

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2147-5644


**Talal Asad’ın Düşüncesinde “Din” ve “Seküler” Kavramları**  
**“Religion” and “Secular” in Talal Asad**

**Nesrin ÜNLÜ**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İstanbul, Türkiye

Dr., Marmara University, Faculty of Theology  
Istanbul, Türkiye

nesrin.unlu@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4981-1966>

**Atıf Bilgisi / Reference Information**

Ünlü, N. (2022). Talal Asad’ın Düşüncesinde “Din” ve “Seküler” Kavramları, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(33), 211-224.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.64037>

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Submission Date:** 11.08.2022

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 22.08.2022

**Yayımlanma Tarihi / Publication Date:** 22 Aralık / December 2022

**Yayımlanma Sezonu / Publication Season:** Aralık / December 2022

**Cilt / Volume:** 16

**Sayı/Issue:** 33

**Sayfa / Pages:** 211-224

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) – Journal of Social Sciences (JSS)

All rights reserved [www.toplumbilimleri.com](http://www.toplumbilimleri.com)



## **TALAL ASAD'IN DÜŞÜNÇESİNDE "DİN" VE "SEKÜLER" KAVRAMLARI**

### **ÖZ**

Bu makale, din ve seküler kavramları üzerindeki eleştirileri İngilizce literatürdeki sosyal bilimler, din çalışmaları ve İslam çalışmalarında geniş yankı bulmuş Talal Asad'ın eleştirilerini, yaklaşımını ve alternatif kategorilerini kendi eserlerine dayanarak tanıtmakta ve değerlendirmektedir. Makale, Asad'ın din tanımına yaklaşımını Wilfred Cantwell Smith ve Clifford Geertz'ün teorilerine yönelttiği eleştirileri çerçevesinde incelemekte; ardından, Asad'ın seküler hakkındaki görüşlerini ve Jose Casanova'ya yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Seküler kavramını yeterince incelemedikleri nedeniyle, sekülerleşme tartışmalarını baştan anlamsız bulan Asad, çalışmalarında "seküler" in antropolojisini yapmaya çalışmaktadır. Bir sekülerizm ve sekülerleşme tarihi sunmayı hedeflemeden, seküler kavramını dolaylı bir yolla; insan, toplum, devlet, hak, itaat, acı, faillik gibi konular hakkında çeşitli varsayımları ile ele almaktadır. Protestan Reformu öncesi Hristiyanlığın ve söylemsel bir gelenek olarak tanımladığı İslam'ın varsayımları ile modern "seküler" in varsayımlarını karşılaştırmaktadır. Asad'a göre, seküler, din ile bir karşıtlık kurularak kavramlaştırılsa da, aslında dinden ayrılması mümkün olmayan bir kavramdır. Seküler, birtakım düşünce ve duyarlılıklarla bir tür "insan", "din" ve "toplumsal düzen" inşa etmektedir. Asad'ın din ve seküler hakkındaki düşüncelerini aktaran makale, Asad'ın eserlerinde kendi evrensel din tanımını ortaya koymaya çalışmadığını ancak, otantik bir İslam ve reform öncesi Hristiyanlık varsaydığını ileri sürmektedir. Asad'ın bu varsayımı ve bireyi paranteze alan genel yaklaşımı da çeşitli problemler içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Seküler, Talal Asad, Faillik, Söylemsel Gelenek, Sekülerizm, Sekülerleşme.

### **"RELIGION" AND "SECULAR" IN TALAL ASAD**

211

### **ABSTRACT**

This article examines Talal Asad's critique of the concepts of religion and the secular by analyzing his groundbreaking work on the subject which has been widely read and discussed in religious studies, Islamic studies, and social sciences. The first part of the article examines Asad's approach to religion by analyzing his critique of Wilfred Cantwell Smith and Clifford Geertz. The second part of the article examines Asad's views on the secular and his critique of Casanova. Arguing that supporters and critics of the secularization thesis do not pay enough attention to the concept of the secular, Asad turns to undertake an anthropology of the secular. Approaching the secular indirectly, Asad examines assumptions of the secular through human, society, state, right, submission, pain, agency, and so on; and compares them with those of the Pre-Reformation Christianity and Islam that he describes as a discursive tradition. According to Asad, the secular presuppositions construct new meanings of "human", "religion", and "social order". In this respect, the concepts of universal religion prevalent in the anthropology of religion are rooted in the idea of "liberal individual" which was developed in the history of the modern West; therefore, it is not universal but historical and it is shaped under the influence of the secular. The article argues that while Asad does not try to assert his own all-encompassing definition of religion, he, nevertheless, assumes an authentic Islam and Christianity. This assumption of authenticity and Asad's approach to tradition bracketing the individual also raise various questions.

**Keywords:** Religion, Secular, Talal Asad, Agency, Discursive Tradition, Secularism, Secularization.

## GİRİŞ

Talal Asad din ve sekülerliği ele alma biçimlerine çeşitli eleştiriler yöneltmiş ve bu eleştiriler İngilizce literatürdeki sosyal bilimler, din çalışmaları ve İslam çalışmalarında geniş yankı bulmuştur (Anjum, 2018, s. 55; Schaefer, 2020, s. 20). Asad'ın *din* ve *seküler* kavramları ile ilgili ileri sürdüğü tezleri yaygın bir şekilde okunmuş, eleştirilmiş ve takipçilerini etkilemiştir (Polat, 2012, s. 217). Asad, özellikle sekülerizm kavramı üzerine yazmak isteyen antropologlar için neredeyse zorunlu bir referans hâline gelmiştir (Bangstad, 2009, s. 188). Bu makale, sosyal ve beşerî bilimlere yeni bakış açıları ve tartışmalar sunan Asad'ın *din* ve *seküler* kavramlarının detaylı bir analizini sunmaktadır. Esas itibarıyla Asad, klasik sekülerleşme teorisini ve iddialarını ele almak yerine *din* ve *seküler* kavramlarına odaklanmaktadır. Asad'a göre sekülerleşme tezleri daha başlama noktasından anlamsızdır, zira seküler kavramını detaylı bir biçimde inceleyememektedir (Asad, 2003, s. 183).

Sekülerleşme modernliğin kaçınılmaz bir sonucu mudur? Sekülerleşme süreçlerini içerisinde barındıran Batı tipi modernleşme, modernliğin tek şekli midir? Yoksa, sekülerlik Batı'da bile bir yanılısamadan mı ibarettir? Başka bir ifadeyle, modern sekülerlik aslında dinî geleneklerden üremiş ve farklılaşmış bir yaşayış şekli midir? Endüstri devrimi öncesi geleneksel toplumlar, nostaljik bir şekilde dindar anlatılarla mı resmedilmektedir ve bu anlatılar sekülerleşme argümanlarındaki dindar-seküler toplum karşılaştırmalarını hayalî renklere mi boyamaktadır? Sosyal bilimcileri, üzerinde uzun mesailer harcamaya iten bu sorular, antropolojide kendine pek yer bulamamıştır. Din, antropoloji disiplini için merkezî bir mesele olsa da, sosyologların aksine antropologlar "seküler" kavramına pek fazla dikkatlerini yoğunlaştırmamışlardır (Asad, 2003, s. 21). Antropolojide hâkim olan görüşe göre, modern antropoloji masa başında üretilen teorilerden yoğun alan çalışmalarına evrilmelidir ve evrilmiştir. Asad'a göre ise modern antropolojinin ayırt edici özelliği kültürel kavramları sistematik olarak ele alması ve bu kavramların farklı zaman ve mekânlardaki yansımalarını karşılaştırması olmalıdır (Asad, 2003, s. 17). Asad da çalışmalarında bu karşılaştırmalara yoğunlaşmaktadır ve bir nevi sekülerliğin antropolojisini yapmaya çalışmaktadır. Asad'a göre eğer bir akademik disiplin "din" in ne olduğunu anlamak istiyorsa onun ötekini de anlamak zorundadır (Asad, 2003, s. 22). "Seküler" in ne olduğunu anlamak için de "din" in ne olduğuna bakılmalıdır. Din ve seküler yapışık ikizlerdir (Asad, 2001, s. 221).

