Sekülerizm;
Akleden Kalbin Parçalanışı

ABDURRAHMAN ARSLAN

I

İnsanın hayatını sürdürürken kendi ölü varlığından bile vaz geçmeyi başarabildiği söylenemez. Bu isteğe cevabın, yaşarken olduğu gibi öldükten sonra da taşıdığı tevhidî misyonun kaçınılmaz tezahürü ve yansıması olarak insanları bir araya toplamayı başaran, din olduğu söylenebilir. Öte yandan insanın tarihi boyunca içinde yaşadığı mevcut sosyal düzenin meşrûiyeti ve insanların kendilerinden önce —Allah'ın rızası için— sosyal amaçlar için özveride bulunmayı isteyen ve sağlayan yine din olmuştur. Fakat önce var ettiği aile ile sonra da oluşturduğu cemaat ile toplumsallığı yaratmış olan dinin bu yönünün ve meşrûiyet kaynağı olma özelliğinin modernlik ile birlikte değişmeye başladığı ve giderek bir uzaklaşma yaşandığı açıktır. Modernlik ile meydana gelen bu büyük değişimin sekülerizmin tabiatı ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu mücadelede galip gelen, dinin bütün direnmelerine rağmen bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak özerk bir alan sağlaması sonucu kendisini var eden "modern zihin" olmuştur. Bundan dolayı modern dönem yani onun sekülerize eden hızlı süreçleri ile birlikte insan, hem fizikî olarak hem de zihinsel olarak göçebe hayatı yaşamaya başlar. Cemaati parçalandığından, şehrin metropole dönüşmesi, yeni makinalar, göçler, sayısız "araçlar" çokluğunda toplumsal düzeyde; öte yandan her gün değişen bilim ve teknoloji nedeni ile bilgisi hızla bir öncekini yanlışlamakta olduğundan zihnî düzeyde göçebelikten kurtulamamaktadır.[1]

Bu yazının başlangıcında modernite/sekülerizmin doğuşuna rahim görevi yapmış ve Hıristiyan Dini'nin tarihteki ilk tecrübe/yaşama biçiminin belirleyici örneği olan "manastır" tecrübesini anlatmayı denedik. Sonra da yeni dönemin (modern) ortaya çıkmaya başlayan kahramanını "birey" olarak ifade etmenin açıklayıcı olacağını düşünerek, bu "birey"in özelliklerine değinmeye çalıştık. Şüphe yok ki sekülerizm yeni bir olay değildir, yeryüzünde insanla birlikte var olagelmiştir. İrdelemeye çalıştığımız modern dönemde izlediği yol, aldığı form'la ilgilidir. Çünkü izlediği süreç boyunca "arındırma" işlevi nedeni ile giderek hızlanmaktadır. Bu dönem bize göre, dinin tarihte ikinci defa tecrübe edilmesi sebebi ile önemli görünmektedir ve dinden kopuşu temsil etmemektedir. İnsanın peygambersiz yaptığı bu ilk tecrübe elbette baştan sona derslerle doludur. Fakat bunun şeriati olmayan ve kitabı da değiştirilmiş bir dini tecrübe olduğunu biliyoruz. Öte yandan dinin bu ikinci aktarımı ile ilgili ve belirleyici bir özellik taşıdığı için; günümüz modern dünyasının da bu belirleyicilik altında şekillenmekte olduğunu düşündüğümüzden seküler süreci dile getirmeye çalıştık. Modernitenin bütün kazanımlarının ve Aydınlanma'nın aktarımı da demek olacak bu süreç ilk kez Japonya'da "meyvelerini" verdi denebilir. Bundan dolayı Japonya, Uzak Doğu'nun Batıdan farklı geleneklerine sahip toplumları için bir "ideal"i temsil etmektedir. Denebilir ki bir yönüyle kediye "ciğer" görevi yapmaktadır. Bu sebeple onlar için hedef bellidir; önemli olan şimdi bu "kopyayı", kopya etmektir.

Öte yandan moderniteye ve onun hayatı hızlandırmış seküler süreçlerine katılmamakta direnen İslâm ve onun giderek azalmakta olan kültürünün, küresel ölçekte meydan okuyucu ciddi tavırlar aldığına şahit olunmaktadır. Dünya geneli açısından bakıldığında bunun tehdit edici bir engel olarak durduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı şimdi

önemli olan İslâm coğrafyasında herhangi bir "topluluğun" moderniteyi —Japonya'nın yaptığı gibi— aktarmayı başarılı bir şekilde örneklendirmiş olması gelmektedir. Eğer bu know-how elde edilir ve başarılırsa hiç şüphe yok ki "diğerleri" için bir "ciğer" olacaktır. Bu gün denebilir ki en büyük tehlike İslâm "ülkelerinde" hâlâ, böyle bir örneğin çıkmamış olmasıdır. Bu örneğin ortaya çıkması ise İslâm'ın modern ve tabiî ki seküler sürece sokulması, aynı zamanda da dinin (İslâm'ın) ikinci defa tecrübe alanına aktarımı olacaktır. Sistemin kabul edemeyeceği kendisini var eden moderniteye katılmamak, ona anlamakta zorluk çektiği başka bir dille muhalefet etmektir. Yaşadığımız coğrafyanın müslümanı bu tecrübeyi yoğun şekilde yaşamakta olduğundan en büyük adaylardan biri sayılmaktadır. Bu tecrübe, gözleneceği gibi şekilleri belirsiz, tesbiti mümkün olmayan soyutlamalarla yüklü süreçler değildir; milyonlarca insanın İslâm ve Allah adına hareket ettiği, katılımda bulunduğu süreçler bütünlüğüdür. Bunu yaşayan müslümanın İslâm ülkelerinin "liderliğini" yapma arzuları bir kader olarak böyle bir "misyona" da dönüşebilir. Ne de olsa bu işe Japonya ile birlikte başlanmıştı. Bundan dolayı yaşamakta olduğumuz tecrübenin sonucunda moderniteyi aktarmayı başarmış olmak belirleyici bir tecrübe olacaktır. Bozulmamış bir Kitap ve Sünnet ile bu tecrübenin Batıda olduğu şekli ile başarılı olacağı zor görünse bile imkânsız olacağı söylenemez.

II

İslâm'ın doğduğu topraklarda herhangi bir imparatorluk hakimiyetinin olmamasına karşılık, Hıristiyanlık güçlü bir devlet içinde, Roma İmparatorluğu'nun topraklarında doğar. Tek Tanrılı bir din ve peygamberi olmasına karşılık, Roma çok tanrılı bir özelliğe sahiptir. Tarihte bilinen Roma vahşetinin içinde bir süre azınlık dini olarak varlığını sürdüren Hıristiyanlık kabul edilmek, meşrûiyet kazanmak ve yaşıyabilmek için üç yüzyıl devam eden bir mücadele sürdürür. Roma İmparatorluğu'nun her tarafına yayıldıkça, tarlaları, şehirleri ve adaları doldurup kök saldıkça,[2] dinin önde gelen temsilcileri cemaatin örgütlenmesi için stratejiler geliştirmeye başlarlar.[3] Bu örgütlenmenin hıristiyanlar için hayatî bir önem taşıdığı, varlıklarını sürdürme anlamında kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Çünkü bu yeni dinin getirdiği dünya görüşü ve hayat biçimi Roma'nın mevcut, sürmekte olan değerlerini alt üst etmeye, bundan dolayı da büyük tepkiler çekmeye başlar. Hıristiyanlığı seçmiş olan Kuzey Afrikalı Tertullian, imparatora yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Hıristiyanı her suçu işlemeye, ilahlarınızın, imparatorun, kanunların iyi ve güzel ahlâkın ve tabiatın düşmanı (Grek geleneğinde tabiat kutsaldı ve ondan uzak durulmaya çalışılırdı; bundan dolayı hıristiyanları tabiatı sekülerize ettiklerini söyleyerek suçlayacaklardır) olarak görmektesiniz."[4] Çünkü hıristiyanlar mevcut hayat biçiminin ayırıcı vasfı olan üç alana; Romalıların cinsel anlayışlarına, para kazanma şekline yani ticarî hayata ve ırkçı anlayışlarına baştan beri katılımda bulunmamaya çalışmaktaydılar. Bu durumu, ikinci yüzyılın başlarında Hıristiyan filozofu Justin, Roma imparatoru Marcus Aurelius'a yazdığı mektupta hıristiyanları seks, para ve başka ırktan insanlarla olan ilişkilerde kavrayış ve davranışlarını tümüyle değiştirmiş insanlar olarak tanımlamaktadır.[5] Bu üç husus günümüzün Batısını —isterseniz Dünyasını diyebiliriz— çağrıştırırken; kanımıza göre Greklerden günümüze kadar gelen Batı tarihinde "gel-git"ler yaratacaklardır. Bir başka ifade ile, dindarların bu üç hususta/alanda gösterdiği ısrarlı hassasiyet *manastır hayatı* ile "aşırıya" kaçacak; tarihin belli bir dönemi sonunda bu aşırılığa başka bir "aşırılıkla", *modern hayat* ile cevap verilecektir. Fakat bütün bu aşırılıkların, bütün bu gel-gitlerin dinden çıkma/uzaklaşma olarak değil tam tersine dine, o ilk saf, uygulanmış haline dönüş; dinin içinde kalmaya aşırı özen göstererek takva sahibi olmanın gereği ve din için yapılmış olduğunu gözlemlemek mümkündür.

İkinci yüzyılın başlarında Hıristiyan filozofu Justin, Roma imparatoru Marcus Aurelius'a yazdığı mektupta hıristiyanları seks, para ve başka ırktan insanlarla olan ilişkilerde kavrayış ve davranışlarını tümüyle değiştirmiş insanlar olarak tanımlamaktadır.

