İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, 2005, 109-128

Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası

Talip Küçükcan*

Religion, Social Change and the Muslim World in Light of Modernization and Secularization Theories

It is a commonly accepted notion that secular modernity has a weakening effect on traditional forms of religious life and leads to a retreat in the scope and influence of religious discourses and institutions. This article challenges the prophecies of traditional secularization theory which establishes an unavoidable connection between the rise of modernity and a universal decline of religion. Drawing upon recent developments in the globe, it is argued in this article that the secularization theory failed to predict the future of religion in the contemporary world. It is true that the secular modernity has caused a decline in the popularity of religious beliefs especially in Western Europe which is described as an exception rather than the rule. This article shows that religion is on the rise in many regions and the classical secularization theory can not explain the current developments in the world. Therefore, it is suggested that a novel approach should be adopted which should take search for meaning and existential value of religion into account especially in the Muslim world where the Western modernity is imposed from above.

Key words: Secularization Theory, Religion and Social Change, Secularization in the Muslim World

Bu makalede, sosyal bilimciler arasında uzun süredir genel kabul gören ancak son yıllarda eleştirilen modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının günümüzdeki dinî ve toplumsal değişmeyi ne kadar açıklayabildiği tartışılacaktır. Modernleşme ve doğal sonucu olduğu varsayılan sekülerleşme kuramlarıyla ilgili kuramsal eleştiriler yanında İslâm dünyasındaki laiklik projeleri, tartışmaları, uygulamaları ve bunların siyasî ve toplumsal yansımaları üzerinde durulacaktır.

Modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları genel olarak modern değerler ve kurumları benimseyen ve özümseyen toplumlarda dinin toplumsal ve si-

* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

© İSAM, İstanbul 2005

yasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak da dinî pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyordu. Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde dinî eğilimlerin yükseliş trendi gösterdiği ve dinî hareketlerin toplumsal ivme kazandığı gözlenmiştir. Modernizmin gelişmesi ile dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören geleneksel teorilerin aksine, din hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde hem de geleneksel kültür ögelerinin başat olduğu ülkelerde şaşırtıcı bir yükselişe geçmiştir. Yani bir anlamda 20. yüzyılın sonu "kutsalın dönüşüne" tanıklık etmiştir. Sosyal bilimlerin birçok alanında yürütülen araştırmalarda, dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi önemli bir süreç olarak görüldüğü için bu konuya özel önem verildiği gözlemlenmektedir. Son zamanlarda bu konularda yapılan yayınlardaki hızlı artış da bu gözlemi teyit ermektedir.

Bütün bu gelişmeler 19. yüzyılın büyük bir bölümünde baskın olan ve 20. yüzyılda da yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülarizasyon kuramının yeniden ele alınması gerektiğini göstermektedir. 19. yüzyılda A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi düşünürler, sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü savunuyorlardı. "Dinin ölümü veya yok oluşu" şeklinde ifade edilebilecek bu yaklaşım 19. yüzyıl sosyal bilimine egemen olan anlayışı yansıtıyordu. *Toplumbilimsel Düşün* (Ankara: Der Yayınları, 1979) başlığıyla Türkçe'ye de çevrilen *Sociological Imagination* adlı eserinde C. Wright Mills[1] bu yaklaşımı şu şekilde açıklar: "Dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eş zamanlı bir tarihsel süreç olan sekülarizasyon, kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç, zamanla kutsal bütünüyle yok olacaktır."

Sekülerleşme Kuramının Öngörüleri

Sekülarizasyon kuramlarına bakıldığında "Rasyonalizm ve İnanç Kaybı" argümanı ile "İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı" yaklaşımlarının daha baskın ve yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Weber'in çalışmalarından etkilenen ve 1960'lı ve 70'li yıllarda David Martin, Brian Wilson ve Peter L. Berger gi-

1 C. Wright Mills, *Sociological Imagination* (New York: Grove Press, 1959), s. 32-33.

bi toplumbilimcilerin sözcülüğünü yaptığı "Rasyonalizm ve İnanç Kaybı" argümanını savunanlardan Wilson'a[2] göre "sekülerleşme dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden" bir süreçtir. Aydınlanma bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm modern dünyada, kilisenin merkezî iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkarak, inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik, devam alışkanlıklarının ve bireysel dinî pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebî kimliklerin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dinî gruplara verilen desteğin azalmasına sebebiyet vermiştir.[3] Diğer yandan Durkheim'ın görüşlerinden etkilenen "İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı" yaklaşımını savunan Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi toplumbilimcilere göre sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma, dinin toplumdaki merkezî rolünün ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre din, sadece inançlardan ibaret değildir. Doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli alanlarındaki törenler ve ritüellerle ilgili işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, meslekî farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastahane ve bakımevi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/meslekî ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye sebebiyet vermiştir.[4]

Toplumsal ve siyasal dönüşümlerin ortaya çıkardığı sekülerleşme süreci kuşkusuz farklı değişkenleri barındıran çok katmanlı bir değişime işaret etmektedir. Bu bakış açısından hareketle Larry Shiner, sekülarizasyonun tek boyutlu olmadığını, farklı alanları kapsadığını savunarak bir sekülerleşme tipolojisi çizer ve altı tip sekülerleşme biçiminden veya sekülerleşme alanından bahseder. Birinci sekülarizasyon çeşidi bu kuramı savunanların ittifak ettikleri gibi, dinî sembol, doktrin ve kurumların önemini ve prestijini kaybetmesidir. Shiner'e göre sekülarizasyonun son noktası dinsiz bir toplum olacaktır.

2 Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), s. 149.

3 Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 7.

4 Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 9.

