanak noktasıdır.
- *Avrupalıların İslami aşırılık korkusu*. Bu sorun, büyük ölçüde 11 Eylül 2001 New York ve Pentagon saldırıları ile sırasıyla Mart 2004 ve Temmuz 2005'te yapılan Madrid ve Londra bombalamaları sonucunda öne çıktı. Buna ek olarak, Fransa'da, Ekim-Kasım 2005'teki Paris ayaklanmaları, aşırılık yanlısı İslam'a yönelik dikkatin artmasına sebep oldu. Bazı yorumcular, ayaklanmaların Fransa'daki yeni bir eğilimin belirtisi olduğunu iddia etti: Müslüman kökenli yabancılaşmış gençler, kendilerini öncelikle Fransız olarak değil, aşırılıkçı fikirlerle güçlenmiş ve radikalleşmiş küresel İslam *ümmetinin* bir parçası olan Müslümanlar olarak görüyorlardı.
- *Müslüman Türkiye'nin Avrupa Birliğine girme başvurusu.* İslamcı aşırılık korkusu bazı Avrupalıların Türkiye'nin Avrupa Birliğine girmesine karşı çıkmasına yol açmaktadır. Yaklaşık 80 milyon –çoğunluğu Müslümanlardan oluşan– nüfusu olan Türkiye'nin birliğe kabul edilmesi Avrupa'nın "Hıristiyan kültürel kimliğini" yok edecek midir? İslamcı aşırılığın Avrupa'ya daha çok sızmasına neden olacak mıdır?
- *Dine küfür sorunları*. Dine küfür –yani, kutsal şahsiyetlere, dini eserlere, geleneklere ve inançlara saygısızlık– son yıllarda birçok Avrupa ülkesinde, özellikle de İslam ile ilgili olarak, önemli bir kişisel özgürlükler sorunu haline gelmiştir.

Kişisel özgürlükler bireyin temel insan hakları veya yurttaşlık haklarıdır. Fark edilebilir derecede demokratik bir ortam için hayati önemdedirler. Örneğin İngiltere'de, 1998 yılında kabul edilen İnsan Hakları Yasası, demokratik yaşam için birincil önemde olan çeşitli hakları güvence altına alır: yaşam hakkı, işkence görmeme özgürlüğü, kölelik ve zorla çalıştırılmama özgürlüğü, özgürlük ve güvenlik hakkı, adil yargılanma hakkı, mahremiyet hakkı, vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü, evlenme ve aile sahibi olma hakkı.

Konuşma özgürlüğü ve din ve inanç özgürlüğü de dâhil olmak üzere bazı kişisel özgürlükler uzun zamandır filozofların, siyaset bilimcilerin ve hukuk bilimcilerin ilgisine mazhar olmaktadır.[12] Son yıllarda Kuzey Amerika ve Avrupa'da, çeşitli kişisel özgürlüklerle ilgili sorunlar, ünlü davalara konu olmuştur. Bunlar, ABD'nin Ohio eyaletindeki Cincinnati'de fotoğraf sanatçısı Robert Mapplethorpe'un bir sergisinin gösterilmesi üzerine açılan bir müstehcenlik davası; Amerikan bayrağının yakılmasını yasaklayan ABD Anayasası'nda yapılacak değişikliklere verilen kamu tepkisi; Kanada'da, Fransızca konuşulan Quebec'teki ticari tabelalarda İngilizce kullanımını kısıtlayan yasalar etrafında çıkan tartışma; popüler müzikte ve Kuzey Amerika'daki üniversite kampüslerinde potansiyel olarak ırkçı, kadın düşmanı veya şiddet barındıran içerikleri yasaklama veya kısıtlama girişimleri ve "İslam'ı karalama "hakkı" *karşısında* konuşma özgürlüğü meselesidir.

Son yıllarda, Avrupa'da ve başka yerlerde, ifade özgürlüğü bağlamında, İslam'ı odağına alan dine yönelik küfür giderek daha çok dikkat çeken bir mesele olmuştur. Birçok Avrupalı Müslüman için ifade özgürlüğü tartışmalı bir konudur. Aynı zamanda, küfür yasaları, halen sürmekte olan sekülerleşme sürecinin bir yansıması olarak birçok Avrupa ülkesinde nadiren kullanılmaktadır. Tablo 1, dine küfürle ilgili son dönem vakalarından bir liste sunmakta ve ilgili yasaların giderek nasıl daha az uygulandığını göstermektedir.

