



**Yazar/Author**  
Mehmet Ali Sevgi\*

**Makale Adı/Article Name**

Türkiye'de Sekülerin Antropolojisi: Bir Giriş Denemesi

*Anthropology of the Secular in Turkey: An Introductory Essay*

**ÖZ**

Seküler olanın antropolojisinin kavramsal çerçevesi üzerine düşünmeyi amaçlayan bu çalışma, Türkiye'deki sekülerlik tartışmalarına antropolojik bir bakış açısının gerekliliğini vurgulayan bir giriş yazısı mahiyetindedir. Çalışmanın ilk bölümü, seküler, sekülerleşme, sekülerizm kavramlarının teorik arka planlarının incelenmesinin ardından, Avrupa'dan çıkan ve tüm dünyaya uygulanabilir olduğu düşünülen sekülerleşme teorilerinin çıkış noktalarını, gelişimini, modernite ile beraber aldığı şekilleri özetlemektedir. İkinci bölümde ise Antropolog Talal Asad'ın Sekülerliğin Biçimleri ve Dinin Soykütükleri başlıklı eserlerinden yola çıkarak, seküler olanın yorumlanmasına eleştirel bir bakış açısı getirilmekte ve kavramsal çerçevesi Batılı sosyal bilimciler tarafından çizilen bir kavramın başka coğrafyalarda başka yorumlarının mümkün olabileceği üzerinde durulmaktadır. Talal Asad'ın sekülere getirdiği yapısökümcü değerlendirmeler ile seküler bireyin antropolojisinin sınırlarının esnekliği ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Son bölümde ise tüm bu tartışmalar ışığında, Türkiye'de seküler olanın antropolojisinin kendine has dinamiklerinin olabileceğinin kısaca altı çizilmekte ve Türk toplumunun sosyal, kültürel ve tarihsel özelliklerinin dikkate alınmasının sekülerin antropolojisi üzerine yapılacak tartışmalarda ve yapılabilecek muhtemel çalışmalarda önemi üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm, Sekülerleşme teorisi, Talal Asad, Sekülerin antropolojisi

**ABSTRACT**

This study, which aims to think about the conceptual framework of the anthropology of the secular, is an introductory article that emphasizes the necessity of an anthropological perspective on the discussions of secularism in Turkey. The first part of the study, after examining the theoretical backgrounds of the concepts of secular, secularization and secularism, summarizes the starting points, development and forms of secularization theories that emerged from Europe and are thought to be applicable to the whole world, and the shapes they took with modernity. In the second part, based on the works of Anthropologist Talal Asad titled The Forms of Secularism and Genealogy of Religion, a critical perspective is brought to the interpretation of the secular and it is emphasized that a concept whose conceptual framework was drawn by Western social scientists may have other interpretations in other geographies. With the deconstructive evaluations that Talal Asad brought to the secular, the flexibility of the boundaries of the anthropology of the secular individual is tried to be revealed. In the last section, in the light of all these discussions, it is underlined that anthropology of the secular may have its own dynamics in Turkey and the importance of considering the social, cultural, and historical characteristics of Turkish society in discussions and studies on the anthropology of the secular is emphasized.

**Keywords:** Secular, Secularism, Secularization, Secularization Theory, Talal Asad, anthropology of the secular

### **Extended Abstract**

Although the concepts of secular, secularization and secularism have similar meanings, they are used in different meanings in different academic, social, cultural and political contexts. Secular has become a theological, philosophical, political, cultural and anthropological classification for constructing, organizing, comprehending and experiencing a world and reality that differs from the religious one. In this context, secular as a concept refers to the institutions, ideas and guidelines that constitute an important dimension of modernity and its defining forms of knowledge and practice. This option, which is different from the religious one, is associated with the production of a new secular option and is considered as a viable social imagination of humanism and is explained as an attitude towards the construction of meaning without any reference to the sacred or transcendent.

Secularism is defined in its simplest form as the separation of church and state. This distinction aims to make power and reason public while classifying religion as belonging to the private sphere. In this respect, it is possible to see secularism as an ideology. Because, as an ideology, it is the cognitive state of modernity, the key player in leading narratives about modernity, and an institutional formation that governs the conduct and management of individuals and communities. This institutional formation is the result of the transformation and differentiation of the religious, that is, eclectic institutions, churches, and the secular, that is, the state, economy, science, etc. institutional layers.

Studies carried out in the social sciences, especially in the field of sociology, have conceptualized the historical transformation of modern Europe and presented it as a social model for the rest of the world. It was predicted that this historical experience could be repeated and that humanity could complete its development by adopting the secular instead of the sacred. The decline and privatization of religion in the modern world has been at the center of secularization theories. Although these starting points have been seriously challenged, the core of the theory - the understanding of secularization as the differentiation of various institutional layers and subsystems of modern societies through a directly progressive process - has maintained its intellectual dominance in the social sciences.

With the intervention of anthropology in the secularization theories of social sciences, especially sociology, the perspectives and definitions it develops and how these definitions appear in private and public life, the practices of daily life and the flesh-and-blood depictions of the secular and their sociocultural characteristics will be revealed. In this context, Talal Asad's studies on the secular and secularism are in a position to determine the content of the discussions on this subject in the discipline of anthropology. Asad's works titled *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2020) and *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (2015) bring an anthropological perspective to a field dominated by political scientists and political philosophers.

