

İSLAM'DA SEKÜLERLEŞME*

Francis ROBINSON

Çev.Yrd. Doç. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Yüzyıldan fazla bir süreden beri İslam dünyasının -eğer son zamanlardaki yenileşmeyi gözönünde bulundurmazsak-, Batı dünyasının bir-kaç yüzyıl önce yaşamış olduğuna benzer bir sekülerleşme sürecini yaşadığı görülmektedir. Bu süreçte *kutsal yasa* hızla kamusal yaşamdan çekilirken; eğitimdeki dinsel bilgiler de gitgide temelini yitirdi. Gerçi çok sayıda Müslüman kültürel anlamda İslam'ın içinde bulunmakta, ancak buna rağmen genellikle seküler Batıda Hıristiyanların yaptıkları gibi, onlarda yaşamlarını salt rasyonel düşüncelere göre belirlemektedirler. Max Weber, akılcılık ve akılcılışmanın gelişiminin seküler Batı Hıristiyanlığı içerisinde nasıl ortaya çıktığını göstermişti. Bu makale, Weber'in Batı Avrupa'nın özgül tecrübesinden çıkardığı sekülerleşme teorisinin hangi noktaya kadar İslâmi bir çevredeki sekülerleşme ile kıyaslanabileceği düşüncesine katkı sağlamayı ve açıklamayı denemektedir.¹

Weber'e göre sekülerleşme süreci Batı'ya özgü bir gelişmedir ve bunun kökleri antik Yahudilikte, Protestanlıkta ve gelişen kapitalizmde bulunmaktadır. Bu sürecin merkezinde *akılsallık* (Rationalität) ve *akılcılık* (Rationalisierung) kavramları bulunmaktadır. Yaşamın bütün yönlerinde, geleneksel normlar yahut karizmatik coşku olmaksızın hesaplama ve denetlemede, insanın artan yeteneklerinde akılcılığın yaygınlaşmasını görürüz. Devlete ve ekonomiye bürokrasinin girmesiyle, kişisel girişimin ve geleneksel bağlılığın direnci zayıflamış ve sosyal ilişkiler gitgide anonimleşmiştir. Hukukçuların yaptığı rasyonel hukuk sistemi yaygın bir şekilde benimsenirken, kutsallaşmış geleneklerin gücü ve hukukta keyfililiğin bütün biçimleri geri çekildi ve insanlar kendi geleceklerini daha somut bir şekilde dikkate almaya başlamıştır. Toplum gittikçe bir makineye, insan da bu makinenin dişlisine benzemeye başlamış ve insan davranışları daha akılcı, hesaplanabilir olmuştur. Böylece insanın kendi yaşamı üzerinde egemen olma duygusu gelişti² ve bütün bunlara bağlı olarak da onun dinsel anlayışı için önemli sonuçlar ortaya çıktı.

Burada artık karşımızda Weber'in Schiller'den aktardığı ve sözcük olarak "Nesnelerden büyüün, sihirin kovulması" anlamına gelen ünlü "dünyanın büyüden arındırılması" (Entzauberung der Welt) süreci vardır. İnsan artık büyük bir büyüdü bahçede yaşamamaktadır. *Buradaki ve yanibaşındaki dünyaya* yönelmek ve güvenliği elde etmek için, onun artık ruhları yüceltmesine ve onları yardıma çağırmasına gereksinimi yoktur. İnsan artık kurultuğu ayinsel, idolatrik yada sakramental yöntemlerle aramak zorunda değildir.³ Onun yaşamında kader duygusu zayıflayarak, yitip gitmektedir. Avrupa düşüncesinin sekülerleşmesi ile ilgili değerlendirmesinde Owen Chadwick söze önce "*Bir varmış bir yokmuş*" diye başlar ve anlatır; "*Bir zamanlar, orman büyüdü imiş, ağaç gövdelerinde ve ağaç kökleri arasında ruhlar ve cinler yaşarlarmış. Ancak şimdi orman, orman idaresi tarafından işletilmektedir ve hala yeraltında cüce cinlerin hareket edebildiklerini işiten ve bir çalılığın arkasında güzellikleri hisseden romantik insanlar da bir subjektif tecrübenin sadece subjektif bir tecrübe olduğunu bilirler.*"⁴

İnsanın dünya anlayışındaki farklılaşma ile 'büyü bozumu' arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Bilimlerin gelişmesi, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğunu göstermekte, bu durum insanın dinsel anlayışında tikel ve hatta öznel olduğunu öğretmektedir. Toplumun fonksiyonel ayrımlaşması, dinin gitgide kamusal yaşamdan dışarıya itilmesine yol açar. Din, ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından, özel yaşamın gizli bir köşesine çekildi ve orada bireyselleşmiş insanın kutsalla ilişkilerini yorumlamada ve organize etmede bir işleve sahip oldu. Böylece hristiyanlık vahyi aracılığı ile anlaşılan tüm insani tecrübedeki bütünsel görüşün yerine, farklılaşmış görüşler geçmiş oldu. Artık yalnızca kamusal ve özel yaşamı kuşatan ve yurttaşların bireysel yaşamı için kısımlara ayrılan bir değer sistemi yoktur.⁵

