

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

DİN, TECDİD ve REFORM

Hakan OLGUN

Reformasyon ve İslâm Reformu Tasnifleri

Yasin AKTAY

Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında
İslam ve Hayat

Mehmet Hayri KIRBAŐOĐLU

Tecdid'e "Evet"; Lakin Ortada
Tecdid Edilecek Bir Din Kalırsa!

Şevket KOTAN

Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi

Ramazan YAZĐIĐEK

Din, Tecdid ve Reform Kavramları
Üzerine Mülhazalar

S. Parvez MANZOOR

Tanrı'yı Terk Etmeden
Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm,
Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu

Salime Leyla GÜRKAN

Yahudi Geleneğinde Reform AnlayıŐları

Ali YILMAZ

Sełçuklu ve Osmanlı Dönemi
Medreselerinde Geleneksel Yapı ve İslah
ÇalıŐmaları: Konya Örneđi

— o —

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler
Milel ve Nihal Geleneğinden

cilt: 5 sayı: 2 Mayıs - Ağustos'08



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DİN, TECDİD ve REFORM

Cilt/Volume: 5 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos / May – August 2008

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 5 Sayı/Number: 2 Mayıs-Ağustos / May-August 2008
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Sayı Editörü / Editor of Issue

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, 2008

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Tel: (0216) 344 64 25 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com
e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal'* de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu

S. Parvez MANZOOR

Çev. Yücel Aşıkoğlu

Atıf/©: Manzoor, S. Parvez, (2008). Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu, Mîlel ve Nihal, 5 (2), 129-145.

Özet: Sekülerizmin çağımızın hâkim anlatılarına egemen olduğu açıkça görülmektedir. Sekülerizmin temel varsayımına göre insan zihni ilerleme halindedir ve bu zihin her türlü bilgi, etik ve kutsallığın yegâne kaynağıdır. Dolayısıyla sekülerlik tam olarak bir yönetim teorisi veya dini otoritenin reddi değil bir doktrindir. Sekülerizm teorisi kendisini, nihai hakikatin bir kaynağı gibi kutsallaştırarak gösterir. Fakat sekülerliğe yakından bakıldığında, onun Hıristiyanlık zihniyeti içinde derin kökleri olduğu açığa çıkar; bu sekülerlik Hıristiyanlığın kurtarıcı şiddet, inkarne olmuş tanrı kavramı ve apokaliptik vizyonlarıyla yakından ilgilidir. Öte yandan, sekülerist entelektüeller arasında İslâm, seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin bir antitezi olarak resmedilmektedir. Bu yaklaşım, İslâm inancındaki iman-dünya ilişkisini göz ardı eder ve Batı etosunun ikili çatışmasına merkezileşir. Dahası, Batı ülkelerinde Müslüman azınlığın varlığının yansırı konuyu daha da karmaşıklaştıran, bu ülkelerde azınlık grupların gelişimi, İslâm'a yönelik seküler iddiaların zayıflığını yansıtmaktadır. Sekülerizmin kendini tanımlama ve benlik davasının çatışan tabiatının ve tarihe yönelik determinist yaklaşımının alternatif bir 'dünyevilik' anlayışıyla üstesinden gelinebilir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, aşkınlık, dünyevilik, laisizm, Müslüman azınlıklar.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 5 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2008

Herkes çağımızın hâkim-anlatılarının seküler hegemonyasının farkındadır. İster bilim veya siyaset, ister tarih veya felsefe hatta etik ve ahlâk olsun, seküler etos bütün çağdaş söylemleri biçimlendirir ve diğer dünya görüşlerinin tümünün değerlendirilmesi için otoriter bir bakış açısı sağlar. Herhangi bir modern söyleşide, alta yatan ön kabul insanın olgunluğa yani aydınlanmaya ulaştığı düşüncesi kutsalın ilerici sekülerleşmesinin oldukça basit ve ibret verici bir hikâyesinden ibarettir. Seküler dünya görüşünde yer alan başka bir ön kabul de insan dünyasının ötesinde anlamlı hiçbir şeyin yer almadığı düşüncesidir. Veya insanın yaşadığı evren biz-zat kendisinden doğan her tür değerden yoksundur: Değerleri üreten insandır ve kendi varlığını aşan herhangi bir şey önünde secde etmek zorunda değildir. İnsan iradesinin gerçekleşmesinin önünde hiçbir tabiatüstü ve ahlâki engel bulunmamaktadır; mümkün olanlar sadece doğal ve pratik sorunlardır. İnsanın sınırlı oluşu insanlık durumunun bir parçası olabilir fakat insanın kendisini gerçekleştirme hakkı mutlaktır.

Fakat sekülerizmin eleştirileri onu farklı bir muhafazakârlık olarak tanımlar. Onlara göre kutsalın ilerici sekülerleşmesi, aynı zamanda seküler olanın da ilerici bir kutsallaştırılması olarak görülebilir. Sekülerizmin bir yönetim teorisi veya kilisenin hâkimiyetinin reddinden ziyade, nesnelere nihai şemasına karşılık gelen bir hakikate sahip bir doktrin olduğu iddiasında bulunduğu öne sürerler. Ayrıca sekülerizm taraftarlarının sürekli olarak ateizm namına hareket ettiklerine de işaret ederler. Fanatik seküleristler Tanrı'nın bir illüzyondan başka bir şey olmadığını sürekli haykırırlar veya inanç sahipleriyle Tanrı'nın güçsüz olduğunu söyleyerek dalga geçerler¹. Bu durumda Müslümanların tartışmanın sonuçlarından elde edecekleri, siyasi ve varoluşsal olduğu kadar ideolojik ve 'metafizik' bazı kazançlar olduğu anlaşılmaktadır. 'İslâm', sekülerizmin kendini algılayışında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Seküler çevrelerdeki sohbetlerde İslâm temel bir benzetme unsurudur ve seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin

¹ İki yeni popüler başlığı karşılaştırın: *The God Delusion* (Richard Dawkins, Londra, 2006) ve *God is not Great* (Christopher Hawkins, Londra, 2007)

zıddını temsil eder. Dolayısıyla Müslümanlar gıyaben bile olsa bu tartışmanın bütünüyle içindedir. Bu forumlarda, kendimizi temsil etmemiz engellendiğinden, sadece uzaktan muhafazakârların kendi mezhepleri için tuttıkları kulakları sağır eden alkışları duyarız. Bununla birlikte, ne kadar cılız ve ne kadar zayıf olursa olsun bu koronun tekdüzeliğini bozan itiraz ve eleştiri seslerine kulak vermekle yükümlüyüz. Burada ele alacağımız eserler de bu tartışmanın kavramlarına ve fikri birikimine değerli izahlar getiriyor.

