

SEKÜLERLEŞME KURAMININ AVRUPA-MERKEZCİLİĞİ VE DEMOKRASİ SORUNU

Haldun GÜLALP*

Özet

Bu yazı, Türkiye’de sekülerleşme ve demokrasi konusunda duyula gelen görüşlerin dışına çıkarak şu tezleri öne sürmektedir: Din-devlet ilişkileri konusunda Osmanlı dönemiyle Cumhuriyet dönemi arasında kopuştan çok bir süreklilik vardır. Dinin siyasal rolünü modernleşme adına ortadan kaldırmayı amaçlayan Cumhuriyet rejimi, dinsel hayatı düzenlemeyi amaçlamış ve dinsel doğrular yerine ulusal doğrular koymaya çalışmıştır. Türkiye’nin kendisine örnek aldığı Batı Avrupa toplumlarında sekülerleşme demokrasinin bir önkoşulu niteliğinde olduğu halde, Türkiye’de demokrasi ile sekülerleşme arasında bir gerginlik ve rekabet olmasının nedenleri bu uygulamalarda bulunabilir.

Giriş

Genellikle modernleşme sürecine yakından bağlı, önlenemez ve evrensel bir olgu olarak kabul edilen sekülerleşmenin aslında Batı Avrupa’ya özgü bir deneyim olduğu öne sürülebilir. Din-devlet ilişkileri farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı şekiller almıştır; sekülerleşme sorunsalının duymaya alışık olduğumuz biçimi ise belli bir coğrafyanın ve tarihsel dönemin bir ürünü olup, sonradan, sanki evrensel bir sorunmuş gibi, bütün dünyaya genelleştirilmiştir. Egemen sekülerleşme kuramı, tıpkı gelişme sosyolojisindeki “modernleşme” kuramı gibi, sadece Avrupa-merkezci bir bilgilenme yöntemi oluşturmaz, aynı zamanda dünya çapında uygulanan bir Avrupa-merkezci güç ilişkisine de aracılık eder. Batı’nın tarihsel deneyimi kendi içinde bile çeşitlilik taşıdığı halde, özellikle Batılı olmayan (sömürge-sonrası) toplumlar, hayali bir sekülerlik standardına tâbi tutulmuşlar ve hatta ona uymaya zorlanmışlardır. Nasıl ki modernleşme kuramı Üçüncü Dünya’nın tarihini kendi özgül koşulları içinde anlamaya çalışmak yerine onu sadece Birinci Dünya’nın “başarıları”nın

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilim ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

yineleyip yinelemediğine göre değerlendirmekte ısrar ediyorsa ve bu nedenle yaygın eleştiri konusu olmaya başlamışsa (Sachs, 1992; Escobar, 1995; Chakrabarty, 2000), aynı şekilde sekülerleşme kuramı da hem “Batı” hakkında yanlış bir genellemeye dayandığı için hem de “Batılı-olmayan” üzerinde siyasal bir zorlama öngördüğü için yeniden gözden geçirilmelidir.

Batılı olanla olmayanı ayıran sınırın nereden geçtiği hep muğlak bir şekilde ifade edilir, ama Batılı-olmayanın popüler tanımlarında İslamiyet her zaman ön plana çıkan bir unsur olmuştur. Diğer Müslüman toplumlar için örnek bir sekülerleşme modeli olarak sunulan Türkiye ise bu değerlendirmelerde özel bir yere sahiptir. Gerçekleştirdiği milli devrim, Türkiye’nin İslami geçmişinden hem siyasal hem de epistemolojik anlamda kesin bir kopuş olarak görülür. Kemalist seçkinler tarafından hararetle ileri sürülen bu değerlendirme, Türkiye’nin modernleşmesini inceleyen akademisyenler tarafından da paylaşılır (örn., bkz. Berkes, 1964; Karal, 1981)

Bu yazıda, gerek Türkiye’de aldığı biçimiyle gerekse daha genel olarak sekülerleşme konusunda alışlagelmiş görüşlere karşılık şu savlar öne sürülmektedir: Birincisi, din-devlet ilişkilerinin örgütlenişi açısından Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bazı aydınlatıcı benzerlikler ve devamlılıklar vardır. İkincisi, Batı Avrupa’da klasik anlamıyla “sekülerleşme”nin yer aldığı (ve buradan geçersiz genellemelerin yapıldığı) toplumların tersine, Türkiye’de ulus-devlet kurulduğu sırada din hâlâ merkezi bir siyasal konuma sahipti. Bu nedenle, üçüncüsü, modernleşme adına dinin siyasal rolünü bastırmayı amaçlayan milliyetçi-devrimci rejim, bir yandan din işlerini düzenlemek üzere bazı devlet kurumları yaratırken bir yandan da dinsel doğruların yerine ulusal doğrular koymaya çalıştı. Dolayısıyla, şu an için hem İslamiyet Türk ulusal kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır, ama hem de bazı çevrelerin gözünde Kemalizm, İslamiyet ile siyasal ve ideolojik açıdan egemenlik mücadelesi içinde, “modern” Türkiye’nin neredeyse yarı-dinsel bir öğretisi niteliğindedir.

Son olarak, Türkiye örneği, sömürge-sonrası tarihin genel bir bilinmezine ışık tutabilir: Batı Avrupa deneyiminde sekülerleşme demokratikleşmenin bir önkoşulunu oluşturduğu (ve dolayısıyla bunun “evrensel” olarak böyle olduğu varsayıldığı) halde, Türkiye’de ve başka benzer örneklerde sekülerlik ile demokrasi genellikle birbirlerini dışlayan olgular olarak belirmişlerdir (örn., Hindistan konusunda bkz. Mitra, 1991 ve Kaviraj, 2000). Türkiye, tarihi boyunca, sık sık sekülerleşme ile demokrasi arasında bir ikileme takılıp kalmıştır. Bunun nedeni, sekülerleşmenin Türkiye’de seçkinler tarafından uygulamaya

konan bir Batılılaşma projesi olmasında ve üstelik (paradoksal bir şekilde) bu projenin hâlâ dinin devlet tarafından düzenlenmesini öngören Osmanlı geleneğine dayanıyor olmasında aranabilir.

I) Avrupa-merkezcilik

Avrupa-merkezciliğin iki varyantı vardır. Bu varyantların birinde, yukarıda gördüğümüz gibi, sekülerleşme evrensel ve kaçınılmaz bir süreç olarak kabul edilir. Diğerinde ise sekülerleşmenin sadece Batı'ya özgü bir deneyim olduğu, yani Batı dışı toplumların bu kalıba uyamayacağı iddia edilir. Bu iddia ilk bakışta elinizdeki yazıda öne sürülen görüşe benzer; ama bu benzerlik yalnızca yüzeyseldir. Çünkü, bu yazıdaki görüşten farklı olarak, Avrupa-merkezciliğin her iki tezahüründe de sekülerleşme normatif (yani, olması gereken) bir şey olarak kabul edilir ve bazı medeniyetlerin, özellikle de İslam'ın, bu normatif standarda uymadığı varsayılır. Bu görüşün ünlü taraftarları arasında Bernard Lewis ve Ernest Gellner vardır.

Gellner, ilginç bir değerlendirme yoluyla, İslam'ın sekülerleşemeyeceğini, çünkü zaten "Protestan" bir din olduğunu öne sürer. Örneğin, (Katolik) Hristiyanlık'tan farklı olarak, İslam'da Tanrı ile inanan kişi arasında giren bir ruhban hiyerarşisi yoktur; kişiler dinlerini doğrudan doğruya kutsal kitaptan öğrenirler: "evrensellik, kitabilik (scripturalism), ruhani eşitlik, dinsel cemaate katılım hakkının sadece bir kişiye veya bir gruba değil herkese tanınması ve toplumsal hayatın rasyonel temellerde tanzimi gibi, bir takım belirgin kıstaslarla ölçersek, İslam'ın üç büyük tek-tanrılı Batı dini arasında moderniteye en yakın din olduğunu görürüz." (Gellner, 1981, s. 7). Dolayısıyla, Katolik kilisesine karşı gerçekleştirilen Protestan Reformasyon hareketinin bir benzerini İslam tarihinde aramak boşunadır. O halde, İslam bir bakıma tanım gereği köktenci (fundamentalist) bir dindir. Gellner'e göre, bu nedenle İslam Müslüman toplumların hayatında her zaman merkezi bir yere sahip olmuştur; o kadar ki: "Dinin toplum üzerindeki nüfuzu da ilginç bir biçimde toplumun öteki özelliklerinden bağımsız gibidir." (Gellner, 1998, s. 189).

