

SEKÜLERLİĞE FARKLI BİR BAKIŞ: TALAL ASAD'IN PERSPEKTİFİNDEN DİN VE SEKÜLERLİĞİ OKUMAK-ARAP BAHARI'NDA TUNUS DENEYİMİ

Hatice Rümeyya DURSUN*

Özet

Sekülerlik son zamanlarda sosyal bilimciler ve siyasetçiler tarafından yeniden yoğun bir şekilde tartışılan kavramlar arasında yer almaktadır. Bu makalede özellikle Talal Asad'ın sekülerlik yaklaşımı yakından incelenmektedir. Talal Asad sergilediği eleştirel ve açıklayıcı yaklaşımla sekülerliğin temelinde yatan ön kabulleri yeniden tartışmaya açmakta ve çelişkilerini gözler önüne sermektedir. "Arap Baharı" diye adlandırılan ve Arap halkların mevcut yönetimlere karşı koydukları mücadele, Ortadoğu'da siyasi sistemlerin yeniden tartışmaya açılmasını da beraberinde getirmiştir. Arap halkların demokratik dönüşüm taleplerini yüksek sesle dile getirdiği içinde bulunduğumuz bu mücadelede, Batı'da ortaya çıkan ve tüm dünyayı etkileyen ulus-devlet, modernite ve sekülerlik kavramlarını farklı bir bakış açısıyla ele alma ihtiyacı kritik bir öneme sahiptir. Bu çalışmada, Ortadoğu'da Arap Baharı'nın başladığı ülke olan Tunus'taki dönüşüm deneyimine yakından bakılmaktadır. Makale üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Talal Asad'ın sekülerlik ve ulus-devlet kavramları hakkındaki yaklaşımları analiz edilmektedir. İkinci kısımda, Batı modeline dayanan modernite anlayışı ve İslamcılık arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Üçüncü kısımda Tunus ve Nahda Hareketi, Arap Baharı bağlamında değerlendirilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Talal Asad, Sekülerlik, Modernite, Sömürgecilik, Tunus.

A DIFFERENT PERSPECTIVE ON SECULARISM: INTERPRETING RELIGION AND SECULARISM FROM TALAL ASAD'S PERSPECTIVE-THE TUNUSIAN EXPERIENCE OF THE ARAP SPRING

Abstract

Secularism is a concept which is discussed recently by social scientists and politicians. This article examines particularly Talal Asad's approach to secularism. Talal Asad adopts a critical and explanatory approach that exhibits the underlying presuppositions of secularism and re-opens the debate and reveals its contradictions. Arabs have protested current administration in their country during the process so-called "Arab Spring". Thus, the political systems in the Middle East are also discussed. In this struggle, Arabs' revendications for the democratic transformation have become more intensive than before. Making the effort to examine the concepts of nation-state, modernity and secularism that emerged in Europe and affected the entire World, by a different perspective, has a critical importance. In this article, the Tunisian transformation experience that started the Arab Spring in the Middle East is analyzed. The paper is divided into three sections. In the first section, the article analyzes Talal Asad's approaches to the concepts of secularism and the modern nation-state. In the second section, the article examines the relations between Islamism and the modernity conception based

* Marmara Üniversitesi, SBE, Din Sosyolojisi Programı Doktora Öğrencisi

on Western model. In the third section, Tunisia and the Nahda Movement are analyzed in the context of the Arap Spring.

Key Concepts: Talal Asad, Secularism, Modernity, Colonialism, Tunisia.

Giriş

Batı'da Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte başlayan, Aydınlanma dönemi ile devam eden ve Sanayi Devrimi ile yükselişe geçen rasyonelleşme ve modernleşme süreci, Batı dışında kalan toplumlarda farklı şekillerde uygulanmaya çalışılmıştır. Kilisenin baskılarından kurtularak ilerlemeyi yakalayan Batı'ya özgü seküler değerler dünyanın geri kalanına ilerlemenin tek yolu olarak sunulmuştur. Bu ön kabüllere dayalı modernleşme anlayışı Ortadoğu'da siyasi bağımsızlığını elde eden ülkelerin yönetimleri tarafından her alanda Batılılaşmaya dayalı politikaların uygulanmasıyla sonuçlanmıştır. Sekülerlik ise Batı modernleşmesinin merkezinde yer alan bir kavram olarak modern toplumun temel bir değeri kabul edilmiştir.

Toplumların modernleştikçe sekülerleşeceğini savunan bir yaklaşım özellikle 60'lı ve 70'li yıllarda yaygın bir şekilde kabul görmeye beraber, bu anlayış daha sonraki yıllarda eleştirilmeye başlanmış ve yeniden gözden geçirilmiştir. Esasen, din toplumları harekete geçiren ve dönüştüren bir dinamik olarak varlığını sürdürmektedir. Dünya çapında son zamanda yaşanan siyasi ve sosyal gelişmeler de dinin aslında toplumların şekillenmesinde oynadığı rolü gözler önüne sermektedir. Sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğunu savunan klasik yaklaşım artık geçerliliğini koruyamamaktadır. Ortadoğu'da son yıllarda yaşanan demokratik değişim süreci on yıllardır laik, otoriter rejimler tarafından yönetilen halkların kendi değerlerine ve haklarına sahip çıktığını açıkça göstermektedir. Bu açıdan Arap Baharı süreci, tepeden inme bir şekilde sekülerleşmeyi tüm topluma dayatan Arap yönetimlerinin de başarısızlığını ortaya koymaktadır. Aralık 2010'da Tunus'ta başlayarak bölgedeki diğer ülkelere yayılan protestolar, Batı'dan ödünç alınan ulus-devlet, sekülerlik ve modernite gibi kavramların farklı, eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır¹.

1Talal Asad İslam hakkındaki eserleriyle yakından tanınan ünlü yazar Muhammed Esed'in oğludur. Akademik kariyerine ise Oxford Üniversitesi'nde ünlü sosyal antropolog E. Evans-Pritchard'ın yanında başlayan Asad şu anda City University of New York'ta antropoloji profesörü olarak görev yapmaktadır. Post-kolonyalizm, Hristiyanlık ve İslam hakkındaki çalışmaları ile önemli teorik katkılarda bulunmuş ve sekülerizm antropolojisinin imkânını araştırmıştır. Asad'ın sekülerlik hakkındaki yaklaşımı din, toplum ve siyaset alanlarında çalışan ve araştırmalar yapan birçok akademisyenin ilgisini çekmiş ve hakkında birçok analiz, yorum ve inceleme yapılmıştır. Talal Asad'ın sekülerliği pek çok açıdan incelediği eseri "*Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*"tir. Asad'ın diğer eserleri ise şöyledir: *Dinin*

Bu doğrultuda, Talal Asad'ın sekülerliğe yönelttiği eleştiriler, Ortadoğu'daki siyasi sistemlerin neden halk tarafından benimsenmediğini ve halktan kopuk geliştiğini de anlamak açısından önemlidir. Asad, sekülerleşmeye tarihi bir perspektiften bakmak yerine, modern din ve sekülerliğin biçimlerinin şecerelerini ortaya koyan bir yaklaşımı benimsemektedir². Asad'a göre, şecere “şimdiki zamandan geriye doğru bizim gerçekliğimizi oluşturan olayları çalışmak için bir yöntemdir.”³ Böylece Asad sekülerliğin tarihi gelişimini doğrusal bir çizgide açıklamak yerine daha çok karmaşık bir ilişkiler zincirini anlamaya çalışmaktadır⁴.

