

•ÇEVİRİ

Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi- Sekülerizm Tartışması*

Prof. Dr. John L. ESPOSITO**

Çev. Prof. Dr. M. Ali KİRMAN***

Atıf / ©- John L. Esposito. (2015). Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması, çev. M. Ali Kirman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 211-239.

Öz- Son 20-30 yıl içerisinde modernleşme, küreselleşme ve sekülerleşme gibi meta anlatıları veya küresel olguları ve onların din ile ilişkisini tartışmaktayız. Aynı zamanda modernliğin ve modern olmanın veya sekülerliğin veya seküler olmanın sadece Batı toplumlarına özgü olup olmadığını da tartışmaktayız. Ancak günümüzde “çoklu modernlikler” olarak bilinen daha kozmopolitan bir dünyada yaşamaktayız; bu yüzden “Batı dışı modernlikler” tabirinden daha çok bahsetmekteyiz. Bu bağlamda hem küresel olarak Müslümanların görüşü hem de birçok İslamcı entelektüel aktivist arasında İslam’ın yeniden düşünülmesi, gerek İslamî devlet oluşumunu ve gerekse İslam ve sekülerleşme ilişkisinin yeniden ele alınması gereğini yansıtır. Bu makalede, İslam dünyasında demokrasi-sekülerizm tartışması ele alınmakta ve bir din olarak İslam’ın sekülerleşmeyle uzlaşıp uzlaşmayacağı tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler- Din, sekülerleşme, modernlik, İslam, İslamî devlet



Makalenin gelişi: 10.11.2015; Yayına kabul tarihi: 09.12.2015

* John L. Esposito, “Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World”, *Quaderni di Relazioni Internazionali*, No 12 April 2010, s.50-68. Burada sunulan abstract ve özet çevirene aittir.

** Georgetown Üniversitesi, Washington

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: makirman@cu.edu.tr

Modernliğin veya modern olmanın yalnızca Batılı bir seküler paradigmaya eşitlenmiş olduğu geçmişin tersine bugün standart ve homojen bir Batılı seküler modernleşme paradigmasının ötesine uzanan daha kozmopolit bir “çoklu modernlikler” dünyasında yaşıyoruz. 20. yüzyılda modern bir devlette sekülerizmin önemli olduğunu varsayan ve dini sadece özel bir mesele olarak gören geleneksel anlayışa İslam dünyasının birçok yerinde itiraz edilmektedir. Müslüman siyasetinde ve toplumunda İslam’ın yeniden canlanması “Seküler Yoldan Dönüş”e işaret eder. İslam otuz yılı aşkın bir zamandır kamusal hayatta, yani yeni kurulan İslamî devletlerde ve cumhuriyetlerde, ana akım siyasî ve toplumsal hareketlerde ve büyük cihatçı hareketlerde büyük bir güç konumundadır. Bazıları toplumsal değişme yoluyla yukarıdan İslamlaştırma peşindeyken, giderek sayıları artan bir kısmı da aşağıdan bir İslamlaşma sürecini benimserler.

Bugün sosyal bilimciler, akademisyenler ve siyasî uzmanlar sekülerizmin anlamları ve onun devlet ve toplumla ilişkisini yeniden düşünüyorlar. Birçokları dinin sekülerizm ve demokrasi ile ilişkisini tartışıyor ve müzakere ediyor. Bununla birlikte çoğu zaman bu tartışmalar çeşitli Müslüman sesler (dinî liderler ve entelektüeller, Araplar ve Arap olmayanlar, yeni gelenekselciler ve İslamcı yeni modernistler ya da post-modernistler) “hakkında” olmasına rağmen onları yeteri kadar dinleme, dikkate alma ve yansıtmada başarısızdır. Bu tartışma, daha geniş bir bağlamda, sessiz ve çoğu zaman sesleri kısalmış Müslüman çoğunlukların Gallup araştırmasında –Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar Müslümanlarla ilgili en büyük, en kapsamlı ve en sistematik anket– belirtmek zorunda kaldıkları gerçeklikler bağlamında yapılacaktır.

İslam ve Devlet Oluşumu: Sekülerleşmenin Zaferi mi?

Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar İslam dünyasının birçok yerinde bağımsızlık hareketleri, mücadelelerini (*cihat*) meşrulaştırmak ve halk desteğini harekete geçirmek için İslamî sembolleri, sloganları, partileri ve aktörleri kullandılar. Bu yüzden mesela Kuzey Afrika’da Cezayir uleması *cihat* çağrısı yaptı ve İslamî yayınlar Fransız yönetimini eleştirmede ve Cezayir’in Arap-İslam mirasını yeniden onaylamada önemli bir rol oynadı. Hint alt-kıtasında Müslüman milliyetçilik, iki kanatlı Pakistan (Batı ve Doğu Pakistan) yaratılmasında *en önemli sebep* oldu. 20. yüzyılın

ortaları itibariyle İslam dünyasının pek çok kısmı siyasî bağımsızlığını elde etti. Bağımsızlık sonrası dönemde, gelişme modelleri Batılı seküler paradigma tarafından çok fazla etkilenen ve bu paradigmaya medyun olan modern Müslüman devletlerin zuhuruna şahit olundu. Bunlardan bir kısmı, modernleşmeyi ilerlemeci Batılılaşma ve toplumun sekülerleşmesi anlamında ele alan tanınmış anlayışı sorguladı. Modernleşme hükümetler ve Batılılaşmış seçkinler tarafından yukarıdan dayatılıyordu. Avrupa dilleri, modern elitler arasında çoğu kez tercih edildi ve ikincil dil olarak kullanıldı.

Suudi Arabistan ve Türkiye din ve sekülerizmin devletle ilişkisini yansıtan iki zıt kutbu temsil eder. Suudi Arabistan kendini Kuran'a ve onun anayasasına dayalı bir İslamî devlet olarak ilan etti. Karşı kutupta ise Atatürk (Mustafa Kemal) seküler bir Türk cumhuriyeti kurdu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları –Halife/Sultan, Şeriat, İslamî kurumlar ve okullar [medreseler]– Avrupa'dan mülhem siyasî, hukukî ve eğitim sistemleriyle yer değiştirdi.

Müslüman ülkelerin çoğunluğu, ulus inşa ederken, büyük ölçüde Batı'dan ödünç alma ile yabancı danışmanlara ve Batılı eğitim almış seçkinlere itibar etme arasında orta bir yol tercih etti. İslam ülkeleri daha seküler yönelimli Tunus ve İran'dan Pakistan İslam Cumhuriyeti'ne kadar geniş bir dağılım gösterdi. Parlamenter hükümetler, siyasî partiler, kapitalist ve sosyalist ekonomiler ve modern (Avrupalı ve Amerikan) müfredat örnek alındı. Din ve siyaset tamamen ayrılmasa da (aslında Batılı birçok seküler ülkede de ayrı değildi), iktidarları, devletleri ve hükümet kurumlarını meşrulaştırma kaynağı olarak İslam'ın devlet ve toplum katındaki rolü büyük ölçüde sınırlandı. Birçok hükümet, anayasalarında yöneticinin Müslüman olması gerektiği ve –öyle olmasa da– şeriatın bir hukuk kaynağı olduğu şeklinde İslam'a bazı atıflar yapmak suretiyle ılımlı bir İslamî görünümü muhafaza etti. Merkezî hükümet İslamî kurumları (cami, dinî olarak bağışlanan mülkler veya *vakıflar*, dinî mahkemeler vs.) devlet kontrolü altına almaya da çalıştı. Ancak birçok Müslüman hükümet İslam hukukunu Batılı seküler yasalardan mülhem hukuk sistemleriyle değiştirirken, Müslüman aile hukuku (evlilik, boşanma ve miras) yürürlükte kaldı. Kaldırılmasının zorluğu düşünüldüğü için aile hukuku reforme edildi, değiştirilmedi. Hukukun *uleman*ın (din bilginlerinin) yetkisinde olduğu İslamî geleneğin tersine modern reformlar, hükümetlerin ve parlamentoların ürünü idi. Bir-

çok durumda *ulema* dışlandı ve marjinal bir rol oynadı. Devletin rolünü ve yönünü belirleyen ve Batılı gelişme modellerini (fikirler, değerler ve kurumlar) dayatan Batı yönelimli seçkinler ve otoriter modernleştirici hükümetler modeli, değişmez bir hayat gerçeği gibi görüldü. Birçokları, Müslüman rolünün önemli bir kısmının, gerçekte, süreklilik arz eden seküler bir aşamada yerine getirileceği sonucuna vardılar.

Seküler Yoldan Dönüş mü? Toplumun De-Sekülerleşmesi

20. yüzyılın son çeyreğinde dinlerin küresel düzlemde siyasî canlanması, modernliğin peygamberlerinin inancına, daha doğrusu dogmasına meydan okudu –bazıları itibar kaybettirdiğini söyleyebilir. Seküler paradigmaların itibar kaybetmesi özellikle İslam dünyasında etkili olmuştur. İran devrimi; İran, Afganistan ve Sudan'da yeni İslamî cumhuriyetlerin kurulması ve İslam'ın Müslüman hükümetler ve muhalif hareketler tarafından kullanılması; yerel ve ulusal seçimlere İslamcı adayların ve hareketlerin katılması ve başarılı olması Müslüman toplumlarda ve siyasette İslamcı ideoloji ve söylemin varlığını ve gücünü teyit etmiştir. Bazı eleştirmenler sekülerizmin çöküşünden veya iflasından ve onu din temelli devletlerle yer değiştirmesi gerçeğinden söz ederler. Diğerleri de, onun aşırılıklarını törpülemeyi ve dinî değerler zerk ederek modern seküler devletleri kısmen islah etmeyi umarlar.

