

## **Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler\***

Yazan: Göran LARSSON\*\*

Çev.: Yrd.Doç.Dr. İsmail GÖNENÇ\*\*\*

Avrupa'nın 15 ila 25 milyon arasında değişen Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğu, İslam Hukuku'nun çok sıkı takipçileri olmamasına rağmen Müslümanlar, genellikle gayri Müslimler tarafından dindarlıkları yönüyle sınıflandırmaya tabi tutulurlar.<sup>1</sup> Bu görüşün aksine, Müslüman kökenli pek çok insan sekülerleşme süreçlerinden etkilenmiş ve bu nedenle de ya seküler veya kültürel Müslüman olarak kabul edilebilmektedirler.<sup>2</sup> Ben Kültürel Müslüman kavramıyla, Müslüman bir kültürel geçmişe sahip olmasına rağmen İslami pratikleri düzenli olarak yerine getirmeyen çok sayıda bireylerden bahsedir-

---

\* G. Larsson İlahiyat ve Din Çalışmaları Bölümü, Göteborg Üniversitesi, Göteborg, İsveç

\*\* G. Marranci (ed.), *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, Springer G. Larsson

\*\*\* YYÜ İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

<sup>1</sup> Müslümanların Avrupa'daki sayısı ile ilgili tüm tahmini rakamlar sorunludur. Konuyla ilgili sonuçlar, Avrupa'nın sınırlarından ziyade Müslümanları nasıl tanımladığımızla ilgili olmuştur. Bu sorunla ilgili metodolojik problemler için bkz. Brown (2000).

<sup>2</sup> Klausen (2005)'te belirtilen rakamlarda geçtiği gibi Almanya ve Fransa'daki Müslümanların büyük çoğunluğu ya dinsiz veya 'oldukça dindar'dır. O'nun ulaştığı sonuç şudur: 'Avrupalı Müslüman liderlerin ezici çoğunluğu genel görünüş itibariyle sekülerdirler. Bireysel tercih ve din-siyaset ayrımı konusunda temel liberal değerleri desteklemektedirler.' (Klausen 2005: 207). Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, dindarlık veya sekülerliği akademik bakış açısından ölçmek veya tahmin etmek oldukça zordur.

yorum. Pek çok Hıristiyan gibi (en azından İsveç'te) bunlar da dini (İslami) normlara alışkanlıkların dışında kimlik amaçlı olarak veya belirli durumlarda bağlılık gösterirler. Örneğin, Ramazan Ayı'nda veya bütün yıl boyunca değil de doğum kutlamaları, evlilik ve cenaze törenleri gibi yaşamın belirli zamanlarındaki ritüellerle bağlantılı olarak dini tören ve gelenekleri yerine getirmek bunlar için önem arz etmektedir. Bu nedenle, "kültürel Müslümanlar" için din, "artık bütünüyle kuşatıcı bir anlam sisteminden ziyade ekonomi, siyaset, eğitim ve aile gibi diğer pek çok alt sistemi oluşturan toplumsal bir sistem"dir.<sup>3</sup> Her şeye rağmen Müslüman bir kültürel geçmişe sahip kişilerin seküler veya "kültürel" olabileceği gerçeğine bakılmaksızın Avrupa'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun dini kategorilerine göre tanımlandıkları ve konuşuldukları da aşikârdır (Maussen 2007). Medya'da ve kamusal söylemde 'Müslüman', İslam kanunlarını yakından takip eden ve onlara büyük önem atfeden dindar bir kişi olarak sunulmaktadır. Gerçekten de özellikle son on yılda göçmenler, işçi, öğrenci, veli veya çocuk olarak tanımlanmaktan ziyade daha çok dini kategorilerine göre nitelendirilmişlerdir (Allievi 2006:37). Ayrıca Batı'da klişeleşmiş bu İslam imajının, daha kompleks bir realitenin basitleştirilmiş bir sunumu olarak sorgulanması ve eleştirilmesi gerekli ise de, sözünü esirgemeyen pek çok ilahiyatçı dinin önemini uygulamaya daha çok isteklidirler.<sup>4</sup>

Bu bölümde iki etkili çağdaş Sünni Müslüman ilahiyatçı Mısır'lı Yusuf el-Kardavi (d. 1926) ve Mısırlı-İsviçreli Tarık Ramazan'ın (d. 1962) sekülerleşme ile din ve siyaset ayrımı konularını nasıl işleyip tartıştıklarını tanımlayıp analiz edeceğim.<sup>5</sup> Her ne kadar bu iki isim

<sup>3</sup> Karel Dobbelaere'den aktaran De Lay (2002:108).

<sup>4</sup> Pek çok Müslümanın sekülerizm tarafından haklılaştırılan ayrımcılıktan da muzdarip olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. De Lay (2002: 110); Klausen (2005).

<sup>5</sup> Tarık Ramazan'ın etkisi için örneğin bkz. Klausen (2005: 162).

benzer teolojik konumları ile -Müslüman kardeşlerin fikirlerinden etkilenme gibi- (Tammam 2009) birçok konuda birleşse de, aslında her ikisi de özellikle sekülerleşme ile ilgili çalışmalarında birbirilerinden oldukça farklı bir görünüm sergilemektedirler.<sup>6</sup> Bu iki ilahiyatçının fikirlerini anlayabilmek için düşüncelerini ancak gerçek kültürel ortamlarına yerleştirerek sağlıklı bir değerlendirmenin doğru olacağını iddia ediyorum. Kültürel ortamla esasında kullandıkları dili, coğrafi çevrelerini (örneğin yaşadıkları yer) ve hitap ettikleri kişileri kastediyorum. Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Onlar sekülerleşmeyi aynı nedenlerden dolayı mı reddediyorlar? Yoksa sekülerleşme ile ilgili görüşlerinde farklılaşıyorlar mı?

Sekülerleşmeyi tartışmak için öncelikle sekülerleşme konusundaki akademik tartışmalara göz atmak ve sekülerleşmenin nasıl anlaşılıp tanımlandığıyla ilgili sıcak tartışmaları da gözden geçirmek gerekmektedir. Bunlara geçmeden önce, bu makalenin ne sekülerleşme teorileri ile ilgili bir bölüm ne de Orta Doğu'daki sekülerleşme tarihi olduğunu unutmamak gerekir. Daha doğrusu bu yazımın odak noktasını El-Kardavi'nin ve Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki spesifik fikirleri teşkil etmektedir. Sekülerleşmeyle ilgili herhangi bir tartışmada bu konuyla ilgili olarak Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ı bekleyen çok sayıda büyük ve zor problemler (örneğin, görüşleri karşılaştırılabilir mi? Sekülerleşmeyi nasıl tanımlamaktadırlar? İkiisi arasındaki farkı nasıl anlamalı-

---

<sup>6</sup> Her ne kadar Müslüman Kardeşler Hareketi 1928-1929 yıllarında Hasan El-Benna (ö.1949) tarafından kurulmuş ve organize edilmişse de, bu örgütün tüm üyelerini birleştiren tam olarak tanımlanmış bir siyasi çizgisi olduğundan söz etmenin güçlüklerini vurgulamak da oldukça önemlidir. Müslüman Kardeşler Hareketi daha ziyade İslam toplumunun nasıl dönüştürüleceğine dair çok sayıda farklı siyasi ve dini fikirleri bir araya getiren üst bir örgüt mahiyetindedir. Bkz. Mohsen-Finan (2002: 211-212); Smith (1995: 23); Zaman (2004:134).

yız?) olduğu için bu bölümün bütün bu problemleri bütünüyle kapsayacağı veya bu soruları yanıtlayarak ilgili tüm problemleri çözeceği iddiasında olmadığı da vurgulanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, bu bölüm daha çok İslam ve sekülerleşmeyle ilgili tartışma konusu olabilecek bazı önemli soruları vurgulayan, keşfetmeye dayalı bir girişimdir. Dini çalışmalar alanındaki meslektaşlarımı eleştirme niyetiyle olmasa da ben, İslam, Avrupa ve sekülerleşmeyle ilgili güncel tartışmaları anlamak için bu tür soruların daha derinlemesine araştırılması ve analiz edilmesi gerektiğine kesinlikle inanıyorum.