12 Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977; Feinberg, B., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980; Helwig, C., 'Adolescents' and young adults' conceptions of civil liberties: Freedom of speech and religion', *Child Development*, 6 (1), 1995, s. 152-166.

Tablo 1: Avrupa'da dine küfür

Ülke	Yasa(lar)	Son dönemde yaşanan sorunlar
Danimarka	Danimarka, meşhur "Muhammed karikatürlerinin" ilk olarak Eylül 2005'te yayımlandığı ülkedir. "Ülkede tanınan bir dine hakaret eden ya da aşağılayan" herkes için para cezaları ve dört aya kadar hapis cezası öngören bir yasa vardır. Danimarka menşeili karikatürleri yayımlayan *Jyllands-Posten* gazetesine 11 ayrı Müslüman grup dava açmıştır.	Hâkimlerin, ifade özgürlüğü meselesinin dine yönelik küfrü yasaklamaktan çok daha önemli olduğunu mütalaa etmeleriyle birlikte dava reddedilmiştir.
Norveç	Norveç'in 1930'lardan kalma bir kamu düzeni yasası vardır. Prensipte yasa, dine küfrü altı ay hapis cezasına kadar muhtemel bir cezayla yasaklar. Ancak, son zamanlarda yasa hiç uygulanmamıştır.	Yok
Britanya	Britanya'nın dine küfre karşı nadiren uygulanan eski bir yasası ve dine yönelik nefreti yasaklayan yeni bir yasası var. Gelgelelim, bu yasaların ilki, Müslüman liderler onu 1989'da yayımlanan *Şeytan Ayetleri* romanı için yazar Salman Rushdie'ye karşı kullanmaya çalıştıklarından, yalnızca Anglikan Kilisesi'ne söz konusu olduğunda uygulanır. Dine yönelik nefret konusundaki yeni yasanın görev tanımı, yalnızca açık şekilde şiddeti tetiklemeye yönelik eylemleri ya da sözleri içine alacak şekilde kasti olarak dar tutulmuştur.	Yok
Almanya	Almanya, 1871'den beri var olan, son yıllarda nadiren kullanılan, dine küfür karşıtı bir yasaya sahiptir.	İlk olarak, 1994 yılında, Katolikliğin lekesiz doğum kavramını çarmıha gerilmiş bir domuzu göstererek alay konusu eden bir müzikal komedinin yasaklanması söz konusu oldu. İkinci olarak, İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'ın adını tuvalet kâğıdı üstüne basarak hakaret suçu işleyen "Manfred van H." adında bir adam, bir yıl hapis ve 300 gün de kamu hizmeti cezası aldı.

Fransa	Fransa, dine küfrü 1789 devrimi sırasında yasakladı; yasa bir daha asla geri getirilmedi.	Uygulanamaz
İtalya	İtalya, "dine hakaret"e karşı bir yasaya sahip.	Yasa, yazar Oriana Fallaci'nin 2005 yılında İslam üstüne sözlü ve yazılı olarak dile getirdiği yorumlarına karşı kullanıldı. Yazar Eylül 2006'da öldü.
Hollanda	Ülkenin, "dinle alay yoluyla küfür" olarak adlandırılan şeyi yasaklayan ve üç ay hapis cezası ile 70 ğ para cezası veren bir yasası var. Yasa kapsamındaki son büyük dava, 1968'de, Tanrı'yla seks yapmak hakkında bir şiir yazan bir yazara karşıydı. Dava düştü.	Yok
Avusturya	Avusturya'daki yasa, kişinin suçlu bulunması durumunda altı aya kadar hapis cezasına çarptırılmasını öngören bir yasayla dini alay konusu yapmayı yasaklıyor.	2002 yılında Gerhard Haderer, İsa'yı esrar içen bir hippi olarak gösteren bir karikatür kitabı yayımladı. Altı ay hapis cezası aldı, daha sonra cezası geri çevrildi.
Polonya	Polonya, bir kişinin dini duygularına aleni olarak saldırmaya karşı, iki yıla kadar hapis cezası öngören yasal bir hükme sahiptir. Sanatçı Dorota Nieznalska, erkek organlarının bir Hıristiyan haçına bağlı olarak gösterildiği bir heykel nedeniyle bu yasa uyarınca dava edildi.	Nieznalska, temyiz başvurusu üzerine Haziran 2009'da beraat etti.

