

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAşTIRMA
Research

Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
ikaya@cumhuriyet.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8761-7489>

Geliş Tarihi / Received: 16.01.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.04.2020

Öz

Batı düşüncesi ve ondan müstenit ortaya çıkan sosyal teori için; doğa-kültür, eylem-yapı, birey-toplum, zihin-beden gibi dikotomik yapılar üzerinde şekillendiği söylenebilir. Hiyerarşik dizge üzerine kurulu olan ve tanıma, o tanıdığı üzerinde de hâkimiyet kurma amacını matuf bu dikotomik yapılar ve düşünme biçimi, toplumların modernleştiğe sekülerleşeceğine dair modern söyleme de seküler-dinî ayrımından yola çıkarak dayanak olmuştur. En kadim ontolojik ve epistemolojik argümanlardan biri olarak değerlendirdiğimiz ikili kavramlar (akıl-vahiy, madde-mana, dünya-ahiret, özne-nesne, kamusal-özel gibi) arasında yapılan ayrım, daha doğru bir deyişle müdahale, Batı düşüncesinin karakteristiği olabilir, fakat Müslüman coğrafyası da dahil tüm dünyayı etkilemiş görünmektedir. Bu çalışmada, "Her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir." şeklindeki tezimizden hareketle, sosyolojik düşüncede yer edinmiş olan dikotomik yapılanma tartışma konusu yapılmaktadır. Bu yazıyla ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılan seküler-dinî dikotomisinin kolonyalizmin haklılığına hizmet ettiğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca, dinin evrensel olarak tanımlanması, sınırlarının Batı tarihi esas alınarak belirlenmesi, "din" in bilimsel bir nesneye dönüştürülmesi gibi hususlar dikotomik düşünce çerçevesinde incelemeye tabi tutulmaktadır. Bununla birlikte yazımız boyunca; XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinin canlanmasına yönelik gözlemlerden yola çıkılarak, "kutsalın dönüşü" tarzında yapılan yorumların da başka bir ötekileştirme pratiği olduğu üzerinde durulmaktadır. Çünkü dindarlığın arttığına yönelik yapılan teorileştirme çabaları, nihayetinde, seküler-dinî ayrımı üzerinden yapılabilecek söylemler olmakla, dayanağını dikotomileşmeden alan seküler paradigmayı tahkim etmekten öteye gitmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Seküler, Dikotomileşme, Sekülerleşme.

Dichotomization in the West Thinking in Terms of Post-Colonial Theory: Secularity-Religion Distinction in the Classic Modernization Theory

For the Western thought and the social theory that emerged based on it, it can be argued that it was shaped on dichotomous structures such as nature-culture, action-structure, individual-society, and mind-body. These dichotomous structures and way of thinking established on a hierarchic system and directed towards the purpose of recognition and dominance over what it recognizes have been the foundation of the discourse that societies will become secular as they get modern in the light of the secularity-religion distinction. The distinction between the dichotomous concepts which we evaluate as the most ancient ontological and epistemological arguments (e.g. intelligence-revelation, material-meaning, earth-afterlife, subject-object,

public-private), in other words, the intervention may be the characteristic of the Western thought but seems to have influenced the whole world including the Muslim communities. Based on our argument "Each dichotomization is a process of secularization", this study addresses the dichotomous structures established in the sociological thought. Furthermore, issues such as universal definition of religion, determination of its boundaries based on the Western history, and transformation of "religion" into a scientific object are scrutinized within the framework of the dichotomous thinking. This paper draws attention to the fact that the secularity-religion dichotomy, which makes marginalization inevitable, serves the justification of colonialism. Moreover, the paper handles the fact that interpretations such as the "return of the sacred" for the resurrection of religion since the second part of the 20th century are just another practice of marginalization. Because theorizing efforts for the increase in piety are discourses that can be put forth the secularity-religion distinction at the end of the day and cannot go beyond solidify the secular paradigm which is grounded on dichotomization.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Secular, Dichotomization, Secularization.

Atf / Cite as

Kaya, İrfan. "Post-Kolonyal Teori Açısından Batı Düşüncesinde Dikotomileşme: Klasik Modernleşme Kuramında Seküler-Dinî Ayrımı". *Marife* 20/1 (2020), 241-261. <https://doi.org/10.33420/marife.675959>

Summary

Dichotomization is one of the fundamental features of Western thought. Dichotomic way of thinking first started when Plato parsed logos from mythos in favor of logos and reached its peak with Hegel. Plato's ideal teaching is based on the differentiation of "visible world" and "ideal world". Plato has made his so-called expedition from temporary to permanent or in other words from concrete to abstract. Transition to generalization by abstraction of things from the concrete, particular and unique has opened the way for conceptualization. The problem here is that the "concept" is operated as a form definition independent of beings in the name of Plato's teaching of "ideas". In this respect, conceptualization is solely an attempt of abstraction, which is why it creates a dichotomy with concrete and severs the connection with the concrete. And the reason for this is that all the objects that are related to that concept are gathered under one roof. This leads to the fact that we don't see the difference between objects of a similar nature, perhaps before that, it kills the realistic/genuine relationship between the name and the object that is named. This abstraction anxiety is unique to ancient Greek philosophy.

The place where metaphysical thinking, which dominated the entire western thought starting with Plato, gets embodied is the dichotomic structures such as nature-culture, action-structure, individual-society and mind-body. The relationship between these dichotomic structures is based on hierarchical string. The strategical superiority of mind over myth, universals over particulars, abstract over concrete, rational over irrational, meaning over material, world over after life, subject over object, science over religion, intellect over emotion or revelation and secular over religious only becomes possible with this hierarchical relationship. Derrida who claims that western metaphysics and language structure are built on this hierarchy between conceptual couples, also draws attention to the need to break this structure.

Secularization theory, which is one of the most debated topics of sociology of religion should be considered as a manifestation of dichotomic thought due to its distinction of secular and religious. Sociology in general and sociology of religion in particular is consistent with Eurocentric linear history understanding. This understanding of history which follows an evolutionary and linear line from primitive to modern and from simple to complex has also paved a way for a new understanding of civilization that shifts from religious to secular. This understanding of history, while acting as a source for arguments that are gathered under the roof topic "the crisis of religion", also makes it possible to put forward comments like "the return of the sacred" which can be interpreted as "the crisis of secularism". First of all, analyses such as "crisis of secularism" can only be made through the adaptation of ideological Eurocentric history writing, which seems impossible for us to accept. Aside from the problems created by the essentialist approach that conducts history on a straight line, according to the metaphysical thought that shaped this kind of history writing, secular and religious exclude each other and can never exist together. Metaphysical thought that is based on the "one truth" ideal, from Plato onwards, is immanent to western thought. In a metaphysical thought based on a foundation, an essence,

the first principle, faith and knowledge are built on opposite values. ultimately, the main factors that are keeping this metaphysic in thought alive are these opposite values. First of all, secular and religious are not unchanging, fundamental or absolute constants. As Talal Asad put it, secular and religious are Siamese twins, one cannot be understood without the other. According to Asad, neither religion nor secular is coming before or after the other. On the other hand, the historical experience of Hegelian master-slave dialectic must have taught us that in the understanding of dichotomic thinking that binary opposites were established in favor of one and that all conceptual couples, when reversed, ultimately have to reproduce the same hierarchy.

Discussions on the axis of religion in the western world should be discussed in the context of dichotomic thinking as a secular practice. While a new secular area without religion is being built, religion is placed on the passive side of thinking with bilateral or opposites. For the westerners, objectification and naturalization of religion is parallel to the process of constructing religion as a modern invention. Schleiermacher's lectures on religion in this environment, where the developments in the west were working in favor of mind and against religion, have determined the axis of the religion and the studies on religion that would be put forward until the end of the 20th century. Schleiermacher's contributions have opened up the path wide open that made the isolation of the "thing" called "religion" as a separate living space from politics, economics and science possible. There is no obstacle to the examination of religion as a neutral, objective research object for reification. In addition, the emergence of the science of religions is evidence for the idea that religion is a field of study on its own. In fact, such a science of religion itself deserves to be considered as an indicator of secularization.

It is understood that the dichotomic thinking method as a western perspective was operated specifically for the purposes of orientalism during the colonial era. The parallel between the formation process of religious sciences and the activation of orientalism seems to be meaningful. In our point of view the main problem with secularism, which stands out as the determining element of daily life with the modernization process, is that it is based on the dichotomic structure immanent in the western thought. This grounding affects directly the relationship modern man built with religion. In this relationship established within the framework of dichotomic thinking, the badge of superiority mowed on the rational one ends with the shift of religion to the irrational field. However, beyond seeing religion as a separate system or a life order, when we equalize the religion and life, when we accept it as "with and intertwined with life", right after that, we immediately confirm that religion, just like life, is in unity and integrity and by doing that we can reach the conclusion that religion is like the unity and integrity of the "entity". For the relationship one builds with the religion is shaped by his perspective of life.