Sekülerizme dair derinlik sahibi, zekâ ve bilgi dolu ama aynı zamanda zorlu ve bıktırıcı bir araştırma için Charles Taylor'un *A Secular Age*² isimli eserinden daha iyisi bulunamaz. Karmaşık felsefi bir tartışma, ayrıntılı bir sosyoloji araştırması, bilgilendirici bir tarih anlatısı ve geniş bir ilahiyat yansıması, hepsinin birden tek bir ciltte sunulduğu anıtsal bir çabadır. Hırslı, hükmedici ve ayrıntılı, özellikle sonunda nefesinizi tüketen bir kitaptır. Taylor'un kıskançlık verici bir şekilde 874 sayfaya sıkıştırılmış olan nevi şahsına münhasır izahı, bilim adamının zahmetli gayretinin bir ürünü olduğu kadar inanç sahibinin Hıristiyanlığa bağlılığının bir ikrarıdır. Bütün erdemlerine karşılık Taylor'un seküler çağımıza dair anlatısı, aydınlatıcı olmaktan çok buyurgandır: sunduğu entelektüel ziyafet çeşni ve tat açısından zengin olmakla beraber tatmin edici olmaktan uzaktır. Teferruat isimli hanıma olan sevgisi yüzünden berraklık, nükte, üslup inceliği ve zevki, ismindeki cariyelerini kovmuş görünür! Kitabı 'bir roman gibi' okunamaz; seküler Kuzey yarımkürenin herhangi bir şehrinde yağmurlu bir öğleden sonrasının can sıkıcılığını giderme konusunda pek bir şansı yoktur! Üslubun da pek bir faydası olmaz: Muğlak bir jargon ve günlük dilin özentili ifadeleriyle 60'ların moda deyimleri arasında gidip gelir. Derin bir malumatın göstergesi ve her tür değerlendirmeye altın bir büyük başarı hikâyesi olan Taylor'un seküler çağa dair araştırması, bütün bilgi alanları için ilham verici ve ufuk açıcı olmasının yanında oldukça nev'i şahsına münhasır görünür: Somut bir anlatı içermeyen bir kronoloji, ahlâk krizinin keskin bir

² *A Secular Age*, Charles Taylor, Harvard University Press, 2007.

analizi veya sadece beylik laflar eden ve yoğunlaşma sorunları yaşayan bir profesörün verdiği bir ders.

A Secular Age, ne 'Tanrı'nın öldüğü tezi'nin felsefi olarak işlenmiş bir yapı-bozumunu sunan herhangi bir akademik kitap olarak görülebilir ne de düşünce tarihinin alakasız bir araştırmasıdır. Modernliğin kutlanması yerine modern çağın ruhi çöküntüsüne dair yansımalar sunar. Aslında Taylor'un felsefi akıl yürütmesi Hıristiyanlığın, özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin seküler çağımızda kişisel tatmin yerine başka bir şeye adanmayı talep eden ahlâk anlayışı adına ısmarlanmıştır. Şüphesiz Taylor herhangi bir ahlâki düzenin, zannedildiğinin aksine buna seküler olan da dâhildir, sadece aşkın bir kaynak tarafından sağlanacağına inanmaktadır. Bizimki gibi tanrısız olduğu kabul edilen bir çağ için bile dine ve aşkınlığa olan ihtiyacı savunan Taylor, böylelikle kendisinin sekülerizm ve onun içkinlik metafiziğinin sıkı bir eleştirmeni olduğunu da açığa vurur. Sekülerizmi bir yönetim şekli değil de bir doktrin olarak kabul eden inançlı filozof Taylor, dinini onun yıkıcı etkilerinden korumaya mecbur görünür. Charles Taylor, bütün liberal düzen ve 'modern sosyal tasavvurları' savunmasına rağmen yine de günümüzün zihniyetine sırt çevirişyle, muhteşem eseri *Kulturkritik*'de güçlü bir ses bulan muhafazakâr bir Katolik düşünür olarak kalır. Eleştirel protestosu boyunca Taylor, peşinde olduğu şey olan dini düşüncenin nesnelere entelektüel şemasının göbeğindeki eski yerine yeniden kavuşturulmasından daha azıyla yetinmez –cesur bir girişimdir ancak onu değerlendirenler için övgüye değer fakat inandırıcı olmaktan uzak olarak da görülebilir.

Sekülerizmin sadece bir sekülerleşme, yani kilise ile devletin tedricen ayrılması süreci olarak sıradan okunuşu Taylor nezdinde pek kabul görmez. Bu hikâyenin sekülerleşmeyi hakikatin ve iktidarın serbest kalması, tabiatçılık ile bilimin gelişmesi ve ahlâkın temel kıstas olarak dünyeviliğin kabulü şeklinde yorumlayan daha destansı bir türü de buna dâhildir. Modern kamusal alan daha önceki dönemlerin tanrı merkezli söyleminden kurtulmuş olabilir; fakat Taylor inancın siperlerinin hâlâ sapasağlam olduğunda ısrar-

