

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ
ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

MÜCAHİD GÜRBÜZ

2502150245

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN

İSTANBUL – 2022

ÖZ

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Mücahid GÜRBÜZ

Bu çalışmada, liberal İslam düşüncesinin temel kavram ve argümanları irdelenmiş ve bu iddialar etrafında şekillenen bir siyasal yaklaşımın sınırları, imkânı ve kısıtlamaları değerlendirilmiştir. Böyle bir düşünüşün, siyasal liberalizm şeklinde Müslümanlar için özgürlük, adalet, eşitlik gibi temel değerleri gerçekleştireceği iddiasına karşın, nasıl kapsamlı liberalizme dönüşerek dini ve dini özneleri disipline ettiği, denetlediği ve dönüştürdüğü gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde, farklı liberal İslam kavramsallaştırmaları ele alınmış ve bu kavramsallaştırmalara içkin sorunlar ortaya koyulduktan sonra yeni bir kavramsallaştırma önerilmiştir. İkinci bölümde ise liberal İslam yaklaşımı kapsamında, Endonezya'dan Liberal İslam Ağı (Jaringan Islam Liberal/Liberal İslam Network) düşünürleri, Sudanlı düşünür Abdullahi An-Naim ve siyaset bilimci Nader Hashemi'nin düşünceleri ele alınmıştır. Bu düşünürlerin, İslam ve liberalizm ilişkisinde seküler liberal demokrasi anlayışını temellendirirken hangi argümanlara ve önermelere başvurdukları serimlenerek çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Çalışmamızın son bölümünde de bu düşünürlerin siyasal liberalizm kapsamında ortaya koymuş oldukları liberal anlayış değerlendirilirken, bu anlayış çerçevesinde inşa edilen liberalizmin nasıl kapsamlı liberalizme dönüştüğü ve bu dönüşümün yol açtığı sorunlar tartışılmıştır.

Bunlara ek olarak, bu çalışmada düşünürlerin siyasal etrafında şekillenen bakış açılarına yönelik eleştirilere de yer verilmiştir. Bu eleştiriler, siyasal olanın mahiyetine yönelik farklı bakış açısına sahip olan Carl Schmitt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Marcel Gauchet ve Jacques Rancier'in siyaset ve siyasal arasındaki yapmış oldukları ayırım temelinde gerçekleştirilmiştir. Siyasalın mahiyeti ile siyasal ve siyaset arasındaki ayırımın ortaya konulmasının ve vurgulanmasının arkasında yatan gerekçe, Müslümanların siyasetin olumsuzluğu ve siyasal olanın kurucu mahiyetini idrak

etmesini sağlayarak, siyasal düşünüşün ufkunu siyasal liberalizmle sınırlandırmalarının önüne geçmektir. Siyasal olanın kurucu rolüne yapılan bu vurgu, her zaman alternatif bir siyasal düşünüşe imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Liberal İslam, İslamcılık, Siyasal Olan, Siyaset, Siyasal Liberalizm, Kapsamlı Liberalizm



ABSTRACT
**A CRITICAL ASSESSMENT OF THE APPROACH OF LIBERAL
ISLAM**

Mücahid GÜRBÜZ

In this study, the basic arguments of liberal Islamic thought are examined and the limits, possibilities and limitations of a political thinking and regulation shaped around these ideas are evaluated. Despite the claim that this type of thinking will realize basic values such as freedom, justice and equality for Muslims in the form of political liberalism, it has tried to reveal how it disciplines, controls and transforms religion and religious subjects by transforming into comprehensive liberalism.

In the first part of the study, different conceptualizations of liberal Islam were discussed and after revealing the problems inherent in these conceptualizations, a new conceptualization was proposed. In the second part, within the scope of liberal Islam approach, the thoughts of the thinkers of the Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal/Liberal Islam Network) from Indonesia, the Sudanese thinker Abdullahi An-Naim and the political scientist Nader Hashemi are discussed. The arguments and propositions that these thinkers resorted to while grounding the secular liberal democracy thought in relation to Islam and liberalism were revealed and examined under various headings. In the last part of our study, while evaluating the liberal understanding of these thinkers within the scope of political liberalism, how the liberalism built within the framework of this understanding/thinking transformed into comprehensive liberalism and the problems caused by this transformation were discussed.

In addition to these, this study also includes criticisms of the thinkers' perspectives shaped around the political. These criticisms have been made by Carl Schmitt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Marcel Gauchet and Jacques Rancier, who have different perspectives on the nature of the political, on the basis of the distinction between politics and the political. The rationale/reason behind putting forward and

emphasizing the nature of the political or the distinction between the politics and the political is to prevent Muslims from limiting the horizon of political thought with political liberalism by enabling them to realize the contingency of politics and the constitutive nature of the political. This emphasis on the founding role of the political always provides an opportunity for an alternative political thinking.

Key Words: Liberal Islam, Islamism, the Political, Politics, Political Liberalism, Comprehensive Liberalism



ÖNSÖZ

Liberal İslam yaklaşımı üzerine yapılan bu çalışma yaklaşımın doğru bir şekilde tespit edilmesi ve kavramsallaştırılmasına yönelik zorlukları barındırmaktaydı. Liberal siyasal düşüncenin ortaya çıkışına paralel olarak, İslam dünyasında da benzer düşüncelerin varlığını görmek şaşırtıcı değildir. Fakat bu benzerliklerin detaylı bir araştırma olmaksızın birbirine indirgenmesi, bu düşüncelerin özgünlük iddiaların sorgulanmamasının yanında bu tür soruşturmaların yapılmaması ve İslami terimlerle liberal kavramlar arasındaki farklılıkların silinmesine yol açmaktadır. Böylelikle İslam siyaset düşüncesindeki her türlü alternatif düşünüşün Batıdaki muadillerine irca ettirilmesi, bizatihi düşüncenin varlığını imkânsız hale getirerek sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Bu noktada, ortaya konulan siyasal düşünüşün kendisi üzerine düşünmek yerine, farklı düşüncelerle benzerlikler kurularak onlara indirgenmesi siyasal düşünüşün sınırlandırılmasının yanında bu düşünüşlerin doğru bir şekilde tespit edilmesi ve sorgulanmasını engellemektedir. Önceki çalışmalarda liberal İslam başlığı adı altında değerlendirilen düşünceler ve düşünürler yukarıda belirttiğimiz kapsamda ele alınmıştır. Çalışmamızda liberal İslam kavramının bu şekilde kullanımlarının önüne geçilebilmesi ve kavramın kapsamının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için çağdaş İslam siyaset düşüncesinde yeni bir yaklaşım olarak seküler liberal demokrasiyi benimseyen ve buna yönelik argümanlar geliştiren düşünürler liberal İslam başlığı altında değerlendirilmiştir. Böylelikle, liberal İslam yaklaşımın doğru bir şekilde tespit edilmesi ve kavramsallaştırılması gerçekleştirilmiştir. Liberal İslam yaklaşımını benimseyen düşünürlerin tespit edilmesi, bu düşünürlerin argümanlarının eleştirel bir şekilde değerlendirilebilmesine imkân sağlamıştır. Liberal İslam yaklaşımının çağdaş İslam siyaset düşüncesinde yeni bir olguya işaret etmesinin yanında siyasal, düşünsel ve pratik olarak bir imkânı ortaya koyması bakımından eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın önemi, liberal İslam yaklaşımının öne sürdüğü temel argümanlar çerçevesinde, bu yaklaşımın imkânı, sınırlılıkları ve açmazlarının eleştirel bir şekilde değerlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Doktora yazım süreci uzun ve zorlu olmasına rağmen sürecin kolaylaştırılmasına katkıda bulunanların zikredilmeden geçilmemesi gerekir. Doktora ders döneminde Siyaset Teorisinde Güncel Tartışmalar ve Uluslararası İlişkiler Teorisinde Güncel Tartışmalar adlı derslerde siyaset ve uluslararası ilişkiler teorileri hakkında bilgi birikiminin artmasında düşünceleriyle katkıda bulunan, teori konusunda okumalar yapmak ve tartışmalar gerçekleştirmek için oluşturduğu okuma grubuna dahil olmamı sağlayan, doktora tezinin hazırlanma sürecinde her zaman yanımda olan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Ağcan'a, çalışmanın olgunlaşması için yaptıkları destek ve yönlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Haluk Alkan ve Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram'a, tez savunma jürisinde yer alan kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ömer Taşgetiren ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Köröğlu'na değerli katkılardan dolayı teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, bu çalışmanın nihayete ermesine katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya'ya, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kara'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Sedat Doğan'a teşekkür ederim.

Bu zorlu süreçte hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen ve her daim yanımda olan benim ve eşimin ailesine teşekkür ederim.

Ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında desteği, sabrı, anlayışı ve fedakârlığından dolayı sevgili eşim Betül'e şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışmayı, değerli eşim Betül'e, oğlum Ömer Asaf ve kızım Süeda'ya atfediyorum...

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL/TEORİK ÇERÇEVE ve TARİHSEL ARKAPLAN: LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ KAPSAMI

1.1. Liberal İslam'ı Kavramsallaştırma Çabaları	7
1.1.1. Liberal İslam Kavramsallaştırmaları	7
1.1.2. 11 Eylül Sonrası Kavram Üzerine Değerlendirmeler	17
1.1.3. Çoklu İslam(lar) Sorunu	24
1.1.4. Liberal İslam'ın Kapsamı	27
1.1.5. Liberal İslam Düşünürleri	31
1.2. İslamcılık Düşüncesinde İslam ve Siyaset İlişkisi	34
1.2.1. İslamcılığın Ortaya Çıktığı Tarihsel Süreç: Hilafet Sonrası Koşullar	37
1.2.2. “İslam Devleti” Üzerine Düşünceler	39
1.2.2.1. Reşid Rıza'nın “İslam Devleti” İdeolojisi	39
1.2.2.2. Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) ve İslam Devleti	44
1.2.2.3. Mevdudi ve İslam Devleti Düşüncesi	60
1.2.2.4. Ayetullah Humeyni: İslam Devleti Anlayışı	70
1.2.2.5. Sonuç	82
1.3. Liberal İslam Yaklaşımının İslamcılığa Eleştirileri	85

1.3.1. Liberal İslam Ağı'nın (Liberal Islam Network/Jaringan İslam Liberal) İslam Devleti Eleştirisi.....	88
1.3.2. Abdullahi An-Naim: İslam Devletine Karşı Devletin Nötrlüğü	94
1.3.3. Nader Hashemi'nin İslamcılık Düşüncesine Yönelik Değerlendirmeleri	96
1.4. Sonuç	98

İKİNCİ BÖLÜM

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ TEMEL ARGÜMANLARI

2.1. Liberal İslam Ağı: Siyasal Liberal Tasavvuru	104
2.1.1. Tarihsel Arkaplan	104
2.1.1.1. Liberal İslam'ın Tanımlanması	108
2.1.1.2. Liberal İslam'ın Kapsamı	110
2.1.2. Seküler Liberal Demokrasinin Savunulması	113
2.1.2.1. Liberal Demokrasinin Nitelikleri	117
2.1.2.2. Tarafsız Devlet ve Vatandaşlık	119
2.1.2.3. Uzlaşının Mekânı: Kamusal Alan	123
2.1.2.4. Dinden Türetilen Kamusal Normlar ve Kamusal Alanla Uyumlu Öznelerin Oluşturulmasında Hermönetiğin Rolü (Tefsir Yorum)	127
2.1.3. Sonuç	131
2.2. Abdullahi An-Naim: İslam ve Seküler Devlet	133
2.2.1. İnsani Vasıta (Human Agency) Aracılığıyla Bilinen Şariat	134
2.2.2. İslam Devleti Kavramsallaştırmasının Eleştirisi	138
2.2.3. Devletin Nötrlüğü/Tarafsızlığı Sorunu	141
2.2.4. Kamusal Muhakemenin (Public Reason) Sınırları ve Yurttaş Muhakemesi (Civic Reason)	145
2.2.5. Anayasacılık, İnsan Hakları ve Vatandaşlık	150

2.2.6. Sonuç	154
2.3. Nader Hashemi: İslam, Sekülerizm ve Liberal Demokrasi.....	155
2.3.1. Din ile Sekülerizm İlişkisi: Tarihsel Perspektif	155
2.3.1.1 İslam-Sekülerizm İlişkisinde Özcülük Eleştirisi	156
2.3.1.2. Din-Sekülerizm İlişkisinde Özcülük Eleştirisi	160
2.3.1.3. Batı’da Liberalizmin Gelişim Süreçlerinde Dini Argümanlar	161
2.3.1.4. İslamcı Tecrübenin Siyaset Teorilerinde Dini argümanların Varlığını Yorumlamak	167
2.3.2. Sekülerizm ve Çifte-Hoşgörü	171
2.3.2.1. Sekülerizm Liberalizm İlişkisinin Zorunluluğu	171
2.3.2.2. Sekülerizmin Batı Yorumunun İslam Dünyasında Yol Açtığı Sorunlar	176
2.3.3. Yeni Bir Siyasal Modele Doğru	180
2.3.3.1. Alternatif Bir Sekülerizm Kavrayışı Olarak Çifte-Hoşgörü Kavramsallaştırması	180
2.3.3.2. “Çifte Hoşgörü”nün İslam Dünyasında Gelişmesi ve Liberalizm	185
2.3.4. Sonuç	188
2.4. Değerlendirme	190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ İMKÂNI, SINIRLILIKLARI VE AÇMAZLARI

3.1. Siyasal Olanın İhmali ve Olumsuzluğun Reddi	197
3.2. Küresel İktidar İlişkileri Bağlamında Modern Devlet Sorunu	202
3.3. Modern Devlete İçkin Bileşenlerin Değerlendirilmesi	207
3.3.1. Demokratik Söylemin Sınırları	207

3.3.2. Sekülerizm-Devletin Tarafsızlığının Sorgulanması	215
3.3.3. Dinde Reform ve Dini Öznelliklerin Şekillendirilmesi: Seküler Hermönetik.....	224
3.3.4. Normatif Düzenlemelerin Sınırları: Anayasacılık ve Evrensel İnsan Hakları.....	230
3.3.5. Demokratik Vatandaşlık ve Kamusal Alanın/Aklın Sınırları.....	239
3.4. Değerlendirme	247
SONUÇ	256
KAYNAKÇA	264
ÖZGEÇMİŞ	279

KISALTMALAR LİSTESİ

Vd.: Ve diğçerleri

Vb.: Ve benzeri

Vs.: Vesaire

a.s.: Aleyhisselam



GİRİŞ

“Liberal İslam Yaklaşımının Eleştirel Bir Değerlendirilmesi” başlıklı tez çalışmasında, Soğuk Savaş sonrası bağlamda ortaya çıkan *liberal İslam yaklaşımı* incelenecektir. Liberal İslam kavramı ve terkihi, kendi içinde sorunlar barındırmasına rağmen kendi düşüncelerini yansıttığını ve tasvir ettiğini iddia eden düşünürler tarafından kullanılmaktadır. Buna ek olarak, literatürde farklı şekillerde yapılan liberal İslam kavramsallaştırmaları bulunmaktadır. Çalışmamızda, bu kavramsallaştırmalar eleştirel bir şekilde değerlendirecektir. Bu tez çalışması, farklı kavramsallaştırmaları gözden geçirerek, liberal İslam yaklaşımının ana yapısını da netleştirmeye çalışacaktır.

Batı dünyasında son iki yüzyılda yaşanan siyasal, sosyal ve ekonomik gelişmeler ve bunların Müslümanlar üzerinde yarattığı etkiler sonucunda, İslam dünyasının birçok noktasında bu gelişmelere karşı farklı tutumlar geliştirilmiştir. İslam dünyasının tamamında, bu gelişmelere karşı *savunmacı*, *sentezci* ve *reddedici* olmak üzere üç tutum geliştirilmiş ve bu tutumların izdüşümü olarak farklı hareketleri ve düşünceleri temel alan tasnifler yapılmıştır. Bu tasnifler, son iki yüzyıldır yaşanan gelişmelerin ve olguların anlaşılmasından ziyade, indirgemeci olmakla ve farklı gündemler için kullanılması nedeniyle pragmatik olmakla itham edilmektedir. Söz konusu bu sınıflamalar, özellikle kendi arasında geçişkenliklere sahiptir. Bu geçişkenlikler ise düşünürlerin farklı başlıklar altında değerlendirilebilmesine neden olmaktadır. Aynı zamanda bu geçişkenlikler, nesnel bir sınıflamadan ziyade muğlaklığa neden olmakta ve gelişigüzel kullanımların önünü açmaktadır. Ayrıca, bu düşünürlerin ortaya çıktıkları dönemde farklı siyasal pozisyonlar almış olmaları, konumlarının tespitini zorlaştırmakla birlikte bu sınıflandırmaların geçerliliklerinin sorgulanmasına da yol açmaktadır. Bu nedenle, her tasnif girişimi, kendi içinde birtakım sorunları barındırmaktadır. Özellikle bu durum, İslam dünyasında yaşayan düşünürleri ve onların düşüncelerini ele alan çalışmalarda açık bir şekilde görülmektedir. Çalışmamız kapsamında, İslam ve liberalizm ilişkisini ele alan tasniflerde bu tip sorunlar ortaya çıkmaktadır. İslam ve liberalizm ilişkisini ele alan birçok sınıflandırma, bu ikisinin kolay bir şekilde birbirine indirgenmesine yol

açmaktadır. Bu durum ise sonuçta, her ikisinin -özellikle de İslam'ın kültür, din ve ideoloji gibi- birbirinden farklı kategorilere indirgenmesine neden olmaktadır. Buna ek olarak, İslam'da farklı anlamlar barındıran, şura, istişare, icma vb. kavramlar, farklı gramere ait olan demokrasi, meclis ve uzlaşi gibi söz dağarcıklarına eşdeğer bir şekilde kullanılmaktadır. Bu durum, semantik genişlemelere yol açmasının yanında, post modern düşüncenin *anything goes* mantığı etrafında tutarlılık sorunlarına da neden olmaktadır.

Liberal İslam kavramsallaştırması da bu tür sorunlar barındırmasına rağmen, bu sorunları en aza indirebilmek için kavramın, bu çalışmada nasıl kullanıldığı ve kavramsallaştırıldığı, büyük önem taşımaktadır. Liberal İslam kavramının, teolojik ve siyasal olarak iki boyuta sahip olması, bu sorunların oluşmasında en büyük etkidir. Bu kavramın iki boyutunu göz ardı etmeksizin ele almak ise genellikle, kavramın siyasal boyutunun kurucu niteliğinin dikkate alınmaksızın, teolojik bir zeminde tartışılmasına neden olmaktadır. Ayrıca, teolojik boyuta yapılan aşırı vurgu, İslam ve liberalizm arasındaki sınırların ortadan kalkmasına neden olarak, birbirlerine indirgenmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle, kavramın, liberal terimi etrafında siyasal boyutunun temel alınması, İslam ile liberalizm arasında bir sentezden çok liberalizm ve İslam arasındaki sınırların doğru bir şekilde tespit edilmesinin yanında liberalizmin tamamen benimsendiği bir duruma işaret etmektedir. Liberal İslam kavramında, teolojik boyut karşısında siyasal boyuta öncelik verilmesi, siyasal liberalizmin bütün boyutlarıyla kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, liberal İslam kavramının teolojik boyutunu önceleyen kavramsallaştırmalarda, liberal temalarının herhangi birinin kabulünün, liberalizmin bütünüyle benimsendiği imalarını barındıran kavramsallaştırmaların önüne geçilmesini sağlamaktadır. Bu tip teolojik kavramsallaştırmalarda, herhangi bir liberal temanın varlığı, İslam'ın liberalizmle uyumlu olduğu iddialarını gündeme getirmektedir. Liberalizm ve İslam arasında var olduğu iddia edilen uyum ve çatışma tezleri, bir gerçeği ortaya koymaktan ziyade, çoğu zaman siyasal gündemler tarafından şekillenen bir hakikat iddiası olmanın ötesine geçememektedir.

Bu tartışmaları bir noktaya kadar sonlandırabilmek için liberal İslam kavramının, siyasal liberalizmi bütün nitelikleriyle benimseyen bir siyasal kavrayış biçimi olarak tanımlanması gerekmektedir. Liberal İslam kavramı, bu şekilde tanımlandığında, tüm bu sorunların zemini kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Öncelikle, İslam'ın teolojik olarak yapılan her yorumu, sırf içinde liberal temalara benzer şeyler barındırdığı için liberalizme indirgenemeyecektir. İkincisi, liberal İslam yaklaşımının siyasal boyutu esas alındığı için seküler liberal demokrasiyi benimsemeyen Müslüman düşünürler bu kapsamda değerlendirilmeyecektir. Buna ek olarak, İslami siyasal düşünüş içinde yer alan şura, istişare ve icma vb. kavramların, tutarsız bir şekilde demokrasi, meclis ve uzlaşma gibi kavramların yerine kullanılabileceği iddialarının önüne geçilmesini ve bu kavramları kullananların liberal İslam kavramı çerçevesinde değerlendirilmemesini sağlayacaktır. Böylelikle, liberal İslam kavramının, İslamcılığın İslam devleti iddialarına karşı, Soğuk Savaş sonrası bağlamda gelişen bir olgu olduğu ortaya konulacaktır.

Bu kapsamda öncelikle, “Kavramsal/Teorik Çerçeve ve Tarihsel Arka Plan: Liberal İslam Yaklaşımının Kapsamı” başlıklı birinci bölümde, literatürde yer alan farklı liberal İslam kavramsallaştırmaları tespit edilecektir. Sonrasında, bu kavramsallaştırmaların barındırdığı problemler ortaya konularak, bu kavramsallaştırmaların farklı gündemler için nasıl kullanıldığı ve seferber edildiği açıklanacaktır. Kavramın bu tip kullanımlarının önüne geçebilmek ve Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan bir yaklaşımı/fenomeni/olguyu doğru bir şekilde tespit ve tanımlayabilmek için yeni bir liberal İslam kavramsallaştırılması önerilecektir. Bu kapsamda, liberal İslam yaklaşımının, İslamcılığın İslam devleti ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanması gerektiği iddialarına karşı, seküler liberal demokrasinin benimsenmesini savunan düşünceleri ve düşünürleri yansıttığı iddia edilecektir. Liberal İslam yaklaşımı bu şekilde kavramsallaştırdıktan sonra, İslamcılığın İslam Devleti ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanması gerektiği argümanları tespit ve tasvir edilecektir. Bu zeminin ortaya konulması, liberal İslam düşünürlerinin kendilerini nasıl İslamcılığa karşı konumlandıklarını tespit edilmesinin yanında, argümanlarını bu karşıtlık üzerinden nasıl şekillendirdiklerini göstermesi açısından da önemlidir. Böylelikle, İslamcılığın farklı şekillerde okumaları yapılabilecekken,

liberal İslam yaklaşımının İslamcılığı okuma ve yorumlama biçiminin, oryantalist bir bakış açısını yansıttığında şüphe yoktur. Bu çalışmada, İslamcılığın böyle bir okumaya ve yorumlamaya tabi tutulacak olması, bu okuma ve yorumlama biçiminin kabul edildiği anlamına gelmemekle birlikte, bu tür okuma ve yorumlamanın, liberal İslam yaklaşımının zemininin tespit edilmesinin gerekli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu zemin tespit edildikten sonra, liberal İslam düşünürlerinin, İslamcılığa yönelik eleştirileri tespit edilerek serimlenecektir.

Çalışmanın “Liberal İslam Yaklaşımının Temel Argümanları” adlı ikinci bölümünde, liberal İslam yaklaşımı kapsamında ele alınacak düşünürlerin temel argümanları ortaya konulacaktır. Bu kapsamda yapılacak olan yeni liberal İslam kavramsallaştırması çerçevesinde, seküler liberal demokrasiyi tümüyle benimseyen düşünürler ele alınacaktır. Böyle bir girişim öncelikle, kavramın kapsamına girecek kişilerin doğru bir şekilde tespit edilmesine yardım etmesinin yanında, kavramın sınırlarının ve kapsamının net bir şekilde ortaya konulmasını sağlayacaktır. Endonezya’dan Liberal İslam Ağı (Jaringan İslam Liberal/Liberal İslam Network) düşünürleri, Sudanlı düşünür Abdullahi An-Naim ve siyaset bilimci Nader Hashemi’nin düşünceleri, bu kapsamda değerlendirilecektir. Bu düşünürlerin ortak noktası, seküler liberal demokrasi ve ona eşlik eden modern devlet, kamusal alan, vatandaşlık, insan hakları ve anayasacılık gibi değerleri benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu kuruluş, düşünür ve akademisyenlerin temel argümanları ve düşüncelerinin benzerlikleri ve farklılıkları, yapmış oldukları çalışmaların analiz edilmesiyle ortaya konulacaktır.

Çalışmanın “Liberal İslam Yaklaşımının İmkânı, Sınırlılıkları ve Açmazları” başlıklı üçüncü ve son bölümünde ise öncelikle, liberal İslam düşünürlerinin ortaya koyduğu temel argümanların zemini ve temeli tartışılacaktır. Bu kapsamda, siyasal liberalizmin tarafsızlık iddialarının yanında, Müslümanlar için en iyi yönetim tarzı olarak kabul edilen seküler liberal demokrasinin temel nitelikleri olan sunulan tarafsız devlet, vatandaşlık, insan hakları, kamusal alan ve anayasacılık sorunsallaştırılacaktır. Bu kapsamda liberal İslam düşünürleri tarafından benimsenen siyasal liberalizmin din ve siyaset ilişkisi bağlamında tarafsızlık iddialarına rağmen tarafsız devlet,

vatandaşlık, insan hakları, kamusal alan ve anayasacılık dolayısıyla nasıl kapsamlı liberalizme dönüştüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sonuç olarak, çalışmamızda yukarıda belirtilen açıklamalar etrafında, liberal İslam yaklaşımının siyasal tasavvurunun sınırlılıkları ve açmazları gösterilecektir. Her ne kadar böyle bir çaba içine girilse bile çalışmanın karşılaştığı zorluklar ile sınırlılıklarının ortaya konulması gerekmektedir. Öncelikle, literatürde, liberal İslam kavramsallaştırması konusunda teorik tartışmaların çok fazla yapılmadığı gözlemlenmiştir. Buna ek olarak, kavramın gelişigüzel bir şekilde kullanılması ve farklı gündemlere hizmet ettiği düşüncesi, kavramsallaştırma konusunda zorlukları barındırmaktadır. İkinci olarak, özellikle Liberal İslam Ağı düşünürlerinin bazı eserlerinin Endonezyaca dilinde yazılmış olmasından dolayı bu kişilerin düşüncelerine erişim konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Üçüncü olarak, Müslüman çoğunluklu ülkeler bağlamında, seküler liberal demokrasi ve din arasındaki ilişkiyi ele alan literatürün sınırlı olması, son bölümde yapılan tartışmaların derinlikli bir şekilde yapılmasını engellemiştir. Ayrıca, bu durum argümanların desteklenmesinde farklı yazarlara atıf yapılması konusunda sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL/TEORİK ÇERÇEVE ve TARİHSEL ARKAPLAN: LIBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ KAPSAMI

Bu bölümde, liberal İslam yaklaşımının kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda, liberal İslam yaklaşımının kavramsallaştırılmasındaki sorunlar belirlenerek, yeni bir tanımlamanın gerekliliği ve zorunluluğu gerekçeleri ile sunulacaktır. Liberal İslam yaklaşımının tarihsel süreçte yerinin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için İslamcılığa karşıt olarak konumlandırılması gerektiği iddia edilecektir. Bu konumlandırmanın geçerli olabilmesi için çalışmamızda İslamcılığının nasıl tanımlandığı ve hangi özelliklerinin liberal İslam yaklaşımıyla karşıtlık oluşturduğunu serimlendikten sonra liberal İslam yaklaşımının İslamcılığa yönelik eleştirileri tespit edilecektir.

Öncelikle, *liberal İslam* kavramsallaştırılmasının farklı yazarların çalışmaları kapsamında nasıl ele alındığı değerlendirilecektir. Bu kapsamda, liberal İslam kavramsallaştırılmasına yönelik farklı girişimler saptanarak, eleştirel bir şekilde ele alınacaktır. Bu kavramsallaştırmalarda ortaya konulan özcü İslam ve çoğul İslam(lar) tartışmalarına değinilecektir. Bu tartışmaların teolojik boyutu nedeniyle, çalışmamız açısından anlamlı/gerekli olmadığı ortaya konulacaktır. Bu tartışmalı teolojik boyut üzerinde yapılan tartışmalar, kavramın anlaşılmasından ziyade, karışıklıklara yol açmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam kavramsallaştırmasının doğru bir şekilde yapılabilmesi için liberal İslam yaklaşımının ortaya çıktığı tarihsel/düşünsel arka planın serimlenmesinin bu karışıklıkları engelleyebileceği düşüncesi netleştirilecektir. Buna ek olarak, liberal İslam yaklaşımının daha önceki kavramsallaştırılmasının kapsamının genişliği, muğlaklığı ve pragmatik gerekçelerle kullanımı nedeniyle yeni bir tanımlama önerilecektir. Bu kapsamda, liberal İslam fikrinin İslamcılığın İslam devleti ve kamu hukuku olarak şeriatın uygulanması düşüncesine karşıt olarak temellendirildiği iddia edilecektir. İkinci olarak, bu iddianın geçerliliğinin ortaya konulabilmesi için İslamcılık düşüncesi, tarihsel süreçte ele alınarak temel nitelikleri serimlenecektir. Bu kapsamda, İslamcılık düşüncesinin din ve siyaset ilişkisi

bağlamında geliştirmiş olduğu İslam devleti ve kamu hukuku olarak şeriatın uygulanması fikirleri ele alınacaktır. Böyle bir girişim, liberal İslam yaklaşımının temelini oluşturan ve ortaya çıkışında İslamcılık düşüncesine yönelik geliştirdiği değerlendirmelerini anlamak açısından önemlidir. Bu bölümde son olarak liberal İslam yaklaşımının çıkışında, İslamcılık düşüncesine yönelik geliştirmiş olduğu eleştiriler tespit edilecektir. Liberal İslam yaklaşımının bu süreçte, İslamcılık düşüncesine yönelik ge(liş)tirdiği eleştiriler ve değerlendirmeler ortaya konulacaktır. Liberal İslam yaklaşımının İslamcılığının din ve siyaset ilişkisine karşıt bir şekilde sekülerizmin kabulü sonucunda ortaya çıktığı iddia edilecektir. Sonuç olarak, liberal İslam yaklaşımının zemininin tespit edilmesinde, bu tarihsel arka planın önemi vurgulanacaktır.

1.1. Liberal İslam'ı Kavramsallaştırma Çabaları

1.1.1. Liberal İslam Kavramsallaştırmaları

Liberal İslam yaklaşımının kavramsal çerçevesini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için farklı akademisyenler tarafından yazılmış çalışmaları, eleştirel bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenle, öncelikle liberal İslam kavramının kullanıldığı çalışmalar ele alınarak, bu çalışmalarda liberal İslam kavramının farklı düşünürler ve akademisyenler tarafından ne şekilde kullanıldığı ortaya konulacaktır.

Liberal İslam terimi, ilk olarak Asaf Ali Asghar Fyzee (1899-1981) tarafından 1963 yılında “İslam’a Modern Yaklaşım (A Modern Approach to Islam)” adlı kitapta kullanılmıştır.¹ Bu kitabın temel amacı, modern yaşamın getirmiş olduğu sorunlara çözüm bulabilmek için şeriat ve fikhın (İslam hukuku) eleştirel bir şekilde içtihat (Islamic jurisprudence) aracılığıyla yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesidir. Asaf Ali Asghar Fyzee bu çalışmasında, aşağıda belirtildiği gibi, ilk defa *ortodoks/metinsel (scripturalist) İslam* kavramının yerine, *Protestan İslam* terimini kullanmıştır.

¹ Hint doğumlu bir hukukçu olan Fyzee, hukuk profesörü olarak Cammu ve Keşmir Üniversite’lerinde Rektör yardımcılığının yanı sıra Cambridge ve Kaliforniya Üniversite’sinde misafir profesör olarak görev yapmıştır.

“Şeriatın bütün yapısı eleştirel bir şekilde incelenirse, Ortodoks ve durağan bir din modeline ek olarak, 20. yüzyılda yaşam koşullarına uygun olarak geçmişin ölü dallarını kesen ve geleceğe umutla bakan daha yeni bir “Protestan İslam”ın doğduğu açıktır. Adlandırmadan rahatsız olmaya gerek yok, ancak ona bir isim verilmesi gerekiyorsa, onu “Liberal İslam” olarak adlandıralım.”²

Asghar Fyzee, yukarıda belirttiği gibi Ortodoks din anlayışı yerine, yeni bir din anlayışı geliştirmeye çalışarak, bu anlayışı, Protestan İslam yerine, liberal İslam olarak adlandırmayı uygun görmüştür. Protestan İslam yerine, liberal İslam terimini kullanmasındaki temel amaç, Protestan sıfatının, İslam’ın reforme edilmesi gerektiği düşüncesini anımsatmasından dolayı Müslümanlardan gelebilecek eleştirileri ve karşı çıkışları engellemek isteği olabilir.

Liberal İslam teriminin kavramsallaştırılmasında öne çıkan ilk isim, özellikle Orta Doğu siyaseti ve İslam siyaset düşüncesi konularında birçok çalışması olan Leonard Binder’dir. Uluslararası alanda tanınmış bir uzman olan Leonard Binder, 1988 yılında yazdığı ve 1996 yılında Türkçeye çevrilen “İslami Liberalizm: Modernleşme Teorilerinin Eleştirisi”³ adlı kitabında, *İslami liberalizm* veya *liberal İslam* terimini kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Binder, siyasi bağlamda, *İslami liberalizm* terimini kullanırken, teolojik bağlamda ise *liberal İslam* terimini kullanmaktadır. Bu çalışmayla birlikte, ilk defa *İslami liberalizm* veya *liberal İslam* terimi akademik alanda sıklıkla kullanılmaya başlamıştır. Bu çalışmasında Binder, Ortadoğu’daki ülkelerde siyasal liberalizmin geleceğini/olasılığını değerlendirmeye çalışmıştır. Bu kapsamda, çeşitli modernleşme teorileri ile İslam düşüncesi üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunarak, Ortadoğu’da siyasal liberalizmin geleceğine ve olasılığına yönelik düşünceler ortaya koymuştur. Bu çalışmanın temel amacı, teorik ve pratik olarak, *İslami liberalizm*⁴ ve siyasal liberalizm arasındaki ilişkinin belirlenmesidir.⁵ Bununla birlikte Binder, sekülerizmin Ortadoğu’da yeterli taraftar

² Asaf A. A. Fyzee, **A Modern Approach to Islam**, New York, Asia Publishing House, 1963, s. 104.

³ Leonard Binder, **Liberal İslam**, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1996.

⁴ İslami liberalizm (Islamic liberalism) terimi liberalizmin ve İslam’ın siyasal bir sentezini tanımlamak için Leonard Binder tarafından kullanılmaktadır.

⁵ Binder, **Liberal İslam**, s. 30.

bulamadığını ve siyasal liberalizm için ideolojik bir temel olma özelliğini yitirdiğini belirtmektedir.⁶

Bu bağlamda Binder, kitabının üç temel amaca sahip olduğunu ifade etmektedir. İlk olarak, “Ortadoğu’nun siyasal yapısı konusunda yapılan araştırmalarda, akademide ve akademinin dışında kullanılan hâkim paradigmanın entelektüel temelini ve geçerliliğini sorgulamaktır.”⁷ İkinci olarak, “İslami canlanış ve diriliş hadisesi konusunda tutarlı ve anlamlı bir çalışma yapabilmek için uygun bir çerçeve yada paradigma geliştirmektir.”⁸ Son olarak, “burjuva devletlerinin doğmasına rağmen, güçlü bir İslami liberalizm gerçekleştirilmediği sürece, Ortadoğu’da siyasal liberalizm çabalarının” başarılı olup olamayacağını incelemek ve kanıtlamaktır.⁹ Binder, Ortadoğu’da ortaya çıkan İslami canlanmayı, doğru bir şekilde anlayabilmek için gelişme teorilerinin yeterli olmadığı ve Ortadoğu’da siyasal liberalizmin ortaya çıkabilmesi için *İslami liberalizmin* veya *liberal İslam*’ın gerekli/zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Aksi takdirde, *liberal İslam*’ın veya *İslami liberalizmin* yokluğunda, siyasal liberalizmin Ortadoğu’da bir geleceğinin bulunmadığını belirtmiştir.

Binder’e göre, Müslüman gelenekçiler için Kur’an’ın dili, dünya konusundaki mutlak bilginin temeliyken, Müslüman liberaller için Kur’an’ın dili, vahyin özüyle uyum içerisinde olmasına rağmen, vahyin içeriğinin ve anlamının lafzi olarak tüketilememesi nedeniyle Kur’an kelamının ötesine geçerek dille dışa vurulan bir anlama çabasına girişilmelidir.¹⁰ Bununla birlikte, İslam’da rasyonel söylemin; pratiği vahyin, aklın veya tefsirin normuyla uyumlulaştırma yollarını araştırırken, rasyonel liberal söylemin iyi niyete dayalı bir anlaşılmaya ulaşma çabası olduğunu belirtmektedir.¹¹ Bu yaklaşımları nedeniyle Binder, *liberal İslam*’ı gelenekçiler ve köktencilerin karşısına konumlandırmıştır.¹²

⁶ Binder, **a.y.**

⁷ Binder, **a.g.e.**, s. 31.

⁸ Binder, **a.g.e.**, s. 30.

⁹ Binder, **a.y.**

¹⁰ Binder, **a.g.e.**, s. 6.

¹¹ Binder, **a.y.**

¹² Binder, **a.g.e.**, s. 7.

Binder, yapmış olduğu analizde İslam devleti ile bağlantılı olarak en az iki tür *İslami liberalizm* olduğu sonucuna varmıştır.¹³ *İslami liberalizmin* ilk biçimine göre, liberal bir İslami devlet düşüncesinin mümkün olması, İslam'ın ruhundan değil, İslam'ın siyasal sorunlar konusunda çok fazla bir özel şartı bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Yalnızca, liberal siyasal kurumların kurulmasına izin veren istişare kurumunun dışında, İslam'ın sessiz kaldığı iddia edilmektedir. Bu görüşü benimseyen Müslüman liberallere göre, İslam siyasal konularda çok az veya hiçbir hazır reçete sunmamaktadır. Ayrıca, bu kişiler, İslam'da din ve devletin ayrı olduğunu öne sürmemektedir. Bu ilk gruba dâhil edilebilecek Müslüman liberaller, şeriatın siyasal kurumlar meselesi konusundaki sessizliğinin, İslam'ın yalnızca, Müslümanların kendi siyasal kurumlarını yaratmakta, seçmekte ve değiştirmekte özgür oldukları liberal bir sistemle bağdaştığı kanısındadırlar. Bununla birlikte, bu gruptaki kişilerin önerdikleri devlet, İslami bir devlettir.”¹⁴

İslami liberalizmin ikinci biçimi, şer'i kaynaklardan ve ilk dönemdeki hilafetle ilgili tarihi belgelerden yararlanarak, ortaya çıkarılan spesifik İslami yasama kurumları temelinde, liberal siyasal kurumların (parlamento, seçimler, sivil haklar vs. gibi) kurulmasını onaylamaktadır. İslami liberal kurumların, Batılı liberalizmin siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerine (çoğulculuk, bireycilik, kapitalizm, bilinemezcilik, empirisizm, pragmatizm, yararcılık ve hoşgörü vb.) değil de Kur'an'ın emrettiği istişare, insanın insan üzerinde hakimiyet kurmasının yasaklanması, şeriattaki halifenin seçimle işbaşına gelmesi ve hadislerde belirtilen inananların eşitliği gibi ilahi kökenli İslami yasama ilkelerine dayandığı için *İslami liberalizmin* bu biçimi bir sapmadır.¹⁵

Binder'e göre, yukarıda belirtildiği gibi iki tür *İslami liberalizm* bulunmaktadır. Bunlardan ilki, *İslami liberalizmin*, İslam'ın ana kaynaklarına dayalı olamayacağı, çünkü İslam'ın siyasi konularda belirli şartlarının ve yönlendirmelerinin olmadığını, ayrıca, belirli bir siyasal sistem önermediği için ancak, bu tür bir liberal İslam'ın geçerli olabileceği savunulmaktadır. Aşağıda detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi

¹³ Binder, **a.g.e.**, s. 391.

¹⁴ Binder, **a.g.e.**, s. 391–392.

¹⁵ Binder, **a.g.e.**, s. 392.

İslami liberalizmin bu türü, Charles Kurzman'ın kategorileştirdiği liberal İslam'ın bir grubu olan, *sessiz şeriat*a girmektedir. İslami liberalizmin diğer türü, bu yaklaşımın tam tersi bir yaklaşım benimsemektedir. Bu yaklaşıma göre, liberal siyasi kurumların (parlamento, seçimler, sivil haklar vs. gibi) benimsenmesi ve uygulanması gerekmektedir. Bu kurumlar, İslam'ın şeri kaynaklarından ve tarihsel tecrübeden kaynaklandığı için uygulanmalıdır. Kurzman'a göre bu yaklaşım biçimi, *liberal İslam*'ın alt kategorisi olan, *liberal şeriat* olarak adlandırılabilir. Fakat Binder, bu yaklaşımın, liberal kurumları, liberal siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerle değil de İslami ilkeler temelinde meşrulaştırdığı için bir sapma olduğunu savunmuştur.

Binder, İslam ve liberalizm ilişkisini ele aldığı çalışmasında, liberalizmi değişmeyen bir ölçüt olarak ele aldığından, liberal kurumların temellendirilmesinde, liberalizmin siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerinin kullanımının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, Binder, her ne kadar *İslami liberalizmi*, iki yaklaşıma ayırmış olmasına rağmen, bu yaklaşımlardan birinin liberal kurumları, İslami ilkelerle temellendirmesi nedeniyle, *liberal İslam*'dan bir sapma olduğunu iddia etmektedir. Binder, liberal İslam terimini kavramsallaştırmaya çalışırken, İslam'ın değişebileceği ön kabulüne rağmen, liberalizmin değişmeyen sabit bir öze sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle, yaptığı bu çözümlemede, kendisini bir tarafa konumlandığı için kavramsallaştırmasının geçerliğinin ve doğruluğunun sorgulanmasına neden olmaktadır.

Charles Kurzman tarafından yazılan ve iddialı bir şekilde *liberal İslam* için temel kaynak olarak nitelendirilen çalışma, "Liberal Islam: A Sourcebook" adıyla 1998 yılında yayınlanmıştır. Kurzman kitabını, liberal İslam terminolojisini açıklamak ve liberal İslam üzerine yapılan tartışmaların tarihinin izini sürmek amacıyla yazmıştır. Bu kitapta, önde gelen liberal İslami düşünürlerin metinlerini, tek bir antolojide İngilizce olarak kullanıma sunarak, bu entelektüel projeye katkıda bulunmayı planladığını belirtmektedir.¹⁶ Kurzman, *liberal İslam*'ın terim açısından pek çok batılı ve Müslüman tarafından çelişki olarak görülmesinin yanında, sömürgecilik ve emperyalizm dönemindeki kullanımları ve uygulamaları nedeniyle olumsuz

¹⁶ Charles Kurzman, **Liberal İslam: A Sourcebook**, New York, Oxford University Press, 1998, s. 5.

çağrışımlara sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Bu olumsuzluklara rağmen, *liberal İslam*'ın batı liberalizmiyle paralel kaygıları paylaşıırken onunla aynı şey olmadığını iddia etmektedir. Her ne kadar, bu iki geleneğin, benzer liberal temaları kullanmış olsalar da farklı söylemlerden hareket ettiklerini ifade etmektedir.¹⁸ *Liberal İslam* anlayışının, İslam dünyasında gelişmekte olmasına rağmen hem Müslümanlar hem de Batılılar tarafından muhalefetle karşılaştığını belirtmektedir. *Liberal İslam*'a bu muhalefetin arkasında bir tarafta, *liberal İslam*'ı tam anlamıyla İslami bulmayan Müslümanlar, diğer tarafta ise liberal bulmayan Batılıların oluşturduğu iki kesim bulunmaktadır. Bu iki kesim, *liberal İslam*'ı terim açısından bir çelişki olarak görmektedir.¹⁹

Kurzman, İslam'a yönelik Oryantalist özcü yaklaşımları eleştirdikten sonra, İslam'ın sayısız farklı yorumdan oluştuğunu belirtmektedir. Bu yorumlar içinde, Batı liberalizmiyle benzer kaygıları paylaşan ve dile getiren bir geleneğin bulunduğundan bahsetmektedir.²⁰ Bu geleneği, *liberal İslam* olarak adlandıran Kurzman, *liberal İslam* geleneğinin yanında iki farklı geleneğin bulunduğunu ifade etmektedir. Kurzman, son iki yüzyılda İslam dünyasının hemen hemen her bölgesinde, üç sosyo-dini yorum geleneği arasında paralel tartışmaların yaşandığını belirtmiştir.²¹ Bu üç sosyo-dini yorum, *geleneksel İslam (customary Islam)*, *canlanan/tecditçi İslam (revivalist Islam)* ve *liberal İslam* geleneklerinden oluşmaktadır. Kurzman, bu geleneklerin birbirleriyle örtüşmesi, iç içe geçmesinin yanında, bunların birbirlerini dışlayan ve içsel olarak homojen gelenekler olarak görülmemesi gerektiğini belirttikten sonra, bu üç etiketin sezgisel araçlar olarak, İslami söylemin yakın tarihine önemli bir bakış sağlayacağını ileri sürmektedir.²² *Geleneksel İslam* bölgesel uygulamalar ve İslam dünyası boyunca paylaşılan yerel ve kültürel uygulamaların birleşiminden oluşmaktadır.²³ Öte yandan, *canlanan/tecditçi İslam* -İslamcılık, köktendincilik ya da Vahhabilik olarak

¹⁷ Charles Kurzman, "Liberal Islam Not a Contradiction in Terms", *ISIM Newsletter*, C. 2, No: 1, 1999, s. 41.

¹⁸ Kurzman, a.y.

¹⁹ Kurzman, a.y.

²⁰ Kurzman, *Liberal İslam: A Sourcebook*, s. 4.

²¹ Kurzman, a.g.e., s. 5.

²² Kurzman, a.y.

²³ Kurzman, a.y.

adlandırılan- İslam'ın geleneksel yorumunu ve yerelliğini (locality) reddeder ve İslam'ın saflığını/temizliğini (purity) geri getirme çağrısında bulunur.²⁴ Bu arada, *liberal İslam*, hem geleneksel hem de *canlanan/tecditçi İslam*'ı eleştiren bir gelenektir; çünkü bu gelenekler, Müslümanların modernite içinde yaşamasını ve moderniteden faydalanmasını engellemiştir. Kurzman'ın belirttiği gibi *liberal İslam*, *canlanan/tecditçi İslam* gibi kendisini, *geleneksel İslam*'a karşıt olarak tanımlamakta ve günümüz uygulamalarını meşrulaştırmak için İslam'ın erken döneminin örneklerine başvurmaktadır. Buna rağmen, *liberal İslam*'ın modernite adına geçmişi çağırırken, tecditçilerin geçmiş adına moderniteye (örneğin, elektronik teknolojilere) başvurduğunu belirtmektedir.²⁵ Bununla birlikte Kurzman, İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılması halinde, liberal geleneğin, Batı liberalizmiyle uyumlu -hatta onun öncüsü- olabileceğini savunduğunu ifade etmektedir.²⁶

Kurzman, *liberal İslam*'ın kökensel olarak İslami tartışmalar için verimli bir dönem olan, on sekizinci yüzyılın tecdit hareketlerinden ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁷ Bununla birlikte, liberal İslam'ın entelektüel atası olarak Şah Veliyullah'ın şahsında (Hindistan, 1703-1762), yeniden canlanma biçiminin benimsenmeye başladığını ifade etmektedir.²⁸ Bununla birlikte, liberal İslam'ın on dokuzuncu yüzyılda kendisini tecditcilikten daha net bir şekilde ayırmaya başladığı ve bunu hem entelektüel hem de kurumsal şekilde yaptığını belirterek, entelektüel düzlemde içtihadı taklitten, aklı otoriteden ayırmaya başladıklarını ileri sürmektedir.²⁹ Ayrıca Kurzman, liberal İslam düşünürlerinin kendilerini kurumsal olarak Batılı eğitim müfredatları, gazetecilik ve entelektüel uluslararası ağlar aracılığıyla ortaya koymalarından dolayı bu ayrımın daha fazla gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁰

Kurzman yaptığı tanımlama ve kavramsallaştırmada, liberalizmi moderniteyle eşitleyerek kullanmaktadır. Bu noktada, kimi yazarlarca *Modernist İslamcılar* olarak

²⁴ Kurzman, a.y.

²⁵ Kurzman, a.g.e., s. 6.

²⁶ Kurzman, a.y.

²⁷ Kurzman, a.y.

²⁸ Kurzman, a.g.e., s. 6-7.

²⁹ Kurzman, a.g.e., s. 8.

³⁰ Kurzman, a.g.e., s. 9.

adlandırılan düşünürlerin, Kurzman'ın yaptığı tasnifte, *liberal İslam* başlığı altında değerlendirilmesi mümkün olmaktadır. Kendi içinde sorunları barındıran bu iki kavramsallaştırmanın, birbirlerinin yerine bu şekilde kolay bir biçimde kullanılması, iki soruna yol açmaktadır. İlk olarak, iki kavramın sınırlarını ortadan kaldırılmasına ve birbirinin yerine ikame edilmesine yol açmaktadır. İkinci olarak, *liberal İslam*'ın bu şekilde kavramsallaştırılması, stratejik amaçlarla kullanılan bir kavram olduğu iddialarını doğrulanmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte Kurzman, liberal terimini birkaç uyarı ile kullandığını belirtmektedir.

“Birincisi, bu koleksiyondaki yazarlar kendilerini liberal olarak tanımlamıyorlar. İkincisi, yazarlar bazılarına katılsalar bile liberal ideolojinin tüm yönlerini benimsemeyebilirler. Üçüncüsü, “liberal” terimi yabancı hakimiyet, dizginlenmemiş kapitalizm, haklara karşı ikiyüzlü tavır ve İslam düşmanlığı ile bağlantılı olduğu İslam dünyasının bazı kısımlarında olumsuz çağrışımlara sahiptir. Dördüncüsü, “liberal İslam” kavramı, katı ve değişmez bir kategori değil, yalnızca sezgisel bir araç olarak görülmelidir. Beşincisi, İslam'ın liberal yorumlarının “doğruluğu” konusunda hiçbir iddiada bulunmuyorum. Bu tür tartışmalara girecek nitelikte değilim; sadece onları tarif etmek istiyorum.”³¹

Kurzman, *liberal İslam*'ı analiz eden çalışmaların çoğunluğunun, kavramı, Batı liberalizmi ve Batı standartlarına göre değerlendirmesine rağmen, kendi çalışmasının İslami bağlamını vurgulayarak, liberal İslam literatürüne katkıda bulunmayı amaçladığını belirtmektedir.³² *Liberal İslam*'ın İslami bağlamına vurgu yapmasındaki amacın, *liberal İslam* hakkında yeni yapılacak değerlendirilmelerde (Batılı değerlerinin üstünlüğünün yeniden kabul edildiği vb.) eleştirilerden kaçınabilmek olduğunu belirtmektedir.³³ Bununla birlikte, *liberal İslam*'ın, Batı liberalizmiyle benzerliğinin, onun İslami kaynak, tecrübe ve tartışma biçimlerine bağlı olması nedeniyle, Batı liberalizminin bir taklidi olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.³⁴

³¹ Kurzman, **a.g.e.**, s. 4.

³² Kurzman, **a.g.e.**, s. 5.

³³ Kurzman, **a.y.**

³⁴ Kurzman, **a.y.**

Kurzman, liberal İslam'ın, biri İslami, diğeri Batı odaklı olmak üzere, iki entelektüel bağlamda işlediğini öne sürmektedir.³⁵ Çalışmasında yer alan yazarların her iki bağlama da vurgu yaptığını belirttikten sonra, bu yazarların bağlam açısından, *İslami liberaller* (liberalizmin bir alt kümesi) veya *liberal Müslümanlar* (İslam'ın bir alt kümesi) olarak analiz edilebileceğini belirtmektedir.³⁶ Bu ayrımlardan ilki, liberalizme göre İslam'ın ikincisi ise İslam'a göre liberalizmin değerlendirmesi olarak tanımlanabilir. Kurzman, çalışmasında, ikinci yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir.³⁷ Kurzman, bu yaklaşımı benimseyerek yapmış olduğu çalışmasında, İslam ve liberalizm arasındaki ilişkiyi, teolojik bir düzlemde ele almaktadır. Bununla birlikte Kurzman, Binder'in çalışmasında ikinci bağlamı ele aldığını ve bu bağlamı kullanarak analiz yaptığını belirtmektedir.³⁸

Kurzman, bu İslami tartışmalar bağlamında, *liberal İslam*'ın, üç temel biçiminin tanımlanabileceğini ifade etmektedir.³⁹ Buna ek olarak, liberal İslam'ın bu üç temel biçiminin, İslam hukukunun (şariat) temelini oluşturan ve İslam'ın esas kaynakları arasında sayılan Kur'an ve sünnet ile liberalizm ilişkisini içerdiğini belirtmektedir.⁴⁰

İlk olarak, *liberal İslam*'ın bu biçimi, şariat tarafından açıkça onaylanmış olarak liberal pozisyonları ele almaktadır.⁴¹ *Liberal şariat (The Liberal Shari'a)* olarak adlandırılan bu biçim, Kur'an'ın düzgün bir şekilde yorumlandığında şariatın kendisinin liberal olduğunu ileri sürmektedir.⁴² Kurzman, sunduğu üç gerekçe ile *liberal şariatın*, *liberal İslam*'ın en etkili biçimi olduğuna inanmaktadır.⁴³ Birincisi, liberal pozisyonları sağlam bir şekilde, ortodoks İslami kaynaklarda temellendirerek, otantik olmama suçlamasından sakınmaktadır. İkincisi, liberal pozisyonların yalnızca insan tercihleri değil, ilahi emirler olduğunu öne sürmektedir. Üçüncüsü, *liberal*

³⁵ Kurzman, **a.g.e.**, s. 13.

³⁶ Kurzman, **a.y.**

³⁷ Kurzman, **a.y.**

³⁸ Kurzman, **a.y.**

³⁹ Kurzman, **a.y.**

⁴⁰ Kurzman, **a.g.e.**, s. 13–14.

⁴¹ Kurzman, **a.g.e.**, s. 14.

⁴² Kurzman, **a.y.**

⁴³ Kurzman, **a.y.**

İslam'ın, Batı liberalizminden önce geldiğini iddia ederek, Batılı aşağılık ve geri kalmışlık imajını çok sık içselleştiren halklar arasında güçlü bir retorik strateji oluşturmaktadır.⁴⁴

İkinci olarak, ikinci biçim, Müslümanların, şeriatın insan yaratıcılığına açık bıraktığı konularda liberal pozisyonları benimsemekte özgür olduklarını ileri sürmektedir.⁴⁵ Bu biçim, şeriatın bazı konularda açıklama ve rehberlik etmekten yoksun olduğunu iddia eden *sessiz şeriat (The Silent Shari'a)* olarak adlandırılmaktadır.⁴⁶ Kurzman'a göre, *sessiz şeriat* tarzının zayıflığı, Tanrı'nın vahyinin eksik olduğu yönündeki çağrışıma sahip olmasıdır.⁴⁷

Üçüncü biçim, şeriatın ilahi olarak esinlenmiş olsa da birçok insan yorumuna tabi olduğunu belirterek, bu *liberal İslam* biçimini, *yorumlanan şeriat (The Interpreted Shari'a)* olarak adlandırmıştır.⁴⁸ Liberal İslami argümantasyonun üçüncü biçimi, Batı liberal duyarlılıklarına en yakın olanıdır ve şeriatın insan yorumu dolayısıyla gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, şeriat ilahidir, ancak insan yorumları çelişkili ve yanıltıcıdır.⁴⁹ Kurzman, bu liberal İslam tarzında yinelenen temalardan birinin insan yorumlarının yanılabilir ve tartışmaya açık olduğu için insan yorumlarının, ilahi vahiy ile aynı düzleme yükseltilmemesi gerektiği olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar bu iddialarda bulunmuş olsalar da *yorumlanan şeriat* ironik bir şekilde vahyi yanıltıcı insan yorumu düzeyine indirdiği yönündeki suçlamalara karşı savunmasız olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Liberal İslam için Kurzman ve Binder tarafından ortaya konulan çerçeve, İslam ile liberalizmin karşılıklı olarak birbirleriyle uygunluğu sorununa değinmektedir. Bu nedenle, *liberal İslam* için oluşturulan bu çerçevenin, İslam ve liberalizm arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde ortaya konulmasına değil, bu ikisi arasındaki ilişki için her birinin standart işlevi gösterdiği bir duruma işaret etmektedir. Böyle bir ilişkide

⁴⁴ Kurzman, a.y.

⁴⁵ Kurzman, a.y.

⁴⁶ Kurzman, a.g.e., s. 15.

⁴⁷ Kurzman, a.y.

⁴⁸ Kurzman, a.g.e., s. 14.

⁴⁹ Kurzman, a.g.e., s. 16.

⁵⁰ Kurzman, a.g.e., s. 17.

İslam'ın standart olarak ele alındığı çalışmalarda, bu ilişkiyi çözümleme çabaları teolojik bir düzleme kaymaktadır. Diğer taraftan ise liberalizmin bir standart işlevi gördüğü çalışmalarda, her ne kadar bu çözümlerler siyasal bir düzlemde ele alınmış olsa da *liberal İslam*'ın otantikliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu tür çalışmaların küresel güç ilişkileri bağlamında gündeme geldiğine dair farklı bir bakış açısı da söz konusudur.

1.1.2. 11 Eylül Sonrası Kavram Üzerine Değerlendirmeler

Liberal İslam'ın ne olduğuna dair tartışmalar, 11 Eylül sonrasında yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Bu kapsamda, *liberal İslam*'ın teorik olarak kavramsallaştırılması yerine, kavramı tanımlamaya yönelik birçok makale yazılmıştır. Bu çalışmalarda *liberal İslam*, radikal İslam'ın karşısına konumlandırılmıştır. Buna ek olarak, *liberal İslam* kavramı uzamsal ve kökensel genişletmelere maruz bırakılmaktadır. Bu tip girişimler, kavramın kapsamının ve sınırlarının belirsizleşmesine yol açarak, stratejik amaçlarla kullanılmasına yol açmaktadır. Muqtedar Khan, *liberal İslam*'ın stratejik gerekçelerle kullanılması gerektiğini şu şekilde ortaya koymuştur.

“Sözde İslamcılar hem Amerika'ya hem de İslam'a tehdit oluşturuyor. Bu tehdide etkili bir yanıt, İslamcıların dünya görüşüne karşı koyan ve söylemlerini gayri meşrulaştıran karmaşık bir strateji gerektirir. Bu strateji, radikalizminin yanlışlarını ortaya çıkarmalı ve Amerika ile Müslüman dünyası arasında uzun ve kanlı bir küresel çatışmayı tetikleyerek, Müslümanlara ve dünyaya getirebileceği yıkıcı sonuçların altını çizmelidir. Bu stratejideki önemli bir unsur, liberal İslam'ın desteklenmesidir. Liberal İslam, radikal İslamcı dünya görüşüne meydan okuyor. Liberal İslam, İslam'ı temel deyiimi olarak kullanırken, Müslüman gerçekliğinin alternatif bir yorumunu sunmakta ve tüm Müslümanların umut bulabileceği daha olumlu bir vizyon sağlamaktadır.”⁵¹

Buna ek olarak Khan, bu stratejik kullanımların teşvik edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

“ABD ve liberal İslam İslam'ın ruhu için yapılan savaşta ortak bir stratejik hedefi paylaşıyor: Amerika'yı, İslam karşıtı bir haçlı ordusu ve İslam'ı, bir nefret ve şiddet ideolojisi olarak tasvir eden, hileli İslamcı söylemin

⁵¹ Muqtedar Khan, “Radical Islam, Liberal Islam”, *Current History*, C. 102, No: 668, 2003, s. 417.

sistematik olarak parçalanması ve yetkisizleştirilmesi. Terörle mücadelenin kazanılacağı veya kaybedileceği, küresel siyasi gerçeklerin yeniden yorumlanması ile İslam toplumunun özü ve hedefleri bu alandadır. Bu tartışmalı alanda da Müslümanların kalpleri ve zihinleri ya kazanılacak ya da kaybedilecektir.⁵² ABD’de ılımlı Müslümanlar bu savaşta bir etki yaratmaya başlasalar da henüz Müslüman dünyasında önemli bir oyuncu değiller.⁵³ Amerikalı politika yapıcılar, liberal İslam’ın stratejik değerini tanımalı, onu teşvik etmeli ve korumalıdır.”⁵⁴

Liberal İslam’ın, özellikle 11 Eylül sonrasında İslamcılığa karşı Amerika dış politikası tarafından stratejik gerekçelerle kullanılması gerektiğini savunan bu tip yaklaşımlar nedeniyle, kavramın stratejik kullanımlarının önüne geçilebilmesi için doğru bir şekilde tanımlanması ve kapsamının net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bununla birlikte, liberal İslam’ın stratejik kullanımlarının yanında, kavram uzamsal ve kökensel olarak genişletilmeye uğratılmıştır. *Liberal İslam*’ın uzamsal ve kökensel olarak genişletilmesi, Khan tarafından aşağıdaki şekilde gerçekleştirilmektedir.

“İslami İspanya, İmparator Akbar’ın Babür Hindistan’daki yönetimi ve Abbasi halifeliği, liberal İslam’ın en bilinen tarihsel örnekleridir. Bu rejimler, dini hoşgörü uyguladı, eğitimsel ve bilimsel başarıyı destekledi ve çoğulculuğu bir devlet olduğu kadar sosyal bir değer haline getirdi.”⁵⁵

Khan, bir yandan *liberal İslam* kavramını, radikal İslam karşısında stratejik gerekçelerle konumlandırırken, diğer taraftan apolejetik bir tarzda İslam tarihinde, *liberal İslam*’ın varlığının mevcudiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, *liberal İslam* ile *ılımlı İslam* kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır. Khan, *liberal İslam* kapsamında değerlendirdiği düşünürleri şu şekilde ortaya koymuştur.

“İlimli Müslümanlar, İslamcılar kadar iyi örgütlenmemişlerdir, fakat bunlar küresel bir varlıktır. Eleştirel bir şekilde konuşan ve yazan liberal Müslüman aydınlar arasında Hindistan’da Mevlâna Vahududdin Khan ve Asghar Ali Mühendisi, Malezya’da Farish Noor ve Chandra Muzaffar, Endonezya’da Nourcholish Majid, Avrupa’da Tarık Ramazan, Türkiye’de Fetullah Gülen ve İran’da Abdulkerim Suruş bulunuyor. Bu bireyler, sadece

⁵² Khan, *a.g.e.*, s. 418.

⁵³ Khan, *a.g.e.*, s. 418–419.

⁵⁴ Khan, *a.g.e.*, s. 419.

⁵⁵ Khan, *a.g.e.*, s. 418.

kendi ülkelerinde değil, Müslüman dünyasında da genellikle internet ve diğer medya aracılığıyla tartışmalar yarattıkları topluluklarda bir dereceye kadar popüler desteğe sahiptir.”⁵⁶

Masmoudi’ye göre, “liberal İslam, İslam’ın içinde insan özgürlüğünü ve hürriyetini vurgulayan İslam’ın bir kolu veya okuludur.”⁵⁷ Bununla birlikte Masmoudi, *İslami liberalizmin*, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa liberalizmlerine açık bir şekilde karşıt ve farklı olduğunu belirterek, onun hem işgal ve zulümden topluluğun özgürlüğünü (ümme) hem de toplum içindeki bireyin özgürlüğünü vurguladığını belirtmiştir.⁵⁸ *İslami liberalizmin*, sınırlı hükümet, bireysel özgürlük, insan onuru ve insan haklarına açıkça vurgu yaptığını ifade etmiştir. Bu yaptığı vurgular nedeniyle *İslami liberalizm* yerine, *İlmli İslam* tanımının kullanıldığını, fakat *ilmli* kavramının burada önerilen yaygın ideolojik yönelimi tam olarak yakalayamadığını belirtmiştir.⁵⁹ *Liberal İslam* yerine *İslami liberalizm* kavramını kullanan Masmoudi, hürriyet (özgürlük), adalet, şura (istişare) ve içtihadın (rasyonel yorum) *İslami liberalizmin* temel direkleri olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

Masmoudi *liberal İslam*’ın, Müslüman dünyasında ezici çoğunluğu temsil etmesine rağmen, sessiz bir çoğunluk olduğunu veya daha doğru bir ifadeyle susturulmuş olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte, Müslüman dünyasında kelimenin tam anlamıyla siyasi kontrol üzerinde savaşıyor seküler/laik aşırılık yanlıları ve dini aşırılık yanlıların oluşturduğu iki azınlık grup bulunduğunu belirtmektedir.⁶¹ Bu iki uç arasında, dinlerini sadakatle uygulamak isteyen ama aynı zamanda modern çağda yaşamak ve İslam’ın modern, ılımlı ve uygun bir yorumunu isteyen insanlardan oluşan *liberal İslam* çoğunluğu bulunduğunu ifade etmektedir.⁶²

Masmoudi’nin *liberal İslam*’ı tanımlamaya çalıştığı bu çerçevede, iki açıdan sorunlu hale gelmektedir. İlk olarak, *liberal İslam*’ın temel direkleri İslam’dan

⁵⁶ Khan, a.y.

⁵⁷ Radwan A. Masmoudi, “What Is Liberal Islam? The Silenced Majority”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 40.

⁵⁸ Masmoudi, a.y.

⁵⁹ Masmoudi, a.y.

⁶⁰ Masmoudi, a.g.e., s. 41.

⁶¹ Masmoudi, a.y.

⁶² Masmoudi, a.g.e., s. 42.

kaynaklanmakla birlikte liberal olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak, bir taraftan *liberal İslam*'ı *dini aşırılıkçılar* ve *seküler aşırılıkçılar* arasında konumlandırırken diğer taraftan *İslamcılık*la benzer argümanları savunarak, ikisi arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca, Masmoudi *liberal İslam* ile Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa liberalizmlerinin birbirinden farklı olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen, *liberal İslam*'ın siyasal tasavvuru ile İslamcılarının savundukları halkın egemenliğinden ziyade, halkın temsiline dayanan teo-demokrasi veya İslami demokrasi düşüncesinin farklı olduğu noktayı ortaya koyamamaktadır. Bu farkın ortaya ortaya konulamadığı bu gibi durumlarda, *liberal İslam* ile *İslamcılık* kavramları birbirlerinin yerine ikame edilebilmektedir. Ayrıca böyle bir kullanım, *liberal İslam* kavramının sınırlarının belirsizleşmesine yol açmaktadır.

Abdou Filali-Ansary, “What Is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought” adlı çalışmada, *liberal İslam* kavramını sorgulamaktadır. Filali-Ansari'ye göre;

“Başlangıç olarak, bahsettiğimiz düşünce akımı için “liberal İslam” terimi ne kadar uygundur? Aslında bu konuda büyük bir tereddüt var. Son zamanlarda önerilen alternatiflerden sadece birkaçı, “reform İslam”, “modern İslam”, “protestan İslam”, “pozitif İslam”, “modernite İslamı”, “aydınlanmış İslam” ve devam ediyor. Fakat “liberal İslam” günümüzde en çok kabul gören türdür.”⁶³

Bununla birlikte Filali-Ansary, *liberal İslam* terimindeki *liberal* ve *İslam* kavramlarını sorgulamıştır. İlk olarak, liberal teriminin otoriter ve totaliter karşıtı olduğunu ve sıfat olarak kullanıldığı durumlarda, ideoloji veya kapsamlı ideolojiyi ifade ettiğini belirtmektedir. Liberal sıfatının bir din için kullanılmasının, İslam'ın seküler bir ideolojiyle ortak bir çerçeveyi kabul etmesine yol açacağını ileri sürerek, böyle bir kullanımın anlamsal olarak yeterli, entelektüel olarak doğru veya ahlaki olarak uygun olup olmadığını sorgulamaktadır.⁶⁴ Diğer taraftan, Filali-Ansary, modern ideolojilerin siyasi eylem için kısa ömürlü çerçeveler ve tartışma nesneleri sundukları için sürekli yeniden tanımlamaya maruz kalan kavramsal platformlar olduklarından,

⁶³ Abdou Filali-Ansary, “What Is Liberal Islam? The sources of enlightened muslim thought”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 19.

⁶⁴ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 19–20.

bir din için liberal sıfatının bu tür kullanımları konusunda çekincesini ortaya koymaktadır.⁶⁵ İkinci olarak, İslam'ın ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği sorunu, *liberal İslam* kavramsallaştırması konusunda bir takım sorunlara yol açmaktadır. Bunun nedeninin İslam'ın aynı anda birçok farklı kavram ve olguya atıfta bulunarak kullanılmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁶⁶ Filali-Ansary, İslam'ın bu şekilde kullanımlarının iki soruna yol açtığını belirtmektedir. Bir tarafta, İslam'a özcü yaklaşımlar ortaya çıkmakta diğer tarafta çoğul İslam'lar sorunu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, liberal İslam'ın bu şekilde kullanımının bir taraftan Müslüman toplumlar içindeki farklı eğilimleri ve yaklaşımları kabul etmeyi büyük ölçüde engellediği bir özcü yaklaşıma diğer taraftan da var olanların yanında Batı kökenli seküler tutumlarla uyumlu yeni bir *İslam* türüne işaret ettiği gibi bir görüntüye yol açtığını belirtmektedir.⁶⁷ Bu sorunların yanında, *liberal* sıfatının kullanılmasının Müslüman halka, İngilizce ve diğer Avrupa dillerinde sahip olduğu pozitif çağrışımı aktarmayacağını savunmuştur.⁶⁸ Sonuç olarak Filali-Ansary, bu tür belirsizliklerin önüne geçebilmek için *liberal İslam* yerine *aydınlanmış Müslüman düşüncesi* kavramını sağduyulu bir alternatif olarak önermektedir.⁶⁹

Liberal İslam kavramına yönelik değerlendirmelerini yaptıktan sonra Filali-Ansary, Kurzman'ın geleneksel İslam, tecditçi İslam ve liberal İslam arasındaki yapmış olduğu üçlü sınıflandırmanın doğru olmadığını şu şekilde belirtmektedir.

“Kurzman'ın esas noktaya baktığı yer burasıdır. Bir yandan, ilk iki gelenek (geleneksel ve revivalist/dirilişçi) mevcut durumu anlamak için “sezgisel araçlar” olarak yeterli değildir, çünkü bunlar, modern öncesi tutumların bir devamı anlamına gelir ve modern bağlamlarda işleyen süreçleri göz ardı eder veya en aza indirir. Üçüncü kategori, çalışmasının dikkat çekmek istediği “liberal” kategori, aynı sebeple, son derece zıt tutumların bir karışımı haline gelir ve “Modernliğin meyveleri” tek nedene göre bir kategoride toplanır.”⁷⁰

⁶⁵ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 19.

⁶⁶ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 19–20.

⁶⁷ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 20.

⁶⁸ Filali-Ansary, **a.y.**

⁶⁹ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 21.

⁷⁰ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 24.

Filali-Ansary'nin ayrıca belirttiği gibi “Burada Kurzman, Gellner gibi antropologlarla aynı çizgidedir: Kurzman, terminolojilerini kullanmaktan kaçınırken, tıpkı onlar gibi ya da onların yaptıkları gibi dolaylı olarak modern öncesi ve modern Müslüman toplumlar arasında doğrudan bir süreklilik varsaymaktadır.”⁷¹

Filali-Ansary, Kurzman'ın sınıflandırmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, hilafetin kaldırılmasından sonra İslam'a yönelik biri özcü, diğeri liberal veya aydınlanmış olan iki eğilimin ortaya çıktığını iddia etmektedir.

“1920'lerden beri, bu çizgiler boyunca çalışan düşünürler birçok bağlamda ortaya çıkmıştır. En ünlüleri, Ali Abdurrazık, Fazlur Rahman, Muhammed Mahmud Taha, Abdullahi An-Naim, Mohammed Talbi, Mojtahed Shabestari, Abdelmajid Charfi ve Abdulkerim Suruş gibi metinleri Avrupa dillerinde yazılmış veya çevrilmiş olanlardır.”⁷²

Filali-Ansary tarafından ortaya konulan bu iki eğilim, epistemolojik olarak birbirinden ayrılmaktadır. Biri özcü yaklaşımları ön plana çıkarırken, diğeri modern yaklaşımları kullanmaktadır. Bu ayrım, çalışmamız açısından önemli olmakla birlikte, yeterli değildir. Çalışmamızda, liberal İslam düşünürlerinin teolojik yaklaşımlardan ziyade siyasal tasavvurlarına odaklanıldığı ve bu tip bir teolojik kavramsallaştırma, ele aldığı düşünürleri ve düşünceleri siyasal açıdan doğru ve yeterli bir şekilde tespit etmeye yardımcı olmadığı için sorunlu hale gelmektedir. Bu nedenle Filali-Ansary, teolojik bir boyut barındıran bu yaklaşımı, *liberal İslam* yerine *aydınlanmış Müslüman düşüncesi* olarak kavramsallaştırmaya çalışmıştır.

Laith Kubba, “What is Liberal Islam? Faith and modernity” adlı çalışmasında, *liberal İslam*'ın kavramlaştırılmasındaki asıl sorunun, İslam'ın nasıl tanımlanacağı ve İslam'ın neliği meselesi olduğunu belirtmektedir.⁷³ Kubba, *liberal İslam* kavramsallaştırılmasındaki İslam'ın ne olduğunun ortaya konulabilmesi için otantikliğin ne olduğu sorununun çözülmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Bu çalışma, liberal İslam'ın tanımlanması ve kavramsallaştırılmasından daha çok, *liberal İslam* kavramındaki İslam'ın tanımlanması ve onun moderniteyle ilişkisinin nasıl ele

⁷¹ Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 23–24.

⁷² Filali-Ansary, **a.g.e.**, s. 28.

⁷³ Laith Kubba, “Faith and modernity”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 45.

⁷⁴ Kubba, **a.g.e.**, s. 45–46.

alınması gerektiğine odaklanmaktadır. *Liberal İslam*'ın kavramsallaştırılması veya tanımlanmasına eğilmek yerine öncelikle kavramın teolojik boyutundaki tartışmalı noktalarını ele aldığı ve sorunsallaştırdığı için bu bölümdeki kavramsallaştırma girişimlerine yardımcı olmamaktadır.

Bülent Aras, “The Future of Liberal Islam” adlı çalışmasında, *liberal İslam*'ın diğer kültürlerdeki liberal akımlara benzer tutumlar sergilediğini belirterek, dini siyasetten ayırma, demokrasiyi ve çok partili siyaseti destekleme, dini ve kültürel hoşgörüyü sağlama, kadın haklarını koruma, düşünce ve ifade özgürlüğü, insan haklarının içselleştirilmesi ve siyasi katılımının artırılması gibi meselelerin, *liberal İslam* tarafından desteklendiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Günümüzde, *liberal İslam*'ın sessiz olduğunu belirttikten sonra yakın bir gelecekte İslam dünyasında ana akım haline gelebileceğini iddia etmektedir.⁷⁶ Aras'ın aşağıda belirttiği gibi *liberal İslam* düşüncesi aşağıdaki gerekçelerle İslam devleti fikrine karşı ortaya çıkmıştır.

“Müslüman toplumların kendi bağlamlarındaki siyasi deneyimleri çoğulcu ve demokratik bir devlet için bir talep yaratır ve Müslüman çoğunluk devletlerinin çoğunda otoriter rejimler altında yaşamaları, demokrasinin İslam'la uyumluluğunun tartışılmasını engellerken, ön planda demokrasi talebini de beraberinde getirir.⁷⁷ Bu demokrasi arayışında, parolalar “İslamcı parti” veya “İslami devlet” değil, “çeşitlilik” ve “özgürlük”tür. Liberal İslamcılar kamusal alandaki dini gayrimeşru görmezler, ancak geçmişten gerekli dersleri aldıklarından bir İslam devleti fikrini onaylamazlar.”⁷⁸

Aras'ın belirttiği gibi liberal İslam düşünürlerinin, İslam Devleti fikrine karşı çıkmalarında aşağıdaki gerekçeler söz konusudur.

“Liberal İslam, İslam dünyasında İslam'ı kamusal yaşamda egemen bir güç olarak değil, çoğunlukla kişisel bir mesele olarak gören bir eğilimi temsil eder. İslam medeniyeti diğerlerinden farklı değildir ve politik ve kültürel açıdan monolitik olmamanın ortak özelliğini paylaşır. Farklı Müslüman çoğunluk devletlerinde İslami bir leviathan kurmak için açık bir tercih olmasına rağmen, liberal İslamcı yorum, bu fikrin Kur'an ve Sünnet tarafından desteklendiğini reddetmektedir. Liberal İslam, İslami öğretimin sadece küçük bir kısmının devlet işleriyle uğraştığını varsayarken, etik kuralların ezici

⁷⁵ Bülent Aras, “The future of liberal Islam”, *Futures*, C. 36, No: 9, 2004, s. 1034.

⁷⁶ Aras, *a.y.*

⁷⁷ Aras, *a.g.e.*, s. 1034–1035.

⁷⁸ Aras, *a.g.e.*, s. 1035.

çoğunluğu doğrudan insanların din ve kişisel inanç davranışı deneyimlerini ele almaktadır. Bu pozisyon aynı zamanda İslami öğretimin farklı okuma ve yorumlarının varlığının kabulünü de yansıtmaktadır.”⁷⁹

Aras’ın liberal İslam için geliştirdiği bu kavramsallaştırma iki açıdan önemlidir. İlk olarak, liberal İslam’ın siyasal İslam’ın İslam devleti fikrine karşı geliştiğini açıkça göstermektedir. İkinci olarak, liberal İslam’ın yeni bir olgu olduğunu belirterek geçmişte herhangi bir liberal değeri benimseyen düşünürlerin liberal İslam olarak adlandırılmasının önüne geçmekle kavramın kapsamı ve sınırını doğru bir şekilde belirlenmesini sağlamaktadır. Liberal İslam yaklaşımının bu şekilde kavramlaştırılması ve tanımlanması ortaya çıktığı tarihsel arka planın doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi açısından önemlidir. Aksi takdirde yukarıda gördüğümüz birçok çalışmada olduğu gibi liberal İslam kavramı uzamsal ve kökensel olarak genişletmelere maruz kalarak, gelişigüzel bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca, liberal İslam kavramının gelişigüzel bir şekilde kullanılması, tarihsel süreçte ortaya çıkan bir olgunun doğru bir şekilde tespit edilmesini ve tanımlanmasını engellemektedir.

1.1.3. Çoklu İslam(lar) Sorunu

Liberal İslam daha önce belirtildiği gibi tartışmalı bir kavramdır. Öncelikle bu kavramın çalışmamızda nasıl kullanıldığı veya bu kavrama nasıl yaklaşıldığını ortaya koymak gereklidir. Bu kavram öncelikle İslam’ın bir türüne işaret ettiği yönünde imaları barındırdığı şekilde suçlamalara maruz kalmıştır. Bununla birlikte liberalizmle uyumlu bir İslam anlayışının imkânına dair bir kesinlik belirttiği yönünde eleştirilere neden olmaktadır. Kavramın ima ettiği ve gönderme yaptığı anlamların çoğulluğu nedeniyle bu kavramın neden ve nasıl kullanıldığını ortaya koymak önemli hale gelmektedir.

Günümüzde sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda, bu tip kavramsallaştırmaların geçerliliği üzerine yapılan tartışmaların temelinde, İslam’ın ne olduğu sorusu bulunmaktadır. Bu tartışmalarda İslam’ın ne olduğu sorusunun cevabı, iki tür eksenle konumlanmaktadır. Bir tarafta İslam’ın özcü açıklamaları diğer tarafta ise çoğul İslam(lar) iddiası, bu sorunun cevabı olarak ortaya çıkmaktadır. Özcü

⁷⁹ Aras, **a.g.e.**, s. 1034.

ve çoğul İslam(lar) yaklaşımları olarak yapılan bu ayırım, özellikle birçok Batılı yazar tarafından İslamcılık ve liberal İslam yaklaşımının konumlandırılmasında kullanılmaktadır.⁸⁰ Bu konumlandırmada ve indirgemedede İslamcılık, İslam'ın özcü yaklaşımı olarak okunurken, liberal İslam yaklaşımı çoğul İslam(lar)ın meşrulaştırılması için kullanılmaktadır. Çoğul İslam(lar) yaklaşımına göre, İslam'ın farklı yorumları bulunmaktadır. Bu durumda bu yaklaşıma göre liberal İslam, İslam'ın farklı yorumlarından birine tekabül etmektedir. Muqtedar Khan'ın liberal İslam'ı kavramsallaştırmaya yönelik yazmış olduğu “Radical İslam, Liberal İslam” adlı makalesi, bu yaklaşımı temsil etmektedir. Khan'ın belirttiği gibi “Liberal İslam, İslam'ı, dini hoşgörü, vicdan ve ifade özgürlüğü, sivil özgürlükler, sosyal adalet, kamusal refah ve eğitim gelişimi gibi liberal değerleri vurgulamak üzere yorumlamaktadır.”⁸¹ Benzer şekilde Radwan A. Masmoudi'nin belirttiği gibi;

“Liberal İslam, İslam'ın içinde insan özgürlüğünü ve hürriyetini vurgulayan İslam'ın bir kolu veya okuludur. Liberal Müslümanlar, insanların özgürce yaratıldığına -bugün Müslüman dünyasında vurgulanması çok önemli bir kavram- ve özgürlüğü alıp götürürseniz, aslında insan doğasıyla ve ilahi iradeyle çeliştiginize inanırlar. Bazı insanlar görüşlerini başkalarına dayatmak isterken, liberal Müslümanlar hem erkeklerin hem de kadınların inançlarını nasıl uygulayacaklarını seçmekte özgür olmaları gerektiğinde ısrar ediyorlar. Bu, Kuran'ın “dinde zorlama olmaz” temel öğretilerine uygundur. Dini insanları zorlamak, dinin temel bir gerekliliğiyle çelişir: insanların Tanrı'ya kendi özgür iradeleri ile gelmeleri beklenir.”⁸²

Her ne kadar liberal İslam yaklaşımının İslam'ın bir türüne veya İslam'ın yorumlarından birine tekabül ettiği iddia edilse de bu açıklama liberal İslam'ın ne olduğu konusunda yeterli bir açıklama vermemektedir. Oysaki, liberal İslam modern siyasal özne pozisyonu olarak ortaya çıkmıştır. Liberal İslam'ı İslam ile eşitlemek bu hareketin tarihsel, toplumsal, ekonomik, kurumsal ve siyasal yönünün yok sayılmasına neden olarak bu ilişkinin teolojik tartışma zemininde gerçekleştirilmesine yol açacaktır.

⁸⁰ Bernard Lewis, Oliver Roy, Samuel Huntington, Gilles Kepel vb. yazarlar İslamcılık üzerine yapmış oldukları çalışmalarda İslamcılığı İslam'ın özcü okuması/yaklaşımı olarak nitelendirmektedirler.

⁸¹ Khan, “Radical Islam, Liberal Islam”, s. 417-418.

⁸² Masmoudi, “What Is Liberal Islam? The Silenced Majority”, s. 40.

Bununla birlikte Saba Mahmood, seküler liberal demokrasiyle ve “dinsel olarak tarafsız siyasal etik”le uyumlu öznelliklerin oluşturulması için seküler hermönetiğe başvuran İslam düşünürleri olduğunu belirtmektedir. Bunlar her ne kadar farklı siyasal pozisyon alsalar bile “dini açıdan tarafsız bir siyasal etik”le uyumlu öznellikler oluşturulmasında hemfikirdirler.⁸³ Mahmood, bu yazarların çoğunun liberal İslam başlığı altında Protestan Reformu çizgisinde İslam’ı yeniden şekillendirmeye çalışan ve kendilerini seküler liberal Müslüman reformcular olarak tanımladıklarını belirtmektedir.⁸⁴ Çalışmamız açısından bu nokta, liberal İslam düşünürlerinin de benzer şekilde seküler liberal demokrasiyle uyumlu “dini açıdan tarafsız siyasal etik”le uyumlu öznelliklerin oluşturulması için seküler hermönetik ve dinsel reform aracılığıyla seküler bir din anlayışı oluşturmaya çalışmalarından dolayı önemlidir. Çünkü, liberal İslam düşünürleri, hermönetik müdahalelerle veya dini reform aracılığıyla seküler liberal demokrasiyle uyumlu dini öznelliklerin oluşturulmasını savunmaktadır. Böyle bir girişimin varlığı, liberal İslam düşünürlerinin siyasal tasavvurlarının temelinde teolojik yaklaşımlarının tespit edilmesi açısından önemli olmakla birlikte, çalışmamızın siyasal bir çözümleme olması nedeniyle bu yaklaşımların barındırdığı teolojik sorunlarla ilgilenmek yerine, bunların neden olduğu siyasal tasavvurlar sorunsallaştırılmaktadır.

Bununla birlikte el-Efendi’nin belirttiği gibi, Batılı liberal-demokratik düşünce ve uygulamasının etkileri ve meydan okumalarından etkilenmemiş herhangi bir İslami demokratik hareket düşünülemediği için liberal demokrasiye *gerçekten* İslami bir temel verilip verilemediği sorusu cevapsız kalmaktadır.⁸⁵ Bu nedenle, liberal İslam yaklaşımının ortaya koymuş olduğu argümanların, İslami temellerini sorgulamanın imkânsızlığı nedeniyle çalışmamızda bu tür bir sorgulamaya girilmeyecektir.

Liberal İslam yaklaşımı, aşağıda ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı gibi İslamcılık düşüncesinin yaşadığı siyasal bir krize cevap veya İslamcılığa karşıt olarak

⁸³ Saba Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, **Public Culture**, C. 18, No: 2, 2006, s. 330.

⁸⁴ Mahmood, **a.g.e.**, s. 329.

⁸⁵ Abdelwahab El-Affendi, “The elusive reformation”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 34.

ortaya çıkmıştır. Liberal İslam yaklaşımının neliği teolojik olarak cevaplandırılmaya çalışılabilir fakat teolojik cevap verilmesi bu sorunun çıkışının siyasal niteliğini ortadan kaldırmaz. Siyasi bir soru teolojik olarak cevaplandığında, tartışmanın zemini farklı bir mecraya kaydığı için *liberal İslam* yaklaşımının bağlamını yerli yerine oturtmak gerekmektedir. Sonuç olarak, *liberal İslam* yaklaşımı her ne kadar siyasal bir fenomen olsa bile teolojik görüngülerle ortaya çıkabilmektedir.

1.1.4. Liberal İslam'ın Kapsamı

Liberal İslam kavramı, teolojik ve siyasal düzlemde ele alındığı için kapsam konusunda birtakım sorunlar yaşanmaktadır. *Liberal İslam* kavramının kapsamını doğru bir şekilde belirleyebilmek ve tespit edebilmek için öncelikle çalışmamızda *liberal İslam*'ın kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan sorunları belirlemek önemli hale gelmektedir. Liberal İslam'ın kavramsallaştırılmasında iki sorun kavramın kapsamının genişlemesine yol açmaktadır. İlk olarak, *liberal İslam*, liberal değerlerin herhangi birini savunan veya benimseyen düşünürleri ve düşünceleri ifade ettiğinde kavramın belirttiği kapsamın genişlemesinin yanında liberal teriminin içeriğini boşaltmaktadır. İkinci olarak, *liberal İslam* bu şekilde kavramsallaştırıldığında kapsamı ve sınırları silikleştirmenin yanında, *ılımlı İslam*, *modernist İslam* ve *Reformist İslam* vb. kavramsallaştırmalarla birbirinin yerine kullanılmasına neden olmaktadır.

Liberal İslam, siyasal liberalizmi ve seküler liberal demokrasiyi bütün taahhütleriyle benimseyen düşünürler ve düşünceler olarak tanımlandığında yukarıda ifade edilen sorunlar ortadan kalkacaktır. Böylece *liberal İslam*'ın, farklı kavramlarla ayrımı belirlenebilecek ve kavramın kapsamı net bir şekilde ortaya konulabilecektir. Aksi takdirde, Abdou Filali-Ansary'den daha önce yaptığımız alıntıda olduğu gibi birbirlerinin yerine kullanılabilen farklı alternatif kavramlar arasında en çok kabul gören tür olması nedeniyle *liberal İslam* kavramı kullanılmaktadır. Bu tür bir kullanım, *liberal İslam*'ın kapsamının ne olduğunun belirsizleşmesine, diğer kavramsallaştırmalardan ayırt edici yönlerinin kaybolmasına ve bu kavramların birbirinin yerine pragmatik ve pratik gerekçelerle kullanılmasına yol açmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi birçok teorisyen ve akademisyen, *liberal İslam*'ın liberalizmin taahhütlerinin bazılarını kabul ettiği için iki yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünürlere göre, liberal İslam yaklaşımı, liberal değerler ve taahhütler ile İslam'ın uygunluğunu sorgulamaktadır. Bununla birlikte, liberal İslam kavramı bazı liberal değerleri veya taahhütleri onaylayan veya kabul eden düşünürler için kullanılmaktadır. İslam ve liberalizm arasındaki ilişkiyi değerlendiren teorisyenler, liberal İslam başlığı altında Müslüman düşünürleri bazı liberal taahhütleri veya değerleri kabul etmeleri açısından ele almaktadırlar. Bu tür değerlendirmeler, liberal İslam kavramını uzamsal ve kökensel genişletmelere maruz bırakmaktadır. Buna ek olarak, liberal İslam'ı tanımlamak için herhangi bir liberal taahhütü benimseyen kişilerin kullanılması, kavramın kimliğinin ilişkiselliğini ve karşıtlığını bulanıklaştırmaktadır. Bu durum, *liberal İslam*'ın ne olduğunu ve neye karşıt olarak ortaya çıktığını belirsizleştirerek farklı gündemler için kullanılmasına ve konumlandırılmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma, *liberal İslam*'ı batılı veya İslami bağlam içinde ele almamaktadır. Bu iki bağlam, İslam ve liberalizmin arasındaki ilişkiyi birbirlerine uygunluk açısından ele almaktadır. Bu nedenle, *İslami liberalizm* veya *Müslüman liberaller* ayrımından ziyade liberal İslam'ın siyasal boyutuna ve tasavvuruna odaklanmaktadır. *Liberal İslam*'a bu tür bir siyasal yaklaşım, Kurzman'ın yaklaşımından ziyade Binder'in yaklaşımının kullanılmasının daha uygun olduğunu göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Binder İslamcılığa karşı ortaya çıkan iki tür *İslami liberalizm* olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar İslami liberalizmin İslamcılığa karşıt olduğunu iddia etmesine rağmen, bu iki türün İslami devlet şeklinde tezahür ettiğini ileri sürmektedir. Binder'in İslami devleti kabul etmesi, *liberal İslam* ile *İslamcılık* arasındaki sınırın bulanıklaşmasına yol açarken, yapmış olduğu kavramsallaştırmayı sorunlu hale getirmektedir.

Bu çalışmada, Binder'in geliştirdiği *liberal İslam* kavramsallaştırması siyasal liberalizm ile İslam'ı sentezlemeye çalışan girişimler ve okumalar olarak kabul edilmektedir. Binder, *liberal İslam* yaklaşımının İslam devletini temel alarak ortaya çıktığını iddia etmesi nedeniyle *liberal İslam* ile *İslamcılık* arasındaki sınırı

bulanıklaştırmaktadır. Bu çalışmada, İslam ve siyasal liberalizm arasındaki ilişkinin doğru ve net bir şekilde ortaya konulabilmesi için -birçok akademisyen tarafından da belirtildiği gibi- asgari bir düzeyde dahi olsa sekülerizmin bir ön şart olarak zorunlu/gerekli olduğu düşüncesi kabul edilmektedir. Bununla birlikte Binder, *liberal İslam*'ın çıkışına yakın bir tarihte kitabını yazdığı için sekülerizm ve İslam devleti arasındaki ayrımı teorik olarak doğru bir şekilde ortaya koyamamaktadır. *Liberal İslam*, İslam Devleti'ne karşıt olarak sekülerizmin onaylanması şeklinde kavramsallaştırıldığında böyle bir kabulün liberal İslam ve İslamcılık arasındaki farkın tespitinin yanında, *liberal İslam*'ın siyasal olarak doğru bir şekilde konumlandırılmasına yardımcı olacaktır. Böyle bir tanımlama teorik olarak liberal İslam'ın İslam ve liberalizm ilişkisinde, liberal taahhütlerin bir kısmının kabul edilmesinden ziyade siyasal liberalizmin –sekülerizm de dahil- tüm taahhütlerinin veya değerlerinin kabul edilmesidir. Bu nedenle *liberal İslam*, İslam ve liberalizmin ilişkisini ifade ediyorsa -ki öyledir- İslam ve siyasal liberalizm arasındaki ilişkide siyasal liberalizmin taahhütlerinin tamamının kabul edilmesi için *liberal İslam* kavramının kullanılmasının doğru olacağını savunmaktayız. Her ne kadar liberal İslam için uzamsal ve kökensel genişletmeler yapılsa da *liberal İslam* kavramının İslamcılığın İslam Devleti iddialarına karşı gelişen ve siyasal liberalizmin bütün taahhütlerini kesin bir şekilde kabul eden veya benimseyen yaklaşım için kullanılmasını doğru bulmaktayız.

Liberal İslam'ın ne olduğunu doğru bir şekilde tespit edebilmek için bir kimlik olarak neye karşıt olarak ortaya çıktığını tespit etmek önemlidir. İslam düşüncesi içinde *liberal İslam*'ın siyasal liberalizmin benimsenmesiyle birlikte dile getirdiği en büyük karşıtlık, din ve siyaset ilişkisi açısından İslam devleti fikrini savunan İslamcılığa yöneliktir. Birçok çalışma *liberal İslam* ve *İslamcılık* arasındaki kurucu olan bu karşıt ilişkiyi gözden kaçırmaktadır. Binder, *liberal İslam*'ı tanımlamak için yaptığı girişimde İslami Devlet tanımlamasını kullanarak bir yandan İslamcılığı disipline etmek için liberal ve liberal olmayan ayrımını işlevselleştirmekte diğer tarafta liberalizmle uyumlu bir İslam anlayışı ortaya koymaktadır. Bu durum özellikle *liberal İslam* veya *İslami liberalizm* kavramlarının kullanımının bir Amerikan projesi olduğu yönündeki iddialara veya İslam'ın liberalizme uyumlulaştırılmasına yönelik girişimler

olarak suçlanmasına yol açmaktadır. Bu tür iddialar ve suçlamaların yanında *liberal İslam* kavramı, liberalizmin taahhütlerini benimseyen ve liberalizmle benzer kaygıları taşıyan Müslümanları tanımlamak için kullanıldığında bu düşünürlerin liberalizmin belirli taahhütlerini benimsedikleri iddiasına neden olmaktadır. Her ne kadar bu taahhütler liberal taahhütlere benzerlik gösterse de bu taahhütlerin İslam düşüncesinden kaynaklanabileceği ihtimalini yok sayması veya bulanıklaştırması nedeniyle liberalizmin ölçüt olarak kullanılmasına yol açmaktadır. Ayrıca, böyle bir tanımlama İslami taahhütler ve liberal taahhütler arasında özdeşlikler varsaymaktadır. Bu tür varsayımlara dayalı bir tanımlamanın *liberal İslam* kavramsallaştırılmasının istenildiği kadar genişletilmesine yol açtığı göz önüne alınmalıdır. *Liberal İslam* kavramının bu tür yanlış kullanımlarının önüne geçebilmek için bu kavramın İslamcılık düşüncesine karşıt olarak ortaya çıktığı ve siyasal liberalizmin bütün taahhütlerini kabul eden düşünürleri tanımladığı şeklinde kavramsallaştırılması gerekmektedir. *Liberal İslam*, bu şekilde tanımlandığında yukarıda bahsettiğimiz kavrama içkin sorunları ortadan kaldıracaktır. Ayrıca, böyle bir kavramsallaştırma *liberal İslam* kapsamında düşüncelerini ortaya koyan düşünürlerin doğru bir şekilde tespit edilebilmesini sağlayacaktır.