Dolayısı ile Hıristiyanlık üstünde yayılmaya başladığı Roma topraklarında sürdürdüğü ilk üç yüzyıllık mücadele süreçleri boyunca bu güce, kaynağını ve dolayısı ile meşrûiyetini yine kendi içinde bulan bir güçle karşı koymaya çalışmıştır. Bu deneme özünde ve süresi boyunca kendisini, —içinde yaşadığı ve çok meşru sebeplerden dolayı— Roma'ya bakarak onun gibi kurumsallaşmaya götürecektir. 325 yılında yapılan İznik Konsülü'nden itibaren Hıristiyanlık yaşanan bir din olarak yazılı metinler haline dönüştürülmüş olan İncillerin ayıklanarak kabulü ile "kodlanmış" hale gelir ve çok geçmeden "kilise" olarak kurumlaşmış hali ile imparatorluk di-

ni olur. Fakat bu kodlanma ve kurumlaşma hayatın pratiğinde yaşanan dinde herhangi bir değişiklik veya dönüşüm olduğu anlamına gelmemektedir. Roma'nın sosyal hayatındaki üç önemli alana katılmayan hıristiyanların kurumlaşırken ne yeterli zaman ve imkân ne de farklı düşünecek durumda oldukları söylenemez. Dolayısı ile hıristiyan cemaat kilise merkezli fakat Roma gibi hiyerarşik bir yapıda kurumlaşarak ortaya çıkar. Fakat bu kurumlaşma ile beraber hıristiyan ümmeti de aynı zamanda iki topluluğa ayrılır: Ruhban'lar ve Laik'ler. Bu ayrışma ile, sekülerliğin laiklikten oldukça farklı olduğunu fakat laikliğe de içkin olduğunu belirtmekte fayda var. Laiklik, özellikle siyasal aygıt için, devletin yapısına ilişkin bir tanım olarak kullanılmaktadır. Burada ortaya çıkış şekliyle dinî hizmetleri kendileri için meslek edinen insanlarla, bunların dışında kalan ama aynı zamanda da dindar olan insanlara vurgu yapılmaktadır. Öte yandan eğer sekülerlikten bahsetmek gerekirse —kutsal kitabın, (İncil'in) değiştirilmesi ve dolayısı ile şeriatın da reddedilmesi hariç tutularak— öncelikle bu kurumsallaşmanın kendisi önem kazanır. Şüphe yok ki bu kurumsallaşmada insanoğlunun daha önceki dinî tecrübelerinin, bilhassa Hint ve Yahudiliğin etkisi ve katkısını gözardı etmek mümkün değildir.[6]

Hıristiyanlığın ilk dört yüzyıllık dönemindeki Greko-Romen toplumunun ahlâkî çürümüşlüğü oldukça yaygınlaşmıştır. Özellikle toplumun seks'e yönelik hoşgörüsü günümüzü hatırlatır. Romalılar fuhşu ve fahişeliği vergilendirerek yasal hale getirirler.[7] Bu sebepten dolayı Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nda alternatif bir hayat biçimi arayışı yaygın şekilde, altıncı yüzyıldan itibaren bir asilzâde olan Aziz Benedict (480-543) ile başlar. Hıristiyanlık'ta "şehir"in olumlu bir yere sahip olmamasının yanında Roma'nın çürümüşlüğü de bu yanlış düşünceyi güçlendirecektir. Bundan dolayı Roma'yı —"dünyevî şehri"— terkederek kırsal alana, Tanrı'nın rızasını kazanmak ve bu çürümüşlükten uzak durmak için manastır hayatına başlanır. Bu tecrübenin önemli tarafı uygulanması mümkün örgütsel bir örnek ortaya koymuş olmasıdır. Fakat bu giderek —sonra da değinmeye çalışacağımız gibi— yaygın bir harekete, özellikle de bir arayışa dönüşecektir. Aziz Benedict, ortaya koyduğu ilkelerle bilgece ve pratik bir idare biçiminin oluşmasını sağlar. Ama yol/yöntem ortaya koyarken tahmin etmediği şey şuydu: kararlı ve inatçı bir dindarlar topluluğundan, nefsini terbiyeye çalışan hayalcilerden, asillerden ve fanatiklerden oluşan ve şekillenmesinde katkısı olan hareket, Batı uygarlığının bir sonraki safhasının boy vereceği münbit bir alan olacağı idi.[8]

Bundan dolayı 1964 yılında Papa VI. Paul, Aziz Benedict'i Avrupa'yı var eden Aziz olarak ilan eder. Önerdikleri uygulaması kolay, duyulan ihtiyacı karşılayan, amaca uygun bir tasarım sayılır. Fakat Pax Roman'a sendeleyip sallanmaya, sonra da çökmeye başlayınca manastırlar da yeni bir rol oynamaya başlayacaklardır.[9] Modern dönemi ve bu dönemin belirleyici özelliği olan sekülerizmin hızlı süreçlerinin doğumuna rahim görevi yapacak olan manastırlaşma yanında; ayrıca bu dönemin dini anlama, hayata geçirme ve tecrübe etme anlayışı şüphe yok ki önem kazanmaktadır. Öte yandan dini anlama ve hayata aktarma aynı zamanda o dinin kendi inanmışını nasıl eğittiği ile iç içe olmak zorundadır. Bu durum hiç şüphe yok ki günümüzün modern eğitiminde de aynıdır.

Hıristiyanlığın ilk dört yüzyıllık dönemindeki Greko-Romen toplumunun ahlâkî çürümüşlüğü oldukça yaygınlaşmıştır. Özellikle toplumun seks'e yönelik hoşgörüsü günümüzü hatırlatır. Romalılar fuhşu ve fahişeliği vergilendirerek yasal hale getirirler.

Tartışmaya yer bırakmayacak şekilde denebilir ki manastır hayatının başlangıç fikri dindarlıktır. Bir "bid'at olarak" türetilen bu hayat Kur'ân'ın ifadesi ile *"Allah'ın rızasını aramak için (türettiler) ama buna da gerektiği gibi uymayacaklardır."*[10] Başlangıç dönemlerinde manastır, dinî bir hayata kendilerini adamış ve dinin hükümlerine göre yaşadığı her anda nefsini kontrol altında tutan insanların oluşturduğu cemaattir. Nefsin disiplin altına alınması ile dış dünyada hüküm sürmekte olan çürümüşlükten de kurtulmayı sağlamış olmak amaç edinilmiştir. Bir takva ehli olarak yaşamanın bu çeşidini Hıristiyanlık, Doğu dinlerinden almış olmasına rağmen yine de bu hayat için destekleyici örnekleri Hz. İsa'nın hayatından toplamıştır. Özellikle Hz. İsa'nın emirleri bir araya getirildiğinde bu çeşit bir hayat için bir meşrûiyet temeli oluşturmak mümkün olmuştur. Emirlerin bir kısmı şöyle demektedir; yarın için endişe duyup düşünmemek; sahip olu-

Manastır hayatında bütün yerlerde ve bütün dönemler boyunca hakim ideal, din uğruna dünyevî olanı feda etmekti.

nan malların fakirlere dağıtılması; anne, baba, hanım ve çoluk çocuktan vazgeçilmesi; dünyadan vazgeçmeyi sürekli teşvik etmek ve kendini İncil'in hizmetine vakfetmek... Bu hayatın belirleyici yönü dinî sebepten dolayı "evlenmemektir." Hz. İsa'nın hayatı buna örnek gösterilerek, dünyevî olanı ve nefsin arzularının aşılmasında *bekarlık* esas kabul edilir.

Manastır hayatının doğmasına örneklik yapan Doğu dinleri olmasına rağmen, Batıda gelişmesinin önemli nedeni Kilise'nin seküler özelliğinin ortaya çıkıp gelişmesidir.[11] Buna Roma nüfusunun Hıristiyanlığın formel sınırları içine girdikten sonra Kilise papazlarının dünyaya düşkün yaşayışları neden olacaktır.[12] İlk defa manastır, Doğudan Batıya Athanasius (296-373) ve Jerome (340-420) tarafından transfer edilir.[13] Hıristiyanlık başlangıcından beri Roma'ya her yönüyle muhalefetini sürdürmek zorunda kaldığından sadece manastır hayatı ile değil, fakat uygulanan eğitimin içeriği ile de muhalefetini sürdürmeye çalışmıştır. Bundan dolayı eğitim Grek geleneği ve Pagan Roma karşısında yeni bir hayat biçimi için katı bir disiplin halini alır. Altıncı yüzyıldan onüçüncü yüzyıla kadar Greklere ait ve entellektüel olan tüm unsurlar pratikte eğitimden temizlenir.[14] Hıristiyan (manastır) eğitim anlayışına göre tabiî arzuların bastırılması esastır; bu dünya ve faaliyetleri ile ilgili herşey kötü, entellektüel her faaliyet büyük günahtır. Denebilir ki, bunda Pagan Roma ve özellikle Greklere karşı Hıristiyanlığın duyduğu derin tepki görülür. Bu ise dinin etkin dönemleri boyunca yeni bir eğitim kavramı geliştirmiştir.[15] Bu eğitim anlayışı liberal ve insanı bireyleştiren Grek eğitimi, politik ve insanı sosyalleştiren Roma eğitimi ile uzlaşmazlık taşıyordu.[16] Çünkü hayatın manevî sorunlarına ilişkin olarak Platon ve Aristo'dan başlıyarak Greklerden devam edip gelen cevapta anahtar nokta, insanın entellektüel tabiatında aranmıştı. Halbuki Hıristiyanlığın bunun tersine olarak sunduğu çözümde anahtarın, insanın fıtrî tabiatında aranması yönündeydi.[17] Bundan dolayı eğitimin entellektüel tüm unsurlarının ayıklanması hedeflenmiştir. Bunu Hıristiyanlığın aynı zamanda Grek rasyonalizmine dolaylı bir cevabı içerdiği de söylenebilir.

Aziz Benedict 529 yılında manastırda uygulanmak üzere 73 adet kural koyar.[18] Her manastırın kendi kuralını koyma özgürlüğü olmasına rağmen manastırların büyük çoğunluğu bu kuralları uygulamayı tercih eder. Bunun Mısır'dan İrlanda'ya kadar geniş alana yayılmış manastırlarda uygulanma alanına koyulduğu görülmektedir. Daha sonra da değinmeye çalışacağımız gibi, Modern dönemin bireye "dönüşmüş" insanını; düşünen, hesap eden, kural koyan özetle kartezyen geleneğin özelliklerini taşıyan insanını, "kural sever" yapan "dinsel rahm'in" burada inşa edilmeye başlandığı görülür.

Bu dinî meşrûiyetin temellerinin anlaşılmasının önemli olacağını düşünerek Aziz Benedict'in manastırlarda uygulanan kurallarına değinmekte fayda vardır.

Bu 73 kuraldan;

9 tanesi baş rahipler ve keşişlerin genel görevleri üstüne.

13 tanesi ibadet üstüne,

29 tanesi disiplin, hata ve cezalar üstüne,

10 tanesi manastır hayatı üstüne

12 tanesi çeşitli işler için; misafirlerin kabulü, keşişlerin gezileri ile ilgilidir.[19]

Çizelgede disipline ilişkin oranın yüksekliği ile, modern insanın ve endüstriyel işletmelerin disipline atfettikleri önem arasında dinsel bir meşrûiyet bağının olması kuşkusuz inkar edilemez. Fakat bu kuralların ayırt edici özelliği el emeğine vurgu yapmasıdır. Manastır kurumunun Doğudan alınırken rahip ve keşişlerin çalışmama ilkesi dönüşüme uğratılarak Batıya aktarılır. Bu da Greklerdeki özgür vatandaşların çalışmayıp kölelerin çalışması; Roma'da da yönetici sınıfın asalaklığına bir tepki yanında zühd hayatı yaşamanın bir parçası halini alır. Dolayısı ile çalışmama/tembellik, ruh düşmanlığı olarak tanımlanır; bundan dolayı günde yedi saat çalışmaya ayrılır.[20] El emeğinin değerinin eğitimdeki bu ilk kabulü, Grek ve Roma'dan çok farklı birşeydir.[21] Bu değişimle birlikte manastır hayatının sosyal faydaları ortaya çıkmaya başlar. Çünkü geniş sosyal anlamı içinde manastırcılık bir eğitim ve öğretimdir. Toprağın işlenmesinde rahipler ve keşişler, köylüler için birçok model geliştirdiler. Zenaatçılara metal, deri ve elbise yapımına ilişkin yeni üretim ameliyeleri kazandırdılar. Ticaret erbabı için ticareti teşvik ettiler ve yönlendirdiler. Mimarlara yeni fikirler sundular.[22] Yaralılara, yoksullara, hastalara hizmette bulunup, baktılar; bataklıkları kurutarak halkın sağ-

Modern dönemi ve bu dönemin belirleyici özelliği olan sekülerizmin hızlı süreçlerinin doğumuna rahim görevi yapacak olan manastırlaşma yanında; ayrıca bu dönemin dini anlama, hayata geçirme ve tecrübe etme anlayışı şüphe yok ki önem kazanmaktadır.

lığını iyileştirmeye çalıştılar. Bütün bunların yanında, günde ayrıca iki saatlerini de okumaya ayırdılar.[23] Manastır hayatında bütün yerlerde ve bütün dönemler boyunca hakim ideal, din uğruna dünyevî olanı feda etmekti. Bundan dolayı amaçlanan ideallerini üç noktada toplamak mümkün: Değişim, yoksulluk ve itaat.[24] Modern dönem değişimi sekülerize (evrim/ilerleme) ederek alırken, yoksulluk ve itaati reddetti. Denebilir ki, modern dönem bir yönüyle yoksulluk ve itaate isyanın tarihidir de.