Kaynak: "Avrupa Dine Küfür Yasası", *Deutsche Welle*, http://www.dw-world.de/dw/article/0,,1894686,00.html ("*Deutsche Welle*, Almanya'da 30 dilde yayın yapan televizyon, radyo ve çevrimiçi içerikler sunan uluslar arası bir yayıncıdır. Küresel takipçilere Avrupalı bir perspektif sunar ve kültürlerarası diyaloğu teşvik eder." [http://www.dw-world.de/dw/0,,3325,00.html])

2005 yılında, Müslümanların dine küfürle ilgili kaygılarının odak noktası, *Jyllands-Posten* (İngilizcesi *Sabah Gazetesi* / *The Jutland Post*) adlı bir Danimarka gazetesinde yayımlanan "Muhammed karikatürleri" oldu.[13] Tartışma, 30 Eylül 2005'te gazetede 12 karikatürün yayımlanmasının ardından patlak verdi. Bazı karikatürler İslam peygamberi Muhammed'i resmediyordu, bazıları da onu terörizmle eşitliyor gibi görünüyordu. Gazetenin öne sürdüğü amaç,

13 Aarhus şehrinin bir banliyösünde bulunan *Jyllands-Posten*, haftanın her günü yaklaşık 150.000'lik tirajıyla Danimarka'nın en büyük günlük gazetesidir.

İslam eleştirisi ve otosansür etrafında devam eden tartışmalara katkıda bulunmaktı. Gelgelelim, karikatürlerin yayımlanmasının ardından Danimarka'daki Müslüman örgütlerin[14] düzenlediği kamusal protestolar, bu karikatürlerin dünya çapında bilinmesine yol açınca gazete kesinlikle hiç hedeflemediği bir durumda buldu kendini. Tartışma hızla büyüdü, 50'den fazla ülkede gazeteler karikatürlerin bir kısmını veya tamamını tekrar bastı. Sonuç, birçok ülkede, özellikle de Müslüman dünyasında, şiddetli protesto gösterileri oldu. Hem Ocak 2006'da bomba tehdidi alan *Jyllands-Posten* hem de Danimarka Müslümanların öfkesinin odağı oldu. Gazze Şeridi'ndeki (Filistin toprakları) göstericiler Danimarka bayrakları yaktı; Suudi Arabistan ve Libya, büyükelçilerini Danimarka'dan geri çekti; Orta Doğu'da Danimarka malları boykot edildi; Tahran'daki Danimarka ve Norveç elçiliklerine saldıran göstericiler ve Mısır, Batı Şeria, Ürdün ve Afganistan'da sokakları dolduran binlerce protestocuyla birlikte, birçok Orta Doğu ve Asya ülkesi şiddetli çatışmalara sahne oldu. Karikatürleri eleştirenlerin esas şikâyeti, bunların hem İslamofobi hem de dine yönelik küfür içermeleriydi, oysa bu karikatürlerin asıl amacı Danimarka'daki marjinalleşmiş bir azınlığı aşağılamak ve daha genel olarak da İslam'a hakaret etmekti. Şubat 2006'da, Danimarka başbakanı Anders Fogh Rasmussen, Hz. Muhammed karikatürleri tartışmasının, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Danimarka'nın karşı karşıya kaldığı en kötü uluslararası krizi olduğunu açıkladı (*Times Online*, 2006).

Bu krizin, Danimarka ve Avrupa'nın ötesinde uluslararası ölçekte de önemli sonuçları oldu. Örneğin, Mısır'ın devlet gazetesi *Al Gomhuria* 2 Şubat 2006'da şu satırlara yer verdi: "Bu bir düşünce veya inanç özgürlüğü meselesi değildir. Bu yıllardır iş başında olan, İslam ve Müslüman karşıtı bir komplodur. Uluslararası toplum, peygamberimize karşı hiçbir saldırının cezalandırılmadan bırakılmayacağını anlamalı." Suudi Arabistan'da Cidde'den bir gazeteci olan Amr Al-Faisal, hükümet yanlısı *Arab News* gazetesinde dört gün sonra şöyle yazıyordu: "Müslümanlar, Batı ülkelerine yönelik Muhammed karikatürleri vakasının gösterdiği öfkeyi durdurmak için gerekeni yeterince yapmıyorlar." Al

14 Danimarka, toplamda 5,4 milyon olan nüfusunun yüzde üçünden daha azına karşılık gelen yaklaşık 150.000 Müslüman'a ev sahipliği yapıyor. Bunların yaklaşık dörtte birinin etnik kökeni Türk'tür. Daha önceki göçmenler öncelikle ekonomik nedenlerden dolayı gelmişlerdi. 1980'lerden itibaren gelenlerin çoğu ise mülteci olarak geldi. Şu anda Danimarka'daki tüm Müslümanların yaklaşık % 40'ı mülteci geçmişine sahip. Çoğu Müslüman, Danimarka'nın daha büyük şehirlerinde yaşıyor; pek çoğu Kopenhag'da yaşamaktadır (http://euro-islam.info/pages/denmark.html).