Asad prefers to determine his position in secularism debates based on Taylor's views. Taylor is among those who insist that, although secularism emerged with modernity in Christian Western Europe, it is "applicable to all modernized non-Christian societies." While Taylor states that secularism is both etymologically and historically a Christian concept, he states that the theological definition of the outside of the church and the drawing of the church's own boundaries shape this concept. However, he argues that this concept, whose origins and historical journey are clearly drawn, cannot be limited to Christian societies, but can also be a road map for other societies of the world. Stating that the origin of modern Western secularism is religious wars and

the desire to get out of this fearful climate, Taylor underlines the emergence of the necessity for different sects and different tendencies to meet on a common ground. The public space and the public had to be reorganized with certain norms and agreements, and diversity and difference had to be secured. The first way to achieve this was the common ground strategy. The aim was to establish a basis for peaceful coexistence and a political order and obedience based on doctrines that would be valid for all Christian sects and even theists. Stating that the second way is an independent political ethics, Taylor claims that this will allow religious beliefs to be completely isolated. Taylor praises modern societies for allowing direct access and having a secular-homogeneous structure. While traditional societies desire passive subjects, democratic societies desire individuals motivated to participate, such as paying taxes and performing military service. While Asad finds Taylor's statements unconvincing, he underlines that participation is due to the pressure of the state rather than the motivation of the citizens themselves. He argues that the participation of society in the management process is far from ideal and that manipulation is a dominant mechanism in elections held at regular intervals. According to him, the distinguishing feature of modern liberal government is statecraft, not coercion and consent. Because there is a gradually weakening bond between the state and the people, between the parliament and the voters, and there is no place where all citizens can find a basis for negotiation. The negotiation is between political stakeholders, bureaucrats and business leaders. He states that the forms of mediation of modern society are different from those of the Middle Ages, but this does not mean that there is no religion in public life, and underlines that the issue of religion varies from country to country.

The association of the secular with the worldly brings with it critical approaches of Muslims in Turkey to the secular life practices. It can be said that this cautious perspective has an impact on the fact that the first group that comes to mind in the anthropology of secular in Turkey is not the religious groups or so-called conservative ones. Because including people who call themselves religious in secular anthropology can be interpreted as acting contrary to some prejudices. However, while drawing the boundaries of the anthropology of the secular, it becomes a necessity to deconstruct the Western narrative and develop an alternative, multiple and - in Turkey's case - a more specific and unique perspective. One of the biggest obstacles to the anthropology of secularism in Turkey is that the concept has been overshadowed by laicism discussions. The widespread use of words such as laic, laicity, and laicize instead of secular, secularism, secularization and the understanding of the concept of secular as laic imprison the framework of the concept in a vicious circle. The main reason why secular religiosity is not adequately addressed as an object of research is this conceptual confusion.

## Giriş

Bu çalışma, sekülerlik ve laiklik kavramlarının Batılı karşılıklarını tarihsel ve kültürel bağlamında ele almayı, bunu yaparken de antropolojik bir bakışı açısı getirerek daha önceki benzer tartışmalardan ayrılmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle seküler, sekülerleşme ve sekülerizm kavramlarını tarihsel olarak ele almakta, kavramların Batılı kökenlerini açıklamaya çalışmaktadır. Yine sekülerliği Batılı bir icat olarak ele alan ikinci kısımda ise kavramın evrenselleştirilme çabalarına, antropolojik biricikliklerin ıskalanması neticesinde sekülerleşme sürecinin mutlak benzerlerinin diğer toplumlarda uygulanışında ortaya çıkan sıkıntılara ve yine Batının kendi bünyesinde sekülerleşmenin farklı uygulamalarına değinilmektedir. Bu bölümde özellikle Talal Asad'ın Batının sekülerlik anlayışına getirdiği antropolojik eleştiriler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise seküler kavramı antropolojik bir şekilde ele alınırken

çalışmanın son kısmına hazırlık yapılmaktadır. Son bölümünde ise tartışmanın Türkiye ayağına kısaca değinilmekte ve kavramın Batılı kökenlerinin ve Batının kendine has tarihinde neşvünema bulan sekülerlik anlayışının Türkiye bağlamında ortaya çıkarabileceği sorunlara ve Türkiye’nin kendine haz özelliklerinde nasıl ele alınması gerektiğine değinilmektedir. Bu bağlamda bu makale, seküler, laik, sekülerleşme ve laikleşme gibi kavramların Batılı kökenlerini açıklamayı, kavramlara antropolojik bir bakış açısı getirmeyi ve bu antropolojik bakış açısıyla Türkiye’deki sekülerlik tartışmalarına yeni yaklaşımlar getirebilecek muhtemel çalışmalar için bir giriş çalışması olmayı amaçlamaktadır.

### 1. Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm

Klasik sekülerleşme teorileri özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında yürütülen çalışmalarla şekillenmiştir. Dinin mahiyetinin işlevsel bir değerlendirmesini sunan Luckman’ın *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (Luckmann, 1967) isimli eseri kolektif dinin teist olmayan kişisel bir dine dönüştüğünü öne sürerken, Berger’in *The Sacred Canopy* isimli kitabı ise dini tarihsel ve toplumsal bir mekanizma olarak ele almaktadır (Berger, 1969).<sup>1</sup> Talcott Parson’ın *Structure and Process in Modern Society* isimli kitabı da yine dinin toplumdaki işlevi ve toplumsal kalıplarda nereye tekâmül ettiğini açıklamaya çalışmaktadır (Parsons, 1960). Alman sosyolog Luhmann da özellikle *Funktion der Religion* başlıklı eserinde dogmanın evrimsel dönüşümünü, dini sistemlerin toplumsal organizasyonunu tartışmaktadır (Luhmann, 1982). Bu ve benzer çalışmalar Batı modernitesi ile geleneksel dinin düşüşü arasındaki bağlantıyı ön plana çıkaran Durkheim ve Weber’in temel sosyolojik çalışmalarının çeşitli yorumları olarak da okunabilmektedir. Bu temel metinlerin yorumları, Batı modernitesinin başka yerlerdeki modernleşme teorilerine de bir örnek model teşkil edeceğine dair genel bir kabulü beraberinde getirirken, sekülerliğin tanımı ise örtülü ve dolaylı bir şekilde yapılmıştır (Cannell, 2010).

Seküler, sekülerleşme ve sekülerizm kavramları birbirlerine yakın anlamlar ifade etseler de farklı akademik, sosyal, kültürel ve politik bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Seküler, dindar olandan farklılaşan bir dünyayı ve gerçekliği inşa etmek, düzenlemek, kavramak ve tecrübe etmek için teolojik-felsefik, yasal-politik ve kültürel-antropolojik merkezi bir modern kategori haline gelmiştir (Casanova, 1994, s. 7). Bu bağlamda bir kavram olarak seküler, modernitenin ve onun bilgiyi ve pratiği tanımlayıcı formlarının önemli bir boyutunu inşa eden kurumları, fikirleri ve yönergeleri ifade etmektedir (Hirschkind, 2011, s. 633). Dini olandan farklı olan bu seçenek ile seküler yeni bir seçeneğin üretilmesi ile ilişkilendirilmekte ve hümanizmin uygulanabilir bir sosyal tahayyülü olarak düşünülmekte ve kutsal ya da aşkın olana herhangi bir referans vermeden anlamın inşasına yönelik bir tutum olarak açıklanmaktadır (Taylor, 2018, s. 143).