Bu makalede Talal Asad'ın sekülerlik kavramına yaklaşımı kapsamlı bir şekilde incelenmektedir. Özellikle Ortadoğu'da sekülerleşmenin ne amaçla uygulandığı sorusu Asad'ın perspektifinden yararlanarak tartışılacaktır. Bu yaklaşıma göre, Ortadoğu'da sekülerleşme, modernleşme yönündeki uygulamalar hakkında şu önermede bulunabiliriz: Modernite projesinin bir unsuru olan sekülerlik Ortadoğu'da dini kontrol altına almak için kullanılmış, Batılı ülkelerle işbirliği içindeki otoriter ulus-devletler Müslüman halklarını tarihi geçmişlerinden koparmış ve İslamcılık ise bu baskılara bir tepki olarak gelişmiştir. Arap Baharı adı verilen süreç ise Batı'nın hegemonik amaçlarını gerçekleştirmesine zemin hazırlayan bu yönetimlerin demokratikleşmesi yönünde bir halk hareketini temsil etmektedir. Makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Talal Asad'ın ulus-devlet ve sekülerlik yaklaşımı, Taylor'ın ulus-devlet ile ilgi görüşlerine yönelttiği eleştiriler ve sekülerliğin boyutları üzerinden ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Talal Asad'ın modernite ve İslamcılık hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Böylece, modernliğin sekülerizmi bir ilke olarak içine alan bir proje olduğu ve modern Avrupa'nın İslam ve Müslümanlar hakkındaki olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımlarının kökenleri ve İslami hareketlerin neden bir tehdit olarak algılandığı incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölüm ışığında, Arap Baharı'nın yaşandığı Tunus'un otoriterlikten demokrasiye geçiş süreci ve Nahda hareketi'nin iktidar deneyimi değerlendirilmektedir.

Talal Asad'ın Sekülerlik ve Ulus-devlet Yaklaşımı

Asad'ın sekülerleşme tezine yönelik sergilediği eleştirel bakış, O'nun klasik paradigmayı eleştiren yeni sekülerleşme paradigmasının temsilcilerine

Şecereleri: Hristiyanlık ve İslam'da Disiplin ve İktidarın Gereçekleri, Antropoloji ve Sömürgeci Hesaplaşma, İntihar Saldırıları Üzerine.

2 Ayşe Polat, “A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on The Issue of Secularity”, *İnsan ve Toplum*, 2012, C. 2, S. 4, s.225.

3 Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press, Stanford, 2003, s.16.

4 Talal Asad., “Responses”, *Powers of The Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), Stanford University Press, Stanford, 2006, s.210.

yakın bir yaklaşım sunmasına neden olmaktadır. Özellikle 1960 ve 70'lerde Peter Berger, Thomas Luckman, David Martin, Bryan Wilson'ın savunduğu klasik sekülerleşme yaklaşımı toplumların modernleştikçe dinin zayıflayacağını öngörmekteydi. Bu bağlamda Wilson rasyonelleşme ve akılcılaştırmanın sonucunda büyük dinleri dahi etkilediğini ve önemini kaybettiğini vurgulamaktadır⁵. Klasik sekülerleşme paradigmasının önde gelen temsilcilerinden olan Wilson'a göre, Avrupa'da kiliseye katılımın düşmesi ve ABD'de ise kiliseye katılımın yüksek olmasına karşın dinin sembolik bir boyutta kalması ve toplumsal anlamda içselleştirilmemesi sekülerleşmenin açık birer göstergesi niteliğindedir⁶. Dolayısıyla dini pratikler eski önemi ve değerini kaybetmiştir. Bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile birlikte toplumlar modernleşmekte, sekülerleşmekte ve sonuçta dini inanış ve tecrübeler bundan yara almaktadır⁷.

Klasik sekülerleşme paradigması, bireyselleşme, rasyonelleşme ve modernleşme ile birlikte dinin modern toplumlarda etkisini kaybedeceğini öngörmekteydi⁸. Buna karşın dini arayış ve pratiklerin giderek daha önemli hale gelmesi, yeni dini hareketlerin ortaya çıkması, geleneksel dinlerdeki ihya hareketleri modernleşme, rasyonelleşme ve sekülerleşme ile birlikte kutsalın silinip gideceğini varsayan tezlerin de yoğun bir şekilde eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir⁹. Sekülerleşme yaklaşımını büyük bir hararetle savunan ve toplumlar modernleştikçe dinin önemini kaybedeceği görüşünü benimseyenler, din ve modern yaşamdaki etkin olmayı sürdürmesi karşısında görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bağlamda uzun yıllar boyunca klasik sekülerleşme tezini savunan Berger, 1997 yılında yayınladığı "*Sekülerizmin Gerilemesi*" adlı makalesi ile sekülerleşme teorisinin başarısızlığını açıkça kabul etmektedir: "Modern seküler kültürün bu görünür gücüne rağmen sekülerleşme teorisinin doğru olmadığı, dini kurumların uyguladıkları çeşitli adaptasyon stratejilerine bakıldığı zaman net bir şekilde görülür"¹⁰. Diğer taraftan, Jeffrey K. Hadden ise, pek çok düşünürün Aydınlanma'dan bu yana dinin hayattan tamamen kaybolup gitmesini istediğini fakat bunun gerçekleşmediğini ve sekülerleşme tezinin artık geçersizleştiğini belirtmektedir¹¹. Yine aynı şekilde klasik sekülerleşme kuramını eleştiren

5 Bryan Wilson, "Secularization and Its Discontents", *Sociology of Religion A Reader*, Susanne C. Monahan, William A. Mirola, Michael O. Emerson (Ed.), New Jersey: Prentice Hall, 2001, s. 212.

6 Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London, C.A. Watts Co. Ltd., 1966, s.89.

7 Peter Berger, *Facing Up To Modernity*, New York, Basic Books, 1977, s.78.

8 Rob Warner, *Secularization and Its Discontents*, Continuum Books, London, 2010, s.32.

9 Sekülerleşme tezine yönelik eleştirel yaklaşımlar için bkz: Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanyor*, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği, İstanbul, Da Yayıncılık, 2002.

10 Peter Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Sekülerizm Sorgulanyor*, Ali Köse (Ed.), Da Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 15.

11 Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, 1987,

David Martin ise, her ülkenin geçirdiği sekülerleşme sürecinin birbirinden farklı olduğu ve dindarlık düzeyinin de her ülkeye özgü bir durum olduğunu vurgulamaktadır¹². Jose Casanova ise “*Public Religions in the Modern World*” adlı eserinde, sekülerleşme tezini günümüzdeki dini gelişmeleri anlama noktasında yetersiz kaldığını ve dini geleneklerin modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının öngördüğünün aksine özel alanın dışında olabildiğince yer aldıklarına dikkat çekmektedir¹³. Aslında 1980’lerden itibaren Yahudilik, İslam, Protestanlık, Katoliklik ve Hinduizm gibi pek çok farklı dini geleneğin özel alan dışında da görünürlüğünü arttırdığı görülmektedir¹⁴.

Modern dünyada dinin etkisini kaybetmediği, yeni görünümler kazandığını savunan yeni sekülerleşme yaklaşımı Talal Asad’ın sekülerlik yaklaşımını daha iyi anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Esasen Talal Asad, modernleşme, akılcılaşıma ve ilerleme ile birlikte etkisinin azalacağını öngören klasik sekülerleşme paradigmasının aksine dinin hiçbir şekilde önemini kaybetmediğini, hatta dini hareketlerin gitgide daha çok rağbet gördüğüne işaret etmektedir:

*“Bugün dünyanın dört bir yanında yükselen dini hareketler, ayrıca araştırmacıların ve gazetecilerin bu hareketler üzerine yaptığı yığınla izahat, modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını açıkça göstermektedir. “Dinin dirilişinin” seküler siyasette, çevre sorunlarında, eksikliği hissedilen ahlaki bir boyut getireceğini düşünenler onu iyi karşılamıştır”*¹⁵.