Sekülarizasyonun ikinci tipi "Bu dünya ile uyum içinde olmak ve bu dünyaya uyum sağlamaktır". Bu süreçte dinî gruplar veya dine önem veren toplumlar doğaüstü güçlerden ve konulardan uzaklaşacak, bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başlayacaktır. Sekülarizasyonun üçüncü biçimi, toplumun dinle olan bağlantısının kesilmesi, artık dine dayalı bir anlayıştan kurtulup bağımsız bir gerçeklik oluşturması ve dinin etkilerini özel hayat alanıyla sınırlaması şeklinde kendini gösterecektir. Dördüncü biçim, dinî bilgi, inanç ve kurumların işlevlerinin bu dünya temelli bir görüntüye bürüneceği öngörüsünü içermektedir. Sekülarizasyonun beşinci biçimi, bu dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği, bunun yerine rasyonel olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tip sekülerleşme de rasyonalite doğaüstü inançların ve gizemli yaklaşımların yerini alacaktır. Altıncı biçim ise, kutsal toplumdan seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen sosyal değişmedir. Toplumdaki bütün kararlar dinî gerekçelere göre değil, rasyonel temellere bağlı ve yararları göz önünde tutularak alındığında sekülarizasyon artık tamamlanmış olacaktır.[5] Shiner'in altı başlık altında çizdiği tipoloji, aslında Dobbelaere'in de belirttiği gibi toplumsal, kurumsal ve bireysel düzlemlere indirgenebilecek daha anlaşılır bir biçimde de formüle edilebilir.[6] Luckmann, toplumsal alandaki sekülarizasyonu "geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü olarak" tanımlar. Dinin toplum üzerindeki etkisinin zayıflamasına işaret eden bu gelişmeye paralel olarak kurumsal dinin, modern sanayi toplumunun çeperine itildiği gözlemi ön plana çıkmaktadır. Berger ise toplumsal düzlemdeki sekülarizasyonu "modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dinî kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu" olarak tanımlar.[7] Brian Wilson ise bu anlamda sekülerleşmeyi cemaat etkisinin çözülüşü, cemaatten toplum olmaya geçiş olarak görür. Wilson'a göre toplumsal sekülerleşme sosyal kontrolün ahlâkî ve dinî aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçiş biçiminde kendini gösterir.

5 Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/2 (1967), s. 209-12.

6 Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis in Three Levels* (Brussels: Peter Lang Publishing, 2002), s. 29-38.

7 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City: Doubleday, 1967), s. 101, 107.

Sekülerleşme Kuramının Eleştirisi

Yukarıda ana hatları çizilen sekülerleşme kuramları, daha çok Batı Avrupa'daki din, toplum ve devlet ilişkilerinin tarihsel gelişim bağlamında geçirdiği süreçleri ele alması ve açıklaması bakımından anlamlıdır. Ancak 19. yüzyıldan zamanımıza kadar sosyal bilimlerde ciddi bir şekilde eleştirilmeden yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülarizasyon kuramlarının günümüz dünyasındaki gelişmeleri yeterince açıklayıp açıklayamadığı üzerinde durulması gerekmektedir. Berger ve Grace Davie gibi bazı toplumbilimciler yaygın sekülerleşme kuramının Avrupa deneyimini yansıttığını, dünyanın diğer bölgelerindeki din-toplum ilişkilerini, dinî davranışları ve dindarlık düzeylerini açıklayamadığını düşünmektedir. Sekülarizasyonun son iki yüzyıl içinde Avrupa'nın dinî hayatı ve yapısında ciddi etkiler yaptığı ve köklü değişimlere neden olduğu doğru olmakla birlikte,[8] Avrupa'nın deneyimi bir istisna olarak değerlendirilmektedir.[9] Çünkü ABD, Hint yarımadası, Asya ülkeleri ve İslâm dünyasındaki gelişmelere bir göz atıldığında, yani dinin toplum hayatında gittikçe artan önemi ve etkisine bakıldığında, geleneksel sekülarizasyon kuramının öngörülerinin doğru çıkmadığı görülmektedir.

Dinî hareketlerin ivme kazanması, maneviyat ve anlam arayışının bir sonucu olarak yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması veya geleneksel dinlerde görülen ihya hareketleri, modernleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak dinin yok oluşu veya ölümü iddiasını savunan tezlerin artan oranda eleştirilmesine zemin hazırlamıştır.[10] Son yıllarda sekülarizasyon kuramı, tarihindeki en çetin meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır.[11] Örneğin 1960'larda sekülarizasyon kuramını savunan, yani modernleşmenin genişlemesi ve yükselişiyle dinin toplumsal hayattan çekileceğini ve önemini kaybedeceğini savunanların bir kısmı, yeni gelişmeler ve verileri göz önüne alarak bu görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmiştir. Sekülarizasyon kuramının yeniden gözden geçirilmesini savunanlar olduğu gibi, bu kuramın analitik değerinin kalmadığını savunanlar da

8 Rene Remond, *Religion and Society in Modern Europe* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), s. 187.

9 Grace Davie, "Europe: The Exception That Proves the Rule?", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 76 ve *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 25-26.

10 Sekülerleşme kuramına eleştirel yaklaşımlar için bk. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Da Yayıncılık, 2001).

11 Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 4.

bulunmaktadır. Örneğin Jeffry Hadden,[12] sekülarizasyon kuramının öne sürdüğü varsayımların iyi sınanmamış titiz önerme/kuramdan çok, bir doktrin veya ideolojik bir dogmaya dönüştürüldüğünü savunur. Rodney Stark ve Roger Finke ise Hadden'den bir adım daha ileri giderek sekülarizasyon kuramının tarihe gömülmesi gerektiğini iddia eder. Çünkü "Neredeyse iki yüzyıldır kesinlikle başarısız kehanetlerle hem geçmişi hem de bugünü yanlış yansıtmasından sonra artık sekülarizasyon doktrinin başarısız kuramlar mezarlığına gömülmesinin ve orada 'huzur içinde yat' denmesinin zamanı gelmiştir."[13]

Modern toplumların, doğaları gereği, dinî hayatın geleneksel biçimleri üzerinde aşındırıcı etkiler yapmasına, dinî kurumların etki alanlarının daralmasına ve dinî inançların popülerliğinin azalmasına sebebiyet vermesine karşın,[14] Bell'in de işaret ettiği gibi, kültürün varoluşsal soruları kaçınılmaz olarak varlığını sürdürmekte ve "bir kutsal anlayışını/görüşünü tekrar kazanmayı amaçlayan bazı yeni gayretler kültürümüzün -veya onun duyarlı simgelerinin- gideceği yöne işaret etmektedir."[15]

Berger 1967 yılında yayımladığı *The Sacred Canopy*[16] isimli kitabında geleneksel sekülerleşme kuramını ve varsayımlarını savunduğu fikirlerinden vazgeçmiş ve 1999 yılında neşredilen *The Desecularization of the World: A Global Overview* başlıklı makalesinde şu itirafta bulunmuştur: Sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız varsayımı yanlıştır. Bugün dünya bazı istisnalar dışında en az eskisi kadar, hatta bazı yerlerde eskisinden daha fazla dindardır. Berger'e göre sekülerleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkilerini içeren literatürün tümü esas itibariyle yanlışlıklar içermektedir. Modernleşme zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmamıştır. Hatta hayli modern toplumlarda bile din varlığını sürdürmüştür.[17] Örneğin ABD'de son yıllarda yapılan geniş kapsamlı araştırmalar Amerikan toplumunda dinin, gücü artan, gittikçe daha

12 Jeffrey Hadden, "Towards Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, 65/3 (1987), s. 587.

13 Rodney Stark ve Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 79.

14 Steve Bruce, *Religion in the Modern World from Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 26.

15 Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," *British Journal of Sociology*, 28/4 (1977), s. 448.

16 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City: Doubleday, 1967).