### **Sekülerleşme İle Ne Kastedilmektedir?**

Sekülerleşme ve laiklik konusunun nasıl anlaşılması ve tanımlanması gerektiği meselesi, modern din çalışmasında şüphesiz en önemli konulardan birisini oluşturmaktadır. Sekülerleşme teriminin -Avrupa dillerinde 1648'deki Westfalya Barış antlaşmasıyla kullanılmaya başlandığı (Wilson 1987: 159) öne sürülse de- kapsamı, derecesi ve etkisi halen siyaset ve din bilimlerinde oldukça tartışmalı bir mesele konumundadır. En geniş tanımıyla sekülerizm, 'dini olmayan anlamına gelmektedir'. Kelimenin anlamı, 'çağ' veya 'nesil' anlamına gelen Latince *Saeculum* kelimesinin kökünden gelmektedir (Smith 1995: 20; Lewis and Short 1966: 1613-1614). 'Sekülerleşme' terimi genellikle devlet yönetimi ve onun dini kurumları arasındaki ilişkiyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Sosyolog Bryan R. Wilson'a göre sosyologlar, sekülerleşmeyi;

“Sosyal mekan, zaman, tesis, kaynak ve personel kontrolü gibi dini otoritelerce kaybedildiği ve ampirik usullerin ve dünyevi hedef ve amaçların, öteki dünya veya doğaüstü güçlere endeksli ritüellerin ve sembolik kalıpların yerine geçtiği çeşitli süreçler”e (Wilson 1987:159)

işaret etmek için kullanmaktadırlar. Sekülerleşme-

nin tanımı aynı zamanda dinin tanımıyla da yakından ilişkilidir. Bu noktada konuyu fazla derinleştirmeden dinin genel anlamda ya özüne (substance) (örneğin, dini ne yaptığıyla değil de, ne olduğuyla tanımlamak)<sup>7</sup> veya fonksiyonuna (function) göre (örneğin, birey veya grup için toplumda dinin rolü ve işlevi konusunda) tanımlanabildiğini unutmamak gerekir. Ayrıca, sekülerleşme ile sekülerizm arasında da bir ayırım yapmak gerekmektedir: Birinci kategori, genellikle kilise (din) ile devlet veya toplumdaki yapısal değişmeler arasında genel bir ayırımı işaret ederken; ikinci kategori, seküler bir dünya görüşünü yukarıdan aşağıya (örneğin, Sovyet imparatorluğundaki komünist rejim zamanında olduğu gibi) bir ideolojiyi yansıtmaktadır.<sup>8</sup> Literatürde ve kamu söyleminde sekülerizm ve sekülerleşme, çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılırsa da, konunun açıklığa kavuşturulması için bu iki terimin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Pek çok teorisyen, sekülerleşmenin dinin devletten ayrılması olduğunu kabul etse de sekülerleşmenin derecesi, durumu ve itici gücü gibi konular hala çok tartışılan meselelerdir. Örneğin sosyolog Peter Berger, sekülerleşmenin otomatik olarak dinin devletten ayrılması anlamına gelemeyeceğini savunmaktadır (örn., 1999; Bkz. Stark

---

<sup>7</sup> Bkz. Aldridge (2000:29).

<sup>8</sup> Bryan Wilson yazıyor: 'Sekülerleşme, esas olarak, toplumsal yapıdaki değişmelerle ilgili süreçlerle birlikte ortaya çıkan veya bu süreçlerin bilinçsiz veya istenmeyen sonuçları şeklinde ortaya çıkan dini faaliyetler, inançlar düşünme tarzları ve kurumlarında görülen dönüşle ilişkilidir. Sekülerizm bir ideolojidir; onun savunucuları, bilinçli olarak doğaüstücülüğün her türlü formlarını ve ona sadık birimlerini kınarken; din dışı ya da din karşıtı ilkelerin kişisel ahlak ve toplumsal organizasyonun temelini oluşturduklarını savunmaktadır. Sekülerizm, sekülerleşme süreçlerine bir dereceye kadar katkıda bulunabilir ancak Sovyetler Birliği gibi resmi laik toplumlarda bile deliller, sekülerleşmenin çok yavaş bir şekilde işlediğini ve yine sanayileşme ve kentleşme gibi geniş yapısal değişim süreçlerine göre çok fazla köklü değişiklik meydana getirmediğini göstermektedir' Wilson (1987:159).

and Bainbridge 1985). Kilise veya genel olarak din, aydınlanmadan bu yana kamusal alandaki etkisini kaybetmesine rağmen insanlar dindar olmaya ve dine, kültürel normlara ve özel yaşamlarında manevi boyutlara önem vermeye devam etmişlerdir. Bu nedenle 'toplumsal düzeydeki sekülerleşmenin bireysel bilinç düzeyindeki sekülerleşmeyle bağlantılandırılmayacağı' vurgulanmalıdır (Berger 1999: 3). Günümüzde dinin halen politik ve ekonomik gerçekliklerin bir parçası ve parseli olduğu sık sık ileri sürülmektedir. Bu gelişme, örneğin yirmi birinci yüzyılda sözde 'Yeni Dini Hareketler'in yükselişinde, Evanjelik Hıristiyanlığın artan gücünde (Hıristiyan mezheplerin büyük bir çeşitliliğini içeren geniş bir terim), İslam'ın ve evrendeki diğer sözde dünya dinlerinin çeşitli yorumlarında da kendisini açıkça göstermektedir (Bkz. Berger 1999; Stark and Bainbridge 1985).<sup>9</sup>

Her ne kadar bilimsel altyapı ve sekülerleşmenin tanımlanması problemi, akademik tartışmanın anlaşılmasında büyük önem arz etse de Yusuf el Kardavi ve Tarık Ramazan'ın fikirlerini analizimde ve tartışmamda çok az bir etkiye sahip olmaktadır.<sup>10</sup> Örneğin, Arapçada 'sekülerleşme'nin doğrudan eşanlamlısı yoktur. 'Materyalist' veya 'ateist' anlamlarına gelen *dahriyya* veya dünya veya dünyevi işlerle alakalı şeylerde kullanılan *ilmaniyya* kelimeleri, Arapça konuşan dünyadaki sekülerleşmeye benzeyen süreçlere işaret etmekte kulla-

<sup>9</sup> Peter Berger'e göre, 'karşı-sekülerleşme, çağdaş dünyada en azından sekülerleşme kadar önemli bir fenomendir' (1999:6).

<sup>10</sup> Bu ifadeyi kullanırken, sekülerleşmenin Orta Doğu'da önemli bir rol oynamadığını söylemeye çalışmıyorum. Laiklik, Orta Doğu'da emperyalizm ve sömürgecilikle çok yakından ilişkili olmuş ve sık sık da İslam'a karşı 'ideolojik bir silah' olarak kullanılmıştır. Örneğin, *laikiyya* (Fransızca *laïcité* sözcüğünün bir transkripsiyonu şeklinde) sözcüğü, Mağrip'te bir hakaret olarak kullanılmaktadır. De Lay (2002: 109-110). Ayrıca bkz. Tamimi ve Esposito (2000).

nılabilir.<sup>11</sup> *İlmaniyya* kelimesi *‘ilm*, bilim veya bilgi kelimelerinden türetilmiştir ve bu nedenle de sekülerleşme genellikle dünya veya 'maddecilik'le ilişkilendirilir. Arapça *‘alamaniyya* veya *dunyawiyya* kelimeleri de aynı şekilde bunun için kullanılabilirler (Bkz. De Lay 2002: 109; Najjar 1996: 1–2). el-Kardavi ve Ramazan için sekülerleşme, temelde din ve siyasetin ayrılması olarak görülmektedir. Bu nedenle, burada onlar sekülerleşme hakkında yukarıda alıntılanan Wilson'la aşağı yukarı aynı şekilde düşünmektedirler. Bu nedenle bu bölümde bizim temel kaygımız, din ile devlet arasındaki ayrımı dar veya tek boyutlu bir sekülerleşme tanımıyla yapıp daha karmaşık ve çok boyutlu tanımları dışarıda bırakmaktır.<sup>12</sup>

İlahiyatçıların kullandıkları kavramları bir kenara bırakın, Charles D. Smith, Arap dünyasında 'günümüzde sekülerizm ile din arasındaki savaş her zamankinden daha yoğundur' sözlerini kullanmaktadır (Smith 1995: 21). İslam Dünyası'nda sekülerleşme üzerindeki tartışmalar genel olarak iki aşırı uca bölünmüş durumdadır: Bir tarafta İslam'ın kişisel inanç meselesi olduğu iddiasında bulunanlar; diğer yandan da *Şeriat'ı* bütün toplumun ortak temeli olarak dayatmak isteyenler (Bkz. De Lay 2002: 107). Bununla birlikte birinci guruptaki 'seküler' duruşun, bireyin dini bir inanca sahip olabileceği gerçeğiyle çelişmediğini belirtmek önem arz etmektedir. Fauzi M. Najjar'a (1996) göre, Orta Doğu'daki pek çok

---

<sup>11</sup> Smith (1995:21). 'Seküler' kelimesinin, genellikle 'dünyaya ait olan' veya 'kilise ve din işlerinden ayrılmış dünyevi şeyler' ile ilişkili olduğunu vurgulayan Stark ve Bainbridge' e de bkz. (1985:429).

