

# GEÇ MODERN ÇAĞDA İSLAMİ VE BAHAI MODERNLEŞMELERİNDEKİ KORKU VE OTORİTENİN ETKİSİ: LİBERAL BİR PERSPEKTİF<sup>1</sup>

Geoffrey P. NASH  
Çev.: Mustafa Derviş DERELİ\*  
Abdullah Ömer YAVUZ\*\*

## Öz

Geç modern dünyada korku, otoriterleşmenin ve şiddet içeren dini-politik hareketlerin yükselmesinde en büyük faktördür. Bu makale Anthony Giddens ve Charles Taylor'ın seküler çağda benlik kavramsallaştırmalarından yararlanmakta ve bunları Batılı küresel yayılma bağlamında 19. yüzyılın sonunda Doğu'da ortaya çıkan iki modernist dini eğilime uyarlamaktadır. Akılcılığın ve özgür sorgulamaya teşvikin araçlarını benimseme yoluyla İslam'ı moderniteye uyarlama zorluğuyla ilgili çaba sarf ederek, İslami Modernleşme artan bir şekilde mücadeleye dâhil olmuştur. Benzer perspektifler içeren ve İslami bir bağlam dışında gelişen Bahai inancı, İslam'ın reform yoluyla yenilenmesinden daha ziyade teofanik (Tanrı'nın insana görünmesi) bir dönüşümü önerir. İlerlemeye dönük tetikleyici bir etkinin Ortadoğu'ya telkin edilmesi döneminden sonra Bahai inancı, Müslüman ihyacı eğilimlerle benzer şekilde modern dünyanın apokaliptik anlamda suçlanmasını pelesenk ederek kendini modernizme yeniden uyarlamıştır. Bu çalışma geç modernitede ilerlemeci bir dini yaklaşımın sürdürülmesine yönelik bazı tavsiyelerle son bulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Benlik, Akılcılık, Modernizm, Neo-Gelenekçilik, Sekülerlik.



<sup>1</sup> Geoffrey P. Nash, "The Impact of Fear and Authority on Islamic and Baha'i Modernisms in the Late Modern Age: A Liberal Perspective", *Religions*, 2015, 6, pp. 1125-1136.

\* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, mder-visdereli@erciyes.edu.tr

\*\* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aomeryavuz@erciyes.edu.tr

## The Impact of Fear and Authority on Islamic and Baha'i Modernisms in the Late Modern Age: A Liberal Perspective

### Abstract

Fear of the late modern world has been a major factor in the rise of authoritarian and violent religio-political movements. This article draws on Anthony Giddens and Charles Taylor's conceptualisation of the self in the secular age, and applies this to two modernist religious trends originating in the East in the later nineteenth century in the context of western global expansion. Endeavouring to rise to the challenge of accommodating Islam to modernity by adopting the tools of rationality and encouraging independent inquiry, Islamic Modernism has become increasingly embattled. The Baha'i faith, a movement that incorporates similar perspectives and also developed out of an Islamic context, proposes a theophanic transformation rather than renewal through reform of Islam. After a period of infusion of a progressive catalytic impulse into the Middle East, the Baha'i faith performed its own recalibration of modernism, enunciating apocalyptic denunciation of the modern world similar to that found in Muslim revivalist trends. The article ends by making some suggestions for continuation of a progressive religious approach in late modernity.

**Keywords:** Self, Rationalism Modernism, (Neo)-Traditionalism, Secularity.

### 1. Giriş

Korku ve yabancılaşma geç modern çağda hemen her yerdeki dini topluluklar üzerinde etkilidir. Kökleşmiş materyalizm ve saldırgan, yayılcı ateizm öngörülebilir gelecekte belirgin bir duraksama olmaksızın modern toplumlarda dinle karşı karşıya kalmaktadır. Farklı özelliklerdeki her inanç topluluğu bu eğilimlere Tanrı'dan uzaklaşmış bir dünya (1) olarak bugünün dünyasında görülen birkaç tepkiden daha fazla karşı cevaplar benimser. Tim Winter (2) son dönem birtakım İslami eğilimlerde, inanç tarihinin ve İslam'ın geçmiş medeniyetlerdeki temsilîyetinin inkârına varan ihanet ve güvensizlik duygusunun farkına varmıştır. Köktencilik semptomları ve en kötüsü aşırı şiddet, katı fanatizmin kendisine yapıştığı Müslüman grupları karakterize etmektedir. Tepkisel cevaplar anlaşılabilir; bununla birlikte söz konusu gruplar önceki dönemlerde ilerlemeci önermeler üzerine temellenen dini yönelimlerden ciddi bir geri çekilmeyi temsil etmektedir. Bu makale İslami modernleşme ile Bahai inancı arasındaki kesişme noktalarını irdelemekte ve moderniteyle uzlaşma hikayelerinin onları geç modern dünyaya nasıl uygun hale getirdiği sorusunu sormaktadır. Takip eden tartışmada amaç, modernitenin sorunlarına uygun donanıma sahip olup olmadığı konusunda bir ya da diğer dini inanç sisteminin üstünlüğü-

nü göstermek değildir. Daha ziyade çabamız ilerlemeci dini bir formun geç modern dünyada etkili olabileceği imkân şartlarını serimlemektedir.

## 2. İslami Modernleşme: Batı'ya Cevap

Rasyonel düşünce aracılığıyla İslam'ı modern dünyaya uyarlama amacını taşıyan “Batı'nın meydan okumalarına” karşı Müslümanların cevap tarzları genellikle “modernist”, “reformist” ya da “modern reformist” terimleriyle kategorize edilir (3-5). *Concise Encyclopaedia of Islam* kitabı Aligarh Hareketini ve Muhammed Abduh'un düşüncelerini özel anlamda sırasıyla “Batılı fikirleri benimseme” ve “Batı'yı taklit etmek isteyenlere çağrı” (6) şeklinde nitelendirir. Azhar İbrahim, Mısır ve Hindistan'da geç kolonyalizm bağlamında ortaya çıkan modernistlerin “Batılı bilgi ve bilimlerle İslamî mirasın en iyi dönemlerini sentezleme” amacını taşıdıklarını ifade eder ki, Seyyid Emir Ali gibi ilk dönem modernistlerin çalışmaları (özellikle geç kolonyal dönemin Batılı takipçilerine referans gösterdikleri zaman) tabiatıyla özür dileme pozisyonundadır (5, s. 285). Mansour Moadel 19. yüzyılın sonlarında başlayan İslami modernleşmeyi “modern akılcı fikirlerle uyumlu bir tarzda İslami teolojii sunan” Batılı kültürel meydan okumaya karşı Müslümanların ilk ideolojik cevabı olarak görür (7, s. 2). Kur'an'ın hermenötiğine girişte Esack (8, s. 22), modernizm ve gelenekselcilik arasında bir savaş olduğu varsayımında bulunur. Bu gelenekselcilik içerisinde yer alan ilk temsilciler, çağdaş bilimsel veri ve sosyolojik bulgular ışığında geleneği Aydınlanma sonrası bir zihniyetle yeniden düşünmeye ve özel anlamda herhangi bir sosyal ya da siyasal hedefe yönelik taahhütte bulunmaksızın bunları kaynaştırmaya isteklidirler.