Dinî hayat şeklinin manastır modeli ile gerçekleştirilmiş veya örneklendirilmiş olması Hıristiyanlığın tarihindeki önemli tecrübelerden biridir ve örnek olma özelliği taşımaktadır.

Kilise modeli, çevresini saran mevcut şartlara Hırisityanlığın verdiği cevapsa; şüphe yok ki manastır hayatı da yine çevreyi saran çürüme ve ahlâksızlığa verilmiş bir cevaptır. Başka bir ifade ile, dinî hayat şeklinin manastır modeli ile gerçekleştirilmiş veya örneklendi rilmiş olması Hıristiyanlığın tarihindeki önemli tecrübelerden biridir ve örnek olma özelliği taşımaktadır. Yüzyıllarca manastır erbabı veya Katolikliğin takva sahibi —kadın ve erkek— mü'minleri, bekarlık esası üzerinde temellendirilmiş tek cinsiyetli bu kurumlarda hayatlarını sürdürdüler.[25] Çünkü hıristiyanlar için en büyük özgürlük, —bu seküler dünyadan uzak kalmak için— büyük bir özveriyi gerektiren dinî sebepler için *evlenmemektir*. Özgürlüğün "bekâret" ile özdeşleştirilmesi uç noktaya vardırılmışsa da bunda yaşanan çevrenin etkisi olsa gerektir. "Bekâr kalma" yemini sıradan insanların *dünyasını* ve onun çok yönlü yatay karmaşıklığını redetmeyi içerir ve dolayısı ile bu insanın kendisi üstünde denetleme kazanması yolu sayılır.[26] Hz. İsa'nın ve St. Paul'un hayatı buna örnek gösterilir. Fakat bu konudaki esas köklü değişim St. Augustine'nin, kendiliğinden gelen seksüel arzunun (Hıristiyanlıkça kabul edilen) evrensel özgün günahın da bir delili olduğunu açıklaması ile başlar.[27]

Dolayısı ile manastır hayatının yoğun yaşandığı Ortaçağ dönemi boyunca şüphe yok ki sadece sınırlı sayıdaki takva sahibi Hıristiyan, tabiî ve sosyal şartları aşmayı deniyebiliyor; böylece dünya meşkalesinden ve aileye olan bağlılıktan kurtulup özgür olabiliyorlardı. dünyanın sembolik olarak reddini sağlayacak anahtar olan *bekârlık*, seküler dünyanın karşısında özgür kalmanın da aracıdır. J. Holland'ın ifadesi ile, "bundan dolayı 'seküler' sözcüğü bu reddin kültürel anlamı için anahtar sağlar. Kendi Latince özgünlüğü içinde 'seküler', *secus* sözcüğünden gelmektedir; bunun da varyantı *sexus*, yani sex manasına gelmektedir. Klasik zihin için, seküler dünya, seksüel yeniden-üretim ihtiyacı içinde tutulmuş bir dünyadır. Yani ölümün varlığı nedeni ile bu dünya üremek, çoğalmak zaruretindedir. Grek mitolojisinde *eros* (seksüel dürtü) ve *thanatos* (ölüm dürtüsü) biribirlerine sıkı şekilde bağlıdırlar. Dolayısı ile seksüalite, seküler (dünyevî) faniliğin gereğidir."

"Seksüalitenin yeniden-üretici çemberinin reddi ile, klasik dönemin takva sahibi mü'min bekârları *eros* ve *thanatos*'u, yani doğumu ve ölümü aşmak istediler. Bunun sonucu olarak da seksüel-seküler dünyanın tüm bağlarından özgür kalmayı umdular. Tefekkür yolu ile fanilikten sembolik olarak kurtulduktan sonra her yeri kapsayan ebedî ve ezelî âlemin mutlak alanına geçilir; yani ilâhî alana. İlâhî alan ise dünyayı aşmak olarak anlaşılmıştır. İlâhî alan'ın aşkın boyutu ile tefekkür sayesinde aynileşmenin meyvesi "sciencie" olarak adlandırıldı. Çelişkili olarak Batının bu takva sahibi mü'minleri dünyevî meşguliyetten ve ailevî yüklerden/bağlardan kurtulduktan sonra, sahip oldukları boş vakitleri ile kuramsal olarak reddettikleri aynı yeryüzünü empirik manipülasyonla tecrübe ve gözleme tâbi tuttular. Bunun sonucu olarak manastırlar, modern bilimi hasıl eden rahim oldu. Fakat tohum bir kez döllenmeye görsün, manastik rahim artık onu kendi içinde saklayamayacaktır. Bunun sonucu olarak Batıda bilgi elde etme kovalamacası üstün ve aşkınlık idealinden (sciencie) modern form'u olan sekülerleşmiş bilim'e varan uzun bir yolculuk yaptı."[28]

Onüçüncü yüzyıldan itibaren çözülmeye başlayan bu yapı yeni, adına "modern" denilecek bir dönemi başlatmış olur. Roma ile mücadeleyle başlayıp manastır düzeninin yıkılmaya yüz tutması ile son bulan, Hıristiyanlığın yaşadığı bu ilk tecrübe, ondördüncü yüzyıldan itibaren Rönesans ve Reformasyon ile kendi kabuğunu çatlatarak dinin tarihteki ikinci tecrübesi olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifade ile bu, insanın inandığı dinini ikinci defa tecrübe alanı-

Klasik zihin için, seküler dünya, seksüel yeniden-üretim ihtiyacı içinde tutulmuş bir dünyadır. Yani ölümün varlığı nedeni ile bu dünya üremek, çoğalmak zaruretindedir.

na iman ve heyecanla sokmasıdır. Kutsallığa ilişkin algılama ve kavrama farklılığı nedeni ile form'dan çok içerikteki değişiklik onun bu yeni tecrübesinin hiç şüphesiz belirleyici özelliği olmaktadır. Modern dönemi kuracak bu insan; rahmi olan manastırda yeni bir dönüşüm ve oluşumu sağlayacak yeterli birikime sahip olmuş haldedir. Fakat bütün bu birikimin dinamik ve dönüştürücü bir sürece girmesini imkân dahiline sokmak için; mevcut, yaşanan, kavranan ve Tanrı ile bağlantıyı sağlamakta olan —Latince'de bağ/bağlantı anlamına gelen— dinin yeni bir yorumu gerekmekteydi. Fakat bu insanın Tanrı ile olan bağını koparmak, yani dinsiz/dindışı olmak gibi bir niyeti —istisnalar hariç— olmadığı açıktır. Bu kritik ve sorumluluk yüklü ölümcül dönüşümü Protestanlık yapacaktır. Zincire dönüşme istidadı gösteren bu "bağ" Protestanlığın yardımı ile koparılmadan, diğer bir ifade ile form'u muhafaza içeriği değiştirilerek oksijen hortumuna dönüştürülüp, Hıristiyanlığın yüzyıllardan beri —belki de yanlış bir şekilde— boğmaya çalıştığı Promethe'ye takılır. Bunun sonucu olarak çok geçmeden ikibin yıllık tarih içinde insan, ilk defa kendi varlığını yine kendisinin aracılığı ile ısbata kalkacaktır; bütün gücü ile bağırır; "düşünüyorum o halde varım!.."

Modern dönemi kuracak bu insan; rahmi olan manastırda yeni bir dönüşüm ve oluşumu sağlayacak yeterli birikime sahip olmuş haldedir. Fakat bütün bu birikimin dinamik ve dönüştürücü bir sürece girmesini imkân dahiline sokmak için; mevcut, yaşanan, kavranan ve Tanrı ile bağlantıyı sağlamakta olan —Latince'de bağ/bağlantı anlamına gelen— dinin yeni bir yorumu gerekmekteydi.

III

Ortaçağ Hıristiyanlığının alışılmış olan dünyayı tasavvur etme modeli, öncelikle manastırdaki bilim adamları ve sanatçılar tarafından Rönesans-Reformasyon döneminde terkedilmeye başlanır. Meydana gelen değişim sadece ve basitçe yeni gerçekler yığınının ortaya çıkması değildi; bu, bütünü ile yeni bir zihin değişimi, yeni bir tasavvur biçimidir.[29] Bu yeni "biçim" insanların kalpleri ve kafaları yolu ile hayatın pratiğine aktarılmaya başlanır. Yüzyıllardan beri gelişerek oluşmuş ve İncil'in dili olmuş latince, kasten terkedilerek eski ölü diller canlandırılmaya başlanır.[30] Dünyanın merkezi Kudüs olmaktan çıkar; Dünya, tüm Kitab-ı Mukaddes konuları Avrupa'dan ve Avrupalılaşmaya başlayan haliyle temsil edilmeye başlanır.[31] Avrupa'nın tüm manastırlarında kutsal kitaptaki anlatılara uygun gök küre ve Dünya haritaları çizilirken Yunan-Latin dünyasınınkinden, kutsal yazınınkinden farklı yeni bir kıta-tarihi'nin oluşması sözkonusu olur.[32] Avrupa yeni "Kudüs" olurken bu değişim dinden uzaklaşmadan çok sekülerizmin sonucu, Kudüs'ün Avrupa'ya taşınmasıdır. 1793'te Gregor takviminin yerine Cumhuriyet takvimi geçerken Aziz adlarının yerine ulusal zenginliği gerçek anlamda meydana getiren nesnelerin adları konur.[33] Büyük sanatçılar da öncelikle dinsel törenleri sivil bayrama kaydıracaklardır.[34] Öte yandan bu döneme ilişkin değişimi belki de açık ve ilgi çekici bir tarzda gözler önüne seren büyük sanatçıların tabloları olmaktadır. Dikkat çeken husus hemen hemen Rönesansın tüm sanatçılarının Kilise için ve dinî konular üstünde çalışmış olmalarıdır. Dolayısı ile bu dönemi geçmişten kopuş olarak, yani "din-dışı" olarak tanımlamak mümkün değildir. Ama buna rağmen eserlerde çok farklı olan bir içerik dikkat çeker. Bugün dünya çapında tanınmış sanatçıların eserlerine, meselâ Leonardo'nun "akşam yemeği", Raphael'in Madonna'ları, Michelangelo'nun Sistin Kilisesi'ndeki fresk'lerine bakıldığında hepsinde konuların dinî olduğu görülecektir. Hatta bazıları, dış yönüyle saf dinî olduklarını söyleyeceklerdir. Fakat bu eserler dikkatle bakıldığında içeriklerinde dünyevî, Pagan, hümanistik, yani Ortaçağ'ın tam tersi olduğu görülür.[35] Raphael'in Madonna'ları, İtalyan köylü kadınlarını çağrıştırır. Hatta güzellik yarışmasında birincilik kazanan Amerikalı yarışmacı güzelden daha fazla manevî yön taşıdığı söylenemez.[36] Diğer sanatçıların çizdiği erkek portreleri ile yaptıkları heykeller ise, eski Greklerin heykellerinden tanıdığımız kahramanlarını hatırlatırlar. Bu süreçte gözlemlenen değişimin dikkat çeken özelliği form'da (konularında) dinî olanı seçerken bunun içe-

riğini sekülerleştirdikleridir. Şüphe yok ki, seküler süreçte insanın dünyaya nasıl "nazar" ettiğinin yanında zihninin nasıl "düşündüğü" ve nasıl "tasavvur" ettiği önem taşımaktadır.