Giriş

Batı düşüncesini; Sokrates sonrası Yunan felsefesiyle başlayan insan merkezli düşünce ile *logos'un*¹ *mitos'tan logos lehine ayrıldığı* ikili veya karşıtlarla (dikotomik) düşünce olmak üzere iki temel paradigma karakterize etmektedir. Batı düşünce tarihi için Platon'dan başlayan Hegel'le zirve noktasına ulaşan Logos merkezli Grek düşünceden müteşekkil bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. Bu Grek düşüncede bilgi, varolanın bilgisi olmaktan çıkarılmış, tek başına müstesna bir konuma kavuşması sağlanmıştır. Günümüzde bile bilgiye biçilen paha biçilmez değer, dayanağını bu Grek düşünceden almaktadır. Daha da önemlisi, Logos merkezli düşünce, kendini, en iyi ikili veya karşıtlarla düşünme biçiminde gösterir. Yani Platon'dan

¹ Sözlük anlamı itibarıyla *Logos* evrenin altında yatan, onu ayakta tutan *düzenleyici ilke*; evrenin temelindeki ussallıktır. Dünyaya *düzenlilik* ve *ussallık* kazandıran kozmik ilke olan *logos*, aynı zamanda insanın eylemine yön veren, insan aklının başvurabileceği biricik yaşam ilkesidir. Platon ve Aristo *logos'u*, bir şeyi anlaşılır kılan, yani belirsizlikten kurtaran mantıksal temel, dayanak anlamında kullanmışlardır. Buna ilaveten Platon'un *mitos ile logos karşıtlığından yola çıkarak logos'u*, doğru çözümleyici bir açıklama diye betimlerken, Aristoteles'in ise *logos'u* tanım anlamına gelen *horismos*'la eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 900.

başlayarak tüm bir Batı düşüncesine egemen olan metafiziksel düşünmenin somutlaştığı yer bu dikotomik yapılardır. Başka bir deyişle Batı düşüncesi için en arkaik meta-anlatının ikili veya karşıtlarla düşünme olduğu söylenebilir. Sosyolojik teorinin de Batı düşüncesinden müstenit ortaya çıkması hasebiyle dikotomik düşünceye bağlı kavramsallaştırmalarla yoğrulduğunu söylemek mümkündür. Bunları; en arkaik ikili kavramsallaştırmalardan olan *doğa-kültür*'den başlayarak *eylem-yapı*, *olgu-değer*, *özne-nesne*, *zihin-beden*, *merkez-çevre*, *kamusal-özel*, *küresel-yerel*, *seküler-dinî* vb. şeklinde sıralayabiliriz. Ayrıca Durkheim'da "mekanik-organik dayanışma", Weber'de "geleneksel-modern", Marx'ta "feodal-kapital", Simmel'da "kırsal-kentsel", Tönnies'te "gemeinschaft-gesellschaft", Cooley'de "birincil ve ikincil gruplar", Tocqueville'de "kitle ve elit kültürü", antropolojide ise Redfield'de "folk ve kent" ayrımı ve bunun açılımı olarak "büyük ve küçük gelenekler" ile yine antropolojide sıkça kullanılan "yüksek kültür ve alt kültür", sosyal değişim sürecinin dikotomik yapılar üzerinden analiz edildiği bilindik kavramsallaştırmalardır. Sosyal değişim sürecinin dikotomik yapılar üzerinden analize tabi tutulması, ayrıca somut, tikel ve biricik olanın, soyutlama marifetiyle kavramsallaştırılması Batı düşüncesine içkin-dir.

Din sosyologlarını en çok meşgul eden meselelerden biri, dikotomik düşüncenin bir tezahürü olarak değerlendirdiğimiz seküler-dinî ayrımını derinleştiren sekülerleşme tezidir. Aydınlanma güdümlü sosyal bilimlerde hâkim paradigma; bilim ilerledikçe, teknoloji bütün imkânlarını insanoğlunun önüne serdikçe, bilimin karşıtı olarak konumlandırılan dinin bir ihtiyaç olmaktan çıkacağı, kendiliğinden tarih sahnesinden çekileceği yönünde idi. Haddizatında rasyonelleşen bir toplumsal yapı doğaüstü bir güce inanmayı hoş göremezdi. Dinin dışlandığı, hatta hiç olmadığı karşıt bir seküler alan² ihdas edilirken, beraberinde "sekülerleşmenin modernitenin bütünlüyci bir parçası olduğu ve tüm dünyayı kuşatacağı hesap edilmekteydi."³ Beklentiyle karışık bu sosyolojik öngörüye göre, "modernleşme süreci ilerledikçe din özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen Tanrı'yla kul arasındaki ilişkiye indirgenmek suretiyle bir inanç ve bireysel olguya dönüşecek, hiçbir toplumsal değişim potansiyeli olmayan bir hâle düşecekti. Kısacası sekülerleşme, toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştıkları, ilahi olana ilgilerini kaybettikleri, dinî güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı dönüşü olmayan tek yönlü bir yol idi."⁴ Toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği şeklinde özetleyebileceğimiz bu tezin arka planında bize göre dinî-seküler ayrımı yatmaktadır. Kanaatimiz de, dikotomik düşünme biçiminin anlaşılardan sekülerizmin ve sekülerleşmenin tam olarak kavranamayacağı ya da eksik ve hatalı olarak kavranacağı yönündedir. Nitekim sosyolojinin ilk dönemine denk gelen periyotta Batının öncülüğünde girilen modernleşme süreciyle "dinin krizi" başlığı altında yapılan analizler, yerini tarihler 1950 ve sonrasında gösterdiğinde "sekülerizmin krizi" şeklinde yapılan yorumlara bırakmıştır. 1950 ve sonrasında Amerika'da ortaya çıkan yeni dinî hareketler ve dünyanın farklı

² İlk olarak 1846 yılında George Holyake tarafından tanımlanan sekülerizmin dinden ayrı olan sosyal bir düzene atıfta bulunması gerektiği öne sürülmüştür.

³ Ali Köse, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Kutsalın Dönüşü*, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 15.

⁴ Köse, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 15.

coğrafyalarında baş gösteren fundamental hareketler, teorisyenleri sekülerleşme tezlerini gözden geçirme durumunda bırakmıştır. Sekülerleşmeye dair sosyolojik teoriler eleştirel bir incelemeye tabi tutuldukça, “dinin dönüşü”ne ilişkin araştırmalar da gerçek bir ilgi kazanmıştır. Modernlik anlatısının üzerinde yükseldiği iki temel dayanak, sekülerleşme ve ilerleme fikri, bunlara eşlik eden dinin dönüşüyle ve değişmez olanın gücüne duyulan arzuyla sarsılmış görünmektedir. Hâlbuki “birinin diğerinin ardından geldiğini ve ikisinin de kategorik bir özdeşliğe sahip olduğunu öne sürmek yerine, ikisi arasında hem çatışmalar hem de yeni bileşimler olduğunu düşünmek”⁵ durumundayız. Dolayısıyla bize göre, dinin kamusal alanda görünürlüğünün artmasıyla “kutsalın dönüşü” şeklinde yapılan “müjde verici” tarzdaki değerlendirmeler son derece yanıltıcı olmaktadır. Çalışmamız boyunca gerek “dinin krizi” gerekse de “sekülerizmin krizi” şeklindeki analizlerin, son tahlilde ancak seküler-dinî ayrımının kabulü üzerinden yapılabileceği, bunun ise Antik Yunan’dan beri gelen dikotomik düşünme biçiminin tahkimi/yeniden üretimi anlamına geleceği vurgusu yapılmaktadır. Buradan hareketle kendini, bir tepki biçiminde seküler karşıtı olarak konumlandırılan dindarlık söylemlerinin dikotomik düşünce üzerinden geliştirildiğinden yapıbozuma uğratılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu amaca uygun olarak “soykütük” yöntemi tercih edilmiştir. Bir eşeleme faaliyeti olarak soykütük, “yeraltında çalışmanın ya da toprakla uğraşmanın doğal bir sonucu olarak”⁶ hem tahrip edici hem de inşa edici bir işleve sahiptir. Düşünsel bir faaliyetin inşa edici bir hüviyet kazanması öncelikle verili ve yerleşik olanın tahrip edilmesine, Nietzsche’nin tabiriyle çekiçle felsefe yapılmasına bağlıdır. Nitekim Nietzsche, “Batı düşünme geleneğinin üstünde yeşerdiği toprak olan hakikat idealiyle hesaplaşır. Bu hesaplaşmayı yaparken de Batı düşünme geleneğinin toprağının, yani hakikat olarak sunulan(lar)ın altındaki dürtüsel, duygusal, ahlaki ya da düşünsel dayanakları deşifre ederek geleneğin altını oyar.”⁷ *Tan Kızılığının* önsözünde “Bu kitapta bir ‘yeraltı çalışanın’ bulacaksınız; burgulayan, kazın, toprağın altını oyan bir kimseyi...”⁸ diyen Nietzsche’nin kendisiyle ilgili yaptığı bu saptama, “En kutsal adların ve değer yargılarının ardında nelerin gizli olduğu”⁹ nu göstermek istediği içindir. Çalışmalarında soykütük yöntemine başvuran isimlerden biri olan Foucault’da “eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine -evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır.”¹⁰

Ayrıca bu makale; din ve onun çoğulu olan dinler kavramının evrensel olmaksızın ziyade Avrupa modernitesinin bir ürünü olduğunu, yine din kavramının, onun zıttı olan seküler kavramıyla bağlantılı olarak ele alınması gerektiğini, seküler-dinî

⁵ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 25.

⁶ Nezihe Dede, *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017), 14.

⁷ Dede, *Nietzsche ve Gadamer’de Hakikat Problemi*, 14.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığının*, çev. Hüseyin Salihoglu - Ümit Özdağ (İstanbul: İmg Yayınları, 2001), 7.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 15.

¹⁰ Hakan Gündoğdu, “Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı”, *Kaygı* 21 (Güz 2013), 43.

dikotomisinin oluşumunun kolonyalizmin haklılaştırılmasına hizmet ettiğini ve dolayısıyla Batılı modern ideolojinin hayati bir parçası olduğunu kanıtlamak istemektedir.