Sekülerizm ve Din İlişisini Yeniden Düşünmek mi?

İslam ve sekülerizm hakkında yapılan tartışmada temel anlaşmazlık konularından biri, seküler devleti neyin oluşturduğudur. Yaygın bir tanımlamaya göre sekülerizm, kilise/din ile devletin siyasî ayrılığı şeklindedir. Ancak tarih bu sürecin İslam dünyasında ve başka yerlerde çok daha karmaşık olduğunu kanıtladı. Mesela Fransa ve Türkiye gibi modern devletlerde sekülerizm (veya *laisizm*) çoğu zaman bütün dinî ifade ve sembollerini kontrol etmeye ve onları kamusal alandan uzaklaştırmaya çalışan belirgin biçimde din ve ruhbanlık karşıtı bir doktrini temsil etti. "Seküler fun-

damentalist” bir rejimde “din ve siyasetin karışımı zorunlu olarak anormal (normdan sapma), irrasyonel, tehlikeli ve aşırı olarak düşünülür.”¹

Hristiyan Avrupa’da gelişen bir siyasî doktrin olan sekülerizm, Ortadoğu’da yabancı sömürge yayılcılığının ve işgalinin tarihiyle içli dışlı bir ilişki içinde oldu. Birazdan göreceğimiz gibi, birçok Müslümana göre, sömürge rejimlerinin seküler siyasî doktrinleri yukarıdan dayatma çabaları çok sinsi bir eğilimin ilk aşamasıydı. Bu aşamada sekülerizm “... hayatın her alanına egemen oldu ve hatta özel hayatlarımızın en uzak, en derin noktalarına kadar nüfuz etti.”²

Taraftarları çoğu zaman sekülerizmi herhangi bir dinî ideolojinin hükümete egemen olmadığı bir toplumda hoşgörü, çoğulculuk ve doğruluğu teşvik etmenin en iyi aracı olarak görmüştür. Bununla birlikte Talal Asad’ın da uyarıda bulunduğu gibi sekülerizm, Ortaçağ Avrupasına acı veren din savaşlarına karşı bir tepki şeklindeki kökenine ve tarihine rağmen barışı ve hoşgörüğü zorunlu olarak garanti etmez: “Dünyada bir savaş ve barış doktrini olarak sekülerizmin zorluğu, Avrupalı –bu yüzden Batı dışına yabancı– olması değil, bilakis kapitalist ulus devletler sisteminin yükselişiyle yakından ilişkili olmasıdır –güç ve refah bakımından hiç eşit olmayan ve birbirine güven vermeyen ulus devletlerin her birinin farklı şekillerde uzlaştırılan ve bu yüzden farklı şekillerde güvence altına alınan veya tehdit edilen bir kolektif kişiliği vardır.”³ “Cemaatçi ayaklanmalar”dan acı çeken, seküler anayasasıyla liberal demokrat bir devlet örneği olan Hindistan’ı zikretmek suretiyle Asad bize şunu hatırlatır: “Seküler bir devlet hoşgörüğü garanti etmez; tutku ve korku ile ilgili farklı yapıları devreye koyar. Hukuk her zaman şiddetle ilgili *düzenlemeyi* amaçladığı için asla şiddeti ortadan kaldırmaya çabalamaz.”⁴

¹ J. L. Esposito, “Islam and Secularism in the Twenty-First Century”, A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, 2000, s.9 (Türkçesi: *Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm*, çev. G.Bayır, İstanbul, Mana Yay. 2009).

² A. el-Messiri, “Secularism, Immanence and Deconstruction”, *Islam and Secularism in the Middle East*, s.52

³ T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, 2003, s.6-7 (Türkçesi: *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. F.B. Aydar, İstanbul, Metis Yay. 2007) Türkçesi s.17-8

⁴ a.g.e., s.8 Türkçesi s.19

İslam ve Sekülerizmi Yeniden Düşünmek: Müslüman Reformist Sesler

İslam ve sekülerizm konusu çağdaş bilim ve siyaset çevrelerinde en çetin tartışmalardan biridir. Son yıllarda artan sayıda Müslüman bilgin, seküler bir devlette İslam'ın rolü ve demokrasi, çoğulculuk ve din özgürlüğüne bakışı gibi konuları yeniden gözden geçirmek için titiz tarih ve metin analizlerinden yararlanmaktadır. Bu bilginler, İslamî geleneğin kitabî [Kur'anî], siyasî ve hukukî mirasıyla uzlaşma girişimlerinde çok farklı görüşlerle çelişen bakış açılarını tartışırken genellikle aynı yolu kullanırlar.⁵

Hangi inanca mensup olursa olsun bütün din reformcularının karşılaştığı önemli bir sorun, onların reformist düşüncesi ile birçoklarına göre geleneğin otoritesinin mahiyeti arasındaki ilişkidir, yani gelenek ile değişim arasında belli bir devamlılık gösterme ihtiyacıdır. Hedef kitlenin genel durumuna ilişkin bir söylem oluşturma, toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemli olmaktadır. Müslüman çoğunluğa göre, topluluğun (daha doğrusu din bilginlerinin) konsensüsü –*icma*– ile meşrulaştırılan klasik gelenek bağlayıcıdır. Tarihî olarak Peygamberin Sünneti Kuran'ı anlamada etkili olmuş, dinî otoritenin kaynağını temsil eden ulema (*icma*) da Sünnet üzerinde egemen olmuştur. Bir diğer ifadeyle, tarihî olarak Sünnî İslam'da geçmişin konsensüsü (*icma*) egemendir ve başka her şeyi geçersiz kılar. Bu yüzden mesela Kuran *örtünmeyi* (*hicab*) savunmasa veya kadınların kadın ve erkekten oluşan cemaatle namaz kılmasını yasaklamasa, hatta hadislerin bir kısmı veya çoğu uydurma olsa bile geçmişin *icmasıyla*, klasik İslam geleneğiyle onaylanan yorumlar ve uygulamalar hâkimdir. Bu pratikleri takip etmemek, gelenekten ayrılmak ve geçmişin otoriter icma ile modern değişme arasında zorunlu bir bağ ve devamlılık kurmada başarısız olmak demektir. Bu bakış açısı şu yaygın ifadenin somut örneğidir: “İcma dinin dayandığı temel direktir.” Çok sayıda ulema, medrese ve Müslüman nüfustan oluşan muhafazakâr ve neo-gelenekçi kuşak, bu ifadeyi, önerilen değişime karşı geleneğe bağlı olmanın şartı, hatta zorunluluğu haline getirdi. Hedef kitlenin genel durumuna ilişkin bir anlatı ve söylem oluşturma, toplumsal hareketlerin başarısı ve etkinliği için önemlidir.

⁵ Bu yorum için bkz. J. L. Esposito, *The Future of Islam*, New York, 2010

Birçok Müslüman, özellikle İslamcılar sekülerizmi sömürgeci güçler tarafından İslam dünyasına dayatılan tamamen yabancı bir doktrin olarak görürler. Geleneksel İslam toplumunu, özellikle hayatın siyaset dâhil her alanında yol gösteren dinî ilkeleri topluluğa yansıtan ideal bir model olarak İslam'ın ilk asrını savunurlar. Mesela ünlü yargıç ve Arap tarihi uzmanı Tarık el-Bişrî, Mısır'da Mehmet Ali (Paşa) rejiminin seküler olmadığını ileri sürerek modernleşme ve sekülerleşmenin birbiriyle irtibatlı olması gerektiği fikrini reddeder. Zira bu rejimde askerî bilim ve teknoloji esas itibariyle İslam'ın siyasî yapısını desteklemek için Avrupa'dan alınmıştır.⁶ Bişrî'ye göre, 20. yüzyıl başlarına kadar batılı fikirler yaygınlaşmamıştır; zira misyoner okullar ve Batı yanlısı sekülerist yazılı medya bu dönemde yayılmıştı.⁷ Toplumda tevarüs eden ve canlanan İslam ile nevezhur sekülerizm arasında bir ayrışma olduğu anlaşılınca, coğrafi temelli seküler milliyetçi hareketlere paralel olarak mezhepçi olmayan İslamî hareketler de gelişmeye başladı. Bişrî'ye göre bu ilk ayrışma, iki taraf arasında hiç değişmeyen ve günümüze kadar süren bir "fikir savaşına" dönüştü.⁸

Tıpkı daha neo-modernist veya post-modernist sesler (Mustafa Ceriç,⁹ Tarık Ramazan,¹⁰ Nurçoliş Mecit,¹¹ Abdülaziz Saçedina¹² ve Abdullahî Ahmet en-Naim¹³) gibi Yusuf el-Kardavî, Tarık el-Bişrî, Adbülvehhab el-Messirî ve Raşit el-Gannuşî gibi ünlü İslamcı dinî liderler, entelektüeller ve aktivistler de modern devletlerde teori/teoloji/hukuk ile siyasî ve

⁶ T. Al-Bishri, *Al-Hiwar al-islami al-ilmani*, Cairo, 1996, s.12

⁷ a.g.e., s.19

⁸ a.g.e., s.28

⁹ Mustafa Ceriç (1952-) Lisans eğitimini Mısır Ezher Üniversitesi'nde, doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamlamış olup, 1999 yılından beri Bosna Hersek müftüsüdür. (ç.n.).

¹⁰ Tarık Ramazan (1962-) Hasan el-Benna'nın torunudur. Halen Oxford Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır. (ç.n.).

¹¹ Nurcholish Madjid (1939-2005) Endonezya'da doğmuş, doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 1998 yılından ölümüne kadar Jakarta Paramadina Üniversitesi'nde rektörlük yapmıştır. (ç.n.).