Bütün bunlara bir de, Gellner'in de yinelediği, yaygın (ama yanlış) bir kanaat olan, dinler arasında sadece İslam'ın kendine özgü bir siyasal, toplumsal ve hukuki düzen vazettiği düşüncesi eklenirse, Müslüman toplumların değişmez bir öze sahip oldukları sonucuna kolaylıkla ulaşılabilir. Bu sonucun en net ifadesini Bernard Lewis'in Müslüman toplumların tarihi üzerine yazdıklarında bulabiliriz. Lewis'e (1993, s. 135) göre: "Eğer Müslüman dünyasında bugün ve geçmişte neler olduğuna dair bir şeyler öğrenmek istiyorsak, kavramamız gere-

ken iki temel nokta vardır. Birincisi, dinin, Müslüman toplumların yaşamını belirleyen bir unsur olarak evrenselliği, diğeri de merkeziliğidir.”

Ne var ki İslamiyet ve “Müslüman toplumlar” konusundaki bu ideolojik temelli kabuller geçersizdir (örn., bkz. Al-Azmeh, 1993; Arkoun, 1994; Keddie, 1994; Zubaida, 1991 ve 1995). Herşeyden önce “siyasal” nitelikli olan tek din İslam değildir. Kuşkusuz, din ile toplumsal düzen tahayyülü arasında yakın bir bağ vardır. Fakat bu tarihsel olarak Hristiyanlık ve Musevilik için olduğu kadar tek-tanrılı olmayan dinler için de geçerli olmuştur. İkincisi, Sadıq Al-Azm’ın da işaret ettiği gibi (1997, s. 13), “dogmatik” açıdan bakarsak belki İslam için “sekülerleşemez” diyebiliriz, ama tarihsel açıdan bakarsak İslam’ın nasıl sekülerleştiğini kolaylıkla görebiliriz. Yine Al-Azm’a göre, bu farkı anlamazsak, Müslüman dünyada egemen olan seküler rejim ve ideolojilere karşı yapılan “köktenci” muhalefetin kaynağını da anlayamayız.

Oysa Lewis’e göre günümüzdeki İslamcı hareketler tarihsel açıdan yeni bir olgu değildir, İslam’la Batı arasında çağlar boyunca süregelen çatışmaların basit bir devamıdır. Örneğin, Lewis “bazı... İslami savunma ve yenilenme hareketleri”nden söz ederek, bunların “onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başında Osmanlı’ya karşı yapılan Vahabi ayaklanması” ile başladığını ve bunlar arasında “iktidarı ele geçirmeyi ve tutmayı başaran ilk hareketin 1979 yılında İran’da başlatılan İslami devrim” olduğunu söyler (1993, s. 39). Elmalarla armutları bir araya koyan bu açıklama, aydınlatıcı olmaktan çok kafa karıştırıcıdır.

Halen Suudi Arabistan’ın yönetim ideolojisi olan Vahabizm ile radikal bir popülizm olan (bkz. Abrahamian, 1991) Humeynicilik gibi birbirleriyle tamamen ilgisiz iki siyasal akım ve ideoloji, sadece söylemlerinde İslam’a (daha doğrusu her biri kendi İslam anlayışına) gönderme yapıyorlar diye aynı kefiye konmaktadır. Al-Azm’ın da haklı olarak gözlemlediği gibi (1981, s. 22), kendileri ideolojik içerikli olan bu tarz açıklamalara göre “Batı’da tarihsel sürecin yönü ekonomik çıkarlar, sınıf mücadeleleri ve sosyopolitik güçler tarafından belirleniyor olabilir; ama Doğu’da tarihin ‘temel taşıyıcı’sı İslam’dır.”

Tarihsellikten uzak bu tür açıklamalar, belirgin bir üstünlük havası da taşırlar. Lewis, kendi savını desteklemek için verdiği başka bir örnekte, Tunus Devlet Başkanı Habib Burgiba’nın 1960 yılının Ramazan ayında, neden olduğu iş ve üretim kaybının “fakir ve gelişmekte olan bir ülkenin kaldıramayacağı bir lüks” olması nedeniyle, oruç tutmayı yasaklamaya kalkıştığına değinir (Lewis, 1993, s. 149). Devlet Başkanı bu önerisini cihat içinde olanların oruç tutmak

zorunda olmadıklarını öngören İslami düstura ve kalkınma çabasının da bir tür cihat olduğu inancına dayandırır. Lewis bu argümanın hiç kimseyi ikna etmediğini, dinsel otoritelerin Devlet Başkanını desteklemedikleri gibi halkın da yasağa hiç aldırmadığını anlatır. Bu örnekten yola çıkarak Lewis şu sonuca varır: “Otokratik bir sosyalist devlet başkanı bile, ekonomik kalkınma gibi çok önemli bir amaç adına da olsa, şeriatın açık kurallarından birini bir kenara itmemiştir” (s. 150). Karşı tarafı böylesine hor gören bu değerlendirmeye, akıl almaz bir biçimde, örneğin Batı dünyasında şu veya bu nedenle Noel kutlamaları yasaklansaydı sıradan insanlar buna nasıl tepki gösterirlerdi gibi bir soruyu hayalinden bile geçirmez. Aslında, tarihte buna benzer uygulamaların, örneğin 1790’larda Fransa’daki devrimci rejimin haftanın uzunluğunu değiştirmeye kalkması gibi girişimlerin olduğunu ve tamamen başarısızlıkla sonuçlandığını da görmezden gelir (bkz. Zerubavel, 1985, ss. 28-34).

Maxime Rodinson (1987, ss. 60-61), içine kapalı ve özü değişmeyen bir Doğu medeniyeti kavramının ancak ondokuzuncu yüzyılda ve o da ancak belli tarihsel gelişmelerin sonucunda ortaya çıktığını söyler. Batı modernitesinin Hristiyanlığın doğrudan bir ürünü olmadığı açıktır. Batı’nın modernlik tarihi kapitalizme geçişle başlamıştır; ama ideolojik bir açıklamayla, tarihsel rastlantılar ebedi bir üstünlük efsanesine dönüştürülmüş, böylece modernite öncesi dönemle modern dönem arasında aslında var olmayan bir süreklilik ortaya atılmıştır. Ne var ki Müslüman dünya ile Batı arasında Avrupa-merkezci ideolojinin var olduğunu öne sürdüğü ikilik, kapitalizmin evrensel iddiaları ile çelişmektedir (bkz. Amin, 1989). Kapitalizm dünyayı aynı anda hem böler hem birleştirir. Dünyayı homojenleştirme hevesi taşır, ama onun yerine eşitsiz gelişme yaratır. Bu çelişki, kapitalizmin ideolojisine de yansır. Batı kültürü de hem evrenselci hem görecelikçidir. Bir yandan Üçüncü Dünya insanların Batı’yı taklit etmeleri istenir; ama bir yandan da aynı insanların doğaları gereği bunu gerçekleştirmekten aciz oldukları söylenir.

Dolayısıyla, Avrupa-merkezci ideoloji birbiriyle çelişen iki inancı, yani Batı’nın evrensel bir modeli temsil ettiği ama aynı zamanda özü itibarıyla de Batılı olmayandan farklı olduğuna inançlarını bir arada taşır. Genel bir ilke olarak, öz itibarıyla farklı olunduğu inancı, sahip olunan ama sahip olunması arzu edilmeyen veya sahip olunduğu kabul edilmek istenmeyen birtakım özelliklerin “öteki”ne yansıtılmasından kaynaklanır (bkz. Berman, 1999). “Ötekileştirme” diye adlandırılan süreç, çoğunlukla birbirine tamamen zıt ve birinin var olduğu yerde diğerinin var olmasına imkân olmayan iki kavramsal tasavvurun birden yaratılmasını içerir. Biri kendine, diğeri ötekine atfedilen bu iki tasavvurun her ikisi de aynı derecede gerçek dışı ve stereo tipiktir. Batı seküla-

rizminin Avrupa-merkezci tasavvuru, böyle bir düşüncenin sonucudur. Her ne kadar bu hayali tasavvur gerçeği temsil etmese de, hâlâ “öteki”nin değerlendirileceği bir ölçüt olarak kullanılır. Hayali bir olguyu evrensel bir modelmiş gibi sunmak, aslında kendi hakkında yapılan birtakım gerçek dışı (ama normatif) varsayımlara göre ötekileri yargılama isteğinin bir ifadesidir.

Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalar, modern ve seküler olarak nitelenegelen Batı toplumlarında geçerli tek bir sekülerleşme modelinin olmadığını açıkça göstermektedir (bkz. Casanova, 1994; Keddie, 1997; Van der Veer and Lehmann, 1999). Bu konuda, Avrupa ile Amerika arasında ve daha genel olarak Hristiyan dünyasında olduğu gibi, Avrupa’nın kendi içinde bile büyük çeşitlilik vardır. Bu nedenle, bu yazıda, İslam ile Hristiyanlık arasında hayali bir zıtlık varsaymak yerine, din-devlet ilişkilerinin dünyanın değişik yerlerinde tarihsel olarak nasıl düzenlendiğine bakmanın daha yararlı olacağı ileri sürülmektedir. Diğer bir deyişle, benzerlik ve farklılıkları açıklamanın yolu dinde değil, siyasal tarihte aranmalıdır.

II) İslam ile Batı: İki Zıt Model mi?

İslam’ın sekülerleşemeyeceği yolundaki yaygın varsayımın tarihsel kaynaklarını açıklamayı amaçlayan Nazih Ayubi, İslam tarihi boyunca din ile devletin gerçekten iç içe geçtiğini, ama bunun nedeninin İslam’ın siyasal bir öze sahip olmasına yüklenemeyeceğini ileri sürer. Ayubi’ye göre, bu durumun asıl nedeni maddi koşullarda aranmalıdır: “Geleneksel İslami siyaset, bir inanç sistemi olarak İslam’dan çok (çünkü... Kuran’da ve Hadis’lerde siyasete dair çok az söz vardır) İslam’ın hâkimiyet alanını oluşturan toprakların üretim tarzları, ekonomik gerekleri ve kültürel gelenekleri tarafından şekillenmiştir.” (Ayubi, 1991, s. 30). Bu topraklarda tarihsel olarak egemen olan üretim tarzını Samir Amin’den ödünç aldığı bir kavramla “haraççı tarz” (tributary mode) olarak niteleyen Ayubi, artığa vergi biçiminde el konulmasının ideolojik bir gerekçeye ihtiyacı olduğunu ve aranan bu gerekçenin dinde bulunduğunu öne sürer. Bu toplumların ekonomik ve toplumsal düzenlemelerinde devlet merkezi bir role sahipti ve devlet bu üstün gücünü meşrulaştırmak için kültürel türdeşliğin baskın unsuruna, yani dine dayanıyordu. Bu nedenle devlete yönelik muhalefet de kendini din üzerinden ifade etmek zorunda kalıyor, siyasal mücadeleler dinsel deyimlerle yapıyordu (Ayubi, 1991, ss. 27-34).

Hristiyan toplumlarla Müslüman toplumlar arasında öze ilişkin bir zıtlık olduğu görüşüne tarihsel bir alternatif getirmesine rağmen, Ayubi’nin açıklamaları bazı açılardan eksik ve bu yüzden de yanıltıcıdır. Modernite öncesi dö-

nemlerde ne haraççı üretim tarzı ne de dinle siyasetin iç içe geçmiş olması Müslüman toplumlara özgü bir durumdu. Samir Amin (1976) haraççı düzeni kapitalizm öncesinin evrensel bir üretim tarzı olarak tanımlar ve bunun biri Batı feodalizmi olarak bilinen diğeri de çoğu zaman küçümseyici bir ifadeyle “Doğu despotizmi” diye adlandırılan iki türü olduğundan söz eder. Amin’e göre bu üretim tarzının Asya’da egemen olan türünde görülen merkezi devlet yapısı, onun gelişmiş (çekirdek) biçimini, Avrupa’daki varyantında görülen parçalı siyasal yapı ise gelişmemiş (çevre) biçimini oluşturur. Amin’in kavramsal çerçevesinin bir öncülü Max Weber’in (1978) yazılarında bulunabilir. Weber’e göre patrimonyalizm, ataerkil düzenin gelişmiş halidir; iktidarın ataerkil birimin sınırlarını aşan alanlara ve siyasal öznelerle yayılması durumunda, patrimonyal devletten söz etmek mümkün hale gelir (ss. 1010-1013). Buna karşılık, “feodalizm, patrimonyalizmin marjinal bir biçimidir” (s. 1070).

Patrimonyalizmin bir örneği olan Osmanlı İmparatorluğu’nu Batı Avrupa feodalizmiyle karşılaştırdığımızda, köylülerin her iki örnekte de ana üretim aracı olan toprakla ilişkileri bakımından aynı koşullar altında bulunduğunu, buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasal ve yönetsel yapısının Batı Avrupa feodal düzeninden farklı olduğunu görürüz (bkz. Bloch, 1961; İnalçık, 1989). Klasik Osmanlı toprak rejiminde tarıma elverişli bütün topraklar Padişah’a aitti, köylüler de Padişah’ın kiracılarıydılar. Böylece, köylülerin artığına el koyan toplumsal katman, merkezi bir devlet şeklinde örgütlenmişti. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasal iktidar patrimonyal hükümdarın otoritesi altında merkezi bir bütünlüğe sahipti; bölünmüş bir egemenlik yapısı taşıyan feodalizmde ise, egemen olan aristokrasi, sözde üstün bir konuma sahip ama aslında gevşek bir şekilde örgütlenmiş bir kraliyetin saltanatından önemli ölçüde bağımsızdı.

O halde, Batı Avrupa feodalizmiyle Osmanlı İmparatorluğu arasındaki farkları anlamak için üretim tarzlarındaki veya dinlerin özelliklerindeki olası zıtlıklara değil, şimdi özetlenen yönetsel yapıdaki farklılıklara bakmak gerekir. Amin’in de (1989) belirttiği gibi, artığa haraççı bir ilişki içerisinde doğrudan el konulmasının en kolay yolu metafizik bir meşrulaştırmadan geçiyordu (bu konuda ayrıca bkz. Weber, 1978, ss. 583-589). Nitekim, bu durum hem Batı Avrupa feodalizmi hem de Osmanlı İmparatorluğu için geçerliydi. Ancak, ikisi arasındaki asıl fark, siyasal iktidarla dinsel iktidarın birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde oldukları noktasında ortaya çıkıyordu.

Osmanlı’da dinsel hiyerarşi devlet yapısının bir parçasıydı ve dolayısıyla padişahın yönetim ve denetimi altındaydı. Tanrı ile inanan kişi arasına bir

aracının giremeyeceğini söyleyen doktrinden dolayı İslamiyet'te bir ruhban sınıfın olmadığı kanısı yaygın olsa da, aslında böyle bir sınıf Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümetin bir parçası olarak vardı (İnalçık, 1989, ss. 169-171). Osmanlı padişahları da, Batı Avrupa'nın kral ve imparatorları gibi, tahta dini otorite (yani, Şeyhülislam başkanlığındaki üst düzey ulema) tarafından oturtulurlardı. Fakat bu durum ruhban sınıfın elinde gerçek bir güç olduğu anlamına gelmezdi; çünkü ulema yetkilerini ancak halife adına kullanabilirdi ve padişah aynı zamanda halife (yani, dini cemaatin başı) idi. Şeyhülislam hükümetin hukuki başdanışmanı konumundaydı; padişah siyasal ve hukuki konularda onun tavsiyelerine başvurursa da, şeyhülislam doğrudan doğruya padişah tarafından atanıp azledildiği için sonuç itibariyle "hiçbir siyasi otoriteye sahip değildi" (İnalçık, 1989, s. 4; Gerber, 1994, ss. 78-112). Osmanlı modeli, Katolik Kilisesi'nin özerk iktidar sahibi olduğu Avrupa'dan çok farklıydı. Avrupa'da, dünyevi liderlerin Kilise'ye egemen olarak kıtayı tek bir imparatorluk altında birleştirmek için yaptıkları sayısız girişimler hep başarısızlıkla sonuçlanmıştı (Pirenne, 1964; Giddens, 1985, s. 48).