Bu çalışmada, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, *liberal İslam* kavramının İslam ve liberalizm arasındaki ilişkinin sorgulanması için kullanılmasının birçok itiraza yol açtığı ileri sürülmektedir. *Liberal İslam* kavramının bu şekilde kullanımı, İslam ve liberalizm arasındaki ilişkinin anlaşılması yerine kavramın farklı gündemler için konumlandırılmasına ve kullanılmasına neden olduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle, *liberal İslam*'ın bu şekilde tanımlanmasının ve kavramsallaştırılmasının doğru olmadığı savunulmaktadır. Bu çalışmada, *liberal İslam* teriminin özellikle Soğuk Savaş sonrasında liberal demokrasinin zaferi iddiaları ve İslamcılık düşüncesinde İslam Devleti iddialarına karşı gelişen itirazlar bağlamında Müslüman düşünürler tarafından seküler liberal demokrasinin veya siyasal liberalizmin bütün nitelikleriyle kabul edilmesi sonucunda ortaya çıkan bir *yaklaşım* olduğu iddia edilmektedir. Liberal İslam düşünürleri İslam ile liberalizm arasında bir sentez oluşturmak yerine tüm taahhütleriyle –sekülerizm de dahil- siyasal liberalizmi benimsemişlerdir.

Bu çalışmada, *liberal İslam*'ın siyasal liberalizmin tüm taahhütlerini/taleplerini kabul eden düşünürleri tanımlamak için kullanılabilecek bir kavram olduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle, *liberal İslam*'ın siyasal liberalizme uygunluğu sorusu bu açıdan anlamsız hale gelmektedir. Ayrıca, *liberal İslam*'ın İslam ve siyasal liberalizm ile uygunluğu sorunu siyasal çözümlemeden ziyade teolojik tartışmayı gerektirdiği ve yalnızca teolojik bir düzlemde ele alınabileceği için bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. *Liberal İslam* kavramının çalışmada bu şekilde kullanılması, *liberal İslam*'ın İslam'ın bir türüne işaret ettiği sorularına gündeme getirerek teolojik bir düzlemde otantiklik sorununa yol açsa da siyasal düzlemde yapılacak çözümlemelerde İslam ve liberalizm ilişkisinin ele alınmadığı bu tür çalışmalarda itirazlara neden olmayacaktır. Sonuç olarak, yukarıda açıklandığı gibi *liberal İslam* kavramının bir dini/teolojik boyutu bir de siyasal boyutu bulunmaktadır. Her ne kadar bu iki boyut içiçe geçmiş olsa da bu çalışmada *liberal İslam*'ın siyasal boyutuna odaklanılacaktır.

Liberal İslam, siyasal liberalizmi ve seküler liberal demokrasiyi benimseyen düşünürleri ve düşünceleri kapsadığı için siyasal liberalizmin nitelikleri olan devletin tarafsızlığı, vatandaşlık, insan hakları ve anayasacılık vb. özellikler liberal İslam'ın da kapsamını oluşturmaktadır. Liberal İslam düşünürleri, fikir ve değerlendirmelerini siyasal liberalizmin çerçevesinde ve kapsamında ele almışlardır. Bu nedenle, liberal İslam siyasal liberalizmin bütün niteliklerini kapsamaktadır.

Liberal İslam'ı bu şekilde kavramsallaştırdıktan sonra öncelikle bu kapsamda değerlendirilebilecek düşünür ve akademisyenler tespit edilecektir. Sonrasında liberal İslam yaklaşımının ortaya çıktığı tarihsel ve düşünsel arka plan serimlecektir. Bu olgunun ortaya çıktığı tarihsel ve düşünsel arka planına değinmek, liberal İslam yaklaşımının ortaya çıktığı zeminin doğru bir şekilde belirlenebilmesinin yanında liberal İslam'ın neye karşı(t) olarak ortaya çıktığının tespit edilmesini sağlayacaktır. Ayrıca, böyle bir girişim liberal İslam yaklaşımının kapsamı ve sınırlarının net bir şekilde belirlenmesini temin edecektir.

1.1.5. Liberal İslam Düşünürleri

Liberal İslam terimini nasıl kavramsallaştırdığımızı açıkladıktan sonra bu kapsamda düşüncelerini ortaya koyan kişilerin tespiti önemli bir sorun olarak

belirmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi *liberal İslam* yaklaşımını ele alan çalışmalarda yapılan kavramsallaştırmaların bir sonucu olarak kavramın geniş ve esnek olması, birçok düşünür ve hareketin bu kapsamda değerlendirilmesine neden olmaktadır. *Liberal İslam*'ı kökensel olarak iki yüz yıl öncesine dayandıran Kurzman'ın antolojisi, Batılı liberalizmine paralel kaygılara sahip olduğunu iddia ettiği otuz iki kişiden oluşmaktadır.⁸⁶ Kurzman'ın çalışmasında yer verdiği düşünürlerin bazıları, liberal düşünceler ve kurumlara benzer şekilde İslami kaygılardan ve kaynaklardan hareket ederek açıklamalarda bulunmuştur. Bu düşünürler, her ne kadar liberalizme benzer düşünceler ortaya koymuş olsalar bile bu durum onların liberalizmi benimsedikleri anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, bu düşünürlerin bazılarını *liberal İslam* kapsamında değerlendirmenin yanlış olduğunu düşünmekteyiz. *Liberal İslam*'ın bu şekilde kullanılması daha önce değindiğimiz gibi birtakım sorunlara neden olmaktadır. *Liberal İslam*'ın kapsamının bu kadar geniş tutulması birçok düşünürün gelişigüzel bir şekilde bu kapsamda değerlendirilmesine yol açarken kavramın pratik ve pragmatik gerekçeler ile kullanımının önünü açmaktadır. Kurzman, bir taraftan *liberal İslam*'ı geleneksel İslam ve İslamcılıkla karşıt bir şekilde konumlandırırken diğer taraftan *liberal İslam* kavramını muğlak ve geniş yorumlayarak Ali Şeriatî, Yusuf el-Karadavî, Raşid Gannuşî, Ali Bulaç gibi birçok İslamcı düşünürün *liberal İslam* kapsamında değerlendirilmesine neden olmaktadır. Buna karşıt olarak, Binder'in yapmış olduğu çalışmanın odak noktası Ortadoğu'da siyasal liberalizmin geleceğini sorgulamaya ve liberalizmle uyumlu İslami liberalizmin zorunluluğunun ortaya konulmasına yönelik bir çalışma olduğu için doğrudan *liberal İslam* kapsamına giren teorisyenleri/düşünürleri ele almamaktadır.

Khan⁸⁷, Masmoudi⁸⁸ ve Filali-Ansary⁸⁹ *liberal İslam*'ı ele aldığı çalışmalarında Kurzman'a benzer şekilde birbirinden farklı düşünürleri, liberal İslam kapsamında değerlendirmektedirler. Bu tür çalışmalar, *liberal İslam* kavramının farklı

⁸⁶ Kurzman, derlediği antolojiye 19 ülkeden 32 yazar tarafından yazılan 32 makaleyi almıştır.

⁸⁷ Khan, "Radical Islam, Liberal Islam", s. 418.

⁸⁸ Masmoudi, "What Is Liberal Islam? The Silenced Majority", s. 41.

⁸⁹ Filali-Ansary, "What Is Liberal Islam? The sources of enlightened muslim thought", s. 28.

akademisyenler tarafından farklı düşünürleri tanımlamak için nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. *Liberal İslam* kavramının bu kadar geniş şekilde kullanımı içine herkesin dâhil edilebildiği ve iktidar ilişkileri için kullanılmaya müsait bir *yüzergezer gösterene* dönüşmesine neden olmaktadır. Bu durumun önüne geçebilmek için liberal İslam kavramsallaştırılmasının sınırlarının doğru ve net bir şekilde belirlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada yapılan siyasal liberalizmin tüm taahhütlerini kabul eden düşünce biçiminin *liberal İslam* olarak kavramsallaştırması bu sınırların doğru ve net biçimde belirlenmesini sağlamaktadır. Ayrıca *liberal İslam*'ın bu şekilde kavramsallaştırılması, tarihsel süreçte *liberal İslam* yaklaşımının seküler liberal demokrasiyi benimsemek için İslamcılık düşüncesinin ortaya koymuş olduğu İslam devleti düşüncesine karşı geliştirmiş olduğu eleştiriler etrafında şekillendiğinin gösterilmesi açısından da önemlidir.

Liberal İslam'ı İslamcılığa karşıt bir şekilde gelişen bir olgu olarak kavramsallaştırdığımızda öncelikle liberal İslam yaklaşımının kapsamını doğru bir şekilde tespit etmiş olacağız. *Liberal İslam* yaklaşımı, İslamcılığın İslam Devleti düşüncesini karşıt olarak seküler liberal demokrasinin veya siyasal liberalizmin teorik olarak benimsenmesini kapsamaktadır. İkinci olarak, böyle bir kavramsallaştırma *liberal İslam* kapsamında değerlendirilebilecek kişilerin tespit edilmesini sağlamaktadır. Son olarak, bu kavramsallaştırma *liberal İslam*'ın sınırlarının belirlenmesi ve tarihsel süreçte ortaya çıktığı momentin doğru bir şekilde ortaya konulmasını temin edecektir. Yukarıda değindiğimiz noktaları göz önüne aldığımızda, *liberal İslam* kapsamında teorik olarak düşüncelerini ele alabileceğimiz ve bu kapsamda değerlendirebileceğimiz farklı düşünür ve akademisyenler bulunmaktadır. İslamcılığın İslam devleti düşüncesine karşı geliştirmiş olduğu eleştiriler üzerine düşüncelerini temellendirmiş olmalarının yanında seküler liberal demokrasiyi veya siyasal liberalizmi teorik olarak benimsedikleri için Liberal İslam Ağı düşünürleri, Abdullahi An-Naim ve Nader Hashemi'nin düşünceleri, *liberal İslam* kapsamında ele alınmaktadır. Bu nedenle, bu düşünürlerin ortaya koymuş olduğu siyasal tasavvur bu çalışmanın inceleme konusunu oluşturmaktadır.

1.2. İslamcılık Düşüncesinde İslam ve Siyaset İlişkisi

Yukarıda liberal İslam yaklaşımının İslamcılığının İslam devleti fikrine karşıt olarak geliştiği iddia edilmiştir. Bu iddiayı temellendirmek amacıyla İslamcılığın çalışmamızda nasıl ele alındığı ortaya konulacaktır. Buna ek olarak, liberal İslam ve İslamcılık arasındaki temel ayrışmayı net bir şekilde ortaya koyabilmek için İslamcılığın din ve siyaset ilişkisini nasıl düzenlediği konusunda farklı düşünürlerin görüşleri ele alınacaktır. Bu kapsamda, İslamcılık başlığı altında değerlendirilen Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Ebu'l Ala Mevdudi ve Ayetullah Humeyni gibi düşünürlerle odaklanılacaktır. Her ne kadar İslamcılık başlığı altında değerlendirilebilecek ve İslam devletine katkıda bulunan farklı düşünürler (Muhammed İkbal, Malik bin Nebi, Raşid Gannuşi ve Hasan Turabi vb.) bulunmasına rağmen çalışmanın sınırlandırılması ve konunun anlaşılması açısından bu düşünürlerle yetinilecektir.

İslamcılık konusunda farklı tasnifler yapılmasının yanında İslamcılığın ne olduğu konusunda özcü ve fundamental açıklamalar yapılmaktadır. İslamcılığı tanımlamaya yönelik çabalar kapsamında İslamcılığın neliği hakkında farklı akademisyenler tarafından çok çeşitli açıklamalar yapılmaktadır. Farklı açıklamaların bulunması nedeniyle İslamcılığı farklı şekillerde tanımlamanın mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. İslamcılığı tanımlamaya yönelik tüm çabalar İslamcılığın ne zaman ortaya çıktığı konusunda da farklı açıklamalar getirmektedir. İslamcılığın moderniteye karşı olarak ortaya çıktığı konusunda görüşler bulunmakla birlikte İslamcılığın moderniteye bir cevap olarak İslam'ın modernlikle uyumlu olduğu yönünde görüşler serdeden bir hareket olduğu ifade edilmektedir. Bu tip çeşitli tanımlamaların varlığı İslamcılığın nasıl tanımlanması gerektiği konusunda birtakım zorlukların bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Konumuz açısından İslamcılığı tanımlamaya yönelik bu tür bir tanımlama çabasına girmenin gerekli ve zorunlu olmadığı konusunda iki noktaya değinmek önemlidir. Öncelikle, bu çalışma İslamcılığı tanımlamaya yönelik bir girişim değildir. İkinci olarak, bir siyasal pozisyon olarak liberal İslam yaklaşımı kendisini tanımlarken, İslamcılığa karşıt olarak konumlandırmaktadır. Liberal İslam yaklaşımı

İslamcılığı tanımlarken İslam devleti ve şeriatın kamusal alanda uygulanması niteliklerine vurgu yapmaktadır. Bu iki nokta, İslamcılığın çalışmada nasıl ele alındığı ve anlaşıldığı konusunda dikkat edilmesi gereken hususları içermektedir. Bu kapsamda, çalışmamızda İslamcılığın ne olduğu konusunda yapılan tartışmalara ve farklı tanımlamalara değinilmesinin konunun daha iyi anlaşılmasına yönelik bir katkı sağlamayacağı düşünülerek bunlara yer verilmesinin gerekli ve zorunlu olmadığı düşünülmüştür. Ayrıca, liberal İslam yaklaşımının sınırlarını tespit etmeye yönelik yaptığımız tanımlamalarda bu yaklaşım tarafından İslamcılığın ele alınış biçimi Yasin Aktay'ın İslamcılığı İslam dünyasında hilafetin yeniden tesis edilmesinin imkânsız olduğunun anlaşılmasından sonra Hilafet sonrası dönemde ortaya çıkan hareketler ve düşünceler olarak tarif etmesiyle paralellikler arz etmesi nedeniyle bu tanımlama kullanılmıştır.

İslamcılık, hilafetin ortadan kalkması ve bununla birlikte İslam dünyasında hilafetin yeniden tesis edilmesinin imkânsız olduğunun anlaşılmasından sonra ortaya çıkan hareketleri ve düşünceleri kapsamaktadır. İslam dünyasında yaşanan halifesizleşme sürecinde bir tür siyasal bedensizlik (disembodiment) hali ortaya çıkmıştır.⁹⁰ Halifeliği yeniden restore etmeye yönelik çalışmalar İslam dünyasının birçok bölgesinde ortaya çıkmıştır. Mısır'da el-Menar dergisinin etrafında halifelik sorununa yönelik tartışmalar gerçekleşmiştir. Özellikle Hindistan'da Pakistan'ın kurulma sürecinde bu tür tartışmalar Hint uleması tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tür tartışmaların altında yatan güdü Müslümanların halifesiz bir varoluşu kolay kolay benimseyememiş olmalarından kaynaklanmıştır. İslam dünyasında halifesizleşme siyasal anlamda gerçek bir kopuşun, dağılmanın yaşanmasına neden olmuştur. Hilafet kurumunun yeniden tesis edilmesinde yaşanan acı tecrübeler, Müslümanların yeni arayışlar içine girmesine yol açmıştır.

Bu bağlamda İslam dünyasının hemen hemen her bölgesinde yaşanan bu siyasal krizi aşmak için yeni düşünceler ortaya atılmaya başlanmıştır. Hasan el-Benna halifesizlik sorununa aşmak için Mısır'da Müslüman Kardeşler örgütünü kurmuştur.

⁹⁰ Yasin Aktay, "İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 812.

Pakistan'ın kuruluş sürecinde yer alan Cemaat-i İslami hareketinin lideri Ebu'l ala Mevdudi, *İslam Devleti* kavramının ortaya çıkmasına çalışmalarıyla katkıda bulunmuştur. Ebu'l ala Mevdudi'nin İslam Devleti kavramsallaştırması birçok eleştirilere neden olmuştur. Abdolvahhab el-Efendi'nin ifade ettiği gibi, *İslam Devleti* kavramı halk egemenliğinin şeriatla sınırlandırıldığı bir Teo-demokrasi görünümü arz etmektedir. Ebu'l ala Mevdudi'nin Hindistan-Pakistan tecrübesini dayanan ve önemli boyutta modern ulus-devlet tasarımı benzeyen *İslam Devleti* düşüncesini ele aldığı çalışması klasik İslam fıkhnının temel ilkelerinden yola çıkılarak hazırlanmıştır.⁹¹

Halifesizleşme sürecinin yol açtığı travmanın etkilerinden kurtulmak için Mısır'da Müslüman Kardeşler teşkilatının önemli düşünürlerinden Muhammed Kutub, "Yirminci Asrın Cahiliyesi" adlı kitabında modern dünyayı İslam öncesi cahiliye dönemi ile eşleştirerek Müslümanların yeniden bir siyasal aktör olarak ortaya çıkmaları için düşünsel bir zemin hazırlamıştır. Cahiliye kavramı, özellikle hem Mevdudi hem de Muhammed Kutub'un düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavram, cahiliye olarak nitelenen İslam öncesi dönem ile İslam toplumlarının da dahil edildiği moderniteyi özdeşleştirmek anlamına gelmektedir.

Muhammed Kutub'un ağabeyi olan Seyyid Kutub ise ilk çalışmalarında, İslami siyaseti, modern koşullarda geleneksel İslami iman teorisinin yeniden biçimlendirilmesi sonucunda oluşturulacak bir İslam devleti düşüncesiyle birleştirmenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bunun yerine İslam'a inananlardan oluşan bir cemaatin varlığının mevcut şartlarda İslami pratiklerin uygulanması ihtiyacını gidereceğini savunmuştur. Bu düşüncenin temel hedefi her şeye rağmen İslam'ın bir siyasal aktör olarak yeniden tesis edilmesinin şartlarını oluşturmaktır. Fakat bu düşünce, Mısır'da yaşanan şiddet ve baskı olayları sonucunda değişerek Müslüman Kardeşler teşkilatının siyasal aktör olarak daha fazla siyasallaşmasına neden olmuştur. Aynı zamanda bu düşünce biçimi zamanla ulus-devlet üzerinden tüm toplumun yukarıdan aşağıya doğru dönüştürülmesinin gerekli ve zorunlu olduğuna evrilmiştir. Mısır'da yaşanan bu tür gelişmeler İslam dünyasının farklı bölgelerinde

⁹¹ Abdolvahhab El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, II. Baskı, İstanbul, İlke yayıncılık, 2009, s. 92.

yaşanmış ve benzer tartışmalar etrafında İslam devleti kavramsallaştırılması ortaya çıkmıştır.

Yukarıdaki kısaca değindiğimiz düşünörlere ek olarak, bu kısımda Ayetullah Humeyni'nin İslam devleti düşünöcesi etrafında geliştirdiğı kavram çerçevesi incelenecektir. Bu bölümün üçüncü kısmında ise liberal İslam düşünörlünün İslamcılık düşünöcesinin *İslam devleti* kavramlaştırmasına ve İslam hukukunun (şariat) kamu hukuku olarak uygulanmasına yönelik yaptığı eleştiriler yer alacaktır.

1.2.1. İslamcılığın Ortaya Çıktığı Tarihsel Süreç: Hilafet Sonrası

Koşullar

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Mısır ve Hint Alt Kıtası'nda gelişmeye başlayan İslami hareketlerin tamamı yirminci yüzyıl koşullarında yeni yapı, söylem ve yöntemler kullanarak mevcudiyetlerini devam ettirmiştir. Olivier Roy'un ifade ettiğı gibi yirminci yüzyıl İslamcılığının üç coğrafi ve kültürel kutbu bulunmaktadır: Sünni Arap Ortadoğı, Sünni Hint Alt kıtası ve İran Arap Şii alanı.⁹² Herhangi bir tarihsel ve siyasal hareketi ele aldığımızı benzer şekilde İslamcılık tarihini farklı noktalardan başlatmak mümkündür. İslamcılığın başlangıç noktasını ve bu hareketin ortaya çıkmış olduğı tarihsel arka planı doğru bir şekilde tespit edebilmek için Mısır'da yaşamış ve İslam dünyasında meydana gelen gelişmeler sonucunda düşünöelerini ortaya koyan düşünörleri incelemek gerekmektedir. İslamcılık düşünöcesinin temelleri, hepsi on dokuzuncu yüzyılda doğmuş ve yaşamlarının önemli bir bölümünü Mısır'da geçirmiş olan ve İslami Reformist olarak nitelendirilen Cemaleddin Al-Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) tarafından ortaya konulmuştur. Bu üç düşünöür, İslam'a dayandırdıkları düşünöelerini Mısır'da ve İslam dünyasının geri kalanında yaşanan büyük bir değişim ve karmaşanın ortasında formüle etmişlerdir.⁹³

İslam dünyasının hemen hemen tamamında modern tarih boyunca Batı sömürgeciliğı hâkim olmuştur. Bu dönemde, Batılı büyük güçler olan İngiltere,

⁹² Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 16.

⁹³ Jon Armajani, *Modern Islamist Movements: History, Religion, and Politic*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2012, s. 37.

Fransa, Hollanda ve İtalya devletleri İslam dünyasının neredeyse tamamını işgal altına almıştır. Batı sömürgeciliği, Mısır'da ve İslam dünyasının geri kalanında en önemli tarihsel güçlerden biri olmuştur. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın yarısına kadar İngiltere, Mısır'ı önce işgal etmiş sonrasında ise etkisi altına almıştır. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan sömürgeciliğin etkileri İslam dünyasında birçok alanda kendisini hissettirmiştir. Sömürgecilik İslam dünyasının çoğunda dini, ekonomik, kültürel, askeri ve eğitim alanlarında birtakım sorunlara neden olmuştur. Bu sorunlara cevap verebilmek ve çözüm üretebilmek için Müslüman düşünürler tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyıl İslam tarihinde başta Mısır'da olmak üzere İslam dünyasının birçok yerinde Müslüman düşünürler, sömürgeciliği eleştirmiş ve sömürgecilik karşısında *otantik İslami kimlikleri* ortaya koymaya çalışmışlardır. İslami reformist Afgani, Abduh ve Rıza, sömürgeciliğin yol açtığı etkiler karşısında *otantik İslami kimlikleri* savunarak bu tür Müslüman düşünürlerle örnek oluşturmaktadır.⁹⁴

Sömürgeciliğin İslam dünyasının üzerinde bıraktığı etkilerin yanında siyasal ve dini alanda yaşanan gelişmeler İslam dünyasında kırılmalara neden olmuştur. Bu bağlamda, 1924 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilafetin ilga edilmesi İslam dünyasında önemli etkilere yol açmıştır. Öncelikle, hilafetin ilga edilmesiyle birlikte, İslam'ın doğuşundan sonra Müslümanlar ilk defa, inançların koruyucusu olduğunu iddia eden merkezi bir otoriteden mahrum kalmışlardır.⁹⁵ Bu durum, Müslümanlar üzerinde derin bir şaşkınlığın yanında üzüntüye yol açmıştır. Buna ek olarak, hilafetin ilga edilmesiyle birlikte birçok düşünür ve reformcu dini ve siyasal alanda eyleme geçmiştir.⁹⁶ İkinci olarak, hilafetin ilga edilmesi sonucunda Sünni siyasal düşüncenin yenilenmesi konusunda birtakım adımlar atılmaya başlandığı için bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönüm noktasının diğer bir özelliği ise Müslümanlar tarafından uzun yıllar boyunca itibar edilmiş olan kurumların ortadan kaldırılmasının sembolik açıdan önemli olmasıdır.⁹⁷

⁹⁴ Armajani, **a.y.**

⁹⁵ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 88.

⁹⁶ El-Efendi, **a.y.**

⁹⁷ Hamid İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Ankara, Hece Yayınları, 2008, s. 85.

Hilafetin ilga edilmesiyle birlikte, modernistler ile gelenekçiler arasında yaşanan tartışmalar gittikçe derinleşmeye ve hız kazanmaya başlamıştır. Bu tartışmaların en önemli etkisi çatışan fikirler sonucunda İslami siyasal düşüncenin gelişimine katkıda bulunacak yeni sentezlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olmasıdır. Bu yeni sentezler her ne kadar güç kazanmış olsa bile Türkiye Cumhuriyeti'nin laikliği kabul etmesiyle birlikte tartışmaların giderek sertleşmesi ve geleneksel düşüncenin güç kazanmasıyla birlikte geri plana itilmiştir. Bu yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak Müslümanlar, hilafete bir alternatif oluşturma konusunda düşünceler geliştirmiş ve *İslami devlet* çağrısı etrafında harekete geçmeye başlamışlardır.⁹⁸

Bu dönemde farklı gerekçelerle bile olsa Türkiye'deki laiklik yanlılarının yanında, Reşid Rıza, Ali Abdurrazık ve Ezher uleması tarafından hilafetin artık ihya edilemeyeceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. *İslam Devleti* fikri, hilafete alternatif olarak gizli veya açık bir şekilde gündeme gelmeye başlayarak zamanla dini-siyasi düşüncenin merkezinde yer alan bir konuma sahip olmuştur.⁹⁹ İnayet'in belirttiği gibi İslam devleti fikrinin ortaya çıkmasında, gelenekçilerin Türkiye'nin laikleşmesine karşı olmaları, bazı Batılı güçlerin mütecavizliği ve aynı derecede önemli olan Filistin sorununun getirdiği ortam etkili olmuştur.¹⁰⁰

1.2.2. “İslam Devleti” Üzerine Düşünceler

1.2.2.1. Reşid Rıza'nın “İslam Devleti” İdeolojisi

Muhammed Reşid Rıza (1865-1935), İslam dünyasında modern dönemde yaşamış önemli bir düşünür, siyasetçi ve sosyal aktivist olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen tartışmalı bir kimliğe sahip olan Reşid Rıza, bir yandan İslami reformistlerin temsilcisi olarak kabul edilirken diğer taraftan Arap milliyetçiliğinin öncüsü olarak görülmektedir. Bu kabulün ardında yatan gerekçe Reşid Rıza'nın teorisini büyük ölçüde *ideolojik milliyetçilik* ve *İslami dini reform* düşüncesine dayandırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, özellikle İslami evrensellik

⁹⁸ İnayet, **a.y.**

⁹⁹ İnayet, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁰⁰ İnayet, **a.y.**

ile Arap milliyetçiliği arasında kalması nedeniyle *Hilafet ve İslam Devleti* hakkında kararsız görüşler ortaya koymasına yol açmıştır.¹⁰¹

Liu'ya göre Rıza'nın Arap milliyetçiliği açısından düşüncesinin en önemli özelliğinin aşağıdaki ideolojik önermelerin gösterilmesinde “dini dili” kullanmış olmasıdır.

“İlk olarak, İslam toplumunun (ümme), Türk Müslümanlarını içermeyecek şekilde Arap Müslümanlardan oluştuğunu ve Türklerin İslam toplumunun (ümme) ayrılmaz bir parçası olmadıklarına inanıyordu. Rıza'nın önermiş olduğu “İslam toplumu (ümme)” kavramının anlamı, ulus-devletin modern şekline çok yakın olmuştur, yani ümme tüm Müslüman ulusları içeren bir topluluktan ziyade Arap Müslümanlarını içeren bir topluluğa dönüşmüştür. İkinci olarak Rıza, Osmanlı İmparatorluğu'nun iddiaları nedeniyle Arapların Türklere karşı olması gerektiği fikrini öne sürmüş ve Arapların Türklere karşı durma nedenlerini açıklamıştır. Bununla birlikte, Arapların Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması için gereken siyasal fikirleri yavaş yavaş ortaya koymuştur. Üçüncü olarak Rıza, Arapların İslam'daki statüsünü sürekli olarak vurgulamış ve Türklerin değil sadece Arapların, “İslam Birliği”nin (İttihad-ı İslam) tarihi misyonunu üstlenebileceğine dikkat çekmiştir.”¹⁰²

Haddad, Reşid Rıza'nın ideolojik gelişiminin ve Arap milliyetçi ideolojiyi desteklemesinin nedenlerini onun hayatının dört ana aşaması bağlamında en iyi şekilde anlaşılabileceğini ifade etmektedir.¹⁰³ Haddad'a göre Rıza'nın içinde bulunduğu koşullar onu ilk aşamada Osmanlı halifeliğini savunmaya itmiştir. Hayatının ikinci aşamasında Arap milliyetçiliği çabalarına girişmiştir. Hayatının üçüncü aşaması onu bir Arap halifeliğinin kurulması için çalışmaya yönlendirmiştir. Son aşamada ise Rıza, manevi bir Arap-Türk halifeliği çağrısı üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁰⁴

Hilafetin ilga edilme sürecinde Müslümanlar siyasal açıdan birtakım sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Aslında, Rıza'nın *İslam Devleti* fikri halifeliğin ilgası ve Türk devriminin bir sonucu olarak Müslüman dünyasında ortaya çıkan bir dizi ideolojik karışıklığa verilen bir cevaptır. Bu bağlamda Rıza düşüncelerini, İslam

¹⁰¹ İnayet, a.g.e., s. 113.

¹⁰² Zhongmin Liu, “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, **Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)**, C. 7, No: 3, 2013, s. 24.

¹⁰³ Mahmoud Haddad, “Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rıḍa’s Ideas on the Caliphate”, **Journal of American Oriental Society**, C. 117, No: 2, 1997, s. 254.

¹⁰⁴ Haddad, a.y.

Devleti fikri etrafında şekillendirmeye çalışmıştır. Liu'nun belirttiği gibi, "Rıza'nın düşüncelerinde 'İslami devlet' teorisiyle somutlaşan İslam'ın dini bir anavatana sahip olduğu fikri yer almaktadır. Rıza'yı tam olarak İslami ideolojinin öncüsü yapan, ortaya koymuş olduğu bu teoridir."¹⁰⁵ İnayet'te göre, Muhammed Reşid Rıza modern anlamda *İslam Devleti* teorisinin kurucusudur. Rıza'nın modern İslami devlet anlayışı, devleti geçmişteki manevi karakterinden sıyrarak tam anlamıyla siyasi mahiyete dönüştürmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶

Reşid Rıza'nın İslam devleti teorisi, hilafetin ilgasının hemen öncesinde 1922 yılında basılan "Al-Hilafa ev el-İmamatu el-Uzma (Hilafet veya Yüce İmamet)" kitabında yorumlanmıştır. Bu kitap, Rıza'nın dini ve siyasi düşüncesinin tartışmalı taraflarını yansıtmaktadır. Özellikle, hilafetin ilgası ve hilafete dini bağlılıkla Arap milliyetçiliği arasındaki gerilim somut bir şekilde görülmektedir.¹⁰⁷ İnayet'in belirttiği gibi Rıza, hilafet sorunları ile uğraştıktan sonra İslam devleti konusunu gündeme getirerek bunu üç aşamada yapmaktadır. İlk olarak, geleneksel İslami siyasal teoride hilafetin temellerini araştırmıştır. İkinci olarak, Sünni Müslüman siyasi düşüncenin teori ve pratiği arasındaki ayrılığı analiz etmiştir. Son olarak İslami bir devletin nasıl olması gerektiğine dair kendi fikrini açıklamıştır.¹⁰⁸ Böylelikle İslam devleti teorisinin üç ana yönünü bu şekilde ortaya koymuştur.

Öncelikle, Rıza tarihsel olarak hilafet sistemini inceleyerek çalışmasına başlamıştır. Hilafetin şeriata dayalı bir siyasi istişare sistemi olduğunu ortaya koyduktan sonra Hülefa-i Raşidün (632-661) ve Ömer İbn Abdülaziz döneminin haricindeki uygulamaların bir sapma olduğunu belirtmiştir. Bu dönemi *ideal hilafet* olarak adlandırarak diğer dönemleri ise *fiili hilafet* olarak birbirinden ayırmıştır. *İdeal hilafet*in Mutezile'nin yaklaşımında olduğu gibi akla değil dini hukuka (Şer') dayalı vücubunu ispatlamak için hadisleri ve icmayı kullanmıştır.¹⁰⁹ *Fiili hilafeti, zaruret imamlığı* (İmamet-i ez-Zarurah) ve *despotizm veya kuvvetle üstün gelmek* (Et-Tagallub bi'l-Kuvvah) olarak ikiye ayırmaktadır. Hilafetin bu türlerinin geçici çareler olduğunu

¹⁰⁵ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 24.

¹⁰⁶ İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 112.

¹⁰⁷ İnayet, *a.g.e.*, s. 113.

¹⁰⁸ İnayet, *a.g.e.*, s. 114.

¹⁰⁹ İnayet, *a.y.*

ve zorunluluktan kaynaklanarak anarşinin ve kaosun üstesinden gelmeye yardımcı oldukları gerekçesiyle kabul etmiştir.¹¹⁰ Rıza, hilafetin Raşit halifeler dönemindeki ideal şeklinin bozularak despotların ve hanedanların elinde araçsallaşmasının ve İslam tarihinde despotizmin normal bir hükümet sistemi haline gelmesinin başlıca nedeninin ulemanın fışkının ve emirlere bağımlılığından kaynaklandığını belirtmiştir.¹¹¹

İkinci olarak, Rıza yaşadığı dönemde Sünni Müslüman siyasi düşüncenin teorisi ve pratiği arasındaki ayrılığı analiz etmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemde hilafet sistemini çağdaş koşullar altında yeniden tesis etme çabalarında ne tür zorluklar yaşanılacağını ortaya koymuştur.¹¹² Hilafeti restore etmede yaşanacak zorlukları şu şekilde özetlemek mümkündür. Öncelikle, halifelik için gerekli olan adayı bulmanın yanında halifelik için gerekli şartları karşılamak zordur. İkincisi, hilafetin başkentinin neresi olacağı konusunda doğru yerin bulunmasında zorluklar yaşanacaktır.¹¹³ Rıza, Sünni Müslüman siyasi düşüncenin teori ve pratiği arasındaki bu ayrılıklar nedeniyle geleneksel hilafetin ihyasının mümkün olmaması nedeniyle buna en yakın alternatif olabilecek İslam Devleti fikrini ortaya koymuştur.¹¹⁴ Rıza, gerçek bir *İslami devlet* sisteminin gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia etmekle birlikte bu siyasi sistem için *İslami hükümet*, *İslami Hilafet* veya *Hilafet Hükümeti* gibi çeşitli adlar kullanmıştır.¹¹⁵ Rıza, geleneksel İslami politik doktrinin dönüşümüne dayanan *İslami devlet* çözümünü önermiştir. İnayet, Rıza'nın önerdiği *İslami devlet* teorisinin temel çerçevesini şu şekilde özetlemiştir.¹¹⁶

“İlk olarak, İslam Devletinin genel ideolojik yönelimi İslam'ın menşesine tam bir dönüşten ziyade yenilenmiş İslam'dır. Bu, yalnızca dünyevi etnik ve mezhepsel önyargılarla lekelenmemiş erken dönem İslami idealizm unsurlarına dönüştür. Devletin siyasi, sosyal ve ekonomik meseleleri, genel ilkelerinde Kur'an, gelenek ve Raşid halifelerin tarihi deneyiminden esinlenen bir anayasa ile düzenlenir.”¹¹⁷

¹¹⁰ İnayet, **a.g.e.**, s. 114–115.

¹¹¹ İnayet, **a.g.e.**, s. 117.

¹¹² Liu, “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, s. 25.

¹¹³ Liu, **a.g.e.**, s. 25–26.

¹¹⁴ İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 123.

¹¹⁵ İnayet, **a.g.e.**, s. 123–124.

¹¹⁶ İnayet, **a.g.e.**, s. 130–134.

¹¹⁷ İnayet, **a.g.e.**, s. 130.

İnayet'in belirttiği gibi Rıza'nın bu yeniden yapılanma planının halk egemenliği ilkesi ve insan yapımı yasalar olasılığı gibi iki hayati konuya doğrudan bir saldırı oluşturması onun pragmatik eğiliminin bir başka kanıtıdır.¹¹⁸¹¹⁹ Liu'nun da belirttiği gibi Rıza tarafından önerilen bu devlet, laik/seküler ulus-devletten açıkça farklıdır.¹²⁰ Buradaki *İslam devleti* kavramı siyasal İslam düşüncesinde daha sonra ortaya çıkacak *Allah'ın egemenliği* anlayışıyla paralellikler taşımaktadır.

İkinci olarak, İslam devleti siyasal hayatın tamamında *istişare (şura)* sistemini uygulamak zorundadır. Devlet başkanı, İslami konularda müçtehit olmalı ve Ehl-i Hal ve'l-Akd tarafından seçilmedir. Ehl-i Hal ve'l-Akd'ı oluşturan kimseler toplumu temsil eder ve devletin kararları onlarla müşavere edilerek alınmak zorundadır. Böylece kararlar dini açıdan bağlayıcı güce sahip olmaktadır. Devlet başkanı, halkın işlerini çözerken Ehl-i Hal ve'l-Akd ile istişarelerde bulunarak ortak karar vermelidir.¹²¹ Böylelikle Rıza, İslam devletinin bir demokrasi olmasının garantisinin şura (istişare) ilkesinin ve ulemanın üstünlüğüne bağlı olduğunu belirtmiştir.¹²² Hukukçular adaletsizliğe direnme hakkına sahip oldukları ve ulema Müslümanları tarafsız bir şekilde temsil edeceği için demokrasinin garantisi olacaktır.¹²³ Bu noktada, bütün bu sistemin işleyişinde yer alan *istişare* anlayışı İslami *Şura* ilkesinden kaynaklanmaktadır.

Son olarak, İslam devletinin temel ilkelerinden sonuncusu Allah'ın iradesini yansıtabilmek için yol gösterici ilke olarak İslam hukukunun (şariat) uygulanmasıdır.¹²⁴ Bu ilkenin temel sonucu olarak Rıza, hukukçulara bu sistemde yasama gücü vererek bir yenilik yapmıştır.¹²⁵ Böylelikle, hukukçular hukukun yorumlanmasında *bağımsız yargı (icthāt)* ilkesine bağlı kalarak çağdaş koşullar altında hukukun canlılığını artırmak için esnek yorumlama (icthāt) yapmak

¹¹⁸ Hamid Enayet, **Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'i and Sunni to The Twentieth Century**, London, The Macmillan Press Ltd, 1982, s. 77.

¹¹⁹ Bu alıntı kitabın Türkçe çevirisinde yanlış çevrildiği için orijinal metinden alınmıştır.

¹²⁰ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 26.

¹²¹ İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 130.

¹²² İnayet, **a.g.e.**, s. 124.

¹²³ İnayet, **a.y.**

¹²⁴ Enayet, **Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'i and Sunni to The Twentieth Century**, s. 78.

¹²⁵ İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 130.

zorundadırlar.¹²⁶ İnayet'in belirttiği gibi bunun sonucunda pozitif hukuk devlet içinde kaçınılmaz bir mevki elde edecek ve onun statüsü yasama sürecini harekete geçiren ruh olarak önem kazanacaktır.¹²⁷ Ayrıca Rıza, kamu menfaatini (maslahat) modern kanun koyucunun temel amacı kılabilmek için gereklilik (zaruret) kavramından yola çıkarak ruhsat olarak özel ve yasal formüller ortaya koymuştur. Gereklilik (zaruret) kavramına dayalı olarak iki ilkeyi şu şekilde belirtmektedir. Birinci ilke, zorluğa ve darlığa karşı korunma, ikinci ise kendine ve başkalarına zarar veya kayıp vermeme (la darara vela dırar) kaçınma ilkesidir.¹²⁸ Böylelikle Rıza, Kur'an ve sünnette içtihat konusunda açık bir emir bulunmasa bile gereklilik (zaruret) ilkesinin bağımsız kanuni çıkarsamalar için şer'i bir temellendirme için yeterli olduğunu kabul etmektedir.¹²⁹

Yukarıda temel ilkelerini ortaya koyduğumuz Reşid Rıza'nın anlayışındaki İslam Devleti, İnayet'in de belirttiği gibi Müslümanların siyasal, sosyal ve kültürel hayatlarının tamamını düzenleyebilen mutlak iktidar sahibi bir sistem olmadığı açıktır.¹³⁰ Sonuç olarak, Reşid Rıza'nın İslam devleti üzerine geliştirmiş olduğu fikirler, modern İslami düşünce üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kendisinden etkilenen birçok Müslüman düşünür, *İslam devleti* üzerine geliştirmiş oldukları fikirleri Rıza'nın düşünceleri etrafında şekillendirmiştir. Böylelikle Rıza, çağdaş İslam siyaset düşüncesine zengin bir teorik çerçeve sunmuştur.

1.2.2.2. Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) ve İslam Devleti

1.2.2.2.1. Tarihsel Bağlam

1928 yılında Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından kurulan Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) hareketi, Mısır'da kurulmasına rağmen birçok ülkedeki Müslüman üzerinde önemli etkilere sahip olmuştur. Nazih Ayubi'nin de

¹²⁶ İnayet, *Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'i and Sunni to The Twentieth Century*, s. 78.

¹²⁷ İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 131.

¹²⁸ İnayet, *a.g.e.*, s. 128.

¹²⁹ İnayet, *a.y.*

¹³⁰ İnayet, *a.g.e.*, s. 133.

belirttiği gibi bu hareketin liderleri, Arap Dünyası'nda *siyasal İslam* kavramını ilk kez formülleştiren öncü kişiler olarak görülebilirler.¹³¹

1906 yılında dünyaya gelmiş olan el-Benna'nın, genç bir öğretmenken kurduğu Müslüman Kardeşler hareketinin ortaya çıkışını genelde İslam dünyasında özelde ise Mısır'da yaşanan gelişmeleri ortaya koymadan anlamak mümkün değildir. Müslüman Kardeşler'in ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri Müslüman dünyayı kaplayan birçok endişe uyandıran gelişmeye verilen genel tepkinin bir parçası olmasıdır. Bu hareketin ortaya çıkışında etkin olan dışsal ve içsel faktörlerin ortaya konulması konumuzun iyi bir şekilde anlaşılması açısından önemlidir. İslam dünyasının hemen hemen tamamının yabancı güçler tarafından işgal edilmiş olması ve sömürge haline getirilmesi, bu hareketin ortaya çıkışında etken olan dışsal faktörlerden biridir. Bununla birlikte, batı etkisinin İslami kültüre sızmak ve onu bozmak için ciddi girişimlerde bulunduğuna yönelik kuşku ve buna yönelik oluşan tepki bu hareketin ortaya çıkışında diğer bir içsel faktörü oluşturmaktadır.¹³²

Müslüman Kardeşler'in yükselişi, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Hindistan'da ortaya çıkan ve İslam dünyasının tamamında önemli bir etki oluşturan, birçok toplantıya ve konferansa öncülük eden Hint Hilafet Hareketi'nin son zamanlarına denk gelmiştir. Hint Hilafet Hareketi, hilafetin ihyası ve yeniden tesis edilmesi girişiminde bulunmuştur. Bu girişimler sonuçsuz kaldığında, Hilafet görevinin mevcut bir krala ya da başkana verilmesi düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu girişimler, farklı özelliklere sahip olmayan adaylar arasında yaşanan çekişmelerden dolayı bir neticeye ulaşamamıştır.¹³³ Bununla birlikte, 1924 yılında Türkiye tarafından Hilafet kurumunun ilga edilmesi ve bu kurumu yeniden tesis etmek için 1926 yılında yapılan bir girişim başarısız olmuştur.¹³⁴ 1925 yılında ise Mısırlı düşünür Ali Abdurrezzak tarafından İslam ve hükümet konusunda yazılan bir kitap, Hilafet

¹³¹ Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, İstanbul, Cep Kitapları A.ş., 1993, s. 147.

¹³² Ayubi, **a.y.**

¹³³ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 88.

¹³⁴ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 147.

tartışmalarını başka bir boyuta taşımıştır. Abdurrezzak tarafından yazılan bu kitapta, İslam'ın siyaset ile herhangi bir biçimde ilişkisinin olmadığı iddia ediliyordu.¹³⁵

Bu yaşanan gelişmelerin ve tartışmaların bir sonucu olarak, İslam ilk defa Hz. Peygamberin 622 yılında Medine'de siyasi otoriteyi üstlenmesinden sonra devletsiz bir din, vatanını arayan bir ideoloji olmuştur. Bu durum ise kitle hareketinin önünü açan bir dönemi başlatmış ve mevcut yöneticilerin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır.¹³⁶ Bu kitle hareketinin başlangıcı olarak Hasan el-Benna tarafından oluşturulan ilk dini topluluğu ele almak mümkündür. Bu ilk topluluk, o sırada İngiliz varlığının egemenliği altında bulunan Kanal bölgesindeki İsmailiye kasabasında kurulmuştur. Örgüt, ilk başlarda İslam ahlakını yaymayı ve hayır işleri yapmayı amaç edinen saf anlamda dini ve hayırsever bir dernek olarak ilan edilmiştir.¹³⁷ Bir öğretmen ve yetenekli bir hatip olan el-Benna yerel entelektüellerin birçok üyesini, ayrıca bazı zanaatkârları ve İngiliz kampında çalışan birkaç işçi hareketini bu dini topluluğa dâhil etmeyi başarmıştır. 1932 yılında Kahire'deki yeni ve mütevazı merkezine taşınarak düzenli gece toplantıları aracılığıyla mesajını iletme çalışmalarını devam ettirmiştir. Bu toplantıların katılımcılarını, eğitimsiz ve öğrenime hiç ilgi duymayan insanlar olarak tasvir edilen zanaatkârlardan ve küçük tüccarlardan oluşan bir grup oluşturmaktaydı.¹³⁸

Müslüman Kardeşler hareketinin ortaya çıkışında, Müslümanların ihtiyaçlarını giderme konusunda bütün devletlerin başarısızlığına karşı oluşan tepkiler etkili olmuştur. Bu hareketin oluşumunda, modernliğin etkisi veya modernliğe karşı geliştirilen tepkiyi dikkate almak gerekmektedir. Bununla birlikte, bu hareketin içinde faaliyet gösterdiği modern devlet, sadece bu hareketin faaliyet göstereceği bir çatı değil, aynı zamanda en büyük düşmanını oluşturmaktaydı.¹³⁹ Bu hareketin içinde faaliyet gösterdiği modern devlet, eylemciler için yalnızca kendi sınırları içinde faaliyet yapabileceklerini dayatıyordu. Bu sorun karşısında bir kararsızlık dönemi

¹³⁵ Ayubi, **a.g.e.**, s. 148.

¹³⁶ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 88.

¹³⁷ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 147.

¹³⁸ Ayubi, **a.g.e.**, s. 148.

¹³⁹ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 89.

yaşadıktan sonra Müslüman Kardeşler, her şeyden önce Mısırlı bir hareket olduğunun farkına varmıştır. Müslüman Kardeşler, hareketin faaliyetlerini ve hedeflerini Mısır toplumunun ve devletinin düzeltilmesi olarak belirlemiştir.¹⁴⁰

Müslüman Kardeşler, faaliyet alanını Mısır'la sınırlandırdıktan sonra hareketin amaçlarını şu şekilde belirlemiştir: sömürgeciliğe karşı mücadele etmek, Mısır'da İslami prensiplere göre bağımsız bir devlet kurmak, sosyal adalet ve refah için çalışmak.¹⁴¹ Bununla birlikte, Müslüman Kardeşler'in kurucusu olan Hasan el-Benna, kurulmasını istediği devletin niteliğinden daha çok öncelikli olarak bireysel ve toplumsal ihya ile ilgilenmiştir.¹⁴² Başlıca hedefi, İslami devletin temelini oluşturacak olan İslami aileyi ve toplumu inşa edecek Müslüman bireylerin yetiştirilmesiydi.¹⁴³ Bu nedenle, İslam Devleti'nin bu reform programının başlangıç noktası değil bir meyvesi olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴ Müslüman Kardeşler hareketinin çelişik siyasetinin bir sonucu olarak devletin teoride gerilemesi ve daha düşük bir düzeye indirgenmesine neden olsa bile pratikte bu konu hep merkezde yer almaktaydı.¹⁴⁵

1.2.2.2.2. Hasan el-Benna ve İslam Devleti Üzerine Düşünceler

Hasan el-Benna'nın, Reşid Rıza'nın fikirlerinden oldukça etkilenmiş olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Benna, Rıza'nın fikirlerinden etkilenmesinin bir sonucu olarak eylemci ve kapsayıcı bir İslam düşüncesi doğrultusunda Müslümanları teşvik etmiş ve çağrıda bulunmuştur.¹⁴⁶ Bununla birlikte, Benna'nın *İslam Devleti*nin gerekliliği ve önceliği konusundaki düşüncelerinde bazı belirsizlikler bulunduğu iddia edilmektedir.

Richard Mitchell, Müslüman Kardeşler'in nihai amacının bir *İslami Devletten* çok bir *İslami Düzen (nizam-ı İslami)* gerçekleştirmek olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁷ *İslami Düzen (nizam-ı İslami)* ve *Müslüman Devlet* arasında bir ayrım yapan Mitchell,

¹⁴⁰ El-Efendi, **a.y.**

¹⁴¹ El-Efendi, **a.g.e.**, s. 89–90.

¹⁴² El-Efendi, **a.g.e.**, s. 89.

¹⁴³ El-Efendi, **a.y.**

¹⁴⁴ El-Efendi, **a.g.e.**, s. 90.

¹⁴⁵ El-Efendi, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁴⁶ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 148.

¹⁴⁷ Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers**, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 234.

Benna ve diğer Müslüman Kardeşler üyeleri tarafından öne sürülen bir görüşten yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu görüşte ifade edildiği şekliyle, Mısır'ın mevcut anayasal ve yasal çerçevesi bir reform aşamasından geçirildiği takdirde, bu durum *Müslüman Devlet* için İslam'ın ön gördüğü şartların yerine getirilmesini sağlayacaktır.¹⁴⁸ Bu görüşün bir sonucu olarak, Müslüman Kardeşler'in temel kaygısının *Müslüman Devlet*'in örgütlenmesinden ziyade yirminci yüzyılda Müslüman toplumunun doğası ve kaderi veya bir *İslami Düzen (nizam-ı İslami)* olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁹

El-Efendi, Benna'nın *İslam Devletinin* önceliğini reddetmesine rağmen, ne şiddetli siyasi mücadele etmekten ne de politikacıların ve hükümetlerin devamlı olarak İslami yükümlülüklerini gerçekleştirmelerini istemekten kaçınmadığını belirtmektedir.¹⁵⁰ Buna rağmen, Benna'nın yaşamının son zamanlarında öngördüğü İslami reformların gerçekleşebilmesi için devletin önemli bir role sahip olduğuna gittikçe inanmaya başladığını ifade etmektedir.¹⁵¹ Benna'nın düşüncesinde yaşanan bu değişimin onun sömürgeciliğe karşı mücadelede ve hukuk, eğitim, ekonomi gibi alanlarda reformlar gerçekleştirebilmek için devletin ele geçirilmesinin zorunlu olduğunu anlamış olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁵² Liu ise Benna'nın İslam'ın kapsayıcılığından ve kendi kendine yeterliliğinden dolayı İslam devletinin ve İslami düzenin yeniden inşasının gerekliliğini ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.¹⁵³ Mitchell'in aksine Ayubi'nin görüşüne göre, Benna'nın zihni dünyasında *İslami Devlet* düşüncesi istenilen *İslami Düzenin (nizam-ı İslami)* önemli bir unsurunu oluşturmaktadır.¹⁵⁴

Ayubi'ye göre, Benna'nın *İslami Devlet* konusundaki görüşleri hakkında Mitchell veya diğer yazarların belirttiği gibi bir belirsizliğin olmasının birçok nedeni bulunmaktadır.¹⁵⁵ Öncelikle, özellikle siyaset ve devlet gibi konular açısından

¹⁴⁸ Mitchell, **a.g.e.**, s. 235.

¹⁴⁹ Mitchell, **a.g.e.**, s. 236.

¹⁵⁰ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 90.

¹⁵¹ El-Efendi, **a.y.**

¹⁵² El-Efendi, **a.y.**

¹⁵³ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 32.

¹⁵⁴ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 149.

¹⁵⁵ Ayubi, **a.y.**

geleneksel İslami içtihadın zengin olmayışı, bu duruma yol açmaktadır. İkincisi, İhvan hareketinin yeni bir hareket olmasından dolayı siyaset ve devlet konusunda kendi düşüncesini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyamamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, İhvan liderlerinin muhtemelen siyasi iktidarı ele geçirmeyi yakın bir zamanda gerçekleştirebileceklerini düşünemeyeceklerinden kaynaklanmıştır. Üçüncüsü, siyasi iktidarı ele geçirmekten daha öncelikli olarak kendilerini ilgilendiren sorunlar bulunmaktaydı. Bu sorunlar, İngiliz işgali ve bunun sonucunda yükselen milliyetçi hareketler gibi daha acil sorunlardı. Bu acil sorunların çözülmesi konusunda daha fazla ilgi gösterilmesi gerekiyordu.¹⁵⁶

Buradan da anlaşılacağı gibi, Ayubi Benna ve ilk İhvan üyelerinin söyleminde siyaset konusundaki ilgi yoksunluğunun nedeninin, hükümet ve Devlet meselelerine dair ayrıntılı tartışmaların var olmamasından değil, daha ziyade *kişisel dindarlık ve hayırsever topluluk* düşüncesinin iyi bir *İslami Devlet* için ön koşulları oluşturmamasından kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁵⁷ Bunun yanında Ayubi, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, İhvan hareketinin kurulduğu ve geliştiği bu ilk aşamada, *ahlaki reform (ıslah el-nefis)* konusu ile *İslami bir yaklaşım ve yöntemin (minhac İslami)* kabul edilmesinin o dönemin ihtiyaçlarına daha uygun olmasının yanında, o dönemde hükümet konusuna yönelik yapılacak daha fazla vurgunun, yetkililerin dernekten daha çok şüphelenmelerine neden olabileceği için böyle bir yöntemin kabul edilmesine yol açtığını belirtmektedir.¹⁵⁸

Her ne kadar Benna'nın görüşlerinde *İslam Devletinin* önceliği ve zorunluğu konusunda belirsizlikler olduğu iddia edilse bile yazılarına ve yaptığı konuşmalara baktığımızda böyle bir iddianın gerçek olmadığı ortaya çıkmaktadır. Benna, din ve devletin birbirinden ayrılmazlığını ve dinin gerçek manada gerçekleşebilmesinin siyaset aracılığıyla olduğunu ve devletin zorunluluğunu şu şekilde belirtmektedir.

“Siyaset, hakiki manasıyla İslam'dan ayrı bir şey değildir. Zaten İslam bir devlet dinidir. O ne zaman sosyal hayattan uzaklaştırılmışsa aktifliğini kaybetmiştir. Bu din yalnız ahiret düzeni değil aynı zamanda en ideal dünya

¹⁵⁶ Ayubi, a.y.

¹⁵⁷ Ayubi, a.g.e., s. 150.

¹⁵⁸ Ayubi, a.g.e., s. 149.

nizamıdır. Onda Hıristiyanlıkta olduğu gibi “Kayser’in hakkını Kayser’e, Allah’inkini de Allah’a ver” gibi bir tekerleme yoktur. İslam’da her şey doğrudan Allah’a mahsustur. Ve dolayısıyla Kayser de... Biz siyasî hayata atılmakla Hz. Muhammed Mustafa yolundaki ikinci hamlemizi gerçekleştirmiş oluyoruz!”¹⁵⁹

Buna ek olarak Benna, İslam’ın din ve devlet olduğu fikrini yazılarında birçok defa aşağıdaki gibi tekrarlamıştır.

“Biz, İslâmî hükümlerin ve prensiplerin insanların hem dünya hem de ahiretlerini düzenleyen şamil ve kâmil bir nizam olduğuna inanıyoruz. Bu prensiplerin sadece ruhî ve ibadet yönlerini kapsayıp insanın hayatının diğer cephelerine karışmayacağını sananlar hatalıdır. Çünkü İslam hem itikat hem de ibadet düzenidir. Hem din hem devlettir. Hem maneviyat hem maddiyattır. Hem kitap hem kılıçtır. Müslümanın vatani ve ırkı, ezan sesinin geldiği ve Müslümanların bulunduğu her yerdir.”¹⁶⁰

Krämer, Benna’nın “İslam’ın bireysel yaşamı olduğu kadar kamu işlerini de düzenleyen kapsamlı bir *sistem* veya *düzen* (*nizam*) olduğu” fikrinin kesinlikle modern olduğunu iddia etmektedir.¹⁶¹ Bu iddianın aksine Benna, İslam’ın din ve devlet olduğu fikrinin yeni bir şey olmadığını şu şekilde ifade etmektedir.

“İlk Müslümanlar... İslam’a hem akide hem ibadet hem vatan hem milliyet hem ahlak hem madde hem kültür hem kanun hem müsamaha hem de kuvvet olarak inanmışlardır. İslam’a, insani hayatın tüm alanlarını kuşatan, ahiret işlerini düzenlediği gibi dünya işlerini de düzenleyen mükemmel bir sistem olarak iman etmişlerdi. İslam’ı hem ameli hem de ruhi bir sistem olarak kabullenmişlerdi. Onlar nazarında İslam hem din hem devlet hem Mushaf hem de kılıçtır.”¹⁶²

Benna, İslam devletinin zorunluluğunu yalnızca teorik olarak savunmamıştır. Bununla birlikte, aşağıda görüleceği gibi İslam devletinin yeniden tesis edilmesi için çağrıda bulunmuştur.

“İtalya lideri Mussolini, hırslar ve hevesler uğruna kurulmuş eski Roma İmparatorluğunu geri döndürmeye hakkı olduğunu düşünüyor da biz niçin,

¹⁵⁹ Hasan El-Benna, **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, İstanbul, Özgü Yayınları, 2016, s. 14.

¹⁶⁰ El-Benna, **a.g.e.**, s. 32.

¹⁶¹ Gudrun Krämer, “Hasan al-Banna (1906–49)”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton University Press, 2015, s. 63.

¹⁶² Hasan El-Benna, **Gençlik İman ve Cihad**, İstanbul, İslamoğlu Yayınları, 1989, s. 18.

adalet, insaf aydınlık ve insanlar arasına hidayeti yaymak ilkeleri üzerine kurulmuş olan İslam devletini geri döndürmeyi düşünmeyelim.”¹⁶³

Krämer’in aşağıdaki belirttiği gibi Benna’nın düşüncesinde siyasal örgütlenme biçimi hilafetten ziyade modern ulus-devlet çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çerçevede Benna, ayrıca siyasal sistemin nasıl olması gerektiğini şu şekilde belirtmiştir.

“Benna, İslam’da din ve siyasetin birbirinden ayrılamayacağını ileri sürdü. Devlet çok önemli işlevleri yerine getirdi: İslami yaşam tarzını uygulamak veya şeriata dayalı İslami düzen, İslam’ı savunmak, sosyal adaleti sağlamak ve ahlaki kontrol uygulamak. Halifelik, Benna’nın vizyonunda önemli bir rol oynamadı; modern ulus-devlet açısından düşündü. Siyasi sistemle ilgili olarak, Benna istişareye (şura) ve yazılı bir anayasaya dayanan “anayasal danışma yönetimi” (hukm dusturı shurawı) savundu fakat çok partili sistemi ve parti politikasını (hizbiyya) reddetti.”¹⁶⁴

Benzer şekilde el-Efendi’nin de belirttiği gibi Benna, devletin ele geçirilmesinin yanında hükümetin şeklinin de ne olması gerektiğine artık önem vermekteydi.¹⁶⁵ İslami prensiplerle en iyi örtüşen hükümet şeklinin Anayasal temsili hükümet olduğunu kabul etmesine rağmen bu hükümet biçiminin Mısır’da aldığı şeklin düzeltilmesi gerektiğine inanıyordu. Bunun yanında, çok partili siyasal sistemin bölücü bir etkiye sahip olduğunu ve bu nedenle de Mısır’da işe yaramayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁶ Ayrıca Benna, kamu uzmanlarını, ulemayı, yerel veya önde gelen toplum liderlerini içeren ve toplumun liderleri olarak adlandırılan *Ehl-i Hal ve’l-Akd*’ın parlamentoya girebilmesi için seçim reformunun yenilenmesi gerektiğini savunuyordu.¹⁶⁷

Ayubi’ye göre Benna’nın anlayışının özünde, İslami temelde siyaset yapma düşüncesi yatmasına rağmen hareketi bir siyasi parti olarak adlandırmayı kabul etmemiştir. Bununla birlikte, kuruluş aşamasında el-Benna ve İhvan hareketi için siyaset diğer ilgi alanlarından yalnızca biri olmuştur.¹⁶⁸ Ayubi, Benna’ya göre siyasetin önemli olmasına rağmen taktiksel olarak dolaylı bir ilgi alanına işaret

¹⁶³ El-Benna, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁶⁴ Krämer, “Hasan al-Banna (1906–49)”, s. 63.

¹⁶⁵ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 90.

¹⁶⁶ El-Efendi, **a.y.**

¹⁶⁷ El-Efendi, **a.y.**

¹⁶⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 150.

etmesinin yanında Benna'nın pratik veya yaratıcı nitelikleriyle birleşen karizmasının siyaset düşüncesine kuramsal katkısının oldukça sınırlı kalmasına neden olduğunu iddia etmektedir.¹⁶⁹ 1948 yılının sonu ile 1949 yılının başında, Başbakan Nukraşi'nin bir suikast sonucunda öldürülmesinden sonra Müslüman Kardeşler'in önderi Hasan el-Benna, hükümet tarafından tertiplenmiş bir suikast sonucunda öldürülmüştür.¹⁷⁰ Hasan el-Benna'nın vefatı sonucunda karizmatik liderliğinin sona ermesi ve özellikle de 1950'li yıllarda Müslüman Kardeşler ile Mısır'daki yönetim arasındaki çatışmanın azalması *siyasetin* ilgi alanları arasında daha yüksek bir düzeye yerleştirilmesine yol açmıştır.¹⁷¹

Sonuç olarak, Liu Hasan el-Benna'nın *İslam devleti* çerçevesinde geliştirdiği düşüncelerini şu şekilde özetlemektedir. Öncelikle, her türlü milliyetçiliğe karşı çıkılmalı ve etnik ve ulusal sınırların ötesinde İslami dayanışmaya vurgu yapılmalıdır.¹⁷² İkincisi, İslam devletleri laik/seküler olmamalıdır. İlk zamanlarda İslami birliğin bir sembolü olarak gördüğü hilafet sisteminin İslam milleti ile İslam hukukunun (şariat) uygulanmasına yönelik doğal çerçeve olduğunu şiddetle savunmuştur.¹⁷³ Üçüncü olarak İslam devleti, modern yasalardan vazgeçmeli ve İslam hukukunu (şariat) tam olarak uygulamalıdır. Benna, İslam hukukunu, şimdiki ve öbür dünya için en güzel, adil ve makul yaşam düzenini yaratan Allah'ın iradesinin tezahürü olarak görmüştür. Bu nedenle, medeni, suç, ticari hukuk ve uluslararası ilişkiler alanlarında evrensel İslam hukukunun (şariat) uygulanmasını savunmuştur.¹⁷⁴

1.2.2.2.3. Seyyid Kutup ve İslam Devleti Üzerine Düşünceler

1.2.2.2.3.1. İslam'a Dayalı Bir Alternatif

Müslüman Kardeşler'in ikinci kuşak düşünürü olan Seyyid Kutup (1906-1966) *İslam devleti* düşüncesinin temelini, Mevdudi'nin *cahiliye* kavramı üzerine oturtmuştur.¹⁷⁵ Seyyid Kutup, cahili toplumun tanımını ortaya koyma ve ideal İslam

¹⁶⁹ Ayubi, **a.g.e.**, s. 151.

¹⁷⁰ Ayubi, **a.y.**

¹⁷¹ Ayubi, **a.y.**

¹⁷² Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 32.

¹⁷³ Liu, **a.g.e.**, s. 33.

¹⁷⁴ Liu, **a.y.**

¹⁷⁵ Liu, **a.y.**

devleti için vizyonunu belirlemenin yanında, cahili toplumun ortadan kaldırılması ve onun yerine kurulacak bir İslam devletinin oluşum sürecini tanımlamıştır. Kutup’a göre, gerçek İslam devletinin kurulması, ilk Kur’an kuşağının (diğer bir deyişle Peygamberin arkadaşları/sahabe/selef-i salihin) inançlarını ve eylemlerini modelleyecek gerçek Müslümanlardan oluşan bir öncü nesil tarafından gerçekleştirilecektir.¹⁷⁶ Kutup, bu ilk neslin Kur’an’ı, peygamberin hayatını ve öğretilerini (hadis) ideal bir şekilde taklit etmesi gerektiğine inanıyordu. Kutup’a göre, Müslümanlar İslam dışı düşünceler ile Bizans ve Pers egemenliğinden etkilendiklerinde dinlerini kirletmeye başlamıştır.¹⁷⁷

Kutup, Müslümanların cahiliye içinde yaşadıklarını ve bu durumdan kurtulabilmenin ancak İslam’ı yaşamın tüm alanlarına hâkim kılmakla mümkün olabileceğini savunmuştur. İslam’ın yaşamın tüm alanlarına hâkim kılabilmek için ise İlahi yasayı ve hükümleri uygulayabilecek bir İslam devletine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Kutup, gerçek bir İslam devleti veya İslami toplum gerçekleştiği takdirde insan özgürlüğünün kesinlikle garanti edileceğini iddia etmektedir. Bu düşünceye göre, cahili hükümetler, Allah’a ve Allah’ın yasalarına en üst düzeyde yetki vermediği ve buna karşılık insanlara nihai otorite verdiklerinden dolayı baskıcı ve adaletsiz olduklarına inanmaktadır.¹⁷⁸ Kutup’un diğer kitaplarının yanında hapishanedeyken yazdığı “Yoldaki İşaretler” ve “İslam’da Sosyal Adalet” kitapları onun siyasal düşüncesinin tam manasıyla anlaşılması açısından önemlidir.

Kutup’un amacı İslam’ın hükümlerinin uygulandığı ve yaşandığı bir İslam devleti kurmaktır. Kutup, yaptığı analizde ideolojik söylemini güçlendirmek için bir dizi kapsamlı fikir geliştirmiştir. Burada, Kutup’un ideolojik hedefini gerçekleştirmek için kavramsal ve entelektüel olarak kullandığı cahiliye ve egemenlik (hâkimiyet) gibi dini-siyasi kavramları inceleyeceğiz. Seyyid Kutup, bu kavramları İslam devletinin dini-politik temelleri olarak kullanmıştır. Cahiliye toplumu, Allah’ın nihai olarak egemen olmadığı herhangi bir yeri veya toplumu işaret ederken, hâkimiyet kavramı ise Allah’ın hüküm ve kanunlarının uygulanması anlamına gelmektedir. Sonuç olarak,

¹⁷⁶ Seyyid Kutup, **Yoldaki İşaretler**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011, s. 15–24.

¹⁷⁷ Armajani, **Modern Islamist Movements: History, Religion, and Politic**, s. 60.

¹⁷⁸ Armajani, **a.g.e.**, s. 61.

bu kavramlar cahiliye ve egemenlik (hâkimiyet) Seyyid Kutup'un siyasi ve ideolojik söyleminin temelini oluşturmaktadır.

1.2.2.2.3.2. Cahiliye Teorisi

Seyyid Kutup'un çağdaş siyasi İslam hareketlerinin birçoğunu etkileyen düşünceleri, temel olarak kendisinin iki hapis dönemi arasında yazdığı kitaplarda yer almaktadır.¹⁷⁹ Bu düşüncelerini ifade ettiği yazılar arasında “Hâza'd-Dîn (Bu Din)”, “El-Müstakbel Li Hâza'd-Dîn (Gelecek Bu Dindedir)” ve özellikle “Meâlim Fi't-Tarîk (Yoldaki İşaretler; ilk basımı 1964)” bulunmaktadır.¹⁸⁰ Yoldaki İşaretler kitabında, Müslümanların karşılaştıkları temel sorunun Batı'nın saldırıları ve otokratik yönetimlerden ziyade bir bütün olarak toplumun cehaleti (cahiliye) olduğu konusu işlenmektedir.¹⁸¹ Kutup, kısmen İbni Teymiye'den özellikle de Mevdudi'nin düşüncelerinden etkilenecek coğrafi veya tarihi bir bağlamdan kopardığı cahiliye kavramını Müslümanları da dâhil ederek tüm çağdaş toplumları kapsayacak şekilde kullanmıştır.¹⁸²

“Bugün biz, İslam'ın çağdaşı olduğu cahiliye dönemini, belki de daha karanlığını yaşıyoruz. Cahiliye her şeyi ile çepeçevre kuşatmış bizi. İnsanların dünya görüşleri, inanç biçimleri, gelenek ve görenekleri, kültürel kaynakları, sanat ve edebiyatları, yasama biçimleri ve yasaları... İslam kültürü, İslami kaynaklar, İslami felsefesi ve İslam düşüncesi... olarak bellediğimiz unsurların çoğu dahi bu cahili unsurlardan meydana gelmiştir.”¹⁸³

Kutup, cahiliyenin kötülüklerinden birinin Allah'ın egemenliğini reddederek egemenliğin insanlara ait olduğu fikrini desteklemesinden kaynaklandığı ifade etmektedir. Ona göre cahiliye, Allah'ın otoritesine ve egemenliğine saldırılarak kurulmuştur.¹⁸⁴ Yoldaki İşaretler kitabının yayınlanması ile birlikte yaklaşık olarak aynı zamanda, Seyyid Kutup'un kardeşi Muhammed Kutup tarafından özel olarak cahiliye kavramını ayrıntılı bir şekilde inceleyen “Yirminci Yüzyıl Cahiliyesi”¹⁸⁵ adlı

¹⁷⁹ Yvonne Y. Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany, State University of New York Press, 1982, s. 226.

¹⁸⁰ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 156.

¹⁸¹ Roy Jackson, *İslam'da 50 Önemli İsim*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 220.

¹⁸² Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 156.

¹⁸³ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s. 22.

¹⁸⁴ Kutup, *a.g.e.*, s. 21–22.

¹⁸⁵ Bkz. Muhammed Kutub, *Yirminci Yüzyıl Cahiliyesi*, Beyrut, Dar al-Shuruq, 1981.

kitap yayımlanmıştır.¹⁸⁶ Kutup kardeşlerin, ortak olarak kitaplarında ortaya koydukları tezlerine göre, Müslümanların gerçek bir şekilde Müslüman olmayı sağlayabilmeleri için, modern uygarlıktan tam bir epistemolojik kopuş ile kendilerini ayırt etmeleri gerekmektedir. Ortaya koymuş oldukları bu tezin kaynağı, esas olarak Ebu el-Hasan en-Nedvi'nin¹⁸⁷ Batı uygarlığı eleştirisinden (bu da esasen tutucu ve kötümser bazı Avrupalı eleştirmenlerin, bu uygarlık hakkındaki yazılarına temel alır) kaynaklanmıştır.¹⁸⁸ Kutup cahiliye toplumu nedir sorusuna şu şekilde cevap vermektedir.

“İslam toplumu dışında kalan bütün toplum biçimleri, adı sanı, niceliği ve niteliği ne olursa olsun “cahiliye toplumu”dur. Tanımın sınırlarının iyice belirlenmesini istersek kavramı şöyle de ifade edebiliriz: Cahiliye toplumu, inançta, ibadette, yasama ve yürütme ile ilgili düzenlerde varlık kazanması gereken tek Allah’a kulluk temeline dayanmayan her toplumdur. Bu özlü tanıma göre günümüzdeki toplum türlerinin tümü cahiliye toplumdur.”¹⁸⁹

Ayrıca, Kutup geçmişteki cahiliye ile günümüzdeki cahiliye arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır. Geçmişteki cahiliye anlayışının, gücünü insanlıktan aldığı ve bir grup insanı diğer insanların tanrısı (rabbi) yaparak Allah'ın yeryüzündeki otoritesine (uluhiyetine) ve *hâkimiyetine* saldırdığını belirtmektedir.¹⁹⁰ Oysaki, günümüz cahiliyesi geçmişteki *cahiliyenin* kullanageldiği ilkel yöntemler ile Allah'ın hakimiyetine saldırmamaktadır. Daha çok, “Allah'ın hayat için koyduğu ilahi yöntemi bir köşeye atarak, Allah'ın onayı olmayan alanlarda, değerlerde, yaşama düzeni ve yasalarda, tutum ve davranışlarda kendine özgü bir “dünya görüşü” koyma hakkına sahip olma iddiası şeklinde” yapmaktadır.¹⁹¹

Kutup cahiliye anlayışının salt bir teori olmadığı ve pratik anlamda aktif bir şekilde yaşandığı için onunla mücadele edilmesinin yalnızca teorik boyutta kalmaması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir.

¹⁸⁶ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 157.

¹⁸⁷ Bkz. Ebu'l Hasen Ali En-Nedvi, **Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti**, İstanbul, Kayihan Yayınları, 2015.

¹⁸⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 157.

¹⁸⁹ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 116.

¹⁹⁰ Kutup, **a.g.e.**, s. 12.

¹⁹¹ Kutup, **a.y.**

“Bu cahiliye anlayışı, salt bir kuram biçiminde temsil edilemez; hatta bazen hiçbir kuramsal temeli bile olmaz. O sürekli aktif bir toplulukla temsil edilir; bu temsil ediliş, söz konusu toplumun yönetimine, dünya görüşüne, değerler silsilesine, kavramlarına, duygu ve düşüncelerine, gelenek ve göreneklerine boyun eğiş biçiminde olur. Bu toplum soyut bir toplum değil... Cahiliye anlayışı salt bir kuram değil de böylesi aktif, organize toplumda temsil edildiği için, onu ortadan kaldırıp insanları bir kez daha Allah’a çevirmek için girişilecek mücadelenin salt bir kuramdan ibaret kabul edilmesi kesinlikle doğru bir şey değildir.”¹⁹²

Kutup, cahiliye anlayışına dayalı bir sistemi yıkıp yerine yeni bir sistem kurma iddiasında bulunan anlayışın ondan üstün olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca böyle bir girişimin hem teorik olarak hem de pratikte dayandığı temeller açısından dayanıklı olmasını ve bu yeni toplumu oluşturan bireylerin arasındaki bağın daha güçlü olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹³ Böyle bir toplumun ise teorik olarak hâkimiyet düşüncesi etrafında şekillendiğini şu şekilde belirtmektedir:

“İnsanlık tarihi boyunca İslam’ın dayandığı kuramsal temel hep şu olmuştur: “Allah’tan başka ilahın olmadığı”na tanıklık etme temeli; yani ilahlık, Rab’lık, güçlülük otorite ve egemenlik konularında bütün eksikliklerden uzak olan Allah’ı birlemek; O’nu, yüreklerdeki itikat, davranışlardaki kulluk ve tüm hayatın gerçeklerinde şeriatına bağlanarak birlemek... Kuramsal yönden bu ilkeyi yerleştirmenin anlamı, insanların, hayatın tüm aşamalarında Allah’a dönmeleri, yaşamın hiçbir merhalesinde kendi başlarına yargıda bulunmayıp bütün alanlarda mutlaka Allah’a uymaları ve O’na başvurmaları gerekir.”¹⁹⁴

Sonuç olarak, Kutup yaşadığı dönemdeki toplumları cahiliye olarak adlandırmıştır. Cahiliye anlayışına dayalı sistemin yıkılarak, Allah’ın egemenliği (el-Hakimiyet) temelinde şekillenen bir İslam Devletinin tesis edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur.

1.2.2.2.3.3. Allah’ın Egemenliği (el-Hakimiyet)

Seyyid Kutup, tüm İslam ülkeleri de dâhil olmak üzere çağdaş dünyanın cahiliye, mevcut toplumun ise İslam’ın doğuşundan önceki toplumdan daha karanlık bir cahiliyet içinde olduğuna inanıyordu.¹⁹⁵ Komünizm, faşizm, kapitalizm ve Arap

¹⁹² Kutup, **a.g.e.**, s. 57.

¹⁹³ Kutup, **a.y.**

¹⁹⁴ Kutup, **a.g.e.**, s. 57–58.

¹⁹⁵ Liu, “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, s. 33.

dünyasında popüler olan milliyetçilik ve sosyalizm gibi ideolojilerin tamamı insanları Allah’a itaat etmekten ziyade başkalarına itaat etmeyi talep ettikleri için *cahiliyedir*.¹⁹⁶ Kutup’un bu tür bir cahiliyetten kurtulmak için öngördüğü çıkış yolu çok basittir. Ona göre, bu yol “el-Hâkimiyet” olarak adlandırılan, Tanrı’nın tam egemenlik ve hükümlerinin ilan edilmesidir:

“Yeryüzünde insan egemenliğine dayalı yönetim biçimlerini ortadan kaldırıp yerine Allah’ın hâkimiyetini kurma; Allah’a ait olan hâkimiyet hakkını gasp eden tağutlardan bu hakkı geri alıp tekrar Allah’a iade etme; insan temeline dayalı, insan yapısı yasaları yürürlükten ilga edip insanların yönetimini sadece Allah’ın şeriatına bırakma...”¹⁹⁷

Ayubi’ye göre Kutup’un gündeme getirdiği hâkimiyet düşüncesi, Mevdudi’nin siyaset düşüncesinden alınmış ve Kutup tarafından daha yoğun bir şekilde uygulanırlık kazandırılmış olmasına rağmen bu düşünce özgün bir harici anlayışı ifade etmektedir.¹⁹⁸ Kutup’un görüşüne göre *cahiliyeden* kurtulmanın en etkili yolu, Allah’ın egemenliğini ve hâkimiyetini tesis etmek için harekete geçmektir. Kutup’a göre, “Allah’ın yüce tanrısallığını ilan etmek... İnsanların egemenliğini yok etmek anlamına gelir... güç/iktidar, gaspçılarından elinden alınmalı ve eşsiz olan Allah’a teslim edilmelidir. İnsan yasası kaldırılmalı ve eşsiz, yüce bir ilahi hukuk oluşturulmalıdır.”¹⁹⁹ Ayubi’nin belirttiği gibi Kutup’a göre, Allah’ın egemenliğini gerçekleştirebilmek için cemaat (Peygamber’in ilk arkadaşlarından esinlenen doğal, dinamik bir topluluk) her türlü kirletici etkiden uzak tutularak ve milliyetçilik, yurtseverlik ve bunun gibi İslami olmayan her türlü etkiden arınmış olarak saf anlamda İslami yöntem (minhac) ve kültür aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesi gerekmektedir.²⁰⁰

Kutup, hâkimiyet düşüncesini geliştirmek için Kur’an’dan birçok ayeti esas almıştır. Örneğin, Kutup “Fî Zilâli’l-Kur’ân (1952-1959)”da şöyle demektedir:

“Nerede ve hangi zamanda olursa olsun eğer insanlar, tek bir konuda bile ödün vermeksizin Allah’ın şeriatına göre hükmediyorlarsa, bu şeriatı

¹⁹⁶ Liu, *a.g.e.*, s. 33–34.

¹⁹⁷ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s. 76.

¹⁹⁸ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 157.

¹⁹⁹ Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s. 25–26.

²⁰⁰ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 157–158.

benimsiyorlar ve ona gerçek anlamda teslim oluyorsa, Allah'ın dinine mensup olmuş demektirler. Yok, eğer, beşer aklının ürünü olan bir şariat, bir öğretiye göre hüküm veriyorlarsa -hangi şekilde olursa olsun- söz konusu öğretiyi benimsiyorlarsa, onlar cahiliye sınıfındadırlar. Onlar, öğretisi doğrultusunda hüküm verdikleri kişinin dinini benimsemiş durumdadırlar, Allah'ın dinini değil! Allah'ın hükmünü istemeyen, cahiliye hükmünü istiyor demektir. Allah'ın şariatını reddeden, cahiliye düzenini kabul ediyor, cahiliyeyi yaşıyor demektir.”²⁰¹

Bu ayet grubu (5:41-50), İslam inancında en önemli ve ciddi meseleyi ele almaktadır. Bunun nedeni, bu ayet grubunun olumlu terimlerle İslam'da yönetim konusunu keskin bir şekilde tanımlamasıdır.²⁰² Bu husus, yönetimin İslam hukuku (şariat) uygulandığı zaman meşruiyetini sağlayacağını göstermektedir.

Khatab'ın belirttiği gibi Kutup'a göre, İslam bir din ve devlet anlamına gelmekle birlikte devlet belirsiz bir kavram değildir ve egemenlik (el-hâkimiyet) ile açık bir şekilde tanımlanmış ve karakterize edilmiştir.²⁰³ Hâkimiyet ilkesinin bir sonucu olarak Allah, İslam Devlet'inde hem yasa koyucu hem de yasal otorite ve yönetimin nihai kaynağıdır.²⁰⁴ Ayrıca, Kutup için İslam Devlet'inde hükümetin yetkisi Müslüman topluluk (ümme) veya seçimlerden değil İslam hukukunun (şariat) uygulanmasından kaynaklanmaktadır.²⁰⁵ Kutup'un siyaset düşüncesi, yönetilenlere karşı adalet, yöneticilere itaat ve yöneticiler ile yönetilenler arasında istişareye dayanmaktadır.²⁰⁶ Kutup, hâkimiyet düşüncesinin İslam Devlet'inin temelini oluşturmasına rağmen onun bir teokrasi olmadığını şu şekilde belirtmektedir:

“Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyeti, ne kilise yönetiminde olduğu gibi yeryüzü egemenliğinin (yönetim hakkının) bir takım itibar sahibi din adamları tarafından kullanılması ne de “teokrasi” denilen siyasal sistemlerde olduğu gibi tanrılar adına insanları yönetme hakkına sahip olduğunu iddia eden bir takım seçkin insanların yönetime egemen olması biçiminde kurulamaz. Sadece ve sadece Allah'ın şariatını yürürlüğe koymak, açık seçik ifadelerle bildirilen ilahi

²⁰¹ Seyyid Kutub, “Fizilal-i Kur'an, 5:41-50”, (13.03.2018), (Çevrimiçi) <https://www.islamidavet.com/kuran/maide-suresinin-35-56-ayet-tefsiri-fizilalil-kuran-seyyid-kutub/>, 13.03.2018.

²⁰² Kutub, a.y.

²⁰³ Sayed Khatab, **The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, London, Routledge, 2006, s. 8.

²⁰⁴ Khatab, a.y.

²⁰⁵ Khatab, a.g.e., s. 33.

²⁰⁶ Khatab, a.y.

şeriata yerleştirilen ilkelere uygun biçimde bütün işlerin yönetimini, topyekûn Allah’a bırakılması ile mümkündür.”²⁰⁷

Ayubi’nin vurguladığı gibi Kutup’un söylemi esas olarak siyasettir, devlet ve toplumla ilgili düşünce ve eylemleri öngörmektedir.²⁰⁸ Bununla birlikte, Allah’ın egemenliğinin ve adaletin sağlanması için Kutup farklı bir yöntem izlemektedir. Kutup’un belirttiği gibi yeryüzünde Tanrı’nın egemenliğinin sağlanması ancak mücadele (cihat) yoluyla gerçekleşecektir.

“İlahi temele dayalı dünya görüşünün karşısına dikilmesi olası organize devlet, toplum ve iktisadi güç; çevre faktörü... gibi öğeler vardır. İslam, bu tür engelleri ortadan kaldırmak için güç kullanma yöntemine başvurur. Bunu yapmasının asıl amacı, İslam ile fertler arasına giren tüm engelleri kaldırmak, İslam öğretisi karşısında fertlerin kalplerini ve kafalarını özgür bir hale getirmektir. İnsan tüm maddi prangalardan kurtulup tam olarak seçme serbestisine kavuşuncaya dek mücadele bu şekilde sürdürülür.”²⁰⁹

Kutup, insanların özgürlüğünün sağlanabilmesi ve Allah’ın egemenliğine dayalı bir İslam devletinin kurulmasının önündeki engellerin kaldırılması için cihadı, bir yöntem olarak benimsemektedir.

Sonuç olarak, Kutup modern dönemde insanların bir cahiliye döneminde yaşadığını belirtmiştir. İnsanların komünizm, kapitalizm ve milliyetçilik gibi İslami olmayan ideolojilerden oluşan günümüz cahiliyesinden tamamen kurtulmaları gerektiğini savunmuştur. Cahiliyenin sosyal ve siyasal alandaki en önemli tezahürü Allah’ın egemenliğinin azalarak insanların kurumsal, hukuki ve etik alanlarda birbirleri üzerinde tahakküm kuracak uygulamaları meşru görülmesidir. Böyle bir durumdan kurtulmanın yollarını arayan Kutup, cahiliyenin insan egemenliğine dayanan düzenlemeleri yerine Allah’ın egemenliğinin ve hâkimiyetinin tesis edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur. Allah’ın egemenliğinin sağlandığı böyle bir düzende insan yapımı yasalar yerine ilahi kanun ve hükümler uygulanacak ve insanlar arasında adalet tesis edilecektir. İlahi kanun ve hükümlerin uygulanabilmesi, adaletin sağlanabilmesi için İslam Devleti’nin tesis edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur. Ayrıca, mevcut İslami olmayan düzenleri ortadan kaldırmanın yanında,

²⁰⁷ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 76.

²⁰⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 158.

²⁰⁹ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 98–99.

İslam toplumunun İslam'ı gerçek manada yaşayabilmesi için İslam devletini varlığını gerekli görmektedir. Böylelikle Kutup, İslam ve siyasetin birbirinden ayrılamayacağını savunarak İslam devletinin bir zorunluluk olduğunu kabul etmektedir.

1.2.2.3. Mevdudi ve İslam Devleti Düşüncesi

1.2.2.3.1. Tarihsel Arka plan

Ebu'l Ala el-Mevdudi (1903-1979), yazılarıyla siyasal İslam düşüncesine en önemli çağdaş katkıyı sağlayan düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir. Mısır'da yaşanan gelişmeler bağlamında Müslüman Kardeşler, devlet ile yaşadıkları kötü tecrübelerin bir sonucu olarak devlet konusunda detaylı tartışmalar ve görüşler ortaya koyamazken, 1941 yılında Hindistan'da kurulan ve 1947 yılında Pakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra bu ülkeye taşınan Cemaat-i İslami bu konuya olabildiğince çok fazla önem vermiştir. El-Efendi'nin belirttiği gibi Cemaat-i İslami'nin devlet konusuna çok fazla ağırlık vermesinin iki nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerden biri Hint alt kıtasında maruz kalınan batılılaşmanın Müslümanlar üzerinde gün geçtikçe artan etkisidir. Diğer nedeni ise Hintli Müslümanların, batının etkisinin bir sonucu olarak bir İslam ülkesi kurma sorununu daha fazla hissetmeleridir.²¹⁰ Cemaat-i İslami'nin kurucusu Mevdudi, böyle bir ortamda devlet konusunda fikirlerini ortaya koymuştur.

Mevdudi, modern İslamcı düşünürler arasında önemli bir yere sahip olmanın yanında din, siyaset, ekonomi, toplum, kültür, tarih, hukuk ve eğitim gibi birçok alanda görüşlerini belirtmiştir.²¹¹ Mevdudi'nin İslami düşüncesi, temel olarak on alanda özetlenebilir:

“(1) İslami teoriye dayalı söylemler; (2) el-Hakimiyya'nın (yüce hakimiyet) Allah'a ait olduğu söylemi; (3) İslam hukuku üzerine tartışmalar; (4) İslam devletinin ve bir İslami hükümetin kurulmasına dair söylem; (5) Batı kültürüyle ilgili tartışma; (6) demokrasi söylemi; (7) milliyetçilik üzerine

²¹⁰ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 92.

²¹¹ Liu, “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, s. 28.

söylem; (8) kadınlara karşı söylem; (9) çıkar konusunda söylem; (10) İslami diriliş (tecdid) konusunda söylem.”²¹²

Ayubi’nin belirttiği gibi Mevdudi, siyasete dair düşüncelerinin çoğunu 1937 ile 1941 yılları arasındaki dönemde ortaya koymuştur. Bu dönemde, mevcut yönetimin ve egemenliğin “kâfir” İngilizlerin elinde olması ve gelecekte oluşacak yönetimin de “putperest” Hindularca ele geçirilebileceği düşüncesi sonucunda her Müslüman bütün alanlarda kendisinin kuşatılmış olduğunu hissetmiş olmalıdır.²¹³ Adams ise şu şekilde ifade etmektedir:

“Gelecekteki bağımsız Hindistan’ın anayasal düzenlemeleri, İngilizlere karşı hareket eden değişik gruplar arasında meydana gelen tartışmalarda daha şimdiden belirlenmişti. Mevdudi, –bu ortamda- Müslümanlar için büyük bir tehlike seziyordu. O zamanki siyasal yapılanma, İslami kimliğin, kültür ve dinin, Hindu çoğunluğun uygarlığına gömülerek yitirilmesine neden olabilirdi. Mevdudi, bu tehlikeli duruma, dikkatleri, kalemiyle tekrar gündemdeki sorunlara çekerek tepki gösterdi.”²¹⁴

Adams, Mevdudi’nin bu dönemde “Müslümanlar Birliği”nin önderliğindeki Pakistan hareketinin “Hindistan Ulusal Kongresi”ne benzer şekilde laik bir devleti hedeflemesi nedeniyle bu yapıya karşı çıktığını belirtmektedir.²¹⁵ Ayubi’ye göre Mevdudi’nin, bu yapıya karşı çıkmasının nedeni bir Müslüman Devleti’nden ziyade bir İslami Devlet istemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Mevdudi bu “İslami Devlet”in yalnızca onun temelini oluşturan ideolojiye (Kur’an ve Sünnet) inananları kapsamaması gerektiğini ve yönetimin İlahi Adalet’e devredilmesi gerektiği bir “ideolojik devlet” olduğunu iddia ediyordu.²¹⁶ Bununla birlikte, 1937 ile 1941 yılları arasında ortaya koyduğu düşüncelerin çoğunluğunu milliyetçiliğe ve demokrasiye karşı geliştirmiştir. Mevdudi’ye göre, milliyetçilik ve demokrasi Hintli veya İslami olmayan güçlerin egemenliğine neden olacaktır.²¹⁷ Adams, Mevdudi’nin milliyetçiliğe ve demokrasiye karşıt olma gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır.

²¹² J. Chen, Modern Islamism, Beijing: Economic Daily Press, 1998, ss. 126-27; akt. Liu, a.y.

²¹³ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 145.

²¹⁴ Charles J. Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, **Güçlenen İslam’ın Yankıları**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s. 122.

²¹⁵ Adams, a.g.e., s. 127.

²¹⁶ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 145.

²¹⁷ Ayubi, a.y.

“Mevdudi, o topraklar üzerinde yaşayan Müslümanların diğer Hintlilerle kolayca tek bir ulus olacağına inanmıyordu. Müslümanların, kökeni İslam’a dayanan, kendilerine özgü bir kimlik ya da milliyetleri olduğunu vurguluyordu. Onlar ırk, dil, karşılıklı çıkar, ekonomik, kültürel ve coğrafi bağlarla değil, yaşamlarında Allah’ın iradesini izlemek amacıyla edindikleri bağlılıkla bir araya gelmişlerdir. Müslümanların İngilizlere ya da başkasına, diğer Hintlilerle ortak olan ulusal değerlere dayanarak karşı olduğunu kimse öne süremez. Mevdudi, ulusçuluk ve ulusçuluğun yerini alan ne varsa, tümüne kesinlikle karşı olduğunu oldukça açık ve biçimde belirtti.”²¹⁸

Adams, Mevdudi’nin demokrasiyi eleştirmesini ve ondan çekinmesini benzer bir düşünce çizgisini yansıttığını belirterek gerekçelerini şu şekilde ortaya koymaktadır.

“Demokrasiyi, görüşleri doğru da olsa yanlış da olsa çoğunluğun egemen olduğu, azınlığın kendini ancak çoğunluğa uydurduğunda bir yer edinmeyi umduğu bir yönetim biçimi olarak tanımlar. Demokratik bir anayasada belirtilen hiçbir hak garantisi ya da diğer koruma önlemi demokratik ülkedeki herhangi bir azınlığı korumaya yetmez. En yalın anlamına indirildiğinde demokrasi, sadece çoğunluğun zulmüyle özdeşir. Müslümanlar Hindistan’da açıkça bir azınlık olduklarından ve daha uzun bir süre de böyle kalacaklarından, ülkede demokratik kurumların oluşturulması kültürlerini yıkacak, kimliklerini kaybettirecek ve en sonunda kendilerini dinlerinden dönmeye zorlayacak ölümcül bir zehirden farksızdır.”²¹⁹

Ayubi’nin belirttiği gibi böyle bir ortamda Mevdudi’nin Hindistan’da yaşayan Müslümanların sorunlarına bulduğu çözüm, onların daha iyi Müslümanlar olmaları ve onlara kabul ettirilecek her türlü Hintli, batılı veya laikçi (kendi deyişiyle la dini-dini olmayan) etkiden uzak kalmaları gerektiği idi.²²⁰

Mevdudi, 1947 yılında Pakistan İslam Cumhuriyeti’nin ilan edilmesinden sonra ülkeye göç etmiştir. Mevdudi’nin düşünceleri, genel olarak kitlelerin ilgisine ve toplumsal desteğine ancak Pakistan’ın Hindistan’dan ayrılmasından sonra erişmiştir. Ayubi’nin belirttiği gibi Mevdudi, “Müslüman milliyetçilik” fikrinin etkilemediği bir Pakistan’da düşüncelerini daha fazla geliştirmiştir. Bu düşünceler, Müslüman dünyadaki çeşitli siyasal İslamcı gruplar üstünde dikkat çekici bir etki yaratmış ve siyasal İslam düşüncesinin büyük bir öğreti kaynağı haline gelmiştir.²²¹

²¹⁸ Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, s. 123.

²¹⁹ Adams, **a.y.**

²²⁰ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 145.

²²¹ Ayubi, **a.g.e.**, s. 146.

1.2.2.3.2. İslam Devletinin Zorunluluğu

Nasr'a göre, Mevdudi'nin İslam'ın siyasetteki yeri ve İslam devleti hakkındaki görüşleri, ilk bakışta klasik hilafet doktrininin modernizasyonu gibi görünmesine rağmen, daha yakından incelendiği takdirde, hilafetin restore edilmesine daha az ilgi duyarken, modern bir devlet kurma sürecinde dinin emirlerinin nasıl uygulanacağı sorunlarıyla daha fazla ilgilendiği görülmektedir.²²² Ayrıca Nasr, Mevdudi'nin asıl entelektüel meydan okumasının, gerçek İslam toplumu kavramını içine alacak şekilde bir İslam devleti kurmak olduğunu ileri sürmüştür.²²³ Mevdudi'ye göre İslam devletinin varlığı, dinin uygulanması ve devletin yönetilmesinin kaçınılmaz bir şekilde birbirine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.²²⁴

El-Efendi'nin belirttiği gibi Mevdudi, Müslüman milliyetçilerin Müslümanları "İslami devlete" erdştirebilecek milliyetçi bir temel üzerine kurulu devlet iddialarını reddetmiş ve İslam devletinin hilafet (vekâlet) ilkesine dayalı ortak bir ibadet eylemi olduğunu iddia etmiştir.²²⁵ Mevdudi'ye göre, Allah'ın yeryüzündeki halifesi insan olduğu için İslami bir devlette hâkimiyet Allah'ın olacak ve bunun sonucu olarak toplumun devleti yönetmede sorumluluk ve hak bakımından eşit olarak kabul edilmesi gerekmektedir.²²⁶ Ayrıca el-Efendi, Mevdudi'nin teorik olarak oluşturduğu bu devleti, demokrasinin İlahi hukukla (şariat) sınırlandırdığı bir *teo-demokrasi* olarak adlandırmaktadır.²²⁷

Nasr'a göre Mevdudi, İslam devleti düşüncesini temellendirebilmek için öncelikle İslam'ın siyasal yönünü ve siyasetteki rolünün hem temel olduğunu hem de mantıksal olduğunu iddia etmiştir.²²⁸ İslam'ın, manevi ve dünyevi arasında bir ayrım yapmadığı için inanç ve siyasetin birbirinden ayrılmazlığını ortaya koymuştur.²²⁹ Ayrıca, İslam'ın etik kaygılar içerdiği ve kaygıların dünyevi kaygılardan daha üstün

²²² Seyyed Vali Reza Nasr, **Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism**, New York, Oxford University Press, 1996, s. 80.