Yeniden dini bir uyanışın gerçekleştiğine işaret eden Asad’a göre klasik sekülerleşme paradigmasının öngördüğü gibi bir dinden uzaklaşma söz konusu değildir. Sekülerizm, basit bir şekilde tanımlamak gerekirse, dini kurumların ve seküler kurumların yönetim anlamında birbirinden ayrı olmasını ifade etmektedir. Bununla beraber Asad, “sekülerizm”in ayırt edici yönünün “din”, “etik ve “siyaset kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar koyması olduğuna dikkat çekmektedir¹⁶. Dolayısıyla, sekülerizmi farklı kılan özelliği, din, siyaset ve etik alanlarının sınırlarını yeniden belirlemesidir. Ortadoğu’da sekülerizme karşı çıkanlar bunun Batı’nın bir ürünü olduğu gerekçesiyle bu yeniliklere karşı koymuşlardır.

C.65, S. 3

12 David Martin, ‘The Denomination’, *Sociology of Religion*, Steve Bruce (Ed.), Cilt II, Edward Elgar Publishing Limited, London, 1995, s. 474.

13 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, s.5.

14 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s.6.

15 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s.11.

16 *Ibid*, s.11.

Charles Taylorise sekülerizmin ortaya çıkışını modern ulus devletin yükselişi ile ilişkilendirmektedir. Taylor sekülerliğin iki şekilde meşrulaştırıldığını ifade etmektedir. Birincisi farklı görüşlere sahip dini mezheplerin ortak bir nokta yakalaması, ikincisi ise, siyasi etiğin din kanaatlerin etkisinden uzak ve bağımsız tutulması amacına dayanmaktadır. Taylor doğrudan erişimli, seküler ve homojen olarak nitelendirdiği modern ulus-devlet hakkında görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

*“Geleneksel despotluklar insanlardan yalnızca pasif kalmalarını ve yasalara riayet etmelerini isteyebilir. Antik ya da modern çağdaki demokrasiler ise daha fazlasını istemek zorundadır. Bu toplumun üyeleri zorunlu katkıları yapacak şekilde güdülenmiş olmalıdır: Mal olarak (vergi biçiminde), zaman zaman can alarak (savaş durumunda) ve yönetim sürecine daima belli ölçüde katılım göstermek suretiyle. Özgür bir toplum despotça zorlamanın yerine belirli oranda kişinin kendi kendini zorlamasını koymalıdır. Bu olmadı takdirde sistem tehlikededir”*¹⁷.

Asad, her ne kadar Taylor gibi doğrudan sekülerizmin modern ulus-devletin yükselişi ile bağlantılı olduğunu söylemese de sekülerizmin siyasi bir öğretisi olarak köklerini modern Avrupa ve Amerika’dan aldığını savunmaktadır¹⁸. Buna ek olarak Asad Taylor’ın modern ulus-devlet hakkındaki yaklaşımlarına mesafeli bakmakta ve birçok açıdan eleştirmektedir. Esasen, vergi ödemek ya da orduya yazılmak kişinin kendi isteğiyle değil ya da kendini zorlaması ile değil devletin baskısıyla gerçekleşmektedir. Buna ek olarak, yönetim sürecine dahil olmak yanidört-beş yılda bir seçimlere katılmak aslında istatistiksel bir oranlamadan başka bir şey ifade etmemektedir¹⁹. Yani bu katılım bireysel anlamda bir güdülenmeyi değil geniş bir nüfusu yönetmeyi sağlayacak seçim faaliyetlerinin planlanmasını kapsayan siyasi bir mobilizasyonu temsil etmektedir.

Asad modern ulusun inşa edilmiş araçlarla yoluyla varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir²⁰. Bu bağlamda kitle iletişim araçları, ulus kimliğinin pekiştirilmesi işlevini üstlenmektedir. Taylor’ın “modern demokrasinin sağlıklı dozda bir milliyetçi duyguya sahip olması gerektiği” yorumuna katılan Asad iletişim araçlarının milliyetçi duygunun modern toplumda geliştirilmesi sürecindeki rolünü ise, ulusal cemaat tahayyülünü desteklemek ve bunu destekleyen duyarlılık oluşturmak olarak nitelendirmektedir²¹. Modern ulus devletler vatandaşlık kavramını bireylerin en temel öznesi haline getirmek suretiyle toplumsal sınıfsal, toplumsal ve dini

17 Charles Taylor, “Modes of Secularism”, *Secularism and Its Critics*, Rajev Bhargava (Ed.), Oxford University Press, Delhi, 1998, s.43.

18Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.12.

19*Ibid*, s.13.

20*Ibid*, s.15.

21*Ibid*, s.15.

açından farklı kimliklerin daha homojen hale gelmesini amaçlamaktadır. Bu sayede birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olan farklı dini inanışlara bağlı ve sınıfsal olarak ayrışan grupların tek bir kavram etrafında toplanması da mümkün olmaktadır. İşte tam da bu noktada sekülerizm bu farklılıkların aşılarak herkesin ortak bir noktada birleşmesi için araç olarak görülebilmektedir. Asad'a göre;

“Sekülerizm yalnızca kalıcı toplumsal barış ve hoşgörü hakkındaki bir soruya verilmiş düşünsel bir yanıt değildir. Siyasal bir aracın (yurttaşların temsiliyeti) sınıf, toplumsal cinsiyet ve dinde ifadesini bulan tikel ve farklılaştırıcı benlik pratiklerini yeniden tanımlayıp aşmasını sağlayan bir rol oynar. Modern-öncesi toplumlardaki dolayım süreci ise tam tersine, devletin aşkınlığı amaçlamadan yerel kimliklere dolayımına tarzlarını kapsar”²².

Sekülerizm toplumsal anlamda barış, uyum ve mutabakatın sağlanması için kullanılan siyasi bir araç olarak öne sürülmektedir. Esasen bireyler kendi dini, ekonomik ve toplumsal farklılıklarına odaklanmak yerine ortak kimliğe bağlanma yoluna sevk edilmektedir. Bu süreç ise vatandaşlık kavramı ve onun ayrılmaz bir parçası olarak görülen inşa edilmiş bir milliyetçilik anlayışı yoluyla yapılmaya çalışılmaktadır.

Asad, Taylor'ın modern liberal demokrasinin doğrudan erişilebilen bir toplumu oluşturduğu yönündeki düşüncesine de katılmamaktadır. Modern ulus-devletlerin kamusal yaşamında dinin yer aldığını vurgulayan Asad, modern seküler ülkelerin her birinde dinin farklı bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Fransa örneğine bakıldığında devlet oldukça merkezi bir yapıya sahip vatandaşlar ise seküler iken, İngiltere örneğinde devlet resmi kiliseye bağlı vatandaşlar ise pek dindar değildir. ABD ise çok daha farklı bir örnek teşkil etmektedir. Nüfusun çoğu dindar iken federal devlet seküler bir kimliğe sahiptir. Dini gruplar arasındaki hoşgörü açısından bakıldığında da üç ülkenin de birbirinden farklı bir sosyal doku oluşturduğu açıkça görülebilmektedir. Ve bu üç ülkedeki dini azınlıkların ulusa entegrasyonu ve özgürlük düzeyleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu örnekler ışığında Asad *örtüşen mutabakat* anlayışının sekülerizm açısından ne ölçüde anlamlı olduğunu sorgulanmaktadır²³.

Taylor sekülerizm anlayışını farklılıkların bir arada bulunduğu bir ülkede ortak insani etik oluşturma imkânı sağladığını düşünmektedir. Böylelikle farklı gerekçelerle toplumun birbirinden farklı katmanlarından bireyler ortak değerlere sahip olabilir ve seküler bir etik uzlaştırıcı bir rol oynayabilir. Fakat bu noktada da ciddi bir sıkıntı ile karşı karşıya kalınmaktadır. Asad, böyle bir seküler etik oluşturulsa dahi *temel siyasi ilkeler* ve bunların *arka plandaki gerçeklerin* neler olacağıнын yine bir tartışma

22Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.15.