lıdır. Onun kendi sekülerleşme tezinde bu hikâyenin ‘toplumu Tanrı’ya inanmamanın zahiri olarak mümkün olmadığı bir yer olmaktan çıkarıp imanın, en inançlı müminler için bile artık insanın önündeki muhtemel yollardan sadece biri olduğu ve Tanrı inancının artık doğruluğu apaçık bir şey kabul edilmediği bir yere dönüştürme süreci şeklinde anlatılır. Bu toplumda alternatifler çoktur. Bu anlamda sekülerizm metafizik bir paradigma kaymasıdır: o bizim çağımızın ‘ahlâki, manevi ve dini tecrübesinin içerisinde yer aldığı anlamın bağlamını oluşturan maddedir’. Taylor’a göre sekülerizm kendisini yüzeydeki görüntüsünden çok insan bilincindeki derin yapıları seviyesinde daha iyi yansıtmaktadır, yorumunu yapabilir miyiz? Veya ruhun dilini toplum veya tarihin dilinden daha çok önemseydiğini? Düzeltme notu çok gecikmeden gelir. Taylor’un iddiasının özü itiraf da edildiği gibi ‘Batı modernliği, sekülerizm de dâhil, yeni icatların, yeni inşa edilen benlik anlayışının ve bununla ilgili uygulamaların ürünüdür ve insan hayatının kalıcı özelliklerine dayanarak açıklanamaz olduğudur’³.

Taylor’un açıkça görülen Hıristiyan duyarlılığı, onun Batı’nın biricikliği efsanesini desteklemesine engel olmaz. Bununla birlikte eseri, altta yatan gerilimi ve ruhsal çatışmayı yansıtır; bu onun iki efendiye olan bağlılığının bir bedelidir. Batı, tarihi bir varlığı temsil eder; ancak Hıristiyanlık, zamanı aşan bir normun bedenleşmesidir (bu muntazam bir şemadır fakat ne özgündür ne de Hıristiyanlık – Batı bağlantısına özgüdür; her medeniyet ve kültür, normatif ve tarihi veya ideal ve gerçek olanı ifade etmek için kendi yöntemlerine sahiptir). Aslında, Taylor’un Batı’yı tarihselleştirdiği ve Hıristiyanlığı aşkınlıktırdığı da söylenebilir (Taylor’un post-modern düşünürlerle başvurmada isteksiz olmadığı açıkça görülmektedir, bu düşünürlerin felsefesinin nihai meyvesi her tür hakikat iddiasını göreceli hale getirmeleridir, onlara göre her entelektüel araştırmanın ele alacağı şey, akıl yürütme ve mantık değil dil ve retorik olmalıdır). Taylor’un ‘Tanrı inancı’ olmadan elde etmenin mümkün olmadığı hayatın ‘bütünlüğü’ iddiası, işte bu silsile içinde anlaşılmalıdır. Aynı şey aşkınlığa olan eğilimi ve ‘kendi kendine

³ S. 22. Vurgu sonradan eklendi.

yeterli aklın' ahlâki otoritesini reddi için de geçerlidir. Taylor'un düşüncelerinde temel alınan ikili yöntemdeki diğer şematik açıklamalar 'inanma' ile 'inanmama' (rakip teoriler değil ahlâki/ruhani hayatımızı sürdürürken izlediğimiz farklı yollardır), 'aşkınlık' ile 'içkinlik' (zaman zaman sadece dini ahlâk ve dünyevilik için kullanılırlar) ve hatta 'Tanrı' ile 'Tabiat'tır (aşkın irade ile içkin kanunlar). Kısaca Taylor'un sekülerizm ile kökten kavgalı olduğunu söylersek, bu yanlış olmaz; kitabı ise Hıristiyan inancının ahlâki ve siyasi idealleri adına yazılmış felsefi bir zafer şarkısıdır.

Taylor'un sekülerizm eleştirisinde Müslümanlar için bile memnuniyet verici pek çok şey vardır. Onun, sekülerizmi bir yöntemden ziyade bir doktrin olarak yargılamadaki ısrarı, Müslümanların kaygılarında da bir yankı bulmaktadır (hatta seküler zihniyetin tenkidi hem de aynı dil ile Müslüman yazarlar tarafından dile getirilmişti, hatta bu satırların yazarı tarafından bile!⁴) Ancak şunun altını çizmemiz gerekir ki Taylor'un analitik bakışı sadece dikişsiz bir Batı'yı ve günahsız bir Hıristiyanlığı ele almaktadır: Batılı kimliğin anlamı üzerine yansımalarından ibarettir ve genel olarak akli karışık aşkıncılar için bir rehber değildir. Müslümanların bu konuya ilgisi öncelikli olarak tarihseldir: günümüzün Hıristiyanlık sonrası düzene karşı Hıristiyan eleştirisi öğreticidir. Modernistler için bu, 'akıl ve aydınlığa' tepkisel ve gerici bir saldıdır. Taylor'un kitabı deneysel bilimlerin yükselişini kibirli bir tavırla görmezden gelmekle itham edilmesi şaşırtıcı değildir. Açıkçası Taylor, çağdaş dünyada dinin merkezi rolünü savunmak adına tabî ve deneysel bilimleri ihmal ettiği şeklindeki suçlamaya karşı zaaf içindedir. Diğer taraftan bu oldukça kişisel bir kitaptır. Bol miktardaki 'ben' ifadesinden ayrı olarak Taylor'un kitabı ilgisiz ve gereksiz bir sürü kısaltmayla doludur. Kitap şu cümleyle biter: "Dolayısıyla günümüzde dini açıklamak için hem ID hem de RMN'ye ihtiyaç duyarız." Bu kesinlikle felsefi bir gürültü değil kişisel bir mırıldanmadır.

⁴ Krş.: Örneğin John L. Esposito ve Azzam Tamimi tarafından hazırlanan bir derleme: *Islam and Secularism in the Middle East*, Hurst and Company, London, 2000.