17 Bk. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion in World Politics*, ed. Peter L. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s. 1-18.

fazla etkinlik ve çeşitlilik kazanan bir gerçek olduğuna işaret ediyor. Amerikalıların % 94'ü Allah'ın ve evrensel ruhun varlığına inanıyor, % 80'inden fazlası da Allah'ı dua ile ulaşılması mümkün bir varlık olarak tanımlıyor. Amerikan halkının % 70'i Allah'a mutlak anlamda güvendiklerini ifade ederken, % 75'i Allah'ın mucizeler yaratabileceğini belirtiyor. Nüfusun % 92'si dinî bir tercih belirtiyor, % 58'i ise dinin kendi hayatlarında "çok önemli" bir unsur olduğunu ifade ediyor. Amerika'da yaklaşık her on kişiden altısı ise dinin "günümüzdeki sorunların tümüne veya büyük bir kısmına çözümler getirebileceğine" inanıyor. Bütün bu bulgular açıkça gösteriyor ki, Amerikalıların büyük bir çoğunluğu dini hâlâ hayatlarının önemli bir unsuru olarak görüyor. Diğer taraftan dinî kurumlar, Amerika'da sağlıklı bir sivil/toplumsal hayatın sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bireylerin gönüllü davranışları ile ilgili geniş kapsamlı bir araştırmada, kiliselerin "yurttaşlık kültür ve yeteneklerini" geliştirecek etkin ortamlar yarattıkları belirlenmiştir. Kilise çatısı altında toplantılar düzenlemek veya bu tür toplantılara katılmak gibi faaliyetlerde yer alanların siyasal hayata daha fazla oranda katılacakları tahmin ediliyor. Bu nedenle kilise ve sinagog gibi dinî kurumlara düzenli olarak devem edenlerin önemli ölçüde gelişmiş yurttaşlık yeteneklerine sahip olabilecekleri varsayılmaktadır. Bazı bilim adamları da ibadet yapılan kurumların insanlar arasındaki iletişimi artırdığı, bunun da Robert Putman'ın ifadesiyle "toplumsal sermaye"ye (social capital) katkıda bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Yurttaşlar arasındaki güven ve ilişki ağına işaret eden "toplumsal sermaye"nin, hükümetin etkinliğine ve hatta ekonomiye bile katkıda bulunduğu saptanmıştır. İbadet mekânlarındaki sosyal ilişkilerin, siyasal tutumların şekillenmesine yardımcı olduğu da gözlenmiştir.[18]

Dinin varlığını sürdürmesi, gelişmiş ülkelerde kurumsal anlamda çok etkin olmasa bile, bireysel bilinç ve vicdan düzeyinde olmuştur. Örneğin Avrupa'daki sekülerleşme ve din ilişkisi söz konusu olduğunda, Fransız sosyolog Daniele Hervieu-Leger, dini bir hafıza zinciri olarak değerlendirir ve kolektif kimliğin önemli bir unsuru olduğunu savunur. Hervieu-Leger'e göre bir hafıza zinciri olarak din, inanan bireyi cemaate ve topluma bağlar, gelenek ise (ya da kolektif hafıza) bu insan topluluğunun varlığının temelini oluşturur. Hervieu-Leger, din konusunun merkezine geleneği, yani bir inanç zincirine referansı yerleştirmekle dinin geleceğinin birdenbire kolektif hafıza problemi

18 Bk. Robert Fowler, Allen Hertzke ve Laura Olson, *Religion and Politics in America: Faith, Culture and Strategic Choices* (Boulder: Westview Press, 1999).

ile bağlantılı hale geleceğini belirtmektedir.[19] Hervieu-Leger, modern Batı toplumlarının ve özelikle de Fransa'nın bir dereceye kadar kolektif hafıza krizi yaşadığını ve bu krizin dinî hafıza zincirinden mahrum bırakacak bir kopuşa neden olduğunu iddia etmektedir. Bütün bunlara rağmen Hervieu-Leger, modern Avrupa toplumlarında (kolektif) hafıza ile din arasındaki zincirin tekrar keşfedildiğini savunmaktadır.[20] Avrupa'nın dışına doğru bakıldığında oldukça farklı modernleşme süreçleri, laiklik projeleri ve uygulamaları karşımıza çıkar. Geleneksel bir kabul gören modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının İslâm dünyasındaki gelişmeleri ne kadar açıklayabildiğini görmek için İslâm coğrafyasındaki bazı deneyimlerin incelenmesi yerinde olacaktır. Bu inceleme yukarıda bahsi geçen kuramların yeniden gözden geçirilip geçirilmemesi konusunda yapılan tartışmalara da ışık tutacaktır.

İslâm Dünyasında Toplumsal Dönüşümler, Din ve Laiklik

İslâm dünyasında din ve laiklik arasındaki ilişki, çeşitli aşamalardan geçmiş ve ülkelere özgü şartlara bağlı olarak farklı boyutlar kazanmıştır. 19. yüzyılda seküler Batı değerleri, yönetici elit kesim tarafından daha üstün görülmüştür. 20. yüzyılın başlarında ise Batılıların açtığı okullarda okuyan yeni kuşak kendi toplumları için seküler Batı kültürünü modernleşme ve toplumsal dönüşüm projesi olarak benimsemiştir. Diğer yandan laikliği devlet yapısının temeli olarak benimseyip uygulayanlar, zaman zaman dinî çevrelerin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Toplumu kendi görüş ve ilkelerine göre dönüştürmek isteyen bu eğilimler arasındaki ilişkiler, bazı İslâm ülkelerinde sosyal barış açısından ciddi sorunlara neden olmazken bazı İslâm ülkelerinde zaman zaman sürtüşmelere neden olmaktadır.

İslâm ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleri ile bu konulardaki tartışmalar, laikliğin doğup yayıldığı Batı ülkelerinden farklı olmuştur. İslâmiyet, ulus devletlerin kurulmasıyla dinî ve siyasî otoritenin birbirinden tamamen ayrıştığı Avrupa ülkelerindeki Batı Hıristiyanlığının yaşadığına benzer bir reform süreci geçirmediği için, İslâm ülkelerinde laiklik iç dinamiklerden çok, dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başla-

[19] Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory* (Oxford: Polity Press Mills, 2000), s. 123.

[20] Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, s. 141, 146.

mıştır. Batı ülkelerinde ortaya çıkarak dinî ve siyasî otoritenin birbirinden ayrışmasına yol açan ulus devlet fikri, İslâm dünyasında 19. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkmamıştır. Batı'da gelişen laiklik, dinin ve ruhban sınıfının siyaset ve devlet yönetimi üzerindeki baskı ve otoritesini ortadan kaldıran bir yapı doğurmuştur.