23*Ibid*, s.16.

oluşturacağına dikkat çekmektedir²⁴. Bu tartışmanın aşılması için öne sürülen müzakere ve ikna gibi mekanizmalar ise Asad'ın analizine göre, ulus devletle çok etkili bir yöntem olarak görünmemektedir:

“Ulus-devlet anlaşmaya hazır bir aktör değildir ve hukuku ikna yoluyla işlemez. Mesela bir tartışmada tarafların kendileri açısından ilkesel (...) bir meselede uzlaşmaya gönülsüz olduklarını düşünün. Eğer yurttaşlar ulusal açıdan önemli görülen bir meselede hükümet tarafından ve bunu destekleyen çoğunluk tarafından ikna edilemezse, yasal işlemde bulunma tehdidi (ve bunun ima ettiği şiddet) kullanılabilir. Bu durumda müzakere, zayıf tarafın hiçbir tercihinin olmadığı bir durumda eşit olmayan tavizlerin mübadelesinden başka bir şey değildir”²⁵.

Tam da bu noktada liberal demokrasilerin en önemli çelişkilerinden biri ortaya çıkmaktadır. Esasen devlet temel siyasi ilkeleri baskı yoluyla yerleştirmekte kendi mahkemeleri aracılığıyla bunları dayatmakta ve böylece seküler bir etik aracılığıyla barışı sağladığını zannetmektedir. Aslında “Avrupa ve ABD tarihinin başlarında sağlandığı iddia edilen barış, şiddetin din savaşlarından ulus ve sömürge savaşlarına kaydırılması sayesinde mümkün olmuştu”²⁶. Diğer taraftan, sekülerizm kapitalist ulus devletler sisteminin doğuşu ile bağlantılı bir olgu olarak görülmektedir. Bu hususta Asad, seküler bir anayasası olan liberal demokrasilerin barışı temin etme noktasında başarısız olduğunu düşünmektedir²⁷. Çünkü dini azınlıklar böyle bir sistemde savunmacı konumuna itilmekte ve devlet kendi kurallarını ve çıkarlarını dayatmaktadır. Asad bu düşüncesini ABD’deki azınlıkların durumunu örnek vererek açıklamaktadır.

“Tarihçiler ABD milliyetçiliğinin bu mükerrer şablonunun (içerideki farklılıkları, hele de yabancı olarak kodladığında, tahammülsüzlük odağı haline getiren bir şablondur bu) izlerini 18. Yüzyılın sonundan yani cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar sürmektedir. Bunu dini kökenleri ile bağlantılı olarak mı kavramamız gerekiyor? Ama 20. Yüzyılda siyasi retorik ve baskı önlemleri gerçek ve hayali seküler muarızlara yöneliktir. Tarihçiler bu örüntüyü açıklarken dini kökenlerine ve çağdaş dindarlığa gönderme de bulunsalar da, ABD Taylor’ın doğru bir şekilde gözlemlediği üzere seküler anayasasıyla örnek teşkil etmektedir. Kanaatimce ABD tarihinde tekrar tekrar görülen tahammülsüzlük patlamalarının nedeni ne olursa olsun ve bunlar ne kadar mazur görülebilir olursa olsun bu patlamaların hepsi de, son derece modern bir toplumda görülen sekülerizmle bağdaşmaktadır (ve hatta onunla iç içedir)”²⁸.

24Ibid, s.17.

25Ibid, s.17.

26Ibid, s.17.

27Ibid, s.19.

28Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.18.

Asad, bir özgürlük timsali olduğu zannedilen ve bu şekilde savunulan Amerika'nın aslında kendi muhaliflerine ve içinde barındırdığı göçmen gruplara karşı ciddi anlamda baskı uyguladığına ve onları dışladığına işaret etmektedir. Seküler ABD anayasasındaki belli kanunlar ise bu durumu meşrulaştırmaya hizmet etmektedir. Bu eleştirilerle de yetinmeyen Asad, 11 Eylül saldırıları hakkında kapsamlı bir kamusal tartışma yapılmamış olmasını da buna dayandırmaktadır.

Modernite ve İslamcılık

Asad, sekülerliği merkezine alan modernitenin içerdiği çelişki ve tutarsızlıklara bugün pek çok yazar tarafından yöneltilen eleştirileri belli ölçüde haklı bulmakla birlikte, bu eleştirilerin aslında hem pratik hem de siyasi olarak güncel bir anlam taşıdığını gözler önüne sermektedir. Esasen, moderniteye yöneltilen eleştiriler onun nitelikleri hakkındaki belli varsayımlara dayanmaktadır.

“Moderniteye bağlı kişilerin kritik durumlarındaki eylemlerini bu varsayımlar belirler. Bu kişiler “modernliğe” ulaşmayı amaçlar ve diğerlerinin de (özellikle de Batılı-olmayanların) aynı yolu tutmasını beklerler. “Batı”nın bütünlüklü bir toplam olmadığını, Batı’daki pek çok insanın sekülerizmle karşı çıktığını ya da onu farklı şekillerde yorumladığını, Batı’daki modern çağın pek çok tartışmaya ve birtakım uzlaşmaz özlemlere şahit olduğunu söylemek bu olguyu şıp diye ortadan kaldırmaz. Tersine modernliği bir proje olarak görenler bunu zaten biliyorlardır”

Bu değerlendirmenin ışığında Asad modern sömürgeciliğin temel ilkelerinden birini ortaya koymaktadır. Batı kendi içinde çok farklı sesleri, renkleri ve anlayışları barındırsa bile uluslararası platformda tek bir yüzü görünmektedir. İşte Batı'nın uluslararası toplumda siyasi bir amaç olarak sürdürdüğü hegemonya politikası ve bu politikanın sürdürülmesini sağlayan toplumsal koşullardır. Diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse aslında modernite ideali yoluyla Batı sömürgeci devletlerinin dünyanın Batı dışında kalan kısmına kendi kurallarını, değerlerini dayattığını ve bu şekilde kendi hakimiyetlerini sürdürmeyi hedeflediklerini ortaya koymaktadır. Böylelikle hegemonya politikası olarak düşünüldüğünde, moderniteyi sınırları tam olarak çizilemeyen, Avrupa dışındaki halkların tarihini etkileyen ve iktidardaki belli bir grup tarafından ortaya konulan pek çok paralel projenin toplamı olarak nitelendirmek mümkündür. Modernitenin dayandığı projeler belli ilkeler üzerinden gerçekleştirilmektir. Meşrutiyetçilik, ahlaki özerlik, demokrasi, insan hakları, sanayi, tüketimcilik, piyasa serbestisi – ve sekülerizm²⁹. Dolayısıyla sekülerizm öğretisi modernite projesinin temel unsurlarından birini

29Ibid, s.25.

oluşturmaktadır. Seküler ise belli kavramlar, duyarlılıklar ve pratikler olarak sekülerizmin temelinde yer almaktadır.

Asad'ın sekülerliğin yalnızca kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı ifade etmediğine işaret etmektedir. Asad sekülerin sabit bir kimliğinin bulunmayan ve modern yaşama özgü değerleri içine alan bir kavram olduğunu savunmaktadır.

“Kanımda seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dini olanın devamıdır (yani kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir). Ben seküleri, modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren bir kavram olarak alıyorum”³⁰.

Benzer bir şekilde Jose Casanova modern seküler dünyada dini olan seküler olan arasındaki sınırların oldukça akışkan olduğundan bahsetmektedir³¹. Esasen sekülerlik birçok dışlamanın da kaynağı olabilecek bir olgudur³². Dini alan ve kamusal alanı birbirinden ayıran Avrupa sekülerizminin en önemli çelişkilerinden biri Avrupa kültürünün de oluşmasını sağlayacak pratiklerle ilişkisini de zayıflatmasıdır. Diğer taraftan ise, Asad, modern Avrupa'nın seküler bir medeniyet olarak Müslümanlara olan yaklaşımının gündelik politikalara göre değişiklik gösterdiğini ve yine ciddi bir tutarsızlık örneği oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Esasen, Avrupalı Müslümanlar bazı durumlarda ulusu oluşturan vatandaşlar, bazı durumlarda ise, azınlık olarak görülmektedir.