Asad'a göre modern dünyanın oluşumunda Batı tarihi öncelikli öneme sahiptir. Müslümanların inanç ve pratiklerini inceleyen bir antropoloğun önce dinin (religion) Batı tarihinde nasıl teşekkül ettiğini anlaması gerekmektedir. Asad'ın din kavramına yönelttiği en temel eleştiri, evrensel olduğu varsayılan bu din tanımlarının aslında modern Batı tarihi ve tecrübesi içinde şekillenmiş olduğudur. "Batı, modernliğin süreksizliklerine (gelenekten kopuşuna) rağmen, kendi geçmişini organik bir süreklilik olarak taşımaktadır" (Asad, 2014, s. 30). Bu Batı tecrübesi dünyanın geri kalanını da etkilemeye devam etmektedir Asad'a göre.

Asad'ın din ve seküler anlayışlarını temellendirdiği, en çok okunan *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity* (*Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslam ve Modernlik*, 2003) ve *Geneologies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (*Dinin Soykütükleri, Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, 1993) isimli eserleri sosyal değişimi çizgisel neden-sonuç açıklamaları ile ele almaz; yani, bir sekülerizm veya sekülerleşme tarihi yazmayı hedeflemez. Bu beklentiyle Asad'ı okuyanlar, hayal kırıklığına uğrayabilirler. Asad, daha ziyade seküler kavramını ve onun *insan, toplum, devlet, hak, itaat, acı* gibi konular hakkında çeşitli varsayımlarını ele almaktadır (Asad, 2003, s. 25; Vicini, 2020, s. 128). Protestan Reformu öncesi Hristiyanlığın ve söylemsel bir gelenek olarak tanımladığı İslam'ın varsayımları ile modern sekülerin varsayımlarını karşılaştırmaktadır. Zaman içinde çeşitli kavramların, pratiklerin duyarlılıkların bir araya gelerek oluşturduğu "seküler"i, soykütüğü yaklaşımı ile incelemektedir. Asad'a göre, bu

yaklaşım, yaşadığımız dünyada emin olduğumuz, başka türlü olmamış gibi sahip olduğumuz düşüncelerin hangi tarihsel rastlantılarla ortaya çıktığını anlamaya çalışmaktadır.

Din ve seküler kavramları üzerine Talal Asad'ın başlattığı bu tartışma kılı kırk yaracak hassasiyette bir detaycılık ve teorik bir ilgiden ibaret değildir. Bu tartışma, dini çalışma konusu edinmiş bütün disiplinlerin yüzleşmek zorunda olduğu temel bir tartışmadır; çünkü birinin din kavramlaştırması onun nelere ilgi duyduğunu ve hangi soruları sorduğunu belirlemektedir (Şengül, 2006, s. 166). Araştırmacılar bu sorulara göre din ve sekülerleşme üzerinde çalışma parametrelerini belirlemekte, dinin sosyal ve kültürel etkilerini analiz etmektedir. Seküler kavramı bir çeşit *din* ile inşa edildiğinden, sekülerleşme çalışmaları da arka planda aktif bir *din* silüeti çizmektedir. Örneğin, flörtün artıp artmamasını ailenin sekülerleşme ölçümü için bir parametre olarak değerlendirirken aile içi şiddetin artıp artmamasına bu bağlamda ilgi duymamak veya geleneksel faizli bankacılığın yaygınlaşmasını iktisadi bir sekülerleşme olarak işaretlerken kayırmacılık pratiği gibi çeşitli sosyal adalet problemlerini sekülerleşmeyle, başka bir ifadeyle, dinin ekonomik ilişkileri düzenleme gücüyle ilintilendirmemek arka planda aktif birer *din* kavramlaştırması ve buna bağlı tercihler içermektedir.

Asad, çalışmalarında kendi evrensel *din* tanımını sunmaya çalışmamaktadır. Ancak, otantik bir İslam ve reform öncesi Hristiyanlık varsaymaktadır. Bu bağlamda, kendisi de bir nevi özsel bir gelenek ve İslam tanımı yapmış olmaktadır. Bu yaklaşımı, eleştirdiği evrensel kavramlaştırmalar gibi problemlidir. Batılı bilim insanlarının din kavramları birçok din sosyoloğu tarafından eleştirilmiştir ve din tanımlarının problemleri yaygın bir şekilde tartışılmıştır (Bkz. Akyüz ve Çapçioğlu, 2018; Furseth, Repstad, Çapçioğlu ve Aydınalp, 2013; Kurt, 2008; Leger ve Aydınalp, 2004; Okumuş, 2017; Subaşı, 2002; Tekin, 2008; Tekin, 2019). Asad'ın eleştirileri ve sunduğu alternatif kavramlar üzerinde düşünmek zengin içeriği açısından ufuk açıcı olduğu kadar, Müslüman bir sosyal bilimcinin alternatif kategorilerini de mercek altına alma imkânı sunar. Zira din kavramlaştırması sadece Batılı araştırmacıların değil, kendi toplumu üzerinde bilgi üreten bütün bilim insanlarının tercihlerini de analiz etmeyi zorunlu kılmaktadır.

### **Asad'ın Smith ve Geertz'in Din Kavramlarına İtirazı**

Din bilimlerinde dinin tanımı çok tartışılan konulardan biri olagelmıştır (Kurt, 2008, s. 74). Araştırmacıların üzerinde ittifakla kabul ettikleri bir tanım yoktur; hatta, din tanımlarında araştırmayı yapanların yönelimlerinin açıkça kendisini hissettirdiği belirtilmektedir (Willaime, Keskin ve Alperen, 2003, s. 321). Avrupa sömürgeciliği boyunca din, yönetim araçları oluşturan önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Avrupalı misyonerler ilk önce yerlilerin bir dini olmadığını, onların sadece kültürel aktiviteleri ve birtakım hurafeleri olduğunu iddia etmişlerdir. Koloniler oluşturulduktan sonra ise bazı kültürel ve sosyal aktivitelerin dinî olarak işaretlenmesi ve dinî aktivitelerin de-politize olması gerektiği düşüncesi yaygınlaşmıştı (Laborde, 2014). Dinin ne olduğu tartışmaları hem teoride hem de pratikte siyasi mücadelelerden, çeşitli güç ilişkilerinden ve insan tecrübelerinden bağımsız değildir. Asad da meselenin bu vechesi üzerinde durmaktadır.

Din çalışmaları alanında, Asad'dan önce Batılı bilim insanlarının din kavramlaştırmasına etkili bir eleştiri sunan kişi Wilfred Cantwell Smith olmuştur. Smith dinlerde ortak bir öz tespit edilemeyeceğini, din kavramının Batı'daki modern din bilimcileri tarafından üretilen oldukça sınırlı bir kavram olduğunu ve özellikle Batı dışındaki dinî tecrübelerin çoğulluğunu göremediğini ileri sürmüştür. Presbiteryen bir papaz olan Smith, dindar bir Hristiyan olmasına rağmen diğer dinî gelenekleri anlamaya çalışan bir hümanist ve akademinin çalışma disiplinlerini benimsemiş bir akademisyen olarak betimlenir (Asad, 2001, s. 205; Seshagiri Rao, 1968, s. 85). Asad, Smith'in tezlerinin en temel noktalarını eleştirirse de, Smith'in *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* isimli din çalışmaları literatüründe çokça atf alan

eserini çok değerli modern bir klasik olarak görmektedir ve Smith'e yönelttiği eleştirilerde onun tezlerini yerle bir etmeye değil, onun temel sorularını yeniden formüle etmeye çalıştığını söylemektedir (Asad, 2001, s. 206).

Fenomenolojik yaklaşımın temsilcilerinden biri olan Smith'e göre, karşılaştırmalı dinler tarihi, din sosyolojisi ve antropolojisi dinin dış görünümünü analiz etmeye çalışmaktadır. Ancak, köklerini Aydınlanma'da bulabileceğimiz, dini nesne olarak ele alan bu yaklaşım, dinin en önemli boyutunu yani dış görünümünün oluşmasını ve devam etmesini sağlayan kalbî faktörleri ihmal etmektedir (Smith, 1962, s. 40). Bu ihmal dinî inancın şeyleşmesine, yani onun çeşitli dış görünümünde donup cisimleşmesine sebep olmaktadır. Bu çerçevede, din çalışmaları yürüten bilim insanları aslında kendi cisimleştirdikleri *din* ile uğraşmaktadırlar. Dinî tecrübeyi anlamada özcü ve indirgemeci tanımları reddeden Smith'e göre, gerçek İslam veya gerçek Hristiyanlık nedir gibi sorular anlamsızdır. Müslüman veya Hristiyan olmaktan ne anlaşıldığı yüzyıllar boyunca farklılık göstermiştir (Smith, 1962, s. 149). Bunun yerine insan tecrübesine odaklanmalı, bireylerin dinî inançları ile iradelerini, hayatlarını ve toplumu nasıl şekillendirdiklerini anlamaya çalışmalıyız. Yani cisimleştirdiğimiz dinleri değil, dindar insanları çalışmalıyız (Smith, 1962, s. 19-25).

