

Makale Gönderim Tarihi 01.11.2018 – Makale Kabul Tarihi 16.11.2018

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*Journal of Social and Cultural Studies*www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 1, Sayı/Issue:2

**DİNİN KAMUSAL ALANDA DEĞİŞEN KONUMU VE
İSLAM TOPLUMLARINDAKİ YANSIMALARI***Dr. Çağatay SARP¹
Muhammed YAVUZ²***Öz**

Reform süreciyle başlayan ve Aydınlanma dönemiyle devam eden bir durum olarak modernite, Avrupa toplumlarında yeni bir zemin inşa etmiş; kültürel, ekonomik ve sosyal değişimlerin yaşanmasıyla modern Avrupa kimliği netlik kazanmıştır. Ancak söz konusu değişimler, Batı ile sınırlı kalmamış, Doğu toplumlarına da – bilhassa da İslam toplumlarına- sorunlu bir şekilde aksetmiştir. Modernleşme olarak adlandırılan bu değişimin öncesi, geleneksel kurumlardır ve bu kurumlar geride kalmıştır. Değişimin sonrası ise modern olacak, geleceği modern ve yeni süreçler yönlendirecektir. Bu anlamda gelenek ve din ayrılmaz bir bütün oluşturduklarından, modern değişimlerin odağındaki din ve dini kurumlar da şüphesiz problemlilerden geçmektedir. Modern kamusal alanın parametreleri olan rasyonel akıl, bireyselleşme ve sekülerizm ile beraber dini yaşayış ve uygulamalar, özel alana çekilerek hususi bir yapıda gerçekleşmektedir. Batı toplumları, bu sorunları her ne kadar kendi değerleriyle ve toplumsal mutabakatla zahiren çözüme kavuşturmuş da; İslam toplumlarındaki manzara, sorunların Batı kaynaklı olduğunu ve bu nedenle çözümün de bir o kadar zorlaştığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Kronik bir boyuta ulaşan söz konusu sorunların İslam toplumlarında kimlik karmaşası, yabancılaşma ve çözülme de beraberinde getirdiği düşünülmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, işaret edilen sorunlu değişimlerin yaşandığı kamusal alan ve siyaset özelinde, dinin modern dünyada İslam toplumlarındaki yerini Avrupa deneyimlerini de göz önüne alarak tartışmaya sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Modernizm, Din, Kamusal Alan, Siyaset, İslam, Batı*

**THE CHANGING POSITION OF RELIGION IN PUBLIC SPHERE AND
REFLECTIONS IN ISLAMIC SOCIETIES****Abstract**

As a situation that began with the reform process and continued with the Enlightenment, modernity has built a new ground in European societies; the identity of modern Europe has become clear with the cultural, economic and social changes. However, these changes haven't been limited only to the West and have also posed a problem to Islamic societies – especially Islamic Societies-. Before this change, called modernization, is the traditional institutions and these institutions are fall behind. After the change, it will be modern; modern and new processes will guide the future. In this sense, religion and religious institutions, which are the focus of modern changes, are undoubtedly undergoing problematic processes, as tradition and religion form an inseparable whole. With the rational mind, individuality and secularism, which are the parameters of modern public sphere; religious life and practices are carried out in a private structure by pulling to the private sphere. Although the Western societies have solved these problems in appearance with their own values and social consensus, the scenery in Islamic societies is important in showing that the problems are from the West and therefore that the solution is so difficult. It is

¹Kırıkkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, cagataysarp@hotmail.com

²Kırıkkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, muhammedyavuz65@gmail.com

thought that these problems, which have reached a chronic dimension, bring identity complexity, alienation and dissolution with them in Islamic societies. The main purpose of this study is to discuss the position of religion in Islamic societies in the modern world, considering the European experiences in terms of public sphere and politics.

Keywords: *Modernism, Religion, Public Space, Politics, Islam, Western*

Giriş

“Şayet bir mabede girerken ayakkabılarımı çıkarmak istemiyorsam,
ayakkabılarımı çıkarmam gerekmeyen bir mabede giderim.”

Umberto Eco

Günümüz sosyal bilimcileri, inceledikleri konular hakkında görüş bildirirken her ne kadar özgünlüğü bir değer olarak kabul edip kadim retoriklerden uzak durmayı yeğleseler de; söz konusu modern toplum olunca, onun kendine has unsurları ve özellikleri hakkında üç aşağı beş yukarı hemfikirdirler. Enformasyon sisteminin yaygınlaşması, karşılıklı bağımlılıkların güçlenmesi, ulus devlet, kentleşme, rasyonelleşme, bürokrasinin artan önemi gibi bilindik özellikler modern toplumun karakteristiğini ortaya koyar.

Modernizm ile beraber yaşanan bu değişim-dönüşümlerin yanına bir de geleneksel din kurumunun önemini kaybetmesini eklemek gerekli olacaktır. Bu minvalde Comte, Durkheim, Spencer gibi bazı klasik sosyologlar, modern toplumda geleneksel dini anlayışın tedrici olarak gözden kaybolacağını iddia ederlerken; Weber bu durumu “büyü bozumu” olarak ifade etmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen din, modern toplumda dönüşüm sürecine paralel yeni bir fenomen olarak yerini yine de almıştır (Kehrer, 1996: s.96).Yapısal-işlevselciler dini, toplumsal değerleri ayakta tutan ve mutabakat işlevi gören bir yaklaşımla değerlendirirken (Riis, 2005: s.305), önde gelen sistem kuramcıları dinin toplumsal sistemde ve alt sistemlerdeki konumunu içeren modeller sunmuşlardır (Sorokin, 1954 & 1962 & 1997; Luhmann, 1995). Fenomenolojik yaklaşımı benimseyen önemli düşünürler (Berger: 1993) ve etnografik yöntemi kullanan pek çok araştırmacı da dinin modern toplumdaki yeri üzerine çalışmalarını sürdürme gelmişlerdir (Malinowski: 1990; Geertz: 2012). Ayrıca, dinin modern toplumda etkisini kaybettiğine veya kaybolmasına ilişkin yukarıdaki görüşlere rağmen bazı sosyal bilimciler ise aksini ifade etmiş, modern toplumda kutsala olan ilgide artış yaşandığını gözlemlemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler bu dönemi, “büyük uyanış” veya “dinin yeniden kuruluşu” gibi tanımlamalarla adlandırmaktadırlar (Arslan, 2010: s.197).

Diğer taraftan modernizmin tanımlanması konusunda çeşitli mülahazalar ortaya atılmışsa da en yaygın kanı, modernizmin çağdaş, yenilikçi ve asla uygun olduğuyla anlaşılması gerektiğidir. Ancak yine bu tanımlamalar da tartışılmış, özellikle İslam toplumlarının bazı düşünürleri tarafından modernizmin başka bir tanıma muhtaç olduğu dillendirilmiştir. Yapılan farklı tanımlamaların, modernizmin uğradığı toplumlarda oluşturduğu etkiye nispeten ortaya çıktığı düşünülmektedir. Örneğin İslam tarihçisi Seyyid Hüseyin Nasr’a göre (2007: s.70), modern demek ne çağdaş olan ne de muasır olandır. İslam toplumları için modern demek, en temel anlamıyla aşkın olandan yani vahiy ile insana bildirilmiş olan değişmez ilkelerden kopmak demektir. Bu anlamda modern, geleneğin zıddıdır; gelenek yani din ise İlahi olanı bir sistem halinde sunarken, modernizm beşeri olanı ve hatta şimdilerde beşer düzeyinin de altına inerek İlahi kaynakla bağını kesmiş olanı ifade etmektedir.

Gelenek ve Modernlik Arasında Din

Geleneksel dindarlık formunda dinin, toplumun sosyo-kültürel yapısına bütünüyle nüfuz ettiği bilinmektedir. Öyle ki, dinin bu konumu sosyal hayatın bütün alanlarında kendini gösterir. Din; aile, iktisat, eğitim ve siyaset kurumlarını temsil eden her örüntüyü inşa eden sosyal ilişkilerde baskın bir konumu işgal ederken; modern dünyayı temsil eden sosyal ilişkilerde ve gündelik hayat pratiklerinde dinî anlayıştan esaslı kopuş söz konusudur. Modernizmin hayatı genel olarak rasyonel bakışıyla kavramak isteyişi, insanı pozitivist yaklaşımla açıklama çabaları ve dinî formlara alternatifler sunması din ile arasındaki mesafeyi ve ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Araçsal akıl, teknik ve bilim dine karşı yeni değerler olarak öne çıkarılmış, din modern dünyadan adeta kovulmuştur. Öyle ki, din sosyolojisi alanında önemli çağdaş düşünürlerden olan Peter Berger (2012), modern toplumda aşkın inancın, artık bir “söylenti” haline geldiğini vurgulamaktadır. Nihayetinde, modernizmin temel dayanaklarından rasyonalizm ve onunla başat ilerleyen bilimsellik ideali, modern insan fenomenini zapturapt altına almaktadır. Modernizmin olmazsa olmazı telakki edilen rasyonalizm ve modernlikle meydana gelen çoğulcu yapı, dini toplumsal alandan ferdî düzeye indirgemiş, tabiri diğerle din, kadim geleneğin aksine kamusal alandan özel alana taşınmıştır.