Asad'ın yoğun bir şekilde eleştirdiği noktalardan biri de dinin şiddetin bir kaynağı olarak görülmesidir. Özellikle de İslamiyet modern Batı'da baskıcı, şiddet eğilimini beraberinde getiren bir din olarak yansıtılmaktadır³³. Dahası Asad, Batı'nın İslam dünyasının modern sekülerizmi içine sindirememiş modern bir düzene geçememiş ve şiddete dayalı bazı kökenleri bulunan bir toplum olarak algılandığını vurgulamaktadır. Asad şiddetin hiçbir dinde yeri olmadığını ve Kuran'ı okuyan belli bir grubun şiddet uygulamasının ise Kuran'ın şiddeti desteklediği şeklinde yorumlanamayacağını ifade etmektedir. Belli bir kesimin kendince şiddet eğilimli davranması ve bunun için Kuran'ı kaynak göstermesi bunun doğru bir yorumlama şekli olduğunu ispatlamaz. Asad'a göre dini metinleri yorumlamak uzmanlık gerektiren son derece karışık bir çalışma gerektirmektedir. Bunlarında ötesinde Asad, İslami terörizm

30 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.37.

31Jose Casanova, *Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad*” D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), *Powers of The Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, Stanford,2006. s.24.

32William E. Connolly, “Europe: A Minor Tradition”, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), Stanford University Press, Stanford, 2006, s.75.

33Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.19.

hakkındaki iddiaların haksızlığını ortaya koymaktadır. Aslında bu iddiaları savunanlar Kuran'ı, Müslümanları kendisi tarafından yönlendirilmeye zorlamakta olduğunu zannetmektedir. Oysaki Hıristiyanlar ve Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes'e kendi istedikleri gibi yorumlama özgürlüğü bulunduğu sanılmaktadır³⁴.

Asad bu iki iddianın da bir varsayımdan öteye geçmediğini ortaya koymaktadır. Bu iki varsayımın çelişkisi ise şu şekilde açıklanabilir. Öncelikle bir dini metnin sabit bir anlam taşıdığı ve okuyan kişide belli inanç ve davranış şekillerinin kaçınılmaz bir şekilde etkileyeceği tartışmaya açık bir husustur. Bu yaklaşıma göre okuyanın hiçbir yorum yapma imkanı bulunmaz ki bu da çok inandırıcı görünmemektedir. Bunun yanı sıra ikinci varsayımı dikkate alırsak dini metni okuyan okurun metnin anlamını kendi koşullarına adapte etmeye çalıştığı izlenimi verilmektedir. Dolayısıyla dini metinlerin hiçbir anlam taşımadığı varsayılmaktadır ki bu iddia da haklı görünmemektedir. Asad, bu iddiaları savunanların İslamiyet'te dini metin yorumlarının farklılık gösterdiğinin ve birbirinden farklı tefsirlerinin bulunduğu göz ardı edildiğinin ifade etmektedir.

Özetlemek gerekirse din ile şiddeti bu şekilde ilişkilendirmek günümüz seküler anlayışının doğal bir sonucu haline gelmiş ve haklı bir temeli bulunmayan ve iddiadan öte geçmeyen varsayımlarla açıklanmaya çalışılan bir iftirayı göstermektedir. Asad “şiddet eylemlerinin arkasındaki güdülerini dini ideolojide yattığını düşünenler, sonuçta ortaya çıkacak ıstıraptan kaygı duyan herkesin dini söylemin sansüre uğramasını –ya da en azından dini söylemin kamu çıkarının formüle edildiği alana girmesinin engellenmesini- desteklemesi gerektiğini iddia etmektedir.”³⁵ Bu durum şiddet söyleminin arkasına sığınarak sekülerliğin propagandasını yapan belli bir kesimin dini hedef göstermeye çalışmasından başka bir şey değildir. Asad, bu ikilemin kasıtlı bir değerlendirme olduğunu ve gerçeğin sadece belli bir yönünü yansıttığını savunmaktadır. “Büyük canice suçlar işleyen sayısız ‘seküler’ faile işaret etmek hiç de zor değildir. Ama dini savunma amaçlı girişimlerden, ‘şiddet ve caniliğin’ sorumluluğunu belli failere yükleyerek aslında ne yapmış olduğumuzu sormak daha ilginç olacaktır”³⁶. Bu açıdan bakıldığında Asad özellikle Batı'da 11 Eylül ve sonrasında arttığı gözlenen islam-karşıtı yaklaşımı eleştirmekte ve temelsiz olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan bir İslami canlanmanın ve uyanışın yaşandığı günümüzde, siyasal İslami hareketleri inceleyenlerin bu canlanmayı milliyetçi bir uyanış olarak değerlendirilmesini Asad, sekülerleşme teorisinin tersten

34Ibid, s.22.

35Ibid, s.23.

36Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.24.

okunmasına benzetmektedir³⁷. Esasen milliyetçilik, ya da ortak bir kimlik altında homojen bir ulus oluşturma fikri, modern ulus-devletin varlığını sürdürmesini sağlayan araçlar arasında yer almaktadır. İslamcılık ise belli bir tarihi ve dini geçmişin devamı bir hareket olarak bugüne kadar gelebilmiştir. Ortadoğu’da İslamcılık ve Arap milliyetçileri Batı’nın büyük sömürgeci milliyetçiliklerine aynı şekilde karşı çıkmaktadır. Asad’ın İslamcılar ile ilgili dikkat çektiği bir diğer nokta ise Batı’nın etkisi sonucunda kurulan ulus-devletin çizdiği sınırlar dahilinde hareket etmektedir. İslamcıların bu *devletçi* yaklaşımlarına karşın, seküler modern ulus-devlet bu hareketlerin her tür değişim ve reform taleplerine kapısını kapatmıştır³⁸.

“Modern ulus-devlet bireysel yaşamın tüm veçhelerini –doğum ve ölüm gibi en mahrem olanlarını bile- düzenlemeye çalıştığından dindar olsun ya da olmasın hiç kimse onun ihtiraslı güçlerinden paçasını kurtaramaz. Mesele yalnızca devletin reformlar yapmak amacıyla toplumsal yaşama doğrudan müdahalelerde bulunması değildir; mesele bütün toplumsal faaliyetlerin yasalardan ve dolayısıyla ulus-devletten icazet almak zorunda olmasıdır.”³⁹

Bununla birlikte İslamcılık ve Arap milliyetçiliği birbirlerinden ayrılmaktadır. Aslında bu ayrım İslamcı hareketlerin neden sistem dışında kalmasının istendiğini anlama noktasında önem taşımaktadır. Esasen, Arap milliyetçiliği modern Batı değerlerini kabul ettiği halde, İslamcılar bu dünyadaki davranışların dini ilkelere göre olmasını amaçlamaktadır. Asad İslami hareketin bu nedenle genelde dışlandığından ve eleştirildiğinden bahsetmektedir:

“Batı modernliğinin çağdaş gelişmeleri değerlendirmek için hem tek standart hem de her geleneğin izlemesi gereken esas yol olduğu varsayımından hareketle bu hareketler “gerici” ve “icat” diye nitelendirilmiştir. Halen moda olan modernite ve gelenek arasındaki eski uyumsuzluk sorununun bu hareketler üzerinden değerlendirilmesi buna örnek gösterilebilir. Örneğin İran ve Mısır’daki hareketleri birçok yazar tarafından belli ölçüde modern olduğu ve bunların modernite ve geleneğin bir karışımı olarak “patolojik” bir karaktere taşıdığı söylenmektedir. Bu tip tanımlamalar “gerçek geleneğin” değişmeyeceği, tekrarcı olacağı ve rasyonel olmayacağı varsayımına dayanarak İslami hareketlerin tam da geleneksel olmadığını iddia etmektedir. Bu durumda, bu hareketler aynı anda hem modern, hem de geleneksel, hem eski hem yaratıcı şeklinde kendi terimleri içinde anlaşılmasına imkân

37Ibid, s.232.