<sup>12</sup> Aşağıdaki gibi yazan Peter Beyer'e katılıyorum: "Din ve modernlik arasındaki ilişki sorusu, basit bir düşünüş veya devamlılık seçeneği altında toplanamaz. Bu, sekülerleşme ve kutsallaşma arasındaki sorudan daha komplekstir. Çünkü bunun birden fazla boyutu var. Bu soru, bir bölge, tarih, dönem veya toplumsal mekândaki bir kişinin dinle ne demek istediğine bağlı olarak birbirlerinden farklı cevaplara maruzdur." (2005: 98).

liberal ve seküler düşünür, kendilerini inanan Müslümanlar olarak görmektedir. Bu nedenle yukarıda belirtilen iki duruş arasında birtakım varyasyonların ve çelişkilerin bulunduğu gözlerden kaçmamaktadır. Yine de birçok olay, bu meselenin problemlili olduğunu hatta dine karşı bir duruş sergilemek ve Müslüman dünyanın birçok yerinde seküler bir yönetim çağrısında bulunmak için tehlike arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, Temmuz 1993'te laikçi Türklerin konferans yaptıkları bir otel, İslamcı Türkler tarafından yakılmış ve Mısır'da 1988 Nobel Edebiyat Ödülü sahibi yazar Necip Mahfuz ise bir İslamcı tarafından 14 Ekim 1994'te Cuma günü boynundan bıçaklanarak öldürülmüştür.<sup>13</sup> Ancak en tartışmalı olay, 8 Temmuz 1992'de gazeteci Profesör Faraj Foda'nın İslami Cihad Örgütü'ne mensup iki kişi tarafından suikasta maruz kalmasıdır. Mahkemede Faraj Foda'yı en sert şekilde eleştiren kişilerden birisi olan Şeyh Muhammet el-Gazali sanığı savunmuş ve sekülerleşmenin büyük bir günah olduğunu ve ölümle cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. 22 Haziran 1993'te Devlet Yüksek Güvenlik Mahkemesi'ne çıkmadan önceki ifadesinde el-Gazali şu iddialarda bulunmuştur:

Bir sekülerist, toplum için tehlike arz etmektedir. Onu ölüme mahkûm etme de devletin görevidir. Eğer devlet bu görevi yerine getirmekte başarısız olursa bireyler veya guruplar bu görevi yapmakta özgürdürler. el-Gazali'ye göre, sekülerist kişi aynı zamanda bir mürteddir. Sekülerizm ise din ve devletin birbirinden ayrılması olarak saf küfürdür. El-Gazali'ye göre bir mürtedi öldüren bir kimse yetkili makamlara karşı 'ifti'at (bir işi yerine getirmekte en çok hak sahibi olan yetkililerin görevlerini ihmal ederek yapmadıkları bir işi haksız yere üstlenme) suçunu işlemiş olur. 'ifti'at'ın cezası sorulduğunda

<sup>13</sup> Necip Mahfuz bahsi, Najjar 1998'de ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Dankowitz (2005); Smith (1995:22-23)'te ise konuyla ilgili daha fazla örnekler verilmiştir.



ise Gazali şu cevabı vermiştir: 'Ben İslam'da böyle bir cezanın olduğunu hatırlamıyorum'.<sup>14</sup>

Elbette Şeyh Muhammed Gazali'nin yukarıda belirtilen görüşünün sadece bir argüman olduğunu hatırlamak önemlidir: Sekülerleşme üzerinde yapılan tartışmaların çok farklı boyutları da mevcuttur. Bazıları dine karşı açık bir duruş sergilerken diğerleri İslam'ın asla bir din devletinin açık bir tanımını yapmadığını, dinin veya dini hukukun daima 'sınırlı toplumsal bir alan' işgal ettiği tezini savunarak İslam tarihini görüşlerine dayanak yapmışlardır. Bu görüş, az çok Muhammet Nur Ferhat ve bir dereceye kadar bu bölümde incelenen Tarık Ramazan gibi çağdaş yazarların yanı sıra Hüseyin Heykel (1888-1956) ve Taha Hüseyin (1889-1976) gibi klasik düşünürlerin de görüşlerini yansıtmaktadır (Bkz. Asad 2001:1). Aynı şekilde Raşit Halifeler denilen (doğru yola erenler, örneğin ilk dört halife) kimselerin de demokrasi (Arapça'daki *şura* kavramından türetilen) taraftarı oldukları ve bu argüman doğrultusunda ilk halifelerin de sadece dine dayalı bir yönetim anlayışını savunmadıkları ileri sürülmektedir.<sup>15</sup> Örneğin, *El-Islam ve Usulü'l-Hüküm* (1925) adlı meşhur kitabında Şeyh Ali Abd el-Razık (1888-1966), 'İslam'ın bir devlet değil bir din olduğunu, bir yönetim değil bir mesaj olduğunu, siyasi bir kuruluş değil manevi bir yapı olduğunu' vurgulamıştır. Bu görüşlerinden dolayı Razık, El-Ezher *Ulema* Komitesi'nden yasaklanmıştır (Najjar 1996: 1). 'Tarih'in bu şekilde okunmasından dolayı İslam toplumunda da din, siyaset ve özel alan arasında bir ayırım yapılabileceğinin mümkün olduğu söylenebilir. Burada tarihsel detaylara girmeden

<sup>14</sup> Özet ve alıntı Najjar'dan alınmıştır (1996:3).

<sup>15</sup> Bu tartışma için bkz. Smith (1995:23). *Shura* kavramı için bkz. Basworth (1997:504-505); Ayalon (1997:506).

ilk dönem İslam tarihinin pek çok farklı yollardan yorumlanabileceği ve kullanılabilceği aşikârdır. Yani bu dönem, bir yandan din ve devlet (siyaset) ayrımını desteklediği şekilde kullanılabilirken, öte yandan da sekülerleşmenin tüm baskın şekillerini haklı çıkarmaya ve İslam'ın birleşik ve herkesi kapsayan (kuşatıcı) bir sistem olduğuna yönelik olarak da kullanılabilir. Şimdi de sekülerleşme konusunda çok güçlü görüşlere sahip olan fakat bu problemi farklı açılardan ele alan etkili iki çağdaş ilahiyatçımıza dönelim.

### **Sekülerleşme Konusunda Yusuf el-Kardavi**

Şüphesiz Yusuf el-Kardavi, İslam dini ve Müslüman meseleleriyle ilgili olarak çağdaş tartışmalarda en önemli ilahiyatçılardan birisidir.<sup>16</sup> O 1926 yılında Mısır'da doğdu. Özgeçmişine göre, Kuran'ı 10 yaşından önce ezberlediği, 'Aliyya sertifikasını ise Kahire'de el-Ezher Üniversitesi'nden 1952-53 yıllarında aldığı belirtilmektedir. 1973 yılında ise aynı üniversitede *ez-Zekat ve Eseruha fi Halli'l-Müşkilâti'l-İctima'iyya* (Sosyal Problemlerin Çözümünde Zekat ve Etkisi) adlı doktora tezini savundu. Büyük bir çeşitlilik arz eden İslami konularda (Kadınlar ve İslam, Vergilendirme, İslam Hukuku vb.) yazmış olduğu makale, kitap, broşür ve *fetvalar* dahil birçok yayınıyla onun üretken bir yazar olduğunu söylemek abartı olmaz. el-Kardavi Arapça olarak yazar. Fakat yayınlarının büyük bir kısmı, (örneğin yukarıda bahsi geçen tezi) çeşitli Batı

---

<sup>16</sup> Bu, onun tüm Müslümanlarca kabul edildiği anlamına gelmemektedir; Örneğin, Bkz. Klausen (2005:190). el-Kardavi'nin Avrupa'daki Müslümanlar ve İslam konularındaki önemi için bkz., örneğin, Caeiro (2009); Shadid ve Koningsveld van (2002).

dillerine tercüme edilmiştir.<sup>17</sup> Hâlihazırda o, Katar Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları ve Şeriat Fakültesi'nin dekanıdır.<sup>18</sup>

Basılı yayınlarının yanında el-Kardavi, kendi İslam yorumunu yaymak için yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini de kullanmaktadır. Arapça olarak yayın yapan (qaradawi.net) ve Arapça/İngilizce olan (islamonline.net) adlı internet sayfaları sayesinde fikirleri yaygın olarak alıntılanmakta ve küresel olarak tartışılmaktadır (Gräf 2007, 2008). Bunun yanısıra Katar'daki uydu televizyon istasyonu el-Cezire televizyonunda yayınlanan Şeriat ve Hayat adlı bir talk-show programına konuk olmaktadır (Mariani 2006; Skovgaard-Petersen 2004). İnternet ve yukarıda bahsi geçen televizyon programı aracılığıyla Kardavi, küresel Müslüman izleyici ile etkileşime geçmekte ve sorularına temelde *fetvalar* ve diğer beyanatlarla cevap vermektedir. Ancak onun etkisi bilgi ve iletişim teknolojisi ile sınırlı değildir. O aynı zamanda halen Dublin İrlanda merkezli Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi Başkanı olmasının yanında kurucularından da biridir.<sup>19</sup> O aynı zamanda Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin (IAMS) de başkanıdır.<sup>20</sup> Kapsamlı yayınları ve yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanmasından dolayı Kardavi, 'küresel müftü' etiketini kazanmış (Skovgaard-

<sup>17</sup> Örneğin, Al-Falah Vakfı, Kardavi'nin kitaplarının birkaçını İngilizce, Fransızca ve Almancaya çevirmiştir. Bkz. <http://www.falahfoundation.org/Home.asp?zPage=Systems&System=WebPages&WebPage=HomePage&Lang=E> (erişim: 17.11.2006).

<sup>18</sup> El-kardavi ile ilgili bibliyografik veriler, [http://www.islamonline.net/FatwaApplication/English/GuestCV/G\\_01.shtml](http://www.islamonline.net/FatwaApplication/English/GuestCV/G_01.shtml) ve Gräf and Skovgaard-Petersen (2009)'dan alınmıştır.