Sekülerizm ise en yalın haliyle kilise ve devletin ayrımı olarak tanımlanmaktadır. Bu ayrım dini, özel alana ait olan olarak sınıflandırırken, iktidarı, gücü ve akli kamusalıştırmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle sekülerizmi bir ideoloji olarak görmek mümkündür. Zira bir ideoloji olarak modernitenin bilişsel hali, modernite hakkında önde gelen anlatıların kilit oyuncusu, bireylerin ve toplulukların sevk ve idaresini yöneten kurumsal bir formasyondur (Scherer, 2011, s. 622). Bu kurumsal formasyon ise dini olanın yani eklektik kurumların, kiliselerin ve seküler olanın yani devletin, ekonominin, bilimin vb. kurumsal katmanlarının dönüşümünün ve farklılaşmasının sonucudur.

Sosyal bilimlerde, özellikle sosyoloji alanında yürütülen çalışmalar, sekülerleşme teorileri modern Avrupa’nın tarihsel dönüşümünü kavramsallaştırmış ve dünyanın geri kalanı için toplumsal bir model olarak sunulmuştur. Bu tarihi tecrübenin tekrarlanabileceği, insanlığın kutsal yerine seküleri benimseyerek gelişimini tamamlayabileceği ön görülmüştür. Modern dünyada dinin düşüşü ve özelleştirilmesi sekülerleşme teorilerinin merkezinde yer almıştır. Bu çıkış noktalarına ciddi itirazlar gelse de teorinin merkezi -sekülerleşmenin, modern toplumların çeşitli

<sup>1</sup> Berger’in görüşlerinin eleştirel bir okuması için bakınız: (Coşkun, 2008) (Ertit, 2020)

kurumsal katmanlarının ve alt sistemlerinin doğrudan ilerleyen bir süreç ile farklılaşması olarak anlaşılması- sosyal bilimlerde düşünsel egemenliğini muhafaza etmiştir(Casanova, 2009, s. 1050).

Klasik sekülerleşme teorisinin savunucularından Steve Bruce, sosyal olarak çok daha homojen olan geçmiş toplumlar ile kıyaslayarak modern toplumun çoğulculuğunun altını çizmiş ve seçeneklerin çoğalmasının toplumun bölünmesine ve dinin katedrallerden külte düşüşüne yol açtığını öne sürmüştür (Bruce, 1996, s. 227). Kuzey Amerika'daki dindarlığın ve kilise aidiyetinin Kıta Avrupa'sına göre yüksek olmasını ise Amerikan'ın bir göç ülkesi olması ile açıklayan Bruce, Britanya kiliselerini yirminci yüzyılda etkileyen bireysellikte ve görecelikte özelleştirmenin artık Amerikan kiliselerini de etkileyeceğini iddia etmiştir (Bruce, 2002).

Bu tür argümanların sosyal bilimcilerin ve sosyologların eleştirilerine maruz kaldığını belirtmek gerekmektedir. Sekülerleşmenin dünyanın farklı bölgelerinde farklı deneyimlerle ve farklı bağlamlarda gerçekleştiğini öne süren bu eleştirilerde, Hristiyanlık dini ve modernite arasında kurulan bağın bile yeterince evrensel olmadığına vurgu yapılmaktadır. Özellikle Martins, bu bağın farklı coğrafyalardaki izlerini sürdürdüğü çalışmasında dini tecrübenin modernite ile olan ilişkisinin özellikle Latin Amerika ve Doğu Avrupa'daki yansımalarını ele alarak sekülerleşmenin nasıl farklılaşabileceğini açıklamaya çalışmaktadır (Martin, 2005).

Yine Casanova, özellikle 20. Yüzyılın sonlarına doğru dinin özelleşmesinin yerine kamusallaşmasının ön plana çıktığını ve artık görünür olmaktan çekinmediğini, dini geleneklerin, modernite teorilerinin ve sekülerleşme teorilerinin onlar için ayırttığı marjinal ve özelleştirilmiş rolleri reddettiklerini belirtmektedir(Casanova, 1994, s. 5). Kamusal ve özel olanların iç içe geçtiği ve sınırların keskin olmadığı teorilere ihtiyacımız olduğunu belirten Casanova, farklılaşmış katmanlar ile dinin bu farklılaşmış katmanlar içindeki ve sınırları zorlamadaki muhtemel yapısal rolleri arasındaki değişen sınırları üzerine yeniden düşünmemiz gerektiğini belirtmektedir. Casanova bu ifadelerle dinin özelleştirilmesinin mümkün olmadığını, bir şekilde kamusal olarak görünür olmayı başardığını ve sekülerleşme teorilerinin dine biçtiği rolün gerçekçi ve uygulanabilir olmaktan uzak olduğunu ifade etmektedir(Casanova, 1994, s. 7).

## 2. Batılı Bir İcat Olarak Sekülerleşme

Sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin sekülerleşme teorilerine, geliştirdiği bakış açılarına, tanımlara ve bu tanımların özel ve kamusal hayatta ne şekilde görüldüğüne antropolojinin müdahalesi ile gündelik hayatın pratikleri ve sekülerin ete kemiğe bürünen tasvirleri, sosyokültürel özellikleri açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda Talal Asad'ın sekülere ve sekülerliğe dair çalışmaları antropoloji disiplininin bu konudaki tartışmalarının içeriğini belirleyici konumdadır. Asad'ın *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) ve *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993) isimli eserleri, siyaset bilimciler ve siyaset felsefecileri tarafından hükmedilen bir alana antropolojik bir bakış açısı getirmesi bakımından önemlidir.