1. Seküler Bir Pratik Olarak Dikotomileşme

Sözlük anlamı itibarıyla “ikiye bölme, ayırım” demek olan dikotomi, literatürde yalnızca “iki kategorisi olan değişkenleri”¹¹ ifade etmek için kullanılmakta olup, “sadece birbirinin zıddı iki değer alabilen değişken”¹² anlamını ihtiva etmektedir. Kuramsal açıdan bakıldığında bu kategorilerin birbirlerini dışladıkları öngörülmektedir. Tarihsel açıdan baktığımızda ise, düşüncenin Antik Yunan’da Platon’la birlikte dikotomik düşünme biçimine evrilmesi, sadece Batı için değil bütün dünya toplumları için makas değişimi anlamına gelmektedir. *Logos’un mitostan logos le-hine ayrıştırılmasıyla ilk nüvesini veren Antik Yunan’a özgü bu dikotomik düşüncenin epistemolojik bir zemine oturması da Platon’un Logos merkezli idealar öğretisiyle sağlanmıştır. Platon idealar öğretisinde, -sözümona- keşif yolculuğunu, geçici ve kusurlu oluşları ve dolayısıyla güvenilemez oluşları nedeniyle somut olgulardan, fenomenleri tanzim eden veya düzenleyen mükemmel, değişmez ve ebedi olan idealara doğru yapmıştır. Platon, idelerle, -bir an için ideleri icat edenin kendisi olduğunu unutarak-, yalnızca insan bilincinde mevcut olan bir şeyi değil, insan bilincinin dışında da mevcut olan bir şeyi kast eder noktaya gelmiştir. Platoncu idealar objektiftir, çünkü insan düşüncesine bağımlı değildir, kendi başlarına var olurlar. Tamamıyla antropomorfik bir bakışın ürünü olan bu keşfiyle Platon ontolojinin epistemoloji üzerine temellenmesine öncülük etmiştir. Böylelikle Platon, pre-Sokrat dönemi filozoflarından ayrışarak doğa felsefesi yerine insan-merkezli felsefeyi merkeze almış, bilgiyi de onun üzerinden esas kılmıştır. Şöyle ki, “Hakikat, gerçeklik nedir?” sorusuyla başlayan yolculukta herkesin bağlandığı bir üst yer bulmak gerekiyordu, aksi takdirde gerçeklik göreceli hale gelecekti ki bu tutamağın, dayanağın olmadığı anlamına gelmekteydi. İde böyle doğdu, varlık diye bir şey icat edildi, sonra da soyutlanarak buna bilgi elbisesi giydirildi. Böylelikle bilgi her şeyin üstüne çıkartıldı: insan eliyle yaratılan, ide diye üste çıkartılan. Hâlbuki Kadim öğretilerde bilgi, varlığından ayrı değildir. Misal olarak ağaç bir nesnedir, ağaçlık bir kavramdır. Bana bir ağaç göster denildiğinde kadim öğreti kendisine en yakın ağacı gösterir. Batı düşüncesindeki logostan doğan anlayış ise ağacı gösteremez. Sürekli nasıl bir ağaç olduğuna dair emareler, betimlemeler ister. Bu kavramsal bir bakış açısıdır; aynı zamanda varlığı bilgidan koparmaktır. Kadim öğretilerde bilgi, varolanın bilgisidir ve varolanın özelliklerine göre de değişir. Sorun; kelimelerden/isimlendirmelerden bağımsız olarak “kavram”ın, idealar öğretisi adına varlıklardan bağımsız bir tanımlama biçimi olarak işletilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan kavramsallaştırma tamamen bir soyutlama ameliyesidir ki, somut ile bir dikotomi oluşturması ve somut olandan bağıntısını koparması da bundandır. Bunun nedeni de o kavrama bağlı olan tüm nesnelere bir çatı altında toplanmasıdır. Bu ise birbirine benzer nitelikteki nesnelere*

¹¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 327.

¹² Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 327.

aralarındaki farkı görmemeyi doğurur, belki ondan öncesi de, isim ile müsemma arasındaki gerçekçi/hakiki ilişkiyi öldürür. Antik Yunan felsefesine özgü bu soyutlama kaygısının, örneğin Çin düşüncesinde hiçbir karşılığı yoktur. Açıkçası Çinli düşünürler dünyayı anlamakta en somut duyu izlenimlerini tercih ederler. Aslında Çince'nin "kendisi de dikkat çekecek kadar somuttur. Mesela Çince'de "beden, boy" anlamına gelen bir sözcük yoktur. Eğer birinin ayağına uygun ayakkabı bakıyorsanız, bunun için ona ayağının "büyük-küçük" ölçüsünü sormanız yeterlidir. Çince'de "lik, -lık" a eşdeğer bir sonek yoktur. Bu yüzden "beyazlık" da yoktur, sadece kuğu beyazı ve kar beyazı vardır."¹³

Ancak tamamlanmış bir dünya tasavvuru üzerinden hareket eden bir düşünce biçiminin bu tarzda; tek, nihai ve değişmez bir gerçeklik anlayışına dayalı bir felsefe üretmesi umulabilir. Platon, fiziksel dünyadan daha üstün bir gerçeklik var saymış ve hakikatin ebedi ve değişmez olduğunu iddia etmiştir. Nietzsche'ye göre, felsefe işçisi dediği Platon, gerçeklik karşısında bir korkaktır; sonuç olarak da ideal olana kaçmıştır. Nietzsche; Sokrates ve Platon'a "çürüme belirtileri" nazarıyla bakar.¹⁴ Gerek Platon'un "idea"sı gerekse de Kant'ın "kendinde şey"i ile yapılan, esasında, dünyayı insana dönüştürmek, dünyayı insani bir şeymiş gibi anlamaya çalışmak, bütün evreni insana bağlamış gibi incelemektir.

Platon'un Batı düşüncesi için ne denli tesiri ve önemi olduğunu Whitehead'in "Tüm Batı felsefe tarihi Platon'a düşülmüş dipnottan ibarettir."¹⁵ deyişini hatırlatarak izah ettikten sonra, şimdi Platon'un yukarıda açıklamaya çalıştığımız Logos merkezli öğretisinden hareketle şu dikotomik yapıları tek tek çıkartarak tablo halinde gösterebiliriz:

Tablo 1.

Logos	Mitos
Varlı	Oluş
Ezeli	Geçici
Form	Madde
Tümel	Tikel
Mana	Madde
Statik	Dinamik
Numen	Fenomen
Soyut	Somut
Zihin	Beden ¹⁶
Kültür	Doğa

¹³ Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası, Doğulular ile Batılılar nasıl -ve neden- birbirinden farklı düşünürler?*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık Yayınları, 2017), 30.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 16.

¹⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1979), 39.

¹⁶ Her ne kadar burada açık olmasa da Antik Yunan'da ve ayrıca bir paralellik olduğunu gösterme açısından Bacon'ın düşüncesinde, "şekilsiz, kırılğan ve eğilip bükülebilir" anlamına gelen maddenin kadına benzetilmesi, dolayısıyla "maddeye/kadına şekil verilmesi ve kontrol altına alınması yoluyla erkeklik yüceltilmekte, erkeklik tasarımı gücün, egemenliğin ve tahakkümün öznesi olarak konumlandırılmış olmaktadır." Bk. Özlem Duva, "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri", *Posseible* 5 (2014), 67. Böylelikle bu bilgi dipnotundan erkek-kadın; kültür-doğa ve özne-nesne gibi diğer dikotomik yapılar kendiliğinden çıkmış olmaktadır. Doğanın da tıpkı kadın ve madde gibi doğa/1 halleriyle akıl/erkek tarafından kontrol altına alınması Logos merkezli düşünce sayesinde olmuştur. Bu düşüncede doğa, kadın ve beden aynı çağrışımlara sahiptir.

Özne	Nesne
Rasyonel	İrrasyonel
Akıl	Duygu
Erkek	Kadın

“Logos merkezli düşüncenin bu türden bir içeriklendirme ile nasıl olup da tahakküm üreten bir yapıya dönüştüğü gayet anlaşılabilir bir durumdur. Platon’un rasyonalite anlayışı ve bu anlayış zemininde gelişen bilgi ideallerimiz, modern çağa kadar -metot ve paradigma farklılıklarına rağmen- varlığını sürdüren ve yaşamsal pratiklerimizi belirleyen güçlü bir egemenlik vurgusunu barındırmaktadır.”¹⁷ Ayrıca aklın rasyonel olanla, rasyonel olanın nesnel olanla, nesnel olanın evrensel olanla, evrensel olanın bilimle, bilimsel olanın seküler olanla ve uygarlıkla özdeşliği de kurulmuş olmaktadır. Bu özdeşliğin tabii sonucu olarak da aklın mitosa, tümelin tikele, soyutun somuta, ruhun bedene, kültürün doğaya, rasyonel olanın irrasyonel olana, mananın maddi olana, dünyanın ahirete, öznenin nesneye, bilimin dine, aklın duyguya ya da vahye ve seküler olanın dinî olana stratejik üstünlüğü ilan edilmiş olmaktadır.