Bu Weber'deki Sekülerleşme sürecinin seyridir. O, entelektüellerin sosyolojisinde adeta doruğa çıkan, her insanın kendisine özgü bir tanrı anlayışına sahip olduğu büyüden arınma sürecini, büyük dinlerin sosyolojisinde ayrıntılı bir şekilde açıklar.⁶ Ancak burada Weber'in teorisinin yalnızca Batı'daki sekülerleşme için, bir olası perspektif sunduğu unutulmamalıdır. Teori B.Turner'in itiraz ettiği gibi, Amerikan göç tarihindeki dinî yenilenme ile sekülerleşmenin teolojik muhtevasını ve Doğu Avrupa'daki yukarıdan gerçekleşmiş sekülerleşmeyi de açıklamıyor.⁷ O, dinî, insanlığın derinlerinde kökleşmiş olarak gören ve toplumsal konsensusta temellendiren A.Comte ile Durkheim'in düşünsel miraslarını da geçersiz kılamıyor. Onlar geçmişteki Altın Çağ döneminde ortaya çıkan bir sekülerleşmeden söz edilmesine ve aşırı sekülerleşmiş günümüzle karşılaştırılmasına kuşkuyla bakarlar.



Hristiyanlık ile Batılı uygarlık arasında gerçekleşen ve Hristiyanlığın sürekli biçimlendirme ve değişme yeteneği ile Batılı insanın yaşamı, zihniyeti, toplumları ve kurumları arasındaki etkileşime önem verilmediğine inanırlar.⁸

Bu önaçıklamalardan sonra, Weber'in teorisinin İslâm dünyasındaki sekülerleşmede kendini nasıl ortaya koyduğunu incelemek istiyoruz. Bizim belgelerimiz, esas itibariyle Güney Asya'daki İslam Dünyası olmakla birlikte, bu bölgelerin diğer bölgelerle paralel bazı özellikler taşıdığını ve kıyaslama yapma için uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda Peter Berger'in bir yaklaşımını benimsiyoruz. Weberyen yaklaşımdaki kutsaldan arınma ve ayırtlaşmanın açıklamasında, Berger'in, dinin toplumsal kurumlardan ve ona etkilerinden uzaklaşması ile ortaya çıkan **yapısal sekülerleşme** ile, insan bilincinin dinsel görüşten uzaklaşması ve onun sonuçları ile gerçekleşen **öznel sekülerleşme** arasındaki yaptığı ayrımı kullanıyoruz.⁹

Yapısal sekülerleşmeyi öncelikle Britanya Hindistan'ındaki İslâm'ın hukuk, bilgi ve iktidar gibi kurumlardan uzaklaşmasında inceleyelim. 1770'lere doğru Britanya hukuku tarafından İslâm ceza ve medeni hukukunun önce belli bir sınırlamaya tabi tutulduğunu ve daha sonra da tamamen dışlandığını tespit edebiliyoruz. 1870'de Britanya Hint Müslümanları İslâm hukukunun, artık evlilik, boşanma ve miras gibi kişisel hukuk konularının dışında başka hiçbir alanda geçerli olmadığını anlarlar. Bunun dışında hukuk gitgide İslâm hukuk (muamelat) düzenlemelerinden uzaklaştı. Adalet ve bağlayıcı emsale göre davranmayı öğütleyen İngiliz öğretisi sayesinde, yerleşik otoritelere kesin bir bağlılığı isteyen İslami doktrinden uzaklaşıldı. Weber'in *Kadı Adaleti* olarak adlandırdığı hukuk anglo-müslümanların hukuku tarafından böylece sınırlandırılmış oldu.¹⁰ Kamusal ve özel alan arasında en azından iki farklı anlamda bir ayırtlaşma görülebilir. Esasen kamusal ve özel alanlar arasında bir ayırtlaşma da mevcuttu. Kamusal alanda Batı kaynaklı, özel alanda da İslâmi kaynaklara dayanan bir hukuk hüküm sürüyordu. Ancak mümkün olduğu kadar İslam fikhına göre hüküm vermeye çalışan ulema dünyası ile, kamusal hukukun İngiliz yasalarını ya da anglo-müslümanların şahsi hukukunu uygulayan İngiliz mahkemesi arasında da bir ayırtlaşma mevcuttu. İngiliz yargı kurumlarının altında, ulema Bihar'da temsil edilen Phulwari Şerif'in Amir-i Shari'at-Organizasyonu ile Deoband-Okulunun Dar'ul-Ifa'sı gibi kurumlar dolayısıyla sınırlı bir İslâmi hukuk sistemi içinde bulunuyordu.¹¹

Eğitim alanında da İslâm'a bağlı olmayan yepyeni bir sistem kuruldu. Burada öğretilen bilgi, Peygamber Muhammed aracılığıyla gelen vahyin

dünyada talep ettiği etkinliğin bilgisi değil, insanlara modern bürokraside çalışma yeteneği kazandıran bir bilgi idi. Yeni sistemde, Kahire ya da Necef ktiterlerine göre öğretilen fıkıh ya da tefsir gibi ilimler değilde, geleneksel İngiliz üniversitelerinde ulaşılan, batılı bilim adamları ve biliminin olağanüstü kazanımlarının bilgisi amaçlanıyordu. Böylece İslâmi bilginin öğretiminin gitgide gerilediği, devlet ve toplum için önemi ve gerekliliğinin git-tikçe azaldığı görülür. Burada da bir ayrımlaşma tespit edilebilir. Anglikan bir çevrede Batılı bilginin aktarıldığı resmi öğretim kurumları ile, Aligarh Okulu gibi İslâmi bir kültürel çerçevede Batılı bilginin birleştirilmeye çalışıldığı İslâmi kurumlar arasında farklılıklar vardır. Batılı kıyafetlerle mezun olan ve çoğunlukla Batılı kavramlarla düşünen, Batı uygarlığınının hedeflerine hizmet edebilecek olan kolej mezunlarının artan kalabalığı ile benzer bir şekilde, dinî kıyafetleri içerisinde, dinsel bakış açısı içerisinde dünyayı gören ve İslama şevkle hizmet etmeye çalışan İslâmi medrese mezunlarının gittikçe azalan yoğunluğu arasında da büyük bir farklılaşma vardı.¹²