Kısacası Smith'e göre *din* diye betimlemeye çalıştığımız şey çoğuldur, hem farklı gelenekler arasında özü itibarıyla değişiklik göstermektedir hem de aynı dinî geleneğin içerisinde *din* algısı sürekli değişmektedir (Kuşcu, 2011, s. 122-123). Bu sebeple, *din* kavramı kullanılmamalı, onun yerine kollektif din müktesebatına, kurumlaşmış (nesnel) dinin bütün unsurlarına işaret eden *kümülatif gelenek* ve bireylerin aşkın olanla kurdukları ilişkiye işaret eden *inanç* kavramları kullanılmalıdır. Bütün dinî gelenekler bu iki kavram ile ele alınmalıdır zira bu yaklaşım insanın dinî tecrübelerini ve bunların çeşitli yansımalarını anlamada daha isabetli olacaktır.

Smith din çalışmalarının kümülatif gelenekleri anlamaya odaklandığını, ancak bunun eksik olduğunu, bir sonraki aşamanın bireysel inancın etkilerini keşfetmek olduğunu söylemektedir. Bireysel inanç kopya edilecek bir formül değil, yaşanmakta olan aktif bir hâldir (Smith, 1962, s. 170). Smith'in asıl dikkat çekmek istediği husus bireylerin Tanrı'ya aktif cevaplarıdır. Smith'e göre Müslümanların İslam tecrübesini anlamak söz konusu olduğunda da kümülatif geleneğe aidiyete odaklanma ve modern dönemde popüler bir din anlayışı olarak karşımıza çıkan İslam'ın bütün sorunlara cevap veren bir "sistem" olarak algılanması İslam'ın cisimleşmesine sebep olmakta ve bireylerin inançlarını gözden kaçırmaktadır. Oysa İslam, aynı zamanda bireylerin Tanrı'ya cevap vermesidir (Smith, 1962, s. 101-104).

Asad'ın Smith'e yönelttiği en önemli eleştiri, onun Batılı akademisyenleri özsel tanım yapmakla eleştirirken kendisinin de aslında özsel bir tanım ortaya koymasıdır. Smith de dinin özüne bireysel inancı koymaktadır. Asad'a göre ise inancı ve dinî pratikleri birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bunlar karşılıklı olarak birbirini oluşturup değiştirmektedirler. Dinî pratikler de inanç yetiştirmektedir. Asad'a göre dinî pratikler basit bir mekanikleşmeyi değil bir şekle bürünmeyi ifade eder; yani onlar bir yaşayış ve bir varoluş şeklidir (Asad, 2020a, s. 4-7).

Asad'a göre cisimleşmiş ve incelemeye açık *kümülatif gelenek* ve *bireysel inanç* ayrımı modern liberal düzenin "kamusal" ve "özel" ayrımına çok rahat bir şekilde uymaktadır. Bu düşünce, inancın kamusal görüntülerinin tespit edilemeyeceği ve kamusal yaşantıların inancı etkilemeyeceği fikrini barındırmaktadır; davranışlar ve inanç arasında kategorik bir ayrım yapmaktadır. Smith'in dine genel yaklaşımı da bu çerçevede şekillenmiştir (Asad, 2001, s. 214).

Benzer şekilde, Asad'a göre, Smith, İslam geleneğini bilişsel bir sistem olarak algılamakta, onun bedenlere ve zihinlere belli erdemleri ve becerileri kazandıran eğitim teknikleri ve pratik bir yaşam şekli olduğunu görememektedir. Bu bağlamda, Smith'in üzerinde durmadığı bedensel pratikler Asad için önemle ele alınması gereken bir dinî

boyuttur. Bedensel pratikler İslam'da iyiyi yerleştirmek ve şerden uzaklaştırmak için merkezî bir rol oynamaktadır. Beden üzerindeki cezalar da *emri bi'l ma'ruf neyhi ani'l münker* ilkesince eğitici bir görev üstlenmektedir. Kişinin doğru failliği (agency) kazanması ve pratik etmesi onun bireysel kapasitesine değil sorumluluğuna dayanmaktadır. Bu sorumluluk sadece kişiye değil bütün Müslüman toplumuna aittir. Bu sebeple, İslami geleneğe kişi tek başına bedenine ve onun kapasitelerine sahip değildir; diğer Müslümanların da kişinin bedeni ve kapasiteleri üzerinde çeşitli hak ve sorumlulukları vardır (Asad, 2001, s. 216-219).

Kısacası, Asad'a göre, Smith İslami geleneğe yaklaşımında iki temel konuda yanılmaktadır: Birincisi, Smith metinsel ve rasyonel bir din anlayışı ortaya koymaktadır; ikincisi, dinin özünü bireysel imanda görerek dinî tecrübenin kolektif boyutunu ve bu dünyaya dönük kısmını merkezî konumundan çıkarmaktadır. Oysaki, Asad'a göre, İslami gelenek metinsel/rasyonel bir gelenek değildir; nesilden nesile aktarılan kurucu metinlerle ilişkili söylemsel bir gelenektir; inanç-pratik ayrımı ve bireysel inancın merkezî bir konuma sahip olması bu geleneğe uymamaktadır (Asad, 2009, s. 20; Anjum, 2007, s. 661-662).

Asad'ın din kavramlaştırması konusunda diğer önemli bir eleştirisi de Clifford Geertz'e yöneltilmiştir. Geertz'in din tanımı yirmi birinci yüzyılda din antropolojisinde etkili tanım olmuş (Coşkun, 2021, s. 14); onun yeni yaklaşımları, sosyal antropolojide ve sosyolojide yapı ve fonksiyonlara değil sosyal hayatın arka planındaki semboller ve anlamları analiz etmeye teşvik etmiştir (Fenn, 2009, s. 183). Geertz'in dine yaklaşımını anlattığı meşhur "Religion As a Cultural System" (Kültürel Bir Sistem Olarak Din) isimli makalesi, birçok İslam antropoloğunun eserlerinde olduğu gibi, Weber'in yorumcu sosyolojisini benimseyen din analizleri içermektedir (Keyes, 2002, s. 233; Varisco, 2005, s. 11, 34). Dini, kültürel bir sistem olarak gören Geertz, kültürün yoğun tasvir metodu ile incelenmesini savunmaktadır. Bu bağlamda sunduğu din tanımı şu şekildedir:

Din (1) bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süre devam eden ruh halleri ve güdülenmeler tesis etmek üzere işler (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirebilir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki (5) ruhsal haller ve güdülenmeler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler. (Geertz, 1973, s. 90)

Geertz, her ne kadar yukarıda görüleceği gibi dinin psikolojik ve sosyolojik fonksiyonlarından bahsetse de; Durkheim'in öncülük ettiği işlevselci yaklaşımın sosyal yapı ve kültürel sistemi aynı görevlere sahipmiş gibi değerlendirmelerini isabetsiz bulmaktadır. Hâlbuki, Geertz'e göre, *sosyal yapı* ve *kültürel sistem* kavramları ayırt edilmelidir; sosyal yapı ve kültürel sistem birbiriyle ilişkili olsa da bunlar birbirinden ayrı iki kavramdır. Kültürel sistem ve sosyal yapı farklı biçimlerde çalışmaktadır; kültürel sistem sosyal yapıya dışarıdan etki etmekte ve "özerk" olarak işlemesine devam etmektedir. Kültürel sistem sosyal ilişkileri etkileyen, düzenli anlamlar ve semboller sistemidir; sosyal yapı ise sosyal ilişkilerin kendine has topyekûn düzenine işaret eder. Kültür kişilere çevresini tanıma, duygularını ifade etme, yaşantılarını değerlendirme gibi konularda yardım eder; yol gösteren anlamlar, inançlar, semboller ve değerler sunar (Akyüz, 1998, s. 282).

Din de bir kültürel sistem olarak sosyal yapıdan özerk bir şekilde çalışmaktadır. Geertz'e göre insanlar dinî sembollerin dünyasında "bir anlığına" var olurlar, azizler bile bu dünyada sürekli kalmazlar (Cevizoğlu, 2022, s. 72). Belli bir zamana ve mekâna bağlı olan ritüeller de sembollerin bir çeşit dışı vurumudur (Fenn, 2009, s. 184-5). Dinî sembol bir nesne, hareket, olay, özellik veya ilişki görünümünde olabilir; ancak burada asıl dinsel olan anlamdır. Yani, sembol çeşitli kavrayışların oluşumunda bir araçtır. Bu kavrayışlar dindar insanlarda belli bir mizaç tesis eder (Geertz, 1973, s. 91). Bu çerçevede, Geertz'e göre, "dinin antropolojik incelenmesi iki aşamalı bir işlemdir: birinci aşama, asıl dini oluşturan

sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesidir, ikinci aşama, bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulmasıdır" (Geertz, 1973, s. 125).