Bu yeni tasavvur modelinin hiç şüphe yok ki kusursuz temsilcisi "düşünüyorum o halde varım" diyen Descartes'in "ben"idir. İkisinden herhangi birisinin yanında değildir ama, Sezar'la Tanrı arasında sıkışıp kalmış insan için bu başlangıç yalnız umut bahşetmemektedir; aynı zamanda bir özgürlük ve kurtuluş da vadeder. Ona "Tanrı"nın ve Sezar'ın despotluğundan kurtulmak, yeni bir gelecek umudu ile birlikte şeytanın olmayacağı bir dünyada cenneti inşa etmekte mümkün görünecektir. Kendisini birey —tekil insan değil— olarak tanımladığımız modern zamanın insanı, kendisi ile birlikte bu değişime uygun olan anlamı dünyaya kazandırmaya, nakşetmeye girişir. Çevresindeki herşey onun tasavvurunda yeni bir anlam ve var-oluş konumu kazanır. İki bin yıl sonra "insan"ın hakikatın ölçüsü olduğunu yeniden hatırlatır. Bütün dünya bu kalbî/zihnî değişimle birlikte yeni bir "anlam kazanımına" geçiş yapar. Bu düşünce bu anlamlandırma ve bunların sahibi öncelikle yeni bir varlık, diğer bir ifade ile yeni bir "icad"dır. Bu, insanın hem kendisini hem de Dünyayı yeniden "icad" ederken ona bu imkânı sağlayan ise, Sezar ve İsa arasında "bölünmüş" bir kalbin öne çıkardığı ve özerkleştirmeye çalıştığı akıl/ben'den başkası değildir. Diğer bir deyimle insan, Sezar ve onun yerine geçmek için hazırlık/mücadele etmektedir. İkiye bölünüp parçalanarak oluşan bu kalbî değişim aklın/nefsin özerkliğini açığa vurmak için iman ile aklın alanlarını ayrıştırmaya çalışır. Sonra da değinmeye çalışacağımız gibi bu, nefsin Yaratıcı karşısında bir "alan" kazanımı ve onu genişletme mücadelesidir. Akıl bağlantıyı yapacak bir araç olduğundan dolayı onun özerkliği zorunludur. Özerklik kazanmış aklın öne koyduğu iddia şudur: Bütün pratik amaçlar için fizik dünya olduğu kadar bu dünyanın akılla elde edilmiş bilgisi de kendi kendine yeterlilik içindedir.[37] Aksinin kabulü aklın yetersiz ve meşrûiyetini gölgeleyecek, esas önemlisi akıl/nefis dışı —vahy'in— kaynağın müdahalesini ve haklılığını doğuracaktır. Fakat aklın yeterliliğinin kabulü Tanrı'nın olduğu kadar vahy'in de inkarını gerektirmez; sadece bir köşeye sıkıştırılırlar ve seküler bilim ve seküler hayat için giderek yok olmaz, ama yararsız hale dönüşürler.[38]

Bu süreçle birlikte Hümanizm, Aydınlanma felsefesi kendisini inşa'ya başlar. İnsanı seküler bir tabana oturtan Aydınlanma, Hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık aklı ile ürettiği yeni bilginin —modern seküler/bilimsel bilgi— de evrensel ve tek doğru hakikat ölçüsü olduğunu açıklar. Aklın yanılmazlığı, gerçeğin (realitenin) dilini konuştuğu ve gerçeğin asla onunla çelişmediği, Aydınlanmanın önkabulüydü.[39] Bundan böyle artık tabiat da yeni —modern— bir anlam kazanmış olur. Bu anlamı sağlayan şüphe yok ki kendisini merkeze koyan (ben-merkezli) insanın, tabiatın aşkın olan yönünü devre dışı bırakması, sekülerleştirmiş olmasıdır. Bu, var olan nesneler dünyasındaki herşeyin Allah'ın varlığına şahitlik ettiğinden dolayı bir "âyet" olduğuna inandığımız tabiatın, aşkınlığının kendisinden fizik varlığına indirgenmesi olarak ifade edilebilir. Bununla gurur yüklü insanın tabiat üstünde hakimiyet kurmasının rasyonel meşru temelleri atılırken, insan bu aşkınlığı görmek istemez. Halbuki ta kadim çağlardan modernitenin başlangıcına kadar tabiat üstünde sürdürülen tarım, insanın ekonomik kaynağı olmaya devam ederken, aynı zamanda insan da bu konuda ahlâkî (dinî) bir sorumluluk taşımıştı. Çünkü bu dönem insanının tasavvurunda toprağın işlenmesine ve hayvanlara ihtimam göstermek aynı zamanda karşılıklı bir hizmeti içermekteydi.[40] Varlık ve meşrûiyetini "düşünüyorum"la temellendiren insan bu rasyonelleştirme ile birlikte ilâhî bir görevi, taşıdığı emaneti ve amacı olan bir varlık yani eşref-i mahlûkât olmaktan çıkarak, kendi sonunu kendinde taşıyan bir varlığa dönüşür. Bunun sonucu olarak yağan her kar veya yağmur taneciğinin düşmediğini, bir melek tarafından yeryüzüne getirildiğini söylemeyi "absurd" kabul eder.

"Düşünüyorum o halde varım"la insan sadece özerk bir konuma geçmemiştir; varlık dünyası ile *yaratılmış* olma anlamında paylaştığı ontolojik bütünlük ve birlikteliği de parçalamış olur. Dış dünyanın tüm gerçekliği "ben"e indirgendiğinden, diğer

İnsanı seküler bir tabana oturtan Aydınlanma, Hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık aklı ile ürettiği yeni bilginin —modern seküler/bilimsel bilgi— de evrensel ve tek doğru hakikat ölçüsü olduğunu açıklar. Aklın yanılmazlığı, gerçeğin (realitenin) dilini konuştuğu ve gerçeğin asla onunla çelişmediği, Aydınlanmanın önkabulüydü.

bir ifade ile *nesneler* dünyası varlığının *özne*'ye borçlu hale getirildiğinden *özne* de efendi konumuna geçer. Bunun toplumsal tezahürünün çok geçmeden ortaya çıktığı görülür: Afrika'dan Amerika'ya yapılan köle sevkiyatında 19 milyon insan sadece yolda "telef" olacaktır. Fakat diğer taraftan da ontolojik bağ koptuğundan dolayı *özne* için nesneler dünyası aynı zamanda bilinmezlikler dünyası olur. Bu nedenle bilinmezlikler dünyasını bilinir kılmak, ele geçirmek için savaş açılması, fethedilmesi gerekir. Bunun başlangıcı ise soru sormaktır; denebilir ki, modern dönem aynı zamanda soruları çok olan bir dönemdir. Bu sorular nesneler dünyası hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığından —"cahillik" ve "bilgisizlikten"— dolayı değil, —elbette bu da vardı— fakat o dünyaya yeni tasavvurun yardımı ile yeni bir anlam kazandırma çabasının sonucuydu. Şeytan Hz. Adem'e (insana) bakarak büyüklenmişti. Şimdi insan da kendisi için yaratılmış ve kendisinin emri altına verilmiş varlık dünyasındakilere bakarak yeryüzünde büyüklenmeyi tekrara düşecekti. Kendisinin de içinde bulunduğu ve *âyet*'lerden başka birşey içermeyen bu varlık dünyası, artık onun için sadece "nesneler" dünyasından başka birşey değildir. Şüphe yok ki bunu isteyen ve yaptıran onun *heva* ve *heves*'dir; fakat nefis her zamanki gibi bir aracı bağ —ki akıl Arapça'da bağ/bağlama anlamına da gelmektedir— olarak "aklı" kullanacaktır. İnsan "Akıl" ile kendi varoluşunu ispat edecek fakat iş burada bitmeyecektir; onun organik uzantısı olan "birey/bireycilik" de bu süreçte birlikte ortaya çıkmaya başlamış olur. Sonuçta; insan tabiattan kopar; kendisine yeteri kadar güven duyduğundan dolayı Descartes'le birlikte Kilisenin "kurtarıcılığına" da son vermiş olur. Artık insan kurtuluşa hem kendi aklı ile ulaşacak fakat aynı zamanda da bu doğal bir kurtuluş olacaktır. İnsanın ve toplumun kusursuzluğa ulaşabileceği ümidini taşıyan bu düşünce izlediği süreçle beraber yoksulluğun, kötülüğün, zulmün, saldırganlığın bir Grek mirası olarak aldığı "korku" ve "kaygı"nın ve belki de bunlardan da önemlisi mutsuzluğun yeryüzünden kaldırılabileceğine inanır. Şimdi artık modern dönemle birlikte Avrupa'da mutluluk idea'sı ortaya çıkar. Halbuki Hıristiyanlık bunun ölümden sonra olabileceğini söylemekteydi; Cennet için yeni ve yabancı değildi bu idea, fakat yeryüzü için hem yeni hem de çok yabancıydı.[41]

IV

Sekülerizasyon kelimesi başlangıç yıllarında duygusal bir sözcük olarak kullanılmaya başlar. Bazan bilim öğrenmeyi bazan da sanatları teolojik köklerinden veya teolojik eğilimlerden ayıklayıp özgürleştirmek manasında kullanıldı.[42] Bazan da modern toplumda Kilisenin veya dinin etkilerinin azalması, gerilemesi olarak anlaşıldı. Fakat daha sonraları sosyologlar, tarihçi ve antropologların da yardımı ile dinin toplum hayatındaki derin kökleri ve önemini gösterince ve bu süreç artan bir dinamizm ile derinleştikçe, sözcük duygusal özelliğinden ayıklanır. Dolayısı ile din ve modern toplum arasındaki ilişkinin değişimindeki ve büyük oranda Reformasyon ile kendini dışa vuran süreci anlatmak için kullanılır.[43]

Modernite dine ait olan bir varlık alanında kendisi için bir "yer" kazanmak, oluşturmak ve var-olmak istemektedir.