1860'dan sonraki on yılda İngilizler, hükmetme yetkisi alanında anglo-müslüman hukukun iktidarı ile İslâm arasında yalnızca tek bağlantı olan müslüman yargıç ya da kadıların işine son verdi. Buna rağmen müslümanlar ile iktidar arasında bir bağlantı gelişebilirdi. İngilizler 1909 ile 1947 arasında iktidarı tedrici bir şekilde Hintlilere tevdi ederken, Hintliler her alanda kendilerine özgü bir müslüman politik kimliği şekillendirmek istediler. Müslümanlar seçimlerini ayrı yapıyorlardı, onlara mecliste belli sayıda koltuk garanti edildi. Ve nihayet onlar sonunda kendilerine ait bir devlet olan Pakistan'ı elde ettiler. Böylece XX. yüzyılın ilk yarısında Hindistan'da, Viktorya İngiltere'sinde de önceden vuku bulduğu gibi, eğitim ve diğer kurumların hızla kutsaldan uzaklaştığı, ancak buna karşılık dinin siyasal önemini önemli ölçüde koruduğu, belli ölçüde paradoksal gelişen bir süreci âdetâ gözlemleyebiliyoruz.¹³ Elbetteki kutsaldan uzaklaşmanın ardından bir farklılaşmanın ortaya çıkması saptanabilir. Sömürgeci devlet yapısı içinde de dünyevi ve cemaatsel (dinî) bir politik çerçeve gelişimi vardı. Ancak bundan daha önemlisi bütün müslümanlar arasında köklü bir ayrılığın ortaya çıkması olmuştur. Müslümanların bir kısmı için özerklik ve sömürgeci devletin ve onun anayasasınının kabûlu, ya seküler bir Hindistan ya da müslüman bir Pakistan anlamına geliyordu. Bazı müslümanlara göre ise özgürlüğün gerçek formu, modern devlet mekanizması ve kutsal yasa arasında kurulan gerçek bir bağlantı ile yani Şeriatın uygulanmasında bulunuyordu.¹⁴

Buna göre Britanya Hindistanında, İslâm'ın hukuk eğitim ve iktidar alanlarından farklı düzeylerde çıkarıldığı ölçülü bir yapısal sekülerleşme kendini göstermiştir. Bu durum, belki de en iyi yapısal dualizm kavramıyla

anlaşılabilir. Bir taraftan, kendisine büyük ölçüde müslümanların bazı tercihlerini kabul ettirdiği modern sömürgeci devletin gelişen bir yapısı vardı. Diğer taraftan hukuk, eğitim ve siyasal alanda geriye kalan bazı İslâmi kurumlar korunmaya çalışıldı. Buna karşılık Türkiye de Tanzimat ile Atatürk'ün ölümü arasındaki süreçte dinin hukuk, eğitim ve iktidar gibi yapılarıdaki etkinliği bütünüyle ortadan kalkmıştır. İran'da ise Rıza Şah'ın 1942'de tahtı terkedişine yahut Mısır'da 1962 yılındaki "hür subaylar" devrimine kadar, her şeyden önce Britanya Hindistanındaki gibi bir yapısal dualizmden söz edilmelidir. Yirminci yüzyılın ortalarında İslâm dünyasının büyük kısmındaki manzara bundan ibaretti.¹⁵

Şimdi, insan bilincinden dinsel görüşün arınması anlamına gelen öznel sekülerleşme konusuna gelebiliriz. Burada da Weber sanki haklı gibi görünüyor. İslâmın protestan yahut püriten yorumunun ortaya çıkışı ile büyüden arınma süreci (dünyevileşme) birbirine bağlantılı gibi görünmektedir. Bunun doğrudan kaynakları, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda İslâm dünyasını kuşatan büyük yenilik ve reform hareketinde bulunmaktadır.¹⁶ Barbara Metcalf, Deoband Okulu ve Çevresi hakkındaki çalışmasında XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da ortaya çıkan bu görüntülerin analizini yapmıştır. O, çalışmasında Kur'an, Hadis ve Fıkıh ile sıkı bir şekilde temellendirilen bir pratiğin artışı tespit eder. Bu, dinin daha iyi algılanmasını sağlayan, sistemleştiren ve soyut prensiplere dayandıran bir *Kitabi İslam*'dir. Genellikle kutsalların¹⁷ çoğunluğunu ve İslami tasavvufu reddetmeyen, ama gittikçe artan bir ölçüde bir dinî pratiğe itaatte sufi tekkelerinden ayrımlaşan müslüman gruplar ortaya çıkmıştı. Gerçekte onlar yerel tekke formlarına karşı kendi İslamlarını tanımlarlar. Onların tanımladığı İslam, bütün Hindistan'da hatta İslam dünyasının her yerinde paylaşılabilen evrensel bir biçime sahiptir. Bunun dışında, onun büyümesi ve gelişmesi -Avrupa Protestanlığının gelişmesinde olduğu gibi- dini bilginin yayılmasında basılı yayın ürünlerinin devreye girmesiyle sıkı ilişkilidir.¹⁸