<sup>19</sup> Bu organizasyonla ilgili olarak bkz. <http://www.e-cfr.org/eng/>

<sup>20</sup> Bu organizasyonun amaçları ve kısa bir tanımı için bkz. Al-Haliwani ve Mohammad (2004).

## 202 ▪ Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler

Petersen 2004) ve küresel ölçekte Müslüman toplumuna Allah'ın adını yaymak için çok çeşitli araç ve metotları kullanan ulus ötesi ilahiyatçı örneği olmuştur. Bu bakış açısından, günümüzde Avrupa'daki Müslümanların arasında yer alan İslami söylemin formülasyonunu ve iç tartışmaları anlamak istiyorsak onun görüşlerinin analizi önem arz etmektedir (Cairo 2009). Kardavi'nin din anlayışının önemi üzerinde duran bir dizi yayın yapılmış olmasına rağmen, bildiğim kadarıyla sekülerleşme ve din-devlet ayrımı konularındaki görüşlerini açık bir şekilde ele alan hiçbir ön çalışma bulunmamaktadır (Gräf and Skovgaard-Petersen 2009).

Kardavi'nin sekülerleşme konusundaki görüşlerine dönmeden önce analizimin sadece onun din ve devlet ayrımıyla ilgili argümanları üzerinde yoğunlaştığını vurgulamalıyım. Müslüman izleyicinin onun görüşlerini takip edip etmediğini belirleyebilmek için görüşmeler yapmak veya bu bölüm için benim de yapmadığım, çok sayıda insana anketler dağıtmak gerekecektir. Yine de çok sayıda bireyin ve İslamcı gurubun, sekülerleşme ile ilgili İslamî görüşü tartışırken az ya da çok Kardavi ile aynı argümanları kullandıkları açıktır.<sup>21</sup> Yine bu mevzuyla ilgili olarak, Müslümanlar İslam'ın bir konudaki görüşü hakkında konuşurken de dikkatli olmak gerekmektedir: Çünkü herhangi bir mesele hakkında tek bir İslamî görüş bulmanın kolay olmadığının farkında olmalıyız. Dışarıdan bir bakış açısıyla, İslami fikirler hakkında çoğulcu olarak

---

<sup>21</sup>Bkz. Örneğin, el-Kardavi'nin *fetva*'sı Islam Online.net sitesinde yayınlandı. Bkz. 'İslam Laikliğe Nasıl Bakar', [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-EnglishAsk\\_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-EnglishAsk_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396)'den alındı. Ayrıca bkz. Najjar (1996).

konuşmak daha doğru olacaktır. Ayrıca -ve bu, analize devam etmeden önce dikkatli olunması gereken ikinci yerdir- pek çok dindar insan, kendilerini ideal bir modele adamak ister (Elbette ki bu, bütün insanlar için olmasa bile çoğu kişi için genel geçer bir doğrudur). Başka bir deyişle, Müslümanlar, sekülerleşmenin İslam'da hiçbir şekilde yeri olmadığını söylediklerinde, çoğu insanın sekülerleşme ile ilgili bu konuştuklarında işaret ettikleri şeyi yansıtmadıklarının farkında olmalıyız. Daha da önemlisi, büyük bir ihtimalle kendilerini ideal bir modele adamak istemektedirler. Çünkü gerçek hayatta ona göre yaşamamaktadırlar. Bu gerçeklik, özellikle Avrupa'da devam etmekte olan Müslümanların iç tartışmasını anlamada ve analiz etmede çok önemlidir. Eğer bir azınlığa mensupsanız (yani büyük ihtimalle de fakir, işsiz ve kötü yaşam koşullarına mahkûm olmuşsanız) yine siz büyük bir ihtimalle kendinizi ideal bir modele adayacaksınız. Özellikle de eğer siz dininizi çoğunluk bir topluluğun veya kendilerini aynı konumda bulan tüm insanlar için geçerli bir fikrin temsilcisi olarak sunacak bir konumdaysanız (örneğin, bir araştırmacı, gazeteci veya sosyal hizmet uzmanı olarak). Pek çok Müslüman, 'biz ve onlar' yani Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler arasında keskin bir ayrım yapmanın gerekli olacağını düşünür görünür. İslamî kurallara riayet eden Müslümanlar için sekülerleşme, Hıristiyan ve Müslüman yaşam şekilleri arasında bir ayrıma da işaret edebilir. Bu bölünme örneğin, Kardavi'nin *İthal Çözümler Ümmetimizi Feci Bir Şekilde Nasıl Etkilemektedir?* (el-Hululü'l-Müstevradet ve Keyfe Kanet 'ale Ümmetina) adlı kitabındaki alıntıyla açık bir şekilde ör-

neklendirilmektedir:<sup>22</sup>

Sekülerizm, Hıristiyan bir toplumda kabul edilmiş olabilir ama bir İslam toplumunda asla genel bir kabul göremez. Hıristiyanlık bir şeriattan veya müntesiplerinin uymak zorunda oldukları kapsamlı bir yaşam sisteminden yoksundur (Al-Qaradawi 1983:121).

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi Kardavi, Hıristiyanların sekülerizmi Müslümanlardan daha fazla benimseyebilecekleri ihtimaline inanmaktadır. Bu sonuç, 'Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin' (Matta 22:21) şeklindeki meşhur ifadede geçtiği gibi Yeni Ahit'in (*İncil*) (Matta 22:21) kral (devlet, din dışı lider) ile Tanrı arasındaki bir bölünmeyi kabul etmesi gerçeğine dayanmaktadır. Çünkü Kardavi'ye göre Hıristiyanlar dine dayalı 'doğru' bir yönetim yaşamamışlardır. Bu nedenle onların sekülerizmi kabul etmesi, Müslümanlara göre onlarda daha az probleme yol açar. Onlar sadece 'din adamları yönetimini, Kilise'nin despotik otoritesini, aforoz kararname ve bağışlanma vesikası -hoşgörü mektubu

<sup>22</sup> Bu kitap, 'Batılı fikirlerin İthalatı'nın Müslüman dünya üzerindeki olumsuz etkisinin ne kadar olduğuyla ilgilenmektedir. Sekülerleşme ile ilgili söz konusu bölümün İngilizce tercümesi, birçok farklı internet sayfasından indirilebilir. Sekülerleşmenin olumsuz etkisi, ayrıca dolaylı olarak veya kısmen birçok kitapta geçmektedir. Örneğin kendisine ait *İslam'da Devlet* kitabı. (Karadawi 2004). Ben bu bölümle ilgili olarak *El-Hululu'l-Müstevradet ve Keyfe Kanet 'ale Ümmetina* üzerinde odaklanmışım. Çünkü bu metin, internette oldukça yaygın bir şekilde vardır. Bu metin oldukça önemlidir. Çünkü İngilizceye çevrilmiş ve İslam ve sekülerleşme üzerindeki tartışmalarda hem Müslümanlar hem de gayr-ı Müslimler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bu bölüm ayrıca Kardavi'nin Islamonline.net sitesinde vermiş olduğu bir *fetva*'da da kullanılmıştı. Bkz. 'İslam Laikliğe Nasıl Bakmaktadır', [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396) dan alındı. İnternette yayınlanan tercüme kontrol etmek için Kardavi'nin Arapça metnini (1983:121-2) kullandım. Bütün alıntılar da bu tercümeden alınmış ancak yorumlar ve Arapça transkripsiyonlar metinde veya dipnotlarda verilmiştir.

gibi- ile neticelenen sistemleri yaşamışlardır.' (Al-Qaradawi 1983:121). Kardavi, *Matta 22: 21* okumasına dayanarak İslam'ın doğası gereği Hıristiyanlıktan farklı olduğu sonucuna varmaktadır: 'İslam, Hıristiyanlık için doğru olmayan kapsamlı bir ibadet ve şeriat sistemidir.' (Al-Qaradawi 1983:121).<sup>23</sup>

Sonuç olarak, din devlet arasındaki bölünmeyi kabul eden ve sekülerleşme yolunu izleyen insanlar, sadece ateizmi (*ilhad*) desteklemekte ve İslam'ı reddetmiş olmaktadır.<sup>24</sup> Bu ideolojiyi benimsemek İslam'ın aleyhinde çalışmak, 'ilahî rehberliği inkâr ve Allah'ın emirlerine açıkça isyan'dır (Al-Qaradawi 1983:121). el-Kardavi'ye göre *Şeriat*, tüm zamanlar için geçerli olduğundan sözüm ona 'modern toplum'un yükselişi, İslamî yasaların veya Allah'ın rehberliğinin güncelliğini ortadan kaldırmamaktadır. Aynı şekilde insanların Allah'tan daha iyi bildiğini düşünmesi küfürdür. (Bu sonuç, el-Kardavi'nin Bakara

---

<sup>23</sup>Bu bölüm Arapçada: 'fa'nna (çünkü) al-islam 'aqida wa-shari'a.' 'aqida'nın internette verilen İngilizce tercümesi 'ibadet'tir (*ibada*)'. Fakat daha doğru tercümesi inanç, doğma, doktrin olacaktır. Vurgulanması gereken diğer bir nokta da Kardavi'nin bu metinde *ibada* kelimesi yerine 'aqida kelimesini kullanmış olmasıdır (Al-Qaradawi 1983:121). Bununla birlikte, sekülerleşme konusunu tartışırken benzer tartışmalar, Mısırlı ılımlı İslamcı Dr. Muhammad Imara tarafından da kullanılmaktadır. Onun sekülerleşme ve İslam üzerindeki tartışmaları için bkz. Najjar (1996).