38Ibid, s. 236-237.

39Ibid, s.237.

vermemektedir. Siyasi-dini hareketlerin gelişimi, insanları seküler modernliğin benzersiz Batı modelini yeniden düşünmeye itmeliştir.⁴⁰”

Dolayısıyla İslami hareketler Ortadoğu’da mevcut devlet yapısının içinde demokratik bir dönüşüm hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Arap milliyetçilerine benzer bir şekilde Batı tarafından uygulanan sömürgecilik ve otoriter yapıya karşı çıkmakla birlikte temelde İslami-dini ilkeler doğrultusunda hareket ettiği için aslında Arap milliyetçiliğinden ayrılmaktadır. Asad İslami hareketler söz konusu olduğunda asıl bu hareketlerin neden ve hangi koşullarda oluştuğunun ve sekülerizme bir başkaldırı olup olmadığının anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır⁴¹. Bu hareketlerin doğup büyüüp, kök saldıkları topraklarda yönetimin iyileştirilmesi, sosyal alanda daha iyi hizmetler verilmesi ve usulsüzlüklerin son bulması yönündeki girişimleri genelde rejim karşıtı bir hareket olarak algılanmakta ve mevcut yönetim tarafından hızla bastırılabilir.

Arap ülkelerinin otoriter ve tek adam yönetimleri, İslamcılarının demokratik dönüşüm taleplerini baskı, şiddet ve tehdit yoluyla sindirme politikası izlemiştir. Bunun bir örneği Arap Baharı’nın da öncü ülkesi olarak gösterilen Tunus’ta Nahda Hareketi’dir. Talal Asad’ın sekülerlik, modernite ve İslamcı hareketler ile ilgili yaklaşımlarının ışığında Nahda Hareketi ve Tunus’un geçirdiği dönüşüm değerlendirilebilir. Bu hareket “Arap Baharı” adı verilen süreç sonucunda mevcut siyasi otoriteye karşı bir halk ayaklanması sonucunda yapılan seçimleri kazanmış ve hükümete gelmiştir. Nahda Hareketi’ni Tunus’un de kendi tarihi ve sosyal bağlamında değerlendirmek büyük önem taşımaktadır.

Arap Baharı’nda Tunus ve Nahda Hareketi

17 Aralık 2010’da Tunuslu bir seyyar satıcı Muhammed Bouazizi’nin kendisini tokatlayan polis memurunu protesto etmek için kendisini yakmasıyla başlayan süreç, Tunus’ta Arap Baharı’nın fitilinin de ateşlenmesine neden olmuştur. Böylelikle uzun zamandır Arap Dünyası’ndaki demokratikleşme taleplerinin somutlaştığı ilk ülke Tunus olmuştur. Tunus Kuzey Afrika’da farklı bir modernleşme ve Batılılaşma süreci geçirmiştir. 20. Yüzyılda Tunus siyasetinin belirleyen iki önemli devlet adamından bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi 1957 ve 1987 arasında Tunus’ta devlet lideri olan Habib Burgiba ve diğeri Burgiba’nın ardından 2011’e kadar iktidarda kalan Zeynelabidin bin Ali’dir.

40Interview with Talal Asad by Saba Mahmoud “Modern Power and The Reconfiguration of Religious Tradition, Stanford University Press, C. 5, S. 20, 20 Ekim 2014 <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>

41 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s.237.

Bu iki devlet adamı da katı bir laiklik anlayışına sahip oldukları için ülkeyi Batılılaşma yönünde ilerletmiştir. Tunus'taki bu baskıcı siyasi anlayışa bir tepki olarak Nahda Hareketi 1981 yılında *İslami Yöneliş Hareketi* adı altında, 1989 yılında ismi *Nahda (Uyanış) Hareketi* olarak kurulmuştur. Nahda Hareketi'nden çıkan Nahda Partisi Ocak 2011'de Zeynelabidin bin Ali'nin ülkesini terk edererek Suudi Arabistan'a gitmesiyle birlikte 23 Ekim 2011'de yapılan ilk özgür seçimlerin sonucunda çoğunluğu elde etmiş ve uzun yıllar süren muhalefet pozisyonunun ardından ilk yönetim tecrübesini yaşamıştır. Tunus'ta İslami hareketin geçirdiği dönüşümü anlamak için yönetime gelmesine kadar yaşadığı zorlu süreci ve Tunus'un siyasi ve tarihi olarak gelişimini incelemek gerekmektedir.

Bağımsızlığını elde ettiği 1956'dan 1987'ye kadar Yeni Destur Partisi'nin de lideri olan Habib Burgiba tarafından yönetilen Tunus'ta 1959 yılında hayata geçirilen Anayasa'ya dayanarak otoriter ve merkezi bir iktidar kurulmuştur. Burgiba'nın 1956'dan 1969'a kadar olan iktidarı boyunca, kamu eğitim reformu gibi laikleşme yönünde önemli reformlar gerçekleştirilmiştir⁴². Yine bu dönemde devlet ekonomiye aktif bir şekilde müdahil olmaya başlamıştır. 1969'dan 1987'ye kadar olan ikinci dönemde ise yabancı yatırımcıları çekmeyi ve Fransa ve diğer Batılı ülkelerle iyi ilişkiler kurmayı amaçlayan bir politika izlenmiştir.

Burgiba'nın politikasının temelinde Aydınlanma düşüncesinin etkisi ve Tunus'ta bu düşünceleri ve Fransız Devrimi'nin ilkelerini uygulama anlayışı yatmaktadır⁴³. Bu anlayışa dayanarak Batılı reformlar gerçekleştirilmiştir. Şer'i mahkemelerin kapatılması, başörtüsünün yasaklanması, Tunus'un önemli ilim merkezlerinden Zeytuna Medresesi'nin kapatılması, Ulemanın adalet alanındaki yetkilerinin kısıtlanması, camilerin namaz vakitleri dışında kullanıma kapatılması, Fransızcanın eğitim dili olarak kabul edilmesi Burgiba'nın Batı tarzı modernleşme vizyonunu yansıtan reformlar olarak dikkat çekmektedir⁴⁴. Bu reformlara paralel olarak, 1957'de medeni kanun kabul edilmiş, çok eşlilik yasaklanmış, daha modern bir Tunus aile modeli getirilmek istenmiştir⁴⁵. Bunlara ek olarak, ekonomik anlamda üretkenliği düşürdüğü gerekçesiyle, kamu kurumlarında çalışanların oruç tutmaları yasaklanmış ve vakıf arazilerine devlet tarafından el konulmuştur⁴⁶. Gannuşi

42 Abderrahim Lamchichi, "Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie", *Confluences Méditerranée*, No 33, 2000, s. 38.

43 Marion Boulby, "The Islamic Challenge: Tunisia Since Independence". *Third World Quarterly*, C.10, S. 2, 1988, s.592.

44 Abderrahim Lamchichi, "Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie" s.39.

45 *Ibid*, s.39.

46 Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and politics in the Arab World*, Routledge, London, 1991. s. 85-86.