Böylece *Hint İslam* formları arasında, Ehl-i Hadis'in yalnız Kuran ve Hadisi kabul eden aşırı bir şekli olan puritan biçimi teşkil olmuştu. Puriten müslümanlar, daha önceleri kendileri aracılığıyla Tanrı'ya ulaşılan, şeyhler ve ataların büyük silsilesinden vazgeçiyorlardı. Onlar artık tamamıyla kutsal varlıklar ve güçlerle dolu bir dünyada yaşamıyorlardı. Tanrı tamamıyla aşkın bir varlıktı, ve bu dünyada sürdürülecek bir hayat için buna uygun kararlar verilmeliydi. Muhammed aracılığıyla gelen Tanrı'nın mesajı bir rehberlik ve öğütten başka bir şey değildi. Bu müslümanlar için dünya, gittikçe ıssızlaşan, soğuk ve büyüden arındırılmış bir yer oluyordu. Protestan Hristiyanlık için bu süreç genellikle sekülerleşmeye yol açan bir durum ola-

rak görülmüştü. Bundan sonra artık Tanrı ile insan arasındaki ilişkide, önce Tanrı'nın sözü sınırlanmıştı, Tanrıya olan inanç bu sözün inanılabilirliğine bağlıydı. Bu makuliyet zayıfladıktan sonra sekülerleşme için bütün değişim kapıları açılmıştı.

Burada İslam için de aynı sonuçları beklediğimizi savunmuyoruz, aksine izlenen yol da benzerlikler olduğunu söylüyoruz. Burada, püriten bir İslam'ın yalnız Hindistan'da değil, İslam dünyasının başka kesimlerinde de ortaya çıktığını saptamak söz konusudur. Hint püriten İslamına en yakın olarak muhtemelen Endonezya Muhammediliği, ve bundan daha az yakın olarak ta Kuzey Afrika Selefililiği gelir. Kuzey Afrika selefililiğindeki İslamın kutsallarına karşı reforme edilmiş İslamı, Ernest Gellner, Cezayirin kentleşmesi bağlamında araştırdığı "*Der unbekannte Apoll von Biskra*" adlı bir makalesinde ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.¹⁹

Böylece öznel sekülerleşme sürecinde bir büyübozumu ortaya çıktığı gibi, farklılaşma ile dünya görüşleri arasında şiddetlenen bir çatışma da görülebilir. Bu noktada XIX. yüzyılda Hindistan'ın kentlerinde ve varoşlarında yeni, püritanik bir İslam'ın ortaya çıkışı, hala büyümlü bir dünyada olan kişileri derin bir çatışmaya sürüklüyordu. Bu durum türbelerle ilgili bitmez-tükenmez tartışmaları Hindistan'ın Deobandis ve Barelvis'inden Pakistan'a ve Orta ve Kuzey Britanya'ya kadar götürüyordu.²⁰ Ayrıca reform grupları arasında bizzat mektuplar, makaleler, gazeteler ve tartışmalarda kendini gösteren şiddetli bir çatışmaya yol açmıştı. Bundan sonra da çeşitli geleneksel gruplarla, Modernist İslamcılar olarak adlandırılan gruplar arasında çatışmalar vardı. Modernistler, püritanist gelenekselciler gibi aynı kökenden geliyorlardı, ancak onlar Batılı bilgi ve idrakin bir İslami çerçeve içerisinde kavranması için gayret gösteriyorlardı. Modernistlerin tarihi Seyyid Ahmed Han'ın ve Aligarh Hareketinin büyük teolojik tarih yazım çabalarıyla başlar. Sonra da, Pan-İslamizm ve Halifelik hareketi krizinden; bir taraftan Ebu'l Kalam Azad'a ve varlığını sürdüren İslami evrenselciliğin siyasal karşıtı olarak Hindu-müslüman milliyetçiliği düşüncesinin oluşumuna ve diğer taraftan Muhammed İkbâl'e ve bir İslam evrenselciliğinin politik başarısızlığına gerçekçi bir yanıt olarak İslami bir Pakistan devleti düşüncesinin oluşumuna kadar devam etmiştir.²¹ Bu çizginin sonunda en yaratıcı Pakistan düşünürü olan Fazlurrahman bulunmaktadır ki, O ülkesinin anayasasına göre kurulan İslam Araştırma Enstitüsünün de bir müddet yöneticisi olarak görev yapmıştı.²²

Bütün bu gelenekselci ve modernist düşünürler, dünyayı İslami bir çerçeve içinde anlıyorlardı. Onlar dünya tarihine bakışlarını ve hareket noktalarını İslam ve Kur'an dolayımında belirliyorlardı. Fakat kapsamlı ah-

laki, toplumsal ve siyasal bir sistemi ortaya koyan İslami vizyonlarıyla, dünya görüşleri kesin bir biçimde Batılı anlamda seküler olan gruplar da vardı. Bunun dışında bu yüzyılın otuzlu ve kırklı yıllarındaki K.M.Ashraf ve Seyyid Zahir ve İlerici Yazar Hareketinin diğer üyeleri gibi sosyalist düşüncüyü temsil edenlerde mevcuttu.²³ Ancak bunun dışında, Hindistan ve Pakistan'da da olduğu gibi, geçmişten geleceğe dönük bir milliyetçi görüşü savunanlarda bulunuyordu ki, bunun muhtemelen en etkili temsilcisi Pakistan'ın beş bin yıllık tarihi olduğunu söyleyen Zülfikar Ali Bhutto'dur.²⁴ Bu grup için İslam, hiçbir zaman varlığın (eşyanın) başlangıcını ve sonunu açıklamamakta, aksine o yalnızca kültürün değişik, farklı bir biçimi idi.