Batı'da laiklik siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere paralel olarak kademeli bir şekilde gelişmiştir. İslâm dünyasında ise laiklik Batı ülkelerinin tersine tedricî bir şekilde gelişmemiş, iç gelişmelerden ziyade Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir ürün olarak dışarıdan empoze edilen bir akım olarak girmiştir. Batı sömürgeciliği ile yüz yüze kalan Müslüman toplumların 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında üzerinde yoğunlaştığı konu, varlıklarını sürdürebilmek, bağımsızlıklarını korumak veya ülkelerini işgalcilerden kurtarmak olmuştur. Özellikle bilim ve teknoloji alanı başta olmak üzere, Batı'nın kaydettiği ilerleme ve gelişme, laik kültürün üstünlüğü ve çağdaşlığa ulaşmanın yolu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Laikliğin yayılmaya başlamasıyla birlikte İslâm dünyasında ortaya çıkan çağdaş gelişmişlik için bu yolun mu, yoksa daha başka alternatif yolların mı benimsenmesi gerektiği tartışmaları bugün de devam etmektedir. İslâm dünyasında süregelen din-devlet ilişkileri ve laiklik tartışmalarının bir ekseninde baskın olarak İslâm'ı sadece ferdî bir inançtan ibaret sayan ve din ile devlet işlerinin ayrı olmasını savunan görüşler yer almakta, diğer ekseninde ise, devrim sonrası İran örneğinde olduğu gibi, İslâm'ın siyasî otoritenin kaynağı olması gerektiğini savunan görüşler yer almaktadır. İslâm dünyasının 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren şahit olduğu ve kendi bünyesinde gerçekleştirdiği yenilikler ve geçirdiği modernleşme süreci, laikliğin İslâm dünyasına girmesine ve bağımsız İslâm ülkelerinin kurulmasından itibaren çeşitli biçimlerde uygulanmasına zemin hazırlamıştır.

Laiklik, İslâm dünyasının kendi tarihî tecrübe ve kültür geleneğinin bir ürünü olmadığı ve İslâm ülkelerine millî devletlerin kuruluş tartışmaları sırasında veya müteakiben girdiği için bu kavramın tam karşılığı bulunmamaktadır. Laiklik kavramı Türkçe'ye Fransızca'dan geçerken, Arapça'da bu kavramın karşılığı olarak 19. yüzyılda "materyalist" veya "ateist" manasına gelen ve aşağılayıcı ve küçümseyici bir imaya sahip olan "dehri" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Günümüz Arapça'sında laiklik terimini karşılamak için "dünya" veya "dünyevi işler/konular" manalarına gelen "ilmaniyye" kelimesi kullanılmaktadır. Türkçe'de ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız süreç "laiklik" kavramı ile ifade edilmekte; aynı zamanda "seküler", "sekülerlik" ve

"sekülerizm" gibi kavramlara da başvurulmaktadır. Popüler dilde birbirinin yerine de kullanılan bu kavramlar arasındaki nüansa işaret etmek bakımından şunu söylemek mümkündür: Laiklik kavramı sistemsel, yapısal ve kurumsal bir anlam ifade eder. Sekülerlik kavramı ise daha çok dinî hayattaki bir dönüşüme, dinin toplumsal alandaki rolünde görülen bir değişime ve bir tür dünyevileşmeye işaret etmektedir.

Bu giriş ışığında belli başlı İslâm ülkelerindeki laiklik uygulamaları ve bu bağlamda gelişen tartışma ve siyasal oluşumları ana hatlarıyla aşağıdaki gibi açıklayabiliriz: İslâm ülkelerindeki laiklik anlayışı, uygulamaları, laiklik yanlısı söylemler ve karşıtı tepkiler her ülkenin kendi toplumsal ve siyasal yapısına, tarihsel birikim ve deneyimlerine göre şekil almıştır. Örneğin 18. ve 19. yüzyılda başlatılan Osmanlı modernleşmesi projesini miras olarak devralan Türkiye Cumhuriyeti, laik bir devlet sistemi kurmak ve laikliği kurumsallaştırmak üzere bir dizi reformlar yapmıştır. Diğer İslâm ülkeleri de kendi birikimlerine göre farklı politikalar belirlemişlerdir.

Modern Türkiye Deneyimi

Türkiye'de laikliğin gelişimi ve kurumsallaşması söz konusu olduğunda, bu süreci ağırlıklı olarak Cumhuriyet dönemi ile başlatma eğiliminin yaygın olduğu görülmektedir. Halbuki Osmanlı Devleti'nin Batı eğitim metotları ve kurumlarını, hukuki sistemlerini ve askerî teknolojisini yaygınlaştırmak için 19. yüzyılda başlattığı modernleşme hareketi ve buna bağlı reformlar, İslâm dünyasında ilk laik kurumların ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Türkiye'deki moderniteye geçişi, siyasal ve yapısal dönüşümleri tarihsel bir bütünlük ve davamlılık içinde anlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet öncesi başlayan dönüşümleri, sürecin bir parçası olarak görmeden tarihî bütünlüğü anlamak mümkün olmaz. Ana hatlarıyla Tanzimat'ın ilanıyla başlayıp Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilanıyla devam eden ve hukuki yapının değişmesiyle başlayan süreç, Cumhuriyet dönemindeki değişim projesinin temelleri olarak görülebilir. Ayrıca 1876'da Kânûn-i Esâsî'nin kabulü ile I. ve II. Meşrûtiyet'in ilanı siyasal yapıda klasik anlayıştan uzaklaşıldığını gösteriyordu ki, bu da uzun dönemde aslında laiklikle sonuçlanan bir sürece hazırlık olarak yorumlanabilir.[21]

[21] Osmanlı devrinde başlatılan ve Türkiye Cumhuriyeti dönemi laiklik politikalarını etkileyen Batılılaşma hareketleri ve reformlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst and Company, 1968), s. 89-248; M. Meeker, *A Nation of Empire: the Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: California University Press, 2002), s. 3-85, 372-96.

I. Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkan Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını müteakiben kurulan Türkiye Cumhuriyeti laik temeller üzerine kurulmuş, dinî ve dünyevi otoriteyi temsil ettiği düşünülen halifelik lağvedilmiş; din, siyasî meşruiyet ve otorite kaynağı olmaktan çıkarılmıştır. Laikliğin temellerinin atılması, yapısal ve yasal dönüşümlerin gerçeklemesi sürecinde, dini, siyasî meşruiyet aracı olmaktan çıkaran Halifelik Kurumu'nun kaldırılması[22], 1924 yılında Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun[23], 1925'te Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına İlişkin Kanun'un, 1926 yılında Türk Medenî Kanunu'nun ve 1934'te Bazı Kisvelerin Giyilmesini Yasaklayan Kanun'un çıkarılması laik yapıya geçişin önemli basamakları arasında yer alır.[24] Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ilk anayasasındaki (1924) "devletin dininin İslâm olduğu" ilkesi daha sonra çıkarılmış (1928) ve yerine yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin "laik" (1937) olduğu ilkesi konulmuştur. Aynı ilke 1961 Anayasası'nda Cumhuriyet'in temel nitelikleri arasında sayılmıştır. 1982 Anayasası da bu ilkeyi Cumhuriyet'in temel ilkeleri arasında saymış ve bu ilkenin "değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek" olduğunun altını çizmiştir. Anayasa bir taraftan laiklik ilkesini benimserken, diğer yandan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu belirtmiştir.