<sup>24</sup>İslam ilahiyatında bir şeyi veya bir kimseyi Allah'a ortak etmek büyük bir günahdır. Bu büyük günah da *şirk* diye adlandırılmaktadır. Din ve toplum arasındaki bölünmeyi kabul eden ve herhangi bir şeyi Allah'la ortak eden kimseler Kuran'da *müşrikun* olarak anılmaktadırlar. Bkz. Gimaret (1997). Bu problemi tartışırken Kardavi, 'Müslümanlar arasında yapılan sekülerizm çağrısı, ateizmdir ve İslam'ın reddedilmesidir.' [a-da'wa ila al-'alamani baina al-muslimin ma'naha ilhad wa-muruq min al-islam]; Bkz. Al-Qaradawi (1983 121-122). *İlhad* kelimesi hem 'döneklik (inancından), sapkınlık (aykırı inanç)' (Wehr 1976:859) ve hem de 'ateizm' (Karmi 1991:53) olarak anlaşılabilir.

suresi 140. ayetini okumasına dayanmaktadır.)<sup>25</sup> Beşeri hukukun, dini hukukun üstünde olduğunu vurgulamak, İslam'ın özüne aykırıdır. Kardavi, laikliği kabul etmenin İslam'dan dönme gibi 'apaçık bir *inkâr*' (*ridde sarih*) olduğu sonucuna varmıştır. İnananlar, Müslümanların, aşırılık ve laikliğin dışında yalnızca Müslüman olmalarını sağlayacak bir orta yolu (Arapçadaki *wasatiyya*) hedeflemelidirler. Bu bölümdeki tartışmada görüldüğü gibi sekülerizm, Müslümanlara sadece dinlerini kaybettiren bir inkârcılık örneğidir (Gräf 2009).

Şimdi de Tarık Ramazan'a ve onun sekülerleşme ile ilgili görüşlerine dönelim. Her ne kadar tartışmayı ortaya koyma tarzı, temel noktalarda el-Kardavi'nin görüşlerine benzese de, aralarında önemli farklılıklar tespit etmek de mümkündür.

### **Sekülerleşme Konusunda Tarık Ramazan**

Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki görüşlerini incelerken yazılarının farklı kültürel bağlamlarda oluştuğunu fark etmek önem arz etmektedir. Arapların bulunduğu bir ortamda çalışan ve Arap dilini kullanan bir ilahiyatçı olan Kardavi, Mısır'ın Kahire kentindeki Ezher Üniversitesi'nde yetişmiş ve halen Katar'da bir ilahiyatçı olarak çalışmalarına devam etmektedir. Ramazan ise Avrupa'da yaşamaktadır. Her ne kadar Kardavi'nin takipçileri küresel olsa ve her ne kadar mesajını yaymak için geniş çapta modern bilgi ve iletişim

---

<sup>25</sup>Bakara Suresi 140. ayette şöyle denilmektedir: 'İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarının Yahudi ve Hıristiyan olduğunu mu söylüyorsunuz? De ki: Allah'tan daha mı iyi bileceksiniz? Ah! Allah tarafından kendisine bildirilmiş bir şahitliği gizleyen kimselerden kim daha zalim olabilir? Ancak Allah onların yaptıklarından habersiz değildir!'



teknolojilerini kullansa da o, tamamen Mısır tarihi ve Arap kültürü ile yetişmiştir. Örneğin, tüm iletişimleri ve yayınları Arapçadır. Yaptığı yayınları ve teolojik konumunu anlamak için -yani onun teolojik mesajını ve İslam yorumunu kavramak için- teolojik ve kültürel arka planını akılda tutmak hayati bir önem arz etmektedir. Yine geçmişinden dolayı Kardavi, inançları ile gerçek hayatta İslam'ın nasıl anlaşılması ve kavranılması konusundaki görüşlerini uzlaştırmakta daha az istekli görünmektedir.

Kardavi ile karşılaştırıldığında Tarık Ramazan Avrupa'da yaşamaktadır, bundan dolayı da Müslümanların Batı'da karşılaşılabilecekleri tüm sorunları, birinci elden kavrayabilecek bir deneyime sahiptir. Ancak o aynı zamanda sözüm ona klasik İslam tartışmalarının da çok iyi farkında olduğundan onun amacı, hem asıl niyetiyle uyuşan ve hem de Batı toplumunda gerçekleşmesi mümkün olan bir İslam yorumuna ulaşmaktır. Dahası o, Batı toplumlarında sekülerleşme ile din ve devlet ilişkisi arasındaki tartışmalarda duyarlı olmanın önemli olduğu gerçeğinin de farkındadır. Günümüzde kamusal alandaki dinin fonksiyonu, -uyum sorunları, Batı'daki Müslümanlar ve çokkültürlü toplumların yükselişiyle yakından ilişkili olarak- Avrupa siyasetinde en çok tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Ramazan'ın sekülerleşme görüşü Kardavi'ninkinden oldukça farklıdır. Sekülerleşmenin İslam'a aykırı olduğu konusunda ikisi de hem fikir olmasına rağmen soruna farklı çözümler sunmaktadırlar. Bununla birlikte *Avrupalı Müslüman Olmak* ve *Batı Müslümanları ve İslam'ın Geleceği* - Ramazan'ın sekülerleşme hakkındaki görüşleriyle ilgili analizlerim için iki ana kaynaktan birisidir- adlı kitabında da ifade edildiği gibi Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki temel fikirlerine geçmeden önce kısa bir yaşam

öyküsünün verilmesinde fayda vardır.<sup>26</sup>

Tarık Ramazan (d.1962), Müslüman Kardeşler örgütünün kurucusu Hasan El-Benna (ö.1949)'nın torunudur. Babası ise Başkan Nasır tarafından Mısır'dan sınır dışı edilen Said Ramazan'dır (ö.1995).<sup>27</sup> Tarık Ramazan, hem Felsefe ve Fransız Edebiyatındaki mastır eğitimini hem de Arapça ve İslam Araştırmaları alanındaki doktoraasını İsviçre'de Cenevre Üniversitesi'nde yapmıştır. Ramazan, Mısır'ın Kahire kentinde El-Ezher Üniversitesi'ndeki âlimlerden klasik İslam bilgisi eğitimini de almıştır.<sup>28</sup> Hâlihazırda o, İslam Araştırmaları bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. Oxford St. Anthony Koleji'nde ve Londra'da Lokahi Vakfı'nda ise araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.<sup>29</sup> Birçok yayın yapmış ve yirminin üzerinde kitapta ve birçok makalede başyazarlık yapmıştır. Ramazan yine Brüksel'de Avrupa tink – tank kuruluşlarından Avrupa Müslüman Ağları'nın (EMN) da başkanıdır.<sup>30</sup> Basılı yayınlarının dışında kendi web sayfa-

---

<sup>26</sup> Tarık Ramazan'ın sekülerleşme ve laiklik sorununu birçok yayın ve forumda ele aldığını vurgulamam gerekir. Örneğin, onun 'İslam ve Laiklik: Anlayış ve Diyalog' (Tawhid) adlı sesli bir kaseti ile *Les musulmans dans la laïcité* adında bir kitabı vardır. Ancak benim analizlerim Ramazan'ın İngilizce yazılmış eserleriyle sınırlıdır. Çünkü bu eserlerinin, Fransızca yayınlarından daha fazla takipçilerinin olduğunu düşünüyorum. Üstelik onun bu yayınlarda az çok aynı argümanları kullandığı da açıktır.

<sup>27</sup> Mohsen-Finan (2002:210). O, Mısır'dan bir misyonerlik ve hayır kuruluşu olan Dünya İslam Birliği Sekreterliği'ne seçildiği Suudi Arabistan'a taşındı. Suudi Arabistan'dan da Cenevre'de İslam Merkezi'ni kurmak üzere İsviçre'nin Cenevre şehrine taşındı. Bu veriler, [http://en.wikipedia.org/wiki/Said\\_Ramadan](http://en.wikipedia.org/wiki/Said_Ramadan) adresinden alındı (erişim: 20.11.2006). Ayrıca bkz. Dakowitz (2006)

<sup>28</sup> Ana Sayfasındaki bibliyografyasına bakıldığında El-Ezher'de çalışıp çalışmadığı tam olarak açık değil. Fakat yine de onun, daha ziyade bu eğitim kurumundan mezun olmuş âlimler tarafından eğitildiği görülmektedir. Bkz. <http://www.tariqramadan.com/> rubrique.php?id\_rubrique=13; (erişim: 17.11.2006). Mohsen-Finan'a göre o, 'gerçekten genel olarak bilinen anlamda bir din adamı (âlim) değildir.' (2002: 212).

<sup>29</sup> Bkz. <http://www.lokahi.org.uk/ourpeople.htm> (erişim: 20.11.2006).