“Derrida “metafizik” olarak isimlendirdiğimiz her düşünce sisteminin bir kurmaya, bir temel ya da bir ilk ilkeye dayandığını söyler. İlk ilkeler bu ilkelerin dışladıklarıyla ve diğer kavramlara ilişkin bir “karşıtlık” yoluyla tanımlanırlar.”¹⁸ Tablo 1’de olduğu gibi “İki taraftan biri merkezî, ilk, sahici ilke; öteki ise, yapay bir ek(lenti) olarak anlaşılır. Örneğin ‘beyaz’ ve ‘erkek’ temel olan iken, ‘siyah’ ve ‘kadın’ eklentidir.”¹⁹ Esasında “derinlemesine bakıldığında sorun, imtiyazlı terimin bir noktaya kadar kendi tamamlayıcısı tarafından oluşturulmasıdır. Çünkü mevcudiyet kavramını merkezine alan felsefi sistemlerde bu kavram, dışladığı yokluğa dayanmaksızın kavranamaz.”²⁰ Haddizatında bu durum şeylerin temelindeki özsel doğayı keşfetmek amacıyla var olanı ayrıntılarıyla açıklama teşebbüsünde bulunan her ontoloji için geçerlidir. Ontolojiler birer keşif tasarısı oldukları sürece varolanın doğasını ya da özünü dile getirmek ya da onun özdeşliğini sunmak durumundadır. Özdeşlik ise kavramsal sabitlik gerektirir. Bir şeyin özdeşliğe sahip olabilmesi zamandan bağımsız olarak tanımlanabilmesine bağlıdır.²¹

Derrida kendileriyle düşünmeye başladığımız, düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine önayak olan bu karşıtlıkları kırmaya çabalamamız gerekliliğine de vurgu yapar.²² Üçüncü dünyanın Marx’ı olarak kabul gören Frantz Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’i de beyazlığın saflık, temizlik, adalet, hakikat, bekâret, özgürlük, medeniyet, modernlik ve insan olmanın sembolü, siyahlığın ise

¹⁷ Duva, “Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri”, 61.

¹⁸ Jacques Derrida, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, çev. A. Bass (Chicago: Chicago Press, 1982), 8’den aktaran Ahmet Koyuncu, “Bir Yapısalcılık Eleştirisi: Derrida ve Yapısöküm”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 310. Ayrıca bk. Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 89.

¹⁹ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 91.

²⁰ Todd May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017), 26.

²¹ May, *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, 34-35.

²² Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 63-64.

bunların tam karşısını temsil eden anlayışı çözümleyen ilk eserlerdendir.²³ Sosyolojik literatürde ötekileştirmenin, Batıda yaşanan özgül, tarihsel tecrübenin tek, doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla geliştirilen özcü tarih yazımında, sömürgeleştirme faaliyetlerine koşut olarak geliştirilen oryantalist söylemde, ideal tiplerin oluşturulması gibi konularda işletildiği anlaşılmaktadır.

İlk dönem sosyolojik literatür için, tarihin bir yerden başlayıp bir yere doğru hareket ettiğini söyleyen teleolojik anlatılar etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Başlangıcın sona göre belirlendiği bu anlatıya Comte, “teolojik-metafizik ve pozitif” kavramsallaştırmasıyla öncülük ederken, sosyolojinin kurucu figürlerinden diğer ikisi Durkheim ve Weber de, insanoğlunun geçirmiş olduğu tarihsel süreci ikili ayrımlara gitmek suretiyle kategorize etmeyi uygun bulmuşlardır. Durkheim “mekanik ve organik dayanışma”, Weber ise aynı süreci “geleneksel ve modern toplumlar” şeklinde ideal tiplendirmeler yoluyla analiz etme yoluna gitmiştir. “Sosyoloji geleneğinin klasik dönemi teorisyenlerinin istisnasız hepsi de tarihin büyük bir dönüşümden geçmekte olduğuna inanmışlar, bu dönüşümün nasıl başladığını anlamaya ve kendisine içkin olduğu üzere nasıl tamamlanacağına yön vermeye çalışmışlardır. Toplumları bu teorileştirme başka bir deyişle hizaya sokma çabasında tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her yeni aşamanın öncesine göre bir gelişme kaydettiği ilkesi temel alınmıştır. Mevcut toplumlar da bu doğrusal, ilerlemeci tarih çizgisi içinde dizildikleri yere göre “ileri”, “geri” veya “ilkel” diye nitelendirilmiş, bütün toplumların öncelikle bu çizginin içinde yol alacakları hesap edilmiştir.”²⁴ “Gerçekten de tarihe bir yön ve bütünlük isnad eden Hegelci veya Marksist tarih okumaları, Avrupa-merkezli bir toplumsal gelişim modelinin bütün dünya için “ideal-model” sayılması, bu modeli izlememiş toplumlarınsa anormal sayılması mantığına göre yapılmıştır.”²⁵

İlkelden moderne, basitten karmaşığa doğru evrimsel ve doğrusal bir çizgi takip eden metafizik orjinli bu tarih telakkisi, aynı zamanda dinî olandan seküler olana geçiş yapan bir “medeniyet anlayışı”na da zemin hazırlamıştır. Tarihe belli bir yön ve bütünlük isnad eden teleolojik yaklaşımıyla 19. yüzyılın ürünü olan bu tarih yazımı,²⁶ “medeniyet yarışı”nda var olmak isteyen Batı-dışı toplumlara sekülerleşme ön şartını dikte etmek suretiyle totaliter, örneklik teşkil etmek suretiyle de evrenselci bir karakter sergilemiştir. Aydınlanma projesi, kurucu ilkesi olan akıl marifetiyle kendinden öncesini, sonrasında -geleneksel ve modern gibi- kategorileştirmek suretiyle ayırmıştır. Aynı zamanda bir zaman terimi olan modern, anlamındaki “yeni” olana üstünlük payesi vermek suretiyle “eski” olanla arasına mesafe koymasını bilmiştir. Böylelikle bilimin rehberliğinde teşekkül eden yeni toplum, dinin aktif rol aldığı düşünülen geleneksel topluma üstün kılınmıştır. Dolayısıyla -tersinden- sekülerden dine ya da modernden ilkele doğru akacak muhtemel bir tarihsel sürecin önü daha baştan kesilmiş olmaktadır. Bu sayede, sekülerden çıkıp “kutsala

²³ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 85-174.

²⁴ İrfan Kaya, “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezçilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1982-1983.

²⁵ Aktay, *Tarih Bozumu*, 115.

²⁶ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 248.

yapılacak bir yolculuk” Avrupa-merkezci tarih yazımı sayesinde itibarsızlaştırılmaktadır. Çünkü tarihi düz bir hatta yürüten özcü yaklaşımın yarattığı sıkıntılar bir yana, bu tarih yazımını şekillendiren metafizik düşünceye göre seküler ve dinî olan birbirini dışlar, asla bir arada bulunamaz. Platon’dan itibaren tek hakikat ideali üzerine kurulu olan metafizik düşünce Batı düşüncesine içkindir. Bir temele, bir öze, ilk ilkeye yaslanan bir metafizik düşüncede ise inanç ve bilgi karşıt değerler üzerine bina edilir. Kendisini, “düşüncemizdeki metafiziğin yaşamını sürdürmesine ön ayak olan”²⁷ karşıt değerler üzerine inşa eden bir geleneğin bu değerlerin bir arada var olabileceğini düşünmesi de beklenmemelidir.

Hal böyle iken, yani Batının bugünkü durumunu haklılaştırma ve evrenselleştirme gayesiyle dinî olandan seküler olana doğru ilerlemeci bir şekilde çizilmiş bir tarih yazımı ortada iken ve bu tarih yazımının bilimselliği son derece tartışmalı iken, “dinin dönüşü” şeklinde yapılan yorumlar üzerinde sosyal bilimcilerin ihtiyatlı olması gerekmektedir. “Kutsaldan sekülere yolculuk”²⁸ veya “dinin krizi”²⁹ tarzı sekülerleşme tezleri ne kadar tartışmalı ise, tersinden “sekülerden kutsala yolculuk”, “dinin krizinden sekülerizmin krizine”³⁰, “kutsalın dönüşü”³¹ veya “toprağın bol olsun/huzur içinde uyu sekülerleşme”³² tarzındaki tezler de bir o kadar tartışmalıdır. Evvela “sekülerizmin krizi” şeklinde yapılan analizler, ancak o ideolojik olan Avrupa-merkezci tarih yazımının kabulü üzerinden geliştirilebilir ki, bunu kabul etmemiz mümkün görünmemektedir.

Bu noktada seküler-dinî ayrımından herhangi birini -ister seküler olsun isterse dinî- öne çıkarmanın ve bir çatı düşünme biçimi olarak değerlendirdiğimiz di-kotomik düşünceye bağlı kalmanın bizi her fırsatta Hegel’in diyalektik ağına düşüreceğini görmemiz gerekiyor. Zira “diyalektiğe yönelik bir “karşı-hakikat” tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her “karşı-hakikat” diyalektiğin doymak bilmez ağzı tarafından yutuluvacaktır.”³³ Daha açık bir ifadeyle; siz aklın karşısına karşıt olarak duyguyu, hatta aklın karşısına karşıt (-i imiş gibi) vahyi, bilimin karşısına karşıt olarak dini, öznenin karşısına karşıt olarak nesneyi, Batı’nın karşısına karşıt olarak Doğu’yu, erkeğin karşısına karşıt olarak kadını, beyazın karşısına karşıt olarak siyahı, sekülerin karşısına karşıt olarak dini veya dindarı koyarsanız, bu şekilde var olacağınızı düşünüyorsanız baştan kaybetmişsiniz demektir.³⁴ Fanon’un deyişiyle “Zenci’ye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar

²⁷Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 63-64.

²⁸Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 149.

²⁹Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.

³⁰Peter L. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *The Sociology of Religion*, ed. Steve Bruce (England: Edward Elgar Pub., 1995).

³¹Köse, *Kutsalın Dönüşü, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

³²Rodney Stark, “Secularization: R.I.P.”, *The Secularization Debate*, ed. William H. Swatos - Daniel V. Olson (New York: Rowman&Littlefield, 2000).

³³Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 399.

³⁴Bu yüzden olsa gerek Deleuze için Nietzsche’nin felsefesinin kavgacı yanı çok önemli olmuştur: Nietzsche, mutlak bir anti-diyalektik oluşturur ve kendisine, diyalektikte son bir sığınak bulan aldatmacaları ifşa etme görevi verir.