¹² Abdulaziz Saçedina (1942-) Hindistan kökenli Müslüman bir ailenin çocuğu olarak Tanzanya'da doğmuştur. Türkçe de dâhil on yabancı dil bilen Saçedina halen Virginia Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. (ç.n.).

¹³ Abdullahî Ahmet en-Naim (1946-) Sudan'da doğdu. Emory Üniversitesi'nde hukuk profesörüdür (ç.n.).

tarihî gerçeklikler arasındaki gerilim ve çatışmaları örneklerle göstermişlerdir. Fakat temel gerçeklik neye benziyor? Aynı zamanda bugün Müslümanların ne düşündüğünü anlama entelektüel/dinî düşünürleri ve fetvaları aşar. Bir akademisyenin gözlemlediği gibi, “İslam ve onun demokrasi/şiddetten kaçınma/çoğulculuk ve hoşgörü ile sözde uyumsuzluğu hakkındaki tartışma yanlış ifade edilmiştir. Gerçek sorun, İslam’ın ne olduğu değil, Müslümanların neye inandığı ve ne istediğidir.”¹⁴ Bu yüzden bu incelemede Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar Müslümanlarla ilgili en büyük, en kapsamlı ve en sistematik anket olan Gallup’un verileri esas alınmıştır.¹⁵

İslamcı Entelektüel-Aktivistlerin Görüşleri

Yakın tarihte İran ve Türkiye’den Pakistan, Malezya ve Endonezya’ya kadar görüldüğü üzere İslam dünyasında İslamcı hareketlerin ortaya çıkışı ve dinî duyarlılığın güçlenmesi, gerek İslam dünyasında gerek Batı’da hükümetler tehlikeye düştüğü zaman göz ardı edilmiştir. İslamcı siyasetin alamet-i fârikası, İslamî ilkelerin ve değerlerin hayatın bütün yönlerini idare ettiği ve *Şeriat*’ın gerek kamusal gerek özel alanda bütün beşerî faaliyetler için bir çerçeve görevi gördüğü inancıdır. Bu inanç “modern bir devletin meşruluğu, herhangi bir dinî geleneğe bağlı olmamalıdır” fikrine karşıdır. Bu yüzden mesele, sadece sekülerizmin nasıl anlaşılacağı değil, Müslümanların *Şeriatı* ve onun değişim yeteneğini nasıl algılayacakları ve çağdaş anlayış ve şartlara nasıl uyum sağlayacaklarıdır.

Bugün dünyada en etkili ve saygın dinî otoriteler arasında yer alan Şeyh Yusuf el-Kardavî’ye göre, klasik İslam geleneği merkezî ve otoriterdir. O, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede sekülerizm ile İslam’ın birbiriyle uyuşmayacağına inanır. Baskıcı ve despot gördükleri seküler Mısır yönetimine karşı İslamcı bir hareket olan Müslüman Kardeşler’in eski bir üyesi olması ve halen bağı devam etmesi nedeniyle Kardavî’nin sekülerizme bakışı, sadece dinî değil, bilakis baskın bir şekilde siyasîdir.

¹⁴ N. A. Hashemi, “Inching Towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World”, *Third World Quarterly*, 24 (3) 2003, s.577

¹⁵ J. L. Esposito - D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York 2007

Kardavî, aslında sadece modern devletlerin ilahî yönetim ile beşerî yönetim arasında bir tercihle karşı karşıya kalmadığını, zira Peygamber zamanından beri insanların ilahî kuralları yorumlamak ve uygulamak durumunda kaldığını ileri süren seküler Müslümanlara itiraz eder.¹⁶ İnsanların yardımseverlik ve danışma gibi yaldızlı ilkeleri kullanarak hukuku değişen şartlara göre basitçe yorumladıkları iddiasını da reddeder. Kardavî, yöneticinin bir beşer olması anlamında 'ilahî kural'ın olmadığını kabul ederken, ilahî kaynaklara dayalı olduğu için kuralları ilahî olarak görür.¹⁷ İnsanların hukuk ekolleri (*mezhep*) farklılıklarına rağmen görünüşte olduğu kadar muğlak olmayan ilahî yönelimlere dayalı kurallar oluşturmayı becerdiklerini ileri sürer.¹⁸ Mesela Kuran'daki hırsızın ellerinin kesilmesi mecburiyeti Peygamber'in Sünnet'i tarafından tahsis edilmiş ve sınırlandırılmış, fakat temel yönelim aynı kalmıştır ve bu yüzden beşerî yoruma maruz kalmamıştır.¹⁹

Bununla birlikte daha muhafazakâr ulemanın tersine Kardavî'nin uzuv kesilmesi ve diğer konularla ilgili verdiği fetvalar şu iki ilkeyle de bilinir: Kuran ve Sünnet'e dayandırdığı inancından biri, İslam hukukunun amacının insanlar için kolaylaştırmak olup, zorlaştırmamak, diğeri ise İslam'ın yetkili uzmanlarının işinin de geçmişe yapışmak ve reformlara karşı çıkmaktan ziyade değişimi kolaylaştırmaktır. Bu yüzden Kardavî, ceza hukukunda azami cezanın değil, daha azının uygulanmasında, mesela pişmanlığın *had* cezasını (el kesme, recm...) iptal etmeye yeterli olduğunda ve şarap içme cezasının isteğe bağlı ele alınmasında ısrar eder.²⁰

Birçok İslamcı ve sekülerist gibi, Kardavî de, Hristiyanlık ve İslam'ı dinin siyasetten ayrılmasını kabul etme noktasında esas itibarıyla farklı görür. Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesi konusunda İsa'nın İncillerdeki emrine dayanan yaygın ayrımı, Hristiyanlığın, hayatın biri dine diğeri devlete ait olan iki parçaya ayrılmasını kabul ettiğinin kanıtı olarak zikreder.²¹ Öte yandan şunu da ileri sürer:

¹⁶ Y. Al-Qaradawi, *Al-Islam wa-al-'almaniya wajhan li-wajh*, Cairo, 1987, s.126

¹⁷ a.g.e., s.143

¹⁸ a.g.e., s.128

¹⁹ a.g.e., s.139

²⁰ Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, Indianapolis, 1980, s.14

²¹ a.g.e., s.103

İslam, yeryüzünün ve gökyüzünün efendisi olan Tanrının tek başına yönettiği bir hayatta ayrılmaz bir birliği temsil eder.²² Kardavî'ye göre sekülerizm, İslam'ı tali bir duruma düşürmeye ve onun doğal üstünlüğünü hayatın bir köşesine indirgemeye çalışır ki, bu, İslam'ın reddetmesi gereken bir husustur.²³

Birçok İslamcı entelektüel-aktivist, sekülerizmi çağdaş siyasî gerçeklikler ile modern iktidar dinamikleri bağlamında anlar ve yargılar. Değişmez bir şekilde bu anlayış, Avrupa'da gelişen sekülerist doktrin ile Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın birçok yerinde demokratik olmayan seküler rejimlerin mirasına sahip İslam dünyasındaki Avrupa'nın sömürgeci yayılmacılığı arasında güçlü bir bağ kurar. İslamcıların, birçok rejimin "Batılı seküler" yönelimine ve müttefiklerine atfedilen marjinalliği ve bastırılmışlığı, toplumda seküler rejimlerin sebep olduğu bütün başarısızlıklara ve sorunlara İslam'ın çözüm olduğu iddiasını güçlendirir.

Tunuslu entelektüel ve Nahda (Rönesans) Partisi'nin başkanı olan ve şu an Londra'da sürgünde yaşayan²⁴ Raşit el-Gannuşî, sömürge sonrası seküler hükümetler ile onların muhalifleri arasındaki siyasî savaşta İslamcı bir sesin öncü örneğidir. el-Gannuşî, seküler Tunus rejiminin veya kendi kavramıyla "sözde seküler" hükümetin, alternatif bir modernlik vizyonu sunan bir sesi boğma çabalarına bizzat şahit oldu. O, modernlik öncesi Avrupa'nın teokrası ve mutlakiyetçilik çağına özgü rejimlerinden daha iyi olmayan "ultra sekülerist Arap Mağrip hükümetleri" tarafından desteklenen militan sekülerizmle karşılaştırıldığında, Türkiye'nin Kemalist rejiminin daha ılımlı olduğunu ileri sürer.²⁵

Seküler seçkinler tarafından desteklenen Cezayir ordusunun, İslamcı partilerin başarılı olduğu 1992 yılındaki meşhur seçimlere nasıl müdahale ettiğini ve seçimleri iptal ettiğini ve ardından sert önlemler aldığını birçok İslamcı acıyla hatırlar. Birçok İslamcının da dâhil olduğu Müslüman demokratların tutumunu yansıtan el-Gannuşî, Cezayir'in demokrasi tecrübesinin ironisine işaret eder: "İslamcıların seçimle iktidara gelmelerine izin

²² a.y.

²³ a.g.e., s.104-5

²⁴ Gannuşî 22 yıl süren bu sürgünden 30 Ocak 2011 tarihinde dönmüştür. (ç.n.).