Bununla birlikte modernistlerin sık sık (özel sömürgeci formlar alan ve Batıların yönlendirdiği modernitenin saldırgan yayılımıyla şiddetlendirilmiş) geleneksel İslam'daki zayıflığı ve çıkmazlığı bir kenara bırakarak, Batılı kökenlere sahip olması da rasyonel yaklaşımları kucaklamaları da şüphe götürmez değildir. Batılı meydan okumalara karşı John Esposito'nun taslağını çizdiği üç Müslüman cevap –itiraz ve geri çekilme; sekülerleşme ve batılılaşma; İslami modernizm– içerisinde yer alan “İslami modernizm, 20. yüzyılda Batı'ya karşı üretilen modern cevapların çoğu gibi, Batı'ya yönelik değişken bir tutum, eş zamanlı sempati ve nefret barındırır (9, s. 55). Hamid İneyet, modernistleri, Batı'nın ahlaki ve manevi çöküntüsünü kınamakla birlikte onun teknolojik ve bilimsel başarılarını

değerlendirmeye Müslümanları çağıran kişiler olarak görmektedir (10, s. 8). İslami eğitime referansla Fazlur Rahman şunu vurgulamaktadır: “Batı’nın siyasal üstünlüğü, ekonomik saldırganlığı ve entelektüel hegemonyasından dolayı hem fikri hem de psikolojik anlamda İslam medeniyeti pek çok dezavantajlı noktada modern Batılı bilimlerle yüz yüze gelmiştir. (...) Günümüzdeki İslami muhafazakarlık büyük oranda kolonyal ara dönem ve geleneksel eğitimi savunanların meydana getirdiği temel psikolojik sıkıntılarla açıklanabilir (11, s. 71-72).

### 3. Bahai Liderler ve Modernist Müslümanlar Arasındaki İlişkiler

İran merkezli mesiyani bir Şii hareketi olarak 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Babiliğin kökenleriyle birlikte, Bahai inancı Batı’daki gözlemciler tarafından öncelikle potansiyel modern bir din olarak değerlendirilmiştir (12). Çalışmamızın amacı İslam Tarihinin ve rahatsız edici unsurlar barındıran, şiddetli biçimde eleştirilen Bahai inancının bu özelliklerine dikkat çekmek değildir. Bununla birlikte Bahai inancının İslami olarak nitelendirilmesine dayanak oluşturan özelliklerini tesis etmek amacıyla karşılaştırmalar yapmak önemli gözükmektedir. Örneğin Todd Lawson şunu vurgular:

“Bahai inancı din bilginlerine ve öğrencilerine oldukça yakın gelen farklı İbrahimi mitsel ve dinsel söylemlerin ya da dindarlık biçimlerinin mirasçısıdır. Bahai inancının, kutsal İbrahimi öğretinin belirgin bir şekilde Farsi versiyonunu açığa çıkartan zaman ve yer mefhumundan dolayı bu mirasta İslami bir ton belirginleşmiştir (13, s. 463).”

Şii eskatoloji ve peygamberi tarih içerisindeki Babi-Bahai temellere referansta bulunarak Todd Lawson şöyle devam eder: “Bu, form olarak İslami’dir; fakat Muhammed (s)’den sonra peygamber gelmeyeceğini temellendiren geleneksel İslami inancın sınırlarının ötesine geçerek Bahailik, gündelik hayattaki silikliği aşarak İslam’ın tabiatından kaynaklanan bu yapısal duruma karşı yegâne çözüm ürettiğini iddia eder (13, s. 463).”<sup>2</sup> Aslında peygamberi otoritenin (Peygamber ve Elçinin “İlahi Tecelli” tarafından yer değiştirildiğine

<sup>2</sup> Bunun sadece Bahai inancına özgü bir problem olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira Bahailik’ten farklı olarak kendisini halen İslam’ın bir parçası olarak görse de Ahmediyye (Kadiyanilik), peygamberlik iddiaları bağlamında benzer bir pozisyon işgal eder.

dayalı yenilenmiş bir terminolojiye rağmen) taklidi ve Tanrı'nın birliğine vurgusundan dolayı Bahai inancı temel İslami hususiyetleri devam ettirir. Üstelik Bahai inancının bilim-din uyumu, eğitimin üstünlüğü, kadın-erkek eşitliği, toplum hayatını öncelemesi gibi diğer merkezi öğretileri İslami bir temele sahiptir (13, s. 467).

Sıklıkla nakledilen ve münakaşa haline getirilen zulüm ve irtidat anlatılarının aksine yukarıda taslağını çizdiğimiz ortak dini yönler; Bahai liderler, Bahaullah ve oğlu Abdalbaha Abbas ile 1870-1913 dolaylarında yaşayan modernist İslami düşünürlerin ilişkilerinde odaklanılan olumlu bir özellik olmuştur. Cole (14), Scharbrodt (15) ve Alkan (16) 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına değin süren Bahai yönelimlerini akıl ve bilimin işlevselliği, hakikati özgür arayış, hoşgörü, ilerleme ve İslami modernizmdeki bunlarla ilişkili her derde deva kavramlara vurgu yaparak açıklarlar. Cole, görüşlerini apokaliptik bir tarzda sunsa da Bahaullah'ın 1860'ların sonu ve 1870'lerin başlarındaki yazılarının Bahai hareketini Orta-doğu'daki ana akım modernist düşünce içerisinde yeniden şekillendirdiğini vurgular (14, s. 68). Alkan, Bahaullah ile Abdalbaha'nın 1870'lerden itibaren Osmanlı yenilikçileriyle irtibat halinde olduğunu vurgulayarak (16, s. 261) Bahai ve Genç Osmanlı düşüncesinin uyumunu ön plana çıkarır. Bahai lider Abdalbaha ve Mısırlı reformist Muhammed Abduh'un son dönemlerinde "geleneksel İslam'ın gerilemesi algısına çelişkili cevaplar ürettikleri" (15, s. 13) gerçeği ortada olsa da Scharbrodt, "İslam'ın mistik ve binyılcı geleneklerinde" göze çarpan ortak temeller içerisinde ikisinin de bulunduğunu söyleyerek ortaklıklarını açığa çıkarır. Ancak Abduh'un mistizime olan ilgisi yazılarında nadiren ortaya çıkmaktadır.