Bütün haraççı sistemler siyasal iktidarı meşrulaştırmak için dine dayanıyorlardı. Fakat haraççı sistemin "çekirdek" varyantı, geniş topraklar üzerinde hüküm süren merkezi bir siyasal yapıya sahipti. Bu patrimoniyal yapı, din kurumunu başarılı bir şekilde devlete dahil etmişti. Buna karşılık haraççı sistemin "çevre" varyantı, birbiriyle rekabet içinde olan (ve aralarında en iyi örgütlenmiş olanın Kilise olduğu) çok sayıda siyasal iktidar odağına sahipti. Tarihsel açıdan bakıldığında, Avrupa'da teritoryal siyasi otorite düzeninin kurulması zorunlu olarak Katolik Kilisesi'ne karşı çıkılmasını gerektiriyordu. Bu nedenle Batı Avrupa'da modern ulus devletler ya sekülerliği seçtiler ya da kendi ulusal kiliselerini kurdular.

Avrupa'da milliyetçilik, Aydınlanma hareketi nedeniyle dinin geride bıraktığı boşluğu doldurmak üzere ortaya çıktı (bkz. Durkheim, 1925). Avrupa Aydınlanması'nın siyasal boyutunu Kilise'nin gücüne ve imtiyazlarına karşı verilen mücadele, ekonomik boyutunu ise kapitalizmin yükselişi oluşturuyordu. Bu iki boyut arasında yakın bir ilişki vardı. Yükselen orta sınıf ile yükselen mutlakiyetçi krallıklar, aristokrasi ile ruhban sınıfına karşı bir ittifak oluşturmuşlardı (Gay, 1966; Harris, 1966; Goldmann, 1973). Batı Avrupa'da ortaya çıktığı biçimiyle milliyetler üzerine temellenmiş bir siyasal sistem, dine dayalı evrenselciliğin ortadan kalkmış olmasını öngörüyordu. Adam Lerner'in (1991, s. 407) ifadesiyle, modern siyasal düzen "Tanrı'nın öldüğü anda doğdu" ve "millet tasavvuru... Tanrı büyüklüğündeki boşluğu doldurmak için kullanıldı" (ayrıca bkz. Chadwick, 1975). Milletler, kendilerini kutsal cemaatler olarak

yorumlayarak, dinin bıraktığı siyasal boşluğa kaydılar (Smith 1991). Milliyetçilik dinin bazı şaşaalı törenlerini ve gösterilerini de ödünç alarak onun işlevini üstlenme iddiası içine girdi (Llobera, 1994, ss. 143-146; ayrıca, bkz. Anderson, 1991, s. 11). Fakat bu durum her zaman toplumsal bir ilke olarak demokrasi-nin dışlanması gerektirmiyordu. Nitekim, örneğin, Robert Bellah'ın (1970, ss. 168-169) öne sürdüğüne göre, A.B.D.'nin "sivil dini" demokratik katılım ve bireysel özgürlük gibi ahlaki ilkeler üzerine inşa edilmişti.

Bütün bunlardan farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olan Türkiye'de ulus-devlet kurulduğu zaman, din kamusal ve siyasal alanda hâlâ önemli bir rol oynuyordu ve bu nedenle milliyetçilik ancak doğrudan dini yerinden ederek yerleşebilirdi. Bunu görmek için bakılacak en iyi yer, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitinin kullandığı söylemdeki radikal değişimdir. Örneğin, 1920'de, henüz Kurtuluş Savaşı sürerken Meclis'te yaptığı bir konuşma-da, Mustafa Kemal Atatürk Anadolu halkından sadece Türkler olarak değil, İslamiyet tarafından birleştirilmiş etnik bir mozaik olarak söz ediyordu: "Burada maksut olan ve Meclisi âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslamiyedir, samimi bir mecmuadır." (Burada bulunan ve yüce Meclisi oluşturan kişiler yalnız Türk değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat bunların hepsini içeren İslami unsurların oluşturduğu bir bütündür.) (Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1990, s. 74). Ulusal önderler Kurtuluş Savaşı'nın ilk zamanlarında halkı harekete geçirmek için "halifeliği kurtarmak" gibi İslami temalara dayanmış ve ancak Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra seküler milliyetçi ideolojiye ağırlık vermeye başlamışlardı (bkz. Mardin, 1981, ss. 207-208; Toprak, 1981, s. 66; Oran, 1987; Ahmad, 1993, s. 48). Fakat din ondan sonra da Türk ulusal kimliğinin önemli bir boyutu olmayı sürdürmüştür. Kemalist ideolojinin Türk milliyetçiliğini teritoryal bir kimlik olarak sunmasına, resmi tanımlarda Türkiye coğrafi bir kavram ve Türkler de bu coğrafyada yaşayan insanlar olarak anlatılmasına (bkz. Karal, 1981) rağmen, gerek hükümet uygulamalarında gerekse de popüler kültürel varsayımlarda "Türk" deyince esas olarak Türkçe konuşan bir Müslüman akla gelir (Kirişçi, 2000).

Ulus-devletin kurulması sırasında din kamusal ve siyasal yaşamın merkezinde yer aldığı için, Kemalizm kendisini bu alana yerleştirip dini de özel alana çekmeye gayret etti. Milliyetçiliğin din konusundaki projesi, Protestan devrimin Hristiyanlıkta yaptığını İslam için bir şekilde tekrarlayarak dinsel inancı bireysel ve özel bir konu haline getirmektir. Fakat bu, dini cemaatin kendi içinden kaynaklanan değil, siyasal seçkinlerin öngördüğü bir projeydi. Milliyetçi yönetim bu projeyi dinin siyasal rolünü baskı altına alarak ve kamusal

görünümünü devlet eliyle düzenleyerek gerçekleştirmeye çalıştı (Toprak, 1981; Keddie, 1997, ss. 31-32). Tarihimizde “modernleştirici reformlar” diye bilinen ve Tevhid-i Tedrisat Kanunundan Medeni Kanuna kadar geniş bir yelpazeyi içeren yasal ve kurumsal düzenlemeler (ayrıntılar için, bkz. Tunçay, 1981, ss. 225-240) arasında konumuz açısından en ilginç olanı, doğrudan Başbakanlığa bağlı bir Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıydı. Bu kurum devlet mekanizmasının bir parçası olması bakımından şeklen şeyhülislamlığa benzese de, ikisinin arasındaki içerik farkı Kemalizm’in devlet eliyle dini nasıl regüle etmek istediğini anlamamıza yarar. Osmanlı padişahları kendilerinden siyasal ve hukuki konularda tavsiye bekledikleri için, şeyhülislam devlet ve yasalarla ilgili konularda fetva verirdi. Oysa, devlet denetimi yoluyla inancı bireysel ve özel bir konu haline getirmeyi amaçlayan cumhuriyet rejimi, Diyanet İşleri’nin rolünü sadece sıradan bir dindar kişinin, örneğin, gece içki içmişse ertesi sabah namaz kılmasının caiz olup olmadığı gibi sorunları konusunda fetva verme yetkisi ile sınırlı tuttu.

O halde, yaygın kanının tersine, Türkiye Cumhuriyeti’nde din-devlet ilişkilerinin yapısı Osmanlı İmparatorluğu ile belli devamlılıklar arz eder. Modernleşme adına dinin siyasal rolünü ortadan kaldıracaklarını beyan eden yeni ulus-devletin lider kadroları, bunu yapmak için Osmanlı modelini izleyerek din üzerinde devlet denetimi sağlayan kurumlar oluşturdular. Ama aynı zamanda daha önce dinin işgal ettiği alana seküler millet kavramını yerleştirmeye çalışarak, belki de paradoksal bir şekilde, dinsel düşünme ve bilgi edinme tarzını yeniden ürettiler. Dinin bazı işlevsel özellikleri milliyetçiliğe aktararak, İslam’ın kutsal ve sorgulanamaz doğrularının yerine milliyetçi ideolojinin (Kemalizm’in) kutsal ve sorgulanamaz doğruları kondu. Bu gözlemler bizi demokrasi konusuna getirir. “Sekülerizm” genellikle İslamcılara karşı bir sopa olarak kullanıldığı halde, aslında Kemalizm’in kendisi de “modern” Türkiye’nin yarı-dinsel bir ideolojisi gibi işleyerek demokrasinin işleyişini sınırlar. Şimdi bu nokta üzerine eğilelim.

III) Sekülerlik Demokrasiye Karşı mı?