Asad, sekülerlik tartışmalarındaki konumunu Taylor'ın görüşlerinden yola çıkarak belirlemeyi tercih etmektedir.<sup>2</sup> Zira Taylor, sekülerliğin modernite ile beraber Hristiyan Batı Avrupa'da ortaya çıkmasına rağmen "modernleşmiş bütün gayri Hristiyan toplumlara uygulanabilir olduğunda ısrar edenler arasındadır"(Asad, 2020, s. 12). Taylor, sekülerliğin hem etimolojik olarak hem de tarihsel olarak Hristiyan bir kavram olduğunu belirtirken, kilisenin kendi sınırlarını çizerek kilise dışını teolojik olarak tanımlanmasının bu kavrama şekil verdiğini belirtmektedir. Ancak kökenini ve tarihsel yolculuğunu net bir şekilde çizdiği bu kavramın Hristiyan toplumlarla sınırlı kalamayacağını, dünyanın diğer toplumları için de bir yol haritası olabileceğini öne sürmektedir (Taylor, 2005, s. 31). Modern Batı sekülerizminin kökeninin din

<sup>2</sup> Talal Asad ve Charles Taylor'un sekülerlik üzerine görüşlerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bakınız: (Polat, 2012)



savaşları ve bu korku dolu ikliminden<sup>3</sup> çıkma isteği olduğunu belirten Taylor, farklı mezheplerin, farklı eğilimlerin ortak bir zeminde buluşma gerekliliğinin ortaya çıkmasının altını çizmektedir. Kamusal alanın ve kamusal olanın belli normlarla ve mutabakatlarla yeniden düzenlenmesi ve çeşitliliğin, farklılığın güvence altına alınması gerekmektedir. Bunun yapılabilmesi için gerekli olan ilk yol ise ortak zemin stratejisiydi. Burada amaç barışçıl bir şekilde birlikte var olma ve tüm Hıristiyan mezhepler ve hatta teistler için geçerli olacak doktrinlere dayanan bir siyasi düzen ve itaat zemini kurmaktır. İkinci yolun ise bağımsız bir siyasi etik olduğunu belirten Taylor, bunun dini inançların bütünüyle tecrit edilmesine imkân sağlayacağını iddia etmektedir. Taylor, modern toplumlardan doğrudan erişime imkân vermeleri ve seküler-homojen bir yapıya sahip olmaları bakımından övgüyle bahsetmektedir. Geleneksel toplumlar pasif tebaalar arzu ederken, demokratik toplumlar vergi verme ve askerlik görevini yerine getirme gibi katılıma güdülenmiş bireyler arzu etmektedir (Taylor, 2005, s. 43).

Asad, Taylor’ın bu açıklamalarını ikna edici bulmazken, katılımın yurttaşların kendilerini güdülemelerinden çok devletin baskısı ile gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Toplumun yönetim sürecine katılmasının ise ideal olandan uzak olduğunu, belli aralıklarla yapılan seçimlerde ise bireysel karar verme mekanizmalarından çok manipülasyona açık bir sürecin ön planda olduğunu belirtmektedir (Asad, 2020, s. 14). Ona göre, modern liberal yönetimin ayırt edici özelliği cebir ve rıza değil devlet idaresidir. Zira devlet ile halk arasında, parlamento ve seçmen arasında giderek zayıflayan bir bağ söz konusudur ve tüm yurttaşların müzakere zemini bulabilecekleri bir mekân yoktur. Müzakere siyasi paydaşlar, bürokratlar ve iş dünyasının liderleri arasındadır. Modern toplumun dolayım biçimlerinin orta çağdan farklı olduğunu ama bunun kamusal yaşamda dinin olmadığı anlamına gelmediğini belirtirken, din konusunun ülkeden ülkeye farklılık gösterdiğinin altını çizmektedir (Asad, 2020, s. 16).

Asad, liberal sekülerizmin evrensel insan doğasının mahiyetini bildiğini ve her toplumun aynı yöne doğru hareket etmesinin gerekliliğini vurgulayan ilerleme mitinin bir zorunluluk olduğu iddiası ile öne çıktığını ileri sürmektedir. Sekülerizmin çağdaş dünyadaki baskıcı özelliğine vurgu yapan Asad, belli bir şekilde var olmaya ve yaşamaya izin verirken diğerlerini küçümsemeye, örtülü bir şekilde yasaklamaya meyilli olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda evrensel haklar ile azınlık hakları arasındaki çatışmaya vurgu yapan Asad, bazı grupların hangi şartlarda azınlık olarak kabul edildiği sorusunu tartışmaya açmaktadır. Seküler liberalizme atfedilen hoşgörü iddialarının zeminini oluşturduğu farz edilen dünya görüşünün temellerine meydan okunduğunda bunun geçerliliğini kaybettiğini ve alternative gerçeklikler hakkında konuşmaya başlayan azınlıkların ise ikna yoluyla ama aslında cebren engellendiğini de ifade etmektedir. (Asad, 2001, ss. 214-215).

Asad’ın liberal sekülerizme yönelttiği eleştirileri, onun sekülerizm karşıtı olarak okunmasını gerektirmemektedir. Zira o, her ne kadar sekülerizmin karşısında durduğu bazı yaşam pratiklerine sempatiyle yaklaşıyor gibi görünse de aslında sosyo-politik yaşamda yeniden inşa edilmiş bir sekülerizmin savunuculuğunu yapmaktadır ve dinin sekülerizmden daha büyük bir gerçeklik olduğunu savunan teologların görüşlerine mesafeli durmaktadır (Cannell, 2010, s. 91). Asad seküler ve dindar insan arasında kurulabilecek benzerliklere karşı çıkarken sekülerin dindar insan ile benzer şekilde kodlanmasını veya konumlandırılmasını eleştirmektedir:

Ben “seküler”in gerçek insan yaşamının “din”in denetleyici gücünden kendisini tedricen kurtardığı ve böylece dinin yeniden konumlandırılmasını sağladığı uzam olarak düşünülmemesi gerektiğini savunuyorum. Tam da bu varsayım yüzündendir ki dinin seküler alanı “zehirlediği”ni ya da ilahiyat kavramlarının yapısını seküler içinde çoğalttığını düşünebiliyoruz (Asad, 2020, s. 228).