Müslümanlar ve Bahailer değer verdikleri kendi topluluklarındaki rollerine göre farklı modernizm vurgusunda bulunmuşlardır. Müslüman modernistler ıslah, içtihat gibi akılcı vasıtalarla İslam'ı modern dünyaya yeniden uyarlamaya çaba sarf ettiler. Öte yandan Bahailer, kendi dinlerini moderniteye uygun olarak tasarlanmış bir din şeklinde sunarlar. Örneğin Cole, Abdalbaha'nın Kaçar İran'ının reformunu tartıştığı düşsel çalışması olan *The Secret of Divine Civilization*'in (17) "modernitenin temel unsurlarını kusursuzca savunan ve benimseyen, yani bir tür Weberyan akılcılaştırma manifestosu

niteliği taşıyan” bir eser olarak görülebileceğini belirtir (14, s. 85).<sup>3</sup> Özellikle Babilik ve Ahmediyye gibi İslam dünyası dışına etki eden diğer binyılcı hareketlerle ortak olarak Baha inancı yalnızca akılcı değişim programlarına ilave olarak değil kurumsal anlamda da peygamberi bir boyut içerir. Bundan dolayı uygulamaları rasyonelleştirmenin Müslüman reformcular ve Bahailer tarafından aynı şekilde gerçekleştirildiği söylenmiş olsa da Bahailer, peygamberlik ve karizmatik liderlikteki yenilenmeye ayrıca vurgu yaparlar.

#### 4. Din, Benlik ve Modernite

Bu yönelimlere rağmen hem Bahai hem de İslam inancı içerisinde moderniteye yönelik gerilimler halen yükseliştir. Bunun sebeplerini modernitenin post-geleneksel düzeni ile bu iki inanç içerisinde temellenen dünyaya geleneksel bakma biçimlerinin bakiyesi arasındaki ontolojik ayrışmanın bir sonucu olarak okuyabiliriz. Weberyen sekülerleşme teorisine göre, ne geleneksel normlara ne de karizmatik coşkunluğa cezbedici gelen hayatın bütün yönlerini hesaplama ve kontrol etmeye yönelik insan kapasitesini artırma “dünyanın büyüden arındırılmasına” eşlik etmektedir (19, s. 122). Giddens’in ifadeleriyle söyleyecek olursak, modernite insanoglunun tahakkümünün sonucu olarak sosyal hayatın dışsal bir fenomeni olan tabiatın bir bakıma “son” a gelindiğini teminat altına alır (20, s. 4). Küreselleşme süreçleri tarafından hızlandırılan “zamanın ve mekânın içinin boşaltılması” ve “toplumsal kurumların yerinden çıkarılması” buna eşlik eder (20, s. 17). Bu iki süreç özellikle de risk ve güvenle alakalı endişelere kişiyi hazırlamak için modernitenin benlik inşasına sırasıyla etki eder. Dolayısıyla baskılar ve gerilimler hem benlik hem de topluluk seviyesinde tesir eder.

“Psikolojik desteklerden ve geleneksel öğretilerin sağladığı güvenlik duygusundan mahrum olduğu bir dünyada birey kendisini terk edilmiş ve yalnız hisseder.

Çocukta güven; uyumluluk, süreklilik ve bağlılığın olduğu bir dünyanın parçası olarak tesis edilir. Bu tür tecrübelerin şiddetli geçmesi durumu yalnızca diğer insanlara değil, içinde yaşadığı dünyaya olan güvenin kaybedilmesi sonucunu doğurur. “Evde olduğumuzu düşündüğümüz dünyada artık yabancı olmuşuzdur. ‘Ben kimim?’ ‘Nereye aitim?’ sorularına vereceğimiz cevapla-

<sup>3</sup> Fakat ilave olarak Cole bu çalışmanın “Batılı modernite fenomeninin diğer yönleri konusunda oldukça eleştirel” bir tavır takındığını vurgular.

ra artık güvenemeyiz. Sürekli tekrarlayan güven kaybıyla yabancı bir dünyada kendisine güveni olmayan çocuklar haline geliriz (20, s. 34).”

Giddens bu güven kaybını telafi edebilecek, kendi kendine terapi ve farklı terapileri benimseyerek bireyin kendi çevresine daha uyumlu hale gelmesine yardımcı olabilecek örnekler keşfeder. Muhemel yardım ve destek araçlarına başvurma, seçim ve otorite meselelerini doğurur: “Post-geleneksel düzende yaşama” daha geniş bir dizi seçimler silsilesine sahip olma anlamına gelir. Çoğulcu seçimler dünyasında eylemde bulunmak, geleneğin içi boşaltılarak hazırlanılan kılavuzlar öncülüğünde alternatiflerde karar kılmak demektir (20, s. 82). “Otorite belirsizliğe karşı” başlığı altında Giddens, modern öncesi toplumlardaki geleneksel bakış açısının ayakta tuttuğu başlıca tekil otorite ile modern toplumlarda ortaya çıkan çeşitli ve belirsiz otoriteler arasında ayırımıda bulunur. Modern öncesi zamanlarda “dini otoriteler özel anlamda bireylerin tehditler ve tehlikeler tarafından kuşatıldığı hissini sıklıkla beslemektedir. Dini otorite gizemlere erişme ayrıcalığına sahip olduğunu iddia ederken eş zamanlı olarak bunları meydana getirmektedir (20, s. 195).” Bu yüzden geleneksel din, belirsiz bir dünyada güvenliğin peşinde olan kişiler için temel barınaktı. Modern toplumlarda elbette dinin de dahil olduğu geleneksel otorite formları var olmaya devam etmektedir. Artık bugün geçmişle zıtlık vardır. Geleneksel otorite formları sonsuz bir uzmanlık çoğulculuğunun parçası olarak diğerleri arasında artık yalnızca bir otorite formu haline gelir (20, s. 195).