<sup>30</sup> Bu organizasyonla ilgili olarak bkz. [http://www.euromuslim.net/content.asp?art\\_id=273](http://www.euromuslim.net/content.asp?art_id=273) (erişim: 20.11.2006).

sı, pek çok sayıda Arapça, İngilizce ve Fransızca makale ve online kaynak içermektedir.<sup>31</sup>

Ramazan için en önemli araştırma konusu, Batı'da yaşayan Müslümanlara hem Müslüman olmayan topluma açık olan hem de İslamî idealler, normlar ve değerler açısından 'gerçek' olan bir kimlik vermektir. Günümüzde Müslümanlar Batı'da ciddi problemlerle karşı karşıyadırlar. Çünkü genel olarak din, Avrupa bağlamında -özellikle kendileri için- bir problem olarak algılanmaktadır.

Kısacası, Müslümanlar İslamsız Müslümanlar olmalıdırlar. Bu nedenle, fazlaca Müslüman olmak, gerçekten ve tamamen Batı tarzı yaşantı ve değerlere uyum göstermek anlamına gelmediğine dair yaygın bir şüphe olmaktadır (Ramadan 2002: 184).

Müslümanlarla ilgili olumsuz algılamalar, uluslararası arenada meydana gelen (intihar saldırıları, terörizm gibi) olağanüstü olaylar sebebiyledir.<sup>32</sup> Pek çok Müslüman, çoğunluğa ait bir topluluğun parçası olma yolunun, dini kimliklerinden vazgeçip sözüm ona Batılı yaşam tarzına adapte olmaktan geçtiğine inanmaktadır. Tek alternatif, Müslüman olmayan bir toplumdan geri çekilmek ve ondan ayrı bir topluluk kurmaktır. Bu gelişme, Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasında sadece gettolar, izolasyon ve kuşku oluşmasına sebep olur: 'Onlar Avrupa modeline karşı çıkan Müslümanlardır ve Avrupa içinde olmalarına rağmen onlara göre yegane çare Avrupa dışında yaşamaktır.' (Ramadan 2002: 188). Ramazan için bu sonuç, kamusal söylemdeki asimilasyon, entegrasyon ve izolasyon üzerinde gerçekleşen tartışmalardaki temel problemdir. Avrupa'daki pek çok yasa, İslam'a veya onun

<sup>31</sup> Biyografik veriler, [http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id\\_rubrique=13](http://www.tariqramadan.com/rubrique.php3?id_rubrique=13) adresinden alınmıştır. (erişim: 14.11.2006).

<sup>32</sup> Ramazan (2002: 184). Küresel olaylar ve yerel bağlamlar arasındaki ilişki, 11 Eylül 2001 terör olaylarından sonra açık bir biçimde gösterilmiştir. Küresel terörizm ve yerel Müslüman karşıtı tutumlar arasındaki bağlantı, Larsson (2005)'te tartışılmıştır.

uygulamalarına karşı değildir. Tam aksine bu yasalar, İslamî ve Müslüman geleneklerin hâkim olduğu ülkelerde nadiren görülen din ve insan hakları özgürlüğünü yüceltmektedir.<sup>33</sup> Ramazan, Avrupa'daki yasal çerçevenin, ne özgürlük, eşitlik ve İslam'a ne de Müslüman'ın yaşam tarzlarına muhalif olmadığını düşünmektedir (Kardavi'nin yukarıda geçen görüşlerine bkz). Yukarıda ifade edilen olumsuz gelişmelerden ve Avrupa'da İslam'ın entegrasyonunu engelleyen aşağılık duygusundan kaçınmak için Müslümanlardan hem Müslüman olmalarını hem de aynı zamanda Batı vatandaşı olmalarını sağlayan bir orta yol bulmaları istenmektedir. Bunu yapmak için Müslümanlar, kültürel normlara ve değerlere dayanan yorumlardan sıyrılmak ve İslam'ın 'sağlam' bir yorumuna dönmek zorundadırlar.<sup>34</sup>

Müslümanların kim olduklarını ve neye dayandıklarını anlamaları, kimliklerini, sanki birtakım yabancı unsurların nesnelerymiş gibi artık başkalarının kendilerine çizdiği bir şekille değil de kendi İslami referanslarına göre kendi başlarına belirleyebildikleri bir anlamı ifade etmektedir. Ancak bu şekilde davranarak Avrupalı Müslümanlar, Allah önünde hesap verebilecek ve insanlığa karşı sorumluluklarını yerine getirerek kendi tarihlerinin öznesi

<sup>33</sup> Elbette ki, Orta Doğu'daki demokrasi eksikliği, otomatik olarak İslam veya Müslüman kültürler nedeniyle değildir. Çeşitli Dünya Değerler Araştırmaları, Arapça-Konuşan Dünya'da yaşayan birçok insanın demokrasi ve demokratik değerler konusunda olumlu olduğunu göstermiştir. Orta Doğu'daki demokrasi yokluğunu anlayabilmek için dinin ötesine geçip sömürgecilik, despotizm ve hem yerel hem de küresel ölçekteki siyasi yapıları analiz etmek gerekmektedir (Bkz. Tessler 2003).

<sup>34</sup> Konunun bu şekilde ele alınması, İslam'ın 'Özü'nün nasıl yorumlanacağı, anlaşılacağı ve izah edileceği konusundaki klasik bir tartışma örneğidir. Ramazan, diğer birçok ilahiyatçı gibi, İslam'ın arındırılması ve 'sağlam' bir kaynak okumasına dönüş çağrısında bulunmaktadır. Akademik bakış açısından, bu tartışma, inananların bizzat kendileri tarafından cevaplanabilen ve cevaplanması gereken teolojik bir sorudur. Örneğin, İslam'ın 'doğru' anlaşılması ne demektir? İslam topluma nasıl açıklanmalıdır? Bu soruya tek bir cevap bulamayacağımız açıktır, ancak yerel bağlamlara ve zamana göre olası büyük bir cevaplar çeşitliliği bulunacaktır.

olduklarını hissedebileceklerdir. Müslümanların kendi tarihlerinin özneleri olmaları, kendilerini yabancı, farklı ve halledilmez bir problemin apaçık göstergesi olarak gösteren öldürücü duygunun nihayet ötesine geçecekleri anlamına gelmektedir. Kendi kimliklerinin apaçık farkında olmalarıyla, kendilerinde daha köklü bir özgüvene dayalı yeni bir duygu gelişecek ve bu da onlar da kendi mevcudiyetlerinin, Avrupa'ya daha maneviyatlı ve büyük bir dayanışmayla beraber, adalet ve kardeşlik duygusunu da pekiştirecek pozitif bir etki verebileceğinin farkına varacaktır (Ramadan 2002:189-190).

Dolaylı sonuç, Müslümanların ne İslam'ı veya Müslüman geleneklerini terk etmeleri ne de sadece Avrupa toplumuna uyum sağlamak adına kendilerini kültürel veya dini mezhepsel yorumların içinde ayrıştırmaları gerekir. Bunun yerine onlar, hayatlarını İslami ve İslami olmayan istek ve talepler karşısında nasıl yaşayacaklarına dair bir rehber bulabilmek için İslam tarihine ve İslamî kaynaklara dönmelidirler. Ramazan'a göre Avrupa, din özgürlüğü ilkesine bağlı kaldığı ve Müslümanları 'toplular dinsel yokluk'a zorlamadığı sürece sekülerleşmenin Avrupa kimliğinin temel bir görünüşü olduğu gerçeği, bir problem oluşturmamaktadır (Ramadan 2004: 70). Avrupa yasaları, Müslümanları Müslüman olmaktan alıkoymamaktadır. Tersine, bu yasalar insanların dini bir hayatı yaşama isteklerini veya sekülerleşmeyi veya ateizmi tercih etmelerini desteklemektedir. Bu yüzden de bu yasalar, Müslümanlara dayatılmadığı sürece herhangi bir problem teşkil etmezler. Ramazan'a göre, özgürlük İslam'ın temel bir yönüdür: 'İslam tarihi de hiçbir zaman kilise gibi mutlak bir otoriteyi görmediğinden',<sup>35</sup> Müslümanların sekülerleşme ile ilgili hiçbir problemi bulunmamalıdır. Ancak bu, sekülerleşmeye bir çağrı veya dinin değerinin düşürülmesi olarak okunmamalıdır. Tam aksi-

---

<sup>35</sup> Ramazan, islamonline için Hadi Yahmid'e röportaj vermiştir. Paris, 5 Eylül 2003.

ne, sadece kaynaklara dönme suretiyle bir kimsenin İslam'ın 'doğru' anlayışına ulaşabildiğini göstermektedir.

Aynı şekilde Ramazan, Müslümanların özel ve kamusal arasında bir ayırım yapma konusunda problemlerinin olmaması gerektiğini vurgulamakta ve şöyle demektedir:

Yaygın fikrin aksine, Müslümanların kendi kaynakları içinde bile çeşitli şeylerin düzenini ayırt etme prensibiyle özel bir problemi bulunmamaktadır. Çünkü onlar bu ayrımları, 8. yüzyılın başından 9. yüzyıla kadar ulema tarafından yapılan emirler kategorisinin ilk eserlerinde açık bir şekilde bulurlar (Ramadan 2004: 145).