Tanrı'nın kamusal söylemden uzaklaştırılması, sekülerliğin alâmet-i farikasıdır. Modern felsefe bu buyruğu körü körüne izler. Postmodernizm ise yeni bir türdür. Burada aşkın olanın zihinsel çerçevenin dışına atılması konusunda iflah olmaz bir takıntı söz konusu değildir. Böylelikle dünyanın eski büyüünün geri kazanılması mümkün olur ve post-seküler bir çağın kapıları açılır. Bu en azından bazı postmodern teolog ve filozofların iddiasıdır. Postmodern felsefede aşkınlık sorunu bütünüyle farklı bir şekil kazanır. John Caputo ve Michael J. Scanlon'un hazırladığı postmodern metinler cildi *Transcendence and Beyond* içinde çağdaş teolojide aşkınlık sorununa dair çok sayıda kökten ve muhalif yanıtla karşılaşırız.⁵ Kitap klasik aşkınlık fikrinin 'postmodern bağlamda tükenip tükenmediğini veya tükenmenin nasıl gerçekleştiğini' araştırdığı gibi aşkınlığın kendisinin de aşkın olmasının gerekip gerekmediğini tartışır. Veya sorun şudur: Catherine Keller'in nükteli bir ifadesiyle 'suyu ıslatmak gibi imkânsız bir girişim olarak' aşkınlık fikrini bir yana terk etmeli ve aşkınlığın "ötesini" Şeytan gibi arkamızda mı bırakmalıyız! Bunun sebebi, diye sorar editör 'klasik aşkınlık kavramı veya sözcüğünün yeterince ileri gidemeyişi ve bizim ilerlemek zorunda oluşumuz mudur? Veya çok ileri gittiğinden daha dünyevi bir hayat için iyileştirilmesi mi gerekir?'

Jean-Luc Marion ve Gianni Vattimo'dan gelen birbirine tüümüyle zıt iki yanıt, felsefi ihtilafların paradigma kökenli doğasını yansıtmaktadır. Editör bunları "hyper-transcendence" (aşırı aşkınlık, daha çok aşkın kılınan aşkınlık) ve "post-transcendence" (aşkınlık-ötesi, bir kenara bırakılan aşkınlık) şeklinde isimlendirir. Kışkırtıcı *God without Being*⁶ kitabının yazarı Jean-Luc Marion "varlık" kelimesini bir "put" veya "Tanrı olmayan" şeklinde düşünür ve 'Tanrı'yı varlık olmadan düşünme' girişiminde bulunur. Bununla Levinas'ın 'Yahudi' tezini genişleterek 'klasik aşkınlığın "ontolojik" içkinlik içinde tutsak edilmiş olduğu fikrinden' kendi

⁵ *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*, Ed. John D. Caputo & Michael J. Scanlon, Indiana University Press, 2007.

⁶ *God Without Being*, Jean-Luc Marion, The University of Chicago Press, 1995.

Hıristiyan inancına varır. Burada önemli olan hem Levinas hem de Marion için klasik aşkınlık fikrinin artık yetersiz kaldığıdır. Veya editörün de ifade ettiği gibi 'ontolojik bir putperestlik içinde tutsak kalmıştır. Daha basit bir dille postmodern bahane şöyle ifade edilebilir: Bırakalım Tanrı'nın aşkınlığı varlık ve yokluk zıvalarının dışında kalsın. 'Varlığın' (existence) zıddı olarak da onun olumsuz olan yokluk (non-existence) değil de oluş ve hiçlik ikiliğini aşan varlık olmayan (not-existence) kavramı tercih edilir. Eğer Levinas ve Marion 'ontolojik aşkınlığın' tuzağından kurtulmak istiyorlarsa, Vattimo yeryüzüne indirilmiş olan aşkınlık sorgulamasını/soruşturmasını talep etmektedir. Ona göre hem klasik 'aşkınlık' hem de postmodern 'aşkınlık ötesi' bir tür mitolojileştirme veya yabancılaştırma olarak görülebilir, yani 'bize ait olanı alıp yabancı bir kuvvet veya güç haline getirmektir.' Vattimo'nun kendi teklifi ise küçültülmüş, ele avuca sığan ve dünyevi bir aşkınlıktır; böylelikle Hıristiyan bedenleşme düşüncesinin yeni bir okunuşuna varılır. Böylelikle yazar eserleri 'seküler teoloji' başlığı altında sınıflanan –aralarında 'Tanrı'nın Ölümü' savunucuları ve 'Süreç Teologları' da bulunan– yazarlar safına katılır, bu başlık editör tarafından da Vattimo'nun konumunu en iyi tanımlayan kavram olarak görülür. Postmodern tartışma bedenleşmenin bu postmodern okumaları (aşkınlık–içkinlik muamması) dışında cinsiyet ve cinsellik gibi mevcut meseleler hakkında kökten görüşleri de barındırmaktadır.

Şüphe yok ki bu eserde tartışılan konuların Müslümanlarla ilgili çok azdır, hatta hem Müslüman hem de Hıristiyan muhafazakârlar için oldukça saldırgandır. Bu, İslâm'ın aşkınlık sorunu karşısındaki konumunun Kitabı Mukaddes teologlarına göre daha hassas durumda olmasına rağmen böyledir. Burada altı çizilmesi gereken şey, Müslümanlar için aşkınlığın önemi ve anlamı her şeyin yaratıcısı, Rahman ve Rahim olan bir tek hakiki İlah inancından kaynaklanır. Bu durumda aşkınlık sadece insan muhayyilesinin ürünü bir hayalet, teolojik bir topos veya nihilizmin bir parçası değildir. Tanrı'nın aşkınlığını savunmak, teolojiyi hakikatin hakimi rolü verilen insanın bir meşgalesi haline indirgeme çabasına da mani olur ki bu postmodern teologların kendi spekülâtif teolojileri

için arzu ettikleri bir durumdur. Dolayısıyla teolojinin rolü İslâm'da (ve Yahudilikte) Hıristiyanlığa nazaran daha azdır.