Laiklikle ilgili olarak Anayasa'da yer alan önemli bir düzenleme de Diyanet İşleri Başkanlığı ile alakalı olmuştur. 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti kaldırılmış ve din işlerinden sorumlu Şeyhülislâmlık Makamı ilga edilmiştir. Bunun yerine din hizmetlerinde devamlılığı sağlamak, toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamak ve bu alanda doğabilecek kurumsal boşluğu doldurmak amacıyla 429 Sayılı Kanun'la, Başvekâlet bütçesine dahil ve Başvekâlet'e bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1961 Anayasası 154. maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasa kurumu olarak düzenlemiş, ona genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür.

[22] Daha geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, "Religion and Secularism in Turkey", *Atatürk: Founder of a Modern Turkey*, ed. A. Kazancigil ve E. Özbudun (London: C. Hurst and Company, 1981), s. 191-219.

[23] Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile ilgili tartışmalar için bk. Michael Winter, "The Modernization of Education in Modern Turkey", *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau (Boulder: Westview Pres, 1984), s. 183-94.

[24] Daha geniş bilgi için bk. Berkes, *Development of Secularism in Turkey*, s. 435-83.

1982 Anayasası ise Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili şöyle bir düzenleme yapmıştır: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir." Öte yandan 633 Sayılı ve 22/6/1965 tarihli "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun", Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev alanlarını "İslâm dini" ile sınırlamaktadır.[25]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı, zaman zaman laiklik açısından eleştiri konusu olmuşsa da, din hizmetlerinin dağınık ve kurumsal organizasyondan tümüyle bağımsız ve denetimsiz yürütülmesinin kendine özgü sorunlar doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı, millî birlik ve bütünlük açısından olumsuz sonuçlara götürebileceği öne sürülmüştür. Anayasa mahkemesine göre de İslâm dininin çıkar çevreleri tarafından kötüye kullanılması, devletin ve laiklik ilkesinin mevcudiyeti açısından sorunlar yaratabileceğinden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum yapılması tarihsel deneyimlerden ve Türkiye'nin sosyo-politik şartlarından ortaya çıkan bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir din hizmetleri sınıfının ve yönetsel örgütlenmesinin varlığı da anayasaya aykırı gözükmemektedir. Ancak din kültürü ve ahlâk derslerinin zorunlu dersler arasında yer alması ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili düzenlemeler son zamanlarda daha sık tartışılmaya başlanmıştır. Öyle görülüyor ki, Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği sürecinde bu tartışmalar daha da artacaktır.

İslâm dünyası geniş bir coğrafyaya yayılan çok sayıda bağımsız millî devleti ihtiva eder. İslâm ülkeleri siyasî ve tarihî birikim ve deneyimlerine göre birbirinden farklı devlet sistemlerini ve hükümet biçimini benimsemiş veya geliştirmiştir. İslâm dünyasının önemli bir kısmını teşkil eden Arap ülkelerine bakıldığında, İslâm'ın Vehhâbî yorumunu bir devlet politikası olarak benimseyen ve şeriatı uyguladığını iddia eden Suudi Arabistan'ın monarşi rejiminden aslında dini şahsi bir inanca indirgeyerek devlet işlerinden tamamıyla uzak tutan uygulamaları benimseyen Baas Partisi ideolojinin hâkim olduğu Suriye gibi laik görüntüsü veren rejimlere kadar uzanan bir çeşitlilik göze çarpar.[26]

[25] Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili tartışmalar için bk. Ali Bardakoğlu, "Moderate Perception of Islam and the Turkish Model of the Diyanet – The President's Statement", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24/2 (2004), s. 367-74; İştar B. Tahranlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993); Kâmil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Emre Matbaası, 1998).

[26] İslâm dünyasında laiklik tartışmaları ve başat eğilimler hakkında özet bilgi için bk. Charles D. Smith, "Secularism", *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, IV, 20-30;

Mısır'da Laiklik ve Din

Mısır'da laik bir devletin inşası ve laik hukuk müesseselerinin kuruluşu Hidiv İsmail'in (1863-1879) desteğiyle 19. yüzyılda başlamış ve 1882 İngiliz işgalini müteakiben bu laikliği kurumsallaştırma politikası daha yoğun bir şekilde uygulanmıştır. 20. yüzyılın başlarında ise İslâm'ın kişisel inanç konularına indirgenmesini savunan Ahmed Lütfi es-Seyyid ve *el-Cezîre* gazetesi etrafında toplanan laik aydınlar ortaya çıkmıştır. I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, Ezher Üniversitesi de dahil, dinî kurumların devlet denetimi altına alınmasını ve özel hukukun bazı alanları hariç, her alanda şeriatın yerine Batı hukukunun ikame edilmesini destekleyen Mısır'daki milliyetçi partiler, genelde laikliği benimsiyordu.

Muhammed Hüseyin Heykel ve Tâhâ Hüseyin gibi laiklik yanlısı aydınlar, 1920'lerde bu fikirleri ve Batı kültürünün üstünlüğünü daha tutkulu biçimde desteklemiş ve tanınmış alimlerden Ali Abdürrâzık 1925'te İslâmiyet'in siyasî ilkelerinin olmadığını, demokrasi ve düşünce özgürlüğüne izin verdiğini iddia eden yazılar kaleme almıştır. Bu tür fikirlerin apaçık desteklenmesi, 1928 yılında hem sekülerizmi kınayan hem de Ezher'i bu akımı savunanlara karşı etkin muhalefet izlememekle itham eden İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hareketin lideri Hasan el-Bennâ Şeriat'ın tekrar ikâmesi ve zekât gibi İslâmî modellerin yeniden canlandırılması çağrısında bulunmuş, Batı modelini sosyo-ekonomik eşitsizlik yaratmakla itham etmiştir. Mısır'da 1930'dan bu yana, laik devlet ile İslâmî bir topluma dönüş çağrısı yapan dinî hareketler arasındaki gerilim yaşanmaktadır.[27]

Cezayir ve Ulusal İslâmî Cephe

Fransa'nın 1831 yılında işgal ettiği Cezayir'de İslâmiyet siyasî gelişmelerde önemli bir rol oynamış, millî birlik ve dayanışmanın temellerinden biri ol-

Arap dünyasında laiklik uygulamaları ve tartışmaları için bk. Azzam Tamimi, "The Origins of Arab Secularsim," *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. John L. Esposito ve Azzam Tamimi (London: C. Hurst and Company, 2000), s. 13-28; Paul Salem, "The Rise and Fall of Secularism in the Arab World," *Middle East Policy*, 4/4 (1996), s. 147-60; Mahmood Monshipouri, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998).