Türkiye’nin genellikle İslam dünyası için örnek bir sekülerleşme modeli olarak gösterildiğine daha önce değinmiştik. İslam’ın doğası gereği sekülerleşmeye yatkın olmadığına inandığını daha önce belirttiğimiz Gellner de, kendi kuramsal çerçevesi için bir sorun yaratmasına rağmen, Türkiye hakkındaki bu yaygın görüşü paylaşır: “İslamiyet dünya dinleri arasında, Türkiye de Müslüman dünyasında benzersizdir. ...Türkiye... istisna içinde bir istisnadır.” (Gellner, 1998, ss. 188, 191). Türkiye bir diğer konuda da kafa karıştıran bir örnek-

tir. Sekülerleşme, demokrasi yanlısı herkes tarafından demokratikleşmenin bir önkoşulu olarak kabul edildiği halde, bu ilişki Türkiye örneğinde geçerli değilmiş gibi gözükür. Türkiye'nin sekülerleşmesini İslam dünyasında bir istisna olarak niteleyen Gellner bile Türkiye'de görülen sekülerizm ile demokrasi arasındaki bu karşıtlığı biraz hayretle gözler. Yerinde bir tespitle, Türkiye'de demokratik seçimler ne zaman İslamcılarının galibiyetiyle sonuçlansa, herkesçe Kemalist rejimin koruyucusu olarak kabul edilen ordunun müdahale etmekten geri durmayacağını belirtir (Gellner, 1994, ss. 199-200).

Bu konuda, Türkiye'ye içeriden bakan bir akademisyenin tespitlerinden alıntı yapacak olursak, Ergun Özbudun, Türkiye'de "tam bir sekülerleşme" olduğunu kesin bir dille ifade eder ve bu yolla "Kemalistlerin en azından liberal demokrasinin bir önkoşulunu yarattıklarını" ve böylece Türkiye'nin hep vurgulanan istisnai statüsüne, yani "çoğunluğu Müslüman [olduğu halde] hem demokratik hem de seküler olan tek ülke" olma özelliğine kavuştuğunu sözlerine ekler (Özbudun, 1989, s. 197). Fakat Özbudun Türkiye'de demokrasinin sık sık kesintiye uğraması konusuna değindiğinde, biraz ikircikli bir yorum yapar: "Kültürel olarak Türklerin büyük çoğunluğu, seçkin olsun veya olmasın, demokratik rejime bağlı gibi görünürler; ama bu bağlılık her zaman hoşgörü, uzlaşma ve bireye saygı gibi bir dizi demokratik değerün özümsemesi üzerine dayalı gibi de görünmez." (Özbudun, 1989, s. 187). Benzer bir şekilde, yakınlarda yayınlanan bir kitabının daha ilk sayfasında Özbudun, "Türkiye'nin İslam dünyası içinde demokratik ve gerçekten seküler tek ülke olduğu için ilginç bir örnek" oluşturduğunu söyler (2000, s. 1); ama kitabın geri kalan bölümlerinde Türkiye'nin bu iki özelliğinden birincisini, yani "demokratik" olup olmadığı konusunu sorunsallaştırırken, ikincisini, yani Türkiye'nin "gerçekten seküler" olduğu yargısını hiç sorgulamadan olduğu gibi kabul eder. Diğer bir deyişle, Türkiye'de demokrasinin karşılaştığı zorlukların ülkenin kendine özgü sekülerleşme tarzıyla ilgili olup olmadığı sorusunu hiç sormaz.

Aslında Avrupa-merkezci zorlamanın yıkıcı rolü bu noktada açıkça görülebilir. Modernleşme, dinin başlıca kimlik kaynağı ve iktidarı meşrulaştırma aracı olarak merkezi bir yer tuttuğu Osmanlı İmparatorluğu'na dışarıdan içeriye ve yukarıdan aşağıya doğru zorla kabul ettirilmişti. Siyasal otoriteye tâbi bir şekilde devlet mekanizmasının içinde yer alan din kurumu, modernleşme hareketinin meşrulaştırılmasında da merkezi bir rol oynayabilirdi - fakat modernleşme modelinin Batı Avrupa'dan kaynaklanıyor olması, bunu zorlaştırıyordu. Batı'nın kendini algılayış tarzında günümüze kadar gelen bir muğlaklık vardı. Avrupa bir yandan ondokuzuncu yüzyılda sahip olduğu üstünlüğü kendi pozitivizm ve akılcılığına atıfla meşrulaştırıyordu. Bunun bir tezahürü, örneğin,

İngiliz sömürge yönetiminin Kıbrıs'ı Osmanlılar'dan aldıktan sonra başlattığı eğitim uygulamalarında görülebilirdi (bkz. Bryant, 2001). Fakat öte yandan, yukarıda Avrupa-merkezci literatürü değerlendirirken gördüğümüz gibi, Osmanlı İmparatorluğu (ve çoğunluğu o zamana kadar artık sömürge yönetimleri altına girmiş olan diğer Müslüman halklar) hakkında yapılan varsayımlar, Hristiyan ile Müslüman kültürler arasında esaslı bir fark olduğu inancına dayanıyordu.

Bunun çarpıcı bir örneğini Bernard Lewis vermektedir: “1693 yılında, Türklerin Avusturyalılar karşısında geri çekilmeyi sürdürdükleri bir zamanda, William Penn, Avrupa devletlerinin birleşerek aralarındaki anlaşmazlıklarda hakemlik yapmak ve savaşları önlemek üzere bir örgüt kurmalarını öneren küçük bir kitap yayınladı. O zamanlarda yaşayan birinden beklenmeyecek bir şekilde, Türkiye'nin bu birliğe katılmaya çağrılmasını da önerdi - ancak, Türklerin İslam'dan vazgeçip Hristiyanlığı kabul etmeleri koşuluyla.” (Lewis, 1993, s. 33). Dikkat edileceği gibi, bu öneri, Avrupa'nın siyasal düzenine teritoryal ilkeyi getiren 1648 Westphalia Anlaşması'ndan neredeyse yarım yüzyıl sonra yapılıyordu.

Belki daha da göz açıcı olanı, William Penn'in görüşleri hakkında, bu görüşlerin ifade edildiği tarihten tam üçyüz yıl sonra yazan Bernard Lewis'in kendi yaptığı yorumlardır. Aşağıdaki uzun alıntıda görüleceği gibi, Lewis, Penn'in düşüncelerini zımnem de olsa kısmen onaylamakta ya da en azından karışık duygularla karşılamaktadır:

“Böyle bir koşula uymak tabii ki o zaman da günümüzde de saçmalık derecesinde imkansız birşeydi. Avrupalı güçler 1856 Paris Anlaşmasının 7. maddesiyle padişahı Avrupa İttifakı denen curcunanın içine kabul ettiği zaman da böyle bir koşul ileri sürülmedi. Türkiye'nin Avrupa Ekonomik Topluluğu'na yaptığı başvuru sırasında da dinsel konular resmi olarak gündeme alınmadı; gerçi, bu tür konuların tamamen tartışma dışı bırakılmadığına dair işaretler de vardı. Modern seküler Avrupa'da, topluluğun içinde veya dışında, din konusunda bir koşul ileri sürmek fikri hem yakışsız hem de anakronistik bir tavır olarak görülecektir. Fakat Avrupalıların çoğunluğu yine de katılım için din değil ama uygarlık deyimleriyle ifade edilen -kültür, toplumsal adetler ve hepsinden önemlisi siyasal normlarla ilgili- koşullar ileri sürecektir. Türkiye'nin veya diğer İslam devletlerinin bu koşulları yerine getirmeye istekli veya muktedir olup olmadıkları ve Avrupa devletlerinin de, bütün olup bitenlerden sonra, bu koşulları kabul ettirmeye haklarının ve güçlerinin olup olmadığı, birbirleriyle bağlantılı iki hayati sorudur.” (1993, ss. 33-34).

Osmanlı İmparatorluğu 1856 yılında Avrupa İttifakı'na alındı alınmasına; ama yine de, ondan aşağı yukarı yirmi yıl sonra, üstelik tam da Britanya'nın Kıbrıs'ı sömürgeleştirip ada halkına "akılcılık ve pozitivizm" öğretme misyonunu başlattığı 1878 yılında, Cambridge Üniversitesi'nden bir akademisyen Osmanlılar hakkında şunları söylüyordu: "Onlar Hristiyan toprağındaki Muhammetçilerdir... Onlar Hristiyan bir düzende varolan Muhammetçi istisnadırlar. ... Muhammetçi olarak onlar... Avrupa düzeninin olmaması gereken yerleridir." (Latham, 1878, s. 160, aktaran Deringil, 1998, s. 136).