Geertz'de dinî kültür örüntüleri insanın dışında bir bilgi kaynağı olarak işlev görmektedir. Burada evrensel bireyin kendine has sınırları ve kültürel örüntüler birbirinden ayrı alanlar olarak işaretlenmiştir. Öte yandan, dinî sembolün işlevi bir tür bilinç oluşturmaktır; bu bilinç dinsel olarak işaretlenirken sembolün kendisi sadece bir araçtır. Sembol sistemleri kültür kalıpları olarak işlev görürler; insanlara hayatlarına belirli bir biçim verebilmek için bir model sunarlar. Semboller model işleviyle iki yönlü bir mahiyet arz eder. Model, değişikliğe uğratma, deneme ve detaylandırma gibi süreçlere de imkân verebilmektedir. Yani, Geertz'e göre, insanlar hem kendilerini modele göre biçimlendirirler hem de modeli kendilerine göre biçimlendirirler (Asad, 1993, s. 32). Geertz'e göre, farklı toplumlar ve gruplar da İslam'ı kendi tarihsel tecrübelerine uyacak şekilde dönüştürürler. Bu tecrübe yerel İslamların gündelik yaşam deneyimlerinde ayrı, dindar elitler sayılan ulemanın düşüncesinde ayrıdır (Şengül, 2016, s. 152).

Asad'ın Geertz'e yönelttiği ana eleştiri kültürel örüntülerden ayrı evrensel bir birey ve bireysel eyleyicilik ön kabulü ile dine yaklaşmasıdır. Asad'a göre, Geertz dini, sosyal pratikler ve söylemlerden izole edilmiş semboller şeklinde kavramlaştırmıştır. Dine bu tür bir yaklaşımla, dindarın dinî sembollerle hayat hakkında bilgiler ve hayata dair tutumlar ürettiği var sayılırken; dindarın hayatın içinden bilgiler elde etmekte ve hayatın içinde tutumlar geliştirmekte olduğu kabul edilmez (Asad, 1983, s. 238-9). Yani, Geertz dini analitik bir kategori olarak yorumlamakta; dindarda tesis edilen dinsel mizacı da içsel bir eğilim olarak görmektedir. Asad bu evrensel bakış açısına itiraz etmekte ve dinî sembol olarak kabul edilen bir ögenin bireyde dinsel mizaç üretmesine de dinî olabileceğini savunmaktadır (Asad, 1983, s. 240-44). Asad'a göre Geertz'in din anlayışının kökleri Protestan Reformu sonrası dinin özü olarak bireysel inanç ve bilince vurgu yapan modern bir Hristiyan din anlayışında bulunmaktadır. Bu *din*, bütün dinî gelenekleri kuşatabilen bir evrensellikte olamadığı gibi Orta Çağ Hristiyan din anlayışını bile tasvir etmekte başarısız olmaktadır (Asad, 1983, s. 244). Zira, iktidar ve hakikat arasındaki ilişkiyi en iyi ele alan Hristiyan teolog Aziz Augustinus, Tanrının iyiyi ve kötüyü seçmede özgür bıraktığı insanın seçimleri üzerindeki zorlayıcı tutumları açık bir şekilde dine aykırı bulan Donatistleri sapkınlıkla suçlamıştı. Augustinus'a göre, baskı ve disiplin hakikati gerçekleştirmek ve sürekliliğini sağlamak için vazgeçilmezdir (Asad, 1993, s. 34). Orta Çağ Hristiyan öğretileri münzeviliğe değil manastır keşişliğine teşvik ediyordu. Manastır üyeleri çeşitli bedensel disiplinlerle Tanrıya itaati öğreniyordu. Bu öğrenme tekniği örgütlü dinsel hayatın kurumsal kaynaklarına dayanıyordu. Bu öğrenme ne bireyseldi ne de benliği bastırıp kontrol etmeyi hedefliyordu; bilakis, cemaatin sağladığı bu disiplin yeni bir kişilik inşa etmeyi hedefliyordu (Asad, 1993, s. 114). Bu bağlamda, Geertz'in evrensel inanan bireyi esasında modern Protestan'ın bir yansımasıdır.

Asad, Geertz'e karşı temel argümanın şu olduğunu ifade etmektedir: "Dinin evrensel bir tanımı olamaz çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür" (Asad, 2014, s. 44). Geertz'de gördüğümüz evrensel din aslında Batı tecrübesindeki tarihsel süreçlerin bir ürünüdür. Asad'ın ifadeleriyle, "reform sonrası yüzyıllarda, modern bilim ve modern devletin muzafferane yükselişiyse, kiliselerde dinselliği sekülerlikten ayırmaya dönük bir ihtiyaç olduğuna kanaat getirerek dinin ağırlığını gitgide inançlı bireyin haleti ruhiye ve motivasyonuna doğru kaydıracaktı. Bu dönemde disiplin dinsel alanı adım adım terk edecek, yerini "inanç", "vicdan", ve "duyarlılığa" bırakacaktı" (Asad, 2014, s. 55). Bu yeni vurguların izleri Geertz'deki evrensel olduğu varsayılan din anlayışında da görülür Asad'a göre. Hatta bütün dinlerdeki özü bulma, dini tanımlamak için teori üretme ihtiyacı da Reform sonrası gelişen kaotik siyasi atmosferde ve doğal din argümanlarında karşımıza çıkmaktadır. Kısacası, Asad'a göre, Geertz'in din kavramının merkezinde yer alan dinî inanç

modern ve bireyselleştirilmiş Hristiyan inançtır aslında. Bu inanç bir kurucu etkinlik değil, bir zihin durumudur (Asad, 2014, s. 55-64).

Özetleyecek olursak, Asad'ın yukarıda sunulan *din* kavramlaştırmasına yönelttiği eleştirilerin temel saiki; ona göre İslami tecrübenin bu *din* kategorisine uymamasıdır. Eleştirileri iki ana kategoride toplanabilir: Birincisi, Batılı din antropologları, Reform ve Aydınlanma tecrübelerinde belli bir tarihselliği olan paradigmalarını ve düşünce yöntemlerini evrenselmiş gibi başka toplumlara giydirmeye çalışmaktadır. İkincisi, dine bir fenomen olarak yaklaşan bu din kavramı, bütün dinî tecrübeleri bir inanç ve zihin durumu olarak işaretlemiş; Protestanlık dışı dinî geleneklerde merkezî bir yer tutan disiplin pratiklerini ve kurumsal otoriteyi dinin esası olarak görmemiştir. Asad, evrensel dindar birey anlayışını sorgulamaktadır; ona göre, İslam ve Reform öncesi Hristiyanlık gibi bazı dinî gelenekler itaat ve bedensel disiplinlerle yeni iradeler, kişilikler ve öznelere inşa etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede, dindar kişi, inanç ve dinî pratikler birbirinden net bir şekilde ayırabileceğimiz kategoriler değildir; dinî pratikler de inanç ve kişilik inşa edebilirler.

Bununla birlikte, Asad İslam toplumlarını çalışan antropologların eserlerinde İslami aktörlerin konuşmadığının ya da düşünmediğinin, sadece davrandığının altını çizmektedir. Bu çalışmalarda antropologlar, Müslümanların davranışlarını yorumlama yetkisine sahiptir (Asad, 2009, s. 11). Asad'ın editörlüğünü üstlendiği, alanda ciddi yankılar bulmuş *Anthropology and the Colonial Encounter (Antropoloji ve Sömürgecilik, 1975)* isimli kitapta da antropolojinin ürettiği bilgi ve sömürgecilik ilişkisi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Asad'a göre, Batılı sosyal antropologlar temelde Aydınlanma ideallerini örnek almaktadırlar ve çalıştıkları üçüncü dünya ülkeleri ile karşı karşıya geldiklerinde çalıştıkları toplumlarla aralarında ciddi bir güç eşitsizliği bulunmaktadır. Hiçbir Batılı antropolog çalıştığı kültürün etkisinde kalmamışken, üçüncü dünya ülkelerinden Batı'ya gidip onun kültürünü çalışan birçok kişi ondan etkilenmiş, argümanlarını benimsemiş ve hatta gelişimine katkıda bulunmuştur (Asad, 1975, s. 16-17).