²²³ Nasr, **a.y.**

²²⁴ Nasr, **a.y.**

²²⁵ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 92.

²²⁶ El-Efendi, **a.y.**

²²⁷ El-Efendi, **a.y.**

²²⁸ Nasr, **Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism**, s. 80.

²²⁹ Nasr, **a.y.**

olduğu için insanların sosyal hayatlarını şekillendirmede bu unsurların önceliğinin ve uygulanma zorunluğu nedeniyle İslam'ın siyasetteki rolünün mantığının kendinden ortaya çıktığını ifade etmektedir.²³⁰

Nasr, Mevdudi'nin İslam ile siyasetin kaynaştığı bir İslam devletinin zorunluluğunun gerekçelerini şu şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir. Öncelikle, İslam tarafından iktidar merkezleri kontrol edilemezse, İslam tam manasıyla uygulanma imkânına kavuşamayacaktır. İkincisi, İslam devletinin yokluğunda İslam'ın marjinalleşme tehlikesine düşmesi söz konusu olacaktır. Üçüncüsü, İslam'ın canlı bir şekilde yaşanması ve canlandırılabilmesi için siyasetin tamamen kontrol altına alınması gerekir. Dördüncüsü, İslam hukuku (şariat), Müslümanların kamusal ve özel hayatlarında nasıl davranmaları gerektiğine dair kapsamlı düzenlemeler getirdiği ve düzenlemelerin uygulanma zorunluluğu olduğu için İslam devletine ihtiyaç duyulmaktadır.²³¹

Mevdudi, İslam'ın siyasetteki rolünün Kur'an ayetlerinin mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmiştir. Kur'an ayetlerinin “yaratma ve yönlendirme” (7: 54)²³² ve “dini ayakta tutma ve ayrılığa düşmeme” (42: 13)²³³ emirlerinin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Özellikle bu son ayet, İslami bir siyasi düzenin kurulmasının zorunlu olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca bu değişmeyen İslami düzene Müslümanların itaat etme yükümlülüğü söz konusu olmaktaydı. Böylece, İslami kuralların oluşturulması ve uygulanması mümkün olacaktır.²³⁴

Adams'ın belirttiği gibi Mevdudi'nin İslam devletinin zorunluluğu ve meşruiyeti anlayışı evrensel düzen fikrinden kaynaklanmaktadır.²³⁵ Mevdudi,

²³⁰ Nasr, **a.g.e.**, s. 81.

²³¹ Nasr, **a.y.**

²³² Kur'an-ı Kerim, 7: 54, “Rabbimiz Allah'dır, o gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş'a kuruldu. O gündüzü sürekli kovalayan geceyi gündüzün üzerine örter. Güneş, ay ve yıldızlar O'nun buyruğuna baş eğmişlerdir. İyi bilin ki, yaratma ve yönlendirme O'nun tekelindedir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yücelerin yücesidir.”

²³³ Kur'an-ı Kerim, 42: 13, “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı. Fakat kendilerini çağırdığın bu (din), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah dilediğini kendisine (peygamber) seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.”

²³⁴ Nasr, **Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism**, s. 81.

²³⁵ Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, s. 133.

Kur'an'ın yanında yaptığı gözlemlere dayanarak her şeyi yöneten bir yasanın bulunduğu sonucuna varmaktadır. Allah, her şeyin onun iradesine uymak zorunda olduğu bir ilahi yasa koyduysa insanın uyması gereken ve insana yol gösteren bir yasa da (şariat) koymuştur.²³⁶ Bu ilahi yasanın (şariat) uygulanabilmesi için İslam devleti zorunluluk olmaktadır.

Bununla birlikte, Nasr'ın belirttiği gibi Mevdudi tarafından, İslam devletinin olmadığı bir durumda dini hükümlerin ve öğretilerin uygulanamaması nedeniyle vahyin sorgulanmaya başlanacağı iddia edilmektedir.²³⁷ Bu durumun vahyin Allah tarafından uygulanmak için gönderilmediği sorusuna neden olacağı ve bu sorulara yol açmamak için dinin varlığının aslında siyasi bir amaca bağlı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, İslam devletinin olmadığı bir durumda İslam'ın gelişemeyeceği ve hiçbir varlığa sahip olamayacağı düşüncesi ileri sürülmüştür.²³⁸

Adams, Mevdudi'nin İslam devletinin hem soyut hem somut amaçları olmasına rağmen devletin görevinin yalnızca zulmü önlemek, kötülükleri engellemek ve toprakları korumak olmadığını daha çok toplumsal adalete dayalı bir sistemi tesis etmek ve iyiliği desteklemek olduğunu belirtmektedir.²³⁹ Buna ek olarak, böyle bir devlette hiç kimsenin özel alana sahip olmadığını belirterek devletin her şey üzerinde özgün ahlaki ve dinsel ilkelere dayalı bir denetim için kutsal göreve sahip olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁰

Nasr'ın belirttiği gibi Mevdudi için dinin tanımladığı şekilde bir Müslüman olabilmenin şartı, İslam devleti için mücadele etmekten geçmektedir.²⁴¹ İnancın pratik bir ifadesi ve görünümü olarak İslam devleti için mücadele verilmesi Müslüman olmanın şartı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, bir Müslüman kimliğinin oluşabilmesi ve şekillenebilmesi için İslam devleti bir zorunluluk olmaktadır. İnancın

²³⁶ Adams, a.y.

²³⁷ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, s. 81.

²³⁸ Nasr, a.y.

²³⁹ Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", s. 141.

²⁴⁰ Adams, a.y.

²⁴¹ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, s. 81.

tam manasıyla tezahür edebilmesi için siyasal düzenin İslamlaştırılması bir zorunluluk olarak görülmektedir.²⁴²

Nasr'a göre Mevdudi, öncelikle siyasetin dinler tarafından kutsal bir anlayışla yönlendirmesi gerekliliğini ortaya koyarken, sonrasında dini değerlerin ve normların korunması ve uygulanabilmesi için siyasal gücün tamamen ele geçirilmesi fikrini benimsemiştir.²⁴³ Buna ek olarak Mevdudi, İslam dünyasında sekülerizmin, devlet aracılığıyla dini unsurlara karşı bir zulüm ve baskı aracı olarak işlediğini öne sürerek, siyasal iktidarın ele geçirilmesinin bir zorunluluk olduğunu ve bu nedenle de İslam devletinin, İslamlaşmanın bir başlangıcı ve garantörü olduğunu belirterek İslam'ın siyasallaşmasına neden olmuştur.²⁴⁴

Sonuç olarak, İslam ve siyaset arasındaki ilişki bir süreklilik ortaya koymaktadır. Bu süreklilik hayatın tüm alanları içinde benzer bir ilişki biçimi öngörmektedir. İslam'da dini, siyasi, ekonomik ve sosyal alanlar, aynı sistemin farklı birimleri ve parçaları olarak bir süreklilik oluşturmaktadır. Bu nedenle, İslam devleti bu sistemin bir zorunluğu olarak bu farklı alanların bir arada bulunduğu sürekli ilişkinin bir sonucudur. Ayrıca Nasr'ın belirttiği gibi Mevdudi'nin ortaya koyduğu İslam devleti yalnızca İslami bir yaşam düzeni oluşturmak için bir araç değil evrensel uygulama için mükemmel bir hükümet modeli sunmaktadır.²⁴⁵

1.2.2.3.3. İslam Devleti'nin Temel İlkeleri

Mevdudi, Reşid Rıza'dan daha sistematik halde "İslam devleti" fikrini ortaya koymuştur. Mevdudi'nin kendisinden sonra birçok düşünürü etkileyen düşüncesinin teorik yeniliği, İslami devlet için teorik bir temel olarak özellikle "hâkimiyetin yalnızca Allah'a ait olduğu" ve "modern cahiliye (cehalet durumu)" fikirlerini kullanmasından kaynaklanmaktadır.²⁴⁶ İnayet'in belirttiği gibi Mevdudi'nin İslami devlet düşüncesinin özü, "İslam devleti ideolojisi, egemenlik ve rububiyetin Allah'a ait olduğu, insan idaresinin hükümlerini ve dünyadaki yönetim ilkelerini O'nun

²⁴² Nasr, **a.y.**

²⁴³ Nasr, **a.g.e.**, s. 82.

²⁴⁴ Nasr, **a.y.**

²⁴⁵ Nasr, **a.y.**

²⁴⁶ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 28.

kanunlarının belirlediği düşüncesinden başka bir şey değildir.”²⁴⁷ Liu’ya göre Mevdudi, gerçek bir İslam devletinin takip etmesi gereken dört ilke bulunduğunu ifade etmiştir. Bu ilkeler, Allah’ın egemenliği ilkesi, Hz. Peygamberin yetkisi/otoritesi ilkesi, egemenliğin Allah adına uygulandığı bir devlet ilkesi ve siyasal istişare sistemi (şura) ilkesidir.²⁴⁸

İslam devletinin birinci ilkesi Allah’ın egemenliğinin tanınmasıdır.²⁴⁹ Bu ilkenin temel özelliği cahiliyeye karşı Allah’ın hâkimiyetinin tanınmasıdır. Kur’an’ı Kerim’de ifade edildiği gibi Allah’ın yarattıkları üzerinde herhangi bir varlığın hükmetme hakkı bulunmadığı açık bir şekilde bildirilmiştir.²⁵⁰ Mevdudi’ye göre, “kanuni hâkimiyet, hâkimiyet diye kabul edilen hakiki ve bütün kâinat üzerindeki hâkimiyettir. Böyle olunca bu hâkimiyeti elinde bulunduran ortaksız ve şeriksiz olarak insanlar üzerinde de hâkimiyete sahiptir.”²⁵¹ Mevdudi, kanuni ve siyasi hâkimiyet arasında ayırım yaparak siyasi hâkimiyetin de Allah’a ait olduğunu şu şekilde belirtmektedir.

“Bu, Allah’ın olmalıdır. Nitekim insanlar da bir temsilci gibi siyasi iktidarı Allah Teâlâ’nın kanuni hâkimiyetini geçerli (en force) kılmakla ayakta tutabilirler. Bu şekilde dahi kanun ve siyaset ıstılahında hâkimiyetin (sovereign) sahibi olan kimseye dahi hakiki hâkimiyet sahibi diyemeyeceğiz. Gayet açıktır ki, kudret ve iktidar sahibi olmak kanuni hâkimiyet demek değildir. Çünkü böyle bir iktidarın tercihlerinden daha yukarıda, daha üstün bir kanun, onun tercihini sınırlandırır. Ve onun ayağını bağlar. Yahut da bu tercihleri değiştirmek imkânı bırakmaz. O zaman da iktidar sahibi bulunana da hâkimiyete sahiptir diyemeyiz.”²⁵²

Bu nedenle, İslam devletinin temel niteliği siyasal ve kanuni hâkimiyetin yalnızca Allah’a ait olmasıdır. Bir İslam devletinde ortaya çıkan her yasal sorun Allah’ın iradesi doğrultusunda çözüme kavuşturulur.²⁵³

İslam devletinin ikinci ilkesi Peygamberin otoritesidir. Mevdudi, bu ilkeye göre peygamberlerin Allah’ın temsilcileri olarak O’nun siyasal ve yasal egemenliğini

²⁴⁷ İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 168.

²⁴⁸ Liu, “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, s. 28.

²⁴⁹ Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, s. 136.

²⁵⁰ Ebu’l Ala Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016, s. 409.

²⁵¹ Mevdudi, **a.g.e.**, s. 410.

²⁵² Mevdudi, **a.g.e.**, s. 413.

²⁵³ Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, s. 137.

bu yetkiyle uyguladığını belirtmektedir. Allah'ın koymuş olduğu kanunlar ve hükümler peygamberler vasıtasıyla uygulanabildiği için onlara kayıtsız şartsız itaat edilmesi gerekmektedir. Ayrıca, İslam'da kanuni hâkimiyet yalnızca ve tamamıyla Allah'a ve O'nun izniyle peygamberlere aittir.²⁵⁴ Bu nitelikleri taşıdığından peygamberin sünneti en temel hukuk kaynaklarından görülmektedir.²⁵⁵ Böylelikle peygambere itaat aynı zamanda devleti oluşturan hukuka itaat anlamına gelmektedir. Bu nedenle, devletin varlığı peygamberin otoritesine dayanmaktadır.

İslam devletinin üçüncü ilkesi, Allah'ın hilafeti (vekili/temsalcisi) konumunda olmasıdır. Bu ilkeye göre, Allah adına egemenliğin uygulanmasında Müslümanlar sorumludur. Çünkü Kur'an Kerim'de Müslümanların, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olduğu belirtilmiştir.²⁵⁶ Bu ilke, Müslümanların Allah'ın dünyadaki vekilleri ve peygamberin takipçileri olmalarından kaynaklanan "Müslümanların hâkimiyeti" fikri çerçevesinde gelişmiştir. Bu durum, Allah'ın dünyadaki vekilleri aracılığıyla yönetmesi ve egemenliğini kullanması anlamına gelmektedir. Müslümanların Allah'ın vekilleri olmaları nedeniyle yürütme gücü bulunmasına rağmen yasama gücü bulunmamaktadır. İslam devletinde yasama gücü, yalnızca mutlak hükümdar olan Allah'a aittir.²⁵⁷ Adams'ın aktardığına göre, "laik bir devletin temelinde halkın egemenliği yatarken, bir İslam devletinde demokrasinin temelini halkın temsilciliği (hilafeti) belirlemiş olur."²⁵⁸ Mevdudi, İslam devletinde halkın temsilciğinin (hilafet/vekalet) kapsamını şu şekilde ifade etmektedir.

"Bu vekâlet lafzında sizin zihinlerinize "Zillullah" veya "Papalık" veyahut da "Padişahın İlâhi Hukuku (Divine Right of the King)" gelmemelidir. Kur'an'ın hükmüne göre Allah Teala'nın bu "vekâlet makamı" herhangi bir kişinin yahut herhangi bir hanedanın veya herhangi bir zümrenin hakkı değildir. Belki bu, bütün halkın hakkıdır ki bu halk, Allah'ın Mutlak Hâkimiyetini kabul etmiştir. Bu da kendilerine Resul vasıtasıyla ulaştırılmıştır. Bunlar, İlâhi Kanuna en yüksek ve en üstün kanun olarak inanmışlardır."²⁵⁹

²⁵⁴ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 411–413.

²⁵⁵ Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", s. 137.

²⁵⁶ Adams, **a.y.**

²⁵⁷ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 31.

²⁵⁸ Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", s. 138.

²⁵⁹ Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, s. 413–414.

İslam devletinin dördüncü ilkesi, bütün Müslümanların olaylara karşılıklı danışma (şura) yöntemine başvurarak yaklaşmasıdır.²⁶⁰ Mevdudi, “İslami hükümette her zaman Müslümanlarla müşavere etmekle ve Müslümanların rızasını elde etmekle devlet işleri görülür. Bu devlet işlerini ancak müşavere ile yürütür ve nizamlarının temeli de müşavere üzerine konmuş olur.”²⁶¹

Sonuç olarak, Mevdudi’nin İslam ve siyaset ilişkisi, İslam devleti hakkındaki görüşleri her ne kadar klasik hilafet doktrininin modernizasyonu olarak görülse de yapmak istediği şey modern bir devletin kurulma aşamasında dinin emirlerinin uygulanmasını sağlamaktır. Mevdudi, din ve siyasetin birbirinden ayrılmazlığını savunurken bir İslam devletinin gerekliliği ve zorunluluğu hakkında birçok gerekçe öne sürmektedir. Bir İslam devletinin yokluğunda İslam’ın tam manasıyla uygulanma imkânı bulunmayacak ve İslam’ın marjinalleşmesi söz konusu olacaktır. İslam devletinin varlığı İslam’ın canlı bir şekilde yaşanmasının yanında Müslümanların kamusal ve özel hayatlarında nasıl davranmaları gerektiğine dair kapsamlı düzenlemeler getiren İslam hukukunun (şeriat) uygulanmasını sağlayacaktır. Bunlara ek olarak Mevdudi, bu gerekçelerin yanında İslam devletinin zorunluluğunu gerekçelendirmek için Kur’an, sünnet ve İslam tarihine başvurmaktadır. İslam devletinin zorunlu olduğunu açıkladıktan sonra İslam devletinin niteliklerini ortaya koymuştur. Mevdudi’ye göre İslam devletinde siyasal ve yasal hâkimiyet yalnızca Allah’a aittir. Allah’ın elçisi ve resulü olan peygamberin sünneti İslam hukukunun temel kaynağını oluşturduğu için İslam devletinde peygambere itaat edilmesi zorunludur. Müslümanlar Allah’ın halifesi olduğu için vekâlet ilkesi gereğince İslam devletinin yönetiminde söz sahibi olmanın yanında yönetimden sorumludurlar. İslam devletinde bütün sorunlar istişare yöntemiyle çözülmek zorundadır. Mevdudi, bu niteliklere haiz olan İslam devletini kendi ifadesiyle “ilahi cumhuri hükümet (theo-democracy) olarak adlandırmaktadır.”²⁶²

²⁶⁰ Adams, “Mevdudi ve İslam Devleti”, s. 138.

²⁶¹ Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, s. 496.

²⁶² Mevdudi, **a.g.e.**, s. 170.

1.2.2.4. Ayetullah Humeyni: İslam Devleti Anlayışı

1.2.2.4.1. Tarihsel Bağlam

Hilafetin ilgasını izleyen süreçte “İslam Devleti” düşüncesi bir fikir olmanın ötesine geçememiştir. “İslam Devleti”ni kurmaya yönelik düşünsel ve eylemsel hareketlerin çoğunluğunun Sünni İslam düşüncesinde ortaya çıktığı görülmektedir. “Hilafet” kurumu yerine “İmamet” fikrini benimseyen Şia siyaset düşüncesinde ise “Mehdi” beklentisi hâkim olmuştur. Bu süreçte, Şia düşüncesinde geçmişte olduğu gibi hayatın yukarıdan aşağıya doğru düzeltilmesini sağlayacak “Mehdi”nin gelmesi beklentisi yer almış olsa bile Şii toplumların modern sorunlarla karşılaşması farklı düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şii dünyasında modern sorunlarla karşılaşıldıkça 1891-1892 tütün isyanına benzer şekilde ulemanın öncülük ve teşvik ettiği hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketler sonucunda, 1906 anayasasının oluşum sürecinde olduğu gibi ulema belli başlı konularda ayrıcalıklar kazanmıştır. 1906 anayasasına göre ulema parlamentodan geçen kanunları denetleme yetkisine sahip olmuştur. El-Efendi’nin belirttiği gibi, “ulemanın gerçekleştirmiş olduğu bu aktivizme rağmen Şiilik, Ruhullah el-Musevi el-Humeyni’nin ortaya çıkışına kadar siyaset alanında olumlu ve devamlı bir aksiyon için teorik bir temele sahip olamamıştır.”²⁶³

1902 yılında Humeyn eyaletinin bir kasabasında dünyaya gelen Ruhullah Musavi dini eğitimini Arak ile Kum şehirlerinde almıştır. Siyasi nitelikteki ilk yazısını 1943 yılında “Keşf el-esrar (Gizlerin Açığa Çıkarılması)” adıyla yayınlamıştır. Ayubi Humeyni’nin bu yazısında İran hükümetine geleneklere uygun bir tavsiyede bulunarak krallığı değil kralı eleştirdiği fakat daha sonra 1960 yılında bu düşüncesini değiştirerek İran Anayasası’nın (1906) ulemaya vasiyet edildiğini iddia ettiğini belirtmektedir.²⁶⁴ 1960’lı yıllarda Humeyni toprak reformu, danışıklı seçim, kadınların oy hakkı, Amerika’dan alınan borçlar, Amerikan askerlerinin İran’da yargılanma muafiyetleri gibi siyasal ve ekonomik alanlarda eleştirilerini artırmaya başlamıştır.²⁶⁵ Humeyni

²⁶³ El-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, s. 97.

²⁶⁴ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 165.

²⁶⁵ Michael J. Fischer, “İmam Humeyni: Dört Anlama Düzeyi”, *Güçlenen İslam’ın Yankıları*, ed. John L. Esposito, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s. 177.

yetmişlerde ise monarşiyeye karşı eleştirilerini arttırmış ve monarşinin İslam ile hiçbir şekilde bağdaşmadığını ileri sürmüştür.

Ayubi'nin belirttiği gibi Humeyni, 1970'li yıllarda monarşiyeye eleştirmesinin arkasında büyük ölçüde Pehlevi İran'ında yaşanan aşağıda belirtilen birtakım olaylar bulunmaktadır.²⁶⁶ Rıza Şah'ın, monarşiyeye ileri düzeyde merkezileştirme, modernleştirme çabalarının yanında ülkenin sanayileşmesini hızlandırma girişimleri ulemanın mali, eğitimsel ve toplumsal alanlardaki imtiyazlarını tehdit etmiştir. Buna ek olarak, 1962 yerel seçimleri ve 1963 toprak reformu sonucunda ulema ve Pehlevi ailesi arasında çatışmalar yaşanmıştır.²⁶⁷ Bunların yanında, Fischer'in belirttiği gibi Humeyni yetmişlerde monarşiyeye karşı eleştirilerini arttırmış ve monarşinin İslam ile hiçbir şekilde bağdaşmadığını ileri sürerek İslam hukukunun önceliğini savunmuştur.²⁶⁸ Yönetimdeki Pehlevi ailesine karşı ulema, özellikle de Humeyni tarafından toplumsal yozlaşma ve Amerikan himayesi konusunda suçlamalarda bulunulmuştur. Humeyni bu suçlamalar sonucunda tutuklanmış ve daha sonra yaklaşık on beş yıl sürecek bir sürgüne gönderilmiş (bu dönemde ağabeyi öldürülmüş) ve sonunda 1979 yılında devrimin lideri olarak İran'a geri dönmüştür.²⁶⁹ İran devrimiyle birlikte, çağdaş siyasi İslam düşüncesi uzun bir aradan sonra ilk defa pratikte uygulanma açısından önemli bir aşama kaydetmiştir. Çağdaş siyasi İslam düşüncesinin İran'da yaşanan devrim sonucunda hayata geçirilmesi büyük bir siyasi ve entelektüel öneme sahiptir.²⁷⁰

1.2.2.4.2. *Gaybuyet teorisi*

Humeyni, İran'da modern eğitim almış gençlik arasında ortaya çıkan İslami aktivizmin yanında yer almış ve benzer bir şekilde aktivizm gösteremediği için ulemayı eleştirmiştir. Humeyni, Şii siyaset düşüncesini İran'da Pehlevi rejimine karşı verdiği siyasi ve entelektüel mücadele bağlamında devrimcileştirme konusunda başarıya ulaşmıştır.²⁷¹ El-Efendi'nin belirttiği gibi Şii siyaset düşüncesi özünde

²⁶⁶ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 165.

²⁶⁷ Ayubi, *a.y.*

²⁶⁸ Fischer, "İmam Humeyni: Dört Anlama Düzeyi", s. 191.

²⁶⁹ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 165.

²⁷⁰ Ayubi, *a.g.e.*, s. 163.

²⁷¹ El-Efendi, *Nasıl Bir Devlet*, s. 97–98.

aktivist olmasına ve zorbalık karşısında devamlı olarak isyanı teşvik etmesine rağmen sonraları Şiiliğe eklenen “gaybuyet teorisi” sonucunda yanlışları düzeltme sorumluluğu kayıp imama havale edilerek özündeki aktivizm geri plana atılmıştır.²⁷² Humeyni “gaybuyet teorisi” sonucunda ortaya çıkabilecek sorunları gündeme getirmek ve bunlara çözümler üretebilmek için aşağıdaki gibi bir takım soruları ortaya atmıştır.

“Gaybet-i Sugra (Küçük kayıplık)dan bugüne kadar bin şu kadar yıl geçmiştir... Bütün bu süre boyunca İslami hükümler yerde mi kalmalı, uygulanmamalı mıdır? Herkes her istediğini yapmalı mıdır? Kargaşa mı hüküm sürmelidir? Resul-i Ekrem’in (a.s.) beyan, tebliğ, neşr ve icrası hususunda yirmi üç yıl takati aşan zahmet çektiği kanunlar sınırlı bir süre için mi idi? Allah, hükümlerinin icra edilmesini acaba iki yüz yıl ile mi sınırlamıştır? Gaybet-i sugra dönemi bittikten sonra İslam her şeyini elden bırakmış mıdır?”²⁷³

Aslında bu sorular, tarih boyunca Şia fıkhnın siyasal boyutunu oluşturan ve masum imamların gaybeti döneminde Müslümanların rehberliğinin nasıl sağlanacağı sorusunun bir devamıdır.²⁷⁴ Humeyni, gaybuyet teorisinin etrafında gelişen bu soruların aşağıdaki gibi sorunlara yol açacağını ileri sürmektedir.

“Bunlara inanmak veya bu görüşleri açıklamak, İslam’ın nesh edildiğine, yürürlükten kaldırıldığına inanmak ve bunu açıklamaktan beterdir. Hiç kimse, “artık İslam vatanının sınırlarını ve toprak bütünlüğünü savunmamız gerekmez yahut bugün vergi, cizye, haraç, hums, zekât alınması gerekmez, İslam ceza Kanunu’nun, Diyet ve Kısas kurallarının uygulanmasının bırakılması gerekir” diyemez. İslam Devleti’nin örgütlenmesi zarureti yoktur diyen, İslami hükümlerin icrası zarureti ve bu hükümlerin bütünlüğünü ve toplayıcılığını, Din-i Mübin-i İslam’ın ebediliğini inkâr etmiş olur.”²⁷⁵

Bu nedenle, gaybuyet teorisi her ne kadar siyasal yönetimin zorunluluğunu yok sayıyor gözüксе bile Humeyni, İslami hükümlerin icra edilmesindeki zorunluluk nedeniyle yönetimin yalnızca asr-ı saadetle sınırlı olmadığını belirtmektedir.²⁷⁶

²⁷² El-Efendi, a.y.

²⁷³ Ayetullah Humeyni, **İslam Fıkhnında Devlet**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1979, s. 32.

²⁷⁴ M. Serkan Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, Ankara, Kripto Yayınları, 2010, s. 51.

²⁷⁵ Humeyni, **İslam Fıkhnında Devlet**, s. 32.

²⁷⁶ Humeyni, a.g.e., s. 30.

Böylelikle Humeyni, gaybuyet teorisini açmış olduğu sorunları İslam Devletinin zorunluluğu düşüncesine başvurarak ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

Fakat bu durum İslami yönetimin meşruiyeti konusunda sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Taflıoğlu, bu meşruiyet sorununa yönelik fakihler tarafından geliştirilen iki temel meşruiyet anlayışı şu şekilde özetlemektedir.

“1) Doğrudan ilahi meşruiyet yönetimi, 2) Ümmete dayanan ilahi meşruiyet yönetimi. Birinci anlayışta, ümmetin tüm siyasi ve toplumsal velâyeti Allah tarafından Peygambere verilmiş, daha sonra da bu velâyet (egemenlik yetkisi) masum imamlara geçmiştir. Masum imamların olmadığı gaybet döneminde ise ümmetin bilgilendirilmesi ve yönetimi imamlar tarafından adil fakihlere verilmiştir. Bu yetki devrinin mutlak olup olmadığı ileriki dönemlerde tartışma çıkaracaktır. Fakat öz itibarıyla bu yetki devrinde ümmetin iradesinin hiçbir etki ve yetkisi bulunmamaktadır. Buna dayanarak ümmet, velâyet yetkisini kullanan bu fakihlere itaat etmek zorundadır.²⁷⁷ Bu bağlamda hükümetin meşruluğunda ümmet iradesinin olup olmamasının bir önemi yoktur.²⁷⁸ Bu meşruiyet felsefesi doğrudan ilahi yönetim anlayışına dayanmaktadır.”²⁷⁹

Ayrıca yukarıda belirtilen, İslami yönetimin meşruiyeti anlayışının Ayetullah Humeyni tarafından da benimsenmektedir.²⁸⁰ Bu anlayışın bir sonucu olarak Humeyni’nin siyaset düşüncesine göre, kutsal vahyin peygambere sağladığı imtiyaz dışında onun taşıdığı bütün sorumluluklar ve sahip olduğu tüm yetkiler On İkinci İmam’dan sonra ulemaya devredilmiştir.²⁸¹ Taflıoğlu, Humeyni’nin İslami bir hükümet kurmanın Müslümanlar üzerine vacib-i kifaye olduğunu ve masum imamın gaybeti döneminde bu görevin adil bir fakihe düştüğünü belirttiğini ifade etmektedir.²⁸² Ayrıca, Humeyni’nin “Tahrir-i Vesile” adlı çalışmasında aynı şekilde fakihlerin gaybet döneminde fetva ve yargı yetkisine sahip oldukları ve hükümet meselelerinde ise yürütme konumunda olduklarından bahsetmektedir.²⁸³ Ayubi’nin belirttiği gibi bütün sorumlulukların ve tüm yetkilerin On ikinci İmam’dan sonra ulemaya devredilmesi düşüncesi, klasik Şii hükümet anlayışından kategorik olarak bir

²⁷⁷ Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, s. 83.

²⁷⁸ Taflıoğlu, **a.g.e.**, s. 83–84.

²⁷⁹ Taflıoğlu, **a.g.e.**, s. 84.

²⁸⁰ Taflıoğlu, **a.y.**

²⁸¹ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 164–165.

²⁸² Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, s. 240.

²⁸³ Taflıoğlu, **a.g.e.**, s. 261.

farklılığa işaret etmekle birlikte, Humeyni yalnızca eski bir inanç sistemini canlandırmakla kalmamış bunun yanında eski sistemi yeniden yorumlamış ve bu sistemin ideolojikleştirilmiş bir anlayışını ortaya koymuştur.²⁸⁴ Taflıoğlu'nun da ifade ettiği gibi, Humeyni o zamana kadar konuşulamayan din ve siyaset bütünlüğü ve ayrılmazlığı düşüncesini ortaya koyarak bu durumun artık Müslümanlar için bir seçenek değil görev olduğunu iddia etmiştir.²⁸⁵ Böylelikle Humeyni, “sadece Pehlevi rejiminin paradigmasını değil fakihlerin paradigmasını da değiştirmiştir.”²⁸⁶ Aslında bu durum, El-Efendi'nin belirttiği gibi, devrimci düşünür Ali Şeriatî'nin (ö. 1977) geleneksel Şii düşüncesi ile modern devrimci teori arasında yaptığı güçlü ve dinamik sentezinin Humeyni'nin düşüncesi üzerinde yaptığı büyük etkiden kaynaklanmıştır.²⁸⁷ Ayrıca, İran gençliği tarafından ilgiyle takip edilen Ali Şeriatî'nin düşünceleri, gelenek ile modernlik arasında yapmış olduğu köprü vazifesi sayesinde Humeyni'nin gelenek temelli devrimci çağrısı kamuoyunun ilgisini çekmiştir.²⁸⁸ Ancak, Humeyni'nin fikirleri, bildiğimiz gibi devrim sonunda kuramının İran İslam Cumhuriyeti Anayasası haline gelmesi üzerine önem kazanmıştır.

1.2.2.4.3. İslami Devletin Zorunluluğun Gerekçeleri

Humeyni, Velayet-i Fakih düşüncesini temellendirebilmek için İslami bir hükümetin tesis edilmesi gerekliliğinin ve zorunluluğunun gerekçelerini ortaya koymuştur. Öncelikle, Humeyni bir kanun külliyatının (Şer'i hükümler) mevcudiyetinin toplumun düzenlenmesinde ve ahvalinin düzeltilmesinde yeterli olmayacağını, bu nedenle de yürütme ve idare kurumlarının gerekli olduğunu belirtmektedir.²⁸⁹ Kanunların işlerlik kazanabilmesi ve onlardan beklenen amaçların elde edilebilmesi için yürütme gücüne ve yaptırıma ihtiyaç duyulduğu için Allah'ın bir hükümet biçimi, yürütme ve idare teşkilatı öngördüğünü ifade etmektedir.²⁹⁰ Humeyni, yukarıda ortaya koyduğu gerekçeleri aşağıdaki şekilde özetlemektedir.

²⁸⁴ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 164–165.

²⁸⁵ Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, s. 89.

²⁸⁶ Taflıoğlu, **a.y.**

²⁸⁷ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 98.

²⁸⁸ El-Efendi, **a.y.**

²⁸⁹ Humeyni, **İslam Fıkında Devlet**, s. 28.

²⁹⁰ Humeyni, **a.y.**

“Gerçekten de içtimai kanun ve nizamlar, yaptırımı ve yürütme imkânını da gerektirir. Dünyanın her ülkesinde ve her zaman, yalnız kanun koyuculukla yetinmenin yararı olmayacağı kabul edilmiştir. Yalnız yasama (teşri), başlı başına insanın mutluluğunu sağlamaya yeterli değildir. Yasamadan sonra yürütme gücünün de var olması gerekir. Mahkeme kararlarını uygulayan, kanunları yürüten, kanunların ve adil mahkeme kararlarının semerelerini böylece topluma ileten yürütme gücüdür. Bu sebeple İslam yasama (teşri) yanında yürütme gücünü de belirlemiştir.”²⁹¹

İkincisi, Humeyni’ye göre hükümetin tesis edilmesinin diğer bir dayanağı peygamberin sünneti ve davranışlarıdır. Peygamberin bizzat kendisinin hükümet teşkilatı meydana getirdiğini ve hükümetin gerektirdiği kuralları yürürlüğe koyduğunu belirtmektedir.²⁹²

Üçüncüsü, Humeyni İslami hükümlerin belirli bir zaman ve mekânla sınırlı kurallar olmadığı ayrıca ebedi olarak kalıcı ve uygulanmaları gerekli kurallar oldukları için uygulanmalarının zorunlu olduğunu belirtmiştir.²⁹³ Böylelikle, bu hükümlerin uygulanabilmesi için devletin zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Dördüncüsü, Humeyni İslam tarihindeki uygulamaların devletin zorunluluğu konusunda şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur.

“Resul-i Ekrem’in (a.s.) rihletinden sonra, Müslümanlardan hiçbirinin hükümetin gerekliliği konusunda tereddüdü yoktu. Hiç kimse “bize hükümet gerekmez” demedi. Hiç kimseden böyle bir söz işitilmedi. Hükümet teşkilinin zarureti hususunda herkes oybirliğine varmıştı. İhtilaf sadece bu görevi üstlenecek ve Devlet Başkanı olacak kişinin kim olacağı sorununda idi. Böylece Resul-i Ekrem’den (a.s.) sonra hilafete gelenler ve Hazret-i Emir (a.s.) zamanında da hükümet teşkil edilmiş idi. Devlet örgütü vardı. İdare ve icra yerine getiriliyordu.”²⁹⁴

Beşincisi, Humeyni’ye göre İslam kanunlarının, şariat hükümlerinin mahiyet ve keyfiyetinin bir devlet oluşturmak ve toplumun siyaset, iktisat ve eğitim yönetimini sağlamak için konmuş olduklarını göstermektedir.²⁹⁵ Bununla birlikte, Şer’i ahkâm’ın çeşitli kanun ve kuralları kapsadığını ve bunların bütünüünün tam ve külli bir toplum

²⁹¹ Humeyni, **a.g.e.**, s. 29.

²⁹² Humeyni, **a.g.e.**, s. 30.

²⁹³ Humeyni, **a.g.e.**, s. 31.

²⁹⁴ Humeyni, **a.g.e.**, s. 33.

²⁹⁵ Humeyni, **a.y.**

düzeni oluşturduğunu belirtmektedir.²⁹⁶ Bu kapsamda, üç farklı kategorideki hükümlerin hükümet teşkilinin zorunlu olduğunu göstermektedir. İlk olarak, Hums, Cizye ve haraç gibi İslam'ın mali hükümlerinin uygulanabilmesinin ancak İslami bir örgütlenmeyle mümkün olması nedeniyle bir hükümetin tesis edilmesi zorunludur.²⁹⁷ İkinci olarak, "İslam Nizamı'nı koruma ve İslam toprak bütünlüğünü ve İslam ümmetinin istiklalini savunma amacına ilişkin hükümler, İslam hükümetinin teşkili gereğine delalet etmektedir."²⁹⁸ Üçüncü olarak, hakları temin etmek ve sahiplerine vermek gibi devlet kuralları veya kısas ve hudud gibi ceza hukukuna ilişkin kurallar, bir hükümet örgütü olmaksızın uygulanamayacağı ve gerçekleşmeyeceği için bütün bu kanunlar devlet örgütünün varlığına bağlıdır.²⁹⁹

Altıncısı, İslam-dışı veya İslam'a aykırı yönetimlerin varlığının şariat ve akla dayalı olarak İslami bir hükümetin gerekliliği için iki şekilde delil ortaya koyduğunu belirtmektedir. İlk olarak, İslam-dışı bir siyasi nizamın varlığı İslam siyasi nizamının uygulanmaması anlamına gelir.³⁰⁰ İkinci olarak, Mümin ve erdemli kişilerin yetiştirebilmesi için uygun toplum koşullarını oluşturmak için İslam-dışı yönetimlerin kaldırılarak yerine İslami bir hükümetin tesis edilmesi gerekir.³⁰¹

Yedincisi, Humeyni İslam birliğinin sağlanabilmesi, zulüm gören ve haklarından yoksun kalan halkın kurtuluşu için İslam devletinin gerekliliğini şu şekilde açıklamaktadır.

"İslam birliğini sağlamamız, İslam vatanını emperyalistlerin ve onların başa diktiği yöneticilerin elinden kurtarmamız için de hükümet teşkilinden başka yol yoktur. Zalim ve kukla yönetimleri, Müslüman milletlerin hürriyeti ve birliği için baş aşağı etmemiz ve halkın hizmetinde adilane İslami yönetimi meydana getirmemiz gereklidir. Hükümet teşkili, Müslümanların birliğini ve nizamını muhafaza içindir..."³⁰² İslam bilginlerinin ve bütün Müslümanların ödevi, bu zalimane duruma son vermeleri ve yüz milyonlarca insanın mutluluk

²⁹⁶ Humeyni, **a.y.**

²⁹⁷ Humeyni, **a.g.e.**, s. 38.

²⁹⁸ Humeyni, **a.y.**

²⁹⁹ Humeyni, **a.g.e.**, s. 40.

³⁰⁰ Humeyni, **a.y.**

³⁰¹ Humeyni, **a.g.e.**, s. 41.

³⁰² Humeyni, **a.g.e.**, s. 43.

yolu olan bu yolda, zalim yönetimleri devirerek İslami hükümet kurmalarıdır.”³⁰³

Son olarak, Humeyni İslami hükümlerin, Akl’ın, peygamberin ve İmam Ali’nin tutum ve davranışlarının zorunlu bir sonucu ile ayetlerin ve rivayetlerin yorumundan çıkan anlamın hükümet teşkilinin gerekli olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.³⁰⁴

Sonuç olarak, Humeyni İslami hükümetin gerekliliğini aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

“İslami kuralların yürürlükte kalması, egemen olanların zayıf halkın hakkına tecavüz etmesinin engellenmesi gerekiyorsa, hâkim azınlıkların zevk veya maddi çıkar sağlamak için halkı yağmalamaları veya bozmaları (Fasid kılmaları)na imkân verilmemek gerekli ise İslam Nizamı’nın yürürlükte olması ve herkesin İslam’ın adil yolunu-yordamını izlemesi ve bu yolun kınanmaması gerekiyorsa, düzmece meclislerin bid’at koyuculuk etmeleri ve İslam’a aykırı kanunlar çıkarmalarının önü alınması gerekiyorsa, İslam ülkelerinde yabancıların nüfuzunun giderilmesi gerekli ise hükümet de gereklidir.”³⁰⁵

Humeyni, geçmişte İslam’a aykırı yöneticilere karşı topluca harekete geçilmediği, bazı Müslümanların gevşeklik gösterdikleri ve hatta zalim yöneticileri destekledikleri için İslami bir hükümetin teşkil edilemediğini belirtmektedir.³⁰⁶ Bu nedenle, İslam’ın toplumdaki etkisi azalmış, İslam milleti bölünmüş ve güçsüzleşmiş hatta İslam kuralları uygulanmaksızın kalmıştır.³⁰⁷ Ayrıca, bu olumsuzlukların İslami bir kayyım, reis ve rehberlik örgütünün bulunmamasından kaynaklandığını belirtmiştir.³⁰⁸ Sonuç olarak, Humeyni yaşanan bu olumsuzlukların ortadan kaldırılması için İslami hükümet olarak adlandırdığı Velayet-i Fakih sistemini önermiştir.

1.2.2.4.4. İslam yönetimi: Velayet-i Fakih Teorisi

Velayet-i fakih kavramının, tam olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda anlaşmazlıklar bulunmasına rağmen bu kavram İran İslam Cumhuriyeti’nin

³⁰³ Humeyni, **a.g.e.**, s. 45.

³⁰⁴ Humeyni, **a.y.**

³⁰⁵ Humeyni, **a.g.e.**, s. 49.

³⁰⁶ Humeyni, **a.y.**

³⁰⁷ Humeyni, **a.g.e.**, s. 50.

³⁰⁸ Humeyni, **a.y.**

egemenlik ve meşruiyet temelini oluşturduktan sonra önemli hale gelmiştir. Oysa Şii fıkında velâyet kavramı, 1700'lere kadar siyasi velâyet veya fakihlerin hükümet etmesi manasında kullanılmamıştır.³⁰⁹ Günümüzdeki anlamını ise son üç yüz yıldır anayasa veya velâyet-i fakih üzerine yapılan bağımsız incelemeler ve özellikle de Humeyni'nin çalışmalarıyla kazanmıştır. Humeyni kayıp imamın yokluğunda din adamlarının hükümete tavsiyede bulunmak yerine doğrudan yönetimde bulunmaları ve kural koymaları gerektiğini belirtmiştir.³¹⁰ Velayet-i fakih doktrininin (hukukçular tarafından yönetme) temellendirilmesi konusunda Kur'an'da çok az dayanak bulunmasının yanında doktrin neredeyse bütün Şii din adamları tarafından reddedilmiştir.³¹¹ Velayet-i fakih doktrini, bir İslam devletinin İslam hukukuna (şariat) göre yönetilmesi gerektiği şeklindeki çok daha geniş kabul gören görüşün mantıklı bir sonucudur.³¹² Humeyni, şariatın yaşamın tüm boyutları için düzenlemeler sağlayan eksiksiz bir sosyal sistem olduğunu kabul etmekle birlikte, ilahi hukukun değişen koşullara uyum sağlayabilmesi için yorumlanabileceğini kabul ediyordu.³¹³ Ayrıca, Şiiliğin uzun bir içtihat geleneğine (bağımsız muhakeme) sahip olduğunu belirterek içtihat yapma konusunda en yetkin kişilerin hukukçular (fakihler) olduğunu iddia etmiştir.³¹⁴

Humeyni, İslami düzeni yeniden inşa etmek için İslami bir hükümet kurmanın gerekliliği konusunda birçok argüman öne sürmüştür. Liu, bu argümanları şu şekilde özetlemektedir:³¹⁵ Öncelikle, yürütme organlarının kurulmasının gerekliliği söz konusudur. İslam, toplumu yönetmek için uygulayıcı kurumları gerektiren ve uygulayıcılardan oluşan kapsayıcı ve yüce ilahi bir yasadır. İkincisi, Peygamberin geleneklerini takip etmek gerekir. Üçüncüsü, İslam hukukunun uygulanmasına devam edilmesi gereklidir.³¹⁶ Dördüncüsü, politik devrim gereklidir. Beşincisi, İslami

³⁰⁹ Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, s. 50.

³¹⁰ Jackson, **İslam'da 50 Önemli İsim**, s. 204.

³¹¹ Roy Jackson, "Authority", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton, Princeton University Press, 2015, s. 56.

³¹² Jackson, **İslam'da 50 Önemli İsim**, s. 204.

³¹³ Jackson, "Authority", s. 56.

³¹⁴ Jackson, **a.y.**

³¹⁵ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 35.

³¹⁶ Liu, **a.y.**

dayanışma ihtiyacıdır. Altıncısı, ezilenleri ve sömürülenleri kurtarmaktır.³¹⁷ Humeyni, bir İslami hükümetin esasen mevcut herhangi bir yönetim biçiminden farklı olduğunu kabul etmiştir. İslami hükümetin temel özelliği bir anayasal hükümet olmasıdır. İslami hükümetin otoriter ve monarşik bir sisteme karşı olduğunu belirtmiştir.³¹⁸ Humeyni'ye göre, anayasanın önemi hükümetin ülkeyi yönetirken Kur'an ve Hadis'e uyma zorunluluğun bulunmasından kaynaklanmaktadır.³¹⁹

Humeyni, İslami yaşamda devletin merkezi rolünü kabul etmenin yanında Şiiiliğin renk verdiği geçici bir kurum olan Velayet-i fakih'in otoritesini dini fonksiyonlar üstlenecek şekilde genişletmiştir. Velayet-i fakih kurumu, esasen miras veya yetimlerin gözetilmesi gibi birçok alanda faaliyetler gerçekleştiriyordu. Humeyni, bu kurumun yetkilerinin genişletilerek siyaseti de kapsamına almasını istiyordu. Yetkin fakihler, sosyal hayatta imama bazı konularda yardımcı oldukları gibi devlet yönetimine de gerekli katkıyı sağlamalıydılar.³²⁰

Karizmatik kişiliği ve Müslüman kitlelerden gördüğü ilgiyle Humeyni, yetkin fakihler tarafından devlet yönetimine yönelik yapılacak bu yardımlaşmayı salt bir formalite olarak kabul etmemiştir. Humeyni, geleneksel olarak hem Şii hem de Sünni çevrelerde kabul gören Raşid Hilafet kavramını gündeme getirerek, din işlerinde devletin belirleyici rolü konusundaki düşüncüyü buna eklemiştir.³²¹ 1988 yılında yaptığı bir konuşmasında, devletin çıkarının diğer bütün dini vazifelerden önce geldiğini, çünkü İslam devletini yüceltmenin en büyük dini vazife olduğunu ifade etmiştir.³²² Bu düşünce, El-Efendi'ye göre Hasan Turabi'nin bir yasa koyucu olarak devlet kuramına benzemektedir. Fakat İmam'ı, Peygamber'in yanılmaz yardımcısı ve bu nedenle de en üst dini otoritenin kaynağı olarak gören Şii düşüncesi için bu düşünce daha doğal bir durumdur.³²³

³¹⁷ Liu, **a.g.e.**, s. 36.

³¹⁸ Liu, **a.g.e.**, s. 37.

³¹⁹ İmam Khomeini, **İslam and Revolution**, Berkeley, Mizan Press, 1981, s. 55–56.

³²⁰ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 98.

³²¹ El-Efendi, **a.g.e.**, s. 99.

³²² Said Amir Arjomand, **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**, New York, Oxford University Press, 1988, s. 182–183.

³²³ El-Efendi, **Nasıl Bir Devlet**, s. 99.

Humeyni'nin Şia siyasal düşüncesine yeni bir katkı olarak ortaya koyduğu modern ile geleneksel arasında köprü kurarak oluşturduğu bu benzersiz bileşimin özelliklerine bakmak gerekiyor.³²⁴ Humeyni, Şeyh Murtaza Ansari medresesinde 21 Ocak-8 Şubat 1970 tarihleri arasında, İslam Devrimi'nden sonra uygulanacak olan yönetim teorisi olan velayet-i fakih üzerine ünlü konferanslarını verdi.³²⁵ Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor ki Humeyni'nin kendisinin de ifade ettiği gibi 1970 yılında yaptığı bir dizi konuşmanın sonucunda geliştirdiği velayet-i fakih kuramı, hadislerden yola çıkılarak lâfzî manada delillerden oluşturulamazdı. Humeyni'nin belirttiği gibi, velayet-i fakih kuramı daha çok İslam'ın kendi yapısı içinden mantıksal olarak türetilmiştir.³²⁶ Taflıoğlu, Humeyni'nin İslami hükümet ve velayet-i fakih'in gerekliliği konusundaki temel görüşlerini şu şekilde sıralamıştır:

“1. İslam hükümlerinin önemli bir bölümünün gerçekleştirilmesi, hayata geçirebilmesi için hükümet kurmak gereklidir,

2. İslami bir hükümet kurmak için gerekli zemini hazırlamak ve zalimlere karşı aleni bir şekilde karşı gelmek adil fakihlere yardım etmek vaciptir.³²⁷

3. İslami hükümet yani şer-i mukaddes tarafından atanan adil fakihlerin velâyeti Peygamber ve Hz. Ali'nin hükümetin üzerindeki velâyeti konumundadır.

4. İslami hükümet İslam hükümlerinin önceliklerindendir ve tüm fer'i ahkâma karşı önceliği vardır. Şer'i nizamın korunması vaciptir.”³²⁸

Yukarıda öne sürülen gerekçelerin bir sonucu olarak Ayubi'nin belirttiği gibi, Humeyni'nin anladığı biçimiyle hem İslami Devlet'in yükümlülüğü ve hem de hukuk

³²⁴ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 166.

³²⁵ Hamid Algar, **Imam Khomeini - A Short Biography**, The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1999, s. 30.

³²⁶ Ayatullah Ruhullah Khomeini, **Islamic Government: Governance of the Jurist**, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, s. 16.

³²⁷ Taflıoğlu, **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, s. 250.

³²⁸ Taflıoğlu, **a.g.e.**, s. 251.

bilginlerinin böyle bir hükümetin velisi haline gelme gerekliliği esas olarak İslam'ın kendi mantığını doğrulamaktadır.³²⁹

Fischer'e göre, Humeyni'nin velayet-i fakih kuramını geliştirirken kullandığı yöntem, ulü'l-emr (En-Nisâ Suresi 59. ayetindeki, "yükümlü olanlar" ile ilgili ayet) kavramı ile velayet-i fakih formülünün birleştirilmesidir.³³⁰ Ayubi, bu birleştirmenin sonucunda hukuk bilgininin siyasi içtihadının genişlediğini belirtmektedir. Ayrıca, velayet-i fakih kuramında ağırlığın şeriattan hukuk bilginine kaydırılması neticesinde yönetimin tüm icraatının hukukçular tarafından onaylandığı için bu icraatların "İslami" olarak nitelendirilmesini sağladığını ifade etmektedir.³³¹

Humeyni'nin ortaya koymuş olduğu velayet-i fakih kuramı devrimin gerçekleşmesinden sonra 1979 yılında kabul edilen İran İslam Anayasası'nın içinde yer almıştır. Bu kuram, İran İslam Anayasası'nın 2. ve daha özel olarak da 5. maddesinde ifade edilmiştir:

"Mehdi imamın yokluğunda (Allah onun gelişini çabuklaştırsın) topluluk işlerinin velayeti, dindar, yaşanan zamanların bilgisine vakıf ve cesur; bir idareci ve bir yönetici olan, onun önderliğini kabul edecek olan kitlelerin çoğunluğu tarafından tanınan, fakihe geçecektir. Eğer hiçbir fakih bu çoğunluğu sağlayamazsa, bir önder veya bütün şartlara uygun fakihlerden oluşan bir önderler konseyi bu sorumluluğu yüklenecektir."³³²

Velayet-i fakih kuramında ağırlığın şeriattan hukuk bilginine kaydırılmasının sonucu olarak hem dini hem de seküler kavramların ve uygulamaların İslami meşruluk iddiasını sürdürebilecek bir tarzda kaynaştırılmasına yol açarak siyasete pratik alanda öncelik verilmesine neden olunmuştur.³³³ Dini ve seküler kavramların anlamları geçmişteki kullanımlarından farklı bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte, *cumhuriyet*, *anayasa*, *kabine* ve *parlamento (meclis)* gibi *seküler* kurumlar İslami olarak anlaşılabilecek şekilde kullanılmaktadır.³³⁴

³²⁹ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 166.

³³⁰ Fischer, "İmam Humeyni: Dört Anlama Düzeyi", s. 191.

³³¹ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 167.

³³² "İran İslam Cumhuriyeti Anayasası", 1979, s. 10, (Çevrimiçi) https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en.

³³³ Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 167.

³³⁴ Ayubi, *a.g.e.*, s. 168.

Sonuç olarak, Humeyni'nin Şia siyaset düşüncesine başlıca kuramsal katkısı, tamamen yeni olmasa bile yenilikçi bir formül sağlamak olmuştur. Velayet-i fakih kuramı içinde şekillenen bu formül Şii düşüncesinde yer etmiş doktrinel hükümet boykotunu sonlandırma konusunda meşruiyet sağlamıştır. Velayet-i fakih kuramında somutlaşan bu formül, kayıp imamın yeniden gelmesini sonsuza kadar beklemek yerine, kayıp imamın sorumluluğunu ve görevini yerine getirecek bir İslami hükümetin kurulmasını öngörür ve bu hükümetin, hukukçuların gözetiminde olmasını temin etmektedir. Humeyni'nin geliştirmiş olduğu velayet-i fakih kuramının İran devrimi sonucunda uygulamaya geçirilmiş olmasının bir sonucu bu kuramın siyasal İslam tezine bir destek kazandırmış olmasıdır.³³⁵ Humeyni'nin İslami siyasal düşüncesinin 1979 yılında İran İslam devriminin gerçekleşmesi ve İslam Cumhuriyeti'nin kurulması üzerinde önemli bir etkisi olmuştur.³³⁶ İslami yönetimin doğası ve işlevi, şariat bilginlerinin gücü ve rolü, sömürgeciliğe karşı mücadele, emperyalizm, sekülerleşme ve İslami devrimin ihracı hakkındaki teorileri, İran İslam Cumhuriyeti'nin yönlendirici ideolojisi olarak gerçekleştirilmiştir.³³⁷ Bununla birlikte, Ayetullah Humeyni'nin teorisi ve liderliğindeki İslam devrimi, 1980'lerde İslami diriliş hareketlerinin üzerinde önemli bir ideolojik seferberlik etkisine sahip olmuştur. Ayetullah Humeyni'nin öncülüğünde gerçekleşmiş olan İslami devrimi birçok insanın ilgisini çekmiştir.³³⁸

1.2.2.5. Sonuç

On dokuzuncu yüzyılda İslam dünyasında yaşanan birtakım gelişmeler sonrasında İslamcılık düşüncesi ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında yaşanan işgaller ve sömürgeciliğin yarattığı etkiler sonucunda çözüme odaklı düşünceler gelişmiştir. Batılı güçler tarafından Mısır ve Hindistan'ın işgal edilmesi sonucunda Müslüman düşünürler sömürgeciliğin etkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelik düşüncelerini geliştirmişlerdir. Ayrıca, İslam dünyasında yaşanan gerilemenin nedenleri sorgulanmaya başlamıştır. Bu dönemde, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh

³³⁵ Ayubi, **a.g.e.**, s. 173.

³³⁶ Liu, "Commentary on 'Islamic State' Thoughts of Islamism", s. 37.

³³⁷ Liu, **a.g.e.**, s. 37–38.

³³⁸ Liu, **a.g.e.**, s. 38.

tarafından İslam'ın gerilemesinin önüne geçilebilmesi için dini reform çağrısında bulunulmuştur. Dini reform çağrısının yanında hilafetin güçlendirilmesi ve etkisinin artırılması konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bununla birlikte, bu düşüncelere karşı İslam'ın belirli bir siyasi yönetim formu sunmadığına, İslam ve siyasetin ayrılığına yönelik argümanlar ortaya konularak hilafetin gerekliliği sorgulanmaya başlamıştır. Bu dönemde, hilafet kurumu bağlamında gelişen tartışmalar bir yandan İslam'ın bir siyasi yönetim formu sunmadığı diğer yanda halifenin kim olacağı konusu etrafında şekillenmiştir.

Hilafet kurumu etrafında gelişen bu tartışmalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun batılı güçler tarafından işgal edilmesinin bir sonucu olarak Müslümanların yönetim sorunlarına kendilerinin çözüm bulması gerektiğine yönelik düşüncenin gelişmesine neden olmuştur. Bu dönemde Reşid Rıza, hilafetin ilgasının hemen öncesinde 1922 yılında basılan "Al-Hilafa ev El-İmamatu El-Uzma (Hilafet ya da İmametü'l-Uzma)" kitabında *İslam devleti* teorisini geliştirmiştir. Reşid Rıza, bu çalışmasında geleneksel İslami siyasi teoride hilafetin temellerini araştırmış, Sünni Müslüman siyasi düşüncenin formu olan *Hilafet* kurumunun teori ve pratiği arasındaki ayrımı analiz ederek İslam ülkeleri için gerekli olduğuna inandığı ideal model hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Rıza'nın düşüncelerinin en önemli özelliği, *Hilafet* kurumunun artık gerçekleştirilmeyeceğine dair öne sürdüğü argümanın sonucu olarak Müslümanların kendi ülkelerinde ayrı ayrı İslam devletleri oluşturmaları gerektiği fikrini ortaya koymuş olmasıdır.

Bu düşünce, 1924 yılında Hilafetin ilga edilmesinin sonucunda *İslamcılık* düşüncesinin ana özelliği olmuştur. İslamcılık düşüncesi, Hilafet kurumunun hâlihazırda yeniden tesis edilemeyeceği düşüncesi nedeniyle birçok ülkede *İslam devleti* kurma girişimlerini ana hedef olarak ele almıştır. Bu nedenle, *İslamcılık* düşüncesi *İslam devleti* kurma temelinde şekil almıştır. İslamcı düşünürler, *İslam devleti* bağlamında fikirlerini ortaya koymuş ve bu hedefi gerçekleştirmek için örgütler kurmuşlardır. *İslam devleti* teorik olarak genel anlamda Hasan el-Benna, Seyyid

Kutup, Mevdudi ve Ayetullah Humeyni tarafından geliştirilmiştir.³³⁹ Bu düşünürlerin ortaya koyduğu *İslam devleti* ortak özellikler taşımaktadır.

Devletin egemenliğinin niteliğine gelince, daha önce de belirttiğimiz gibi İslam devleti teorisi laikliğe dayanan ulusal egemenliğe ve ulus devletlere şiddetle karşı çıkmaktadır. İslam devletinin temelini *Allah'ın egemenliği* olarak tanımlanan *hakimiyet* anlayışı oluşturmaktadır. İslamcılar, kilise-devlet ayrımı olarak laikliğe karşıdırlar ve bunun yerine, devletin yönetiminin *İslam hukukuyla (şeriat)* tutarlı olması gerektiğini savunmaktadırlar.³⁴⁰ İslamcı düşünürler şeriat kanunlarının uygulandığı, yürütme ve yasama işlevlerinde şeriattan yardım alındığı ve siyasi otoritenin şeriata dayandığı bir İslam devletinin kurulmasını savunmaktadır.”³⁴¹ İslam devletinin diğer bir özelliği ise kamusal alanın İslami değerlerle/ilkelerle düzenlenmesi bir zorunluluk olmasıdır.

İslam devleti, varlığının temel niteliği olan İslam hukukuna (şeriat) dayanan İslami ümmet kavramını ifade etmektedir.³⁴² İslam devleti teorisindeki siyasal toplum kimliği modern ulus-devletin milliyetçi kimliğine değil, ırkı, etnik kökeni ve coğrafyayı aşan inanca dayalı bir topluluk olan ümmete bağlı kimlik olduğu görülebilir. Sonuç olarak, dini kimliği vurgulayan ve *Allah'ın egemenliğini* temsil eden *İslam devletinin* yeniden tesis edilmesi için, İslamcı teorisyenlerin fikirleri ortak özellikler paylaşmaktadır.

İslamcılık düşüncesi, *İslam devleti* idealini bazı İslam ülkelerinde gerçekleştirmiştir. İslam devleti idealinin gerçekleştiği İran, Sudan ve Pakistan gibi ülkelerde İslamcılık düşüncesine yönelik eleştiriler ortaya çıkmıştır. 1990'lı yıllardan itibaren İslam devletine yönelik eleştiriler artarak devam etmiştir. Bu eleştiriler kimi akademisyenler tarafından *İslamcılık* düşüncesinin dönüşümü olarak adlandırılmıştır. *İslamcılık* düşüncesinin söyleminde yaşanan dönüşüm akademisyenler tarafından *sivil*

³³⁹ Not: İslam devletine katkıda bulunan farklı düşünürler (Muhammed İkbal, Malik bin Nebi, Raşid Gannuşi ve Hasan Turabi vb.) bulunmasına rağmen konunun sınırlanması açısından bu düşünürlere çalışmada yer verilmemiştir.

³⁴⁰ Hugh Roberts, “Radical Islamism and the dilemma of Algerian nationalism: The embattled arians of Algiers”, *Third World Quarterly*, C. 10, No: 2, 1988, s. 558.

³⁴¹ Roberts, *a.g.e.*, s. 559.

³⁴² Roberts, *a.g.e.*, s. 557.

İslam, post-İslamcılık, Müslüman Demokratlık, liberal İslam, Neoliberal İslamcılık gibi kavramsallaştırmalarla ifade edilmiştir. İslamcılık düşüncesinin, İslam devleti kavramına ve uygulamalarına yönelik geliştirilen eleştirilerde; devletin nötrlüğü, kamusal özgürlükler, insan hakları gibi liberal değerlerin kullanılmasından dolayı bu dönüşüm, *liberal İslam yaklaşımı* olarak adlandırılmıştır. Liberal İslam düşünürlerinin *İslamcılık* düşüncesine yönelik geliştirdiği eleştiriler aşağıdaki kısımda detaylı olarak incelenecektir.

1.3. Liberal İslam Yaklaşımının İslamcılığa Eleştirileri

Liberal İslam yaklaşımının, İslamcılık tartışmalarında önemli bir yere sahip olan *İslam Devleti* kavramına yaptığı eleştirilere girmeden önce konumuzun daha iyi anlaşılması açısından *liberal İslam* kavramsallaştırmasının ortaya çıktığı tarihsel bağlam ve kavramın ifade ettiği kapsam üzerine birkaç noktaya değinmek gereklidir. *Liberal İslam* kavramsallaştırması birçok itiraza ve eleştirilere neden olacak şekilde müphemliği içinde barındırmaktadır. Bu nedenle, öncelikle *liberal İslam* kavramsallaştırılmasının bu çalışmada nasıl kullanıldığını açıklığa kavuşturmak için burada birkaç noktaya değinilecektir. *Liberal İslam* yaklaşımı daha detaylı bir şekilde ikinci bölümde ele alınacaktır.

İslamcılık düşüncesinde 1990'lı yıllarda birtakım dönüşümler yaşanmıştır. “Tanrının Mutlak egemenliğine dayalı total bir iktidar proje”sine sahip olan İslamcılık düşüncesi bu yıllarda daha demokratik ve toplumsal bir anlayışa doğru evrimleşmiştir. Bu yıllarda gerçekleşen dönüşüm kimi akademisyenler tarafından “siyasal İslam’ın sonu” olarak tanımlanmıştır.³⁴³ Çeşitli akademisyenler de İslamcılık düşüncesinde yaşanan bu dönüşümü, yeni kavramsallaştırmalar etrafında açıklama çabası içine girmişlerdir. Bu noktada, Asef Bayat’ın ortaya koyduğu *Post-İslamcılık* kavramı, *İslamcılık* içerisindeki dönüşüm ve değişimi açıklamaya amaçlayan bir girişimdir. Bayat, *Post-İslamcılık* kavramsallaştırmasıyla İslamcılığın dönüşümüne dikkatleri çekerek, bu dönüşümün İslamcılığın sonuna işaret etmek yerine farklı bir İslamcı siyaset ve söylemin çıkışını imlediğini belirtmiştir. *Post-İslamcılık*, Müslüman

³⁴³ Bkz. Olivier Roy, **The Failure of Political Islam**, Harvard, Harvard University Press, 1994.

çoğunluklu toplumlarda ortaya çıkan daha toplumsal ve demokratik bir İslamcı anlayışı nitelendirmek için kullanılmaktadır.³⁴⁴ Asef Bayat, daha analitik gözlem yapanların post-İslamcılığı *liberal İslam* veya *İslami liberalizm* ile aynı görme eğiliminde olduğunu ifade etmiştir. Bayat’a göre, eğer *liberal İslam* Charles Kurzman’ın ifade ettiği gibi İslam’ın, modern demokrasi, dini olmayan bir devlet, düşünce özgürlüğü ve insani gelişimi kapsayacak şekilde yeniden yorumlanması olarak ifade edilmesiyse bu durum, *post-İslamcı* düşünce ile gerçekten paralellikler arz etmektedir.”³⁴⁵ Fakat Bayat’a göre *post-İslamcılık* yansıttığı şeylerden daha fazlasını ifade etmektedir. *Post-İslamcılık* kavramı aynı zamanda neyin aşıldığını da göstermektedir. Başka bir deyişle post-İslamcılık farklı bir şeyin eleştirisidir. Dolayısıyla Asef Bayat’a göre *post-İslamcılık*, yansıttığı fikirlerin ötesinde, bu fikirlerin kökeninin, gelişiminin ve ilişkilerinin *İslamcı* politikalarla olan ilişkisini incelemektedir.³⁴⁶ Bayat, *liberal İslam* kavramının eğer İslam’ın “özelleştirilmesi/özel alana itilmesi” anlamına geldiği ifade ediliyorsa, o zaman post-İslamcılarının kastettiği şeyin bu olmadığını belirtmiştir.³⁴⁷ *Liberal İslam* yaklaşımı, Bayat’ın ifade ettiği şekilde İslam’ın “özelleştirilmesi/özel alana itilmesi”nden ziyade Charles Kurzman’ın da belirttiği gibi dini olmayan medeni bir devleti savunurken, dinin kamusal alanda var olmasını, toplumda dindarlığın oluşmasını istemektedir.³⁴⁸ Bu nedenle, *liberal İslam* kavramsallaştırması ile *post-İslamcılık* bu noktada da paralellikler taşımaktadır.

Asef Bayat’ın da belirttiği gibi *liberal İslam* kavramsallaştırması ile *post-İslamcılık* arasındaki ayrım, *liberal İslam* yaklaşımının bireysel haklara ve özgürlüklere saygı duyan bir İslam’a işaret ediyor olmasından kaynaklanmaktadır.³⁴⁹ Bayat’a göre, *liberal İslam yaklaşımı* ile *post-İslamcılık* arasındaki ayrım buradan kaynaklanmaktadır. Post-İslamcı politikalar ile liberalizm arasındaki ilişki denenmemiş bir yolu göstermektedir; post-İslamcı proje, büyük bir arzu ile

³⁴⁴ Asef Bayat, **İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 47.

³⁴⁵ Asef Bayat, **Post-İslamcılık: Siyasi islam’ın Değişen Yüzü**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016, s. 50.

³⁴⁶ Bayat, a.y.

³⁴⁷ Bayat, a.y.

³⁴⁸ Kurzman, **Liberal İslam: A Sourcebook**, s. 19.

³⁴⁹ Bayat, **Post-İslamcılık: Siyasi islam’ın Değişen Yüzü**, s. 50.

desteklediği kamusal alandaki din ile ne kadar bireysel özgürlüğün sağlanabileceğini hali hazırda kararlaştıramamıştır.³⁵⁰ Oysaki *liberal İslam* yaklaşımı kamusal alanda dinin varlığının bireysel özgürlükleri hiçbir şekilde etkilemeyeceğini kabul etmektedir.

Sonuç olarak, liberal İslam yaklaşımı çerçevesinde ele aldığımız düşünürler, İslam'ın özel alana itilmesinden ziyade dini olmayan seküler bir devleti savunurken, dinin kamusal alanda var olmasını, toplumda dindarlığın oluşmasını istemektedir. Aynı zamanda kamusal alanda dinin varlığının bireysel özgürlüklere etki etmeyeceğini iddia etmektedirler. Yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı, 1990'lı yıllarda *İslamcılık* düşüncesinde yaşanan değişim ve dönüşümleriyle birlikte tezde düşüncelerini ele aldığımız düşünürleri *liberal İslam* kavramsal çerçevesi altında ele almanın uygun olacağını düşünmekteyiz.

Bu kısımda İslamcılık düşüncesine yönelik liberal İslam düşünürleri tarafından ortaya konulan eleştiriler ele alınacaktır. Liberal İslam düşünürlerinin İslamcılık düşüncesine yönelik yapmış oldukları eleştiriler şu şekilde özetlenebilir. Bu eleştirilerden ilki, İslamcılık düşüncesi tarafından geliştirilen *İslam Devleti* kavramı etrafında gelişmiştir. Liberal İslam düşünürleri tarafından İslam Devleti kavramının Mevdudi'nin *hakimiyet teorisini* -yani Allah'ın egemenliği şeklinde- kullanılmasından dolayı birçok eleştiriye neden olmuştur. Mevdudi ve daha sonraki İslamcı düşünürler tarafından kullanılan *hakimiyet teorisi* açık ve anlaşılır olmadığı ve yöneticilerin yapmış olduğu otoriter ve totaliter tutumlarının Allah'ın adıyla meşrulaştırılabileceği korkusuyla liberal İslam düşünürleri tarafından sorgulanmasına yol açılmıştır. İslam Devleti kavramına yönelik diğer bir eleştiri de din adamlarının siyasal otoriteyi ellerine geçirmelerine karşı geliştirilmiştir. Liberal İslam yaklaşımı tarafından farklı yorumların varlığının kabul edilmesi dini otoritenin siyasal otoriteyi egemenliği altına almasının engellenmesini sağlamaya yöneliktir. Liberal İslam yaklaşımının İslamcılara yönelik diğer bir eleştirisi kamusal alanın İslami ilkelerle düzenlenmesi meselesidir. Liberal İslam düşünürlerine göre kamusal alanın İslami değerlerle düzenlenmesi totaliter eğilimlere yol açmıştır. Bu nedenle kamusal alanda özgürlüklerin sağlanması için bu düşünceden vazgeçilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

³⁵⁰ Bayat, a.y.

İslam Devletine yönelik bir diğer eleştirisi ise bu kavramın, İslam tarihinin herhangi bir döneminde mevcut olmadığıdır. Bundan dolayı, bu düşüncenin meşruiyet açısından sorunlu olmakla birlikte post kolonyal dönemde ortaya çıkan yeni bir talep olarak değerlendirilmektedir. *İslam devleti* düşüncesinin, İslamcılar tarafından İslam dünyasında post kolonyal dönemde ortaya çıkan ulus-devlet modeli ile pozitif hukuk geleneğinin içselleştirilmesi sonucu gelişen bir paradoks olduğu ileri sürülmektedir.

İslamcılara yönelik liberal İslam düşünürleri tarafından ortaya konulan itiraz ve eleştiriler aşağıda başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Liberal İslam yaklaşımını bu tarihsel bağlamda ele almak çağdaş İslam düşüncesinde yaşanan kırılmaların ve sürekliliklerin ortaya konulması açısından önemlidir.

1.3.1. Liberal İslam Ağı'nın (Liberal Islam Network/Jaringan İslam Liberal) İslam Devleti Eleştirisi

Endonezya'da 1998 yılında Suharto rejiminin çöküşüyle birlikte İslam ve devlet arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik farklı tartışmalar gelişmiştir. Bu bağlamda, Liberal İslam Ağı (Liberal Islam Network/Jaringan İslam Liberal) İslamcılığın İslam devleti ve şeriatın kamusal hukuk olarak uygulanması düşüncesine eleştiriler getirmiştir. Liberal İslam Ağı, İslam ve devlet ilişkisi konusunda kendi öncüsü olarak gördüğü Nahdetu'l-Ulema ve Muhammediye hareketinin savunduğu Endonezya İslam Devleti anlayışına karşı çıkmıştır.³⁵¹ Liberal İslam Ağı, bu düşünceye karşı olmanın ötesinde din (İslam) ve devlet arasındaki ayrım veya uhrevi ve dünyevi otoritenin ayrılmasını savunmuştur.³⁵² Nurdin'in belirttiği gibi Liberal İslam Ağı teorik ve pratik olarak İslam devletine karşı katı bir şekilde seküler devleti desteklemiştir.³⁵³

Liberal İslam Ağı İslam devletine karşı düşüncelerini ortaya koymak için 10-11 Ocak 2003 tarihinde Batı Java'da "Şeriat: Karşılaştırmalı Perspektifler" temalı özel bir çalıştay düzenlemiştir. Bu çalıştaya Endonezya'nın dört bir yanından Liberal İslam

³⁵¹ Ahmad Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", *New Zealand Journal of Asian Studies*, C. 7, No: 2, 2005, s. 28.

³⁵² Ali Nurdin, *a.y.*

³⁵³ Ali Nurdin, *a.y.*

Ağı'na katkıda bulunan kişilerin yanısıra özel konuk konuşmacı olarak Abdullahi Ahmed An-Na'im katılmıştır. Çalıştay "Şeriat: Karşılaştırmalı Ülke Vaka Çalışmaları", "Endonezya Örneği" ve "İslam Hukukunun Reformuna Doğru" başlıklı üç bölümden oluşmuştur.³⁵⁴ Bu çalıştayın sonunda Liberal İslam Ağı'nın İslam ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerinin yer aldığı "Syaria Islam: Pandangan Muslim Liberal" başlıklı bir kitap yayınlanmıştır.³⁵⁵ Liberal İslam Ağı'nın bu çalıştay ve diğer çalışmalar kapsamında İslam devletine karşı geliştirdiği eleştirileri teorik ve ampirik olarak iki kısma ayırmak mümkündür.

İslam devletine karşı teorik olarak geliştirilen eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür. Öncelikle, İslam ve devlet ilişkisinde İslam devletinin İslam'ın zorunlu bir sonucu olmadığı vurgulanmaktadır. İslam devletinin teorik bir zorunluluktan ziyade tarihsel süreçte ortaya çıkan bir olgu olduğu iddia edilmektedir. İkincisi, İslam tarihinde bağlamsal olarak ortaya çıkan bu olgunun Kur'an ve hadis gibi İslam'ın temel kaynaklarında yer almadığı savunulmaktadır. Üçüncüsü, böyle bir İslam Devleti'nde şeriatın zor ve baskıyla uygulanması nedeniyle toplumda ahlaki bozukluklara (riya, münafıklık vb.) yol açacağı için doğru olmadığı ifade edilmektedir. Dördüncüsü, Sahrasad'ın belirttiği gibi Lütfi Assyaukanie İslam hukuku (şeriat) uygulamasının ve kavramının daha sonra İslam'ı idealize eden (İslam devleti, İslam ekonomisi ve İslami bankacılık gibi) insanlar tarafından yazıldığını savunmaktadır. Ona göre, peygamberin uyguladığı hukuk da dâhil olmak üzere kamusal alanda uygulanan tüm kanunlar esasen pozitif hukuktur.³⁵⁶ Bu nedenle, şeriatı uyguladığını iddia eden İslam devletinin teorik olarak mümkün olmadığı kabul edilmektedir. Liberal İslam Ağı'nda yer alan düşünürler teorik olarak İslam devletinin mümkün ve doğru olmadığını iddia ederek seküler bir devleti onaylamaktadırlar.

İslam devletine karşı geliştirilen argümanlardan ikincisi İslam devletlerinin uygulamalarına dayalı ampirik sonuçlara dayanmaktadır. Bu kapsamda, Saeful Mujani (aktif bir Liberal İslam Ağı katılımcısı) tarafından şeriatı yasalastıran mevcut İslam

³⁵⁴ Ali Nurdin, **a.y.**

³⁵⁵ Ali Nurdin, **a.g.e.**, s. 28–29.

³⁵⁶ Herdi Sahrasad, "Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia", **Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman**, C. 15, No: 1, 2020, s. 160.

devletlerinde (Suudi Arabistan, Pakistan, İran ve Sudan vb.) kamu yararının ölçülmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda bu ülkelerde İslam hukukunun ve şeriatın uygulanmasının kamu hakları ve sivil özgürlükler konusunda sorunlara yol açtığı ortaya konulmuştur.³⁵⁷ Buna ek olarak, bu İslam devletlerinin ekonomik, sosyal ve eğitim alanlarında başarısız oldukları belirtilmiştir.³⁵⁸ Bu nedenle, Liberal İslam Ağı düşünürleri İslam hukukunun veya şeriatın uygulanmasının başarısızlığa yol açmasından dolayı İslam devleti düşüncesinin terk edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Nurdin'in de ifade ettiği gibi, Liberal İslam Ağı siyasal açıdan bakıldığında Endonezya'da herhangi bir İslami devlet kurma girişimine karşı çıkan bir grup olarak tanınmaktadır.³⁵⁹

Muzakki'nin belirttiğine göre, Liberal İslam Ağı düşünürlerinin İslam devleti düşüncesine karşı olmalarını şu iki noktada özetlemek mümkündür. Öncelikle, İslam devleti ve seküler devlet kişilerin ahlaki boyutu açısından değerlendirilmektedir. Ulil Abshar-Abdalla'nın insanların ahlaki potansiyelini ortaya koyabilmesi açısından seküler devleti İslam devletinden daha iyi ve daha sofistike olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu noktada, seküler devletin dindarlık ve ahlaksızlık potansiyeli için fırsat sağlayabileceği ve bunların birbirleriyle etkileşime girmelerini sağlayarak dindarlık potansiyelinin bu etkileşim sürecinde kendisini güçlü bir şekilde gerçekleştirebileceğini iddia etmektedir. Buna karşın, İslam devletinin bu iki potansiyel arasındaki etkileşimi kolaylaştıramadığı için seküler devletin kapasitesinin İslam devletinin kapasitesinden daha yüksek olduğu konusunda ısrar etmektedir.³⁶⁰ Liberal İslam Ağı düşünürlerinden Masudi'nin ise devlet tarafından şeriatın uygulanmasının ikiye bölünmüşlüğü yaratacağını savunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, bu bağlamda Müslümanların dinlerine bağlılıklarının büyük ölçüde devlet müdahalesi ve zorlamasına bağlı olduğuna inandığını ifade etmektedir.³⁶¹ İkincisi, şeriatın

³⁵⁷ Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", s. 29.

³⁵⁸ Ali Nurdin, **a.y.**

³⁵⁹ Ali Nurdin, **a.g.e.**, s. 32.

³⁶⁰ Akh. Muzakki, "Current Debates in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-liberal Islamic Movement", **Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies**, C. 45, No: 2, 2007, s. 353.

³⁶¹ Muzakki, **a.g.e.**, s. 354.

uygulanmasının çeşitli toplum grupları için dezavantajlar yaratması nedeniyle İslam devleti düşüncesi reddedilmektedir. Bu bağlamda, Muslim Abdurrahman devlet tarafından şeriatın uygulanması durumunda kadınların, gayrimüslimlerin ve yoksulların dezavantajlı konumda olacağını iddia ederek İslam devleti düşüncesini kabul etmemektedir.³⁶²

Liberal İslam Ağı'nın önemli temsilcileri olan Ulil Abshar-Abdalla, Rizal Mallarangeng ve Denny JA gerçekleştirdikleri bir sohbette İslam devletine yönelik geliştirdikleri diğer eleştiriler özellikle İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin kavramsal ve ampirik düzeydeki sonuçlarına göre şekillenmektedir.³⁶³ İlk olarak, devlet tarafından İslam hukukunun uygulamasının bireysel özgürlüğü zayıflattığı iddiasına yol açmaktadır. Devlet ve birey arasındaki ilişkinin demokrasinin temeli olduğu iddia edilerek bu ilişkinin doğru bir şekilde düzenlenmemesinin demokrasiye zarar vereceği savunulmaktadır. İkinci olarak, demokratik siyasetinin demokratik bir teoloji gerektirdiği iddia edilerek doğrudan İslami ilkelerle meşrulaştırılan bir seküler demokratik devlet teolojisi geliştirmenin zorunluluğu vurgulanmaktadır. Rizal Mallarangeng, mevcut/cari teolojide devletin otoritesi olmadan dinin işlerlik kazanamayacağı ve İslam hukukunun uygulanması için devlet müdahalesinin ve otoritesinin gerekli olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu belirterek bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Üçüncü olarak, yasakların dinin değil sosyal politikanın bir parçası olması gerektiğini iddia etmektedirler. Dördüncü olarak, ampirik araştırmalarda Müslüman ülkelerin çoğunda demokrasi düzeyinin düşük olmasının dini uygulamalar için devletin bir araç olduğu fikrinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Beşinci olarak, Kur'an'ın tek bir sistemde tüm çağlara tercüme edilmesinin mümkün olmaması nedeniyle İslam devletine karşı gelmektedir. Son olarak, İslam hukukunu zorla uygulayanların gönüllü olarak insanları ikna edemedikleri için devleti araçsal olarak kullandıkları iddia edilmektedir. Ayrıca, siyasetin bir pazarlık, müzakere ve uzlaşma alanı olarak görülmesine rağmen bu kişiler

³⁶² Muzakki, a.y.

³⁶³ "İslam Bukan Wewenang Negara", **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/islam-bukan-wewenang-negara/>, 12.06.2021.

için dinin mutlak olması nedeniyle siyasetin imkânının ortadan kalktığı ima edilmektedir.³⁶⁴

Zuhairi Misrawi, “Şeriat Devleti mi? Seküler Devlet mi?” başlıklı yazısında şeriat devletinin siyasal İslam söyleminde yeni bir söylem olmadığını belirterek Osmanlı Hanedanının yıkılmasından sonra ortaya çıktığını belirtmektedir. Şeriat devletinin tarihselliğini vurgulayarak böyle bir söylemin siyasal Müslümanlar için şeriat devlet sistemi yapabilecekleri en olası seçenek olarak adlandırılabileceğini iddia etmektedir.³⁶⁵ Şeriat devletinin iki nedenle ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Öncelikle, İslami bir toplum inşa edebilmek için şeriat devleti seküler devletin başarısızlığına alternatif bir teklif olarak ortaya çıkmıştır. İkincisi, şeriat devleti modernitenin yol açtığı olumsuzluklara karşı geliştiğini iddia etmektedir.³⁶⁶ Misrawi, iktidar düşüncesi etrafında şekillendiği iddia ettiği böyle bir şeriat devletinin adalet ve eşitliği sağlayamayacağını iddia etmektedir.³⁶⁷ Bununla birlikte Misrawi, seküler devletinde benzer sorunlarla işaretlenebileceğini fakat demokratik ilkeler benimsendiği sürece bu sorunların ortadan kalkacağını ileri sürerek seküler devletten yana tavır takınmaktadır.³⁶⁸

Basyaib, din ve siyasetin bir araya gelmesini eleştirerek “İslami siyasi sekülerizmin” mümkün ve arzu edilir olduğunu savunmuştur. Sekülerizmin dini siyasetten ayırmayı amaçladığını ifade etmiştir.³⁶⁹ Din ve siyasetin birleşmesi aşağıda belirttiği gibi sorunlara yol açmaktadır.³⁷⁰

“İran örneği, halkı din adamlarından (ulema) mahrum bırakan bir din-siyaset bütünleşmesi örneğidir. İran örneği, din tarafından el konulan kötü siyasi sistemlerin en iyi çağdaş örneğidir ve bu nedenle seküler siyasal sisteme olan ihtiyacı doğrulamaktadır. Bu din ve siyaset bir araya geldiğinde her zaman olur. 1979’daki devrimden bu yana, mollalar devletin içine çekilip yönetici oldukları için İran teokrasisi insanları ulemalarından mahrum bırakıyor. Bu

³⁶⁴ a.y.

³⁶⁵ Zuhairi Misrawi, “Negara Syariat atau Negara Sekuler?”, **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-syariat-atau-negara-sekuler/>, 12.06.2021.

³⁶⁶ Misrawi, a.y.

³⁶⁷ Misrawi, a.y.

³⁶⁸ Misrawi, a.y.

³⁶⁹ Muhamad Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, **American Journal of Islamic Social Sciences**, C. 22, No: 1, 2005, s. 11.

³⁷⁰ Ali, a.y.

karışımında en büyük zararı elitlerin yararına devletin üstlenmesi gerekir. Sekülerizm, dini ve siyaseti kendi ayrı sistemleri içinde konumlandırarak her ikisini de ayırmayı amaçlar. Bu ayrılığın nesi var ve insanlar neden buna şiddetle karşı çıkıyor?”³⁷¹

Bunlara ek olarak Ali'nin belirttiği gibi İslam'da din ve siyaset konusundaki tartışmalar her zaman İslam hukuku olarak tercüme edilen şeriat etrafında gelişmektedir. Liberal İslam Ağı düşünürleri şeriatın, ulemanın yasal hükümlerinin uygulanması olarak anlaşılması gerektiğini savunarak böyle bir uygulamanın şeriatın siyasallaşmasına yol açacağını iddia ederek karşı çıkmaktadırlar. Ayrıca, Liberal İslam Ağı düşünürleri İslam hukukunun kamu hukuku yapma çabasının sorunlu olduğunu ileri sürerek böyle bir uygulamanın reddedilmesini istemektedirler.³⁷² Liberal İslam Ağı düşünürleri, şeriatın bu şekilde kullanımlarının yanlışlığına iki gerekçe sunmaktadır. Öncelikle, İslam hukukunun yekpare olmadığını ve önceki ulema tarafından günümüz koşullarıyla alakasız önceki kararlardan oluştuğu iddia edilmektedir. İkinci olarak, şeriatın uygulamalarından çok İslam hukukunun özü veya ilkeleri olan makasidu's-Şeri'a (şeriatın maksadı), el-kuliyat al-hamsah (beş evrensel gerçek) ve hikmet-i teşri' (yasamanın hikmeti) daha önemli olduğu ileri sürülmektedir. şeriatın özünü ve ilkesini oluşturan bu beş ilke, insanların aklının, dininin, canının, malının, onurunun ve neslinin korunmasıdır.³⁷³ Özellikle Ulil Abshar-Abdalla aşağıdaki gibi şeriatın kamu hukuku olarak uygulanmasına yönelik anlayışı siyasal ideoloji olarak nitelendirerek bu anlayışa açık bir şekilde karşı olduğunu ifade etmektedir.

“Bugünlerde ümmet içindeki hâkim bakış açısını dönüştürmek için “bibliyolatrist” olarak adlandırdığım radikal yeni bir bakış açısı benimsenmelidir. Müslümanların fıkıh geleneğinde hukuk mevzuatının arkasındaki felsefe olan “hikmatu't-teşri” olarak tanımlananlara ilişkin farkındalığını yeniden tesis etmeliyiz. Diğer bir deyişle, İslam anlayışını “siyasi ideoloji” olarak veya Allah'ın emri olduğu için aynı şekilde takip edilmesi gereken bir öğreti demeti olarak sığlaştıracak modern köktencilik eğilimi ile rekabet etmek için İslami öğretinin etik yönleri ısrarla ve sesli olarak ele alınmalıdır. Dini değer veya etik vizyon hakkındaki teori açık bir şekilde ele alınmalıdır... İslam'ın etik vizyonu aslında bir kısmı klasik İslam

³⁷¹ JIL's website, posted on 29 March 2004; akt. Ali, a.y.

³⁷² Ali, a.g.e., s. 13.

³⁷³ Ali, a.y.

hukukçusu tarafından formüle edilmişti. Bu vizyon “al-kulliyatu’l-hamse” (beş temel sütun) veya “al-kulliyatu’l-kubra” (büyüklük sütunları) olarak tanımlanır. Bu vizyon (1) akıl, (2) din, (3) can, (4) servet ve (5) onur ve nesli “korumak” olarak formüle edilmiştir. Kur’an ayetleri bir yandan bu ahlaki vizyonlar ışığında okunmalı, diğer yandan modern Müslüman tecrübesiyle diyalog kurulmalıdır.”³⁷⁴

Liberal İslam Ağı’nın şeriata yönelik eleştirileri şeriata içkin zorlukların yanında hükümlerin çoğunun amacı ve anlamının anlaşılmaması iddiasına dayanmaktadır. Bu durumun, şeriati anlamadan uygulamanın uyumsuzluğa yol açacağı ve çoğulcu toplumlarda ayrımcılığa neden olacağını ileri sürmüşlerdir.³⁷⁵ Bunlara ek olarak, Liberal İslam Ağı destekçileri özgürlük kavramına dayanarak şeriatin uygulanması konusunda farklı gerekçelerle endişe duymaktadırlar. Şeriatin uygulanmasının, insanların kendi iradelerini ortaya koyamamalarına, şeriatin tikel biçiminin uygulanmasına, kişisel özgürlük ve insan haklarının yanında demokrasinin temel ilkelerinin ihlal edilmesine yol açacağını iddia etmektedirler.³⁷⁶

Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri İslamcılık düşüncesinin ortaya koymuş olduğu İslam devleti ve şeriatin kamu hukuku olarak uygulanması düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Bu eleştirilerin gerekçeleri çok çeşitli olmakla birlikte ortak noktaları İslamcılığa karşı geliştirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam yaklaşımı İslamcılığa karşı geliştirilmiş bir düşünce biçimi olarak nitelendirilebilmektedir.

1.3.2. Abdullahi An-Naim: İslam Devletine Karşı Devletin Nötrlüğü

Abdullahi An-Naim, *İslam devletine* yönelik eleştirileri üç temel başlıkta ele almıştır. İlk olarak, bazı Batılı bilim adamlarının ve Kutup, Mevdudi ve Humeyni gibi İslamcı entelektüellerin iddialarının aksine, Müslüman toplumlarda din ve devlet kurumları, Peygamber’in ölümünden bu yana etkili bir şekilde ayrılmıştır. İkinci olarak, modern/çağdaş İslamcılar din ve devletin birleşmesine dayanan bir İslam

³⁷⁴ Ulil Abshar-Abdalla, “Avoiding Bibliolatry: The Importance of Revitalizing the Understanding of Islam” (speech given at The Paramadian Foundation, Jakarta); akt. Ali, a.y.

³⁷⁵ Virginia Hooker, “Developing Islamic Arguments for Change through ‘Liberal Islam’”, **Islamic Perspectives on the New Millennium**, ed. Virginia Hooker, Amin Saikal, Singapore, ISEAS Publications, 2004, s. 242.

³⁷⁶ Hooker, a.y.

devleti kurma talepleri İslami örneklere değil, devlet ve pozitif hukukun Avrupa görüşlerine dayanan sömürgecilik sonrası söyleme aittir. Üçüncü olarak, Müslümanlar Şeriat ideallerini en iyi şekilde, tüm vatandaşların erişebileceği *civic reason* (*yurttaş aklı*) aracılığıyla kendilerini ifade ettikleri sürece, din meseleleri üzerinde tarafsız ancak vatandaş değerlerine duyarlı seküler bir devlette gerçekleştirebilir.³⁷⁷

Bu son nokta üzerinde An-Naim'in yaklaşımı, din ve devletin ayrılması için en zorlayıcı gerekçelerin liberalizmden değil güçlü/muktedir olanın İslam'ı istismar etmesini engellemeye yönelik çabadan kaynaklandığını savunmaktadır.³⁷⁸ Ayrıca An-Naim'in sekülerizm yaklaşımı, din ve devlet kurumlarının resmi bir şekilde ayrılmasını zorunlu kılarken, yasamada dini aktörlerin ve değerlerin rol oynamasına izin verir ve hatta bu durumu gerekli bulmaktadır.

An-Naim, İslami dindarlığa yapılan en büyük tehditlerden birinin, Müslüman toplumun dışından gelmediğini, din ve devletin ayrılmasını ortadan kaldıracak şekilde İslami bir hükümet adı altında Müslümanlardan geldiğini ifade etmektedir. Bütün bu türden projelerin sadece siyasi açıdan tehlikeli değil aynı zamanda dini anlamda yanlış olduğunu iddia etmektedir. Abdullahi An-Naim, Şeriatın devlet hukuku olarak uygulanmasını hedefleyen *İslam devleti* düşüncesinin post-kolonyal dönemde ortaya çıkan *tehlikeli bir yanılsama* olarak nitelendirmektedir.³⁷⁹ Ona göre Kur'an'ın belli bir yorumunu zorla uygulayacak olan böyle bir devlet kabul edilemez. Bu nedenle, *İslam devleti* düşüncesini ortadan kaldırmak, İslam toplumlarında vatandaşlık, insan hakları ve anayasacılık gibi norm ve ilkelerin meşrulaştırılması ve yerleştirilmesine zemin hazırlayacaktır.³⁸⁰ An-Naim, Rawls'ın *seküler liberal devlet modeli* ve kendisinin *yurttaş muhakemesi* kavramının İslam devleti düşüncesiyle kıyas edildiğinde, Müslümanların tarihsel tecrübesiyle daha fazla yakınlığa sahip olduğunu iddia etmektedir.³⁸¹ Yaylacı'nın belirttiği gibi An-Naim,

³⁷⁷ Abdullahi An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, Harvard University Press, 2008, s. 97.

³⁷⁸ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 5.

³⁷⁹ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 2.

³⁸⁰ An-Na'im, *a.y.*

³⁸¹ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 280.

“şeriatın siyaset ve kamu hayatının bir parçası olabilmesi için çözümü İslam’ı devletten ayıran fakat siyasetle buluşturan bir çizgide buluyor. Buna göre İslam ile devlet arasında kesin bir kurumsal ayrışma olmalıdır -devlet herhangi bir dini yahut o dine dayanan hukuku temel almamalıdır- ve fakat İslam siyasetin ve kamu hayatının bir parçası olmalıdır.”³⁸²

An-Naim, devletin yapısı gereği seküler işlevler tatbik eden nötr/tarafsız (neutral) bir kurum olduğunu belirtmektedir.³⁸³ An-Naim, “şeriatın İslam devleti suretinde baskıcı bir araca dönüşmeden siyasete dâhil edilebilmesinin ideal formunu Rawls’un siyasal liberalizminde” bulmaktadır.³⁸⁴

Pratik bir husus olarak, An-Naim, Müslüman vatandaşların (ya da diğer dini vatandaşların) bu tür politikalarını yalnızca İslam dini normlarına dayandırılmaması koşuluyla, dini dünya görüşünün bir parçası olan politikalarını ilerletmesine izin vermektedir.³⁸⁵ Bu duruş onu, devleti İslami değerlerin yaygınlaştırılması için bir araç haline getirmeye çalışan çağdaş İslami siyasi hareketlerin ve hatta İslam dünyasında İslam’ın devlet dini olarak benimsenmesini destekleyen İslam dünyasındaki birçok milliyetçi hareketin görüş birliğinin dışına itmektedir. Sonuç olarak, An-Naim İslam devleti fikrini reddetmekte veya İslam hukukunun (şeriat) devlet tarafından kamusal hukukun bir parçası olarak uygulanmasına karşı çıkmaktadır.

1.3.3. Nader Hashemi’nin İslamcılık Düşüncesine Yönelik

Değerlendirmeleri

Nader Hashemi, İslamcılık düşüncesine yönelik yapmış olduğu değerlendirmeler temelinde kendi düşüncelerini şekillendirmiştir. Hashemi’nin çalışmalarında İslamcılığa karşı geliştirmiş olduğu düşüncelerini teorik ve pratik olarak sınıflandırabiliriz. Hashemi, İslamcılık söyleminde sıklıkla kullanılan İslam devleti (dawla al-Islamiyya) söylemine ve uygulamalarına yönelik birtakım çözümlemeler yapmıştır. Hashemi’ye göre “Siyasi iktidarla ilgili çeşitli İslamcı deneyimler, hem İslam dünyasında hem de dışında dini siyaset hakkında yeni tavırlar

³⁸² İsmail Yaylacı, “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, No: 34, 2013, s. 53.

³⁸³ An-Na’im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari’a**, s. 4.

³⁸⁴ Yaylacı, “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı”, s. 53.