[27] Daha geniş bilgi için bk. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969); Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religious Activism and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2003); Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism: Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria* (London: The Royal Institute of International Affairs, 2003).

muştur. Özellikle 1830-1962 Fransız işgali döneminde İslâmiyet sömürge karşıtlığı, bağımsızlık mücadelesi ve Cezayir milliyetçiliği için bir ilham kaynağı olarak görülmüştür. Cezayir'in bağımsızlığını kazandığı 1962 yılında, ülke liderliğini üstlenen Ulusal Kurtuluş Cephesi, İslâmî, sosyalist ve liberal görüşleri kapsayan milliyetçi eğilimleri bünyesinde topluyordu. Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkede 1963'te çıkarılan Cezayir Anayasası'nda devletin sosyalist, resmî dininin de İslâm olduğu ilan edilmiştir. Mısır gibi Cezayir'de de kentli burjuvazi ve aydın sınıfın kültürünün baskın olduğu laik bir devlet kurulurken, halk kitleleri arasında İslâm kültürü merkezî önemini korumuştur. Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin sosyalist politikalarının başarısızlığı ve 1980'lerdeki siyasî baskılar, daha fazla demokrasi taleplerinin ve hükümetin yetersizliğinden duyulan toplumsal hoşnutsuzluğu başarılı şekilde kullanan kitlesel bir İslâmî hareketin, Ulusal İslâmî Cephe'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ulusal İslâmî Cephe ve diğer İslâmî örgütler, yabancılaştırıcı ve yozlaştırıcı olduğu gerekçesiyle, laik Batı kültürüne karşı çıkarak, Şeriat ile yönetilen bir devlet kurulması çağrısında bulunmuşlardır. Demokratik açılıma kapalı bir yönetimin hüküm sürdüğü, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin diz boyu olduğu ve her siyasî grubun meşruiyet aracı olarak din dilini kullandığı diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Cezayir'de de din-devlet ilişkilerindeki gerilimler hâlâ sürmektedir.

Tunus'ta Din, Devlet ve Laiklik

Bağımsızlığına kavuştuğu 1956'dan 1987 yılına kadar Habîb Burgiba'nın tek adam olarak hükmettiği Tunus, otuz yılı aşkın bir süre tek parti iktidarı ile yönetilmiştir. Burgiba Batı yanlısı ve laik bir modernleşme süreci başlatmıştır. Ülkedeki elit sınıfın benimsediği Fransız kültürü Tunus'taki İslâm ve Arap mirasını gölgede bırakmıştır. Devlet yazışmalarında ve yüksek eğitimde Fransızca resmî dil olarak kabul edilirken, elit kesimin kullandığı dil de Arapça'dan çok Fransızca olmuştur. Batı değerlerini benimseme ve modernleşme politikasının bir parçası olarak şer'î mahkemeler kaldırılmış, kadınların baş örtüsü yasaklanmış, Kuzey Afrika'nın meşhur eğitim-öğretim merkezlerinden Zeytûne Medresesi kapatılmış ve ulemanın gücü zayıflatılmıştır. Burgiba, İslâm'ın artık geçmişi temsil ettiği ve Tunus'un geleceği için tek umudun Batı olduğu görüşünü benimsediğinden, bu yöndeki reformları ısrarla sürdürmüştür. Yukarıda sözü edilen reformlar, İslâm ve Arap mirasının Fransız kültürünün gölgesinde kalması, ekonomik çöküntü, Arap milliyetçiliğinin ve sosyalizminin başarısızlığı gibi iç ve dış nedenler Tunus'ta muhalefet hareket-

lerin doğmasına neden olmuştur. Burgiba yönetimimin silahlı kuvvetleri kullanarak Ocak 1978'de muhalif göstericileri acımasızca ezmesi, Tunus'taki İslâmî hareketin siyasallaşması açısından bir dönüm noktası olmuş ve 1979 yılında İslâm Cemaati (Cemaat-i İslâmî) adındaki dernek kurulmuştur. Tek partili sistemin kısa süreli liberalleşme döneminde İslâm Cemaati seçimlere katılmak için İslâmî Eğilim Partisi'ne dönüştürülmüş; ancak Burgiba bu partinin seçimlere girmesine izin vermemiştir.

İslâmî hareketin siyasî muhalefete dönüşmesini bir tehdit olarak değerlendiren Burgiba yönetimi, Raşid el-Gannuşi[28] de dahil, İslâmî Eğilim Partisi liderlerinin ve mensuplarının çoğunu tutuklayarak hapsetmiştir. Hükümetin gerici, radikal, kökten dinci, İran devrimi ve şiddet yanlısı suçlamalarıyla tutuklanan parti üyelerinden bir kısmı çeşitli işkenceler görürken, bir kısmı da ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Burgiba'nın aksine Tunus'un geleceği için tek umudun İslâm olduğunu savunan Gannuşi, mevcut sistem içinde siyasal katılımla sosyal değişimin gerçekleşmesi gerektiğini savunuyor ve şiddete başvurulmasını reddediyordu. Burgiba'nın Batı yanlısı ve laikliği pekiştirici politikalarını destekleyen Başbakan Zeynelâbidîn b. Ali, 1987 yılında yönetimi ele geçirince, kendi iktidarını meşrulaştırmak ve popüler destek tabanını genişletmek için bir dizi girişimde bulundu. Önce hacca gitti, konuşmalarında İslâmî unsurlara yer vermeye başladı; radyo ve televizyonlarda ezanın okunmasına izin verdi, Zeytûne İlâhiyat Fakültesi'ni açtırdı. Ancak Zeynelâbidîn b. Ali, siyasî liberalleşme ve çok partili adil seçim sözünde durmayarak adını Rönesans Partisi (Hizbü'n-nehda) olarak değiştiren İslâmî Eğilim Partisi'nin başarısından çekindiği için 1989 seçimlerine hile karıştırmış ve Rönesans Partisi ile iktidar arasındaki gerilimin tırmanmasına neden olmuştur. Hükümet, Rönesans Partisi'ni çökertmek için sistematik bir kampanya başlatmıştır. Parti liderleri ve mensupları tutuklanmış, hapse atılmış, işkenceye tâbi tutulmuş ve yakınlarına göz dağı verilmiştir.