Modern dünyadaki korkuları dindirmek ve güvenliği elde etmek için dini kesinlik arayışında olanlar Giddens’in işaret ettiği “uzmanlık biçimlerinin çeşitli şüphe kaynaklarıyla bezendiği” bir çevrede ancak etkili olabilir. *Modernite ve Bireysel-Kimlik* isimli eserinde açıkça ifade ettiği gibi bilimsel rasyonalizm Aydınlanmanın destekçileri tarafından ilk kez deneyimlendiği şekilde sorulara çözümler üretmekten ziyade şüphenin parametrelerini genişletme eğiliminde olmuştur. Bilimsel metot yenilenmenin getirdiği hiçbir doğruyu terk etmez. “Modernite ve radikal şüphe arasındaki bütünsel ilişki yalnızca filozofları değil, aynı zamanda sıradan bireyler için de varoluşsal problem kaynağı oluşturabilecek bir meseledir” (20, s. 21). Bu radikal şüphenin üstesinden gelebilmenin bir yolu eğer dini otoriteyi kucaklamaksa, bu tercihi seçmek –her zamankinden daha çoğulcu olan dünyada seçim hemen hemen kaçınılmazdır– sıklıkla alternatif dini otoritelerin de dâhil olduğu diğer

tüm otoritelerin saf dışı bırakılmalarını gerektirir. Bu birtakım şartlar günümüzde köktenci dini formların ilerlemeci dini formlardan daha cezbedici görüldüğü şartları açıklamada kısmen fayda sağlar. Ancak aynı zamanda köktenci ve ilerlemeci dini formların çatışma eğiliminde olmaları, en uç durumlarda birbirlerine zarar vermeye ve hatta öldürmelerine sebebiyet verir. Diğer taraftan Boaz Huss (21) hem dini hem de seküler alana meydan okuma olarak gördüğü “maneviyatçılık” teriminin ışığında *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America* (22) kitabının yazarı Robert C Fuller’e atıfta bulunur. Söz konusu çalışma Giddens’in tartıştığı şartları kısmen karşıladığı görülen birey merkezli organize olmuş otorite-temelli bir dine işaret etmektedir.

### 5. Liberalizme Karşı Otorite

Bir yandan gelenekselci ya da köktenci din arasında, diğer taraftan da ‘topla ve karıştır’ olarak nitelendirilebilecek senkretik inanç formları arasında sıkışma durumundan dolayı, ilerlemeci inancın imkân şartları geç modern dünyada çok da iyi görünmemektedir. Bununla birlikte birtakım –günümüzde nispeten daha az– kişiler liberal dini yaklaşımları tercih etmeye devam etmektedir. Winter’in söylediğinin aksine, bahsi geçen kişiler aslına bakılırsa “dini anlamak için psikolojik, felsefi ya da sosyolojik niteliği haiz seküler dünyanın indirgemeci kavramlarını, inancın ya da onun bir kısmının nasıl yeniden iyileştirilebilir olduğunu göstermeye çalışmak için benimsemektedirler” (2, s. 5). Otoritenin çoğulculaşmasına verilen tepkiler, belirsizlik ve korkunun derinleşmesi ve toplumun sekülerleşmesi birbirinden ayrı şeyler olarak görülebilir. Ancak bunlar aynı zamanda genel olarak inancın müntesipleri ve özel olarak da İslam’a ve Bahailiğe inananlar için benzer görünebilir. Müslümanlar arasındaki gelenek-akıl mücadelesiyle ilgili olarak Muktedir Han şunu vurgular:

*İçtihat* ruhunu kurumsallaştırma ve demokratikleştirme çabaları kitleler arasında korkunun yayılmasına ve *Ulema*’nın kızgınlığına, hıncına ve karşı çıkmasına sebebiyet vermektedir. Akla ve özgür düşünceye yönelik korku aşılama söylemler üreten Ulema, İslam Ümmetinin kendi hukukuna olan güvensizliğini ortaya çıkarmıştır. Ümmetin yalnızca tek yol olarak *Taklid*’i benimsendiği görülmektedir. Cehalet ya da gelişmemişlik şartları *Ulema* arasında o kadar yaygınlaştı ki, bu durum onların kendi akli becerileri konusundaki güvenlerini de sarstı. Bu ay-



nı zamanda İslam'ın ikinci ve üçüncü asırlarında yüceltilmiş elitlerinin dini muhakemelerini Ulemanın sınırlandırmasına sebebiyet vermiş ve dolayısıyla ilim adamları "akli yaklaşım"lardan uzak kalmışlardır (23, s. 2).

Bahai inancı gibi modern-yönelimli dini bir organizasyonun, akılcı ve özgür düşünceye yönelik korkuyla ilgili kendi krizini tecrübe etmeye başladığı tarih, 1978 yazında Birleşik Krallık'ta bir grup genç akademisyenin Cambridge'de düzenlediği bir seminere kadar geriye götürülebilir. 1970'lerin sonlarından itibaren, kabul edilen inanç tarihi anlatısı ile Babilikle ilgili yeni akademik çalışmalar arasındaki gerilim, akademisyenler ile Amerika ve Birleşik Krallık'taki yeni kurulmuş Bahai yönetim düzeni arasında yeni bir form kazandı. Aynı zamanda bilim adamları arasında korkunun yayılması ve onların yeni araştırmalar yapmalarını onaylamama durumu ortaya çıktı. Khan'ın "yeni akademisyenlerin geçmişin tekrarcısı oldukları müddetçe takdir edildiklerini, reform ya da yeni pratikleri kurumsallaştırma arayışında olanların ise birden şüpheyle karşılandıklarını" (23, s. 3) söylemesi Müslümanlardan farksız olarak, onaylanmış dini tarihin resmi söylemlerini yeniden kullanmaya vurgu yapan Bahailer'i de içerdığı görülmektedir. Bahai tarihçi Robert Stockman, bilim adamı ile dinin kurumları arasında sıklıkla gerilim yaşandığını kabul eder. Çünkü bilim adamları temel inançları ve kutsal olayları soruşturarak dini önderleri ve inananları şaşırtacak sonuçlara ulaşabilir. Bahai çalışmaları, bilim adamlarının çalışmalarına yönelik dikte edici bakıştan dolayı 1980'lerde İngiltere ve Amerika'da oldukça zor zamanlar geçirmiştir (24, bölüm 2, kısım 10). Resmi tarihi yeniden yazma ve Bahai kurumsal otoritelerce onaylanmış çalışmaların yayınlanması şeklinde kabul gören yolun dışına çıkıldığından ötürü yükselen düşmanlığın örneği Cole'un *Modernity and Millennium* kitabında karşımıza çıkar. Topluluktan ayrı olarak yapılan bu çalışma, seküler ve dini kural koyucuların kötülüklerini yeniden tekrar etmekten ziyade, Bahai inancının kurucuları ile içinde yaşadıkları 19. yüzyılın ilerlemeci düşünce dünyasını irtibatlandırma konusundaki girişimiyle ezberleri bozmuştur. Ancak şu fark edilmelidir ki Cole söz konusu kitabında en yüksek Bahai kurumu olan Umumi Adalet Evine, Bahai bilim adamlarıyla 1970'lere kadar geriye giden kurumlar arasındaki karşılıklı güvensizlik ve eleştiri atmosferinin zirvesi olarak algılanabilecek tarzda eleştiriler yöneltmiştir.