İki farklı anlayışı temsil eden modernite ve din arasındaki ilişkide, din geçmiş ve karanlık ile; modernlik ise aklın aydınlanması ve inançların akıl dışılığı karşısındaki utkuyla resmedilmektedir (Touraine, 2012: s.387). Olayları anlamlandırmada katalizör görevi gören din fenomeni, etkisini kaybedince modern toplumda anlam krizi boy göstermiş olup, gelenek de anlam kaybına uğramıştır. Giddens bu durumu, “Din ve gelenek her zaman yakından ilişkili olagelmıştır ve gelenek ona tam bir karşıtlık oluşturan modern toplumsal yaşamda dinsel söylemle birlikte çok ciddi bir şekilde anlam kaybına uğramaktadır.” (Giddens, 1994: s.100) şeklinde açıklamıştır. Yine Berger ve Luckmann, modern dünyada anlam krizinin sebepleri olarak, modernleşme süreçleri ve çoğulculukla birlikte özellikle Avrupa toplumlarının içerisinde bulunduğu sekülerleşmeyi esas tutmuşlardır (Berger ve Luckmann, 2016: s.15). Sekülerleşme genel bir olgu olduğu kadar, öznel alanlara da temas etmektedir. Topyekûn toplumun şekli manada sekülerleşmesi mevzu bahis olduğu gibi, bilinç ve zihniyette yani özde bir sekülerleşme de söz konusudur. Basitçe tanımlayacak olursak bu; modern insanın dünyaya bakış perspektifinin dinî yorum ve tecrübelerden azade, kendi akıl ve duygularına göre bakması, hadiseleri rasyonel ve pozitivist zihniyetle ele alması olarak yorumlanabilmektedir.

İslam Toplularının Modernizm ile İmtihanı

Sosyolojik süreçte ilk girişimler, sanayileşme ve Fransız devrimiyle gelen demokrasi ve insan haklarının ortaya çıkmasıyla toplumsal değişimin gözlenmesi ve açıklanması üzerine gerçekleşmiştir (Marshall, 1999: s.136). Ancak bu değişimin yönü, Avrupa'nın dışına da çevrilince açıklanması gereken problemler ve sorunlar çeşitlilik arz etmiştir. Batı'da yaşanan köktenci değişimler, Doğu'da da aynı şekliyle mi yaşanılacak? Veya Batı'nın modernite adını verdiği durum, Doğu'da yaşanan değişimi tanımlamakta yeterli midir gibi sorular konuyu farklı bir düzleme taşımıştır. Dolayısıyla Doğu toplumlarının böylesi girift problemlerle karşılaşması, çözümü kolay olmayan muammaları da peşi sıra getirmiştir. Modern değişime evvela doğal olarak bir direnç sergileyen İslam toplumları, bu direncin kırılmasıyla çözüm yollarında tıkanıklıklarla karşılaşmıştır. Bir yandan kendine özgü değerleri korumaya çalışırken, diğer taraftan modern çağa ayak

uydurabilmenin yolları tartışılmıştır. Böylece, modern dünyaya intibak eğilimi İslam toplumları için kaçınılmaz olmuştur. Her ne kadar çözüm niyetine birçok uygulama tatbik edildiye de, İslam toplumlarının genetik kodları bunları kabullenmede bir hayli zorluk yaşamış, yine hâli hazırda sorunlu ve sıkıntılı süreçlerin devam etmesi de, modernizmin Avrupalı kimliğini İslam toplumlarında kangren boyutuna taşımıştır.

Batılı bir kavram olması ve batılı değerlerle bezenmiş olması modernizmin, Batı'ya özgü bir kavram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Batı toplumları üzerinde çok sık duran modernizm elbisesi, öyle görünüyor ki artık değerini kaybetmekte ve kimlik krizi, anlam krizi gibi krizleri arkasında bırakmaktadır. Nitekim Batılı toplumların yaşamakta olduğu bu problemler, İslam dünyasında da yaşanmakta ve hatta modernizmin tarihsel serüveninde yer almamış olması nedeniyle bir bilinç yaralanmasıyla İslam toplumlarının modernleşme serüveninin daha farklı bir seyir izlediği düşünülmektedir. Söz konusu seyrin Doğu toplumlarında bilinç içinde çatlamalara neden olduğunu vurgulayan Daryush Shayegan (2010: s.17), durumu şöyle özetlemektedir:

Açıkçası, ben neredeyim? Tarihsel koordinatlarım bütünüyle başka. Ben hesaplarımı ne 16. 17. 18. Yüzyıllarla, ne de Ortaçağ'dan Rönesans'a, Klasik Çağ'a, Modern Zamanlara geçişteki kopmalarla yaparım. Tarihte birbirini takip eden dönemler beni ilgilendirmez. Yüzyılların üzerinde daldan dala atlayabilirim, çünkü zihnimde Batı tarihini kesitlere ayıran niteliksel süreksizliklerin hiçbir somut tasavvuru yoktur. Yüz yıldır derin altüst oluşlara maruz kaldığım doğrudur; tarihten söz ederim, tarihi düşünürüm, sahta modernliğimin bütünüyle görelî kaynaklarına inmeye çalışırım. Ama ruhsal yaşantım, önce ve sonranın, sonra ve tarih-sonrası ile hala karışıkları bir tarih ötesinde geçer. Ve ikisinin arasında, kendimi aynı zamanda bir Başlangıç da olan bir Son'a ertelenmiş bulurum.

Modern dünyanın, bireyde bir anlam krizi veya bir bunalıma sebep olduğu düşüncesi İslam toplumları üzerinde çalışmalar yapmış olan ve modernliğin karşıt kutbu olan gelenekselci ekolün sembol isimlerinden Rene Guenon'da da görülür. Guenon, çağdaş dünyanın bir bunalım geçirdiğini, bu bunalımın sonunda derin bir değişim-dönüşümün yaşanacağını ve bunun da kaçınılmaz olduğunu dile getirmiştir (1999: s.25). Guenon, çareyi gelenekselcilikte bulsa da, bazı çevrelerce bu değişim-dönüşüm, şahsi olarak ve eskinin taklitçi, şekilci, akıldan ve bilimden uzak din anlayışı yerine daha samimi ve daha akılcı bir dindarlık formunun modern dünyaya intibak edilmesiyle gerçekleşmektedir (Coşkun, 2006: s.61).

Öte yandan, İslam toplumlarının modernizm ile karşılaşmasının sonucu olarak üretilen fundamantelizm ve radikalizm kavramları konuyla ilgilenenlerin gündemindeki diğer hususlardır. Ek olarak, bu toplumların "reislamizasyon" ya da "İslam'ın protestanlaşması" gibi nezuher kavramlarla da yüzleşmekte olduğu hatırlanmalıdır. Bu kavramların çıkış noktası ve nihai hedefleri, bir din olarak İslam'ın modern dünyada nerde yer aldığı sorunsalıdır. Bu anlamda 19.yüzyılın sonlarında ve 20.yüzyılın başlarında İslam toplumlarında İslamcılık ideolojisi bir kurtarıcı fikir olarak tartışılmıştır. İslamcılıkla özdeşleşmiş düşünürlerin homojen bir paydada buluşmaması, düşüncelerinin ve metotlarının farklı olmasına neden olmuş ancak yine de söz konusu hareket ve akımlar, İslamcılık şemsiyesi altında bir arada bulunmuştur. Lakin modern bir kavram olması ve içeriğini modern formlara göre tasarlaması; İslamcılığın uzun soluklu olmadığını ve modernizmin kararlı savurmalarını engelleyemediğini göstermektedir. Bu minvalde Oliver Roy, İslamcı hareketleri "İslam'ı bir din olduğu kadar, bir siyasal ideoloji olarak da gören ve böylece kendilerini yerleşik belli bir gelenekten kopuk olarak tanımlayan eylemci gruplar" olarak tanımlamaktadır (Roy, 1994: s.9).

Bütün bunlarla birlikte modernizmle karşı karşıya kalan İslam toplumlarında açmazların çokluğu, İslam toplumlarının hayatını yamalı bohçaya çevirmektedir. Müslümanların bu kaotik

düzenlen kurtulma çaresi yok mudur? Ayrıca, modernizmi neden bir bütün olarak her şeyle benimsemek zorunda kaldıkları ile alakalı soruların cevabı ise; Batı'nın çoğu alanda diğer toplumlardan daha güçlü olmasında, Müslümanların Batı'dan gelen her şeyin büyümesine kapılmalarında ve bu nedenle de bir tür kompleks sergilemelerinde aranmalıdır (Nasr, 2015: s.43). Nitekim bu da, zihinlerin Batılaşmasından başka bir şey değildir.

Buraya kadar anlatılanlardan sonra ifade etmek gerekir ki; aslında modernizm din ayırmaksızın, bütün dinlere karşı mesafesini net olarak ortaya koymakta, dini morfolojik olarak toplumsal hayat kurgusunun temellerinden ayıklamak istemektedir. Hal böyle olunca, hayatın bütününe dâhil olma iddiasında bulunan din fenomeni, modern dünyadan istediğini alamamaktadır. Söz konusu durumdan siyaset ve kamusal alanda nasiplenmekte, moderniteye uygun bir tasarım sürecine tabi olmaktadır. Konuyu tamamlaması açısından bu çalışmanın ilerleyen satırlarında da dinin modern toplumda kamusal alan ile siyasetteki rolü İslam toplumları ekseninde tartışılacaktır.