'hasta'dır.'³⁵ Kendini tanımlamadaki tuhaflığın vahametini göstermek adına, seküler olana bir tepki ve hatta seküler olandan üstün tarafını gösterme adına kendisini din-darlığı üzerinden tanımlayanın bu durumu, bize göre şecaatini arz ederken sirkatini söyleyenin durumundan farksızdır. Dikotomik düşünme anlayışında "ikili karşıtlıkların hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal çiftlerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci efendi-köle diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize fazlasıyla öğretmiş"³⁶ olmalıdır. "Ya-ya da" mantığıyla kurulmuş olan dikotomik düşünceden çıkılmadığı sürece, örneğin akıl-vahiy ikileminde tercih vahiyden yana yapıldığında bile bize göre nihayetinde seküler bir tercih yapılmış demektir. Seküler ve dinî olan değişmeyen, öz, mutlak sabiteler değildir. Talal Asad'ın deyişiyle seküler ve dinî siyam ikizidirler,³⁷ biri olmadan diğeri anlaşılabilir. Asad'a göre, ne din ne de seküler biri diğerrinden önce ya da sonra gelmez. Bu görüşüyle Asad, "toplumların modernleştikçe sekülerleşeceği" şeklindeki sosyolojik öngörüyle sorunlu hale getirmektedir. Nitekim Avrupa-merkezci büyük anlatıya göre toplumlar tarihsel olarak ilkelden moderne, basitten karmaşığa ayrıca dinî olandan sekülere doğru bir gelişim seyri takip eder. Bu Avrupa-merkezci bakış açısı, doğal olarak seküler ile dinî olanın bir arada yaşamasını anlamakta zorlanacaktır. Çünkü Platon'dan itibaren karşıt değerler üzerine kurulmuş olan Batı düşüncesi bu karşıt değerlerin birliğine müsait bir epistemolojiye asla imkân tanımamıştır. Batı düşünme geleneğine göre inanç karşıt değerlerdedir.

Bu noktada Henry Corbin'in İslam tarihine dair şu tespitini aktarmanın tam yeridir. Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak* kitabında İslam tarihinde sekülerleşme sürecinin -sanılanın aksine yani Aydınlanma veya modernite düşüncesinin etkisiyle değil- (bu öğretinin türevleri kadim dünyanın öğretilerinde -Brahmanizm, Taoizm, Zerdüştlük, Mısır yazıtları- yaşamıştır, kopuşa/bozuluşa Platon'la Antik Yunan neden olmuştur) irfani geleneğin tasfiye edilmesiyle başladığını açıklar.³⁸ Corbin, Hıristiyanlık gibi İslam'ın da bugünkü durumunun bu temel olguyla hesaplanmadan tam olarak anlaşılamayacağını da belirtmeden geçmez. Sorun şu ki (bize göre en kadim ontolojik ve epistemolojik tartışmadır); ikili kavramlar arasında bir iç içeliğin söz konusu olması gerekirken yapılan ayırım, yani dikotomileşme, daha doğru bir ifadeyle müdahale, Batı düşüncesinin karakteristiği olabilir, fakat Müslüman coğrafyası da dahil tüm dünyayı etkilemiş görünmektedir. Aslına bakarsanız her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir.

Bir sonuç olarak sekülerleşmeyle ilgili modern tartışmalar da modernitede

³⁵ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 25.

³⁶ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 54.

³⁷ Talal Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'", *History of Religions* 40/3 (February 2001), 221.

³⁸ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 30. İrfanî gelenek Cemil Meriç'in deyişiyle örneğin dünyevî ve uhrevî diye ayırma gitmez. Çünkü her bütün gibi tecezzi kabul etmez. bk. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 33. Batı düşüncesi varlık anlayışı ve bilgi kuramını bir ötekileştirme mantığı üzerine kurarken, irfanî gelenekle yoğrulmuş Müslüman toplumlarında "öteki" ile birlikte var olmanın yolları "*Tanışsınız diye sizi farklı kavim ve kabilelere ayırdık.*" Hucurât Sûresi 13. ayetinin gereğince aranmıştır.

ötekileri nasıl anladığımız, ötekilere ne kadar saygı duyduğumuz (ya da duymadığımız) ve dolayısıyla hoşgörünün sosyal ve politik şartları hakkındaki çözülmemiş ve ötekiyle ilgili son derece problematik soruların kalbine gitmektedir.³⁹ Bu tartışmalar sosyal bilimlere çok kültürlü küresel bir dünyada epey uğraştırarak gibi görünmektedir.

2. Seküler Bir İnşa Olarak “Din”

Batı dünyasında din ekseninde yaşanan tartışmaların seküler bir pratik olarak dikotomik düşünce bağlamında ele alınması gerekmektedir. Dinin olmadığı yeni bir seküler alan inşa edilirken, din ikili veya karşıtlarla düşüncede edilgen tarafa yerleştirilmiştir. Dinin nesneleştirilmesi ve doğallaştırılması, Batılının nezdinde dinin modern bir icat olarak kurgulanması sürecine paraleldir. Bu maksatla “seküler bir inşa olarak din” argümanımızı temellendirmeden önce “Hıristiyan ihtilafının dünyaya yansması”na bakmak gerekmektedir. Çünkü bu yansıma şu an “din”le ilgili hem akademik hem de halk içindeki tartışmalarda hâkim olan “Dünya Dinleri” çerçevesine temel oluşturmuştur. John Locke gibi önemli kamu figürleri, devletteki istikrarın hangi tür Hıristiyanlığın “doğru” olduğuna dair argümanlar oluşturarak değil, Tanrıyla ilgili inanışları özel bir alanda *izole ederek* ve gelişmekte olan ulus devletlerin Tanrıya olan sadakatlerini değil, yasal kurallara olan sadakatlerini arttırarak başarılabilirliğini savundular. Avrupalı Hıristiyanlar arasındaki bu bölgelere özel tartışmalar Amerika, Afrika ve diğer yerlerdeki Avrupa keşfi ve koloni faaliyetleriyle çakışınca küresel bir hal almıştır. Avrupalıların keşfettiği “yeni” insanlar Hıristiyanlık içinde mezhep tartışmaları için cephanelik görevi görmüştür. Hangi tür Hıristiyanlığın doğru olduğunu tartışan Avrupalı Hıristiyanların, rakip Hıristiyan mezhepler ve Afrika ve Amerika’daki yeni “yabani” halkların ibadet pratikleri arasında yaptıkları karşılaştırma, Avrupalıların dünya çevresinde yeni keşfedilen insanları, evdeki Hıristiyan mezhepleri mücadelesi ışığında yorumlamaları, tarihçi Peter Harrison’ın doğru şekilde “Hıristiyan ihtilafının dünyaya yansması” dediği şeye neden olmuştur.⁴⁰ XVI. ve XVII. yüzyıldaki bu belirli olaylardan sonra ancak “din” kavramı bildiğimiz haliyle bütüncül bir hâl almaya başlamıştır.

Kolonyal karşılaşmalar sayesinde edinilen gözlemlerin sonucunda hem halkta hem de akademide dinin, tarih boyunca temelinde aynı “doğal” insan deneyiminin bir parçası olan evrensel bir olgu olduğu varsayılmıştır. Tartışmasız bir şekilde sosyolojik kanonda da yer bulan bu ön kabule göre dinler, farklı zaman ve mekânlara göre çeşitlilik göstermekle beraber, her kültürde açıkça gözlemlenen evrensel bir deneyim olarak düşünülmüştür. Öyle ki, örneğin Bergson’a göre “bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar var olmuştur, ancak hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır.”, hatta “...insanlık dinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.”⁴¹ Durkheim da “dinsiz bir toplumun asla var olamayacağını, çünkü onun toplumu oluşturan temel

³⁹ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 170.

⁴⁰ Brent Nongbri, *Before Religion, A History of a Modern Concept* (New Haven and London: Yale University Press, 2013), 6.

⁴¹ Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 91-97.

taşlardan biri olduğunu iddia etmiştir.”⁴² Geertz için de din, tüm toplumlarda görülen “kültürel bir sistemdir.”⁴³