'Hıristiyanlar nazarında modernlik sorununun kozmolojik ve Müslüman dünyasında ise sosyolojik olduğu söylenmiştir.' Ayrıca modern İslâm'ın modern Hıristiyanlığın aksine büyü bozulmuş bir İslâm olmak zorunda kalmadığı da öne sürülmüştür.⁷ Benim görüşüm, Hıristiyan Tanrı anlayışının Mesih'in hayatı ve misyonunun anlatımına (mit) sıkıca bağlı olmasından dolayı –anlatı icadı anlamında küçültücü bir ifade kastedilmeyen– mitolojik tabirinin bu bağlamda daha çok uygun olduğudur. Ayrıca Hıristiyanlık teolojisi Hıristiyanlığın kötülük problemine karşı ileri sürdüğü çözümden de ayrı tutulamaz ve Hıristiyanlığın Tanrısı'nı kendini alçaltma (knosis) kavramını bir yana atarak bedenleşmenin kurta- rıcı dramından ayrı düşünmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, Hıristiyan kurtuluş teolojisi modern fiziğin kozmoloji karşısındaki durumunda kendi meseleleriyle yüz yüzedir. Fakat buradaki anahtar sorun aşkınlıktır, Tanrı'nın ödün vermez aşkınlığından dolayı bu böyledir ki 'büyü bozma' sorunu İslâm'da daha az vahimdir. İslâm düşüncesinde Tanrı her şeyi aşar; hatta kozmosu ve fiziğin natüralist olanları da dâhil bütün kozmolojileri de aşar. Dolayısıyla aşkın olanın içkin olanla karşılaştığı yer teoloji değil hukuktur, işte bu yüzden modernlik sorunu ve onun büyü bozma girişimi en şiddetli şekilde İslâmi düzen ve bilinçte etki eder. Dolayısıyla bunun 'sosyolojik' olarak nitelenmesi önemini azaltmaz. Çünkü Modernlik, İslâmi bilgi sahibi olma yöntemi üzerinde kökten etkiler yapmamakla birlikte Müslüman olarak amel etme yolları üzerinde etkisi çok büyüktür. Aslında bu durum Hıristiyanlıktan ziyade İslâm ile daha çetrefilli ama üretken bir çatışmaya yol açabilir.

Sekülerizm, sık sık iddia edildiği gibi Hıristiyanlığın gayri-meşru çocuğudur. Müslüman bir okuyucu için sekülerliğin sadece köken itibariyle değil özü itibariyle de teolojik olarak bağlı olduğu

⁷ Mark R. Woodward: 'Modernity and Disenchantment of Life,' John Meuleman (Ed.): *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* içinde, London, RoutledgeCurzon, 2002, s. 113.

yerin Hıristiyanlık olduğu kesinlikle gözden kaçmayacak bir şeydir. Bir doktrin olarak sekülerizm geleneksel Hıristiyan dogması bedenleşmeden düşünülemez, bu dogma sadece Hıristiyan Tanrı kavramını tanımlamakla kalmaz aynı zamanda onun canlanışının izini süren sonsuz kurtuluşçu şiddet çevrimleri bir yana, normatif anlamda 'Hıristiyan siyasetinin' ruhunun özelliklerini de verir. Seküler devlet fikri doğrudan doğruya bedenleşmiş Tanrı'nın teolojik tasavvurundan aktarılmıştır. Kralın 'iki bedeni' de Hıristiyan maskelere bürünür.⁸ 'Seküler teoloji', İslâmi bakış açısıyla bir sapıklık olabilir ama nesnelerin Hıristiyanlıktaki düzeni içerisinde bir anormallik veya sapma olarak görülemez. Dinin siyasetle danişıklı dövüşü Hıristiyan geleneğinde savunucularının kavrayabileceğinden veya sekülerizmin avukatlarının dürüstlikle kabul edebileceğinden çok daha derin bir şekilde sıkı fıkıdır. Hiç kimse çağdaş siyasetin binyılcı iddialarını John Gray'dan daha vazih bir şekilde ortaya serememiş ve inanç merkezli bu şiddetin peri masalının siyasi tartışmaların nakaratlarına nasıl dönüştüğünü gösterememiştir. Onun *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* isimli eseri kurtarıcı veya devrimci şiddetin soybilimini ve günümüzün seküler olduğu iddia edilen dünya düzeninin ütopyacı hayalleri içindeki yerini ustalıkla sergiler.⁹ Çağdaş tarihin siyaset teorisinin aynasından yansıtılan bu aydınlatıcı anlatısı ile John Gray, okuyucunun, zamanımızın ideolojik mayın tarlasını özgüven ve cesaretle geçmesine yardım eder.

Gray 'modern siyaset'in 'dinler tarihinde bir bölüm' olduğunu söylemekten çekinmez. Daha daraltılmış bir ifade ile 'modern zamanların seküler terörü, Hıristiyanlığı tarih boyunca izleyen şiddetin mutasyonlu bir şeklidir.' *Black Mass*, seküler çağımızın güvenilir bir anlatısı olduğu kadar Charles Taylor'un anlattığı hikâyenin uykularımızı kaçırın bir şeklidir. Daha çok alkış alan kitaptan kısa oluşuyla ayrılır fakat anlaşılabilirlik ve inandırıcılık açısından kuzeni için bir kıskançlık kaynağıdır. Son iki yüzyılın

⁸ Krş.: Ernst H. Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1997 (İlk neşir tarihi 1957)

⁹ *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, John Gray, London, 2007.

ütopyacı hayalleri ve insani kâbusları üzerinde yoğunlaşmasına rağmen, sürmekte olan 'Teröre Karşı Savaş'ı doğru tarihi ve ideolojik perspektife yerleştirmeye çalışan harikulade bir girişimdir. Aydınlanma çağında başlayan metafizik, semadan dünyaya doğru dönüşümün Hıristiyan köklerini araştırmakla başlayan yazar 'Kıyametin Amerikanlaştırılması'ndan önce Avrupa'da terör ve despotizmin hâkimiyetine kadar uzanır. Ayrıca Gray, tarihte kurtuluş mitinin (Tanrı'nın dünyayı bedenleşme vasıtasıyla *burada ve şimdi* kurtarışı anlatısının sekülerleşmesi) 'Hıristiyanlığın insanlığa en müphem hediyesi' olduğunu iddia eder. Aslında 'bu mitin sebep olduğu inanç temelli şiddet, doğuştan bir Batılı bozukluktur'. Bu durumda Irak'taki savaş, 'yeni yüzyılın ilk ve muhtemelen son ütopyacı deneyidir.' Kitabın sonunda 'kıyamet sonrası' dünya için bazı temkinli öngörüler sunulmaktadır.