Kamusal Alanın Tarihi Arka Planı

Kamusal alanın, modern dönemde çokça tartışılan bir kavram olmanın ötesinde, henüz mahdut bir yerinin olmadığı da düşünülmektedir. Antik Yunan ve Roma İmparatorluğundan Ortaçağ'ın feodal yönetimlerinin tahakkümüne kadar bir süreçten; feodalitenin çöküşünden Aydınlanma ile beraber oluşan piyasa özgürlüğü ve burjuvazinin hâkimiyeti ele almasından sonraki bir diğer süreç, kamusal alanın tarihsel seyri ile ilgili kilometre taşlarını oluşturmaktadır.

Kamusal alan ile ilgili yapılan çalışmaların odak noktasını şüphesiz ki Frankfurt ekolünün son temsilcisi Jürgen Habermas'ın 1962 yılında yazdığı, Türkçeye "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" olarak çevrilen eseri oluşturmuştur. Demokrasi olgusu üzerine temellendirilen söz konusu eserle, kamusal alan-özel alan dikotomisi de kavramsallaştırılmıştır. Habermas (2004: s.95), kamusal alanın tanımını şöyle yapmaktadır:

Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal gövde içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgül araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon kamusal alanın iletişim araçlarıdır.

Bu tanımla birlikte, ilk olarak kamusal alanın var olması için herhangi bir kısıtlamanın olmaması gerektiği ve bireylerin duygu, düşünce ve fikir özgürlüklerinin garanti altına alınmış olması gerektiği anlaşılmakta, bu herkese açık alanda konuşmaların ve tartışmaların da aleni olması gerekmektedir. Bir diğer önemli husus ise iletişimin başat faktör olduğu, iletişimsel eylem kuramının kamusal alanda etkin rol aldığı düşüncesidir. Aşağıda değineceğimiz iletişimsel eylem kuramı da Habermas'ın üzerinde durduğu bir diğer önemli kuramdır.

Kamusal alanın tarihsel seyri içinde Ortaçağ'a gelindiğinde kamusal alandan söz edilecek olursa, bunun ancak temsili bir kamusal alan olacağını vurgulayan Habermas, bu temsiliyetin feodallerce kullanıldığını dile getirir. Düşünce ve fikir özgürlüğünün olmadığı bu karanlık çağda, tek kişinin bütün yurttaşları temsil ettiği bir alandan bahsedilmektedir. "Burjuva kamusal alandaki temsiliyet (*representation*) anlayışıyla, yani örneğin ulusun ya da belirli seçmenlerin temsil edilmesiyle, Orta Çağdaki 'temsili kamusal alan' (*representative*) arasında hiç bir ilişki yoktur." (Habermas, 2004: s.97). Temsili kamusal alanın yerini alan burjuva kamusal alanın dönüşümü ise, iletişim alanlarının farklılığından ve kamusal alanın üzerinde tahakküm kuran bir sistem dünyasından

kaynaklanmaktadır. Sistem dünyasını basit bir şekilde, piyasa ve bürokrasinin denetlediği alan olarak tanımlayan Habermas'a göre, söz gelimi kahvehaneler veya okuma salonlarındaki iletişimsel etkinliklerin yerini, artık sistem dünyasının yönlendirdiği yazılı ve görsel medyanın belirlediği ve manipüle edilmeye açık bir alan almaktadır.

Kapitalist sistemin tahakkümü altında kamusal alan, eleştiri yeteneğini ve rasyonel düşüncüyü kaybetmiş, özel alan ve kamusal alan kavramları da muğlaklaşmış olup, bu durum kamusal alanın çöküşünü hazırlamıştır. “Bu iki alan arasında ve aynı zamanda bu iki alanın birlikte oluşturdukları sahada, ‘kamusal’ ile ‘özel’ arasındaki ayırmadan kopan, yeniden siyasallaşmış bir toplumsal alan meydana gelir.” (Habermas, 2003: s.256-257) Rekabetin artmasıyla özel çıkarlar, kamusal alanın önüne geçmiş, özel alan da kamusal alanın intibak etmiştir. Dolayısıyla Habermas'ın idealize ettiği burjuva kamusal alanı, kapitalist ve sosyal refah devletlerinin boy göstermesiyle yapısal bir dönüşüme uğramıştır. Tekrar bir kamusal alandan söz edilecek olursa, bu şüphesiz iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde ve her yurttaşın dil, din, ayırım gözetmeksizin özgürce fikirlerini tartışabildikleri bir alan olacaktır. Nihayetinde Habermas, feodal dönemde temsili kamu, sonrasında edebi kamu, politik burjuva kamusu ve sona doğru sosyal refah - ileri kapitalizmde çözülüşü ile kamusal alanı tasnif eder.

Kamusal alan-özel alan tartışmasına katılan bir diğer isim Hannah Arendt (2012: s.65) ise, kamusal ve özel alan ayrımının Antik kent devletlerinden itibaren oluştuğunun, bununla birlikte ne kamu ne özel alan olarak tanımladığı “toplumsal alanın” zuhurunun ise modern çağa tekabül ettiğinin ve siyasi boyutunu milli devletlerde kazandığının altını çizmektedir. Toplumsal alan ile birlikte 20. Yüzyılda artık kamusal alanın var olmadığını bildiren Arendt, kamusal alanın yokluğunda bireylerin birçok sorunla karşılaştığını, eleştirel ve objektifliğini kaybederek siyasi bir varlık olmaktan çıktıklarını vurgulamaktadır.

Kamusal alanın çözülüşünü ve hatta çöküşünü modernizm ve sekülerizm bağlamında ele alan Richard Sennett' in (1996: s.33) kamusal alana yaklaşımı ise mezkûr iki düşünürden pek de farklı değildir. Kamusal alanın 18. Yüzyıl başlarında Londra ve Paris'te öne çıktığını belirten Sennett'e göre, burjuvaların bu süreçte kendilerini gizleme kaygılarının olmadığını ve toplumun kozmopolit bir yapıda olması ile birlikte etkileşimin artmasıyla, kamu sözcüğünün modern anlamını kazandığını belirtmiştir. Böylelikle aile ve yakın çevreden farklı bir konumu bildiren kamusal alan, tanıdıkları ile birlikte yabancıları da içine dâhil etmiştir. Aydınlanma ile beraber aklın ön plana çıktığı bir dönemde sosyalleşme alanları olarak gelişim gösteren kamusal alanlar; kahvehaneler, okuma salonları ve çeşitli kulüplerle var olagelmıştır. Bu alanlar, bireyin sosyalizasyon sürecine katkıda bulunmuş, bireyler özel alan ile kamusal alan arasında dengeyi kurmuştur:

Kamusal ve özel arasında çizilen çizgi, öz olarak örneğini kozmopolit, kamusal davranışta bulan medeni talepleri; örneğini ailede bulan doğanın talepleri karşısında dengeleyen bir çizgiydi. Onlara göre bu talepler birbirleriyle çelişiyor, onlar da bütünlüklü bir bakış açısıyla birinden yana seçim yapmayı reddedip her ikisini de dengede tutuyorlardı. Yabancılar karşısında duygusal anlamda tatmin edici bir tutum sergilerken aradaki mesafeyi de korumak, 18. yüzyıl ortalarında insan deneni hayvanı toplumsal bir varlığa dönüştürmenin aracı olarak görülüyordu. Buna karşılık aile ve derin dostluklar kurma yetenekleri insani oluşumlar olmaktan çok doğal potansiyeller olarak görülüyordu. İnsan kendini kamusal alanda oluştururken, özel alanda, öncelikle aile yaşantısı içinde doğasını gerçekleştiriyordu. (Sennett, 1996: s.34)

Sennett'in çalışmalarında, modernite ile birlikte mimari alanda yaşanan dönüşümlerin izleri görülürken, bu izler kamusal alanın dönüşümü ile de paralellik arz eder. 19. Yüzyılda evlerin

tasarımı ile odalar arasında net bir ayırım söz konusudur. Hizmetçilerin giriş-çıkışları, ayrı bir kapıdan yapılmış, evler bölümlere ayrılmıştır. “Aşk, oyun ve iletişim”in ev içerisinde kendine has alanları söz konusudur artık (Sennett, 2013: s.43-44). 17.yüzyılda Fransa’da edebi kamusal alanın ihtişamlı ve büyük salonları, eleştiri yeteneğinden mahrum kalmak suretiyle de yerini modern küçük evlere bırakmış, salonların kamusal işlevi kalmamıştır.

Modern insan, kamusal alanda birer seyirciye dönüşerek kamu olma vasfını yitirmektedir. Bu dönüşüm süreci, “ötekilerle temastan kaçınma, suskunluğa sığınma ve hatta duygularını belli etme kaygısıyla hiçbir şey hissetmemek” (Sennett, 1996: s.326) ile ifade edilmektedir. Kamusal insanın çöküşüyle mahremiyete atıfta bulunan Sennett, narsizm ve *gemeinschaft* (cemaat) üzerinden mahrem toplumu tanımlamaktadır. Bu toplumda, bireylerin yakınlığa ve samimiyete olan inancı, kapitalizm ve sekülerizm tarafından derin sarsılma geçirmiştir (Sennett, 1996: s.324). Böylelikle kamusal alanın varlığından söz edilmeyecek derecede bireyler kendi içine kapanmıştır.