Sekülerizasyon kelimesi 1860 yıllarının İngiltere'sinde "sanatın sekülerizasyonu" veya "politikanın sekülerizasyonu gibi ifadelerle kullanılmaya başlar. Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra da sekülerizasyon kelimesinin Almanya'da kullanılmaya başlandığını görmekteyiz.[44] Fakat bunun bütünü ile İngiltere'de kullanıldığı gibi aynı bağlam içinde kullanıldığı söylenemez. Önceleri manevî alana ilişkin olarak kullanılmaya başlanır; meselâ ahlâkın "sekülerizasyonu" şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bununla da ahlâkın teoloji'den gelen temellerinden ayıklanarak özgürleştirilmesi tanımlanmak istenir. Bu kavramı da Alman tarih felsefecisi Friedrich Jodl, 1889 yılında Fransız tarih felsefecilerinden alır.[45] Bazan Kilisenin gücünün azalması, bazan da propaganda için kullanılmış olsa bile, modern dönemle birlikte tanımlayıcı ve belki de bundan da önemlisi belirleyici bir anlamla yüklenir. Çünkü modernite dine ait olan bir varlık alanında kendisi için bir "yer" kazanmak, oluşturmak ve var-olmak istemektedir. Bu mücadele sebebi ile modernitenin din üstündeki etkilerini genel olarak sekülerizm sürecinde görmekteyiz; bunu insan bilincinde ve kurumlarda dinin anlam bildirim özelliğinin azalışı olarak belirtebiliriz.

Sekülerizm geleneğin, adetlerin veya alışkanlıkların değişmesi değildir. Sekülerizm örgütlü dinin değişmesi de değildir.[46] Kanımıza göre sekülerlik, kalbin ve buna bağlı olarak da insanın tasavvurunun yani aklının değişmesidir. Değişen bu zihnin modern dönem başındaki en dinamik temsilcileri şüphe yok ki Galileo, Newton, Descartes, toplumsal alana ilişkin olarak da Machievelli ve Hobbs'tur. Sekülerizm bundan dolayı organize olmuş veya kurumlaşmış dinin ya da kültürel yapının çökmesini, zeval bulmasını istememekte, böyle bir talepte bulunmamaktadır. Dolayısı ile sekülerliği dinî doktrin-

lerde olduğu kadar Kilisede de görmek mümkündür.[47] Yine yaygın bir kanaatin aksine dindarlıkta bir çöküş veya bir azalmayı da gerektirmeyebileceğini söylemek mümkündür. Dolayısı ile sekülerliği, kutsal ve kutsal-dışı, veya din ve din-dışı olarak ayırma fazla açıklayıcı olmamaktadır.

Hiç şüphe yok ki, sekülerizm her parçayı ikiye bölerek bir "karıncanın yürüşüyü" gibi devam eden ve bundan dolayı da oldukça dinamik bir süreçtir. Ancak bu şekilde Allah'la bir "ortaklığa" girilebilecektir. Sekülerliğin ana yurdu —ki bu "Allah'a ait bir mülktür"— ya da başlangıç merkezinin kalp olduğunu kabul ettiğimizden dolayı, bu süreci din-dışı (irreligious) olmaktan çok dinden yoksunlaşma (unreligious) olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir ifade ile sekülerlik dinde, arınmayı sekülerizm ise bu arınmanın cereyan ettiği süreci anlatmaktadır. Dolayısı ile sekülerliğin izlediği süreç sadece parçalayıcı bir süreç değil, fakat aynı zamanda rafine edici bir özelliğe de içkindir. Tevhid'i yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanma ve heterojenliğe mecburi geçiş, seküler sürecin hem dayatması ve hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur. Bu sürecin Tevhid'in karşıt kutbunu oluşturduğundan dolayı her bütünü parçalamak gibi bir işlevi vardır. Dolayısı ile tanımı ister gizli isterse açık şirk olarak yapılmış olsun; Kur'ân'ın ve Hadislerin ışığında bakıldığında bu sürecin tümüyle şirke ilişkin olduğu görülmektedir. Bundan dolayı modern toplumda olduğu kadar atamız Hz. İbrahim ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) önüne sayısız put çıkacaktır.[48] Din getirdiği Tevhid ilkesi ile parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken, sekülerizm ise tam ters yönde bir süreç izler. Kültürün, sekülerliğin doğal sonucu olarak içeriğinde parçalayıp taşıdığı *kutsal*'ı "yitirmesi", onu parçalamaya sevk edecektir. Kutsalın monolitik yapısının parçalanarak/kırılarak çoğalması elbette bir defa olup biten bir olay değildir. Bu kendi kendini üreten ve devam eden kesintisiz bir süreçtir. Toplumsal yapının parçalanarak çeşitlenmesi sosyal/siyasal düzlemde kendisini çok sayıda farklı kimlik ve talebin ifade edilmesi olarak tezahür eder. Seküler kimlik ve talebin oluşması sağlıklı bir toplumsal yapının/hayatın göstergesi olarak yorumlansa bile, insanın/toplumun parçalanmışlığı ya da "bölünen kişilik" olarak belirir. İçerikteki bu "arınma" kutsalın yeniden inşasını mümkün kılamaz; fakat sekülerleşmiş bu kültürde "aşkınlaştırma" mümkündür.

Kanımıza göre sekülerlik, kalbin ve buna bağlı olarak da insanın tasavvurunun yani aklının değişmesidir.

Sekülerliğin ilk doğum yerinin insanın kalbi olduğunu ifade etmiştik. Aklın, meşrulaştırımına kendisini esas teşkil ederek var ettiği modern dünyada, kalp derken biz Kur'ân'ın çokça vurguladığı, düşünmeye davet ettiği *akleden kalb*'ini kastediyoruz; sık sık akletmeye çağrılan kalbimizi. Var-oluşun alanını bölerek özerk iki alana veya alanlara ayırma, sekülerliğin de ilk başlangıcı olmaktadır. Bu *iki-alan* ayrışımı şüphe yok ki insanoğlunun kendisiyle birlikte getirdiği ve onunla birlikte var olacak kadim bir sorundur. Nefsin (ben) kendisine yer edinme, "alan kazanımı" için yaptığı bu girişimin altında *Hubbu Dünya*, dünyaya olan eğilim/tutku yatmaktadır. Bu tutku onu *"Dünya hayatını âhirete göre daha sevimli"*[49] veya *"âhirete tercih etmeye"*[50] götürecektir. Bu ise onu yeryüzünde cenneti arama/kurma arayışına sokar. Fakat önce "kendisi"ni açığa vurması gerekir. Bundan dolayı mal bölüşümü yaparken *"bu Allah'ındır, bu da ortaklarımızındır"*[51] diyerek, "ben" iki-alan oluşumu içinde kendi alanını genişletme çabasına girişecektir. Bu "kazanımın" kaçınılmaz sonucu olarak insan, Allah'a (cc) şirk koşacak ve mülkünde Allah için ortak kılmış olacaktır.[52] Sonuçta iradenin, Allah'ın iradesinin dışında kullanılması ve Yaratıcı'yı yok sayarak değil, O'ndan bağımsız bir özne olarak "ben" var olmaya başlar. Diğer bir ifade ile, Tevhid iddiası taşımasına rağmen bu "ben" *nefis ve arzusunu ilah edinen*[53] olduğundan dolayı artık vardır. İki alana ayrılarak kendi içindeki Tevhid'in çöküşü sebebi ile parçalanmış olan bu kalbin akletmesi artık mümkün olmayacaktır. Çünkü Kur'ân akletme derken Tevhid'e çağırmakta, onu görüp tasdik ederek Tevhid'i inşa etmesini istemektedir. Tevhid'in çöküşü veya kalbin parçalanışı, kendisini kaçınılmaz olarak toplumsal olana yansıtacaktır. Bundan dolayı *kendi dinlerini fırkalara ayırmış olan müşriklerin kendileri de parça parça olacaklardır. Üstelik kendi ellerindekiyle de övünüp sevinç*[54] *duyarak.* Toplumsal birliği sağlayan —bu modern/ulus devlet'in talep ettiği birlik değildir— kalbin tevhidî yapılaşmasıdır; eğer bu yoksa *"kalpler paramparça"*dır ve *"birlik"* de[55] sözkonusu olamaz, çünkü birlik Tevhid'in kaçınılmaz izdüşümüdür.

Diğer taraftan "ben" (nefs)in bu kazanımı elde ederken kullandığı yöntem dikkat çeker. Bakara sûresindeki[56] kurbanlık sığırın kesilmesi kıssasından anladığımızın ışığında; ben (nefs)in direnmesi nedeniyle kendilerine iletilen emrin/sözün aşırı yoruma tâbi kılındığı görülür; nitelik üstünde üç defa tanım getirilmesi istenir. Bu aşırı yorumun kaçınılmaz

Din getirdiği Tevhid ilkesi ile parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken, sekülerizm ise tam ters yönde bir süreç izler.

sonucu ise belirsizliğe varış olacağı için doğru ve yanlışın sınırları biribirine karışacaktır. Modern toplumda da bu özelliği açık olarak görmek mümkündür. İnsan tükettiği yiyeceklerden düşünceye kadar herşeyi rafine etmekle meşguldür; bu rafine edici süreç düşüncenin soru bombardımanına tutularak aşırı yoruma tâbi kılınmasıdır. Bu olgunun bir hadiste, *"Sizden evvelki ümmetleri ancak çok sual sormaları ve peygamberlerine karşı çok ihtilaf etmeleri helak etmiştir."*[57] şeklinde dile getirildiği söylenebilir. Düşüncenin aşırı yorumunun sekülerizmin rafine edici özelliği olduğu açıktır. Şirkin bu özelliğine başka bir hadis dikkat çekmektedir: *"Şirk ümmetim hakkında karıncanın yürümesinden daha gizlidir."*[58] *"Allahın mülkündeki"* bu yürüyüşün toplumsal tezahürü hayatın giderek hızlanması olarak görülür. Kalpte oluşan bu değişimin dışa yansıması ile, insanın mevcut hayat alanındaki herşeyi üç şekilde sekülerize ettiğini söylemek mümkün görünmektedir;

a. İçeriğin sekülerize edilmesi,

b. Formun sekülerize edilmesi,

c. İçeriğin ve formun kısmen veya tamamen birlikte sekülerize edilmesi.