²⁵ R. Al-Ghannouchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.105

verilirse demokrasiyi sona erdireceklerini iddia eden sözde sekülerizm taraftarları, koruduklarını iddia ettikleri şeyin altını oyma konusunda kendilerini haklı gördükleri gibi, yapmış oldukları her bir insan hakkı ihlalini de meşrulaştırırlar.”²⁶

Kardavî de dâhil diğerleri ise, sekülerizmin İslam dünyasında görüldüğü kadarıyla kendi ilkesine ihanet ettiğini ve aslında demokratik ideal talepler gibi halkın iradesini de temsil etmediğini ileri sürerler.²⁷ Kardavî ayrıca seküleristlerin, sonuçlar kendi lehlerinde ise demokrasi ve serbest seçimler istediklerini, ancak İslamcı bir grubun iyi işler yapması durumunda sonuçları bir bahaneyle veya bahanesiz reddettiklerini iddia eder ve sorar: “Hoşgörü ve doğruluk nerede?”²⁸ Filistin’de demokratik olarak seçilmiş Hamas hükümetine ve Lübnan’da Hizbullah’ın parlamenter rolüne tepki gösteren Amerikan hükümeti ve Avrupalı hükümetler Kardavî’nin endişesini yansıtır.

Gannuşî, İslam dünyasında sekülerizmin ve despotizmin neredeyse el ele gittiğini vurgular. Otoriter hükümetler sekülerist doktrin en kötüsünü örnek alırlar ve İslam’ı fundamentalizm ve aşırılıkla denk tutarak, sekülerizmi de demokrasinin ön şartı kabul ederek onu İslamcılara karşı bir silah olarak kullanırlar.²⁹ Gannuşî’ye göre, Mağrip’in otoriter hükümetlerinin dayattığı sekülerizm, sivil toplumu teşvik etmediği gibi, bilakis “sivil toplumun korunmasına ve gelişmesine engeldir.”³⁰

Gannuşî, aradaki farkı göstermek üzere ideal, İslamî bir sivil toplumu, “sözde seküler” ve “sözde modern” rejimlerin sivil toplumuyla karşılaştırır. İslamî bir sivil toplumda vatandaşlar, inançlarına rağmen değil, inançlarından dolayı hukuka uymayı tercih ederler. Bireyler, dünyevî ceza korkusuyla değil, bilakis dürüstlük ve Tanrı’ya yakınlık (*takva*) amacıyla, buna ilaveten öte dünyada ebedî bir ödül elde etmek için kendi bencil arzularından ziyade halkın çıkarına hizmet edecek insanları seçerler.³¹

²⁶ a.g.m., s.103

²⁷ Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, s.86

²⁸ a.g.e., s.93

²⁹ Al-Ghannouchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, s.110

³⁰ a.g.m., s.119

³¹ a.y.

Gannuşî, sekülerizmi liberalizmle irtibatlandırır ve Batılı sekülerizmin şiddet, suç, tecrit, komşular arasında işbirliği ve güven eksikliği vb. sivil toplumu yok eden başarısızlıklarının farkındadır: “Bencilik, açgözlülük ve bireycilik ile benzer olan liberalizmin müttefiki olan sekülerizm sadece sivil toplum fikrini yok etmekle kalmaz, er geç toplumun kendisini de, ürkütücü derecede ayrıştırılmış adacıklara dönüştürerek ortadan kaldırır – bugün Batı’nın büyük şehirlerinde egemen durum budur.”³²

“Din, şiddet ve aşırılığı besler ve bu yüzden politik kararlardan dışlanması gerekir” şeklinde sekülerist ‘varsayımı’ reddeden Gannuşî, dinî ilkelere dayalı ideal bir İslamî devletin barışçıl bir devlet olduğunu kabul eder. Ancak bu ideale mevcut şartlarda ulaşılması imkânsız değilse bile çok zor olduğunun da farkındadır.³³ Bu yüzden şu sonuca varır: *Şura* ilkelere dayalı gerçek bir İslamî devlet kuruluncaya kadar bir sonraki en iyi adım, “İbn Haldun’a göre aklın üstünlüğü kategorisini karşılayan seküler demokratik bir rejimdir”. Zira böyle bir rejim “İslamî olduğu iddia edilen despotik bir hükümet sisteminden daha az kötüdür.”³⁴

Müslümanlar seküler bir gayrimüslim devlette sadık vatandaşlar olabilir mi?

11 Eylül rüzgârı, Batıda bazılarının, Müslümanların sadık vatandaşlar olup olamayacağını sorgulamasına yol açtı. Öte yandan Batıdaki bazı Müslümanlar da farklı sebeplerden dolayı iyi Müslüman ve sadık vatandaş olup olamayacaklarını sorguladı. Müslümanlar, kanunları Batılı seküler ve Yahudi-Hristiyan geleneğe dayalı ‘yabancı’ gayrimüslim devletlerde yaşayabilirler ve oranın meşruiyetini tanıyabilirler mi? Daha ayrıştırıcı ve militan Müslümanlar, Batılı ülkeler ve toplumlar hakkında sakınılması, din değiştirilmesi veya saldırılması gereken inançsızlar, kâfir olarak söz etme eğilimindedir. Bununla birlikte Amerika’daki Müslümanların çoğu, Avrupa’dakilerin daha azı kendilerinden önce diğer dinî ve etnik grupların geçtiği zorlu bir süreci aşmışlardır. İzolasyon ve militanlık yerine entegras-

³² a.g.m., s.120

³³ Al-Ghannouchi, “Secularism in the Arab Maghreb”, *Islam and Secularism in the Middle East*, s.121

³⁴ a.g.m., s.123

yonu giden yol, Müslüman göçmenler için reformist düşünceden beslenen ve büyük ölçüde ona bağlı olan bir geçiş sürecinin kat edilmesine bağlıdır.

Post-Modernist İslam'da Reform

Avrupa'da ve Amerika'da Müslüman bilginler ve dinî liderlerin farklı bir grubu, inanç ve kimlik, entegrasyon veya asimilasyon, dinî çoğulculuk ve hoşgörü sorunlarıyla ilgili etkili fikirler ortaya koydular. Bu konuda Avrupalı Müslümanlar, söz gelimi Oxford Üniversitesi'nden, Avrupalı Müslüman bir entelektüel-aktivist Tarık Ramazan çok değerli görüşler serdettiler. Ezher ve Chicago Üniversitesilerinde eğitim almış Bosna-Hersek müftüsü Mustafa Ceriç ve ünlü Endonezyalı bilgin ve kamusal entelektüel Nurçoliş Macit, 'Müslümanları' 'Batı karşıtı' olarak konumlandırın veya İslam ile Batılı değerleri ve sekülerizmi çatıştıran ve dünyayı kutuplaştıran bir görüşü reddetmek suretiyle vatandaşlık esası olarak ortak değerlere dayalı bir kimlik, bir sentez savunurlar. Kararların, hukukun üstünlüğü, dine bakmaksızın eşit vatandaşlık, evrensel oy hakkı ve liderlerin hesap verebilirliği gibi paylaşılan ilkeler adına alındığı, tamamen dinî kimliğe dayalı olmayan bir "vatandaşlık ahlakı"na ihtiyaç vardır.³⁵

Ceriç'e göre, seküler bir Avrupa'da yaşamak ve bir İngiliz, Alman veya Fransız vatanseveri olmak, dindarlığı yadsımadığı gibi bilakis aslında bir Müslümanın dinî görevidir de: "İslam'ın Avrupalı vatanseverliğimi tanımasından gururluyum."³⁶ Tarihî olarak İslam, yerli kültürlerle sentezlenmiş ve dolayısıyla bu kültürlerin eşsiz geleneklerini geliştirmiştir. Hristiyanlık'ta "Polonya, Avusturya veya Fransa'daki Katolikler arasında veya onlarla diğer Hristiyan kiliseler arasında farklılıklar bulunabildiği gibi, İslam'ın da farklı biçimleri vardır."³⁷

Tarık Ramazan'a göre, Batı'daki Müslümanlar, diğer Avrupalılar ve Amerikalılar gibi, çoklu alt-kültürlerin beslediği bir kimliği paylaşırlar. Müs-

³⁵ T. Ramadan, "Europe's Muslims Show the Way", *New Perspectives Quarterly*, Winter 2005, s.29-30

³⁶ Mustafa Ceriç ile mülakât, "The West Does Not Want to Share its Values", *Qantara.de Dialogue with the Islamic World*, 6 May 2004, 2 November 2006, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-105/i.html

³⁷ D. Casciani, "Islamic encounters of the third kind", BBC News, 21 February 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4283717.stm

lûmanlar din olarak Müslüman, kültür olarak Fransız, İngiliz, Alman, Amerikandır. Ramazan, bütün vatandaşların bir arada yaşamasını mümkün kılan ve Müslümanlar ve diğerleri için dinî özgürlüğün zorunlu şartı olan sekülerizmi ve açık toplumu kabul etmenin Müslüman ilkelere ihanet olmadığına inanır. Dolayısıyla Batılı Müslümanları yurt içinde ve dışında şu mesajı yaymaya çağırır: “Biz demokrasi içinde yaşıyoruz, hukuk devletine saygılıyız, siyasî diyaloga açığız ve bunu bütün Müslümanlar için istiyoruz.” Ceriç de benzer bir hususu vurgular: “Araplar İslam’ı kendi millî çıkarları için kullanırlarsa, o zaman Avrupa’da yaşayan bizler de aynı şeyi yapabiliriz. Eğer bir Mısırlının İslam adına kendi ülkesi için vatansever olma hakkı varsa, Avrupalı Müslümanlar olarak bizler de İslam adına Avrupalı vatanseverler olabiliriz...”³⁸

Şu halde Avrupalı bir Müslüman olmak ne anlama gelir? Ramazan, entegrasyonun bütünüyle asimilasyon anlamına gelmeyeceğini söyler. Müslümanların Avrupalı Müslüman kimliklerini ve kültürlerini geliştirmelerine müsaade edilmedi, tıpkı kendilerinden önceki diğer inançlara ve etnik gruplara edilmediği gibi.³⁹ Bu kültürün ayrılmaz bir parçası, yaşanılan Avrupa ülkesinin anayasasını, kanunlarını ve yapısını kabul etmektir. Bu yüzden Ramazan Fransızların *örtünme* yasağına karşı çıkarken, Müslümanlar Fransız kanununa saygılı olmayı sürdürmek zorundadır. “Hiç kimse bir kadını örtünmeye veya örtünmemeye zorlayamaz” ilkesine rağmen Ramazan, kızların hukuka saygılı olmak adına şimdilerde bandana takmaya çalıştıklarını ileri sürer: “Müslümanlar için temel amaç, her ne kadar şu an katılmasalar da, dünyanın her yerinde hukuka saygılı iyi vatandaşlar ve Müslümanlar olduklarını göstermektir.”⁴⁰

Mustafa Ceriç, Avrupa ile İslam’ın başarılı karşılaşmasının birbirine bağlı iki öncülü olduğunda ısrar eder: Müslümanlar Avrupalı kimliklerini kabul etmek ve Avrupalı hükümetler de barınma ve dinî ihtiyaçlarını kurumsal olarak karşılayarak Müslümanların entegrasyonunu kolaylaştırmak zorundadır.⁴¹ Ramazan gibi Ceriç de, Müslümanların şunu fark etmesini

³⁸ Mustafa Ceriç ile mülakât, “The West Does Not Want to Share its Values”.