<sup>3</sup> Burada kast edilen 16. Yüzyılda Reform hareketlerinden sonra ortaya çıkan ve 18. Yüzyıla kadar devam ederek Avrupa’yı etkisi altına alan savaşlardır. Literatürde bu savaşların yalnızca dini saiklerle ortaya çıkmadığına dair tartışmalar da mevcuttur. Kapsamlı bir çalışma için bkz. (Palaver & Regensburger, 2016)

“Dini” ve “seküler” arasındaki çatışmayı ve sözde zıtlığı değerlendiren Asad, günümüzde Batı dünyasının geçmişe ve özellikle de “modern öncesi” tabir edilen dönemlere yönelik tutumunu da ideolojik bakış açısınca üretilen bir olgu addetmektedir. Asad, bu nedenle, “seküler”in sözde karşıt anlamlarıyla beraber tanımlanmasına da karşı çıkmaktadır. “Seküler”in “kavramsal açıdan siyasi bir öğreti olan sekülerizmi öncelediğini” ve tarihsel süreç içerisinde farklı kavramların, anlayışların, ahlaki tutumların ve pratiklerin bir araya gelmesiyle seküleri şekillendirdiğini ifade etmektedir (Asad, 2020, s. 28). Buradan hareketle, “seküler” ifadesi özellikle de bazı kavramlarla beraber zikredildiğinde esas mahiyetini kaybetmekte ve antropolojik açıdan özerk yapısıyla incelenmesi gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Asad’ın seküleri tarafsız, nötr bir kategori olarak ele alma çabasının onun kavramı Foucault’cu bir okumaya tabi tutmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira onun yaklaşımına göre sekülerlik bir toplumu disipline etmenin bir aracı olarak kullanılmakta ve hayat tarzlarının tek tipliğini daytmaktadır. Asad, liberal siyaset teorisinin seküler devleti, belirli bir dine ayrıcalık tanımayan, belirli bir toplumdaki farklı geleneklere sözde hoşgörüyü teşvik eden ve dini inanç veya gelenek üzerine yapılan herhangi bir hakikat iddiasına yetki vermeyi reddeden bir kurum olarak kavramsallaştırdığını açıklar (Craig Brittain, 2005, s. 149). Gücü ve kavramın tanımını elinde bulunduran, uygulamaların sınırlarını çizen ve ideolojinin gündelik hayatta nasıl devreye gireceğini belirleyen seküler devlet, makbul olan seküleri de belirlemektedir.

Avrupa’da moderniteyle beraber “kutsal olan” da kavramsal bir değişime uğramıştır. Özellikle deniz aşırı sömürgelerinde farklı bir konumda görülen inanışlar ve ritüeller fetiş ve tabu olarak adlandırılırken, teolojik terimlerle putperestlik olarak tanımlanmıştır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ise, evrimci yaklaşımların da etkisiyle, bu inançlar hurafe olarak kategorize edildiler. Akıl, yeniden kategorize edilmesi ve konumlandırıcı özelliğine başvurulması sayesinde kendi konumunu güçlendirdi. Asad ise önceki dönemlerde kilisenin tekelinde bulunan “vicdan”ın yerini almaya başlayan yeni tür bir “vicdan”ın özerk yapıda bir kutsallığa kavuştuğunu ve üstelik bunun evrensellik iddiasıyla gücü de ele geçirdiğini ifade etmektedir. Bu yeni vicdan anlayışı seküler bir güç olarak pdevreye sokulmuş ve hatta aşkın ve kutsal olan Tanrı’nın yerine “esas güç” olarak ilan edilmiştir (Asad, 2020, s. 94). Asad, kutsal olan ile din dışı olan arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerine açtığı tartışmada, Richard Comstock’un tanımına başvurmuştur. Comstock’a göre bir davranış türü olarak kutsal, yalnızca bir dizi dolaysız görünüm değil, davranışın biçimini ve onun kategorinin bir örneği olarak sayılıp sayılamayacağını belirleyen bir dizi kurallar, talimatlar, yasaklar ve emirlerdir (Comstock, 1981)<sup>4</sup>. Kutsalın tanımının ve kutsala karşı yapılan yaptırımların değişkenlik gösterdiğini ifade eden Asad, bir deneyimin kutsal olup olmadığı ile meşgul olmanın beyhude bir çaba olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, sekülerliğe antropolojik bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, kutsalı iktidarın bir maskesi olarak görmek değil, “belli pratikleri -öznenin deneyiminin disipline edildiği belli pratikler de dahil- kavramsal olarak mümkün, arzulanır, zorunlu kılan şeyin ne olduğuna bakmamız gerekir” (Asad, 2020, s. 50). Bu bağlamda kutsal yalnızca dinin değil seküler olanın da konusu olarak ele alınmakta, antropolojinin din ve dindar ile ilgili açıklamalarından sekülerlik ve seküler olanı anlamakta da faydalanabileceği ortaya çıkmaktadır.

### 3. Antropolojik Bir Kavram Olarak Seküler

Asad’ın mercek altına aldığı bu sekülerlik anlayışı dinin evrensel ve özelleştirilmiş bir kavram olarak Batılı liberal din anlayışına dayanmaktadır. *Dinin Soykütükleri* başlıklı eserinde Orta Çağ Batı toplumunda dinin işlevini, modern çağda din olarak düşünülenden çok farklı bir kültürel ifade biçimi olarak tanımlamaktadır (Asad, 2015, ss. 43-44). Louis Dumont, Hristiyanlığın Batı’da

<sup>4</sup> Atay, modern öncesi dönemde dinin bu işlevini ve her şeyi kaplayan bir ideoloji olarak varlığını şu şekilde açıklamaktadır:

“...modern öncesi dönemde din hayatın içinde her yerdedir...Eğitim, hukuk, ahlak, siyaset, sanat, bilim, tıp; bunların hepsi dinsel. Ve tabii ideoloji de! Gerek toplumları yönetenlerin yönetme hakkını geçerli kılan ‘resmî ideoloji’, gerekse yönetilenlerin tepki ve hoşnutsuzluklarını isyana dönüştüren karşı-ideolojilerin içeriğinde din, ana motifti”. (Atay, 2004)