Faisal, Müslümanların kendi üretim kapasitelerine duydukları güvenin artmasını ve bununla birlikte Batı ekonomilerinin kademeli olarak boykot edilmesini öneriyordu (Worldpress.org, 2006).

Karikatürlerin destekçileri, "İslamcı dini terörizm" çağında önemli bir sorunu ortaya koyduklarını iddia ettiler: Yayınlarıyla temel bir kişisel özgürlük olan ve radikallerin nefret ettiğini savundukları özgür konuşma hakkını kullanıyorlardı. Ek olarak, sergilenen taşkınlığın Müslümanların hoşgörüsüzlüğünü gösterdiği savunuluyordu: destekçiler, başka dinler hakkında da benzer karikatürlerin sık sık basılmasının, Müslümanların ayrımcı bir yaklaşımla hedef alınmadığını gösterdiğini iddia ediyorlardı. Ürdün'ün Amman şehrinde yayınlanan haftalık tabloit gazete *Al-Shihan*, 1 Şubat 2006'da, dünyadaki Müslümanların "makul" davranmaya davet ederek karikatürlerden üçünü yayımladı. Genel yayın yönetmeni Jihad Momani, karikatürleri yayımlama kararını insanların bir kez bile görmedikleri çizimler nedeniyle saldırganlaşmasıyla gerekçelendirdi. Gelgelelim yayın yönetmeni bu eylemiyle talep ettiği karşılığı alamadı: Momani derhal görevden alındı ve gazeteler satış noktalarından toplatıldı (Worldpress.org, 2006).

Hiddetli taşkınlıkları yatıştırmak için uluslararası girişimlerde bulunuldu. İslam Konferansı Örgütü (İKÖ), karikatür meselesinde herkesin sakinleşmesini sağlamak için çağrıda bulanan Birleşmiş Milletler (BM) ve Avrupa Birliği'nin (AB) yanında yer aldı. İKÖ genel sekreteri Ekmeleddin İhsanoğlu, BM genel sekreteri Kofi Annan ve o dönemki AB dış politika ve güvenlik yüksek temsilcisi Javier Solana, konuyla ilgili açıklamada şunları söyledi: "Danimarka'da birkaç ay önce Hazreti Muhammed'e hakaret eden karikatürlerin yayımlanmasının ve bunların diğer Avrupa gazetelerinde tekrar tekrar basılmasının yarattığı yankılardan ve bunlara karşı gösterilen tepkilerde meydana gelen şiddet olaylarından derin endişe duyuyoruz".[15]

İran, tartışmaya taraf olan Müslümanların liderliğine soyundu. AB yetkilileri, o dönemde nükleer programı nedeniyle tamamen yalıtılmış olan İran'ın, Müslüman dünyayı Batı'ya karşı birleştirmeye çalışmak için krizden yararlanmaya gayret ettiği yönündeki kaygılarını ifade etti.[16] İran'ın en çok satan gazetesi *Hamshahri*, Hazreti Muhammed'in karikatürlerinin Avrupa gazete-

15 Solana, alıntılandığı yer: Bilefsky, D., "Death toll mounts in rioting over cartoons", *International Herald Tribune*, 8 Şubat 2006:http://www.iht.com/articles/2006/02/07/news/islam.php, son erişim: 14 Mayıs 2006.

16 Tisdall, S., "Bush wrongfooted as Iran steps up international charm offensive", *The Guardian,* 20 Haziran 2006.

lerinde yayımlanmasına cevaben bir Holokost karikatürü yarışmasına sponsorluk yapacağını duyurdu. *Hamshahri*, bu yarışmada "adı saklı şahısların", *Jyllands-Posten*'de yayımlanan 12 karikatüre göndermeyle, en iyi 12 sanatçıyı altınla ödüllendirmeyi teklif ettiğini belirtti. Gazeteye göre yarışmanın amacı, gazetelerin ifade özgürlüğü adı altında saldırgan içeriğe yer verebileceği iddiasını tersine çevirmekti. (Worldpress.org, 2006).