Kamusal Alanda Din

Reform süreciyle birlikte modern toplumda kamusal alan ve özel alan farklılaşması ve hatta tarihsel süreç içerisinde bu farklılığında ortadan kalkmasının, dinin modern dünyadaki serüveniyle de doğrudan ilintili olduğu iddia edilmektedir. Modernizmin sunduğu özgürlük kapsamında dinin de özel bir mesele olduğu ve özel alana hapsedildiği düşünülmektedir. “Din, modern seküler devletten ve modern kapitalist ekonomiden çekilmeye zorlanmış ve yeni inşa edilen özel alanda kendine sığınacak yer bulmuştur.” (Casanova, 2014: s.59) Bu aynı zamanda geleneksel süreç içerisinde hayatın neredeyse bütününe nüfuz etmeyi başarmış dini kurumların modern dünyada kendilerine sunulan yeri beğenmemeleri ve bu suretle kabul etmemeleri sonucunu doğurmuştur. Böylelikle, yeri geldiğinde kaotik bir düzen oluşmuş, yeri geldiğinde de konformist çabalar söz konusu olmuştur. Kamusalıktan uzaklaştırılan din fenomeni farklı yollarla, değişiklikler yaparak kamusal alana intibak etme eğiliminde olmuşlardır (Yükselbaba, 2008: s.90).

Kamu kelimesi; genel, umumi, aleni gibi sıfatlarla tanımlanırken; özel alan ise hususi, mahrem gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir. Modernizm, dini mahrem bir olgu haline getirerek hususileştirmiş, din toplumsallıktan bireyselliğe indirgenmiştir. Habermas’ın idealize ettiği burjuva kamusal alanının en belirgin özelliği demokrasi eksenli özgürlükçü, eşitlikçi ve her türlü tahakkümden uzak bir yapı olmasıdır. Ancak modernizmin bileşenleri olan laiklik ve sekülerleşme ile birlikte kamusal alanda dini formlara bir tahakküm söz konusu olmuş; dini yaşayış ve dindarlık mahremleştirilmiştir.

Dinin modern kamusallıkla gerilimini yalnızca laiklik ve sekülerleşme üzerinden okumak eksiklik sayılacaktır. Kamusal alana katılımın belirleyicisi olan rasyonel akıl ve aydınlanmanın rasyonalizmi ile dinin kaçınılmaz olarak gerilimli bir süreçten geçtikleri düşünülmektedir. Bu yönüyle modern kamusal alan dışlayıcı bir misyon yüklenerek, aydınlanmanın rasyonalizmini esas maksat yapmakta ve bu suretle din de kamusal alandan dışlanmaktadır.

Berger’e göre (2005: s.203-204), dinin özel alana çekilmesinin başlıca sebeplerinden biri modernizmin getirdiği bireyselleşmedir. Din, örtbas edilerek kamusallık vasfını yitirmiş ve çekirdek aile için “seçenek” veya “tercih” konumuna getirilmiştir. Fakat böyle bir özel dindarlık, her ne kadar onu benimseyenler için gerçek olsa da ortak bir dünyayı inşa etme noktasında oldukça eksiktir. Örneğin, bir iş adamı yada bir politikacı kamusal alanda faaliyetlerini yerine getirirken herhangi bir dini değere bağlı olmasa da, aile hayatında dini yaşayışa oldukça önem

vermektedir. Bu haliyle dinin özelleşmesi ve mahremleşmesi, modern rasyonel düzenin korunması için işlevsel bir durumdur. Dinin dünya kurucu ve inşa edici rolü böylelikle çekirdek aileyle sınırlı kalmakta; din kamusal bir söylem ve özel bir erdem olarak kendini takdim etmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; din, kamusal olduğu sürece gerçekliği, gerçek olduğu sürece kamusalı kaybetmektedir.

Öte yandan, Habermas'ın modernizme tamamlanmamış bir proje olarak bakması, araçsal akıl yerine iletişimsel aklın ikame edilmesiyle yakından alakalıdır. Araçsal aklın ise bireyselleşme, yabancılaşma ve aşağıda değineceğimiz narsizm ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Araçsal aklı, modernizmin bir tür sapması olarak gören Habermas, iletişimsel eylem kuramı yoluyla iletişimsel aklı göz önünde bulundurarak ideal bir kamusal alanın varlığını, iletişimsel eylemle mümkün bulmaktadır. Yine aynı şekilde sistem ve yaşama dünyasına da oldukça önem veren Habermas için araçsal akıl sistem dünyasına hizmet etmekte, yaşama dünyası da sistem tarafından ele geçirilmek istenmektedir. Yalınkat bir ifadeyle söyleyecek olursak, sistem dünyası para, güç, iktidar ve otoriteyi içerisine alırken; yaşama dünyası ise anlaşma yönelimli demokratik bir alanı kapsamaktadır. Araçsal akıl eleştirisi Habermas ve Frankfurt Okulu düşüncelerinde geniş yer kaplarken, araçsal aklın pozitivizme ve gelişen teknolojiye kendini adadığı düşünülmektedir. En nihayetinde, bireyselleşmenin de sözü edilen araçsal aklın bir ürünü olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca Habermas(1994: s.56), dinin bütünleştirici ve birleştirici yaklaşımının zayıfladığını ve bunun Aydınlanma sonrası akılla sağlanmaya çalışıldığını şöyle ifade etmektedir:

Toplumsal bütünleşmeyi sağlayan dinsel güçler, ilk planda bir gerileme eğilimi taşıdığı için, aydınlanma sürecinin etkisi altında giderek daha da zayıfladı. Bu aydınlanmanın bir yönü, içgörülerin iradi olarak unutulamayacağı olgusuna dayanan öğrenme süreçlerinin geri çevrilemezliği; onlar sadece, daha gelişmiş sezgilerle doğrulanabilir ya da bastırılabilirler. Bu nedenle aydınlanma eksiklerini sadece radikalleşme yoluyla düzeltebilecekti; Hegel ve izleyicilerinin akla, aydınlanma diyalektiği içinde dinin birleştirici gücünün bir eşiği olarak umut bağlamalarının nedeni budur.

Kamusalığın, varlığını artık yitirerek yerini özel hayata bıraktığı ve birey kültürünün narsist kaygı ve sıkıntılarla bölünerek kişinin, benliğinde kaybolduğu iddia edilmektedir. Narsizmi, bir karakter bozukluğu olarak tanımlayan Sennett'e göre (1996: s.402), narsizm güçlü bir benlik sevgisinin zıddı olarak görülmektedir. Narsizm ile birlikte benlik ile öteki arasındaki sınır silinir ve kişi kendini ötekinde gördüğü ana kadar dönüşüme uğrar ve sonunda anlamsız bir hale gelmesi kaçınılmaz olur. Bununla birlikte denilebilir ki, bireysel narsizm, modern dünyanın dinlerinden biri haline getirilmiştir.

Nasıl ki geçen yüzyılda kamusal ve özel yaşam krizine düşen bir kültür, toplumsal ilişkilerde histeriyi seferber etmişse, şimdi de kamusal olana güven duymayan ve gerçekliğin anlamının bir ölçüsü olarak mahrem duygunun yön verdiği bir kültür, toplumsal ilişkilerde narsizmi seferber etmektedir. (Sennett, 1996: s.404)

Öte yandan, modern dünyada kamusal dinleri Avrupa eksenli bir araştırmaya tabi tutan Jose Casanova'ya göre (2014: s.79-80), modern siyaset kuramı devlet, siyasi toplum ve sivil toplum olarak üç kavramdan müteşekkildir. Kamusal alan da bu üç siyaset kavramının kurucu boyutu olarak kavramsallaştırılabilir. İlkesel olarak dinin, yine bu üç kamusal uzamla ilişkisi söz konusudur. Devlet bazında, kilisenin etkin rol oynadığı kamusal dinler olabildiği gibi siyasi toplum düzeyinde de yine dinin siyasi olarak kullanımı, kamusal bir din oluşturabilmektedir (seküler partilere karşı, siyasi dini bir parti veya öteki dinlere karşı seferber edilen siyasi bir din anlayışı gibi). İkinci dünya savaşı sonrası Katolik ve kısmen Lutheryen ülkelerde varlığını gösteren Hristiyan-Demokratik partiler sistemi ve Yeni Hristiyan Sağ'ının siyasi rolü, kamusal dinin farklı örnekleridir. Fakat "tepkisel organiklik çağı" olarak nitelen bu dönemler artık sona ermiştir. Söz

konusu hareketler, modern ve seküler bir otoriteye karşı verilen hasmane tepkilerdi. Ancak kilise, günümüzde toplum üzerinde bir kontrol sağlamak için müntesipleri vasıtasıyla devlete girmeye çalışmamakta ve bu durum, kilisenin seküler bir devletin veya belli toplumsal hareketlerin düşmanlıklarından dolayı herhangi bir tehdit altında olmadığını düşündüğünden kaynaklıdır. Katolik ülkelerdeki ruhban karşıtlığının, ülkelerin siyasetinde görülüyor olması, bunun göstergesi olarak kabul edilmektedir. Böylelikle din ile modernite birbirini tanımış ve uzlaşmaya varmışlardır. Aydınlanma ile birlikte yaşanan din ile gerilim son bulmuştur. Günün sonunda Katolik kilisesi, “kilise” olarak kimliğinden yani dini topluluk kimliğinden vazgeçmiştir. Artık dini meşruiyet ihtiyacı hissetmeyen bir devlet ve bu devletin gittikçe daha çok sekülerleşmesinin teşvik edildiği bir değişim söz konusudur. Kilise, sivil toplumda oldukça fazla söz sahibi olmasına karşın, kilise ve devlet anayasal olarak ayrılmış ve siyasi olarak kilisenin haklarını savunabilecek partiler, siyaset arenasından çekilmişlerdir. Bunun bize gösterdiği sonuç ise şudur ki; kilise artık devlet ve siyasi toplumda değil, sivil toplumda kendini konumlandırmaktadır.