³⁸⁵ An-Na’im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari’a**, s. 7–8.

geliştirmiş ve algıları şekillendirmiştir.”³⁸⁶ Hashemi, İslam dünyasında İslam devletine yönelik ilginin ortaya çıkışında post kolonyal dönemde otokratik modernleşen devlet tarafından kısa bir süre içinde bir dizi yukarıdan aşağıya doğru zorunlu bir şekilde gerçekleştirilen modernizasyon, sekülerleşme ve batılılaşma politikalarının açmış olduğu sorunlara karşı devletin çözüm bulamaması nedeniyle sekülerizme karşı ortaya çıkan şüphe olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁷

Postkolonyal dönemde Müslüman dünyadaki birçok post-kolonyal rejimin egemen ideolojileri açıkça seküler ve milliyetçi olduğu için bu gelişmeler sekülerizmi olumsuz etkilemiştir.³⁸⁸ Hashemi, bu gelişmeler sonucunda seküler devletin meşruiyeti azaldıkça diğer tarafta dinin, birçok Arap ve Müslüman için bir sığınak kaynağı ve bir kimlik göstergesi haline geldiğini ve modern çağda Müslüman toplumların karşılaştığı sorunları çözebileceğine inanılan alternatif bir paradigma olarak meşruiyeti arttırdığını belirtmektedir.³⁸⁹ Hashemi, ana akım siyasi İslamcılarının önde gelen İslamcı liderler ve entelektüeller tarafından teorize edilen ve dile getirilen bir İslam devleti oluşturmayı hedeflediğini ifade etmektedir.³⁹⁰ Hashemi’ye göre,

“Yukarıdan gelen devlet sekülerizmi ile aşağıdan gelen seküler olmayan siyasal kültür arasındaki bu uçurum, aynı zamanda, kısmen, dini partilere verilen desteğin ve bir “İslam devleti” kurulması çağrılarının bugün neden bir cazibesi olduğunu da açıklamaktadır. Batı eğitiminin alıcıları olmuş ve seküler bir bakış açısını içselleştirmiş olan nüfusun azınlığı dışında, bugün Müslüman toplumunun önemli bir kısmı din ve devletin bütünleşmesi ve seküler siyasi ilkelerin reddi çağrısı yapan siyasi çağrılara duyarlıdır.”³⁹¹

Hashemi, günümüzde başarısız seküler modernleşme paradigmalarının bu mirası nedeniyle siyasal manzaranın seküler-din/İslamcı bir eksen boyunca farklı

³⁸⁶ Nader Hashemi, “Political Islam: A 40 Year Retrospective”, **Religions**, C. 12, No: 2, 2021, s. 3.

³⁸⁷ Nader Hashemi, “Why Islam (Properly Understood) is the Solution: Reflections on the Role of Religion in Tunisia’s Democratic Transition”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, C. 30, No: 4, 2013, s. 139.

³⁸⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 139–140.

³⁸⁹ Nader Hashemi, “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, **Philosophy and Social Criticism**, C. 40, No: 4–5, 2014, s. 445.

³⁹⁰ Hashemi, “Political Islam: A 40 Year Retrospective”, s. 6.

³⁹¹ Nader Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, New York, Oxford University Press, 2009, s. 151–152.

siyasi ve ideolojik kamplar arasında ayrıldığını belirtmektedir.³⁹² Bununla birlikte Hashemi'ye göre, Müslüman toplumlarda liberal demokrasinin gerçekleşme olasılığının demokrasinin tarihinde olduğu gibi dinin siyasetteki normatif rolü üzerine tartışmaları ve çatışmaları içermektedir.³⁹³ Müslüman toplumlarda, demokratikleşme ve liberalleşme süreçlerinin hükümette dinin normatif rolü hakkındaki tartışmalardan ayrılamayacağını ifade etmektedir.³⁹⁴ Bu tartışmalarda, Batıda olduğu gibi dini argümanların önemli olduğunu belirtmektedir. Buna ek olarak, Hashemi dini düşüncenin yeniden yorumlanmasının, demokratikleşme ve liberalleşme sürecini ve yörüngesini etkilemesi nedeniyle toplumsal değişim için kritik bir değişken olduğunu iddia etmektedir.³⁹⁵ Bu nedenle, Hashemi Müslüman toplumlarda demokrasiye giden yolun seküler/liberal güçler tarafından değil reformcu İslamcı gruplar ve post-İslamcılar tarafından yürütüleceğini belirtmektedir.³⁹⁶ Sonuç olarak, Hashemi Batı'da yaşanan sürece benzer şekilde İslamcılık düşüncesinin de temel iddiaları olan İslam Devleti ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanması fikirlerinden vazgeçmesi gerektiğini ima etmektedir.

1.4. Sonuç

Bu bölümde, liberal İslam yaklaşımına yönelik farklı akademisyenler tarafından yapılan kavramsallaştırmalar eleştirel bir şekilde değerlendirilerek yeni bir kavramsallaştırma önerilmiştir. Bu kapsamda, farklı akademisyenler tarafından yapılan liberal İslam kavramsallaştırmalarının tarihsel olarak İslamcılığa karşıt bir şekilde ortaya çıkmış liberal İslam yaklaşımının doğru bir şekilde tanımlanmasını ve tespit edilmesini engellediği iddia edilmiştir. Ayrıca, cari liberal İslam kavramsallaştırmalarının uzamsal ve kökensel genişletmeler aracılığıyla kavramın sınırlarını belirsizleştirdikleri iddia edilmiştir. Bununla birlikte, liberal İslam'ın siyasal

³⁹² Hashemi, "Why Islam (Properly Understood) is the Solution: Reflections on the Role of Religion in Tunisia's Democratic Transition", s. 140.

³⁹³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 144.

³⁹⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 145.

³⁹⁵ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 102.

³⁹⁶ Hashemi, "Why Islam (Properly Understood) is the Solution: Reflections on the Role of Religion in Tunisia's Democratic Transition", s. 145.

liberalizmin bütün taahhütlerini kabul ederek yeni bir olgu olarak ortaya çıktığı tespit edilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Liberal İslam yaklaşımı, İslamcılık düşüncesine yönelik yaptığı eleştiriler temelinde gelişen yeni bir olgudur. Bu nedenle, liberal İslam yaklaşımının neye karşı olduğunu ve ne olduğunu anlayabilmek için bu temellerin ortaya çıkarılması önemlidir. Bu bölümde, yukarıda sayılan nedenlerden dolayı öncelikle liberal İslam yaklaşımının doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi için yeni bir kavramsallaştırma gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, liberal İslam yaklaşımının ortaya çıktığı zemini ortaya koyabilmek için İslamcılık düşüncesinin ortaya çıktığı tarihsel arka plan ve temel argümanlar ele alınmıştır.

Liberal İslam yaklaşımının İslamcılık düşüncesine karşıt bir şekilde ortaya çıktığını net bir şekilde belirleyebilmek için İslamcılık düşüncesine yönelik liberal İslam düşünürleri tarafından yapılan değerlendirmeler ve eleştiriler ele alınmıştır. Liberal İslam düşünürlerinin İslamcılık düşüncesine yönelik geliştirmiş oldukları eleştirilere geçmeden önce İslamcılık düşüncesinin ana hatlarına kısaca değindik. İslamcılık düşüncesinin temel hedefi Allah'ın hâkimiyetine dayalı bir İslam devleti kurmaktır. İslam devletinde, İslam hukuku (şeriat) kamusal hukuk olarak uygulanmaktadır. İslam devletinin diğer bir özelliği İslam düşüncesinin belirli bir yorumunu uygulamaktır. İslam devletinde kamusal alan İslami ilkelere göre düzenlenmelidir.

Liberal İslam düşünürlerinin İslamcılık düşüncesine yönelik yapmış oldukları eleştiriler özetle şu şekildedir. Bu eleştiriler, İslamcılık düşüncesi tarafından geliştirilen *İslam Devleti* kavramı etrafında gelişmiştir. Bu eleştirilerin temelinde İslam devletinin iki ana özelliği olan hâkimiyet düşüncesi ve kamu hukuku olarak İslam hukukunun (şeriat) uygulanması yatmaktadır. Mevdudi tarafından geliştirilen İslam devletinde egemenliğin Allah'a ait olduğunu ifade eden *hakimiyet teorisi* liberal İslam düşünürleri tarafından birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Liberal İslam düşünürleri, Mevdudi ve daha sonraki İslamcı düşünürler tarafından kullanılan *hakimiyet teorisinin* müphem ve anlaşılır olmadığını iddia etmişlerdir. *Hakimiyet teorisinin* bir sonucu olarak yöneticilerin yapmış olduğu otoriter ve totaliter tutumlarının Allah'ın adıyla meşrulaştırılabileceği düşüncesinin oluşması Liberal

İslam Ağı düşünürleri tarafından bu düşüncenin sorgulanmasına yol açmıştır. İslam Devleti kavramına yönelik yapılan diğer bir eleştiri de İslam devletinde dini otoritenin siyasal otoriteyi egemenliği altına almasının özgürlüklerin kısıtlanmasına yol açarak önemli bir sorun haline gelmesidir. Bu soruna, dini otorite tarafından siyasal otoritenin ele geçirilmesi ve herhangi bir din yorumunun tek gerçekmiş gibi kabul edilerek uygulanması neden olmaktadır.

Liberal İslam yaklaşımının İslamcılara yönelik diğer bir eleştirisi kamusal alanın İslami ilkelerle düzenlenmesi meselesidir. Liberal İslam düşünürlerine göre kamusal alanın İslami değerlerle düzenlenmesi totaliter eğilimlere yol açmaktadır. Bu nedenle kamusal alanda özgürlüklerin sağlanması için bu düşünceden vazgeçilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Abdullahi An-Naim'in İslam devletine yönelik bir diğer eleştirisi ise bu kavramın, post kolonyal dönemde ortaya çıkan yeni bir talep olarak, İslam tarihinde mevcut olmamasından dolayı meşruiyet açısından sorunlu olmasıdır. Bu nedenle An-Naim *İslam devleti* düşüncesinin, İslam dünyasında post kolonyal dönemde ortaya çıkan pozitif hukuk geleneğinin ve ulus-devlet modelinin İslamcılar tarafından içselleştirilmesinden kaynaklandığı için bir çelişki olduğunu iddia etmiştir.

Nader Hashemi ise İslamcılık düşüncesine yönelik yaptığı değerlendirmelerde Müslüman toplumlarda demokratikleşmenin ve liberalleşmenin gerçekleşebilmesi için dinin siyasetteki normatif rolünün tartışılması gerektiğini öne sürmüştür. Batıda liberalizmin ortaya çıkışında dini argümanlar ne kadar önemliyse Müslüman toplumlar için aynı durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, dinin siyasetteki normatif rolünün tartışılmasının ve doğru bir şekilde ortaya konulabilmesinin İslamcılar veya Post-İslamcılar eliyle gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Bu noktada Hashemi, Müslüman toplumların demokratikleşmesi ve liberalleşmesinde dinin siyasetteki normatif rolünün doğru bir şekilde belirlenebilmesi için Hristiyanlıktaki reforma paralel olarak İslam'ın reforme edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Böylelikle Hashemi, Batıdaki süreçlere benzer şekilde İslamcılığın da temel iddiaları olan İslam Devleti ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanması fikirlerinden vazgeçilmesi gerektiğini ima etmektedir.

Liberal İslam düşünürleri, İslam devleti etrafında İslamcılık düşüncesine yönelik geliştirdiği eleştirilerin çözümü olarak birtakım görüşler öne sürmüşlerdir. Liberal İslam yaklaşımına göre, İslam devleti hâkimiyet teorisi temelinde otoriter bir devlet olarak tezahür ettiği için dini otoritenin siyasal otorite üzerinde hâkim olmasını sağlayarak dinin yorumunu tekeline altına almaktadır. Ayrıca İslam devletinde, İslam hukukunun (şeriat) kamusal hukuk olarak uygulanması ve kamusal alanın İslami ilkelerle düzenlenmesi, totaliter eğilimlere ve bireysel özgürlüklerin ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Liberal İslam düşünürleri, İslam devletinden kaynaklandığını iddia ettikleri bu sorunların çözümü için devletin nötrlüğünü (tarafsızlık), bireysel özgürlüklerin sağlanması için kamusal alanın İslami ilkelerle düzenlenmemesini, dinin uygulanması ve yorumlanmasına kamusal akıl yoluyla erişilebileceğini iddia etmektedirler. Liberal İslam düşünürlerinin İslam devleti eleştirisi temelinde ortaya koyduğu argümanlar ikinci bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ TEMEL ARGÜMANLARI

Bu bölümde liberal İslam yaklaşımında yer alan önemli düşünürlerin ortaya koymuş oldukları düşünceler ve argümanlar incelenecektir. Liberal İslam yaklaşımının oluşmasına katkı sağlayan düşünürler, farklı ülkelerden ve farklı disiplinlerden yola çıkarak temel argümanlarını geliştirmeye çalışmışlardır. Liberal İslam yaklaşımına katkıda bulunan yazarlar, liberalizm bağlamında farklı tutum ve duruşlara sahiptir. *Liberal İslam* düşünürleri olarak tanımladığımız yazarlar devlet, siyaset ve din arasındaki ilişkiyi farklı kavramsal ve teorik çerçeveler içinde ele almıştır. Bu çalışmada bu düşünürler arasındaki farklılıklar ele alınacak ve liberalizm bağlamında değerlendirilecektir. Çalışmamızda, *liberal İslam* düşünürlerinin eserlerinden yararlanılarak onların düşünceleri, argümanları ve iddiaları ortak bir bağlama yerleştirilmeye çalışılacaktır.

Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde İslam ve demokrasi ilişkisine dair temel olarak iki görüş bulunmaktadır. Bir taraftan İslam ile demokrasinin uyuşmayacağına diğer taraftan İslam ve demokrasinin uyuşabileceğine dair bir görüş söz konusudur. İslam ve demokrasinin uyuşabileceğine dair üç farklı yaklaşım olduğu öne sürülmektedir. Öncelikle, demokrasinin İslami değerlerle uyumlu olduğunu ve İslam'ın, halkın egemenliği değil ama halkın temsil edildiği bir İslami demokrasiye izin verdiği yönünde bir görüş bulunmaktadır. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde bu görüşü savunanlar arasında Raşid Gannuşi, Malik Bin Nebi ve Mevdudi vb. düşünürler bulunmaktadır. Bu yaklaşımı savunan düşünürlere göre istişare, şura ve icma gibi İslami değerler demokrasinin İslami yönünü vurgulamaktadır. Ayrıca, Mevdudi'nin insanın Allah'ın halifesi olduğuna dair yaklaşımına dayanan teo-demokrasi düşüncesi bu görüşü yansıtmaktadır. İkincisi, İslam ve demokrasinin uyuşabilmesi için İslam'ın yorumlanması gerektiği görüşünü savunan dini demokrasi yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, özellikle neo-Mutezile olarak nitelenen Abdulkerim Suruş tarafından savunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre dinin ve Kur'an'ın yorumlanabilmesi için

özgürlüğün zorunlu olduğu ve bu nedenle de demokrasinin gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Üçüncüsü, İslam'ın en iyi bir şekilde kendini gerçekleştirebilmesi ve yaşanabilmesi için seküler demokrasinin gerekli ve zorunlu olduğu savunulmaktadır. Bu yaklaşım çeşitli düşünürler tarafından iki farklı bağlamda ele alınmaktadır. Bu iki farklı bağlam, Müslüman çoğunluklu toplumlar ve Müslümanların azınlıkta olduğu seküler veya post-seküler toplumlar için seküler demokrasinin savunulmasıdır. Bu farklı bağlamları açık bir şekilde ortaya koymak, bu bağlamlar etrafında şekillenen iki farklı düşünüş arasındaki ayrımın net bir şekilde çizilmesi açısından gereklidir. Bu nokta, çalışmamızda ele aldığımız liberal İslam yaklaşımının farkını ortaya koymak açısından önemlidir. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde Müslüman azınlıkların Avrupa'da seküler liberal demokrasiye dahil edilmesi konusunda görüşlerini ileri süren Bassam Tibi, Tarık Ramazan¹, Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd, Tariq Modood ve Muhammed Arkun gibi düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürler Müslüman azınlıkların seküler liberal demokrasiye eklenmesi sorunuyla ilgilenmekteyken liberal İslam düşünürleri ise Müslüman çoğunluklu toplumlarda İslam'ın doğru bir şekilde yaşanabilmesi için seküler liberal demokrasiyi savunmaktadırlar. Bununla birlikte, İslam ve seküler liberal demokrasinin belli şartlar altında uyuşabileceği konusunda çağdaş siyaset düşüncesi içinde post-seküler toplumda seküler demokrasiye dinin dahil edilebileceği düşüncesini savunan post-seküler yaklaşım söz konusudur. İslam ile seküler demokrasinin uyuşabileceği ve uzlaşabileceğine yönelik bu üç yaklaşım, iki farklı bağlamı esas aldığı için birbirinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Bu ayrım, çalışmamızın temel ayrımını oluşturmakla birlikte bu bağlamın siyasal düşünce açısından ayırt edici vasfını da ortaya koymaktadır. Böylelikle, Müslüman çoğunluklu toplumlar için seküler liberal demokrasinin savunulmasının farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bu ayrımın altının çizilmesi liberal İslam yaklaşımının diğer düşünüş biçimlerinden ayrıldığı noktanın vurgulanması açısından önemlidir.

¹ Tarık Ramazan Müslüman çoğunluklu toplumlar için Medeni Devlet düşüncesini savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Tariq Ramadan, **Islam and the Arab Awakening**, New York, Oxford University Press, 2012, s. 102-107.

Liberal İslam yaklaşımında bu farklı bağlamları çeşitli şekillerde ele almak mümkün gözükmemektedir. Bu düşünürler, liberal İslam yaklaşımı içinde liberalizmin farklı unsurlarını temel alarak düşüncelerini oluşturmaktadır. Çalışmamızın daha iyi anlaşılabilmesi açısından bu düşünürlerin eserlerini ele alarak öne sürdükleri argümanları ve temel düşünceleri ortaya koyacağız.

2.1. Liberal İslam Ağı: Siyasal Liberal Tasavvuru

2.1.1. Tarihsel Arkaplan

Liberal İslam Ağı (Liberal İslam Network/Jaringan İslam Liberal) 1998 yılında Suharto rejiminin sona ermesinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu dönemde özellikle İslami hareketler arasında Endonezya’da şeriatın uygulanmasına ve İslam Devleti kurmaya yönelik talepler artmıştır. Bu bağlamda, bu hareketlerin İslami köktencilik ve radikalizmi artıracağına yönelik kaygılar sonucunda birkaç Endonezyalı genç Müslüman akademisyen tarafından Liberal İslam Ağı veya Jaringan Islam Liberal (JIL) olarak adlandırılan bir örgüt oluşturularak bu hareketlerin faaliyetlerine ve fikirlerine karşı çıkmıştır.² Benzer şekilde Abdi, Liberal İslam Ağı’nın ortaya çıkışında daha formel ve dışlayıcı İslami söylem ve grupların yükselişinin genç liberal ve ilerici Müslüman entelektüellerin liberal dini ve siyasi söylemleri kamusal ve daha organize bir şekilde dile getirmeye zorladığını belirtmektedir.³ Bunun aksine Nurdin’in belirttiği gibi Liberal İslam Ağı’nın ortaya çıkışı yalnızca İslami radikal grupların ortaya çıkmasına bir yanıt olarak görülemezdi. Liberal İslam Ağı, Endonezya’da modernite ve liberalizme aracılık etmede büyük bir rol oynayan ve

² Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 23.

³ Supriyanto Abdi, “Islam and (Political) liberalism: A note on an evolving debate in Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam*, C. 3, No: 2, 2009, s. 380.

Muhammediye⁴ ve Nahdet-ul Ulema (NU)⁵ hareketleri tarafından öncülük edilen çeşitli İslami reform hareketlerinin bir yönü olarak düşünülmelidir.⁶

Liberal İslam Ağı veya Jaringan İslam Liberal 2001 yılında Ulil Abshar Abdalla,⁷ Luthfi Assyaukanie,⁸ Saeful Mujani⁹ ve Ahmad Sahal¹⁰ gibi genç Endonezyalı entellektüeller tarafından Endonezya'nın başkenti Cakarta'da kuruldu.¹¹ Bu entellektüeller görüşlerini medya aracılığıyla yaymak için bu oluşumu kurdular.¹² Liberal İslam Ağı, kısa bir süre içinde ilahiyat, felsefe, siyaset bilimi, sosyoloji, tarih ve ekonomi alanında binden fazla aktivist ve katılımcıya ulaştı.¹³ Genellikle köşe yazarı, araştırmacı veya gazetecilerden oluşan Liberal İslam Ağı'nın nihai hedefi

⁴ Endonezya Müslüman topluluğu tarafından Endonezya'daki İslami dirilişin öncüsü olarak adlandırılan Muhammediye hareketi 1912 yılında Ahmed Dahlan tarafından Endonezya'nın Yogyakarta şehrinde kurulmuştur. Mısır'daki Muhammed Abduh'un reformist düşüncelerinden etkilenerek İslam'ın geleneklerden ve yanlış uygulamalarından arındırılmasına yönelik girişimlerde bulunmuştur. Örgüt çoğunluğu şehirli ve orta kesimin oluşturduğu yaklaşık olarak 29 milyon üyeden oluşmaktadır. Örgüt modern eğitim kurumları, camiler ve yetimhaneler kurarak toplumsal faaliyetlerde bulunmuştur. Aynı zamanda, çağdaş İslami meseleleri tartışmak için halka açık toplantılar düzenlemenin yanında birçok kitap yayınlamıştır.

⁵ Nahdet-ul Ulema (NU), bir tarafta seküler milliyetçi ideolojilere diğer tarafta Muhammediye hareketinin oluşturduğu reformist düşünceye karşı geleneksel İslam'ı güçlendirmek için 1926 yılında kurulmuştur. 30-35 milyon arasında olduğu tahmin edilen takipçi sayısı Endonezya'nın en büyük İslami örgütüdür. Takipçilerinin çoğunluğu yerel karizmatik sufi liderler etrafında kümelenen kırsal kesimden gelen insanlardan oluşmaktadır. Endonezya'nın eski başkanlarından olan Abdurrahman Wahid'in Nahdet-ul Ulema'ya başkanlık yaptığı dönemde örgüt kendisini modernize etmiştir.

⁶ Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", s. 23.

⁷ Ulil Abshar Abdalla, Liberal İslam Ağı'nın önemli düşünürlerinden biri olmanın yanında bu oluşumun yöneticiliğini yapmaktadır. İslami ilimlerde özellikle de İslam hukuku alanında eğitim almıştır. Birçok kurumun başkanlığını yapmanın yanında bazı dergilerin editörlüğünü yapmaktadır.

⁸ Luthfi Assyaukanie, Jakarta Paramadina Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Ürdün Üniversitesi'nden İslam hukuku ve felsefesi alanında lisans derecesine ve Malezya'daki Uluslararası İslam Üniversitesi'nden yüksek lisans derecesine almıştır. Avustralya'da Melbourne Üniversitesi'nden İslami çalışmalar alanında doktora derecesi almıştır. *Wajah Liberal Islam di Indonesia (Endonezya'daki Liberal İslam'ın Yüzleri)* kitabının editörlüğünü yapmıştır.

⁹ Saeful Mujani, Jakarta Syarif Hidayatullah Devlet İslam Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Siyaset bilimi alanında yüksek lisans ve doktora derecesini Ohio Eyalet Üniversitesi'nden almıştır. "Dini Demokratlar: Suharto sonrası Endonezya'da Demokratik Kültür ve Müslümanların Siyasal Katılımı" adlı doktora tezini yazmıştır.

¹⁰ Ahmad Sahal, modern İslami ve Yahudi siyasi düşüncesi alanında çalışmalar yapmaktadır. Ayrıca, İslam hukukunda demokratik söylem araştırma alanını oluşturmaktadır. İslam, siyaset ve kültür alanında birçok makale ve kitap bölümü yayınlamıştır. New York Üniversitesi'nde siyaset teorisi alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. Jakarta merkezli Özgürlük Enstitüsü'nde müdür yardımcısı ve Journal of Kalam'ın yayın kurulunda yer almaktadır. Bir dönem Nahdet-ul Ulema'nın Kuzey Amerika şubesinin başkan yardımcısı olarak görev yapmıştır.

¹¹ Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", s. 24.

¹² Ali Nurdin, *a.g.e.*, s. 25.

¹³ Ali, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", s. 15.

Liberal İslam düşüncesini olabildiğince geniş bir alana yaymaktır.¹⁴ Ayrıca internet sitelerinde yayınladıkları Liberal İslam Ağı Manifestosu’nda örgütlenme biçimi olarak “toplum temelli örgütler ve siyasi partiler yerine ağ biçimini” seçtiklerini ifade etmişlerdir.¹⁵

Liberal İslam Ağı, etkisini artırmak, söylemlerini yaymak, argümanlarını güçlü kılmak ve gündemini tanıtmak için Endonezya ve dünyanın farklı yerlerinden yirmi sekiz katılımcıyı Liberal İslam Ağı’nı destekleyenler olarak gruba dâhil etmiştir.¹⁶ Endonezya’dan Nurcholish Madjid (Cakarta Paramadina Üniversitesi Rektörü), Azyumardi Azra (Jakarta Devlet İslam Üniversitesi Rektörü), Djohan Effendi, Masdar F. Mas’udi, Komaruddin Hidayat, Said Agiel Siradj (Nahdhatul Ulema lideri), Jalaluddin Rahmat (Endonezyalı Müslüman bilgin ve Muthahari Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı) iken dünyanın çeşitli ülkelerinden katılan Asghar Ali Engineer (Pakistan), Abdullahi Ahmad An-Naim (Sudan), Mohammad Arkoun (Fransa) Abdallah Laroui (Fas) ve Charles Kurzman (Amerika Birleşik Devletleri) bu düşünürler arasında yer almaktadır.

Liberal İslam Ağı, kurucular, katılımcılar ve katkıda bulunanlar için gazeteler, radyolar, kitaplar, kitapçıklar yayınlayarak ve web siteleri kurarak onların görüşlerini kamuoyunda ifade etmelerini sağlamıştır.¹⁷ Bunlara ek olarak, “Liberal İslami Yazar Sendikası” ve bir Liberal İslam web sitesi (<http://www.islamlib.com>) kurdular. Aynı zamanda, radyo ve televizyonlarda söyleşi programları düzenlemenin yanında birçok kitap ve yayını desteklediler.¹⁸ Liberal İslam Ağı düşünürleri aktif olarak yazılarını yayınladıkları web sitelerinde (<http://www.islamlib.com>) İslam devleti, şeriat hukuku, cihat, demokratikleşme, sekülerleşme, çoğulculuk, cinsiyet eşitliği ve insan hakları ile ilgili konuları tartıştılar.¹⁹ Düşünürlerin yazdığı makalelerde konular genel olsa bile

¹⁴ Sahrasad, “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, s. 148.

¹⁵ Sahrasad, **a.y.**

¹⁶ Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 26.

¹⁷ Sahrasad, “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, s. 148.

¹⁸ Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 30.

¹⁹ Lily Zubaidah Rahim, “Discursive Contest between Liberal and Literal Islam in Southeast Asia”, **Policy and Society**, C. 25, No: 4, 2017, s. 89.

ele alınan meseleler kamuoyunu ilgilendirmenin yanında güncel sosyal sorunlara yanıt niteliğini de taşımaktadır.²⁰

Bu kapsamda, yazdıkları makaleleri, yaptıkları röportajları ve tartışmaları derleyen *Wajah Liberal Islam di Indonesia (Endonezya'daki Liberal İslam'ın Yüzleri)*²¹ ve şeriat uygulamalarını eleştiren *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal (Müslüman Liberalin Görüşüne Göre İslam Şeriatı)*²² gibi kitaplar yayınladılar.²³ Bu kitapların yanında *Cilbab Eleştirisi (İslami Kadın Başörtüsü)* ve *Kadınlar için Kur'an* adlı kitaplar yayınladılar. Liberal İslam Ağı ayrıca cuma günleri camilerde Cuma namazı sırasında dağıtılmak üzere haftalık bültenler yayınlamaktadır.²⁴ Bu kitapların konuları şu şekildedir:

“Konular arasında cihadın “kutsal savaş” olarak değil, manevi ve entelektüel bir mücadele olarak yeniden yorumlanması, şeriatın katı bir ritüelizm veya yasallık sisteminden ziyade bir ahlak sistemi olarak yeniden yorumlanması, cilbabın bir zorunluluktan ziyade kişisel bir seçim olarak kullanılması yer alıyor.”²⁵

Liberal İslam Ağı düşünürleri, bu konuların yanında liberalizm, sekülerizm, çoğulculuk, adalet, özgürlük ve eşitlik kavramları üzerinden dini ve siyasal düşüncelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca, Liberal İslam Ağı bu dini ve siyasal düşünceleri ortaya koyabilmek için misyonunu üç alanda gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

“1) ilkelerine uygun liberal İslami yorumlar geliştirmek ve bunları mümkün olduğunca çok kişiye yaymak; 2) muhafazakarlığın her türlü baskısından uzak ve açık diyalog alanları oluşturmak ve 3) adil ve insanca bir sosyal ve politik yapının oluşumunu sağlamaya çalışmak.”²⁶

²⁰ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 11.

²¹ Luthfi Assyaukanie (ed.), **Wajah Liberal Islam di Indonesia**, Jakarta, Jaringan Islam Liberal, 2003.

²² Burhanuddin (ed.), **Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal**, Jakarta, Jaringan Islam Liberal and the Asia Foundation, 2003.

²³ Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 31.

²⁴ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 16.

²⁵ Ali, **a.y.**

²⁶ Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 30.

Liberal İslam Ağı, her ne kadar Endonezya bağlamında ele alınmış olsa da bu oluşumun ortaya koymuş olduğu temel argümanlar İslam dünyasının farklı noktalarında ortaya çıkan düşüncelerle benzer nitelikleri taşımaktadır. Liberal İslam Ağı'nın liberal İslam yaklaşımı etrafında geliştirmiş olduğu temel argümanları serimlemek konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle, öncelikle liberal İslam'ın ne anlama geldiği ortaya konulacaktır. Sonrasında ise liberal İslam'ın neye tekabül ettiği ortaya konularak kapsamı belirlenmeye çalışılacaktır.

2.1.1.1. Liberal İslam'ın Tanımlanması

Liberal İslam kavramı daha önce belirttiğimiz gibi akademisyenler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Liberal İslam Ağı aktivistleri liberal İslam'ı tanımlarken ve formüle ederken Leonard Binder'den çok Charles Kurzman'ın kavramsallaştırmasından ilham almışlardır.²⁷ Ayrıca, bu düşünürler liberal İslam terimini sohbetler ve e-posta yoluyla tartıştıklarını ve sonunda liberal İslam'ın ne anlama gelmesi gerektiği konusunda ortak bir anlayışa vardıklarını ifade etmektedir.²⁸ Bu düşünürlere göre liberal İslam;

“Formalizmden ziyade etiği vurgulayan, mutlakiyetçilikten ziyade göreceliği ve kapsayıcılığı vurgulayan, liberal ve özgürleştirici bir İslam biçimidir. Azınlığın ve ezilenlerin çıkarlarını, din özgürlüğünü ve din ile siyasetin ayrılmasını destekler.”²⁹

Aynı şekilde, Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad Liberal İslam Ağı'nın internet sitesinden yaptığı alıntıya göre Liberal İslam bir dizi anlayışa dayalı olarak İslam'ın yeni bir yorumunu sunduğunu belirtmektedir.³⁰

“Birincisi, içtihat kapılarının her yönden açık olmasıdır. İkincisi, metnin gerçek anlamına değil, ahlaki-dini ruha yaptığı vurgudur. Üçüncüsü, göreceli, açık ve çoğul bir hakikatin kabulüdür. Dördüncüsü, azınlıkların ve ezilenlerin yanında duruşudur. Beşincisi, inanç ve iman özgürlüğünü tasdik

²⁷ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 10.

²⁸ Ali, a.y.

²⁹ Ali, a.y.

³⁰ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, “Contemporary Islamic thought in Indonesian and malay world: Islam liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif”, *Journal of Indonesian Islam*, C. 5, No: 1, 2011, s. 106.

etmesidir. Altıncı, uhrevi (cennetsel) ve dünyevi otorite ile dini ve politik otoritenin ayrılmasıdır.”³¹

Liberal İslam, İslam’ın geleneksel ve muhafazakâr yorumları yerine ilerlemeci ve kapsayıcı yorumlarını ifade etmektedir.³² Aynı zamanda liberal İslam, eleştirel, ilerlemeci ve dinamik İslam olarak tanımlanmaktadır.³³ Liberal İslam’ın nitelikleri açıklık, çoğulculuk, hoşgörü ve kapsayıcılık olarak ifade edilmektedir.³⁴ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad’ın Liberal İslam Ağı’nın internet sitesinden yaptığı alıntıya göre grubun Liberal İslam adını benimsemesinin nedeni şudur: ³⁵

“‘Liberal İslam’ adı temel ilkelerimizi göstermektedir; İslam ‘özel hürriyetleri’ (Mutezile’nin ‘insan hürriyetleri’ne ilişkin doktrinine göre) ve sosyo-politik yapının sağlıklı ve baskıcı tahakkümünden ‘özgürleşmeyi/kurtulmayı’ vurgular. ‘Liberal’ sıfatının iki anlamı vardır: ‘özgürlük’ (özgür olmak) ve ‘özgürleştiricilik’. Bazılarının iddia ettiği gibi, hiçbir sıfatı olmayan İslam’a inanmadığımızı lütfen unutmayın. Sıfat olmadan İslam imkânsızdır; aslında İslam, tercümanın ihtiyaçlarına göre çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Biz bir yorum türü seçtik ve bu şekilde İslam’a ‘liberal’ bir sıfat seçtik.”³⁶

İslam’da yorum çoğulluğuna işaret eden ve bu çoğulluk içerisinde kendi yorumlarını liberal İslam olarak nitelemeyi tercih eden bu düşünürler var olduğu iddia edilen bu yorum çoğulluğunun özgür bir ortamda sürdürülmesinin bu tip bir yorum türüyle mümkün olduğunu ima etmektedirler. Ayrıca, liberal İslam, İslam’ın anlaşılmasında geçmiş ve gelecek tezahürlerinden ziyade şimdiki bağlamı esas alan bir liberal yaklaşım olarak kabul edilmektedir.³⁷ Her ne kadar yorum çoğulluğuna vurgu yapılmış olursa da Liberal İslam Ağı aktivistleri tarafından liberal İslam çerçevesinde geliştirilen liberal temalar tartışmalara yol açmıştır.³⁸ Bu liberal

³¹ Bustamam-Ahmad, **a.y.**

³² Hooker, “Developing Islamic Arguments for Change through ‘Liberal Islam’”, s. 236–237.

³³ Hooker, **a.y.**

³⁴ Hooker, **a.y.**

³⁵ Bustamam-Ahmad, “Contemporary Islamic thought in Indonesian and malay world: Islam liberal, Islam Hadhari, and islam Progresif”, s. 107.

³⁶ Jaringan Islam Liberal, <http://islamlib.com/en/aboutus.php>; akt. Bustamam-Ahmad, **a.g.e.**, s. 107–108.

³⁷ Hooker, “Developing Islamic Arguments for Change through ‘Liberal Islam’”, s. 237.

³⁸ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 10.

temaların hangi zeminde temellendiğinin ortaya konulabilmesi için liberal İslam'ın kapsamının serimlenmesi gerekmektedir.

2.1.1.2. Liberal İslam'ın Kapsamı

Liberal İslam Ağı her ne kadar görüşlerini İslam devleti ve şeriatın uygulanması eleştirisi ekseninde geliştirmiş olsa bile yeni fikirler de ortaya koymuştur. Bu nedenle, Liberal İslam Ağı oldukça yeni olmasına rağmen toplumda sıklıkla tartışmalara neden olan konular hakkında yeni fikirler getirdiği için popüler hale gelmiştir.³⁹ Liberal İslam Ağı'nın ilerici düşüncesi aşağıdaki dört alanla ilgilidir.

“Birincisi, siyasi reform, Liberal İslam Ağı sekülerizmi teşvik eder. İkincisi, sosyal ve dini topluluk reformu alanında Liberal İslam Ağı çoğulculuk fikrini veya kavramını taşır. Üçüncüsü, bireysel özgürlükteki reformda Liberal İslam Ağı liberalizm fikrini hem düşüncede hem de eylemde öne sürer. Dördüncüsü, kadın alanındaki reformda Liberal İslam Ağı cinsiyet eşitliği fikrini taşıyor. Bu düşüncenin toplumda birçok artı ve eksisi vardır. Bazıları kınar ancak diğerleri buna saygı duyar ve destekler.”⁴⁰

Bu nedenle Liberal İslam Ağı, çoğulculuk, teokrasi karşıtlığı, demokrasi ve kadın haklarının güvence altına alınmasını içeren liberal düşünceleri yürüten bir kuruluş olarak kabul edilmektedir.⁴¹ Bunlara ek olarak, cihat, İslam hukukunun uygulanması, cinsiyet adaleti, başörtüsü ve seküler devlet hakkında eleştirel okumalar geliştirerek İslam'ın demokrasi ile uyumlu olduğu iddiasını ortaya koymuştur.⁴² Liberal İslam Ağı, böyle bir iddiayı temellendirirken metinden ziyade bağlamın anlaşılmasına öncelik vererek ve baskıcı olduğunu düşündüğü sosyal ve politik yapılardan özgürleşerek içtihadı mümkün olduğunca geniş bir kapı açarak bireysel özgürlüğü vurgulamıştır.⁴³ Bu nedenle Liberal İslam Ağı, Endonezya'da ilerici bir İslami düşünce ve hareket olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴

Liberal İslam Ağı düşünürleri arasında, liberal İslam'ın anlamı özellikle de liberalin neyi ima ettiği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu noktada, bazı Liberal

³⁹ Sahrasad, “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, s. 149.

⁴⁰ Sahrasad, **a.g.e.**, s. 149–150.

⁴¹ Sahrasad, **a.g.e.**, s. 148.

⁴² Sahrasad, **a.g.e.**, s. 149.

⁴³ Sahrasad, **a.g.e.**, s. 148.

⁴⁴ Asep Ilyas Ismail, “Pemikiran Islam Progresif,” Theologia, Vol. 23, No. 2, 2012, pp. 277-308; akt. Sahrasad, **a.g.e.**, s. 150.

İslam Ağı düşünürleri tarafından Batı siyasal düşüncesinde liberalizmin sağ, İslami düşünce söyleminde liberal İslam'ın sol hareketlerle ilişkilendirilmesi anlamında *liberalin liberalizmden ayırt edilmesi* gerektiği öne sürülmüştür.⁴⁵ Bu noktada, Liberal İslam Ağı aktivistleri ve destekçilerinin *liberal, sol, sağ* ve *muhafazakar* vb. terimleri anlamlandırmalarının göreceli olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁶ Her ne kadar Liberal İslam Ağı düşünürleri tarafından *liberalin liberalizmden ayırt edilmesi* gerektiği düşüncesi dile getirilmiş olsa da bu düşünürlerin açık bir şekilde siyasal liberalizmin argümanlarını savunduklarını unutmamak gerekir.

Liberal İslam Ağı doğrudan liberal temaların yanında dinler arası evlilik, dinler arası diyalog, çoğulcu ve çok kültürlü eğitim, sanatsal ifade özgürlüğü, cinsiyet eşitliği, çok eşlilik karşıtlığı vb. birçok konuda söylemler geliştirmişlerdir. Bu konuları ve düşünceleri temellendirirken farklı şekillerde liberal bir İslami söylem formüle etmeye çalışmışlardır.⁴⁷ Ali, liberal İslam düşünürleri tarafından farklı şekillerde geliştirilen bu liberal söylemleri şu şekilde aktarmaktadır.

“Ulil bir keresinde İslami liberalizmi özgünlük ve modernlik açısından tartışmıştı. Dolayısıyla onun için Liberal İslam Ağı, özgünlük ve modernite arasındaki gerilimleri uzlaştırma girişimidir. Denny JA, liberal İslam'ı, sivil kültürü (örneğin, çoğulculuk yanlısı, eşit fırsat, ılımlılık, güven, hoşgörü ve ulusal bir topluluk duygusu) destekleyen bir İslam yorumu olarak gördü. Luthfi Assyaukani, bir tür kurtuluş teolojisi olan liberal İslam'ın özgürleştirici bir unsurunu vurguladı.”⁴⁸

Bu ve buna benzer düşünceler, liberal İslam'ın siyasal boyutuna vurgu yapmak için bir zemin oluşturmuştur. Liberal İslam'ın siyasal boyutuna vurgu, onun özgürleştirici bir gündeme sahip olduğu argümanı tarafından desteklemiştir. Bu noktada, Luthfie Asyaukanie'nin “Dört Özgürleştirici İslami Gündem” başlıklı makalesi liberal İslam'ın dört gündemini ortaya koyması açısından önemlidir.⁴⁹

⁴⁵ Abdi, “Islam and (Political) liberalism: A note on an evolving debate in Indonesia”, s. 381.

⁴⁶ Abdi, a.y.

⁴⁷ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 10.

⁴⁸ Ulil Abshar-Abdalla, “Menghindari ‘Bibliolatri’: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” (speech presented at Paramadina Foundation, Jakarta, 8 February 2003); akt. Ali, a.g.e., s. 10–11.

⁴⁹ Sahrasad, “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, s. 168.

“Birincisi, liberal İslam ister monarşi sistemini ister parlamenter sistemi (demokrasi) takip etsin, siyaset ve devlet işlerinin tamamen dünya meseleleri olduğu fikrini popülerleştirir. İkincisi, Müslüman topluma, Müslüman dünyasında sosyal ve dini çeşitliliği kabul etmek için teolojik bir argüman ve temel sağlayan bir çoğulculuk teolojisi aramaya ihtiyaç vardır. Üçüncüsü, kadınların özgürleşmesini şiddetle savunuyor. Dördüncüsü, ifade özgürlüğünü mutlak bir şekilde savunuyor.”⁵⁰

Liberal İslam’ın siyasal alanda özgürleştirici bir gündeme sahip olabilmesinin altında yatan unsurlar bir yorumlama biçimine sahip olmasında yatmaktadır. Bu yorumlama biçiminin temelinde aklın ve insanın merkezde olduğu bir dini anlayış söz konusudur. Aklın ve insanın merkezde olduğu bir dinsel anlayış Liberal İslam Ağı’nın ortaya koymuş olduğu gündemlerinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır.⁵¹

“Birincisi, liberal İslam, bağımsız akıl yürütmenin (ictehat) uygulanmasını şiddetle savunur. İkincisi, akli dini anlamada merkezi bir konuma yerleştirir. Üçüncüsü, halkı sosyal ve dini çoğulculuğu kabul etmeye sevk eder. Dördüncüsü, dinin siyasi işlerden ayrılmasını şiddetle savunur ve devleti mezhepçi olmayan bir pozisyon almaya çağırır.”⁵²

Liberal İslam Ağı kurucuları genel olarak bir taraftan Müslüman çoğunluğun diğer taraftan da halkın geri kalanını oluşturan insanların çıkarlarını koruma ve karşılama iddiasıyla bir takım değer ve söylemleri bir araya getirmiştir. Bu değer ve söylemler din ve siyasetin ayrılması, tek eşlilik, dinler arası evlilik, dinler arası diyalog, savaş karşıtlığı vb. içermektedir. Bu değer ve söylemler, Liberal İslam Ağı’nın insanlar tarafından geniş bir şekilde desteklenmesi ve bu oluşumun yerleşik bir hale gelmesi için gerekli görülmüştür.⁵³ Bu değer ve söylemlerin dolaşıma sokulması aynı zamanda siyasal istikrarın ve sosyal uyumun gerçekleşmesinin yanında şiddetin önlenmesi açısından önemli görülmüştür.⁵⁴ Liberal İslam Ağı, ılımlılık ve hoşgörü gibi değerlerin yaygınlaşması konusunda kendisini İslami köktencilığe karşı konumlandırmıştır.

⁵⁰ Sahrasad, a.y.

⁵¹ Sahrasad, a.y.

⁵² Sahrasad, a.y.

⁵³ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 22.

⁵⁴ Ali, a.y.

Liberal İslam Ağı düşünürleri farklı entelektüel eğilimlere sahip olmalarına rağmen İslam'ın farklı şekillerde yorumlanabileceği ve farklı yorumların kabul edilmesi konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Bu noktada, İslam'ın yorumlanmasında monolitik ve statik olmadığını iddia ettikleri liberal yorumlama biçimini kabul etmektedirler.⁵⁵ Bu yorumlama biçimi evrensel olarak kabul edilen adalet ve barış gibi değerlerin ve ilkelerin onaylanmasına dayanmaktadır. Buna ek olarak, farklılıklara karşı hoşgörü ve ölçülü olmanın sürekli bir diyalogun bir sonucu olduğunu kabul etmektedirler.⁵⁶ Böylelikle Liberal İslam Ağı düşünürleri yorumların çoğulluğunu onaylarken evrensel olduğu iddia edilen değerlerin gerçekleşmesinin sürekli bir diyalog veya müzakerenin varlığına dayandığını düşünmektedirler. Bu noktada, böyle bir diyalog ve müzakerenin temin edilmesinin zemininin seküler liberal demokrasi olduğunu vurgulamaktadırlar. Liberal İslam Ağı düşünürlerinin liberal seküler demokrasi etrafında geliştirdikleri siyasal düşüncü aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

2.1.2. Seküler Liberal Demokrasinin Savunulması

Liberal İslam Ağı düşünürleri, İslam ve demokrasi arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerini yazılarında temellendirerek ele almışlardır. Özellikle, kendi demokrasi anlayışlarını ortaya koyarken farklı demokrasi anlayışlarını ele alarak ve aradaki farkı ortaya koyarak düşüncelerini geliştirmişlerdir. Bu çerçevede Luthfi Assyaukanie, Endonezya'daki siyasal değişimi incelediği makalesinde İslam Devleti ve demokrasi konusunda Müslümanların geliştirdiği argümanlara değinmektedir. Özellikle kendi neslinin demokrasiyi kabulünde önemli gelişmeler yaşadığını belirtmektedir. Bu çalışmada Endonezya'daki iki nesil Müslüman entelektüeller arasındaki siyasal düşünüş arasındaki farkları ortaya koyarak kendi içinde bulunduğu nesli liberal Müslümanlar olarak adlandırmaktadır. Özellikle ilk neslin İslami bir siyasi gündeme sahip olduğunu ve bu gündemin giderek zayıflayarak liberal Müslüman neslin ortaya çıkmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu liberal Müslüman neslin “çoğunlukla Batıdan ithal edilen modern siyasi kavramlarla

⁵⁵ Ali, a.y.

⁵⁶ Ali, a.y.

uğraşırken İslami argümanlar geliştirerek İslam ve liberal demokrasinin uyumluluğunu kanıtlayabileceğini” ve demokrasiyi savunma ve teşvik etmede önemli roller oynayabileceğini iddia etmektedir.⁵⁷ Ayrıca, bu makale Assyaukanie’nun içinde bulunduğu nesli tasvir ederken kendi görüşlerini ortaya koyması açısından da önemlidir.

Assyaukanie, Endonezya’daki bu neslin, demokrasiye karşı olmamakla birlikte demokrasi anlayışlarının temel olarak bağlı oldukları klasik İslami siyasi öğretilerin değerleriyle sınırlı olduğunu, bu nesil için İslam devletinin orijinal halinin, demokratik olması nedeniyle demokrasi ile İslam devletinin birbiriyle bağdaştığını belirtmektedir. Bu anlayışın bir tezahürü “İslami demokratik devlet” veya “teo-demokrasi” olarak adlandırılan yeni bir kavram geliştirilmiştir.⁵⁸ Bu ilk neslin demokrasi kavrayışının belirli niteliklere sahip olduğunu ve kendisinin de içinde yer aldığı ikinci nesil üzerinden demokrasi konusunda kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu ilk neslin demokrasi anlayışının seçim mekanizmalarının işlediği prosedürel bir demokrasi olduğunu belirtmektedir. Prosedürel demokrasi anlayışının devlet başkanının seçilmesi, halkın katılımı vb. usullere dayalı bir mekanizma şeklinde işlediği kabul edilmektedir. Böyle bir prosedürel anlayışın İslam’daki şura kavramıyla benzerlik gösterdiği için demokrasi ve İslam’ın uyumlu olduğunu savunduklarını belirtmektedir.⁵⁹ Demokrasinin bu prosedürel anlayışının İslami siyaset doktrinindeki imamet, Ehl-i Hal ve’l-Akd ve beyat vb. siyasal mefhumların yanında nebevi hadisler ve ilk dört halifenin art arda gelmesi gibi uygulamalarla desteklendiğini ifade etmektedirler.⁶⁰ Bunlara ek olarak, demokrasiyi çoğunluğun yönetimi olarak kabul ettikleri için Müslümanların çoğunluğu oluşturmaları nedeniyle devletin şeklinin nasıl olması gerektiğine karar verebileceklerini iddia etmektedirler.⁶¹ Ayrıca, bu neslin tanrının egemenliği fikrini demokrasiyi reddetmek için değil onu sınırlamak için kullandıklarını belirtmektedir.⁶² Bu nesil için demokrasi yönetimi dinin kendisinden

⁵⁷ Luthfi Assyaukanie, “Democracy and the Islamic state: Muslim arguments for political change in Indonesia”, *Copenhagen Journal of Asian Studies*, C. 20, No: 20 SPEC. ISS., 2004, s. 32.

⁵⁸ Assyaukanie, *a.g.e.*, s. 36.

⁵⁹ Assyaukanie, *a.y.*

⁶⁰ Assyaukanie, *a.g.e.*, s. 36–37.

⁶¹ Assyaukanie, *a.g.e.*, s. 37.

⁶² Assyaukanie, *a.y.*

türetilemez olmasına rağmen dine hizmet etmelidir. Aksi takdirde, din tarafından yönlendirilmeyen demokrasi, seküler olacağı için İslam'a karşı olma eğilimini barındırmaktadır. Bu nedenle de bu düşünürler siyasal sekülerleşme düşüncesini karşı çıkmışlardır.⁶³

Eski Müslüman neslin demokrasi kavrayışını ortaya koyduktan sonra Assyaukanie, kendi içinde bulunduğu neslin demokrasi anlayışını belirtmek için bunlara eleştiriler getirerek düşüncesini açıklamaktadır. Öncelikle bu önceki neslin demokrasinin tözsel anlamını görmezden geldiğini belirtmektedir. Bu neslin demokrasinin tözsel nitelikleri olan siyasal eşitlik ve azınlık hakları gibi ilkeleri teorik ve pratik olarak benimsemediklerini belirtmektedir.⁶⁴ Ayrıca, eşitlik ve azınlık hakları gibi demokrasinin tözsel ilkelerinin klasik İslami siyasi öğretilerden büyük ölçüde etkilendiğini ifade etmektedir.⁶⁵ Assyaukanie, liberal demokratik bir zaviyeden bakıldığında böyle bir tutumun sorunlu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre demokrasinin bağımsız ve nesnel bir koşula ihtiyacı bulunmaktadır. Aksi takdirde, dinin öznel niteliklere sahip olması nedeniyle dinin egemen olduğu bir siyasal sistemin veya devletin demokratik olarak işleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durumda belirli bir dinin diğer toplulukların dininden daha iyi ve uygun olduğunu iddia etmesinin sorunlu olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Assyaukanie, bu ve buna benzer demokratik olmadığını ileri sürdüğü görüşlere karşı eleştiriler geliştirmiştir. Buna karşın, İslam'ın demokrasi ile tamamen uyumlu olduğunu ve liberal demokrasinin insanoğlunun şimdiye kadar ürettiği en iyi yönetim modeli olduğunu iddia etmektedir. Liberal demokrasinin, Müslümanların dini yükümlülüklerini yerine getirmelerinin yanında modern dünyada inançlarını yaşamaları için en uygun yönetim modeli olduğuna inanmaktadır. Buna ek olarak, liberal demokrasinin insan hayatının seküler boyutunun yanında manevi boyutunun gerçekleştirilmesi için en iyi yönetim biçimi olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷ Seküler liberal demokrasi üzerine geliştirilen bu düşüncelere dayanarak Assyaukanie, *İslam devleti* düşüncesinin Müslümanların

⁶³ Assyaukanie, **a.y.**

⁶⁴ Assyaukanie, **a.g.e.**, s. 38.

⁶⁵ Assyaukanie, **a.y.**

⁶⁶ Assyaukanie, **a.y.**

⁶⁷ Assyaukanie, **a.g.e.**, s. 39.

siyasal yaşamıyla alakalı olmadığını savunmaktadır. Burada *İslam devleti* ile kastedilenin *teo-demokrasi* veya *İslami demokratik devlet* kavramları altında desteklenen bir siyasi model olduğunu belirterek bu modellerin demokrasinin gerçek anlamına zarar verdiğini iddia etmektedir.⁶⁸

Aynı zamanda Liberal İslam Ağı, şeriatın uygulanmasına yönelik eleştiriler temelinde İslam ve demokrasi ilişkisini tartışmaktadır. Siyasal sistem olarak İslam'ın en yüksek değerlerini sürdürdüğü gerekçesiyle demokrasi için İslami argümanlar geliştirmektedirler.⁶⁹ İslam'ın en yüksek değerlerinden birinin adalet olduğu öncülünün kabul edilmesiyle İslam ile demokrasi arasında simbiyoz bir ilişkinin olduğu kabul edilmektedir. İslami olan toplumun hedefi adaletse bunun gerçekleşebilmesinin demokratik sistemle mümkün olacağı belirtilmektedir.⁷⁰ Liberal İslam destekçileri, demokratik kültürün gelişmesinin liberalizm kültüründen kaynaklandığını ve çoğulculuğun kabul edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedirler. Ayrıca kültürel modernlik kavramını benimseyerek İslami ve demokratik ilkeler arasında ortak zemin araştırmaktadırlar.⁷¹

İslam dünyasında Müslümanlar tarafından teorik olarak savunulan farklı demokrasi anlayışları mevcuttur. Bu anlayışlardan ikisinde din ve demokrasi ilişkisi ikisinin bir arada varlık gösterebileceği bir zeminde savunulmaktadır. Dini demokrasi ve teo-demokrasi (İslami demokratik devlet) bu anlayışın tecessüm etmiş halini oluşturmaktadır. Liberal İslam Ağı tarafından bu iki anlayışa karşı seküler liberal demokrasi yukarıda belirtilen gerekçelerle savunulmaktadır. Seküler liberal demokrasinin Liberal İslam düşünürleri tarafından tercih edilmiş olması bu demokratik anlayışın tözsel ve prosedürel nitelikleri hakkındaki soruları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri tarafından savunan liberal seküler demokrasinin niteliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

⁶⁸ Assyaukanie, a.y.

⁶⁹ Hooker, "Developing Islamic Arguments for Change through 'Liberal Islam'", s. 242.

⁷⁰ Hooker, a.y.

⁷¹ Hooker, a.y.

2.1.2.1. Liberal Demokrasinin Nitelikleri

Liberal seküler demokrasinin niteliklerinin yanında demokrasinin değerleriyle İslam'ın değerlerinin uyumlu olduğu düşüncesi liberal İslam düşünürleri tarafından savunulmaktadır. Bu kapsamda, Liberal İslam Ağı'nın kurucusu ve aktivisti olan Luthfi Assyaukanie'ye göre, "liberal demokrasi temsil, hukukun üstünlüğü, anayasa, bireysel özgürlüklerin ve azınlık haklarının korunması temelinde inşa edilmiş bir siyasal sistemdir. Liberal demokrasi sadece seçime ve çoğunluk sayısına değil, aynı zamanda bireysel ve azınlık hakları özgürlüğüne de vurgu yapar."⁷² Buna ek olarak, Liberal İslam Ağı'nın diğer kurucusu ve aktivisti olan Ulil Abshar-Abdalla İslam'da belirli bir yönetim sisteminin ve siyaset kavramının olmadığını iddia etmektedir.⁷³ Maksum, bu temel noktaları dikkate alarak Liberal İslam Ağı'nın İslam'ın değerleri ile demokrasinin değerlerinin çelişkili olmadığını kabul ettiğini ve İslam ile demokrasi arasında bir uygunluk bulunduğunu aşağıdaki şekilde ifade etmektedir.

"Birincisi, müzakere, adalet, eşitlik, hoşgörü, özgürlük gibi İslam ahlakı ve diğer unsurlar modern demokratik değerlerle uygundur. İkincisi, devlet işleri ve siyasi katılımı ilgili olarak Kur'an şöyle buyurmaktadır: "Ey iman edenler, Allah'a, Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin (Kur'an, 4:59)." Üçüncüsü, İslam şura (danışma) ilkelerini öğretir. Dördüncüsü, İslam insanlara hoşgörü olmalı ve insan haklarını korumayı öğretir. Demokrasi unsurlarında İslami unsurlar da mevcuttur."⁷⁴

Yukarıda belirtildiği gibi Liberal İslam Ağı düşünürleri açık bir şekilde demokrasiyi desteklemektedirler. Nurdin'in belirttiği gibi Liberal İslam Ağı düşünürleri demokrasiyi, çoğulculuğu, kadın eşitliğini ve sivil özgürlükleri savunmaktadırlar. Ayrıca Nurdin, demokrasi ve İslam ilkeleri arasında bir sentezin ortaya çıkabilmesinde Liberal İslam Ağı'nın İslami öğretinin tüm külliyatının bağlamsal olarak yeniden yorumlanması gerektiğine olan inançlarının rol oynayabileceğini iddia etmektedir.⁷⁵ Nurdin bu noktada, Liberal İslam Ağı'nın

⁷² Luthfi Assyaukanie, "Islam Liberal untuk Demokrasi Liberal," Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah* (Jakarta: KataKita, 2007), p. 91; akt. Ali Maksum, "Discourses on Islam and democracy in Indonesia: A study on the intellectual debate between Liberal Islam network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)", *Journal of Indonesian Islam*, C. 11, No: 2, 2017, s. 408.

⁷³ Interview with Ulil Abshar-Abdalla, February 23, 2011; akt. Maksum, *a.y.*

⁷⁴ Maksum, *a.g.e.*, s. 409.

⁷⁵ Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", s. 31.

kurucularından olan Ulil Abshar Abdala'nın dini metinlerin liberal yorumu olmadan demokrasi için gerekli İslami temelleri yeniden işlemenin tamamen imkânsız değilse bile zor olacağına dair cümlesini hatırlatmaktadır.⁷⁶ Böylelikle, Liberal İslam Ağı düşünürleri seküler liberal demokrasi için gerekli İslami temellerin veya gerekçelerin ortaya koyulabilmesi için dini metinlerin liberal bir şekilde yorumlanması gerektiğine işaret etmektedirler.

Abdi, Liberal İslam Ağı aktivistlerinin bazı liberal siyasal söylemleri açıkça formüle ve teşvik ettiğini ifade etmektedir. Bu kapsamda dini güç ve siyasal otoritenin ayrılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna ek olarak, Liberal İslam Ağı aktivistlerinin Rawls'un kavramsallaştırdığı bir tür siyasal liberalizme özdeş olmasa da benzer bir şekilde dinin özel ve bireysel alanlarda işlev gördüğüne inandıklarını belirtmektedir.⁷⁷ Nurdin ise kamu işleriyle alakalı olarak Liberal İslam Ağı düşünürlerinin herkesin tartışabileceği ve her gerçeğin uygun bir vizyon testi yoluyla tümevarımsal olarak belirlendiği bir "ortak içtihat" sürecini savunduklarını ifade etmektedir.⁷⁸

Sudarto, "Devlet Tarafsızlığı: Tözel/Gerçek Demokrasi İçin Ön Koşullar" başlıklı yazısında demokratik prosedürlerin mevcudiyetinin mutlaka demokratik yönetim ile sonuçlanmayacağını savunmaktadır.⁷⁹ Gerçek bir demokrasinin sadece standart prosedürler sağlamak olmadığını belirttikten sonra demokrasinin aynı zamanda devletin farklı grupların çıkarlarını ifade etmeleri için eşit alan sağlama çabalarıyla da ilgili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca devletin bu farklı marjinal grupların birlikte yaşama kararlarına dahil olmalarını da teşvik etmesi gerektiğini ve böylelikle demokratik bir süreç sonucunda her vatandaş için adil ve kapsayıcı politikalar oluşturma'nın mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.⁸⁰ Adil bir demokrasinin önkoşulu ve temel bir özelliği olarak çoğulluğu yönetmenin devletin görevi olduğunu belirtmektedir. Çoğulcu bir devlette eşit vatandaşlık ilkesinin

⁷⁶ Ulil Abshar Abdala, "Perlawanan Islam Liberal", Gatra, 1(December 2001), p. 30; akt. Ali Nurdin, a.y.

⁷⁷ Abdi, "Islam and (Political) liberalism: A note on an evolving debate in Indonesia", s. 382.

⁷⁸ Ali Nurdin, "Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004", s. 35.

⁷⁹ Sudarto, "Netralitas Negara: Pra-Syarat Demokrasi Substansial", **IslamLib**, 2015, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/netralitas-negara-pra-syarat-demokrasi-substansial/>, 16.06.2021.

⁸⁰ Sudarto, a.y.

geliştirmesini ve tüm insanların veya insan gruplarının aynı hak ve yükümlülüklerle sahip olduğunun varsayılması gerektiğini savunmakta, çoğulculuğun farklı yurttaşların katılımı olmadan korunamayacağını ifade etmektedir.⁸¹ Bu nedenle, Sudarto devletin rolünün sadece farklı grupların katıldığı rasyonel müzakere sürecinin tarafsız bir kolaylaştırıcı olmasından kaynakladığını belirtmektedir. Ayrıca Sudarto, Abdullahi Ahmed An-Na'im ile devletin tarafsızlığının, dini kamusal hayattan marjinalleştirmek veya dinin rolünü özel alanla sınırlamak olmadığı konusunda hemfikir olduğunu ifade etmektedir.⁸² Bu durumun en seküler ülkeler bağlamında bile zor olduğunu belirterek devlet tarafsızlığının, bir arada yaşama, hoşgörü ve çoğulculuk geleneği olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca, demokrasinin diğer bir özelliğinin ötekine saygı duyma yeteneği ve kamusal alanı adil bir şekilde paylaşma isteği olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü tek anlamı buysa, çoğunluk oyu adına çoğunluğun zulmünü doğurma potansiyeline sahiptir. Adil bir demokrasi inşa etmek için toplumda demokrasinin temel dinamikleri olan tanıma, temsil ve yeniden dağıtımı inşa etmenin ve güçlendirmenin önemli olduğunu belirtmektedir.⁸³

Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri demokrasinin prosedürel özelliklerinin yanında tözsel niteliklere sahip olması gerektiğini de savunmaktadırlar. Demokrasinin bu tözsel nitelikleri liberalizmden kaynaklanmaktadır. Eşitlik, hoşgörü, çoğulculuk bir arada yaşama, sekülerizm, tarafsız devlet ve kamusal alanın varlığı bu tözsel nitelikleri oluşturmaktadır. Bu tözsel nitelikler adil bir demokrasi oluşturma için ön koşulu olarak kabul edilmektedir.

2.1.2.2. Tarafsız Devlet ve Vatandaşlık

Tarafsız devleti savunmak için geliştirilen argümanlar, sekülerizmin nasıl tanımlanması gerektiği çerçevesinde şekillenmektedir. Liberal İslam Ağı düşünürleri sekülerizm, liberalizm ve çoğulculuk gibi demokrasinin değerlerini kabul etmektedirler.⁸⁴ Sekülerizmin din ile devletin ayrılığı anlamına geldiğini savunarak bu

⁸¹ Sudarto, **a.y.**

⁸² Sudarto, **a.y.**

⁸³ Sudarto, **a.y.**

⁸⁴ Maksum, "Discourses on Islam and democracy in Indonesia: A study on the intellectual debate between Liberal Islam network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)", s. 411.

ayrımın zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Fakat bu ayrımın zorunlu bir şekilde din karşıtlığı anlamına gelmeyeceğini ve sekülerizmin demokratik bir toplum için önkoşul olduğunu savunmaktadırlar.⁸⁵ Maksum'un Luthfi Assyaukanie'den yapmış olduğu alıntı da bu gerçeği ortaya koymaktadır.

“Demokrasinin temeli sekülerizmdir ve bu değeri uygulayan devlet sekülerdir. Bu, pazarlık konusu olmayan bir aksiyomdur. Belli bir dini ya da ideolojisi olan demokrasi karşıtı bir ülkede demokrasinin gelişmesi mümkün değildir. Aksiyomu uygulayarak şunu belirtmek isterim ki eğer İslam ülkeleri demokrasiyi uygulamak istiyorlarsa o zaman seküler ülkelerin ilkelerini benimsemek zorundadırlar. Bu benimsendiği takdirde demokrasi gelişme fırsatı bulur. Dolayısıyla Endonezya hala demokraside ısrar ediyorsa seküler bir ülke olması gerekiyor.”⁸⁶

Maksum, benzer şekilde Ulil Abshar-Abdalla'nın da sekülerizmi dini otoritenin devlet gücünden ayrılması olarak tanımladığını ve seküler bir ülkenin velâyet (ulema gücü) kavramına aşına olan İran'daki gibi din adamlarının (ulemanın) gücüyle yönetilmediği anlamına geldiğini ifade ettiğini belirtmektedir.⁸⁷ Buna ek olarak, Abshar-Abdalla'nın sekülerizmin dinin rolüne engel olmadığını vurguladığını ve devletin vatandaşlarının inancına karşı tarafsız olması gerektiğini ifade ettiğini aktarmaktadır.⁸⁸ Ayrıca, devletin tarafsız olması gerektiği düşüncesinin temelinin teolojik olarak, Kur'an'ın *la ikraha fiddin* (dini kabul etmekte zorlama yoktur) ilkesinin bir yorumu olduğu belirtilmektedir.⁸⁹ Bunlara ek olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olduğu için sekülerizmden kaçınmanın imkansızlığını vurgulayarak sekülerizmin kabul edilmesinin bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedirler. Maksum, bu konuda Abshar-Abdalla'nın aşağıdaki görüşlerini aktarmaktadır.

“Bence modernizm nedeniyle sekülerizmden kaçamayız. Toplumdaki farklılaşma ve uzmanlaşma süreci nedeniyle dini kurumların rolü azalmaktadır. Günümüzde dinler her şeyle uğraşamaz. Sekülerizmin özü, totaliterliğin ve bir din ya da ülke gibi topyekûn tahakkümün imkânsızlığından oluşur. Dolayısıyla sekülerizm, her alanda farklılaşmanın gerçekleştiği bir sistemdir. Öyleyse, din

⁸⁵ Maksum, a.y.

⁸⁶ Interview with Luthfi Assyaukani in the office of Freedom Institute in February 22, 2011; akt. Maksum, a.y.

⁸⁷ Maksum, a.y.

⁸⁸ Maksum, a.y.

⁸⁹ Maksum, a.y.

alanı ritüellerden ve yaşamın anlamından oluşuyorsa, o zaman din sadece bu alanlarda var olur.”⁹⁰

Burada altı çizilmesi gereken konu Abshar-Abdalla’nın sekülerizmin zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açacağını iddia eden modernleşme teorileriyle benzer açıklamalar yapmış olmasına rağmen dinin kamusal alana girişine yönelik yaptığı açıklamalarda bir yapısal farklılaşmaya işaret etmesidir.⁹¹ Modernleşme tezlerinin aksine post-seküler bir yaklaşımın benimsenmesi söz konusu olmaktadır. Bu nedenle böyle bir yapısal farklılaşma dinin siyasetteki önemini kaybetmesine neden olmayacaktır.⁹² Liberal İslam Ağı düşünürleri sekülerizm aracılığıyla devletin tarafsızlığına vurgu yaparken dinin siyasal boyutunu ve varlığını kamusal alan dolayımıyla kabul etmektedirler. Sonuç olarak, din ve siyaset ilişkisinde devletin siyasetten bağışık nötr bir alan olduğunu veya olması gerektiğini kabul etmektedirler.

Ali’nin belirttiği gibi Liberal İslam Ağı için devlet ile din işlerinin ayrılması kadar sekülerizmin değeri de defalarca vurgulanmıştır.⁹³ Liberal İslam Ağı için din ile siyasetin birleşmesinin tarihsel bir kurgu olduğu ve bu nedenle de sekülerizmin İslam ile bağdaşabileceği şu şekilde ifade edilmiştir.

“Dini inancın tamamen reddedilmesi anlamına gelmiyorsa, İslam sekülerizmle bağdaşmaz değildir... Din ve siyasetin İslam’a entegre edilmesi gerektiği doktrini, Kur’an öğretilerinden ziyade yalnızca daha sonraki bir tarihsel kurgudur.”⁹⁴

Ayrıca, Liberal İslam Ağı aktivisti olan Denny JA (Denny Januar Ali) tarafından formüle edilen din ve siyasetin ayrılığını esas alan seküler bir devlet teolojisi söylemi tartışmalara neden olmuştur.⁹⁵

Liberal İslam Ağı düşünürleri her ne kadar din ve siyasetin ayrılmasını teşvik ediyor olsa bile bu ayrımın ne ölçüde gerçekleşmesi gerektiği konusunda farklı fikirlere sahiptirler.⁹⁶ Bu noktada Basyaib, dini siyasetten ayıran “İslami siyasal

⁹⁰ Interview with Ulil Abshar Abdalla in February 24, 2011; akt. Maksum, **a.g.e.**, s. 411–412.

⁹¹ Maksum, **a.g.e.**, s. 412.

⁹² Maksum, **a.y.**

⁹³ Ali, “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, s. 10.

⁹⁴ Ashgar Ali Engineer, “Islam and Secularism,” as circulated on the JIL mailing list; akt. Ali, **a.y.**

⁹⁵ Ali, **a.y.**

⁹⁶ Ali, **a.g.e.**, s. 11.

sekülerizmin” mümkün ve arzu edilebilir olduğunu savunmuştur.⁹⁷ Luthfi Assyaukanie sekülerizmin, din ve devlet ayrılığını ifade eden tarafsız bir terim olduğunu ileri sürmektedir. Sekülerizmin gelişim sürecinde, yalnızca dini ve devlet güçleri arasındaki çatışmaları ve gerilimleri azaltmada değil, aynı zamanda demokrasi ve eşit haklar için bir temel sağlamada da çok etkili bir kavram haline geldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, iyi bir demokrasinin ancak sekülerizm ilkesini doğru bir şekilde uygulayabilirse işleyebileceğini iddia etmektedir. Diğer taraftan, başarısız veya kötü bir demokrasinin sekülerizm ilkelerini gerektiği gibi uygulamayan bir demokrasi olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸ Fransa, Türkiye, Mısır ve Irak’ta sekülerizm kavramının algılanması ve uygulanmasındaki hataların ölümcül sonuçlara yol açtığını belirtmektedir. Bu durumun hem demokratik bir siyasal sistemin hayata geçirilmesini engellediğini hem de sekülerizm kavramını kirlettiğini ifade etmektedir. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Avustralya gibi demokrasiyi uygulamada nispeten başarılı olan ülkelerde din ve devlet arasında iyi bir ilişkiye sahip olunduğunu ileri sürmektedir. Bu ülkelerde sekülerizm ilkelerinin doğru bir şekilde uygulandığını ve sekülerizmin bu ülkelerde dinin düşmanı olarak anlaşılmadığını bunun yerine dinin koruyucusu olarak hizmet ettiğini iddia etmektedir. Sonuç olarak, Assyaukanie sekülerizmin dinler için bir nimet olduğunu savunmaktadır.⁹⁹

Ulil Abshar-Abdalla, devletin siyasal olarak “agnostik (bilinmezci)” bir pozisyon almasını savunmaktadır.¹⁰⁰ Ona göre devlet tüm vatandaşlarına hangi inanca sahip olursa olsun eşit davranmak zorundadır. Politik agnostisizmin vatandaşların inançlarının çeşitliliğine karşı tarafsız olmakla aynı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰¹ Devlet yalnızca bu şekilde davrandığı takdirde adil olacaktır. Modern toplumda agnostik ve tarafsız bir devlet fikrinin vatandaşların inançlarına karşı “müdahaleci” olmayan tarzda olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰²

⁹⁷ Ali, a.y.

⁹⁸ Luthfi Assyaukanie, “Berkah Sekularisme”, **IslamLib**, 2005, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/berkah-sekularisme/>, 12.06.2021.

⁹⁹ Assyaukanie, a.y.

¹⁰⁰ Ulil Abshar-Abdalla, “Negara ‘Agnostik’”, **IslamLib**, 2015, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-agnostik/>, 12.06.2021.

¹⁰¹ Abshar-Abdalla, a.y.

¹⁰² Abshar-Abdalla, a.y.

Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri din ve devlet arasındaki ayrımı savunurlarken bu ayrılığın nasıl olması gerektiği konusunda farklı tecrübelerin olduğunu belirttikten sonra devletin dinin düşmanı olmadığını vurgulayarak devletin tüm dinlere karşı tarafsız olması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu nedenle, sekülerizmin din ve devlet ayrılığını belirten tarafsız bir terim ve uygulama olduğu fikrini savunmaktadırlar.

2.1.2.3. Uzlaşının Mekânı: Kamusal Alan

Liberal İslam Ağı, kamusal alan düşüncesini ortaya koymadan önce demokrasinin uzlaşmacı ve çatışmacı boyutlarını vurgulayan düşünce okullarını değerlendirmektedir. Bu kapsamda Ulil Abshar-Abdalla, “Demokrasi ve Uzlaş” başlıklı yazısında fikir birliğine nasıl varılacağını veya varılabilir mi sorularını incelemektedir.¹⁰³ Bu konuda özellikle siyaset bilminde uzlaş okulu ve çatışma okulu başlığı altında iki zıt görüşün bulunduğunu ifade etmektedir. Uzlaş okulu, fikir birliğine varılabileceğini savunmaktadır. Liberal-çoğulcu demokratik teorenin böyle bir girişim olduğunu ifade etmektedir. İlk düşünce okulunun varsaydığı gibi bir dizi rasyonel özne arasında *müzakere* veya müzakere süreci yoluyla çoğulcu bir toplumda fikir birliğine varma olasılığı bulunmaktadır. Diğer taraftan çatışma okuluna göre toplumda uzlaşmaz çatışmaların bulunduğu ve devlet denilen siyasi toplum da dâhil olmak üzere her toplumda hegemonyanın her zaman var olduğunu belirtmektedir. 1980’lerden günümüze kimlik siyasetinin uzlaş okulu meydan okuduğunu belirtmektedir. Buna rağmen çatışma okulunun önerdiği toplum anlayışından memnun olmadığını ve rasyonel uzlaş yerine *hegemonyaya* dayalı anlaşmalarla yönetilen daha belirgin bir toplum modeli beklentisinin pek tatmin edici olmadığını savunmaktadır. Abshar-Abdalla’ya göre hegemonya temelde özgürlük ve özerklik koşullarına aykırı olduğu için liberal-çoğulcu demokratik teoriyi benimsemek daha doğrudur.¹⁰⁴

Liberal İslam Ağı düşünürleri dini ve siyasi otorite arasında bir ayrımın gerekli olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca İslam ile devletin ayrılmasının yanında

¹⁰³ Ulil Abshar-Abdalla, “Demokrasi dan Problem Konsensus”, **IslamLib**, 2012, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dan-problem-konsensus/>, 16.06.2021.

¹⁰⁴ Abshar-Abdalla, **a.y.**

sekülerleşme düşüncesini desteklemektedirler.¹⁰⁵ Muzakki, yaptığı aktarımda din ve siyasetin, din ile siyasi otoritenin ayrıldığı sağlıklı bir devlet yapısında gelişebileceğini belirtmektedir.¹⁰⁶ Her ne kadar Liberal İslam Ağı düşünürleri sekülerleşmeyi savunsalar bile sekülerizm üzerine yapılan son tartışmalara paralel şekilde post-seküler bir tutum takınmaktadırlar. Bu noktada dinin kamusal alana dâhil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Özel bir alan olan İslam ile kamu alanı olarak devlet arasındaki ayrımın doğru bir şekilde kurulması gerektiğini aksi takdirde bu iki alan arasındaki karışıklığın düzensizlik ve kargaşaya yol açacağını belirtmektedirler.¹⁰⁷ Kamu alanı olarak devlet ve özel bir alan olarak İslam arasındaki ayrımı savunurlarken İslam ve kamusal alan arasında sınır çizgisinin net değil bulanık olabileceğini ileri sürmektedirler.¹⁰⁸

Liberal İslam Ağı düşünürlerine göre, din özel alanda veya kişisel alanda faaliyet gösterse bile bir şekilde kamusal alana dâhil edilebilmelidir. Muzakki'nin belirttiği gibi, Abshar-Abdalla'ya göre din iki koşulda kesinlikle kamusal normların temeli haline gelebilmektedir.

“Birincisi, sadece evrensel (adalet ve eşitlik gibi) ve tikel/özel (cezanın kesilmesi gibi) değil dinin normları kamusal alana getirilebilir. İkinci olarak, kamusal uzlaşmaya varmak için dini normların başlangıçta kamusal tartışma yoluyla işlenmesi gerekir.”¹⁰⁹

Muzakki ayrıca aşağıdaki gibi Abshar-Abdalla'nın bu kamusal müzakere süreciyle toplumun tüm unsurlarının dinden türetilen kamusal normları kabul edebileceğine işaret ettiğini ifade etmektedir.

“Her dinin belirli normları olduğu ve bu nedenle doğrudan kamusal alana getirilemeyeceği bilinci güçlü görünmemektedir. Elbette [dini] normun kamusal alanda kamusal tartışma yoluyla işlenmiş olması ve belirli unsurlarının atılmış olması koşuluyla din, kamusal normların bir kaynağı

¹⁰⁵ Muzakki, “Current Debates in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-liberal Islamic Movement”, s. 352.

¹⁰⁶ Muzakki, **a.y.**

¹⁰⁷ Muzakki, **a.g.e.**, s. 353.

¹⁰⁸ Muzakki, **a.y.**

¹⁰⁹ Abshar-Abdalla, “‘Over-Moralisasi’ dalam Soal Inul”; Correspondence between Abshar-Abdalla and Nur Abdurrahman, “Wahyu itu Non-historis sekaligus Historis”, 246-7 and 254; akt. Muzakki, **a.g.e.**, s. 355.

olabilir. Başka bir deyişle, din, “kamusallaşma” [kamu müzakeresi] sürecinden geçtikten sonra kamusal norm haline gelebilir.”¹¹⁰

Maksum Ulil Abshar-Abdalla’dan yaptığı bir alıntıya göre devletin tarafsızlığı olarak sekülerizmin dinin kamusal alandaki rolünü marjinalleştirmeyeceğini fakat kamusal alanda dinin rolünün geleneksel bir şekilde olmayacağını da şu şekilde belirtmektedir.

“...bu, dinin kamusal yaşamdaki tüm rolünü kaybettiği anlamına gelmez. Sekülerizmi uygulayarak kültür, hayatın anlamı veya bir dizi değer olarak din kavramı kamusal hayatı etkileyebilir. Bunun gerçekleşmesi olasıdır. Mesele artık dini kamusal alanda görüp göremeyeceğimiz veya ayrılıp ayrılmayacağı değil, dini hayatımıza nasıl dâhil ettiğimizdir. Bana göre, dinin kamusal alana girmesine izin verilir. Dinin kamusal alana nasıl dâhil olduğunu sorgulamalıyız: Geleneksel bir şekilde mi? Örneğin ulema yönetici olmalı mı? Yoksa İslami kuralları koruyan İslami partiler mi sorumlu olmalı? Sanmıyorum.... Dini kamusal alana dahil etmek için daha sofistike yollara ihtiyacımız var.”¹¹¹

Görüldüğü üzere Abshar-Abdalla’nın kamusal alanda dinin rolünü ortaya koyduğu bu açıklamada dinin kamusal alana girebilmek ve kamusal alanda argümanlar ortaya koyabilmek için yorumlanması gerektiği düşüncesi ima edilmektedir. Abshar-Abdalla’ya göre dinin kullanıma hazır bir formül olmadığı ve bir tür norm haline gelen bir dizi temel değerler olarak görülmesi gerektiği düşüncesi bunu yansıtmaktadır.¹¹²

Liberal İslam Ağı düşünürleri liberalizm kavramını kabul etmektedirler. Liberalizm bir özgürlük ideolojisi olarak dinin kabul edilmesinde inanç özgürlüğünün medeni hak olarak benimsenmesi anlamına gelmektedir.¹¹³ Hamid bu noktada, liberalizmin insanı özgür birey olarak ele alan bir ideoloji olması nedeniyle doğal olduğunu ve yadsınamayacağını belirtmektedir. Buna ek olarak, liberalizmde özgürlüğün başkalarının özgürlüğü ile sınırlı olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Luthfi,

¹¹⁰ Abshar-Abdalla, “‘Over-Moralisasi’ dalam Soal Inul”, p. 142; akt. Muzakki, a.y.

¹¹¹ Interview with Ulil Abshar Abdalla in February 24, 2011; akt. Maksum, “Discourses on Islam and democracy in Indonesia: A study on the intellectual debate between Liberal Islam network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)”, s. 412.

¹¹² Maksum, a.y.

¹¹³ Maksum, a.g.e., s. 414.

¹¹⁴ Interview with Hamid Basyaib, as cited in Budhy Munawar-Rahman, Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme, (book 1) (Jakarta: LSAF and Paramadina, 2010), pp. 595-627; akt. Maksum, a.y.

Endonezya'daki liberalizm hareketinin özgürlük fikrini Batı ideolojisinden almış olsa da İslam aydınları bu kavrama aşına olduğunu ve İslam felsefesi geleneğinin Ortodoks anlayışa bir alternatif sunan düşünce özgürlüğünü savunduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Musdah Mulia ise liberalizmin, yaşama, düşünceyi ifade etme, din seçme ve kabul etme hakkı vb. kamusal konuları içeren temel hakların takdir edilmesi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁶

Liberal İslam Ağı için bireysel özgürlüğü, demokratik katılımı siyasi özgürlüğü, insan eşitliğini ve çoğulculuğu yüksek oranda destekleyen liberalizm, demokrasinin temeli olarak kabul edilmektedir.¹¹⁷ Ulil Abshar-Abdalla'ya göre,

“...liberalizmin özü sivil özgürlüklerdir. Yani başkalarını rahatsız etmediğiniz sürece istediğinizi düşünmekte ve yapmakta özgürsünüz. Bu liberalizmin temel ilkesidir. Kendi yasasını yaratır. Bu, sonunda liberal toplumun medeni hakları korumak için yasalar yaratacağı anlamına gelir. Liberalizm asla yıkıma yol açmaz, medeni hakları korumak için hukuku veya sosyal normları yaratmayı tercih eder. Liberalizmden kastım bu...”¹¹⁸

Liberal İslam Ağı için din öncelikle özel bir meseledir ve kamusal yaşam, müzakere ve demokrasi yoluyla yönetilmelidir.¹¹⁹ Buna ek olarak, aşağıda belirtildiği gibi kamusal ve özel ayrımını kabul etmekle birlikte kamusal alanda dini argümanların varlığını kabul ederler.

“Kamusal alanda eşitlik, adalet ve barış gibi dinden ilham alan normları reddetmeseler de din ve siyaseti ayrı tutma konusunda hemfikirlerdir. Sekülerizmi dini ifadeler ve kurumlara karşı bir direniş olarak tanımlamıyorlar. Sekülerleşme sürecini tanırlar, ancak kamusal alanda dinin düşüşte olduğunu görmezler. Devletin ve siyasi partilerin dini ve medeni konularda sınırlı, ayrımcı olmayan rolünü kabul ederler.”¹²⁰

Liberal İslam Ağı düşünürleri için kamusal alan ve özel alan ayrımı önemli olmasına rağmen dinin kamusal alana dahil edilmesi yönünde düşünceler

¹¹⁵ Interview with Luthfi Assyaukanie, February 22, 2011; akt. Maksum, **a.y.**

¹¹⁶ Siti Musdah Mulia, “Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia),” Paper PSIK University of Paramadina, 2007; akt. Maksum, **a.y.**

¹¹⁷ Maksum, **a.y.**

¹¹⁸ Interview with Ulil Abshar Abdalla, February 24, 2011; akt. Maksum, **a.g.e.**, s. 415.

¹¹⁹ Muhamad Ali, “Southeast Asia, Islamic Liberalism in -”, **Oxford Islamic Studies Online**, 2012, (Çevrimiçi) http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0040?_hi=0&_pos=1, 28.05.2021.

¹²⁰ Ali, **a.y.**

geliştirilmiştir. Sekülerizm din ile siyasetin ayrılması olarak anlaşılmak yerine post-seküler dönüşte olduğu gibi kamusal alana dinin dahil edilmesi olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda, İslam'ın bir kamusal din olduğu vurgulanmaktadır. Her ne kadar dinin kamusal alana dahil edilmesi savunuluyor olsa bile dinin ve dini öznelerin kamusal alana girişinde birtakım şartları yerine getirmesi gerektiği savunulmaktadır.

2.1.2.4. Dinden Türetilen Kamusal Normlar ve Kamusal Alanla Uyumlu Öznelerin Oluşturulmasında Hermönetiğin Rolü (Tefsir Yorum)

Kamusal alanla ilgili tartışmalar modernite ve İslam arasındaki ilişki temelinde sorgulanmaktadır. Luthfi Assyaukanie, bir taraftan modernleşmeyle birlikte dinin ortadan kalkacağını iddia eden sekülerleşme tezini eleştirirken diğer taraftan sekülerleşme tezine karşı olanların ortaya koyduğu modernleşmenin dinin yükselişiyle sonuçlandığı iddialarına karşı çıkmaktadır.¹²¹ Assyaukanie, bu iki tezin aksine din ile sekülerizmin bir arada yaşadığını iddia etmektedir. Son iki yüz yıldır sekülerizmin saldırıları karşısında dinin bu kadar güçlü olmasının nedeninin sekülerizm dâhil modernitenin ürünlerine uyum sağlayabilmesinden kaynakladığını ileri sürmektedir. Her din gibi İslam'ın da evrensel öğretilere sahip olduğunu iddia etmesine rağmen evrensel din için değişimi reddetmenin dinin evrensel karakterini reddetmekle aynı şey olduğunu iddia etmektedir. İslam'ın değişen durum ve koşullara uyum sağlayabildiği ölçüde hayatta kalacağını savunmaktadır.¹²²

Bu kapsamda değişen durum ve koşullara uyum sağlayabilmek için İslam'ın yeni bir tarzda yorumlaması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Liberal İslam Ağları düşünürleri İslam'ın ve temel kaynaklarının lafzi veya metinsel değil bağlamsal bir şekilde yorumlanmasına vurgu yapmışlardır. İslam'ın farklı şekillerde yorumlanabileceği düşüncesine sahiptirler. Ayrıca, bu düşünürler İslam'ın herhangi bir sığa sahip olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini iddia ederek kendi hareketlerini

¹²¹ Luthfi Assyaukanie, "Adaptasi Agama Terhadap Sekularisme", **İslamLib**, 2004, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/adaptasi-agama-terhadap-sekularisme/>, 12.06.2021.

¹²² Assyaukanie, **a.y.**

tanımlamak için bir yorum türü olan “liberal İslam” kavramını kullanmayı tercih ettiler.¹²³

Liberal İslam Ağı, içtihadı vurgu yaparak İslam’ın her çağda varlığını sürdürebilmesinin bu ana ilkeye bağlı olduğunu belirtmiştir.¹²⁴ Özellikle İslam’ın lafzi olarak yorumlanması karşısında Kur’an ve sünnetin etik-dini temelli bir şekilde yorumlanmasını savunmaktadırlar. Kur’an ve sünnetin lafzi olarak yorumlanmasının İslam’ı yozlaştıracağını, buna karşın etik-dini temelli yorumun kullanılmasının İslam’ın evrensel “hümanist medeniyet”le birlikte yaşamasına ve yaratıcı bir şekilde büyümesine neden olacağını belirtmektedirler.¹²⁵

Bu etik-dini temelli yorum kamusal alanın normlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Kamusal alanı oluşturan norm ve davranış biçimleri bu etik-dini temelli yorumlar çerçevesinde şekillenmektedir. Liberal İslam yorumu kamusal alana girişteki etik-dini çerçeveyi oluşturarak liberalizmin evrensel değerleriyle benzerlikler taşımaktadır. Kamusal alanın normları etik-dini çerçeveye uyumludur. Bu etik-dini çerçeve kamusal alanın herkesin erişimine açık olması (accessibility), tüm ayrıcalıkların kaldırılması (eşitlik ilkesi) ve ussal yasallaştırmayı içermektedir.

Liberal İslam Ağı, dinin yorumlanmasında göreceli, açık ve çoğul “gerçek” kavramına dayanmaktadır. Bu üç özellik aşağıdaki şekilde açıklanmaktadır:

“Göreceli, yorum belirli bir bağlamda zincire vurulmuş “insan etkinliği” olduğundan; açık, çünkü her yorum biçimi doğru bir olasılık yerine hatalı bir olasılık içerdiğinden ve çoğul, çünkü her dini yorum öyle ya da böyle zaman ve mekânın sürekli değiştiği bir iklimde herhangi bir tercümanın ihtiyacının bir yansımasıdır.”¹²⁶

Kamusal alana dinin girişi yalnızca dinin yorumlanmasında gerçeğin göreceli, açık ve çoğul olduğunu kabul eden öznelere verilen ayrıcalıktır. Özneler bu şartları

¹²³ Ali Nurdin, “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, s. 26.

¹²⁴ Ali Nurdin, **a.g.e.**, s. 27.

¹²⁵ Ali Nurdin, **a.y.**

¹²⁶ Ali Nurdin, **a.y.**

kabul etmedikleri takdirde kamusal alandan dışlanabilecektir. Bu nedenle, kamusal alana giriş için kamusal alanla uyumlu öznelere varlığı zorunludur.

Liberal İslam Ağı, liberal İslam yorum türüyle İslami öğretilerin bağlamsal okumalarını sunmaktadır. Bu bağlamsal okumanın dört niteliği bulunmaktadır.

“Birincisi, İslam’ın değişmeye tabi olan insan uygarlığının nabzına karşılık gelen lafzi olmayan ancak esaslı bir şekilde yorumlanmasını önerir. İkincisi, İslam’daki tözsel/sabit ve tamamlayıcı/değişen unsurlar arasındaki ayrımı önerir. Üçüncüsü, Müslümanlar artık kendilerini benzersiz ve insanlığın geri kalanından ayrı olması gereken “ümme” olarak göremezler. İnsan ırkı, insanlığın evrensel ailesi tarafından sınırlandırılmıştır. İnsanlık İslami değerlere uygundur, tersi değil. Buna karşılık, insanlar eşittir. Kur’an’ın lafzi yasaklamasına rağmen farklı dinlerden kişiler arasındaki evlilik yasağı artık geçerliliğini yitirmiştir ve bu nedenle değiştirilmelidir. Böyle bir yasak, İslam’daki eşitlik ruhuyla bağdaşmaz. Dördüncüsü, “dünyevi” ve dini işlerin ayrılmasına ihtiyaç vardır. Sonuç olarak İslam’ı, İslam anlayışlarından kesin olarak Müslümanlar ayırmalıdır.”¹²⁷

Bu bağlamsal okumalar modern ve modern öncesi olarak ayrılan zihni yapıları işaret etmektedir. Airlangga Pribadi, Müslümanların üzerinde Batı kültürünün hâkimiyetinin ve hegemonyasının Batıdan değil Müslümanların modern öncesi zihin yapılarına sahip olmalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Müslümanların modernitenin ürettiği teknolojiye yararlanırken demokrasi ve modern siyasal kültüre karşı olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁸ Modern bir insan olabilmek için dini otoritelerin ve kutsal metinlerin meşruiyetini aramaktan vazgeçilmesini savunmakta ve siyasal alanda entelektüel yaratımlar yapmanın gerektiğine inanmaktadır. Müslümanların kutsal metinlerin otoritesinin hegemonyasından kurtulmasının yanında seküler bir siyasal söylemi benimsemeleri gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁹

“Seküler siyasal fikirler, dini özgürleşmenin yaratıcı enerjisini engelleyen bir siyasal düzen olarak her zaman yanlış anlaşılmıştır. Seküler siyasetin anlamı, devlet ve toplum arasındaki etkileşimin her zaman eleştiri, diyalog ve rasyonel uzlaşma gerilimi altında olduğu bir siyasal alana yerleştirilmelidir. Alınan her siyasal politika, her vatandaş ve insan için faydalarının ve iyiliğinin hesaplanmasında her zaman tartılır. Seküler siyasetin

¹²⁷ Sahrasad, “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, s. 157.

¹²⁸ Airlangga Pribadi, “Melampaui Nalar Sakralisasi Agama”, **IslamLib**, 2004, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/melampaui-nalar-sakralisasi-agama/>, 12.06.2021.

¹²⁹ Pribadi, **a.y.**

gerçek anlamı, yalnızca dinin insanların yaşam alanlarından dışlanması değil, siyasi alanı diyalog ve rasyonel eleştiri süreci için açık bir alan haline getirmektir. Seküler siyasetin modern insan bilincinin bir parçası olarak kabul edilmesi, dinin hayata katkısının reddedilmesiyle eş anlamlı değildir. Seküler siyaset, rasyonel-eleştirel ve kutsal olmayan bir din anlayışını gerektirir, öyle ki siyasi alanı yorumlamaya açık bir diyalogda dindar kişiler ile dini metinler arasındaki ilişki dikey ve kapalı değil, paralel ve yatay bir konumdadır.”¹³⁰

Luthfi Assyaukanie, modernleşmeyle birlikte sekülerleşmenin nihai olacağı ve dinin ortadan kalkacağı sekülerleşme teorilerine karşı gelmektedir. Kamusal alanda dinin rolünün artmasının yanısıra dinin moderniteyle çelişmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca, Müslümanların demokrasi, İnsan hakları, çoğulculuk ve ifade özgürlüğü gibi modern kavramları benimseyebileceğini ifade etmektedir.¹³¹ Kamusal meselelerle en çok ilgilenen din olması nedeniyle İslam’ın sekülerleşme tezine en güçlü tepkiyi verdiğini ve kamusal alana giriş yaptığını belirtmektedir. Eşitlikçi bir din olması nedeniyle İslam’ın kamusal alana en iyi şekilde uyum sağlayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca, kamusal alana girişte İslam’ı devletin temeli olarak gören ideolojilerin artık savunulmadığını ve savunulamayacağını öne sürmektedir. Assyaukanie, farklı yorumlara ve çeşitliliğe kendisini açmaya çalışan Kamusal İslam’ın İslam’ın tek bir yorumunu sürdürmeye ve onu ortak bir standart olarak belirlemeye çalışan Klasik İslam’dan farklı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu nedenle İslam’ın tek bir yorumu olarak şeriatı uygulayacak İslam Devleti’ne karşı çıkmaktadır.¹³² Ayrıca, İslam’ın varlığını sürdürebilmesinin içinde bulunduğu mekanda geçerli olan “oyunun kurallarına” tahammül etmesine ve uymasına bağlı olduğunu iddia etmektedir.¹³³ Kamusal alanda var olan İslam’ın modern dünyanın ruhuna ters düşme eğiliminde olan Klasik yorumlardan farklı olarak kamusal alana uygun yeni bir içerik ve anlam kazanabilmesi için İslam’ın yorumlanmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir.¹³⁴ Kamusal İslam’ın başarısının ancak kamusal alana uyum sağlayabilmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Aksi takdirde, bu başarısızlığın İslam’ı iki şekilde etkileyeceğini ileri sürmektedir. Birincisi, İslam artık bireysel alanın dışında hiçbir

¹³⁰ Pribadi, a.y.

¹³¹ Luthfi Assyaukanie, “Dilema Islam Publik”, **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/dilema-islam-publik/>, 12.06.2021.

¹³² Assyaukanie, a.y.

¹³³ Assyaukanie, a.y.

¹³⁴ Assyaukanie, a.y.

rolü olmayan “özel/bireysel din” haline gelecektir. İkincisi, rolü hiçbir zaman tarihin sınırlarını aşmayan reaksiyoner/tepkici/gerici bir din haline gelecektir.¹³⁵

Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri tarafından İslam’ın kamusal din olarak nitelendirilebilmesi için kamusal alanla uyumlu hale getirilmesi gerektiği düşüncesi savunulmaktadır. Bu kapsamda kamusal alana girişte kamusal dini benimseyen öznelerin oluşumu önemli hale gelmektedir. Kamusal alanla uyumlu öznelerin oluşumu bir yandan kamusal alanın sorunsuz bir şekilde işlemesi diğer yandan İslam’ın kendini gerçekleştirebilmesinin önşartı olarak kabul edilmektedir.