## 6. Dini Modernizmin İkamesi

Geç modernite tarafından ilga edilen bir dönemin ürünleri olarak Müslümanların ve Bahailerin de dahil olduğu 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında hakim olan dini modernizmin çeşitli ifadelerini görmek için aslına bakılırsa uygun bir ortam vardır. 1946'da basılan *Moslem Islam in India* adlı çalışmasında Wilfred Cantwell Smith, Seyit Ahmet Han ve Seyit Emir Ali gibi Hintli Müslüman liberal ve modernistlerin ilerlemeci duruşunu oldukça yapay ve tersine çevrilebilir görmektedir (25, s. 166, not 9). Gibb (26), Hourani (27) ve Tibi (28) gibi diğer İslam düşünürleri İslami modernizmin Batı kültürünün tehdidiyle oluşturulduğunu ve katranlaştırıldığını ifade etmektedirler. Dönüm noktasından geçen modernist dini anlayış, Hourani'nin oldukça meşhur şekilde 1939'da gerçekleşmeye başladığını söylediği "liberal çağın" sonucu irtibatlandırabileceğimiz bir sürecin ürünü olarak yeni eğilimlerle sarsılmaya başlamıştır (27). 1940'ların ortalarında Smith, Hintli modernist Müslümanları, Ebu'l-Ala Mevdudi gibi kişilerin benimsedikleri tepkisellik pozisyonuna doğru yol aldıklarını düşünmektedir (29, 149). Bu aynı zamanda Batı kolonyalizminin gerilemesiyle ilişkilendirilebilir. Ram Mohan Roy'un Brahma Samaj, Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh İslam okulu ve Ramakrishna Mission'ın "evrensel Hinduizmi" gibi 19. yüzyıl liberal dini oluşumların her biri, Hıristiyan misyoner baskısıyla kolonyal şemsiye altında zenginleşmiştir. Ancak aynı zamanda kolonyalizm, 1875'de oluşan Arya Samaj ve daha sonrasında 1941'de kurulan Mevdudi'nin Cemaat-i İslami'si gibi Batı-karşıtı reformist ve/veya neo-gelenekselci eğilimleri ortaya çıkarmıştır (30, ss. 366-370, 394). Ruthven'e göre "İslam'ın bütünüyle kendi kendisine yettiğini ve başkalarının terimleriyle kendisini açıklamaya ihtiyacı olmadığı" öncülüne sahip olan Cemaat-i İslami "sistematik bir neo-gelenekselciliği" inşa etmektedir (4, s. 327). 1940'ların ortalarında yazan W. C. Smith, Mevdudi'yi şu eğilimin belirtisi olarak görür: "Entelektüel Hint İslamı ciddi bir toplumsal krizden geçmiş ve bu krizin önemli bir kısmı eski bilindik algıda dini olarak kabul edildiğinden, korkunç boyutlarda reaksiyoner bir güç haline gelmiştir (29, s. 152).

Post-kolonyal çağ güç dengesizliğindeki ısrarın sona erişine değil de kolonileştirmenin sembolik bitişine işaret etmektedir. Bunun yerine İslami uyanış Müslüman kimliğinin post-kolonyal tasdiki bağlamında ve Batı kültürünün devam eden saldırılarının yaydığı

korku ve tehdidin altında ortaya çıkmıştır. 1990'larda moderniteye ayak uydurmaya başlayan Müslüman milletlerin bulunduğu bir dünyada bazıları geç modernitenin İslam üzerindeki etkisi konusunda şüpheli yaklaştılar. Dolayısıyla aşırı Müslüman gruplar ve Müslüman devletlerin başarısızlığı üzerine hikâyeler üretmekte mahir olan Batı medyasının pompalamaları sonucu 11 Eylül olayları ve devamındaki "teröre karşı savaş", uluslar arası anlamda İslam'a karşı hayali tehditler oluşturarak Müslüman dünyayı hizaya çekmeye sebep oldu. Fransız sosyolog Olivier Roy (31), geleneksel kültürel kimliklere saldıran geç moderniteyle bitişik, 11 Eylül sonrası küreselleşmiş İslam'ın, yerel dini kurumların oluşturmaya çalıştığı Müslüman kimliğinden uzakta olan ve dijital medyanın yaydığı mesajlardan etkilenen bireyleri içeren yeni yersiz-yurtsuz formlar ürettiğini öne sürmektedir. Anoushiravan Ehteshami'ye (32) göre bu eğilimlerin son ortaya çıkan formu olan DAES, yüksek sofistike postmodern teknolojilerden faydalanarak modern-öncesi süreçte de örneği görülebilen acımasızlığı sergilemektedir. Bununla birlikte tepkisel bir dönüş alan din yalnızca İslam değildir. Aşırı politik pozisyonlar yalnızca Müslümanları değil, Sri Lanka'lı bir Budist grubu olan Bodu Bala Sena'da ya da Bharatiya Janata partisiyle ilişkili olan aşırı Hint milliyetçilerinde görülen şiddet ve hoşgörüsüzlükte olduğu gibi en barışsever gözüken inançları dahi etkilemiştir.