Müslümanlar arasında çağdaş düşüncenin çoğulcu güçlerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen çatışma ve ayrımlaşma sürecinde, İslamın bir bütüncül ideoloji olmasını sorgulayanlar da bulunuyordu ve bu durumu aslında Güney Asyanın dışında ki dünyada belirgin bir şekilde tespit etmek mümkündür. Hem Atatürk hem de Rıza Şah Pehlevi'nin ulusalcılığı daha kendinden emin ve daha gelişmişti. Irakın Baas partisi ve Nasır'ın Mısır Sosyalizmi de oldukça iyi düşünülmüş ve iyi gerçekleştirilmişti. Ancak bu bölgelerdeki İslam Güney Asya'dakinden tamamiyle farklı olarak, yalnızca dışarıdan yani Batılı güçler tarafından tehdit ediliyordu. Oysa Güney Asya müslümanları dışarıdan Batı egemenliğinin yanısıra içeriden de Hindu egemenliği gibi baskıcı bir tehlikeden korkuyorlardı.

Böylece İslam Dünyası içinde de, Weber'in Batı Avrupa da anahatlarıyla gösterdiği gibi sekülerleşmenin bir çok göstergeleri bulunabilir. Yapılarda ortaya çıkan farklılaşma ve dinselikten arınma, aynı zamanda öznellikte de kendini gösterir. Hemen hemen her Batılı yaklaşımda bu durumda sekülerleşmenin bir çok işaretleri bulunabilir. Burada biraz durup, bu sonuca ne ölçüde bir önem atfetmemiz gerektiği konusunda düşünmemiz gerekmektedir. Sekülerleşme, 1800'lerden bu yana İslam dünyasına Batının sermaye ve iktidarının taşınmasının bir sonucu idi. İslam dünyasında hukuk, eğitim ve iktidar gibi kurumsal yapılardaki devam edegelen ayrımlaşma ve dinselikten arınma süreci, çeşitli müslüman ülkelerde olduğu gibi doğrudan Batı emperyalizminin etkileri ve Batılı form ve kurumları taklidi ya da yabancıları dışarıda tutabilmek için devleti daha güçlü kılmak amacıyla gerçekleşmiş girişimlerin sonucu değildi. Bu süreç yukarıdan aşağıya gerçekleşen, bütünüyle zorlama bir süreçti; dolayısıyla bu toplumlar içerisindeki yeni ekonomik ve sosyal formasyonların bir neticesi olarak gelişmemişti. Hatta öyle ki benzer bir argümanı, İslam'ın kapsayıcı görüşünü reddeden ve 'Batı'lı görüşü savunan müslümanları ele alırken de öne sürebiliriz. Esasen onların bu ideolojileri savunabilmeleri, aslında Batılı ekonomik nüfuz, ikti-

dar ve düşüncenin ilişkiler ağına bağımlılıkları ile ilgili gibi görülmektedir. Onlar 'Batı'lı sekülerizmi alıyorlar, ancak İslami bir sekülerleşme geliştirmiyorlar.

Muhtemelen bazıları bu yoruma itiraz edebilirler ve İslam'ın yakın tarihindeki dinî değişim sürecini, Batı'daki Hristiyan tarihiyle benzer bir kıyaslamaya dayandırarak göstermek isteyebilirler. Oysa biz İslami puritanizmin İslam kültürünün içsel dinamiklerinden ziyade, modernist bakışın gösterdiği gibi, daha çok 'Batı'yla ilişkilerde ortaya çıktığını düşünüyoruz. Buna muhtemelen Weberyen büyübozumu ve farklılaşma ile rasyonalizasyon boyutu da dahildir. Ancak bütün bunlar İslami dünya görüşünün henüz içsel dinamiklerini de açık bir şekilde zayıflatmıyor. Bu süreçler her şeyden önce dinsel değişim boyutunu, İslam'da sūfî unsurların etkinliğinin azaltılmasına ve hukukun daha güçlü bir şekilde vurgulanmasına dikkat çekiyor. Bunlar hem vahiy ve tarih arasındaki yeni bir ilişki arayışını teşvik edebilir, hem de İslami bir çevrede sekülerleşmenin açık göstergeleri olarak anlaşılabilir. Müslümanlar, Batının ezici gücünün-iktidarının arkaplanında geniş ölçüde Batılı bilgi anlayışını sebep olarak görüyorlardı, bu nedenle onların kendi dünyalarını araştırmaları ve onun sarsılmasını riske etmeleri oldukça güç görünüyordu. Muhtemelen bunun için daha çok zaman gerekli. Diğer taraftan da Hristiyan Batı'nın tecrübelerinden türeyen sekülerleşme teorisi, bazı sınırlamalarla da olsa İslam dünyasındaki dinî değişimi açıklayabilme gücünü gösterebilir.