Orta Çağ’daki yapısını büyük bir pelerine, Meryem Ana’nın örtüsüne benzetmektedir (Dumont, 1970, s. 32). Bu bağlamda ayırt edici bir pratik ve inanç sistemi olarak din, birçok sosyal meseleyi disipline ederken bazı değerleri de beslemekteydi. Din, diğer kültürel deneyimlerden ayrı bir şekilde var olan ayırt edici bir form, muhakeme süreci ya da deneyimsel bir şey değildi. Öznenin dünya hakkındaki uygulamalarının ve varsayımlarının kültürel ufku kapsıyordu (Craig Brittain, 2005, s. 150). Asad, dinin inanç esaslı değil somutlaşmış pratikleri üzerinden bu etkiye sahip olduğunu belirtmekte ve bu iddiasını geliştirmek için de Clifford Geertz’in dini sembolik sistemler olarak açıklayan tanımına başvurmaktadır. Zira Geertz’e göre, din insanın güdülerini ve halet-i ruhiyesini şekillendiren semboller sistemini içermekte ve bu da insan varlığında anlamı ve düzeni inşa etmektedir (Geertz, 1973, s. 90). Asad, Geertz’i dini tecrübeye bilişsel tecrübeyi fazlasıyla vurgulaması açısından eleştirmekte ve hakiki Hıristiyanlığı harekete geçiren temel etkenlerin sembollerden çok iktidar ve güç olduğunu öne sürmektedir (Asad, 2015, s. 27). Geertz’in din ile uygulamalar arasında kurduğu ilişkiye dair görüşlerine katılsa da onun dini anlamın inşa edildiği süreçlere bakmaksızın anlamın bizatihi kendisine vurgu yapmasını eleştirmektedir.

Asad’ın Geertz’e yönelttiği bir diğer eleştiri de onun evrensel bir din tanımında ısrarcı olmasıdır. Asad, her dinin kurucu unsurlarının ve ilişkisel ağlarının tarihsel olarak spesifik özellikler taşıdığını ve “bu evrensel tanımın söylemsel süreçlerin tarihsel ürünü olduğunu” (Asad, 2015, s. 44) iddia etmektedir. Dinin modern öncesi zamanlarda özerk evrensel bir özünün olduğunun düşünülmesi, seküler liberallerin dini özel alana hapsedme isteğinden ve dinin liberal ve Protestan bir şekilde savunulmasından kaynaklanmaktadır.

Asad, sekülere antropolojik bir perspektif geliştirmek için dinin modernist tanımlarına ve bu tanımların hizmet ettiği bağlamlara eleştirel bir bakış açısı getirmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Modern zamanlara kadar dini ve seküler arasında kavramsal bir ayrımın bulunmadığını dile getirirken, bu ayrımın dini olanı, özneyi şekillendiren ve disipline eden pratiklerden ve ritüellerden ziyade inananların bireysel ruh hallerine ve bireysel motivasyonlarına göre yeniden düzenlemeyi içerdiğinin altını çizmektedir. Din, birçok farklı dini geleneği barındıran ulus devletin birliğini muhafaza etmek için özelleştirilip kamusal alandan tedrici edilirken, devletin müktedirliğine zeval verebilecek herhangi bir ahlaki kod ya da bir hakikat iddiası engellenmektedir. Asad’ın dini hoşgörünün modern Avrupa’dan çıkan kökleri üzerine söylediklerine yer vermek bu bağlamda yerinde bir katkı olacaktır:

Konunun uzmanları dinsel hoşgörünün, iyiliksever bir çoğulculuğun armağanı olmadığını, on altıncı ve on yedinci yüzyılların mezhep savaşlarından doğan güçlü devlet iktidarının oluşumunda siyasi bir araç olduğunun artık çok daha farkında. O çağın insanlarınca fark edildiği üzere, hoşgörüsüzlük konum değiştirmiştir. Devrin Fransız hukukçularından biri şöyle yazmıştır: Günümüzde sapkınlık Din’den değil Devlet’ten sapmaktır (Asad, 2015, s. 232).

Dinin soy kütüğü üzerine bu eleştirel bakış açısı, seküler ile sunulan din anlayışının dini olarak tanımlanan kültürel farklılıkları baskılayıcı bir rol oynadığı ve seküler devletin esasında farklılığa hoşgöründen çok hoşgörüsüzlüğün bir yansıması olarak karşımıza çıktığı iddiasını taşımaktadır.

Sekülerin kendisine değil sekülerliğin ideolojik yorumlanışlarına itiraz eden Asad’ın kavramın tarihsel arka planını, onun uygulanış şekillerini irdelemesinin asıl sebebi, sekülerin antropolojik olarak yorumlanırken sosyal, kültürel ve tarihsel hikayesini göz önünde bulundurulması gerektiğine olan inancıdır. Batı Modernitesi’nin ürünü olarak sekülerlik, ortak noktaları olsa bile farklı coğrafyalarda farklı seküleri ya da farklı seküler karşıtlarını ortaya çıkarmaktadır. Sömürge sonrası devletlerde yaşanan tecrübenin Kıta Avrupası’ndan farklı olabileceğini ve sekülerin antropolojisinin genelleştirmeci bir bakış açısıyla yapılamayacağını belirtmektedir.