Dinin Siyasetteki Konumu

Siyaset kavramı, ontolojik olarak ilk toplumlardan beri var olagelen bir olgudur. İnsanın bizzat siyasi bir varlık olması, siyaseti bireyler nezdinde toplumsal yapının başat faktörü konumuna getirmiştir. Tarih boyunca dini inançların, yine toplumun tutum ve davranışlarının belirleyicisi olması da din ile siyaset arasındaki ilişkiyi zaruri kılmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski olan dinlerin neredeyse tamamının, hayatın bütününe nüfuz etme odaklı inancına iman eden toplumlar, dolayısıyla siyaseti de bu minvalde şekillendirmiş, din ve siyaset geleneksel süreçte ayrılmaz bir bütün teşkil etmişlerdir. Öte yandan, tarihin ilk dönemlerinden itibaren, iktidarlar gücünü kullanırken meşruiyet zeminini kutsala dayandırarak oluşturmuşlardır. Böylelikle idareciye itaat, kutsal bir eylem olarak görülmüş, teokratik yönetimler tarih sayfalarında yerlerini almışlardır. Ancak modernizmi, geleneksel olmayan şekilde tanımlarsak veya bir önceki döneme nazaran yeni uygulamaların vücut bulması olarak okursak, geleneksel toplumda var olan din ve siyaset ilişkisinin, modern ülkelerin birçoğunda karşılığının olmadığını da söyleyebiliriz.

Avrupa bağlamında din ile siyaset ilişkisi şüphesiz Reform hareketlerinden bağımsız düşünülemez. Orta Çağ'da feodalitenin güçlenmesiyle paralel gelişme gösteren kilise kurumu, Roma imparatorluğunun merkezi otoritesinin güçlü olmaması fırsatını iyi değerlendirmiş, dünyevi iktidarlığının parlak dönemini yaşamıştır. “Avrupa'nın bir Sezar ve bir Tanrı ile bütün olması” (Davie, 2005: s.16), Orta Çağ'da net bir belirginlik kazanmıştır. Orta Çağ'da Avrupa, halkı yöneten krallar ve kralları yöneten kilisenin güçlü olduğu bir siyaseti benimsemiştir. Ancak süreç içerisinde feodalitenin zayıflamaya başlaması, kilisenin de hâkimiyetinin yitirilmesine sebep olmuştur. Kilisenin merkezi gücünü kaybetmesi, sadece feodalitenin çöküşüyle açıklanamayacağı gibi; dini konudaki istismarlar, kilisenin yüksek oranlı vergiler alması, yolsuzluklar ve adam kayırma gibi sebepler de halkın nezdinde kilisenin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. İlahi Komedyası yazarı Dante, dönemin din adamlarını, Hz. İsa ve havarilerine kıyasla şöyle betimlemektedir:

Cefas vardı,
Kutsal ruh'un büyük çanağı vardı,
avurtları çökmüştü, ayakları çıplaktı,
zar zor doyuordu karınları.
Oysa öyle göbekli ki şimdi ki çobanlar (papalar)

Ayakta durmak için destek arıyorlar...

Cübbeleri atlarını örtüyor,

Aynı örtü altında iki hayvan gidiyor...(Dante, 2008: s.840-841)

Bir diğer önemli husus ise, modern dünyada insanların doğal hakları olarak sıralayabileceğimiz çoğu hakların Orta Çağ'da kilisenin tekeli altında olmasıdır. Örneğin, eğitim-öğretim faaliyetlerinin kilisenin eliyle ve kilisenin belirlediği sınırlar dâhilinde yapılması, halkı dini metinleri anlamadan uzak bırakmış, halk kiliseyi eleştirebilecek, sorgulayabilecek güçten tecrit edilmiştir. Bu minvalde kiliseye herhangi bir tepki meydana geldiğinde, bu tepkiler kabul edilmeyerek Orta Çağ ile özdeşleşen Engizisyon Mahkemelerinde ağır cezalarla ve çoğunlukla idamla sonuçlandırılmıştır. Reformu gerçekleştirecek süreç böylece hızlanmış, Almanya'da Martin Luther öncülüğünde, kilisenin keyfi uygulamalarına eleştiriler ve protestolar vuku bulmuştur. Kilisenin dünyevi iktidarının elinden alınması gerektiğini ve Tanrı ile kul arasına kilise de dâhil hiçbir aracının girmemesi ile pratikleştirilen Püriten ahlakın temelleri de, o dönemde atılmıştır.

Modern Avrupa devletlerinde Reform süreciyle birlikte kiliseye duyulan güven azalmış, kilise açısından bir gerileme dönemi yaşanmıştır. Zincirlerini kıran modern Avrupa insanı, günahlarını kiliseye yükleyerek, dünyevi referanslarını kilise yerine akıl ve bilimi baz alarak oluşturmuş, hurafeye dayalı dogmalardan kurtulmuş, Aydınlanma düşüncesi ile kendini güncellemiştir. Fransız Devrimi ile kilisenin temsil ettiği dinin, modern dönemde toplumun politik birliğini sağlayamayacak bir konuma geldiği düşünülmüştür. Toplum içerisindeki parçalanmayı durduracak ve politik birliği sağlayacak olan insan hakları ve demokrasiyi kabul eden laik ve bağımsız devletler teşekkül etmiştir. Sistemsiz olarak bu yaklaşım, zamanla Avrupa dışındaki toplumlara da sirayet etmiştir. Konumuz dâhilinde olan Türk siyasal düşüncesinde laikliğin anlaşılması ise Bezci'ye göre (2015:s.2), Avrupa'da anlaşılan şekilde olmamış, yani toplumsal birliği sağlayacak bir minvalde gerçekleşmemiş, din geri kalmışlığın sebebi olarak görülmüştür. Kalkınmanın anahtarı ve ilerericilik olarak Cumhuriyet döneminde telakki edilen bir laiklik anlayışı söz konusu olmuştur.

Öte yandan Avrupa modernleşmesi, toplumun bütününe yön veren geniş bir yelpazede gerçekleşmiştir. Bu aynı zamanda eğitimden sosyolojik alana, ekonomiden siyasal alana değin çok yönlü bir değişimin gerçekleşmiş olması anlamına gelir. Dolayısıyla Avrupa modernleşmesinin belli başlı parametreleri, değişmez unsurları söz konusudur. Örnek verecek olursak; liberalizme dayanan piyasa ekonomisi modernizmin ekonomik ayağını, toplumsal hayatta görülen bireycilik ve çoğulculuk modernizmin sosyolojik ayağını, eşitlik ve özgürlük mottosunun şekillendirdiği demokrasi ise modernizmin siyasi ayağını oluşturmuştur. Konumuz dâhilinde olan siyasi modernleşmenin Batıdaki karşılığı hiç şüphe yok ki demokratikleşme ve demokrasidir. Ulus devlet, sekülerizm ve rasyonalizm ile beslenen Avrupa'nın siyasal modernleşmesi, bütün kurallarını ve kurumlarını demokrasi ekseninde oluşturmuştur. Bu yönüyle demokrasinin, Batı siyasal modernleşmesinin tarihi ve kültürel kodlarıyla ilintili olduğu söylenebilir. Fakat demokrasinin insan hakları ve bireysel özgürlükler söylemi demokrasiyi Batıya has bir ürün olmaktan çıkarmış, küresel bir olguya dönüştürmüştür (Çaha, 2008:s.21-22).

Elbette ki demokrasinin hâkim unsur olduğu Avrupa'da ve demokrasiyi anayasal bir şekilde koruma altına alan diğer toplumlarda demokratik siyasetin kabulünün ve topluma intibak ettirilmesinin pek kolay olmadığı düşünülmektedir. Her yeni toplumsal hareket gibi tedrici bir süreyi gerektiren ve aynı zamanda teokratik yönetimlerin ve kilisenin tahakkümü altındaki toplumların geleneksel yapısını aşındıran demokrasi siyasetinin liberal versiyonunu makul kılan nokta, kendi içerisinde açıkça din karşıtı bir amaç taşımamasıdır. Demokrasinin insanlara özerklik

vaat etmesiyle liberal demokrasi, “..kilisenin dünyevi iddialarına kesinlikle karşı çıkar ama hiçbir şekilde dine karşı değildir. İnananlardan öbür dünyadaki selamet umutlarını bireysel olarak saklı tutmalarını ve bu dünyada da hep birlikte oynanan özerklik oyununa katılmayı kabul etmelerini ister.” (Gauchet, 2000: s.49). Esasen demokrasinin başarısı da burada yatmakta, kendine inananları din adamlarından ve dinsel öğelerden ayırarak, kendi aralarında ortak bir demokrasi zemininde birleştirmekle olmuştur.