2.1.3. Sonuç

Liberal İslam Ağı, liberal İslam adını kullanan ilk oluşum olması açısından önemlidir. Bu oluşumu oluşturan düşünürler İslam’ın yeni bir yorumu olduğu iddiasıyla bu adlandırmayla nitelendirilmeyi tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım İslam dünyasında ortaya çıkmış hareketlerle benzer özelliklere sahip olsa da diğer hareketlerden ayırt edici niteliği, seküler liberal demokrasiyi kabul etmesinde yatmaktadır. Seküler liberal demokrasinin bir tür siyasal liberalizm temelinde tanımlanması ona eşlik eden kavram ve niteliklerin de kabulünü beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede, Liberal İslam Ağı bu yönüyle İslam dünyasında yeni ortaya çıkan bir düşünüş, olgu ve oluşumu imlemektedir. Liberal İslam olarak nitelenen bu düşünüş biçimi siyasal açıdan modern dünyanın gereklilikleri olarak kabul edilen ve Soğuk Savaş sonrası nihai zaferini ilan eden liberalizm ile İslam’ın bağlamsallaştırılması sonucunda ortak bir zemin arayışın tezahürüdür. Belirli ve ayırt edici niteliklere sahip böyle bir girişimi şu şekilde özetlemek mümkündür.

Öncelikle, İslam’ın farklı yorumları olabileceği ön kabulünden hareket etmektedirler. İslam’ın farklı yorumlarına kapıyı aralayan liberal İslam yaklaşımı kendi İslam yorumunu çoğulculuğa açık ve liberal olarak nitelendirmektedir. Her ne kadar liberal İslam yaklaşımı farklı yorumlara alan açmış olsa da bu alanın zemini veya sınırını liberal İslam belirlemektedir. Liberal İslam böylelikle farklı yorumların hayatiyet kazandığı bir meta-anlatı olarak işlerlik kazanmaktadır. Aynı zamanda bu

¹³⁵ Assyaukanie, a.y.

meta- anlatıya eşlik eden bilginin göreceli olduğuna dair vurgu siyasal düşünüşün zeminini oluşturmaktadır.

İkinci olarak, bilginin göreceli olduğu iddiasının yanında farklı yorumların varlığına dair yapılan vurgu, siyasal liberalizm ve seküler liberal demokrasinin gerekçelendirilmesi için kullanılmaktadır. Ayrıca siyasal liberalizm ve seküler liberal demokrasinin bu farklı yorumların güvence altına alınmasında kilit rol oynadığı düşüncesi kabul edilmektedir. Liberal İslam yaklaşımı veya yorumu ise siyasal liberalizm ve seküler liberal demokrasinin kabulünde bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu nedenle İslam dünyasında siyasal liberalizmin ve seküler liberal demokrasinin varlığının liberal İslam yaklaşımının kabul edilmeksizin mümkün olamayacağı imasını barındırmaktadır.

Üçüncü olarak, liberal İslam yaklaşımı zemininde seküler liberal demokrasinin kabulünün tek başına yeterli olmadığı düşünülmektedir. Seküler liberal demokrasinin prosedürel ve biçimsel özelliklerin kabul edilmesinin ve uygulanmasının İslam dünyasının sorunlarına cevap vermeyeceği iddia edilmektedir. Bu nedenle seküler liberal demokrasinin kamusal alan, insan hakları ve anayasacılık gibi tözsel niteliklerinin kabul edilmesinin bir zorunluluk olduğu kabul edilmektedir. Liberal İslam Ağı'na göre kamusal alan farklı yorumların varlığını garanti ederken insan hakları ve anayasacılık ise özgürlük, eşitlik ve adalet gibi değerlerin işlerlik kazanmasında önemli rol oynamaktadır. Aynı zamanda, modern devlet ve vatandaşlık bu değerlerin gerçekleşmesinde nihai bir zemin olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı İslam'ın yeni bir yorumu olarak kabul ettiği liberal İslam'ın Müslümanlar tarafından kabul edilmesinin bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. İslam'ın siyasal bir şekilde yorumlanması olarak gördükleri İslam devleti düşüncesinin kabulünün ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanmasının İslam dünyasında sorunlara yol açtığı iddia edilerek liberal İslam yaklaşımının İslam'ın kendisi olduğunu ima etmektedirler.

2.2. Abdullahi An-Naim: İslam ve Seküler Devlet

Abdullahi An-Naim, 1994 yılında sunduğu bir bildiride İslami liberal bir demokrasi kavramının olabilirliğini ve arzulanırlığını tartışmıştır.¹³⁶ Bunu yaparken *liberal İslami söylem*den hareket ederek bu düşüncesini tartışacağını ve bu tür bir söylemin kavramsal olarak olabilirliğini önceden varsaydığını belirtmiştir.¹³⁷ An-Naim'e göre *liberal İslami söylem*in varlığına dair böyle bir sav, İslam'ı belli bir biçimde anlamaya veya İslamı belli bir biçimde tanımlamaya bağlıdır.¹³⁸ An-Naim argümanlarını kendisinin de belirttiği gibi şu iki temele dayandırmaktadır. "Birincisi, İslam kaynaklarına, kavramlarına ve tahlillerine dayanan herhangi bir söylem *prima facie* İslamidir. İkincisi, herhangi bir iddianın İslami meşruluk açısından geçerliliği, kendine imanın ve geleneğin koruyuculuğuna tayin eden kişiler tarafından değil, Müslüman kamuoyuna dayanmalıdır."¹³⁹

Aşağıda Abdullahi An-Naim'in İslam, siyaset ve devlet ilişkisinin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda farklı çalışmalarında¹⁴⁰ ortaya koyduğu argümanlarını inceleyeceğiz. Bu ilişkinin nasıl kurulması gerektiğine dair burada kısaca özetlediğimiz argümanları farklı başlıklar altında detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. An-Naim, şeriatı kendi terimleriyle ciddiye almaya çalışan ve aşağıdaki önermelerde özetlenebilecek bir anlayış ile sunmuştur. İlk olarak, An-Naim'in iddiasının temel öncülü şeriatın herhangi bir anlayışının insan yorumlamasının bir ürünü olduğu ve bunun değişmez olmadığıdır. Müslümanların oluşturduğu herhangi bir topluluğun şeriat normu olarak kabul ettiği şey insan yorumunun ürünü olduğundan Müslümanlar tarafından önceki norm oluşumu sürecinde olduğu gibi yeni yorumlar etrafında fikir birliği sağlamaya yönelik bir iç

¹³⁶ Abdullahi An-Na'im, "Liberal İslamcı Söylemde Demokrasi Kavramı", **İslam ve Demokrasi**, ed. Yurdakul Fincancıoğlu, İstanbul, Tüses Yayınları, 2002, s. 60.

¹³⁷ An-Na'im, **a.y.**

¹³⁸ An-Na'im, **a.y.**

¹³⁹ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 62.

¹⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bakınız: An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**; Abdullahi An-Na'im, "The Future of Shari'ah and the Debate in Northern Nigeria", **Comparative perspectives on Shari'ah in Nigeria**, ed. Philip Ostien, Jamila M. Nasir, Franz Kogelmann, Abadan, Spectrum Books, 2005, s. 327–357; Abdullahi An-Na'im, "The Compatibility Dialectic: Mediating the Legitimate Coexistence of Islamic Law and State Law", **Modern Law Review**, C. 73, No: 1, 2010, s. 1–29.

söylem aracılığıyla içselleştirilerek insan yorumu yoluyla değişebilir. İkinci olarak, şeriatı devlet hukuku olarak uygulayan İslam devleti düşüncesi, 1940'lı yıllardan önce İslami siyasal düşünce veya uygulamada temeli olmayan, post-kolonyal bir düşüncedir. Üçüncü olarak, İslam ile devlet kurumsal olarak birbirlerinden ayrılmalı fakat İslam ve siyaset birbirinden ayrılamaz ve ayrılmamalıdır. Müslümanlar dini inançlarına göre siyasal olarak hareket edeceklerinden, bu gerçeği kabul etmek ve düzenlemek, görmezden gelmekten veya dışlamaktan daha iyidir. Dördüncü olarak, İslam'ın siyasete olan etkisini kabul ederek İslam'ı devletten ayırırken ortaya çıkan gerilimlerin Rawls'un *kamusal muhakeme* olarak adlandırdığı An-Naim'in ise *yurttaş muhakemesi*¹⁴¹ olarak adlandırdığı şeyin benimsenmesiyle çözüleceğini iddia etmiştir.¹⁴²

2.2.1. İnsani Vasıta (Human Agency) Aracılığıyla Bilinen Şeriat

Abdullahi An-Naim, Müslümanlığın normatif sistemi olarak adlandırdığı şeriatın devletin zorlayıcı güçleri tarafından uygulanmasının doğru olmadığını belirterek bu tip bir uygulamaya karşı olduğunu yazılarında belirtmiştir. Şeriatın doğası ve amacı gereği devlet güçleri tarafından zorlandığı takdirde dini otoritesini ve değerini kaybedeceğini bu nedenle de bu tip sorunlarla karşılaşmamak için inananlar tarafından özgürce takip edilmesi gerektiği ifade etmiştir. Bununla birlikte, devletin şeriatın ilkelerini zorla uygulamasının bu ilkelerin dini otoritesini ve değerini kaybetmesine yol açacağını belirtmiştir.¹⁴³

Abdullahi An-Naim'e göre, İslami söylemde kullanılan şeriat kavramı en genel ifadesiyle İslam terimi ile eşanlamlı kullanılmıştır. Bu anlayışa göre şeriat, inananların özel kişisel dinsel alanlarının yanında siyasal, sosyal kurumlar ve hukuki normlarda mevcut bulunan Müslümanlığa dair bütün yükümlülükleri ifade etmektedir. An-Naim bu şeriat anlayışına iki noktayı göz önünde tutarak eleştiride bulunmuştur. İlk olarak, şeriat ilkelerinin, her zaman Kur'an ve Sünnet gibi İslam'ın temel kaynaklarının

¹⁴¹ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 7–8.

¹⁴² Abdullahi An-Na'im, "Islamic Politics and the Neutral State: A Friendly Amendment to Rawls?", *Rawls and Religion*, ed. Tom Bailey, Valentina Gentile, New York, Columbia University Press, 2014, s. 247.

¹⁴³ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 3–4.

insanlar tarafından açıklanmasından elde edildiğini ifade etmiştir. İkinci olarak, bu şeriat ilkelerinin kendi özel tarihsel durumlarında insanlar tarafından idrak edilebileceğini ve bunlara uymak için çeşitli yolların geliştirilebileceğini iddia etmiştir.¹⁴⁴ An-Naim'e göre İslam'ı gerçekleştirmenin yolu Müslümanların günlük hayatlarında şeriatı bilmeleri ve ona uymaları ise de İslam'ın, şeriatın kendisinden daha fazla bir şey olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁵ Bu anlayışın bir sonucu olarak şeriatın yalnızca Müslüman olmaya açılan bir kapı veya geçit olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, bu anlayışın insanların İslam hakkında bilgi edinmelerinin ve İslam'ı gerçekleştirmelerinin imkânını reddetmediğini iddia etmiştir.¹⁴⁶ Sonuç olarak, İslam'ın referans çerçevesi olarak adlandırdığı İslam ve şeriatın, inananların *insani vasıtası* (human agency) adını verdiği durumun sonucu olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷

An-Naim, toplumların dini taahhütlerini, güncel pratiğe yönelik gereklilikleri ile uzlaştırebilmeleri için Müslümanların İslami bir reform sürecini devam ettirmelerinin acil ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Gerçekleştirilecek bu reformun temel öncülünü şu şekilde belirtmiştir: “Kur'an ve sünnetler Müslüman inancına göre İslam'ın kutsal kaynakları iken, bu kaynakların günlük hayat için anlamı ve uygulaması her zaman için belirli bir tarihi durumda, insani yorumlamanın ve faaliyetin ürünüdür.”¹⁴⁹ Bu öncülden çıkarılacak sonuç, şeriatın hiçbir zaman insanların aracılığı olmadan bilinmesinin ve uygulanmasının mümkün olmadığıdır. Diğer bir sonuç ise bugün Müslümanlar tarafından şeriat olarak kabul edilen her düşünce oybirliği ile kabul edilmiş ve uygulanmış olsa bile bu düşüncelerin insanlar tarafından Kur'an ve sünnetin anlamına dair belirli düşüncelerden kaynaklanmış olduğunun kabul edilmesidir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa şeriat olarak kabul edilen her düşünce yüzyıllar boyunca, tek bir grup Müslüman bilgenin isteği

¹⁴⁴ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 10.

¹⁴⁵ An-Na'im, “Islamic Politics and the Neutral State: A Friendly Amendment to Rawls?”, s. 249.

¹⁴⁶ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 10.

¹⁴⁷ Abdullahi An-Na'im, “Islam , Sharia and Democratic Transformation in the Arab World”, **Die Friedens-Warte**, C. 87, No: 1, 2012, s. 22.

¹⁴⁸ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 20.

¹⁴⁹ An-Na'im, **a.y.**

veya bir yönetici tarafından kanunla değil inananlar tarafından ulaşılan bir fikir birliğinden kaynaklanarak şeriatın bir parçası olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁰

İslami devlet fikrinin dayandığı dayanaklardan biri yukarıda belirtildiği gibi şeriatın insanlar aracılığıyla bilinebileceği ve İslami Devleti'nin bir fikir birliği sonucunda gerçekleştiği iddiasına dayansa da buna karşıt olarak bu fikir, aslında şeriatın tek bir yorumunun devlet gücü tarafından uygulanmasıdır. An-Naim'e göre, dini meşruiyet ile sosyal ve siyasal uygulamaların birbiriyle çatışan iddialarını dengeleyecek olan İslam reformunun önündeki en büyük engel İslami devlet düşüncesidir.¹⁵¹ Günümüzde İslami devlet fikrinin yerel ve küresel sorunlara çözüm yolu olarak Müslümanlar tarafından bir ideal olarak önerilmesinin tehlikeli olduğunu belirtmiştir. İslami devlet fikrinin bir ideal olarak kaldığı sürece, Müslümanları kendi anlayışlarına dayalı bir ideal İslami devleti uygulamaya kalkışmalarına neden olacağını ifade etmiştir. Böyle bir ideal İslami devlet fikrinin korkunç sonuçlara yol açacağını belirterek, bu idealin pratikte uygulanmasının mantıksal sonucunun insani vasıta aracılığıyla bilinen şeriatın gerçek manada bilinmesinin ve uygulanmasının gerçekleşmeyeceğidir.¹⁵² İslami devlet fikrinin, mantıksal olarak bir ideal olarak mevcudiyetinin kabul edilmesinden sonraki aşamada onun pratikte uygulanmasına karşı direnmenin *dinden-çıkma* veya *İslamcı-olmayan* bir pozisyon olarak yorumlanacağı için zor olacağını ileri sürmüştür.¹⁵³

An-Naim'e göre, İslami devlet anlayışının dayandığı düşüncelerden diğeri ise şeriat ve fıkıh (İslam hukuku) arasında yapılan bir ayrımdır.¹⁵⁴ Bu ayrıma göre şeriat değişmezken fıkıh insani bir yorum olduğu için günümüzdeki Müslüman toplumların durumlarına göre uyarlanabileceği ve değiştirilebileceği iddia edilmiştir. An-Naim'e göre bu ayrım çok yararlı değildir, çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi şeriat ve fıkıh

¹⁵⁰ Abdullahi An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", **Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law : volume 5 (1998-1999)**, ed. E. Cotran, C. Mallat, Kluwer Law International, 2000, s. 34.

¹⁵¹ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 34.

¹⁵² An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", s. 29.

¹⁵³ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 34.

¹⁵⁴ Abdullahi An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", **Pepperdine Law Review**, C. 39, No: 5, 2013.

belirli bir tarihsel bağlamda Kur'an ve sünnetin insani yorumun bir ürünü olmasıdır.¹⁵⁵ Bununla birlikte, şeriat ve fıkıh arasında iddia edilen bu ayrımı korumanın sadece pratikte zor olmadığını aynı zamanda bunu gerçekleştirirken herhangi bir insani çabanın da insani ifade olduğu için benzer tehlikelere bağlı olacağını belirtmiştir.¹⁵⁶ An-Naim'e göre Kur'an ve sünnete dair metinlerin insani yorumlanması her iki durumda zorunlu olduğundan şeriat ve fıkıh arasında herhangi bir ayrım yapmak çok zorlaşmaktadır.¹⁵⁷

An-Naim'e göre İslam devleti düşüncesinin dayandığı temellerden bir diğeri, fıkıh ilkelerinin mekâna ve zamana dayalı olarak değişebileceği kabul edilirken şeriatın amaçlarının veya ana hedeflerinin (maqasid al-Shari'a) izlenmesi gerektiğine dair yukarıdaki önermenin biraz değişik versiyonudur. Bu önermeyle ilgili sorunun, şeriatın temel hedeflerinin çok soyut bir düzeyde ifade edilmesinden kaynaklandığını belirterek bu hedeflerin bu yüzden ne İslami olarak kabul edilebileceğini ne de kamu idaresi ve yönetimiyle ilgili yeterince açık olmadığını ileri sürmüştür.¹⁵⁸ Bununla birlikte, bu ilkelerin açık ve somut bir şekilde ifade edildiği durumlarda ise fıkıhın yüzleştiği benzer sorun ve sınırlamalar ile karşılaşacağını belirtmiştir.¹⁵⁹ An-Naim, bu ilkeleri açıklamaya çalışan herhangi bir tanımın yapılması veya bu ilkelerin devlet politikası ve yasa olarak uygulanması, belirli şartlara ve sınırlamalara neden olacağından ciddi insan hakları ihlallerine ve siyasi itirazlara yol açacağını ifade etmiştir.¹⁶⁰

Özetleyecek olursak, An-Naim'e göre İslam, şeriatın kendisinden daha fazladır. Kur'an ve sünnet kutsal kaynak olmasına rağmen bu iki kaynağın uygulamaları ve anlamı üzerine geliştirilecek düşünceler, her zaman belirli bir tarihsel durumda ortaya konan insani yorumlamanın ve faaliyetin bir ürünü olacaktır. Bu nedenle şeriatı bilmek ve uygulamak *insani vasıta (human agency)* aracılığıyla gerçekleşmektedir. İslam devleti bir ideal olarak kaldığı sürece şeriatı gerçek manada

¹⁵⁵ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 35.

¹⁵⁶ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective".

¹⁵⁷ An-Na'im, **a.y.**

¹⁵⁸ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 35.

¹⁵⁹ An-Na'im, **a.y.**

¹⁶⁰ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 36.

bilmek ve uygulamak mümkün olamaz. İslam devleti fikrinin dayanağı olarak şeriat ve fıkıh arasında bir ayrım yaparak şeriatın değişmez olduğunu fakat fıkıhın uyarlanabileceği iddiasının doğru olmadığını her ikisinin de insani bir yorum/çaba olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca an-Naim, İslami devlet için fıkıh ile *şeriatın hedefleri (makasidü’ş-şeria)* arasında ayrımın yapılmasında, *şeriatın hedeflerinin (makasidü’ş-şeria)* soyut bir düzeyde kalmasından dolayı benzer sorunları kendi içinde barındırdığından böyle bir ayrımın gereksiz olduğunu belirtmiştir.

2.2.2. İslam Devleti Kavramsallaştırmasının Eleştirisi

Abdullahi An-Naim, tarihsel olarak Müslümanlar tarafından yönetilen devletlerin farklı şekillerde İslami meşruiyet kazanmayı amaçlamış olmalarına rağmen hiçbir zaman İslami devlet olduklarına dair bir iddiada bulunmadıklarını belirtmiştir.¹⁶¹ An-Naim’in iddiasına göre “İslami devlet, Avrupa modeline dayanarak kolonileşme-sonrası ortaya çıkan bir fikirdir ve yönetici elitin totaliter bir hukuk ve kamu siyaseti geliştirmek için sosyal mühendislik amacıyla kullandığı bir araçtır.”¹⁶² An-Naim, şeriatın ilkelerini devletin zorlayıcı gücünü kullanarak uygulattığı iddiasında bulunan bir İslami devletin tehlikeli bir yanılsama olduğunu iddia etmiştir.¹⁶³ Başka bir şekilde ifade edilecek olursa devlet tarafından şeriat adıyla dayatılan her şey, Müslümanlar tarafından anlaşılır olarak kabul edilse bile bu üstün bir İslami otoriteden kaynaklanmak yerine seküler ve zorlayıcı bir siyasal gücün ürünü olacaktır.¹⁶⁴ An-Naim, pratikte kendi inançlarına uygun bir şekilde yaşayabilmeleri için Müslümanlar ile diğer vatandaşların kategorik olarak, şeriat kaidelerini cebren tatbik eden İslam devleti yanılsamasını reddetmeleri gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁵

Modern bağlamda İslami devletin yöneticileri kendi güçlerini ve devletin kurumlarını kullanarak kişisel davranışları ve sosyal ilişkileri düzenlemeye çabalamışlardır. An-Naim, İslam namına bu tip otoriter politikalar izlemenin tehlikeli

¹⁶¹ An-Na‘im, “Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective”, s. 1234.

¹⁶² An-Na‘im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari‘a**, s. 7.

¹⁶³ An-Na‘im, “Shari‘a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?”, s. 30–31.

¹⁶⁴ An-Na‘im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari‘a**, s. 7.

¹⁶⁵ An-Na‘im, “Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective”, s. 1248.

olduğunu ifade etmiştir. İslam adıyla otoriter politikaları uygularken kendi totaliterliği için dini meşruiyet arayan İslami devletlere direnmenin, açık bir şekilde seküler olduğunu kabul eden devletlere direnmekten çok daha zor olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁶ An-Naim, Müslümanlar tarafından dini yükümlülük olarak kabul edilen İslami emirlere uymanın ve onları uygulamanın her Müslümanın içinden gelmesi gerektiğini yani gönüllü olmasını iddia etmiştir. İslami emirleri yerine getirmenin ve uymanın gerçek bir niyet gerektirdiğini ifade ettikten sonra bu durumun devletin zorlayıcı gücüyle yerine getirildiği takdirde anlamını yitireceğini belirtmiştir.¹⁶⁷ Buradan çıkacak sonuç, “İslami Devleti”nin de zorlayıcı gücünü kullanarak İslami emirlere riayeti sağlamasının yanlış olacağıdır.

An-Naim’e göre şeriat pozitif yasama/mevzuat olarak uygulanamamakla birlikte yalnızca dini olarak onaylanmış normatif bir sistemin kaynağı olabilir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak şeriat, pozitif yasa olarak kabul edildiği zaman iddia edildiği veya varsayıldığı gibi olmaktan çıkmaktadır. Sonuç olarak, şeriatı pozitif yasa olarak uygulamak için bir İslam devleti kurma iddiasının çelişki olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁸ Bir siyasal kurum olarak devletin İslami veya İslami olmayan şeklinde nitelendirilemeyeceğini bu nedenle de İslam devleti düşüncesinin kavramsal olarak imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, şeriatın pozitif bir yasa olarak uygulanması girişiminin bu normatif sistemin İslami temelini reddettiğini ileri sürmüştür.¹⁶⁹ An-Naim, modern küresel bağlamda devletin doğası ve rolü göz önüne alındığında İslam devletinin pratik olarak uygulanamayacağını belirtmiştir.¹⁷⁰

An-Naim şeriatı pozitif yasalarla uygulayan bir İslam devletinin ne kavramsal olarak mümkün ne de pratik olarak uygulanabilir olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷¹ An-Naim’e göre Müslümanlar, İslami kimliklerini uygun gördükleri şekilde tanımlama ve ifade etme hakkı da dâhil olmak üzere kendi kaderlerini tayin hakkına sahiptirler. Fakat bunun gerçekleşmesinin şeriatın yürürlüğe girmesi ve uygulanmasına dayanarak

¹⁶⁶ An-Na’im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari’a*, s. 7.

¹⁶⁷ An-Na’im, *a.y.*

¹⁶⁸ An-Na’im, “Shari’a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?”, s. 39.

¹⁶⁹ An-Na’im, “Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective”.

¹⁷⁰ An-Na’im, “Shari’a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?”, s. 29.

¹⁷¹ An-Na’im, “Islamic Politics and the Neutral State: A Friendly Amendment to Rawls?”, s. 250–251.

olmayacağını çünkü pozitif yasa olarak uygulanan normlar ne olursa olsun o devletin siyasal iradesinin bir sonucu olduğu için şeriat hiçbir zaman Müslümanlar tarafından açıkça anlaşıldığı gibi ilahi iradenin ifadesi olamaz. Sonuç olarak, şeriatın pozitif yasalarla (İran'ın, Afganistan'ın, Pakistan'ın, Suudi Arabistan'ın ve Sudan'ın şu anki hükümetleri tarafından iddia edildiği ya da birçok ülkede Müslüman siyasi aktivistler tarafından savunulduğu gibi) uygulanması, Müslümanların duygularının manipüle edilmesine ve zorlamaya neden olduğunu belirtmiştir.¹⁷² Bununla birlikte, şeriatı pozitif bir yasa olarak uygulayacak bir İslam devleti savunucularının iddialarının aksine, İslami bir yaşam biçiminin gerçekleşmesinin değil ihmal edilmesine neden olacaktır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa bu çabaların yalnızca korkunç insan ve maddi kayıplarla başarısızlığa mahkûm olmadığını aynı zamanda verimsiz olduğunu da iddia etmiştir.¹⁷³

An-Naim devletlerin doğası ve modern bağlamdaki rolleri ve şeriatın doğası gereği Müslümanlar tarafından gönüllü olarak benimsenmesinin gerekli olması nedeniyle herhangi bir devlet tarafından uygulanmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷⁴ An-Naim bu argümanın iki bölümden oluştuğunu ifade etmiştir. İlk olarak, şeriat, Müslümanların ilahi olarak düzenlenmiş yaşam tarzını kastettiği için pozitif mevzuat olarak kabul edildikten sonra bu niteliğini koruyamaz. İkinci olarak, devlet, pozitif mevzuat /yasama ve genel politikaların resmi olarak kabul edilmesi haricinde modern bağlamda çalışamaz. Başka bir deyişle, şeriat niteliğini derhal ihmal edecek bir yasama olarak yürürlüğe girmesi haricinde herhangi bir şeriat ilkesi devlet tarafından uygulanamaz.¹⁷⁵

Bununla birlikte, siyasal bir kurum olarak İslam devletinin kavramsal olarak imkânsız olduğunu, tarihsel olarak yanlış olduğunu ve günümüzde pratik olarak uygulanabilir olmadığını öne sürmüştür. Bu önermeye destek olarak, İslam devletinin kavramsal olarak imkânsız olduğunu çünkü bir siyasi otoritenin şeriatın emirlerinin

¹⁷² An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", s. 30.

¹⁷³ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 30–31.

¹⁷⁴ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", s. 1235–1236.

¹⁷⁵ An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", s. 31–32.

bütünlüğünü bir toplumun günlük yaşamında yerine getirme iddiasında bulunmasının bir çelişki olduğunu iddia etmiştir.¹⁷⁶ Devlet iradesinin uygulanmasının her şeyden önce şeriatın bağlayıcı gücünün dini gerekçesinin ihmal edilmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Başka bir deyişle, şeriatın herhangi bir ilkesi veya kuralının, Tanrı'nın değil devletin kendi siyasi iradesi tarafından harekete geçirilerek devletin organları tarafından yürürlüğe konulması ve uygulanması nedeniyle dini normatif sistemin parçası olmaktan çıktığını ifade etmiştir. Şeriatın pozitif bir yasa olarak uygulanmasının pratik olarak imkansızlığı, genel olarak Müslümanların, bu anlamda Hz. Peygamber'in Medine devletinden bu yana hiçbir zaman bir İslam devleti olmadığını kabul etmeleri gerçeğiyle de vurgulandığını ileri sürmüştür.¹⁷⁷

An-Naim şeriatın pozitif yasalarla uygulanması için sözde bir İslam devleti kurma girişimlerinin İslami bir yaşam tarzı olasılığının ihmal olduğunu çünkü bu tür bir uygulamanın bazı Müslüman vatandaşların Kuran ve sünnetin geçerli yorumları olarak kabul ettiği şeylere kişisel olarak uyma hakkını reddetmek anlamına geleceğini öne sürmüştür.¹⁷⁸ Bununla birlikte, şeriatın pozitif yasalarla uygulanmasının aynı zamanda alternatif yorumlar hakkında serbest ve açık tartışma olanaklarını yok edeceğini iddia etmiştir. Devlet hukuku olarak şeriatın uygulanmasının siyasal muhalefetin irtidat ve muhtemelen ihanet olarak bastırılmasına yol açacağını ifade etmiştir. Bu yüzden bu tür girişimlerin kategorik olarak reddedilmesini İslami bir bakış açısıyla savunduğunu belirtmiştir.¹⁷⁹

2.2.3. Devletin Nötrlüğü/Tarafsızlığı Sorunu

An-Naim'in İslam, siyaset ve devlet arasındaki ilişki üzerine önerdiği teorelin amacı İslam ve siyaset arasında bulunan organik ve kaçınılmaz bağın kabul edilmesinin sağlanmasına karşılık İslam ve devlet arasında ilişkinin kurumsal olarak ayrılmasının sağlanmasıdır.¹⁸⁰ An-Naim'e göre, bu ifadenin ilk yarısı sekülerizme

¹⁷⁶ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", s. 1248.

¹⁷⁷ An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", s. 37.

¹⁷⁸ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", s. 1240.

¹⁷⁹ An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", s. 39.

¹⁸⁰ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 28.

karşıtlık belirtse de ikinci yarısı günümüzde genel olarak anlaşıldığı şekliyle sekülerizmi çağrıştırmaktadır.¹⁸¹ Sekülerizmin bu şekilde tanımlanmasının, şeriatı zor kullanarak topluma empoze eden post kolonyal *İslam devleti* görüşünden çok Müslüman devletlerin tarihsel tecrübesi ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.¹⁸² Bir İslam devleti nosyonunun kavramsal olarak tutarsız, tarihsel olarak benzeri görülmemiş ve pratik olarak imkansız olduğunu belirtmiştir.¹⁸³ An-Naim'e göre, "İslam, devlet ve toplum arasındaki ilişki, devletle dinin tamamen ayrılması veya tamamen iç içe geçmesi ile ilgili sabit bir formülün konusu olmaktan ziyade sürekli ve derin bir bağlamsal müzakerenin ürünüdür."¹⁸⁴

An-Naim, amacının İslam ile uyumlu olan ve bu nedenle de Müslümanlar tarafından kabul edilme ihtimalinin daha yüksek olduğu zayıf sekülerizm olarak nitelendirilebilecek seküler bir devletin mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁵ Seküler ve dini olan arasında ikili bir karşıtlığın yapılamayacağı ve seküler devletin *din karşıtı* olarak nitelendirilemeyeceğini çünkü bu iki kavramın karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶ Seküler devlet din karşıtı olarak tanımlanamazsa seküler devleti diğer devlet türlerinden ayıran karakteristik özelliklerin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. An-Naim, bu soruya seküler devletin dini öğreti konusunda tarafsız olması ve din ile siyaset arasındaki eşit derecede gerekli olan bağlantıyı tanınması ve düzenlemesi gerektiği şeklinde cevap vermektedir.¹⁸⁷ Bununla birlikte An-Naim, seküler devletin gerekliliği konusunda çeşitli düzeylerde farklı argümanların ileri sürülebileceğini ifade etmiştir. İlk olarak, kişisel düzeyde seküler devlet herkesin özgür bir şekilde kendi inancını seçmesine izin vererek onların potansiyellerini ortaya koyabilmeleri ve gelişimlerini sağlayabilmeleri için gerekli bir araçtır. İkinci olarak, sosyal ve siyasal düzeyde seküler devlet demografik çeşitlilikten ayırt edilen gerçek ve sürekli çoğulculuğu elde etmek için gereklidir.¹⁸⁸ Bununla birlikte An-Naim, İslami

¹⁸¹ Abdullahi An-Na'im, "Islam and Secularism", *Comparative Secularisms in a Global Age*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, s. 220.

¹⁸² An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 45.

¹⁸³ An-Na'im, "Islam and Secularism", s. 217.

¹⁸⁴ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁸⁵ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁸⁶ An-Na'im, *a.y.*

¹⁸⁷ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 218.

¹⁸⁸ An-Na'im, *a.y.*

dini otorite ile devlet otoritesi arasında bir ayırım yapılmasının İslam'ın siyasi rolüne dair istismarların önüne geçilmesi için bir teminat olduğunu belirtmiştir. Dini otorite ile devlet otoritesi arasında yaptığı bu sekülerizm kavrayışının *İslami* olduğunu iddia ederek Batı tarafından Müslümanlara dayatılan dinin özel hayat ile sınırlandırılması düşüncesinin yok edilmesine katkı sağlamayı amaçladığını ileri sürmüştür.¹⁸⁹

An-Naim, Batılı toplumlar din ve devlet ile din ve siyaset arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair kendi tarihsel bağlamlarında tartıştıkları için Batı'da tek tip bir sekülerizm modelinin bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁰ An-Naim, çeşitli toplumların yerel, derin bağlamsal deneyimleri ile bu deneyimlerden dışlanabilecek evrensel normlar veya ilkeler arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹¹ An-Naim, herhangi bir kavram için evrensel olarak paylaşılan bir tanım olamayacağı için dünyanın hiçbir toplumunun ya da bölgesinin bu kavramları başkaları için tanımlama gücüne ya da yetkisine sahip olmadığını ifade etmiştir.¹⁹² Bununla birlikte, seküler olarak kabul edilen Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'daki ülkelerde dinin tamamıyla özel hayatla sınırlandırıldığını sanmanın yanlış bir düşünce olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle de An-Naim, İslam toplumlarının din ve devlet arasında bulunan ilişki açısından Batılı toplumlardan tamamıyla farklı olmadığını ifade etmiştir.¹⁹³

An-Naim, sekülerizm kavramının farklı toplumlar içinde ve arasında tartışmalı olduğunu belirterek sekülerizmin basit bir şekilde belirli bir tanıma indirgenebilecek bir tane sistematik anlayışının ve uygulamasının olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁴ An-Naim, önerdiği zayıf sekülerizm modelinin Hindistan ve ABD'deki sekülerizm biçimlerine Türkiye ve Fransa'ninkinden daha yakın olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, sekülerizmin derin bağlamsal ve tarihsel doğasının yalnızca bir toplumun deneyimini diğerine empoze etmekle kalmayacağını aynı zamanda aynı ülkenin

¹⁸⁹ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 45.

¹⁹⁰ An-Na'im, *a.y.*

¹⁹¹ An-Na'im, "Islam and Secularism", s. 226.

¹⁹² An-Na'im, *a.y.*

¹⁹³ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 45.

¹⁹⁴ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 37.

deneyiminin zaman içinde değişebileceğini göstereceğini belirtmiştir.¹⁹⁵ An-Naim, çok boyutlu bir kavram olarak sekülerizmin belirli bir ülkenin siyasal, ekonomik, tarihsel ve sosyal görünümünün unsurlarını yansıttığını belirtmiştir.¹⁹⁶ An-Naim, zayıf ve güçlü sekülerizm ayrımını kullandığını bunun Ahmet Kuru tarafından kullanılan pasif ve dışlayıcı sekülerizm kavrayışıyla benzer olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷

An-Naim, din ve devletin birbirinden tamamıyla ayrılabilmesi veya birleşebilecekleri yanılısaması üzerine direnmektense din ve devlet arasında *arabuluculuk* rolü oynayarak her ikisini de kabul eden ve düzenleyen zayıf bir sekülerizm kavrayışını önermektedir.¹⁹⁸ An-Naim, sekülerizmi *arabuluculuk* rolü olarak önermesinin diğer sebebi de bu tip bir sekülerizmin yararlı olabilmesi için esinlendirici ve minimum seviyede olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁹⁹ An-Naim, sekülerizmin *arabulucu* olarak sunulduğu zaman felsefi ve dini farklılıklarına rağmen siyasal olarak birleşebilmek için cemaatin ve üyelerinin üstünde minimum düzeyde ahlaki iddialarda bulunulduğunu kabul ederek sekülerizmin, ahlaki konularda tamamen tarafsız olmadığını sekülerizmin hedefi gereği din ve devlet arasında ayrılmayı temin edebilmek için belirli bir *sivil ethos* düşüncesini desteklediğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Bununla birlikte minimum tarafsızlığın, farklılıkların kabulü ve çoğulculuğun değeri üstünde kuvvetli bir uzlaş sonucunda elde edilebileceğini belirtmiştir.²⁰¹ Ayrıca, sekülerliğin birleştirici özelliğinin ahlaki olarak bazı güç konularda (kürtaj ve ötenazi vb.) belli kararların alınmasını gerektirdiği durumlarda azalacağını belirterek bu tip konularda herhangi bir dini öğretinin doğrudan dayatılmasının önlenmesi gerektiğini belirtmiş olsa da bu konularda inananların din temelli fikirlerini ifade etme haklarını reddetmenin sekülerliğin ilkelerini zedeleyeceğini ifade etmiştir.²⁰²

¹⁹⁵ An-Na'im, "Islam and Secularism", s. 226.

¹⁹⁶ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 37.

¹⁹⁷ An-Na'im, "Islam and Secularism", s. 227.

¹⁹⁸ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 37.

¹⁹⁹ An-Na'im, **a.y.**

²⁰⁰ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", s. 1248.

²⁰¹ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 37.

²⁰² An-Na'im, "Islam and Secularism", s. 225.

2.2.4. Kamusal Muhakemenin (Public Reason) Sınırları ve Yurttaş Muhakemesi (Civic Reason)

Abdullahi An-Naim, *kamusal muhakemenin* (Public Reason) gerekliliğini devletin meşruiyeti ve devletin özerkliği sorunu etrafında ele almıştır. An-Naim'in ifade ettiği gibi, devletin meşruiyeti, umumiyetle toplumda yer alan ve siyasette aktif olan çeşitli devlet dışı aktörler ile kurduğu organik ve derin ilişkiden kaynaklanmaktadır.²⁰³ Buna ek olarak, bir grup kendi hedefleri doğrultusunda devletin tamamını veya herhangi bir aygıtını ele geçirmesi durumunda devletin özerkliğini kaybedeceğini veya özerkliğinin yok olacağını belirtmiştir.²⁰⁴ Devletin meşruiyetinin ve özerkliğinin birbiriyle bağlantılı olduğunu belirttikten sonra bu ikisi arasındaki zorunlu birlikteliğin başarılması için iki koşulun sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. İlk olarak, devlet dışı aktörlerin devlet aygıtı vasıtasıyla siyasaları etkileyebilmeleri için eşit ve özgür bir şekilde rekabet edebilecekleri güvenli alana gerek duyulmaktadır. İkinci olarak, bu alana azami sayıdaki sesin ve grubun mümkün olduğu ölçüde katılımının sağlanması gerekmektedir. Bu iki koşulun gerçekleşmesiyle siyaset aracılığıyla kendi çıkar ve düşüncelerini gerçekleştirebilmek için adil ve özgür bir şekilde rekabet edecek grupların çeşitliği artacaktır. Bu gruplar çeşitlendikçe, devletin veya devlet kurumlarının bir topluluk veya farklı toplulukların kontrolüne girme olasılığı azalacaktır.²⁰⁵ An-Naim bu iki şartın, çeşitli sosyal aktörlerin devleti etkilemeye çalıştığı fakat bunu devletin özerkliğini ciddi biçimde tehlikeye atmayacak bir tarzda gerçekleştirdiği ve *yurttaş muhakemesi* olarak adlandırdığı kavrama işaret ettiğini belirtmiştir.²⁰⁶ Buna ek olarak *yurttaş muhakemesi*, adil ve özgür katılım ve erişim için etkin prosedural güvenceler sağlamaktadır. Ayrıca *yurttaş muhakemesi*, kamusal tartışmaların biçimine ve içeriğine dair kılavuz ilkeler sunmanın yanında bu şartların etkinliği ve meşruluğu güçlendirmek için alınan tedbirler gibi pek çok unsuru barındırmaktadır.²⁰⁷

²⁰³ An-Na'im, *Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a*, s. 92.

²⁰⁴ An-Na'im, *a.y.*

²⁰⁵ An-Na'im, *a.y.*

²⁰⁶ An-Na'im, *a.y.*

²⁰⁷ An-Na'im, *a.y.*

Abdullahi an-Naim'in modern devletin siyasetten nasıl ayırt edilebileceğine dair argümanlarını kamu muhakemesi hakkındaki görüşleri temelinde ifade etmiştir. An-Naim'e göre kamu muhakemesi aşağıda belirtilecek şu hususlara sahip olmalıdır. İlk olarak, bir devlet politikası meselesi olarak kamu muhakemesinin etki alanı güvence altına alınmalıdır. Kısaca, kamu muhakemesinin etki alanının herhangi bir hükümetten ziyade devletle özdeşleştirilmesi gerekmektedir. Böylelikle, herhangi bir hükümet veya rejim tarafından kamu muhakemesinin esas yapısına kolayca müdahale edilemeyecektir. Ayrıca, kamu muhakemesinin esas yapısına bir sosyal grup tarafından kontrol altına alınamayacak bir özellik kazandırılmış olunacaktır. İkinci olarak, kamu muhakemesinin etki alanı, devletin dini tarafsızlığı, insan hakları, sekülerizm, vatandaşlık ve anayasa vasıtasıyla teminat altına alınmak zorundadır. Üçüncü olarak, devlet yukarıda belirtilen güvenceler dışında mümkün olduğunca en fazla sayıda vatandaşı ister gruplar ister bireyler halinde olsun kamu politikalarını temsil ve müzakere etmek üzere kamu muhakemesi etki alanı aracılığıyla yetkilendirmelidir. Son olarak, devletin kamu muhakemesine dair asgari kaynak ve çeşitli usulü/pratik düzenlemeler getirmesine rağmen kamu muhakemesinin etki alanının umumiyetle sivil topluma dayalı olması gerekir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, devlet her ne kadar kamu muhakemesi alanını düzenleyecek olsa da bu alanın bir devlet kurumuna dönüşmemesi gerekir.²⁰⁸

An-Naim'in belirttiği gibi *kamu muhakemesi* kavramı çeşitli Batılı akademisyenler tarafından daha önce kullanılmış olsa da bu kavrama yönelik kendi tanımı ve bu kavramı kullanım şekli diğer kişilerinin tanımlamaları ve kullanımlarıyla benzerlikler veya farklılıklara sahiptir.²⁰⁹ An-Naim öncelikle, bu terimin John Rawls tarafından kullanıldığı biçimiyle ne anlama geldiğini açıklamıştır. Daha sonra John Rawls'un *kamu muhakemesine* yönelik yapmış olduğu eleştirileri ele aldıktan sonra kendisinin İslam, devlet ve siyasetle ilintili olarak kullandığı *yurttaş muhakemesi* kavramını açıklamıştır. Bu kısımda, An-Naim'in takip ettiği yolu izleyerek *yurttaş muhakemesi* kavramını tanımlamaya çalışacağız.

²⁰⁸ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 93-94.

²⁰⁹ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 97.

An-Naim'in belirttiği gibi Rawls'a göre *kamu muhakemesinin* kapsamı genel olarak anayasalarda bulunan temel hak ve özgürlüklerin yanında sosyal adalet ve ekonomik meseleleri kapsayacak şekilde *anayasal şartlar ve temel adalet konularıyla* ilişkilidir.²¹⁰ Fakat, An-Naim'in ileri sürdüğü gibi Rawls'un *kamu muhakemesi* düşüncesi, temel meselelerle ilgili bütün siyasal tartışmalara uygulanamamaktadır.²¹¹ An-Naim'in açıkladığı gibi Rawls, *kamu muhakemesinin* kapsamı ile üniversiteler ve kiliseler gibi müesseseleri içeren sivil toplumun *kültürel geçmişi* diye nitelendirdiği şeyi birbirinden ayırmıştır.²¹² Rawls'un belirttiği gibi her zaman bu alanlarda geliştirilen muhakemeler *özel* olmayabilmekte ve bu tip ortamlarda ifade edilen muhakemeler her ne kadar *sosyal* bir nitelik taşımış olsalar da geniş anlamıyla toplum göz önüne alındığında bu muhakemelerin kamusal bir niteliği bulunmamaktadır.²¹³ Buna ek olarak, Rawls'un tanımladığı şekliyle *kamu muhakemesine* medya dahil edilememektedir.²¹⁴ An-Naim'in ifade ettiği gibi Rawls, *kamu muhakemesinin* asıl ve gerçek etki alanının, üç farklı söylemin tezahür etmesini mümkün kılan *kamusal siyasi forum* olduğunu belirtmiştir. Bunlar, “başta yüksek mahkeme hakimleri olmak üzere hakimlerin söylemi; başta yöneticiler ve yasa koyucular olmak üzere hükümet görevlilerinin söylemi; ve son olarak da kamu görevine talip adayların ve onların kampanya yöneticilerinin, özellikle halka açık konuşmalarda, parti platformlarında ve sarf ettikleri siyasi beyanlardaki söylem”lerdir.²¹⁵ An-Naim, Rawls'un kamu muhakemesinin doğru etki alanının çıkmasında bu üç söylem dışında farklı bir söylemi kabul etmemesinin sınırlı bir kamu muhakeme alanına yol açtığını ileri sürerek eleştirmiştir.²¹⁶

²¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 442; akt. An-Na'im, **a.g.e.**, s. 98.

²¹¹ An-Na'im, **a.y.**

²¹² John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 443; akt. An-Na'im, **a.y.**

²¹³ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 220; akt. An-Na'im, **a.y.**

²¹⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 444; akt. An-Na'im, **a.y.**

²¹⁵ An-Na'im, **a.y.**

²¹⁶ An-Na'im, **a.y.**

An-Naim'ın belirttiği gibi Rawls'un *kamu muhakemesi* fikri, hukukun üstünlüğü prensibine dayanan gelişmiş bir anayasal demokrasi varsaymaktadır.²¹⁷ An-Naim, Rawls'un vatandaşların görüşlerini, felsefe, din veya ahlak gibi *yaygın dünya görüşleri* veya *kapsamlı öğretiler* olarak adlandırdığı temellere dayandırma hakkına sahip olduğunu fakat buna benzer öğretilerin *kamu muhakemesi* olarak sunulamayacağını belirttiğini söylemiştir.²¹⁸ Buna ek olarak Rawls, *kamu muhakemelerinin* ister dini olsun ister olmasın bu gibi *kapsamlı öğretilere* saldırmaması veya onlara eleştiri yöneltmemesi gerektiğini belirtse de *kamu muhakemelerinin* temel siyasi kavram veya değerlere dayanarak ifade edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.²¹⁹ An-Naim, Rawls'dan yaptığı alıntıda, *kamusal muhakemenin* yer almanın temel şartının “makul bir öğretinin, demokratik anayasal rejimi ve ona eşlik eden meşru hukuk fikrini kabul etmesi” olduğunu belirtmiştir.²²⁰

Daha önce de belirttiğimiz gibi An-Naim, *kamu muhakemesi* terimi etrafında yürütülen çeşitli tartışmaları incelemenin kendisinin *yurttaş muhakemesi* kavrayışının anlaşılması açısından önemli olduğunu belirtmiştir.²²¹ An-Naim'in *kamu muhakemesi* terimini ne anlamda kullandığını netliğe kavuşturabilmek için, yürütülen tartışmalardan iki tanesine değinmek mümkündür. İlk olarak Habermas, Rawls'un *kamu muhakemesi* çerçevesinde siyasi değerler ile kapsamlı öğretiler arasında yapmış olduğu ayrıma ilişkin birtakım çekinceler ortaya koymuştur.²²² Bununla birlikte An-Naim, Habermas'ın Rawls tarafından *siyasal* terimi için kullanılan tanım ile toplumsal hayatı özel ve kamusal alanlar şeklinde ayırmasını sorguladığını ifade etmiştir.²²³ Ayrıca, Habermas'ın yapmış olduğu çözümlemede, “Rawls'un modern toplumlarda diğer kültürel değer alanlarından ayrılan, siyasi değer alanına verili bir şeymiş gibi yaklaştığını ve insanı, kamusal bir siyasi kimlik ile ‘demokratik kendi kendini yasama

²¹⁷ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 99.

²¹⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 441; akt. An-Na'im, *a.y.*

²¹⁹ An-Na'im, *a.y.*

²²⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2003, sy. 441; akt. An-Na'im, *a.y.*

²²¹ An-Na'im, *a.g.e.*, s. 100.

²²² Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' *Political Liberalism*”, *Journal of Philosophy*, c. 92 (1995), sy.118-119; akt. An-Na'im, *a.y.*

²²³ An-Na'im, *a.y.*

alanı'nın ötesinde kamusal olmayan bir siyaset öncesi özgürlükler kimliği olarak ayırdığını” belirtmiştir.²²⁴ Habermas’a göre Rawls’un ortaya koyduğu bu görüş, özel ve kamusal alanlar arasında değişen sınırların varlığına işaret eden tarihsel olguyla uyuşmamaktadır. Bunların yanında An-Naim, Habermas tarafından ileri sürülen ve kendisinin kullandığı *yurttaş muhakemesi* düşüncesi hakkındaki diğer bir özelliğin ise *kamu muhakemesinin* ifade edilebileceği ve gelişebileceği bağımsız ve hükümet dışı alanlar olduğunu ifade etmiştir.²²⁵

An-Naim, *yurttaş muhakemesi* tanımını ve bu kavramın Batı düşüncesindeki kullanımından nasıl farklılaştığını şu şekilde açıklamıştır. An-Naim’e göre *yurttaş muhakemesi*, “kamu politikaları ve uygulamalarının arkasındaki amaç ve gerekçelerinin, vatandaşların geneli tarafından kabul veya ret edilebilecek ve dini inanca atıf yapmadan kamusal tartışmalar aracılığıyla karşı öneriler yaratmak için kullanılabilir türden gerekçelere dayandırılmasıdır.”²²⁶ An-Naim *yurttaş muhakemesi* düşüncesinin Rawls ve Habermas’ın görüşleriyle muhtemelen desteklenebilecek olsa da bu düşünürlerin makul nedenlerle Batı toplumlarının tecrübelerine odaklanmaları nedeniyle *kamu muhakemesinin* bazı hususlarda kendi kavramsallaştırmasıyla her zaman örtüşmeyebileceğini ifade etmiştir.²²⁷ An-Naim’in belirttiği gibi, “Rawls’un siyasi kavramlar ile kapsamlı öğretiler arasında yaptığı ayırım, gelişmiş ve istikrarlı bir anayasal düzenin ve istikrarlı bir toplumun varlığını, yani bu iki kavramın bahsi geçen meseleler etrafında dönecek tartışmaları desteklemeye yetecek kadar zengin olduğu bir ortamın mevcudiyetini varsaymaktadır.”²²⁸ Bu düşünceden çıkacak sonuç, böyle bir ortamı İslam dünyasının herhangi bir yerinde bulmanın neredeyse imkânsız olması nedeniyle Müslüman toplumlarda siyasi kavramlar ile kapsamlı öğretiler (din, ahlak ve felsefe) arasında bir ayırım yapılamayacağıdır.

²²⁴ An-Na'im, **a.y.**

²²⁵ An-Na'im, **a.y.**

²²⁶ An-Na'im, **a.y.**

²²⁷ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 100–101.

²²⁸ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 101.

An-Naim, “köklerini sivil toplumdan alan ve devlet aygıtı aracılığıyla politikaları etkilemeye çalışan farklı aktörler arasındaki çekişme ile öne çıkan bir *yurttaş muhakemesi* kavrayışı” önermiştir.²²⁹ Buna ek olarak, *yurttaş muhakemesi* devlet dışı bir alanda uygulandığı için bu durumun devletin özerkliğini ve meşruiyetini daha fazla sağlamlaştırabileceğini iddia etmiştir. An-Naim *yurttaş muhakemesi* alanının vatandaşlara, kendi sorunları hakkında devlete seslerini duyurabilecekleri bir forum ve mekanizmalar sunduğunu belirtmiştir.²³⁰ Ayrıca, *yurttaş muhakemesinin* bütün vatandaşların katılım hakkının olduğu, eşitlikçi ve kapsayıcı bir alan olması nedeniyle devlet tarafından belli gruplara ayrıcalık verilmediğinin açık bir göstergesi olduğunu ifade etmiştir.²³¹ *Yurttaş muhakemesinin* etki alanının, vatandaşlık, anayasacılık ve insan hakları gibi prosedürel uygulamalarla düzenlenmesi ve güvence altına alınması gerektiğini belirtmiş olsa da bu ilkelerin de *yurttaş muhakemesi* aracılığıyla meşrulaştırılması gerektiğinin altını çizmiştir.²³²

2.2.5. Anayasacılık, İnsan Hakları ve Vatandaşlık

Abdullahi An-Naim, İslami bir bakış açısından sekülerizmi, çoğulculuğu, anayasacılığı, vatandaşlığı ve insan haklarını savunduğunu birçok çalışmasında ifade etmiştir. An-Naim bu düşünceleri savunmasının nedeninin insanların kendi dini ve kültürel kimliklerini onaylama, dönüştürme veya meydan okuma özgürlüğünü koruyabilmesi amacıyla bu ilkelerin kaçınılmaz olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Bu düşünceye göre, An-Naim birinin kendi olma hakkının diğer kişilerinde kendi şartları içinde kendileri olma hakkının kabul edilmesinin ve bu duruma saygı gösterilmesi gerektiğini iddia etmiştir.²³³ An-Naim bu *karşılıklılık ilkesinin* insan haklarının evrenselliğinin kültürlerarası en önemli temeli olduğunu ileri sürmüştür.²³⁴

²²⁹ An-Na'im, **a.y.**

²³⁰ An-Na'im, **a.y.**

²³¹ An-Na'im, **a.y.**

²³² An-Na'im, **a.y.**

²³³ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 24.

²³⁴ Abdullahi An-Na'im, “Beyond dhimmihood: Citizenship and human rights”, **The New Cambridge History of Islam: Muslims and Modernity Culture and Society Since 1800**, 2010, s. 332–333.

Bununla birlikte, dinin kamu politikasında ve devletteki rolünün müzakere edilmesinde anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık ilkeleriyle güvence altına alınması gerektiğini belirtmiştir.²³⁵ Bu ilkelerin tutarlı ve kurumsal bir şekilde uygulanmasının tüm vatandaşların siyasal sürece eşit ve özgürce katılmalarını sağlayarak onların din veya inanç gibi nedenlerle ayrımcılığa karşı koruyacağını ve böylelikle bu güvenlik önlemlerinin sağladığı koruma ile vatandaşların kamu politikası ve mevzuatın oluşturulmasına katkıda bulunma olasılıklarının daha fazla olacağını ileri sürmüştür.²³⁶ Bununla birlikte, bu ilkeler ve mekanizmaların vatandaşların en azından önemli bir çoğunluğunun aktif ve kararlı bir katılımı olmadan başarılı olamayacağını ileri sürmüştür.²³⁷ Bunun bir sonucu olarak, bu ilkeler ve mekanizmaların İslami bir bakış açısından gerekçelendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

An-Naim, İslam uygulamaları ve anlayışlarının bağlamsal bir niteliğe sahipken öte taraftan insan haklarının evrensel olduğunu ileri sürmüştür.²³⁸ Bununla birlikte, insan hakları ile şeriatın birtakım yönleri arasında gerginliklerin mevcut olduğunu ve bu gerginliği çözme veya uzlaştırma çabasının İslam reformu kanalıyla gerçekleştirileceğini ele almaktadır. Şeriat ile insan hakları arasında bulunan çatışmaların, gayrimüslim ve kadın hakları konularının yanında din ve inanç özgürlüğünü alanında gerçekleştiğini ifade ederek din ve inanç özgürlüğünü koruyabilmek ve kabul etmek amacıyla İslam'ın temel kaynaklarının yorumlanması gerektiğini veya yeniden yorumlanabileceğini ileri sürmüştür.²³⁹ Ayrıca an-Naim, din ve inanç özgürlüğünün evrensel insan hakları ilkesi veya uluslararası hukuk tarafından Müslümanlar üstünde bağlayıcılığı olmasından değil, İslami bir bakış açısından insan haklarını kabul ettiğini ifade etmiştir.²⁴⁰

²³⁵ An-Na'im, "Islamic Politics and the Neutral State: A Friendly Amendment to Rawls?", s. 257–258.

²³⁶ An-Na'im, **a.y.**

²³⁷ An-Na'im, "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective", s. 1238.

²³⁸ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 112.

²³⁹ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 117.

²⁴⁰ An-Na'im, **a.y.**

Bununla birlikte An-Naim, Müslümanların sayıca fazla olduğu devletlerin çoğunluğunun resmi mahkemeleri tarafından uygulanan şeriatı dayanan aile hukukunu ihlal eden çeşitli insan hakları temelli uluslararası anlaşmalara taraf olduğunu belirterek bu devletlerin, kanunlarının bu yönlerini uluslararası insan hakları hukuku kapsamındaki yükümlülüklerine uygun olarak değiştirmeye mecbur olduklarının açık olduğunu ileri sürmüştür.²⁴¹ An-Naim, uygulamada böyle bir değişikliğin başarılması ve sürdürülebilmesi için üç strateji önermiştir. İlk olarak, devletin yasal otoritesini şeriatın dini otoritesinden ayırmak gerekmektedir. Bu ayrım Müslüman insan hakları savunucularının şeriatla yüzleşmek zorunda kalmadan yasal reformlar yapmalarını sağlayacaktır. İkinci olarak, yasal reformları etkin bir şekilde sürdürmek için bu savunucuların, herhangi bir yasal reform için gerekli olan çeşitli siyasi mobilizasyon stratejilerinin yanı sıra, kadınların genel olarak kendi insan haklarını talep etmelerini ve kullanmalarını sağlamak için kadınların eğitimsel ve ekonomik olarak güçlendirilmelerine yönelik özel stratejiler kullanmaları gerekmektedir. Üçüncü olarak, insan hakları için İslami bir tefsirin/yorumun geliştirilmesi ve yayılması gereklidir.²⁴² An-Naim, insan hakları için İslami bir yorumun geliştirilmesi için kaçınılmaz olarak dini bir reformun gerekliliğini savunmuştur.²⁴³

An-Naim, vatandaşlık anlayışı ile geleneksel zimmet anlayışı arasında da benzer bir çatışmanın bulunduğunu ifade etmiştir. Günümüzde bu sistemin Müslümanların yaşadığı bütün devletlerde vatandaşlığın temeli olarak savunulmamasına rağmen birçok Müslümanın tutum ve davranışını büyük ölçüde etkilediğini belirtmiştir.²⁴⁴ Geleneksel zimmet sisteminin savunulmasında, şeriat kaidelerini yanlış tanımlayan ve bu kaideleri kendi tartışmalı amaçlarına uydurabilmek amacıyla gelişigüzel bir şekilde düzenleyen bir İslami söyleme dayanan düşüncenin bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁴⁵

²⁴¹ An-Na'im, "Islam , Sharia and Democratic Transformation in the Arab World", s. 28.

²⁴² An-Na'im, **a.y.**

²⁴³ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 29.

²⁴⁴ An-Na'im, **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, s. 128.

²⁴⁵ An-Na'im, **a.y.**

An-Naim, insan haklarını temel alan vatandaşlık anlayışının Müslümanlar tarafından hayata geçirilebilmesi için üç unsurun tamamlanmasının gerekli olduğunu ileri sürmüştür. İlk olarak, sömürgecilik sonrası dönemde geleneksel zimmet sisteminden resmî vatandaşlık sistemine geçilmesidir. İkinci olarak, İslam öğretisinin içinde insan hakları ve anayasal değerlerinin kök salabilmesi amacıyla bu geçiş, siyasal yönden sürdürülebilir ve yöntembilimsel açıdan da geçerli bir İslam reformuyla geliştirme ve sürdürme yollarının aranması gerekmektedir. Üçüncü olarak, İslam toplumlarındaki vatandaşlık kavramı ve uygulamalarının zayıflıkları ve sınırlılıklarını aşacak şekilde özgün bir söylem çerçevesinde ilk iki unsurun birleştirilmesi gerekmektedir.²⁴⁶

Sonuç olarak An-Naim, İslam toplumlarındaki İslam, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin müzakere edilmesi ve düzenlenmesinde anayasacılık ve insan haklarının bir çerçeve ve güvence olarak rolünün önemli olduğunu savunmuştur. Bunun sağlanabilmesi için, kamu makamları düşünce ve tartışmaları düzenlemeli, düzen ve kanunu sağlamalı ve anlaşmazlıklar sorumlu ve şeffaf kurumlar tarafından uygulanan makul ve adil ilkelere uygun şekilde çözümlenmelidir.²⁴⁷ Anayasal bir yönetimin ve insan haklarının mevcudiyetinin, yalnızca mevcut devletlerin Müslüman ve gayrimüslim vatandaşlarının dini özgürlüğünün sağlanmasında değil bizzat İslam'ın varlığının korunabilmesi ve geliştirilebilmesi açısından zorunlu ve gerekli olduğunu ileri sürmüştür.²⁴⁸ Ayrıca An-Naim, dinin müminlerin ihtiyaçlarına yanıt vermeye devam edebilmesinin ve şeriatın gelişebilmesinin tek yolunun muhalefet ve tartışma özgürlüğünün sağlanarak yeni fikirlerin ortaya çıkması ve Müslüman nesiller tarafından bu fikirlerin kabul edilmesi ve uygulanmasıyla bu fikirlerin yerleşik ilkeler olabilmesi ve bunlar etrafında bir uzlaşma geliştirilebilmesine bağlı olduğunu savunmuştur.²⁴⁹

²⁴⁶ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 132.

²⁴⁷ An-Na'im, **a.g.e.**, s. 136–137.

²⁴⁸ An-Na'im, **a.y.**

²⁴⁹ An-Na'im, **a.y.**

2.2.6. Sonuç

An-Naim, İslam ve şeriat arasında bir ayrım yaparak İslam'ın şeriatın kendisinden daha fazla bir şey olduğunu ifade etmiştir. Kur'an ve sünnet kutsal kaynak olmasına rağmen bu iki kaynağın uygulamaları ve anlamı üzerine yapılan her düşünce her zaman belirli bir tarihsel durumda ortaya konulan insani yorumlama ve faaliyetinin bir ürünü olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle şeriatı bilmek ve uygulamak *insani vasıta* (*human agency*) aracılığıylaadır. İslam devleti bir ideal olarak kaldığı sürece şeriatı gerçek manada bilmek ve uygulamak mümkün olamaz.

An-Naim, şeriatın İslami bir devlet aracılığıyla uygulanmasının birçok soruna yol açtığını ve yanlış olduğunu belirtmiştir. Buna ek olarak, İslami devlet iddiasında bulunmanın yanlış olduğunu ve tarihsel olarak bu tip bir iddianın ve uygulamanın olmadığını ifade etmiştir. İslami devlet düşüncesinin, kolonileşme sonunda sosyal mühendislik sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bu koşullar altında devletin zorlayıcı gücünü kullanarak şeriatı uygulamanın tehlikeli bir yanılsama olduğunu ve bunun sonucu olarak da şeriatın, seküler ve zorlayıcı bir gücün ürünü olacağını iddia etmiştir. Bunun neticesinde insanların inançlarını yaşamak konusunda engellerle karşılaşacağı ve böyle bir devletin totaliter olmasından dolayı ona karşı koyabilmenin zor olacağını savunmuştur. Bununla birlikte, dini yükümlülüklerin gönüllü (niyet) olması gerektiğinden böyle bir devlette dinin anlamını kaybedeceğini vurgulamıştır. An-Naim'e göre, çatışan görüşler arasında seçim yaptığı için şeriat ilkelerinin devlet politikası ve hukuku olarak uygulanması yanlıştır. Her zaman şeriat ilkelerinin farklı formülasyonları mümkün olduğu için bir politika ve kanun *Allah'ın emri/isteği* diye sunulursa ona karşı çıkılması zorlaşmaktadır. Bu nedenle dini otorite ve devlet otoritesi arasında bir ayrım olması gerekmektedir. Bununla birlikte dini özgürlüklerin varlığı, İslam'ın hayatta kalması ve gelişmesi için zaruri olduğundan İslam devleti düşüncesi yanlıştır.

Yukarıda sayılan nedenlerden dolayı, An-Naim İslam ile devletin birbirinden kurumsal olarak ayrılmasının zorunlu olduğunu belirterek İslam ve siyaset arasındaki organik ilişkinin beslenmesi ve düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Din, devlet ve toplum arasındaki ilişkinin, din ve devletin tamamen ayrılması veya birleşmesi

konusunda sabit bir formülden ziyade derin ve sürekli bir bağlamsal müzakerenin ürünü olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle de sekülerliği *arabuluculuk* olarak kabul etmesinin onun yararlı olabilmek için asgari seviyede ve esinlendirici olmasından kaynakladığını belirtmiştir. Sekülerizm *civil ethos* sistemini teşvik ederek ahlaki olarak tarafsız olmasa da asgari ahlaki iddialarda bulunduğu için önemlidir. Çoğulculuğun değeri ve farklılıkların kabulü için güçlü bir fikir birliği gerekli olduğundan sekülerizm arabuluculuk yoluyla bunu gerçekleştirebilir. Seküler devletin en önemli fonksiyonu dinin kamu hayatındaki rolünü düzenlerken inananlar için dini meşruiyeti gerektirmektedir. An-Naim eğer geleneksel din, dönüşümsel yeniden yorumlamaya açık değilse dinin kamu hayatındaki rolünün düzenlenemeyeceğini belirterek bu değişimin gerçekleşmesi için sekülerizmin anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi koruma mekanizmalarına ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Bu koruma mekanizmaları bir yandan dinin kamu hayatındaki rolünün dönüşümünü sağlarken bir yandan da sürekli bir müzakereyi sağlayarak din, devlet ve siyaset arasındaki iddia edilen bağlamsal ilişkinin farklı formülasyonlarına yol açmaktadır.

2.3. Nader Hashemi: İslam, Sekülerizm ve Liberal Demokrasi

2.3.1. Din ile Sekülerizm İlişkisi: Tarihsel Perspektif

Nader Hashemi, çalışmalarında din, sekülerizm ve liberal demokrasi ilişkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Liberal demokrasinin bir tür sekülerizm gerektirdiğini iddia etmekle birlikte din, devlet ve siyaset arasındaki ilişkinin tek bir biçime indirgenemeyeceğini ifade etmiştir. Bu iddiasını doğrulayabilmek için sekülerizmin farklı kültür ve dinlerde tarihsel süreçte aldığı biçimleri incelemiştir. Fernand Braudel'in "longue durée" tarihsel yöntemini kullanarak farklı dinler ve siyasal kültürler içinde din ve siyaset ilişkisinin sekülerizm kavramı altında nasıl farklı biçimler aldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hashemi'nin din ve siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel süreç içerisinde ve farklı bağlamlar altında aldığı değişik biçimleri ortaya koymasının sebebi, dinlere karşı sosyal bilimlerde var olan özcülük argümanlarına cevap vermek istemesinden kaynaklanmıştır. Aşağıda Nader Hashemi'nin liberal demokrasinin "sine quo non" koşulu olarak kabul ettiği

sekülerizmin farklı dinler ve tarihsel bağlamlarda aldığı farklı biçimleri ele alarak sosyal bilimlerde din –özellikle İslam- ve siyaset arasındaki ilişkinin “özcü yaklaşımları/argümanları” ortaya koymuş ve bu argümanların yanlışlığına işaret ederek sekülerizmin ortaya çıkışında dini argümanların önemine vurgu yapmıştır.

Aşağıda, Hashemi’nin İslam ile liberal demokrasinin birbirleriyle uyumsuz olduğunu öne süren yaygın iddialarını nasıl sorunsallaştırdığı ortaya konulacaktır. Burada Hashemi, Samuel Huntington ve Bernard Lewis gibi akademisyenlerin öne sürdüğü, popüler olmasına rağmen “tarih dışı” ve “özcü” olarak kabul edilebilecek “çatışma” ve “İslam’ın istisnailiği” argümanlarını eleştirmiştir. Yapısöküm (dekonstrüksiyon) aracılığıyla Batı’nın demokratikleşme sürecinde dinin oynadığı rolün tarihsel bir incelemesini yapmıştır. Metodolojik olarak, Fernand Braudel’in “longue durée” tarihsel bakışı ve Michael Walzer’ın “Puritenlerin modernleşme üzerindeki etkisi” konusundaki çalışmalarından yararlanan Hashemi, İslam dünyasında günümüzde yaşanan siyasal gelişmeleri anlamaya çalışmıştır.

2.3.1.1 İslam-Sekülerizm İlişkisinde Özcülük Eleştirisi

Nader Hashemi, sosyal bilimlerde yer alan İslam’ın içkin olarak sekülerizme karşı olduğu yönündeki özcü yaklaşımları eleştirmiştir. Bu özcü yaklaşımlar çerçevesinde İslam uzun zamandır sekülerizm ve liberalizm karşıtı olan bir dinsel gelenek olarak nitelendirilmiştir. Sosyal bilimlerdeki akademisyenler, İslam’ın ilk biçimlendirici tarihsel deneyiminin ve moderniteye olan benzersiz tepkisinin, sekülerizmin gelişmesini engellediğini iddia etmişlerdir.²⁵⁰ Hashemi’nin birçok çalışmasında belirttiği gibi Bernard Lewis ve Samuel Huntington gibi akademisyenler İslam ve Hristiyanlık gelenekleri arasında bir karşılaştırma yaparak özcü argümanlara ulaşmışlardır.

Hashemi’ye göre, Lewis’in İslam ve sekülerizm arasında uyumsuzluk olduğuna dair ortaya koymuş olduğu argüman iki gözleme dayanmaktadır.²⁵¹ İlk olarak, İslam’ın kendine özgü bir sekülerizme sahip olmaması veya Müslümanların seküler bir hareket

²⁵⁰ Hashemi, “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, s. 444.

²⁵¹ Nader Hashemi, “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, *Philosophy and Social Criticism*, C. 36, No: 3, 2010, s. 329–330.

ortaya koyamamış olmaları ve Batı’da ortaya çıkan Hristiyanlıktan örnek alınan sekülerizmin İslam dünyasında geniş bir kitle tarafından kabul edilmemesidir.²⁵² Bu iki gözlemin bir sonucu olarak, Lewis Hristiyanlık ve İslam arasında farklı doktriner inanç ve tarihsel başlangıçların olması nedeniyle sekülerizmin İslam dünyasında ortaya çıkmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, İslam ve Hristiyanlığın ilk dinsel öğretilerinde pratik ve teorik farklılıkların olması Batı’da sekülerizmin meydana gelmesini sağlarken, Müslümanların çoğunlukta bulunduğu ülkelerde meydana gelmemesinin diğer sebebidir. Lewis’e göre İslam’ın dinsel öğretilerinden farklı olarak, Hristiyanlıkta geçmişten günümüze kadar temel bir ilke ve pratik olarak, inananlardan Sezar ile Tanrı’yı birbirinden ayırmaları istenmiş ve inananların bunlara karşı ayrı yükümlülükleri olduğu benimsenmiştir. Buna karşılık, İslami öğretilerde böyle bir ayırma gidilmemiştir.²⁵³ Sonuç olarak, Lewis Hristiyan öğretisinde yer alan bu “baskın düalizm”ın kritik bir farklılığa yol açarak Batı’nın siyasi tarihinde sekülerizmin ortaya çıkmasına neden olurken İslam tarihinde ve geleneğinde ise ortaya çıkmamasına sebep olduğunu iddia etmiştir.

Hashemi’ye göre Samuel Huntington da benzer özcü argümanlardan yola çıkarak aynı sonuçlara ulaşmıştır.²⁵⁴ Samuel Huntington, “Medeniyetler Çatışması ve Modern Dünyanın Yeniden Kurulması” adlı kitabında Hristiyanlığın yerleşik bir seküler yönelime sahip olduğunu savunmuştur.²⁵⁵ Hashemi’nin belirttiği gibi bu iddia Batı medeniyetinin, özellikle İslam olmak üzere, batılı olmayan medeniyetlerden farklı olmasının sebeplerinden birini oluşturmaktadır.²⁵⁶ Huntington’a göre batı kültürü, sekülerizm ve liberal değerleri kendi medeniyetinin kültürel bir parçası olarak başlangıçta eklemlendiği için tam olarak benzersizdir. Batı kültüründe, Tanrı ve Sezar yani manevi ve dünyevi otorite, hâkim bir düalizm oluşturmuştur.²⁵⁷ Bununla birlikte,

²⁵² Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Challenge and Middle East Response*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 100; akt. Hashemi, “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, s. 441.

²⁵³ Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Challenge and Middle East Response*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 103; akt. Hashemi, **a.y.**

²⁵⁴ Hashemi, **a.y.**

²⁵⁵ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the Modern World*, New York: Simon & Schuster, 1996, s. 70; akt. Hashemi, **a.y.**

²⁵⁶ Hashemi, **a.y.**

²⁵⁷ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the Modern World*, New York: Simon & Schuster, 1996, s. 70; akt. Hashemi, **a.y.**

bireycilik gibi liberal değerlerin yanında hak ve özgürlük geleneğinin Batı medeniyetine özgü olduğu argümanının, diğer geleneklerle -özellikle İslam- olan farklılıkları iki taraflı özcü bir yaklaşımla açıklanmasına neden olmuştur.

Bernard Lewis ve Samuel Huntington tarafından iddia edilen özcü argümanlar İslam dininde sekülerizmin çıkmamasının sebeplerini ortaya koyarken, diğer taraftan Hristiyanlık geleneği içinden sekülerizmin ortaya çıkmasının izahına yardımcı olmuştur. Nader Hashemi, sosyal bilimlerde ortaya konulan bu özcü argümanların geçerliliklerini farklı akademisyenlerden alıntı yaptığı argümanlarla sorgulamıştır. Hashemi, sekülerizmin ortaya çıkmasında ortaya konulan özcü argümanlara İslam ve Hristiyan tarihine farklı yaklaşan akademisyenlerin çalışmalarından yaptığı alıntılarla cevap vermeye çalışmıştır. İslam ve Hristiyanlık tarihine, geleneğine ve doktrinine farklı açılardan bakan yaklaşımlar üzerinden yapılan bu özcü argümanlara yapılan eleştirileri ayrı ayrı ele almak konunun anlaşılması açısından önemlidir. Öncelikle, Hristiyanlık üzerine yapılan özcü argümanların eleştirisine değinildikten sonra İslam dinine yönelik özcü argümanlar sorgulanacaktır.

Hashemi tarihçi Nikki Keddie'den yaptığı alıntılarla din ve devlet ilişkilerinin tarihsel süreçte Batı deneyimi ve İslam arasında önemli bir farklılık arz etmediğini göstermiştir. Keddie, siyasal sekülerizm öncesi dönemlerde, Hristiyanlık ve İslâm tecrübelerinde din-devlet ilişkilerinin benzer düzeylerde olduğunu ileri sürmüştür.²⁵⁸ Hristiyanlık bağlamında din ve devletin birbirleriyle iç içe geçmiş olduğunu göstermek için Roma Katolik ve Ortadoks kiliselerinden örnek vermiştir. Bununla birlikte imparatorun hem devlet hem de kilisenin başı olduğu “Sezaropapizm” yönetim tarzının Hristiyanlıkta içkin bir sekülerizm anlayışının olduğu iddiasının sorgulanmasına yol açmaktadır.²⁵⁹ Bu örnekler çerçevesinde din ve devlet arasındaki ilişkinin Batı ve İslam deneyimleri bağlamında benzer olduğu sonucuna varılmıştır.

Liberal demokrasinin en önemli özelliklerinden biri olan dini çoğulculuk konusunda modern öncesi dönemde Müslüman toplumların Hristiyan toplumlardan

²⁵⁸ Nikki Keddie, “The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism”, *Comparative Study of Society and History*, c. 36 (1994), s.464; akt. Hashemi, **a.g.e.**, s. 442.

²⁵⁹ Hashemi, **a.y.**

daha hoşgörölü olduğu konusunda tarihçilerin geniş bir mutabakata sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁰ Modern öncesi Hristiyan toplumlarda yaşanan hoşgörüsüzlüğün aksine Müslüman toplumlardaki mevcut bu hoşgörü olgusunun ortaya koyduğu en önemli siyasi nokta, dinin kilit bir rol oynadığı devlet ve toplum arasında hiçbir siyasi sorunun ortaya çıkmamış olmasıdır. 17. yüzyılda Avrupa’da varoluşsal bir siyasi ikilemden çıkmanın bir yolu olarak sekülerizmin yükselmesine benzer şekilde Müslüman toplumlarda din-devlet ayrımını destekleyen entelektüel ve ahlaki argümanların gelişmesini gerektiren hiçbir siyasi dinamik ortaya çıkmadığını belirtmiştir. Müslüman toplumlarda Batılı deneyimin aksine din siyasi hayatta bir tartışma kaynağı olmamıştır.²⁶¹

Hashemi’ye göre Müslüman toplumlarda sosyo-politik düzene yönelik başlıca tehditler dinsel hoşgörüsüzlükten kaynaklanmamıştır. Dini hoşgörüyle ilgili olarak bu önemli tarihsel deneyimden dolayı -ki bu, İslam ile sekülerizm arasındaki ilişkiyi anlamının anahtarıdır- Müslüman toplumlarda, varoluşsal kriz sebebiyle Batı’nın yaptığı gibi hiçbir zaman sekülerizmi düşünmeye gerek duyulmamıştır. Batı deneyiminde din-devlet ilişkileri tartışmaları sonucunda sekülerizm gibi bir kavramın acil bir siyasi ikilemin çözümü olarak ortaya çıkmasına yol açtığını ifade etmiştir.²⁶² Batı deneyiminin aksine Noah Feldman’ın savunduğu gibi İslam dünyasındaki din ve devlet ilişkileri oldukça istikrarlı ve dostane olduğunu ifade etmiştir.²⁶³ Müslüman toplumlarda din binyıldan fazla bir süredir sosyo-politik istikrarın ve tahmin edilebilirliğin bir aracı olarak yapıcı bir rol oynamıştır.

Müslüman toplumlarda liberal demokrasinin dayanakları olan hoşgörü, insan hakları ve sekülerizm gibi kavramların ortaya çıkmamış olmasını Batı deneyiminin aksine İslam dünyasında sosyo-politik düzene yönelik tehditlerin farklılığından kaynaklandığını iddia etmiştir. Batı deneyiminde sosyo-politik düzene yönelik tehditler bu kavramların düşünülmesine yol açarken Müslüman toplumlarda bunların düşünülmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun aksine sosyal bilimlerdeki

²⁶⁰ Hashemi, **a.g.e.**, s. 443.

²⁶¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 443–444.

²⁶² Hashemi, **a.g.e.**, s. 444.

²⁶³ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton University Press, 2008; akt. Hashemi, **a.y.**

akademisyenler, uzun zamandır İslam'ı sekülerizm karşıtı olan bir dinsel gelenek olarak görmüşlerdir.²⁶⁴ Sonuç olarak, Hashemi İslam'ın sekülerizmle uyumsuz olduğuna yönelik özcü argümanların yanlış olduğunu belirterek tarihsel olarak Müslümanların sekülerizm hakkında düşünmeye hiç ihtiyaç duymadıklarını iddia etmiştir.²⁶⁵

2.3.1.2. Din-Sekülerizm İlişkisinde Özcülük Eleştirisi

Nader Hashemi, Batı'da siyasal sekülerizmin nasıl ortaya çıktığını açıklama konusunda özcü argümanların yetersiz kaldığını ifade etmiştir. Siyasal sekülerizmin ortaya çıkış sürecinde sosyo-politik düzene yönelik gelişen birtakım değişikliklerin ve tehditlerin rol aldığını belirtmiştir. Siyasal sekülerizmin ortaya çıkışında özcü argümanlardan ziyade Jose Casanova'nın sekülerizmin ortaya çıkışında etkisi olduğunu ifade ettiği dört modern sosyal eğilimin daha açıklayıcı olduğunu belirtmiştir. Casanova'nın ortaya koyduğu bu teze göre erken-modern Avrupa'da ortaya çıkmış olan dört farklı modern sosyal eğilim, Batı'nın sekülerleşmesi sürecinde etkili olmuştur. Bu dört modern sosyal eğilim: (1) modern kapitalizmin yükselişi; (2) modern ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin yükselişi; (3) Bilimsel Devrim ve en önemlisi (4) 16. ve 17. yüzyıllardaki Protestan Reformu ve Din Savaşları.²⁶⁶ Hashemi'ye göre bu son gelişme, özellikle Anglo-Amerikan geleneğinde siyasal sekülerizmin yükselişinin merkezinde yer almakta ve özellikle Müslüman toplumlardaki din-devlet ilişkileri sorununu aydınlatmada faydalıdır.²⁶⁷

Hashemi'ye göre liberal demokrasinin ortaya çıkış sürecinde din önemli bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Liberal demokrasinin zorunlu olarak dinsel tartışmaların bir sonucu olduğunu belirtmiştir. Hashemi, dini reformasyon ile liberal demokrasi arasında simbiyotik bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Liberal demokrasinin ortaya çıkış sürecinde Batılı toplumların karşılaştığı sosyo-politik

²⁶⁴ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 329–330.

²⁶⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 330.

²⁶⁶ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, ss. 11-39; akt. Hashemi, "Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide", s. 442.

²⁶⁷ Hashemi, **a.y.**

düzene yönelik tehditlere verilen cevapların etkili olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁸ Hashemi, reform sonrası Avrupa’da sadece Roma Katolikleri ve Protestanlar arasında değil, aynı zamanda çeşitli Protestan mezhepleri arasında da dini hoşgörüyle ilgili yeni tartışmaların ortaya çıktığını ifade etmiştir.²⁶⁹ Hashemi’ye göre, bu dönemde çoğu Hristiyan mezhebi, Tanrı’nın yeryüzündeki iradesi hakkında özel bir bilgiye malik olduğunu ileri sürmüş ve dini hoşgörüye izin verildiği takdirde bu durumun sosyal düzensizliğe ve kaosa yol açacağını savunmuştur. Bu düşüncenin altında yatan temel önermeye göre dini hoşgörü ile siyasal istikrar arasında olumsuz yönde bir ilişkinin olduğu varsayılmıştır. Bu varsayımdan yola çıkılarak kamusal alanda dini uygulamaların tekdüzeliği ve yerleşik bir devlet dinine duyulan ihtiyaç, barış, düzen ve refah için bir ön koşul olarak kabul edilmiştir.²⁷⁰ Hashemi, Zagorin’den yaptığı alıntıda bu düşüncenin 17. yüzyılın sonlarına kadar neredeyse her büyük filozof, politikacı ve yorumcu tarafından desteklenen hâkim bir görüş olduğunu belirtmiştir.²⁷¹ Hashemi, siyasî düzen ile hoşgörü arasındaki mevcut ilişkiyi tekrardan gözden geçiren John Locke’un daha önce kilise ve devletin birleşmesi konusunda verdiği desteği reddederek kamusal alanda dini çoğulculuğun ve siyasal istikrarın gerçekten uyumlu olduğunu savunduğunu belirterek Avrupa’yı tehdit eden temel siyasal soruna yeni bir çözüm önererek sivil yönetim ile din arasında sınır koymanın gerektiğini yumuşak bir siyasal sekülerizm biçimi önerdiğini öne sürmüştür.²⁷² Sonuç olarak, din ve siyasal sekülerizm arasındaki özcü yaklaşımların yanlış olduğunu belirterek siyasal sekülerizmin İngiltere’de ülkenin parçalanmasına neden olan varoluşsal bir krizin dolaysız sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür.²⁷³

2.3.1.3. Batı’da Liberalizmin Gelişim Süreçlerinde Dini Argümanlar

Hashemi, Batı’da siyasal sekülerizmin ortaya çıkış sürecinde dinin rolüne değinmiştir. Liberal demokrasinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış olan John

²⁶⁸ Hashemi, a.y.

²⁶⁹ Hashemi, “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, s. 331.

²⁷⁰ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 70.

²⁷¹ Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton: Princeton University Press, 2003; akt. Hashemi, “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, s. 442.

²⁷² Hashemi, “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, s. 331.

²⁷³ Hashemi, “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, s. 443.

Locke'un görüşlerine değinerek sekülerizmin yerleşmesinde yaptığı katkıyı ele almıştır. Hashemi'ye göre, Locke'un tüm iddiaları -inanç özgürlüğü, meşru siyasi otoritenin ahlaki temeli, rıza, mülkiyet ve eşitlik- Hristiyanlığın kökten reddedilmesinden ziyade onun yeniden yorumlanmasından kaynaklanan bir siyasal teolojiden ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onun siyasal metodolojisinin doğal bir parçası, yeni bir yönetim teorisi ortaya koyabilmek için bir öncül olarak dinsel normların yeniden bir araya getirilmesiydi.²⁷⁴

Öncelikle Hashemi, Locke'un siyasi düşüncesini ve siyasal otorite üzerine geliştirdiği görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra Locke'un iki siyasi metnini, "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup/A Letter Concerning Toleration (1689)" ve "Yönetim Üzerine İki İnceleme/Two Treatises of Government (1689)" üzerine görüşlerini belirtmiştir. Locke'un metinlerinde değişen siyasal normlara göre başvurduğu dini argümanlara değinmiştir. Bu bağlamda, Locke'un hükümetin kökeni ve meşru siyasi otoritenin ahlaki temeli konusunda geliştirdiği argümanları ortaya koymuştur.²⁷⁵

Hashemi, Locke'un öne sürdüğü argümanlar ile içinde bulunduğu benzer siyasal ve tarihsel bağlamın Müslüman toplumlardaki mevcut tartışmalara aktarılabilir ve uygulanabilir potansiyel dersler barındırdığını ifade etmiştir.²⁷⁶ Mevcut Müslüman toplumların yaşadığı siyasi krizi ve kargaşalıkları atlatabilmesi konusunda, John Locke'un kendi toplumunun yaşamış olduğu çatışmalı durumdan kurtulması için siyasal sekülerizme giden yolda geliştirmiş olduğu teolojik yeniliklerin, siyasal normlar üzerinde yarattığı benzer bir etkiye sahip olabileceğini belirtmiştir.

Hashemi, Locke'un siyaset teorisini anlamak için gerekli olan tarihsel ve siyasal bağlama değindikten sonra İngiliz toplumunda bu tarihsel ve siyasal bağlamda ortaya çıkan dinsel hoşgörü, otoritenin ahlaki temeli, siyasi yükümlülüğün doğası ve

²⁷⁴ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 68.

²⁷⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 69.

²⁷⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 74.

siyasi düzeni korumanın en iyi yolu nedir sorularına cevap vermeye çalıştığını ifade etmiştir.²⁷⁷ Locke, ortaya çıkan bu soruları cevaplandırabilmek için, epistemolojik ve ontolojik olarak her ikisi de onun için tamamlayıcı bir ahlaki otorite kaynağı olarak hizmet eden akıl ile vahyi uzlaştırmayı denemiştir.²⁷⁸

Locke, ilk yıllarında dini hoşgörüye karşı çıkmış ve otoriter bir devletin güçlü bir savunucusu olmasına rağmen “Hoşgörü Üstüne Bir Mektup/A Letter Concerning Toleration (1689)” adlı kitabında dini hoşgörü ve siyasal düzen arasındaki ilişkiye değinmiştir.²⁷⁹ Bu kitapta spesifik olarak, siyasi otorite ve dini vicdan arasındaki normatif ilişkinin yeniden kavramsallaştırılmasına dayanan dinsel hoşgörünün savunulmasında bir dizi ihtiyatlı ve ahlaki argüman geliştirmiştir. Hashemi, Locke’un bu kitabının hoşgörü meselesini bireysel haklar diline bağlamasının, liberal demokrasinin tarihsel gelişiminde kayda değer bir değişime işaret ettiğini belirtmiştir.²⁸⁰ James Tully’dan yaptığı alıntıda, Locke’un dinsel hoşgörü ve özgürlüğün gerekçelendirilmesinin “egemen birey ve onun öznel hakları” varsayımına dayanmaktadır. Hashemi’ye göre burada önemli olan şey, Locke’un dinsel hoşgörünün savunulması tezinde (ve siyasal sekülerizmin ve vicdan özgürlüğünün genişletilmesinde) dini temellerinin daha çok artmış olduğunun açık bir ifadesidir.²⁸¹

Hashemi, “Hoşgörü Üstüne Bir Mektup/A Letter Concerning Toleration (1689)” adlı kitabı detaylı bir şekilde okunduğunda Locke’un Hristiyanlık ile ilgili iki yeni fikir ortaya koyduğunun görüleceğini ifade etmiştir. Bu geliştirdiği fikirler sonucunda Hristiyanlığın anlaşılmasında on yedinci yüzyıl İngiliz toplumu tarafından kökten bir kopuşa işaret ettiğini belirtmiştir.²⁸²

Locke’un bu yeni teorisinin ilk yeniliği, Hristiyanlığı yeniden tanımlaması ve *gerçek din* olarak adlandırdığı ve dolaylı olarak *sahte din* dediği arasında keskin bir ayrım çizmeye çalışmasıdır.²⁸³ Locke, *gerçek din* ve *sahte din* terimlerini kullanarak

²⁷⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 70.

²⁷⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 71.

²⁷⁹ Hashemi, **a.y.**

²⁸⁰ Hashemi, **a.g.e.**, s. 74.

²⁸¹ Hashemi, **a.y.**

²⁸² Hashemi, **a.y.**

²⁸³ Hashemi, **a.y.**

Hristiyanlığın normatif tanımını değiştirmeye ve Hristiyanlığın (gerçek versiyonu) olarak adlandırdığı yeni hoşgörülü yorumunu ortaya koymaya çalışmıştır.²⁸⁴ Bununla birlikte Locke, hoşgörünün Hristiyan inancının ayrılmaz bir parçası olduğunu ileri sürmüştür.²⁸⁵ Dar bir dini çerçeve içinde çalışan Locke, dini çoğulculuğun Kutsal Kitap'ta açıkça kınanmış olan ve ahlaksızlığa yol açan temel ahlaksızlıkların aksine bir ahlaki bozulma ve yozlaşma kaynağı olmadığını savunmuştur.²⁸⁶

Hashemi'ye göre burada iki şey dikkat çekicidir. Öncelikle, Locke *aklı* çağırarak, onun Hristiyanlık üzerine yaptığı yeni yorumun, onu düşünen herkes için tartışmasız/aşikâr olması gerektiğini öne sürmüştür. İkincisi, hoşgörü iyidir çünkü Tanrı'nın isteği ile uyumludur. Bir başka deyişle, iyi bir Hristiyan, “mezheplerin imha edilmesi” ile ilgilenen ya da İsa'nın sözünü “kılıçla ya da başka güç araçlarıyla” yayan değil ama Mesih'in mesajının hoşgörü, barış ve şiddetsiz yayılmasına inanan biridir. Locke'a göre gerek akıl gerekse vahiy bu yeni din yorumunu desteklemektedir.²⁸⁷ Bu nedenle, tarihsel bağlamında değerlendirildiğinde, Locke'un Hristiyanlığı ılımlı ve hoşgörülü bir şekilde yorumlaması, Hristiyan ve İngiliz konsensüsünden önemli bir ayrılığa işaret eden yeni bir fikir olmuştur.²⁸⁸

Hashemi'ye göre, Locke'un teorisinin ikinci yeniliği Hristiyanlıkta dini inancın gönüllü olduğu ve inanç meselelerinde hakikat iddialarının normatif olarak öznel olduğu fikridir. Tüm kiliseler özünde aynı ahlaki mesaja sahiptir ve tüm inananlar temelde eşittir, bu nedenle de din meselelerinde insanın yanıltıcılığına tabidirler. Daha da önemlisi, Locke, dinsel hoşgörünün kabul edilmesi halinde anarşinin ortaya çıkmayacağına inanıyordu.²⁸⁹ Özetle, Locke'un “Hoşgörü Üstüne Bir Mektup/A Letter Concerning Toleration (1689)” adlı kitabı, dini hoşgörü ve siyasi düzen arasındaki geniş ahlaki ve sosyal ilişkiyi ortaya koymaktadır. “Sivil hükümetin işini dinden ayırma”nın zorunlu kılınması ve “din ile hükümet arasına sınır koyma” noktasında açık bir tutum ortaya koyan Locke, kilise ile devlet arasındaki ayrımı ve

²⁸⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 75.

²⁸⁵ Hashemi, **a.y.**

²⁸⁶ Hashemi, **a.y.**

²⁸⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 76.

²⁸⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 77.

²⁸⁹ Hashemi, **a.y.**

dini inanç özgürlüğünü savunmuştur. Locke, “doğru ve kurtarıcı Din, zihnin içsel kanısından oluşur”, “dışsal güçle herhangi bir şeye inanmak zorlanamaz” diye yazmıştır.²⁹⁰

Locke, din ve hükümet arasındaki ilişkiyi düşünerek bu yeni dinsel-siyasal pozisyonlarına ulaşmıştır. Hashemi’ye göre, Locke’un argümanının benzersiz olduğu nokta sadece Hristiyanlığın temellerine dayanması değil daha belirgin bir şekilde Hristiyanlığın ayırt edici ve özgün bir okumasına dayanmasıdır.²⁹¹ Locke, ilk olarak, kilise-devlet ilişkileri, siyasal sekülerizm ve dini hoşgörünün toplumsal faydaları hakkında bir tartışma başlatmadan önce dini bir dünya görüşünün varsayımlarını kabul ederek, Hristiyanlığın ahlaki pusulasını ve normatif yönünü değiştirmeye koyulur. Toleransın sadece takdiri/ihtiyati nedenlerden ötürü değil, temelde Hristiyanî (yani ahlaki) bir şey olduğu için benimsenmesi gerektiğini savunuyor. “Gerçek Hristiyanlık” ve “gerçek din” bunu gerektirir ve hem yazı hem de akıl bunu destekler. Onun yeni liberal politik vizyonu, bu önceki ahlaki iddiaya dayanmaktadır.²⁹² Locke, Hristiyanlığın ahlaki pusulasını hoşgörü, dinsel özgürlük ve Protestan kiliseleri ile inananlarının temel ahlaki eşitliği doğrultusunda değiştirmiştir. Dinin yeniden yorumlanması meselesinde, Locke’un “Yönetim Üzerine İki İnceleme/Two Treatises of Government (1689)” adlı kitabı, devlet-toplum ilişkisinin yeniden düzenlendiği bir siyaset teorisi geliştirmek için kritik bir önkoşul görevi görmüştür.²⁹³

“Yönetim Üzerine İki İnceleme/Two Treatises of Government (1689)” adlı kitabında Locke bireysel özgürlük ve siyasal otorite arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Siyasal otoritenin ahlaki temeli, vatandaşlık yükümlülüğü, rıza ve bireysel inanç özgürlüğü hakkındaki temel sorulara cevap vermeye çalışmıştır.²⁹⁴ Bu sorulara yanıt verirken en güvenilir iki kaynak olarak adlandırdığı akıl ve vahye dayanmıştır. Bu kitabın Hashemi tarafından önemli olarak kabul edilmesinin sebebi -özellikle “Yönetim Üzerine Birinci İnceleme” adlı kitabının teorik argümanlarının- Locke’un mevcut dini ve siyasi normları hükümet üzerindeki yarı-liberal-demokratik tezini

²⁹⁰ Hashemi, **a.g.e.**, s. 79.