Şimdi, İslami bağlamda Weber'in sekülerleşme kuramına ilişkin incelemelerden, İslami kategorilerdeki sekülerleşme problemine geliyoruz. Pratikte bu probleme Weber'in de yapabileceği gibi, İslamın tarihsel gelişimine özgü olarak düşünülen kategoriler de dahildir. Bu, İslam'ın gelişimindeki kategorilerde dünya görüşünün rasyonelleşmesinin bir formu anlamına gelir.²⁵ Biz İslam'ın dünyayı inşa etme-kurmasının Hristiyanlıktan başka olduğunu ve bundan dolayıda tamamen farklı bir gelişim modeli teşkil ettiği anlayışından yola çıkıyoruz. Weber'in de varsaydığı gibi, İslam bu dünyaya karşı özel bir ilgiye sahiptir.²⁶ O insanın *nasıl inanmasından* daha çok *nasıl davranması* sorunsalı ile meşguldu. Gerçekten de, inanç öğretilerini içeren bir *şehadet* cümlesine inanmak yeterli idi. İslamın bir çok temel ritüeli, yer-yüzündeki inananlar topluluğunun yardımlaşması ve eğitilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Müşterek ibadetler, oruçlar, topluluğun geçimi için *zekat* ve topluluğun inançlarının güçlenmesi için *hacca gitmek* yapılması gereken ibadetlerdendir. Esasen, Kuran'ın açıkladığı gibi, bir müslümanın iyi bir toplulukta (cemaat içinde) yaşamasının özel bir anlamı vardır.²⁷ Cemaatin birinci işlevi, Şeriatın hüküm sürme gücünü muhafaza etmesine imkan ver-

mesidir. Bunlar her ne kadar bütünüyle gerçekleşmemişse de, Peygamberin hayatından ve Kur'anın özünden insani bir yaşamın boyutu olarak sunulan buyruklar, ideallerdir. İdealitede ve şüphesiz gerçekte de bunlar müslüman topluluğun yasalarıdır; tıpkı Gibb'in "ABD nin yasaları burada bulunanlar ve diğer herkes içindir"²⁸ tanımında olduğu gibi. Şeriat, hem kendi yaşamında müslümanlığı gerçekleştirme için bir davranış örüntüsünü, hem de devletin ona emrettiklerini içeriyor. Bu yaklaşıma göre bir müslüman toplum dinî kurallara riayet ettiği ölçüde İslami bir toplumdur ve bir müslüman devlet de, o dinî kurallara desteklediği ölçüde İslamidir. Burada İslami toplum ve devletlerde sekülerleşmenin kriteri olarak bir yaklaşım getiriyoruz: buna göre onlar dinî kurallara riayet edip onu uyguladıkları ölçüde İslamidirler ve buna karşı çıkıp uygulamadıkları ölçüde de sekülerdirler.

Şimdi Güney Asya'ya bu kriteri uyguladığımızda neler öğrenebileceğimizi görmek istiyoruz. Daha önce, 1870 Britanya-Hindistanında dinî kuralların yürürlük alanının şahsi hukuk düzeyine indirildiğini ve bunun işlevsizleşmiş bir anglo-muhammedi form olduğunu tespit etmiştik. Buna rağmen XX. Yüzyılın ortasına kadar onun uygulanmasında ve olgunlaşmasında önemli gelişmeler söz konusu olmuştu. Güney Asya'daki İslam'ın bütün tarihinde ve diğer müslüman toplumlarda olduğu gibi şeriat, İslami çevreye yeni girenlerin veya o kadar da yeni olmayanların örfi hukukuna toleranslı idi. Ancak 1937'de ki şeriat uygulaması ile geleneksel hukuka karşı bu tolerans sona ermiş oldu. Hintli müslümanlar kişisel yaşamlarını maruz kaldığı ölçüde şeriat altında yaşıyorlardı.²⁹ Geçmişte devletin nüfuz alanı ve yasaları uygulama yeteneği, özellikle kırsal topluluklarda oldukça sınırlı idi. Ancak sömürgeci devletin güçlü mekanizması ve daha sonraki milli devletler olan Hindistan ve Pakistan, şeriatı bir müslümanın gündelik yaşamına daha çok yakınlaştırdı. XX.yüzyılın ortalarında müslüman şahsi hukuku Kur'an'ın açıkça belirlediği bir alandı ve o, Anderson'un formüle ettiği gibi müslümanların şeriatı bütün yaşamlarında içtenlikle hissettikleri ve katıldıkları bir alandı.³⁰ Onun böyle kapsamlı bir şekilde uygulanması Güney Asya'da yeni bir olgu idi. Ancak bu olgu Güney Asya ile sınırlı değildi. Benzeri gelişmeler örneğin Malezya, Endonezya ve hatta Suudi Arabistan'da bile görülebilir.³¹

Şeriatın nasıl uygulandığına bakarsak; 18. yüzyıla kadar nüfusun büyük çoğunluğunun müslüman olduklarını ifade etmelerine rağmen, bir müslüman olarak nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiğini bilenlerin sayısı ise azdı. İslami bilgi, yani bir müslümanın yapması gereken herşeyin bilgisini elde etmesi zordu.³² Bulliet, Geertz, Eaton ve diğerlerinin de gösterdiği gibi, hemen hemen İslam dünyasının her yerinde şeriatın farklı bir versiyoy-