Modern siyasetin din ile arasındaki ilişkiyi anlama noktasında bir diğer önemli husus sekülerleşme olgusudur. Çoğunlukla dünyevilik olarak algılanan sekülerizmin, nasıl anlaşıldığı noktasında ortak bir paydada buluşulmuş değildir. Tanrısal olan ile dünyevi olanın ayrılması olarak düşünülen dünyevilikte, Tanrının yerine dünyevi bir Tanrının ikame edilmesi söz konusu değildir. Ancak modern seküler toplumlarda böyle bir ayırımın olmadığı düşünülmekte, dünyevi Tanrılara iman edenlerin varlığı söz konusu olmaktadır. “Modernlik, kendi muhalif biçimlerini üretmekte” (Roy, 1994: s.15) olduğundan, modern politikanın din ile ilişkisini ele alan filozof ve sosyolog Eric Voegelin (1901-1985), modern politikanın dini reddetse bile yine dini bir karaktere sahip olduğunu dile getirmekte ve bunu modern politikanın sorununun özü olarak tanımlamaktadır. Modern politikanın dünya görüşü, ne kadar dünyevi görünse de yine kendi içerisinde dini sistemler üretmektedir. Söz gelimi komünizmin bu bağlamda ürettiği dini sistemi Voegelin şöyle şemalaştırmaktadır: Tanrı-Sınıf, Şeytan-Burjuvazi, Peygamber ve Kurtarıcı-Marx ve Lenin, İncil-Das Kapital, Kıyamet Günü-Devrim ve nihayetinde Cennet de sınıfsız topluma karşılık gelmektedir (Voegelin’den aktaran Güngörmez, 2011: s.338).

İslam Toplularında Sekülerizm ve Laiklik

Doğu toplumlarında geniş kitlelere hitap eden bir din olarak İslam, yalnızca teolojik düzlemde ele alınabilecek bir din olmaktan öte, toplumsal hayatın her alanına olduğu gibi siyasete de yön veren bir hayat tarzı olarak görülmüştür. Bu ölçekte Osmanlı İmparatorluğu’nda on dokuzuncu yüzyıla kadar dinin, siyasal düzlemde oldukça etkin olduğunu söyleyebilmekle beraber; on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başlarında gerçekleşen değişimlerle dinin etkisinin siyaset açısından önemsiz bir düzeye indirildiği de ifade edilebilir. Üç kıtaya yayılan, çeşitli dinleri ve etnik kökenleri bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti’nin yöneticileri, on dokuzuncu yüzyıla geldiğinde imparatorluğu bir arada tutmanın güçlüğü karşısında her ne kadar esnek bir politika izlemişlerse de dinî yasaların çiğnenmesine fırsat vermemeye de özen göstermişlerdir. Ancak artan yenilgilerle birlikte devletin yenilenerek ileri teknolojiyi kullanması ve modern değişimler konusunda olumlu bir tutum benimsemesi, dönemin uygulamalarında genişçe yer bulmuştur. Değişim çabalarına rağmen imparatorluğun gerilemesi sürünce modernleşmeyi terk etmek yerine onu daha kapsamlı biçimde dönüştürmek, siyaset ve kamusal alanda İslam dışında çeşitli ideolojilerin vuku bulmasına imkan sunmuş ve siyasal hayatı da içeren toplumsal hayatın gittikçe sekülerleşmesi söz konusu olmuştur (Turan, 1991: s.41-42).

İslam toplumlarının modernizmle karşılaşmasının sonucu olarak sekülerleşmeyle birlikte laikliğin uygulanması ise çeşitli süreçlerden geçmiş ve farklı boyutlarla gerçekleşmiştir. 19.yy da Osmanlı İmparatorluğunun riyasetindeki İslam devletlerinin gerilemesiyle birlikte Avrupa değerleri üstün görülmüş, toplumsal dönüşüm Avrupa kültürüne bağlı modernleşmeyle gerçekleştirilmek istenerek yama mahiyetinde çözümler sunulmuştur. Cumhuriyet döneminde laikliğin anayasal olarak güvence altına alınmasıyla da din ve siyaset ilişkileri laikliğe göre konumlandırılmıştır. Öte yandan laiklik ile ilgili olarak Fransa örneği, emsal teşkil edecek derecede tekil bir durumdur. Fransa, eğitim sisteminde üniversitelerde dahi teoloji derslerini kaldıran tek

ülke konumundadır. Arkoun'a göre (1995: s.21), laiklik Fransız düşüncesinde eleştirel bir dönüş yaşatmıştır. Ancak Türkiye'de Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte ibadetlerin devlet kontrolü altına alınması, Türkiye'nin Fransa'yı taklidinden öte bir anlama gelmemektedir. Laiklik, Türkiye ve diğer İslam toplumlarında gerekli entelektüel çaba ve kültürel altyapısı oluşmadan ve özellikle modern ve eleştirel değerleri sorgulayan bir toplumsal sınıf var olmadan gerçekleşmiştir. Bu toplumsal sınıf Avrupa'da 13. Yüzyıla kadar uzanan tarihlerde zengin tüccar sınıflarıyla oluşmuşken, Daru'l İslam'da böyle bir sınıfın olmaması laikliğin İslam toplumları üzerinde Avrupa toplumlarına nazaran aynı sonuçları vermediğini de ortaya koymaktadır.

Şerif Mardin'e göre ise (2006: s.35-6), laiklik 19. Yüzyıl Fransa'sında devletin herhangi bir dini mezhep veya sınıfa dayandırılmaması esası üzerine kurulmuş bir ilkedir. Devlet ve kilise, laiklikle birlikte kesin bir şekilde birbirlerinden ayrılmışlardır. Müslümanlar ise dini vecibelerini devletten bağımsız yürüten Katolik kilisesi benzeri bir dini kurum kurmadıkları için laiklik Türkiye'de sadece dinin resmi bir müessese halinden çıkarılması anlamına gelmemekteydi. Fransa'da din ve devlet zaten bağımsız ilerlemekte ve sonunda toprak hukuku noktasında ayrılan kurumlardı. Türkiye'de ise laiklik, anayasal bir ilke konumuna getirildiğinde devletin bir uzvu vücudundan ayrılmış gibi olmuştur. Bazı çevrelerce Türk laikliğinin neden önemli bir başarı olarak görüldüğünün sırrı da burada yatmaktadır.

Bir diğer önemli husus olarak, İslam toplumlarında yakın zamanda din ve siyasetin ilişkisi, İran'da 1979 yılında gerçekleşen Şah Rıza Pehlevi yönetimindeki monarşiden Ayetullah Humeyni'nin Şii hukukunun görüşlerini esas alan devrimi, önemli bir aşama olarak kabul edilmektedir. İslam devrimi olarak literatüre giren söz konusu harekette, İslam hukuku Anayasa tarafından belirlenmiş bir çerçeve içerisinde işlerlik vasfı kazanmıştır. İran'da yalnızca devletin İslamiliği söz konusu olduğu için "İslami" sıfatını taşıyan bir pozitif hukuk gelişmiştir. Böylelikle Sünni kesimin asla kabul edemeyeceği bir düzen oluşmuş, yegâne hukuk modeli olan Şeriat, aktif bir statüden mahrum bırakılmıştır. Bu ayrıca, modern bir değişimle İran devlet hukukunun oluştuğu anlamına gelmektedir. Artık "dinî" olanın yerini ve konumunu devlet belirlemiş, yine kendi içerisinde laik bir yapılanmaya gidilmiştir. Örneğin, 1988 tarihinde 31 Aralık Cuma hutbesinde dönemin cumhurbaşkanı Hamaney, şeriatın diğer yasalardan önceliğini ileri sürünce, Humeyni bir hafta sonra kamuoyunda paylaştığı cevabıyla, devrimci mantığın ve İran İslam Devletinin yasalarının şeriata üstünlüğünü onaylayarak Hamaney'e reddiye sunmuştur (Roy, 1996: s.231).

Özetle; demokratik, laik ve seküler bir formda dizayn edilen modern siyasetin arenasında din bireysel bir olgu olarak kabul edilmektedir. Avrupa'nın geçirdiği değişim sürecinin Kilisenin yüzyıllar boyunca tahakkümünü halkın üzerinden eksik etmemesi sonucu yaşanmış olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Düşünce özgürlüğünü kısıtlayarak, hem maddi hem manevi iktidarlığı tekeline alması, kiliseyi dünyevi ve uhrevi tahtından indirmiştir. Ancak eğer din, şey veya şeylere iman etmek ve bu suretle hayatı ona göre tasarlamaksa, modern dinlerin varlığından da rahatlıkla söz etmek mümkündür. Bu bağlamda modernizmin, çeşitli ideolojilerle alternatiflerini kendi içerisinde üretmesi beşeri dinleri görünür kılmıştır. Ayrıca Batıya özgü toplum projeleriyle yaşanan değişimin genellenerek diğer toplumlara da uyarlanması, sorunlu süreçleri de beraberinde getirmiştir. Bu minvalde İslam toplumlarında da kendilerine birçok yönden yabancı olan modernleşme süreçleriyle krizler yaşanmış, krizler neticesinde iç ayrılıklar ve yabancılaşmalar vuku bulmuştur. Diğer taraftan, Modern toplumların din-siyaset ilişkisi bakımından geleneksel toplumla kıyaslanınca bize sunduğu fotoğraf şudur ki; geleneksel toplumlarda siyaset önemli ölçüde dine göre şekillenirken, modern toplumlarda din tamamıyla siyasete göre şekillenmektedir.