Bu bağlamda Cole (14) ve Alkan'ın (16) inandığı gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışına dek Ortadoğu'daki reformlara yönelik ilerlemeci bir katalizör etkisi sağlayan Bahai inancı, aynı zamanda dini modernizmin yeniden uyarlanması sürecine de maruz kalmıştır. 1921'de Bahailiğin vasisi Şevki Efendi, dedesi Abdu'l-Baha'dan küçük bir topluluk olarak liderliğini miras aldığı Bahailiği, ilahi mesajın hamili oldukları inancı içerisinde bütün insanları birleştirmek için büyük bir arzuyla dünyaya yaydı. 1930 ve 1940'ların karanlık yıllarında değişen şartlardan dolayı Şevki Efendi, 1911-1913 yılları arasında yaptığı Amerika ve Batı Avrupa seyahatleri yoluyla ilan ettiği liberal görünümlü Bahailik'ten uzaklaştı. Modernizmin altın çağında yükselişe geçen aklın ve dinin eşdeğer öneme sahip olduğuna dair methiye düzen hem Abdu'l-Baha hem de Muhammed Abduh'un öne çıkardıkları vahye paralel olarak aklın takdir edilmesinin aksine, iki büyük Dünya Savaşı arasında Şevki Efendi, Tanrı'ya dönme ihtiyacı ve tövbeye yönelik geleneksel çağrılarını seslendirerek, Batı-yönelimli medeniyete karşı güçlü iddialar öne sürdü. Bu durum, ırkçılık, milliyetçilik ve komünizmden oluşan "uç sahte Tan-

rı” üzerinde hâkimiyet kuran ve “Tanrı’dan uzaklaşan dünya” şeklinde ifade edilen apokaliptik bir sonucu tesis eden modern çağın dini çölleşmesine Bahai liderlerin vurgu yapması sonucunu doğurmuştur (1, s. 15).

Liberalizmden uzaklaşmanın iki Dünya Savaşı arasının genel bir özelliği olduğunu öne sürebiliriz. Fakat bu süreçte Bahai inancındaki ilhama yapılan vurgunun arkasındaki tek neden bu değildi. Peter Smith’in ifade ettiği gibi Tanrı’nın insan formunda tecellisini merkeze alan “teofanik motif”e vurgu yaparak, Bahai inancının kurucusu Bahauallah’ın mesiyani otoritesi iddialarının reddedilmesiyle ilgili olarak Şevki Efendi Bahailiği kendi ifadeleriyle yeniden yapılandırdı (33, s. 73).<sup>4</sup> İnananlarla seçilmiş kutsal liderler arasında var olan ahdin öğretisine vurgu yaparak, Bahai inancının etki uyandırdığı yıllarda Abdu’l-Baha’nın kucaklayıcı duruşu, Leo Tolstoy ve Türk reformist Abdullah Cevdet (16) gibi kişilerce seçkinciliğe dönüştürülmüştür (33, s. 126). Süreç içerisinde her ne kadar insanlığın birliğinin tesis edilmesine ve ırk farklılıklarının üstesinden gelinmesine büyük gayret gösterilse de, liberal görüş büyük ölçüde kurban edildi.

210| db

Bahailiğin modern dünyadan yabancılaşmasıyla Türk-Kürd bir figür olan Bediüzzaman Said Nursi’nin aldığı duruşu kıyaslamak öğretici olabilir. Her ikisi için de modernitenin dinin inkarı yoluyla meydana getirdiği dünya, kendi kendisini ateşe atmıştır. Konuyla ilgili olarak Nursi şöyle söyler: “Bu kötücül uygarlık her şeyden önce bir araya getirdiği acımasızlığı ve günahları kismaktadır, önceki yüzyılların zalimliğini ve gaddarlığını halen midesinde bulundurmaktadır.” Şevki Efendi’den yirmi yıl önce Nursi, Batı’yla ilgili olarak “ırkçılık” ve başkalarına zarar verme üzerine tesis edilen “negatif milliyetçiliğin” de dâhil olduğu günümüz medeniyetinin “beş negatif ilkesi” üzerinden I. Dünya Savaşından yenik çıkmış Türkiye’de İslam’ın geleceğini resmetmiştir (34, s. 745). Ancak, gerçek inançtan hızlıca uzaklaşan bir medeniyetin karşısında İslam’ın evrensel sahasını canlandırmak için Nursi İslam hukukunun

<sup>4</sup> Bahauallah’ın “ilahi nurların aynası” ifadesini kullandığı erken dönem Sufi nitelikli görüşlerinden *Kitabu’l-Akdes*’teki ilham yöntemini benimsemesine ve Abdu’l-Baha’nın son dönem modernist tefsirine kadar değişik repertuarları içeren bir dini hareket olarak Bahai inancının gelişimiyle ilgili oldukça farklı bir görüş ortaya koyduğumun farkındayım.

gücüne önem atfederken Bahailer Tanrı'dan insana yönelik yenilenmiş bir ahit ve mesaja adanmış görünmektedirler.

Bahailer çağın kötülüklerinden kendilerini uzakta tutarak geç modern çağda yaşayamaya devam ettiler. Aynı zamanda barış, anti-ırkçılık ya da feminizm gibi çağın dönüştürücü toplumsal ve siyasal hareketlerine aktif ilgiden kendilerini ayırıştırarak, Bahai öğretilerinin ruhuna uygun olan ya da siyasal olarak uzlaşan ilkeli bir duruş aldıklarına inanırlar (33, ss. 146-152). Bununla birlikte bazıları bireyin özgür düşüncesi üzerine kurumsal hâkimiyetin uygulanmasıyla yer değiştiren akılcılık ve özgür sorgulama değerlerine azalmış bir uyumun eşlik ettiği tarafsızlık ve siyasal ilgisizlik içerisinde geri çekilmiş gözükürler (35). Öncekine olan vurgu, "liberal döneme" geçişle ve 20. yüzyılın sonlarındaki muhafazakar eğilimin eşlik ettiği doktrinel disipline geri dönüşle birlikte azalışa geçmiştir. Yukarıda vurgulandığı gibi, önde gelen Müslümanlar ve Bahai liderler, ilahi bir düzenin saygın formülasyonlarına uyarlamak için modernitenin yabancılaştırıcı yargılarına karşılık cevaplar üretmişlerdir. Buna işaret ederken baskı altındaki dini toplulukların bu şekilde davranma sorumluluğu bulunduğunu not etmek önemlidir ki, dünyayı mahkûm etme, modernitenin yabancılaştırıcı özelliklerine karşı savaş açmaktan dolayı oluşan gerilimi azaltmaya yönelik bir rahatlama sağlar.