Sonuç

Bu makalede, Avrupa'da, dinin artık kamusallaştığını, çeşitli şekillerde ve çeşitli sonuçlarla siyasi olarak etkin hale geldiğini göstermeye çalıştım. Bu durum, demokratikleşme, demokrasi ve kişisel özgürlükler dâhil olmak üzere, temel siyasi öneme sahip konular bağlamında, dini aktörlerin kamusal rolleri hakkındaki anlayışımızı yeniden düşünmemizi gerektiriyor.

Makalede Avrupa'dan alınan başlıca örneklerle din, demokrasi ve kişisel özgürlüklerin mevcut etkileşimleriyle ilgili ana tartışmalara ve belli başlı argümanlara dair genel bir bakış sunulmuştur. Makale, dini söylemlerin, –örneğin, demokrasi ve kişisel özgürlükleri hem desteklemek hem de bunlara karşı koymak için kaynak sağlayabilen– çok sesli özelliklerinin varlığını kabul etme zorunluğunu teslim ederken, dini gelenekleri özselleştirmenin nasıl mantıksız olduğunun altını çizmiştir. Aynı zamanda, çeşitli kültürel faktörlerin –dinle düpedüz bağlantılı olanlar da dâhil– etkisinin, demokratik sonuçları açıklamak ve kişisel özgürlüklerin başarılı bir şekilde gelişmesi açısından çoğunlukla ikincil öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Makale genel olarak, iki soruşturma hattı izlemiştir: (1) din, demokratikleşme, demokrasi ve kişisel özgürlükler konusundaki başlıca teorik bakış açılarını kısaca incelemiş ve (2) dine yönelik küfür ve İslam'a odaklanmakla birlikte, demokrasi ve kişisel özgürlüklere yönelik tutumların kısa bir incelemesini sunmuştur.

Dine küfür meselesine dönersek, "Muhammed karikatürleri" tartışması, İslam konusunun ve Müslümanların Avrupa ülkelerindeki konumunun hem Avrupa'da hem de dünyada yoğun bir tartışma yarattığını öne çıkardı. Pek çok Müslüman olmayan Avrupalı dine yönelik küfrü modası geçmiş bir mesele olarak görebiliyor ve muhtemelen Avrupa'daki Müslümanların birkaç karikatür için ayağa kalkmasının nedenlerini anlayamıyor. Yoksa bu İslam'ın temel bir kişisel özgürlükle –konuşma özgürlüğünün– uyumsuz olduğu anlamına mı geliyordu? Durum buysa, Avrupalı Müslümanların demokratik Avrupa ülkelerinde yaşama istekleri hakkında ne söyler bu bize?

Elbette iki sorunu birbirinden yalıtmak gerekiyor: demokrasi ve dine yönelik küfür. Bir yandan, Avrupalı Müslümanların ekseriyetle demokratik ortamlarda yaşamanın değerini takdir etmediklerini gösterecek bir kanıt yok. Öte yandan, birçok Müslümanın İslam'ın en kutsal veçhelerine kara çalma özgürlüğünün dokunulmaz bir demokratik hak olarak görülmediğini gösteren gayet açık kanıtlar da mevcut: *diğerlerine ilaveten*, Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* (1989) romanının yol açtığı hiddet ve Danimarka karikatürlerinin yarattığı ihtilaf (2005).

İngilizceden çeviren: Kürşad Kızıltuğ

Kaynakça

Berger, P. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, Grand Rapids/Washington, D.C: William B. Eerdmans/Ethics & Public Policy Center, 1999.

Bilefsky, D., "Death toll mounts in rioting over cartoons", *International Herald Tribune*, 8 Şubat 2006: http://www.iht.com/articles/2006/02/07/news/islam.php, son erişim: 14 Mayıs 2006.

Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Davie, G., *Religions in Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

Feinberg, B., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Gauchet, M., *Le déenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985.

Halliday, F., *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Helwig, C., 'Adolescents' and young adults' conceptions of civil liberties: Freedom of speech and religion', *Child Development*, 6 (1), 1995, s. 152-166.

Hirst, R., "Social networks and personal beliefs", G. Davie, P. Heelas, ve L. Woodhead (ed.), *Predicting Religion*, Aldershot: Ashgate, 2003 içinde, s. 86-94.

Huntington, S., *The Third Wave. Democratization in the Late 20th Century*, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991.

Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1997.

Linz, J. ve Stepan, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, 1996.

Luhmann, N., *Ecological Communication*, Londra: Polity Press, 1989.

Stepan, A., "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations", *Journal of Democracy*, 11 (4), 2000, s. 37-57.

Times Online (Londra), "70,000 gather for violent Pakistan cartoons protest", 15 Şubat 2006: http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/asia/article731005.ece, son erişim: 20 Temmuz 2011.