³⁹ T. Ramadan, “Muslim Minorities in Western Europe”, Georgetown Üniversitesi’nde verdiği ders, 11 Nisan 2007

⁴⁰ Ramadan, “Europe’s Muslims Show the Way”, s.30

⁴¹ Mustafa Ceriç ile mülakât, “The West Does Not Want to Share its Values”.

tavsiye eder: Batı'nın demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi değerler üzerinde bir tekeli yoktur, bunlar evrensel değerlerdir. "Eğer Avrupa doğumlu Müslümanlar, insan hakları ve bireysel özgürlük gibi Batılı değerler olarak ne sunuyor diye kendi dinlerine bakarlarsa onları orada bulacaklardır."⁴² Ceriç, Avrupalı Müslümanların korku ve yoksulluktan kurtulurlarsa, sadece bunu başarmakla kalmayacaklarını, aynı zamanda Ortadoğu'da Müslümanlar için de örnek olabileceklerine inanır.

Eğitim ve imam yetiştirme yoluyla Müslümanların entegrasyonuna yol gösterme ve kolaylaştırma konusunda seküler Avrupalı hükümetlerin rolü bugün Avrupa'da ve Amerika'da eleştirilen ve tartışılan bir konudur. Birçokları devletin zorla müdahale etmesi ve yeni bir melez yapının – Amerikan İslamı, Fransız İslamı, İngiliz İslamı gibi hükümet destekli İslam– ortaya çıkması konusunda uyarır. Bununla birlikte Ceriç, hükümet desteği veya eleştirmenlerin müdahale ve toplumsal mühendislik olarak niteleyeceği şey lehine güçlü bir tavır takınılması kanaatindedir. Avrupalı hükümetler, Müslüman okullarını, resmî kurulları ve camileri parasal olarak desteklemek suretiyle İslam'ı devlet kanalıyla kurumsallaştırdıkları zaman sadece Müslüman cemaatin güvenini kazanmayacağını, bilakis devlet tarafından kurumsallaştırılmış İslam'ın Müslümanları sadık vatandaşlar olmasını onaylayacağını ve bütün olarak Avrupa kültürüne ve medeniyetine katkı yapacağını savunur.⁴³

Çok dinli toplumlar tarafından etkilenmiş olan Ceriç ve Macit'in ikisi de, güçlü bir dinî çoğulculuk politikası yürüten seküler bir demokrasiyi savunur. Çok-kültürlü, çok-dinli ve çok-uluslu hayata karşı çıkanları Kuran'da çoğu zaman ifade edilen "Eğer Tanrı isteseydi, sizi bir tek ümmet yaratırdı, fakat O sizleri farklı milletler halinde yarattı..." ayetine atfen eleştirirler.⁴⁴

Nüfusu fazla bir ülke olan Endonezya'da demokrasiye geçişte önemli rol oynamış olan Macit, bu çok ethnili toplumdaki değerli görüşler sunar. Onun İslamcı bir aktivist öğrenci lideri olarak ve hem Sukarno hem Suharto rejimlerine, hem de İslamcı siyasî partilerin birlikte çalışma beceriksizliğine ve savaştığı olmayışına muhalif olarak tecrübeleri, kendisini din

⁴² a.y.

⁴³ a.y.

⁴⁴ a.y.

ve devletin karışımının kutuplaştırıcı olduğu sonucuna götürür. Onun meşhur sloganı şudur: “İslam’a evet, İslamî siyasî partilere hayır!”

Bir İslam devleti kurulurken hiçbir Kuranî esasın olmamasında ısrar eden Macit, modern bir İslam devleti inşasının İslam’ı profan bir ideoloji indirgeyeceği, din adına kendi görüşlerini dayatmak isteyenler tarafından kolayca maniple edileceği konusunda uyarıda bulunur. Bunu çoktanrıcılık (şirk) veya putperestlik günahı ile eşit tutar.⁴⁵ Bu yüzden modern İslamcıların, Şeriatı bir hukuk kuralı olarak dayatmanın Endonezya toplumu zorunlu olarak daha İslamî yapacağı şeklindeki tezlerini de reddeder. Zira ona göre, gerçek manevî yaşantı ve dindarlık içsel (bireysel ve ulusal) dönüşümden kaynaklanır. İhtiyaç duyulan şey, İslam hukukunu dayatmak değil, toplumda İslamî bir devletten ziyade ahlakı besleyen manevî ve kültürel bir yoldur.⁴⁶ Bu yolun öncelikli araçları, bireyleri ve toplumu dönüştürecek olan eğitim ve Müslümanlarla diğer dinî topluluklar arasındaki ilişkileri geliştirecek olan diyalogdur, tıpkı İslam dünyası ile ‘Batı’ arasında olduğu gibi.⁴⁷

Macit, demokrasinin Kuran’ın önceliklerine sahip olduğuna, *müşavere* ve *şura* gibi Kuranî ve geleneksel İslamî fikirleri içerdiğine inanan ünlü bir demokrasi savunucuydu. Bununla birlikte o, bir tek hükümet modelinin olmadığına ve bunun da istenmediğine, bunun yerine farklı ülkelerin kendi şartlarına uygun modelleri formüle etmeye muhtaç olduğuna inanırdı.⁴⁸ Macit, dinî çoğulculuk ve hoşgörünün basit bir teolojik konu olmadığına, bilakis Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabîiler de dâhil bütün inanların öte dünyada eşit şekilde ödüllendirileceğini öğreten Kuran ayetlerinde (2:62; 5:69) kökleşmiş ilahî bir emir olduğunda ısrar ederdi. Bütün

⁴⁵ N. Madjid, *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*, Ciputat 2003 (reviewed by Y. Sikand), <http://www.renaissance.com.pk/SeptBore2y5.htm>

⁴⁶ A. F. Bakti, “Nurcholish Madjid and the Paramadina Foundation”, *IIAS Newsletter*, 34, July 2004

⁴⁷ G. Barton, “Peaceful Islam and Nurcholish’s lasting legacy”, *The Jakarta Post*, 6 September 2005, <http://www.thejakartapost.com/news/2005/09/06/peaceful-islam-and-nurcholish039s-lastinglegacy.html>

⁴⁸ Madjid, *The True Face of Islam*.

dinler İslam'la eşit derecededir ve kişiye ilahî kurtuluşu Tanrı verir.⁴⁹ Etik değerlere ve sosyal adalete bağlı oldukları için sadece İslam'ın değil, bütün dinlerin sosyal adalet ve demokratik yönetim gibi dinî değerlerin siyasette ve toplumda uygulanmasında oynayacakları bir rolü vardır.⁵⁰

Şeriat, Sekülerizm ve Devlet

Daha önce belirtildiği gibi, İslam'ın modern devlette gelecekte üstleneceği rolünü öngörme, büyük ölçüde geçmişin otoritesiyle ilgili yoruma bağlıdır. Nitekim Şeriatın yeri ve siyasî otoriteyle ilişkisi sorununun, geçen yüzyıldaki Müslüman bilginler arasında keskin anlaşmazlıklara ve çetin müzakerelere yol açmış olması şaşırtıcı değildir. İki ünlü Müslüman bilgin Abdullahî Ahmet en-Naim ve Abdülaziz Saçedina, çeşitli alternatif post-modernist bakış açıları sunar.

Ünlü bir Sudanlı-Amerikan Müslüman bilgin ve insan hakları aktivisti en-Naim, İslamî reform, insan hakları ve seküler devlet konularında gür bir ses olmuştur. en-Naim, hocası Mahmut Muhammet Taha (1909-1985) kadar Ali Abdürrazık'ın⁵¹ (1888-1966)⁵² fikirlerinden de etkilenmiş ve büyük ölçüde yararlanmıştır. Bu ikisi de, dinî hukukun yorumunu ulusal hukuk gibi dayatmaya çalışmayan seküler bir devlet ve Şeriat reformu savunucusudur. İkiisi de fikirlerinden dolayı sıkıntı çekmiştir. Abdürrazık Ezher'deki hocalık görevini kaybetmiş, Muhammet Taha da Gafaar Numeyrî hükümeti tarafından irtidat suçlamasıyla idam edilmiştir. Bununla birlikte seküler, ahlaken tarafsız bir devleti savunmadıklarını belirtmek önemlidir.

en-Naim, son kitabı *Islam and Secular State*'de anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi kaynaklar üzerine inşa edilmiş seküler bir

⁴⁹ A. Kull, *Politics and Piety: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam and Modern Indonesia*, Lund Studies in History of Religions, 31, 2005, s.5

⁵⁰ Madjid, *The True Face of Islam*.