Kamusal Alanın İslam Toplumdaki Görüntüsü ve Türkiye’de Başörtüsü Meselesi

Habermas’ın burjuva kamusal alanını ideal olarak görmesi aynı zamanda, devlet mekanizmasıyla kamusal alanın farklı kavramlar olduğuna işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir. Devlet kontrolüne giren bir kamusal alan, eleştiri yeteneğinden de mahrum kalma sonucunu doğurmakta, böylece kamusal alanda bir tür çözülme gerçekleşmektedir. Bu anlamda Batı dünyası için kamusal alanın işlerlik vasfı kazanması ve sosyal değişimlerin hazırlanması, devletten bağımsız aristokrasi ve burjuvazi eliyle gerçekleşmiştir. Ancak Doğu toplumlarının belirleyici gücü konumunda ise bürokrasinin bulunduğu düşünülmektedir. Bürokrasinin amiral gemisi devlet tarafından modernleşme hareketleri uygun zemin bulmuş, kamusal alan da devlet eliyle yapılandırılmıştır. Netice itibarıyla, Batı’da modernleşme ve kamusal alanın serencamı halktan devlete doğru gerçekleşirken; Doğu toplumlarında Devlet’ten patolojik bir ilişkiyle halka indirilen, modern formlarla inşa edilmeye çalışılan bir kamusal alanın belirtileri görülmektedir.

Devlet ve iktidar tarafından müdahale edilen kamusal alanın yapısı özellikle Doğu toplumlarında rasyonel, eleştirel ve eşitlikçi konumundan uzak bir görüntü sergilemektedir. Özgür müzakere yönteminin devre dışı kalması, kutuplaşmayı ve anti demokratik yönelimleri de beraberinde getirmektedir. Hâlbuki politik kamusal alanda herkes bütün farklılığıyla eşit kabul edilmeli ve ancak bu şekilde kamusal alanın fonksiyonları sorunsuz işleyecek bir özgünlüğe kavuşmuş olmalıdır. Ancak, kamusal alan kuramcılarında Habermas’ın, Arendt’in ya da Sennett’in idealize ettikleri çoğulcu ve özgürlükçü kamusal alanın Doğu toplumlarında gerçekleştiğini söylemek oldukça güç görünmektedir.

Bireysel özgürlüğün gerçekleşebilmesi için sıralayabileceğimiz şartlardan belki de en önemlisi dini özgürlüktür. Batı’da söz konusu dini özgürlük, Reform hareketleri ve sonrasında Aydınlanma Çağı ile birlikte bireylerin vicdanlarına bırakılmak suretiyle kamusal alandan özel alana doğru sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde modernizm ile birlikte İslam toplumlarında da görülen söz konusu sınırlar ve yasaklamalar, -Batı’dan farklı olarak- kendi insanına ve kültürüne yabancı uygulamaların birebir taklit edilmesiyle istenmeyen sonuçları da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte özgürlüklerin sınırlandırılmasıyla iktidarların beden üzerinden siyaseti de ön plana çıkarmıştır. Bu minvalde Avrupa’da ve özelden Türkiye’de bir dönem kamusal alanda beden özgürlüğüne ket vurularak ve başörtüsünün kamuda görünürlüğü engellenerek bir takım politikalar uygulamaya konulmuştur. Konumuzun eksik kalmaması açısından, çokça tartışılan kamusal alanda başörtüsü problemi Türkiye özelinde değinilecektir.

Kamusal alan-din ilişkisinin, Türkiye’de özellikle başörtüsü-turban konusu etrafında şekillendiği bilinmektedir. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra, başörtüsünün üniversitelerde yasaklanmasıyla başlayan serüvenin, 2013 yılında kamuda başörtüsüne engellerin kaldırılmasıyla sonlandığı düşünülse de, başörtüsü ile ilgili tartışmalar hala gündemimizi işgal etmektedir. Cumhuriyetin kurulmasının ardından yürürlüğe konulan Kılık-Kıyafet kanunuyla birlikte Osmanlı bakiyesi Türk toplumunun geleneksel kıyafetleri yerine modern, batılı ve Avrupalı tarzda kıyafetlerin kullanılmasıyla alafrağ gardirop tutkusunun, başörtüsü probleminin ilk nüvelerini ortaya çıkardığı düşünülmektedir. Ancak radikal ve kökten bir şekilde başörtüsünün, kamuda ve üniversitelerde yasaklanması 12 Eylül darbesi sonrası uygulamalarında görülmektedir. Başörtüsü üniversitelere girdikçe aşırı jakoben anlayış tarafından yasaklanması gereken unsur olarak görülmüştür.

1980 sonrası İslamcı hareketlerin modernliğin kalesi laik eğitim birimlerinde, üniversitelerde ortaya çıkması kamuoyunu derinden sarsmış, on yıl boyunca meşgul etmiştir. Büyük

kentlerde ve en modern üniversitelerde kız öğrencilerin oturma ve açlık grevleri yaparak üniversitelerde türban yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiştir. (Göle, 2008: s.115-116)

Göle'nin belirttiği üzere başörtüsü, bazı laik kesimlerce laik cumhuriyete bir tehdit olarak algılanmış ve siyasi bir simge addedilmiştir. İslami kesimlerde ise, genellikle başörtüsünün dinsel bir vecibe olduğu dillendirilmiş ve yine cumhuriyetin getirisi olan din ve vicdan özgürlüğü kapsamında ele alınması gerektiği savunulmuştur.

Öte yandan, İslam ülkelerinde çoğu İslami hareketlerin kamuoyunda görünürlük kazanması, kadının örtünmesi vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Din ve ahlak algıları toplumumuzda daha çok kadınlar üzerinden anlam buldukları için kadının değişimi, modernleşmesi ve örtünmeye bakışı sıklıkla tartışılmaktadır. Örtünme, gündelik hayatın İslamlaştırılmasını simgelemekte ve aynı zamanda Müslüman kadının takvaya dayalı geleneksel ahvalini hatırlatmaktayken; diğer taraftan günümüzde başörtüsü, siyasi katılım ve İslami kimliğin yeniden uyarlanışını da ifade etmektedir. Dolayısıyla modern başörtüsünün, kendini aile hayatına adanmış ve yine günümüzle kıyasla pasif olarak tabir edeceğimiz geleneksel Müslüman kadın imajıyla benzerliği yok denecek kadar azdır. Modern muhafazakar kadınlar artık şehirli, siyaseten aktif ve kamusal alanda görülür bir profil sergilemektedir. Tercih ettikleri kıyafetler de bunun açık göstergesidir. Geleneksel Müslüman kadın örtüsünden stil, renk ve kumaş açısından farklı bir görüntü sergilemektedirler. Bu vaziyetleriyle eğitilmiş İslamcı kadınlar, hem görünümleri hem zihinleri açısından laik ve iddialı modern kadını hatırlatmaktadırlar (Göle, 2000: s.160).

Modernizmin kadına sunduğu özgürlük ve kamusal alana kabul kriterlerinin, yine modernizmin izin verdiği ölçüde bir özgürlük ve kamusallıkla sunulduğu düşünülmektedir. Başörtüsü kamuda yer almaya başlamış fakat bir tüketim nesnesi ve bir meta halinde varlığını sürdürme gelmiştir. Başörtüsü ile ilgili defileler düzenlenmekte, şıklık üzerinden bir kimlik tasavvur edilmektedir. Başörtülü kadın artık bir dilemmanın içerisinde; ait olduğu din ve yaşadığı modern dünyanın kaygılarıyla boğuşmaktadır. Diğer bir ikircikli tutum ise, katı modernistlerin ve gelenekselcilerin, başörtülü kadının modern dünyadaki konumundan rahatsızlık duymasıyla alakalıdır. Katı modernistler, her halükarda başörtüsünü kamusal alanda görmek istemezlerken, bir takım gelenekselciler de kadının gerçek değerini modern dünyanın içerisinde olmakla bulamayacağını iddia etmektedirler. Aslında her iki kanat da başörtülü kadının kamusal alanda varlığından rahatsızlık duymaktadırlar. Dışlanan bir varlık olarak başörtülü kadının büyük bir hızla değişimi ve sürekli farklılaşması, bu bilmedenin getirisi olarak anlaşılmaktadır. Tepkisel olarak da okuyabileceğimiz bu durum karşısında başörtülü kadınlar, kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir tutum sergilemektedirler. Böylelikle başörtülü kadınların feminizmin sınırları içerisine dâhil olup, dini yaşamlarını da yine feminizm bağlamında şekillendirdikleri düşünülebilir.