Tisdall, S., "Bush wrongfooted as Iran steps up international charm offensive", *The Guardian,* 20 Haziran 2006.

Weigel, G., *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, New York: HarperCollins, 2003.

Weigel, G., *Faith, Reason, and the War Against Jihadism*, New York: Doubleday, 2009.

Wilson, B., "Prediction and prophecy in the future of religion", G. Davie, P. Heelas, ve L. Woodhead (ed.), *Predicting Religion*, Aldershot: Ashgate 2003 içinde, s. 64-73.

Worldpress.org, "Muslims voice anger over Muhammad cartoons", "News and Views From Around the World", 2006: http://www.worldpress.org/Europe/2261.cfm, son erişim: 15 Mayıs 2006.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Beden nasıl felsefe yapar, jimnastik alıştırmaları yaparken bize ne söyler?

Philippe Mengue *Yürümek, Koşmak, Yüzmek*'te Rimbaud'nun Habeşistan'daki günlerinden Rousseau ve Kerouac'ta sıkça rastlanan yola koyulma fikrinin felsefi incelemesine, tanrısal tapınma aracı olarak antik spor müsabakalarından bedenin denizde aldığı "oluşlar"a varıncaya dek, spor ve hareket halindeki beden üzerine sistemli düşünce egzersizleri yapıyor.



Yürümek, Koşmak,Yüzmek
Kaçak Beden
Philippe Mengue
Çeviren: Orçun Türkay
Cogito, 244 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

geçen sayıdakiler

Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan

Cogito / Sayı: 93

Cogito'dan / Isınan Yeryüzünde Doğa ve İnsan • Fatih Altuğ: *Hayy bin Yakzan*'da Doğa, İnsan ve Yalnızlık • Özen Nergis Dolcerocca: Gılgamış Destanı ve Siyasi Egemenliğin Ekolojik Temelleri • Nazile Kalaycı: Annelik, Hayvan-Oluş, Yeryüzü • Ezgi Ece Çelik: Yerkürelilerin Ortakyaşamı: Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar • Zeynep Talay Turner: *Ayı Adam* – Bir Film Etiğinden Hayvan-Öteki Etiğine • Eric Sean Nelson: Levinas ve Adorno: Bir Doğa Etiği Olabilir mi? • Ted Toadvine: Arzunun Önceliği ve Ekolojik Sonuçları • Meliz Ergin: Ekoeleştiri ve Dolaşıklık Poetikası • Bill Devall & George Sessions: Derin Ekoloji • Murray Bookchin: Derin Ekolojiye Karşı Toplumsal Ekoloji • Dipesh Chakrabarty: Tarihin İklimi: Dört Tez • Timothy J. Lecain: Yeni Hümanizmin Habercisi – Chakrabarty'nin "Dört Tez"inin Radikal Sonuçları • Bernard Stiegler: Antroposenden Çıkmak • Camille Riquier - Bruno Latour: İnsandan Yoksun Bir Yeryüzü, Yeryüzü'nden Yoksun İnsanlar • Mine Yıldırım - İmge Oranlı: Şiddet ile İhtimam Arasında: *Dört Ayaklı Şehir* ve İstanbul'un Köpeksizleştirilmesi • Andreas Malm: Isınan Bir Dünyada Devrim – Rusya ve Suriye Devrimlerinden Dersler • Banu Yobaş: Mühendis Gözüyle Ekolojik Tahribata Bir Örnek: BP Çevre Felaketi • Kate Brown: Sevgili Yoldaşlar! Çernobil'in Antroposen'de Bıraktığı İz **Geçen Sayıdakiler /** Türkiyeli Kadın Felsefeciler • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“İçinde bulunulan zamanın, şu anın ve bekleyişin tadına varmak için unutmayı bilmek gerekir...”

Alışılagelmiş kuramsal antropolojik/etnografik söylemin ötesinde, insanın dünyadaki mevcudiyet anlarının yazınsal sınırlarında gezinen Augé’den “unutma” üzerine cesur bir kitap. Yaşamı anlatı olarak kuran bellekte içkin olarak bulunan unutma’dan Afrika kabilelerindeki ayin deneyimleri sonrası yaşanan unutma’ya varıncaya kadar, “Unutma Biçimleri” insan zihninin karanlık tarafına kısa bir yolculuk yapmak isteyenler için birebir.

Unutma Biçimleri
Marc Augé
Çeviren: Mehmet Sert
Cogito, 80 s.



YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

Yazarlar Hakkında

Cemil Aydın: Kuzey Karolina Üniversitesi (Chapel Hill) Tarih Bölümünde Dünya Tarihi ve Asya Tarihi dersleri vermektedir.

Agata Bielik-Robson: Nottingham Üniversitesi İlahiyat bölümünde profesör. Spinoza ve Derrida ağırlıklı olmak üzere modern Yahudi düşüncesi çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *The Saving Lie: Harold Bloom and Deconstruction* (2011); *Judaism in Contemporary Thought* (ed., 2017); The Marrano Phenomenon: jewish Hidden Tradition and Modernity (2019).

Cemil Boyraz: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi lisans programı Öğretim Üyesi. 2012 yılında Türkiye'de özelleştirmenin ekonomi-politiğine dair doktora çalışmasını tamamladı. Türkiye siyaseti, siyasal tarih, uluslararası ekonomi-politik ve sınıf çalışmaları, karşılaştırmalı sekülerizm incelemeleri ile ilgilenmektedir. 2010 yılında TÜSES tarafından yayınlanan "Gençler Tartışıyor: Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri" adlı bir derleme kitabı ile, Turkish Studies, Philosophy and Social Criticism, British Journal of Middle Eastern Studies gibi dergilerde yayınlanmış çeşitli makaleleri bulunmaktadır.

Besim F. Dellaloğlu: 1965'te İstanbul'da doğdu. 1984'te Galatasaray Lisesini, 1990'da Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans ve doktorasını Mimar Sinan Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında hocası felsefeci Ömer Naci Soykan danışmanlığında yaptı. Lisans ve lisansüstü eğitimi esnasında uzun süre Fransızca turist rehberliği yaptı. Memleketin büyük bir bölümünü gezdi. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde (1998), Paris VIII Üniversitesi'nde (2002), Lizbon Üniversitesi'nde (2014) ve Strasbourg Üniversitesi'nde (2017-2018) doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Bu vesileler sayesinde kısa süreliğine Frankfurt, Paris, Lizbon ve Strasbourg'da yaşadı. Mimar Sinan, Marmara, İstanbul Bilgi, Yıldız Teknik, Galatasaray, Kırklareli, İstanbul Üniversitelerinde dersler verdi. 2013'ten beri Sakarya Üniversitesi'nde Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde görev yapıyor ve Kültürel

Çalışmalar Yüksek Lisans Programı koordinatörlüğünü yürütüyor. Mevcudu bulunan çalışmalarından bazıları şöyledir: *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (Say), *Romantik Muamma* (Ayrıntı), *Benjamin* (Derleme-Say), *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya* (Ayrıntı), *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi* (Kadim), *Zamanın İçinden Zamanın Dışından* (Heretik).

İştar Gözaydın: 1959'da İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini Üsküdar Amerikan Kız Lisesinde, lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde, lisanüstü çalışmalarını Georgetown University ve New York University School of Law'da tamamladı. 1983 yılında başladığı akademik kariyerinde 1992'de doktor, 1997'de doçent, 2006'da professor ünvanlarını aldı. Çok sayıda ulusal ve uluslararası yayını bulunan ve pek çok uluslararası bilimsel proje yürüten Gözaydın 2017 yılı Oslo Üniversitesi, Lisl and Leo Eitinger İnsan Hakları Ödülü'ne layık görülmüştür. Kurucuları arasında yer aldığı Açık Radyo'da 1995'ten bu yana farklı müzik ve hukuk konulu programları hazırlamakta ve sunmaktadır.

Jeffrey Haynes: Londra Metropolitan Üniversitesi'nden öğretim görevlisi. Kitaplarından bazıları: *The United Nations Alliance of Civilisations and the Pursuit of Global Justice: Overcoming Western versus Muslim Conflict and the Creation of a Just World Order* (2018); *World Politics. International Relations and Globalisation in the 21st Century*, (2017); *Routledge Handbook of Religion and Politics*, (2. Basım, 2016).