Ayrıca, her ne kadar bu ayırım, Hıristiyan dünyasındaki gelişmeleri hatırlatsa da, (Kardavi'nin yukarıdaki argümanı) aralarında önemli bir fark bulunmaktadır. Ramazan'a göre, 'Müslümanlar kutsal kaynaklarında kesin bir model, zamansız bir kod veya daha geniş olarak, eylem için bir dogma empoze etmeksizin kendilerine ait toplumsal ve siyasî bağlılıkları ilham eden ilkeler bulmaya devam etmektedirler' (Ramadan 2004: 145). Bu bölümdeki alıntılardan yola çıkarak Ramazan'ın sekülerleşme konusunda net bir duruşunun olduğunu söylemek çok zordur. Bir yandan seçme özgürlüğü, İslam'ın vazgeçilmez bir yanını oluşturduğundan sekülerleşme ile herhangi bir problemi bulunmamaktadır. Ancak diğer yandan Ramazan, İslam'ın hem kamusal hem de özel alanları içine alan tamamen kapsayıcı bir sistem olduğuna kesinlikle inanmaktadır. Bu bakış açısından Ramazan ve Kardavi arasında çok küçük farklılıklar bulunmaktadır. Her ikisi de, Şeriatın ve İslam'ın hayatın tüm alanlarını kapsadığı konusunda hemfikir görünmektedirler. Ancak birinci yazar, Müslüman yaşam tarzını seçmenin bireye ait olduğunu ikincisinden daha güçlü vurgulamaktadır.

### **Sonuçlar**

Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın sekülerleşme konusundaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda aralarında benzerlikler bulabileceğimiz gibi önemli farklılıklar da bulabiliriz. Örneğin, her iki ilahiyatçı da İslam'ın insan hayatının bütün yanlarını kapsayan bir din olduğuna ve seküler ile dinî alanları birbirinden ayırmanın yanlış olmasa bile sorunlu bir şey olduğuna inanmaktadır. İkisi de modern dünyada Müslümanların Müslüman olarak kalmasını sağlayan orta bir yol bulmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, bir yandan dünyadan tecrit olmayı ve aşırılığı reddeden (örneğin, cihatçılar ve köktendinciler tarafından savunulan İslam yorumu) ve diğer yandan da ateizmi ve sekülerleşmeyi reddeden İslam'ın ılımlı bir yorumunu tesis etmek elzemedir.

Ancak bu bölümde incelenen iki ilahiyatçı arasındaki temel farklılıklar, kültürel ortamlarında ve İslamî kaynaklara olan yaklaşımlarında yatmaktadır. Nitekim el-Kardavi (küresel bir kitleye hitap etmesine rağmen) açıkça bir Doğu perspektifinden yazarken, Ramazan'ın düşüncesi, Avrupa entelektüel geleneği ve Batı'daki kamuoyu tartışmasıyla çok yakından ilişkilidir. Bu farkın altını çizmekle, Ramazan'ın klasik İslam teolojisi konusunda eğitim almadığını ve bilgisi olmadığını söylemek istemiyorum. Tam aksine, Ramazan, takipçileri tarafından İslam ilahiyatının birçok branşında çok iyi eğitim almış biri olarak kabul edilmektedir. Diğer önemli bir fark da, Kardavi'nin, sekülerleşme sürecine atıfta bulunurken yazılarında daha açık olmasıdır. Ramazan'ın yazılarındaki analiz ve tartışma, küreselleşme süreçleri, entegrasyon ve göçle ilgili sorunlarla ilişkili olarak oluşturulmuştur. Bu ortam içinde, sekülerleşme Avrupa bağlamının bir kısmı ve parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Ramazan, teolojisini İslamî olmayan değer ve normların egemen olduğu bir ortamda formüle ediyor. Jytte Klausen'ın ifadesiyle O,

İslam'ın Avrupa'da bir azınlık dini olduğunu ve Müslümanların liberal demokrasi çerçevesi içerisinde kendisine yer bulmak zorunda olduğunu' kabul etmiştir (Klausen 2005: 205). Sekülerleşmenin egemen olduğu bir toplumda Müslüman bir yaşam tarzının imkânsız olduğunu vurgulamakla Ramazan, dışlanmayı ve Müslümanlarla Müslüman olmayanların ayrılması çağrısında bulunan İslamcılarla bir olma riskini de almış oluyor.<sup>36</sup> Başka bir deyişle, sekülerleşmeyi Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki bir ayrım işareti olarak kullanmak Ramazan üzerinde kolayca aksi yönde bir etki oluşturabilir. Kritik bir sekülerleşme ve İslam tartışmasından kaçınarak O, İslam ve Müslümanların, İslamî ve Avrupalı kimlikler arasında bir seçim yapmak zorunda kalmaksızın Avrupa toplumunun bir parçası olmaları gerektiğini ve gerekebileceğini savunabilir.<sup>37</sup> Bu pedagojik 'sorun', endişe veya kaygı Kardavi'nin yazılarında yoktur. Onun kültürel bakışı açısından sekülerleşme ve laiklik, Müslümanlar ve gayr-ı Müslimler arasındaki ayrılma, farklılık ve açık bir bölünmeye işaret etmek için sembolik simgeler olarak kullanılabilir. Kardavi'nin ve Ramazan'ın yayınlarını okumam, elbette ki sadece onların yazılı kelimelerine dayanmaktadır. Değerlendirmemin doğruluğunu kanıtlamam için her iki ilahiyatçıyla da görüşmem gerekecektir. Ancak, onlar benim yorumumun eksik veya yanlış olduğunu teyit edebilseler dahi, yazılarının farklı kültürel, toplumsal ve siyasî ortamlarda kaleme alındığı açıktır.

Metodolojik ve teorik bakış açısından bakıldığında bu bölümdeki tartışma, farklı kültürel bağlamlarda bulunan ve az çok aynı geleneğe bağlı olmalarına rağmen yazı-

---

<sup>36</sup> 'En azından teoride' ifadesini vurgulamakla, birçok sosyologun Avrupa toplum ve kültürünün Hıristiyan değerleriyle ve normlarıyla doymuş olduğuna ve Batı'daki diğer dini eğilimlerle karşılaştırıldığında Hıristiyan guruplarına ayrı bir kategori olarak muamele edildiğine dair görüşlere atıfta bulunuyorum. (Bkz. Klausen 2005).

<sup>37</sup> Onun eleştirmenlerine göre, bu Ramazan'ın en temel problemidir. Bkz. Örn, Klausen (2005:217); Fourest (2005).



larıyla farklı kesimlere hitap eden iki ilahiyatçıyı karşılaştırmamızın ne kadar zor olduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin sekülerleşme kavramı, Avrupa'da ve Arapça konuşan Orta Doğu'da farklı çağrışımlara sahiptir. Ramazan'ın teolojik konumunu Batılı bir izleyici için pragmatik ve uyuşmacı olarak etiketlemek kolay olsa dahi, ben bu şekilde basitleştirilmiş bir analizden kaçınmanın gerekli olduğuna ve daha derinlemesine açıklamalar yapmanın gerektiğine inanmaktayım. Kardavi ve Ramazan, Müslümanların İslamî dogmaya (bu dogmanın özü elbette ki tartışmalıdır) bağlanmak zorunda olduklarına vurgu yapmaktadırlar. Gerçekten de, her ikisi de pragmatik olarak tanımlanabilir ancak farklı şekillerde. Ramazan batılı bir söylemi benimsemiş ve mesajını Avrupa kamuoyuna uydurma ithamıyla karşı karşıyayken, Kardavi ise yerel bağlamlardaki tüm Müslümanlara uygun olan İslam'ın teolojik bir yorumunu bulmanın çarelerini aramıştır. Bu ideoloji, televizyon programı *Şeriat ve Hayat* ile internet sitelerinde açıkça sergilenmektedir. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla bakılırsa, Kardavi ve Ramazan, temel amaçlarından biri de Allah ve İslam'ın adını cami ve geleneksel Müslüman forumlarının ötesinde her yere yaymak olan Müslüman Kardeşler Gurubunun ideoloji ve stratejisinin gerçek temsilcileridirler. Kardavi ve Ramazan, basılı medya ile yeni bilgi ve iletişim teknolojilerini çok iyi kullanmaktadırlar.<sup>38</sup>

Müslümanların sekülerleşme görüşlerinin (İslam teologları Tarık Ramazan ve Yusuf El-Kardavi'yle ilgili ayrıntılı okumalara dayanan bu örnekteki) bir değerlendirmesi, bütün Müslümanların sekülerleşme konusunda aynı tutumu takındıkları şeklinde bir girişim gibi görülmemelidir. Tam tersine, bu bölüm İslamî söylem içerisinde var olan karmaşıklığı ve çeşitliliği göstermekte-

---

<sup>38</sup> Mitchell (1969), Müslüman Kardeşlerin tarih, ideoloji ve teolojilerinin klasik bir gözden geçirmesini sunmaktadır.