### 7. Dini İlerlemecilik ve İnanca Seküler Meydan Okuma

İnanca meydan okuma dinin kamusal alanın dışına taşınmasını merkeze alır. Charles Taylor da modern dünyada "sekülerlik" terimine anlam olarak ilk bunu atfeder. İkinci anlamını ise "dini inanç ve pratikte azalma, insanların Tanrı'dan uzaklaşıp kiliseye artık gitmemesi" şeklinde ifade eder. Ve üçüncüsü: "Seçenekler arasında bir seçeneği, sahiplenmesi kolay olmayacak şekilde tercih etmek durumunda kalan birisi için inancın tartışmalı hale gelmesidir" (36, ss. 2-3). Din-merkezli bir dünyadan seküler dünyaya dönüşümle ilgili bahsi geçen bu tanımlar, şimdiye kadar tartıştığımız çoğu şeyi doğrulamaktadır. Ancak, temel aksiyomlardan biri olarak Taylor, sekülerlik ile ilerlemeci dini dünya-görüşleri arasında potansiyel şekilde var olan bağlantıları *Seküler Çağ* adlı kitabında test eder. İnanan kişi, "insani doygunluğun" dünyada gerçekleşeceği düşüncesi ile "bunun benim ötemde bir güçten kaynaklanacağını" salık veren aşkın boyut arasında denge kurmaya çalışır. Karşıt biçimde, gücün kendi içerisinde saklı olduğunu düşünen inanmayan kişi ise

“içimizdeki bu gücü ne kadar çok fark edersek, ahlakiliğin bağımlı değil özerk olması gerektiğinin o kadar farkına varırız” düşüncesiyle insani olgunluğun arayışında olur. (36, s. 10, 8).” Din merkezli dünya anlayışından insan-merkezli dünya anlayışına geçişin “yaşanmış tecrübelerini” tarihsel terimlerle açıklamaya çalışan Taylor’un sorgulaması, hem insanlık hem de dini modernist konular için değerler oluşturur. Orta Çağların sonlarında rahiplerin ve din görevlilerin kıyamet günü ve büyüünün gücünün azalmasıyla ilgili yaptıkları vaazlar, “bireyselleştirici yeni bir spiritüalitenin” (36, ss. 68-71) doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum “daha kişisel bir dini hayatı” ve Reformu besleyen “spiritüaliteyi” oluşturmuştur. Fakat gelenekselci ve ihyacı inanç tabiatı gereği insan-merkezçiliğe ya da sekülerliğin “Tanrısızlığına” düşmanca gözükmesine karşın, dini modernistler ve hümanistler, bireysel bilincin ve etiğin gelişmesinin arkasındaki bir itici güç olarak söz konusu bireyselcilikte ortak bir zemin bulabilirler. Onların “serinkanlığın gücü, özgür akıl, dünya ve insan hayatını yanılsamadan uzak tasarlama kabiliyeti ve insan gönencine en faydalı şekilde hizmet edecek berraklıkta davranma” (36, s. 9) gibi ortak ilişkileri de ayrıca önem arz eder. Dini ilerleme, bu-dünya merkezçiliğe ilave olarak aşkın bir amaca inamada ayrıcalıklı insanîyet üzerinde bir etkiye sahip olabilir ya da olmayabilir. Ateistin benliğini de içeren beden ve zihnin hapsedilmesine kıyasla, Taylor dini inancın, toplulukla daha iyi ilişkiler kurmak için sınırların bireylere yardımcı olabilecek geçişkenlikte kalabileceği anlamına geldiğini düşünür. Yine de hem hümanist hem de ilerlemeci dini yaklaşımlar içerisinde inşa olan kavramlar, özdeşünümsellik ve dünyanın problemlerine rasyonel çözümler bulma ihtiyacına yönelik gerekli açıklığı sağlamak yoluyla vesayet-ten insanlığın azade olacağı Aydınlanmacı fikri ayakta tutmaktadır. Modernitenin bu olumlu yönü, modernist Müslümanların ve Bahailerin bireysel sorgulamaya ve akli öncüllemeye değer vermeleriyle ilişkili olabilir.

212 | db

Taylor’dan altmış yıl önce, W. C. Smith din içerisinde ilerlemeci bir yaklaşımın nasıl olabileceğine yönelik bir değerlendirme sunmuştur. Önde gelen liberal Müslümanların inançlarını moderniteye uyarlayışlarını tasvir ettikten sonra şunları söyler:

Liberal evrimden sonraki aşamaya daha ileri bir tasdikle, yani yalnızca toplum ve insan hayatının hızlıca değişmesi değil, aynı zamanda insanoğlunun kendisini etkili bir

şekilde dönüştürmesiyle ulaşılır. Bilimin uygulanması ve insanoğlunun kendi düşüncesini ve eylemini üretmesinden endüstriyel süreçlere, tıpa, savaşa ve sosyolojiye kadar insanlığın hayatı tanımlanamayan yeniliklere doğru değişmektedir. Değişikliklerin kendisi eski metafizik fikirlerin, Tanrı'nın ve kaderin artık eskisi gibi olmayacağı anlamına gelir. Din yalnızca modernize edilmemeli, aynı zamanda yedinci ya da on ikinci yüzyıldan farklı olarak günümüzdeki şartlara uyarlanmalıdır. (Bu liberallerin yapması gereken şeydi.) Din aynı zamanda gelecekte olabilecek durumlardan da farklı olmalı, yani dinamik olmalıdır. *Dinin bütün durumları değil, bir süreci içermesi gerektiğini söylemek daha yerinde olacaktır.* Din yalnızca akıcı olmamalı, bu süreçteki değişiklikler için hazırlıklı olmalıdır. Ahlaki özellikler barındırdığından dolayı süreç rehberlik etmeli ve değişikliklere kendi kendisine karar vermelidir (29, s. 100).