Gray 'radikal İslâm' olgusu ve onun Batı karşıtı hedefleri ve şiddeti yücelten yönü hakkında öne sürdüğü birkaç yorumda bu hareketin Batı modernliğinin bir evladı olduğu iddiasını yineler: 'İslâmi hareketler şiddeti yeni bir dünya yaratmanın vasıtası olarak görür ve ortaçağa değil modern Batı'ya aittirler. "İslâm faşizmi" sözleri, İslâmcılığın Batı düşüncesine olan daha geniş çaplı borçlarını da belirsiz hale getirmektedir. O sadece şiddetin yeni bir toplumu doğuracağına inanan faşist bir hareket değildir, tıpkı Lenin ve Bakunin gibi. Dolayısıyla radikal İslâm da aynı ölçüde İslâmi Leninizm veya İslâmi anarşizm şeklinde isimlendirilebilir. Ancak Radikal İslâm'ın en yakın ilişkisi, Rousseau tarafından yorumlanan ve Fransa Terörü'nde Robespierre tarafından uygulanan popüler iktidarın liberalizm karşıtı teorisiyledir ve bu durumda en iyi tanımını İslâmi Jakobencilik olur. Özetlersek, 'kıyametçi mit ile ütopyacı ümitlerin bir karışımı' olan radikal İslâm, İslâm geleneğinden bir kopuştur.

Elimizdeki parlak fakat korkutucu bir kitaptır, sadece başlığındaki seçim (Black Mass – Kara aşai rabbani ayini – Hıristiyan aşai rabbani ayininin geriye doğru icra edildiği çarpıtılmış bir ayin) ve binyılcı projelerin ne kadar anlamsız olduğunu gösterme-

siyle değil, insanın kendisini aşma becerisine olan inancının eksikliğiyle de iç karartıcıdır. Gray'in ütopya karşıtı düşünceleri arasında birazcık teselli vermeye en çok yaklaşanı ise jeopolitik açıdan canlı bir ahlâki gerçekçilik izlenimi veren birlikte var olmaya, yani insan hayatının çeşitliliğini kendi içinde iyi olarak kabul etme imkânına dair söyledikleridir. 'Geçmişte olduğu gibi gelecekte de otoriter devletler ve liberal cumhuriyetler, teokratik demokrasiler ve seküler tiranlıklar, imparatorluklar, şehir-devletleri ve pek çok karma rejim' olacağına bizi ikna eder. Gray'in öne sürdüklerinden açıkça anlaşılır ki eğer ideolojiler bizim dünyayı değiştirmemizi talep ediyorsa onun talebi de dünyaya olduğu gibi katlanmamızdır. Ancak seküler ütopyaların yerini dinin alması veya uluslararası ilişkilerin cihat ve haklı savaş söylemleriyle ortaçağa taşınması, Gray'in değer vereceği gelişmeler değildir. Elbette bizim de. Sekülerizmi bir kurtuluş doktrin olarak reddetme sebeplerimiz her ne olursa olsun insanlığın kesrette birliği, farklılıkların ve çeşitliliğin sevinçle karşılanması ve gerçek insani siyasetlerin ortaya çıkması hayalinin sırf seküler bir maskeye büründü diye yok olmasına izin vermemeliyiz.

İslâm'ın ne ruh-beden ikiliği ne de din ve (tarihsel) dünya ayırımı gibi kamburlarının olmadığını akılda tutmamız gerekir. Dinin tam zıddı dünya değil zamandır (*dehr*). *Dehr* tam olarak gelip geçicilik mânâsına gelir ve klasik İslâm'da aşkınlığın zıddını temsil eder. Zaman bütün değerleri yok eder ve hem ahlâki hem de zihni hiçliğin babasıdır. Eğer sekülerizm sadece metafizik iddialarında köktenci oluyorsa ve eğer sadece her tür aşkınlığın reddiyle aynı mânâyâ geliyorsa ve yine eğer sadece *eon*, *dehr* ve *seculumun* dışında bir şeyin var olmadığını iddia ediyorsa, o zaman kendisini sadece İslâm'ın zıddı olarak sunmaktadır ve kendisini sadece diyaloga yer bırakmayan mutlaklaştırıcı bir anlayış türüne dönüştürür. Bu seküler (*dehri*) anlayışın Müslüman radikallerin de zihinlerini ele geçirmesi ciddi bir paradokstur. Tam da Hegelci ruha uygun olarak İslâm'ı, yani Allah'ın rızasına uymayı, hemen burada, şu anda gerçekleşecek olan kudretli bir tarihsel projeye dönüştürürler! Açıkcası sekülerizm bir siyasi uzlaşma veya insanın tarihin

dünyasını inşa etme girişiminden ziyade bir nihilizm doktrini ve aşkınlığın reddi olarak İslâm'ı içinden tehdit etmektedir. Tekrar sonuca gelecek olursak, ne tarih ne de dünya varlığın uzlaşma zeminin dışında tutulmaz. Hiçbir kutsal ve dokunulmazlık tanımayan şey ise nihilizmdir. Her anlam arayışını anlamsız kılar.