Öte yandan da sekülerizmin parçaladığı bu alanlardan birinde yoğun bir dindarlığın yaşandığını görmek saşırtıcı olmayacaktır. Zaten sekülerizmin ve/veya modernitenin de esas hedefi budur. Reformasyonu köklü ve nitel değişimlerin yapıldığı döneme hak kazandıran, cemaatin ferdi olan insanını dindar *birey*'e dönüştürmesidir. Şüphe yok ki dinin fert bazında anlaşılmaya çalışılması ile birlikte sekülerizm dinamik süreçlere girerek modernite belirleyici konuma geçer. Bugün böyle bir sürecin yaşandığını söylemek mümkündür. Modern kültürün ruhunu oluşturan sekülerizm, kentleşmenin yaygınlaşması ve endüstrileşme süreçlerinde gözardı edilemeyecek bir olgudur. Bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak kendisini başlatmış olan sekülerizm, yalnız oluştuğu toplumda değil bugün küresel olarak hayatın bütünselliğini sayısız boyutlara ve alanlara ayırırken farklılıkları da ortadan kaldırmıştır. Bu bölünmenin sonucu politikanın, ekonominin, din'in, sanatın, felsefenin, eğitimin, hukukun kendine has özerk alanlara sahip olmasıdır. Bu ise mecburi olarak Kutsal'ın alanının sınırlandırılması demektir; çünkü bu özel alanların anlam ve tanımları hep insan tarafından yapılacaktır. Bu parçalanmanın farklılık olarak kabul edilmesi sebebi ile modern Batı toplumları farklılığın ve hoşgörünün örnekleri sayılır. Öte yandan parçalanma giderek her alanda olduğu gibi politik alandan da dinî değerlerin arındırılmasını sağlayacaktır. Machiavelli ve Hobbs'un, Prens ve ilk sayfasını binlerce küçük insanın oluşturduğu bir büyük insan resmi ile süslediği Leviathan ile ilk denemelerini yaptıkları bu anlayış "Realpolitik" ya da "güç politikaları" adı ile doktrine dönüşür. Günümüzü şekillendiren bu politikanın meyveleri I. ve II. Dünya savaşları, Hiroşima ve Nagazaki, —modern projenin de iflası olacaktır— sonuncusu da bir elektronik harikası olarak körfezde toplanır.

V

Genelde Batı dışı dünyada özelde ise İslâm coğrafyasında modernitenin aktarımına ilişkin çabalara baktığımızda; toplumsal tepkileri en aza indirgeyen ve bu nedenle de katılımı kolaylaştırıcı olan yolun, "form"un korunmasına öncelik verileni olduğu görülür. Yani toplumun yaşanan mevcut geleneği ve değerleri içinde kalınarak modernitenin aktarımını sağlamak, bunun da dünya ölçeğinde, Modern/Hıristiyan dünyası dışında şimdilik tek örneğinin Japonya olduğunu söyleyebiliriz. Bizimle aynı tarihlerde modernleşme süreçlerine katılan Japonya'nın yine bir zamanlar büyüleyen tarafı "geleneklerini bozmadan" bu işi başardığı önkabulüdür. Moderniteyi doğurup geliştiren "yaratıcı" rolü ile tüm toplumsal yapıları kültürel, ekonomik, siyasî ve askerî yollarla parçalayıp altüst eden Avrupa; hiçbir zaman bu toplumlardan herhangi birisinin tam olarak modernleşmesini istememiş, teknolojik/ekonomik bir kuvvet olarak kendi seviyesine yaklaşmasına bile izin vermemiş, en azından desteklememiştir. Fakat Şintoist/Budist geleneği yanında, katkılarını büyük oranda Amerika'nın yaptığı, diğer bir ifade ile kendi "yedeğine" alarak modernleşmesini sağladığı tek ülke Japonya'dır. Denebilir ki modernitenin vatanına yakın olan diğer dinî gelenekler bu kadar başarılı örnekler olamazken; ilk defa Amerika'nın yardımı, fakat Uzakdoğu'nun

Aklın, meşrulaştırımına kendisini esas teşkil ederek var ettiği modern dünyada, kalp derken biz Kur'ân'ın çokça vurguladığı, düşünmeye davet ettiği akleden kalb'ini kastediyoruz; sık sık akletmeye çağrılan kalbimizi.

çok tanınlı kültürlerinin bunu başarmış olmaları dikkate değerdir. Modernitenin aktarımında içerik ve form'u reddederek yeni bir yapılanma isteği taşıyan diğer az sayıdaki modern/ulus devletin jakoben geleneği içinde başarılı oldukları söylenemez. Başarıyı halkın modern süreçlere katılım yoğunluğu olarak algıladığımızı belirtmekte fayda olacaktır.

Özelde İslâm dünyasına baktığımızda ise, II. Mahmut'la başlayıp Atatürk ile devam eden ve yeni bir yapılanma için değişim talebini form'dan başlayarak uygulamaya çalışan ve laikler olarak adlandırılanların izlediği yolun, toplumu bu sürece katma hususunda başarılı olamadığı görülmektedir. Diğer ikinci bir yol olarak uygulama alanına sokulan ve Japonya ile aynı benzerliği taşımasına rağmen tecrübesi müslüman bir toplumda gerçekleştirilmeye çalışılan II. Abdulhamit'ten başlayarak Turgut Özal'a uzanan modernitenin aktarım sürecidir. Bunun da belirgin özelliği "form"u koruyarak, yani toplumun geleneği içinde kalarak Batının teknolojisine sahip olmaktır. Ümmetin parçalanması sonucu oluşturulan modern/ulus devletlerin büyük çoğunluğu, gelenek içinde moderniteyi kendi bünyelerine aktarmayı tercih ettiler. Yaşadığımız coğrafyanın yönetimini elinde bulunduran ve moderniteyi hâlâ askerî terminoloji içinde anlamaya ve uygulamaya çalışanların kadrosu ise II. Mahmut geleneğinin temsilcisi olarak başarısızlığa uğrayacaklardır. Uygulama alanına sokulan süreçleri kuşku ve temkinli bir merakla uzaktan izleyen müslümanlar kendilerini üçyüz yıldan beri süren bir tecrübeyle katılımın dışında tutmaya çalıştılar. Hayatın dayatmaları ve ihtiyaçların kaçınılmaz kıldığı zorlamalar aynı zamanda güçlü talepler de üretmekteydi. Fakat mevcut süreçlere katılım isteği, diğer dinî ihtiyaçların yanında ezanın Türkçe okutulması kadar belirleyici olmamıştır. Gizli Kur'ân kursları ile sürdürülen muhalefet —bu muhalefet sürecin dışında kalmaya çalışan ve "bağlam dışı" bir muhalefet olmuştur— 1950 yıllarından itibaren sürece katılımda bulunmaya başlar. Kanımıza göre müslümanların Cumhuriyet sonrasında modern süreçlere aktif olarak katılımları üç alanda üç kurumsal yapı aracılığı ile olmuştur:

a. Politik alan — Demokrat Parti
b. Eğitim alanı — İmam-Hatip okulları
c. Ekonominin alanı — İslâmî finas kurumları

Katılımı sağlayan bu üç aracı kuruma baktığımızda dikkat çeken özellik; koyu veya açık tonlar taşımış olsalar bile form'da İslâmî "olan"ı kullanan/ifade eden kurumlar olduklarıdır. Bu ise bize II. Mahmut çizgisini izleyen moderniteyi aktarma modelinden çok, II. Abdülhamit geleneğinin başarılı olduğu fikrini vermektedir. Çünkü toplumun ezici çoğunluğu katılmamakta ısrarını 1950 seçimlerine kadar sürdürdükten sonra bundan vazgeçerek belirleyici sonuçların alınmasını sağlamıştır.

Dinî ifadelerin telaffuz edildiği, büyük oranda geleneksel kesimden veya o kesimle organik bağları taşıyan millet vekillerinden oluşan Demokrat Parti, 1950'lerden itibaren toplumsal yapıda —Amerika'nın da yardımı ile— köklü modernizasyon politikalarını uygulama alanına sokarken, müslüman kesim de bu parti ile birlikte politik modernizasyon süreçlerine girmiş olur. Bu katılım uzun süren bir tecrübe ve mücadelenin sonucunda müslümanların parti kurmaları ile sonuçlanacaktır. Böylece iktidara gelmenin bir aracı olarak seçimlere katılım yolunu yeni ve tarihte denenmemiş bir çözüm olarak tecrübe edeceklerdir. Fakat gözden kaçan olgu ise yönetimine talip oldukları modern devletin ulus tabanlı örgütlenme biçimi ile, İslâm'ın ümmet tabanlı örgütlenme biçiminin uzlaşması mümkün olmayacak çelişkisidir. Öte yandan da modern politik süreçlere katılan müslümanların taleplerini ortaya koyarken, modern politik dilin sekülerleşmiş kavramları/araçları ile ifade etmeye çalışmaları politikanın İslâmizasyonunu, diğer bir ifade ile taleplerinin içsel sekülerizasyonunu doğuracaktır. Çünkü günümüzün politik dili ve onun kavramsal içeriği onyedinci yüzyıldan beri sekülerleştirilmiştir. Bu dilin, İslâm bir yana Hıristiyanlığın bile politik dilinden herhangi bir kalıntı taşıdığı söylenemez. Bu politikanın İslâmizasyonu seçimler döneminde kullanılan afişlerde ortaya çıkacaktır; İslâmî taleplerin tümü reklamcılığın malzemesi olmak üzere en küçük parçalarına bölünerek sloganlaştırılacak ve tüketicinin beğenisine sunulmuş olacaktır.

İnsan tükettiği yiyeceklerden düşünceye kadar herşeyi rafine etmekle meşguldür; bu rafine edici süreç düşüncenin soru bombardımanına tutularak aşırı yoruma tâbi kılınmasıdır.

Müslümanların eğitim sürecine katılmalarını sağlayan İmam Hatip Okulları ise, müslümanların kendi tarihlerinden aldıkları bir kurum ve miras olmaktan çok, moderniteye karşı verilen muhalefet süreçlerinin içinde ve bu mücadelenin belirlediği bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanların eğitime katılımı okulların inşasından, çocuklarını bu okullara öğrenci olarak göndermelerine kadar büyük bir özveri ve içtenlik taşır; denebilir ki bu kadar gönüllü ve topyekün katılımın cumhuriyet tarihinde başa-

rılmış başka bir olgu olmadığı söylenebilir. Eğitimin baştan sona kadar modern yöntemlerle olduğu ve modern içerik taşıdığını —zaten başka bir tercihin de olamadığını— belirtmekte fayda var.

Bu katılımlar yaklaşık otuz yıllık bir süreç sonunda kendi rasyonalitesini oluşturarak ekonomiye katılımı hazırlar. Fakat bu sürecin salt finans kurumları ile ilişki düzeyinde düşünülmesi şüphesiz ki mümkün değildir. Ekonomik alana ilişkin katılım elbette İslâmî mücadelenin/düşüncenin can alıcı yönünü oluşturmaktadır. Yakın zamana kadar müslüman "ekonomik faaliyeti"ni *rızık* kavramı ile kavramsallaştırdığından dolayı *israf* tüketim faaliyetinde belirleyici işlev görüyordu; çünkü rızık Rezzak'ı şart koşar ve aynı kökten geldiği için de çağrışımı dolayımsızdır; israf ise Rezzak'ın haram kıldığı bir şeydi. 1980'lerle birlikte form'da İslâmî çağrışımlar taşıyan yeni finans kurumları ile müslümanların ekonominin dinamik ve seküler süreçlerine katıldıkları gözlenir. Bunların sağladıkları kâr ve icra ettikleri ekonomik işlevlerinden çok, bu sürece katılımı sağlamaları açısından çok daha önemli iş gördükleri söylenebilir. Bu süreçle birlikte müslüman, modernitenin —kapitalizm, tüketim toplumunun— belirgin işleve sahip üç önemli kavramını keşfeder: Kâr, Moda ve Marka. Bunlardan moda ve marka, müslümanın kültür evreni içinde bir meşûiyet temeline sahip olmadıkları gibi karşılığı olmayan kökten yabancı kavramlar özelliği taşımaktaydılar. Fakat tüketime ilişkin kazanılan yeni davranış biçimleri ile bu iki yabancı kavram tercihlerimizde bir ihtiyaca atıfta bulunacak ve belirleyici unsur olacaklardır. Dolayısı ile "tesettür moda'ya bürünerek" podyumlarda arz-ı endam ederken; "Tekbir" kelimesi içerik anlamını terkederek patentlenecek ve ticarî mülkiyetin "metaı" olacaktır. Öte yandan metropolden başlayarak deniz kıyılarına uzanan modern hayat biçimlerinin özellikle *denize dönük kültürü* ve bu hayatın mevcut *kurgu*'su göz ardı edilerek, "hakiki şeriat" mayo olup denize sokulmaya başlanır. Sonuçta, modernitenin bu sekülerleştirme süreçlerinin istediği katılımı sağlamak ve tüketim ile tapınmanın biribirinden zor ayırdedilebilindiği metaların dolu dünyasında, "bereketi" kalmadığı için eski tanım ve ölçüsü ile yeterli olamayacağından, *kâr*'ın modern biçimi ile tanışılır.