Şiî Siyaset Felsefesi ve İran'da Dinî Rejim

İslâm dünyasında meşruiyetini dinden alan bir sınıf tarafından İslâm hukukuna göre yönetildiği iddia edilen İran, Şiî geleneğe yaslanmaktadır. Şiî

[28] Rachid Al-Gannuchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. John L. Esposito ve Azzam Tamimi (London: C. Hurst and Company, 2000), s. 97-123; Noyon, *Islam, Politics and Pluralism*.

İslâmı'nın devletin dini olarak ilan edildiği Safevî hanedanlığının kuruluşundan (1501-1736) beri, din ve devlet işlerinin iç içe girdiği İran'da, idareciler kendi meşruiyetlerini Şiî İslâmı ve Şiî din adamı sınıfını koruma iddiasıyla sağlamıştır. Uzun süre Kaçar Hanedanı (1796-1925) idaresinde kalan İran, Avrupalı güçlerden birinin sömürgesi olmamış; ancak 19. yüzyılın sonunda ekonomisi yavaş yavaş Avrupa'nın kontrolüne geçmiştir.[29] Bu durum şahların otoritesini sınırlamaya uğraşan Şiî mollaların, tüccarların, laik liberallerin öncülüğünde kısa süreli 1906 Anayasa Devrimi'ne yol açmıştır. Bu anayasadaki bir madde, mollaların tüm yasaları gözden geçirip İslâmî ilkelere uyumlu hale getirmesini de ihtiva ediyordu. İngiliz-Rus entrikalarının ve Şah'ın faaliyetleri sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanan bu devrimin ardından Pehlevî Hanedanı (1925-1979) iktidarı ele geçirdi ve Rıza Şah Pehlevî (1925-1941) Türkiye'yi örnek alarak laik bir devlet kurma çabasına girişti.

Rıza Şah Pehlevî ve oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevî dönemi (1941-1978) İran'da devletin öncülük ve empoze ettiği modernleşme çabalarının yoğun olarak sürdürüldüğü, modern seküler okul sisteminin ve Batı kaynaklı hukukî düzenlemelerin yapıldığı, dinî kurumların sıkı devlet kontrolüne alındığı, ulema sınıfının gücünün azaltıldığı bir dönem olmuştur. Pehlevî dönemindeki modernleşme politikasının bir parçası olarak 1920 ve 1930'larda erkeklere Batı tarzı giyinme kuralı getirilirken, kadınların baş örtüsü takmaları yasaklanmıştır. Muhammed Rıza Şah'ın idaresindeki İran'ın askerî, siyasî ve ekonomik bakımdan Batı'ya ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ne gün geçtikçe daha bağımlı hale gelmesi, gelir düzeyindeki uçurumun artması, ulema ve tüccar sınıfının gücünü kaybetme riskiyle karşılaşması ve muhaliflere ağır cezalar verilmesi gibi gelişmeler Şiî dinî otoritelerin desteklediği kitlesel direnişin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1979 İran Devrimi, mollaları, esnafı ve tüccarları, laik İran milliyetçilerini, bazı Marksistleri ve çoğu eğitimli olan kadınları bir araya getirmiştir.[30]

Âyetullah Humeynî liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında mollaların etkisi daha ağır bastığı için İran'da dinî kurallara dayalı olduğu iddia edi-

[29] Kaçar döneminde ulema-siyaset ilişkisi için bk. Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Berkeley: University of California Press, 1969).

[30] Bk. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (London: Yale University, 1981); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University, 1988); Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

len bir devlet kurulmuştur. Humeynî'nin Haziran 1989'da ölümünden sonra Hâşimî Rafsancânî devlet başkanı seçilmiş ve 1990 yılından sonra tedricî bir siyasal liberalleşme ve muhalefet süreci başlamıştır. 23 Mayıs 1997'de yapılan başkanlık seçimlerinde ılımlı bir söyleme sahip Muhammed Hatemî'nin seçimi kazanması, liberalleşme sürecinin devamını sağlamıştır. Hatemî, muhafazakâr çevrelerin ve mollaların tartışmaya yanaşmadıkları sivil toplum, medeniyetlerarası diyalog, İslâm ve demokrasi arasındaki bağdaşma, din-siyaset ilişkileri, siyasal liberalleşme, hukukun üstünlüğü ve kadının statüsü gibi konularda geniş katılımlı tartışmalar başlatmıştır. Bu dönemde İran'ın Batı ve ABD ile ilişkilerinde olumlu bir gelişme yaşanırken bu ülkeler arasında kültürel ve entelektüel değişimler için uygun ortam hazırlandı. Daha çok demokratik özgürlükleri kısıtlaması, radikal dinî hareketleri desteklemesiyle gündeme gelen İran rejimi, Hatemî liderliğinde devrimin ilk dönemlerindeki katılığını kaybetmiştir. 1997 yılında Tâliban rejiminin katı uygulamalarını bile kınayan İran'da, liberal eğilim güçlenmiş olmakla beraber, Şiî mollaların gücü hâlâ etkili bir şekilde hissedilmektedir. 2004'te yapılan seçimlerde çoğu ılımlı ve modernist adayın seçime girmesi engellenmiş ve bu nedenle muhafazakârlar seçimlerden daha güçlü olarak çıkmıştır.[31]

Pakistan'da Modern-Geleneksel Ayrışması

İslâm dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslâm ülkelerinde, bölgenin siyasî tarihi, bölge nüfusunun dinî, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran çeşitli yönetim biçimleri ortaya çıkarmıştır. 1947 yılında bağımsızlını kazanan Hindistan; demokratik, laik bir ülke olduğunu ilan etmesine ve Kongre Partisi'nin, bütün dinî ve etnik grupları kucakladığını söylemesine karşın, ülke din ve mezhep çatışmalarına sahne olmuştur. Yoksulluk ve cehaletin de kamçıladığı Hindu milliyetçiliği ve ayrımcılığı Hindistan'daki İslâmî mirası kökünden kazımayı hedeflemiştir. Hint alt yarımadasında yaşayan Müslümanlar, Muhammed Ali Cinnah ve İslâm Birliği (Muslim League) önderliğinde kendi kaderlerine yön verebilmek ve bağımsız Müslüman kimliklerini korumak için Pakistan Devleti'ni kurmuşlardır. Pakistan'ın kuruluşu sırasında tartışmalar demokrasi, çoğulculuk, modern ihtiyaçlara göre İslâm hukukunun uygulanması ile devletin

[31] İran devrimi sonrasında bir dizi siyasal ve toplumsal dönüşüm yaşanmıştır. Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Eric Hooglund, ed., *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran Since 1979* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

laik ve kültürün Batı'ya açık olmasını savunan modernistler ile Cemâat-i İslâmî hareketi gibi demokratik bir Pakistan Devleti'nin şeriatla yönetilmesini isteyen muhafazakâr gruplar arasında olmuştur.[32]