Öyle görünüyor ki, o dönemde (ve büyük olasılıkla, bugün de) Avrupa'da egemen olan duygu sekülerlik yanlısı olmaktan çok İslamiyet karşıtıydı. Bunun sayısız örnekleri arasından şu çarpıcı örneğe de yer verilebilir: 1850'li yıllarda, III. Napoleon olarak da bilinen Louis Bonaparte'ın yönetiminde Avrupa'ya modernleşme konusunda öncülük etme iddiasındaki Fransız devleti, bir 'liberallik' göstergesi olarak, Fransa'da eğitim görüp orada yerleşen Cezayirli sömürge tebaasına vatandaşlık hakkı tanıyordu - ancak, Müslümanlıktan vazgeçmesi kaydıyla (bkz. Hobsbawm, 1977, s. 241). Bu nedenle, Türkiye'nin kendine bakışında da İslam ve modernleşme konularında benzer bir ikircikli tavır görmek şaşırtıcı olmamalıdır. Nihayetinde, ister Batı örneğinden esinlenmiş olsun isterse (sömürgelerde olduğu gibi) Batılı güçler tarafından zorla getirilmiş olsun, modernleşmenin Batı Avrupa deneyiminden kaynaklanan bir modele oturtulması bekleniyordu. Avrupalılar kendilerini aynı anda hem Hristiyan hem seküler olarak tanımlarken belli bir kararsızlık içinde olmuş olsalar bile, her iki nitelemenin de İslam'ı dışarıda bıraktığı açıktı. Modernleşme ile İslam'ın bir arada gidemeyeceğine inanılıyordu. Konuya Osmanlı açısından bakıldığında, modernleşmeyi meşrulaştırmanın hipotetik olarak iki alternatif yolu vardı: İslami veya seküler. Bu iki ideolojik yol gerçekte birbirlerini dışlamadıkları halde, tarihe baktığımızda bunlardan birinin ya da diğerinin baskın olduğu dönemleri ayırt edebiliriz.

Britanya ile imzalanan Serbest Ticaret Anlaşması'ndan (1838) bir yıl sonra, 1839'da yayınlanan Tanzimat Fermanı Osmanlı devletinin modernleşmesinde kritik bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Tanzimat reformları modern hukuk düzeninin kurulması, tüm tebaanın can ve mal güvencesi altına alınması ve en önemlisi Müslümanlarla gayrimüslimlerin kanun önünde eşitliğinin sağlanması gibi yenilikleri içeriyordu. Bu reformları tasarlamak ve uygulamakla görevli devlet adamları belirgin bir seküler eğilim içindeydiler. Batı Avrupa'da aldıkları eğitim ve edindikleri tecrübelerden etkilendikleri açıkça

belliydi ve siyasal icraatları için Batılı güçlerden destek alıyorlardı (Lewis, 1968, ss. 106-128; Findley, 1980, ss. 152-158; Mardin, 1981, ss. 195-196).

Türkiye'nin sekülerleşme tarihini anlatan çalışmalar, Batı'nın etkisinin, ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, genelde Osmanlı kültürünü özelde de siyasal seçkinleri sekülerlik-yanlısı “ilericiler” ile sekülerlik-karşıtı “tutucular” olmak üzere “ikiye böldüğünü” söylerler (örn., bkz. Berkes, 1964). Aslında durum bu deyimlerin ifade ettiği kadar çok daha akışkandı. Uzun vadede kaçınılmaz eğilim devlet kurumlarının modernleşmesi ve rasyonelleşmesi yönünde olsa da, “sekülerleşme”ye doğru kesintisiz ve doğrusal bir ilerleme yoktu (bkz. Findley, 1980 ve 1989). Tanzimat sonrası dönemdeki siyasal mücadeleler meşruiyetlerini İslam'da aramaya devam ettiler; hatta bunu eskisinden de daha fazla yaptılar, çünkü bu noktada artık İmparatorluğun İslami kimliği sorgulanmaya başlamış ve daha kuvvetle teyit edilmesi ihtiyacı doğmuştu. Örneğin modernleştirici reformların Müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitlik getiren hükümleri gibi bazı yenilikler, yüzyıllardır verili olarak kabul edilen birçok şeyi sorgulamaya açıyordu.

Bu dönemin önemli olaylarından biri Yeni Osmanlılar hareketinin ortaya çıkmasıdır (Mardin, 1962; Türköne, 1991). Yeni Osmanlılar 1860'larda modernleşme lehinde yazılar yazıyor ama bunu İslam'ı yeniden yorumlayarak yapıyorlardı. İslam'ın önemine vurgu yaparak Tanzimat reformcularının sekülerist tavırlarını teslimiyetçilik olarak eleştiriyorlar, fakat Avrupa'nın liberal düşüncelerinden etkilenmiş kişiler olarak, Tanzimat devlet adamlarının baskıcı yöntemlerine de yine İslami deyimlerle karşı çıkıyorlardı. Sonuç olarak, Yeni Osmanlılar iki yönlü bir miras bıraktılar. Bir yandan İslam'ın modernleşmeyi meşrulaştırmak için kullanılabileceğini göstererek, Kemalist tarih-yazımının “gerici despot” diye nitelediği İkinci Abdülhamit'in (1876-1909) icraatlarının yolunu açtılar; diğer yandan da aynı tarih-yazımına ulus-devletin kurulmasıyla sonuçlanan siyasal hareketlerin öncüleri olarak girdiler (Mardin, 1962, s. 404).

İkinci Abdülhamit gerçekten de “despot” bir hükümdardı. Yeni Osmanlılar ona karşı çıkmışlar ve bundan dolayı ceza görmüşlerdi. Ama eğer onun “gerici” olduğu söylenirken modernleşmeye karşı olduğu kastediliyorsa, bu yanlış bir nitelendirme olacaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin birçok bürokratik kurumu onun zamanında kuruldu. Döneminin diğer monarşik hükümdarları gibi, o da iktidardaki gücünü merkezleştirip derinleştireceği için devlet kurumlarını modernleştirmek istiyordu. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında devletin modernleşmesi sürdü; ama bu İslam'a dayanan bir meşrulaştırma ile, hatta devletin İslami kimliğine her zamankinden daha fazla vurgu yapı-

rak gerçekleştirildi. Bu dönem boyunca dinsel olanla modern olan iç içe geçmişti (Deringil, 1998).

Fakat bu demek değil ki İslam ile modernleşme arasındaki ikilem böylece çözüldü ve hoş bir senteze ulaşıldı. Hâlâ Avrupa'nın baskısını hisseden ve Batı dünyası karşısında kendilerinin de var olma hakkı taşıdıklarını kanıtlamak için umutsuz bir mücadele veren Osmanlılar “kendi imajları konusuna saplantı derecesinde önem veriyorlardı” (Deringil, 1998, s. 165). Dışarıya kendilerini hem İslam dünyasının lideri hem de modern dünyanın saygıdeğer bir üyesi olarak sunmaya çalışıyorlardı. Fakat bunu yaparken Batı'nın kendileri hakkında taşıdıkları birçok olumsuz görüşü de içselleştirmişlerdi (Deringil, 1998, ss. 154-157). Böylece, aynen günümüze kadar geldiğini bildiğimiz kimlik kargaşası ve tartışması devam etti. Her ikisi de modernleşme yanlısı olan İslamcılar ile seküleristler aynı siyasal alanı ele geçirmek için çatışıyorlardı. Oysa, Avrupa'nın iddialarına bakılırsa, seküler modernleşmenin İslamiyet karşıtı olması gerekirdi. Sonunda mücadeleyi kazanan seküler kanat cumhuriyeti kurdu ve İslam'ın bütün tezahürlerini kamusal ve siyasal alanın dışına çıkartmayı hedefledi. Kemalist lider kadrosunun ve bizzat Mustafa Kemal'in kafasında modernleşme, Batılılaşma ile aynı anlama geliyordu. İslam, Kemalistlerin gözünde “muasır medeniyet” seviyesine erişme yolunda bir engel olarak durduğu ve İslam'ın “özünde Batılı olmayan birtakım gelenek, değer, norm ve hukuk kurallarını” temsil ettiği kabul edildiği süreçte, “Kemalistlerin kafasındaki modern ulus-devlet şekliyle çatışıyordu” (Toprak, 1981, s. 40). Tepeden inme modernleşme ve sekülerleşme, yine günümüze kadar geldiğini bildiğimiz gibi, demokratik olmayan yöntemlere dayanmak zorundaydı (bkz. Keddie, 1997).