#### **4. Türkiye’de Sekülerin Antropolojisi**

Türkiye’de yapılan sekülerlik tartışmalarından ortaya çıkabilecek seküler olanın antropolojik düzlemde ele alınabilmesi için ülkenin tarihsel, kültürel ve sosyolojik biricikliğinin ve kendine has dinamiklerinin ortaya çıkarılması bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’nin



sekülerlik serüvenine atıfta bulunarak sekülerliğin bu tarihsel ve sosyolojik açmazlarına değinen Alper Bilgili, Batı'dan devşirilen aydınlık ve karanlık dikotomisinin seküleri ve dini olanı konumlandırmak için kullanıldığını belirtmektedir (Bilgili, 2011, s. 132). Türkiye'nin muasır medeniyetlere ulaşması adına yapılan sekülerlik vurgusu ve önerilen reçetelerin ülkenin kendine has unsurlarının hesaba katılmadan yapıldığını belirten Bilgili, İslam'ın 'günah keçisi' olarak konumlandırılmasının sekülerleşme sürecinin dinin devlet tarafından kurulan mekanizmalar tarafından kontrol edilmesine dönüştüğünü belirtmektedir. (Bilgili, 2011, s. 132)<sup>5</sup>

Nilüfer Göle, modernitenin Avrupa merkezli paradigmasına mesafeli bir tutum takınılması gerektiğinin altını çizirken, fabrika ayarları olarak görülen Batı kaynaklı sosyolojik önkoşulların artık ampirik olarak makul olmadığını, İslami, modern ve seküler ayrımlarının yerleşik söylemlerle açıklanamayacağını ifade etmektedir (Göle, 2015, s. 3). İslam'ın aktörlerinin modern deneyimi eleştirel bir yaklaşımla yeniden keşfettiklerini belirten Göle, bu aktörlerin cinsellik ve mahremiyet gramerlerinde somut bir şekilde gözlemlenebildiğini ve kamusal alanda dini ve seküler normların ayrıntılarının izlerinin sürülebileceğini dile getirmektedir (Göle, 2015, s. 3). Bu bağlamda antropolojinin saha çalışmalarında seküler ve dini olan için yeterli malzemenin biriktiğini söylemek yerinde bir çıkarım olacaktır.

Sekülerin dünyevi olan ile beraber anılması, Türkiye'de Müslümanların seküler hayat pratiklerine eleştirel yaklaşımları da beraberinde getirmektedir.<sup>6</sup> Türkiye'de sekülerin antropolojisinde ilk akla gelen kesimin dindar kesim olmaması ve muhafazakâr olarak kabul edilen toplumsal kesimin sekülerin antropolojisinde kendisine yer bulmamasında bu temkinli bakış açısının da etkisi olduğu söylenebilir.<sup>7</sup> Zira kendisini dindar olarak adlandıran kişilere sekülerin antropolojisinde yer vermek birtakım ezberlerin tersine hareket etmek olarak yorumlanabilmektedir. Ancak sekülerin antropolojisinin sınırlarını çizirken, Batı anlatısının yapısöküme uğratılması, alternatif, çoklu ve -Türkiye özelinde- daha spesifik ve biricik bir bakış açısının geliştirilmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de sekülerliğin antropolojisinin önündeki en büyük engellerden biri de kavramın laiklik tartışmalarının gölgesinde kalmış olmasıdır. Ertit'in ifade ettiği üzere laik, laiklik ve laikleşme gibi kelimelerin seküler, sekülerlik, sekülerleşme yerine yaygın bir şekilde kullanılması, seküler kavramının laik olarak anlaşılması kavramın çerçevesini kısır bir döngüye hapsetmektedir (Ertit, 2014, s. 115). Seküler dindarlığın bir araştırma nesnesi olarak yeterince ele alınmamasının başlıca nedeni de bu kavram kargaşasıdır. "Seküler" ve "dindarlık" kavramlarının zeytinyağı ile su gibi birbirine bulaşmaz iki şey gibi algılandığını belirten Dellaloğlu, bu algının değişen dindarlık biçimlerinin ve seküler dindarlığın Türkiye'deki sosyal bilimciler tarafından gerektiği gibi ele alınmasına mâni olduğunun altını çizmektedir (Dellaloğlu, 2022).<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Türkiye'deki laiklik uygulamalarına, laikliğin müstesna yorumuna dair bir okuma için bakınız: (Şan, 2014)

Erken Cumhuriyetin sekülerlik girişimlerine daha farklı ve teolojik bir yaklaşım için bakınız: (Güler, 2018)

<sup>6</sup> Müslümanların sekülerleşmesi ve dünyevi pratiklerine eleştirel bir okuma için bakınız: (M. Tekin, 2012)

<sup>7</sup> a) Türkiye'de yürütülen bir takım saha çalışmalarında, özellikle halk dindarlığını inceleyen çalışmalarda, dini görünenin kültürel olduğunu ve içselleştirilmiş bir dindarlıktan çok gelenek ve göreneklerin ön planda olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar sekülerin antropolojisinin çerçevesini genişletmeleri açısından önem arz etmektedirler. Benzer bir çalışma için bakınız:

Medina Melda Güleç & Vejdi Bilgin, "Halk Dindarlığı'nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 73-108.

<sup>8</sup> Sekülerlik ve İslam hakkında dünyada ve Türkiye'deki yerleşik düşüncelere karşı eleştirel bir okuma için bkz.

(Kirman & Özbolat, 2017)

b) 2021-2023 yılları arasında İğdır'da Caferiler üzerine yaptığım etnografik çalışmalarda kendisini hem seküler hem de dindar olarak tanımlayan katılımcılarla mülakatlar gerçekleştirdim.

Belki de Türkiye’de sekülerin antropolojisi için ihtiyaç duyulan şey ontolojik bir dönüşüm ve “normatif olarak kabul gören teorileri ve kavramları etnografik paradokslara maruz bırakarak yeniden gözden geçirilmelerini sağlamaktır”(Aksel, 2021, s. 699). Sekülerin Türkiye’de yerleşmiş ön kabullerini, dindarın tek yönlü ele alınışını aşmak ve yeni bir perspektif geliştirmek için antropolojinin antropologların seküleri çok daha geniş bir çerçevede ele alması gerekmektedir.