Bir modern düşünür için sekülerizm, şüphe duymaksızın ve çekinmeksizin zamanımızın en üstün değerini temsil etmektedir; "hem sekülerleşmiş inanç hem de sekülerleşmeye inanç olarak ilerleyen fikir."¹⁰ Sekülerizm kesinlikle akademik bir teori ve tanımlayıcı bir etiketten fazla bir şeydir. Siyasi bir doktrin olarak seküler (dünyevi) olanla hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ilişkilidir.¹¹ Sekülerizm hakkındaki mevcut tartışmaların büyük bir kısmı inatla 'İslâm fobi'yi sürdürmüyorsa, belirgin bir şekilde önyargılıdır. Batılı akademinin kadrolarında istihdam edilmiş modernist düşünürler arasında bile yaygın olan bir duygu vardır ki hâlihazırdaki entelektüel iklim bunu yok saymamıza imkân vermemektedir: İslâm *seküler-liberal engizisyon* önünde günah çıkarmak zorundadır.¹² Dolayısıyla 'İslâm köktencililiği' olgusunu ele alan ciltler dolusu yeni çalışmaya rağmen İslâm ile şu dünyevilik, aşkın bir inancın buyruklarıyla dünyevi varoluşun gerekleri arasındaki ilginç ilişkiye dair çok az şey bilinmektedir. Mevcut siyasi hava İslâm'ı tarihsel ve varoluşsal açılardan görmeyi hemen hemen imkânsız kılmaktadır. İslâm hiçbir insan katsayısının olmadığı bir sayı halini almıştır. Batı'yı tanımlar, Avrupa projesinin genişlemesine sınırlar koyar, özgürlük taraftarlarının kendi kendilerine gurur duymaları için fırsatlar sunar, Avrupa'daki pek çok ulus-devletin kimlik krizi sorunlarını çözer, hümanistlerin kendi ülkülerine ihanet edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bahaneleri sağlar ve akademisyenlere, Müslümanların gerçek yaşamlarını göz ardı

¹⁰ Vattimo, Gianni: *The End of Modernity*, Polity Press, 1988, s. 100.

¹¹ Asad, Talal: *Formation of the Secular*, Standford university Press, 2003. Sekülerizmin tarihi ve antropolojisi için önemli bir yer tutan Asad'a göre 'seküler ne dinin ardından gelen bir sürekliliktir... (ayrıca) ne de ondan bir kopuştur... kökeni itibarıyla sekülerizm ne biriciktir ne de tarihi açıdan süreklidir' (25). Asad'ın iddiaları kendisinin deyimıyla 'sekülerin zaferleri tarihine karşı ileri sürülmüştür.'

¹² Mahmood, Saba: *Politics of Piety*, Princeton University Press, 2005, s. 189.

ederek en uçuk meta-anlatılarını ortaya atabilme fırsatı verir. Avrupa akademisindeki çerez kabilinden tek istisna Fransız bilim adamı ve araştırmacı Olivier Roy'dur. İslâm ve Orta Doğu hakkında ne yazmışsa hepsini ampirik araştırmalara dayandırır; kişileri hiçbir zaman abartılar taşımaz, analizleri hiçbir zaman tutarsızlık göstermez, karşılaştırmaları asla tuhaf kaçmaz, yargılarında inatçı değildir, sözleri polemik içermez, hümanizmi ikircikli değildir ve vardığı sonuçlar taraflı değildir. Aydınlanmanın ideallerini ciddiye alır, sözleri zihni besler ve okunması zevklidir.

Roy, *Secularism Confronts Islam* isimli eserinde İslâm'ın demokrasi ve sekülerizm ile bağdaşabilirliği hakkında sürmekte olan taraflı tartışmaya mütevazı ve bilgilendirici bir katkı sağlar.¹³ Orijinal kitap, hükümetin başörtüsünü devlet okullarında yasaklamasından sonra yaşanan çok kültürlülük şamatasının en şaşalı günlerinde Fransa'da yayınlanmıştı; Roy, en başta 'İslâm hakkında Batı'da sürdürülen tartışmada seferber edilen paradigma ve modellerin Müslümanların gerçek uygulamalarını çok az yansıtıldığını' söylemek zorundaydı. Ancak tartışmanın biçim özellikleri şaşırtıcı bir şekilde ortadaydı, entelektüeller sosyolojiye başvurmak yerine 'medeniyetler çatışması' üzerine tartışmayı tercih ettiler. Bununla birlikte Roy bile Fransızların İslâm'a yönelik tepkisinin daha büyük bir problem olan 'Batılı kimliğin' bir semptomu olduğunu görmekte gönülsüz değildi. Ayrıca 'tartışmanın tahrik edici şiddetinin' -veya İslâm fobinin- uluorta sergilenmesi 'günümüzde Fransa'daki İslâm sorununun varoluşsal bir sorun olduğunu göstermiştir: İslâm, ülkenin kimliği üzerinde veya kurumlarının doğası hakkında soru işaretlerinin doğmasına yol açmıştır'. Bu bağlamda kendisini şu soruyu sormak zorunda hisseder: 'İslâm böyle bir tehdit olabilir mi veya Fransız kimliği öyle bir krizle karşı karşıya kaldı ki birkaç yüz başörtülü kız ve sakallı vaiz onu bastırabiliyor, öyle mi?' Açıkçası bir çoğulculuk teorisi olarak sekülerizm ve bir tekdüzelik uygulaması olarak sekülerizm Cumhuriyet'te bir arada bulunabilmektedir!

Bununla birlikte Roy, sekülerizm ve laiklik arasında teorik bir ayrıma gider; birincisi Anglo-Sakson dünyasında ikincisi ise Fransa'da ortaya çıkmıştır. Laiklik hem tarihsel hem de siyasi olarak Fransa'nın (ve Türkiye'nin!) devlet ideolojisi ile özdeşleştirilmiştir, din karşıtı değilse kesinlikle kilise karşıtıdır. Anglo-Sakson türü ise dine karşı tutumunda daha tarafsızdır. Tarihi gelişme ile sekülerleşme sürecinin el ele gittiği toplumsal öngörüsüne sahiptir. Sekülerleşme tarihin ilerleyişine kazanmış bir fermandır ve bu yüzden de devletin müdahalesine ihtiyacı yoktur. Tarihsel açıdan Fransa'nın bir istisna olduğunu bildirir: 'Belki de Fransa devlet zoruyla sekülerizmin benimsetilmesi için dinle mücadele eden tek demokrasidir.' Ayrıca Fransa'daki *laïcité* Batı sekülerizminin kendisini ya hukuki *laïcité* (bizim dağarcığımızdaki yöntem olarak) ya da ideolojik *laïcité* (bir devlet doktrini olarak) şeklinde ifade eden öfkeli, siyasi ve ideolojik bir türüdür. Ayrıca Avrupa kimliği meselesi de Hıristiyanlık ve sekülerizm arasındaki ilişki hakkında zihinde sorular uyandırır. Yazar okuyucuya bir hatırlatmada bulunur, 'Katolik kilisesi daima sekülerizmle ve din-devlet ayrılığıyla mücadele ederken' Protestanlık gerçek bir dini canlanma için gerekli bir durum olduğu gerekçesiyle bu ayrılığı desteklemiştir. 'Dolayısıyla sekülerizm Katolik ve Protestan toplumlarda farklı bir yol izlemiştir –birincisinde inanca karşı, ikincisinde inancın yanın-da– öyle ki tek bir Batı'dan söz etmek zordur.