⁵¹ Ali Abdürrazık (1888-1966) Ezher Üniversitesi rektörlüğü ve reisü'l-uleması görevlerinde bulunmuştur. İslam laisizmi ve sekülerizminin (din ve devlet ayrımının, toplumun sekülerleşmesinin değil) entelektüel babası olarak da değerlendirilebilir. (ç.n.).

⁵² Ali Abdürrazık'ın Peygamberin otoritesiyle ilgili görüşleri için bkz. "The Caliphate and the Bases of Power", J. Donahue – J. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York 1982, s.29-38

devleti savunur ve bu kaynakların modern çağa kadar dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir toplumda bulunmadığını belirtir.⁵³

‘Sekülerizm’in İslam dünyasındaki yabancı sömürge egemenliğiyle ilişkisinin farkında olan en-Naim, Tarık Bişrî gibi, görüşlerini desteklemek için modern öncesi ve modern İslamî tarihten kanıtlar arar. Fakat Bişrî’nin tam tersine en-Naim, kendisinin seküler, yani dinî doktrini göz önüne almada tarafsız bir devlet görüşünün, “20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Müslümanlar tarafından önerilen sözde İslamî devlet modeline nazaran İslam tarihiyle daha tutarlı olduğunu” ileri sürer.⁵⁴ Anlaşılan en-Naim, sekülerizmin din konusunda ‘tarafsız’ olduğu fikrinin günümüzde tartışmalı bir konu olması boyutunu ihmal eder.

en-Naim, dinî ve siyasî otoritenin kökenlerinin farklı olduğunu ve farklı melekelere ihtiyaç duyduğunu ve bu yüzden ikisini birleştirmenin tehlikeli bir karışıklığa yol açacağını ileri sürer. en-Naim’e göre bu birliklik ancak Peygamber zamanında mümkündü, “zira [sahabeden] başka hiçbir insan Peygamberin dinî ve siyasî otoriteyi birleştirmesine erişemez.”⁵⁵ Böyle bir uyum artık mümkün olmadığı için dinî ve siyasî liderler kendi özerkliklerinin peşinden koşmalıdır ki, iki taraf da güçlensin ve yekdiğeri tarafından hükmedilme ve zorlanmaya maruz kalmasin.

en-Naim’in, devlet gibi hiçbir beşerî kurumun dinî hukuku uygulamayacağı veya zorlamayacağı iddiası, devletin atadığı yargıçların devlet otoritesiyle bazen anlaşıp bazen de ters düşse de nihayetinde paralel bir yönetim sistemi yürüttükleri modern öncesi İslam tarihiyle çelişir. Siyasî ve dinî taraflar, ahlakî meşruiyet ve destek için yekdiğerine dayanır.

Ünlü İslam hukuk tarihçisi Wael Hallaq,⁵⁶ otoritenin hassas dengesini şöyle niteler: “Kaynaklarımız halifelerin ve maiyetinin genellikle hukuka riayet ettiklerini gösterir, şayet siyasî meşruluklarını sürdürmekten başka bir sebep yoksa. Yine de onların riayetlerinin, dinî hukuku toplumun ve imparatorluğun en üst düzenleyici gücü olarak kabul etmelerinden kaynak-

⁵³ A. A. An-Na’im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge 2008, p.53

⁵⁴ a.g.e., s.45

⁵⁵ a.g.e., s.53

⁵⁶ Wael B. Hallaq (1955-) Nasıra’da doğdu. Doktorasını Washington Üniversitesi’nde tamamlamıştır. Halen Columbia Üniversitesi’nde ders vermektedir. (ç.n.).

landığını varsaymak makul görünür.”⁵⁷ Farklı bir ifadeyle, “Denge konusunda modern öncesi dönemde hukukun üstünlüğü ilkesini gayet güzel koruyan hukukî ve siyasî kültür var olmuştusa, o kültür İslam kültürüydü.”⁵⁸

en-Naim’in yorumlayıcı çerçevesinde belki de en tartışmalı unsur, *Şeriat*’in İslam tarihindeki rolü ve doğası ile ilgili, özellikle önerdiği seküler devlet izahı bağlamındaki anlayışıdır. en-Naim, “korumak adına” Şeriatın marjinalleştirildiğini ileri sürer. Daha açık olarak, hiçbir devletin, vatandaşlarının dini bile olsa, dinî hukuku dayatma hakkında sahip olmadığını da iddia eder: “Doğası ve amacı itibarıyla Şeriat sadece inananlar tarafından özgürce gözlenebilir, devlet tarafından dayatıldığı zaman ilkelerinin otoritesi ve değeri kaybolur.”⁵⁹ İslam hukukunun kökenleri üzerine çalışan birçok çağdaş akademisyenin tersine en-Naim, İslam hukukunun hem bir ilahî, değişmeyen unsur (*Şeriat*, kutsal kaynaklarda kökleşmiş ilkeler ve değerler) hem de beşerî bir yorum ve uygulama (*fıkıh*) içerdiğini kabul etmez. Şöyle yazar: “*Şeriat* ve *fıkıh* Kuran’ın ve Peygamber Sünnetinin özel bir tarihsel bağlamda yapılmış beşerî yorumunun ürünleridir. Belli bir çıkarım –ister Şeriat’a ve fıkıha dayalı olduğu söylensin ister söylenmesin– aynı beşerî hata, ideolojik ve siyasî önyargı veya o çıkarımda bulunanların ekonomik çıkarlarından ve toplumsal kaygılarından etkilenme gibi risklere konu olur.”⁶⁰ Her ikisinin de beşerî boyutu inkâr edilemese de kutsal metinler ile beşerî yorumlar arasında önemli farklılıklar vardır. en-Naim’in reformist gündemini *Şeriat* ile *fıkıh*, akıl ile vahiy veya İslam’daki hukuk, ilahî hukuk ile beşerî inşa –ki, İslam hukukunu üretti– arasındaki önemli farklılık bağlamında kabul etmede ve formüle etmedeki başarısızlığın önemli bir kusur olduğu ispatlanabilir. en-Naim’in, İslamî geleneği göz ardı etme eğiliminde olan geniş temelli reformu için (önerdiği) “yorumlayıcı çerçeve”nin kabulü, az sayıda seçkin bir Müslüman ile gayrimüslim kitle tarafından okunacak ve kutlanacak olmakla birlikte reform için bir temel olarak kabul edilmesi için önemli bir engelle karşılaşır.

Abdülaziz Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* eserinde en-Naim’den farklı bir yol izler; İslamî bir çerçevede demokratik

⁵⁷ W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s.191

⁵⁸ a.g.e., s.193

⁵⁹ An-Naim, *Islam and the Secular State*, s.4

⁶⁰ a.g.e., s.35

bir çoğulculuk örneği oluşturmak için geleneksel kaynakları (Kuran, *Hadis*, *Tefsir*) inceler.

Klasik geleneğin öneminin farkında olan ve savunan Saçedina, kendisini modern fikirleri geleneksel kaynaklara sokmakla ve esas itibariyle onları bağlamı dışında yorumlamakla itham edenlere seslenir. Tefsirin (Kuran'ın yorumu) amacının metnin anlamını daima "topluluk için yararlı ve canlı bir rehberlik kaynağı" olarak ortaya koymak olduğuna karşı çıkar.⁶¹ Sonuç olarak Saçedina, kendisinin demokrasi, çoğulculuk ve insan hakları alanında Kuran'ın ve geleneğin rehberliğini takip etmesini modern ve modern öncesi Müslüman bilginler arasındaki daha geniş müzakereler bağlamına konumlandırır. Buna rağmen geleneksel tefsirler hakkındaki yorum ve kanaatleri, âlimlerin vermiş oldukları hükümlerin/fetvaların güncelliği yitirdiğini ve kutsal metnin 'dışlayıcı' okumalarını teşvik etmede yarıdan daha zarar verdiğini söylemesine mani değildir. Kutsal metne yeni bir bakış açısı sergilemekten ziyade Ortaçağ'daki seleflerinin uygunsuz yorumlarını dogmatik olarak savunmaya devam eden âlimleri de eleştirir.