İlke olarak Pakistan her zaman İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına karşın, uzun yıllar laik bir devlet biçiminde yönetilmiştir. 1956 Pakistan Anayasası'nda İslâmî düşünceden bir rehber olarak bahsedilmesine rağmen, devletin dininin İslâm olduğu ifade edilmemiştir. Anayasa sadece İslâmî yasalarla sınırlandırılmamış, İngiltere modelini örnek alan parlamenter bir demokrasi rejimi kurulması için laik kanunlara da yer verilmiştir. Askerî bir darbeyle 1958 yılında yönetimi ele geçirerek kendisini modern İslâm'ın savunucusu ilan eden General Eyüp Han, 1956 Anayasası'nı ilga ederek geleneksel uygulamaları hedefleyen yasalar çıkarmıştır. Boşanma sırasında kadınların nafaka haklarını korumak için çok evliliği kısıtlayan ve dinî vakıfları kamulaştıran hukukî düzenlemeler yapmıştır. Mevlânâ Mevdûdî gibi âlimler ve Cemâat-i İslâmî gibi muhafazakâr çevreler ise bu reformlara karşı muhalefet hareketi başlatmıştır. 1970 yılında başbakan olan Zülfikar Ali Butto dönemi (1970-1977), Pakistan tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Başlangıçta sosyalizmi benimseyen Butto'nun başbakanlığı döneminde çıkarılan 1973 Anayasası'nda İslâm, devlet dini olarak kabul edilmiş, hem başbakanın hem de cumhurbaşkanın Müslüman olması zorunluluğu getirilmiştir. 1977'de askerî bir darbe ile iktidarı ele geçiren General Ziyâülhak, İslâmîleştirme programı başlatmıştır. Son dönem Pakistan tarihi, bir taraftan demokrasi ve devletin uygulamaya koyduğu İslâmî sistem, diğer taraftan da modern ve geleneksel İslâmî eğilimler arasında yaşanan mücadeleyi yansıtmaktadır.[33]

Halkının yaklaşık %85'i Müslüman olan İslâm dünyasının nüfus bakımından en büyük ülkesi Endonezya, resmen laik bir ülkedir ve bünyesinde farklı İslâmî eğilimleri barındırmaktadır. Laik ve dinî eğitim kurumlarının her ikisinin de devlet tarafından desteklendiği Endonezya'da hem laik hem de şer'î mahkemeler bulunmaktadır.[34] Endonezya'nın tersine nüfusunun %45'i Müslüman, %37'si Çin, %11'i Hint kökenli olan Malezya'da İslâmiyet bir devlet dini olarak kabul edilmektedir. Merkezî hükümet dışında, on üç eyaletten oluşan Malezya'da dokuz eyaletin kendi dinî mahkemeleri mevcuttur.[35]

[32] Bk. Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California, 1994); Abdul Rashid Moten, *Revolution to Revolution: Jama'at-e-Islami in the Politics of Pakistan* (Karachi: Royal Book Company, 2003).

[33] Daha geniş bilgi için bk. Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California, 1961); Akbar S. Ahmed, *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan* (Cambridge: Cambridge University, 1985).

[34] Bk. Robert W. Hefner, "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia", *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas (Oxford: Blackwell, 1998), s. 147-68.

İslâm coğrafyasındaki toplumsal dönüşüm sürecinde din-devlet ilişkileri ve laiklik alanındaki sancılı gelişmeler devam edeceğe benzemektedir. Bu sancılar hem iç hem de dış faktörlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin birçok İslâm ülkesinde elit sınıf ve iktidar odakları baskıcı ve otoriteryen bir yöntemle siyasî projelerini uygulamakta ve zaman zaman dış destekle ayakta kalmayı yeğlemektedir. Toplumun büyük bir kesiminin içine düştüğü ekonomik zorluklar, refah dağılımındaki adaletsizlikler ve siyasal katılımın sınırlandırılması gibi faktörler, din-devlet ilişkileri laiklik tartışmalarına da yansımakta ve tarihin getirdiği gerilimleri tırmandırmaktadır.

Sonuç

Modernleşme süreçleri siyasal ve toplumsal yapıdaki kurumsal ayrışmalar gibi yapısal dönüşümler; düşünce, ifade, yayın ve propaganda gibi alanlardaki hürriyetlerin genişlemesi, eğitim ve medya kuruluşları kanallarıyla yerel ve küresel bir izleyici kitlesine erişim imkânı sağlayan sivilleşme ve demokratikleşme yeni fırsat alanları yaratmıştır. Özellikle demokratikleşme, serbest piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı kurumsallaşma ile devletin ekonomi, eğitim ve medya alanlarındaki tekelinden vazgeçerek gittikçe küçülmesi, fırsat alanlarının sürekli genişlemesine neden olmuştur. Buna ister özgürlükler alanı ister fırsatlar alanı diyelim, görülen bir gerçek var ki o da dinî grup ve kurumların da sözü edilen alanda alabildiğine geniş kapsamlı etkinlikler yürütme çabasında olduğudur. Yani dinî kurumlar da sivilleşmenin yarattığı fırsatlardan yararlanmakta, örgütlenmekte, kaynak yaratmakta ve küresel ölçekte rekabet ederek mensuplarını, toplumsal ve siyasal yaşamı etkilemeye çalışmaktadır.

Geleneksel sekülerleşme kuramlarının beklentisinin tersine, özellikle devlet müdahalesinin azaldığı, özgürlük alanlarının genişlediği, kurumsal rekabet ve yarışın günlük hayatın bir parçası haline geldiği toplumlarda dinî cemaatler, gruplar, akımlar ve kurumlar sürekli bir rekabet halinde toplumsal hayatı paylaşma veya toplumdaki mevcut etkinlik alanlarını genişletme ya-

[35] Malezyada'ki dinî yapı ve mahkemeler hakkında bk. Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton : Princeton University Press, 2002).

rışına girmektedir. Sivil yapı taşıyan bu örgütlenmeler ve kurumlar, dinî markette kendi kaynakları ile rekabet etmekte ve yukarıda zikredilen fırsat alanlarını kullanarak etkinlik kurmaya, dinlerini yaymaya ve bir anlamda toplumu inançları doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu sosyolojik gerçekler ve yeni toplumsal yapı, geleneksel modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, modernite-din ilişkileriyle ilgili soysal bilim araştırmalarında başlıca çerçeve olarak görülen sekülarizasyon paradigmasının günümüzde görülen dinî farklılaşmayı ve hareketliliği de açıklayabilecek şekilde yeniden tanımlanması ve kamusal alanda din araştırmalarına meşru zemin yaratacak şekilde genişletilmesi gerekmektedir.