İlerlemeci geç modern dinin geçerliliğiyle ilgili böyle bir görüşteki ima, dini düşünümSELLİK pratiğini ve belirli şartlardaki kesin durumlara kendisini uyarlaması için ilk prensiplerinden uzaklaşma kapasitesini inananın kendi içerisinde içselleştirmesidir. Çünkü zaman daima hareket halindedir, şartlar değişmektedir, bazı durumlarda yazılı metinlere başvurmak, muhtemelen sınırlı kalacak ve hatta problematik olacaktır. Vahiyden kaynaklanan ruh ahlaki davranma arzusuna yön verir, bunu başarıya motivasyonunu getirir; çünkü otorite dışarıdan empoze edilemez. Uzlaşma en önemli şeydir. Süreç her şeydir. İleriye gitme ve yazınsal literalizmin karargahına geri çekilmeme gücünü veren cesarete rağmen, şimdiye kadar tartıştığımız diğer bir faktör olan korku, artık hüsrana uğramayacaktır.<sup>5</sup>

## 8. Sonuç

Bu makalede benimsenen liberal yaklaşım, sınırlayıcı Weberyen okumalarda bulunabilecek olan moderniteyi toptan onaylamayı ima etmez. Burada ileri sürülen argümanların daha ileri bir boyutu, modern dini görüşlerin küresel şartlara açık olmasını garanti etmek için, çoklu moderniteleri (Bryan Turner gibi düşünürlerin kılavuzluğunda) desteklemektedir. İlerlemeci yaklaşım, aklın saf dışı bira-

<sup>5</sup> İlerlemeci Müslümanlar ve Bahailer, vahyin ruhundan uzaklaştırıcı durumları test eden meselelerle yüz yüze geldiler. Müslümanlar için kadın-erkek eşitliği, yeni-gelenekselcilik ile modernizm arasında tartışmalı bir konu haline gelirken Bahailer için kurumsal tolerans ilkesi, eşcinselliğin yasaklanması karşısında yükselişe geçti.

kılmasından ve korkuya ilaç olarak otoritenin benimsenmesinden tatmin olmaz. İhyacı ya da literalci hareketlerin çoğu, detaylar olsa da tek bir farklı görüş üzerinde sabitlenmeye meyillidir. Dogmatizm ya da otorite iddialarını kışkırtan korku, onların saygı gösterdikleri apokaliptik kıyamet senaryoları altında gizlenmektedir. Muhtemelen bunların hepsi gerçekçi değildir. Aksine, bunların hiçbirisi peygamberlik kadar zengin bir yenilik de getiremezler. Bu noktada insan ırkının yeniden tahayyül edilmiş geleceği için büyük yönelimlerin peşinde olma halen devam etmektedir. Modern dünya, insanlığın gelişimine yönelik büyük fırsatlar sunabilecek bir platform sağlayan hukuk ve adalet sistemlerini tesis etmiş; büyük dinlerin altına imza attığı mirasın ürünü olarak insanlığın birliğinin sağlanmasına yönelik çaba sarf etmiştir. Aynı şekilde cinsiyet, ırk, dini ya da ladini arka plandan hareketle her bireyin ortak portresini çizmiş, toplumsal konumlarına aldırmandan onlara adaleti vadedmiştir. Ulusal uyumsuzluklarla ilgili olarak uluslararası hukuku ayakta tutan ve anlaşmazlıkları çözen uluslararası bir düzen kurma ihtiyacını yüksek düzeyde sistemleştirmeye çalışmıştır. Fakat en büyük noksanlık ise, bu vaatlerin uygulanması için hayati niteliğe sahip olan inanç ve iradenin modern dünyada yeterli ölçüde bulunmamasıdır.

### Kaynakça

1. Shoghi Effendi. *The Promised Day is Come*. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1941.
2. Tim Winter. "Muslim Loyalty and Belonging: Some reflections on the psychosocial background." In *British Muslims: Loyalty and Belonging*. Edited by Mohammad Siddique Seddon, Dilwar Hussain and Nadeem Malik. Leicester: The Islamic Foundation, 2002, pp. 3–22.
3. Seyyed Hossein Nasr. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.
4. Malise Ruthven. *Islam in the World*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2000.
5. Azhar Ibrahim. "Contemporary Islamic thought: A critical perspective." *Islam and Christian Muslim Relations* 23 (2012): 279–94.
6. Cyril Glassé. *The Concise Encyclopædia of Islam*, 3rd ed. London: Stacey International, 2008.
7. Mansour Moaddel. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
8. Farid Esack. *The Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld, 2005.
9. John Esposito. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press, 1995.
10. Hamid Enayat. *Islam and Modern Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.
11. Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
12. Geoffrey Nash. "Aryan and Semite in Ernest Renan and Matthew Arnold's search for a religion of modernity." *Religion and Literature* 46 (2014): 25–50.



13. Todd Lawson. "Baha'i Religious History." *Journal of Religious History* 36 (2012): pp. 463–70.
14. Juan R. I. Cole. *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*. New York: Columbia University Press, 1998.
15. Oliver Scharbrodt. *Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*. London: Routledge, 2008.
16. Necati Alkan. "The Young Turks and the Baha'is in Palestine." In *Late Ottoman Palestine: The Young Turk Rule*. Edited by Yuval Ben-Bassat and Eyal Ginio. London: I.B. Tauris, 2011, pp. 259–78.
17. Abd'ul Baha ('Abdu'l-Baha). *The Secret of Divine Civilization*. Translated by Marzieh Gail. Wilmette: Baha'i Publishing Trust, 1957.
18. Seth D. Kunin. *Religion: The Modern Theories*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
19. Francis Robinson. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
20. Anthony Giddens. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. London: Polity, 1991.
21. Boaz Huss. "Spirituality: The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular." *Journal of Contemporary Religion* 29 (2014): 47–60.
22. Robert C. Fuller. *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
23. Muqtedar Khan. "What is Enlightenment? An Islamic Perspective." *Journal of Religion & Society* 16 (2014): 1–8.
24. Robert Stockman. *The Baha'i Faith: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.
25. Geoffrey Nash. "W H Quilliam, Marmaduke Pickthall, and the window of British modernist Islam." In *Postcolonialism and Islam: Theory, Literature, Culture, Society and Film*. Edited by Geoffrey Nash, Kathleen Kerr-Koch and Sarah Hackett. London: Routledge, 2014, pp. 157–68.
26. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1947.
27. Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
28. Bassam Tibi. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
29. Wilfred Cantwell Smith. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. London: Victor Gollanz, 1946.
30. Trevor Ling. *A History of Religion East and West*. London: Macmillan, 1968.
31. Olivier Roy. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst, 2003.
32. Anoushiravan Ehteshami. "Regionalism in the Middle East." Talk delivered at seminar "Syria and Iraq Today: Insights to Help Our Understanding", Durham, UK, 9 May 2015.
33. Peter Smith. *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
34. Bediuzzaman Said Nursi. "The Gleams." In *Words: On the Nature and Purposes of Man, Life, and Things*. Istanbul: Sozler Publications, 2008.
35. Juan R. I. Cole. "The Genesis of the Baha'i Faith in Middle Eastern Modernity." *ISIM Newsletter* 2 (1999): 9.
36. Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