Kulturkampf'ın bu arka planına ve 'bütün bir Batı için yeni bir tehdit olan din ve siyaset arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanmasına' dair belirsiz soruya karşı Roy, sorunu bir çerçeveye oturtmak için tarihsel bilgi ve sosyal analizdeki abidevi gücü vasıtasıyla kendi karşı iddiasını öyle bir yolla ortaya koyar ki sosyal gerçekler bir çözüme olanak verecek şekilde yerli yerine oturur. Bu da kitabın başlıca meziyetidir: Heybetli meta-teorilerin entelektüel sefaletini ve ahlâki çöküntüsünü ortaya serer. Ayrıca nazik bir didaktik sese sahiptir ve analitik kavrayışı her zaman tatmin edicidir. Roy'un eseri bir bilim adamının arabulucu olabileceğini yeterince açık bir şekilde gösterir ve böylesi bir tarih bilgisi, ayrıntılı ve karmaşık konulara dair bilgisi, entelektüel katılığa ve ahlâki inatçılığa

en iyi çaredir. Bu yolla İslâm veya Sekülerliğin tabiatına dair pek çok hurafeyi de defetmiş olur.

Roy'a göre gündelik hayatı azınlık olarak tecrübe etmeleri Müslümanların kendilerine dayatılan sekülerizmle baş edebilmek için hem yerel hem de evrensel yeni pratikler, uzlaşmalar ve düşünceler geliştirmelerine neden olmuştur. Fakat 'bunun İslâm'ın birkaç yalıtılmış düşünür dışında hiçbir zaman sekülerliği tecrübe etmediği mânâsına gelmeyeceğinin' farkındadır, 'ancak bu konuda düşünmeye asla ihtiyaç duymamıştır.' Roy bu kitabında, Müslümanların aslında iki alanı, hem din hem de seküler toplumu ihmal etmeyen bir dili üreterek *laïcité* taleplerine uyum göstermekte oldukça başarılı olduklarını göstermektedir. Kamusal alanın tarafsızlığını hukuki zorunlulukları değiştirmeden kabul ederler. Roy, Müslüman düşünürlerin Müslümanların kimliklerini müminler olarak muhafaza ederek onların seküler dünyada etkin bir şekilde yaşamalarını mümkün kıldıklarının farkındadır. Fakat bunun ötesinde Müslümanlar kendi tarihsel tecrübeleri vasıtasıyla mevcut sekülerizmle hesaplaşmak zorundadır. Peygamberin dönemi hariç hiçbir zaman teokrasi yaşanmamıştır. Daha da somutlaştırsak Sünni İslâm'da 'ne kilise olmuştur ne de devlet kutsallaştırılmıştır. İktidar sözleşmeye dayalıydı, halkın iradesi yüzünden değil de kendisinin değişken oluşu yüzünden...' Ayrıca siyasi iktidar asla aşkın veya kutsal olmadı; ne de hukukun kaynağıydı. Bütün bunlar ispatlanmış gerçeklerdir, 'fakat inanç sahibinin somut davranışlarıyla ilgilenen din sosyolojisinin temel prensiplerini İslâm'a uygulamak konusunda bir isteksizlik mevcuttur.' İslâm'ın sekülerizmle olan uyumsuzluğu basitçe *laïcité* tarafından uydurulmuş bir hurafedir.

Belki de Edward Said'e uyararak sekülerlik ve sekülerizm yerine 'dünyeviliği' koymanın vakti gelmiştir. Dünyevilik kavramsallaştırmasının doktrinleşmiş sekülerizmin siyasi iddialarını kaçınılmaz bir şekilde meşrulaştıran sekülerlik kavramından farklı olduğuna inanıyorum. Dünyevilik alternatif bir tarih görüşü sağlar; bu görüş 'bilimsel materyalizmin' acımasız gerekliliğini veya

Hıristiyan teodisesinin kurtarıcı ümitlerini bir yana bırakır. Ayrıca Allah'ın halifesi ve yeryüzünün muhafızı Ŗeklindeki İsl m'ın kendi insan g r Ŗ yle de daha  ok uyumludur.



Reclaiming History
without Renouncing God:
Islam, Secularism and the Quest for Worldliness

Citation/ : Manzoor, S. Parvez, (2008). Reclaiming History without Renouncing God: Islam, Secularism and the Quest for Worldliness, Milet ve Nihal, 5 (2), 129-145.

Abstract: It is clearly seen that secularism dominates the master-narratives of our age. It has a fundamental assumption that human mind is progressing and it is the only source of every knowledge, ethics and sacredness. So, secularity is not just a theory of governance or a rejection of the ecclesiastical authority but a doctrine. The history of secularism shows that it sanctified itself as a source of the ultimate truth. But a close examination may reflect that secularity has its roots deep inside the Christian mentality; it is closely related to the redemptive violence, the notion of incarnate god and apocalyptic visions in Christianity. On the other hand, among secularist intellectuals, Islam is depicted as an antithesis of the secular worldview and its pluralist values. This approach disregards the faith-world relation in Islamic belief and centralizes the binary conflicts of Western ethos. Furthermore, the existence of Muslim minorities in the Western countries makes the matter more complicated as well the development of these minority groups reflects the weaknesses of secular claims on Islam. The conflicting nature of the self-definition and self-assertion of secularism and its deterministic approach to the history can be overcome through an alternative concept 'worldliness.'

Key Words: Secularism, transcendency, worldliness, laicism, Muslim minorities.