Dinin ve dinlerin evrensel olarak her zaman ve her yerde var olduğu, insan doğasının bir parçası ve şeylerin özünde olduğuna dair yukarıdaki ifadeler ilk başta dinin lehine ifadeler gibi görünebilir. Dinin evrensel, kendine özgü, ayrı bir fenomen olduğuna dair görüş, sonradan evrilerek dinin belli bir alanla sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bireysel boyuta taşınmak suretiyle, belli bir alanla sınırlandırılmasına olan itirazımız da her şeyin dinî olduğu ya da olması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Asıl itirazımız dinin belli bir tanımının yapılmak suretiyle alanının tayin edilmesinedir. Haddizatında Talal Asad’ın da belirttiği gibi dinin evrensel tanımına dair çabalar, belli tarihsel şartlarda vuku bulmuştur. Ayrıca somut, tikel ve biricik olanın kavramsallaştırmak suretiyle genelleştirilmesi, ondan sonra meydana gelen benzer olayların da aynı kavram kategorisi altında, aslında ipotek altına alınmasına neden olmaktadır (seküler ve dinî olan için bunu söyleyebiliriz). Nesnelliği yakalamak adına, akış halinde olan kavramsallaştırmak suretiyle dondurulmakta, bu da hayattan izole edilmesine ve örneğin dinin edilgen hale gelmesine yol açmaktadır.⁴⁴ Ancak geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte dinin tüm toplumlarda görülen, evrensel, kendine özgü, ayrı bir fenomen olduğuna dair çizilen bu resim, çeşitli akademik alanlardaki uzmanlar tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. 1963 yılında Wilfred Cantwell Smith’in *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* adlı çalışmasıyla sosyal bilimlerdeki kanonik “din” çalışmalarına ilişkin başlayan eleştirel yaklaşım, özellikle 2000’li yıllardan itibaren, XIX. yüzyıldan itibaren etkili olan klasik din anlayışını Smith’e benzer şekilde irdeleyen yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Bu yeni yaklaşım son yirmi yıldır Jonathan Z. Smith, Daniel Debusson, Talal Asad, Russell McCutcheon, Tomoko Masuzawa, William Cavanaugh ve Timothy Fitzgerald gibi pek çok akademisyenin çalışmalarında kendini göstermektedir. Bu post-kolonyal dönemi yazarlarını buluşturan ortak zemin, dinin tanımı ve doğasına ilişkin bir öz bulma gayretiyle ortaya konan seküler akademik çalışmalardır. Dine bir öz bulmaya yönelen bu teorik arayış ve dinin politikadan, ekonomiden, bilimden yahut sağduyunun özünden ayrılması gereken, bağımsız bir öze sahip ayrı bir yaşam alanı olması gerektiğine dair düşünce, Batı tarihine özgü bir gelişmedir, mekânda dışı doğru, zamanda ise geriye doğru yansıtılmakta ve dinin dünyamızın doğal ve gerekli bir parçası olduğu görüşüyle sonuçlandırılmaktadır.⁴⁵ Batılının ajandasında her zaman güncelliğini korumuş, spesifik bir mesele olarak dine dair seküler akademik çalışmaların arka planında ise dinin genellikle bir yanlış bilgi biçimi olarak ele alınması gerektiği etrafında dönen Aydınlanma dönemi tartışmaları yatmaktadır. Aydınlanma filozoflarının dine tamamıyla rasyonel bir bakışın neticesinde biçtikleri bu irrasyonellik, farklı anlama biçimleri olarak düşünülen akıl ile vahiy arasındaki gerilimden doğmuştur. Gerçek şu ki Ay-

⁴² Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 291.

⁴³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87.

⁴⁴ Dolayısıyla “Seküler Bir İnşa Olarak “Din” başlığı altında “din” özelinden hareketle bu “kavramsallaştırma” sorunuza dikkat çekilmek istenmiştir.

⁴⁵ Nongbri, *Before Religion*, 7.

dınlanma, din sınıflandırmalarının gelişiminde belirleyici olmuştur. Aydınlanma filozofları vahiy tecrübeleri karşısında güvenilir bir anlama kaynağı olarak rasyonel kendini-incelemenin önemine vurgu yapmışlardır. Hume, Voltaire ve Diderot'a göre Hıristiyanlık, dünya hakkında irrasyonel veya yanlış bilgi biçimiydi ve dolayısıyla Aydınlanma, gerçekliği kavramanın yöntemleri olarak vahiy ile akıl arasındaki ayırımı keskinleştirmiştir.

Batı'da yaşanan gelişmelerin aklın lehine dinin aleyhine cereyan ettiği bu ortamda Schleiermacher'ın din hakkında verdiği dersler,⁴⁶ XX. yüzyılın sonlarına kadar ortaya konacak olan din ve din çalışmalarının eksenini tayin etmiştir. Kant, *Saf Aklın Tenkidi*'nde, inanca yer açmak için bilginin bir kısmından vazgeçmekten bahsederken, netice itibariyle *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'de, dini ancak ahlakî açıdan anlamlı olarak düşünebiliyordu.⁴⁷ Schleiermacher'ın Kant'ın gölgesinde ortaya koyduğu tezi ise; dinin de bir bilgi olduğu, ancak dinde söz konusu olan bilginin, aklî değil, dinî (bu gelişmeden sonra aklî ve dinî derken düzeltme imi kullanma durumunda kalacağız) bilgi olduğu; aklî bilgi ile dinî bilginin birbirinden farklı olduğu yönündedir.⁴⁸ Böylelikle aklî bilgi ile dinî bilginin arasındaki fark (bilgi de ayırtmaya tabi tutularak) Schleiermacher tarafından dinî bilginin duygu ve sezgiye dayanması olarak belirlenmiş olmaktadır. Hegel'le aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen belli ki çağdaşının diyalektiğine yakalandığından habersiz Schleiermacher, dinin mahiyetinin ne "bilgi ne de davranış" değil, "duygu ve sezgi" (dikotomik düşünceye bağlı olarak) olduğunu söylemek suretiyle, Hıristiyanlığı Aydınlanmanın akılcı tenkidine karşı korumaya alayım derken, tersine, karşı çıktığını yeniden üretmiş/tahkim etmiş olmaktadır. Schleiermacher'ın savunmacı bir refleksle meseleye çözüm ararken çıkardığı sorun, -dinin dinî tecrübeyle neredeyse eş anlamlı hale gelmesi gibi- günümüz sosyal bilimlerinin etrafında döndüğü bir merkez niteliğindedir.

Schleiermacher'ın dini, dinî tecrübeye, bunu da Hıristiyanların yaşayabileceği bir tecrübeye ircâ etmesi, daha sonra özellikle Protestan teolojisinin zeminini teşkil ettiği gibi, dinî bir cihetten kendisine konu edinen sosyolojik, fenomenolojik ve felsefi yaklaşımlara da bir tür empirik zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede daha sonraki teolojyi derinden etkileyen Rudolf Otto *Kutsal*'ı yazarken, sosyolojide Durkheim, psikolojide Jung, fenomenolojide Mircea Eliade, felsefede William James, Bergson ve Wittgenstein dini bu özel "tecrübî" tanımına dayanarak söz konusu etmişlerdir.⁴⁹

Schleiermacher'ın katkıları politikadan, ekonomiden, bilimden ayrı bir yaşam alanı olarak "din" denilen "şey" in izolasyonunu mümkün kılan yolun ardına kadar açılmasını sağlamıştır. Dinin, "şeyleştirme"ye yönelik tarafsız, objektif bir araştırma nesnesi olarak incelenmesinin önünde artık hiçbir engel kalmamıştır. Dinin kendi

⁴⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verachteten* (Göttingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 2002).

⁴⁷ Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'i, Aydınlanmacı din anlayışının temellerini atan eser olarak, Schleiermacher'ın *Reden*'i de, bunun karşısındaki Romantik duruşun en önemli atılımı olarak düşünülebilir.

⁴⁸ Schleiermacher'ın dine, metafizik ve ahlakın dışında bir alan oluşturma çabaları için bk. Wolfgang Hagen Pleger, *Schleiermachers Philosophie* (Berlin/New York: 1988), 31.

⁴⁹ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum, Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyyet Yayınları, 2016), 58.

başına bir çalışma alanı olduğu fikrine din ve dinler biliminin ortaya çıkışı kanıt niteliğindedir. Aslında böyle bir din biliminin kendisi sekülerleşmenin bir göstergesi olarak düşünülmei hâk etmektedir.⁵⁰ Din bilimlerinin gelişimine, nesnellüğün yüceltildiği, herhangi bir şeyin ancak bilimin konusu olması şartıyla itibar gördüğü eleştirel, öz-düşünsel hümanist gelenek önyak olmuştur. Dinin doğallaştırılmasının ve günlük hayatın sıradan varsayımlarına yerleştirilmesinin bir özelliği, din hakkında otorite sahibi ifadelerde bulunan tarafsız, rasyonel, doğal, dinî olmayan, seküler bir sesin rahat, eleştirel olmayan varsayılan normalliyetidir.⁵¹ Sosyolog Bryan Turner'a göre, Batılı dünyada nötr bir araştırma konusu olarak "din" in incelenmesi, başlangıçta vahye dayanan bir din olarak Hıristiyanlığın diğer dinlerden nasıl ayırt edilebileceğini anlamak isteyen dindar insanlar (teologlar) tarafından üstlenilmiştir.⁵² Dinî çeşitliliği inceleme ihtiyacı (Budizm gibi), diğer dinî geleneklerle kolonyal temasın kaçınılmaz bir sonucu olarak doğmuştur. Örneğin Dinler tarihi, kendisini otonom bir disiplin olarak Oryantalizmin başlangıcından hemen sonra oluşturmuştur.⁵³ Din bilimi, bir kendi üzerine düşünme ve eleştiri kapasitesini ima ettiği için, genellikle bu içe bakış düzeyini gerçekleştiremediği düşünülen öteki dinlerin bir din bilimine sahip olmadığı öne sürülmüştür. Zira bu yaklaşıma göre, farklı kültürler dine farklı bir muhteviyat getirirse de, Hıristiyanlık bir dünya diniydi. Hegel'in diyalektik şemasında, Tin'in kendinin-bilincinde oluşunun artması Hıristiyanlığın tarihsel gelişiminin bir sonucuydu.

Dinin, -dinî olmayandan ayırt edilirken, başka bir deyişle modern toplumun teşekkül sürecinde hayat kompartımanlara bölünürken-, içi boşaltılmak suretiyle kategorik bir çalışma nesnesi olarak inşasında fenomenolojinin katkısı da yadsınmaz. "Şey-leştirme"ye dair fenomenolojik analizin bilimsel maskesi, en iyi, XX. yüzyılın en etkili düşünür ve eylemcilerinden Fanon eliyle ifşa edilmiştir. Fanon, beyaz bir çocuğun eliyle işaret ederek "Anne, bak Zenci!" sahnesinin anlatıldığı ünlü pasajında siyahın "Batılı bakışlar altında" sabitlendiğinden söz eder. "Sömürgeci bakış siyah öznelliği parçalar; aynı zamanda onu şey benzeri bir kategori olarak bütünleştirerek *şeyleşme* sürecini başlatır:"⁵⁴ "Batılı bakışlar altında parçalarıma ayrılıyorum... Sabitleniyorum."⁵⁵ Fanon, şeyleşmenin sosyo-politik örneği olarak bu olgudaki bakışla bir şey gibi "nesnel bir araştırmaya tabi hâle gelirken" siyahlığını ve etnik karakterini "keşfettiği"ni belirtir. "Bu satırların ardından da bu duygusal bağıksılıkların tümünü reddederek insan olmak istediğini belirtir, sadece insan olmak... Fanon düşüncesinde fenomenoloji, ikiye bölünmüş, karşılıklı dışlamanın ilkelerine uyan, saf Aristotelesçi mantık tarafından yönetilen, uzlaşmanın mümkün olmadığı bir dünyaya giriş yapmıştır."⁵⁶

⁵⁰ Turner, *Din ve Modern Toplum*, 40.