²⁹¹ Hashemi, **a.y.**

²⁹² Hashemi, **a.y.**

²⁹³ Hashemi, **a.y.**

²⁹⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 79–80.

ilerletmek için bir başlangıç olarak yeniden kurma girişimi ile olan ilişkilerinden kaynaklanmıştır.²⁹⁵ “Yönetim Üzerine Birinci İnceleme” adlı kitapta temel olarak ilahi takdir/haklar, siyasal otorite ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir.²⁹⁶ Bu kitapta teoloji, siyaset ve liberal demokrasinin tarihsel gelişimi arasındaki yakın ilişki ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.²⁹⁷ Locke, kralların yönetmek için ilahi haklara sahip olmadığını belirtmiştir. “Yönetim Üzerine İkinci İnceleme” adlı kitapta kendi demokratik siyasal vizyonunu seküler ve rasyonel argümanlarla ortaya koymuştur. İnsanların bu devlette kutsal olarak yaratıldıklarını ve doğal olarak eşit ve özgür olduklarını, dolayısıyla “mutlak veya keyfi gücü” uygulayamayacaklarını “doğa durumu”na döndürür. Doğal durumda “temel, kutsal ve değiştirilemez özerklik yasası” vardır ve yeryüzü kralların ve onların soylarının özel alanı değildir, daha ziyade “insanlığa ortak olarak verilmiştir.”²⁹⁸ Locke, ilahi güce kök salmış bir siyaset görüşüne derinden bağlı olduğunu, insanların doğal olarak özgür ve eşit olarak doğdukları, siyasi otoriteyi kullanmanın tek ahlaki temelinin yönetilenlerin gönüllü “rızası”na dayandığını savunmuştur.²⁹⁹

Yukarıda belirtildiği gibi, John Locke liberal demokratik siyaset teorisini teolojik bir tartışma ile ya da daha kesin olarak, geleneksel normlara meydan okuyan muhalif dini bir önsöz ile ön plana çıkarmıştır. Hashemi’ye göre bu önemsiz bir gerçek değildir. Dini temelli toplumlarda yeni fikirlerin nasıl geliştirilebileceğine dair anlayışımızı önemli ölçüde aydınlatıyor.³⁰⁰ Locke’un proto-liberal-demokratik teorileri kendi toplumu açısından büyük ölçüde saldırgan olarak görüyordu çünkü onlar, ilahi takdire ve insan uygarlığının doğal düzenine dayanan temel ahlaki varsayımları ihlal ediyorlardı. Locke, kalpleri ve zihinleri değiştirmeye ilgi duymuş ve bu nedenle de var olan ahlaki siyasi politik çerçeve içinde argümanlarını yerleştirmek zorunda kalmıştır. Hashemi’ye göre Locke’un argümanlarını bu şekilde ortaya koymasının sebebi, zayıf veya var olmayan demokratik ve liberal fikirlerin bir

²⁹⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 80.

²⁹⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 81.

²⁹⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 82.

²⁹⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 87.

²⁹⁹ Hashemi, **a.y.**

³⁰⁰ Hashemi, **a.y.**

toplumun siyasal kültürünün dönüştürülme isteğidir. Locke'un siyaset teorisinin geçerlilik ve meşruiyet kazanabilmesi için ev sahibi topluluğun mevcut dini değerleri içinde çalışmak zorunda olmasıydı. Kısacası, siyasi değişimin Hristiyanlık ile uyum içinde olduğu iddiasını doğrulamak, onu meşru ve kabul edilebilir kılmak için gerekliydi.³⁰¹

Sonuç olarak, Locke'nin liberal demokrasinin tarihsel gelişimine katkısında, dini reformun (ya da yeniden biçimlenişinin), siyasal otoritenin meşru temeliyle ilgili yeni ahlaki iddialardan önce gelmesidir. Dini reformasyon, liberal demokrasiye yönelik siyasal sekülerleşme ve hareketin bir öncüsüdür. Locke'un argümanının ayrılmaz bir parçası, çağının siyasal kültürünü bilgilendiren değerleri ve normları değiştirme çabasıdır. İngiltere'nin on yedinci yüzyılın siyasal kültürünün muhafazakâr Hristiyan değerleri tarafından derinden aşılandığını ve hükümetin ahlaki temelini tartışıldığı her şeyin bu gerçeği politik tartışmaya katmak zorunda olduğunu hatırlarsak, bu daha kolay anlaşılır. Siyasal kültürü, hükümetin fikirleriyle değiştirmeye çalışan biri, mantıksal olarak Hristiyanlığın normatif yorumunu ve anlayışını değiştirmek zorunda kaldı. Dolayısıyla, dini bir reform, siyasal sekülerleşmenin ön şartı ve liberal demokrasinin gelişmesine katkıda bulunan argümanların evrimidir.³⁰²

2.3.1.4. İslamcı Tecrübenin Siyaset Teorilerinde Dini argümanların Varlığını Yorumlamak

Hashemi, 21. yüzyılın başlarında siyaset felsefesi çalışırken, modern liberal demokrasinin dinî köklerinin çoğu zaman bizim dikkatimizden kaçtığını iddia etmiştir.³⁰³ Locke'un dini bir entelektüel olarak da görülebileceğini ve onun düşüncelerinin toplumunun geleneksel dini normlarına dayandığını ve bu nedenle de toplumundaki hâkim uzlaşmayı kırabildiğini ve tüm siyasi seçim bölgesini yabancılaştırmadan yeni bir siyasal felsefeyi savunduğunu belirtmiştir.³⁰⁴ Bununla birlikte, John Locke'un siyasal teolojisinin eleştirel olarak yeniden okunmasının bize modern siyasetin teolojik kökenlerini hatırlatacağını ifade etmiştir. Aynı zamanda,

³⁰¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 88.

³⁰² Hashemi, **a.g.e.**, s. 89.

³⁰³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 102.

³⁰⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 101–102.

Hashemi bu eleştirel okumanın, dinin kimliğin önemli bir göstergesi olduğu ve dini grupların, dini entelektüellerin ve dini temelli siyasi partilerin toplumda aktif olduğu Batılı olmayan yönetimlerde liberal demokrasi mücadelesine ışık tutarak bize yardımcı olacağını iddia etmiştir.³⁰⁵ Hashemi, Locke'un siyasi felsefesini ve modern liberal demokrasinin ana hatlarını ortaya koyarken kullandığı metodolojinin unutulmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Hashemi, mutlakiyetçilik ve hoşgörüsüzlük eleştirisinde Locke'un argümanının ana noktasının muhaliflerinin İncil'in ahlaki öğretilerini temel olarak yanlış anlamış ve yanlış uygulamış olmalarından kaynaklandığına dayandığını ifade etmiştir.³⁰⁶ Hashemi, bugün Müslüman dünyasında, on yedinci yüzyıl İngiltere'sine paralel olan dini düşüncelerin benzer bir şekilde yeniden düşünülmesinin ortaya çıktığını ifade etmiştir.³⁰⁷

Hashemi, Locke'un argümanları ile benzer şekilde Müslüman toplumlarda da liberal demokratik teoriye yönelik geliştirilen dini argümanların bulunduğunu ifade etmiştir. Günümüz İran'ı ile Locke'un İngiltere'si arasında karşılaştırmalar yaparak benzerlikleri bulmaya çalışmıştır. Hashemi'ye göre, her iki toplum farklı zamanlarda olsa da illiberal ve demokratik olmayan bir siyasi öğretinin hakimiyeti altındaydı ve her iki toplumda da din, siyasi kimliğin anahtar bir göstergesi olmuştur. Bununla birlikte hem İran'da hem de İngiltere'de liberal ya da demokratik geleneklerin olmadığını veya çok zayıf olduğunu ve meşru hükümeti neyin oluşturduğıyla ilgili halkın düşüncelerinin kesinlikle demokratik olmadığını ifade etmiştir. Her iki toplumda da benzer şekilde meşruiyetin ahlaki temeli hakkında yeni tartışmalar ortaya çıktığını iddia etmiştir.³⁰⁸ İngiltere'de siyasi otoritenin kaynağı sorunu kralların ve din adamlarının kutsal hakkı ile halk egemenliği kavramları arasındaki çatışmanın sonucu olarak ortaya çıktığını belirterek liberalleşme ve demokratikleşmenin ilerlemesinde dini normların yeniden yorumlanması ve yumuşak bir siyasi sekülerizm biçiminin benimsenmesi sonucunda gerçekleştiğini savunmuştur.³⁰⁹

³⁰⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 102.

³⁰⁶ Hashemi, **a.y.**

³⁰⁷ Hashemi, **a.y.**

³⁰⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 90.

³⁰⁹ Hashemi, **a.y.**

Hashemi, 1997 yılında, İran’da bir demokratikleşme sürecinin gerçekleştiğini ve bu süreçte gelenek ile modernlik, demokrasi ve teokrazi, medeni hukuk ve din hukuku, insan hakları ve dini görevler arasındaki ilişkiler konusunda tam kapsamlı bir iç tartışmanın başladığını ifade etmiştir. Ortaya çıkan bu tartışmanın temel ekseninin, İran toplumunda din ile hükümet arasındaki normatif ilişki olduğunu belirtmiştir.³¹⁰ 1979 yılında İran İslam devriminin gerçekleşmesinden beri siyasal otorite konusunda siyasal İslamcılara karşı ilk defa bir itirazın ortaya çıktığını ifade etmiştir. Siyasal İslamcıların oluşturduğu bu baskın grubun siyasal teolojisinin İslam hukukçularına nihai siyasi otoriteyi verdiğini ve halk egemenliğinin kullanımını sınırladığını belirtmiştir.³¹¹ Bu demokratikleşme sürecinde, bu grubun iktidarı elinde tutmasına rağmen İran sivil toplumunun kritik kesimlerinde (aydınlar, kadınlar, gençler) meşru siyasal otorite konusundaki devrimci İslamcı fikir birliğinin parçalanmış olmasının önemli olduğunu iddia etmiştir. Ayetullah Humeyni’nin ölümünden sonra 1990ların başından itibaren liberal ve demokratik bir yönde dinsel otoriterliğin demokratik bir eleştirisinin İran’ın siyasal kültürü içinde kök salmış olan dinî aydınların etkili üyeleri tarafından üretildiğini ifade etmiştir.³¹² Hashemi, bu durumun Locke’un siyasal teolojisinde ortaya koyduğu dini argümanlarla paralellikler gösterdiğini ve dini toplumların liberal-demokratik argümanlar geliştirebileceği şeklinde geçerli olabilecek “olası bir evrenselciliği” önerebileceğini iddia etmiştir.³¹³ Kralların ve din adamlarının kutsal/ilahi hakkı ilkesi, İncil ve Kur’an, Hristiyanlık ve İslam ile John Locke ve Muhammed Hatemi’nin dönemleri arasındaki paralelliklerin dikkat çekici olduğunu belirtmiştir.³¹⁴ Hashemi’nin ifade ettiği gibi, her iki durumda da İngiliz/İran toplumunun gelecekteki yönelimi ile ilgili tartışmalar, siyasal çoğulculuk, muhalefete hoşgörü ve temsili hükümet yönünde, dini düşüncenin –tamamen reddedilmesiyle değil- yeniden yorumlanmasıyla ve düşünce alanında ince bir hareketle ortaya çıkmıştır.³¹⁵ Bu süreci her iki toplumda da ateistlerin, agnostiklerin ve Fransız esinli laiklerin -kısacası seküler siyasal figürlerin- yönlendirmediğini belirterek bu seküler

³¹⁰ Hashemi, **a.y.**

³¹¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 91.

³¹² Hashemi, **a.y.**

³¹³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 100.

³¹⁴ Hashemi, **a.y.**

³¹⁵ Hashemi, **a.y.**

siyasal figürlerin otantiklikten yoksun olmaları nedeniyle rejimin siyasal otoritesinin ahlaki temelini tehdit edemeyeceklerini iddia etmiştir.³¹⁶ Bu nedenle de teologlar ve Müslüman demokratik aktivistlerin, daha muhafazakâr din adamlarının desteklediği siyasetin temel dini çerçevesini kabul ettiklerinden dolayı İslam ve siyaset arasındaki ilişkiyi muhalif bir şekilde yorumlayarak muhafazakâr din adamlarına/seçkinlerine karşı daha ciddi bir meydan okumayı gerçekleştirebildiklerini ifade etmiştir.³¹⁷

Hashemi, muhafazakar din adamlarına/seçkinlerine yöneltilecek muhalefetin üst düzey din adamı Büyük Ayetullah Ali Hossein Montazeri, Yusuf Saanei, Shireen Ebadi, Abdolkarim Soroush ve Mohsen Kadivar gibi “dini aydınlar” olarak adlandırdığı kişiler tarafından yönlendirildiğini ve bu “dini aydınlar”ın muhafazakar dinsel-siyasal ortamlarda siyasal gelişmeyi teşvik etmek için kritik bir rol oynadığını iddia etmiştir.³¹⁸ Bununla birlikte, bu “dini aydınlar”ın ahlâkî argümanlarının bir ayağını gelenekte diğer ayağını ise modernlikte konumlandırarak otoriterlikten liberal demokrasiye geçişte kritik bir köprü görevi gördüklerini ifade etmiştir.³¹⁹ Örneğin, İran’ın önde gelen filozoflarından Abdolkarim Soroush’un dini bilginin yeniden yorumlanması meselesine adanan “Kabile ve Bast-i Tiorik-i Şeriat (Teorik Şeriatın Daralması ve Genişlemesi)” kitabının böyle bir görev üstlendiği ileri sürülebilir.³²⁰ Benzer şekilde, 2003 Nobel Barış ödülü sahibi Shireen Ebadi’nin İslam ile demokrasi veya insan hakları arasında içsel bir çelişkinin olmadığını vurguladığını belirtmiştir. Hashemi, Shireen Ebadi’nin İslam dünyasında demokratikleşme eksikliğinin İslam’ın özünden kaynaklanmadığını, bu sorunun İslami devletlerin, insan hakları ile uyumlu, bireysel ve sosyal özgürlükleri koruyan demokratik bir devletin savunuculuğunu yapan İslam’ın bir yorumunu benimseme isteksizliğinden kaynaklandığını savunduğunu ifade etmiştir.³²¹ Bu “dini aydınlar”ın liberal-demokratik geleneklerin var olmadığı veya zayıf olduğu toplumlarda felsefi ve teolojik yenilikler getirerek liberal demokrasiye geçişte önemli roller üstlenebileceğini belirtmiştir.³²² Sonuç

³¹⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 101.

³¹⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 100–101.

³¹⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 101.

³¹⁹ Hashemi, **a.y.**

³²⁰ Hashemi, **a.g.e.**, s. 100.

³²¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 101.

³²² Hashemi, **a.y.**

olarak, Hashemi toplumsal değişim hakkındaki dini düşüncenin yeniden yorumlanmasının demokratikleşme ve liberalleşme sürecini ve yörüngesini etkileyen kritik bir değişken olduğu gerçeğinin on yedinci yüzyıldaki Locke'un İngiltere'siyle paralellikler gösteren yirmi birinci yüzyıldaki Hatemi'nin İran'ında benzer sonuçlar yaşanabileceğini iddia etmiştir.³²³

2.3.2. Sekülerizm ve Çifte-Hoşgörü

2.3.2.1. Sekülerizm Liberalizm İlişkisinin Zorunluluğu

Nader Hashemi, siyasal sekülerizmi kavramamız ve onun liberal demokrasiyle bağlantısını anlayabilmemiz için sekülerizmin tarihini ve siyaset ile ilişkisini incelemek gerektiğini ifade etmiştir. Hashemi, sekülerizm kavramının muğlaklığı nedeniyle bu belirsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla sekülerizmin çeşitli tanımlarını, ortaya çıkan tarihi geçmişini ve çözmek istediği siyasal sorunları incelemiştir. Bu incelemeyi yaparken sekülerizm konusunda içgörü kazandıran kilit siyaset filozofların yazılarının yanında Batı siyasi tarihinde mevcut bulunan sekülerizmin farklı siyasal modellerini ortaya koymuştur.³²⁴ Hashemi, farklı sekülerizm biçimlerinin olduğunu belirtmekle birlikte liberal demokrasinin ortaya çıkması için sekülerizmin gerekli bir önkoşul olduğunu da belirtmiştir.

Hashemi, sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki zorunluluğu ortaya koyabilmek ve Müslüman toplumlarda sekülerizm konusundaki kavramsal açıklığı ilerletmek ve sekülerizmin nasıl anlaşılması gerektiğine dair belirsizliği ortadan kaldırabilmek için şu şekilde bir yol izlemiştir. İlk olarak, "sekülerizm" terimi sıklıkla analitik netlik/açıklık pahasına gelen bir belirsizlikle çevrili olduğu için sekülerizmin tarihsel köklerini araştırmıştır.³²⁵ İkinci olarak, sekülerizmin tarihsel boyutunu ele aldıktan sonra sekülerizmin farklı sosyal bilim kategorileri arasında felsefi, sosyolojik ve siyasal boyutlarına odaklanan bir ayırım yapmıştır.³²⁶ Sekülerizm kavramının muğlaklığını ortadan kaldırabilmek için öncelikle kavramı siyasal olarak tanımlamak

³²³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 102.

³²⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 103.

³²⁵ Hashemi, **a.y.**

³²⁶ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 325–338.

gerektiğini ifade etmiştir. Hashemi'ye göre sekülerizm kavramı belirsiz olduğu halde, siyasal sekülerizm, din alanı ile hükümet alanı arasında (değişebilen) bir asgari/minimum ayrılık biçimi önerdiği konusunda ortak payda bulunduğunu ortaya koyabilmek için gereklidir.³²⁷ Son olarak, farklı siyasal sekülerizm modellerine dair geniş bir genel bakış sunmakta ve Batı'nın siyasal düşünce geleneğinden miras kalan iki baskın modele odaklanmaktadır: Anglo-Amerikan sekülerizmi ve Fransız sekülerizmi (laïcité).

Yukarıda belirtildiği gibi Hashemi çalışmalarında seküler, sekülerleşme ve sekülerizm kavramları hakkında birçok düşünürün farklı düşündüğünü belirtmiştir. Sekülerizm kavramının ne anlama geldiği, kökenlerinin nerede yattığı ve çeşitli boyutlarının ne olduğu konusunda -özellikle önemli siyasi sorularla ilişkilerde- küresel bir fikir birliği olmadığını ifade etmiştir.³²⁸ Hashemi'ye göre, sekülerizm konusunda kesin olarak doğrulanabilecek bir şey varsa, kavramın kendisinin derinlemesine tartışıldığı ya da Charles Taylor'dan yaptığı alıntıyla sekülerizm ile ne kastedildiği tam olarak açık olmadığıdır.³²⁹ Bununla birlikte Hashemi, sekülerizm kavramının doğası gereği belirsiz olmasının diğer bir nedeninin de hem Batılı hem de Batılı olmayan farklı sekülerizm geçmişlerinden kaynaklandığını belirtmiştir.³³⁰

Nader Hashemi kendi sekülerizm kavrayışında ve yorumlayışında, Charles Taylor, Jose Casanova ve Nikki Keddie'nin konuyla ilgili son çalışmalarında açıkladıkları sekülerizmi üç aşamalı bir bölümlenmeden yararlanarak tanımlamalarına ve kavramsallaştırmalarına bağlı kaldığını ifade etmiştir.³³¹ Sekülerizm konusundaki netliği arttırmanın basit bir yolunun, sosyal bilimlerdeki üç temel disiplin olan felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi ayrımını kullanmak olduğunu belirtmiştir.³³² Felsefi olarak

³²⁷ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 103.

³²⁸ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 325–338.

³²⁹ Charles Taylor, "Modes of Secularism", *Secularism and its Critics*, ed. Rajeev Bhargava, New Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 32; akt. Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 105.

³³⁰ Nader Hashemi, "Toward a Democratic Theory for Muslim Societies: Rethinking the Relationship between Islam and Secularism across the Islam-West Divide", **Demokratie und Islam : theoretische und empirische Studien**, ed. Ahmet Cavuldak, Springer VS, 2014, s. 122.

³³¹ Hashemi, **a.y.**

³³² Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 103.

sekülerizmin varoluşsal ve ampirik olana odaklanarak aşkınsal olanın ve metafiziğin reddedilmesine işaret ettiğini belirterek bu sekülerizm anlayışının Harvey Cox'un "The Secular City (1966)" kitabında "dinî ve metafizik vesayetten kurtuluş, dikkatini öbür dünyadan bu dünyaya doğru çevirme" olarak ifade edildiğini belirtmiştir.³³³ Sosyolojik olarak sekülerizmin, modernleşme ile birlikte sosyal kurumlarda, toplumsal yaşamda ve insan ilişkilerinde dinin etkisinin azalmasına yol açan aşamalı bir süreçle ilişkili olduğunu belirterek bu en yaygın olarak anlaşılan sekülerizm anlayışının Peter Berger'in "The Sacred Canopy (1967)" kitabında "toplum ve kültür alanlarının dini kurumların ve sembollerin hâkimiyetinden uzaklaştırıldığı bir süreç" olarak adlandırdığını ifade etmiştir.³³⁴ Siyasal olarak sekülerizmin ise kamusal ve özel alanların ayrılmasını ve daha geniş anlamda devlet kurumları ile din güçleri arasında değişebilen bir ayrılık biçimini gerektirdiğini belirtmiştir.³³⁵ Hashemi, bu üçlü sekülerizm ayrımını Lutfhi Assyaukanie'un "Islam and Secularism in Indonesia" adlı yayınlanmamış çalışmasından aldığını belirterek bu ayrımın diğer önde gelen akademisyenler tarafından sekülerizm kavramının tanımlanması ve ayrıntılandırılmasıyla çok benzer olduğunu ifade etmiştir.³³⁶

Hashemi çalışmalarında Müslüman toplumlarda sekülerizmin yarattığı olumsuz etkiyi giderebilmek için sekülerizmin siyasal boyutuna odaklanmıştır. Sekülerizmin kafa karışıklığı yaratmasının başlıca nedeni, sekülerizmin birden çok tarihi olmasından kaynaklanmaktadır.³³⁷ Bu durumun özellikle din-devlet ilişkilerinin, adil bir toplumun hükümet alanı ile dinin alanı arasında bir tür ayrım yapılmasını gerekli kıldığı siyasal sekülerizm ilkesi bağlamında doğru olduğunu belirtmiştir.³³⁸ Siyasal sekülerizmin farklı tarihsel öykülerinin, din-devlet ilişkileri ve demokrasilerde dinin normatif rolü hakkındaki eşsiz siyasi deneyimlerin ve tartışmaların bir yan ürünü

³³³ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan, 1966, s.17; akt. Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 327.

³³⁴ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books, 1967, s.107; akt. Hashemi, **a.y.**

³³⁵ Hashemi, **a.y.**

³³⁶ Hashemi, **a.y.**

³³⁷ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 325–338.

³³⁸ Hashemi, **a.y.**

olduğunu ifade etmiştir.³³⁹ Hashemi'nin belirttiği gibi Avrupa'daki kilise-devlet ilişkilerinin farklı tarihsel deneyimlerinde sekülerizmin belirsiz doğasının bir örneği bulunabilir. Bu durum birden fazla siyasal sekülerizm biçiminin ortaya çıkmasına izin vermiştir. Batı geleneğinde iki ayrı fakat birbiriyle ilişkili sekülerizm türü Anglo-Amerikan “dine dost” (zayıf) versiyon ve Fransız Cumhuriyetçi “dine düşman” (güçlü) versiyon olarak adlandırılabilir. Hashemi, bu örneklerin sekülerizmin yekpare bir varlık olmadığını, ortaya çıkmakta olan çeşitli demokrasilerde kilise-devlet ilişkilerinin ve ulus inşasının tarihsel deneyimlerine göre belirgin bir şekilde değiştiğini gösterdiğini ifade etmiştir.³⁴⁰ Bununla birlikte Hashemi, batılı siyasal sekülerizm modellerinin yanısıra Marksist sekülerizm ve Hindistan sekülerizm modellerinin farklı tarihsel deneyimlerin ürünü olduğunu belirtmiştir.³⁴¹

Hashemi özellikle Anglo-Amerikan geleneğindeki din-devlet ilişkilerinin tarihi, sekülerizmin nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği bugün Müslüman toplumlar bağlamında bu konuyu anlamak için karşılaştırmalı dersler sunduğunu belirtmiştir.³⁴² Mark Lilla'dan yaptığı alıntıyla Hashemi, meşru siyasi otoritenin temelinde yatan Tanrı, insan ve toplum arasındaki kutsal bağın, Latin Christendom'da giderek erozyona uğraması sonucunda siyasal sekülerizme yol açtığını ifade etmiştir.³⁴³ Bununla birlikte, Anglo-Amerikan geleneğindeki siyasal sekülerizmin ortaya çıkışını anlayabilmek için Charles Taylor'un “A Secular Age-Seküler Çağ”³⁴⁴ adlı kitabında ortaya sürdüğü argümanlardan yararlanmıştır.³⁴⁵ Taylor'a göre geçmişe baktığımızda, Batı için sekülerleştirici sonuçları olan dört geniş toplumsal eğilim görülebilir: (1) modern kapitalizmin yükselişi; (2) modern ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin yükselişi; (3) Bilimsel Devrim; ve (4) 16. ve 17. yüzyıllarda Protestan Reformu ve din savaşları. Hashemi'nin belirttiği gibi siyasal sekülerizmin yükselişinde, özellikle de

³³⁹ Hashemi, a.y.

³⁴⁰ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 104.

³⁴¹ Hashemi, “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, s. 325–338.

³⁴² Hashemi, “Toward a Democratic Theory for Muslim Societies: Rethinking the Relationship between Islam and Secularism across the Islam-West Divide”, s. 122.

³⁴³ Nader Hashemi, “Islam and Democracy”, **The Oxford handbook of Islam and politics**, ed. John L. Esposito, Oxford Univ. Press, 2013, s. 79.

³⁴⁴ Charles Taylor, **A Secular Age**, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

³⁴⁵ Hashemi, “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, s. 325–338.

Anglo-Amerikan geleneğinde, bu son gelişme özellikle Müslüman toplumlarda din-devlet ilişkileri sorununu aydınlatmakta yardımcı olmaktadır.³⁴⁶

Hashemi'nin ifade ettiği gibi, reform Sonrası Avrupa'da yalnızca Katolikler ve Protestanlar arasında değil aynı zamanda çeşitli Protestan mezhepleri arasında dini hoşgörüyle ilgili yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, dinsel hoşgörü ile siyasal istikrarın negatif bir şekilde ilişkili olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, kamusal alandaki dini uygulamaların tek biçimliliği ve yerleşik bir devlet dinine duyulan ihtiyacın düzen, barış ve refah için ön şart olduğuna inanılıyordu. Hashemi'nin belirttiği gibi, bu düşünce tarzı on yedinci yüzyılın sonlarına kadar, o zamandaki baskın görüştü.³⁴⁷ Daha önce belirttiğimiz gibi, siyasal düzen ve hoşgörü arasındaki ilişkiyi gözden geçirmek John Locke'a bırakılmıştır. Locke "A Letter Concerning Toleration"da (1685), kilise ile devletin birliği için daha önce verdiği desteği reddetmiş ve Avrupa'yı sarsan temel siyasi soruna yeni bir çözüm önermiştir. Locke'a göre kamusal alandaki dinsel çoğulculuk ve siyasal istikrar gerçekten uyumlu olduğunda devlet işlerinin tam olarak dinden ayrılabilceğini ve biriyle diğeri arasında sınırlar koyulabileceğini savunmuştur.³⁴⁸ Hashemi'nin belirttiği gibi buradaki temel yorumlama noktası, siyasal sekülerizmin, ülkeyi parçalayan varoluşsal bir krizin doğrudan sonucu olarak ortaya çıkmış olmasıdır.³⁴⁹ Siyasal sekülerizm böylece Anglo-Amerikan geleneğinde kritik bir hayatta kalma krizinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın ilk modern döneminde bu dönüşümsel olaylarla yakından ve tartışmasız bir şekilde bağlantılıydı ya da Charles Taylor'un belirttiği gibi: "Modern Batı sekülerizminin başlangıç noktası Din Savaşları'ydı veya daha doğrusu, savaş yorgunluğu ve korkudan bir çıkış yolu arayışıdır."³⁵⁰ Kısacası, kilise ile devlet arasındaki ayrılık fikri, varoluşsal bir ikilemden siyasal bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır.³⁵¹ Hashemi'ye göre, dini hoşgörü ve siyasal düzen arasındaki ilişki açısından

³⁴⁶ Hashemi, "Islam and Democracy", s. 79.

³⁴⁷ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 325–338.

³⁴⁸ John Locke, A Letter Concerning Toleration, ed. James Tully, Indiana: Hackett, 1983, s. 26; akt. Hashemi, "Islam and Democracy", s. 80.

³⁴⁹ Hashemi, **a.y.**

³⁵⁰ Charles Taylor, "Modes of Secularism", Secularism and its Critics, ed. Rajeev Bhargava, New Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 32; akt. Hashemi, **a.y.**

³⁵¹ Hashemi, "The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison", s. 325–338.

bu manzara ile Müslüman dünyası arasında bir karşıtlık söz konusudur.³⁵² Çünkü Müslüman toplumların tarihsel deneyimlerine bakıldığı zaman dinsel hoşgörü açısından Müslüman toplumlar Batılı toplumlardan daha iyi konumdadır. Bununla birlikte, Müslüman toplumlar böyle bir varoluşsal krizle karşı karşıya kalmamıştır.

Sekülerizmle ilgili kapsamlı genellemeler yapan Hashemi'nin argümanlarını aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür. Hashemi'nin belirttiği gibi;

“(1) Sekülerizm, kesin olarak tanımlanması zor olan amorf bir kavramdır. (2) Siyasal olarak sekülerizm, devlet ile din arasında bir çeşit ayrılık önerir. (3) Sekülerizmin uzun bir geçmişi vardır; Latin Christendom’da kökleri yönetimde “din sorunu” temelinde ortaya çıkmıştır. (4) Sekülerizmin çeşitli modelleri vardır; Batı geleneğinde en öne çıkan iki tanesi ise Anglo-Amerikan modeli (görece din dostu) ve Fransız modelidir (göreceli dünyevi). Bu modellerin her ikisi de din ve demokrasi arasındaki ilişkiyle uğraşmakta olan bu ülkelerin benzersiz tarihi deneyimlerinin bir yan ürünüdür.”³⁵³

2.3.2.2. Sekülerizmin Batı Yorumunun İslam Dünyasında Yol Açtığı

Sorunlar

Nader Hashemi, Müslüman toplumların yaşamış olduğu sekülerizm krizinin sebeplerini çalışmalarında araştırmıştır. Hashemi, Müslümanların sekülerizme karşı şüpheli olmaları için birçok zorlayıcı nedenin olduğunu açıklayan geniş bir argüman dizisi oluşturmuştur. Hashemi, İslam dünyasında yaşanan sekülerizm sorununun “İslam’ın iç öğretilerinden” ve Arabistan’daki Müslümanların ilk dini tecrübelerinden kaynaklandığını iddia eden oryantalist yorumun reddedilmesi gerektiğini ve Müslüman tarihinin modern döneminin, sekülerizm konusunu araştırmak için daha uygun bir yer olduğunu belirtmiştir.³⁵⁴

Hashemi, sekülerizme Müslüman toplumlarda karşı konulmasının ve benimsenmemesinin altında birçok sebebin bulunduğunu iddia etmektedir. Sekülerizmin Müslüman toplumlarda yerleşmemesinin sebepleri iç ve dış etmenler olarak ayırmak mümkündür. Öncelikle, Hashemi Müslüman toplumların modern dönemde sekülerizme karşı çıkmasında ortaya çıkan içsel dinamikleri açıklamaya

³⁵² Hashemi, “Islam and Democracy”, s. 80.

³⁵³ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 113.

³⁵⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 133.

çalışmıştır. Hashemi'ye göre, Müslüman toplumlarda sekülerizme karşı çıkılmasında etkili olan neden *sekülerizm* teriminin tercümesinde yaşanan sıkıntıdır.³⁵⁵ Bu yaşanan sıkıntının altında yatan gerçek, Klasik Arapça, Farsça veya Türkçe dillerinde, *seküler*, *sekülerite* veya *sekülerizm* ile tamamen eş anlamlı bir kelimenin bulunmayışıdır. Müslüman toplumlarda sekülerizme karşıt olunmasının diğer bir nedeninin sekülerizm teriminin tercüme edilmesinde yaşanan yanılsama olduğudur. Hashemi, Abdou Filali-Ansary'in öne sürdüğü düşünceleri ele alarak sekülerizm teriminin karşılığı olarak Cemaleddin Afgani tarafından kullanılan *dehriyyun* kavramının semantik evrimi ateistlere gönderme yapan *dehr* kelimesinin Kur'an-ı Kerim'den alındığını belirtmiştir. Filali-Ansary'e göre Afgani'nin *dehriyyun* kelimesini materyalizme karşılık gelecek şekilde kullanmasına karşın bu kavram sekülerizme yapılan saldırıyla eşitlenmiştir.³⁵⁶ Benzer şekilde, sonraki yıllarda *sekülerizm* kavramı yerine *ladini*, *ilmaniyyah* (ilim) ve *almaniyyah* (dünyevi) kavramlarının kullanılması yanlış anlaşılmalara neden olmuştur. Terminolojideki bu tip seçimler sonucunda bugüne kadar süren Müslüman siyasetinde sekülerizm konusunun genel olarak büyük ve kalıcı bir yanlış anlaşılmasına neden olunmuştur. Sonuç olarak, terminolojideki seçimler İslam ile sekülerizm arasındaki ikili bir zıtlık kurulmasına neden olarak en başından beri Müslümanların ortak bilincinde bir iz bırakmıştır.³⁵⁷

Hashemi'ye göre, Müslüman toplumlarda sekülerizmle ilgili sorunlar etimoloji ve çeviri meselesinden çok daha büyüktür.³⁵⁸ Sekülerizme karşı Müslüman toplumlar tarafından benimsenen tutum son iki yüz yıl boyunca Müslüman topluluklarının yaşadığı gerçek deneyimlere dayanmaktadır. Müslümanların son iki yüz yıldır deneyimlediği siyasal gerçeklik çeşitli boyutlarda, askeri, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak Batı emperyalizmidir. Hashemi'ye göre, Müslüman toplumlarda son iki yüzyıldır yaşanan sekülerizm deneyimi büyük ölçüde olumsuz bir şekilde gerçekleşmişken Avrupa'da sekülerizm sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmelerle birlikte evrimleşirken, entelektüel argümanlarla desteklenmiş ve sonuç olarak siyasi

³⁵⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 135.

³⁵⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 135–136.

³⁵⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 136.

³⁵⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 137.

kültürün içinde kök salmış olan yerli ve aşamalı bir süreçtir. Buna karşılık, Müslümanlık deneyimi, yabancı bir ideoloji olarak işgalcilerin ve sömürgecilerin dışarıdan zorla dayattığı ve sömürgecilik sonrasında ise iktidardaki yerel elitlerin ayakta tuttuğu, sekülerizm algısı tarafından işaretlendiğini belirtmiştir.³⁵⁹ Hashemi, Vali Nasr'dan yaptığı alıntıyla Avrupa'da sekülerizmin sivil toplumdaki tartışmalarla yakından ilişkili olan aşağıdan yukarıya doğru bir süreçken Müslüman toplumlarda büyük ölçüde sömürgeci devlet ve sömürge sonrası devlet tarafından başlatılan yukarıdan aşağıya bir süreç olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁰ Bunun bir sonucu olarak, Müslüman dünyasında sekülerizmin zayıf entelektüel köklere sahip olduğunu ve sekülerizmin birkaç istisna dışında hiçbir zaman Müslüman toplumların ana akımına nüfuz etmediğini belirtmiştir.³⁶¹

Bununla birlikte, 20. yüzyılın sonlarında Müslüman dünyasındaki çoğu devletin siyasal, ekonomik ve ahlaki olarak başarısız olduğunu belirterek sömürgecilik sonrası dönemde oluşan devlet-toplum ilişkilerinin sekülerizmin değerini olumsuz şekilde etkilediğini ifade etmiştir.³⁶² Çoğu zaman dış güçlerin desteğiyle yukarıdan aşağıya doğru otoriter bir modernleşme, sekülerleşme ve Batılılaşma politikalarının kamuoyunda tartışma olanağını ve sivil toplumu yok ederek Siyasal İslam'ın yükselişine yanlışlıkla katkıda bulunduğunu ileri sürmüştür.³⁶³ Bu politikaların sonucu olarak yaşanan hızlı kentleşme, ekonomik kötü yönetim, dönüşen sosyo-ekonomik ve kültürel ilişkiler, artan gelir eşitsizliği, yoksulluk ve yolsuzluk ile birleşerek devletin meşruiyetinin zayıflamasına yol açarak zaten iktidar ideolojilerin seküler ve milliyetçi olduğu bu devletlerde sekülerizmi olumsuz etkilediğini ileri sürmüştür.³⁶⁴ Sonuç olarak, sömürge sonrası dönemde büyüyen bir kuşak Müslümanın despotizm, diktatörlük ve insan hakları ihlallerini sekülerizmle ilişkilendirdiğini ve seküler

³⁵⁹ Hashemi, "Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide", s. 444.

³⁶⁰ Vali Nasr, *The Rise of Islamic Capitalism: Why the New Muslim Middle Class is Key to Defeating Extremism*, New York: Free Press, 2010, ss.85-115; akt. Hashemi, **a.y.**

³⁶¹ Hashemi, **a.y.**

³⁶² Hashemi, **a.g.e.**, s. 445.

³⁶³ Hashemi, **a.y.**

³⁶⁴ Hashemi, **a.y.**

milliyetçi hükümetler tarafından baskı gören Müslüman siyasal aktivistler tarafından sekülerizm bir baskı ideolojisi olarak kabul edildiği ifade etmiştir.³⁶⁵

Hashemi, sekülerizm konusunda Müslüman toplumların diğer tecrübesinin *Müslüman kimliğinin* oluşum süreci olduğunu belirtmiştir. Yukarıda belirtilen gelişmelerin farklı bir sonucu olarak dinin pek çok Arap ve Müslüman için bir sığınak kaynağı ve kimlik göstergesi haline geldiğini belirtmiştir.³⁶⁶ Seküler devletin meşruiyeti azaldıkça modern çağda Müslüman toplumların karşılaştığı sorunlara çözüm getirebileceğine inandıkları alternatif bir paradigma olarak dinin meşruiyetinin arttığını ileri sürmüştür.³⁶⁷ Bununla birlikte, Hashemi'ye göre yirminci yüzyılın son bölümünde Müslüman kimliğinin belirgin yönünün *Batı* ile ilişkisinde onun reddiyle inşa edildiğini iddia etmiştir.³⁶⁸ Bununla birlikte, birçok Müslüman için din ve devletin ayrı olması fikrinin reddinin *İslami kimliğin* çekirdeğini oluşturduğunu ve bu fikrin kişinin *sahici/hakiki olarak iyi Müslüman (an authentically good Muslim)* olmasıyla eşanlamlı olduğunu belirtmiştir. Yirmi birinci yüzyılın başında Müslüman eylemciler tarafından dile getirilen bu düşüncenin *Müslüman özgünlüğü/sahiciliği (Muslim authenticity)* ile kopmaz bir biçimde bağlantılı olduğunu ve anlaşmazlığın ötesinde sanki kutsal bir denklem olarak tekrarlandığını iddia etmiştir.³⁶⁹

Hashemi, sekülerizme karşı Müslüman duyarlılıklarını olumsuz yönde etkileyen ve Batı liberal demokrasileri tarafından benimsenen belirli iç ve dış politika pozisyonları eklenebileceğini iddia etmiştir. Hashemi, bu politika pozisyonlarının toplu olarak Müslüman toplumlarda sekülerizm kavramının gayri-meşrulaştırılmasına (delegitimize) hizmet ettiğini belirtmiştir.³⁷⁰ Bununla birlikte, Batı'nın hem yüksek sesle hem de gururla seküler olduğunu ilan etmesinin ve çoğu zaman Müslüman dünyasında baskıcı rejimleri desteklemesinin benzer sonuçlara neden olduğunu belirtmiştir.³⁷¹ Benzer şekilde, 2003 yılında Irak'ın Amerikan-İngiliz işgalinin ve

³⁶⁵ Hashemi, a.y.

³⁶⁶ Hashemi, a.y.

³⁶⁷ Hashemi, a.y.

³⁶⁸ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, s. 143.

³⁶⁹ Hashemi, a.g.e., s. 143–144.

³⁷⁰ Hashemi, a.g.e., s. 141.

³⁷¹ Hashemi, a.g.e., s. 141–142.

Fransa'nın başörtüsü kararının Müslüman toplumları sekülerizme karşı daha da yabancılaştırdığını ve küresel Müslüman toplumun büyük kesimleri arasında sekülerizmin itibarını aşındırdığını ifade etmiştir.³⁷²

Sonuç olarak, Hashemi sekülerizmin, Müslüman toplumlarda şüpheli bir kavram olarak görülmesinin sebeplerini şu şekilde özetlemiştir. İlk olarak, sözcüğün erken dönem tercümesi, İslam ve sekülerizm arasında ayırım yaparak, sekülerizmi ateizm ile eşanlamlı olarak yorumlamıştır. İkinci olarak, siyasal bir kavram olarak sekülerizmin ilk önce sömürgeci ve emperyalist güçler tarafından bölgeye girmiş olması ve daha sonra da sömürge sonrası devletin gelişimsel başarısızlıkları ve baskılarıyla bağlantılı olması nedeniyle otoriterlik ve despotizm ile yakından bağlantılı olmuştur. Üçüncü olarak, yirminci yüzyılın sonlarında Müslüman kimliği ve İslami özgünlük (authenticity) üzerine tartışmalar, seküler Batı'yla ilişkiyi reddetme üzerine inşa edilmiştir. Dördüncü olarak, Batılı güçlerin belirli iç ve dış politikaları (Fransa'da sekülerizm, ABD'nin baskıcı rejimlere desteği ve Orta Doğu'ya müdahalesi) Müslümanların insan haklarını ve medeni haklarını olumsuz olarak etkilediği şeklinde algılanmıştır.³⁷³

2.3.3. Yeni Bir Siyasal Modele Doğru

2.3.3.1. Alternatif Bir Sekülerizm Kavrayışı Olarak Çifte-Hoşgörü

Kavramsallaştırması

Hashemi, Batı'da sekülerizmin farklı biçimlerinin olduğuna dair argümanın ve siyasal sekülerizmin İslam Dünyasında yol açtığı olumsuz sonuçlar nedeniyle din ve siyaset ilişkisinin yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Müslüman toplumlarda, liberal demokrasinin siyasal kültürün bir parçası olabilmesi için pejoratif bir anlamda kullanılan sekülerizmin yeniden düşünülmesinin zorunlu olduğu ortaya çıkmıştır. Hashemi, bu değer yüklü kavrayışın/kavramın yerine Alfred Stepan tarafından önerilen *çifte hoşgörü* kavramının kullanılmasının Müslüman toplumlarda siyasal gelişme üzerinde önemli etkisi olacağını belirtmiştir.

³⁷² Hashemi, **a.g.e.**, s. 142.

³⁷³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 147.

Çifte hoşgörü kavramının açıklanmasına geçmeden önce bu kavramın Alfred Stepan tarafından kavramsallaştırılma gerekçelerini ortaya koymak önemlidir. Stepan, liberal demokratik teorinin, dinin kamusal konulardaki rolü ile ilgili öne sürmüş olduğu argümanları eleştirerek *çifte hoşgörü* kavramsallaştırmasının temellerini ortaya koymaya başlamıştır. Hashemi, John Rawls ve Bruce Ackerman gibi liberal siyasal filozofların yazılarında adil bir siyasal düzeni tartışırken liberal tartışmalara daha fazla ağırlık verdiklerini ancak demokratik pazarlıklar konusuna neredeyse hiç ağırlık vermediklerini ifade etmiştir.³⁷⁴ Hashemi'ye göre, bu durumun demokrasi teorilerinde yol açmış olduğu en önemli sorunlardan biri henüz demokratik geçişlerin yaşanmadığı ve konsolidasyonun gerçekleşmediği Batılı olmayan toplumlarda dinin rolünün ne olacağı ile ilgilidir. Bununla birlikte, sosyal bilimlerde Müslüman toplumlarda sekülerizm ve liberal demokrasi lehine dinin siyasal yaşamdaki doğru rolünün demokratik bir şekilde müzakere edilmiş olduğu varsayımının ortak bir analitik hata olduğunu iddia etmiştir.³⁷⁵

Din ve liberal demokrasi arasındaki yukarıda belirttiğimiz ilişkinin Müslüman toplumlarda siyasal gelişmenin önündeki engellerden biri olduğunu belirten Hashemi, bu toplumlara yönelik bir liberal demokratik teori geliştirmenin dinin kamusal tartışmalardaki rolünün belirlenmesinden geçtiğini ifade etmiştir. Hashemi, Stepan'ın metodolojik yaklaşımının siyasal kurumların rolüne ve demokratikleşmeye vurgu yaparak karşılaştırmalı siyaset ve siyaset teorisi üzerine kurulu olduğunu belirtmiştir.³⁷⁶ Alfred Stepan, dini otoriteler karşısında siyasi kurumlar ve siyasi kurumlar karşısında dini kişiler ve gruplar için bir şekilde gerçekleştirilmesi gereken eylem özgürlüğünün asgari sınırları olarak *çifte hoşgörü*ü tanımlamıştır.³⁷⁷

Hashemi, demokratik teorisyenler arasında Robert Dahl'ın sekiz koşullu poliarşi kavramının, demokrasinin kurumsal gereksinimlerini ve temel gereklilikleri sağladığı konusunda genel bir fikir birliği olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁸ Fakat bu

³⁷⁴ Hashemi, **a.g.e.**, s. 23.

³⁷⁵ Hashemi, **a.y.**

³⁷⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 123.

³⁷⁷ Hashemi, **a.y.**

³⁷⁸ Hashemi, **a.g.e.**, s. 123–124.

kurumsal güvencelerin gerekli olmakla birlikte, liberal demokrasinin konsolide olması için yetersiz kaldığını iddia etmiştir.³⁷⁹ Hashemi, Stepan'ın belirttiği gibi Dahl'ın göz ardı ettiği şeyin seçimden sonra ne olacağına dair bir şey söylememiş olmasıdır.³⁸⁰ Stepan, liberal demokrasinin konsolide olabilmesi için tüm vatandaşların hayatlarını etkileyecek bir kamu politikası yapımında söz hakkına sahip olmasının zorunlu olduğunu ve bunun demokratik siyasetin ne gerektirip ne gerektirmediğinin minimal kurumsal ifadesi olduğunu ifade etmiştir.³⁸¹ Stepan, dini kurumların demokratik olarak seçilen hükümetlerin kararlarını dikte etmesini, sınırlandırılmasını veya veto etmesini anayasal olarak garanti altına alacak bir ayrıcalığa sahip olmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁸² Bununla birlikte, hiçbir dini grubun *a priori* olarak siyasete katılımdan dışlanamayacağını ve sadece ihlal meydana geldiğinde dini gruplara ve örgütlere kısıtlamalar getirilebileceğini ve bunun da yalnızca mahkemeler tarafından kararlaştırılacağını ifade etmiştir.³⁸³ Stepan, tamamen teorik bir perspektiften bakıldığında demokratik devlet için asgari özgürlük ve vatandaşların asgari özgürlüğüne ilişkin bu geniş bir çerçevenin ışığında, siyasal sistemlerde din-devlet ilişkilerinin somut örneklerinin olağanüstü geniş bir aralıkta olabileceğini ve bu durumun onun [liberal] demokrasinin minimal/asgari tanımını karşılayacağını iddia etmiştir.³⁸⁴

Stepan, birçok önde gelen sosyal bilimcinin Batı dışı toplumlardaki demokrasi umutlarını tartıştıklarında kilise-devlet ayrımının katı bir biçiminin sadece Batı uygarlığının temel niteliği olmadığını aynı zamanda demokrasinin de esas niteliği olduğunu varsaydığını belirtmektedir.³⁸⁵ Buna karşın Stepan, bu düşüncenin yapılan ampirik çalışmalarla yanlışlandığını ve bu durumu kilise-devlet ilişkileri konusunda yaygın yanlış okumanın haritaları (*the common maps of misreading*) olarak

³⁷⁹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 124.

³⁸⁰ **a.g.e.**, s. 124.

³⁸¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 124.

³⁸² Hashemi, **a.y.**

³⁸³ Hashemi, **a.y.**

³⁸⁴ Hashemi, **a.y.**

³⁸⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 125.

tanımlamıştır.³⁸⁶ Stepan, *kilise ve devletin ayrılığı* düşüncesinin din ve demokrasi arasındaki normatif ilişkiye *içkin* olmadığını iddia etmiştir.³⁸⁷

Hashemi, Stepan'ın sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki kesin ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için gereken iki temel analitik noktanın bulunduğu ifade etmiştir.³⁸⁸ İlk olarak, din karşısında demokrasinin tanımlayıcı özelliklerine bakıldığında *sekülerizm* ve *kilise ve devlet ayrımının* demokrasinin temel tanımının özünü oluşturan bir parçası olmadığını ve bunun *çifte hoşgörü* olduğunu iddia etmiştir.³⁸⁹ İkinci olarak, Batı Avrupa'daki tecrübeden çıkarılacak dersin *kilise-devlet ayrımı* olmadığını fakat bu durumun “çifte hoşgörü”nün sürekli siyasal inşası ve yeniden inşasıyla ilgili olduğunu belirtmiştir.³⁹⁰ Bunun sonucu olarak, sadece *çifte hoşgörü* bağlamında *kilise ve devletin ayrımı* kavramının Batı Avrupa demokrasisinin modern sözlüğünde yer aldığını ifade etmiştir.³⁹¹ Hashemi'ye göre, Stepan, *çifte hoşgörünün* yüzyıllarca süren çatışma ve gelişimden sonra ortaya çıkabileceğini ve hiçbir sekülerizmin hiçbir demokrasiye eşit olmadığını iddia etmiştir.³⁹²

Hashemi'nin ifade ettiği gibi Stepan'ın *çifte hoşgörü* tanımlaması, liberal demokrasiyi sürdürmek için hem devletin hem de dini örgütlerin birbirlerine karşılıklı olarak saygı göstermeleri ve tanımları gerektiği ‘eylem özgürlüğünün minimum limitleri’ne değinmektedir.³⁹³ Hashemi, Stepan'ın ortaya koyduğu argümanın siyaseti dinden daha güçlü bir şekilde ayırmayı talep eden sekülerleşme tezinin güçlü bir versiyonundan ziyade yalnızca devletin dinden ayrıldığı (Bhikhu Parekh tarafından daha önce tanımlandığı üzere) sekülerleşme tezinin zayıf bir versiyonunu onayladığını ifade etmiştir.³⁹⁴

Hashemi, din, sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki teorik ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için Stepan'ın yaklaşımını kullanmanın birçok yararının

³⁸⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 127.

³⁸⁷ Hashemi, **a.g.e.**, s. 128.

³⁸⁸ Hashemi, **a.y.**

³⁸⁹ Hashemi, **a.y.**

³⁹⁰ Hashemi, **a.y.**

³⁹¹ Hashemi, **a.y.**

³⁹² Hashemi, **a.y.**

³⁹³ Hashemi, **a.g.e.**, s. 129.

³⁹⁴ Hashemi, **a.y.**

olduğunu ileri sürmüştür. İlk olarak, Stepan'ın tezinin teorik olarak çok kesin olmasının kısmen tanımlarının açık ve net olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi Stepan, sivil hakların korunması ve anayasacılık hakkında ek şartlar getiren Dahl'ın poliarşi fikrinin altını çizerek liberal demokrasinin açık bir tanımıyla başladığını ve tanımını demokrasiye *temel kurumsal eşik (core institutional threshold)* yaklaşımı olarak nitelendirmiştir.³⁹⁵ Böylelikle, Hashemi Stepan'ın *çifte hoşgörü* yaklaşımının dini gruplar için hükümetten ve seçilmiş hükümet için dini gruplardan gerekli minimum özgürlüğün sınırlarının taslağını çizdiğini ve din-devlet ilişkileri arasında olağanüstü geniş bir yelpazedeki somut kalıplarına izin verdiğini iddia etmiştir.³⁹⁶ İkinci olarak, Hashemi Stepan'ın tezinin avantajının özellikle de liberal bir demokraside dini grupların rolü konusunda çok yönlülüğü/değişkenliği (versatility) kabul etmiş olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Hashemi'nin belirttiği gibi Stepan dini grupların siyasal erişimlerinin teorik sınırlarını açıkça ortaya koyarak diğer taraftan da onların kamuya açık olaylara tam katılımlarını sağlamıştır.³⁹⁷ Hashemi, bu yaklaşımın özellikle dini grupların çoğunlukla siyasi olarak aktif ve kamusal tartışmanın ana akımının bir parçası olduğu Batı dışı dünyada ortaya çıkan demokrasileri tartışırken demokratik teorisyenler için yararlı olduğunu iddia etmiştir.³⁹⁸ Son olarak, Hashemi Stepan'ın *sekülerizm* yerine *çifte hoşgörü* terimini kullanmasının demokrasi yanlılarına (prodemocrats) demokrasiyi ilerletmek için kullanabilecekleri faydalı bir retorik araç sağladığını ve aynı zamanda bu terimin demokrasi yanlılarını (prodemocrats) yabancı düşünceleri geliştirme suçlamalarından koruyacağını ileri sürmüştür.³⁹⁹ Hashemi *çifte hoşgörü* terminolojisinin; *seküler (secular)*, *sekülerlik (secularity)* ve *sekülerleşme (secularization)* gibi terimlerin zayıf kültürel köklere sahip olduğu ve bu fikirlerin kültürel açıdan otantik/sahici olmadığı iddia edilen siyasal muhalifleri eleştirmek için genellikle pejoratif bir şekilde kullanıldığı kültürel emperyalizmin algılanan tehdidine karşı hassas olan toplumlarda özel bir değere sahip olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰⁰ Sonuç

³⁹⁵ Hashemi, a.y.

³⁹⁶ Hashemi, a.g.e., s. 130.

³⁹⁷ Hashemi, a.y.

³⁹⁸ Hashemi, a.y.

³⁹⁹ Hashemi, a.y.

⁴⁰⁰ Hashemi, a.y.

olarak, Hashemi Stepan'ın din ve demokrasi konusundaki tezinin Müslüman toplumlarda liberal demokrasiye giden yolu ve engelleri anlamak için mükemmel bir şekilde uygun olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰¹

2.3.3.2. “Çifte Hoşgörü”nün İslam Dünyasında Gelişmesi ve Liberalizm

Hashemi, daha önce belirttiğimiz gibi Müslüman toplumlarda sekülerizmin gelişmemesinin ve sekülerizme karşı olunmasının birçok sebebinin olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Hashemi, Abdou Filali-Ansary'den yaptığı alıntıyla Müslüman toplumlarda sekülerizmin zayıf köklerinin bulunmasının diğer bir sebebinin dini bir reform sonrasında sekülerleşmenin gerçekleştiği Avrupa'yla karşılaştırıldığında, Müslüman toplumlarda bu *sıranın (sequence)* tersine dönmüş olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰² Hashemi, yukarıdan devlet tarafından yönlendirilen modernleşme nedeniyle Müslüman toplumlarda özellikle de liberal demokrasiyi destekleyebilen din ve hükümet arasında normatif bir ilişki yaratmada (yani en azından yumuşak bir sekülerizm biçiminde) siyasal kültürün alttan gelen *eş zamanlı (concomitant)* bir dönüşümü ile eşleşmediğini ileri sürmüştür.⁴⁰³ Hashemi, bu görüşü derinleştirerek din, sekülerizm ve siyasal kültür arasındaki simbiyotik bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmiş ve Müslüman toplumlarda liberal demokrasinin nasıl teşvik edilebileceğine dair düşüncelerini ortaya koymuştur.⁴⁰⁴ Hashemi, Müslüman toplumlarda liberal demokrasinin gelişebilmesi için din ve demokrasi arasındaki normatif ilişkiyi belirleyen dini bir reformun zorunlu olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰⁵

Hashemi, *yerli bir İslami sekülerizm teorisinin (an indigenous theory of Islamic secularism)* geliştirilmesinin, Müslüman toplumlarda *liberal demokrasi umutlarını (the prospects for liberal democracy)* önemli ölçüde arttıracığını ifade etmiştir.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Hashemi, **a.y.**

⁴⁰² Nader Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, **Islam, the state, and political authority: medieval issues and modern concerns**, ed. Asma Afsaruddin, New York, Palgrave Macmillan, 2011, s. 175.

⁴⁰³ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 134.

⁴⁰⁴ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 175.

⁴⁰⁵ Hashemi, **a.g.e.**, s. 178–179.

⁴⁰⁶ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 133.

Hashemi, böyle “yerli bir İslami sekülerizm teorisi”nin de facto/fiili olarak gerçekleşmesinin Türkiye ve Endonezya’daki liberalleşme ve demokratikleşme sürecine katkıda bulunan Müslüman siyasal partilerin ve toplumsal grupların faaliyetleri ile bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰⁷ Hashemi, Endonezya’da ve Türkiye’deki sivil topluluklarla güçlü ilişkileri olan Müslüman entelektüellerin ve siyasi partilerin siyasal teolojilerini din ve devlet ayrımı kavramıyla bağdaştırmayı başardığını iddia etmiştir.⁴⁰⁸

Hashemi, Endonezya’nın demokratik geçişinde önemli bir rol oynayan Nurcholish Madjid ve Abdurrahman Wahid gibi Müslüman entelektüellerin siyasal bir Müslüman sekülerizm teorisi inşa ettiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Bununla birlikte Hashemi, Endonezya’daki Müslüman siyasal partilerin desteklediği sekülerizm varyantının sekülerizmin zayıf bir versiyonu olduğunu belirtmiştir. Bu partilerin din ile devleti birbirinden net bir şekilde ayırırken, dinin özel alanla sınırlandırılmasını reddettiklerini ve bunun yerine dini partilerin kamusal alana katılımını teşvik ettiklerini ifade etmiştir. Hashemi, Endonezya’da ana akım siyasal İslam’ın hoşgörülü ve kapsayıcı yöneliminin topluma bir tek dini yorumun dayatılmasını engellediğini ve böylece Tocqueville’in kullandığı anlamda dinin bugün Endonezya’da demokrasiyi ve sekülerizmi beslediğini ve ilerlettiğini iddia etmiştir.⁴¹⁰

Hashemi Endonezya’ya benzer şekilde, Türkiye’deki İslamcı partilerin ve aydınların siyasal teolojilerini sekülerizmle bağdaştırdığını iddia etmiştir.⁴¹¹ Türkiye’de liberal demokrasi için kazanılan son kazanımların önemli yönlerinden birinin kökleri Türk İslamcı hareketinde yer alan bir siyasi parti olan Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından yönetilmesi olduğunu belirtmiştir.⁴¹² Hashemi, Türkiye’de her ne kadar sekülerizmin zayıf bir versiyonu (bu İslami gruplar tarafından tercih

⁴⁰⁷ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 183.

⁴⁰⁸ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 134.

⁴⁰⁹ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 180–181.

⁴¹⁰ Hashemi, **a.g.e.**, s. 181.

⁴¹¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 182.

⁴¹² Hashemi, **a.g.e.**, s. 181.

edilir) ile sekülerizmin militan versiyonu (Kemalistlerin ve Türk ordusunun ısrar ettiği) arasında gerginlik yaşansa da Türkiye’deki İslam’ın bütün ana akım siyasal ifadelerinin yalnızca felsefi olarak din ve devlet ayrımı ilkesini kabul etmediğini aynı zamanda şariat hukukunun uygulanması fikrini reddettiklerini ve Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne girme teklifini desteklediğini iddia etmiştir.⁴¹³ Hashemi, Hakan Yavuz’dan yaptığı atıfla bu gelişmelerin Türkiye’de *dinin iç sekülerizasyonu* sebebiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir.⁴¹⁴ Benzer şekilde, Hashemi İslami modernist Fethullah Gülen hareketinin modern, demokratik ve seküler bir İslam yorumunu geliştirdiğini ve dinin içsel sekülerleşmesine yol açtığını ifade etmiştir.⁴¹⁵

Hashemi Endonezya ve Türkiye’deki liberalleşme ve demokratikleşme sürecindeki kazanımların *yerli Müslüman sekülerizm teorisinin (an indigenous theory of Muslim secularism)* ortaya çıkmasına atfedilebileceğini iddia etmiştir.⁴¹⁶ Her iki ülkedeki bu sürecin ilerletilmesinde Müslüman siyasi partilerin ve toplumsal grupların faaliyetleri önemli bir rol almıştır. Bu ülkelerdeki İslami partilerin ve toplumsal grupların İslam’ın ilkelerine ve ritüellerine olan bağlılıklarını sürdürürken de facto/fili bir *Müslüman sekülerizm* teorisi geliştirdiklerini ileri sürmüştür.⁴¹⁷ Hashemi, böylelikle Müslüman toplumların demokratikleşmesi için çok önemli olan İslami siyasal düşüncenin reformunun gerçekleştiğini ve bu gelişmenin Endonezya ve Türkiye’nin siyasal kültürüne tartışmalı bir şekilde derinden kök salmasına sebep olduğunu ve İslami siyasal partilerin Avrupa’daki Hristiyan demokrat partilerden farklı olmayarak liberal demokrasinin geliştirilmesi ve ilerletilmesinde öncü bir rol oynamasına izin verdiğini iddia etmiştir.⁴¹⁸ Bununla birlikte, bu gruplar tarafından sekülerizmin yerleştirilmesinin ve insan haklarının benimsenmesinin Müslüman grupların, toplumlarının siyasal gelişimine katkılarını açıklamada önemli bir kilit

⁴¹³ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 155.

⁴¹⁴ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 182.

⁴¹⁵ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 155–156.

⁴¹⁶ Hashemi, **a.g.e.**, s. 134.

⁴¹⁷ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 183.

⁴¹⁸ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 134.

faktör olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁹ Sekülerizmin yerli bir anlayışı veya Müslüman sekülerizm teorisinin inşasının daha önce marjinalize edilmiş toplum kesimlerinin demokrasiye katılımını sağlayarak demokratik konsolidasyonun uzun vadeli umutları için iyi bir sonuç olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁰

Sonuç olarak, Hashemi liberal demokrasinin bir tür siyasal sekülerizm talep ettiğini ancak Müslüman demokratların emrindeki ana siyasi, entelektüel ve kültürel kaynakların öncelikli olarak teolojik kaynaklar olduğunu belirtmiştir. Bu argümanda ortaya çıkan paradoksu uzlaştırabilmek için dini bir reformun zorunlu olduğunu ve bu durumun Endonezya ve Türkiye’de İslami aktörler tarafından gerçekleştirilerek de facto/fiili bir *Müslüman sekülerizm teorisinin* ortaya konulduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte, Müslüman toplumlarda din, kimliğin önemli bir göstergesi olduğu için İslami siyasal düşünce ile sekülerizm arasındaki uzlaşmanın bu toplumlarda liberal demokrasinin pekişmesine yol açtığını ve aynı zamanda böyle bir uzlaşının dini grupların demokrasinin gelişiminde ve insan haklarının korunmasında *yapıcı bir rol* oynamasına imkân tanıyarak *Müslüman siyasal kültürünün dönüşümü ihtimalini (the prospect for a transformation of Muslim political culture)* taşıdığını ileri sürmüştür.⁴²¹

2.3.4. Sonuç

Hashemi din, sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki tarihi, teorik ve pratik ilişkiyi gözden geçirmeye çalışmıştır. Hashemi’nin açıklamaya çalıştığı merkezi sorun, liberal demokrasinin modern bir siyasal rejim olarak kendisini sürdürebilmek için bir sekülerizm gerektirirken diğer tarafta Müslüman demokratların temel entelektüel, siyasal ve kültürel kaynakları büyük ölçüde dinsel olmasından kaynaklanan paradokstur. Bu paradoksu çözebilmek için öncelikle sosyal bilimlerde dini siyasetin yapısal olarak demokratikleşme ve liberalleşme ile bağdaşmaz olduğu yönündeki varsayımı zayıflatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken birbiriyle ilişkili üç argüman öne sürmüştür. İlk olarak, dinin temel kimlik göstergesi olduğu toplumlarda

⁴¹⁹ Hashemi, “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, s. 183.

⁴²⁰ Hashemi, **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, s. 134.

⁴²¹ Hashemi, **a.g.e.**, s. 135.

liberal demokrasiye giden yol, dini siyaset kapılarının içinden geçmekten kaçınmaz. Bu iddia, din ve liberal demokrasi arasındaki ilişkinin tartışıldığı ana akım sosyal bilim teorisinin temel varsayımlarının çoğuna ters düşmektedir. Bununla birlikte, Hashemi'ye göre tarihin eleştirel bir şekilde yeniden incelenmesinin din ve demokratikleşme arasındaki ilişkiden farklı derslerin çıkarılabileceğini göstermektedir. Sosyal bilimciler tarafından kabul edilmeyen dini siyasetin kamusal alandaki önemi liberal demokrasi için mücadelenin ve onun tarihinin önemli ve sıklıkla ihmal edilen bir bölümünü oluşturduğunu iddia etmiştir. Hashemi'ye göre, temel olarak bu durum hem genel olarak din ile siyaset arasındaki ilişkiyi hem de çağdaş Müslüman toplumların karmaşık siyasetini daha derinden anlamayı amaçlayanlar tarafından aşılması gereken tarihsel bir hafıza kaybı problemidir.

İkinci olarak, liberal demokrasinin bir sekülerizm biçimi gerektirdiği formülüne meydan okumamakla birlikte sekülerizm konusunda iki nitelik geliştirmiştir. Birincisi, dini gelenekler, doğası gereği, liberal, demokratik veya seküler bir yönelimle doğmaz, bu nedenle de bu fikirler sosyal olarak inşa edilmelidir. İkincisi, sekülerizmin nasıl kazanıldığını ve yeni ortaya çıkan bir demokrasideki siyasal kültürün bir parçası olarak nasıl yerleştirildiği konusu çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Ortaya çıkan bir seküler fikir birliğinin, siyasal bir çatışma kaynağı olduğu düşünülen dinin, varoluşsal bir siyasi krizin bir yan ürünü olarak siyaset hakkındaki dini fikirlerin ince bir dönüşümüyle bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Sekülerizmin uzun vadede temel siyasal bir ilke ve liberal demokratik siyasetin bir değeri olarak hayatta kalabilmesi için toplumun içinden güçlü entelektüel kökler geliştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, dini grupların liberal demokrasinin ilerlemesinde önemli bir rol oynayabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, dini grupların bunu yapabilmeleri için hem liberal demokrasinin temel işlevsel gereklilikleriyle hem de kendi siyasal teolojileriyle uyumlu bir siyasal sekülerizm teorisi geliştirmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca, siyasal sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki ilişkiyi eleştirel bir şekilde inceleyerek liberal demokrasiyle uyumlu olan farklı sekülerizm modelleri bulunduğunu ileri sürmüştür.

Son olarak, dini bir reform ve liberal demokratik gelişme arasında simbiyotik bir ilişkinin var olduğunu ileri sürmüştür. Dini bir reform liberal demokratik gelişmeye katkı sağlarken bu iki olgunun derin bir şekilde iç içe geçmiş ve birbiriyle ilişkili süreçler olduğunu belirtmiştir. İleri dönük bir yol gösterdiği için reformcu din fikirleri ile demokratikleşme arasındaki bağlantıyı anlamının, illiberal ve demokratik olmayan dinsel-politik bir doktrinin egemen olduğu toplumlarda özellikle önemli olduğunu ifade etmiştir. Siyasal gelişme için dinin kamusal alandan özelleştirilmesini veya marjinalleşmesini gerektirmediğini fakat dini grupların demokratik konsolidasyon sürecine kalıcı bir katkı yapabilmeleri için meşru siyasal otoritenin ahlaki temelleri ve bireysel haklarla ilgili dini fikirlerin yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Kısacası, dini grupların demokrasinin gelişimine yapabilecekleri katkı, genellikle bu yönde bir tür doktrinal reformülasyon üstlenilme yeteneklerinin bir fonksiyonudur.

Sonuç olarak, Hashemi liberal demokrasinin sosyal inşasında ve gelişiminde dinin rolünün yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Bunun yapılabilmesi için de sekülerizm kavramının daha geniş bir biçimde yeniden düşünülmesi gerektiğini belirterek özellikle bugünün Müslüman toplumları için demokratik bir teori geliştirilebileceğini ileri sürmüştür.

2.4. Değerlendirme

Bu bölümde düşüncelerini ele aldığımız yazarları *liberal İslam* kavramsallaştırılması açısından değerlendirecek olursak hepsi farklı bakış açısına sahip olsa da bu kavramsallaştırmanın niteliklerini taşımaktadırlar. *Liberal İslam* kavramsallaştırılmasını daha önce de belirttiğimiz gibi bir taraftan İslam'a liberal bir bakış açısıyla yaklaşım olarak diğer taraftan ise İslam'ın liberal ilke ve mekanizmalarla uyumlulaştırılması ve uzlaştırılması olarak tanımlamanın mümkün olduğunu belirtmiştik. *Liberal İslam* kavramsallaştırmasının ilk kısmı üzerinden bu düşünürlerin din ve şeriata yönelik tutumlarını ele alarak değerlendirmeye başlayabiliriz.

Liberal İslam Ağı düşünürleri İslam'ın çoğul ve farklı şekillerde yorumlanabileceği konusunda ortak görüşe sahiptir. Ayrıca, şeriatın bağlamsal bir şekilde yorumlanması gerektiğini düşünmekte ve bu noktada, değerlerin evrenselliğini kabul ederek bu değerler çerçevesinde dinin yorumlanmasını istemektedirler. Din ve şeriatın modern bilgi ve ilkelerle ele alınarak yeniden değerlendirilmesinin ve yorumlanmasının bir gereklilik olduğunu ifade etmişlerdir. Din ve dinin yorumu arasındaki ayrıma dayalı bir yaklaşım benimseyerek dini yorumun tarihsel, bağlamsal ve olumsal olduğunu kabul etmektedirler. Bu nedenle, mevcut insani bilimlerden yararlanmanın zorunlu olduğu kabulüne dayanarak din, siyaset ve devlet ilişkisinin mevcut şartlar ve düşüncelerden faydalanılarak düzenlenmesi ve şekillendirilmesinin kaçınılmazlığının dolaylı bir şekilde onaylamaktadırlar. Bu noktada, din ve modernite arasında uzlaştırmaya gidilerek batılı kategorilerin ve ilkelerin evrenselliği kabul edilerek siyaset alanında İslam ve liberal demokrasinin uyumlu olduğunun kabulünün ötesinde İslam'ın yorumlanmasında liberalizmin ilke ve değerlerinin benimsenmesine yol açmaktadırlar. Abdullahi An-Naim, daha önce bahsettiğimiz gibi kendisinin ifade ettiği şekliyle liberal İslami söylemden hareket ederek İslami bir liberal demokrasinin olabilirliğini savunmuştur. Buna ek olarak, şeriatın *insani vasıta (human agency)* aracılığıyla yorumlanarak bilinebileceğini düşünmektedir. Nader Hashemi, liberal demokrasi için sekülerizmin bir biçiminin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Bu noktada, sekülerizmin ancak dini bir reformun sonucunda gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Dini reformun zorunluluğun kabulü şeriatın liberal ilkeler ve kategoriler çerçevesinde reforme edilmesinin savunulması anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, düşüncelerini ele aldığımız isimleri yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı *liberal İslam* kavramsallaştırılması altında ele almanın doğru olacağını kabul etmekteyiz.

Liberal İslam kavramsallaştırmasının ikinci kısmı üzerinden bu düşünürlerin fikirlerini ortaya koyarak aşağıdaki şekilde değerlendirmek mümkündür. Çalışmamızda incelediğimiz düşünürler İslam, devlet ve siyaset ilişkisinin nasıl düzenleneceği konusunda benzer fikirlere sahiptir. Bu düşünürlerin İslam, devlet ve siyaset ilişkisinin nasıl oluşturulması gerektiği hakkındaki düşünceleri beş noktada kesişmektedir. Bu bölümde ayrıntılı olarak incelediğimiz bu düşünürler, farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen onların düşüncelerindeki bu ortak noktalara

değnilmesi ve benzerliklerinin ortaya konulması konumuzun daha iyi anlaşılması açısından önemlidir.

İlk olarak, bu düşünürlerin tamamı öncelikle şeriatın devlet hukuku ve kamu politikası olarak uygulanacağı bir İslam devleti düşüncesine karşı çıkmışlardır. Bu düşünürlerin İslam devleti düşüncesine karşı çıkmalarının altında yatan gerekçeler farklılaşsa bile şeriatın devlet hukuku ve kamu politikası olarak uygulanması konusunda benzer bir yaklaşıma sahiptirler. Liberal İslam Ağı düşünürleri, şeriatın devlet hukuku ve kamu politikası olarak uygulanmasının özgürlüklerin kısıtlanmasına neden olacağını belirtmiştir. Buna ek olarak, şeriatın tikel bir yorumunun uygulanmasının dini yorumlama üzerinde sınırlandırmaya yol açtığını ileri sürmektedirler. Dini çoğulluğunun kabul edilmemesinin ise dinin ve hakikatin gelişmesini engelleyeceğini savunmuşlardır. Abdullahi An-Naim, şeriatı pozitif hukuk olarak uygulayan İslami devletin post-kolonyal dönemde ortaya çıkan tehlikeli bir yanılsama olduğunu belirtmiştir. Devlet tarafından şeriat adına uygulanan her şeyin İslami bir otoriteden değil seküler ve zorlayıcı bir siyasal gücün ürünü olduğunu iddia etmiştir. İslam devletinin zorlayıcı gücü nedeniyle İslam'ı kabul eden insanların gerçek manada inanmış olmayacağını çünkü imanın gönüllü olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca, İslam devleti tarafından uygulanan şeriatın İslam'ın yalnızca bir yorumuna dayanarak uygulanması nedeniyle dini çoğulculuğun önüne geçilmesine, bu yoruma karşı muhalefetin oluşmasının engellenmesine ve hatta bastırılmasına yol açacağını iddia etmiştir. Böylelikle şeriatı pozitif hukuk olarak uygulayan İslam devletine karşı gelmenin seküler bir devlete muhalefet etmekten zor olduğunu belirterek bu düşünceye karşı çıkılması gerektiğini savunmuştur. Nader Hashemi, liberal demokrasiye giden yolun dinden geçmek zorunda olduğunu belirterek bu sürecin Batıyla benzer şekilde son iki yüzyıldır Müslüman toplumlarda da gerçekleştiğini ve İslam devleti kavramsallaştırmasının bu sürecin bir göstergesi olduğunu belirterek bu iddianın liberal demokrasiye giden yolda istisnai bir durum olarak kabul edilmesi gerektiğini ve geçici olduğunu savunmuştur.

İkinci olarak, bu düşünürler İslam devletine karşı argümanlar geliştirerek İslam ve devlet arasındaki ilişkinin kimi düşünürler tarafından zayıf sekülerizm olarak

adlandırılan Anglo-Amerikan sekülerizm geleneği biçiminde olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu sekülerizm anlayışı Alfred Stepan tarafından kavramsallaştırılan *çifte hoşgörü*nün (*twin toleration*) bir taraftan devletin dine karışmadığı diğer taraftan da dini yapıların devlete müdahale etmediği ve kamusal müzakere makul din yorumlarının kabul edildiği sekülerizm tanımlamasına benzemektedir. Liberal İslam Ağı düşünürleri farklı hakikat iddialarının nihai olarak uyumlu olduğunu kabul ettikleri için Stepan'ın öne sürdüğü *çifte hoşgörü* kavramsallaştırmasının merkezi bir gerekliliği olan tek bir dini hakikat iddiasının kolektif siyasi yollarla uygulanmasından vazgeçilmesi gerektiğini savunmuşlardır. An-Naim, İslam ve devlet arasındaki ilişkinin sürekli ve derin bir bağlamsal müzakerenin ürünü olduğunu kabul ederek sekülerizmin bu ilişkiye arabuluculuk rolüyle hizmet etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sekülerizmin bu arabuluculuk rolü nedeniyle bir taraftan din ve devlet arasında bir ayrımı gerçekleştirirken diğer taraftan da dinin siyasete dâhil edilmesini sağladığını iddia ederek zayıf sekülerizm modelini savunmuştur. Benzer şekilde, Hashemi din ve devlet arasındaki ilişkinin bağlamsal bir müzakerenin ürünü olduğunu kabul ettiği için Müslüman toplumlarda din ve devlet arasındaki ilişkiye ancak bir bağlamsal müzakere sonunda varılacak uzlaşıyla karar verilebileceğini ve bu bağlamsal müzakerenin Stepan'ın kavramsallaştırdığı *çifte hoşgörü* formülüyle sağlanabileceğini iddia etmiştir.

Üçüncü olarak, yukarıda belirtildiği gibi bu düşünürler İslam ve devlet arasında kurumsal bir ayrımı kabul ederken diğer taraftan İslam ve siyaset arasındaki ilişkiyi kabul etmektedirler. John Rawls tarafından kavramsallaştırılan “kamu muhakemesi”nin alanını genişleterek makul dini söylemlerin kamusal müzakereye katılımını savunmuşlardır. Liberal İslam Ağı düşünürleri kamusal müzakereye katılımın dini çoğulculuğun bir gerekliliği olduğunu belirtmişlerdir. Buna ek olarak, demokratik olabilmek için dinin rasyonalizasyonunun sağlanarak kamusal muhakemeye girebilmesinin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. An-Naim, *kamu muhakemesi* (public reason) anlayışının devletin meşruiyeti ve özerkliği açısından önemli olduğunu ve kendi kavramsallaştırması olan *yurttaş muhakemesi* (civic reason) bu sorunu çözmek için geliştirdiğini belirtmiştir. Bu kavramsallaştırma sonucunda devletin dinden özerkliğini sağlamanın yanında kamusal müzakereye dinin

dâhil edilerek devletin meşruiyeti sorunu ortadan kaldırılmaktadır. *Yurttaş muhakemesi (civic reason)* sivil alandan kaynaklanarak tüm vatandaşların eşit ve özgür bir biçimde katıldığı ve kendi sorunları hakkında devlete seslenebilecekleri bir forum ve mekanizmalar sunmaktadır. Bununla birlikte, Rawls'un *kamu muhakemesinde (public reason)* kapsayıcı doktrinler olarak kabul ettiği ve dışladığı dinlerin *yurttaş muhakemesine (civic reason)* makul gerekçelerle katılımını sağlayarak dinin siyasal alana dâhil edilmesini sağlamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hashemi, dinin kamusal tartışmalardaki rolünün belirlenmesi ve dini otoriteler karşısında siyasi kurumlar ve siyasi kurumlar karşısında dini kişiler ve gruplar için bir şekilde gerçekleştirilmesi gereken eylem özgürlüğünün asgari sınırları olarak *çifte hoşgörüyü* kavramsallaştırmıştır. Hashemi, böylelikle dinin siyasetten ayrılması gerektiğine dair sekülerleşme argümanlarının aksine dinin devletten ayrılarak siyasete dâhil edilmesini savunmuştur. Din ve devlet ilişkilerinin bağlamsal olduğunu ve sürekli bir müzakerenin sonucunda oluştuğunu belirterek bu ilişkinin müzakere edilebilmesinin yolunun dini argümanların ve grupların kamusal alandaki tartışmalara katılımının sağlanması gerektiğini savunmuştur.

Dördüncü olarak, bu düşünürler *kamusal muhakemenin (public reason)* alanını geliştirirken bu kamusal müzakerenin çerçevesi ve güvencesi olarak anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık ilkelerini öngörmüşlerdir. Liberal İslam Ağı düşünürleri, kamusal tartışmalara dini argümanların dâhil edilebilmesi için anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi din-öncesi ve siyaset-öncesi ilke ve mekanizmaların benimsenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Dinin siyasal arenaya girmesinden önce siyasal mücadelenin sınırları insan hakları gibi *din öncesi ilkeler (pre-religious principles)* tarafından belirlenmektedir. An-Naim, İslam toplumlarının mevcut bağlamında dinin kamu politikasında ve devletteki rolünün müzakere edilmesinde anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık ilkelerinin bir çerçeve ve güvence olarak rolünün önemli olduğunu savunmuştur. Bu koruma mekanizmaları bir yandan dinin kamu hayatındaki rolünün dönüşümünü sağlarken bir yandan da sürekli bir müzakereyi sağlayarak din, devlet ve siyaset arasındaki iddia edilen bağlamsal ilişkinin farklı formülasyonlarına yol açmaktadır. Hashemi, Robert Dahl'ın poliarşi kavramsallaştırmasını onayladığı için bu tanımın kapsadığı anayasacılık, insan hakları

ve vatandaşlık ilkelerini kamusal müzakerenin çerçevesi ve güvencesi olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Son olarak, bu düşünürler İslam'ın kamusal müzakereye girmeden önce ya içsel bir reform geçirmesi ya da din ve siyaset öncesi olarak kabul edilen anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık ilkelerini kabul eden bir din anlayışına sahip olacak şekilde reforme edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Liberal İslam Ağı düşünürleri yukarıda belirtildiği gibi dinin siyasetle buluşabilmesi dinin rasyonelleşmesi gerektiğini ve *kolektif aklın* buyruklarına uygun olarak akla dayalı bir din anlayışının kabul edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. An-Naim, dinin kamu hayatındaki rolünün düzenlenebilmesinin geleneksel din anlayışının dönüşümsel bir yeniden yorumlamaya açık olmasına bağlı olduğunu iddia etmiştir. Hashemi, Avrupa'da dini bir reformun sonucu olarak sekülerizmin gerçekleşmesinden ardından dinin kamusal müzakere alanına girmesinin mümkün hale geldiğini belirterek, Müslüman toplumlarda benzer bir sürecin gerçekleşmesi için İslam'ın reforme edilmesinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.

Sonuç olarak, bu düşünürlerin tamamı, *liberal İslam* kavramsallaştırmasının niteliklerini barındırmakta ve liberal demokrasinin ilke ve mekanizmaları ile uyumlu bir dini reformun zorunlu olduğu konusunda hemfikirdirler. Bütün düşünürler bu reformun gerekliliği konusunda hemfikir olmasına rağmen her biri şeriata yaklaşım konusunda farklı bakış açılarına sahiptir. Düşünürler her ne kadar şeriata yönelik farklı bakış açılarına sahip olsalar da tamamı liberal ilke ve mekanizmaların evrenselliğini kabul ederken diğer taraftan dinin veya dini bilginin bu sözde evrensel ilkeler çerçevesinde içsel bir reformunun zorunlu olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte, bu düşünürler liberal ilke ve mekanizmalar namına din veya dini bilginin içsel bir reformunun neden zorunlu olduğu konusunda ikna edici argümanlar sunmamaktadır. Sonraki bölümde, bu düşünürlerin İslam ve liberal demokrasiyi uzlaştırma çabalarının imkânı ve sınırlıkları ortaya konularak bu düşüncelerin teorik olarak ne tür sonuçlara yol açtığı eleştirel bir şekilde değerlendirilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ İMKÂNI, SINIRLILIKLARI VE AÇMAZLARI

Liberal İslam yaklaşımını genel olarak ele aldığımızda ortaya konulan argüman ve iddiaların şaşırtıcı olmayan bir şekilde liberal düşünce geleneğine yaslandığı ve bu çerçeveye içinden konuşulduğunu fark etmek mümkündür. Bu bölümde sorunsal olarak liberal İslam yaklaşımının genel olarak *liberalizm* özel olarak da *siyasal liberalizm* bağlamında ortaya koyduğu argüman ve iddiaların, liberalizm ve siyasal liberalizmin sınırlılıklarını, açmazlarını ele almaksızın *liberal İslam* yaklaşımının mümkün olup olmadığını/imkanını sorgulayacağız. Bu bağlamda, liberal İslam yaklaşımının liberalizm ve siyasal liberalizm bağlamında ortaya koyduğu *devletin nötrlüğü*, *kamusal akıl*, *modern devlet*, *seküler hermönetik*, *soyut vatandaşlık*, *anayasacılık*, *insan hakları*, *çifte hoşgörü*, *seküler liberal demokrasi*, gibi argümanlar *siyasal-siyaset ayrımı* zemininde/temelinde eleştirel bir şekilde ele alınarak bu argümanların imkânı, sınırlılıkları, açmazları ve kapsayıcılıkları sorgulanacaktır. Liberal İslam yaklaşımı tarafından kullanılan bu kavramların eleştirel bir okumasını Talal Asad, Saba Mahmood, Salman Sayyid, Amr Sabet, Zaheer Kazmi, Carl Schmitt, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un fikirleri çerçevesinde gerçekleştireceğiz. Bu bölümde, *liberal İslam* yaklaşımının sınırlılıklarının ve imkânının eleştirel bir şekilde nasıl sorgulanabileceğine dair argümanları ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle, liberal İslam yaklaşımının siyasal tasavvurunu doğru bir şekilde belirleyebilmek ve bu tasavvurun olumsuzluğunu temellendirebilmek için siyasal ve siyaset arasında yapılan ayrımı kullanacağız. İkinci olarak, siyasal ve siyaset ayrımından yararlanarak siyasallığın yalnızca modern devlete içkin olan bileşenlerle alakalı olmadığı belirterek modern devletin varlık bulduğu zemin olan küresel ilişkileri/eşitsizlikleri ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak, liberal İslam düşünürleri tarafından modern devlete içkin olduğu düşünülen demokrasi, sekülerizm, öznellik, anayasacılık, evrensel insan hakları, vatandaşlık ve kamusal alan/akıl gibi bileşenleri eleştirel bir şekilde değerlendireceğiz.

3.1. Siyasal Olanın İhmali ve Olumsuzluğun Reddi

Liberal İslam düşünürleri her ne kadar siyasal ve siyaset arasında bir ayrım yaptıkları konusunda bir iddiada bulunmasalar da siyasal tasavvurlarını değerlendirebilmek için bu ayrımın kullanılması siyasalın siyasete indirgenmesinin önlenmesi, mevcut/cari kurum ve pratiklerin olumsuzluğunun ifşa edilmesi, siyasal düşüncenin/tasavvurun sınırlarının genişletilmesi ve alternatif düşünüşün imkânının ortaya konulabilmesi açısından elzemdir. Siyasalın siyasete indirgenmesi ile siyasal ve siyaset arasındaki ilişkinin bulanıklaştırılmasını, liberal İslam düşünürlerinin siyasal tasavvurlarında örtük bir şekilde bulmak mümkündür. Liberal İslam düşünürleri ile İslam devleti düşüncesine ortaya koyan çağdaş Müslüman düşünürlerin ortak zemini siyasal ve siyaset arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmalarıdır. İslam devleti projesini ortaya koyan Müslüman düşünürler siyasal olanı modern devlette tüketmektedirler. Modern devlet bağlamında ortaya çıkan kurum ve pratiklerin İslami olarak adlandırılması veya İslamileştirilmesi iddiası siyasal olanın siyaset lehine/nezdinde bulanıklaşmasına neden olmaktadır. Siyasal olanın siyaset karşısında önceliğinin olmayışı var olan/mevcut kurum ve pratiklerinin sorgulanmadan İslami terminoloji ile meşrulaştırılmasına veya İslami terminolojinin semantik genişlemesine yol açarak cari kurum ve pratiklerinin olumsuzluğunun göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Ayrıca bu cari kurum ve pratiklerin olumsuzluğunun göz ardı edilmesi birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Müslüman düşünürlerin zihninde olumsuzluğun reddi veya göz ardı edilişi Müslümanlar nezdinde cari kurum ve pratiklerin nihai iyi olduğu düşüncesinin pekişmesini sağlamaktadır. Bu durumun diğer bir yansıması ise cari dünya düzeninin zımnen bile olsa kabulü veya olumsuzluğunun göz ardı edilmesidir.

Liberal İslam düşünürleri, daha önce belirttiğimiz gibi İslami devlet düşüncesine farklı şekillerde eleştirilerde bulunarak bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadırlar. Bu düşünürler İslam Devleti'nin uygulanamazlığını öne sürerek bu düşünceden vazgeçilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İslam Devleti'nin yerine cari kurum ve pratiklerin benimsenmesinin İslam'ın gelişmesine yol açacağını iddia etmektedirler. Buna ek olarak, bu cari kurum ve pratiklerin İslam'a uygun olduğu gerekçesiyle kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Liberal İslam düşünürleri

tarafından ortaya koyulan cari kurum ve pratiklerin kabul edilmesi gerektiği görüşü birçok soruna yol açmaktadır. İlk olarak, siyaset karşısında siyasalın önceliği meselesi göz ardı edilmektedir. İkinci olarak, cari kurum ve pratiklerin nihai iyi olduğu kanaati ileri sürülerek düşünsel eylemin/edimin ufku sınırlandırılmaktadır/çizilmektedir. Üçüncü olarak, cari kurum ve pratiklerin oluşturduğu dünya düzenine alternatif önerilerin/projelerin ortaya konulabilmesi dünya düzeninin ufkuyla kendini sınırlama nedeniyle engellenmektedir.

Yukarıda ortaya koyduğumuz çerçeve nedeniyle çağdaş İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı bakış açılarının doğru bir zeminde tartışılabilmesi için siyasal ve siyaset ayrımı önemli hale gelmektedir. Öncelikle bizim açımızdan siyasal ve siyaset arasında ortaya konulmasının zorunlu/gerekli olduğunu düşündüğümüz ayrımı açıklamamız konunun/sorunun anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Mouffe'un belirttiği gibi Heidegger'in söz dağarcığından hareketle, siyasal ve siyaset ayrımının ortaya konulmasının temelinde siyasetin "ontik" düzeye, "siyasal"ın da ontolojik düzeye gönderme yaptığı bir ayrım söz konusudur.¹ Heidegger'in varlığın kendisi (ontoloji) ile var olan (ontik) arasında yapmış olduğu ayrım kimi düşünürler tarafından siyaset ve siyasal olan arasındaki ayrımın belirginleştirilmesi için kullanılmıştır. Mouffe'un belirttiği gibi bu ayrım "ontik olanın geleneksel siyasetin envaiçeşit icraatıyla, ontolojik olanın ise toplumun kuruluşuyla ilgili olduğu anlamına gelir."² Özellikle farklı düşünsel perspektiflerden yola çıkan Carl Schmitt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Marcel Gauchet ve Jacques Rancier gibi düşünürler siyaset ve siyasal arasındaki ayrımın ana temalarını Sayyid'in belirttiği gibi "siyasalın önceliği" üzerinden şu şekilde yapmaktadırlar.

İlk olarak, siyasal olan belirli bir etkinlik alanına (parlamento, bakanlıklar vb.) işaret etmemektedir. Bu düşünürlere göre siyasal olan, bir durumu/koşulu (condition) imlemektedir. Bu nedenle de Salman Sayyid'in vurguladığı gibi insan etkinliğinin belli bir alanı *siyasalın merkezi* değildir.³ Bu nedenle dost ve düşman ayrımının ortaya çıktığı durum siyasalın ortaya çıktığı andır ve insan etkinliğinin belli bir alanı ile sınırlı

¹ Chantal Mouffe, **Siyasal Üzerine**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015, s. 16.

² Mouffe, **a.y.**

³ Salman Sayyid, **Hilafeti Hatırlamak**, İstanbul, Vadi Yayınları, 2017, s. 283.

değildir. Dost ve düşman oluşumu sürecine paralel olarak antagonistik (hasmane) bir ilişki ortaya çıkacaktır. Dost ve düşman arasında ortaya çıkan antagonizma (husumet) siyasalın temel belirleyici özelliğidir. Mouffe'un belirttiği gibi;

“Siyasal yaşam, kolektif kamusal eylemle ilgilidir, bir farklılık ve çatışma bağlamında “biz”in inşasını amaçlar. Ancak “biz”in kurulması için “onlar”dan ayırt edilmesi gerekir ve bu da bir sınır kurmak, bir “düşman”ın tanımlanması anlamına gelir. Bundan dolayı siyaset, siyasal bir cemaat inşa etmeyi ve bir birlik yaratmayı amaçlarken, tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaat ve nihai birlik, hiçbir zaman gerçekleştirilemez, çünkü bir “kurucu dışsal” cemaatin varlığını olanaklı kılan bir dış taraf sürekli olarak var olacaktır. Dolayısıyla siyaset, antagonistik güçlerin hiçbir zaman ortadan kalkmayacak olması nedeniyle de çatışma ve bölünmeyle nitelenir. Çeşitli anlaşma biçimlerine ulaşılabilir, ancak bunlar her zaman kısmi ve geçicidir, çünkü konsensüs zorunlu olarak dışlama eylemine dayalıdır. Sonuç olarak, bu antagonizmanın (husumet) yoğunluğu ise siyasalın derinliğini ve boyutunu belirlemektedir.”⁴

İkinci olarak, siyasal olan, antagonistik ilişkinin arttığı ve bu antagonizmayı kontrol altına alabilecek hiçbir yapının olmadığı bir durumu ifade etmektedir.⁵ Böyle bir antagonizmanın sona erebilmesi yalnızca varoluşsal mücadele sonunda gerçekleşebilir. Böyle bir varoluşsal mücadele içerisinde potansiyel olarak bırakılamayacak herhangi bir bağ, gelenek ve kural söz konusu değildir.⁶ Bu nedenle siyasal ve siyaset arasındaki ayrım oyun ile kavga arasındaki bir ayrıma benzetilmektedir. Oyunda ne yapılıp ne yapılamayacağı belirliken kavgada böyle bir şey söz konusu değildir. Siyasalın ortaya çıktığı durumda toplumu bir arada tutan bütün uzlaşımlar anlamsız hale gelir.⁷ Tortulaşmış toplumsal uzlaşım katmanlarının yerinden oynaması yeniden düzenleme ihtiyacının ortaya çıkmasına neden olur. Bu yeniden düzenleme işlemi yalnızca toplumsal katmanların nasıl düzenlemesi gerektiğini değil aynı zamanda doğru yöntemin ne olduğu konusunda tartışmalara yol açar. Böylece, yöntem çatışmanın bir parçası haline gelir.⁸ Mouffe'un açıkladığı gibi;

“Toplumsal ve siyasal arasındaki sınır özünde değişkendir ve sürekli olarak toplumsal failler arasındaki yer değiştirmelere ve yeniden müzakerelere

⁴ Chantal Mouffe, **Siyasetin Dönüşü**, Ankara, Epos Yayınları, 2008, s. 106.

⁵ Sayyid, **Hilafeti Hatırlamak**, s. 283.

⁶ Sayyid, **a.y.**

⁷ Sayyid, **a.y.**

⁸ Sayyid, **a.y.**

ihtiyaç duyar. Her şey her zaman farklı olabilir; bu yüzden, her düzenin dayanağı başka olanakların dışlanmasıdır. Bir düzen bu anlamda “siyasal”dır, çünkü tikel bir iktidar ilişkileri yapısının ifadesidir. İktidar toplumsalı kurar, çünkü toplumsal ona şekil veren iktidar ilişkileri olmaksızın var olamaz. Belli bir dönemde “doğal” düzen olarak kabul gören bir düzen (ona eşlik eden “ortak duyu”yla birlikte) tortulaşmış pratiklerin sonucudur, hiçbir zaman onu var eden pratiklerin dışında yer alan daha derin bir nesnelliğin tezahürü değildir.”⁹

Sonuç olarak, siyasal toplumsala, dolayısıyla toplumsal bir kurum ve pratik alanı olan siyasete önceliklidir.

Üçüncü olarak, siyasal olan *hegemonya pratiğini* tanımlar. Bu nedenle, siyasal olan bir yapı oluşturmak ve yeni toplumsal kalıplar ve düzenlemeler kurma girişimidir.¹⁰ Mouffe’a göre,

“Tam nesnelliğin sağlanamaması ve antagonizmanın, her daim karşımızda duran bir olasılık olması, diyalektik olarak aşılamaz bir tür “olumsuzluğun [negativity]” varlığındandır. “Olumsuzluk/zorunluluk [contingency]” topluma nüfuz etmiştir ve her düzen, hegemonik bir doğaya sahiptir -yani her zaman iktidar ilişkilerinin bir ifadesidir.”¹¹

Bu durum toplumsal ilişkilerin kurumsallaştırılması anlamına gelmekte olup cari kurum ve pratiklerin doğal ve kendiliğinden olmadığına göstergesidir. Bu nedenle de siyasalın varlığı cari kurum ve pratiklerin olumsuzluğuna işaret etmektedir. Sonuç olarak, siyasal olan cari kurumların ve rutinleşmiş pratiklerin yerleşmesinden önceki zemini ve bunların doğasına yönelik yapılan tartışmaların yapıldığı momenti ifade etmektedir.¹²

Dördüncü olarak, siyasal; yapıları ve toplumsal düzeni aşındırarak herhangi bir fark(lılığ)ı antagonizmaya dönüştürme potansiyelini barındırmaktadır. Herhangi bir antagonistik ilişkinin varlığı toplumsal ilişkilerin yeniden tanımlanması engelleyerek toplumun imkânını ortadan kaldıracaktır.¹³ Toplumun imkân dâhilinde ortaya çıkabilmesi için siyasal, siyaseti gerekli/zorunlu kılmaktadır. Siyaset, siyasala içkin

⁹ Mouffe, *Siyasal Üzerine*, s. 26.