Bazı gözlemciler Kemalist ve İslamcı epistemolojiler arasında devamlılıklar olduğu tespitini yaparlar. Örneğin Tapper ve Tapper (1991) şöyle bir gözlem yapar: Türkiye'deki milliyetçi anlatı artık dini değerlerin yerine seküler değerlerin geçmiş olduğunu söylese de, aslında cumhuriyetçilik ile İslam iki farklı değerler bütünü oluşturmaz; çünkü ikisi de tek bir ideolojinin farklı ifadeleridirler. Bu yazarlar, Türk kültürüne egemen olan “bilgi felsefesi”ndeki devamlılığın, eğitimde ezbere önem vermede ve Atatürk'ün sözlerinin hep bir ağızdan tekrarlanması gibi pedagojik yöntemlerde bulunabileceğine işaret ederler. Bu yazarların deyişiyle, “Atatürk'ün vecizeleri ve kişisel hayatının bazı ayrıntıları okullarda ve başka yerlerde doğruluğu tartışılmaz (rehber) metinler olarak kullanılmaktadır. Bunlar hiçbir şekilde eleştirilmez; tarihsel öncülleri ve daha geniş toplumsal bağlamları yokmuş gibi sunulurlar. Bu metinler Türkiye Cumhuriyeti mitolojisinin merkezi bir parçasıdır...” (1991, s. 76). Yazarlar

bu durumu İslam'ın insanlar üzerinde süregelen etkisine ve İslami kültür ve kavramların seküler seçkinler tarafından da benimsenmiş olmasına bağlarlar.

Fakat yazarların bu son yorumunu kabul etmek zordur, çünkü milliyetçi seçkinler kendi projelerini İslami gericiliğe karşı bir “aydınlanma” projesi olarak algılıyorlardı. Problemin asıl kaynağının tepeden inmeci aydınlanma anlayışının kendisinde olduğu söylenebilir. Bu anlayışın bir yansıması Türkçe’de “entellektüel” anlamında kullanılan “aydın” sözcüğünde görülebilir. “Entellektüel” sözcüğü, bu sözcüğün kaynaklandığı dillerde akıl, zekâ, düşünme gibi çağrışımlar içerdiği halde, bunun bizdeki karşılığı olan “aydın” sözcüğü (ve aynı şekilde ondan önce kullanılan “münevver” sözcüğü) ise, kişiye içkin bir özelliği değil, ona dışarıdan getirilen bir durumu ifade eder. Bu konuda, örneğin, İlder Turan’ın (1991, s. 50) yaptığı değerlendirmeye göre, aydın “başkalarına ulaşmamış olan gerçeğin ulaştığı kişi” anlamını taşır. Bu anlamda, Osmanlı’daki geleneksel ulema sınıfıyla eğitilmiş, Batı yanlısı, pozitivist seçkinler arasında bir benzerlik vardır: “Her iki kesim de kendilerini, kendilerinin dışında var olan, mutlak olan ve insanlar tarafından keşfedilebilecek nitelikte olan doğruların aktarıcısı olarak görüyorlardı” (1991, s. 50). Üstelik, Türkiye’de bu özellikleri taşıyan bir insanın omuzlarında bir de görev olduğu kabul edilir: o kişi, aydın olarak, Türkiye’yi çağdaş uygarlık düzeyine çıkarma davasına katılmalı, “aydınlanma”yı yayıp dinsel “gericilik” ile mücadele etmelidir. Türkiye’nin resmi “aydınlanma” projesi Kemalizm olduğu için, burada aydının görevi olarak kastedilen şey, Kemalist doğruları yaymaktır.

Sekülerlik yanlılarının, kazandıkları siyasal zaferden sonra geleneksel ulemayı yerinden etme ve dinin kamusal alana çıkışını denetim altına alma mücadelesine giriştiğine yukarıda değinmiştik. Kemalist görüşün aşağıda alın-tılanan yetkin bir ifadesi, bu tarz sekülerleşmenin ardında yatan mantığı açıklamaktadır:

“Türk toplumunun özel durumu... laiklik ilkesine... değişik bir unsurun daha eklenmesini zorunlu kılıyor. Bu da dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp ‘vicdanlara itilmesi’, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bir inançlar bütünü sayılabilmesi. Bu, aynı zamanda, dünya işleriyle çok yakından ilgili olan müslümanlığın kendi içinde de bir reforma girişmek demek. Bir bakıma, Atatürk’ün uygulamak istediği laiklik politikası, ... müslümanlığın temel niteliklerinden birine de dokunmuş oluyordu. Laik devlet, yalnız mezhepler arasında ayırım gütmeyen, resmi bir dini olmayan, dinsel kurullarla iş görmeyen bir devlet olmamakla kalmamalı, aynı zamanda dinin

vicdanlara itilmesi için gerekli tedbirleri de alabilen devlet olmalıydı.” (Soysal, 1974, s. 171).

Bu açıklama Türkiye’deki sekülerleşme modelinin tepeden inmece niteliğini açıkça göstermekle birlikte bu tür bir sekülerleşme tarzının neden demokrasiyle çeliştiğini tam olarak açıklamayabilir. Bu sorunun cevabı için, Atatürk’ün yakınında bulunmuş olan gazeteci Falih Rıfkı Atay’ın devrim sürecini aktaran Çankaya adlı kitabına bakabiliriz:

“Biz Mustafa Kemal’in kesip atmasını ve yeni düzeni, sağlam teminat elde edinceye kadar, sıkı bir disiplin altında korumasını istiyorduk. ... Bize göre milli irade hür değildir. Milli irade, batıl fikirler ve batıl inançlarla paslanmış ve büyük ölçüde ortaçağ müesseseleri kadrosunun köleliği altında idi. ... Medeniyet düşmanlığının bir milli irade zevahiri almakla haklı olabileceğini düşünmek, bir budalalıktır. ... Türk milletinin gerçek düşmanı, ortaçağlı yarı teokratik devletin, müsbet ilim ışığı vurmayan şark kafasının ta kendisi idi. Düşman onun dışında değil, içinde idi.” (Atay, 1968, ss. 386-387).

Cumhuriyet rejiminin kökleşmesinden bu yana neredeyse üç kuşak geçti ama bu “içimizdeki düşman” değerlendirmesi gücünden hiçbir şey kaybetmedi. Burada ifade edilen, kendine yönelik “Avrupa-merkezci” bakış, günümüz Türkiye’inde hâlâ geçerli bir fikirdir.

Sonuç

Amerikalı antropolog Carol Delany’nin (1991, ss. 284-285) gözlemlediği gibi, Türkiye’de din ile ulus-devlet insanların sadakatini tamamen elde etmek için rekabet içinde olmuşlardır: Bu ikisi arasında bir “çatışma vardır... çünkü Tanrı katından sadece yeryüzüne değil, özellikle Türk ulusuna, sembolik bir kayış olmuştur; ... milliyetçilik kutsal devletin seküler dini haline gelmiştir.” Diğer bir deyişle, Türkiye’de ulus-devletin kurucu ideolojisi olan Kemalizm ile İslam aynı alanda rekabet ettikleri için böyle bir çatışmanın içindedirler. Kemalizm, İslami güçlerin gelenekçiliğine ve gericiliğine karşı pozitivistlik, bilimin ve aydınlanmanın öncüsü olarak kabul edilir. Ne var ki, Kemalist paradigmanda insanlar özgür bireyler olarak değil, daha üstün bir otorite tarafından tanımlanan bir topluluğun üyesi olarak görülürler; tıpkı inanan birisinin (kendisinin tamamen dışında oluşturulan ve bir yandan geleneğe atıfla bir yandan da ceza tehdidiyle korunan kurallar çerçevesinde) Tanrı’ya hizmet etmekle yükümlü olması gibi, bu (ulusal) topluluğa hizmet etmekle yükümlü tutulurlar.

Bu yönüyle Kemalizm otoriter, mutlakıyetçi ve hatta değişmez metinlere bağlı bir ideolojidir.