dir. Yine de ben hala *laik* veya '*kültürel Müslümanlar*' çalışmasının, İslam ve Avrupa'daki Müslümanlarla ilgili yapılan çalışmalarda şimdiye kadar ihmal edildiğine inanmaktayım.<sup>39</sup> Eğer biz Avrupa'nın heterojen Müslüman toplumlarındaki iç tartışmaları ve çeşitliliği anlamak istiyorsak laik veya 'kültürel' Müslüman olarak tanımlanan bu büyük Müslüman gurubunu dinlemeli ve analiz etmeliyiz. Ancak, İslamî bir kültürel geçmişe sahip birçok insanın seküler olması, sözüm ona sekülerleşme tezini de kendi sonuçları içerisinde doğru ve 'ispatlanmış' kılmaz. Yani Müslümanlar modernliği kucakladıklarında veya Avrupa kültürüne asimile olduklarında seküler olmayacaklardır. Burada Kardavi'nin ve Tarık Ramazan'ın sesleri, bütün Müslümanların Avrupa toplumunun parçası olduklarında dinî kimliklerinden vazgeçmeyeceklerinin önemli hatırlatıcıları olarak hizmet etmelidir. Onlar ayrıca İslam ve sekülerleşme konusundaki yorumlarımızda temkinli olmak zorunda olduğumuzu ve tartışmanın, Kardavi ve Ramazan'da geçen tartışmalarda da gösterildiği gibi kompleks ve çok boyutlu olduğunu bize hatırlatmaktadırlar. Bu bölümü Profesör Herman De Lay'in anlayışlı sözlerinden alıntı yaparak bitiriyorum: "Avrupa Müslüman toplulukları içerisinde mevcut ve gelecekteki gelişmelere dair sosyolojik araştırmalarda, sekülerleşme tezine başvururken bir miktar temkin lazım olduğu sonucuna varmamız gerekmektedir" (De Lay 2002: 109).

**Takdim ve Teşekkür:** Bu yazının taslak bir versiyonu, 21 Eylül 2006'da İngiltere Bristol'da iki yılda bir yapılan 9. EASA Konferansı'nda sunulmuştur. Bu konferansa katılıp metin üzerinde yorum yaparak metni geliştirmemi sağlayan tüm katılımcılara minnettarım. Ben ayrıca Göteborg Üniversitesi'nde metnin taslak şekli üze-

---

<sup>39</sup> Bu problemin daha detaylı bir tartışması Larsson (2006)'da bulunabilir.

rinde yorum yapan İlahiyat ve Din Araştırmaları Bölümü'nden seminerlere katılanlara da teşekkür borçluyum. Bunun yanında araştırmalarımın destek veren araştırma gurubu Learn IT'ye ve Bilgi Vakfı'na (Knowledge Foundation) minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Elbette Stockholm'de Yusuf el-Kardavi'nin orijinal Arapça metinlerine ulaşmamda yardımcı olduğu için minnettar olduğum İmam Kerim Lallaam'ı da unutmamam gerekir.

### **Kaynaklar**

- ALDRIDGE, A. (2000) *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, London: Polity Press.
- ALLIEVI, S. (2006) How and why “immigrants” became “muslims”, *ISIM Review* 18: 37.
- ASAD, T. (2001) *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, Leiden: ISIM.
- AYALON, D. (1997) ‘Shura [In the modern Arab world]’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, p. 506.
- BERGER, P. L. (1999) The desecularisation of the World: A global overview, içinde P. L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- BEYER, P. (2005) *Religion in Global Society*, London/New York, NY: Routledge.
- BOSWORTH, C. E. (1997) ‘Shura [In early Islamic history]’, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, pp. 504–505.
- BROWN, M. (2000) Quantifying the muslim population in Europe: Conceptual and data issues, *Journal of Social Research Methodology* 3(2): 87–101.
- CAEIRO, A. (2009) Qaradawi in Europe, Europe in qaradawi? The global mufti's European politics, içinde B. Gräf and J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*,

London: Hurst.

DANKOWITZ, A. (2006) *Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?* MEMRI: Inquiry and Analysis Series, No. 266, January 17, 2006. Retrieved from: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA26606> (printed 2006-11-28).

\_\_\_\_\_ (2005) *Accusing Muslim Intellectuals of Apostasy*, MEMRI: Inquiry and Analysis Series, No. 208, February 18, 2005. Retrieved from <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=ia&ID=IA20805> (printed 2006-11-14).

DE LAY, H. (2002) Humanists and muslims in belgian secular society, in W. A. R. Shadid and P.S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 107–122.

FOUREST, C. (2005) *Frère Tariq: Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris: B. Grasset.

GIMARET, D. (1997) 'Shirk', *Encyclopaedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Brill, pp. 484–486.

GRÄF, B. (2007) Sheikh Yusuf al-Qaradawi in cyberspace, *Die Welt des Islams* 47(3–4): 403–421.

\_\_\_\_\_ (2008) *IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular*, Arab Media & Society, January, 2008. Retrieved from <http://www.arabmediasociety.com/?article=576>

\_\_\_\_\_ (2009) The concept of wasatiyya in the work of Yusuf al-Qaradawi, in B. Gräf J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.

GRÄF, B. and Skovgaard-Petersen, J. (eds.) (2009) *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.

AL-HALIWANI, A. and Mohammad, H. (2004) *Scholars Launch Pan-Muslim Body in London*. Retrieved from <http://www.islamonline.net/English/News/2004->

07/12/article01.shtml (printed 2006-11-14).

- KARMI, H. S. (1991) *Al-Mughni al-Kabir: English-Arabic*, Beirut: Librairie du Liban.
- KLAUSEN, J. (2005) *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- LARSSON, G. (2005) The impact of global conflicts on local contexts: Muslims in Sweden after 9/11 – the rise of islamphobia, or new possibilities? *Islam and Christian-Muslim Relations* 16(1): 9–42.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Islam and Muslims in Swedish Media and Academic Research: With a Bibliography of English and French Literature on Islam and Muslims in Sweden*, EUI Working papers, RSCAS No. 2006/36. <http://www.iue.it/RSCAS/Publications/BrowseType.shtml>
- LEWIS, C. T. and Short, C. (1966) *Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- MARIANI, E. (2006) The role of states and markets in the production of islamic knowledge online: The examples of Yusuf al-Qaradawi and Amru Khaled', içinde G. Larsson (ed.), *Religious Communities on the Internet: Proceedings from a Conference*, Uppsala: Swedish Science Press, pp. 131–149.
- MAUSEN, M. (2007) The governance of Islam in Western Europe: A state of the art report, IMISCOE Working Paper No. 16.
- MITCHELL, R. P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.
- MOHSEN-FINAN, K. (2002) 'Tariq ramadan: Voice of a new religiousness', in W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 208–214.
- NAJJAR, F. M. (1996) The debate on islam and secular-

ism in Egypt, *Arab Studies Quarterly* 18(2). Retrieved from [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2501/is\\_n2\\_v18/ai\\_18627295](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2501/is_n2_v18/ai_18627295)

\_\_\_\_\_ (1998) Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Naguib Mahfouz', *British Journal of Middle Eastern Studies* 25(1): 139–168.

AL-QARADAWI, Y. (2002) *How Islam views Secularism*. Retrieved from [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English/Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English/Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503545396) (printed 2006-11-14).

\_\_\_\_\_ (1983) *Al-Hulul al-mustawradah wa kayfa janat 'alaa ummatina*, Beirut: Mussa al-risal/Resalah Publishers.

RAMADAN, T. (2002) *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: The Islamic Foundation.

\_\_\_\_\_ (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press.

SHADID, W. and Koningsveld van, P. S. (2002) Religious authorities of muslims in the west: Their views on political participation, in W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, pp. 149–168.

SKOVGAARD-PETERSEN, J. (2004) The global mufti, in B. Schaebler and L. Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, New York, NY: Syracuse University Press, pp. 153–165.

SMITH, C. (1995) Secularism, in J. L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. IX, New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 20–30.

STARK, R. and BAINBRIDGE, W. S. (1985) *The Future of Religion: Secularisation, Revival, and Cult Formation*,

Berkeley, CA: University of California Press.

- TAMIMI, A. and Esposito, J. L. (eds.) (2000) *Islam and Secularism in the Middle East*, London: Hurst & Company.
- TAMMAM, H. (2009) Qaradawi and the muslim brotherhood. The nature of a special relationship, in B. Gräf and J. Skovgaard-Petersen (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, London: Hurst.
- TESSLER, M. (2003) Do islamic orientations influence attitudes towards democracy in the Arab world? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria, in R. Inglehart (ed.), *Islam, Gender, Culture, and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*, Willowdale: De Sitter Publications.
- THE EUROPEAN COUNCIL FOR FATWA AND RESEARCH. <http://www.e-cfr.org/eng/> (printed 2006-11-14).
- WEHR, H. (1976) *Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, NY: Spoken Language Services.
- WILSON, B. R. (1987) Secularisation, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. XIII, New York/London: MacMillan Publishing Company, pp. 159–165.
- YAHMID, H. (2003) *Secularism no problem to Europe's Muslims*. Retrieved from <http://www.islamonline.net/English/News/2003-09/05/article03.shtml> (printed 2006-12-07).
- ZAMAN, M. Q. (2004) The 'Ulama of contemporary islam and their conceptions of the common good', in A. Salvatore and D. F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Leiden: Brill, pp.129–155.