Burgiba rejiminin Batı ve Fransız etkisini ülkede yoğun bir şekilde hissettiren Batılılaştırıcı reformlarını eleştirmektedir:

“Burgiba ve rejimi nezdinde modernizm, bilimsel ilerleme, düşünce sistemi ve yaşama yöntemlerinin rasyonalizasyonu değil, halkı öz kimliğinden ve tarihi bağlarından koparmak, içinde bulunduğu Arap-İslam muhitiyle ilişkisini kesmek ve onu denizaşırı muhitin içine dahil etmektir. Burgiba rejiminin temel sloganı ‘gelişmiş ülkelere yetişmek’tir.”⁴⁷

Gannuşi'nin yukarıda belirttiği şekliyle modernleşme esasında Batılılaşma anlamı taşımaktadır. Diğer bir ifade ile Müslüman halk kendi dini, kültürel değerlerini unutarak, Batı'ya özgü değerleri benimsemeli ve kendine tamamen yeni bir kimlik ve yaşam biçimi oluşturmalıdır. Bunu sağlamak, toplumun Müslüman tarihi geçmişini reddetmeyi gerektirmektedir. Tunus'u böyle bir modernlik anlayışı ile yöneten Burgiba ve çevresindeki küçük elit grubu İslamcı hareketleri bastırmasına ve muhalif grupların oluşmasına engel olmasına karşın bu tek parti yönetimine karşı Tunus'ta İslami bir muhalefet ortaya çıkmış ve dayatmacı politikalara karşı mücadele vermiştir⁴⁸.

Tunus'ta 1987'ye kadar devam eden tek adam rejiminin ardından yönetimin başına eski bir komutan olan Zeynelabin bin Ali geçmiştir. 1989'da yapılan seçimlerin sonucunda Bin Ali'nin partisi başarılı olduğu halde bağımsız olarak seçimlerde yer alan İslami hareket temsilcilerinin aldığı oyların beklenenden yüksek olması Bin Ali yönetiminin muhaliflere karşı sertleşmesine neden olmuştur.⁴⁹ Özellikle Nahda hareketine karşı Bin Ali yönetiminin baskıları artmış ve hareket resmen yasaklanmıştır. Üyelerinin bir kısmı hapishanelerde işkence görmüş, bir kısmı ise, sürgün edilmiştir. Dolayısıyla Bin Ali rejimi kendisi için bir tehdit olarak algıladığı muhalif sesleri susturmayı amaçlamıştır. Asker kökenli bir lider olan Bin Ali yönetiminin Burgiba dönemine göre daha sert ve otoriter bir rejim kurduğu gözlemlenmektedir.

Bin Ali göreve geldiği 1989 yılından Arap Baharı'nın başladığı 2010 yılına kadar Tunus'ta iktidarda kalmıştır. 14 Ocak 2011'de ise Suudi Arabistan'a kaçmış ve Tunus'ta yeni bir dönemin başladığına tanıklık edilmiştir. 23 Ekim 2011'de gerçekleşen seçimler ise Tunus'un geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Bu seçimlerin ardından ise Tunus siyasetine yön verecek olan Anayasa hazırlanmıştır. Bu seçimlerin sonucunda Nahda Partisi meclisteki sandalyelerin % 40'ını alarak birinci olmuş, onu ise Cumhuriyet İçin Kongre Partisi (CPR), Halkın Talebi Partisi (el-Aridat'üş-

47 Raşid Gannuşi, *Laiklik ve Sivil Toplum*, İstanbul: Mana Yayınları, 2010, s.172.

48 Stephen J. King, *Liberalization Against Democracy The Local Politics of Economic Reform in Tunisia*. Indiana University Press, Bloomington, 2003, s.40.

49 Kılavuz, M. Tahir, M. Hüseyin Mercan, Süleyman Güder, “Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda” *İlke Kültür Deneği Raporu*, 20 Ekim 2014<http://ilke.org.tr/wp-content/uploads/2013/02/rapor-2.pdf>

Şa'biyye) ve et-Tekettul Partisi (et-Tekettul ed-Dimukrati) takip etmiştir⁵⁰. 2 Aralık 2011'de ise Munsif Marzuki Tunus Cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ardından hükümetin kurulması da yine Tunus'un normalleşmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Seçimin ardından Nahda'nın önderliğinde kurulan koalisyon hükümeti bazı kutuplaşmalara sahne olmakla birlikte Tunus açısından bu deneyim demokratikleşme yolunda önemli bir adımı oluşturmaktadır. Esasen Kabinenin Dışişleri Bakanı Refik Abdüsselam kabine hükümetinin bazı zorluklara rağmen yönetimde tek bir partinin olmasından daha iyi olduğunu vurgulamaktadır.

“Modern Tunus tarihinde ilk kez seçimle oluşturulmuş bir parlamentomuz ve hükümetimiz var ve tabi bir de koalisyon hükümetimiz var. Elbette koalisyon hükümeti kendini mükemmel bir şekilde ifade edemiyor ve zaman zaman siyasi kutuplaşmalarla dolup taşıyor. Fakat bu deneyimin, bu modelin Tunus ve tüm bölge için daha iyi olduğu kanısındayım. Farklı partilerin katıldığı ve yönetimin yükünü aldığı bir koalisyon hükümeti bir tekelden diğerine geçmekten daha iyidir. 1956'da ülke bağımsızlığını kazandığından bu yana Tunus'ta siyasi yaşam iktidardaki tek bir parti tarafından tekelleştirilmişti. Önce Burgiba devri ardından Bin Ali devri geldi. Şimdi koalisyon hükümeti var ve bence bu, yani bir uzlaşma sanatının varlığı, demokrasinin varlığını kanıtıyor. Şu an, uzlaşmanın nasıl yapılacağını öğreniyoruz.”⁵¹

Uzun süren müzakerelerin ardından 26 Ocak 2014'te yeni Anayasa'nın Kurucu Meclis'in çoğunluğu tarafından kabul edilmesi ise Tunus'taki değişim sürecinin başarılı bir şekilde devam etmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Esasen Anayasa yapım süreci Tunus'ta yeni dönemin ve siyasi rejimin geleceği ile ilgili laiklik, din-devlet ilişkileri, şeriat gibi önemli tartışmaların yaşandığı bir tecrübe olmuştur⁵². Böylelikle Tunus, otoriter tek adam rejiminin ardından demokratik ve özgür bir siyasi sisteme geçiş noktasında önemli adımlar atmakta, 2010 yılından itibaren aşamalı olarak normalleşme yolunda ilerlemektedir. Demokratikleşmeyi otoriter yönetim sistemlerinden demokratik yönetim sistemlerin hür seçimler yoluyla geçiş olarak nitelendiren Gannuşi'ye göre Arap Dünyası'nda ve özellikle de Kuzey Afrika'da demokrasiye geçişe engel oluşturan üç faktörden bahsetmektedir: sekülerleşme (*secularization*), devletin toprak üzerinden tanımlanması (*the*

⁵⁰*Ibid*, s.73.

⁵¹SETA, “Arab Spring, Tunisia and Turkey” Policy Debate T. Özhan, A.Davutoğlu, & R. Abdessalem No. 7. Ankara: SETA, 20 Ekim 2014.http://setadc.org/pdfs/SETA_Policy_Debate_Arab_Spring_Tunisia_and_Turkey.pdf.5.

⁵² Ramazan Yıldırım, *Anayasayla Taçlanan Tunus Devrimi*, (SETA Yorum), 20 Ekim 2012, <http://setav.org/tr/anayasayla-taclanan-tunus-devrimi/yorum/14472>

territorial state) ve yabancı güçlerin müdahalesi (*intervention by foreign powers*)⁵³.

Gannuşi, hükümet tarafından baskı yoluyla uygulanan seküleşme ve diğer bir ifade ile modernleşmenin demokratikleşme önündeki en önemli engel olduğunu ifade etmektedir. Tunus'ta yeni dönemde sürdürülen tartışmaların başında laiklik ve din-devlet ilişkileri gibi konular gelmektedir. Bu tartışmalar Tunus toplumunda yaşanan laikler ve dindarlar arasındaki kutuplaşmanın siyasal düzleme bir yansıması olarak nitelendirilebilir. Gannuşi, Arap coğrafyasında uygulanan sekülerleşmenin İslam'a karşı bir savaş bildirisine benzetmektedir. Esasen Arap toplumlarına dayatılan sekülerleşme Müslümanların yaşamlarını etkilemeyi ve şekillendirmeyi amaçlamaktadır. İslam ise, ifade ve düşünce özgürlüğünü garanti altına alır, gelişmeyi ve yenilenmeyi destekler. Bu nedenle Müslümanlar yaşamları ve dini değerleri arasında kalın bir duvar olmadan ilerleme sağlayabilirler⁵⁴. İslam Dünyası'nda uygulanan sekülerleşmenin, dini özgürlükleri ve kurumları baskı altına alarak din üzerinde tek otorite olarak devletin bulunmasını amaçlamışlardır. Toplumun dini yaşantısı kısıtlanmış ve devlet tarafından sıkı bir kontrol politikasına maruz kalmıştır. İşte Ortadoğu'daki otoriter Arap yönetimleri, din üzerinde kurulan böyle bir vesayet sistemine dayanarak varlığını sürdürmüştür.

Sonuç

Baskıcı bir sekülerlik anlayışı uygulayan otoriter ulus-devletlerde Müslüman halklar Tunus'tan başlayarak, diğer Ortadoğu ülkelerinde siyasi sistemlerin sorgulandığı "Arap Baharı" sürecinde demokratik bir dönüşümün gerçekleşmesi yönündeki taleplerini daha gür bir sesle dile getirmişlerdir. Modernleşme ve sekülerleşme İslam Dünyası'nda Batı'dan alındığı şekliyle uygulanmış ve zamanla tam bir Batılılaşma politikası olarak hayata geçirilmiştir. Bunun sonucunda din görevlilerinin yetkilerinin kısıtlanması, din eğitiminin devletin kontrolüne geçmesi ve dini kurumların faaliyetlerine ve mallarına devlet tarafından el konulması dâhil olmak üzere bir dizi din karşıtı uygulamalara başvurulmuştur. İşte tam da bu noktada, Talal Asad'ın sekülerlik yaklaşımı Ortadoğu'daki siyasal yapıların sorunlarını anlamak açısından aydınlatıcı bir bakış açısı sunmaktadır.

Asad sekülerliğin aslında dinin devamı ya da dinin fonksiyonlarını tamamlaması olmadığını ve modern yaşamın beraberinde getirdiği belli davranış, düşünce ve anlayışlar bütünü olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede sekülerizm din, etik ve siyaset kavramlarına yeni bir anlam yüklemiş ve bu anlama dayalı olarak ta toplumda yeni kurallar

⁵³Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A democrat within Islamism*. Oxford University Press, New York, 2001, s.106.

⁵⁴*Ibid*, s. 112-113.

ortaya koymuştur. Modern ulus-devlet ise tüm toplumsal faaliyetleri kontrol altında tutma gücüne dayanarak toplumun temel değerleri ve yaşayış biçimlerini yeniden düzenlemek istemektedir. Özellikle Ortadoğu'daki ulus-devletlerin uyguladığı modernleşme politikaları bilimsel ilerleme, günlük yaşamın yöntemlerinin rasyonalleşmesinden ziyade, halkın kendi öz kimliğinden ve tarihi bağlarından koparılarak Arap-İslam kültürüne yabancılaştırılmasını hedeflemektedir.

Tunus'ta başlayan demokratikleşme taleplerinin kısa zamanda tüm Ortadoğu'da yankı bulması uzun yıllardır kendi inanç ve değerleri yaşama hakkı elinden alınan halkların tepeden inmece sekülerleşme uygulamalarına gösterdiği açık bir tepkidir. Gannuşi'nin ifadesiyle "sahte bir sekülerlik" ve "sahte bir modernlik" uygulayan Arap ülkelerindeki ulus-devletler sömürgeciler tarafından sunulan "modernlik-modernleşme" paketini İslam toplumlarında büyük bir özenle uygulamışlardır⁵⁵. Bu görüşler ışığında, İslam toplumlarına modernliğin neden Batı'da sağlanan teknolojik ve bilimsel ilerlemeyi getirmediğini anlamak çok zor değildir.

Kaynakça

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Asad, Talal, "Responses", *Powers of The Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), Stanford University Press, Stanford, 2006, (206-241).

Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and politics in the Arab World*, Routledge, London, 1991.

Berger, Peter, *Facing Up To Modernity*, Basic Books, New York, 1977.

Berger, Peter, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ali Köse (Ed.), İstanbul, Da Yayıncılık, 2002, (11-32).

Boulby, Marion, "The Islamic challenge: Tunisia since independence". *Third World Quarterly*, C.10, S. 2, 1988, (590-614).

Casanova, Jose, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad" D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), *Powers of The Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, Stanford, 2006. (12-31).

Casanova, Jose, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Connolly, William E., "Europe: A Minor Tradition", *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott, C. Hirschkind (Ed.), Stanford University Press, Stanford, 2006, (57-75).

55 Raşid Gannuşi, *Secularism in the Arab Maghreb*. A. Tamimi, J. L. Esposito (Ed.), *Islam and Secularism*

in the Middle East. New York University Press, New York, 2000, s.98-99.

Gannuşi, Raşid, *Secularism in the Arab Maghreb*. A. Tamimi, J. L. Esposito (Ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*. New York University Press, New York, 2000, (97-124).

Gannuşi, Raşid, *Laiklik ve Sivil Toplum*, Mana Yayınları, İstanbul, 2010.

Hadden, Jeffrey K., "Toward Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces*, C.65, S. 3, 1987.

Interview with Talal Asad by Saba Mahmoud "Modern Power and The Reconfiguration of Religious Tradition, Stanford University Press, C. 5, S. 20, 20 Ekim 2014 <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>

Kılavuz, M. Tahir, M. Hüseyin Mercan, Süleyman Güder, "ORTA DOĞU'DA İSLAMCI SİYASET: DEĞİŞİM SÜRECİNDE MÜSLÜMAN KARDEŞLER VE NAHDA" İlke Kültür Deneği Raporu, 20 Ekim 2014 <http://ilke.org.tr/wp-content/uploads/2013/02/rapor-2.pdf>

King, Stephen J. *Liberalization Against Democracy The Local Politics of Economic Reform in Tunisia*. Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Köse, Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Da Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Lamchichi, Abderrahim, "Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie", *Confluences Méditerranée*, C. 33, 2000, (33-57).

Martin, David, 'The Denomination', *Sociology of Religion*, Steve Bruce (Ed.), Cilt II, Edward Elgar Publishing Limited, London, 1995, (1-14).

Polat, Ayşe, "A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on The Issue of Secularity" *İnsan ve Toplum*, 2012, C. 2, S. 4, (217-230).

Tamimi, Azzam, *Rachid Ghannouchi: A democrat within Islamism*, Oxford University Press, New York, 2001.

Taylor, Charles, "Modes of Secularism", *Secularism and Its Critics*, Rajev Bhargava (Ed.), Oxford University Press, Delhi, 1998, (31-54).

Warner, Rob, *Secularization and Its Discontents*, Continuum Books, London, 2010.

Wilson, Bryan, *Religion in Secular Society*, C.A. Watts Co. Ltd., London, 1966.

Wilson, Bryan, "Secularization and Its Discontents", *Sociology of Religion A Reader*, Susanne C. Monahan, William A. Mirola, Michael O. Emerson (Ed.), New Jersey: Prentice Hall, 2001, (229-237).

SETA, "Arab Spring, Tunisia and Turkey" Policy Debate T. Özhan, A. Davutoğlu, & R. Abdessalem No. 7. Ankara: SETA, 20 Ekim 2014. http://setadc.org/pdfs/SETA_Policy_Debate_Arab_Spring_Tunisia_and_Turkey.pdf

Yıldırım, Ramazan, "Anayasayla Taçlanan Tunus Devrimi", (SETA Yorum), 20 Ekim 2014, <http://setav.org/tr/anayasayla-taclanan-tunus-devrimi/yorum/14472>