Bu yazıda, söz konusu olgunun temelinde Türkiye'nin kendine özgü modernleşme ve sekülerleşme tarihinin yattığını savunduk. "Batı"nın sekülerleşme örneği ne evrensel ne de normatif bir modeldir; sadece belli bir tarihsel deneyimdir. Batı Avrupa feodalizminde siyasi iktidarın parçalı yapısı, Katolik Kilisesi'nin dünyevi gücünün aşırı derecede artmasını sağladı. Bu yüzden kapitalizmin ve ulus-devletin yükselişi, Kilise'nin özerk gücüne karşı mücadeleyi içeren bir Aydınlanma süreciyle birlikte geldi. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu modernite öncesi devletin merkezi bir yapısı vardı ve din kurumu bu yapı içinde siyasi iktidara tâbi bir konumda yer alıyordu. O halde, tarihsel deneyimler arasındaki fark İslam'ın bir din ve medeniyet olarak Hristiyanlık'ta olmayan herhangi bir özelliğinden (ya da eksikliğinden) kaynaklanmıyordu. Ortaçağ'da İslam bilime ve akılcı düşünceye kapalı değildi (örn., bkz. Sabra, 1996); ama Müslüman dünyada modern çağın başlarında yaşanan Avrupa Aydınlanması'na benzer bir süreç hiçbir zaman yaşanmadı, çünkü orada Avrupa'dakine benzer bir devlet-kilise çatışması hiç olmadı. Toplumun moderniteye geçişi, devletin öncülüğünde gerçekleştirilen bir "yukarıdan aşağı modernleşme" deneyimi yoluyla oldu. Dolayısıyla, burada demokratik olmayan bir "yukarıdan aşağı Aydınlanma" çabası yaşandı. Görüldüğü kadarıyla, bu tarz Aydınlanma, dinsel meşrulaştırma tarzının yapısal özelliklerini yineleyen bir süreç oldu.

Referanslar

Abrahamian, Ervand (1991), "Khomeini: Fundamentalist or Populist?" New Left Review, 186.

Ahmad, Feroz (1993), The Making of Modern Turkey, London:Routledge.

Al-'Azm, Sadik J. (1981), "Orientalism and Orientalism in Reverse" Khamsin, 8.

Al-'Azm, Sadik J. (1997), "Is Islam Secularizable?" in Elisabeth Ozdalga and Sune Persson, eds., Civil Society, Democracy and the Muslim World, Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, Vol.7.

Al-Azmeh, Aziz (1993), "Islamic Studies and the European Imagination" in Idem, Islams and Modernities, London: Verso.

Amin, Samir (1976), Unequal Development, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir (1989), Eurocentrism, New York: Monthly Review Press.

- Anderson, Benedict (1991), Imagined Communities (Rev. Ed.), London: Verso.
- Arkoun, Mohammed (1994), Rethinking Islam, Boulder: Westview Press.
- Atay, Falih Rifkî (1968), Çankaya, Ankara.
- Ayubi, Nazih (1991), Political Islam: Religion and Politics in the Arab World, London: Routledge.
- Bellah, Robert N. (1970), Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York: Harper & Row.
- Berkes, Niyazi (1964), The Development of Secularism in Turkey, Montreal: McGill University Press.
- Berman, Judith (1999), "Bad Hair Day in the Paleolithic: Modern (Re)Constructions of the Cave Man" American Anthropologist, 101(2).
- Bloch, Marc (1961), Feudal Society, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bryant, Rebecca (2001), "An Aesthetic of Self: Moral Remaking and Cypriot Education" Comparative Studies in Society and History, 43(3).
- Casanova, Jose (1994), Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- Chadwick, Owen (1975), The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton: Princeton University Press.
- Delaney, Carol (1991) The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society, Berkeley: University of California Press.
- Deringil, Selim (1998), The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909, London: I.B.Tauris.
- Durkheim, Emile (1925), "Moral Education" in W.S.F. Pickering, ed., Durkheim on Religion, London: R & K Paul, 1975.
- Escobar, Arturo (1995), Encountering Development, Princeton: Princeton University Press.
- Findley, Carter V. (1980), Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922, Princeton: Princeton University Press.
- Findley, Carter V. (1989), Ottoman Civil Officialdom: A Social History, Princeton: Princeton University Press.
- Gay, Peter (1966), The Enlightenment: An Interpretation, New York: Alfred A. Knopf.

Gellner, Ernest (1981), Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, Ernest (1994), Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals, New York: Allen Lane.

Gellner, Ernest (1998), "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği" Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der., Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, (İngilizce'den çeviren: Nurettin Elhüseyni) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gerber, Haim (1994), State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective, Albany: State University of New York Press.

Giddens, Anthony (1985), The Nation-State and Violence, Cambridge: Polity Press.

Goldmann, Lucien (1973), The Philosophy of the Enlightenment, Cambridge: MIT Press.

Harris, R.W. (1966), Absolutism and Enlightenment, 1660-1789, New York: Harper & Row.

Hobsbawm, E.J. (1977), The Age of Revolution, London: Abacus.

İnalçık, Halil (1989), The Ottoman Empire: The Classical Age, New Rochelle, NY: Orpheus Publishing.

Karal, Enver Ziya (1981), "The Principles of Kemalism" in Ergun Özbudun and Ali Kazancıgil, eds, Atatürk: Founder of a Modern State, London: C. Hurst and Company.

Kaviraj, Sudipta (2000), "Modernity and Politics in India" Daedalus, 129(1).

Keddie, Nikki R. (1997), "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison" New Left Review, 226.

Kirişçi, Kemal (2000), "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices" Middle Eastern Studies 36(3).

Latham, R.G. (1878), Russian and Turk, from a Geographical, Ethnological, and Historic Point of View, London.

Lerner, Adam J. (1991), "Transcendence of the Nation: National Identity and the Terrain of the Divine" Millenium: Journal of International Studies, 20(3).

Lewis, Bernard (1968), The Emergence of Modern Turkey, 2nd ed., New York: Oxford University Press.

Lewis, Bernard (1993), Islam and the West, New York: Oxford University Press.

Llobera, Josep R. (1994), The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe, Oxford: Berg Publishers.

Mardin, Şerif (1962), The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton: Princeton University Press.

Mardin, Şerif (1981), "Religion and Secularism in Turkey" in Ergun Özbudun and Ali Kazancıgil, eds, Atatürk: Founder of a Modern State, London: C. Hurst and Co.

Mitra, Subrata Kumar (1991), "Desecularising the State: Religion and Politics in India after Independence" Comparative Studies in Society and History, 33(4).

Özbudun, Ergun (1989), "Turkey: Crises, Interruptions, and Reequilibrations" in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, eds, Democracy in Developing Countries: Asia, Vol.3, Boulder: Lynne Rienner.

Özbudun, Ergun (2000), Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation, Boulder, CO: Lynne Rienner.

Pirenne, Henri (1955), A History of Europe, New York: University Books.

Rodinson, Maxime (1987), Europe and the Mystique of Islam, Seattle: University of Washington Press.

Sabra, A.I. (1996), "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement" in F. Jamil Ragep and Sally P. Ragep, eds, Tradition, Transmission, Transformation, Leiden: E.J. Brill.

Sachs, Wolfgang, ed. (1992), The Development Dictionary, London: Zed Press.

Smith, Anthony (1991), "The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?" Millennium: Journal of International Studies, 20(3).

Soysal, Mümtaz (1974) , 100 Soruda Anayasanın Anlamı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Tapper, Richard and Nancy Tapper (1991) "Religion, Education and Continuity in a Provincial Town" in Richard Tapper, ed., İslam in Modern Turkey, London: I.B. Tauris.

Toprak, Binnaz (1981), İslam and Political Development in Turkey, Leiden: E.J. Brill.

Tunçay, Mete (1981), Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara: Yurt Yayınları.

Turan, İlder (1991), "Religion and Political Culture in Turkey" in Richard Tapper, ed., İslam in Modern Turkey, London: I.B. Tauris.

Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü (1990), Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Cilt 1, Ankara.

Türküne, Mümtaz'er (1991), Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Van der Veer, Peter and Hartmut Lehmann, eds. (1999), Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia, Princeton: Princeton University Press.

Weber, Max (1978), "Patriarchalism and Patrimonialism" in Idem, Economy and Society, (ed. by G. Roth and C. Wittich), Berkeley: University of California Press.

Zerubavel, Eviatar (1985), The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week, New York: The Free Press.

Zubaida, Sami (1991), Islam, the People and the State, London: Routledge.

Zubaida, Sami (1995), "Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam" Economy and Society, 24(2).