Asad'ın antropoloji disiplinine katkıları, din kavramının İslam'ı ele almasındaki yetersizliğini eleştirmek ile sınırlı kalmamış; bir İslam antropolojisinin sahip olması gereken yaklaşım ve yöntemleri de kendi bakış açısıyla sunmuştur. Asad'dan önce Batılı antropologların İslam çalışmalarına etkili bir eleştiri yönelten Abdülhamid al-Zein'in aksine Asad, antropolojik bir kategori olarak İslam'dan bahsedilebileceğini ve İslam'ın ayırt edilebileceğini söyler. Bu çerçevede Asad, el-Zein'in ileri sürdüğü, İslam'ın hiçbir şeklinin gerçek İslam olmadığı gerekçesiyle çalışma kapsamı dışında bırakılamayacağı görüşünü reddeder (Şengül, 2016, s. 161-162). Asad'a göre, her şeyi İslam kategorisine koymak, Müslümanların kendine özgü ilişkilerini anlayamamak olur. "Eğer birisi bir İslam antropolojisi yazmak istiyorsa; Müslümanların yaptığı gibi, kurucu metinler Kur'an ve Hadis'i içeren ve kendisini onunla irtibatlandıran söylemsel gelenek kavramından yola çıkmalıdır" (Asad, 2009, s. 20). Asad, bu yaklaşımıyla, modern liberal birey üzerinden geliştirilen evrensel din kavramını, klasik oryantalist çalışmaların dini metne indirgeyen tutumunu ve antropolojik yaklaşımların sömürgeci mirasını aşmaya çalışmaktadır.

*Söylemsel gelenek*, çeşitli dilsel formdaki rollerin bir yaşam şekli olarak nesilden nesile aktarılması ve böylece kişinin belirli bir bağlamda nasıl düşünmesi, hareket etmesi ve hissetmesi gerektiğini dilsel yol göstermeler gereksiz kalıp tamamen düşene kadar yeniden yeniden öğrenmesidir. Bu geleneksel öğrenme, bedene dayalı, bedenlenmiş bir öğrenme şeklidir; teorik bir öğrenme şekli değildir. Öğrenilen şey salt bir doktrin değil, bir yaşam ve varoluş şeklidir. Söylemsel gelenek ile disipline edilen beden zorlanmış bir beden değil, uysal ve öğrenmeye açık bir bedendir. (Asad, 2015, s. 166-7). Kısacası, söylemsel geleneği ve onun ürettiği varoluş şeklini anlamak için bir bilim insanının rasyonel metin çözümlenmelerini, tikel bireysel yorumları ve evrensel varsayımları kullanması isabetsizdir.



## Seküler Kavramı Üzerine

Asad'a göre, siyasi bir doktrin olarak modern Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmış olan *sekülerizm*, basit bir şekilde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından ibaret değildir. Din ve devlet işlerinin yönetimde birbirinden ayrı tutulmasının Orta Çağ'da hem Hristiyan hem de İslam dünyasında görebileceğimiz pek çok örnekleri mevcuttur (Asad, 2003, s. 1). Ancak, dinî olanın yaşam düzenlerini belirleyici güçten ayrı tutulması Reform sonrası Batı tarihinin ürettiği modern bir normdur (Asad, 1993, s. 28). Yani, geleneksel Hristiyanlık pasif konuma düşmüştür; yaşam düzenlerini belirleme gücünü kaybetmiştir, hatta Hristiyanlığın kendisi seküler tasavvurlarla yeniden yorumlanmıştır. Kısacası, bahsedilen Orta Çağ örnekleri ile kıyasla, sekülerizmin ayırt edici özelliği yeni birer *din, etik ve siyaset* kavramı öngörmesidir (Asad, 2003, s. 1-2).

Sekülerizmden önce epistemolojik bir kategori olarak *seküler* vardır. O hâlde, zaman içerisinde çeşitli kavramların, pratiklerin ve duyarlılıkların bir araya gelerek oluşturduğu *seküler* incelenmelidir (Asad, 2003, s. 16). *Seküler* kavramının incelenmesi aynı zamanda modern *din* kavramının da incelenmesidir. Asad'a göre hem *seküler* hem de *dinsel* kategorileri tarih ve mekân üstü sabit bir öz taşımamaktadır (Asad, 2003, s. 25). Asad, modern Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmış sekülerizmin "seküler"ini anlamaya çalışmaktadır. Bu Batı tecrübesi, dünyanın geri kalanında da etkili olmaya devam etmektedir Asad'a göre.

Asad incelemek istediği seküleri şöyle tanımlar: "Kanımca seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dinî olanın devamıdır (yani kutsal bir kökenin son aşaması değildir.) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir.). Ben seküleri, modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren bir kavram olarak alıyorum" (Asad, 2020b, s. 37). Bu *seküler*, insan üzerinde farklı bir düşünme şeklini ve kutsal-kutsal olmayan alanlar arasında yeni sınırların çizilmesini beraberinde getirmektedir. Orta Çağ'da teoloji "seküler" olanı belirlerken, Reform sonrası Batı dünyasında hümanizm, Aydınlanma ve Hegelci tarih anlayışının etkileriyle seküler, yeni insan tasavvuruyla din, siyaset ve etiği gittikçe daha fazla belirlemeye başlamıştır. Bu modern düzende, din işleri ve devlet işlerinin ayırımındaki sınırları çizen sekülerdir.

Asad'a göre, seküler en iyi dolaylı yollarla anlaşılabilir (Asad, 2018, s. 2). Bu dolaylı yollardan birisi de faillik (agency) kavramıdır. Faillik oldukça karmaşık bir terimdir; anlamları semantik ve kurumsal ağlarda ortaya çıkar. Faillik kişinin kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle belli şekillerde ilişki kurmasını mümkün kılar. Niyet, plan, farkındalık, irade, yönelim ve arzu çoğu zaman faillikle ilişkilendirilir. Seküler faillik bireyin gücü ve yetkiyi kendi eline alması, kendi arzusuyla istediği yöne gidebilme kapasitesini anlatır. Birey, bu faillikle acının ve sıkıntının azalmasını hedeflemektedir (Asad, 2003, s. 78-79). Seküler bakış açısıyla, kişi ya kendi iddialarını ileri süren bir faildir ya da başına ne geleceğini bilmeyen pasif bir kurbandır. Kişi eğer fiziksel veya zihinsel bir acı, bir sıkıntı çekiyorsa; buna karşı koyamıyor, maruz kalıyor, yani faillik kapasitesi taşıyamıyor demektir.

Buna karşın, mesela erken Hristiyan dünyasında ise acı veya sıkıntı çekmenin olumlu bir karşılığı vardır. Eğer bir hasta iyileşemiyorsa, çektiği acı bu dönem Hristiyanları için bir anlam taşımaktaydı. Benzer bir şekilde, Asad'a göre, İslami gelenekte sabır ve itaat etmek değerlidir; bedensel disiplin ve nefis kontrolü dindar Müslümanın failliği için merkezî bir öneme sahiptir. Müslümanın doğru failliği inşa etmesi sorumluluk bilinci ile gelişir ve bu sorumluluk bilinci fail kişiye değil bütün Müslüman cemaatine aittir. *Emri bil ma'ruf nehyi anil münker* ilkesince, Müslüman fail kendi bedeni ve kapasitelerine tek başına sahip değildir; diğer Müslümanların da onun bedenine ödev yükleme ve ceza verme hakkı vardır. (Asad, 2003, s. 90-91). Kısacası, seküler faillik ve geleneksel dindar faillik (İslam ve Reform öncesi Hristiyanlık) farklı insan tasavvurları ile inşa edilmektedir.