nuna göre toplumun belirlenmesi şeklindeki İslamileşme süreci sancılı oldu. İlk inanç öğretileri ile yaygınlaşmış kitabi geleneğin arasında yüzyıllar bulunuyordu.³³ Bunun XIX.yüzyıl. başlarında Kerala, Bengal ve Kuzey Hindistan'daki Yenilik ve Reform hareketlerinin, kırsal ve hatta kent çevrelerindeki toplumların pratikleri ile etkin bir İslam reformu iddiaları arasında ne kadar derin bir uçurum olduğuna işaret ettiğini de biliyoruz. Ancak XIX. ve XX. yüzyılda sürekli reform hareketlerinin, hem kolaylıkla İslami bilgilere ulaşabilmeleri ve hem de teşvik edici ekonomik ve sosyal değişikliklerin, onları biraraya getirmesinden dolayı daha önce hiç görülmemiş saldırılara maruz kaldılar ve bu durum biraz da tepkisel biçimde müslümanların yaşamlarını şeriata göre düzenlemelerine yol açtı.³⁴ Dolayısıyla şahsî hukukun devlet aracılığıyla öncekinden daha katı ve daha kapsamlı bir şekilde uygulanması gibi, şeriatla ilgili bilgi ve muhtemelen genel olarak hint-müslüman toplumun sınırları içerisindeki icrası da böyle oldu. Bu durum üstelik Güney Asya ile de sınırlı bir gelişme değildi. Örneğin, Orta Doğu'nun hemen her yerinde Müslüman Kardeşler'in popülaritesinde ve bazı müslüman ülkelerdeki oldukça seküler görüntüye rağmen ve belki de bu görüntüden dolayı son zamanlarda İslami bilgiye olan devasa talepte de kendini göstermektedir.³⁵

Böylece birbirine ters düşen bakış açıları karşısında kalıyoruz. Eğer Weber'in sekülerleşme kuramından hareket edersek, hint-müslümanları hatta esas itibariyle müslüman toplum sekülerleşme, farklılaşma ve dinselikten arınma yoluna girmiş gibi görünüyor. Ancak dünya görüşünün rasyonalizasyonu olarak İslamın gelişim sürecinin bütünlüğünü dikkate aldığımızda, o zaman karşımıza karmaşık bir manzara çıkar. Şüphesiz XVIII. ve XIX. Yüzyıldaki Batılı güçlerin uygulamaları, Müslüman elitlerin dünya görüşünü sınırlamıştır. Ancak diğer taraftan da Avrupalıların getirdiği modern devlet ve modern teknoloji, çoğu müslümanı şeriata öncekinden daha fazla yaklaşmasına katkıda bulundu. Bunun dışında son zamanlarda Avrupalıların geri çekilmesi ve daimi olarak devletin güçlenmesi, en azından bazı müslüman toplumlarda şeriatın kamusal yaşamda yeniden devreye sokulması ile birlikte İslami dünya görüşünün yeniden onaylanmasına eşlik etmektedir. Süregelen İslamileşme süreci, tıpkı yakın dönem İslam tarihindeki sekülerleşme gibi, dikkate değer bir yeni gelişme olarak görünmektedir.

DİPNOTLAR

- * Wolfgang Schluchter (Ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, isimli kitabta yazarın 256-271 sayfaları arasında yer alan makalesidir.
- ¹ Burada Weber'in Sekülerleşme kuramını tarihsel bir süreç olarak öngördüğünü önemle vurguluyoruz. O, patrimonyalizm, feodalizm yada karizmatik egemenlik gibi çeşitli yer ve zamanlarda kullanılabilen bir ideal tip anlamına gelmez.
- ² Bryan S.Turner, *Weber and İslam: a critical study*, London 1974, s.151-152.
- ³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5.rev. Aufl., hg. Von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, s.379.
- ⁴ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975, s.258.
- ⁵ Bu yaklaşım işlevsel farklılaşmanın rolleri üzerine Wolfgang Schluchter tarafından "The Future of Religion", in: Mary Douglas und Steven M.Tipton (Hg.), *Religion and America*, Boston 1983, s.64-78'de özel bir vurgu ile ele alınmıştır. İlgi çekici bir şekilde, Weber bir kez bile anılmamasına rağmen, Anglikan teolog Don Cupitt'in yeni eseri (*The Sea of Faith: Christianity in Change*, London 1984) çok etkileyici de olsa tartışmalı görünüyor ve Schluchter'in Weber-perspektifi ile çok kuvvetli bir uyum içinde olduğu anlaşılmaktadır.
- ⁶ Bunlar Güenther Roth tarafından "Religion and Revolutionary Beliefs", in: Guenther Roth ve Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley 1979, s.165, isimli çalışmada tasvir edilmektedir.
- ⁷ Turner, *Weber*, s.158-159.
- ⁸ Bkz. David Martin, "Towards eliminating the concept of secularization", in: Julius Gould (Hg.), *The Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth 1965, s.169-182; bu durum Chadwick'in sekularizasyonunu, özellikle de son yorumlarını S.264-66, destekler.
- ⁹ Bkz bölüm "The Process of Secularization", in: Peter L.Berger, *The Social reality of Religion*, Harmondsworth 1973, s.11-130.
- ¹⁰ Kadı adaleti, rasyonel yargı düzenlemelerini ifade etmeyen bir adalet olarak bilinir. O, Weberyen ideal tiplerden birisidir. Bakınız Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.563, f. ; anglo-müslüman hukuku ve onun yönetim düzenlemelerine etkileri konusunda bkz. N.J.Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1978, s.165-171.
- ¹¹ Tahir Mahmood, *Muslim Personal Law; Role of the State in the Subcontinent*; New Delhi 1977, s. 67-69; ilk yüzyıllardan sonra Deoband Dar'ul-Ifta sayıyordu, onun 269.215 yargı kararının olduğunu; Barbara Daly Metcalf tarafından bu resmi kurumun çalışması ve oradaki ilgili yargı kararlarının özelliklerini ele almaktadır: *Islamic Revival in Britisch India: Deoband, 1860-1900*, New Jersey 1982, s. 146-154.
- ¹² İngiliz hakimiyetindeki çok farklı dünyalara olası bir bakış için esas olarak yayınlanmış iki mükemmel eser şunlardır: David S. Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarschaft in Britisch India*: New Jersey 1978, ve Metcalf, *Islamic Revival*.
- ¹³ Alan D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain: a history of the secularization of modern society*, London 1980, özellikle Kapitel 4.
- ¹⁴ Bu düşüncelerin boyutları Francis Robinson tarafından "Islam under Muslim Separatism" de ele alınmıştır, David Taylor ve Malcolm Yapp içinde, *Political Identity in South Asia*, London 1979, s.78-112; Peter Hardy, *Partners in Freedom and True*