Saçedina'nın temel argümanı şudur: Kur'an, çoğulcu ve kapsayıcı bir toplum oluşturmak için sağlam bir dayanaktır. Saçedina, Kuran'ın üç temel anlayışını tahlil eder: "insanlık tek ümmettir", "farklı dine mensup insanlar iyi işler yapmak için aralarında yarışmalıdır" ve "şefkat ve bağışlama zorunluluğu". Bu üç ilkenin sadece kişisel inanç veya ahlakîlik ile ilgili olmadığını, bilakis "kamusal alanda bir din olarak" İslam'ın rolüyle uyumlu bir ahlakî kamusal düzen kurma ihtiyacı ile de ilgili olduğunu ileri sürer.⁶²

Saçedina, Müslüman çoğunluklu bir devlette gayrimüslimlerin (*zimmî*) yasal hakları, irtidat ve ceza ile ilgili kurallar, cihat uygulaması ve onun isyan ve şehitlik ile ilişkisi gibi çağdaş İslam düşüncesinde çok tartışmalı bazı konularla meşgul olur. Müslüman toplulukta ciddi hoşgörü örneklerinin ve yasal esnekliğin varlığı gerçeğine rağmen yine de o, Müslüman yargıçların gayrimüslimlerin statüsü ile ilgili ayrımcı uygulamalara izin veren yasal kodlar formüle etmiş olduklarını ileri sürer. Bu yasalar modern çoğulculuk ve kapsayıcılık anlayışlarıyla uyumlu olmadığı için reddedilmelidir: "Gayrimüslim azınlıklara yönelik geçmişteki yargı kararları-

⁶¹ A. Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York 2001, p.17

⁶² a.g.e., s.24

rının çoğu, beşerî ilişkilerin bir köşe taşı olan çağdaş dinî çoğulculuk bağlamıyla uyumsuz hale gelmiştir.”⁶³

Saçedina İslam’daki din özgürlüğü ve affetmeye karşı irtidat ve cihatla ilgilenir. İkisi de insanoğlunun *fitrat* –adalete ve iyi-kötü bilgisine doğal yatkınlık– anlayışına dayanır. Bu doğal ahlak, “tarihte Tanrının iradesini gerçekleştirmek için ilahî olarak yetkilendirilmiş bir mesleğin bireysel olduğu kadar topluluksal da olduğu” şeklinde “Müslüman kimliği için temel” bir inancı pekiştirir.⁶⁴ *Fitrat* sadece “Tanrı merkezli bir kamusal düzen” temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda dinler arası diyalog için anahtar da sağlar. Zira inanç esaslarını dikkate almaksızın insanoğlunun doğasından söz eder. Bu yüzden Saçedina 21. yüzyıl için Tanrı’nın vahyine dayalı hukukun toplumda adalet ve barışın bir aracı rolü üstlendiği İslamî bir dinler teolojisi önerir.⁶⁵

en-Naim ve diğerlerinin tersine Saçedina, gerçek adaletin olması için devletin, dinî ve siyasî otoriteyi tamamen ayırması gerektiğine inanmadığı gibi, fundamentalistlerin önerdiği ve İslam’ın topluluktaki otorite üzerinde dışlayıcı bir talebi olduğu din devleti tipini de kabul etmez. O, daha ziyade Peygamberin “evrensel bir topluluk” temelini hazırladığını, akabinde bunun diğer din mensuplarını bastırmaya yönelik siyasî zorlamalarla ve asıl çoğulcu amacıyla ilgili görüşünü kaybeden geleneksel kaynakların okunmasıyla yozlaştırıldığını ileri sürer.⁶⁶ Müslüman topluluk bütün insanların “yaratılıştta eşit olduğu” inancını yeniden devreye sokarak çoğulcu ve demokratik kurumların oluşturulması yoluyla toplumda doğruluk çağrısında da bulunan bir dinî inanç modeli görevi görebilir.⁶⁷

⁶³ a.g.e., s.68

⁶⁴ Donahue - Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, s.4

⁶⁵ Saçedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, s.43-4

⁶⁶ a.g.e., s.135

⁶⁷ a.g.e., s.139

Geleneğe Sahip Çıkma: Kutsallaştırma ve Kutsallığı Yitirme

Önceden tartışıldığı üzere bütün reformcular için kritik konu geleneğe bakıştır. en-Naim gibi, klasik geleneği devre dışı bırakan veya göz ardı edenler, hem temeldeki gerçeklikle hem de çabalarının etkisini Müslüman toplumlardaki değişimin bir katalizörü olmaktan ziyade kitap rafına indirgeyen riskle baş etmede başarısız olurlar. Endonezyalı reformcu Nurçolish Macit, bu olguyu İslam'daki geleneğin 'kutsallaştırılması' olarak ifade eder ve geleneğin kutsallığını yitirmesini ister. Bununla birlikte geleneğin önemini reddetmez, ama gelenek ve icmanın devamlı ve birikimli olduğunu ileri sürerek sabit, statik bir gelenek fikrini reddeder.

en-Naim, dinin devletle ilişkisini ve bir Müslüman ülkenin aynı zamanda seküler de olabileceğini yeniden ele almada ve geleneği körü körüne takip etmeyi reddetmede yalnız değildir. Bununla birlikte Nurçolish Macit gibiler (Mustafa Ceriç ve Tarık Ramazan) ise, çok kapsamlı reformist düşünceyle meşgul olmaya devam etseler bile, geleneğin gücünü tanıma ihtiyacını yakinen bilirler.⁶⁸ Klasik İslam'ın ve onun mirasının değerini vurgulamakla birlikte onu soyut bir referans noktası veya dinî otorite olarak dikkate almazlar, sadece modern problemleri çözenin bir aracı olarak görürler.⁶⁹ Yeni gelenekselci reformcular ile Ali Gomaa, Katar müftüsü Yusuf Kardavî ve Mısır müftüsü gibi uluslararası takipçileri olan müftüler, klasik geleneğin otoritesini kabul etmelerine rağmen esasa dair reformları meşrulaştırma yöntemlerini de benimserler. Oysa modern reformcular klasik geleneği rahatlıkla devre dışı bırakırlar ve yeni anlayışlar ve yorumların ilk temeli olarak Kuran'a dönerler.

Lakin Müslümanlar Gerçekten Ne Düşünürler ve Ne İsterler?

Müslüman entelektüeller ve dinî liderler arasındaki mevcut tartışmadaki konular ve farklı görüşler bir bütün olarak dünya Müslümanlarını ne kadar temsil eder? Müslüman yöneticiler ve din adamları sıkça kendilerini İslam'ın sözcüsü olarak konumlandırırken, modern eğitilmiş, fakat İslam'a yönelimli seçkinler ve İslamî hareketlerin önderleri –ister anayol ister

⁶⁸ Barton, "Peaceful Islam and Nurcholish's lasting legacy".

⁶⁹ Kull, *Politics and Piety*, s.2

militan olsun– İslam adına konuşmaya çalışırlar. Müslümanlar neye inanırlar, ne isterler ve gerçekten ne düşünürler?

11 Eylül sonrası siyasî liderler, akademisyenler, uzmanlar ve medya yorumcularının siyasallaşması, Müslümanların Batı, demokrasi, Şeriat ve insan haklarına yönelik tutumları hakkındaki temel sorular karşısında çatışan ve tezat görüşlerle karşılaşan siyasetçiler, akademisyenler ve genel kamuoyu için bir mayın tarlası yaratmıştır. Gallup araştırmaları (2001-2007), özellikle Müslüman çoğunluklu 35’i aşkın ülkenin sakinleriyle yapılan 2007 Gallup araştırması, bize küresel bir temsil düzeyi olan cevaplara daha kesin erişme imkânı verir. Anketin örnekleme “dünyada 1.3 milyar Müslümanın % 90’dan fazlasını kapsar, günümüz Müslümanlarıyla ilgili daha kapsamlı bir çalışma hiç yapılmadı.”⁷⁰

Gallup araştırması, dini ve dinin sekülerizm ve demokrasi ile ilişkisini günümüz Müslümanlarının çoğunluğunun nasıl gördüğüne ışık tutar.

Müslümanların büyük çoğunluğu, dinin günlük hayatlarında önemli bir unsur olduğunu ve zengin bir manevî hayata sahip olmanın esas olduğunu söylerler. Müslümanların “Kendinizle ilgili en çok neyi beğenirsiniz” sorusuna verdikleri yaygın cevap “dinî inançlarına sadakat” olmuştur. Arap/Müslüman milletlerle en yakın ilişkilendirdikleri ifadede, “ahlakî ve manevî değerlerine bağlılık, ilerlemeleri için önem arz etmektedir”. Birinci öncelik Arapların İslam’ın manevî ve ahlakî değerlerini savunmaya verilir ki bu ilerlemeleri için önemli bir husustur.

Demokrasi ile ilgili tutumları sorulduğunda, Müslümanların cevabı açık ara olumludur. Cevap verenlerin çoğu, Batı’da en fazla beğendikleri vasıfların siyasî bağımsızlık ve özgürlük olduğunu ifade etmiştir.⁷¹ Daha âdil bir toplum ve ilerleme için demokrasinin anahtar oluşu da, en fazla verilen cevaplar arasındadır.⁷² Farklı Müslüman ülkelerin, toplumsal sınıfların ve cinsiyet farklılığının kesiştiği nokta, incelenen bütün uluslardaki ezici çoğunluk (Mısır’da % 94, İran’da % 93, Endonezya’da % 90), yeni bir ülke için bir anayasa hazırlayacak olurlarsa, “Bütün vatandaşların güncel

⁷⁰ Esposito - Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, s.xi

⁷¹ a.g.e., s.34

⁷² a.g.e., s.47

siyasî, sosyal ve ekonomik konularda görüşlerini ifade etmelerine izin verme” şeklinde tanımlanan ifade özgürlüğünü garanti altına alacaklarını belirtmiş olmalarıdır.

Bununla birlikte ABD'nin doğrudan müdahale etmeden bölge halkına kendi siyasî geleceklerini istedikleri gibi şekillendirme konusunda izin verip vermeyeceği sorulduğunda, Müslüman ülkelerdeki çoğunluk bu fikre katılmamıştır. Ürdün (% 65.8), İran (% 65.6), Pakistan (% 54.5), Fas (% 67.7) ve Lübnan'da (%67.7) çoğunluk, ABD'nin, siyasî geleceklerini belirlemek için bölge halkına izin vermeyeceğine, müdahale edeceğine inanıyor. Benzer bir şekilde Müslümanların büyük bir çoğunluğu, ABD'nin Ortadoğu'ya demokrasi getirme kampanyasında inandırıcı olmadığına inanıyor. Ürdün, Mısır, İran, Pakistan, Türkiye, Endonezya, Fas ve Lübnan'da çoğunluk, bölgelerinde ABD'nin demokrasiyi yayma konusunda ciddi olduğuna inanmıyor.