Dindar faillik inşa eden dinî cemaatlerin nihai hedefi salt bir yönetimden öte yeni bir tür kişilik yaratmaktır; modern devletler ise vatandaşlarını yönetmeyi hedeflemektedir. Bu yönetim özelliği göz önüne alındığında, modern seküler devletin temel özellikleri "dine

karşı ilgisizlik, rasyonel etik ve siyasi hoşgörü" değildir. Modern devlette hukuk zorla uygulanır, kamusal alan herkese eşit derecede erişime açık değildir, insan haklarının belli sınırları vardır, din özgürlüğünün yani bir anlamda makbul dinin sınırları belirlenmiştir (Asad, 2003, s. 255-256; Asad, 2006b, s. 498). Kısacası, seküler devletler, evrensel bir rasyonalite ile değil, tarihsel birçok güç çekişmesi sonucunda vücut bulmuş olan "yasal muhakeme, ahlaki pratikler ve siyasi otorite" ile inşa edilmiştir. Örneğin, katı laiklik uygulaması ile bilinen Fransa'da devlet, tarihî arka planı olan ancak salt bir rasyonalitesi olmayan çeşitli istisnalar uygulamaktadır. Hapishane, hastane, ordu ve orta dereceli okullarda görev yapan devlet memuru papazlar vardır, Katolik piskoposluk bölgelerinin çeşitli yasal ayrıcalıkları bulunmaktadır, bütün okulların yaklaşık yüzde 20'sini oluşturan Katolik ve Yahudi dinî okullarla devletin anlaşmaları vardır ve önemli miktarda mali destek sağlamaktadır; Alsace ve Moselle bölgelerinde yönetim tarafından tanınmış dinî cemaatler bulunmaktadır. Asad, Fransız laikliğinin çeşitli istisnalar ile şekillendiğinin altını çizer. Başörtüsünü laiklik gerekçesiyle yasaklayan ancak yukarıda bahsedilen diğer istisnaları benimseyen Fransız devleti, bunu evrensel bir rasyonalite ile değil, Schmitt'in işaret ettiği gibi egemenlik kapasitesinin devlete tanıdığı ayrıcalık koyabilme yetisi ile yapar (Asad, 2003, s. 119; Asad, 2006b, s. 505-513). Bu yüzden, bütün modern seküler devletler sekülerizmi farklı şekillerde pratik ederler; ancak birey, faillik ve yönetme tasavvurlarında benzer seküler varsayımlara sahiptirler.

Pratikleri farklı olsa da benzer tasavvurlar sunan sekülerizmin kökleri 19. yüzyılın liberal Avrupası'ndadır. Sekülerizm kelimesini ilk defa ateist ve kafir olmadıklarını belirtmek için George Jacob Holyoake gibi 19. yüzyıl özgür-düşünürleri İngilizceye kazandırmışlardır (Asad, 2003, s. 123). Sekülerizm, bedensel pratiklerinden uzaklaştırılmış, bireysel inancı temel alan bir tür din ve evrensel liberal birey olduğunu varsayar. Sekülerizmin yönetimi ne bireyi zorlamak ne de bireye pazarlık hakkı tanımak üzere kurulmuştur. Devlet, bireyin kamusal alan sınırlarına uyan oto-kontrolünü demokratik katılım, hukuk ve ekonomi ile sağlamaktadır. Bütün bireylerden makul olmaları, yani ortak kamusal aklı taşımaları beklenmektedir (Asad, 2003, s. 3-7).

Bu çerçevede, Asad, Charles Taylor'ın sekülerizmi dindarlar ve seküleristler arasında ortak bir zemin oluşturan pozitif bir rolle betimlemesine katılmamaktadır. Sekülerizm üzerine yazdıkları çokça okunan ve takip edilen Taylor'a göre, seküler hümanistler ve Hristiyanlar aynı Latin Hristiyanlığının ortak mirasını taşımaktadırlar (Polat, 2012, s. 223). Asad modern seküler ile öncesindeki Hristiyan düşünceler arasında bir tür devamlılık olduğu konusunda Taylor ile hemfikirdir; ancak bu düşünceler sekülere tercüme edildiğinde radikal bir dönüşüme uğramıştır. Asad'a göre, hem Hristiyanlığın geleneksel tasavvurları modern dinî yorumlardan radikal bir şekilde farklıdır, hem de sekülerizm dinî gelenekler ve sekülerist yaşam biçimleri arasında ortaklık üzerine inşa edilmemiştir; sekülerizm sekülerin tahakkümüyle sadece izin verdiği bir tür dine açık ortak alan yaratmıştır (Asad, 2003, s. 2-7, 150; Asad, 2018, s. 16).

Asad sekülerleşme tartışmalarının, özellikle sosyologların çalışmalarının çizgisel bir neden-sonuç açıklamasına odaklandığını, "seküler" in ne olduğunu anlamaya ilgi duymadıklarını söylemektedir (Asad, 2006, s. 209-210). Asad, bu çerçevede, Jose Casanova'nın modern toplumlardaki kamusal din argümanlarını da tutarsız bulmaktadır. Casanova, "kim hâlâ sekülerleşme mitine inanıyor" (Casanova, 1994, s. 11) diye provakatif bir soruyla başlayan, din çalışmalarında çokça tartışılmış *Public Religions in the Modern World* (Modern Dünyada Kamusal Dinler, 1994) kitabında, İspanya, Polonya, Amerika ve Brezilya'dan kamusal iddiaları olan dinî oluşum örneklerini sunarak sekülerleşme literatürüne eleştirel bir katkı yapmıştır (Knoblauch, 2011, s. 5). Casanova sekülerleşme tezlerinde yer alan üç tip sekülerleşmeye dikkat çekmektedir: 1) Siyaset, ekonomi, bilim gibi değer alanlarının ayrışması olarak sekülerleşme, 2) toplumlarda dini inanç ve ibadetlerin azalması olarak sekülerleşme, 3) dinin bireyselleşmesi, özel alana hapsolmesi olarak sekülerleşme (Casanova, 1994, s. 211). Casanova'ya göre, değer alanlarının ayrışması

şeklindeki birinci tip sekülerleşme modern toplumların alametifarikası olarak vazgeçilmez olduğunu ispat etmiştir; ancak, modern toplumların diğer iki tür sekülerleşmeyi taşımak zorunda olmadığını ileri sürmektedir. Modern toplumlar da, kamusal alanı dinî iddialara ve katılımlara açabilirler; din kamusal alanda pozitif roller üstlenebilir (Casanova, 1994, s. 39). Casanova klasik sekülerleşme teorisine etkili bir eleştiri getirirken onun çekirdeğindeki iddiayı (değer alanları ayrımı) yenilemiş olmaktadır.

Casanova'nın söz konusu eseri hem betimleyici hem de normatif bir yaklaşım sergilemektedir. Asad'a göre, Casanova'nın modern kamusal alanda yer verdiği din, karşıtlarıyla rasyonel tartışmaya girmeyi kabul etmiş, zorlayıcı değil ikna edici bir tür dindir. Asad esasında, Casanova'nın ortaya koyduğu sekülerleşmenin üç boyutunu birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Casanova'nın argümanı da bu bağlamda tutarsızdır; din eğer kamusal alana pozitif katkı yapabiliyorsa, bu değer alanları ayırımını ortadan kaldırmaktadır Asad'a göre.

Casanova, Asad'ın kendisine yönelttiği eleştirilere cevaben yazdığı makalede, Asad'ın anladığı gibi liberal ve seküler değerlerin çerçevesini belirlediği bir din anlayışıyla ya da hukuk ve ahlaki normların birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesiyle hareket etmediğini ifade etmektedir. Bunun yerine, ihlal edilemez bireysel bir hak olarak vicdan hürriyetinin tanınmasını modern toplumların alametifarikası olarak gördüğünü belirtmektedir. Casanova'ya göre vicdan hürriyeti kavramı sadece liberal ve seküler kaynaklara hasredilmemelidir, bu kavrayışı dinden devşiren dindarlar da bulunmaktadır. Casanova, aslında sekülerleşme teorilerini yeniden ele alma iddiasında Asad'la benzer bir kaygı ve bakış açısı taşıdıklarını düşünmektedir; ona göre sadece kullandıkları yöntemler farklıdır. Casanova kendisinin sosyal değişimi ele aldığı karşılaştırmalarında geleneksel tarihsel sosyolojik analiz yöntemlerini kullandığını; Asad'ın ise Foucaultcu bir soykütüğü yaklaşımını takip ettiğini ve ufuk açıcı analizlere ulaştığını söylemektedir. Casanova, sosyolojik verilerin Batı Avrupa'da Hristiyanların sekülerleştiğini gösterdiğini ama dünya ölçeğinde bir istisna teşkil ettiğini söylemektedir. Bu Batı Avrupa tecrübesi modernliğin tek örneği değildir. Asad'ın takip ettiği soy kütüğü bu Batı Avrupa tecrübesini anlatmaktadır (Casanova, 2006, s. 14-15).