VI

İnsanın son iki bin yıllık zamanına baktığımızda mevcutların içinde son iki dinin tarihi şekillendirdiği görülür; Hıristiyanlık ve İslâm. Hıristiyanlık güçlü bir imparatorluk içinde doğar, yaşamak için mücadele eder; kendisini Roma'ya bakarak kurumsallaştırır. Dördüncü yüzyıldan itibaren Roma onu kabul etmek zorunda kalırken, o da bu mücadele sonucunda değişmeden kalamaz. Bu dinin tecrübesi, kendisini hayata aktarımı büyük oranda Roma'ya, yani muhalifine bakarak vücut buldu; bu tecrübenin en örnek ifadesi şüphe yok ki manastır hayatı şeklinde olduğudur. Kur'ân'dan dinleyelim: *"(Bir bid'at olarak) türettikleri ruhbanlığı ise, Biz onlara yazmadık (emretmedik), Ancak Allah'ın rızasını aramak için (türettiler), ama buna da gerektiği gibi uymadılar. Bununla birlikte onlardan iman edenlere ecirlerini verdik."*[59] Hıristiyanlık için dinin tarihteki bu *tecrübesi* yaklaşık 14 asır sürdükten sonra Modern dönem ile son bulacaktır. Reformasyon dediğimiz dönem dinin yeni bir yorumunun ona inananların —Hıristiyanların— elleri ile tarihte yeniden tecrübe edilmesi, hayata aktarılmasıdır. Fakat bu dönem aynı zamanda kendisinden önceki dinin uygulanış biçimine de bir tepkidir. Bu çağ şüphe yok ki Batılı insanı bir önceki dinî tecrübesini gerçekleştirdiği Ortaçağ dediğimiz dönemden belirgin bir şekilde ayırmış, üstelik o günün yalnız insanını değil ama aynı zamanda hayat evrenini ve varlık dünyasını da köklü değişikliğe uğratmıştır. Meselenin can alıcı tarafı

Moderniteyi doğurup geliştiren "yaratıcı" rolü ile tüm toplumsal yapıları kültürel, ekonomik, siyasî ve askerî yollarla parçalayıp altüst eden Avrupa; hiçbir zaman bu toplumlardan herhangi birisinin tam olarak modernleşmesini istememiş, teknolojik/ekonomik bir kuvvet olarak kendi seviyesine yaklaşmasına bile izin vermemiş, en azından desteklememiştir.

bu değişikliğin nasıl olduğu ya da Reformasyonun hangi sebeplerle ortaya çıktığı değildir. Elbette işin bu yönü de oldukça önemlidir ve üstünde durmayı gerektirmektedir.Vurgulamak istediğimiz esas mesele dinin ikinci defa tecrübesinin ya da hayatın pratiğine aktarımının nasıl ve bundan da önemlisi ne "şekilde" gerçekleştirildiğidir. Elbette bu bize 14 asır boyunca yaşanmış bir dinî tecrübenin modern hayat biçimine aktarımını da anlamamızı sağlayacaktır. Bu aktarımın veya dinin bu ikinci tecrübesinin, yalnız kendi inanışını ve çıktığı coğrafyayı değil; bütün dünyayı nüfuzu altına aldığı, hayatın bütün alanlarını yeniden tanımladığı, anlamlandırdığı ve kendine benzettiği açıktır. Bir muhalif olarak sonra da İslâm'ın önüne dikilip durdu.

Modern politik süreçlere katılan müslümanların taleplerini ortaya koyarken, modern politik dilin sekülerleşmiş kavramları/araçları ile ifade etmeye çalışmaları politikanın İslâmizasyonunu, diğer bir ifade ile taleplerinin içsel sekülerizasyonunu doğuracaktır.

İslâm ise herhangi bir devlet yapılaşmasının olduğundan bahsedilemeyecek bir coğrafyada ortaya çıktı. Herhangi bir muhalife bakarak değil, bizzat Peygamberinin tecrübe ederek ve ettirerek kendi örgütlenmesi, kurumlaşması ve kendi hayat biçimini inşa eder. Dinin tecrübe alanına aktarımında Arap "unsurlar"dan bahsetmek bile yersiz olur; bu aktarımın İbrahimî geleneği, diğer bir deyimle Hz. İbrahim'in dini aktarma ve tecrübe etme geleneğini izlediği açıktır. İslâm yaşanan ve sözlü olan bir tecrübe yanında dördüncü yüzyıldan itibaren hacimli tefsirlerle aynı zamanda da "kodlanmaya" başlanır. Dolayısı ile İslâm, ona inananların eliyle 14 asır boyunca Peygamberinin koyduğu gelenekten köklü bir değişiklik göstermeden tecrübe alanına aktarıldı, yaşandı. Bununla birlikte eşya dünyasının —mimarî, ekonomik faaliyetin kurumları ve objeleri, üretim ve tüketim emtiası— aldığı şeklin bu aktarımın içinde oluştuğunu ve hiçbir şeyin bu aktarımın dışında kalmadığını belirtelim. İslâm da 14 asırlık bu tecrübenin sonunda önüne dikilip duran eski bir tanıdığın (Hıristiyanlık) yeni hali (modern) ile yüzyüze geldi.

Bu karşılaşmanın kaçınılmaz sonucu olarak müslümanlar mücadele etmek ve galip gelmek üzere İslâm'ı, muhaliflerine bakarak yeni bir kurumsallaşma içinde tecrübe etmeye başladılar. Bu durum bize ilk hıristiyanları hatırlatmaktadır. Nasıl ki onlar da yaşamak, var olmak ve güçlü olmak için Roma'ya bakarak ve onun geliştirdiği "araçlarla" örgütlenmiş ve kurumsallaşmışlarsa; biz de bugün Batı Roma'ya ya da Uzak Batı Roma'ya bakarak neredeyse aynı olayı farklı bir zaman kesitinde tecrübe etmekteyiz. Elbette elimizde değişmemiş bir Kitap ve Sünnet olduğunu biliyoruz. Fakat diğer tarafta da cami hariç tutulursa bütün sosyal kurumlarımız ve değerlerimiz yeni Roma'ya göre ve ondan örnekler alınarak oluşturulmakta, gerçekleştirilmektedir. Muhalif ile mücadele için oluşturduğumuz, fakat aynı zamanda da içinde dinimizi yaşadığımız bu dünya giderek değişim ve bir ayrışma içinde seyretmektedir. Aile ve yapısının ayrıştığı, komşu ilişkilerinin yeni mimarî yapılar içinde ayrıştığı, zengin ve fakirin mekansal olarak ayrıştığı, bilgi ve imanın, okuma ile tefekkürün, adalet ile doğruluğun biribirinden ayrıştığı bir dünyaya doğru "evrimleşmekteyiz". İçinde yaşadığımız şehrin bizi dindar olmaktan alıkoyduğu söylenemez, fakat dindarlığımızı, dini yaşama biçimimizi şekillendirdiği de inkar edilemez bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Hayatın maddîleşmiş ve kurumlaşmış yapılarının şekillenişinde İslâm'ın dahlinin çok az bir payı vardır. Toplumsal ilişkilerimizin evreninde İslâm'ın belirleyiciliği ve şekillendiriciliğinden bahsetmek oldukça güçtür. Bundan dolayı neredeyse 14 asırdır yaşadığımız bir hayat ve tasavvur evreni içinden derin ve kapsamlı bir değişimle çıkıp yolculuğa başlamaktayız. Bu yolculuğun yönünü ve hedefini modernitenin belirlediğini ve onun da belirleyici vasfının sekülerlik olduğunu biliyoruz. Bundan dolayı, kanımıza göre, temel sorun İslâm'ın çağdaş dünyaya gösterdiği ve göstereceği "uyum"; daha doğrusu cevapta yatmaktadır. Bu ise İslâm'ın modern zamanlardaki yorumu ile yakından ilgilidir. (Kastettiğimiz, dinin reformasyonu bağlamında düşünülmemelidir) Bu önceden yapılacak bir yorum değildir; yaşarken "öyle olduğuna" inanıldığı için değişimin —manas-

Politikanın İslâmizasyonu seçimler döneminde kullanılan afişlerde ortaya çıkacaktır; İslâmî taleplerin tümü reklamcılığın malzemesi olmak üzere en küçük parçalarına bölünerek sloganlaştırılacak ve tüketicinin beğenisine sunulmuş olacaktır.

tırdaki insanın farkına varamadığı gibi, değişimi hazırlayan biri olarak— değişim olarak algılanmadığı bir olgudur. Görünen o ki Hıristiyanlık, ona inananların elinde üçüncü defa tarihte tecrübe edilmek üzere karşı karşıya gelirken; İslâm da müslümanların 14 asırlık tecrübesinden sonra ikinci defa tarihsel tecrübesini yaşamaya hazırlanmaktadır.

İslâm, ona inananların eliyle 14 asır boyunca Peygamberinin koyduğu gelenekten köklü bir değişiklik göstermeden tecrübe alanına aktarıldı, yaşandı.

Bir genel dönüşüm diyebileceğimiz kırılmanın yaşandığı dünyamızda; bu sebeple ister müslüman isterse hıristiyanların cephesinde 1970'lerden itibaren modern dünyanın veri olarak alındığı, fakat onun bazı yönlerden restore edilmesi yoluna gidilmesi gerektiği düşüncesi ağır basar. İki tarafın da öncelikle modernitenin fiziksel "kazanımlarına" sahip çıktığını görmek mümkün. Kabul edilemez bulunan ve haklı olarak eleştirilen, onun belirleyici özelliği olan seküler tabiatıdır. Fakat iki tarafın da bu "kazanımlara" sahip çıkarken verdikleri cevaplar özde Aydınlanma geleneğinin dışına çıkamamaktadır. Diğer bir ifade ile iki tarafın da olaya entellektüel "alandan" bakmakta, aynı zamanda da modern geleneğin sahici gibi görünen hedeflerini veri olarak almakta oldukları söylenebilir. Bundan dolayı iki tarafın da moderniteyi "dinîleştirme" —istenirse buna modernitenin "kutsallaştırılması" da demek mümkün— çabası içinde olduğu görülür. İslâm cephesinde "kazanımlar" olumlanırken —ki modernitenin İslâm dünyasına aktarımının esas sebebinin bu "kazanımlara" sahip olmak olduğunu biliyoruz— modernitenin kültürüne karşı çıkılmaktadır. Bundan dolayı modern/bilimsel bilginin İslâmîleştirilmesine öncelik verilerek çaba sarfedilir.