¹⁰ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 284.

¹¹ Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015, s. 13.

¹² Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 284.

¹³ Sayyid, *a.g.e.*, s. 285.

antagonizmaları ehlileştirmeye yönelik sürekli bir çaba ve siyasalın evcilleştirilmesi olarak ifade edilmektedir.¹⁴ Mouffe'un ifade ettiği gibi;

“Liberal siyaset kuramında yaygın olan bu bakış açısının, hayatta kalmak için, siyasalı antagonistik boyutunda olumsuzlaması gerektiğini açıkladım. Böylesi bir liberalizmin en temel dayanaklarından biri, akla dayalı evrensel bir konsensüsün varlığına duyulan rasyonalist inançtır. Dolayısıyla siyasalın, liberalizmin kör noktası olmasına bu kadar şaşımamalı. Antagonizma -karara bağlanılamayan bir zeminde karar verme zorunluluğu gibi güçlü bir anlamda kullandığım- kaçınılmaz karar anını öne çıkararak, herhangi bir rasyonel konsensüsün sınırlılığını ifşa eder.”¹⁵

Bununla birlikte, siyaset; birtakım karmaşık düzenlemeleri (formel, informel, kurumsal ve kişisel) ve herhangi bir düzenin gösterenleri ile gösterilenleri arasındaki aralığın denetlenmesi, düzenlenmesi ve dikiş görünümü verilebilmesini sağlayan süreçleri oluşturma yolu olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

Sonuç olarak, yukarıda ortaya konulduğu gibi *siyasalın önceliği* meselesi tüm toplumsal ilişkilerin inşasındaki olumsuzluğun tanınmasıdır. Sayyid'in belirttiği gibi, “temelleri olmayan bir dünyada siyasal, toplumsalın tesis edildiği vasattır.”¹⁷

Siyasalın önceliğinin kabulü cari kurumların ve pratiklerin olumsuzluğunun tanınmasıdır. Buna rağmen, liberal İslam düşünürleri siyaset ve siyasal arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri tarafından liberal siyasal düşünceyle temellendirilen kurum ve pratiklerin kabul edilmesi birtakım soru(n)lara yol açmaktadır. Saba Mahmood'un da belirttiği gibi, çağdaş Müslüman düşünürler İslam'ın liberalizme uyumlu olduğu yükünü taşımaktadırlar, oysaki bu soru hiçbir zaman tam tersi şeklinde sorulmamaktadır.¹⁸ Liberal İslam düşünürlerinin liberal kurum ve pratiklerin olumsuzluğunu göz ardı ederek onları kabul etmeleri, bu pratikler ile kurumlara içkin birtakım varsayımları onaylamalarına ve düşüncelerini bu varsayımlar üzerine temellendirmelerine yol açmaktadır. Bu bölümde, liberal İslam

¹⁴ Sayyid, a.y.

¹⁵ Mouffe, **Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset**, s. 23.

¹⁶ Sayyid, **Hilafeti Hatırlamak**, s. 285.

¹⁷ Sayyid, a.y.

¹⁸ Saba Mahmood, “Is Liberalism Islam's Only Answer?”, **Islam and the challenge of democracy**, ed. Joshua Cohen, Deborah Chasman, 2004, s. 74–75.

düşünürleri tarafından İslam'ın liberal demokrasiyle uyumlu olduğu veya İslam'ın kendisinin doğru bir şekilde ifade edilmesinin önkoşulu olarak liberal demokrasinin kabul edilmesi gerektiği argümanlarının temellendirilme girişimleri ele alınacaktır. Bu temellendirmelerde kullanılan varsayımlar, kurumlar, kuramsal düşünceler ve pratikler ele alınarak eleştirel bir şekilde değerlendirilecektir.

Bu çalışmada, siyasal ve siyaset ayrımı özellikle liberal demokrasi söylemine yönelik getirmiş olduğu eleştiriler kapsamında ele alınmıştır. Siyasal ve siyaset ayrımı özellikle sol düşünce içerisinde şekillenmiş ve diğer siyaset düşünceleri -feminist düşünce, radikal hareketler- tarafından geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Bu noktanın vurgulanması, bu ayrımın bir yandan siyasal düşünüş açısından imkanları barındırmasının yanında diğer taraftan siyasetin ortadan kaldırılmasındaki olumsuz etkilerinin varlığı söz konusudur. Siyasal ve siyaset ayrımının kullanıldığı çalışmalarda bu ayrımın barındırdığı imkanlar ve olumsuzlukların farkında olunması gerektiği unutulmamalıdır. Aksi takdirde, bu ayrım siyasetin varlığını sürdüreceği bir vasatın oluşturulması konusunda siyasalın yıkıcı etkisi hakkında bilgi sahibi olunmamasına neden olacaktır. Bu çalışmada siyasal ve siyaset ayrımının bu yıkıcı etkisinin farkında olarak, yalnızca seküler liberal demokratik söylemin imkanının, sınırlarının ve açmazlarının ortaya koyulabilmesi açısından ele alındığı unutulmamalıdır.

3.2. Küresel İktidar İlişkileri Bağlamında Modern Devlet

Sorunu

Liberal İslam düşünürleri her ne kadar İslamcılık eleştirilerini İslam devleti üzerinde yoğunlaştırmış olsalar da düşüncelerini modern devlet çerçevesinde geliştirmiştir. Amr Sabet'in belirttiği gibi modern devlet yapıları ve şu anda ortaya çıkan bloklar, tikel uluslararası ve küresel tasarımlarla ve bunların kurucu ve/veya oluşturulmuş çıkarlarıyla uyumludur.¹⁹ Bu durum içerme ve dışlama sorununun ortaya çıkmasına yol açarak bu tikel oluşumlarla uyumlu kaygıların, inanç ve fikirlerin bir

¹⁹ Amr G. E. Sabet, "Islam and the political: Theory, governance and international relations", 2008, s. 132.

araya getirilmesi yoluyla ötekilerin dışlanmasına neden olmaktadır. İslam siyaset teorisi açısından kritik soru, uluslararası ve küresel yapılar tarafından kimin ve neyin dışlandığı ve modern devletin bu dışlamada oynadığı roldür.²⁰ Bu nedenle Gauchet'in ifade ettiği gibi; “siyasallığın bu modern formunu, yani ulus devleti yeniden sorgulamalıyız.”²¹

Modern devlet, Hallaq'ın da açıkladığı gibi farklı teorik perspektiflerden değişik şekillerde ele alınmaktadır.

“Devletin farklı kişilere farklı şeyleri ifade ettiği sıklıkla söylenir. İlgili literatürde yapılacak bir araştırma hemen, devlete organik etik bir itici güç isnat edenden (Hegel, Otto Gierke), onu doğal yasa ve doğanın durumu üzerine inşa edene (Hobbes, Schmitt) kadar değişen bir skalada her orijinal düşünürün devleti kendine has bir şekilde gördüğünü gösterecektir. Marx, devleti bir sınıfın diğeri üzerindeki ekonomik tahakkümünün fonksiyonu olarak gördü; Kelsen, öncelikle yasal bir fenomen olarak; Schmitt politik olanın vücut bulmuş hâli, Gramsci hegemonik bir sistem ve Foucault ve post-yapısalcılar kültürel olanın geniş kapsamda her yere sinmiş hâli olarak.”²²

Bu durum modern devletin hem olumsal hem de değişken olduğunun ortaya konulması açısından önemlidir. Modern devletin kaçınılmaz ve zorunlu bir kategori olarak ele alınması bir yandan tikel uluslararası ve küresel bir tasarımın evrenselleştirilmesine öte yandan bu tikel tasarıma karşı alternatif bir düşünüşün imkânını sınırlandırmaktadır. Burada devletin varlığından ziyade bu tikel uluslararası ve küresel oluşumun kendisi sorgulanmakta böylelikle de modern devletin olumsallığının ortaya konularak alternatif bir dini-siyasal düşünce etrafında yeniden kavramsallaştırılabileceğinin imkânı aranmaktadır.

Liberal İslam düşünürleri bu imkânın varlığını yok sayarak modern devletin mevcut tikel uluslararası ve küresel tasarımlarını verili ve zorunluluk olarak kabul ederek İslam ve devlet arasındaki ilişkiyi bu çerçeveden ele almaktadırlar. Bu modern uluslararası tasarımlar, “egemen devletlerin stratejik ve pragmatik etkileşimlerini gerçekleştirdikleri bir gereklilik alanının ötesinde bireysel (modern özerk özne) ve

²⁰ Sabet, a.y.

²¹ Marcel Gauchet, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013, s. 61.

²² Wael B. Hallaq, **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Neden Mümkün Değildir?**, İstanbul, Babil Kitap, 2019, s. 52.

kolektif (egemen-devletin) öznelliğın (*agency*) mümkün tarihi-toplumsal ve etik koşullarını ifade eder.”²³ Sabet’in iddia ettiğı gibi modern devlet kavramının ve bu nispeten yeni yapıyı rakip bir bilinç ve söylem olarak yansıtmaya yarayan onun normatif çağrışımlarının yapışökümünü gerektirir.²⁴ Bununla birlikte, devletin olumsuzluğu, onu bir tahakküm yapısı olarak yapışöküme uğratmamıza ve bir yandan da İslam ile modern devlet ve uluslararası küresel sistem arasındaki altta yatan gerginlik kaynaklarını algılamamıza izin vermektedir.²⁵ Sabet’in Derrida’dan yaptığı bir alıntıya göre, “bu durum aksiyolojik ve mantıksal karşıtların şiddetli kontrol hiyerarşisini (örneğin, karasal/karasal olmayan, ileri/geri, eşitlik/eşitsizlik) ortaya çıkarmaya yardımcı olur”.²⁶ Ayrıca Ağcan’ın da aşağıda tasvir ettiğı gibi, modern devlet belirli normatif ilkeler tarafından temellendirilmektedir.

“Bu anlamda modern egemen devlet, pratik akıl ilkelerinin geçerli olduğı bağlamı ve modern insanın yaşam deneyiminin koşullarını belirleyen biricik koşul olarak belirli bir siyaset ve sosyal etkileşim ve iletişimin uluslararası bağlamını da tanımlar. Meşruiyeti kendinden menkul varlıklar olarak egemen-devletler, aynı zamanda, insanlık bütünüünü açıklayan ve evrenselliğın kendinde somutlaştığı tekil birimlerdir. Uluslararası ve insanlık hakkında bilgi iddiaları ve bu kategoriler için geçerli normatif ilkeler, temelde, egemen-devletlerin kurucu ve belirleyici faillik konumunu onaylamaya ve pekiştirmeye dönüktür.”²⁷

Günümüzde *modern devlet* hem teori hem de ulus-devlet bağlamında normatif çağrışımlarıyla kurucu yapılar olarak tahayyül edilmektedir. Walker’in açıkladığı gibi, teoriler modern devletin tipik bir söylemi ve “öteki”lerin siyasi eyleminin riskli veya yasak olacağı ufukları sınırlamaya ve betimlendirmeye çalışan kurucu uygulama/pratik için bir “tasarım” olarak anlaşılmalıdır.²⁸

Liberal İslam düşünürleri modern devletin normatif çağrışımlarını dikkate almaksızın tasavvur ettikleri düzende devleti kurucu yapılar olarak onaylamaktadırlar.

²³ Muhammed Ali Ağcan, “İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik/Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset”, **Uluslararası İlişkiler**, C. 10, No: 37, 2013, s. 5–6.

²⁴ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 133.

²⁵ Sabet, **a.g.e.**, s. 133–134.

²⁶ Sabet, **a.g.e.**, s. 134.

²⁷ Muhammed Ali Ağcan, “Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen-devlet, Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık”, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C. 8, No: 32, 2012, s. 32.

²⁸ R.B.J. Walker, **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 6.

Sabet'in belirttiği gibi, devlet ortak bir Batı medeniyet matrisinin ürünüdür. Bu bağlamda “devlet”, tarihsel ve politik süreçlerle inşa edilen ve yeniden oluşturulan tikel/belirli bir öz-imgeyi yansıtmaktadır.²⁹ Bir başka şekilde ifade edilecek olursa “modern uluslararası fikrini tanımlayan egemen devlet ve egemen devletler düzeni; verili, değişmez, tarih-ötesi ve sosyallik-dışı bir olgu değil, belirli normatif-etik varsayımlar üzerinden intersübjektif bir şekilde sosyal olarak inşa edilmiş tarihi-toplumsal bir gerçekliğe işaret eder.”³⁰

Bu nedenle, “İslam’ın meskenindeki (abode of)” “devlet”, dış oluşumların koşullu/olumsal bir yan ürünü olarak var olan ve içsel ilkelerin zorunlu/gerekli bir işareti olarak bulunmayan kurucu bir özne değil kurgulanmış bir nesne olarak kalmaktadır.³¹ Bununla birlikte, Müslüman dünya için devletle ilgili aynı söylem aksine sözde yüce fakat pratik olarak parçalayıcı ilkelere -“insani müdahale”, “azınlık hakları” ve “ayrılma hakkı” ya da “kendi kaderini tayin”- dönüşüyor.³² Bu değerler, büyük güçler toplumu için karşılıklı olarak kurucudur fakat Müslüman Ümmet için İslami değerler ve onun sosyal ve siyasal yapıları üzerinde bir otorite temsil etmektedirler.³³ Bu demokratik ilkeler küresel çıkarlara hizmet etmekle ve aynı zamanda İslam dünyasındaki devlet yapılarını gayri meşrulaştırmakla kalmaz İslami değerlerle farklı bir şekilde kurulma ihtimali olan bu devlet yapılarını yapısöküme uğratarak içsel ve dışsal bir rakip bilinç oluşumunun önüne geçmektedir. Bunun sonucunda İslami manzarada sosyal ve siyasal parçalanma, kimlik krizi, küçülme, karışıklık ve son analizde sömürgecilik kolayca tezahür eder.³⁴ Sonuç olarak, “kendi içinde çelişki ve gerilimleri barındıran egemen devlet ve egemen devletlerden oluşan uluslararası düzen bir yandan sosyal denetimin artmasına ve siyasal tektipleşmeye

²⁹ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 135.

³⁰ Ağcan, “İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik/Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset”, s. 5.

³¹ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 135.

³² Sabet, **a.g.e.**, s. 136–137.

³³ Sabet, **a.g.e.**, s. 137.

³⁴ Sabet, **a.y.**

diğer yandan da her türlü dışlamaya ve kimlik iddiasına karşı dirence ve eleştirel duruşa neden olmaktadır.”³⁵

Ayrıca, modern devlet içinde uygulanan bu demokratik ilkeler -bu unsurları içine alan yapı- bu sistemik eşitsizliğin yapısını düzeltmeye katkıda bulunmayacaktır.³⁶ Bir devlet teorisi, büyük ölçüde dış çevresinin bir teorisi ise ve olduğu gibi uluslararası-küresel düzen, İslami değerlerin ve Müslüman halkın kolaylıkla kabul edeceği bir şey değilse, o zaman bu sistemi değiştirmek veya belirgin bir şekilde etkilemek için mevcut devlet yapılarını da dönüştürmek zorunda kalacaklardır. Uluslararası-küresel sistemin temel birimi olarak devlette bir içsel değişim olduğunda sistemi ve ilişkilerini değiştirir ve bunun tam tersi de (fail-yapı) geçerlidir.³⁷ Müslüman dünyasında biçim ve içerik artık çakışmıyorsa, ya devlet yapısı Ümmet’in inançlarına uyacak şekilde değiştirilmeli ya da İslam dünya görüşü bu yapının gereklerine uyacak şekilde seyretilmelidir.³⁸ Modern Müslüman devlet ve çelişkileri, İslami bir seçimin birincisini tercih etmesi ile küresel güçlerin ikincisini tercih etmesi arasında tarihsel bir açmazla uğraşmaktadır.³⁹

Kazmi’nin belirttiği gibi liberal İslam’ın entelektüel hegemonyası ve onun “radikal” İslam’ın tartışıldığı araziye kolonileştirmesi, liberal devlete meydan okuyan her türlü alternatif, şiddetsiz İslami düşünce ve pratik vizyonuna da sınırlar koymuştur.⁴⁰ Liberal İslam tarafından yaratılan daralma, Müslüman radikalizmini İslamcı militanlıkla eşanlamli hale getirerek “Müslüman liberalizme karşı Müslüman militanlık” ikili bir söylemin (a binary discourse) oluşmasına neden olmuştur.⁴¹ Bu durum, liberal İslam yaklaşımının devletin otoritesini güçlendiren disiplin edici bir güç/söylem olarak hareket etme eğiliminde açık bir şekilde izlenebilmektedir.

³⁵ Ağcan, “İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik/Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset”, s. 21.

³⁶ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 141.

³⁷ Sabet, **a.y.**

³⁸ Sabet, **a.g.e.**, s. 141–142.

³⁹ Sabet, **a.g.e.**, s. 142.

⁴⁰ Zaheer Kazmi, “The Limits of Muslim Liberalism”, **LA Review of Books**, 2014.

⁴¹ Kazmi, **a.y.**

Liberal İslam düşünürleri, İslam ile Batı liberalizmini sentezlemeye, uyarlamaya veya eleştirmeye çalıştıklarında bile liberalizmin dilinden ve kategorilerinden kurtulamazlar.⁴² Müslüman liberallerin Batı'nın liberal modernitesinin (devlet, hukukun üstünlüğü, temsili demokrasi, insan hakları) kurumsal parametrelerini kabul etme biçimi, İslam'da radikal ve yaratıcı düşüncüyü önledi.⁴³ Bu ufaltılmış liberalizmin her yerde bulunması, sadece “liberalizm” ile “İslam”ın kaynaştırılması girişimlerini karıştırmakla kalmaz aynı zamanda Müslüman liberalizmi müdahaleci bir devlet için baskı yaparak entelektüel bir kapanmaya zorlar.⁴⁴ Farklılıkları ne olursa olsun, Müslüman liberaller devlet otoritesini özgür bir toplumun garantörü ve İslam'ı seküler liberal demokrasinin değerleriyle çelişmiyor olarak görmeye eğilimlidirler.⁴⁵ Ayrıca, bazı kurumsal formlara dayanan İslami dini otoriteyi, erdemli bir Müslüman toplumu için temel olarak görürler.⁴⁶ Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri doğru dinin ve dini özelliklerin sınırlarının belirlenmesinde modern devlete ve ona eşlik eden yapılara izin vermekle kalmayıp modern devlet tasarımının içinde yer aldığı küresel yapıları da onaylamaktadırlar. Bu durum Müslümanların siyasal ufkunun mevcut küresel ve ulusal yapılarla sınırlanmasına yol açarak alternatif bir siyasal düşüncüyü engellemektedir.

3.3. Modern Devlete İçkin Bileşenlerin Değerlendirilmesi

3.3.1. Demokratik Söylemin Sınırları

Liberal İslam düşünürleri, günümüzde mevcut şartlar içinde demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak onaylamaktadırlar. Liberal İslam düşünürleri tarafından Batılı hegemonik sistemin siyasal ve ideolojik tezahürü olan liberal demokrasinin kabulü birtakım sorunlara ve sorulara yol açmaktadır. Amr Sabet'in belirttiği gibi İslami-Batılı söylem belirli bir güç oluşumu çerçevesinde gerçekleştiyse, liberal-demokratik değişken onun en güçlü kurucu uygulamasını temsil etmektedir.⁴⁷ Demokratik söylem,

⁴² Kazmi, a.y.

⁴³ Kazmi, a.y.

⁴⁴ Kazmi, a.y.

⁴⁵ Kazmi, a.y.

⁴⁶ Kazmi, a.y.

⁴⁷ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 162.

temel olarak, dil teorisinde, söylenenin kendisinin edim olduğu, edimsel bir konuşma edimi olarak adlandırılan şeye işaret etmektedir.⁴⁸ Bu nedenle de liberal İslam düşünürleri demokratik söylemin kendisinin ne söylediğinden ziyade ne söylemediğini dikkate almak zorundadırlar.

Liberal demokratik söylem her ne kadar hakikat ve özgürlüğün sağlayıcısı olarak kabul edilse de her hakikat ve özgürlük iddiası ikili karşıtlığın bir zorunluluğu olarak yalan ve tahakkümü içinde barındırır. Bu nedenle liberal İslam düşünürleri tarafından liberal demokrasiyle İslami bir söylemsel angajman zorunlu bir şekilde yapısöküme uğratılmak zorundadır. Amr Sabet'in açıkladığı gibi bu yöntemle ikili karşıtlıklar, tek bir terimin kendi yapısında bir anlam ve antitezi nasıl taşıdığını göstererek, liberal demokrasinin özgürlük kavramına tahsis edilmesinin ardında, kendi anlamında var olan bir tahakküm yapısı olduğunu ortaya çıkarmaya yardımcı olarak çözülebilir.⁴⁹ Böylelikle batılı hegemonik söylemin altında yatan tikel sistemin ve beraberindeki siyasi ve sosyal yapıların gücünün ortadan kaldırması sağlanarak Müslümanların siyasal pratiklere/uygulamalara katılımının önü açılmış olacaktır.

Demokrasi kavramının ne söyleyip ne söylemediğine dair günümüzde birçok tartışma yaşanmaktadır. Liberal İslam yaklaşımı *seküler liberal demokrasi* modeline dayandığı için öncelikle demokrasi üzerine geliştirilmiş farklı yaklaşımları ele almamız gerekmektedir. Demokrasi kalıcı bir kategori değildir ve bu yüzden de okumaya, yorumlamaya ve tarihsel bağlama tabidir.⁵⁰ Bilindiği gibi, demokrasi anlayışı yeni değildir. Bununla birlikte, tarih boyunca çeşitli şekillerde eklemlenmiş ve müzakere edilmiştir. Eski demokrasi uygulamaları ile son zamanlarda ortaya çıkan uygulamalar arasındaki önemli farklardan biri, modern toplumların karmaşıklığına bağlı olarak, *doğrudan* demokratik yönetim biçimlerinden *temsili* biçimlere geçiş olmuştur. Dahası, *modern demokratik değişimi* işaretleyen şey, iktidarın, yasanın ve bilginin belirsizlik yaşadığı radikal bir sembolik dönüşümdür. Artık güç/iktidar

⁴⁸ Sabet, **a.g.e.**, s. 162–163.

⁴⁹ Sabet, **a.g.e.**, s. 163–164.

⁵⁰ Ahmet Kemal Bayram, “Re-reading the relation between Islam and Democracy in a critical way: The Hermeneutical Alternative”, **5th International Conference Democratic Transitions in the Muslim World**, ed. A. Salman, M.H. Kamali, M.A.M. Adil, Kuala Lumpur, 2017, s. 3.

istikrarlı değildir ve bazı aşkın otoritelerde somutlaşmıştır. Buna göre artık her siyasi hareket, toplumdaki aralıklarla ortaya çıkan tehlikeli dengesizlikler ve hegemonya mücadelelerinde yer almak zorundadır. Bununla birlikte, *temsili demokrasinin* en yaygın biçimi olan demokrasi, son zamanlarda, çeşitli şekillerde ele alınmakta ve *meşruiyet krizi* ile karşı karşıya kalmaktadır.

Burada özellikle dikkat çekici olduğunu düşündüğüm *temsili demokrasi* modelini farklı şekillerde ele alan üç temel kavramsal yaklaşım ifade edilecektir. Birincisi, *liberal benliğin (the liberal self)* zayıf atomistik doğasını sorgulamak için *fark ve kültür* kategorilerini kullanan *cemaatçi/komuniteryen (çokkültürlü)* düşüncedir. *Topluluk* içinde benliğin kurucu ve somut doğasını vurgulamış ve argümanını *etik* veya *iyi yaşam* bağlamında ele almıştır. Komuniteryenler için anahtar hedef *kendini gerçekleştirme* ve *tanınmadır*.⁵¹

İkinci yaklaşım *müzakereci demokrasi (deliberative democracy)* yaklaşımıdır. Müzakereci demokratlar, liberal demokratik rejimlerin temel kurumları etrafında *normatif* ve *rasyonel* bir uzlaşa elde etmeye çalışmışlar ve liberal kurumlarla demokratik egemenlik fikrini uzlaştırarak sağlam bir temel sağlamaya çalışmışlardır. Liberalizmin teorilerinde geniş bir şekilde yer alan araçsal/enstrümantal boyutu eleştirerek ahlâk boyutunu iyileştirmeye çalışmışlardır. Kısacası, hem *evrensellik* ve *rasyonellik* gibi aydınlanma değerlerini hem de demokratik projeyi çeşitli hamlelerle (John Rawls için *hakkaniyet olarak adalet* ve Jürgen Habermas için *iletişimsel eylem*) teorilerine yeniden yerleştirdiler.⁵²

Üçüncü girişim, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından *yeni söylem teorileri* ve *sosyal teoride post-yapısalcılık* olarak adlandırılan *agonistik çoğulculuk* yaklaşımıdır. *Söylem*, *hegemonya* ve *toplumsal karşıtlık (social antagonism)*

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Charles Taylor, **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, Princeton, Princeton University Press, 1994; Will Kymlicka, **Multicultural Citizenship**, Oxford, Clarendon Press, 1995; Michael Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bakınız: John Rawls, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1971; Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action: vols I**, Cambridge, Polity Press, 1984; Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action: vols II**, Cambridge, Polity Press, 1987; Seyla Benhabib, **Democracy and Difference**, Princeton, Princeton University Press, 1996.

kavramlarını kullanarak *kimliğin özcü yorumunu (the essentialist renderings of identity)* kuvvetle eleştirdiler ve yeni bir *radikal çoğulcu demokrasi* ve *radikal demokratik vatandaşlık* çerçevesini geliştirmişlerdir. Liberalizmin modernist temellerini aşırı derecede eleştirirlerken, *demokratik projeyi* asıl olarak *siyasal karşıtlık (antagonism)* ile özdeşleştirerek güçlü bir argüman öne sürmüşlerdir.⁵³

Robert Dahl'ın da vurguladığı gibi, demokratik bir teori yok yalnızca demokratik teoriler vardır.⁵⁴ Demokrasi, *türünün en gevşek etiketi* haline geldi.⁵⁵ Liberal İslam düşünürleri demokratik bir söylemi kabul ederken bu olumsuzluğu/farklılıkları yoksaymış olmaktadırlar. Bununla birlikte İslami bilgi sistemi ve demokrasi arasında hiyerarşik bir ilişki tesis etmektedirler. Bu hiyerarşik ilişki bağlamında kullanıldığında liberal demokrasi Batı dünyasının söylemsel tezahürleri yansıtmaktadır. Sabet'in belirttiği gibi bu söylem, Batı liberal demokrasisinin temel ilişkilerine ve yapılarına dayanan ve İslami bilgi sistemi ile olan etkileşimlerinde belirsiz bir biçimde değişmezliğini sürdürür.⁵⁶ Bu anlamda liberal demokrasi, Batılı kültürel ve siyasal sistemleri temsil eden seküler bir meşrulaştırma ilkesini yansıtmaktadır.⁵⁷ Bir tolerans/hosgörü ortamı yoluyla, dini bilinç ve onun yapısal bütünlüğüyle doğrudan yüzleşmeden nihai otoriteyi dini alandan halka/popüler aleme aktarır ve toplumsal ahlakı -toplumsal ve olasılıksal şekilde belirlenmiş- özel ahlaktan ayırır.⁵⁸

Sabet'in dikkat çektiği gibi seküler devlet, dini fikir düzeyine indirgemekte, bir başka deyişle insan bilincinin sekülerleşmesine kaçınılmaz biçimde katkı sağlamaktadır.⁵⁹ Liberal demokratik söylemin gücünün büyük bir kısmı, kamu yaşamından dinin nihai çıkarılmasına yol açacak şekilde dini bilinci gevşetme

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015; Mouffe, **Siyasal Üzerine**; Mouffe, **Siyasetin Dönüşü**; Mouffe, **Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset**; Chantal Mouffe, **Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk**, Birikim, 1993; Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, Ankara, Epos Yayınları, 2001.

⁵⁴ Robert Dahl, **A Preface to Democratic Theory**, Chicago, The University of Chicago Press, 1956, s. 1.

⁵⁵ Giovanni Sartori, "Democracy", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Macmillan, 1968, s. 112.

⁵⁶ Sabet, "Islam and the political: Theory, governance and international relations", s. 164.

⁵⁷ Sabet, a.y.

⁵⁸ Sabet, a.y.

⁵⁹ Sabet, a.g.e., s. 165.

kabiliyetinde yatmaktadır.⁶⁰ Liberal İslam düşünürlerinin söylemlerinin bir sonucu olarak liberal demokrasinin dini bilinci gevşetme girişimi, dinin ortadan kaldırılması için talepte bulunmadan ve herhangi bir aşamada dini bilinçle yüzleşmeden gerçekleşmektedir. Liberal demokrasi sekülerizm aracılığıyla böyle bir süreçte dini söylemlerin kamusal alana çıkmadan önce öznelerin dini bilinçlerini gevşeterek hem öznellikleri hem de dini şekillendirir veya ortadan kaldırır. Dolayısıyla, liberal demokrasi bağımsız bir yapı olarak değil, seküler bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) ve tersine çevrilmesi gereken çok şiddetli hiyerarşinin kurucu maddesi olarak durmaktadır.⁶¹ Davutoğlu'nun ifade ettiği gibi;

“İslam ve Batı dünya görüşleri arasındaki temel fark, İslam'ın “ontolojik olarak belirlenmiş epistemolojisi” ile Batılı felsefe geleneklerinin “epistemolojik olarak belirlenmiş ontolojileri” arasındaki zıtlıkla ilişkilidir. Bu farklılık bilhassa siyasi meşruiyeti gerekçelendirme sürecinin aksiyolojik temellerini anlama noktasında önem taşımaktadır. Hatta “Weltanschauung”lar içindeki pek çok farklı yaklaşım bile bu bakış açısından paradigmatik bir birliğe dayanmaktadır.”⁶²

Liberal İslam düşünürleri liberal demokratik siyasal sistemi savunarak bu yapısal kavramın temelini oluşturan Batı *Weltanschauung*'unun söylemsel ve epistemolojik temellerine boyun eğmektedir. Liberal demokrasi, pratik anlamıyla hem kültürel hem de ampirik düzeylerde Batılı girişime ve egemenliğe açık toplumlar yaratmada araçsallaştırılmış seküler bilginin sistemik bir temeli haline gelir.⁶³ Sonuç olarak, liberal İslam söylemi Batı ile kurulan tahakküm ve tabiiyet ilişkisinin kronik olarak sürdürülmesinin bilinçli ve bilinçsiz bir aracısı haline gelmektedir.

Liberal demokrasinin ontolojik kabullerinden/ilkelerinden biri olan bireysellik, rasyonalite ile birleşerek epistemolojik olarak hakikate veya gerçeğe tümevarımsal bir şekilde erişilebileceği tahayyülünü ortaya koymaktadır. Davutoğlu'nun vurguladığı gibi;

⁶⁰ Sabet, **a.g.e.**, s. 165–166.

⁶¹ Sabet, **a.g.e.**, s. 166.

⁶² Ahmet Davutoğlu, **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 49.

⁶³ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 166.

“Ontolojinin epistemolojiye olan bağımlılığı, bilgi ve düşüncenin sekülerleşmesinin felsefi temeli olarak kabul edilebilir ki, bu bağımlılık “ontolojinin izafiliği” ve “ontolojik aşkınlığın izafiliği” zihniyetlerine yol açmıştır.”⁶⁴

Rasyonalite bu anlamıyla insan doğasını anlamada temel bir bilgi düzeni haline gelir. Davutoğlu’na göre, “bilginin sekülerleşmesi ise hakikatin parçalanışı bağlamından, aklın, diğerlerine, özellikle de vahye karşı epistemolojik kaynak olarak üstünlüğünü ilan etmesinden ibarettir.”⁶⁵ Bu rasyonalite anlayışı insanın kişisel çıkarlarını bilebileceği ve takip edebileceğine tasavvur etmektedir. Sabet’in belirttiği gibi İslami bir bakış açısına göre rasyonel bir insanın kendi çıkarlarını gözeticeği iddiası mutlaka metafiziksel bir gerçeği teşkil etmez.⁶⁶ Bununla birlikte, Sayyid’in de açıkladığı gibi akıl/rasyonalite iktidarın işleyişine dışsal değildir.⁶⁷ İnsanın rasyonalitesi, kurumsal ve yapısal oluşumlarla girdiği diyalektik bir sürecin bir tezahürüdür. Sabet’in ifade ettiği gibi İslami bir bakış açısına sahip bir insan özsel olarak kendi çıkarlarının ötesini görmek için gerekli niteliklerle donatılmıştır ve bu nedenle bu anlayışı yansıtan yapılar yaratmak için vahiyle yönlendirilir.⁶⁸ Bu anlayış, insan özünün rasyonel olmayan boyutunun farkında olmayan rasyonelliğe yönelik/dair indirgemeci yaklaşıma karşı çıkmaktadır.⁶⁹

Bu nedenle herhangi bir İslamicate düzenin veya siyasal yapının güvenilirliği ve meşruiyeti büyük ölçüde tündengelimle ilgiliyken liberal demokrasi düzeninin güvenilirliği ve meşruiyeti tümevarım mantığına dayanmaktadır.⁷⁰ Liberal İslam düşünürlerinden bazılarının şura ve liberal demokrasinin benzerliğine yönelik yaptıkları okumalar ve söylemler bu nedenle hatalıdır. Şura ve liberal demokrasi aslında, metodolojik ve kurucu nitelikte olan ve bu nedenle de özsel olan bir temel

⁶⁴ Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, s. 65.

⁶⁵ Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 93.

⁶⁶ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 166.

⁶⁷ Sayyid, *Hilafeti Hatırlamak*, s. 62.

⁶⁸ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 166.

⁶⁹ Sabet, *a.y.*

⁷⁰ Sabet, *a.g.e.*, s. 167.

farka sahiptir.⁷¹ Şura ve liberal demokrasi tamamen farklı iki bilgi sistemini (iki farklı epistemoloji) temsil etmektedir.⁷² Davutoğlu'nun saptadığı gibi;

“Siyasi otoritenin meşruiyeti açısından nihai epistemolojik otoritenin mahiyeti, siyasi meşruiyetle ilgili temel meseledir. Siyasi meşruiyetin kaynağı ve mahiyeti, nihai epistemolojik otoriteye müracaat edilmeden anlaşılamaz. Aslında bu, siyasi otoritenin meşrulaştırılmasındaki temel prosedürel araçlar olarak İslam'daki “şura ilkesi”yle Batı siyaset geleneğinde parlamentonun görevi arasındaki ana ihtilaftır. Siyasi meşruiyete dair bu iki araç arasındaki işlevsel benzerlik, bu problemin felsefi ve epistemolojik boyutlarını dikkate almadığımızda çok yanıltıcı ve sathidir. İslam siyaset teorilerinde “şura” prensibi kozmolojik ve ontolojik bütünlüğe hitap edecek şekilde yorumlanmış; Batı'da ise bu meseleye karşı ontolojik bir kayıtsızlık tavrı geliştirilmiştir. Yapısal benzerliğe rağmen Batılı demokratik felsefenin Müslüman toplumlara uyarlanmasında yapısal benzerliğin ötesinde irdelenmesi gereken hususlar vardır. Şayet demokrasiyi siyasi katılım yaratmayı amaçlayan bir siyasi yapı olmakla sınırlarsak Müslümanların demokrasiye karşı tavır almaları söz konusu olmaz. Fakat Batılı demokratik felsefe ontolojik kayıtsızlık şeklinde yorumlandığında demokrasiye karşı bir direnç söz konusu olabilir.”⁷³

Liberal demokrasi tümevarımsal bir yaklaşımı temsil ederken İslam devleti veya şura sistemi tümdengelsel bir yaklaşımı temsil ettiği için epistemolojik olarak ayrılmaktadır. Sonuç olarak, Sabet'in Binder'den yaptığı bir alıntıya göre “İslam'ın bilgi sisteminin ilkelerine göre düzenlenmiş bireysel rasyonel ve rasyonel olmayan seçimleri doğası gereği sınırlayacak bir devlet yapısı liberal yönetim biçimi olamaz.”⁷⁴

Buna ek olarak, bu farklı iki bilgi sistemi (iki farklı epistemoloji) arasındaki yukarıda belirtilen ayrımı kabul etmeksizin İslam dünyasında batı epistemolojisi yerleştirmek İslami bir bilinç oluşumunu engellemektedir. Sabet'in vurguladığı gibi, batı epistemolojisinin özgürlük perdesinin ardındaki siyasal tezahürü olarak liberal demokratik söylem aslında bir bilinç dayatıyor ve bu nedenle de tanım gereği baskın bir projedir.⁷⁵ Liberal demokratik söylem İslam dünyasında kamuoyunda parçalanmalara yol açarak kendisine bağlı olanlar ve olmayanlar arasında ayrımlara

⁷¹ Sabet, a.y.

⁷² Sabet, a.y.

⁷³ Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, s. 187–188.

⁷⁴ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 167.

⁷⁵ Sabet, a.y.

neden olmaktadır. Sonuç olarak, bu söylem yol açtığı ayrımlarla aynı zamanda kamusal alana katılımın da sınırlarını çizmekte ve denetlemektedir.

Bu nedenle İslam dünyasında bilinç oluşumunu engelleyen liberal demokratik söylemin inşa ettiği yapılar yapısöküme uğratılmalıdır. Bununla birlikte, liberal İslam yaklaşımı çerçevesinde liberal demokratik söylemini geliştiren düşünürlere bu liberalizm ve/veya *demokrasi* terimlerinin İslami birincil ve/veya ikincil kaynaklarda nerede bulunabileceğini sormak meşrudur. Sabet'in sorguladığı gibi, eğer bu düşünürler liberal demokrasinin *şura* anlamına geldiğini iddia ediyorsa o zaman neden İslâmî terimini tüm çağrışımları ve anlamları ile kullanmıyor?⁷⁶ Bu durumun en önemli sonucu bu düşünürler tarafından şura kavramını dışsal bir bilgi sisteminin ürünü olan demokrasi kavramına tabi kılmaktır.

Sonuç olarak, İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı sorusu veya İslam'ın en iyi şekilde liberal demokraside tezahür edebileceği iddiası Sabet'ten mülhem bir takım soru(n)lara yol açmaktadır. Aşağıdaki soru(n)lara cevap bulunamadığı takdirde bu ilişkinin imkânı konusunda ortaya atılmış her düşünce sorgulamaya açıktır.

İlk olarak, liberal İslam düşünürleri bir dünya görüşü olan İslam'ı demokratik bir kavram seviyesine indirgemişlerdir. İkinci olarak, İslam'ın demokratik bir kavrama indirgenmiş ve tikelleştirilmiş kavrayışı evrenselleştirmişlerdir. Bu durum ise zorunlu/gerekli olarak varsayılan demokratik ilkeye ayrıcalıklı bir konum verilmesine neden olmaktadır. Ayrıca, bu noktada İslam ile demokrasi arasında demokrasiye ayrıcalık tanınarak İslam'ın ona bağlı olarak olumsal bir ilişkide yer alması temin edilmektedir. Demokrasi burada seküler meşrulaştırıcı kavramsal bir ilke olarak varsayılarak İslam'ın bir kavrama indirgenmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda, İslam kendisine alternatif olan seküler bir dünya görüşüne ait demokrasi kavramıyla bağlantılandırılması sonucunda bu dünya görüşünün seküler prensipleri altına alındığı bir sürece maruz kalmaktadır. Üçüncü olarak, öncelikle dünya görüşlerinin ve kavramlarının birbiriyle değil ilgili muadilleriyle kıyaslanması ve karşılaştırılması -

⁷⁶ Sabet, **a.g.e.**, s. 184.

örneğin İslam’a karşı sekülerizm/laiklik ve demokrasiye karşı şura- gerekirken dünya görüşleri ile kavramların birbirlerine indirgenmesi bu ilişkinin belirsizleştirerek mistikleştirilmesi yol açmaktadır. Buna ek olarak, İslam ve demokrasi ilişkisine değinmek İslam ile onun karşıt muadili ve örgütlenme ilkesi olan sekülerizmle uyumlu olup olmadığı sorularının üstünün örtülmesine neden olmaktadır.⁷⁷ Liberal İslam düşünürleri Sabet’in vurguladığı gibi İslam’ı liberal demokratik söylemle uyumlulaştırma formülleri araştırmaları nedeniyle liberal demokratik söylemin nesneleri olmaları uğruna tarihin öznelere olma haklarından vazgeçmektedirler.⁷⁸ Aynı zamanda, bu düşünürler kalıcı eşitsizlik mekanizmaları üreten bu demokratik söylemi tartışmasız bir şekilde uygulayarak bu eşitsiz mekanizmaların ayakta kalmalarına neden olmaktadır. Ayrıca, bu süreçte demokratik söyleme karşı alternatif bir anlatı geliştirme haklarını kendi kendilerine bloke etmektedirler.⁷⁹ Sabet’in saptadığı gibi, bu düşünceye sahip olanlara göre “İslam kendi *Luther*’ine, *Reformasyona* ve *seküler* tarihsel dinamiğe sahip olmalıdır aksi takdirde hiçbir tarihi veya bu konuda geleceği yoktur.”⁸⁰

Sonuç olarak, demokratik söylem Müslümanların siyasal ufkunu sınırlandırarak Batı’da yaşanan olumsal gelişmelerin merkeziliği ve evrenselliğinin kabulüne yol açan nihai söylem olarak işlev görmektedir.

3.3.2. Sekülerizm-Devletin Tarafsızlığının Sorgulanması

Liberal İslam düşünürleri tarafından devletin tarafsızlığı olarak sekülerizm yaklaşımını Müslüman çoğunluklu toplumlar için gerekli ve zorunlu bir önkoşul olarak savunulmaktadır. Saba Mahmood’un da belirttiği gibi İslam dünyasında, demokrasinin varlığını sürdürebilmesini, siyasal bir doktrin ve siyasal bir etik olarak sekülerizmin kurumsallaşması konusuyla ilişkilendirmek farklı liberal ve sol düşünürler tarafından bir zorunluluk haline gelmiştir.⁸¹ Bununla birlikte, demokrasinin İslam dünyasında yerleşebilmesi için dinin reforme edilerek sekülerleşmesi gerektiği

⁷⁷ Sabet, **a.g.e.**, s. 186.

⁷⁸ Sabet, **a.y.**

⁷⁹ Sabet, **a.y.**

⁸⁰ Sabet, **a.g.e.**, s. 193.

⁸¹ Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, s. 323.

savunulmaktadır. Dinin reforme edilerek sekülerleşmesi gerektiğine yönelik bu mevcut uzlaşının ve söylemin altında yatan tikel sekülerizm anlayışı/kavrayışı üzerinde önemli bir şekilde durmak gerekmektedir.⁸² Liberal İslam düşünürleri tarafından da kabul edilen bu kavrayış birtakım sorgulamalara neden olmaktadır. Sekülerizm tarihsel olarak değişen bir kategori olarak farklı bir kökene/kökenlere sahip olmasına rağmen bu tikel sekülerizm kavrayışının altında yatan varsayımları eleştirel bir şekilde ele almak gereklidir.

Modern sekülerizm olgusunu açıklamaya yönelik girişimler sekülerizmin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığıyla ilgili çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Mahmood'un doğru bir şekilde tespit ettiği gibi modern sekülerizm fenomeni dini hoşgörü etiği/doktrini ve vicdan özgürlüğüne sağlamak için ortaya çıkmıştır. Liberal İslam düşünürleri daha önce de belirttiğimiz gibi devletin tarafsızlığı olarak sekülerizm anlayışını dini hoşgörü ve vicdan özgürlüğünü garanti ettiği varsayımı üzerinden savunmaktadırlar. Böylelikle, sekülerizm din ve devlet arasında bir ayrım yapılarak dini doktrinlerden bağımsız bir siyasal etik oluşturarak dinsel çatışmanın sonlandırılmasına yönelik siyasi bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır.

Modern sekülerizm fenomeni hakkında bir dizi kökensel hikâye anlatılabilir.⁸³ Sekülerizm, günümüzde dini hoşgörü etiği/doktrini ve vicdan özgürlüğüne dayanmaktadır. Sekülerizm din ve devlet arasında bir ayrım yapılarak dini doktrinlerden bağımsız bir siyasal etik oluşturarak dinsel çatışmanın sonlandırılmasına yönelik siyasi bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki önemli nokta din ve devletin ayrılması yoluyla devletin nötrlüğünü garanti altına almanın yanında vicdan özgürlüğünü sağlayabilmek için devletin merkezileşmesinin yanında toplumun siyasal, ekonomik, dinsel ve ailevi alanlara bölünerek devletin hesaplamalarına ve planlamalarına tabi olunması sağlanmaya çalışılmıştır.⁸⁴ Böylelikle dini hoşgörü ve vicdan özgürlüğü etiğinin sağlanması sekülerizm adıyla din ve devletin doktriner ayrılığına içkin iyiler olarak kabul edilmektedir.⁸⁵ Devletin ilan etmiş olduğu nötrlük

⁸² Mahmood, a.y.

⁸³ Mahmood, a.y.

⁸⁴ Mahmood, a.g.e., s. 324.

⁸⁵ Mahmood, a.y.

ilkesi, siyasetin uygulamalarından dini amaçların etkilenmemesinin sağlanması ile dinin bireysel tercih ve kişisel rızaya dayalı bir şekilde, zorlama olmaksızın uygulanması varsayımına dayanmaktadır.⁸⁶ Oysaki liberal İslam düşünürleri Yaylacı'nın belirttiği gibi;

“Kamusal akıl yoluyla devleti “doğru” dinin sınırlarını ve formunu belirlemeye davet etmesi, tarafsız bir mekanizma olma iddiasındaki siyasal liberalizmin ne derece “siyasal” olduğu sorusunu beraberinde getiriyor.”⁸⁷

Liberalizmin temel özelliği bireysel ve kolektif özgürlüklerin düzenlenmesi olarak kabul edildiğinde bu özelliğin bir yansıması olarak liberal siyasal felsefede sekülerizmin merkezi bir konumda yer almasına sağlayan ilke vicdan özgürlüğüdür.⁸⁸ Liberal siyasal felsefenin vicdan özgürlüğü ile sekülerizmin din ve devlet ayrılığı üzerine oluşturduğu doktrin arasında gerilimler bulunmaktadır. Kurumsal bir şekilde din ve devletin nasıl ayrılacağı ile din ve devlet arasındaki sınırın nasıl belirleneceği konusunda tek bir model bulunmamaktadır. Buna rağmen, din ve devlet konusunda yapılacak bu düzenlemenin gerçekleştirilmesinde birtakım zorluklar ortaya çıkmaktadır. Bu zorluk ve gerilim, bireylerin devletin müdahalesi ve zorlaması olmaksızın dinlerinin görünür gereklerini serbest bir şekilde uygulayabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Liberal sekülerizmi, sınırlama/kısıtlama ve özgürlük ilkeleri etrafında şekillenecek bir yönetim biçimi sağlamaya dayalı soruşturmalar ve tartışmalar olarak okumak mümkündür.⁸⁹ Liberal sekülerizmin, din ve devlet arasındaki öngörmüş olduğu ayrım din ve modern yönetim arasındaki yapısal ilişkiyi açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır. Din ve dini hareketler modern devletlerin kuruluş aşamasında önemli bir yer almıştır ve aynı zamanda seküler liberal demokrasilerde siyasal kültürün bir parçası olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Günümüzde seküler liberal demokrasilerde dinin rolüne ilişkin farklı normatif düzenlemeler yapılmaktadır. Modern devlet düzenleyici işlevini yerine getirirken belirli bir dini konumu

⁸⁶ Mahmood, a.y.

⁸⁷ Yaylacı, “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı”, s. 60.

⁸⁸ Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, s. 324.

⁸⁹ Mahmood, a.g.e., s. 325.

benimsemek zorunda kalmaktadır. Ayrıca her ne kadar sekülerizmin normatif iddialarının az olduğu öne sürülse de sekülerizm kamusal alanda dindarlığın yasaklanmasına/düzenlenmesine yönelik normatif öneriler sunmaktadır. Bu durum sekülerizmin dini çekişme ve çatışmaların sonlandırılması için en etkili siyasi çözüm olarak kabul edilmesinin bir sonucudur ve çoğunlukla sorgulanmamaktadır.

Saba Mahmood'un da vurguladığı gibi sekülerizm böylece dinin kamusal alandan çıkarılmasını değil; dinin alacağı formu, dinin onayladığı özellikleri ve dinin yapabileceği epistemolojik iddiaları yeniden şekillendirir.⁹⁰ Sekülerizmin gerçekleşmesi için dini alanın devletin emirleri ve dini reform aracılığıyla dönüştürülmesi gerekmektedir. Ulus devletler *de facto* bir şekilde bir teolog olarak hareket ederek dini inanç ve pratikleri dini doktrinlere kayıtsız bir şekilde ele alarak bu pratikleri medeni hukuk kapsamında ele almaktadır.⁹¹ Liberal İslam düşünürleri Yaylacı'nın ifade ettiği gibi;

“Siyasal liberalizmin salt mekanizmalar vaz'eden formelliğinin korunabilmesi için siyasal, yani hangi tür hitapların, mantık yürütmelerin ve örgütlenmelerin düzeni sarsacağını, onun serbestiyet ve hakkaniyet ölçülerinin dışına taşacağını, nelerin cemaatlerin veya fertlerin vazgeçebilecekleri ya da taviz verebilecekleri bir konu olduğunu, dolayısıyla kamusal müzakerenin muhtevasının nasıl düzenleneceği gibi konularda düzenin dinamiklerini tahkim etmek üzere devlet müdahalesini ve istisnalar yoluyla egemenliğini kurup pekiştirmesini davet etmiş oluyorlar.”⁹²

Talal Asad, Fransız sekülerizmi konusundaki son soruşturmasında, seküler liberal devletin süregelen dini yaşam düzenlemesinin, liberal yönetim normuna istisna olarak değil, Schmittyen anlamında bir istisna olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyor: Egemen gücün kullanılması.⁹³ Sekülerizm, siyasal iktidar ve dini yaşamın karşılıklı bağımsızlığını varsaymasına rağmen devlet, dini uygulamaları ve doktrinleri etkileyen belirli kararları alma gücüne sahiptir. Oysaki, dini uygulamaların ve doktrinlerin devleti etkilemesi söz konusu değildir. Devlet ile dini uygulamalar ve

⁹⁰ Mahmood, *a.g.e.*, s. 326.

⁹¹ Mahmood, *a.y.*

⁹² Yaylacı, “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriati”, s. 59.

⁹³ Talal Asad, “Trying to Understand French Secularism”, *Political Theologies*, ed. Hent de Vries, New York: Fordham University Press, 2006; akt. Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, s. 327.

doktrinler arasındaki bu asimetri, devletin istisnayı tanımlamak için münhasır/ayrıcalıklı yetkiye elinde tutması nedeniyle egemen gücün ölçüsünü oluşturmaktadır.⁹⁴ Mustafa Erdoğan'ın da saptadığı gibi;

“Liberal devlet liberal normları gerektiğinde zorla uygulama otoritesine sahiptir. Onun içindir ki, mesela Rawls genelde liberalizmi kapsayıcı bir proje olarak görmese de değerleri liberalizmle uyuşmayan dini azınlıkların çocuklarının liberal değerleri aşılacak bir kamusal eğitime tabi tutulmasını gerekli görür.”⁹⁵

Saba Mahmood, benzer şekilde sekülerizme normatif olan ikinci iddianın da (yani seküler bir siyasi etiğin, belirli bir dini geleneğin iddialarına karşı tarafsız olduğu) sorunsallaştırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁶ Sekülerizm, din ve devletin birbirinden ayrılması veya inanç özgürlüğünden ziyade seküler kültürün yetki verdiği öznelliklerin oluşturulmasıdır. Sekülerliğin önerdiği politik çözüm, farklılıkları ve çeşitliliği tolere etmede değil, bazı dini öznelliklerin liberal politik kurallarla uyumlu hale getirilmesi (şiddeti gerektiriyor olsa bile) için geri çekilmesinde yatmaktadır.⁹⁷ Sekülerizme içkin bu normatif güdü, öznellikleri geriye dönük olarak “dini açıdan tarafsız bir politik/siyasi etik” olarak adlandırılan bir siyasi yönetim modeline uygun olarak yeniden düzenleyen bir itici güçtür.⁹⁸

Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri tarafından savunulan sekülerizm anlayışı tarafsız bir siyasal etikten ziyade normatif sekülerizm aracılığıyla belirli dini öznelliklerin onaylandığı, izin verildiği ve dönüştürüldüğü bir süreci yansıtmaktadır. Sekülerliğin dini öznelliği dönüştürmeyi ve ona belirli bir biçim vermeyi amaçlayan bir siyasal yönetim biçimi olduğu düşüncesiyle paralel bir şekilde İslam'ı seküler liberal değerlerle sentezleme ve İslam'a içsel bir reformla uyumlulaştırma çabaları olağanüstü bir seküler kalıp sergilemektedir. Liberal İslam yaklaşımında sekülerlik, ulus-devlet bağlamında dinden siyaseti bağışık kılmaktan ziyade dinin veya dini

⁹⁴ Talal Asad, “Trying to Understand French Secularism”, *Political Theologies*, ed. Hent de Vries, New York: Fordham University Press, 2006; akt. Mahmood, **a.y.**

⁹⁵ Mustafa Erdoğan, **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm**, Ankara, Orion Yayınevi, 2006, s. 149.

⁹⁶ Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, s. 327.

⁹⁷ Mahmood, **a.g.e.**, s. 328.

⁹⁸ Mahmood, **a.y.**

özelliklerin sınırlarını belirleyen denetleyici ve disipline edici bir süreci yansıtmaktadır.

Saba Mahmood'un belirttiği gibi liberal İslam düşünürleri Müslüman toplumların karşılaşmış olduğu sorunlara (İslam Devleti, geri kalmışlık, Radikalizm vs.) yönelik çözümler üretebilmek için teolojik reçeteler ve belirli/tikel bir metinsel/lafzi yorumlama biçimi kullanarak “dinsel olarak tarafsız bir siyasal etiği” gerçekleştirebilecek aydınlanmış bir dinsel öznenin yaratılmasını hedeflemektedirler.⁹⁹ Bu nedenle, liberal İslam düşünürlerinin İslami reformist bakış açıları ile buna eşlik eden tikel metinsel/lafzi hermönetiklere değinmek liberal demokratik değerlerle sınırlanan, disipline edilen ve denetlenen bu dini özelliklerin ortaya çıkış sürecinin ifşa edilmesine katkıda bulunur.

Liberal İslam düşünürleri sekülerizmin normatif boyutunun yanında din ve devletin ayrılmasını savunarak devletin nötrlüğü ve çifte hoşgörü konusunda argümanlar öne sürmüşlerdir. Devletin nötrlüğüne dayalı argümanlar liberal teoride devletin neden nötr olması gerektiği konusunda üç şekilde ifade edilmektedir. Liberal teoride devletin nötrlüğü devletin amaçlarında, gerekçelerinde ve etkilerinde nötr olup olmamaları dayanmaktadır. Taşgetiren bu üç boyutu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir devletin anayasasında tartışmalı belirli bir dünya görüşünün resmî görüş olarak kabul edilmesi, amaçlarında nötr olmayan bir devlete örnektir. Devletler aynı zamanda gerekçelerinde de nötr olmayabilir. Siyasetçilerin, kanun yapım sürecinde özgürlükleri kısıtlanacak insanların kabul etmeyeceği bir gerekçeyle yasa yapmaları, gerekçelerin nötrlüğünü ihlal eder. Etkilerin nötrlüğü ise devletin politikalarının ya da tercihlerinin farklı dünya görüşlerine mensup insanlar üzerinde farklı etkilerde bulunmamasını gerektirir. Örneğin, devletlerin bazı politikaları kimi hayat tarzlarına yönelik zorlayıcı bir etkide bulunuyorsa devlet politikaları etkileri açısından nötr değildir.”¹⁰⁰

Bu kapsamda liberal İslam düşünürleri devletin amaçları kapsamında anayasanın bir dünya görüşü olarak dine dayalı bir resmi görüş olarak kabul edilmesine itiraz etmektedir. Bununla birlikte, liberal İslam düşünürleri yasa yapımında dine

⁹⁹ Mahmood, **a.g.e.**, s. 330.

¹⁰⁰ Ömer Taşgetiren, “Liberal Nötrlük Mümkün mü, Gerekli mi?”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 22, No: 42, 2017, s. 110–111.

başvurulmasının yalnızca kamusal akıl çerçevesinde gerçekleştirilebileceği düşüncesiyle devletin gerekçelerinde nötr olması gerektiği savunmaktadır. Liberal İslam düşünürleri devletin politikalarında ve tercihlerinde herhangi bir dünya görüşüne mensup insanlara yönelik farklı etkilerde bulunulmaması gerektiği düşünerek devletin nötrlüğünü savunmaktadır. Liberal İslam düşünürlerinin bu gerekçelerle devletin nötrlüğünü savunmaları nötrlüğün nasıl temellendirileceği sorusunu gündeme getirmektedir.

Liberal İslam düşünürleri liberal siyaset teorisine dayanarak bu temellendirmeleri gerçekleştirdiği için öncelikle liberal siyaset teorisinin devletin nötrlüğü nasıl temellendirildiğini ortaya koymak önemlidir. İlk olarak, liberal düşüncede devletin nötrlüğünün liberal idealler çerçevesi içinde gerekçelendirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁰¹ İkinci olarak, devletin nötrlüğünü temellendirmek için epistemolojik argümanlar öne sürülmektedir.¹⁰² Son olarak, devletin nötrlüğü siyasal istikrar ve toplumsal barış gibi pragmatik gerekçelendirmelerle temellendirilmektedir.¹⁰³ Liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünü temellendirmek için liberal ideallere başvurmaktadır. Bununla birlikte, liberal İslam düşünürleri epistemolojik olarak yorumların çoğulluğunu kabul ederek bu çoğulluğun varlığının onaylanması için devletin nötrlüğünü savunmaktadırlar. Son olarak, liberal İslam düşünürleri devletin İslam'ı resmi din olarak kabul etmesinin birtakım sorunlara yol açacağı şeklinde pragmatik gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde kullanılan argümanlar, aşağıda belirtileceği üzere liberal nötrlük fikrinin zorunluluğu konusunda birtakım sorunlara yol açmaktadır.

İlk olarak, nötrlük düşüncesinin nötr bir şekilde temellendirilmesi gerekmektedir.¹⁰⁴ Taşgetiren'in açıkladığı gibi, “devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde liberal ideallere başvurulması temellendirmeyi geçersiz

¹⁰¹ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁰² Taşgetiren, **a.y.**

¹⁰³ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 112.

¹⁰⁴ Charles Larmore, “Patterns of Moral Complexity”, **Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory**, ed. George Wall, Steven ve Klosko, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, s. 47–60.

kılmaktadır.”¹⁰⁵ İkinci olarak, devletin nötrlüğünü temellendirmek için öne sürülen epistemolojik argüman iki soruna neden olmaktadır. İlki, “nötrlüğün epistemolojik temellendirmesi, insanlar arasında hakikatin ne olduğuna ilişkin tartışmaların üst bir akla referansla çözülemeyeceğini, insanlar arasındaki görüş farklılıklarının onların kişisel çıkarlarına atfedilemeyeceğini ve bu anlamda var olan dünya görüşleri farklılaşmasının makul bir farklılaşma olduğu kabulüne dayanır.”¹⁰⁶ Fakat böyle bir gerekçelendirme görüş farklılıklarının çıkara dayanmadığı varsayımı nedeniyle kendi temellerini çürütmektedir. Taşgetiren’in saptadığı gibi,

“Literatürde “asimetri itirazı” (asymmetry objection) olarak geçen bu tez Rawls’un hak ve iyi arasında kurduğu asimetrinin savunulamaz olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede hakikati bilemeyeceğimiz türünden epistemolojik argümanlar liberalizmin kendi temellerini çürüten bir fonksiyon da görebilmektedir.”¹⁰⁷

Son olarak, devletin nötrlüğünün temellendirebilmesinde öne sürülen pragmatik gerekçelerin aynı zamanda devletin nötrlüğünün sorgulanmasında kullanılabilmesi nedeniyle aslında bu temellendirmenin de bir temellendirmeden yoksun olduğu savunulabilir.

Nötrlük ideali için nötr bir temellendirmenin zorunlu ve gerekli olması nedeniyle devletin nötrlüğü için liberal ideallerin öngörülmesi ve savunulması sorunlu hale gelmektedir. Liberal nötrlük için epistemolojik argümanların ortaya konulması görüş çoğulluğu düşüncesinin yanında herhangi bir hakikat iddiasının geçerliliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Epistemolojik argümanlarla liberal nötrlüğün savunulmasında kullanılan epistemolojik yaklaşımlar devletin nötrlüğünün zorunluluğu ve temellendirilmesinin de sorgulanmasına neden olmaktadır. Devletin nötrlüğünün temellendirilmesi için pragmatik gerekçelerin ileri sürülmesi aynı zamanda bu gerekçelerin devletin nötrlüğünün temellerinin de sorgulanmasına yol açmaktadır. Sonuç olarak, devletin nötrlüğünün temellendirilmesi için öne sürülen argümanlar liberal nötrlüğün gerekli ve zorunlu olduğu iddiasını sağlayamamaktadır.

¹⁰⁵ Taşgetiren, “Liberal Nötrlük Mümkün mü, Gerekli mi?”, s. 111.

¹⁰⁶ Taşgetiren, **a.y.**

¹⁰⁷ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 112.

Devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde yaşanan sorunlarının yanında nötrlüğün imkânı konusunda bazı istisnalar yapılmaktadır. Taşgetiren'in ortaya koyduğu gibi iki istisna bulunmaktadır:

“Birincisi, nötrlük literatüründe liberal devletin liberal olmayanlara karşı nötr olması gerekmediği ifade edilmekte ve bu dışlamanın nötrlüğü ihlal etmeyeceği savunulmaktadır...¹⁰⁸ Liberal nötrlüğün mümkün olduğu savonusundaki ikinci istisna devletin politikalarının, insanların hayat tarzları üzerindeki etkilerinin nötr olmamasına rağmen, nötrlüğün devletin amaçlarında ve gerekçelerinde mümkün olabileceği iddiasıdır.”¹⁰⁹

Liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünün imkânı konusunda yapılan bu iki istisnanın ilkine kamusal alana girişte makul vatandaşlara verilen ayrıcalıkla ve liberal değerleri benimsemeyenlere yönelik dışlamayla ikincisine devletin liberal olmayan hayat tarzları üzerindeki etkisiyle istisna oluşturmaktadır. Liberal İslam düşünürleri nötrlük konusunda istisnalar yaparak nötrlüğün imkânı açısından sorunlara yol açmaktadır. Bu istisnalar nötrlük açısından savunulamamakla birlikte birtakım dışlamalara neden olmakta ve bu dışlamaların üzerinin örtülmesiyle sonuçlanmaktadır. Taşgetiren'in vurguladığı gibi “bu çerçevede, burada yapılan sorgulama nötr olduğu iddia edilen devletin, uygulamalarında aksi yönde etkilere sebep olduğunu ortaya koymaktadır ki, bu da liberalizmin sınırlarının anlaşılmasına katkıda bulunur.”¹¹⁰ Bununla birlikte, liberal devletin amaçlarında nötr olması gerektiği düşüncesi liberal İslam düşünürleri tarafından savunulmaktadır. Liberal devletin amaçlarında nötr olabilmesi için ortaya konulan siyasal liberalizm olarak adlandırılan siyasi doktrin liberalizmin genel bir hayat felsefesi olmaktan çıkarılarak devlet kurumlarının nasıl yapılandırılacağına işaret etmektedir.¹¹¹ Taşgetiren, siyasal liberalizmin değer çoğulculuğuyla karakterize edilen bir dünyada liberalizmin meşruiyet sorununu aşamadığını belirtmiştir.¹¹² Siyasal liberalizm, bir takım yapılandırılmalara

¹⁰⁸ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 114–115.

¹⁰⁹ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 117.

¹¹⁰ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 119.

¹¹¹ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 120.

¹¹² Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 121.

indirgenmiş olsa bile “liberalizm çoğulculuğun dönüştürülmesini ve kendi değerlerine göre yeniden tasarlanmasını gerektiriyordu.”¹¹³

Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünü savundukları için liberal teoride nötrlük idealinin gerekçelendirilmesinde yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlamalar konusunda kafa yormadıkları görülmektedir. Liberal nötrlüğün savunulmasında yapılan bu istisnalar nötrlük idealinin daha sağlam bir zeminde tartışılmasını zorunlu kılmaktadır.¹¹⁴ Aksi takdirde, liberal nötrlükte yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlamaların varlığı, bu idealin Müslüman toplumlarda savunulması ve uygulanması konusunda soru(n)lara neden olacaktır. Liberal İslam düşünürleri, nötrlük idealini kabul ederek liberalizmin egemen söylemi tarafından üstü örtülen bu idealin altında yatan sorunları zımnen kabul etmektedir. Buna ek olarak liberal İslam düşünürleri sınırlarını açığa çıkardığımız liberalizmin bu egemen söyleminin evrenselliğini kabul ederek farklı alternatiflerin varlığını göz ardı etmektedir.

3.3.3. Dinde Reform ve Dini Öznelliklerin Şekillendirilmesi: Seküler Hermönetik

Liberal İslam düşünürleri liberal demokrasi ile İslam’ın uzlaşmasının iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. İlk olarak, İslam Batı siyasal süreçlerine paralel olarak Hristiyanlığın yaşamış olduğu benzer süreçleri yaşayarak reforme edilmelidir. İkinci olarak, liberal demokrasiyle uyumlu bir öznellik için Kur’an’ın tikel bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde incelediğimiz gibi bu düşüncüyü benimseyenlerden ilk pozisyonu Nader Hashemi ikinci pozisyonu ise Abdullahi An-Naim ve Liberal İslam Ağı düşünürleri temsil etmektedir. Sarıbay’ın ifade ettiği gibi;

“Oysa güncel dünyada durumun böyle olmadığını söylemek mümkündür. Batılı siyasi ve kültürel hegemonyayı kırmak, o hegemonyada içkin değerlerin, normların ve yapıların önüne “İslam” sıfatını getirmekle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.”¹¹⁵

¹¹³ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 124.

¹¹⁴ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 134.

¹¹⁵ Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014, s. 15.

Yukarıda belirttiğimiz ilk pozisyonun bir sonucu olarak bu düşünürler İslam'ın batıyla uyumlu süreçler izlemesi gerektiği düşüncesini ortaya koymaktadırlar. Bu noktada, Hashemi günümüzde İslam dünyasında yaşanan gelişmeler ile Batı dünyasında geçmişte yaşanan gelişmeler arasında paralellikler olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda, yaşanan bu gelişmelerin sonucunda İslam'ın Batıda yaşanan süreçlerle uyumlulaşmasının zorunlu ve gerekli olduğu ima edilmektedir. Hashemi, böylelikle İslam'ın batıyla uyumlu süreçler izlemesi gerektiğini ileri sürerek Batı tarihinin merkeziliğini onaylamaktadırlar. Batı tarihinin merkeziliğinin bu şekilde onaylanması Sayyid'in de belirttiği gibi, Batı tarihindeki zorunsuz tarihsel gelişmenin evrenselleştirmesine neden olmaktadır.¹¹⁶ Ayrıca, bu tip bir düşünüşün sonucunda liberal demokrasi sabit kalırken İslam'ın dönüştürülmesi için reforme edilmesi gerektiği düşüncesi söz konusu olmaktadır. Böylelikle, bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak liberal demokrasi kendisine içkin iyiler olarak düşünülen insan haklarının korunması, iktidarın barışçıl biçimde el değiştirmesi ve basın özgürlüğü gibi bir dizi tanımla eşanlamlı olarak düşünülmektedir.¹¹⁷ Oysaki, bu tip bir düşünüş anlaşılacağı üzere ırkçı yönetimselliklerin devamlılığı gibi demokratik söylemin kural dışılıkları konusunu örten veya gizleyen tikel/belirli (Batı üstünlükçü) anlatılar tarafından üretilmiş bir demokrasi tanımının benimsenmesine ve uyarlanmasına yol açmaktadır.¹¹⁸ Bu nedenle, liberal İslam düşünürlerinin -özellikle Hashemi- hiçbiri taşıdıkları kültürel bagajlar konusunda öz-düşünümsel değildir. Bu düşünürler, İslam ve Batı liberalizminin uyumlu olduğu, İslam dünyasının kendi Reformasyon ve Aydınlanmasına ihtiyaç duyduğu ve liberal devletin Müslüman ülkelerin sosyal, politik ve ekonomik durumu için en iyi çözüm olduğu varsayımlarına dayanmaktadırlar.¹¹⁹ Buradaki temel sorun, bu düşünceleri ifade ederken demokrasi, eşit yurttaşlık, özgürlük ve işleyen bir sivil toplumun gerekli olduğu konusunda liberal söylemlerin ötesinde bir şey söylemiyor olmalarından kaynaklanmaktadır.¹²⁰

¹¹⁶ Sayyid, **Hilafeti Hatırlamak**, s. 139.

¹¹⁷ Sayyid, **a.y.**

¹¹⁸ Sayyid, **a.y.**

¹¹⁹ Kazmi, "The Limits of Muslim Liberalism".

¹²⁰ Kazmi, **a.y.**

Liberal İslam düşünürlerinin başvurduğu Kur'an'ı okuma biçimine geçmeden önce farklı okuma biçimlerini ortaya koymak konumuzun anlaşılması açısından önemlidir. Üç farklı Kur'an okuma biçimi olduğu konusunda genel olarak bir uzlaşım söz konusudur.¹²¹ Bu okuma biçimleri; metinselci, yarı-metinselci ve bağlamsalcı olarak sınıflandırılmıştır. İlk olarak, metinselci okuma biçimi Kur'an metninin evrenselliği üzerinde vurgu yaparak hayatın tüm alanlarına yönelik kural ve pratiklerin metnin kendisinden çıkarılabileceğini savunmaktadır. Buna ek olarak, metnin anlaşılmasında “dilsel içeriğinin” yeterli olduğunu ifade etmektedirler.¹²² İkinci olarak, yarı-metinselci okuma biçimi metnin anlaşılmasında lafzi içeriğin yeterli olduğuna inanmakla birlikte metnin özerkliğini “modern bir dil”le ifade ederler.¹²³ Üçüncü olarak, bağlamsalcı okuma biçimi Kur'an metninde bulunan etik-hukuki içeriğin tarihsel/bağlamsal olarak belirlendiğini iddia etmektedirler.¹²⁴

Mahmood'un belirttiği gibi, kendilerini seküler liberal Müslüman entelektüeller olarak tanımlayan bu düşünürler siyasal pozisyonlarda farklılıkları temsil etmelerine rağmen Kur'an'ın ne tür bir metin olduğu ve onun yorumlanması için gereken teknikler konusunda ortak bir dizi görüşe sahiptir.¹²⁵

Liberal İslam düşünürleri tarihsel olarak temellendirilmiş bir hermönetik çerçeve ortaya koymaktadırlar. Bu hermönetik projenin bir sonucu olarak Kur'an metninin ilahi bir metinden ziyade insan eseri gibi okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesini zımnen kabul etmektedirler. Bu hermönetik çerçevenin diğer bir sonucu ise Kur'an metninin vahyedildiği andan itibaren tarihsel ve sosyolojik yasalara tabi olduğu düşüncesidir. Bu durum hem metnin kendisinin hem de yorumlarının tarihselleştirilmesine neden olmakla birlikte ortaya konulan bu hermönetik metodun sonucu Allah'ın ebedi sözü olarak kabul edilen Kur'an metninin ilahiliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Kur'an metninin ilahi özelliğinin giderilmesi metnin sessizliğine neden olmaktadır. Mahmood'un belirttiği gibi bu reformcular için ilahi

¹²¹ Sayyid, **Hilafeti Hatırlamak**, s. 260.

¹²² Sayyid, **a.y.**

¹²³ Sayyid, **a.y.**

¹²⁴ Sayyid, **a.g.e.**, s. 260–261.

¹²⁵ Mahmood, “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, s. 337.

olanın anlaşılabilirliği/sessizliği nedeniyle projenin kendisinin kusurlu olduğu ve bu nedenle atılması gerektiği anlamına geldiğini zımnen kabul etmektedirler. Oysaki bu pozisyonu eleştirenler, Müslümanların tanrının veya ilahi olanın bilinemez olduğunu kabul ettiklerini ancak bu reformcuların aksine bunu tanrının sözünü (Kur'an'ın kendisini) yorumlamak için gerekli epistemolojik koşullardan biri olarak anladıklarını belirtmektedir.¹²⁶ Ayrıca, Mahmood Kur'an'ın ilahi kökenine erişilemezlik iddiasının Kur'an metninin giderek artan bir şekilde öteki insan metinleriyle karşılaştırılabilir ve kıyaslanabilir ölçüde insanileştirilmesine yol açtığını ileri sürmektedir. Bu retorik iddianın ise çeşitli Kur'an okumaları için (edebi, tarihsel, sosyolojik) bir alan açarak böylece metnin kendisinin dini olmayan endişelere karşı daha yumuşak ve duyarlı hale getireceğini belirtmektedir.¹²⁷

Mahmood'un belirttiği gibi, bu reformcular için Kur'an'ı tarihselleştirmek, anlatısını ilk vahyedildiği/ortaya çıktığı ve daha sonra yorumlandığı ve uygulamaya konulduğu dönemin kültürel, politik ve ideolojik alanı bağlamında analiz etmek anlamına gelmektedir.¹²⁸ Dini metinler böylelikle belirli bir kültürel yapıya ve o kültürün kurallarına uygun olarak üretilen dilbilimsel metinler olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de Kur'an'ın herhangi bir yorumu bir kültürel yapıya ait olduğu için ilahi olan ile insani olan arasındaki ayrımı silikleştirerek/derinleştirerek ilahi olanın silinmesine yol açmaktadır. Her yorum tarihsel olacağı için metnin gerçek/sahih okuması/yorumlanması için yalnızca metnin iddialarını akıl/muhakemenin iddialarıyla uzlaştıran egemen bir özne varsayılır ki; burada akıl/muhakeme ampirik tarihçiliğin protokollerine göre tanımlanmaktadır.¹²⁹ Bunun sonucu olarak Sarıbay'ın ifade ettiği gibi;

“Sekülerleşme/laiklik zorunluğunun, İslami yapıları, değerleri ve fikriyatı rasyonalist bir söyleme dönüştürmenin nüfuz edici etkisi belirleyici hale gelmiştir. Tıpkı, kendi tarihi içinde Batı'da Hıristiyanı dinseliliğin maruz kaldığı akıbet gibi.”¹³⁰

¹²⁶ Mahmood, **a.y.**

¹²⁷ Mahmood, **a.g.e.**, s. 338.

¹²⁸ Mahmood, **a.g.e.**, s. 339.

¹²⁹ Mahmood, **a.y.**

¹³⁰ Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, s. 17.

Sonuç olarak, Kur'an'ı tarihselleştiren okuma biçimleri birtakım sonuçlara yol açmıştır. Bu tür okuma biçimi insan aklının sınırları ve dönemin ufkunun bağlamında Kur'an'ın anlamının ve hakikatinin ortaya çıkarılması için liberal demokrasiye tercüme edilmesi veya bu hakikatin yalnızca liberal demokraside ortaya çıkacağı düşüncesine yol açmıştır.

Mahmood'un ileri sürdüğü gibi burada dikkat çeken şey bu liberal reformcuların dini metni terk etmemeleri ve onu bağlam bağımlı bir şekilde yeniden konumlandırmalarıdır.¹³¹ Bununla birlikte Mahmood, metafiziksel niyetin metinden ayrıldığı durumda bu metnin, nasıl okunacağı ve seküler bir inanan için öneminin ne olacağını sorgulamaktadır.¹³² Kur'an, işaret ve sembol sistemi olarak bir edebiyat metni gibi okunarak anlamı sonsuz oyuna değil fakat tarihsel belirlenime açık hale gelmektedir.¹³³ Böylelikle, artık dini metin içinde konumlandırılmayan aşkın kavramı, geleneksel otoriteye değil kelimenin gerçek anlamını deneyimlemek için kendi kültürel duyarlılıklarına yönelen bireysel okuyucuların etkisiz ve özelleşmiş dünyasında bir yer bulmaktadır.¹³⁴ Bu düşüncenin sonucu olarak, Kur'an'ı okumaya dair her bir yorum ayrıcalıklı olan özerk bireysel inananın psikolojik ve sosyo-politik konumunu yansıtır. Aynı zamanda, bu durum devletin egemen iktidarına/yönetimine bağlı olan seküler siyasi rasyonaliteye sahip ayrıcalıklı özerk bireysel inanana yorumlama için alan/yer açmaktadır. Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri seküler liberal siyasi yönetim modeli için belirli/tikel bir kutsal hermönetik ve ona eşlik eden bu yönetim biçimiyle uyumlu dini öznellikler oluşturur.

Bu hermönetik projenin temelinde, bireysel inananların/dindarların dinin çeşitli tezahürlerini incelemek, karşılaştırmak ve değerlendirmek için dinden uzak durduğu ve dinin soyutlanmış bir inanç ve doktrin kategorisi olarak anlaşıldığı sekülerleştirilmiş bir din anlayışı bulunmaktadır. Bu nedenle bu düşünürlere göre din, akıl ve bilimin diktelerine aykırı olmadıkları sürece soyut hakikatleri/gerçekleri

¹³¹ Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", s. 339.

¹³² Mahmood, **a.y.**

¹³³ Mahmood, **a.y.**

¹³⁴ Mahmood, **a.g.e.**, s. 340.

evrensel bir değere sahip olan bireysel bir özgür seçim nesnesidir.¹³⁵ Ayrıca bu düşünürlerin seküler hermönetik projesi ve ona eşlik eden yönetim ve disiplin formu, kendi telosunu kesin olarak tikel bir dinin maddi ifadelerinin -ritüeller, ayinler, yasalar ve kutsal metin- dini gerçeğe/hakikate olumsal bir şekilde bağlı olduğunu kabul eden bir öznde bulmaktadır.¹³⁶ Bununla birlikte, bu düşünürlerden bazılarına göre dinin fenomenal biçimlerinin -ayinleri, ritüelleri ve kutsal yazıları- içinde bulundukları evrensel hakikatle karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü dinin fenomenal biçimleri kitlelerin dini tutkularını sömürmek isteyen elitler tarafından kendi amaçları için kolayca manipölasyon araçlarına dönüştürülebilirler.¹³⁷ Böylelikle dinin fenomenal biçimlerinden -ayinler, ritüeller ve kutsal yazılar- mahrum bırakılan Kur'an'ın bir semboller sistemine dönüştürülerek liberal demokratik bir yönetimin gerçekleştirilmesi hermönetik projenin temelini oluşturur. Mahmood'un saptadığı gibi bu hermönetik projenin din ve kutsal metin anlayışı kısmen normatif sekülerlik ile benzerlik göstermektedir.¹³⁸

Mahmood günümüzde sekülerizmin normatif anlayışının aksine sekülerizmin kuvvetinin siyaset alanının dinden nötralize edilmesinde değil liberal siyasal yönetimin rasyonelitesine ve uygulamalarına uygun tikel/özel bir tür dini öznenin üretilmesinde yer aldığını belirtmektedir.¹³⁹ Bu durum sekülerizmin tarafsız bir siyasal etikten ziyade İslam'ın yeniden biçimlendirilmesi ve şekillendirilmesinde rol aldığını göstermektedir. Mahmood'un da belirttiği gibi liberal İslam düşünürlerinin hermönetik projesi, dini -kutsal metinlerini ve ritüel biçimlerini- seküler liberal siyasal yönetimin gereklilikleriyle uyumlu ve esnek bir şekilde yorumlanacak bir semboller kümesi olarak anlayacak normatif bir dini öznenin ortaya çıkış koşullarını gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.¹⁴⁰ Bununla birlikte Mahmood, özne ile metin arasındaki özellikle tekil bir ilişki üzerindeki bu ısrarın sekülerite olarak adlandırılabilir şey için bir şart olduğunu ve liberal Müslüman reformcuların

¹³⁵ Mahmood, **a.g.e.**, s. 341.

¹³⁶ Mahmood, **a.g.e.**, s. 342.

¹³⁷ Mahmood, **a.g.e.**, s. 341.

¹³⁸ Mahmood, **a.g.e.**, s. 342-343.

¹³⁹ Mahmood, **a.g.e.**, s. 344.

¹⁴⁰ Mahmood, **a.y.**

söylemlerinin özne ile metin arasındaki bu ilişkinin seküler kökeni olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹ Liberal İslam düşünürlerinin özne ile metin arasındaki kurdukları bu tekil ilişki, sekülerizmin ahlaki gerekliliğin/zorunluğunun ve üstünlüğünün bu düşünürler tarafından benimsendiğinin göstergesidir. Sonuç olarak liberal İslam yaklaşımı seküler liberal demokratik yönetimle uyumlu öznelliklerin oluşturulmasına yol açmaktadır.

3.3.4. Normatif Düzenlemelerin Sınırları: Anayasacılık ve Evrensel İnsan Hakları

Liberal İslam düşünürleri, anayasacılık ve evrensel insan hakları düşüncesini liberal demokrasinin *sine qua non* normatif düzenlemeleri olarak görmektedirler. Bu iki düzenlemeye yönelik olarak birtakım eleştiriler getirmek mümkündür. Öncelikle, siyasal ve normatiflik arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği bir sorun olarak gündeme gelmektedir. İkinci olarak, kamusal akla başvurmadan önce belirli ilkelere uyma zorunluluğunun bulunması kamusal müzakerenin sınırlarının çizildiği iddiasına yol açmaktadır. Üçüncü olarak, seküler bir anayasanın varlığının din ve devlet arasındaki ayrımı garanti altına alacağı iddiasına karşılık modern devlet tarafından dini alanın seküler anayasa dolayımıyla düzenlendiğine yönelik eleştiriler geliştirilmiştir. Son olarak, insan haklarının anlamı, amaçları ve gündemiyle ilgili belirsizliğin yanında evrensellik iddiasının yol açtığı sorunlara yönelik eleştiriler getirmek mümkündür.

İlk olarak, siyasallık ve normatiflik ilişkisi açısından normatifliğin siyasala önceliği iddiası sorunsallaştırılabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal ve siyaset arasındaki ayrım siyasalın önceliğine dayanmaktadır. Siyaset, toplumsalın kurulması ve siyasalın ehlileştirilmesi için zorunlu ve gereklidir. Anayasacılık, evrensel insan hakları gibi normatif düzenlemeler siyasal ve siyaset ayrımında siyasalın siyasete indirgenmesine ve siyasalın önceliğinin reddine neden olmaktadır. Liberal İslam düşünürleri normatif düzenlemeleri siyasalın imkânı olarak kabul ederek siyasalı siyasete indirgemekte ve siyasalın sınırlarını çizmektedir. Siyasalın siyasete

¹⁴¹ Mahmood, a.y.

indirgenmesi bu normatif düzenlemelerin ve söylemlerin arkasında yatan güç ilişkilerinin örtülmesine ve bu düzenlemelerin olumsuzluğunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

İkinci olarak, siyasal görüşlerin kamusal akla başvurulmadan önce anayasada belirtilen siyasal ilkelere uyması gerektiği düşüncesi birtakım sorunlara yol açmaktadır. Siyasal liberalizmin, kamusal akıl yürütmenin anayasada belirtilen ilkelere göre yapılmasının kabulü içerikten ziyade şekle ilişkin problemler ortaya çıkarmaktadır. Anayasalarda ifadesini bulan bu değerler belirli bir tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış, belirli bir toplum tarafından denenerek kabul edilmiş siyasal ilke ve esaslardır. Asad'ın belirttiği gibi seküler anayasal söylemde kullanılan “kavramların kolaylaştırdığı ve örgütlediği pratikler, içinde gerçekleştikleri tarihsel formasyonlara göre farklılık gösterirler.”¹⁴² Bu tarihsel ve toplumsal bağlamın göz ardı edilmesi, anayasaların değer bağımsız olduğu iddialarını kuvvetlendirmekte ve farklı toplumlarda genellikle çatışma kaynağı olan anayasaların bu yönünü ıskalamaktadır. Bu durum ise kamusal akıl yürütme çerçevesinde asıl tartışılması gereken konuların/değerlerin siyasal ilke ve esaslar adıyla önceden belirlenmesi ve kabul edilmesine yol açmaktadır. Ayrıca, bir değerın siyasal olabilmesi için toplumsal alanda kamusal müzakereyle belirlenmesi gerektiği iddia edilse bile anayasa aracılığıyla bu değerlerin kamusal olarak belirlendiği ve biçimlendirildiğini görülmektedir. Nebi Miş'in saptadığı gibi “kamusal akıl daha başlangıç durumunda şekillenmiş ve zihnimizin bazı yönlerini kullanmaya kapatmıştır.”¹⁴³ Bununla birlikte, kamusal akla uymayan vatandaşlar açısından Asad'ın dikkat çektiği gibi “birey kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olmasa da yurttaş olduğu devletin yetkilileri anayasaya dayanarak onun yerine kaderini tayin eder.”¹⁴⁴ Böylelikle devlet yetkilileri seküler bir anayasaya dayanarak hangi yurttaşın dışlamaya tabi olacağını belirlemektedirler.

Liberal İslam düşünürleri demokratik ilkelerin temel alınarak anayasanın kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Demokratik temeller (hoşgörü, eşit katılım,

¹⁴² Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 228.

¹⁴³ Nebi Miş, “‘Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması’nı Yeniden Ele Almak”, **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**, No: 2, 2007, s. 126.

¹⁴⁴ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 166.

devletin tarafsızlığı vb.) neticesinde anayasal rejimin kabul edileceği iddiası birtakım sorunlara yol açmaktadır. Demokratik olmayan veya demokratik temelleri kabul etmeyen toplumlarda anayasanın kabul edilmesinin nasıl sağlanacağı önemli bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıca anayasanın farklı çıkar grupları tarafından araçsal olarak kullanıldığı toplumlarda kamusal müzakerenin varlığının ne anlama geldiği önemli bir sorundur. Anayasayı kendi çıkarları için kullanan seçkinlerin bulunduğu toplumlarda anayasa demokratik ilkelerle temellendirmiş olsa bile kamusal müzakerelerin varlığını garanti edememektedir. Bu nedenle, demokratik siyasal kültürün varlığını zorunlu kılan kamusal akıl düşüncesi aynı zamanda yöneten ve yönetilenlerin yer aldığı iki taraflı bir süreci zorunlu ve gerekli kılmaktadır. Müslüman toplumlarda bilindiği gibi seküler anayasalar siyasi seçkinler tarafından kamusal alanın sınırlandırılmasında araçsal olarak kullanılmaktadır. Liberal İslam düşünürleri Müslüman toplumlarda seküler anayasaların siyasi seçkinler tarafından kötüye kullanılmasının engellenmesi konusunda herhangi bir düşünce ortaya koymamışlardır. Bu tür bir sorunun varlığı Müslüman toplumlarda seküler anayasanın mevcudiyetinden çok anayasanın kullanımı konusunda düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Üçüncü olarak, modern devlet tarafından dini alanın seküler anayasa dolayımıyla düzenlenmesi nedeniyle seküler bir anayasanın varlığının, din ve devlet arasındaki ayrımı garanti etmeyeceğine yönelik eleştiriler geliştirilmiştir. Liberal İslam düşünürleri seküler anayasalar aracılığıyla “din alanı”nı devletten ayırmaktadırlar. Liberal düşünürler tarafından önceleri dinin özel alana indirgenmesine yönelik sekülerleşme tezi son zamanlarda tüm dünyada dinin görünürlüğünün artmasıyla birlikte dinin yeniden kamusal alana dahil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Aslında bu gelişme liberal İslam düşünürleri tarafından onaylanmış ve dinin kamusal alana dahil edilmesi söz konusu olmuştur.¹⁴⁵ Din ve devlet/siyaset

¹⁴⁵ Dinin kamusal alana dâhil edilmesi gerektiği konusunda “post-seküler dönüş” adı altında birçok çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar post-seküler bir toplum bağlamında ele alındığı için Müslüman çoğunluklu toplumlar üzerine düşünen ve düşüncelerini bu zeminde ortaya koyan liberal İslam düşünürleriyle dinin kamusal alana dahil edilmesi noktasında düşünceleri kesişmesine rağmen farklı bağlamlar üzerine konuştukları için farklı sorulara cevap vermemektedirler. Bu nedenle, her ne kadar düşüncelerinde paralellikler bulunmuş olsalar da farklı bağlamları ele aldıkları için bu başlık altında post-seküler tartışmalara yer verilmeyecektir.

arasında yeni bir ilişki olarak adlandırılan bu durum kimi düşünürlerce sekülerleşme tezinin yanlışlığının ortaya konulmasıdır. Oysaki Asad'ın dile getirdiği gibi,

“Eğer sekülerleşme tezi bazılarımıza gittikçe daha da inanılmaz geliyorsa, bunun tek nedeni dinin şu anda modern uluslar dünyasında güçlü bir rol oynuyor olması değildir. Bir anlamda pek çoklarının anakronistik biçimde “din” diye adlandıracağı şey zaten iktidar dünyasının daima bir parçasıydı. Eğer sekülerleşme tezi bir zamanlar sahip olduğu inanılabilirliğe artık sahip değilse, bunun nedeni “siyaset” ve “din” kategorilerinin birbirleriyle bizim düşündüğümüzden daha derin bir şekilde iç içe geçmiş olduğunun anlaşılmasıdır -modern ulus-devlet hakkındaki bilgimizin artmasına eşlik eden bir keşiftir bu. Seküler kavramı din fikri olmadan yapamaz.”¹⁴⁶

Liberal İslam düşünürlerince her ne kadar seküler anayasalar aracılığıyla din ve devletin birbirinden ayrılabilmesi iddia edilse bile bu iddiaların sorgulanması gerekir. Asad'ı dikkat çektiği gibi,

“(A)nayasalar asla tüm gerçeği dile getirmezler. Bir yandan nesneler, alanlar, pratikler, sözcükler, temsiller -hatta müminlerin zihinleri ve bedenleri- seküleristlerin ‘din’ diye adlandırdıkları özel alanla sınırlı tutulamaz. Bunların kendi var olma biçimleri vardır. Sonraları din diye kavramsallaştırılan şeyin tarihsel öğeleri farklı yörüngelere sahiptir. Diğer yandan da ulus-devlet sınıflandırabileceği ve çekip çevirebileceği açıkça sınırları belirlenmiş uzamlara ihtiyaç duyar: din, eğitim, sağlık, boş zaman, çalışma, gelir, adalet ve savaş. Dinin gerçek anlamda toplumda işgal edebileceği uzam hukuk tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanmalıdır, çünkü seküler yaşamın ulus-devletin içinde ve ötesinde yeniden-üretimi bu uzamın söylemsel açıklığını sürekli olarak etkilemektedir.”¹⁴⁷

Asad'ın yukarıda açıkladığı gibi seküler anayasalar tarafından ortaya konulan din ve devlet ayrılığı modern devletin seküler yaşamın yeniden-üretimi için din alanını sürekli olarak yeniden tanımlaması nedeniyle sorunlu hale gelmektedir. Seküler bir anayasanın varlığı din ve devlet arasındaki ayrımı garanti altına alamadığı gibi dini alanın seküler anayasa dolayımıyla modern devlet tarafından düzenlenmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri seküler bir anayasanın varlığından ziyade modern devletin seküler anayasanın dolayımıyla dini alanın düzenlenmesinin nasıl engellenebileceğine düşünmek zorundadır. Aksi takdirde, modern devletin

¹⁴⁶ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 239.

¹⁴⁷ Asad, **a.y.**

seküler bir anayasa dolayımıyla dinin alacağı şeklin nasıl olması gerektiği konusunda karar verebilmesinin önüne açmaktadırlar.

Son olarak, evrensel insan hakları söylemine/argümanına yönelik bir dizi eleştiri getirmek mümkündür. Evrensel insan hakları söylemi batı toplumlarında bireysel failliğin ve özgürlüğün geliştirilmesinde önemli bir rol oynadığı iddia edilerek savunulmaktadır. Liberal İslam düşünürleri evrensel insan haklarına atfedilen bu değerler nedeniyle Müslüman toplumlarda bu hakların uygulanmasını istemektedirler. Bununla birlikte, son zamanlarda Müslüman toplumlar arasında insan haklarına yönelik birtakım şüpheler ortaya çıkmıştır. Son zamanlarda ortaya çıkan bu şüpheler insan haklarının anlamı, amaçları ve gündemiyle ilgili birtakım sorulara yol açmaktadır. Calder'e göre,

“(B)ir tarafta, kültürlerine veya değerlerine bakılmaksızın tüm insanlığa ve bireylere uygulanabilecek evrensel, büyük ölçüde Avrupa merkezli insan hakları görüşünü destekleyen bir tartışma bulunmaktadır. Diğer tarafta, karşıt görüşe göre insan hakları başkalarına özellikle de Müslüman toplumlara dayatmaya çalıştıkları değerleri temsil eden Avrupa tarihi deneyiminin bir ürünüdür. Bu ikinci görüş, kültürel göreliliğin önemini vurgulamakla kalmıyor aynı zamanda insan hakları gündeminin algılanan baskın çıkarımları konusunda da kuşkucudur/alaycıdır.”¹⁴⁸

İnsan hakları düşüncesine yönelik her iki yaklaşımın temelinde bireysel haklar bulunmaktadır. Bununla birlikte, İslam haklar ve yükümlülüklerle aynı anda vurgu yapmaktadır. Bir yanda haklara diğer yanda yükümlülüklerle dayalı hukuki düzenlemeler Sabet'in belirttiği gibi bir tarafı iktidar söyleminin öznesi olarak onaylayan ötekini de bu söylemin nesnesi olarak mahrum eden bir patolojik insanlık durumu olarak tasavvur edilmiştir.¹⁴⁹ Haklar ve yükümlülüklerle dayalı bu iki düzenleme arasındaki çelişkinin çözülmesi zor görünmektedir.

İnsan haklarının evrenselliği liberal İslam düşünürleri tarafından savunulurken kültürel göreceliği ise Müslüman toplumları dönüştürmek veya disipline etmek için bu ülkelerin yöneticileri tarafından savunulmaktadır. Bu durum Müslüman toplumlarda

¹⁴⁸ Gideon Calder, “Grounding Human Rights: What Difference Does It Make?”, **Human Rights and Military Intervention**, ed. Richard Moseley, Alexander ve Norman, Aldershot, Ashgate, 2002, s. 17.

¹⁴⁹ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 203.