Asad sekülerin soykütüğünü takip etmek isteyenlerin Rönesans döneminde etkin olan hümanizm doktrinini, Aydınlanmanın doğayı kavrayış şeklini ve Hegel'in teleolojik tarih felsefesini göz önünde bulundurmaları gerektiğinin altını çizer. Protestan Reformunun kendisini itici bir düşünce olarak ele almaz. Casanova Asad'ın Protestan Reformu sonrasında gelişen dinî düşünceleri hesaba katmadığını söylemektedir. Dinî düşünceler değişim için itici güç olabilirler, hatta, Orta Çağ Hristiyanlığındaki "saeculum" kavramının sekülerleşme sürecine imkân sunduğu söylenebilir. Kısacası Casanova, dinî düşüncenin farklı formlarına ve tecrübelerine dikkat çekmek istemektedir; Katolik ve Protestan tecrübelerin farkına işaret etmektedir. Asad ise, "seküler" in dini tanımladığını ve yeniden şekillendirdiğini iddia etmektedir. Yani, Asad'ın bu argümanı modern Hristiyanlığın otantik olmadığı, onu "seküler" in inşa ettiği, buna karşın Reform öncesi Hristiyanlığın ise otantik olduğu iması taşımaktadır. Casanova, Asad'ın özsel, indirgemeci din yorumlarına yönelttiği eleştirilerin çok haklı olduğunu ancak onun analizlerinin ima ettiği otantik Hristiyanlık/İslam kategorisinin de eşit derecede problemlili olduğunu belirtmektedir (Casanova, 2006, s. 23-24).

Asad, Casanova'nın iddia ettiği gibi özünde ikisinin de modern toplumlarda dominant sekülerleşme tezlerini eleştirmek gibi ortak noktaları ve ilgileri olduğu fikrine katılmaz. İlgilerinin, kaygılarının ve sekülerleşme tezlerine itirazlarının oldukça farklı olduğunu söyler (Asad, 2006, s. 207). Asad, Casanova'nın yaptığı gibi neden-sonuç ilişkisine odaklanan çizgisel bir tarih anlatısı sunmaya çalışmadığını (mesela Weber gibi birçok sosyoloğun yinelediği Protestan Reformunun modern yaşam düzenini ortaya çıkarması gibi); sekülerin soykütüğü incelemesinin daha karmaşık bir karşılıklı din-seküler etkileşimini ele almaya çalıştığını söylemektedir (Asad, 2006, s. 206-210).

Özetleyecek olursak, Asad "seküler" in birtakım düşünce ve duyarlılıklarla bir tür "insan", "din" ve "toplumsal düzen" inşa ettiğini ileri sürmektedir. Seküler, din ile bir karşıtlık kurularak kavramlaştırılsa da, aslında dinden ayrılması mümkün olmayan bir kavramdır. İslam'ı söylemsel bir gelenek olarak betimleyen Asad, geleneği donuk bir öğreti olarak ele almaz, gelenek hem devamlılık hem de kopuşları barındırmaktadır (Asad, 2015, s. 169). Gelenek statik değildir, ancak geleneğin kendi dinamikleriyle gerçekleşen değişim bireysel ve rasyonel metin okumalarıyla değil, kurucu metinler Kur'an ve Hadis'e irtibatlı nesilden nesile aktarılan söylemsel gelenek bağlamında gerçekleşmektedir. "Seküler" in müdahale edip dini tanımlaması, çeşitli tasavvurları ve hassasiyetleri empoze etmesi kavramsal olarak gelenek dışı bir oluşumdur.

İslami gelenek kendi içinden kendi öz değişimini mi gerçekleştiriyor yoksa "seküler" in dikte ettiği birey, toplum ve varoluş şekilleri ile mi değişimler gerçekleşiyor? Müslümanların her çeşit dinî tecrübeleri ve sosyal meseleleri hangi kavramlarla ve kategorilerle analiz edilmelidir? Asad, kendi araştırma metodolojisinin temel bir parçası olarak gördüğü bu sorulara *söylemsel gelenek* kavramıyla cevap veriyor. Bu çerçevede, Asad için her dinî olan İslami değildir.

Müslüman kişinin varoluşu, bedeni ve sosyal sorumluluğu modern bireyin failliğinden, sorumluluğundan ve toplumsal sözleşmeye dayalı sosyal düzeninden farklıdır. Müslüman kişi bedenine ve onun kapasitelerine tek başına sahip değildir, diğer Müslümanların da onun üzerinde hak ve sorumlulukları vardır. Müslüman kişilik, bir taraftan sosyalleşme sürecindeki diyaloglarla diğer taraftan da itaat ve disipline dayalı bir inşa sürecinde şekillenir. "Seküler" in domine ettiği modern kavramlar evrensel bir insan, din ve düzen varsaydıkları için geleneksel tecrübeleri (Reform öncesi Hristiyanlık ve İslami gelenek) analiz etmekte ve modern düzeni anlamada başarısız olmaktadır Asad'a göre.

## SONUÇ

Asad, liberal birey üzerine kurgulanan seküler modern toplum düzeninin açmazlarını, çelişkilerini ve sınırlarını başarılı bir şekilde tartışmaya açmıştır. İnsan haklarından istifade eden insanın, kamusal alanın ve ifade özgürlüğünün her türlü insanı ve düşünceyi kapsamadığını ifade etmiştir. Batılı bilim insanlarının din hakkında araştırma ve bilgi üretme süreçlerindeki bazı problemlerini oldukça iyi tespit etmiştir. Ritüeller, dinî pratikler ve inanç arasında varsayılan ayrıma etkili bir eleştiri getirmiştir. Odağında Batılı bilim insanlarının İslam geleneğini ve Müslüman toplumlarını anlama uğraşları vardır; bu bağlamdaki güç ilişkileri konusunda oldukça hassastır.

Ancak, Asad, Müslüman bilim insanlarının kendi toplumları üzerinde ürettikleri tanımlamaların ve bilgilerin de çeşitli problemler ve güç ilişkileri içerdiğini göz ardı etmiştir. Asad'ın İslam için *söylemsel gelenek* kavramlaştırması da bir çeşit din anlayışını diğerlerine tercih etmekte, ön plana çıkarmaktadır. Asad, kavramsal olarak bir çeşit İslam'ı veya Hristiyanlığı otantik olarak işaretlemiş, diğerlerini ise kaynağını "seküler" den alıyormuş gibi yansıtmıştır. Bu yaklaşım, araştırmacıyı hakiki İslam veya hakiki Hristiyanlık iddiasına götürür. Bu bakış açısı aynı zamanda sekülerist yaklaşımlarla da örtüşür; zira bu düşünceye göre, bireysel vicdan özgürlüğü, bireyin itaat etmeyi ve arzularını disiplin etmeyi seçme kapasitesi ve bireyin Kur'an'a rasyonel erişimi gibi değerler İslam dışı modern süreçlerde sekülerin tahakkümü altında gelişen birer dinî düşüncedir. Bir tür hakikat iddiası taşıyan bu kategorileştirme, bilim insanının tercihine dayalı bir otantik İslam/Hristiyanlık sınırlaması yaptığı için problemlidir. Araştırmacının İslam'ın hangi formlarının gerçek İslam olduğuna, hangilerinin bu kategori dışında kaldığına karar vermesi, kendisinin de, çalıştığı Müslüman toplumlarda bir tür güç ilişkisine dahil olmasını gerektirmektedir.

Yine yukarıda ifade edildiği gibi, Asad, bir tür dindar kişilik inşa etmeyi hedefleyen dinî disiplinlerin nihaî hedefinin modern devletlerin aksine sadece insanları yönetmek değil bir tür dindar kişilik inşa etmek olduğunu dile getirir. Bu çerçevede, Asad'ın bireyi

paranteze alan genel yaklaşımı kendi argümanlarıyla da çelişmektedir. Dindar kişilik inşasında, birey itaati kendi arzularına karşı kendi seçmelidir ya da itaati içselleştirebilmeli öz-huzuruna ve varoluşsal bütünlüğüne tehdit olarak görmemelidir. Buna paralel olarak, bazı sosyologların benimsediği gibi, sosyal eylemi tam olarak anlayabilmek için bireylerin motivasyonlarını anlamak elzemdir (Weber, 1978, s. 4; Aron 1971, s. 233). Örneğin, ilahiyat fakültesini, çok yüksek puanlar almalarına rağmen dinî hizmet aşkıyla tercih eden öğrenciler, din hizmetlerini aileden tevarüs eden bir gelenek olarak tercih eden öğrenciler ve daha kolay öğretmen atanabilmek için tercih eden öğrenciler farklı sosyal eylemler gerçekleştirmektedirler. Ailevî şiddetle karşılaşmamak için başörtüsünü çıkaramayan bir kadının, ailesine rağmen başörtüsünü açmamak için üniversite eğitiminden vazgeçen bir kadının ve ailesinden öğrendiği kıyafet kodlarını öz-huzurla benimsemiş bir kadının başörtüsü örtme pratikleri birbirinden oldukça farklıdır. Dindar kişilik inşası ve onun meydana getirdiği varoluş ve sosyal yaşayış şekillerini araştırmak istiyorsak; bireyin seçimleri, öz-huzuru ve varoluşsal bütünlüğünü hesaba katmak gerekmektedir. Aksi takdirde, sosyal davranışlarını inşa ettiği dindar kişilikle şekillendiren dindar bireyler ile çeşitli güç ilişkileri içerisinde şekillenmiş salt bir yönetime tabi amaçsal rasyonel kişiler (ki bu durum seküler yönetimden farklı değildir) arasındaki fark gözden kaçmaktadır.