İçinde yaşadığımız şehrin bizi dindar olmaktan alıkoyduğu söylenemez, fakat dindarlığımızı, dini yaşama biçimimizi şekillendirdiği de inkar edilemez bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.

Hıristiyanlık cephesinde ise muhafazakâr Katoliklere göre modern dünyanın yaşamakta olduğu kriz manevî değerlerin kaybedilmiş olmasındandır. Bunun sebebi de Ortaçağ kültürünün sekülerleştirilmiş olmasıdır. Tedavi yolu ise klasik değerlerin sağlıklı bir restorasyonu ile mümkündür. Fakat modernite için ciddi sayılabilecek eleştiri ve öneriler Ekim-1978 yılında Meksika'da (Puebla) toplanan "Latin Amerika Psikoposlar Konferansı"ndan gelir. Konferansta sekülerliğin Batılı düşünce şeklinin hem yaygın hâkimiyetini, hem de Batı kültürünün ruhunu oluşturduğu vurgulanır. Dolayısı ile Hıristiyanlığın bugün yapmaya çalıştığı, sekülerliğin nasıl aşılacağıdır.[60] Meksika (Puebla) Konferansında cevabı aranan soru şudur: Bugün yaşanmakta olan üçüncü endüstriyel devrimin etkisi altındaki Kilisenin, buna cevabının ne olabileceğidir. Mesele kentsel/endüstriyel toplumu reddetmeden Hıristiyanlaştırarak değiştirmek ve yeni tip bir kentsel/endüstriyel toplum meydana getirmek gerektiğidir.[61] Sekülerizmin endüstrileşmenin zorunlu bir sonucu olmadığı, bu ikisinin ayrılamaz bir bütün olmadığı vurgulanır. Sekülerizm, birçok Marksist ve sosyologun iddiasının aksine, endüstrileşmenin tabiatında olan, ondan ayrılmaz bir parça değildir; dolayısı ile endüstrileşmenin sekülerizm ile olan ilişkisi yapısal değil bağlamsaldır.[62]

Hıristiyanlığın tarihte üçüncü ve İslâm'ın da ikinci defa daha önceki tecrübe edilen geleneklerinden farklı bir şekilde yeniden tecrübe edilişlerinden daha önemlisi, bunun sekülerlik olup olmayacağı; böyle bir sürece içkin olup olmayacağı bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Bu ise bizi, gerçekliğin (insan eliyle oluşturulmuş gerçeklik) değişerek ya da "evrimleşerek" vardığı nokta veya aldığı şekille; İslâm'ın —eğer varolduğu söylenebilirse— öngördüğü veya olmasını *ideal* olarak arzu ettiği "model" arasındaki farkın, bunlar arasında hangisinden yana bir değişikliği gerekli kıldığı sorusu ile karşı karşıya getirir. Şüphe yok ki müslümanların kaderinde modernite ile imtihan edilmeleri vardı; bu, uzun süreden beri yaşamakta olduğumuz bir gerçektir ve bu imtihandan müslüman olarak kaçıp kurtulmak mümkün değildir. Çünkü kendisinden önceki sahih din(ler) gibi İslâm da ne hayatın gerçeğinden kaçmayı, ne bekâr kalmayı ve ne de münzevîliği

Şüphe yok ki müslümanların kaderinde modernite ile imtihan edilmeleri vardı; bu, uzun süreden beri yaşamakta olduğumuz bir gerçektir ve bu imtihandan müslüman olarak kaçıp kurtulmak mümkün değildir.

önermektedir. Fakat diğer yanda ise, bilimsel bir dünya kavramı hayatın bütün alanlarına içerikleri ile birlikte nüfuz etmiş durumdadır. Dünyayı bu kavramın dışında anlama ve kavramanın neredeyse imkânı kalmamış gibidir.[63]

Eğer din tarihin farklı dönemlerinde özünde herhangi bir değişikliğe uğratılmadan farklı şekilde tecrübe edilir ve bunun da sahih bir uygulama olacağı kabul edilirse;

a- bunun Peygamber'in bizzat uyguladığı şeklinden ne kadar ve nereye kadar ve hangi yönlerden farklı olacağı;

b- bu aktarımın dünden bir kopuş anlamı taşıyıp taşımayacağı;

c- aktarımın ve tecrübeyi farklı kılanın ne olduğu, eğer varsa meşrûiyeti?

Bu türden soruları elbette çoğaltmak mümkündür. Öte taraftan eğer bu farklı tecrübeyi zorunlu kılan sebep insanın gündelik hayatta ürettiği araçlar evreninin çokluğu/farklılığı ise dinin buna uyum sağlamasını istemekle, bunların kendi başlarına özerk bir alana sahip olduklarını varsaymak demektir; bu da eşyaya bir "anlam" yüklemek olacaktır.

Bildiğimiz tarih kesiti içinde hiçbir süreç kendisine katılmak için insana bu kadar zorlamada bulunmamıştır. Bundan dolayı insanın bu yeryüzündeki görevi ve misyonu göz önüne alınarak buna bir anlam vermek kaçınılmaz haldedir. Belki de sorulması gereken soru sekülerizmle ilgilidir; acaba sekülerizmin bir sınırı var mıdır; böyle bir sınırdan bahsedebilir miyiz; veya insan ve onun içinde yaşadığı hayat evreni nereye kadar bu sürece dayanabilir ve varlıklarını sürdürebilirler? Şimdiki hayat evreni içinde 1400 yıllık "alışkanlığın" getirdiği aynı yaşama, anlama ve kavrayış biçimimizi sürdürmenin imkânsız olduğu, kendi hesabıma kabulü zor bir "gerçektir". Fakat aynı zamanda İslâm'ın "gerçekleri" değiştirmek için yeryüzüne geldiğini de biliyoruz. Hazırlık safhasında olan bu yeni hayat biçiminin korkutan tarafı, onun büyük oranda gelenekten kopukluğu değildir; bu hayat biçiminin korkunç ve kabul edilemez olan yönü onun modernite ile dopdolu olmasıdır. Çünkü iki bin yıllık tarih içinde insan, günümüzdeki gibi hiç bu kadar *heva* ve *hevesini* sistemli bilgiye dönüştürerek hayatında yaşamanın rehberi edinmemişti. Geleceği bilen şüphe yok ki Rabbimizdir; bugünü anlamlandırmak ise müslümanın görevi.

Kaynaklar:

Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yay. İst. 1993.
Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, Beyan Yay, İst. 1992.
Suad Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, Kayıhan Yay., İst. 1992.
Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, Çev. S. Hizmetli, Fecr Yay. İst,. 1992.
Mustafa Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay. İst, 1992.
Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Hür. V.Yay. İst. 1991.
Frederick Copleston, *Aydınlanma*, İdea Yay. İst. 1991.
Marc Bloch, *Feodal Toplum*, Çev. M. A. Kılıçbay, Savaş Yay. Ank. 1983.
Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev. Ş. Tekeli, Afa Yay. İst. 1988.
Albert Bayet, *Dine Karşı Düşünce*, Broy Yay. İst. 1991.

Dipnotlar:

1. Peter L. Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yay. İst. 1985, s. 80-82.
2. Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*. Vintage Books NY. 1989, s 32.
3. Elaine Pagels, a.g.e., s. 57.
4. Elaine Pagels, a.g.e., s. 32.
5. Elaine Pagels, a.g.e., s. 58.
6. Edward Gibbon, *Roma İmp. Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, B/F/S Yay. II. cilt s. 167-184.
7. Elaine Pagels, a.g.e., s. XVIII.
8. Harvey Cox, *Religion in the Secular City*, Touchstone Book NY, 1984, s. 195.
9. Harvey Cox, a.g.e., sa 196.
10. Hadid, 27.
11. Paul Monroe, *History of Education*. Macmillan es. NY. 1947, s. 111.
12. Paul Monroe, a.g.e., s. 112.
13. Paul Monroe, a.g.e., s. 102.
14. Paul Monroe, a.g.e., s. 102.
15. Paul Monroe, a.g.e., s. 102.
16. Paul Monroe, a.g.e., s. 102.
17. Paul Monroe, a.g.e., s. 103.
18. Paul Monroe, a.g.e., s. 112.
19. Paul Monroe, a.g.e., s. 112.
20. Paul Monroe, a.g.e., s. 113.
21. Paul Monroe, a.g.e., s. 113.
22. Paul Monroe, a.g.e., s. 113.
23. Paul Monroe, a.g.e., s. 114.
24. Paul Monroe, a.g.e., s. 114.
25. David R. Griffin (ed), *Sacred Interconnections*, State Üniv. NY. 1990 s. 114.
26. Elaine Pagels, a.g.e., s. 78.
27. Elaine Pagels, a.g.e., s. 79.
28. David R. Graffini (ed). a.g.e., s. 115.
29. William Thompson, *Imaginary Landscape*, St Martins Press NY. 1989, s. 96.
30. Crane Brinton, *The Shaping of Modern Thought*, Prentice Hall NJ 1950, s. 28.
31. Jacques Attali, *1492*, Yapı Kredi Yay., Çev. M. A. Kılıçbay, İst. 1992, s. 108.
32. Jacques Attali, a.g.e., s. 114.
33. Jacques Attali, a.g.e., s. 83.
34. Jacques Attali, a.g.e., s. 106.
35. Crane Brinton, a.g.e., s. 30.
36. Crane Brinton, a.g.e., s. 36.
37. Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, Univ. of Chicago Pres. Chicago-1990 s. 96.
38. Leszek Kolakowski, a.g.e., s. 96.
39. Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, Columbia Univ. Press NY. 1980, s. 104
40. Arnold Gehlen, a.g.e., s. 95.
41. Crane Brinton, a.g.e., s. 109.
42. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind*, Cambridge Univ. Press, Cam. 1975, s. 263.
43. Owen Chadwick, a.g.e., s. 264.
44. Owen Chadwick, a.g.e., s.229.
45. Owen Chadwick, a.g.e., s.229.
46. Leszek Kolakowski, a.g.e., s. 68.
47. Leszek Kolakowski, a.g.e., s. 68.
48. Dr. Nedim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Mat. Konya 1992, s. 17-18.
49. Nahl sûresi, 107.
50. İbrahim sûresi, 9.
51. En'am sûresi, 136.
52. İzzeddin Belik, *İslâmi Hayat*, İklim Yay. 1992. I. cilt s. 209.
53. Furkan sûresi, 43.
54. Rum sûresi, 32.
55. Haşr sûresi, 14.
56. Bakara sûresi, 73.
57. Müslim, Kitabul Fedail, Hadis No: 130.
58. İzzeddin Belik, a.g.e., içinde, s. 210.
59. Hadid sûresi, 27.
60. Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, Orbis Books NY 1990, s. 121.
61. Gustavo Gutierrez, a.g.e., s. 112.
62. Gustavo Gutierrez, a.g.e., s. 121-122.
63. Derek Stanesby, *Science, Reason and Religion*, Routledge N. Y. 1985 s. 9.