⁵¹ Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories* (New York: Oxford University Press, 2007), 26.

⁵² Turner, *Din ve Modern Toplum*, 40.

⁵³ Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 57.

⁵⁴ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 110.

⁵⁵ Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, 145.

⁵⁶ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 115.

Sosyal bilim datasını sanki onları “şeyler”miş gibi ele almak, Whitehead’in *Science and Modern World*’te “hatalı somutluk safsatası” dediği şeyi yapmaktır.⁵⁷ Böylece fenomenolojik bir olgu olarak din, tıpkı Logos merkezli düşüncede olduğu gibi aklın karşısına yerleştirilir, yerleştirilirken de sabitlenir, durağandır, şeyleşir, nesne halindedir. Böylece Batılı aklın/öznenin nesneleştirmiş olduğu din üzerindeki kontrolü ve manipülasyonu kolaylaştırır, artık nesne üzerindeki egemenliği an meselesidir. Burada, sözümona nesneliliği yakalama adına olgunun değerden ayrıştırılması söz konusudur. Bununla soyutu somuttan soyutlayan Platonvari bir edayla bağlamından koparma pahasına bilimselliğin yakalanacağı varsayılmaktadır. Hâlbuki modern fizikte maddenin dahi gözlemlendiği andan itibaren etkilendiği ve etkilediği kanıtlanmış iken, toplumsallık içerisinde pek çok değişkenin devreye girmesinin kaçınılmazlığı aşikârdır.

Gelgelelim “dinin -siyasetten hukuktan ve bilimden vs.- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, bizden dinin (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı istemektedir. Bu tarz bir tanım, bir yandan (seküler liberaller için) dinin kısıtlanması stratejisine hizmet etmekte, diğer yandan (liberal Hıristiyanlar için) dinin savunulması stratejisinin parçası olmaktadır.”⁵⁸ En büyük entelektüel günah olarak bu özcülük takıntısında olanları *Dinin Soykütükleri* kitabında ifşa eden post-kolonyal yazar Talal Asad’a göre “dinin evrensel bir tanımı olmaz. Çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünüdür.”⁵⁹ Dinin tüm kültürlerde gözlemlendiği ön kabulünden hareketle “evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler XVII. yüzyılda, Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ile bunun neticesinde yaşanan ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından gerçekleşmiştir.”⁶⁰ Ayrıca Hıristiyan âlemin kendisini “tüm dünya” olarak tasavvur ettiği bir dönemin ardından “coğrafi keşifler” ve deniz-aşırı seyahatler neticesinde karşılaşılan Doğu medeniyetleri ne kadar ön yargılı olursa olsun Avrupalı bilincini zorlamaya başlamıştır. Avrupa prenslikleri arasında yaşanan çekişmelere bir son verme umudu, Doğu medeniyetlerine duyulmaya başlanan ilgiyle birleşince hoşgörü esasına dayalı bir “doğal din” anlayışı gelişmeye başlamıştır. Aynı zamanda bir İngiliz diplomat olan Edward Herbert (1583-1648), “Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan, insan olarak evrensel onay alacak bir inancı formüleştirmeye çalışmıştır.”⁶¹ “Böylece Herbert, sonraları her toplumda var olduğu söylenip “doğal din” olarak formüleleştirilecek olan bir olgunun –(yüce bir güce dair) inançlar, pratikler (emredilen ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları) açısından temel bir tanımını yapmış oluyordu. İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak düşünülebileceği, dolayısıyla farklı dinlerde olduğu gibi

⁵⁷ Alfred N. Whitehead, *Science and Modern World* (New York: Macmillan, 1967), 75’ten aktaran Turner, *Din ve Modern Toplum*, 79.

⁵⁸ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.42-43.

⁵⁹ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 44.

⁶⁰ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 55.

⁶¹ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 55.

doğa bilimleriyle de muhakeme ve mukayese edilebileceği anlamına geliyordu.”⁶² Bu şekilde “tarih ve toplum aşırı” bir *religion* anlayışının doğmasına öncülük eden Herbert, devletin kilise üzerindeki denetimine destek vererek “içsel, evrensel ve manevî, özünde politik olandan ayrı ve ondan bağımsız bir din kavramı”⁶³ ortaya koymuş, “yeni bir realite ve normalliğe kapı aralamıştır.”⁶⁴

XVII. yüzyılın sonuyla birlikte artık “insanın iç dünyasına ait” bir inancın karşılığı olarak kullanılmaya başlanan *religion*ın kamusal alandan çekilmesinde, doğa-doğaüstü, ruh-madde, zihin-beden, olgu-değer, kamusal-özel, rasyonel-irrasyonel tarzıyla dikotomik düşünce biçimi etkili olmuştur. Maddi doğa (bilimsel bilginin nesnesi olarak) ile manevi doğaüstü (inancın nesnesi olarak) arasında ayrımın şeyleşmesi ile çekilen sınır, insanın manevi dünyasındaki özel tecrübesi olan modern din anlayışına şekil vermiştir. Dini “ruhani” diye ve böylece “toplum”, “politika” ve maddi dünya gibi diğer alanlardan ayrı bir şey olarak özleştirip ötekileştirmek suretiyle “dinî olmayan” fikri mümkün kılınmıştır. Dolayısıyla bu ikili veya karşıtlarla düşünceye dikkat etmeden “dinin” modern retorikte doğal, gerçek, ortak akıl olarak deneyimlediğimiz şeyi inşa etmek için nasıl işlediğini anlayamayız.⁶⁵ Fitzgerald’a göre, bu yaklaşımın olası sonuçlarından biri “dinin” ve diğer ikili kategorilerin tarafsız, betimleyici ve analitik terimler olmadığı, aksine kuralcı ve normatif/buyurgan terimler olduğudur. Retorik inşalardır, ancak çoğunlukla objektif ve gerçeklere dayanıyormuş gibi kullanılırlar ve bu yüzden kendi kökenlerini saklarlar.⁶⁶ Hayatı kompartımanlara bölen dikotomik düşünce marifetiyle “yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait şeyler seküler alanlar olarak kamunun çıkarları için müdahale edilebilir iken; *religion* iç dünyaya ait, sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı oluşturur.”⁶⁷ “Din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur.”⁶⁸ Seküler-dinî ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Öyle ki Fitzgerald’a göre, modern devlet kavramının oluşumu, modern, özelleştirilmiş din kavramının anlaşılmasında temel öneme sahiptir.⁶⁹ “Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisine tam anlamıyla uymuştur. Sonuç itibarıyla Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan ve XVII. yüzyılda kristalleşen bir sürecin sonunda insanlar, artık eskiden olduğu gibi doktrine dayalı törenlerin ve sembollerin kamu hayatının tümleyici ve ayrılmaz bir parçası olduğu bir grup içinde doğmamaya başlarlar ve dolayısıyla da *religion* kamusal hayattan çekilir, bireyin özel hayatına mahsus, seçebileceği ve reddedebileceği bağımsız bir kategoriye ifade etmeye başlar.”⁷⁰

⁶² Asad, *Dinin Soykütükleri*, 56.

⁶³ William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), 77.

⁶⁴ Atalay, Sare Levin. “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası”, *İnsan ve Toplum* 6:2 (2016), 34.

⁶⁵ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 24.

⁶⁶ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 24.

⁶⁷ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 79.

⁶⁸ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 43.

⁶⁹ Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, 268.

⁷⁰ Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” kavramının Modern Batı’da İnşası”, 35.

Bir kez daha dini tanımlama problemine dönersek, jenerik bir din tanımı yapma probleminin bizi neden her seferinde oryantalizm, post-kolonyal teori ve hatta global sosyolojiyi kuşatan meselelere götürdüğünü anlamak için, *religion* kavramının öncelikle etimolojik kökenine ve sonra da farklı kültürlerde bir karşılığı olup olmadığına bakmak yeterli olacaktır. Böylelikle bir araştırma nesnesi olarak içi boşaltılan dinin nasıl da kolonyal bilinç eliyle Prokrustes'in yatağında daralıp can çektiğini göstermek mümkün hale gelecektir.⁷¹

Religion kavramı Latince *religio*'dan türemiştir, *religio* Antik Roma'daki sosyal yükümlülükleri çevreleyen terimlerden sadece bir tanesidir ve modern anlamda dinden oldukça farklı bir anlama işaret etmektedir. Örneğin "*religio mihi est* -benim için *religio* olan şey- dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Bununla birlikte vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler de kastedilirdi."⁷² Antik Roma'da *religio* pratiği yapmak, bununla birlikte tanrılara inanmamak mümkündü ve bu durum Cicero'da olduğu gibi entelektüeller arasında yaygındı. Çünkü *religio* teolojik doktrine büyük oranda kayıtsızdı ve temel olarak Roma sosyal düzeni için tutkal sağlayan gelenek ve göreneklerle ilgiliydi. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere sözcük anlamı itibarıyla "sıkıca birbirine bağlanmak" anlamına gelen *religio*'nun "Tanrı/tanrılara inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlamda kullanılmadığı görülmektedir. "Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına din denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla *religio* sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır."⁷³