- Muslims: the political thought of some Muslim scholars in British India 1912-1947*, Lund 1971; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967.
- ¹⁵ Bu sürece genel bir bakış için bkz. Francis Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500*, Oxford 1982, s. 130-156.
- ¹⁶ A.y., s. 118-129.
- ¹⁷ Burada kastedilen tarikat şeyhleridir. (Ç.N.)
- ¹⁸ Metcalf, *Islamic Revival*, özellikle Kapitel 4 ve 5.
- ¹⁹ Bu gelişme hakkında bireysel bir çalışma için bkz. Mitsuo Nakamura, "The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammedijah Movement in a Central Javanese Town", Cornell, yayınlanmamış doktora tezi 1976, ve Cezayir için, Ernest Gellner'in "The Unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism", *Muslim Society* kitabı içinde, Cambridge 1981, s.149-173.
- ²⁰ Metcalf, *Islamic Revival*, s.232-234, 309-311, 355-360. Son on yıllarda bu tartışmanın yönü Britanyaya doğru kaydı, Rotherham'daki gerilimde ve mahkeme önündeki tartışmalarda önemli rol oynadı.
- ²¹ Ahmad, *Islamic Modernism*, s.141-194.
- ²² Fazlurrahman, Chicago Üniversitesinde Yakın Doğu Dilleri ve Uygarlığı Bölümünde İslam Düşüncesi profesörüdür. *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, ismi eserinde yeni gelişmelerle ilgili modernist düşünceleri bulunuyor.
- ²³ Bu gruplar ve onların düşünceleri hakkında ayrıntılı bir araştırma olarak: Khizar Humayun Ensari, "The emergence of Muslim Socialists and their ideas in India between 1917 and 1947", London, yayınlanmamış doktora tezi, 1984.
- ²⁴ Ahmed Abdullah'ın *The Historical Background of Pakistan and its People*, Karachi 1973, bu bakışı dahada geliştiren bir çalışmadır.
- ²⁵ Günter Roth, birbirleriyle rekabet eden çok sayıdaki Alman gelişim tarihçisinden ziyade "gelişim tarihi"nin temsilcisi olarak görülen Weber'in yorumunun ne kadar verimli olduğunu gösterdi. Krş. "Max Weber's Entwicklungsgeschichte und historische Soziologie", in: *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983, Frankfurt 1987, s.283.
- ²⁶ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.375-376.
- ²⁷ Maulana Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, 6.Aufl., Lahore 1973, Kap.3, Vers.109.
- ²⁸ "Structure of Religious Thought in Islam", in: Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, New Jersey 1862, s.200.
- ²⁹ Mahmood, *Muslim Personal Law*, s.20-33.
- ³⁰ Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, s.17.
- ³¹ Bkz.örn. Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: a study in the political bases of legal institutions*, Berkeley 1972; Moshe Jegar, *Islam and Islamic Istitutions in British Malaya*; Donald Powell Cole, *Nomads oof the Nomads: the Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Illionis 1975, s.123-125.
- ³² Metcalf, o zamanlar kitapların henüz elle çoğaltıldığını ve ulemanın kitapları bulmada güçlükler içinde olduğunu, ve bundan dolayıda XIX. yüzyılın ilk yarısında litografik baskının girişiyle olağanüstü bir değişime etki ettiğini vurguluyor; *Islamic Revival*, s.198-215.
- ³³ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Cambridge 1979; Clifford Geertz, "Modernization in a Muslim

Society: the Indonesian Case”, in: R.N.Bellah(Hg.), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York 1965, bes. S.96-97; Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: social roles of Sufis in medieaval India*, New Jersey 1978; Eaton yakınlarda bu alanda önemli bir çalışma yayınladı: “The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid”, in: Barbara Daly Metcalf (Hg.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*; Berkeley 1984. Francis Robinson tarafından yapılan İslamlaşmanın genel bir betimlemesi, “Islam and Muslim Society in South Asia”, in: *Contributions to Indian Sociology* (n.s) 17, 2 (1983), s.185-203.

³⁴ Bkz. Stephen Frederic Dale, *Islamic Society on the South Asian frontier: the Mappilas of Malabar 1498-1922*, Oxford 1980; Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims 1871-1906: a quest for idendity*, Delhi 1981; Metcalf, *Islamic Revival*.

³⁵ Müslüman Kardeşlerin etkileri ve popülaritesinin güncel bir değerlendirmesi için bkz. John Obert Voll, *Islam: Continuity and change in the modern world*, Boulder, Colorado 1982, s.174-176, 251-252, 314-315, 318-319, 339-340; ve Türkiye’deki yeni gelişmeler için bkz. Annemarie Schimmel, “Islam in Turkey”, in: A.J.Arberry (Hg.), *Religion in the Middle East*, Bd.,II, Cambridge 1969; Jacob M.Landau, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden 1974, s.171-193; Khurshid Ahmad und Zafer Ishaq Ansari (Hg.), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A’la Mawdudi*, Leicester 1979.