Sabet'in saptadığı gibi insanlık onuruna ve haklarına özgü ekstra bağlamsal öğeler olsa da evrenselci bir söylemi teşvik etmek suretiyle örtük ve açık dışsal egemenlik/tahakküm projelerini ortaya çıkarıyor.¹⁵⁰ Kültürel farklılık yerine insan haklarının kültürel göreliliğini vurgulamak Müslüman toplumlarda iki yönlü bir şekilde işlem görerek otoriter yönetimler için hem insan haklarının hem de İslami değerlerin gerekçe gösterilmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak evrensel, Müslüman devletlere/rejimlere ve ayrıca toplumlarına karşı uygulanan dış Avrupalı bir güç söylemine ve görelî ise yerel rejimler tarafından kendi toplumlarına karşı uygulanan haksız bir dinî güç söylemine dönüşmüştür.¹⁵¹ Bu durum bir tarafta insan hakları/evrensel söylemleri diğer tarafta tiranlık/görelî söylemlerini haklı çıkararak Müslüman toplumlara saldıran ve onları ihlal eden bir çifte güç söylemini yansıtmaktadır.¹⁵² Asad'ın dikkat çektiği gibi,

““Kültürel göreceliğin” aksine insan haklarının genellikle “evrensel bir ideal” olduğu savunulmuş ve bu kültürel göreceliğin zalimliklere göz yummanın bir bahanesi olduğu düşünülmüştür.”¹⁵³ Bu noktayı özellikle vurgulamak gerekiyor, çünkü “görecelik”i “evrenselcilik” in karşısına koymak, kanımca, insan haklarını anlamak için yeterli değildir. Elbette herkes diğer insanların gelenekleri ve inançları (“diğer kültürler”) konusunda genel anlamda bir görüşe sahiptir ve bunları iyi, kötü ya da vasat olarak değerlendirir. Fakat benim görüşüme göre bu olgu (ahlaki, hukuki, askeri) yargıların meşrulaştırdığı türden şiddet sorunundan daha ilginç değildir.”¹⁵⁴

İnsan haklarının içeriği ile kullanımı arasındaki farklılık, bir tür ideolojiyi ve insan haklarının ara yüzünde yükselen bir güç söylemini yansıtmaktadır. Calder'in dile getirdiği gibi şiddetli bir şekilde reddetmesine ve evrensellik iddiasına rağmen insan hakları konusundaki konuşmaların çoğu aslında ve pratikte “basitçe” bu haklara sahip olan insan anlayışına dayanmaktadır.¹⁵⁵ Asad, insan haklarının özerk öznesi olan bireyin siyasi bir öğretisi olarak sekülerizmin bir boyutuna işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁶ Bu insan hakları söyleminin altında yatan “insan” fikri temel bir

¹⁵⁰ Sabet, a.y.

¹⁵¹ Sabet, a.y.

¹⁵² Sabet, a.y.

¹⁵³ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 178.

¹⁵⁴ Asad, a.g.e., s. 179.

¹⁵⁵ Calder, “Grounding Human Rights: What Difference Does It Make?”, s. 19.

¹⁵⁶ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, s. 151.

varsayımına dayanmaktadır. Özerk özne fikri birey olarak bir devletin ulusunun vatandaşından ziyade “insan” olmaya vurgulamaktadır. Asad’ın dikkat çektiği gibi,

“İnsan hakları bireyle yalnızca ikinci kapsam dahilinde, yani onun doğal varlığıyla ilgilenmektedir, sivil konumuyla değil. Eğer böyleyse, ilginç bir paradoksla karşılaşırız: Devredilemez hakların insanı tanımladığı düşüncesi ulus-devlete dayalı değildir, çünkü ilki bir doğa durumuyla ilişkilidir, oysa yurttaş kavramı (bir yurttaşın sahip olduğu haklar da dahil) Aydınlanma teorisyenlerinin siyasal toplum dedikleri bir durumu ön varsayar.¹⁵⁷ İnsan hakları, ki buna insanları evrensel olarak birbirine bağlayan ahlaki kuralları da dahildir, “kültürel” donanımlarına bakılmaksızın tüm insanlara içseldir.¹⁵⁸ Ne var ki insan hakları hukukunun tanımlanması ve uygulanması tek tek ulus-devletlerin (ya da bir anlaşmayla birbirine bağlı birkaç devletin) adli kurumlarından ve bu kurumların sunduğu çarelerden bağımsız olarak -dolayısıyla da siyasi bir özne olarak bireyin sivil konumundan bağımsız olarak- hiçbir anlam taşımaz.”¹⁵⁹

İnsan hakları söyleminin altında yatan bu soyut “insan” fikri ulus-devlete bağlı olmadan bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle, insan hakları söylemi politik tercihler ve stratejik çıkarlar için kullanıldığı zaman gücün disiplini ve ideolojinin önyargısını birleştirerek tahakküm epistemolojisine dönüştürmektedir.¹⁶⁰ Asad’ın ileri sürdüğü gibi,

“Farklı yasal-siyasi gelenekler “insanın” ne olduğuna dair farklı teminat ve tehdit fikirleri dile getirirler; bu fikirler de ulus-devletin yerleşik gücüyle bağlantılı farklı dillerde ifade edilir. İnsan hakları söylemi bu dillerden yalnızca biridir.¹⁶¹ ABD hükümeti özellikle de Sovyetler Birliği’nin yıkılışından bu yana, insan haklarını küreselleştirme girişiminin arkasındaki önemli güçlerden biri olmuştur. Keza Soğuk Savaş’ın bitişinden bu yana haklar söyleminde örtük olarak bulunan insan fikrinin gelişiminde de merkezi bir yere sahiptir.”¹⁶²

İnsan haklarının bu şekilde kullanımı ideolojik bir önyargının tezahürü olarak meşrulaştırıcı ve gayri meşrulaştırıcı bir etkiye sahip olmaktadır.¹⁶³ Asad’ın saptadığı gibi;

¹⁵⁷ Asad, **a.g.e.**, s. 157.

¹⁵⁸ Asad, **a.g.e.**, s. 157–158.

¹⁵⁹ Asad, **a.g.e.**, s. 158.

¹⁶⁰ Sabet, “İslam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 205.

¹⁶¹ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 170.

¹⁶² Asad, **a.y.**

¹⁶³ Sabet, “İslam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 205.

“ABD’deki seküler kurtarma dili, tüm tikelliğine rağmen, bugün dış ilişkiler alanında insan haklarını küreselleştirmeye yönelik bir güç olarak işlemektedir. Zira nihayetinde bu dil “özgürlük” ile “Amerika”nın neredeyse eşdeğer olduğu fikrinden -Amerikan siyasi kültürünün (Kitabı Mukaddes’in Seçilmiş Halk için dediği gibi) “ulusların üzerine bir ışık” olduğu fikrinden- hareket etmektedir. Dolayısıyla “demokrasi”, “insan hakları” ve “özgür olmak” Amerikan ulus-devletinin evrenselleştirici ahlaki projesinin -dünyayı insanlaştırma projesinin- ayrılmaz bir parçası ve pek çok Amerikalının “şer” düşmanlarına karşı kendilerini tanımlama tarzının önemli bir unsurudur.”¹⁶⁴

Bu ideolojik önyargı İslam’ın yanında bazı Müslümanları insan hakları karşıtı kategoriye indirgeyerek gayri meşrulaştırmasına neden olmaktadır. İnsan haklarını bu şekilde kullanımı Müslüman toplumlarda iyi ve kötü dikotomisine yol açarak İslam’ın gayri meşrulaştırılmasının yanında Müslümanların kategoriler aracılığıyla bölünerek ılımlı ve aşırı olarak adlandırılmasının sunucunda politik tercihler ve stratejik çıkarlar açısından kullanılmasına yol açmaktadır. Bununla birlikte, insan haklarına yönelik karşıt veya destekleyici bir tutum ideolojik olarak belirlenerek insanı müdahalenin gerekçesi olarak kullanılmaktadır. Tahakküm epistemolojisi olarak insan haklarının bu tip ideolojik kullanımları iyi ve kötü dikotomisine yol açarak bir müzakere ortamından ziyade güç/iktidar uygulamalarına neden olmaktadır. Böylelikle, Sabet’i belirttiği gibi eski ve yeni biçimleriyle liberalizm bu haklar için temel ideolojik örtüyü oluşturmaktadır. Aynı zamanda, bilginin iktidar nosyonlarından ayrı ve farklı olduğuna dair liberal iddialarına rağmen insan hakları söylemi, alternatif anlatıları bastırmak ve engellemek için farklı söylemsel gerekçeler sunmaktadır.¹⁶⁵

Liberal İslam düşünürlerinin iddia ettiği gibi insan haklarının evrenselliği meselesi yukarıda belirttiğimiz gibi sorunlu hale gelmektedir. İnsan hakları bu noktada ideolojik kullanımının yanında güç söylemi olarak disipline edici normların ve buna eşlik eden yapıların ve kurumların inşasına yol açarak Müslüman toplumlarda dönüştürücü bir etkiye sahip olmaktadır. Güç ve bilgi arasındaki bu ilişki tahakküm epistemolojisi olarak hizmet etmektedir. Sabet’in dile getirdiği gibi bir tahakküm epistemolojisi gibi işleyen insan hakları söylemi daha önceleri bilgi ve güç alanının tarihsel bir sonucu olan “egemen” devlet ilkesinin dış müdahaleye karşı getirdiği

¹⁶⁴ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 178.

¹⁶⁵ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 204.

sınırlamaların üstesinden gelmek için geliştirilmiştir.¹⁶⁶ İnsani müdahale ve ona eşlik eden yapı ve kurumlar ise bu tahakküm epistemolojinin hizmetinde Müslüman toplumlarda Müslüman kimliğinin insan haklarıyla tutarlı hale getirilmesinde önemli rol oynamaktadır. İnsan haklarını kesin olarak taraflı kılan şey, bunun ‘Batılı’ bir kavram, göreceli bir ayrıcalık veya evrensel bir bağış olup olmadığı konusundaki büyük ölçüde beyhude teorik tartışmadan ziyade, bu içsel ve yapısal çelişkilerdir.¹⁶⁷ Liberal İslam düşünürleri genellikle insan haklarının arkasında yatan güç söylemini ve ideolojik önyargı ile içsel ve yapısal çelişkileri göz ardı etmektedirler. Bu durum Müslüman toplumları denetleyecek, dönüştürecek ve disipline edici yapıların onaylanmasının yanında bu yapıların sorgulanmamasına neden olmaktadır. Bununla birlikte, hakların farklı biçim ve içerikte olabileceğine dair düşüncelerin ortaya çıkmasını engellemektedir. Sonuç olarak, insan hakları Müslüman toplumlar üzerinde baskın bir güç söylemi olarak işlev görmektedir. Sabet, liberalizm veya insan haklarını tarihselci bir biçimde gözlemlediğimizde onların yalnızca hak ve özgürlüklerin varisi ve sahipleri olduğu kadar aynı zamanda iktidar, tahakküm, sömürü yapıları ve “ötekileri” aşağılama olduğunu göreceğimizi ifade etmektedir.¹⁶⁸ Liberal İslam düşünürleri, özellikle Müslüman toplumlarda insan haklarının meşruiyetini evrenselleştirmenin mümkün olabileceği kültürlerarası teknikleri araştırmakla ilgilenmektedirler. Kültürel dinamik süreçlerinin manipüle/tahrif edilmesi yoluyla Müslüman kültürün içinden değişim ve bir “sosyal mühendislik” düşüncesini savunmaktadırlar.¹⁶⁹

Sonuç olarak, insan hakları belirli siyasi amaçlara yöneliktir ve bu amaçları göz önünde bulundurmadan içerikleri hakkında akıllıca düşünemeyiz ve onlara erişemeyiz. Bu nedenle, insan hakları konusundaki şüphecilik, basitçe, dar politik amaçlar için manipülasyonlarının bir sonucu olarak değerinin “aşağılanması” ile ilgili değildir ancak daha çok, esas olarak siyasette kurulmuş/temellendirilmiş olması ve

¹⁶⁶ Sabet, **a.g.e.**, s. 207.

¹⁶⁷ Sabet, **a.g.e.**, s. 208.

¹⁶⁸ Sabet, **a.g.e.**, s. 220.

¹⁶⁹ Abdullahi An-Na'im, "Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights", **Human Rights in Africa**, ed. Francis An-Na'im, Abdullahi Ahmed ve Deng, M., Washington, The Brookings Institution, 1990, s. 363–364.

gömülmüş/yerleştirilmesi olması nedeniyledir.¹⁷⁰ Asad'ın da dile getirdiği gibi “İnsan hakları, pazar ilkesi tarafından oluşturulan ve en güçlü ulus-devletler tarafından tasarlanan çeşitli özneler ve sınıflara atfedilen ya da bunlardan esirgenen yüzergezer gösterenler haline gelmektedir.”¹⁷¹ İnsan haklarına başvurma bu nedenle siyasal olanın düşünülmesini zorunlu kılmaktadır. İnsan hakları, ahlaki ve yasal bir dilde ifade edilen siyasal bir terim olarak, göreceli siyasal ilkelerin etik olarak evrenselleştirilmesi ve hegemonik ideolojik yapıların ve söylemsel oluşumların kamufle edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁷²

3.3.5. Demokratik Vatandaşlık ve Kamusal Alanın/Aklın Sınırları

Liberal İslam düşünürleri modern devlete dayalı aidiyet biçimi olan vatandaşlığı sorgulamadan kabul etmektedirler. Bu durum farklı kimliklere bağlılığa dayalı din, kültür, sosyal, etnik vb. aidiyet biçimleri ile vatandaşlığa dayalı aidiyet biçimi arasında gerilimlere yol açmaktadır. Bununla birlikte, vatandaşlığı kimliğin temel ilkesi haline getiren modern devlet bu aidiyet biçimlerinin yol açtığı gerilimleri aşmaya çalışmaktadır. Asad'ın dile getirdiği gibi,

“Önemli bir açıdan, sekülerizm bu aşkın dolayımıdır. Sekülerizm yalnızca kalıcı toplumsal barış ve hoşgörü hakkındaki bir soruya verilmiş düşünsel bir yanıt değildir. Siyasal bir aracın (yurttaşların temsiliyeti) sınıf, toplumsal cinsiyet ve dinde ifadesini bulan tikel ve farklılaştırıcı benlik pratiklerini yeniden tanımlayıp aşmasını sağlayan bir rol oynar. “Modern-öncesi” toplumlardaki dolayım süreciyse tam tersine, devletin aşkınılığı amaçlamadan yerel kimlikleri dolayımına tarzlarını kapsar.”¹⁷³

Yukarıda ifade edildiği gibi tüm aidiyet biçimlerinin veya kimliklerin vatandaşlık aracılığıyla silinmesi sekülerizm dolayımıyla gerçekleştirilmektedir. Sekülerizm dolayımıyla devletin aşkınılığının ortaya konulması kimliklerin silinmesinin yanında bu kimliklerin vatandaşlık bağlamında disipline edilmesine de yol açmaktadır. Asad'ın dikkat çektiği gibi,

“Birey bugün -gerek ahlaken gerek hukuken- seküler, liberal bir toplumun yurttaşına yaraşacak şekilde kendi kendisini yönetmeye teşvik

¹⁷⁰ Sabet, “İslam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 210.

¹⁷¹ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 191.

¹⁷² Sabet, “İslam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 210.

¹⁷³ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 15.

edilmektedir. Fakat bu sonuca ilişkin iki noktayı atlamamak gerekir. Birincisi, bu özerklik bizatihi devlet yasaları tarafından düzenlenen ve piyasa ekonomisinin taleplerine tabi olan koşullara bağlıdır. İkincisi, özerk olma teşviki öncelikle üst sınıflara tahsis edilmiştir. Alt sınıflar sosyal yardımın ve siyasi denetimin nesneleri olarak tesis edildiklerinden daha muğlak bir konuma sahiptirler.”¹⁷⁴

Modern aşkın devlet vatandaşlık aracılığıyla bireyleri seküler ve liberal toplumun gereklerine /hassasiyetlerine yönelik disipline edici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri devletin aşkınlığını amaçlayan ve bu niteliğiyle Müslüman öznellikleri şekillendiren ve disipline eden bu vatandaşlık anlayışını yeniden ele almak zorundadır.

Vatandaşlık her ne kadar değer bağımsız olarak iddia edilse de birtakım değerlendirmelere tabidir. Liberal düşüncenin demokratik vatandaşlık anlayışı birey ve yaşamına dair belirli değerlendirmeler öne sürmektedir. Bu düşüncüyü destekleyen liberal İslam düşünürleri de bireyin özerkliğine ve eşitliğine vurgu yapmaktadırlar. Üstel’in belirttiği gibi “Liberal bireycilik, bireye yalnızca ahlaki bir öncelik tanımakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu bireyi, çeşitli niteliklerle (çalışkan, özerk, çıkarının bilincinde) donatarak ‘normalleştirir’.”¹⁷⁵ Üstel’in Connolly’den yaptığı alıntıya göre “Söz konusu normalleştirme sürecinde liberal bireycilik, siyasi olanı hukuki olana indirgeme; çoğu siyasi konuyu haklar, adalet, yükümlülük ve sorumluluk gibi hukuki kategorilere sıkıştırıp geri kalan sorunlara araçsal bir yaklaşımla birey ve yığınların kendi ‘çıkart’ ya da ‘ilkeler’ini rasyonel bir biçimde gözetmek için yargı kuralları içinde birbiriyle rekabet ettiği çatışmalar gözüyle bakma eğilimindedir.”¹⁷⁶ Liberal İslam düşünürleri liberal bireycilik anlayışını benimseyerek bireyin kamu yararını değil kendi kişisel çıkarını öncelediğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, Üstel’in belirttiği gibi liberal düşüncenin vatandaşlık anlayışı bireyin iyi olanı (menfaatini) belirleyebilme, rasyonel olarak uygulayabilme ve gözden geçirebilme kapasitesine sahip olarak tanımlanması nedeniyle siyasal faaliyeti de özelleştirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Asad, **a.g.e.**, s. 266.

¹⁷⁵ Füsün Üstel, **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 83.

¹⁷⁶ W. E. Connolly, **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 104., Akt., Üstel, **a.y.**

¹⁷⁷ Üstel, **a.y.**

Siyasal faaliyetin özelleştirmesi siyasalın kamusal alanla sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Liberal devletin vatandaşlarına eşit bir şekilde davranması siyasal faaliyetin özelleştirilmesi ile tutarlılık göstermektedir. Liberal devlet, ırk, cinsiyet, doğum, statü ve eğitime vb. dayalı ayrımları bunların siyasetle alakasız olduğunu iddia ederek ortadan kaldırmaktadır. Bu durum Üstel’in belirttiği gibi “yalnızca siyasal alanın değil, ama aynı zamanda kamusal alanın da biçimsel ‘eşit temsil’in toplumdaki her türden eşitsizlikleri kamufle ettiği alanlar haline gelmektedir.”¹⁷⁸ Sonuç olarak;

“Burjuva liberal kamusal alan anlayışı statü eşitsizliklerini bir anlamda parantez içine almaktadır. Kamusal alan, katılımcılarının doğuştan gelen kimi özelliklerini ya da servet eşitsizliklerini bir kenara bırakıp birbirleriyle sosyal ve ekonomik açıdan aynı haklara sahip kişiler ‘imişcesine’ diyalogda bulundukları alandır.”¹⁷⁹

Asad’ın ileri sürdüğü gibi “sorun kamusal alanın zorunlu olarak (sadece olumsal olarak değil) iktidar tarafından oluşturulan bir uzam olmasıdır. Bu alana giren herkes, iktidarın insanları ve şeyleri düzenlediğini, birilerinin diğerlerinin hüsnüniyetine bağlı olduğunu kabul etmelidir.”¹⁸⁰ Siyasal faaliyetin özelleştirmesi kamusal alana girişteki sınırlamaların ve eşitsizliklerin ortaya konulması açısından önemlidir. Asad’ın saptadığı gibi;

“Siyasi dünyadaki bir şeyleri değiştirmek için bir sonuca yönelik konuşmak, bir sonuca varmak, bu sonuç temelinde pratik kararlar alma otoritesine sahip olmak -tüm bunlar liberal bir değer olarak kamusal tartışma özgürlüğü fikrinin içerdiği düşünülen özelliklerdir. Fakat bunlar herkese eşit ölçüde açık değildir, çünkü konuşma özgürlüğü alanı her zaman önceden konmuş sınırlar tarafından şekillendirilir. Bunların içerisine liberal demokrasilerde konuşma özgürlüğüne getirilen biçimsel yasal sınırlamalar (karaçalma, iftira, telif hakkı, patent vs.) ve geleneksel gizlilik pratikleri (mahremiyet) de girer ki bunlar olmadan bir toplumda siyaset, iş yaşamı ve ahlak diye bir şey kalmaz.”¹⁸¹

¹⁷⁸ Üstel, a.y.

¹⁷⁹ James George Frazer, “Rethinking the public sphere, a contribution to the critique of actually existing democracy”, **The Phantom Public Sphere**, ed. Robbins Bruce, Londra, University of Minesota Press, 1993, s. 10.

¹⁸⁰ Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, s. 219–220.

¹⁸¹ Asad, a.g.e., s. 220.

Kamusal alana girişte yaşanan sınırlamaların ve eşitsizliklerin yanında kamusal alana girdikten sonra da yaşanan sınırlamalar bulunmaktadır.

Liberal İslam düşünürleri kamusal alan düşüncesini savunmaktadırlar. Köroğlu'nun belirttiği gibi; "kamusal alan, kamusal bir topluluğun, rasyonel ve eleştirel bir akıl yürütme tarzı ile toplumu ilgilendiren konuları tartıştığı, bütün katılımcıların, ikna olarak karşılıklı bir konsensüse vardıkları, toplum ve devlet arası aracı bir kurumdur."¹⁸² Kamusal alan anlayışına yönelik tartışmalarda kamusal alan ve din arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği önemli bir sorun olarak belirlemektedir. Kamusal alanın ortaya çıkış sürecinde din özel alana aitken günümüzde dinin yükselişiyle birlikte dinin kamusal alandaki konumu tartışılmaya başlanmıştır. Dinin kamusal alana dâhil olmasıyla birlikte bu ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair farklı düşünceler ve düzenlemeler ortaya çıkmıştır.

Kamusal alanın en önemli özelliği kamusal aklın ortak bir noktada buluşması ve farklılıkları dışarıda bırakmasıdır. Kamusal alanın ortak iyilere dayalı olarak temellendirilmesi farklı değerlerin dışarıda bırakılması nedeniyle bu durum yeni değerlerin üretilmesini engelleyecektir.¹⁸³ Burada önemli olan diğer mesele, kamusal akıl siyasal alana tekabül ederken, kamusal olmayan akıl toplumsal alana tekabül etmektedir. Bu durumda siyasi olanın çerçevesi çizilirken hangi tür söylemlerin kamusal alana gireceği sınırlandırılmaktadır. Kaya'nın vurguladığı gibi "siyasal sosyal ayrımı sorunludur, siyasal olan tüm toplumsal ilişkilere içkindir."¹⁸⁴ Liberal İslam düşünürleri kamusal olmayan aklın toplumsal alanla ilgili olduğunu örtük bir şekilde kabul ederek siyasal ve sosyal ayrımını onaylamaktadırlar. Bu durum toplumsal akıl yürütmeler ve kamusal veya siyasal akıl yürütmeler arasında bir ayrıma işaret ederken kamusal akıl yürütme vatandaşlık ödevi olarak kabul edilmektedir. Toplumsal akıl yürütme tarafların kendi doğruları ve iyilerinden hareketle gerçekleşmektedir. Miş'in belirttiği gibi "işte burada sınırları tam olarak çizilmemiş ve birbirini nasıl etkileyeceği

¹⁸² Cemile Zehra Köroğlu, "Kamusal Alan Ve Din İlişkilerinde Yeni Dönem", **Journal of Turkish Studies**, C. 9, No: 5, 2014, s. 1487.

¹⁸³ Miş, "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması'nı Yeniden Ele Almak", s. 128.

¹⁸⁴ Ali Kaya, "Gannuşi'nin 'Siyasetsiz' Siyaset Felsefesinin Kritiği", **İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)**, C. 8, No: 1, 2017, s. 118.

ile ilgili geniş olarak düşünülmemiş bir alanla karşı karşıya olduğumuz gerçeği ortaya çıkar.”¹⁸⁵

Kamusal alan ve kamusal aklın varlığı toplumsal ve siyasal arasındaki ayrımı kabul ederken bu ayrımın nasıl gerçekleştirileceği konusunda net bir çerçeve sun(a)mamaktadır. Siyasal ve sosyal ayrımı kabul edilmiş olsa bile bu ayrımın sınırlarının nasıl çizileceği bir sorun olarak kalmaktadır. Bu durum ise siyasal ile sosyal arasında bir ayrımın yapılmasının mümkün olup olmadığı sorusunun gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, kamusal alanda dinin konumu kamusal akıl yürütmenin sınırlandırılmaları nedeniyle doğru ve iyi açısından toplumsal akıl yürütmenin konusu olabilmektedir. Bu durum dinin rolünün sınırlandırılmasının yanında dinin dönüştürülmesine neden olmaktadır. Bu iki süreç, siyasallığın çerçevesinin kamusal alanla sınırlandırılması nedeniyle dinin rolünün belirlenmesine ve nihayet liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlemesine yol açmaktadır.

Sonuç olarak, demokratik vatandaşlık ve kamusal akıl aracılığıyla dinsel farklılıkların sınırlandırılması ve dönüştürülmesi liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlemesine yol açmaktadır. Buna ek olarak, liberalizm kapsamlı bir doktrin olarak dinsel farklılıkları uyumlulaştırmaya çalışması ise çatışmanın veya siyasalın yüzeye çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü kamusal aklın mutlak doğrular üzerinde uzlaşılabilceği yorumu “yeni kutsal bir alanın üretilmesini de beraberinde getirmektedir.”¹⁸⁶ Böylelikle, “bir anlamda seküler bir din inşa edilmekte, bunun kutsal ve yorumlanması/tefsir edilmesi gereken metni de anayasa olmaktadır.”¹⁸⁷ Bu durum devletin din karşısında konumlanmasına yol açarak tarafsızlığını yitirmesine neden olmaktadır. Miş’in belirttiği gibi;

“Bu tip yapılanmada demokratik ideallere ve liberal değerlere en önemli tehdit, devlet dini haline gelen laiklik tarafından gelmektedir. Laiklik kendi felsefi, ahlaki ve toplumsal söylemini kamu alanına çıkararak kendisiyle uyumlu yeni bir demokrasi yaratmaktadır. Ancak ortaya çıkan bu laik demokrasi, elitlerin icazetiyle sürdürülebilen ve devlet destekli laik ruhban sınıfından icazetle devam ettirilebilmektedir. İlginç olan taraf ise bunun gerçek

¹⁸⁵ Miş, “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması’nı Yeniden Ele Almak”, s. 129.

¹⁸⁶ Miş, **a.g.e.**, s. 134.

¹⁸⁷ Miş, **a.y.**

demokrasi olduğu kutsanmış medya ile dillendirilerek, bir lütuf olduğu ve üzerine titrenmesi gerektiğinin toplumun çoğunluğuna kabul ettirilmeye çalışılmasıdır. Bu konuda kamusal aklın inşa etmesi gereken hususun demokratik ideallerin ve değerlerin geliştiğı ortamda laiklik anlayışının tam yerleşebileceğı, yine gerçek anlamda laikliğin yürüyebilmesi için de demokrasinin muhakkak yaşaması gerektiğidir.”¹⁸⁸

Böylelikle kamusal aklın inşası, demokrasi ve sekülerizmin ön şartı olarak belirlenmektedir. Bu durum siyasetin değil siyasetin öncelenmesine yol açarak liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlenmesine yol açmaktadır. Köroğlu’nun açıkladığı gibi kamusal alanın sekülerliğinin üç boyutu bulunmaktadır. Öncelikle kamusal alana dâhil olacak öznelerin belirli niteliklere sahip seküler bireyler olmaları gerekmektedir. Rasyonel akla sahip bu öznelerin aydınlanma ideallerini kabul ederek hayatlarını dine ve metafizik ilkelere değil akıl ve bilime göre tanzim etmesi beklenmektedir. İkincisi, kamusal alanda tartışılacak konular seküler olmalıdır. Akıl ve bilim çerçevesinde kanıtlanamayacak dini gerçekler kamusal alandaki tartışmaların konusunu oluşturmaz. Üçüncüsü, kamusal alanda yürütülecek tartışmalarda akıl yürütme ve müzakere biçimlerinin seküler olması gerekir.¹⁸⁹ Kamusal alan, sayıca fazla olanın veya daha fazla söz söyleyenin müzakereyi kazandığını bir forum değildir. Rasyonel akıl yürütme sonucunda muhatapların birbirlerini ikna ederek konsensüse ulaşacağı varsayılan bir alandır. Dini hakikatlerin niteliği nedeniyle herhangi bir eleştirel akıl yürütmeye ve konsensüse açık olmaması kamusal alanın zorunlu olarak seküler olmasına neden olmaktadır.¹⁹⁰

Liberal İslam düşünürlerin savunduğı modern kamusal alanın en belirleyici niteliği rasyonel ve seküler bir alan olmasıdır. Modern iktidarın meşruiyet kaynağı kamusal alana tercüme edilerek seküler ve rasyonel gerekçelendirmeler bu meşruiyetin temel dayanağı olmaktadır. Siyasal iktidara dışsal olarak konumlandırılan ve iktidar için bir denetim ve kılavuz alanı olarak işleyen kamusal alanda rasyonel/kamusal akıldan ortaya çıkan söylemin meşruiyeti kabul edilmektedir. Bu nedenle kamusal alanda rasyonel/kamusal aklın dışındaki hiçbir gerekçelendirme kabul edilemez.

¹⁸⁸ Miş, a.y.

¹⁸⁹ Köroğlu, “Kamusal Alan Ve Din İlişkilerinde Yeni Dönem”, s. 1499.

¹⁹⁰ Köroğlu, a.y.

Kamusal alana içkin bu sekülerlik kavrayışı toplumu temellendiren veya bir arada tutan her türlü aşkın düşünceyi reddetmektedir. Köroğlu'nun saptadığı gibi;

“Modern kamusal alanın bu özelliği, gerçek toplumsal hayatta bir sınırlama mekanizması olarak işler. Bu yönüyle kamusal alanın bir kimlik belirleme alanı olduğu ve modernitenin verili kimliğini benimsemeyen diğer kimlikleri, irrasyonel damgasıyla dışladığı ifade edilir.”¹⁹¹

Kamusal alan, her ne kadar dinsel ve seküler bütün gruplara açık olmasına rağmen bu durum kamusal alanın sınırsız olduğunu ima etmemektedir. Bütün toplumsal seküler ve dini gruplar belli şartları kabul ederek ve yerine getirerek kamusal alana katılabilmektedir. Bütün gruplar birbirinin varlığını kabul etmeli ve düşüncelerini diğerine dayatmamalıdır. Köroğlu'nun dile getirdiği gibi “dini gruplar ise çoğulcu bir toplumda yaşadığının bilincinde olarak, kendi değerlerini seküler gruplara dayatmamalı, taleplerini seküler bir dile dönüştürmeli ve diğerleriyle diyalog kurmanın yolunu bulmalıdırlar.”¹⁹² Bu nedenle, dini gruplar taleplerini kamusal dile tercüme etme veya gerekçelerinin nötr olması zorunluluğu/yükümlülüğü altındadır. Bu durumda gerekçelerinin nötr olma zorunluluğundan ziyade nötrlüğün imkânı önemli bir sorun oluşturmaktadır. Liberal düşünürlerin gerekçelerin nötrlüğünün imkânını ispatlamaya yönelik iki girişimi söz konusudur.¹⁹³ Taşgetiren'in açıkladığı gibi;

“Bunlardan birincisi, Rawls örneğinde gördüğümüz gibi kamusal alandaki tartışmaları yönlendirmesi gereken normların ya da gerekçelerin anayasal demokrasilerin siyasi kültüründe mündemiç olan prensiplerden elde edildiğini söylemekti.”¹⁹⁴

Liberal İslam düşünürleri Müslüman toplumlarda kamusal aklı savunurken gerekçelerin nötr olabilmesi için kültürün dönüşümüne onay verdiklerinin farkında olmalıdırlar. Gerekçelerde nötr olabilmenin imkânı Müslüman toplumlarda siyasi kültürü dönüştürmenin zorluğu yanında siyasal liberalizmin nötrlüğü veya kapsamlılığı konusunda sorunlara yol açmaktadır. Taşgetiren'in dikkat çektiği gibi;

“Liberal siyaset teorisyenlerinin gerekçelerin nötrlüğünün mümkün olduğunu ispat ederken başvurdukları bir diğer yöntem de bütün dünya

¹⁹¹ Köroğlu, **a.g.e.**, s. 1499–1500.

¹⁹² Köroğlu, **a.g.e.**, s. 1501–1502.

¹⁹³ Taşgetiren, “Liberal Nötrlük Mümkün mü, Gerekli mi?”, s. 125.

¹⁹⁴ Taşgetiren, **a.y.**

görüşlerinin kabul ettiği “ortak iyiler” (primary goods) kanun yapan devletin, nötrlüğü ihlal etmeyeceği iddiasına dayanmaktadır.”¹⁹⁵

Liberal düşüncede özgürlükler, zenginlik, fırsatlar ve haklar vb. kavramlar ortak iyiler başlığı altında ele alınmaktadır. Liberal İslam düşünürleri benzer şekilde bu “ortak iyiler” başlığı altındaki kavramlara atıfta bulunmaktadır. Müslüman toplumlarda bu “ortak iyiler” olarak kabul edilen prensiplerin uygulanması birtakım sorulara yol açmaktadır. İlk olarak, “ortak iyiler”in evrenselliği konusunda liberal ve liberal olmayanlar arasında tartışmalar bulunmasına¹⁹⁶ rağmen ortak iyilerin bir ideal olarak uygulanabilmesi için liberal olmayanların köklü bir şekilde dönüştürülmesi gerektirmektedir.¹⁹⁷ Müslüman toplumlarda “ortak iyiler”e başvurulması köklü dönüşümlerinin yaşanmasının yanında toplumsal ve siyasal alanda çatışma ve istikrarsızlığın yaşanmasına neden olacaktır. İkinci olarak, nötr ve üzerinde uzlaşılmış bir sosyal adalet teorisi olmadığı için ortak iyilerin devletler tarafından uygulanması konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır.¹⁹⁸ İslam düşüncesinde farklı sosyal adalet teorileri bulunduğu için liberal İslam düşünürlerinin “ortak iyilere” başvurusu Müslüman toplumlarda bu tercihin sorgulanmasına yol açarak kabul edilmesinde zorluklara neden olacaktır. Üçüncü olarak, insanların tamamının ortak iyilere aynı önemi vermedikleri için bu durum nötrlüğün ihlal edilmesine neden olacaktır.¹⁹⁹ Herhangi bir toplumda bile ortak iyilere aynı önem verilmezken Müslüman toplumlarda böyle bir tutum beklemek nötrlüğün ihlaline yol açmaktadır.

Sonuç olarak, liberalizmin gerekçelerin nötrlüğünü siyasal kültürün içindeki prensipler ve “ortak iyiler” ile temellendirilmesi ve liberal İslam düşünürlerinin de bu temellendirilmeyi kabul etmesi birtakım sorunlara yol açmaktadır. İlk olarak, gerekçelerin nötrlüğünü siyasi kültüre mündemiç prensiplerle savunmak kültürel göreliliği savunmanın yanında Müslüman toplumların bu prensiplere göre kültürlerini dönüştürmeleri gerektiği sonucuna yol açmaktadır. Bu dönüşümün gerekliliği gerekçelerin nötrlüğü iddiasını güçleştirmektedir. İkinci olarak, nötrlüğün ortak iyiler

¹⁹⁵ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 125–126.

¹⁹⁶ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 126.

¹⁹⁷ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 128.

¹⁹⁸ Taşgetiren, **a.y.**

¹⁹⁹ Taşgetiren, **a.g.e.**, s. 129.

kavramı üzerinden temellendirilmesi liberal olan ve olmayanlar arasında uzlaşmış ortak iyilerin bulunmaması, ortak iyilere verilen farklı öncelik sırası ve ortak iyilerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir uzlaşmanın bulunmaması nedeniyle sınırlamalara tabidir. Taşgetiren'in de saptadığı gibi "burada maksat ortak iyiler kavramının hiçbir toplumda kullanılmaması gerektiğini değil, ortak iyiler kavramına yaslanarak nötrlüğü savunmanın güçlüklerini göstermektir."²⁰⁰ Liberal İslam düşünürlerinin gerekçelerin nötrlüğünün imkânı yanında bunun sınırlarının farkında olmadıkları görülmektedir. Buna ek olarak, önerdikleri bu düşüncelerin sonuçları hakkında fikir sahibi olmadıkları ortaya çıkmaktadır.

3.4. Değerlendirme

Buck-Morss'un dikkat çektiği gibi; "(L)iberal İslam günümüz İslam düşüncesinin sorumluluk sahibi çekirdeği olarak sunuluyor. Müslüman makullüğü, hoşgörü ve doğruluğu yeniden temin edecek şekilde Avrupalı ve Amerikalı okuyuculara tehlikeli olmayan, siyasetten arınmış merkez olarak sunuluyor."²⁰¹ Zaheer Kazmi'nin liberal İslam kavramsallaştırması her ne kadar kavramsallaştırmamızla benzerlik göstermese de geliştirdiği eleştiriler kavramsallaştırmamız için de geçerlidir. Kazmi'nin açıkladığı gibi liberal İslam yaklaşımı, meşruiyetini zamansız ve benzersiz bir otantikliğe/sahiciliğe sahip olduğu iddiasıyla temellendirmektedir.²⁰² Bununla birlikte liberal İslam yaklaşımı gerçekleştirmek istediği İslami liberal reformda ortaya çıkan sorunlarla yüzleşmek zorundadır.²⁰³ Kazmi'ye göre bu sorunlardan birincisi, liberal İslam yaklaşımının çoğunlukla İslam tarihinin hayali bir açıklamasına dayanmış olmasıdır.²⁰⁴ Geçmiş yücelten diğer reform projeleri gibi Müslüman liberallerin şimdinin ideolojik amaçlarına hizmet etmek için tarihi rasyonalize ettiklerini belirtmektedir.²⁰⁵ Bu durumda İslam tarihinin gerçek bir okumaya tabi tutulmak yerine günümüzün ihtiyaçlarına yönelik bir okuma yapılması sonucunda tarihin bozulmasına ve

²⁰⁰ Taşgetiren, a.y.

²⁰¹ Susan Buck Morss, **Küresel Bir Karşı Kültür**, İstanbul, Versus Kitap, 2007, s. 6.

²⁰² Zaheer Kazmi, "Liberal Islam is not the answer to Islamic State", No: August, 2016.

²⁰³ Kazmi, a.y.

²⁰⁴ Kazmi, a.y.

²⁰⁵ Kazmi, a.y.

araçsallaştırılmasına yol açmaktadır. İslam tarihinde liberal kavramların aranmasındaki bu çaba üç sonuca yol açmaktadır. İlk olarak, bu okuma biçimi İslam tarihinin liberal düşünceye indirgenmesine yol açarak alternatif okumaların önüne geçmektedir. İkinci olarak, bu yaklaşım tarihin tahrif edilmesine yol açarak İslam tarihinde liberal düşünceye veya kavramlara ters olacak şeyleri göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Üçüncü olarak, İslam tarihinin üzerinde batı liberal tarihinin/tarih anlatısının zorunluluğu ortaya konulmaktadır.

Kazmi'nin belirtmiş olduğu ikinci sorun, liberal İslam yaklaşımının inancın gerçek ve sahici bir okuması olma iddiasına rağmen, liberal Müslümanların İslam'ı bir batı bakışında görmekten kaçınmadıklarıdır.²⁰⁶ “Reformasyon” söylemi altında icma (danışma) veya şura (istişare) gibi İslami kavramları liberal bir bağlamda ele alarak Müslümanların inançları hakkında düşünme biçimlerini batıdaki düşünce kalıpları içinde neredeyse tamamen asimilasyona uğratmasını simgelemektedir.²⁰⁷ Bu durum Müslümanların alternatif düşünme biçimlerinin yok sayılmasının yanında liberal düşünce karşısında İslam düşüncesinin yapılandırılmasına ve koşullandırılmasına yol açmaktadır.

Kazmi'ye göre liberal İslam yaklaşımının üçüncü sorunu, “gerçek/hakiki (true) İslam”ı tanımlama fikri ile meşgul olmasıdır. Bu durum, “gerçek/hakiki İslam” üzerindeki konsensüse uymayanları sapkın veya gayrimüslimler olarak dışlanmasına veya etiketlenmesine yol açmaktadır.²⁰⁸ Bu düşüncenin bir sonucu olarak Müslümanların ılımlılığını teşvik eden projelerin azınlıklara karşı kullanılabileceğinden başkalarını “oryantalize etme” sürecini içerdiğini ifade etmiştir.²⁰⁹ Böyle bir durumda İslam'ın içindeki teolojik ayrımların ortadan kalkmasına yol açılarak farklı teolojik yaklaşımların -ki bunlar klasik/geleneksel yaklaşımlardır- önünün kesilmesinin yanında bu teolojik yaklaşımların öneminin yitirilmesi ve meşruiyetinin giderilmesine neden olmaktadır. Kazmi'nin belirttiği gibi hiç kimse gerçekten bir dini hareketin ilkelerinin liberal olmasını bekleyemez sadece

²⁰⁶ Kazmi, a.y.

²⁰⁷ Kazmi, a.y.

²⁰⁸ Kazmi, a.y.

²⁰⁹ Kazmi, a.y.

inananların uygulamalarının hoşgörölü olması gerekir: aksi takdirde, dinin seküler bir liberal düzenden ayrı olarak ayırt edici hiçbir şeyi kalmaz.²¹⁰

Kazmi'ye göre bir din biçimi olarak liberal İslam'ın en sarsılmaz sorunu büyük ölçüde herhangi bir aşkın veya mistik içerikten yoksun olmasıdır.²¹¹ Şeriatı yorumlayan/açıklayan yada onunla en azından çelişmeyen bir yönetim veya toplumun yasal ve kurumsal idealinin yükselmesi liberal İslam yaklaşımının reformist projelerinin ana planı olmaya devam etmektedir.²¹² Bu tutum liberal İslam yaklaşımını esasen devleti yasa yoluyla meşrulaştırmaya odaklanan büyük ölçüde teknokratik bir endişe haline getirmektedir.²¹³ Nihayetinde liberal İslam yaklaşımı siyasal ve siyaset ayırımını dikkate almayarak İslam'ı cari kurum, kavram ve pratikler içinde tüketme tehlikesinin içine düşmektedir.

Liberal İslam düşünürlerinin hiçbirisi taşıdıkları kültürel bagajlar konusunda öz-düşünömsel değildir. Bu düşünürler İslam ve Batı liberalizminin uyumlu olduğu, İslam dünyasının kendi Reformasyon ve Aydınlanmasına ihtiyaç duyduğu ve liberal devletin Müslüman ölkelerin sosyal, politik ve ekonomik durumu için en iyi çözüm olduğu varsayımlarına dayanıyorlar.²¹⁴ Sorun şu ki, bunu ifade ederken özgürlük, eşit yurttaşlık, demokrasi ve işleyen bir sivil toplumun ihtiyacı hakkındaki liberal söylemlerin ötesinde bir şey söylemiyorlar.²¹⁵ Liberal İslam düşünürlerin reçetelerinde hem Batının hem de Müslüman dünyasının, “parçalanmış/bedensiz bir evrenselliğe (disembodied universalism)” yer açmak için oyulduğu “soyut(lanmış) bir liberalizm (abstracted liberalism)” önerilmektedir.²¹⁶ Bu durum, İslam ile liberalizm arasında her ikisinin de költürsüzleştirilmesinden daha az bir sentezdir.²¹⁷ Bu çerçevede liberal İslam düşünürlerinin ortaya koymuş olduğu argümanların imkânı, sınırlılıkları, açmazları ve kapsayıcılıkları şu şekilde özetlemek mümkündür.

²¹⁰ Kazmi, a.y.

²¹¹ Kazmi, a.y.

²¹² Kazmi, a.y.

²¹³ Kazmi, a.y.

²¹⁴ Kazmi, “The Limits of Muslim Liberalism”.

²¹⁵ Kazmi, a.y.

²¹⁶ Kazmi, a.y.

²¹⁷ Kazmi, a.y.

İlk olarak, liberal İslam düşünürleri İslam devletini eleştirmelerine rağmen argümanlarını modern devlet çerçevesinde temellendirmişlerdir. Modern devletin savunulması ona eşlik eden tikel uluslararası ve küresel tasarımlara eşlik eden kurucu çıkarların kabul edilmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda bu durum tikel uluslararası ve küresel tasarımların evrenselleştirilmesine neden olmaktadır. Bu tikel uluslararası ve küresel tasarımların evrenselleştirilmesi ise küresel düzen için alternatif bir düşünüşün imkânı sınırlandırılmaktadır. Bununla birlikte, modern devlet bu uluslararası ve küresel yapılara kimin dahil edilip kimin dışlanacağına dair önemli bir rol oynamaktadır. Modern devlet Müslüman toplumlarda normatif çağrışımları nedeniyle bir tahakküm yapısı olarak işlev görmektedir. Batı matrisinin bir ürünü olan modern devlet Müslüman toplumlarda içsel zorunluluklar nedeniyle ortaya çıkan bir kurucu özne değil dış oluşumların olumsal bir yan ürünü olan kurgulanmış nesnedir. Bu nedenle, modern devletin kurucu ilkelerine dayalı söylemler (insan hakları, kendi kaderini tayin vb.) Müslüman toplumlarda parçalayıcı ilkelere ve karşıt bilinç olarak tahakküm yapısına dönüşmektedir. Modern devlete eşlik eden bu içsel ve dışsal karşıt bilinç ve söylemler Müslüman toplumlarda sosyal ve siyasal parçalanmaya, kimlik krizine ve karışıklıklara vb. neden olmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri modern devletin kabulünün Müslüman toplumlarda yol açtığı sorunlara odaklanarak argümanlarını yeniden gözden geçirmek zorundadırlar.

İkinci olarak, liberal İslam düşünürleri liberal demokrasiyi verili kabul ettiği ölçüde birtakım sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Öncelikle demokratik söylem kültürel ve siyasal sistemleri temsil eden seküler bir meşrulaştırma ilkesini yansıtmaktadır. Demokratik söylemin altında yatan sekülerizm aracılığıyla din fikir düzeyine indirgenmektedir. Bununla birlikte, dini söylemlerin kamusal alana girmeden önce sekülerizm, öznelerin dini bilinçlerinin gevşetilmesine yol açmaktadır. Bu durum hem dinin hem de öznelliklerin şekillendirilmesine neden olmaktadır. Liberal demokrasi bağımsız bir yapı olmaktan ziyade seküler bir *Weltanschauung* olarak şiddetli bir hiyerarşinin kurucu unsurudur. Demokratik söylemin altında yatan bu seküler *Weltanschauung* liberal demokrasinin ontolojik kabulleri olan bireysellik ve rasyonalite aracılığıyla epistemolojik bir yaklaşıma neden olmaktadır. Bu epistemolojik yaklaşım İslami bir bilinç oluşumunu engellemenin yanında seküler bir

bilinç dayatarak baskın bir hal almaktadır. Demokratik söylem batı ile kurulan bu tabiiyet ve tahakküm ilişkisinin bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde sürdürülmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte, İslam'ın demokrasiyle uyumluluk sorunu bu tabiiyet ve tahakküm ilişkisinin başka bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bir dünya görüşü olarak İslam, muadili olan sekülerizmle kıyaslanmak ve karşılaştırılmak yerine demokrasiyle kıyaslanarak bu tahakküm ilişkisi gizlenmektedir. Liberal İslam düşünürleri demokratik söylemin altında yatan bu tahakküm ve tabiiyet ilişkilerine dikkate almalıdırlar. Aksi taktirde, seküler liberal demokrasinin vaat ettiği özgürlüklerin bir anlamı olmayacaktır.

Üçüncü olarak, liberal İslam düşünürleri dini hoşgörü ve din/vicdan özgürlüğünü tarafsız siyasal bir doktrin ve etik olarak varsaydıkları sekülerizm temelinde savunmaktadırlar. Bu tikel sekülerizm anlayışın altında yatan varsayımları sorgulamak gerekmektedir. Öncelikle sekülerizmin din ve devlet ayrılığı ile liberal siyasal felsefenin vicdan özgürlüğü üzerine oluşturduğu doktrin arasında gerilimler bulunmaktadır. Din ve devlet arasındaki sınırların nasıl belirleneceğine dair tekil bir model olmamasına rağmen bu düzenlemenin sağlanmasında birtakım zorluklar yaşanmaktadır. Seküler liberal demokrasilerde dinin rolüne ilişkin farklı normatif düzenlemeler yapılmaktadır. Bu normatif düzenlemelerin varlığı, modern devletin düzenleyici işlevini yerini getirirken belirli bir dini konumu benimsemesine neden olmaktadır. Sekülerizm dini çatışmaların sonlandırılmasında bir siyasi çözüm olarak kabul edilmesine rağmen bu düzenleyici işlevi nedeniyle din ve devlet ayrılığından ziyade dinin alacağı formu, dinin onayladığı öznellikleri ve dinin yapabileceği epistemolojik argümanları şekillendirmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri tarafından savunulan sekülerizm anlayışı tarafsız bir siyasal etik olmaktan ziyade normatif sekülerizmi yansıtmaktadır. Bu normatif sekülerizm anlayışı dini öznelliklerin şekillendirilmesinin yanında dinin alacağı formu da belirlemektedir. Liberal İslam düşünürleri, seküler hermönetik aracılığıyla seküler liberal siyasal yönetimle uyumlu öznellikler oluşturmanın yanı sıra İslam'ın biçimlendirilmesine ve şekillendirilmesine yol açmaktadır. Bununla birlikte, batı tarihinde Hristiyanlığın izlediği reform sürecinin İslam içinde zorunlu olduğu kabul edilerek zorunsuz tarihsel gelişmenin evrenselleştirilmesine yol açmaktadır. Bu durum liberal demokrasinin sabit

bir kategori olarak değerlendirilmesine neden olurken İslam'ın reforme edilmesi fikrini üretmektedir. Liberal İslam yaklaşımı düşünürleri sekülerizmin normatif boyutunun yanında din ve devlet ayrılığını savunarak devletin nötrlüğünü ve çifte hoşgörüyü savunmaktadır. Devletin amaçları kapsamında, devletin politikalarında ve tercihlerinde herhangi bir dünya görüşüne mensup insanlara yönelik farklı etkilerde bulunulmaması gerektiğinden hareketle devletin nötrlüğünü savunmaktadır. Liberal İslam düşünürlerinin bu gerekçelerle devletin nötrlüğünü savunmaları, nötrlüğün nasıl temellendirileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi devletin nötrlüğünün temellendirilmesi için öne sürülen argümanlar liberal nötrlüğün gerekli ve zorunlu olduğu iddiasını sağlayamamaktadır. Liberal İslam düşünürlerinin liberal teoride nötrlük idealini savunulurken yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlayıcılıklar üzerine kafa yormadıkları görülmektedir. Liberal nötrlüğün savunulmasında yapılan bu istisnalar nötrlük idealinin daha sağlam bir zeminde tartışılmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde, liberal nötrlükte yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlayıcılıkların varlığı bu idealin Müslüman toplumlarda savunulması ve uygulanması konusunda soru(n)lara neden olacaktır.

Dördüncü olarak, liberal İslam düşünürleri anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi normatif düzenlemelerle din ve dini öznelliklerin şekillendirilmesinin yanında içsel ve dışsal olarak tabiiyet ve tahakküm ilişkilerini zımnen onaylamaktadırlar. Öncelikle, bu normatif düzenlemelerin onaylanmasıyla siyasalın siyasete indirgenmesi gerçekleşmekte, böylece, bu normatif düzenlemelerin/söylemlerin arkasında yatan güç ilişkilerini örtülmesine ve bu düzenlemelerin olumsuzluğunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Seküler bir anayasanın varlığı kamusal akla başvurulmadan önce siyasal/dini görüşlerin anayasada belirtilen ilkelere uyma zorunluluğu varsaydığı için kamusal aklın sınırlılığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, seküler bir anayasanın varlığı din ve devlet arasındaki ayrımı garanti altına alamadığı gibi dini alanın seküler anayasa dolayımıyla modern devlet tarafından düzenlenmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri seküler bir anayasanın varlığından ziyade modern devletin seküler anayasanın dolayımıyla dini alanın düzenlenmesinin nasıl engellenebileceğine

kafa yormalıdır. Aksi takdirde, modern devletin seküler bir anayasa dolayımıyla dinin alacağı şekli belirleyebileceği bir yolun önüne açmaktadırlar.

Liberal İslam düşünürleri, insan hakları söyleminin altında yatan soyut “insan” fikrini onaylayarak insan haklarının evrenselliğini kabul etmektedirler. İnsan hakları söyleminin altında yatan bu “soyut” insan fikri insan haklarının politik tercihler ve stratejik çıkarlar için kullanılmasında rol almaktadır. Müslüman toplumlarda dış güçler insan hakları söylemini, politik ve stratejik çıkarlar için kullandığı zaman gücün disiplini ve ideolojinin önyargısını birleştirerek tahakküm epistemolojisine dönüştürmektedir. İnsan haklarının bu şekilde kullanımı ideolojik bir önyargının tezahürü olarak meşrulaştırıcı ve gayri meşrulaştırıcı bir etkiye sahip olmaktadır. Bu durum Müslüman toplumlara müdahale etmenin yanında istikrarsızlaştırıcı bir etkiye sebep olması nedeniyle tahakküm ilişkilerine yol açmaktadır. İnsan haklarının arkasındaki bu tahakküm ilişkilerinin sorgulanmaksızın kabulü, göreceli siyasal ilkelerin etik olarak evrenselleştirilmesinin yanında hegemonik ideolojik yapıların ve söylemsel oluşumların kamufle edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Ayrıca liberal İslam düşünürleri, aidiyet biçimlerinin ve kimliklerin vatandaşlık aracılığıyla silinmesini onaylamaktadır. Modern aşkın devlet, sekülerizm dolayımı ve vatandaşlık aracılığıyla bireyleri seküler ve liberal toplumun gereklerine ve hassasiyetlerine yönelik disipline edici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri devletin aşkınlığını amaçlayan ve bu niteliğiyle Müslüman öznellikleri şekillendiren ve disipline eden bu vatandaşlık anlayışını yeniden ele almak zorundadır.

Son olarak, liberal İslam düşünürleri din ve devlet ayrılığını savunurken din ve siyaset ilişkisinde kamusal alan ve kamusal aklın rolünü özellikle vurgulamaktadır. Kamusal olan aklın siyasal olana, kamusal olmayan aklın ise toplumsal olana işaret ettiği bu durum siyasal ve toplumsal arasında sınır çizilmesine neden olmaktadır. Kamusal aklın işlediği kamusal alan böylelikle toplumsaldan ayrı bir alanı imlemektedir. Toplumsal ve siyasal olan arasında yapılan bu ayrımın geçerliliği veya bu ikisi arasında yapılan ayrımın sınırlarının nasıl belirleneceği bir sorun olarak belirmektedir. Toplumsalın siyasal olandan ayrılmayacağı ve bu ayrımın sınırlarının çizilmesinde yaşanan sorunlar göz önüne alındığında toplumsalı siyasaldan ayırma

girişimi olarak kamusal alan düşüncesi, siyasalın siyasete indirgenmesine neden olmaktadır. Öncelikle, kamusal alana yapılan vurgu siyasalın siyasete indirgenmesine yol açarak siyasalın sınırlandırılmasına ve siyasal için özel bir alan tahsis edilmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, kamusal alan zorunlu olarak (sadece olumsal olarak değil) iktidar tarafından oluşturulan bir uzam olarak kalmaktadır. Kamusal alanın ortaya çıkış sürecinde din özel alana aitken günümüzde dinin yükselişiyle birlikte dinin kamusal alandaki konumu tartışılmaya başlanmıştır. Dinin kamusal alana dâhil olmasıyla birlikte bu ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair farklı düşünceler ve düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Kamusal alanın en önemli özelliği kamusal aklın ortak bir noktada buluşması ve farklılıkları dışarıda bırakmasıdır. Kamusal aklın inşası için demokrasi ve sekülerizm ön şart olarak kabul edilmektedir. Modern iktidarın meşruiyet kaynağı, kamusal akla tercüme edilen seküler ve rasyonel gerekçelendirmelerdir. Bu durum siyasalın değil siyasetin öncelenmesine ve liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlemesine yol açmaktadır. Buna bağlı olarak, kamusal alanda rasyonel/kamusal aklın dışındaki hiçbir gerekçelendirme kabul edilmemektedir. Kamusal alana içkin bu sekülerlik kavrayışı, toplumu temellendiren veya bir arada tutan her türlü aşkın düşünceyi reddetmektedir. Bunun yanında, kamusal aklın mutlak doğrular üzerinde uzlaşılabilceği iddiası yeni bir kutsal alanın oluşturulmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak, demokratik vatandaşlık, seküler anayasa, insan hakları ve kamusal akıl kavramı dinsel farklılıkların sınırlandırılması ve dönüştürülmesine yol açarak liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlemesiyle neticelenmektedir. Bu tür normatif düzenlemeler dinin ve dini özelliklerin şekillendirilmesinin yanında siyasalın üstünün örtülmesine yol açmaktadır.

Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri Sabet'in belirttiği gibi demokrasi, liberalizm ve çoğulculuk değerlerinin İslam ve Müslümanlar için olumlu sonuçları nasıl vaat edeceğini açıklamalıdır.²¹⁸ Kazmi'ye göre, liberal Müslümanlar, ancak kendi inançları hakkında "kolonyal/sömürgeci" düşünme döngüsünü kırdıkları zaman gerçek bir gelişme kaydedebilirler.²¹⁹ Sabet'in de doğru bir şekilde saptadığı gibi "Batı söylemiyle yüzleşmek için İslam, yalnızca gerçeğe uyum sağlamak yerine gerçekliği

²¹⁸ Sabet, "Islam and the political: Theory, governance and international relations", s. 201.

²¹⁹ Zaheer Kazmi, "Is liberal Islam the answer?", y.y.

şekillendirebilir. Eğer öyle ise İslam kesinlikle yeniden siyasallaştırılmalı ve tarihsel koşulların üstesinden gelebilecek bir siyasi din olarak gerçek özüne kavuşmalıdır. İslam yalnızca Batı söylemlerinde İslam anlayışını düzenleyen şiddetli hiyerarşiyi tersine çevirerek varlığın pozitif bir bileşeni haline gelebilir ve ancak o zaman bir *Weltanschauung* olarak temel özelliklerini kendi başına kazanabilir. Aksi takdirde, İslam yalnızca Batılı bir güç oluşumu söylemine, sürekli olarak boyun eğdirilmiş ve demoralize edilmiş bir İslam topluluğu haline gelir.”²²⁰ Sonuç olarak, liberal İslam düşünürlerinin İslam’ı liberalizmle uzlaştırma ve uyumlulaştırma ile İslam’da liberalizm bulma çabaları mevcut kurum, yapı ve söylemler aracılığıyla siyasalın sınırlarının çizilmesine ve tüketilmesine yol açarak İslam siyaset düşüncesinin ufkunun belirlenmesine neden olmaktadır.

²²⁰ Sabet, “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, s. 167–168.

SONUÇ

Bu tezde liberal İslam yaklaşımının siyasal tasavvurunun imkânı, sınırlılıkları ve kapsayıcılığı sorgulanmıştır. Bu kapsamda öncelikle liberal İslam kavramının ve kavrayışının tanımlanması, açıklanması ve sınırlarının belirlenmesi önemli bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu sorunun giderilmesi için mevcut literatür eleştirel bir şekilde değerlendirilerek yeni bir kavramsallaştırma önerilmiştir. Liberal İslam yaklaşımının, İslam devletinin teorik zeminine ve uygulamalarına yönelik eleştiriler temelinde ortaya çıktığı savunulmuştur. Buna ek olarak, Soğuk Savaş sonrası tarihsel bağlamda seküler liberal demokrasinin zaferinin ilanına paralel bir şekilde seküler liberal değerlerin İslam siyaset düşüncesine alınılması olarak okumanın mümkün olduğu iddia edilmiştir. Liberal İslam yaklaşımı teolojik bir boyuta sahip olmasına rağmen liberal İslam kavramının İslam'ın bir türüne işaret etmediği özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca, 11 Eylül sonrasında Amerika dış politikasının İslam'ı Liberal İslam, İlmî İslam ve Radikal İslam vb. çoğullaştırma girişimlerinin bu yaklaşımın kavramsallaştırılmasında ve adlandırılmasında zorluklara ve şüphelere yol açtığı unutulmamalıdır. Liberal İslam kavramını bu çerçevede değerlendirmek İslam'ın çoğullaştırma girişimlerine katkıda bulunmak manasına geleceği için bu kavramsallaştırmanın kullanım gerekçelerini açık bir şekilde ortaya koymak önemli hale gelmektedir. Öncelikle liberal İslam kavramı, çalışmada ele aldığımız düşünürler tarafından kendi yaklaşımlarını tanımlamak için kullanıldığından tercih edilmiştir. Ayrıca, liberal İslam yaklaşımı teolojik bir boyuta sahip olmasına karşın bir kimlik ve pozisyon olarak siyasal boyuta sahiptir. Liberal İslam kavramının kullanılması, bu kavrama içkin siyasal boyutun vurgulanması ve ortaya konulabilmesi için önemli bir gerekçe olmaktadır. Bu noktalara değindikten sonra liberal İslam düşüncesinin seküler liberal demokrasiyi ve ona eşlik eden bileşenleri kabul eden düşünürleri kapsadığını ortaya koyulmuştur.

Buna ek olarak, çalışmamızda liberal İslam yaklaşımının teolojik ve siyasal bir boyuta sahip olduğu açıklanmıştır. Liberal İslam yaklaşımının teolojik boyutu seküler liberal demokrasiyle uyumlu bir din anlayışının varlığı ve imkânı hakkında bir kesinlik

sunmaktadır. Bu teolojik boyut liberal seküler bir din anlayışının varlığını ve imkanını kabul etmektedir. Liberal İslam düşünürleri, Kur'an'ın farklı yorumlarının mevcudiyetinin bu tip bir din anlayışı için zorunlu ve gerekli bir temelini oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, liberal seküler bir din anlayışının varlığının diğer din yorumlarının mevcudiyetini garanti altına aldığı varsaymışlardır. Bu din anlayışına göre İslam ve liberalizmin uzlaşabileceği düşüncesi kabul edilmektedir. İslam ve liberalizm arasındaki uzlaşının sağlanabilmesi için İslam'ın reforme edilmesi ve Kur'an'ın yorumlanması gerektiği düşüncesi savunulmaktadır. Çalışmamızda bu uzlaşının imkanından ziyade bu uzlaşının nasıl gerçekleştirildiği veya nasıl bir yöntem izlendiğine odaklanılmıştır. Bu uzlaşının imkanını değerlendirmek teolojik bir tartışmanın yapılmasına zorunlu kılmaktadır. Oysaki, bu tip bir tartışmanın teolojik boyutu dikkate almasının bir zorunluluk olması nedeniyle böyle bir tartışma çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır.

Liberal İslam yaklaşımının siyasal boyutu ise seküler liberal demokrasinin kabul edilmesidir. Bu siyasal boyut, çalışmamızın kapsamını ve sorunsalını oluşturmuştur. Liberal İslam yaklaşımının teolojik ve siyasal boyutunun olması farklı tartışmaların yapılmasına imkân sağlamaktadır. Bu noktada, liberal İslam yaklaşımının İslam ve liberalizmin uyumluluğu konusundaki görüşleri teolojik bir değerlendirmeyi gerektirdiği için çalışmamızda teolojik boyut ele alınmamıştır. Buna karşılık, çalışmada liberal İslam yaklaşımının seküler liberal demokrasi içinde İslam'ın varlığının mümkün olduğu görüşüne odaklanılmıştır. Bu tür bir odaklanma liberal İslam yaklaşımının siyasal boyutunun imkânı, sınırlılıkları ve açmazları sorununun ele alınması anlamına gelmektedir.

Yukarıda belirtilen çerçeveyi dikkate alarak Endonezya'dan Liberal İslam Ağı düşünürleri, Sudanlı düşünür Abdullahi An-Naim ve siyaset bilimci Nader Hashemi'nin düşüncelerinin ve siyasal tasavvurunun liberal İslam yaklaşımı kapsamında değerlendirilebileceği iddia edilmiştir. Böylelikle liberal İslam düşünürlerin ortaya koymuş olduğu siyasal tasavvurları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler ışığında liberal İslam düşünürlerinin devletin tarafsızlığı olarak sekülerizm, liberal demokrasi, modern devlet, vatandaşlık, kamusal alan/akıl,

anayasacılık ve insan hakları gibi siyasal liberalizmin bileşenleri çerçevesinde bir siyasal tasavvur geliştirdiği ortaya konulmuştur. Müslüman çoğunluklu ülkeler bağlamında bu tür bir siyasal tasavvurun Müslüman düşünürler tarafından savunulması ve dini gerekçelerle temellendirilmesi ilk defa gerçekleşmiştir.

Bu siyasal tasavvurun ortaya çıkışını kendinden önce gelen benzer çaba ve yaklaşımlardan ayırmak için iki noktaya vurgu yapılması gerekmektedir. Öncelikle, son zamanlarda Amerika ve Avrupa’da artan Müslüman nüfusun liberal demokrasiye nasıl dahil edileceği sorusu etrafında şekillenen teorik tartışmalardan ayırmak gerekmektedir. Bu teorik tartışmaların Batılı akademisyenler ve Müslüman düşünürler tarafından gerçekleştirilen iki boyutu bulunmaktadır. Muhammed Arkoun, Bassam Tibi, Tarık Ramazan gibi düşünürler bu tartışmanın bir tarafını oluştururken Alfred Stepan, Andrew March ve buna ek olarak post-seküler kamusal alan tartışmaları yapan akademisyenler diğer tarafını oluşturmaktadır. İkinci olarak, Müslüman çoğunluklu ülkelerde geçmişte liberal seküler değerleri kısmen benimseyen, İslam düşüncesi ile bu değerler arasında bir senteze giden veya İslam düşüncesindeki belli kavram ve uygulamalar (istişare, müşavere, içtihat, icma vb.) ile liberal kavram ve uygulamalar (meclis, demokrasi, halk egemenliği vb.) arasındaki benzerlik kuran düşünürleri liberal İslam kavramsallaştırması altında değerlendirmemek gerekmektedir. Bu tür bir girişim, liberal İslam yaklaşımının sınırlarının net bir şekilde çizilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Buna ek olarak, böyle bir girişim liberal İslam yaklaşımının diğer siyasal düşüncülerden ayrıldığı noktanın açık bir şekilde ortaya konulabilmesi açısından önemlidir. Liberal İslam yaklaşımı, Müslüman çoğunluklu topluluklar bağlamında seküler liberal düşüncelerin benimsendiği siyasal tasavvur olarak yeni bir olguya işaret etmektedir. Ayrıca, bu çalışmada bu tür bir ayırım ve sınır çizme girişimi liberal İslam kavramı etrafında gerçekleşen Amerika dış politikasının İslam’ı çoğullaştırma girişimleri veya iddialarına karşın bu düşüncünün özgün olduğu varsayımdan hareket edildiğinin altının çizilmesi açısından önemlidir. Liberal İslam yaklaşımının bu şekilde ele alınması bu olgunun hem doğru bir şekilde anlaşılması hem de Müslüman çoğunluklu topluluklar için siyasal bir çözüm olarak imkanının, sınırlarının ve açmazlarının doğru bir şekilde ortaya konulması için zorunludur.

Bu değerlendirmeler kapsamında çalışmamızda liberal İşlam yaklaşımının siyasal tasavvuru açıklanarak imkanının, sınırlarının ve açmazlarının doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için ağdaş siyaset teorisinde farklı düşünürler tarafından geliştirilen siyasal ve siyaset arasındaki ayrım kullanılmıştır. Siyasal ve siyaset arasında yapılan ayrım cari kurum ve uygulamaların olumsuzluğını vurgulaması nedeniyle bunların sorgulanması ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ayrım modern devletlerin varlığına dayalı uluslararası boyutun doğru bir şekilde ele alınabilmesi ve modern devlete içkin unsurların sorgulanmasını sağlamıştır.

İlk olarak, bu kapsamda liberal İşlam düşünürlerinin siyasal tasavvurlarında değerlendirmeye almadığı veya göz ardı ettiği, siyasetin kuruluşunda önem arz eden uluslararası boyuta dikkat çekebilmek için bu mesele ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Liberal İşlam düşünürleri modern devlete içkin bileşenler üzerinde vurgu yapmış olmalarına rağmen modern devletin kuruluşunda ve sonrasında etkin bir rolü bulunan uluslararası boyutu ihmal etmiş olmaları iki açıdan sorun oluşturmaktadır. Öncelikle, modern devlete dayalı bu uluslararası boyut iktidar ilişkilerinin üzerini örtmektedir. Öyle ki devletlerin eşit egemenlik ilkesi üzerine kurulan bu uluslararası boyut insani müdahale ve demokrasi gibi gerekçelerle ihlal edilmektedir. Bu nokta özellikle bir açmaza sebep olmakla birlikte küresel iktidar ilişkilerinin kurulmasına zemin hazırlamaktadır. İkinci olarak, bu uluslararası boyutun ihmal edilmesi veya zımnen kabul edilmesi alternatif bir siyasal düşünüşün imkanını yok saymaktadır. Mevcut küresel düzenin bu haliyle kabul edilmesi adil bir küresel düzenin imkanını göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu yüzden, liberal İşlam düşünürleri modern devlete içkin unsurlara ilişkin görüşlerini serdederken aynı zamanda bu uluslararası boyut hakkında düşünmeleri gerektiğini unutmamalıdırlar. Aksi takdirde, uluslararası boyutu ıskalayan bu tür bir siyasal tasavvurun/düşünüşün imkânı konusunda soru(n)lara yol açacaktır.

İkinci olarak, liberal İşlam yaklaşımı modern devlete içkin demokratik söylemin ontolojik ilkelerinden biri olan bireysellik, rasyonalite aracılığıyla tümevarım yöntemiyle epistemolojik olarak hakikatin veya gerçeğin bilinebileceği

dair bir tahayyüle sahiptir. Bu tahayyül, aklın ve rasyonalitenin iktidara dışsal bir şey olduğunu varsaymaktadır. Oysaki akıl ve rasyonalite iktidara dışsal bir şey olmamakla birlikte, tarihseldir. Buna karşılık İslam bilgi sistemi ontolojiye bağlı olarak hakikat iddialarını ortaya koymuştur. Liberal demokratik söylemin benimsenmesi bu iki farklı bilgi sistemi arasında hiyerarşik bir ilişkinin tesis edilmesine yol açmaktadır. Bu hiyerarşik ilişki İslami bilginin sekülerleşmesine yol açmakla birlikte dini fikir düzeyine indirgemektir. Liberal demokratik söylem dinin veya dinsel söylemin kamusal alandan çıkarılmasını değil, dini bilincin sekülerleştirerek kamusal alana dahil edilmesini sağlamaktadır. Böylelikle liberal demokrasi, dini söylemlerin kamusal alana çıkmadan önce öznelerin dini bilinçlerini gevşeterek hem öznellikleri hem de dini şekillendirmekte veya ortadan kaldırmaktadır. Liberal demokrasi bağımsız bir yapı olarak değil seküler bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) veya Batı dünyasının söylemsel tezahürleri yansıtmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri demokratik bir söylemi benimserken bu hiyerarşik yapının dine ve dinsel söylemlere karşı dönüştürücü, şekillendirici ve ortadan kaldırıcı niteliği üzerine kafa yormak zorundadırlar.

Üçüncü olarak, liberal İslam düşünürleri dinin vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bir yandan da sekülerizmin bir biçimi olan çifte hoşgörü adı altında devletin tarafsızlığını savunmaktadırlar. Oysaki sekülerizm uygulamada din ve devlet arasındaki sınırın sürekli belirlendiği bir süreç olarak işlemektedir. Bu noktada, vicdan özgürlüğü ile devletin tarafsızlığı ilkesi arasında bir açmazın olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, liberal sekülerizmi sınırlama/kısıtlama ve özgürlük ilkeleri etrafında şekillenecek bir yönetim biçimi sağlamaya dayalı soruşturmalar ve tartışmalar olarak okumak mümkündür. Bu soruşturmalar, özgürlüğün sağlanmasında devletin tarafsızlığının tek alternatif olarak savunulmasında soru işaretlerine yol açmaktadır. Aynı zamanda, alternatif yönetim biçimlerine karşılık devletin tarafsızlığını esas alan bu yönetim biçiminin neden ve hangi gerekçelerce öncelendiği sorusu gündeme gelmektedir.

Dördüncü olarak, liberal İslam düşünürleri liberal demokrasi ile İslam'ın uzlaşmasının iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Öncelikle, İslam'ın

batıda yaşanan sürece benzer şekilde reforme edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu durum, batıda yaşanan gelişmelerin evrenselliği ve zorunluluğu iddialarının kabul edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda, liberal demokrasi sabit kalırken batıda yaşanan bu zorunsuz gelişmelerin kabulü dinin içsel bir şekilde dönüşümüne neden olmaktadır. Böylelikle liberal İslam düşünürleri Batının tarihinin merkeziliğini pekiştirirken Müslüman çoğunluklu toplumların yaşadığı sorunlar için liberal söylemin ötesinde bir şey söylememektedirler. İkinci olarak, liberal İslam düşünürleri Kur'an bağlamsal bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Bu tikel okumalar Kur'an'ın tarihselliğine vurgu yapmaktadır. Kur'an'ın tarihselliğine yönelik yapılan vurgu dinin seküler liberal değerlerle uyumlu şekilde yorumlanması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Aynı zamanda, bu tip yorumlama biçimi liberal demokrasiyle uyumlu öznelliklerin oluşturulması yol açmaktadır. Bu durum ise seküler liberal değerlerinin din karşısında üstünlüğünün kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Seküler liberal demokrasi tarafsız bir yönetim biçiminden ziyade dini ve dini öznellikleri şekillendiren bir yapı olarak işlerlik kazanmaktadır.

Beşinci olarak, liberal İslam yaklaşımı anayasacılık ve evrensel insan haklarının belirli bir yorumunu benimsemektedirler. Öncelikle bu iki anlayışı liberal demokrasinin normatif düzenlemeleri olarak görmektedirler. Bu durum siyasal ve normatiflik arasındaki ilişkide hangisinin öncelikli olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Çalışmada gösterdiğimiz gibi normatif düzenlemeler siyasallık temelinde gerçekleştiği için bu düzenlemelerin olumsuzluğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Liberal İslam düşünürleri, bu normatif düzenlemeleri sorgulamaksızın kabul etmeleri nedeniyle siyasalın imkanını göz ardı etmektedirler. İkinci olarak, kamusal akla başvurmada önce bu normatif düzenlemelere uyma zorunluluğunun bulunması kamusal müzakerenin sınırlarının çizilmesine yol açmaktadır. Böylelikle, bu normatif düzenlemeler aracılığıyla liberal siyasal tasavvur kapsamlı bir doktrine dönüşmektedir. Liberal İslam düşünürleri bu normatif düzenlemelerin kamusal müzakerenin sınırlarının çizilmesinde nasıl bir rol oynadığı konusunda gerekli ve yeterli sorgulamaları yapmamaktadır. Üçüncü olarak, çalışmamızda seküler bir anayasanın varlığının din ve devlet ayrılığından ziyade modern devlet aracılığıyla dini alanın düzenlenmesine neden olduğu ortaya konulmuştur. Bu durum liberal İslam

düşünürleri tarafından sorgulanmamaktadır. Son olarak, liberal İslam düşünürleri tarafından benimsenen insan hakları düşüncesinin barındırdığı soru(n)lar hakkında gerekli sorgulamaların yapılmamış olması, bu düşünürlerin savundukları siyasal tasavvurun sınırları konusunda fikir sahibi olmadıklarını göstermektedir.

Son olarak, liberal İslam düşünürleri vatandaşlığın baskın anlayışını sürdürmektedir. Vatandaşlık düşüncesi yekpare bir ulusal topluluk içinde tüm aidiyet biçimlerinin veya kimliklerin tektipleştirilmesi ve hatta silinmesine yol açmaktadır. Sekülerizm dolayısıyla devletin aşkınlığının kabul edilmesi kimliklerin silinmesi yanında bu kimliklerin, vatandaşlık bağlamında denetlenmesi ve disipline edilmesine neden olmaktadır. Modern aşkın devlet vatandaşlık aracılığıyla Müslüman bireyleri seküler ve liberal toplumun gereklerine/hassasiyetlerine dikkate alarak disipline etmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri Müslüman öznellikleri şekillendiren ve disipline eden bu vatandaşlık anlayışını dikkate almak zorundadırlar. Vatandaşlık anlayışının eleştirilen diğer boyutu ise birey ve yaşamına dair belirli değerlendirmeler -bireyin özerkliği ve eşitliği gibi- öne sürerek değer bağımsız olduğuna yönelik iddiaları boşa çıkarmasıdır. Öncelikle, liberal İslam düşünürlerinin değer bağımsız olarak varsayılan vatandaşlık anlayışının Müslüman toplumlarda neden kabul edilmesi gerektiği konusundaki sorulara cevap vermesi gerekmektedir. Bunlara ek olarak, liberal İslam düşünürleri kamusal alan ve kamusal akıl düşüncesini de benzer bir şekilde değerlendirmişlerdir. Oysa kamusal alan zorunlu olarak iktidar tarafından oluşturulan bir uzam olması nedeniyle sorunsallaştırılması gerekmektedir. Ayrıca, siyasal faaliyetin özelleştirilmesi kamusal alana girişte sınırlama ve eşitsizliklere yol açtığından sorgulanmalıdır. Liberal İslam düşünürleri tarafından savunulan demokratik vatandaşlık ve kamusal akıl kavramı dinsel farklılıkların sınırlandırılması ve dönüştürülmesine yol açması nedeniyle liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak suçlanmasına neden olmaktadır.

Sonuç olarak, yukarıda belirtilen açıklamalar liberal İslam yaklaşımının siyasal tasavvurunun sınırlılıkları ve açmazlarını göstermektedir. Liberal İslam yaklaşımı, Müslüman çoğunluklu ülkelerin sorunları için liberal söylemlerin ötesinde bir şey söylemektedir. Liberal İslam düşünürlerinin, modern devlet, seküler liberal demokrasi,

vatandaşlık, anayasacılık ve insan hakları çerçevesinde geliştirdikleri siyasal düşünüşün imkânı bir yana bu düşünüşün yol açacağı sorunlara odaklanmadıkları görülmektedir. Ayrıca, bu sorunlara odaklanılmadan geliştirilen bu yaklaşımın kabulü alternatif bir düşünüşün imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, İslam'ın cari kurum, kavram ve pratikler içinde tüketilmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda, liberal düşünce karşısında İslam siyaset düşüncesinin yapılandırılmasına ve koşullandırılmasına neden olmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdi, Supriyanto: “Islam and (Political) liberalism: A note on an evolving debate in Indonesia”, **Journal of Indonesian Islam**, C. 3, No: 2, 2009, s. 370–389.
- Abshar-Abdalla, Ulil: “Demokrasi dan Problem Konsensus”, **IslamLib**, 2012, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dan-problem-konsensus/>, 16.06.2021.
- Abshar-Abdalla, Ulil: “Negara ‘Agnostik’”, **IslamLib**, 2015, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-agnostik/>, 12.06.2021.
- Adams, Charles J.: “Mevdudi ve İslam Devleti”, **Güçlenen İslam’ın Yankıları**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989.
- Ağcan, Muhammed Ali: “Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen-devlet, Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık”, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C. 8, No: 32, 2012.
- Ağcan, Muhammed Ali: “İnsanlık, Sosyo-politik Topluluk ve Evrensellik/Farklılık: Andrew Linklater, Eleştirel Kuram ve Küresel Siyaset”, **Uluslararası İlişkiler**, C. 10, No: 37, 2013.
- Aktay, Yasin: “İslâmcı Siyasetin Yeni Halleri ve Söylemleri”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, ed. İsmail Kara, Asım

- Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Algar, Hamid: **Imam Khomeini - A Short Biography**, The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1999.
- Ali, Muhamad: “Southeast Asia, Islamic Liberalism in -”, **Oxford Islamic Studies Online**, 2012, (Çevrimiçi)
http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0040?_hi=0&_pos=1, 28.05.2021.
- Ali, Muhamad: “The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, **American Journal of Islamic Social Sciences**, C. 22, No: 1, 2005, s. 1–27.
- Ali Nurdin, Ahmad: “Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004”, **New Zealand Journal of Asian Studies**, C. 7, No: 2, 2005, s. 20–39.
- An-Na‘im, Abdullahi: “Beyond dhimmihood: Citizenship and human rights”, **The New Cambridge History of Islam: Muslims and Modernity Culture and Society Since 1800**, 2010, 314–334.
- An-Na‘im, Abdullahi: “Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective”, **Pepperdine Law Review**, C. 39, No: 5, 2013.
- An-Na‘im, Abdullahi: “Islam , Sharia and Democratic Transformation in the Arab World”, **Die Friedens-Warte**, C. 87, No: 1, 2012, s. 17–32.

- An-Na'im, Abdullahi: "Islam and Secularism", **Comparative Secularisms in a Global Age**, New York, Palgrave Macmillan, 2010, s. 217–228.
- An-Na'im, Abdullahi: **Islam and The Secular State : Negotiating The Future of Shari'a**, Harvard University Press, 2008.
- An-Na'im, Abdullahi: "Islamic Politics and the Neutral State: A Friendly Amendment to Rawls?", **Rawls and Religion**, ed. Tom Bailey, Valentina Gentile, New York, Columbia University Press, 2014.
- An-Na'im, Abdullahi: "Liberal İslamcı Söylemde Demokrasi Kavramı", **İslam ve Demokrasi**, ed. Yurdakul Fincancıoğlu, İstanbul, Tüses Yayınları, 2002, s. 59–88.
- An-Na'im, Abdullahi: "Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights", **Human Rights in Africa**, ed. Francis An-Na'im, Abdullahi Ahmed ve Deng, M., Washington, The Brookings Institution, 1990.
- An-Na'im, Abdullahi: "Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?", **Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law : volume 5 (1998-1999)**, ed. E. Cotran, C. Mallat, Kluwer Law International, 2000, s. 598.
- An-Na'im, Abdullahi: "The Compatibility Dialectic: Mediating the Legitimate Coexistence of Islamic Law and State Law", **Modern Law Review**, C. 73, No: 1, 2010, s. 1–29.

- An-Na'im, Abdullahi: "The Future of Shari'ah and the Debate in Northern Nigeria", **Comparative perspectives on Shari'ah in Nigeria**, ed. Philip Ostien, Jamila M. Nasir, Franz Kogelmann, Abadan, Spectrum Books, 2005.
- Aras, Bülent: "The future of liberal Islam", **Futures**, C. 36, No: 9, 2004, s. 1034–1037.
- Arjomand, Said Amir: **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**, New York, Oxford University Press, 1988.
- Armajani, Jon: **Modern Islamist Movements: History, Religion, and Politic**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2012.
- Asad, Talal: **Sekülerliğin Biçimleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Assyaukanie, Luthfi: "Adaptasi Agama Terhadap Sekularisme", **IslamLib**, 2004, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/adaptasi-agama-terhadap-sekularisme/>, 12.06.2021.
- Assyaukanie, Luthfi: "Berkah Sekularisme", **IslamLib**, 2005, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/berkah-sekularisme/>, 12.06.2021.
- Assyaukanie, Luthfi: "Democracy and the Islamic state: Muslim arguments for political change in Indonesia", **Copenhagen Journal of Asian Studies**, C. 20, No: 20 SPEC. ISS., 2004, s. 32–46.

- Assyaukanie, Luthfi: “Dilema Islam Publik”, **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi)
<https://islamlib.com/politik/sekularisasi/dilema-islam-publik/>, 12.06.2021.
- Assyaukanie, Luthfi, (ed.): **Wajah Liberal Islam di Indonesia**, Jakarta, Jaringan Islam Liberal, 2003.
- Ayubi, Nazih: **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, İstanbul, Cep Kitapları A.ş., 1993.
- Bayat, Asef: **İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Bayat, Asef: **Post-İslamcılık: Siyasi islam’ın Değişen Yüzü**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Bayram, Ahmet Kemal: “Re-reading the relation between Islam and Democracy in a critical way: The Hermeneutical Alternative”, **5th International Conference Democratic Transitions in the Muslim World**, ed. A. Salman, M.H. Kamali, M.A.M. Adıl, Kuala Lumpur, 2017.
- Benhabib, Seyla: **Democracy and Difference**, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Binder, Leonard: **Liberal İslam**, Kayseri, Rey Yayıncılık, 1996.
- Burhanuddin, (ed.): **Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal**, Jakarta, Jaringan Islam Liberal and the Asia Foundation, 2003.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman: “Contemporary Islamic thought in Indonesian and malay world: Islam liberal, Islam Hadhari,

- and islam Progresif”, **Journal of Indonesian Islam**, C. 5, No: 1, 2011, s. 91–129.
- Calder, Gideon: “Grounding Human Rights: What Difference Does It Make?”, **Human Rights and Military Intervention**, ed. Richard Moseley, Alexander ve Norman, Aldershot, Ashgate, 2002.
- Dahl, Robert: **A Preface to Democratic Theory**, Chicago, The University of Chicago Press, 1956.
- Davutoğlu, Ahmet: **Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- El-Affendi, Abdelwahab: “The elusive reformation”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 34–39.
- El-Benna, Hasan: **Gençlik İman ve Cihad**, İstanbul, İslamoğlu Yayınları, 1989.
- El-Benna, Hasan: **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, İstanbul, Özgü Yayınları, 2016.
- El-Efendi, Abdulvahhab: **Nasıl Bir Devlet**, II. Baskı., İstanbul, İlke yayıncılık, 2009.
- En-Nedvi, Ebu’l Hasen Ali: **Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2015.
- Enayet, Hamid: **Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi’i and Sunni to The Twentieth Century**, London, The Macmillan Press Ltd, 1982.
- Erdoğan, Mustafa: **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm**,

- Ankara, Orion Yayınevi, 2006.
- Filali-Ansary, Abdou: “What Is Liberal Islam? The sources of enlightened muslim thought”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003, s. 19–33.
- Fischer, Michael J.: “İmam Humeyni: Dört Anlama Düzeyi”, **Güçlenen İslam’ın Yankıları**, ed. John L. Esposito, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989.
- Frazer, James George: “Rethinking the public sphere, a contribution to the critique of actually existing democracy”, **The Phantom Public Sphere**, ed. Robbins Bruce, Londra, University of Minesota Press, 1993.
- Fyzee, Asaf A. A.: **A Modern Approach to Islam**, New York, Asia Publishing House, 1963.
- Gauchet, Marcel: **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2013.
- Habermas, Jorgen: **The Theory of Communicative Action: vols I**, Cambridge, Polity Press, 1984.
- Habermas, Jorgen: **The Theory of Communicative Action: vols II**, Cambridge, Polity Press, 1987.
- Haddad, Mahmoud: “Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Riḍa’s Ideas on the Caliphate”, **Journal of American Oriental Society**, C. 117, No: 2, 1997, s. 253–277.
- Haddad, Yvonne Y.: **Contemporary Islam and the Challenge of History**, Albany, State University of New York Press, 1982.

- Hallaq, Wael B.: **İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Neden Mümkün Değildir?**, İstanbul, Babil Kitap, 2019.
- Hashemi, Nader: **Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies**, New York, Oxford University Press, 2009.
- Hashemi, Nader: “Islam and Democracy”, **The Oxford handbook of Islam and politics**, ed. John L. Esposito, Oxford Univ. Press, 2013.
- Hashemi, Nader: “Political Islam: A 40 Year Retrospective”, **Religions**, C. 12, No: 2, 2021, s. 130.
- Hashemi, Nader: “Rethinking religion and political legitimacy across the Islam-West divide”, **Philosophy and Social Criticism**, C. 40, No: 4–5, 2014, s. 439–447.
- Hashemi, Nader: “Rethinking the Relationship between Religion and Liberal Democracy: Overcoming the Problems of Secularism in Muslim Societies”, **Islam, the state, and political authority : medieval issues and modern concerns**, ed. Asma Afsaruddin, New York, Palgrave Macmillan, 2011, s. 255.
- Hashemi, Nader: “The Multiple histories of secularism: Muslim societies in comparison”, **Philosophy and Social Criticism**, C. 36, No: 3, 2010, s. 325–338.
- Hashemi, Nader: “Toward a Democratic Theory for Muslim

- Societies: Rethinking the Relationship between Islam and Secularism across the Islam-West Divide”, **Demokratie und Islam : theoretische und empirische Studien**, ed. Ahmet Cavuldak, Springer VS, 2014, s. 487.
- Hashemi, Nader: “Why Islam (Properly Understood) is the Solution: Reflections on the Role of Religion in Tunisia’s Democratic Transition”, **The American Journal of Islamic Social Sciences**, C. 30, No: 4, 2013, s. 137–145.
- Hooker, Virginia: “Developing Islamic Arguments for Change through ‘Liberal Islam’”, **Islamic Perspectives on the New Millennium**, ed. Virginia Hooker, Amin Saikal, Singapore, ISEAS Publications, 2004.
- Humeyni, Ayetullah: **İslam Fıkında Devlet**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1979.
- İnayet, Hamid: **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Ankara, Hece Yayınları, 2008.
- “İran İslam Cumhuriyeti Anayasası”: 1979, (Çevrimiçi)
https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en.
- IslamLib: “İslam Bukan Wewenang Negara”, **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi)
<https://islamlib.com/politik/sekularisasi/islam-bukan-wewenang-negara/>, 12.06.2021.
- Jackson, Roy: “Authority”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton,

- Princeton University Press, 2015.
- Jackson, Roy: **İslam'da 50 Önemli İsim**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kaya, Ali: “Gannuşi’nin ‘Siyasetsiz’ Siyaset Felsefesinin Kritiği”, **İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)**, C. 8, No: 1, 2017, s. 115–142.
- Kazmi, Zaheer: “Is liberal Islam the answer?”, y.y.
- Kazmi, Zaheer: “Liberal Islam is not the answer to Islamic State”, No: August, 2016.
- Kazmi, Zaheer: “The Limits of Muslim Liberalism”, **LA Review of Books**, 2014.
- Khan, Muqtedar: “Radical Islam, Liberal Islam”, **Current History**, C. 102, No: 668, 2003.
- Khatab, Sayed: **The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, London, Routledge, 2006.
- Khomeini, Ayatullah Ruhullah: **Islamic Government: Governance of the Jurist**, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Khomeini, Imam: **Islam and Revolution**, Berkeley, Mizan Press, 1981.
- Köroğlu, Cemile Zehra: “Kamusal Alan Ve Din İlişkilerinde Yeni Dönem”, **Journal of Turkish Studies**, C. 9, No: 5, 2014.
- Krämer, Gudrun: “Hasan al-Banna (1906–49)”, **The Princeton**

- Encyclopedia of Islamic Political Thought**, Princeton University Press, 2015.
- Kubba, Laith: “Faith and modernity”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003.
- Kurzman, Charles: **Liberal İslam: A Sourcebook**, New York, Oxford University Press, 1998.
- Kurzman, Charles: “Liberal İslam Not a Contradiction in Terms”, **ISIM Newsletter**, C. 2, No: 1, 1999, s. 41.
- Kutub, Muhammed: **Yirminci Yüzyıl Cahiliyesi**, Beyrut, Dar al-Shuruq, 1981.
- Kutub, Seyyid: “Fizilal-i Kur’an, 5:41-50”, (13.03.2018), (Çevrimiçi)
<https://www.islamidavet.com/kuran/maide-suresinin-35-56-ayet-tefsiri-fizilalil-kuran-seyyid-kutub/>, 13.03.2018.
- Kutub, Seyyid: **Yoldaki İşaretler**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will: **Multicultural Citizenship**, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe: **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Larmore, Charles: “Patterns of Moral Complexity”, **Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory**, ed. George Wall, Steven ve Klosko, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

- Liu, Zhongmin: “Commentary on ‘Islamic State’ Thoughts of Islamism”, **Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)**, C. 7, No: 3, 2013, s. 22–42.
- Mahmood, Saba: “Is Liberalism Islam’s Only Answer?”, **Islam and the challenge of democracy**, ed. Joshua Cohen, Deborah Chasman, 2004, s. 139.
- Mahmood, Saba: “Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation”, **Public Culture**, C. 18, No: 2, 2006, s. 323–348.
- Maksum, Ali: “Discourses on Islam and democracy in Indonesia: A study on the intellectual debate between Liberal Islam network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)”, **Journal of Indonesian Islam**, C. 11, No: 2, 2017, s. 405–422.
- Masmoudi, Radwan A.: “What Is Liberal Islam? The Silenced Majority”, **Journal of Democracy**, C. 14, No: 2, 2003.
- Mevdudi, Ebu’l Ala: **İslam’da Hükümet**, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016.
- Miş, Nebi: “‘Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması’nı Yeniden Ele Almak”, **Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi**, No: 2, 2007.
- Misrawi, Zuhairi: “Negara Syariat atau Negara Sekuler?”, **IslamLib**, 2002, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-syariat-atau-negara-sekuler/>, 12.06.2021.

- Mitchell, Richard P.: **The Society of the Muslim Brothers**, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Morss, Susan Buck: **Küresel Bir Karşı Kültür**, İstanbul, Versus Kitap, 2007.
- Mouffe, Chantal: **Demokratik Paradoks**, Ankara, Epos Yayınları, 2001.
- Mouffe, Chantal: **Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk**, Birikim, 1993.
- Mouffe, Chantal: **Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015.
- Mouffe, Chantal: **Siyasal Üzerine**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2015.
- Mouffe, Chantal: **Siyasetin Dönüşü**, Ankara, Epos Yayınları, 2008.
- Muzakki, Akh.: “Current Debates in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-liberal Islamic Movement”, **Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies**, C. 45, No: 2, 2007, s. 321–366.
- Nasr, Seyyed Vali Reza: **Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism**, New York, Oxford University Press, 1996.
- Pribadi, Airlangga: “Melampaui Nalar Sakralisasi Agama”, **IslamLib**, 2004, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/melampaui-nalar-sakralisasi-agama/>, 12.06.2021.

- Rahim, Lily Zubaidah: “Discursive Contest between Liberal and Literal Islam in Southeast Asia”, **Policy and Society**, C. 25, No: 4, 2017, s. 77–98.
- Ramadan, Tariq: **Islam and the Arab Awakening**, New York, Oxford University Press, 2012.
- Rawls, John: **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1971.
- Roberts, Hugh: “Radical Islamism and the dilemma of Algerian nationalism: The embattled arians of Algiers”, **Third World Quarterly**, C. 10, No: 2, 1988.
- Roy, Olivier: **Siyasal İslamın İflası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Roy, Olivier: **The Failure of Political Islam**, Harvard, Harvard University Press, 1994.
- Sabet, Amr G. E.: “Islam and the political: Theory, governance and international relations”, 2008, 309.
- Sahasrad, Herdi: “Youth Movement and Islamic Liberalism in Indonesia”, **Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman**, C. 15, No: 1, 2020, s. 145–175.
- Sandel, Michael: **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014.
- Sartori, Giovanni: “Democracy”, **International Encyclopedia of**

- the Social Sciences**, Macmillan, 1968.
- Sayyid, Salman: **Hilafeti Hatırlamak**, İstanbul, Vadi Yayınları, 2017.
- Sudarto: “Netralitas Negara: Pra-Syarat Demokrasi Substansial”, **IslamLib**, 2015, (Çevrimiçi) <https://islamlib.com/politik/netralitas-negara-pra-syarat-demokrasi-substansial/>, 16.06.2021.
- Taflıoğlu, M. Serkan: **Humeyni İran İslam Devrimi - Şah Nasıl Mat Oldu?**, Ankara, Kripto Yayınları, 2010.
- Taşgetiren, Ömer: “Liberal Nötrlük Mümkün mü, Gerekli mi?”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 22, No: 42, 2017, s. 107–143.
- Taylor, Charles: **A Secular Age**, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles: **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Üstel, Füsün: **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Walker, R.B.J.: **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Yaylacı, İsmail: “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı”, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, No: 34, 2013, s. 49–96.

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünden 2012 yılında mezun oldu. İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler programında “Soğuk Savaş Sonrası Fransa’nın Uluslararası Müdahale Pratiğinin Mali Müdahalesi Özelinde İncelenmesi” başlıklı tez çalışmasıyla yüksek lisans eğitimini 2015 yılında bitirdi. İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler programında “Liberal İslam Yaklaşımının Eleştirel Bir Değerlendirilmesi” başlıklı tezle doktora çalışmasını 2022 yılında tamamladı. 2014 yılından itibaren Erciyes Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. İngilizce ve Fransızca bilmektedir.