## Sonuç

Sekülerlik ile ilgili tartışmalarda etnografik çalışmalar ile yapılabilecek muhtemel katkılar, kavramın araştırma yapılan toplumdaki kültürel fragmanlarını ortaya çıkarması açısından önemli olacaktır. Seküler olan ve sekülerlik evrensel düzlemde ele alındığında kültürel biriciklikler ıskalanabilmektedir. Bu bağlamda özellikle Türkiye’nin farklı bölgelerinde ve farklı sosyal, kültürel ve ekonomik dinamiklere sahip grupları arasında yapılacak etnografik çalışmalar, bu çalışmada bahsi geçen sekülerlik kavramının hikayesini bir takım genellemeler ve dayatılan anlayışlardan bağımsız bir şekilde ortaya çıkarılmasının önünü açacaktır. Seküler insan tipolojisinin kalıplaşmış yargılardan çıkarılarak seküler olanın izdüşümlerini bu kalıplara uyamayan hayatlarda da görebilmek, böylelikle seküler hayatı daha geniş bir bağlamda ele almak antropolojik bir bakış açısı getirmekle mümkün görünmektedir. Dini olanın seküler olamayacağına, seküler olanın dini olandan topyekün ayrıldığına dair çıkarımlar gündelik hayatın birçok pratiğinde sekteye uğramaktadır ve kişisel hikayelerin ortaya dökülerek insan hayatının karmaşıklığını gözden kaçıran birçok suni tasnifin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

## Kaynakça

- Aksel, H. S. (2021). Din Antropolojisinde Ontolojiye Dönüş: Avrupa Merkezli Miras ile Yüzleşme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. <https://doi.org/10.18505/cuid.988231>
- Asad, T. (2001). Reading a Modern Classic: W. C. Smith’s “The Meaning and End of Religion”. *History of Religions*, 40(3), 205-222. <https://doi.org/10.1086/463633>
- Asad, T. (2015). *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* (A. A. Tekin, Çev.). Metis Yayınları.
- Asad, T. (2020). *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Atay, T. (2004). *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*. İletişim Yayınları.
- Berger, P. L. (1969). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books.

Bilgili, A. (2011). Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey. *European Perspectives – Journal on European Perspectives of the Western Balkans*, 2(5),

---

Bu saha çalışmasında özellikle laikliğin azınlık dini gruplar tarafından nasıl algılandığını ve kavramlarla ilgili Dellaloğlu’nun altını çizdiği kafa karışıklığının bireylerin kendilerini tanımlama biçimlerini nasıl etkilediğini gözlemlene imkanı buldum. Seküler dindarlığın antropolojik bir vaka olarak karşımızda durduğunu ve bu alanda yapılacak etnografik çalışmaların kavramların sosyolojik ve kültürel izdüşümlerini ortaya koymamız açısından bir gereklilik olduğunu bu çalışmalarda tecrübe etme imkanı buldum. Bu saha çalışmasından ortaya çıkan etnografik çalışmalar için bkz:

(Sevgi, 2023a, 2023b; Sevgi, 2022)

131-146.

- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West* (1st edition). Wiley-Blackwell.
- Cannell, F. (2010). The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39(1), 85-100. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World* (1st edition). University of Chicago Press.
- Comstock, W. R. (1981). A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies. *Journal of the American Academy of Religion*, XLIX(4), 625-643. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLIX.4.625>
- Coşkun, A. (2008). Dinin Sosyal Gerçekliği, Dünyevileşme, İslam ve Türkiye. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 19, 13-24.
- Craig Brittain, C. (2005). The “Secular” as a Tragic Category: On Talal Asad, Religion and Representation. *Method & Theory in the Study of Religion*, 17(2), 149-165. <https://doi.org/10.1163/1570068054305592>
- Dellaloğlu, B. F. (t.y.). Sekülerleşme Nedir? *Perspektif Online*. Geliş tarihi 17 Kasım 2022, gönderen <https://www.perspektif.online/sekulerlesme-nedir/>
- Dumont, L. (1970). Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1970(1970), 31-41.
- Ertit, V. (2014). Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1). <https://doi.org/10.17550/aid.01254>
- Ertit, V. (2020). Peter Berger ve Sekülerleşme. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 16(1), 194-214.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures by Clifford Geertz* (z-lib.org).epub.
- Göle, N. (2015). *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Duke University Press Books.
- Güleç, M. M., & Bilgin, V. (2018). Halk Dindarlığı'nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 73-108.
- Güler, İ. (2018). *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara Okulu Yayınları.
- Hirschkind, C. (2011). Is Thehre A Secular Body? *Cultural Anthropology*, 26(4), 633-647. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01116.x>
- Kirman, M. A., & Özbolat, A. (2017). İslam, Kutsal ve Seküler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17(2), Article 2.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. (First edition). MacMillan Publishing Company.
- Luhmann, N. (1982). *Funktion der Religion* (9. Auflage). Suhrkamp.
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (1st edition). Routledge.
- Palaver, W., & Regensburger, H. R. & D. (Ed.). (2016). *The European Wars of Religion* (0 bs). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315558486>
- Parsons, T. (1960). *Structure and Process in Modern Societies*. Free Press.
- Polat, A. (2012). A Comparison of Charles Taylor and Talal Asad on the Issue of Secularity. *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)*, 2(4). <https://doi.org/10.12658/human.society.2.4.R0005>
- Scherer, M. (2011). Landmarks In The Critical Study of Secularism. *Cultural Anthropology*, 26(4), 621-632. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01115.x>

- Sevgi, M. A. (2022). Frühling Für Die Toten: Das Ritual Des Totenfestes Bei Türkischen Schiiten. *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken*, 14(3), 405-418. <https://doi.org/10.46291/ZfWT/140325>
- Sevgi, M. A. (2023a). Identity among Turkish Shi’is: An Ethnographic Study. *Religions*, 14(2), 142. <https://doi.org/10.3390/rel14020142>
- Sevgi, M. A. (2023b). The Invisible Inhabitants of a Cultural Limbo: Religion Identities among Iğdir Ja’faris. *Anthropology of the Middle East*, 18(1), 20-34. <https://doi.org/10.3167/ame.2023.180103>
- Şan, M. (2014). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-26.
- Taylor, C. (2005). *Secularism and its critics: Themes in politics* (R. Bhargava, Ed.; New Edition). Oxford University Press.
- Taylor, C. (2018). *A Secular Age* (Reprint edition). Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.
- Tekin, M. (2012). Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri. *İnsan & Toplum*, 2(4), 181-204.

### **Çatışma Beyanı**

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişki bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder.

### **Destek ve Teşekkür**

Çalışma için herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.