#### **EXTENDED ABSTRACT**

This article examines Talal Asad's critique of the concepts of religion and the secular by analyzing his groundbreaking work on the subject which has been widely read and discussed in religious studies, Islamic studies, and social sciences. The first part of the article examines Asad's approach to religion by analyzing his critique of Wilfred Cantwell Smith and Clifford Geertz. The second part of the article examines Asad's views on the secular and his critique of Jose Casanova. Arguing that supporters and critics of the secularization thesis do not pay enough attention to the concept of the secular, Asad turns to undertake an anthropology of the secular. In doing so, Asad employs a genealogical approach to trace formations of the secular and modern religion. Approaching the secular indirectly, Asad examines assumptions of the secular through human, society, state, right, submission, pain, agency, and so on; and compares them with those of the Pre-Reformation Christianity and Islam that he describes as a discursive tradition. According to Asad, the secular presuppositions construct new meanings of "human", "religion" and "social order". In this respect, the concepts of universal religion prevalent in the anthropology of religion are rooted in the idea of "liberal individual" which was developed in the history of the modern West; therefore, these concepts are not universal but historical and they are shaped under the influence of the secular. The article argues that while Asad does not try to assert his own all-encompassing definition of religion, he, nevertheless, assumes an authentic Islam and Christianity. This assumption of authenticity raises questions because it prefers one particular form of Islam and Christianity to others. Furthermore, it brackets the individual without examining the different patterns in his/her practices and behaviors, which contradicts Asad's own arguments in his comparison between secular governing and the traditional construction of the pious self through discipline and submission. The exact meaning of an individual's social action can be better analyzed via the meaning that s/he attaches to that action.

### KAYNAKÇA

Akyüz, N. (1997). Dinin nesnelleşmesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(3), 273-304.

Akyüz, N ve Çapçioğlu, İ. (2018). Giriş. N. Akyüz ve İ. Çapçioğlu (Ed.), *Ana başlıklarıyla din sosyolojisi* içinde (ss. 17-59). Grafiker Yayınları.

Aron, R. (1971). *Main currents in sociological thought 2*. (R. Howard ve H. Weaver, Çev.). Penguin Books.

Asad, T. (2020a). Autobiographical reflections on anthropology and religion, portrait: Talal Asad. *Religion and Society: Advances in Research* 11(1), 1-29. <https://doi.org/10.3167/arrs.2020.110102>

Asad, T. (2020b). *Sekülerliğin biçimleri, Hristiyanlık, İslamiyet ve modernlik*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.

Asad, T. (2006b). Trying to understand French secularism. H. de Vries vd (Ed.), *Political theologies: public religions in a post-secular world* içinde (ss. 494-526). Fordham University Press.

Asad, T. (2001) Reading a modern classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions*, 40(3), 205-222. <https://www.jstor.org/stable/3176697>

Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* 18(2), 237-259. <https://doi.org/10.2307/2801433>

Asad, T. (2014). *Dinin soykütükleri, Hristiyanlıkta ve İslamda iktidarın nedenleri ve disiplini*. (A. A. Tekin, Çev.). Metis Yayınları.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.

Asad, T. (2015). Thinking about tradition, religion, and politics in Egypt today. *Critical Inquiry* 42(1), 166-214. <https://doi.org/10.1086/683002>

Asad, T. (2009). The idea of an anthropology of Islam. *Qui Parle* 17(2), 1-30. <https://www.jstor.org/stable/20685738>

Asad, T. (1975). Introduction. T. Asad (Ed.), *Anthropology and the colonial encounter* içinde (ss. 9-19). Ithaca Press.

Asad, T. (2006a). Responses. D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors* içinde (ss. 206-242). Stanford University Press.

Bangstad, S. (2009). Contesting secularism/s: secularism and Islam in the work of Talal Asad. *Anthropological Theory*, 9(2), 188-208.

Casanova, J. (2006). Secularization revisited: a reply to Talal Asad. D. Scott, C. Hirschkind. (Ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* içinde (ss. 12-30). Stanford University Press.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

Cevizoğlu, M. H. (2022). *Foucault'nun "toplumsal denetim" ve Geertz'in "kültürel sistem" kavramı çerçevesinde Hristiyanlığın "inanç nesnelere" kullanımı*. [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. Ulusal Tez Merkezi.

Coşkun, A. (2021). *Din antropolojisi*. Dönem Yayıncılık.

Çağdaş D. (2020). The modern is not secular: mapping the idea of secularism in the works of Steve Bruce, Charles Taylor, and Talal Asad. S. Ünsal, Ö. Ü. Eriş, (Ed.), *Revisiting secularism in theory and practice* içinde (ss. 105-125). Springer.

Donovan, O. S. (2020). Talal Asad's challenge to religious studies, portrait: Talal Asad. *Religion and Society: Advances in Research* 11(1), 1-29. <https://doi.org/10.3167/arrs.2020.110102>

Fabio, V. (2020). The sociology and anthropology of secularism: from genealogy/power to the multiple manifestations of the secular. S. Ünsal, Ö. Ü. Eriş, (Ed.), *Revisiting secularism in theory and practice* içinde (ss. 127-143). Springer.

- Fenn, R. K. (2009). *Key thinkers in the sociology of religion*. Continuum International Publishing.
- Furseth, İ. ve Repstad, P. (2013). (İ. Çapçioğlu ve H. Aydınalp, Çev.) *Din sosyolojisine giriş, klasik ve çağdaş kuramlar*. Birleşik Yayınları.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures, selected essays*. Basics Books.
- Keyes, C. F. (2002). Weber and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 31(1), 233-255. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085332>
- Knoblauch, H. (2011). Deprivatization, the public sphere, and popular religion, portrait: José Casanova. *Religion and Society: Advances in Research*, 2(1), 15-36. <https://doi.org/10.3167/arrs.2011.020102>
- Kurt, A. (2008). Sosyolojik din tanımları ve dine teolojik bakış sorunu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 73-93.
- Kuşçu, E. (2011). *Din fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith örneği*. Sarkaç Yayınları.
- Laborde, C. (2014, 5 Şubat). Three approaches to the study of religion. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>
- Leger, D. (2004). Sekülerleşme, gelenek ve dindarlığın yeni şekilleri: bazı teorik öneriler. (H. Aydınalp, Çev.). *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(1), 45-58.
- Okumuş, E. (2017). Sosyolojinin din sorunsalı. M. Bayyigit (Ed.), *Din sosyolojisi içinde* (ss. 77-104). Palet Yayınları.
- Polat, A. (2012). A comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the issue of secularity. *İnsan ve Toplum*, 2(4), 217-230. <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.2.4.R0005>
- Seshagiri Rao, K. L. (1968). The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind by Wilfred Cantwell Smith. *Philosophy East and West*, 18(2), 85-91.
- Subaşı, N. (2002). Sorunlu bir alan din sosyolojisi. M. Çağatay Özdemir (Ed.), *Sorgulanan sosyoloji içinde* (ss. 185-194). Eylül Yayınları.
- Şengül, S. (2016). İslam antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları. *Toplum ve Bilim*, 136(1), 146-171.
- Tekin, M. (2008). Sosyolojinin "din" problemi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 63-76. DOI: 10.5281/zenodo.3343952
- Tekin, M. (2019). *İslam sosyolojisinin imkanı*. Rağbet Yayınları.
- Varisco, D. M. (2005). *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*. Palgrave.
- Weber, M. (1978). *Economy and society*. G. Roth ve C. Wittich (Ed.). University of California Press.
- Willaime, J. (2003) Dinin tanımlanması meselesi. (H Keskin, A. Alperen Çev.). *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 321-333.