İsmail Kara: 1955 yılında Güneyce/Rize'de doğdu. Güneyce İlkokulu'ndan mezun oldu (1965). İstanbul İmam Hatip Okulu'nu (1973), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü (1977) ve İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünü (1986) bitirdi. Uzun yıllar Dergâh Yayınları'nda editörlük ve yayın yöneticiliği, St. Pulcherie Fransız Kız Ortaokulu'nda Din Dersi öğretmenliği (1980-1995) yaptı. "İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914" başlıklı teziyle siyaset bilimi doktoru, ardından 2000'de doçent, 2006'da İslâm Felsefesi profesörü oldu. 1995 yılından itibaren çalıştığı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2015'te emekli oldu. Ekim 2017'den itibaren İstanbul Şehir Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.
İhtisas alanı çağdaş Türk düşüncesi ve çağdaş İslâm düşüncesidir.
Bazı çalışmaları: *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler* (3 C.: 1, 1986; 2, 1987, 3, 1994), *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (1994), *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye* (1998), *Amel Defteri* (1998), *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (1998), *Kutuz Hoca'nın Hatıraları-Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası* (2000), *Bir Felsefe Dili Kurmak-Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (2001), *Güneyce-Rize Sözlüğü-Bir Doğu Karadeniz Köyünün Hafızası ve Nâtıkası* (2001), *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik-Hilafet Risâleleri* (6 C. 2002-2014), *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (2003), *Sözü Dilde Hayali Gözde* (Portreler, 2005), *Aramakla Bulunmaz* (2006), *Hanya/Girit Mevlevihanesi-Şeyh Ailesi Müştemilatı Vakfiyesi Mübadelesi* (2006), *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm* (I. C. 2008; II. C.

2016), *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz-Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (2011), *Nurettin Topçu-Hayatı ve Bibliyografyası* (2013), *Müslüman İstanbul'a Mahsus Bir Gelenek: Mahya* (2016), *Müslaman Kalarak Avrupalı Olmak* (2017), *İsyan Ahlâkı Peşinde Nurettin Topçu Albümü* (2018), *Zafer Değil Sefer* (2018).

Ferhat Kentel: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi olan Ferhat Kentel 1981'de ODTÜ'de işletmecilik lisans eğitimini tamamladıktan sonra 1983'te Ankara Üniversitesi SBF'den yüksek lisans ve 1989'da Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)'den sosyoloji doktora derecesi aldı. 1990-1999 arasında Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde, 2001-2010 arasında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Fransa'da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)'de ve Université de Paris I'de çeşitli dönemlerde misafir öğretim üyesi ve araştırmacı olarak bulundu. Türkiye'de ve yurtdışında modernite, gündelik hayat, yeni sosyal hareketler, din, İslami hareketler, aydınlar, etnik cemaatler, kırsal dönüşüm üzerine kitap ve makaleleri yayımlandı.

Abdulhamit Kırmızı: İstanbul Şehir Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Ankara (SBF, Kamu Yönetimi), Hacettepe (Tarih) ve Boğaziçi (Tarih) üniversitelerinde eğitim gördü. TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi) kurucu yayın kurulu üyesidir. Yayınladığı kitaplar: *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet* (2014), *Otur Baştan Yaz Beni: Oto/Biyografiye Taze Bakışlar* (2013), *Osmanlı Sonrası Arnavutluk, Avlonyalı Süreyya Bey* (2009), *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilayet İdaresi, 1895-1908* (2007).

Daniel Steinmetz-Jenkins: New York City'de Columbia Üniversitesi tarih bölümü Richard Hofstadter kürsüsünde öğretim üyesidir. Modern Avrupa entelektüel tarihi üzerine çalışmaktadır, özellikle 20. yüzyıl Almanya ve Fransa'sında siyaset felsefesi tarihine ilgi duymaktadır.

Baki Tezcan: Kadıköylü'dür. İstanbul Lisesi ve Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde (burslu) okudu. Princeton Üniversitesi'nden aldığı tam bursla orada Yakın Doğu Çalışmaları dalında yüksek lisans ve doktora yaptı. 2002'den beri Kaliforniya Üniversitesi Davis Kampüsü Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi (2002-15 arası aynı kampüsün Din Çalışmaları Bölümü'nde de dersler veriyordu). Kendisi gibi akademisyen olan eşi ve iki oğluyla 2015'den beri San Fransisko'nun Kadıköy'ü sayılabilecek Berkeley'de yaşıyor. Osmanlı tarihinin çeşitli konularında yazdığı kitap ve makalelerin listesine https://ucdavis.academia.edu/BakiTezcan ve https://religiongradgroup.ucdavis.edu/people/profile/223 adreslerinden ulaşabilir, okumak istediğiniz yayınlarını, kendisine btezcan@ucdavis.edu adresini kullanarak bir e-posta atıp talep edebilirsiniz.

Charles Turner: Warwick Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri veriyor. *Modernity and Politics in the Work of Max Weber* (1992), *Investigating Sociological Theory* (2010) ve *Secularization* (2019) adlı kitapları yazmıştır.