Bir diğer çarpıcı örnek -pek çok "Doğu Dinleri"nde olduğu gibi- Japon dinlerinin icadı sürecidir. "Japonlar, sahip oldukları iki bin yıllık kadim sistemi, "Tanrıların Yolu" anlamına gelen Şinto kavramıyla ifade ederlerdi ve bu, Japon kültüründe insanın doğayla, toplumla, aileyle ve imparatorla olan tüm ilişkilerini kapsayan öğreti ve uygulamaları içine alan bir kavramdı."⁷⁴ Budizm ve Şinto dinlerinin Batılıların anladığı anlamda bir din olmadığını savunan Josephson, Amerikalıların XIX. yüzyılda Japonya'ya gelmesiyle tamamen politik çıkarlar için bilinçli bir çalışmayla *religion* kategorisine sokulduğunu dolayısıyla *religion*'un doğal bir kategori olmadığını söyler.⁷⁵ Josephson'a göre, XIX. yüzyılın ortalarında Japonca'da "İngilizce *religion* terimine denk ya da onun ifade ettiği anlamlara yakın anlamları kapsayan hiçbir terim yoktur. 1853'te Amerikan savaş gemileri Japonya kıyılarına geldikten sonra Japon çevir-

⁷¹ *Prokrustes yatağı*: Mitolojik bir karakter olan Prokrustes, tutsak edip soyduklarını, yatağa uysunlar diye şayet boyları uzunsa yatağın dışına taşan kısımlarını keser ya da kısaysa boylarını yatağın boyutlarına uyana kadar uzatırdı. Bu mitolojik hikâye, özellikle ötekinin benzetme yoluyla indirgenildiği ve "epistemik şiddet" kullanarak bilinene uygulandığı ötekileştirmenin çarpıklığını göstermede bir metafor olarak kullanılmaktadır.

⁷² Wilfred Cantwell Smith, *Meaning and End of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1964), 23.

⁷³ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 62. "Religion" kavramının tarih içinde yaşamış olduğu anlam kaymasıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için Sare Levin Atalay'ın künyesi 35 nolu dipnotta verilen yazısına bakılabilir.

⁷⁴ Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago and London: The University of Chicago, 2012), 4-5.

⁷⁵ Josephson, *The Invention of Religion in Japan* 4-5.

menler *religion* terimini ilk duyduklarında onun ne ifade ettiğini çözmekte zorlanırlar. Onu çok çeşitli terimlerle karşılamaya çalışsalar da her biri *religion*'ın o dönemdeki tüm tanımları için yetersiz kalmaktadır. Çünkü Japonya'da yerli bir kutsal/profan ikiliği yoktur ve din diye anlaşılan bu kültürel sistemler, insan ve kutsal arasındaki ilişkiyi belirleyen bir inanç temeline oturmamaktadır.⁷⁶ XVIII.-XIX. yüzyılın "Avrupa kökenli teosentrik *religion* kavramı, dini Tanrı'ya ibadetle özdeşleştirip onu vazgeçilmez yaparken, Japon geleneklerinde benzer herhangi bir kavrayışa rastlanılmaz. Fakat Japonlar da Amerika ile savaşın ardından öyle dayatıldığı için bir *religion* sahibi olmaktan kurtulamayacaklardır."⁷⁷ "Dolayısıyla bu Avrupalı kavram, Josephson'a göre Hıristiyan versiyonundan tamamen farklı çeşitli kültürel sistemleri asimile etmekte işlevseldir ve bu uğurda maharetle kullanılmıştır."⁷⁸

Gelinen bu noktada, Batılı Aydınlanma imgeleminin ürünleri olarak dinî ve seküler kategorilerinin, sonradan bütün bir Şark'a empoze edildiğini, "din" kategorisinin oryantalizme hizmet ettiğini, bütün Batılı kültürel hegemonya projesinde yerini aldığını söyleyebiliyoruz. Yazımız boyunca modernleşme süreciyle eşgüdümlü hareket eden sekülerleşme mefhumunun Batı-dışı toplumlara nüfuz etmeye başlamasıyla bir dinî incelemeler çerçevesinde "din" in soyut, ayrı ve değişmez fenomenler kümesine atıfta bulunan bir şey gibi kabul edildiğini/ettirilmek istendiğini tartışma konusu yaptık. Buradan hareketle Batı düşüncesine endemik dikotomik düşüncede kalındığı sürece, kavramsal çiftler arasında yapılan tercihin her ne olursa olsun seküler bir pratik olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hakikatin tek, mutlak, değişmez, tarih ve toplum üstü olduğuna dair metafizik düşünce, bir gelenek olarak sadece Batı düşünce tarihinde neşvünema bulmuştur. Batı düşünce tarihi, daima oluşun, görünenin ardında değişmeden kalan bir hakikatin keşfi ve arayışı eğiliminde olmuştur. Her defasında Platonculuğun değişik şekil ya da dönüşümlerinden ibaret bir karakter sergileyen Batı düşüncesinde hakiki bir dünya ideali karşısında görünen dünyanın yadsınması fizik bölünmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. İlk felsefe olan metafizik düşünceyle başlayan bu bölünme, günümüze gelindiğinde modernleşme süreciyle Batı-dışı toplumların da bakış açısını belirlemeye başlamış görünmektedir. Batılı bir perspektif olarak dikotomik düşünme biçiminin, sömürgecilik döneminde oryantalizmin amaçları doğrultusunda özellikle işletildiği anlaşılmaktadır. Din bilimlerinin teşekkül süreciyle oryantalizmin aktif hale gelmesi arasındaki paralellik anlamlı görünmektedir. Bize göre modernleşme süreciyle birlikte gündelik hayatın belirleyici unsuru olarak öne çıkan sekülerlikte temel sorun, Batı düşüncesine içkin haliyle dikotomik yapı üzerine temellenmiş olmasıdır. Bu temellendirme modern insanın dinle kurduğu ilişkiyi birebir etkilemektedir. Dikotomik düşünce çerçevesinde kurulan bu ilişkide rasyonel olana biçilen üstünlük payesi dinin, irrasyonel alana ötelenmesiyle son bulmaktadır. Daha genelde ise dine dair; hayattan önce var sayılan, dolayısıyla hayata dışarıdan ve sonradan

⁷⁶ Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 9.

⁷⁷ Atalay, "Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" kavramının Modern Batı'da İnşası", 38.

⁷⁸ Atalay, "Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" kavramının Modern Batı'da İnşası", 38.

katılan, ayrı bir sistem olarak değerlendiren bir yaklaşım, dini hayattan kopartan başlıca etkindir. Bu kopuşa özellikle bilim dünyasında din çalışmalarında sergilenen nesnellığı yakalama, oradan da evrensel olana ulaşma gayesiyle gösterilen seküler faaliyet tarzı dinin nesnelleşmesine ve doğallaşmasına yol açarak ön ayak olmuştur. Oysaki dini, ayrı bir sistem ya da bir hayat nizamı olarak görmenin ötesinde, din ile hayatı eşitlediğimizde, “hayatla beraber ve iç içe” (ed-Din olarak) saydığımızda, bunun hemen devamında da dinin, tıpkı hayat gibi birlik ve bütünlük içinde olduğunu tasdik ederek, “varlık”ın birliği ve bütünlüğü gibidir” sonucuna da ulaşabiliriz. Zira kişinin dinle kurduğu ilişki hayata bakış açısına göre şekil alır. “Bir eylemi seküler yapan nedir?” sorusu hâlâ belirsizliğini koruyorken, varlığını ve üstünlüğünü seküler karşıtlığı üzerine bina eden bir dinî söylem, bu haliyle dayanağını dikotomileşmeden alan seküler paradigmaya karşı çıkayım derken onu yeniden üretmekte, yaşamak için maskeye ihtiyacı olan seküler hakikati tahkim etmektedir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Asad, Talal. "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions* 40/3 (February 2001), 205-222.
- Atalay, Sare Levin. "Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" Kavramının Modern Batı'da İnşası". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 27-47.
- Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Berger, Peter L.. "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity". *The Sociology of Religion*. ed. Steve Bruce. 1/636-646. England: Edward Elgar Pub., 1995.
- Cavanaugh, William T.. *The Myth of Religious Violence, Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. çev. Zeynep Direk. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Duva, Özlem. "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri". *Posseible* 5 (2014), 57-69.
- Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Soytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Fitzgerald, Timothy. *Discourse on Civility and Barbarity, A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum, Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyyet Yayınları, 2016.
- Gündoğdu, Hakan. "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı". *Kaygı* 21 (Güz 2013), 37-54.
- Güçlü, Abdülbaki vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Josephson, Jason A. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: The University of Chicago, 2012.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1973-2008.
- Keyman, Fuat. "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. ed. Lütfi Sunar. 119-130. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Koyuncu, Ahmet. "Bir Yapısalcılık Eleştirisi: Derrida ve Yapısöküm". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 301-317.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Kutsalın Dönüşü*, 21.

- Yüzyılda Dinin Geleceği*. 11-39. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- May, Tod. *Deleuze, Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*. çev. Sercan Çalçı İstanbul: Kolektif Yayınları, 2017.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Nısbett, Richard E.. *Düşüncenin Coğrafyası, Doğular ile Batılılar nasıl -ve neden- birbirinden farklı düşünürler?*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmak*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığı*. çev. Hüseyin Salihođlu - Ümit Özdağ. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Wagner Olayı*. çev. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Nongbri, Brent. *Before Religion, A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. A. Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınları, 1997.
- Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtem*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Stark, Rodney. "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate*. ed. William H. Swatos - Daniel V. Olson. 41-66. New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- Turner, Bryan S.. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.
- Whitehead, Alfred North.. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979.
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.