Yine Müslümanlar, bölgelerinde ABD'nin öz yönetim ve demokrasi konusunda ciddi olduğuna inanmasalar da, birçokları siyasî özgürlüğün ve ifade özgürlüğünün Batı'da en fazla beğendikleri şey olduğunu söylerler. Büyük bir oran da, “adil bir yargı sistemi” ve “özgürlüklere sahip vatandaşlar” ifadelerini Batı toplumlarıyla ilişkilendirir. Aynı zamanda Müslümanlar, İslam/Arap dünyasında da en az beğendikleri şeyin siyasî özgürlük eksikliği olduğunu belirtmek suretiyle kendi toplumlarını eleştirirler.

Birçok Müslümanın siyasî ve sivil özgürlüklere ve ifade özgürlüğüne önem vermesine rağmen, ankete katılanların Batılı demokrasi ve sekülerizm modellerinin bütünüyle benimsenmesini tercih etmediklerini belirtmeleri de ilginçtir.⁷³ Şu halde alternatif nedir? Anket verileri göstermiştir ki, dünyadaki Müslümanların çoğunluğu ülkelerinde dine dayalı bir demokrasi biçimi görmek isterler veya en azından *Şeriatın* yasamanın yegâne kaynağı olmasa da ‘bir’ kaynağı olmasını isterler.⁷⁴

Amerika'nın Hristiyan bir millet olduğuna inanan ve Kitab-ı Mukaddes'in bir hukuk kaynağı olmasını isteyen ve % 55 gibi çoğunluğu oluşturan Amerikalılar gibi, *Şeriat'ı* anayasalarında bir hukuk kaynağı olarak gören Müslümanlar da çok farklı anlayışlara sahip olabilirler. Azınlık bir

⁷³ a.g.e., s.47-8

⁷⁴ a.g.e., s.48

kesim, klasik veya Ortaçağ İslam hukukunun aynen uygulanmasını beklerken, çoğunluk ise devlet başkanının Müslüman olması veya Müslüman aile hukukuna (evlilik, boşanma ve miras) dair olaylarla ilgilenmek üzere şeriat mahkemeleri kurulması ya da alkolün yasaklanması gibi daha kısıtlı bir yaklaşım ister. Bir diğer kesim de, hiçbir hukukun Kuran'da yer alan İslam'ın ilkelerine ve değerlerine karşı olmamasını güvence altına almak isterler.

Müslümanlar arasında *Şeriat*'ı destekleme düzeyinin yüksekliği teokratik bir devlet talebine dönüştürülemez. Tam tersine birçok ülkede büyük çoğunluklar, bir ülkenin anayasasının hazırlanmasında, ulusal yasanın yazılmasında, yeni kanunların hazırlanmasında, dış politikanın ve uluslararası ilişkilerin belirlenmesinde ve kadınların kamusal alanda nasıl giyinmesine ve televizyon ve gazetelerde nelerin yayınlanmasına karar vermede dinî liderlerin doğrudan rol oynaması gerektiğini söylerler.⁷⁵

Sonuç

Hem küresel olarak Müslümanların düşüncesi hem de birçok İslamcı entelektüel-aktivist arasında İslam'ın yeniden düşünülmesi, İslam'ın sekülerizmle ilişkisinin şu an yeniden ele alınması gereğini yansıtır.

İslam dünyasının her tarafında etkili İslamcı entelektüel-aktivistler ve dinî liderler –gerek yeni gelenekçi gerek post-modernist– Avrupa ve Amerika'nın gayrimüslim ve seküler ülkelerinde Müslümanların vatandaşlık sorunları kadar İslam'ın sekülerizm ve modern Müslüman devletler ile ilişkisini yeniden düşünme süreciyle de meşguldürler.

Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki vatandaşlar, kendi tarzlarına sahip olsalardı, tamamen seküler bir devlet değil, daha büyük siyasî katılım, özgürlükler, hukuk yönetimini tercih ederlerdi. Şeriat'ın neyi temsil ettiği ve kurallarını toplumda icra edebilme derecesiyle ilgili Müslüman algıları ciddi farklılık gösterebilir de, birçok Müslüman dinî ilkelerin ve demokratik değerlerin bir arada bulunduğu bir hükümet sistemi arzu etmektedir. Bir diğer ifadeyle, birçok Müslüman dinî ve siyasî otoritenin birbi-

⁷⁵ Esposito - Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, s.50

rini karşılıklı dışladığını düşünmez, devletin yasama formülasyonunda dinî ilkelerin bir rolü olduğunu kabul eder.

21. yüzyıldaki –gerek seküler gerek İslamî yönelimli– Müslüman reformcular iki gerçeklikle veya reform engeliyle uğraşırlar: Hem daha fazla demokratikleşmeyi hem de ‘bir’ hukuk kaynağı olarak Şeriat’ı tercih eden geniş tabanlı Müslüman kamuoyu ve klasik İslam hukuku geleneğinin devam eden önemini ve otoritesini muhatap alma ihtiyacı.

Seküler reformcular, günümüzde bir Müslüman ülkenin aynı zamanda seküler de olabileceğini ileri sürerek dinin devletle ilişkisinin azalmasını isterler veya görmezden gelirler. Buna karşın Batılı seküler demokrasilerle ilişkili birçok ilke ve kurumları beğenen ve arzu eden bir başka kesim de ne Batılı seküler ne de İslamî/teokratik bir devlet isterler. Bunun yerine geniş kapsamlı reformcu düşünceyle meşgul olmaya devam ettikleri için İslamî ilkelerin ve değerlerin önemini ve gücünü de yansıtan bir devleti tercih ederler.⁷⁶ İslam’ın sekülerizm ve demokrasiyle ilişkisini yeniden düşünmeyle meşgul olan başarılı reformcuların ve toplumsal hareketlerin –gelenekselden daha liberal yönelimlere kadar–halkın desteğini meşrulaşmak ve harekete geçirmek için halkın kuşatıcı anlatılarına önem verme ihtiyaçları sürecektir.

⁷⁶ Barton, “Peaceful Islam and Nurcholish’s lasting legacy”.

Kaynakça

- A. A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge 2008, p.53.
- A. El-Messiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.52.
- A. F. Bakti, "Nurcholish Madjid and the Paramadina Foundation", *IIAS Newsletter*, 34, July 2004.
- A. Kull, *Politics and Piety: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam and Modern Indonesia*, Lund Studies in History of Religions, 31, 2005, s.5.
- A. Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York 2001, p.17.
- Ali Abdürrazık, "The Caliphate and the Bases of Power", J. Donahue – J. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York 1982, s.29-38.
- Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, Indianapolis, 1980, s.14.
- Al-Qaradawi, *The Lawful and Prohibited in Islam*, s.86.
- D. Casciani, "Islamic encounters of the third kind", BBC News, 21 February 2005,
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4283717.stm
- G. Barton, "Peaceful Islam and Nurcholish's lasting legacy", *The Jakarta Post*, 6 September 2005,
<http://www.thejakartapost.com/news/2005/09/06/peaceful-islam-and-nurcholish039s-lastinglegacy.html>
- J. L. Esposito - D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York 2007.
- J. L. Esposito, "Islam and Secularism in the Twenty-First Century", A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, 2000, s. 9 (Türkçesi: *Ortadoğu'da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm*, çev. G.Bayır, İstanbul, Mana Yay. 2009).
- J. L. Esposito, *The Future of Islam*, New York, 2010.
- Mustafa Ceriç ile mülakât, "The West Does Not Want to Share its Values", *Qantara.de Dialogue with the Islamic World*, 6 May 2004, 2 November 2006,

http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-105/i.html

- N. A. Hashemi, "Inching Towards Democracy: Religion and Politics in the Muslim World", *Third World Quarterly*, 24 (3) 2003, s.577.
- N. Madjid, *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*, Ciputat 2003 (reviewed by Y. Sikand),
<http://www.renaissance.com.pk/SeptBore2y5.htm>
- R. Al-Ghannouchi, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East*, s.105.
- T. Al-Bishri, *Al-Hiwar al-islami al-ilmani*, Cairo, 1996, s.12.
- T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, 2003, s.6-7 (Türkçesi: *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. F.B. Aydar, İstanbul, Metis Yay. 2007) Türkçesi s.17-8.
- T. Ramadan, "Europe's Muslims Show the Way", *New Perspectives Quarterly*, Winter 2005, s.29-30.
- T. Ramadan, "Muslim Minorities in Western Europe", Georgetown Üniversitesi'nde verdiği ders, 11 Nisan 2007.
- W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s.191.
- Y. Al-Qaradawi, *Al-Islam wa-al-almaniya wajhan li-wajh*, Cairo, 1987, s.126.

**Retreat from the Secular Path:
The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World**

Citation / ©- John L. Esposito. (2015). Retreat from the Secular Path: The Democracy-Secularism Debate in the Muslim World, translate: M. Ali Kirman, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (2), 211-239.

Abstract- *In last two or three decades, we have discussed some meta-narratives or global phenomenon, for example modernization, globalization and secularization and their relations with religion. And we have also discussed whether modernity and becoming modern or secularity and becoming secular are equated solely with the western societies, yet we live in a more cosmopolitan world today known as “multiple modernities”; so we hear much talk these days of concept of “non-western modernities”. In this context, both Muslim opinion globally and the rethinking of Islam among many Islamic intellectual-activists reflect the current rethinking of the Islamic state formation and the relationship between Islam and secularization. In this paper, after examining the democracy-secularism debate in the Muslim world, whether Islam, as a religion, will compromise to secularization has been discussed.*

Keywords- *Religion, secularization, modernity, Islam, Islamic state*