Sonuç

Modernleşmenin kaçınılmaz sonuçları olarak karşımıza çıkan bireyselleşme, çoğulculuk, demokrasi ve sekülerleşme gibi olgulardan oldukça etkilenen din fenomeni, modern dünyada devlet ve iktidarların kontrolü altında tutulmaktadır. Din ile modernite arasındaki gerginlik ve çatışma ortamından şüphesiz her fert etkilenmektedir. Anlam krizi, kimlik krizi, fertlerin kendine karşı yabancılaşması gibi problemler, söz konusu etkilenmenin getirisi olarak anlaşılmaktadır. Öte yandan geleneksel toplumun inançları ve değerleri, modern dünyada bilimsellik ve rasyonalite mihengine vurularak değerlendirilmektedir. Din, özü itibarıyla teslimiyeti de içeren iman etmekle

kabul edilen bir fenomen iken, modernite açısından çoğunlukla rasyonel bir çerçevede kanıtlanabilirliği sorgulanarak ele alınmaktadır. Pek tabii, bu sorunlu değişimlerin gerçekleştiği modernizm olgusu, Avrupa’da dini temsil eden kilisenin yüzyıllar boyu tahakkümünün ve skolâstik düşünce bataklığının da bir neticesidir. Bu anlamda modernleşme ve klasik sekülerleşme teorileri, Batı merkezli ve Batı toplumunun gelişimini esas alacak bir iddia ile ortaya atılmışlardır. Her ne kadar toplumsal değişimin genellenemez bir süreç olduğu su götürmez olsa da, modernizm rüzgârından Batı dışı toplumlar da nasibini almaktadır. Modernleşme hareketleri, Batı için söz konusu olumsuzlukları bertaraf etmede bulunmaz hint kumaşı vazifesini görürken, Doğu’da ise çatışmacı bir toplum, kimlik arayışı ve daha birçok problemlerin kaynağını oluşturmuştur. Modernizmin din ile mesafesinin şekillendiği alan ise sekülerizm ve laisizm/laiçlik üzerinden olmuştur. Lâiklik ile birlikte din, modern dünyada siyaset ve kamusal alanda görünürlüğü kısıtlanarak, hususi ve mahrem alana çekilmeye çalışılmaktadır.

Her ne kadar Batı toplumları için kamusal alan ve dinin, paylaşılacak alanlarda nispeten olumlu bir sonuca vardıkları görülse de, İslam toplumlarında bu konudaki belirsizlik ve gerilim haddizatında devam etmektedir. Modern kamusal alanın inşası, seküler paradigmalardan arı olmadığından dolayı İslam toplumlarında dini yaşayış özel alanla sınırlandırılmaktadır. Rasyonel akıl ve pozitivist bilim anlayışının hâkim olduğu modern kamusal alanda kamusal akıl da şüphesiz meşruluğunu söz konusu anlayışlara dayandırmak mecburiyetindedir. Dini formların kamusal alanda görünürlük kazanması isteniyorsa, kamusal akıl ikna edilmeli ya da kamusal aklın izin verdiği ölçüde yaşanılabilirliği sağlanmalıdır. Böyle bir vaziyette İslam toplumlarının modernizasyon süreçlerini tamamlayamamasından ötürü, din ile kamusal alanın çatışması henüz sonlanmayacak gibi görünmektedir.

Bütün bunlarla birlikte, Batı’nın modernleşme ve dini kontrol altına alma nedeni olarak gösterilen kilise veya konsil tarzındaki dinî kurumlara oldukça uzak olan İslam toplumlarının, modernleşmeyle imtihanına karşı gösterdiği tepki ve direnç, dâhilinde kendisinin olmadığı uygulamaların yine kendisinde bir karşılığının olmamasıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu noktada getirilecek tenkit ve mülahazaların ise İslam toplumların değişme, zihniyet ve din üçgeninde özgün sorunlarının yok sayılışı iddiası üzerinden yürümeye de müsait olmadığı dikkate alınmalıdır. İslam toplumlarının din ile kamusal ve özel alan arasında kendine has sorunlarının olması başka bir mesele, bunu modernitenin paradigmaları içinde çözüme kavuşturma çabalarına itiraz başka bir meseledir. Toplumsal yapıdaki aksamalara karşı tek tipçi çözüm girişimlerinin çatışmayı ve çözülmeyle beraberinde getirmesi tecrübelerle sabit bir gerçeklik iken, toplumsal yapılarının biricik olduğu gerçeğini de bize yeniden göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Arendt, H. (2012). “*İnsanlık Durumu*”. (Bahadır Sina Şener, Çev.) İletişim Yayınları: İstanbul.
- Arkoun, M. (1995). *İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek. Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik* (İç.), (Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, Çev.) Metis Yayıncılık: İstanbul.
- Arslan, M. (2010), “Seküler Toplumlarda Kutsal Araştırmaları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

- Bezci, B. (2015). “Sekülerizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1.
- Berger, P. L. (1993). “*Dinin Sosyal Gerçekliği*”. (Ali Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları: İstanbul.
- Berger, P. (2005), “*Kutsal Şemsiye*”, (Ali Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları: İstanbul.
- Berger, P. (2012). “*Melekler Hakkında Söylenti*”. (A. Coşkun ve N. Özmen.,Çev.). Rağbet Yayınları: İstanbul.
- Berger, P. ve Luckmann T. (2016). “*Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*”, (M. Derviş Dereli, Çev.) Heretik Yayınları: Ankara.
- Casanova, J. (2014), “*Modern Dünyada Kamusal Dinler*”, Ed. Mehmet Murat Şahin, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları: Sakarya.
- Coşkun, A. (2006), “*Modernlik ve Dindarlık*”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi.
- Çaha, Ö. (2008). “*Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet*”, Timaş Yayınları: İstanbul.
- Dante A. (2008). “*İlâhi Komedyâ-Cennet*”, (Rekin Teksoy, Çev.). Oğlak Yayınları: İstanbul.
- Davie, G. (2005). “*Modern Avrupa’da Din*”, (Akif Demirci, ,Çev.). Küre Yayınları: İstanbul.
- Gauchet, M. (2000). “*Demokrasi İçinde Din*”, Mehmet Emin Özcan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları: Ankara.
- Geertz, C. (2012). “İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya’da Dini Değişim”, (Mehmet Murat Şahin , Çev.). Küre Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. (1994), “*Modernliğin Sonuçları*”. (Ersin Kuşdil, Çev.). Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Göle, N. (2008). “*Modern Mabrem Medeniyet ve Örtünme*”. Metis Yayınları: Ankara.
- Göle, N. (2000). “*İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalışması*”. Metis Yayınları: İstanbul.
- Guenon, R. (1999). “*Modern Dünyanın Bunalımı*”. Mahmut Kanık , Çev.). Verka Yayıncılık: İstanbul.
- Güngörmez, B. (2011), “*Eric Voegelin İnsanlık Draması Din-Politika İlişkileri*”, Paradigma Yayıncılık: İstanbul.
- Habermas, J. (2004). “*Kamusal Alan*”. *Kamusal Alan* (iç.). Der. ve Çev. Meral Özbek. Hil Yayın: İstanbul.
- Habermas, J. (2003). “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*”. (Tanıl Bora ve Mithat Sancar, Çev.). İletişim Yayınları: İstanbul.
- Habermas, J. (1994), “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, *Modernite Versus Postmodernite* (iç.). (N.Tutal- M.Küçük, Çev.)Vadi Yayınları: Ankara.

- Kehrer, G. (1996), “*Din Sosyolojisi*”, (M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Çev.) Vadi Yayınları: Ankara.
- Luhmann, N. (1995). “Social Systems”. Trans. J. Bednarz Jnr. and D. Baecker. *Stanford University Press*: Stanford, CA.
- Malinowski, B. (1990). “*İnsan ve Kültür*”. (M. Fatih Gümüş, Çev.) Verso Yayınları: Ankara.
- Mardin, Ş.(2006), “*Türkiye’de Din ve Siyaset*”, İletişim Yayıncılık: İstanbul.
- Marshall, G. (1999), “*Sosyoloji Sözlüğü*”, (Osman Akınbay-Derya Kömürcü, Çev.) Bilim Ve Sanat Yay: Ankara.
- Nasr, S. H. (2007), “*Makaleler 1*”, (Şehabeddin Yalçın, Çev.) İnsan Yayınları: İstanbul.
- Nasr, S.H.(2015). “*İslam ve Modern İnsanın Çıkmaçısı*”, (Ali Ünal-Sara Büyükduru, Çev.) İnsan Yayınları: İstanbul.
- Riis, O. (2005), “Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”, (Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçioğlu, Çev.) *Dini Araştırmalar Dergisi*. Cilt 8.
- Roy, O. (1994), “*Siyasal İslamın İflası*”, (Cüneyt Akalın, Çev.) Metis Yayınları:İstanbul.
- Sennett, R. (2013), “*Gözün Vicdanı*”, (Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, Çev.) Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Sennett, R. (1996), “*Kamusal İnsanın Çöküşü*”, (Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Çev.) Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Shayegan, D. (2014), “*Yaralı Bilinç*”, (Haydun Bayrı, Çev.) Metis Yayınları: İstanbul.
- Sorokin, P. A.(1997). “*Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*”. (Mete Tunçay, Çev.) Göçebe Yayınları: İstanbul.
- Sorokin, P. A. (1954). “Forms and Thecniques of Alturistic and Spiritual Growth”. *The Beacon Press*: Boston.
- Sorokin, P. A. (1962). “Social And Cultural Dynamics”, Vol. I, II, III, IV. *The Bedminster Press*: New York.
- Touraine, A. (2014), “*Modernliğin Eleştirisi*”, (H. Uğur Tanrıöver, Çev.) Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Turan, İ. (1991), “*Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür*”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*(iç.) Yay. Richard Tapper, Sarmal Yayınevi: İstanbul.
- Yükselbaba Ü. (2008), “*Habermas’ta Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı*”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi.