

LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMI: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME*

 Mücahid GÜRBÜZ^a

Özet

Bu çalışmada, liberal İslam düşüncesinin temel kavram ve argümanları irdelenmiş ve bu iddialar etrafında şekillenen bir siyasal yaklaşımın sınırları, imkânı ve kısıtlamaları değerlendirilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde, farklı liberal İslam kavramsallaştırmaları ele alınmış ve bu kavramsallaştırmalara içkin sorunlar ortaya koyulduktan sonra yeni bir kavramsallaştırma önerilmiştir. İkinci bölümde ise liberal İslam yaklaşımı kapsamında, Endonezya'dan Liberal İslam Ağı (Jaringan Islam Liberal/Liberal İslam Network) düşünürleri ve Sudanlı düşünür Abdullahi An-Naim'in düşünceleri ele alınmıştır. Bu düşünürlerin, İslam ve liberalizm ilişkisinde seküler liberal demokrasi anlayışını temellendirirken hangi argümanlara ve önermelere başvurdukları serimlenerek çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Çalışmanın son bölümünde de bu düşünürlerin siyasal liberalizm kapsamında ortaya koymuş oldukları liberal anlayış değerlendirilirken, bu anlayış çerçevesinde inşa edilen liberalizmin nasıl kapsamlı liberalizme dönüştüğü ve bu dönüşümün yol açtığı sorunlar tartışılmıştır. Bunlara ek olarak, bu çalışmada düşünürlerin siyasal olan etrafında şekillenen bakış açılarına yönelik eleştirilere de yer verilmiştir. Bu eleştiriler çerçevesinde, siyasal olanın kurucu rolüne yapılan vurgu, her zaman alternatif bir siyasal düşünüşe imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Liberal İslam, Siyasal olan, Siyaset, Siyasal liberalizm, Kapsamlı liberalizm.



THE APPROACH OF LIBERAL ISLAM: A CRITICAL ASSESSMENT

Abstract

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

* Bu makale, yazarın "Liberal İslam Yaklaşımın Eleştirel Bir Değerlendirmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, mgurbuz@erciyes.edu.tr
Makale Geliş Tarihi: 09.05.2022, Makale Kabul Tarihi: 02.05.2022

comprehensive liberalism and the problems caused by this transformation were discussed. In addition to these, this study also includes criticisms of the thinkers' perspectives shaped around the political. Within the framework of these criticisms, the emphasis on the founding role of the political always provides an opportunity for an alternative political thinking.

Keywords: Liberal Islam, The political, Politics, Political liberalism, Comprehensive liberalism.



Giriş

Müslüman çoğunluklu toplumlarda İslam devleti ve şeriatın kamu hukuku olarak uygulanması düşüncesine karşı eleştiriler yapılmıştır. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde bu düşünceye karşıt olarak seküler liberal demokrasinin kabul edilmesine yönelik argümanlar geliştirilmiştir. Müslüman çoğunluklu toplumlarda bu düşüncenin benimsenmesi yeni bir olguya işaret etmektedir. Bu olgunun veya yaklaşımın tespit edilmesinin yanında doğru bir şekilde tanımlanabilmesi ve kavramsallaştırılması gerekmektedir. Öncelikle, bu yaklaşımı tanımlamak ve kavramsallaştırmak için mevcut liberal İslam kavramsallaştırmalarının eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi zorunludur. Bu kapsamda, liberal İslam kavramsallaştırmaları eleştirel bir şekilde ele alınarak yeni bir kavramsallaştırma önerilecektir. Bu yaklaşım kavramsallaştırıldıktan sonra temel argümanları ortaya konulacaktır. Bunlara ek olarak, Müslüman çoğunluklu toplumlar için liberal İslam yaklaşımının siyasal tasavvurunun imkânı, sınırları ve açmazları teorik açıdan değerlendirilecektir. Böyle bir düşünüşün, siyasal liberalizm şeklinde Müslümanlar için en iyi yönetim biçimi olma iddiasına karşın, kapsamlı liberalizme dönüşerek dini ve dini özneleri nasıl disipline ettiği, denetlediği ve dönüştürdüğü sorgulanmaya çalışılacaktır.

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

1. Liberal İslam'ı Kavramsallaştırma Çabaları

Liberal İslam yaklaşımının kavramsal çerçevesini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için farklı akademisyenler tarafından yazılmış çalışmaları, eleştirel bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenle, öncelikle liberal İslam kavramının kullanıldığı çalışmalar ele alınarak, bu çalışmalarda liberal İslam kavramının farklı düşünürler ve akademisyenler tarafından ne şekilde kullanıldığı ortaya konulacaktır. *Liberal İslam* terimi, ilk olarak Asaf Ali Asghar Fyzee (1899-1981) tarafından 1963 yılında "İslam'a Modern Yaklaşım (A Modern Approach to Islam)" adlı kitapta kullanılmıştır (Fyzee, 1963). Leonard Binder, 1988 yılında yazdığı ve 1996 yılında Türkçeye çevrilen "İslami Liberalizm: Modernleşme Teorilerinin Eleştirisi" (Binder, 1996) adlı kitabında, *İslami liberalizm* veya *liberal İslam* terimini kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Binder, siyasi bağlamda, *İslami liberalizm* terimini kullanırken, teolojik bağlamda ise *liberal İslam* terimini kullanmaktadır. Bu çalışmayla birlikte, ilk defa *İslami liberalizm* veya *liberal İslam* terimi akademik alanda sıklıkla kullanılmaya başlamıştır. Binder, Ortadoğu'da ortaya çıkan İslami canlanmayı, doğru bir şekilde anlayabilmek için gelişme teorilerinin yeterli olmadığı ve Ortadoğu'da siyasal liberalizmin ortaya çıkabilmesi için *İslami liberalizmin* veya *liberal İslam'ın* gerekli/zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Aksi takdirde, *liberal İslam'ın* veya *İslami liberalizmin*

yokluğunda, siyasal liberalizmin Ortadoğu’da bir geleceğinin bulunmadığını belirtmiştir (Binder, 1996, s. 30).

Binder, yapmış olduğu analizde İslam devleti ile bağlantılı olarak en az iki tür *İslami liberalizm* olduğu sonucuna varmıştır (Binder, 1996, s. 391). *İslami liberalizmin* ilk biçimine göre, liberal bir İslami devlet düşüncesinin mümkün olması, İslam’ın ruhundan değil, İslam’ın siyasal sorunlar konusunda çok fazla bir özel şartı bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu ilk gruba dâhil edilebilecek Müslüman liberaller, şeriatın siyasal kurumlar meselesi konusundaki sessizliğinin, İslam’ın yalnızca, Müslümanların kendi siyasal kurumlarını yaratmakta, seçmekte ve değiştirmekte özgür oldukları liberal bir sistemle bağdaştığı kanısındadırlar. Bununla birlikte, bu gruptaki kişilerin önerdikleri devlet, İslami bir devlettir (Binder, 1996, ss. 391–392). *İslami liberalizmin* ikinci biçimi, şer’i kaynaklardan ve ilk dönemdeki hilafetle ilgili tarihi belgelerden yararlanarak, ortaya çıkarılan spesifik İslami yasama kurumları temelinde, liberal siyasal kurumların (parlamento, seçimler, sivil haklar vs. gibi) kurulmasını onaylamaktadır. Binder’e göre İslami liberal kurumların, Batılı liberalizmin siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerine (çoğulculuk, bireycilik, kapitalizm, bilinemezlik, empirisizm, pragmatizm, yararcılık ve hoşgörü vb.) değil de Kur’an’ın emrettiği istişare, insanın insan üzerinde hakimiyet kurmasının yasaklanması, şeriatteki halifenin seçimle işbaşına gelmesi ve hadislerde belirtilen inananların eşitliği gibi ilahi kökenli İslami yasama ilkelerine dayandığı için *İslami liberalizmin* bu biçimi bir sapmadır (Binder, 1996, s. 392). Binder, İslam ve liberalizm ilişkisini ele aldığı çalışmasında, liberalizmi değişmeyen bir ölçüt olarak ele aldığından, liberal kurumların temellendirilmesinde, liberalizmin siyasal, epistemolojik ve ahlaki ilkelerinin kullanımının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, Binder, her ne kadar *İslami liberalizmi*, iki yaklaşıma ayırmış olmasına rağmen, bu yaklaşımlardan birinin liberal kurumları, İslami ilkelerle temellendirmesi nedeniyle, *liberal İslam’dan* bir sapma olduğunu iddia etmektedir. Binder, liberal İslam terimini kavramsallaştırmaya çalışırken, İslam’ın değişebileceği ön kabulüne rağmen, liberalizmin değişmeyen sabit bir öze sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle, yaptığı bu çözümlemede, kendisini bir tarafa konumlandığı için kavramsallaştırmasının geçerliğinin ve doğruluğunun sorgulanmasına neden olmaktadır.

Charles Kurzman tarafından yazılan ve iddialı bir şekilde *liberal İslam* için temel kaynak olarak nitelendirilen çalışma, “*Liberal Islam: A Sourcebook*” adıyla 1998 yılında yayınlanmıştır. Kurzman kitabını, liberal İslam terminolojisini açıklamak ve liberal İslam üzerine yapılan tartışmaların tarihinin izini sürmek amacıyla yazmıştır. Kurzman, İslam’a yönelik Oryantalist özcü yaklaşımları eleştirdikten sonra, İslam’ın sayısız farklı yorumdan oluştuğunu belirtmektedir. Bu yorumlar içinde, Batı liberalizmiyle benzer kayguları paylaşan ve dile getiren bir geleneğin bulunduğu bahsetmektedir (Kurzman, 1998, s. 4). Bu geleneği, *liberal İslam* olarak adlandıran Kurzman, *liberal İslam* geleneğinin yanında iki farklı sosyo-dini yorum geleneğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu üç sosyo-dini yorum, *geleneksel İslam (customary Islam)*, *canlanan/tecditçi İslam (revivalist Islam)* ve *liberal İslam* geleneklerinden oluşmaktadır. Kurzman, *liberal İslam’ın* kökensel olarak İslami tartışmalar için verimli bir dönem olan, on sekizinci yüzyılın tecdit hareketlerinden ortaya çıktığını belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 6). Bununla birlikte, liberal İslam’ın on dokuzuncu yüzyılda kendisini tecditçilikten daha net bir şekilde ayırmaya başladığı ve bunu hem entelektüel hem de kurumsal şekilde yaptığını belirterek, entelektüel düzlemde içtihadı taklitten, akli otoriteden ayırmaya başladıklarını ileri sürmektedir (Kurzman, 1998, s. 8).

Kurzman, *liberal İslam*'ı analiz eden çalışmaların çoğunluğunun, kavramı, Batı liberalizmi ve Batı standartlarına göre değerlendirmesine rağmen, kendi çalışmasının İslami bağlamını vurgulayarak, liberal İslam literatürüne katkıda bulunmayı amaçladığını belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 5). *Liberal İslam*'ın İslami bağlamına vurgu yapmasındaki amacın, *liberal İslam* hakkında yeni yapılacak değerlendirmelerde (Batılı değerlerinin üstünlüğünün yeniden kabul edildiği vb.) eleştirilerden kaçınabilmek olduğunu belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 5). Bununla birlikte, *liberal İslam*'ın, Batı liberalizmiyle benzerliğinin, onun İslami kaynak, tecrübe ve tartışma biçimlerine bağlı olması nedeniyle, Batı liberalizminin bir taklidi olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 5).

Kurzman, liberal İslam'ın, biri İslami, diğeri Batı odaklı olmak üzere, iki entelektüel bağlamda işlediğini öne sürmektedir (Kurzman, 1998, s. 13). Çalışmasında yer alan yazarların her iki bağlama da vurgu yaptığını belirttikten sonra, bu yazarların bağlam açısından, *İslami liberaller* (liberalizmin bir alt kümesi) veya *liberal Müslümanlar* (İslam'ın bir alt kümesi) olarak analiz edilebileceğini belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 13). Bu ayrımlardan ilki, liberalizme göre İslam'ın ikincisi ise İslam'a göre liberalizmin değerlendirmesi olarak tanımlanabilir. Kurzman, çalışmasında, ikinci yaklaşımı benimsediğini ifade etmektedir (Kurzman, 1998, s. 13). Kurzman, bu yaklaşımı benimseyerek yapmış olduğu çalışmasında, İslam ve liberalizm arasındaki ilişkiyi, teolojik bir düzlemde ele almaktadır. Bununla birlikte Kurzman, Binder'in çalışmasında ikinci bağlamı ele aldığını ve bu bağlamı kullanarak analiz yaptığını belirtmektedir (Kurzman, 1998, s. 13). Kurzman, bu İslami tartışmalar bağlamında, *liberal İslam*'ın, üç temel biçiminin tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Buna ek olarak, liberal İslam'ın bu üç temel biçiminin, İslam hukukunun (şariat) temelini oluşturan ve İslam'ın esas kaynakları arasında sayılan Kur'an ve sünnet ile liberalizm ilişkisini içerdiğini belirtmektedir (Kurzman, 1998, ss. 13–14). İlk olarak, *liberal İslam*'ın bu biçimi, şariat tarafından açıkça onaylanmış olarak liberal pozisyonları ele almaktadır. *Liberal şariat (The Liberal Shari'a)* olarak adlandırılan bu biçim, Kur'an'ın düzgün bir şekilde yorumlandığında şariatın kendisinin liberal olduğunu ileri sürmektedir. İkinci olarak, ikinci biçim, Müslümanların, şariatın insan yaratıcılığına açık bıraktığı konularda liberal pozisyonları benimsemekte özgür olduklarını ileri sürmektedir. Bu biçim, şariatın bazı konularda açıklama ve rehberlik etmekten yoksun olduğunu iddia eden *sessiz şariat (The Silent Shari'a)* olarak adlandırılmaktadır. Üçüncü biçim, şariatın ilahi olarak esinlenmiş olsa da birçok insan yorumuna tabi olduğunu belirterek, bu *liberal İslam* biçimini, *yorumlanan şariat (The Interpreted Shari'a)* olarak adlandırmıştır. Liberal İslami argümantasyonun üçüncü biçimi, Batı liberal duyarlılıklarına en yakın olanıdır ve şariatın insan yorumu dolayısıyla gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, şariat ilahidir, ancak insan yorumları çelişkili ve yanıltıcıdır (Kurzman, 1998, ss. 14–16).

Liberal İslam için Kurzman ve Binder tarafından ortaya konulan çerçeve, İslam ile liberalizmin karşılıklı olarak birbirleriyle uygunluğu sorununa değinmektedir. Bu nedenle, *liberal İslam* için oluşturulan bu çerçevenin, İslam ve liberalizm arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde ortaya konulmasına değil, bu ikisi arasındaki ilişki için her birinin standart işlevi gösterdiği bir duruma işaret etmektedir. Böyle bir ilişkide İslam'ın standart olarak ele alındığı çalışmalarda, bu ilişkiyi çözümü çabaları teolojik bir düzleme kaymaktadır. Diğer taraftan ise liberalizmin bir standart işlevi gördüğü çalışmalarda, her ne kadar bu çözümler siyasal bir düzlemde ele alınmış olsa da *liberal İslam*'ın

otantikliği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu tür çalışmaların küresel güç ilişkileri bağlamında gündeme geldiğine dair farklı bir bakış açısı da söz konusudur.

2. 11 Eylül Sonrası Kavram Üzerine Değerlendirmeler

Liberal İslam'ın ne olduğuna dair tartışmalar, 11 Eylül sonrasında yeniden gündeme gelmeye başlamıştır. Bu kapsamda, *liberal İslam*'ın teorik olarak kavramsallaştırılması yerine, kavramı tanımlamaya yönelik birçok makale yazılmıştır. Bu çalışmalarda *liberal İslam*, radikal İslam'ın karşısına konumlandırılmıştır. Buna ek olarak, *liberal İslam* kavramı uzamsal ve kökensel genişletmelere maruz bırakılmaktadır. Bu tip girişimler, kavramın kapsamının ve sınırlarının belirsizleşmesine ve stratejik amaçlarla kullanılmasına neden olmaktadır. *Liberal İslam*'ın, özellikle 11 Eylül sonrasında İslamcılığa karşı Amerika dış politikası tarafından stratejik gerekçelerle kullanılması gerektiğini savunan bu tip yaklaşımlar (Khan, 2003, s. 417) nedeniyle, kavramın stratejik kullanımlarının önüne geçilebilmesi için doğru bir şekilde tanımlanması ve kapsamının net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bununla birlikte, liberal İslam'ın stratejik kullanımlarının yanında, kavram uzamsal ve kökensel olarak genişletilmeye uğratılmıştır (Khan, 2003, s. 418). Khan, bir yandan *liberal İslam* kavramını, radikal İslam karşısında stratejik gerekçelerle konumlandırırken, diğer taraftan apolejetik bir tarzda İslam tarihinde, *liberal İslam*'ın varlığının mevcudiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, *liberal İslam* ile *ılımlı İslam* kavramlarını birbirinin yerine kullanmaktadır (Khan, 2003, s. 418).

Masmoudi'ye göre, "liberal İslam, İslam'ın içinde insan özgürlüğünü ve hürriyetini vurgulayan İslam'ın bir kolu veya okuludur" (Masmoudi, 2003, s. 40). Bununla birlikte Masmoudi, *İslami liberalizmin*, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa liberalizmlerine açık bir şekilde karşıt ve farklı olduğunu belirterek, onun hem işgal ve zulümden topluluğun özgürlüğünü (ümme) hem de toplum içindeki bireyin özgürlüğünü vurguladığını belirtmiştir (Masmoudi, 2003, s. 40). *İslami liberalizmin*, sınırlı hükümet, bireysel özgürlük, insan onuru ve insan haklarına açıkça vurgu yaptığını ifade etmiştir. Bu yaptığı vurgular nedeniyle *İslami liberalizm* yerine, *ılımlı İslam* tanımının kullanıldığını, fakat *ılımlı* kavramının burada önerilen yaygın ideolojik yönelimi tam olarak yakalayamadığını belirtmiştir (Masmoudi, 2003, s. 40). *Liberal İslam* yerine *İslami liberalizm* kavramını kullanan Masmoudi, hürriyet (özgürlük), adalet, şura (istişare) ve içihadın (rasyonel yorum) *İslami liberalizmin* temel direkleri olduğunu ifade etmiştir (Masmoudi, 2003, s. 41). Masmoudi'nin *liberal İslam*'ı tanımlamaya çalıştığı bu çerçevede, iki açıdan sorunlu hale gelmektedir. İlk olarak, *liberal İslam*'ın temel direkleri İslam'dan kaynaklanmakla birlikte liberal olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak, bir taraftan *liberal İslam*'ı *dini aşırılıkçılar* ve *seküler aşırılıkçılar* arasında konumlandırırken diğer taraftan *İslamcılıkla* benzer argümanları savunarak, ikisi arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktadır. Buna rağmen, *liberal İslam*'ın siyasal tasavvuru ile İslamcılarının savundukları halkın egemenliğinden ziyade, halkın temsiline dayanan teo-demokrasi veya İslami demokrasi düşüncesinin farklı olduğu noktayı ortaya koyamamaktadır. Bu farkın ortaya konulmadığı bu gibi durumlarda, *liberal İslam* ile *İslamcılık* kavramları birbirlerinin yerine ikame edilebilmektedir. Ayrıca böyle bir kullanım, *liberal İslam* kavramının sınırlarının belirsizleşmesine yol açmaktadır.

Abdou Filali-Ansary, "What Is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought" adlı çalışmasında, *liberal İslam* kavramını sorgulamaktadır (Filali-Ansary, 2003, s. 19). Bununla birlikte Filali-

Ansary, *liberal İslam* terimindeki *liberal* ve *İslam* kavramlarını sorgulamıştır. İlk olarak, liberal sıfatının bir din için kullanılmasının, İslam'ın seküler bir ideolojiyle ortak bir çerçeveyi kabul etmesine yol açacağını ileri sürerek, böyle bir kullanımın anlamsal olarak yeterli, entelektüel olarak doğru veya ahlaki olarak uygun olup olmadığını sorgulamaktadır. Diğer taraftan, Filali-Ansary, modern ideolojilerin siyasi eylem için kısa ömürlü çerçeveler ve tartışma nesneleri sundukları için sürekli yeniden tanımlamaya maruz kalan kavramsal platformlar olduklarından, bir din için liberal sıfatının bu tür kullanımları konusunda çekincesini ortaya koymaktadır. İkinci olarak, İslam'ın ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği sorunu, *liberal İslam* kavramsallaştırması konusunda bir takım sorunlara yol açmaktadır. Bunun nedeninin İslam'ın aynı anda birçok farklı kavram ve olguya atıfta bulunarak kullanılmasından kaynaklandığını belirtmektedir (Filali-Ansary, 2003, ss. 19–20). Sonuç olarak Filali-Ansary, bu tür belirsizliklerin önüne geçebilmek için *liberal İslam* yerine *aydınlanmış Müslüman düşüncesi* kavramını sağduyulu bir alternatif olarak önermektedir (Filali-Ansary, 2003, s. 21).

Bülent Aras, “The Future of Liberal Islam” adlı çalışmasında, *liberal İslam*'ın diğer kültürlerdeki liberal akımlara benzer tutumlar sergilediğini belirterek, dini siyasetten ayırma, demokrasiyi ve çok partili siyaseti destekleme, dini ve kültürel hoşgörüyü sağlama, kadın haklarını koruma, düşünce ve ifade özgürlüğü, insan haklarının içselleştirilmesi ve siyasi katılımının artırılması gibi meselelerin, *liberal İslam* tarafından desteklendiğini ifade etmektedir (Aras, 2004, s. 1034). Günümüzde, *liberal İslam*'ın sessiz olduğunu belirttikten sonra yakın bir gelecekte İslam dünyasında ana akım haline gelebileceğini iddia etmektedir (Aras, 2004, s. 1034). Aras'ın belirttiği gibi *liberal İslam* düşüncesi farklı gerekçelerle İslam devleti fikrine karşı ortaya çıkmıştır (Aras, 2004, ss. 1034–1035). Aras'ın liberal İslam için geliştirdiği bu kavramsallaştırma iki açıdan önemlidir. İlk olarak, liberal İslam'ın siyasal İslam'ın İslam devleti fikrine karşı geliştiğini açıkça göstermektedir. İkinci olarak, liberal İslam'ın yeni bir olgu olduğunu belirterek geçmişte herhangi bir liberal değeri benimseyen düşünürlerin liberal İslam olarak adlandırılmasının önüne geçmekle kavramın kapsamı ve sınırını doğru bir şekilde belirlenmesini sağlamaktadır. Liberal İslam yaklaşımının bu şekilde kavramlaştırılması ve tanımlanması ortaya çıktığı tarihsel arka planın doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi açısından önemlidir. Aksi takdirde yukarıda gördüğümüz birçok çalışmada olduğu gibi liberal İslam kavramı uzamsal ve kökensel olarak genişletmelere maruz kalarak, gelişigüzel bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca, liberal İslam kavramının gelişigüzel bir şekilde kullanılması, tarihsel süreçte ortaya çıkan bir olgunun doğru bir şekilde tespit edilmesini ve tanımlanmasını engellemektedir.

3. Çoklu İslam(lar) Sorunu

Liberal İslam daha önce belirtildiği gibi tartışmalı bir kavramdır. Öncelikle bu kavramın çalışmamızda nasıl kullanıldığı veya bu kavrama nasıl yaklaşıldığını ortaya koymak gereklidir. Bu kavram öncelikle İslam'ın bir türüne işaret ettiği yönünde imaları barındırdığı şekilde suçlamalara maruz kalmıştır. Bununla birlikte liberalizmle uyumlu bir İslam anlayışının imkânına dair bir kesinlik belirttiği yönünde eleştirilere neden olmaktadır. Kavramın ima ettiği ve gönderme yaptığı anlamların çoğulluğu nedeniyle bu kavramın neden ve nasıl kullanıldığını ortaya koymak önemli hale gelmektedir. Günümüzde sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda, bu tip kavramsallaştırmaların geçerliliği üzerine yapılan tartışmaların temelinde, İslam'ın ne olduğu sorusu bulunmaktadır. Bu tartışmalarda İslam'ın ne

olduğu sorununun cevabı, iki tür ekseninde konumlanmaktadır. Bir tarafta İslam'ın özcü açıklamaları diğer tarafta ise çoğul İslam(lar) iddiası, bu sorunun cevabı olarak ortaya çıkmaktadır. Özcü ve çoğul İslam(lar) yaklaşımları olarak yapılan bu ayırım, özellikle birçok Batılı yazar tarafından İslamcılık ve liberal İslam yaklaşımının konumlandırılmasında kullanılmaktadır.¹ Bu konumlandırmada ve indirgemedede İslamcılık, İslam'ın özcü yaklaşımı olarak okunurken, liberal İslam yaklaşımı çoğul İslam(lar)ın meşrulaştırılması için kullanılmaktadır. Çoğul İslam(lar) yaklaşımına göre, İslam'ın farklı yorumları bulunmaktadır. Bu durumda bu yaklaşıma göre liberal İslam, İslam'ın farklı yorumlarından birine tekabül etmektedir. Muqtedar Khan'ın liberal İslam'ı kavramsallaştırmaya yönelik yazmış olduğu "Radical İslam, Liberal İslam" adlı makalesi, bu yaklaşımı temsil etmektedir. Khan'ın belirttiği gibi "Liberal İslam, İslam'ı, dini hoşgörü, vicdan ve ifade özgürlüğü, sivil özgürlükler, sosyal adalet, kamusal refah ve eğitim gelişimi gibi liberal değerleri vurgulamak üzere yorumlamaktadır" (Khan, 2003, ss. 417-418). Benzer şekilde Radwan A. Masmoudi'nin belirttiği gibi "liberal İslam, İslam'ın içinde insan özgürlüğünü ve hürriyetini vurgulayan İslam'ın bir kolu veya okuludur" (Masmoudi, 2003, s. 40).

Her ne kadar liberal İslam yaklaşımının İslam'ın bir türüne veya İslam'ın yorumlarından birine tekabül ettiği iddia edilse de bu açıklama liberal İslam'ın ne olduğu konusunda yeterli bir açıklama vermemektedir. Oysaki, liberal İslam modern siyasal özne pozisyonu olarak ortaya çıkmıştır. Liberal İslam'ı İslam ile eşitlemek bu hareketin tarihsel, toplumsal, ekonomik, kurumsal ve siyasal yönünün yok sayılmasına neden olarak bu ilişkinin teolojik tartışma zemininde gerçekleştirilmesine yol açacaktır. Bununla birlikte Saba Mahmood, seküler liberal demokrasiyle ve "dinsel olarak tarafsız siyasal etik"le uyumlu öznelliklerin oluşturulması için seküler hermönetiğe başvuran İslam düşünürleri olduğunu belirtmektedir. Bunlar her ne kadar farklı siyasal pozisyon alsalar bile "dini açıdan tarafsız bir siyasal etik"le uyumlu öznellikler oluşturulmasında hemfikirdirler (Mahmood, 2006, s. 330). Mahmood, bu yazarların çoğunun liberal İslam başlığı altında Protestan Reformu çizgisinde İslam'ı yeniden şekillendirmeye çalışan ve kendilerini seküler liberal Müslüman reformcular olarak tanımladıklarını belirtmektedir (Mahmood, 2006, s. 329). Çalışmamız açısından bu nokta, liberal İslam düşünürlerinin de benzer şekilde seküler liberal demokrasiyle uyumlu "dini açıdan tarafsız siyasal etik"le uyumlu öznelliklerin oluşturulması için seküler hermönetik ve dinsel reform aracılığıyla seküler bir din anlayışı oluşturmaya çalışmalarından dolayı önemlidir. Çünkü, liberal İslam düşünürleri, hermönetik müdahalelerle veya dini reform aracılığıyla seküler liberal demokrasiyle uyumlu dini öznelliklerin oluşturulmasını savunmaktadır. Böyle bir girişimin varlığı, liberal İslam düşünürlerinin siyasal tasavvurlarının temelinde teolojik yaklaşımlarının tespit edilmesi açısından önemli olmakla birlikte, çalışmamızın siyasal bir çözümleme olması nedeniyle bu yaklaşımların barındırdığı teolojik sorunlarla ilgilenmek yerine, bunların neden olduğu siyasal tasavvurlar sorunsallaştırılmaktadır. Bununla birlikte el-Efendi'nin belirttiği gibi, Batılı liberal-demokratik düşünce ve uygulamasının etkileri ve meydan okumalarından etkilenmemiş herhangi bir İslami demokratik hareket düşünülemez için liberal demokrasiye *gerçekten* İslami bir temel verilip verilemeyeceği sorusu cevapsız kalmaktadır (El-Affendi, 2003, s. 34). Bu nedenle, liberal İslam yaklaşımının ortaya koymuş olduğu argümanların, İslami temellerini sorgulamanın imkânsızlığı nedeniyle çalışmamızda bu tür bir sorgulamaya girilmeyecektir.

¹ Bernard Lewis, Oliver Roy, Samuel Huntington, Gilles Kepel vb. yazarlar İslamcılık üzerine yapmış oldukları çalışmalarda İslamcılığı İslam'ın özcü okuması/yaklaşımı olarak nitelendirmektedirler.

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

4. Liberal İslam'ın Kapsamı

Liberal İslam kavramı, teolojik ve siyasal düzlemde ele alındığı için kapsam konusunda birtakım sorunlar yaşanmaktadır. *Liberal İslam* kavramının kapsamını doğru bir şekilde belirleyebilmek ve tespit edebilmek için öncelikle çalışmamızda *liberal İslam*'ın kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan sorunları belirlemek önemli hale gelmektedir. Liberal İslam'ın kavramsallaştırılmasında iki sorun kavramın kapsamının genişlemesine yol açmaktadır. İlk olarak, *liberal İslam*, liberal değerlerin herhangi birini savunan veya benimseyen düşünürleri ve düşünceleri ifade ettiğinde kavramın belirttiği kapsamın genişlemesinin yanında liberal teriminin içeriğini boşaltmaktadır. İkinci olarak, *liberal İslam* bu şekilde kavramsallaştırıldığında kapsamı ve sınırları silikleştirmenin yanında, *ılımlı İslam*, *modernist İslam* ve *Reformist İslam* vb. kavramsallaştırmalarla birbirinin yerine kullanılmasına neden olmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi birçok teorisyen ve akademisyen, *liberal İslam*'ın liberalizmin taahhütlerinin bazılarını kabul ettiği için iki yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünürlere göre, liberal İslam yaklaşımı, liberal değerler ve taahhütler ile İslam'ın uygunluğunu sorgulamaktadır. Bununla birlikte, liberal İslam kavramı bazı liberal değerleri veya taahhütleri onaylayan veya kabul eden düşünürler için kullanılmaktadır. İslam ve liberalizm arasındaki ilişkiyi değerlendiren teorisyenler, liberal İslam başlığı altında Müslüman düşünürleri bazı liberal taahhütleri veya değerleri kabul etmeleri açısından ele almaktadırlar. Bu tür değerlendirmeler, liberal İslam kavramını uzamsal ve kökensel genişletmelere maruz bırakmaktadır. Buna ek olarak, liberal İslam'ı tanımlamak için herhangi bir liberal taahhütü benimseyen kişilerin kullanılması, kavramın kimliğinin ilişkiselliğini ve karşıtlığını bulanıklaştırmaktadır. Bu durum, *liberal İslam*'ın ne olduğunu ve neye karşıt olarak ortaya çıktığını belirsizleştirerek farklı gündemler için kullanılmasına ve konumlandırılmasına neden olmaktadır.

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

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

Bu çalışmada, *liberal İslam* teriminin özellikle Soğuk Savaş sonrasında liberal demokrasinin zaferi iddiaları ve İslamcılık düşüncesinde İslam Devleti iddialarına karşı gelişen itirazlar bağlamında Müslüman düşünürler tarafından seküler liberal demokrasinin veya siyasal liberalizmin bütün nitelikleriyle kabul edilmesi sonucunda ortaya çıkan bir *yaklaşım* olduğu iddia edilmektedir. Liberal İslam düşünürleri İslam ile liberalizm arasında bir sentez oluşturmak yerine tüm taahhütleriyle – sekülerizm de dahil- siyasal liberalizmi benimsemişlerdir. Bu nedenle, *liberal İslam*'ın siyasal liberalizmin tüm taahhütlerini/taleplerini kabul eden düşünürleri tanımlamak için kullanılacak bir kavram olduğu iddia edilmektedir. *Liberal İslam*'ın siyasal liberalizme uygunluğu sorusu bu açıdan anlamsız hale gelmektedir. Ayrıca, *liberal İslam*'ın İslam ve siyasal liberalizm ile uygunluğu sorunu siyasal çözümlenmeden ziyade teolojik tartışmayı gerektirdiği ve yalnızca teolojik bir düzlemde ele alınabileceği için bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. *Liberal İslam* kavramının çalışmada bu şekilde kullanılması, *liberal İslam*'ın İslam'ın bir türüne işaret ettiği sorularına gündeme getirerek teolojik bir düzlemde otantiklik sorununa yol açsa da siyasal düzlemde yapılacak çözümlenelerde İslam ve liberalizm ilişkisinin ele alınmadığı bu tür çalışmalarda itirazlara neden olmayacaktır. Sonuç olarak, yukarıda açıklandığı gibi *liberal İslam* kavramının bir dini/teolojik boyutu bir de siyasal boyutu bulunmaktadır. Her ne kadar bu iki boyut içiçe geçmiş olsa da bu çalışmada *liberal İslam*'ın siyasal boyutuna odaklanılacaktır. Liberal İslam, siyasal liberalizmi ve seküler liberal demokrasiyi benimseyen düşünürleri ve düşünceleri kapsadığı için siyasal liberalizmin nitelikleri olan devletin tarafsızlığı, vatandaşlık, insan hakları ve anayasacılık vb. özellikler liberal İslam'ın da kapsamını oluşturmaktadır. Yukarıda değindiğimiz noktaları göz önüne aldığımızda, *liberal İslam* kapsamında teorik olarak düşüncelerini ele alabileceğimiz ve bu kapsamda değerlendirebileceğimiz farklı düşünür ve akademisyenler bulunmaktadır. İslamcılığın İslam devleti düşüncesine karşı geliştirmiş olduğu eleştiriler üzerine düşüncelerini temellendirmiş olmalarının yanında seküler liberal demokrasiyi veya siyasal liberalizmi teorik olarak benimsedikleri için Liberal İslam Ağı düşünürleri, Abdullahi An-Naim ve Nader Hashemi'nin² düşünceleri, *liberal İslam* kapsamında ele alınmaktadır. Bu nedenle, bu

² Makalede sayfa sınırlamasının olması nedeniyle liberal İslam yaklaşımı kapsamında Liberal İslam Ağı düşünürleri ve Abdullahi An-Naim'in görüşlerine yer verilmiştir.

düşünürlerin ortaya koymuş olduğu siyasal tasavvur bu çalışmanın inceleme konusunu oluşturmaktadır.

B. LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ TEMEL ARGÜMANLARI

Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde İslam ve demokrasi ilişkisine dair temel olarak iki görüş bulunmaktadır. Bir taraftan İslam ile demokrasinin uyuşmayacağına diğer taraftan İslam ve demokrasinin uyuşabileceğine dair bir görüş söz konusudur. İslam ve demokrasinin uyuşabileceğine dair üç farklı yaklaşım olduğu öne sürülmektedir. Öncelikle, demokrasinin İslami değerlerle uyumlu olduğunu ve İslam'ın, halkın egemenliği değil ama halkın temsil edildiği bir İslami demokrasiye izin verdiği yönünde bir görüş bulunmaktadır. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde bu görüşü savunanlar arasında Raşid Gannuşi, Malik Bin Nebi ve Mevdudi vb. düşünürler bulunmaktadır. Bu yaklaşımı savunan düşünürlere göre istişare, şura ve icma gibi İslami değerler demokrasinin İslami yönünü vurgulamaktadır. Ayrıca, Mevdudi'nin insanın Allah'ın halifesi olduğuna dair yaklaşımına dayanan teodemokrasi düşüncesi bu görüşü yansıtmaktadır. İkincisi, İslam ve demokrasinin uyuşabilmesi için İslam'ın yorumlanması gerektiği görüşünü savunan dini demokrasi yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, özellikle neo-Mutezile olarak nitelenen Abdulkerim Suruş tarafından savunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre dinin ve Kur'an'ın yorumlanabilmesi için özgürlüğün zorunlu olduğu ve bu nedenle de demokrasinin gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Üçüncüsü, İslam'ın en iyi bir şekilde kendini gerçekleştirebilmesi ve yaşanabilmesi için seküler demokrasinin gerekli ve zorunlu olduğu savunulmaktadır. Bu yaklaşım çeşitli düşünürler tarafından iki farklı bağlamda ele alınmaktadır. Bu iki farklı bağlam, Müslüman çoğunluklu toplumlar ve Müslümanların azınlıkta olduğu seküler veya post-seküler toplumlar için seküler demokrasinin savunulmasıdır. Bu farklı bağlamları açık bir şekilde ortaya koymak, bu bağlamlar etrafında şekillenen iki farklı düşünüş arasındaki ayrımın net bir şekilde çizilmesi açısından gereklidir. Bu nokta, çalışmamızda ele aldığımız liberal İslam yaklaşımının farkını ortaya koymak açısından önemlidir. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinde Müslüman azınlıkların Avrupa'da seküler liberal demokrasiye dahil edilmesi konusunda görüşlerini ileri süren Bassam Tibi, Tarık Ramazan, Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd, Tariq Modood ve Muhammed Arkun gibi düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürler Müslüman azınlıkların seküler liberal demokrasiye eklenmesi sorunuyla ilgilenmekteyken liberal İslam düşünürleri ise Müslüman çoğunluklu toplumlarda İslam'ın doğru bir şekilde yaşanabilmesi için seküler liberal demokrasiyi savunmaktadırlar. Bununla birlikte, İslam ve seküler liberal demokrasinin belli şartlar altında uyuşabileceği konusunda çağdaş siyaset düşüncesi içinde seküler demokrasiye dinin dahil edilebileceği düşüncesini savunan Alfred Stepan, Andrew March gibi düşünürler ve buna ek olarak post-seküler kamusal alan tartışmaları yapan akademisyenlerin dahil olduğu post-seküler yaklaşım söz konusudur. İslam ile seküler demokrasinin uyuşabileceği ve uzlaşabileceğine yönelik bu üç yaklaşım, iki farklı bağlamı esas aldığı için birbirinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Bu ayrım, çalışmamızın temel ayrımını oluşturmakla birlikte bu bağlamın siyasal düşünce açısından ayırt edici vasfını da ortaya koymaktadır. Böylelikle, Müslüman çoğunluklu toplumlar için seküler liberal demokrasinin savunulmasının farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bu ayrımın altının çizilmesi liberal İslam yaklaşımının diğer düşünüş biçimlerinden ayrıldığı noktanın vurgulanması açısından önemlidir. Liberal İslam yaklaşımı, Müslüman çoğunluklu topluluklar bağlamında seküler liberal düşüncelerin benimsendiği siyasal tasavvur olarak

yeni bir olguya işaret etmektedir. Ayrıca, bu çalışmada bu tür bir ayırım ve sınır çizme girişimi liberal İslam kavramı etrafında gerçekleşen Amerika dış politikasının İslam'ı çoğullaştırma girişimleri veya iddialarına karşın bu düşünüşün özgün olduğu varsayımdan hareket edildiğinin altının çizilmesi açısından önemlidir. Liberal İslam yaklaşımının bu şekilde ele alınması bu olgunun hem doğru bir şekilde anlaşılması hem de Müslüman çoğunluklu topluluklar için siyasal bir çözüm olarak imkanının, sınırlarının ve açmazlarının doğru bir şekilde ortaya konulması için zorunludur.

1. Liberal İslam Ağı: Seküler Liberal Demokrasinin Savunulması

Liberal İslam Ağı veya Jaringan İslam Liberal 2001 yılında Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Saeful Mujani ve Ahmad Sahal gibi genç Endonezyalı entellektüeller tarafından Endonezya'nın başkenti Cakarta'da kuruldu (Ali Nurdin, 2005, s. 24). Liberal İslam Ağı düşünürleri farklı entelektüel eğilimlere sahip olmalarına rağmen İslam'ın farklı şekillerde yorumlanabileceği ve farklı yorumların kabul edilmesi konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Bu noktada, İslam'ın yorumlanmasında monolitik ve statik olmadığını iddia ettikleri liberal yorumlama biçimini kabul etmektedirler (Ali, 2005, s. 22). Bu yorumlama biçimi evrensel olarak kabul edilen adalet ve barış gibi değerlerin ve ilkelerin onaylanmasına dayanmaktadır. Buna ek olarak, farklılıklara karşı hoşgörülülük ve ölçülü olmanın sürekli bir diyalogun bir sonucu olduğunu kabul etmektedirler (Ali, 2005, s. 22). Böylelikle Liberal İslam Ağı düşünürleri yorumların çoğulluğunu onaylarken evrensel olduğu iddia edilen değerlerin gerçekleşmesinin sürekli bir diyalog veya müzakerenin varlığına dayandığını düşünmektedirler. Bu noktada, böyle bir diyalog ve müzakerenin temin edilmesinin zemininin seküler liberal demokrasi olduğunu vurgulamaktadırlar. Liberal İslam Ağı düşünürlerinin liberal seküler demokrasi etrafında geliştirdikleri siyasal düşünüşü aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

Endonezya'da eski Müslüman neslin demokrasi kavrayışını ortaya koyduktan sonra Assyaukanie, kendi içinde bulunduğu neslin demokrasi anlayışını belirtmek için bunlara eleştiriler getirerek düşüncesini açıklamaktadır. Öncelikle bu önceki neslin demokrasinin tözsel anlamını görmezden geldiğini belirtmektedir. Bu neslin demokrasinin tözsel nitelikleri olan siyasal eşitlik ve azınlık hakları gibi ilkeleri teorik ve pratik olarak benimsemediklerini belirtmektedir. Ayrıca, eşitlik ve azınlık hakları gibi demokrasinin tözsel ilkelerinin klasik İslami siyasi öğretilerden büyük ölçüde etkilendiğini ifade etmektedir (Assyaukanie, 2004b, s. 38). Assyaukanie, liberal demokratik bir zaviyeden bakıldığında böyle bir tutumun sorunlu olduğunu iddia etmektedir. Ona göre demokrasinin bağımsız ve nesnel bir koşula ihtiyacı bulunmaktadır. Aksi takdirde, dinin öznel niteliklere sahip olması nedeniyle dinin egemen olduğu bir siyasal sistemin veya devletin demokratik olarak işleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durumda belirli bir dinin diğer toplulukların dininden daha iyi ve uygun olduğunu iddia etmesinin sorunlu olduğunu belirtmektedir (Assyaukanie, 2004b, s. 38). Assyaukanie, bu ve buna benzer demokratik olmadığını ileri sürdüğü görüşlere karşı eleştiriler geliştirmiştir. Buna karşın, İslam'ın demokrasi ile tamamen uyumlu olduğunu ve liberal demokrasinin insanoğlunun şimdiye kadar ürettiği en iyi yönetim modeli olduğunu iddia etmektedir. Liberal demokrasinin, Müslümanların dini yükümlülüklerini yerine getirmelerinin yanında modern dünyada inançlarını yaşamaları için en uygun yönetim modeli olduğuna inanmaktadır. Buna ek olarak, liberal demokrasinin insan hayatının seküler boyutunun yanında manevi boyutunun gerçekleştirilmesi için en iyi yönetim biçimi olduğunu ileri

sürmektedir (Assyaukanie, 2004b, s. 39). Seküler liberal demokrasi üzerine geliştirilen bu düşüncelere dayanarak Assyaukanie, *İslam devleti* düşüncesinin Müslümanların siyasal yaşamıyla alakalı olmadığını savunmaktadır. Burada *İslam devleti* ile kastedilenin *teo-demokrasi* veya *İslami demokratik devlet* kavramları altında desteklenen bir siyasi model olduğunu belirterek bu modellerin demokrasinin gerçek anlamına zarar verdiğini iddia etmektedir (Assyaukanie, 2004b, s. 39). Liberal İslam destekçileri, demokratik kültürün gelişmesinin liberalizm kültüründen kaynaklandığını ve çoğulculuğun kabul edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedirler. Ayrıca kültürel modernlik kavramını benimseyerek İslami ve demokratik ilkeler arasında ortak zemin araştırmaktadırlar (Hooker, 2004, s. 242). Seküler liberal demokrasinin liberal İslam düşünürleri tarafından tercih edilmiş olması bu demokratik anlayışın tözsel ve prosedürel nitelikleri hakkındaki soruları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri tarafından savunan liberal seküler demokrasinin niteliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. Liberal Demokrasinin Nitelikleri

Liberal seküler demokrasinin niteliklerinin yanında demokrasinin değerleriyle İslam'ın değerlerinin uyumlu olduğu düşüncesi liberal İslam düşünürleri tarafından savunulmaktadır. Bu kapsamda, Liberal İslam Ağı'nın kurucusu ve aktivisti olan Luthfi Assyaukanie'ye göre, "liberal demokrasi temsil, hukukun üstünlüğü, anayasa, bireysel özgürlüklerin ve azınlık haklarının korunması temelinde inşa edilmiş bir siyasal sistemdir. Liberal demokrasi sadece seçime ve çoğunluk sayısına değil, aynı zamanda bireysel ve azınlık hakları özgürlüğüne de vurgu yapar" (Maksum, 2017, s. 408). Buna ek olarak, Liberal İslam Ağı'nın diğer kurucusu ve aktivisti olan Ulil Abshar-Abdalla İslam'da belirli bir yönetim sisteminin ve siyaset kavramının olmadığını iddia etmektedir (Maksum, 2017, s. 408). Maksum, bu temel noktaları dikkate alarak Liberal İslam Ağı'nın İslam'ın değerleri ile demokrasinin değerlerinin çelişkili olmadığını kabul ettiğini ve İslam ile demokrasi arasında bir uygunluk bulunduğunu ifade etmektedir (Maksum, 2017, s. 409). Nurdin'in belirttiği gibi Liberal İslam Ağı düşünürleri demokrasiyi, çoğulculuğu, kadın eşitliğini ve sivil özgürlükleri savunmaktadırlar. Ayrıca Nurdin, demokrasi ve İslam ilkeleri arasında bir sentezin ortaya çıkabilmesinde Liberal İslam Ağı'nın İslami öğretinin tüm külliyyatının bağlamsal olarak yeniden yorumlanması gerektiğine olan inançlarının rol oynayabileceğini iddia etmektedir (Ali Nurdin, 2005, s. 31). Nurdin bu noktada, Liberal İslam Ağı'nın kurucularından olan Ulil Abshar Abdala'nın dini metinlerin liberal yorumu olmadan demokrasi için gerekli İslami temelleri yeniden işlemenin tamamen imkânsız değilse bile zor olacağına dair cümlesini hatırlatmaktadır (Ali Nurdin, 2005, s. 31). Böylelikle, Liberal İslam Ağı düşünürleri seküler liberal demokrasi için gerekli İslami temellerin veya gerekçelerin ortaya koyulabilmesi için dini metinlerin liberal bir şekilde yorumlanması gerektiğine işaret etmektedirler.

Abdi, Liberal İslam Ağı aktivistlerinin bazı liberal siyasal söylemleri açıkça formüle ve teşvik ettiğini ifade etmektedir. Bu kapsamda dini güç ve siyasi otoritenin ayrılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna ek olarak, Liberal İslam Ağı aktivistlerinin Rawls'un kavramsallaştırdığı bir tür siyasal liberalizme özdeş olmasa da benzer bir şekilde dinin özel ve bireysel alanlarda işlev gördüğüne inandıklarını belirtmektedir (Abdi, 2009, s. 382). Nurdin ise kamu işleriyle alakalı olarak Liberal İslam Ağı düşünürlerinin herkesin tartışabileceği ve her gerçeğin uygun bir vizyon testi yoluyla tümevarımsal olarak belirlendiği bir "ortak içtihat" sürecini savunduklarını ifade etmektedir (Ali Nurdin, 2005, s. 35).

Sudarto, “Devlet Tarafsızlığı: Tözsel/Gerçek Demokrasi İçin Ön Koşullar” başlıklı yazısında demokratik prosedürlerin mevcudiyetinin mutlaka demokratik yönetim ile sonuçlanmayacağını savunmaktadır (Sudarto, 2015). Bu nedenle, Sudarto devletin rolünün sadece farklı grupların katıldığı rasyonel müzakere sürecinin tarafsız bir kolaylaştırıcı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ayrıca Sudarto, Abdullahi Ahmed An-Na’im ile devletin tarafsızlığının, dini kamusal hayattan marjinalleştirmek veya dinin rolünü özel alanla sınırlamak olmadığı konusunda hemfikir olduğunu ifade etmektedir (Sudarto, 2015). Adil bir demokrasi inşa etmek için toplumda demokrasinin temel dinamikleri olan tanıma, temsil ve yeniden dağıtımını inşa etmenin ve güçlendirmenin önemli olduğunu belirtmektedir (Sudarto, 2015). Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri demokrasinin prosedürel özelliklerinin yanında tözsel niteliklere sahip olması gerektiğini de savunmaktadırlar. Demokrasinin bu tözsel nitelikleri liberalizmden kaynaklanmaktadır. Eşitlik, hoşgörü, çoğulculuk bir arada yaşama, sekülerizm, tarafsız devlet ve kamusal alanın varlığı bu tözsel nitelikleri oluşturmaktadır. Bu tözsel nitelikler adil bir demokrasi oluşturmanın ön koşulu olarak kabul edilmektedir.

1.2. Tarafsız Devlet ve Vatandaşlık

Tarafsız devleti savunmak için geliştirilen argümanlar, sekülerizmin nasıl tanımlanması gerektiği çerçevesinde şekillenmektedir. Liberal İslam Ağı düşünürleri sekülerizm, liberalizm ve çoğulculuk gibi demokrasinin değerlerini kabul etmektedirler (Maksum, 2017, s. 411). Sekülerizmin din ile devletin ayrılığı anlamına geldiğini savunarak bu ayrımın zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Fakat bu ayrımın zorunlu bir şekilde din karşıtlığı anlamına gelmeyeceğini ve sekülerizmin demokratik bir toplum için önkoşul olduğunu savunmaktadırlar (Maksum, 2017, s. 411). Ali’nin belirttiği gibi Liberal İslam Ağı için devlet ile din işlerinin ayrılması kadar sekülerizmin değeri de defalarca vurgulanmıştır (Ali, 2005, s. 10). Liberal İslam Ağı düşünürleri her ne kadar din ve siyasetin ayrılmasını teşvik ediyor olsa bile bu ayrımın ne ölçüde gerçekleşmesi gerektiği konusunda farklı fikirlere sahiptirler (Ali, 2005, s. 11). Bu noktada Basyaib, dini siyasetten ayıran “İslami siyasal sekülerizmin” mümkün ve arzu edilebilir olduğunu savunmuştur (Ali, 2005, s. 11). Luthfi Assyaukanie sekülerizmin, din ve devlet ayrılığını ifade eden tarafsız bir terim olduğunu ileri sürmektedir. Sekülerizmin gelişim sürecinde, yalnızca dini ve devlet güçleri arasındaki çatışmaları ve gerilimleri azaltmada değil, aynı zamanda demokrasi ve eşit haklar için bir temel sağlamada da çok etkili bir kavram haline geldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, iyi bir demokrasinin ancak sekülerizm ilkesini doğru bir şekilde uygulayabilirse işleyebileceğini iddia etmektedir. Diğer taraftan, başarısız veya kötü bir demokrasinin sekülerizm ilkelerini gerektiği gibi uygulamayan bir demokrasi olduğunu ifade etmektedir (Assyaukanie, 2005). Ulil Abshar-Abdalla, devletin siyasal olarak “agnostik (bilinmezci)” bir pozisyon almasını savunmaktadır (Abshar-Abdalla, 2015). Ona göre devlet tüm vatandaşlarına hangi inanca sahip olursa olsun eşit davranmak zorundadır. Politik agnostisizmin vatandaşların inançlarının çeşitliliğine karşı tarafsız olmakla aynı olduğunu ileri sürmektedir (Abshar-Abdalla, 2015). Devlet yalnızca bu şekilde davrandığı takdirde adil olacaktır. Modern toplumda agnostik ve tarafsız bir devlet fikrinin vatandaşların inançlarına karşı “müdahaleci” olmayan tarzda olması gerektiğini savunmaktadır (Abshar-Abdalla, 2015). Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri din ve devlet arasındaki ayrımı savunurlarken bu ayrılığın nasıl olması gerektiği konusunda farklı tecrübelerin olduğunu belirttikten sonra devletin dinin düşmanı olmadığını vurgulayarak devletin tüm dinlere karşı tarafsız olması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu nedenle,

sekülerizmin din ve devlet ayrılığını belirten tarafsız bir terim ve uygulama olduğu fikrini savunmaktadırlar.

1.3. Uzlaşının Mekânı: Kamusal Alan

Liberal İslam Ağı düşünürleri dini ve siyasi otorite arasında bir ayrımın gerekli olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca İslam ile devletin ayrılmasının yanında sekülerleşme düşüncesini desteklemektedirler (Muzakki, 2007, s. 352). Muzakki, yaptığı aktarımda din ve siyasetin, din ile siyasi otoritenin ayrıldığı sağlıklı bir devlet yapısında gelişebileceğini belirtmektedir (Muzakki, 2007, s. 352). Her ne kadar Liberal İslam Ağı düşünürleri sekülerleşmeyi savunsalar bile dinin kamusal alana dâhil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Kamu alanı olarak devlet ve özel bir alan olarak İslam arasındaki ayrımı savunurlarken İslam ve kamusal alan arasında sınır çizgisinin net değil bulanık olabileceğini ileri sürmektedirler (Muzakki, 2007, s. 353). Liberal İslam Ağı düşünürlerine göre, din özel alanda veya kişisel alanda faaliyet gösterse bile bir şekilde kamusal alana dâhil edilebilmelidir. Muzakki'nin belirttiği gibi, Abshar-Abdalla'ya göre din iki koşulla kesinlikle kamusal normların temeli haline gelebilmektedir. "Birincisi, tikel/özel (el kesilmesi gibi) değil sadece evrensel (adalet ve eşitlik gibi) dinin normları kamusal alana getirilebilir. İkinci olarak, kamusal uzlaşmaya varmak için dini normların başlangıçta kamusal tartışma yoluyla işlenmesi gerekir" (Muzakki, 2007, s. 355). Muzakki ayrıca Abshar-Abdalla'nın bu kamusal müzakere süreciyle toplumun tüm unsurlarının dinden türetilen kamusal normları kabul edebileceğine işaret ettiğini ifade etmektedir (Muzakki, 2007, s. 355).

Liberal İslam Ağı düşünürleri liberalizm kavramını kabul etmektedirler. Liberalizm bir özgürlük ideolojisi olarak dinin kabul edilmesinde inanç özgürlüğünün medeni hak olarak benimsenmesi anlamına gelmektedir (Maksum, 2017, s. 414). Liberal İslam Ağı için bireysel özgürlüğü, demokratik katılımı siyasi özgürlüğü, insan eşitliğini ve çoğulculuğu yüksek oranda destekleyen liberalizm, demokrasinin temeli olarak kabul edilmektedir (Maksum, 2017, s. 414). Liberal İslam Ağı için din öncelikle özel bir meseledir ve kamusal yaşam, müzakere ve demokrasi yoluyla yönetilmelidir (Ali, 2012). Liberal İslam Ağı düşünürleri için kamusal alan ve özel alan ayrımı önemli olmasına rağmen dinin kamusal alana dahil edilmesi yönünde düşünceler geliştirilmiştir. Sekülerizm din ile siyasetin ayrılması olarak anlaşılacak yerine kamusal alana dinin dahil edilmesi olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda, İslam'ın bir kamusal din olduğu vurgulanmaktadır. Her ne kadar dinin kamusal alana dahil edilmesi savunuluyor olsa bile dinin ve dini öznelere kamusal alana girişinde birtakım şartları yerine getirmesi gerektiği savunulmaktadır.

Kamusal alanla ilgili tartışmalar modernite ve İslam arasındaki ilişki temelinde sorgulanmaktadır. Assyaukanie, bir taraftan modernleşmeyle birlikte dinin ortadan kalkacağını iddia eden sekülerleşme tezini eleştirirken diğer taraftan sekülerleşme tezine karşı olanların ortaya koyduğu modernleşmenin dinin yükselişiyle sonuçlandığı iddialarına karşı çıkmaktadır (Assyaukanie, 2004a). Assyaukanie, bu iki tezin aksine din ile sekülerizmin bir arada yaşadığını iddia etmektedir. Son iki yüz yıldır sekülerizmin saldırıları karşısında dinin bu kadar güçlü olmasının nedeninin sekülerizm dâhil modernitenin ürünlerine uyum sağlayabilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Her din gibi İslam'ın da evrensel öğretilere sahip olduğunu iddia etmesine rağmen evrensel din için değişimi reddetmenin dinin evrensel karakterini reddetmekle aynı şey olduğunu iddia etmektedir. İslam'ın değişen durum ve koşullara

uyum sağlayabildiği ölçüde hayatta kalacağını savunmaktadır (Assyaukanie, 2004a). Liberal İslam Ağı düşünürleri İslam'ın ve temel kaynaklarının lafzi veya metinsel değil bağlamsal bir şekilde yorumlanmasına vurgu yapmışlardır. İslam'ın farklı şekillerde yorumlanabileceği düşüncesine sahiptirler. Ayrıca, bu düşünürler İslam'ın herhangi bir sığata sahip olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini iddia ederek kendi hareketlerini tanımlamak için bir yorum türü olan "liberal İslam" kavramını kullanmayı tercih ettiler (Ali Nurdin, 2005, s. 26). Özellikle İslam'ın lafzi olarak yorumlanması karşısında Kur'an ve sünnetin etik-dini temelli bir şekilde yorumlanmasını savunmaktadırlar. Kur'an ve sünnetin lafzi olarak yorumlanmasının İslam'ı yozlaştıracağını, buna karşın etik-dini temelli yorumun kullanılmasının İslam'ın evrensel "hümanist medeniyet"le birlikte yaşamasına ve yaratıcı bir şekilde büyümesine neden olacağını belirtmektedirler (Ali Nurdin, 2005, s. 27).

Bu etik-dini temelli yorum kamusal alanın normlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Kamusal alanı oluşturan norm ve davranış biçimleri bu etik-dini temelli yorumlar çerçevesinde şekillenmektedir. Liberal İslam yorumu kamusal alana girişteki etik-dini çerçeveyi oluşturarak liberalizmin evrensel değerleriyle benzerlikler taşımaktadır. Kamusal alanın normları etik-dini çerçeveye uyumludur. Bu etik-dini çerçeve kamusal alanın herkesin erişimine açık olması (accessibility), tüm ayrıcalıkların kaldırılması (eşitlik ilkesi) ve ussal yasallaştırmayı içermektedir. Liberal İslam Ağı, dinin yorumlanmasında göreceli, açık ve çoğul "gerçek" kavramına dayanmaktadır (Ali Nurdin, 2005, s. 27). Kamusal alana dinin girişi yalnızca dinin yorumlanmasında gerçeğin göreceli, açık ve çoğul olduğunu kabul eden öznelere verilen ayrıcalıktır. Özneler bu şartları kabul etmedikleri takdirde kamusal alandan dışlanabilecektir. Kamusal alanda var olan İslam'ın modern dünyanın ruhuna ters düşme eğiliminde olan klasik yorumlardan farklı olarak kamusal alana uygun yeni bir içerik ve anlam kazanabilmesi için İslam'ın yorumlanmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir (Assyaukanie, 2002). Kamusal İslam'ın başarısının ancak kamusal alana uyum sağlayabilmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Aksi takdirde, bu başarısızlığın İslam'ı iki şekilde etkileyeceğini ileri sürmektedir. Birincisi, İslam artık bireysel alanın dışında hiçbir rolü olmayan "özel/bireysel din" haline gelecektir. İkincisi, rolü hiçbir zaman tarihin sınırlarını aşmayan reaksiyoner/tepkici/gerici bir din haline gelecektir (Assyaukanie, 2002). Sonuç olarak, Liberal İslam Ağı düşünürleri tarafından İslam'ın kamusal din olarak nitelendirilebilmesi için kamusal alanla uyumlu hale getirilmesi gerektiği düşüncesi savunulmaktadır. Bu kapsamda kamusal alana girişte kamusal dini benimseyen öznelerin oluşumu önemli hale gelmektedir. Kamusal alanla uyumlu öznelerin oluşumu bir yandan kamusal alanın sorunsuz bir şekilde işleme diğere yandan İslam'ın kendini gerçekleştirilebilmesinin önşartı olarak kabul edilmektedir.

2. Abdullahi An-Naim: İslam ve Seküler Devlet

Abdullahi An-Naim'in İslam, siyaset ve devlet ilişkisinin nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda farklı çalışmalarında ortaya koyduğu argümanlarını inceleyeceğiz. Bu ilişkinin nasıl kurulması gerektiğine dair görüşlerini İslami devlet ve şariat anlayışına yönelik eleştiriler üzerine temellendirmiştir. An-Naim şariat anlayışına iki noktayı göz önünde tutarak eleştiride bulunmuştur. İlk olarak, şariat ilkelerinin, her zaman Kur'an ve Sünnet gibi İslam'ın temel kaynaklarının insanlar tarafından açıklanmasından elde edildiğini ifade etmiştir. İkinci olarak, bu şariat ilkelerinin kendi özel tarihsel durumlarında insanlar tarafından idrak edilebileceğini ve bunlara uymak için çeşitli yolların

geliştirilebileceğini iddia etmiştir (An-Na'im, 2008, s. 10). Sonuç olarak, İslam'ın referans çerçevesi olarak adlandırdığı İslam ve şeriatın, inananların *insani vasıtası* (human agency) adını verdiği durumun sonucu olduğunu belirtmiştir (An-Na'im, 2012, s. 22). An-Naim, toplumların dini taahhütlerini, güncel pratiğe yönelik gereklilikleri ile uzlaştırabilmeleri için Müslümanların İslami bir reform sürecini devam ettirmelerinin acil ihtiyaç olduğunu belirtmiştir (An-Na'im, 2008, s. 20). Gerçekleştirilecek bu reformun temel öncülünü şu şekilde belirtmiştir: "Kur'an ve sünnetler Müslüman inancına göre İslam'ın kutsal kaynakları iken, bu kaynakların günlük hayat için anlamı ve uygulaması her zaman için belirli bir tarihi durumda, insani yorumlamanın ve faaliyetin ürünüdür" (An-Na'im, 2008, s. 20). Bu öncülden çıkarılacak sonuç, şeriatın hiçbir zaman insanların aracılığı olmadan bilinmesinin ve uygulanmasının mümkün olmadığıdır. Diğer bir sonuç ise bugün Müslümanlar tarafından şeriat olarak kabul edilen her düşünce oybirliğiyle kabul edilmiş ve uygulanmış olsa bile bu düşüncelerin insanlar tarafından Kur'an ve sünnetin anlamına dair belirli düşüncelerden kaynaklanmış olduğunun kabul edilmesidir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa şeriat olarak kabul edilen her düşünce yüzyıllar boyunca, tek bir grup Müslüman bilginin isteği veya bir yönetici tarafından kanunla değil inananlar tarafından ulaşılan bir fikir birliğinden kaynaklanarak şeriatın bir parçası olarak kabul edilmiştir (An-Na'im, 2000, s. 34). İslami devlet fikrinin dayandığı dayanaklardan biri yukarıda belirtildiği gibi şeriatın insanlar aracılığıyla bilinebileceği ve İslami Devleti'nin bir fikir birliği sonucunda gerçekleştiği iddiasına dayansa da buna karşıt olarak bu fikir, aslında şeriatın tek bir yorumunun devlet gücü tarafından uygulanmasıdır. An-Naim'e göre, dini meşruiyet ile sosyal ve siyasal uygulamaların birbiriyle çatışan iddialarını dengeleyecek olan İslam reformunun önündeki en büyük engel İslami devlet düşüncesidir (An-Na'im, 2008, s. 34). Yayıncı'nın belirttiği gibi An-Naim, "şeriatın siyaset ve kamu hayatının bir parçası olabilmesi için çözümü İslam'ı devletten ayıran fakat siyasetle buluşturan bir çizgide buluyor" (Yayıncı, 2013, p. 53).

2.1. Devletin Nötrlüğü/Tarafsızlığı Sorunu

An-Naim'in İslam, siyaset ve devlet arasındaki ilişki üzerine önerdiği teorinin amacı İslam ve siyaset arasında bulunan organik ve kaçınılmaz bağın kabul edilmesinin sağlanmasına karşılık İslam ve devlet arasında ilişkinin kurumsal olarak ayrılmasının sağlanmasıdır (An-Na'im, 2008, s. 28). An-Naim'e göre, bu ifadenin ilk yarısı sekülerizme karşıtlık belirtse de ikinci yarısı günümüzde genel olarak anlaşıldığı şekliyle sekülerizmi çağrıştırmaktadır (An-Na'im, 2010, s. 220). Sekülerizmin bu şekilde tanımlanmasının, şeriatı zor kullanarak topluma empoze eden post kolonyal *İslam devleti* görüşünden çok Müslüman devletlerin tarihsel tecrübesi ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir (An-Na'im, 2008, s. 45). Bir İslam devleti nosyonunun kavramsal olarak tutarsız, tarihsel olarak benzeri görülmemiş ve pratik olarak imkansız olduğunu belirtmiştir (An-Na'im, 2010, s. 217). An-Naim'e göre, "İslam, devlet ve toplum arasındaki ilişki, devletle dinin tamamen ayrılması veya tamamen iç içe geçmesi ile ilgili sabit bir formülün konusu olmaktan ziyade sürekli ve derin bir bağlamsal müzakerenin ürünüdür" (An-Na'im, 2010, s. 220). An-Naim, zayıf ve güçlü sekülerizm ayrımını kullandığını bunun Ahmet Kuru tarafından kullanılan pasif ve dışlayıcı sekülerizm kavrayışıyla benzer olduğunu ifade etmiştir (An-Na'im, 2010, s. 227). An-Naim, din ve devletin birbirinden tamamıyla ayrılabilirliği veya birleşebilecekleri yanılısaması üzerine direnmektense din ve devlet arasında *arabuluculuk* rolü oynayarak her ikisini de kabul eden ve düzenleyen zayıf bir sekülerizm kavrayışını önermektedir. Sekülerizmi *arabuluculuk* rolü olarak önermesinin diğer sebebi de bu tip bir sekülerizmin yararlı olabilmesi için esinlendirici ve minimum

seviyede olması gerektiğini ileri sürmüştür (An-Na'im, 2008, s. 37). An-Naim, sekülerizmin *arabulucu* olarak sunulduğu zaman felsefi ve dini farklılıklarına rağmen siyasal olarak birleşebilmek için cemaatin ve üyelerinin üstünde minimum düzeyde ahlaki iddialarda bulunulduğunu kabul ederek sekülerizmin, ahlaki konularda tamamen tarafsız olmadığını sekülerizmin hedefi gereği din ve devlet arasında ayrılmayı temin edebilmek için belirli bir *civil ethos* düşüncesini desteklediğini ifade etmiştir (An-Na'im, 2013, s. 1248). Bununla birlikte minimum tarafsızlığın, farklılıkların kabulü ve çoğulculuğun değeri üstünde kuvvetli bir uzlaşma sonucunda elde edilebileceğini belirtmiştir (An-Na'im, 2008, s. 37).

2.2. Kamusal Muhakemenin (Public Reason) Sınırları ve Yurttaş Muhakemesi (Civic Reason)

An-Naim, *kamusal muhakemenin* (Public Reason) gerekliliğini devletin meşruiyeti ve devletin özerkliği sorunu etrafında ele almıştır. An-Naim'in ifade ettiği gibi, devletin meşruiyeti, umumiyetle toplumda yer alan ve siyasette aktif olan çeşitli devlet dışı aktörler ile kurduğu organik ve derin ilişkiden kaynaklanmaktadır (An-Na'im, 2008, s. 92). Devletin meşruiyetinin ve özerkliğinin birbiriyle bağlantılı olduğunu belirttikten sonra bu ikisi arasındaki zorunlu birlikteliğin başarılması için iki koşulun sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. İlk olarak, devlet dışı aktörlerin devlet aygıtı vasıtasıyla siyasaları etkileyebilmeleri için eşit ve özgür bir şekilde rekabet edebilecekleri güvenli alana gerek duyulmaktadır. İkinci olarak, bu alana azami sayıdaki sesin ve grubun mümkün olduğu ölçüde katılımının sağlanması gerekmektedir. Bu iki koşulun gerçekleşmesiyle siyaset aracılığıyla kendi çıkar ve düşüncelerini gerçekleştirebilmek için adil ve özgür bir şekilde rekabet edecek grupların çeşitliliği artacaktır. Bu gruplar çeşitlendikçe, devletin veya devlet kurumlarının bir topluluk veya farklı toplulukların kontrolüne girme olasılığı azalacaktır (An-Na'im, 2008, s. 92). An-Naim bu iki şartın, çeşitli sosyal aktörlerin devleti etkilemeye çalıştığı fakat bunu devletin özerkliğini ciddi biçimde tehlikeye atmayacak bir tarzda gerçekleştirdiği ve *yurttaş muhakemesi* olarak adlandırdığı kavrama işaret ettiğini belirtmiştir (An-Na'im, 2008, s. 92). Buna ek olarak *yurttaş muhakemesi*, adil ve özgür katılım ve erişim için etkin prosedürel güvenceler sağlamaktadır. Ayrıca *yurttaş muhakemesi*, kamusal tartışmaların biçimine ve içeriğine dair kılavuz ilkeler sunmanın yanında bu şartların etkinliği ve meşruluğu güçlendirmek için alınan tedbirler gibi pek çok unsuru barındırmaktadır (An-Na'im, 2008, s. 92).

An-Naim'in modern devletin siyasetten nasıl ayırt edilebileceğine dair argümanlarını kamu muhakemesi hakkındaki görüşleri temelinde ifade etmiştir. An-Naim'e göre kamu muhakemesi aşağıda belirtilecek şu hususlara sahip olmalıdır. İlk olarak, bir devlet politikası meselesi olarak kamu muhakemesinin etki alanı güvence altına alınmalıdır. Kısaca, kamu muhakemesinin etki alanının herhangi bir hükümetten ziyade devletle özdeşleştirilmesi gerekmektedir. Böylelikle, herhangi bir hükümet veya rejim tarafından kamu muhakemesinin esas yapısına kolayca müdahale edilemeyecektir. Ayrıca, kamu muhakemesinin esas yapısına bir sosyal grup tarafından kontrol altına alınamayacak bir özellik kazandırılmış olunacaktır. İkinci olarak, kamu muhakemesinin etki alanı, devletin dini tarafsızlığı, insan hakları, sekülerizm, vatandaşlık ve anayasa vasıtasıyla teminat altına alınmak zorundadır. Üçüncü olarak, devlet yukarıda belirtilen güvenceler dışında mümkün olduğunca en fazla sayıda vatandaş ister gruplar ister bireyler halinde olsun kamu politikalarını temsil ve müzakere etmek üzere kamu muhakemesi etki alanı aracılığıyla yetkilendirmelidir. Son olarak, devletin kamu muhakemesine dair asgari kaynak ve çeşitli usulü/pratik düzenlemeler getirmesine rağmen kamu

muhakemesinin etki alanının umumiyetle sivil topluma dayalı olması gerekir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, devlet her ne kadar kamu muhakemesi alanını düzenleyecek olsa da bu alanın bir devlet kurumuna dönüşmemesi gerekir (An-Na'im, 2008, ss. 93–94). An-Naim, "köklerini sivil toplumdan alan ve devlet aygıtı aracılığıyla politikaları etkilemeye çalışan farklı aktörler arasındaki çekişme ile öne çıkan bir *yurttaş muhakemesi* kavrayışı" önermiştir (An-Na'im, 2008, s. 101). *Yurttaş muhakemesinin* etki alanının, vatandaşlık, anayasacılık ve insan hakları gibi prosedürel uygulamalarla düzenlenmesi ve güvence altına alınması gerektiğini belirtmiş olsa da bu ilkelerin de *yurttaş muhakemesi* aracılığıyla meşrulaştırılması gerektiğinin altını çizmiştir (An-Na'im, 2008, s. 101).

Bununla birlikte, dinin kamu politikasında ve devletteki rolünün müzakere edilmesinde anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık ilkeleriyle güvence altına alınması gerektiğini belirtmiştir (An-Na'im, 2014, ss. 257–258). Buna ek olarak, bu ilkeler ve mekanizmaların vatandaşların en azından önemli bir çoğunluğunun aktif ve kararlı bir katılımı olmadan başarılı olamayacağını ileri sürmüştür (An-Na'im, 2013, s. 1238). Bunun bir sonucu olarak, bu ilkeler ve mekanizmaların İslami bir bakış açısından gerekçelendirilmesi gerektiğini savunmuştur. An-Naim, İslam uygulamaları ve anlayışlarının bağlamsal bir niteliğe sahipken öte taraftan insan haklarının evrensel olduğunu ileri sürmüştür (An-Na'im, 2008, s. 112). Bununla birlikte, insan hakları ile şeriatın birtakım yönleri arasında gerginliklerin mevcut olduğunu ve bu gerginliği çözme veya uzlaştırma çabasının İslam reformu kanalıyla gerçekleştirileceğini ele almaktadır (An-Na'im, 2008, s. 117). Sonuç olarak An-Naim, İslam toplumlarındaki İslam, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin müzakere edilmesi ve düzenlenmesinde anayasacılık ve insan haklarının bir çerçeve ve güvence olarak rolünün önemli olduğunu savunmuştur.

C. LİBERAL İSLAM YAKLAŞIMININ İMKÂNI, SINIRLILIKLARI VE AÇMAZLARI

Liberal İslam yaklaşımını genel olarak ele aldığımızda ortaya konulan argüman ve iddiaların şaşırtıcı olmayan bir şekilde liberal düşünce geleneğine yaslandığı ve bu çerçeve içinden konuşulduğunu fark etmek mümkündür. Bu bölümde sorunsal olarak liberal İslam yaklaşımının genel olarak *liberalizm* özel olarak da *siyasal liberalizm* bağlamında ortaya koyduğu argüman ve iddiaların, liberalizm ve siyasal liberalizmin sınırlılıklarını, açmazlarını ele almaksızın *liberal İslam* yaklaşımının mümkün olup olmadığını/imkanını sorgulayacağız. Bu bağlamda, liberal İslam yaklaşımının liberalizm ve siyasal liberalizm bağlamında ortaya koyduğu *devletin nötrlüğü*, *kamusal akıl*, *modern devlet*, *soyut vatandaşlık*, *anayasacılık*, *insan hakları*, *çifte hoşgörü* ve *seküler liberal demokrasi* gibi argümanlar *siyasal olan-siyaset ayrımı* zemininde/temelinde eleştirel bir şekilde ele alınarak bu argümanların imkânı, sınırlılıkları, açmazları ve kapsayıcılıkları sorgulanacaktır.

1. Siyasal Olanın İhmali ve Olumsuzluğun Reddi

Liberal İslam düşünürleri her ne kadar siyasal olan ve siyaset arasında bir ayrım yaptıkları konusunda bir iddiada bulunmasalar da siyasal tasavvurlarını değerlendirebilmek için bu ayrımın kullanılması siyasal olanın siyasete indirgenmesinin önlenmesi, mevcut/cari kurum ve pratiklerin olumsuzluğunun ifşa edilmesi, siyasal düşüncenin/tasavvurun sınırlarının genişletilmesi ve alternatif düşüncünün imkânının ortaya konulabilmesi açısından elzemdir. Siyasal olanın siyasete indirgenmesi ile siyasal olan ve siyaset arasındaki ilişkinin bulanıklaştırılmasını, liberal İslam düşünürlerinin siyasal

tasavvurlarında örtük bir şekilde bulmak mümkündür. Liberal İslam düşünürleri ile İslam devleti düşüncesine ortaya koyan çağdaş Müslüman düşünürlerin ortak zemini siyasal olan ve siyaset arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmalarıdır. İslam devleti projesini ortaya koyan Müslüman düşünürler siyasal olanı modern devlette tüketmektedirler. Modern devlet bağlamında ortaya çıkan kurum ve pratiklerin İslami olarak adlandırılması veya İslamileştirilmesi iddiası siyasal olanın siyaset lehine/nezdinde bulanıklaşmasına neden olmaktadır. Yukarıda ortaya koyulan çerçeve bağlamında çağdaş İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı bakış açılarının doğru bir zeminde tartışılabilmesi için siyasal olan ve siyaset ayrımı önemli hale gelmektedir. Öncelikle bizim açımızdan siyasal olan ve siyaset arasında ortaya konulmasının zorunlu/gerekli olduğunu düşündüğümüz ayrımı açıklamamız konunun/sorunun anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Mouffe'un belirttiği gibi Heidegger'in söz dağarcığından hareketle, siyasal olan ve siyaset ayrımının ortaya konulmasının temelinde siyasetin "ontik" düzeye, "siyasal" [olan]ın da ontolojik düzeye gönderme yaptığı bir ayrım söz konusudur (Mouffe, 2015, s. 16). Heidegger'in varlığın kendisi (ontoloji) ile var olan (ontik) arasında yapmış olduğu ayrım kimi düşünürler tarafından siyaset ve siyasal olan arasındaki ayrımın belirginleştirilmesi için kullanılmıştır. Mouffe'un belirttiği gibi bu ayrım "ontik olanın geleneksel siyasetin envaiçeşit icraatıyla, ontolojik olanın ise toplumun kuruluşuyla ilgili olduğu anlamına gelir" (Mouffe, 2015, s. 16). Özellikle farklı düşünsel perspektiflerden yola çıkan Carl Schmitt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Marcel Gauchet ve Jacques Rancier gibi düşünürler siyaset ve siyasal olan arasındaki ayrımın ana temalarını Sayyid'in belirttiği gibi "siyasal olanın önceliği" üzerinden şu şekilde yapmaktadırlar.

İlk olarak, siyasal olan belirli bir etkinlik alanına (parlamento, bakanlıklar vb.) işaret etmemektedir. Bu düşünürlere göre siyasal olan, bir durumu/koşulu (condition) imlemektedir. Bu nedenle de Salman Sayyid'in vurguladığı gibi insan etkinliğinin belli bir alanı *siyasal olanın merkezi* değildir (Sayyid, 2017, s. 283). Bu nedenle dost ve düşman ayrımının ortaya çıktığı durum siyasal olanın ortaya çıktığı andır ve insan etkinliğinin belli bir alanı ile sınırlı değildir. Dost ve düşman oluşumu sürecine paralel olarak antagonistik (hasmane) bir ilişki ortaya çıkacaktır. Dost ve düşman arasında ortaya çıkan antagonizma (husumet) siyasal olanın temel belirleyici özelliğidir. İkinci olarak, siyasal olan, antagonistik ilişkinin arttığı ve bu antagonizmayı kontrol altına alabilecek hiçbir yapının olmadığı bir durumu ifade etmektedir (Sayyid, 2017, s. 283). Böyle bir antagonizmanın sona erebilmesi yalnızca varoluşsal mücadele sonunda gerçekleşebilir. Böyle bir varoluşsal mücadele içerisinde potansiyel olarak bırakılmayacak herhangi bir bağ, gelenek ve kural söz konusu değildir (Sayyid, 2017, s. 283). Sonuç olarak, siyasal olan toplumsala, dolayısıyla toplumsal bir kurum ve pratik alanı olan siyasete önceliklidir. Üçüncü olarak, siyasal olan *hegemonya pratiğini* tanımlar. Bu nedenle, siyasal olan bir yapı oluşturmak ve yeni toplumsal kalıplar ve düzenlemeler kurma girişimidir (Sayyid, 2017, s. 284). Bu durum toplumsal ilişkilerin kurumsallaştırılması anlamına gelmekte olup cari kurum ve pratiklerin doğal ve kendiliğinden olmadığına göstergesidir. Bu nedenle de siyasal olanın varlığı cari kurum ve pratiklerin olumsuzluğuna işaret etmektedir. Sonuç olarak, siyasal olan cari kurumların ve rutinleşmiş pratiklerin yerleşmesinden önceki zemini ve bunların doğasına yönelik yapılan tartışmaların yapıldığı momenti ifade etmektedir (Sayyid, 2017, s. 284). Dördüncü olarak, siyasal olan; yapıları ve toplumsal düzeni aşındırarak herhangi bir fark(lılığ)ı antagonizmaya dönüştürme potansiyelini barındırmaktadır. Herhangi bir antagonistik ilişkinin varlığı toplumsal ilişkilerin yeniden tanımlanması engelleyerek toplumun imkânını ortadan

kaldıracaktır (Sayyid, 2017, s. 285). Toplumun imkân dâhilinde ortaya çıkabilmesi için siyasal olan, siyaseti gerekli/zorunlu kılmaktadır. Siyaset, siyasal olana içkin antagonizmaları ehlileştirmeye yönelik sürekli bir çaba ve siyasal olanın evcilleştirilmesi olarak ifade edilmektedir (Sayyid, 2017, s. 285).

Sonuç olarak, yukarıda ortaya konulduğu gibi *siyasal olanın önceliği* meselesi tüm toplumsal ilişkilerin inşasındaki olumsuzluğun tanınmasıdır. Sayyid'in belirttiği gibi, "temelleri olmayan bir dünyada siyasal [olan], toplumsalın tesis edildiği vasattır" (Sayyid, 2017, s. 285). Siyasal olanın önceliğinin kabulü cari kurumların ve pratiklerin olumsuzluğunun tanınmasıdır. Buna rağmen, liberal İslam düşünürleri siyaset ve siyasal olan arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri tarafından liberal siyasal düşünceyle temellendirilen kurum ve pratiklerin kabul edilmesi birtakım soru(n)lara yol açmaktadır. Saba Mahmood'un da belirttiği gibi, çağdaş Müslüman düşünürler İslam'ın liberalizme uyumlu olduğu yükünü taşımaktadırlar, oysaki bu soru hiçbir zaman tam tersi şeklinde sorulmamaktadır (Mahmood, 2004, ss. 74–75). Liberal İslam düşünürlerinin liberal kurum ve pratiklerin olumsuzluğunu göz ardı ederek onları kabul etmeleri, bu pratikler ile kurumlara içkin birtakım varsayımları onaylamalarına ve düşüncelerini bu varsayımlar üzerine temellendirmelerine yol açmaktadır. Liberal İslam düşünürleri tarafından İslam'ın liberal demokrasiyle uyumlu olduğu veya İslam'ın kendisinin doğru bir şekilde ifade edilmesinin önkoşulu olarak liberal demokrasinin kabul edilmesi gerektiği argümanlarının temellendirilmesinde kullanılan varsayımlar, kurumlar, kuramsal düşünceler ve pratikler ele alınarak eleştirel bir şekilde değerlendirilecektir.

2. Küresel İktidar İlişkileri Bağlamında Modern Devlet Sorunu

Liberal İslam düşünürleri her ne kadar İslamcılık eleştirilerini İslam devleti üzerinde yoğunlaştırmış olsalar da düşüncelerini modern devlet çerçevesinde geliştirmiştir. Sabet'in belirttiği gibi modern devlet yapıları ve şu anda ortaya çıkan bloklar, tikel uluslararası ve küresel tasarımlarla ve bunların kurucu ve/veya oluşturulmuş çıkarlarıyla uyumludur (Sabet, 2008, s. 132). Bu durum içerme ve dışlama sorununun ortaya çıkmasına yol açarak bu tikel oluşumlarla uyumlu kaygıların, inanç ve fikirlerin bir araya getirilmesi yoluyla ötekilerin dışlanmasına neden olmaktadır. İslam siyaset teorisi açısından kritik soru, uluslararası ve küresel yapılar tarafından kimin ve neyin dışlandığı ve modern devletin bu dışlamada oynadığı roldür (Sabet, 2008, s. 132). Bu nedenle Gauchet'in ifade ettiği gibi; "siyasallığın bu modern formunu, yani ulus devleti yeniden sorgulamalıyız" (Gauchet, 2013, s. 61). Modern devlet, Hallaq'ın da açıkladığı gibi farklı teorik perspektiflerden değişik şekillerde ele alınmaktadır (Hallaq, 2019, s. 52). Bu durum modern devletin hem olumsal hem de değişken olduğunun ortaya konulması açısından önemlidir. Modern devletin kaçınılmaz ve zorunlu bir kategori olarak ele alınması bir yandan tikel uluslararası ve küresel bir tasarımın evrenselleştirilmesine öte yandan bu tikel tasarıma karşı alternatif bir düşünüşün imkânını sınırlandırmaktadır. Burada devletin varlığından ziyade bu tikel uluslararası ve küresel oluşumun kendisi sorgulanmakta böylelikle de modern devletin olumsuzluğunun ortaya konularak alternatif bir dini-siyasal düşünce etrafında yeniden kavramsallaştırılabileceğinin imkânı aranmaktadır. Liberal İslam düşünürleri bu imkânın varlığını yok sayarak modern devletin mevcut tikel uluslararası ve küresel tasarımlarını verili ve zorunluluk olarak kabul ederek İslam ve devlet arasındaki ilişkiyi bu çerçeveden ele almaktadırlar. Bu modern uluslararası tasarımlar, "egemen devletlerin stratejik ve pragmatik etkileşimlerini gerçekleştirdikleri bir gereklilik

alanının ötesinde bireysel (modern özerk özne) ve kolektif (egemen-devletin) özneliğin (*agency*) mümkün tarihi-toplumsal ve etik koşullarını ifade eder” (Ağcan, 2013, ss. 5–6). Sabet’in iddia ettiği gibi modern devlet kavramının ve bu nispeten yeni yapıyı rakip bir bilinç ve söylem olarak yansıtmaya yarayan onun normatif çağrışımlarının yapı sökümünü gerektirir (Sabet, 2008, s. 133). Bununla birlikte, devletin olumsuzluğu, onu bir tahakküm yapısı olarak yapı sökümüne uğratmamıza ve bir yandan da İslam ile modern devlet ve uluslararası küresel sistem arasındaki altda yatan gerginlik kaynaklarını algılamamıza izin vermektedir (Sabet, 2008, ss. 133–134). Sabet’in Derrida’dan yaptığı bir alıntıya göre, “bu durum aksiyolojik ve mantıksal karşıtların şiddetli kontrol hiyerarşisini (örneğin, karasal/karasal olmayan, ileri/geri, eşitlik/eşitsizlik) ortaya çıkarmaya yardımcı olur” (Sabet, 2008, s. 134).

Ağcan’ın da tasvir ettiği gibi, modern devlet belirli normatif ilkeler tarafından temellendirilmektedir (Ağcan, 2012, s. 32). Günümüzde *modern devlet* hem teori hem de ulus-devlet bağlamında normatif çağrışımlarıyla kurucu yapılar olarak tahayyül edilmektedir. Liberal İslam düşünürleri modern devletin normatif çağrışımlarını dikkate almaksızın tasavvur ettikleri düzende devleti kurucu yapılar olarak onaylamaktadırlar. Sabet’in belirttiği gibi, devlet ortak bir Batı medeniyet matrisinin ürünüdür. Bu bağlamda “devlet”, tarihsel ve politik süreçlerle inşa edilen ve yeniden oluşturulan tikel/belirli bir öz-imgeyi yansıtmaktadır (Sabet, 2008, s. 135). Bir başka şekilde ifade edilecek olursa “modern uluslararası fikrini tanımlayan egemen devlet ve egemen devletler düzeni; verili, değişmez, tarih-ötesi ve sosyallik-dışı bir olgu değil, belirli normatif-etik varsayımlar üzerinden intersübjektif bir şekilde sosyal olarak inşa edilmiş tarihi-toplumsal bir gerçekliğe işaret eder” (Ağcan, 2013, s. 5). Sonuç olarak, “kendi içinde çelişki ve gerilimleri barındıran egemen devlet ve egemen devletlerden oluşan uluslararası düzen bir yandan sosyal denetimin artmasına ve siyasal tektipleşmeye diğer yandan da her türlü dışlamaya ve kimlik iddiasına karşı dirence ve eleştirel duruşa neden olmaktadır” (Ağcan, 2013, s. 21). Ayrıca, modern devlet içinde uygulanan bu demokratik ilkeler -bu unsurları içine alan yapı- bu sistemik eşitsizliğin yapısını düzeltmeye katkıda bulunmayacaktır (Sabet, 2008, s. 141). Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri doğru dinin ve dini öznelliklerin sınırlarının belirlenmesinde modern devlete ve ona eşlik eden yapılara izin vermekle kalmayıp modern devlet tasarımının içinde yer aldığı küresel yapıları da onaylamaktadırlar. Bu durum Müslümanların siyasal ufkunun mevcut küresel ve ulusal yapılarla sınırlanmasına yol açarak alternatif bir siyasal düşüncüyü engellemektedir.

3. Modern Devlete İçkin Bileşenlerin Değerlendirilmesi

3.1. Demokratik Söylemin Sınırları

Liberal İslam düşünürleri, günümüzde mevcut şartlar içinde demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak onaylamaktadırlar. Liberal İslam düşünürleri tarafından Batılı hegemonik sistemin siyasal ve ideolojik tezahürü olan liberal demokrasinin kabulü birtakım soru(n)lara yol açmaktadır. Sabet’in belirttiği gibi İslami-Batılı söylem belirli bir güç oluşumu çerçevesinde gerçekleştiyse, liberal-demokratik değişken onun en güçlü kurucu uygulamasını temsil etmektedir. Demokratik söylem, temel olarak, dil teorisinde, söylenenin kendisinin edim olduğu, edimsel bir konuşma edimi olarak adlandırılan şeye işaret etmektedir (Sabet, 2008, ss. 162–163). Bu nedenle de liberal İslam düşünürleri demokratik söylemin kendisinin ne söylediğinden ziyade ne söylemediğini dikkate almak zorundadırlar. Demokrasi

kavramının ne söyleyip ne söylemediğine dair günümüzde birçok tartışma yaşanmaktadır. Liberal İslam yaklaşımı *seküler liberal demokrasi* modeline dayandığı için öncelikle demokrasi üzerine geliştirilmiş farklı yaklaşımları ele almamız gerekmektedir. Burada özellikle dikkat çekici olduğunu düşündüğüm *temsili demokrasi* modelini farklı şekillerde ele alan üç temel kavramsal yaklaşım bulunmaktadır. Bu üç yaklaşım *cemaatçil/komuniteryen (çokkültürlü) demokrasi, müzakereci demokrasi (deliberative democracy) ve agonistik çoğulculuğa dayalı radikal demokrasi* olarak ifade edilmektedir. Liberal İslam düşünürleri demokratik bir söylemi kabul ederken bu olumsuzluğu/farklılıkları yoksaymış olmaktadırlar. Bununla birlikte İslami bilgi sistemi ve demokrasi arasında hiyerarşik bir ilişki tesis etmektedirler. Bu hiyerarşik ilişki bağlamında kullanıldığında liberal demokrasi Batı dünyasının söylemsel tezahürleri yansıtmaktadır. Sabet'in belirttiği gibi bu söylem, Batı liberal demokrasininin temel ilişkilerine ve yapılarına dayanan ve İslami bilgi sistemi ile olan etkileşimlerinde belirsiz bir biçimde değişmezliğini sürdürür (Sabet, 2008, s. 164). Sabet'in dikkat çektiği gibi seküler devlet, dini fikir düzeyine indirgemekte, bir başka deyişle insan bilincinin sekülerleşmesine kaçınılmaz biçimde katkı sağlamaktadır (Sabet, 2008, s. 165). Liberal demokratik söylemin gücünün büyük bir kısmı, kamu yaşamından dinin nihai çıkarılmasına yol açacak şekilde dini bilinci gevşetme kabiliyetinde yatmaktadır (Sabet, 2008, ss. 165–166). Liberal İslam düşünürlerinin söylemlerinin bir sonucu olarak liberal demokrasinin dini bilinci gevşetme girişimi, dinin ortadan kaldırılması için talepte bulunmadan ve herhangi bir aşamada dini bilinçle yüzleşmeden gerçekleşmektedir. Liberal demokrasi sekülerizm aracılığıyla böyle bir süreçte dini söylemlerin kamusal alana çıkmadan önce öznelerin dini bilinçlerini gevşeterek hem öznellikleri hem de dini şekillendirir veya ortadan kaldırır. Dolayısıyla, liberal demokrasi bağımsız bir yapı olarak değil, seküler bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) ve tersine çevrilmesi gereken çok şiddetli hiyerarşininin kurucu maddesi olarak durmaktadır (Sabet, 2008, s. 166).

Liberal demokrasinin ontolojik kabullerinden/ilkelerinden biri olan bireysellik, rasyonalite ile birleşerek epistemolojik olarak hakikate veya gerçeğe tümevarımsal bir şekilde erişilebileceği tahayyülünü ortaya koymaktadır. Rasyonalite bu anlamıyla insan doğasını anlamada temel bir bilgi düzeni haline gelir. Davutoğlu'na göre, "bilginin sekülerleşmesi ise hakikatin parçalanışı bağlamından, aklın, diğerlerine, özellikle de vahye karşı epistemolojik kaynak olarak üstünlüğünü ilan etmesinden ibarettir" (Davutoğlu, 2018, s. 93). Bu rasyonalite anlayışı insanın kişisel çıkarlarını bilebileceği ve takip edebileceğine tasavvur etmektedir. Sabet'in belirttiği gibi İslami bir bakış açısına göre rasyonel bir insanın kendi çıkarlarını gözeteyeceği iddiası mutlaka metafiziksel bir gerçeği teşkil etmez (Sabet, 2008, s. 166). Bununla birlikte, akıl/rasyonalite iktidarın işleyişine dışsal değildir (Sayyid, 2017, s. 62). İnsanın rasyonalitesi, kurumsal ve yapısal oluşumlarla girdiği diyalektik bir sürecin bir tezahürüdür. Sabet'in ifade ettiği gibi İslami bir bakış açısına sahip bir insan özsel olarak kendi çıkarlarının ötesini görmek için gerekli niteliklerle donatılmıştır ve bu nedenle bu anlayışı yansıtan yapılar yaratmak için vahiyle yönlendirilir. Bu anlayış, insan özünün rasyonel olmayan boyutunun farkında olmayan rasyonelliğe yönelik/dair indirgemeci yaklaşıma karşı çıkmaktadır (Sabet, 2008, s. 166). İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığı sorusu veya İslam'ın en iyi şekilde liberal demokraside tezahür edebileceği iddiası bir takım soru(n)lara yol açmaktadır. Sonuç olarak, demokratik söylem Müslümanların siyasal ufkunu sınırlandırarak Batı'da yaşanan olumsuz gelişmelerin merkeziliği ve evrenselliğinin kabulüne yol açan nihai söylem olarak işlev görmektedir.

3.2. Sekülerizm-Devletin Tarafsızlığının Sorgulanması

Liberal İslam düşünürleri tarafından devletin tarafsızlığı olarak sekülerizm yaklaşımını Müslüman çoğunluklu toplumlar için gerekli ve zorunlu bir önkoşul olarak savunulmaktadır. Mahmood'un da belirttiği gibi İslam dünyasında, demokrasinin varlığını sürdürebilmesini, siyasal bir doktrin ve siyasal bir etik olarak sekülerizmin kurumsallaşması konusuyla ilişkilendirmek farklı liberal ve sol düşünürler tarafından bir zorunluluk haline gelmiştir (Mahmood, 2006, s. 323). Bununla birlikte, demokrasinin İslam dünyasında yerleşebilmesi için dinin reforme edilerek sekülerleşmesi gerektiği savunulmaktadır. Dinin reforme edilerek sekülerleşmesi gerektiğine yönelik bu mevcut uzlaşımın ve söylemin altında yatan tikel sekülerizm anlayışı/kavrayışı üzerinde önemli bir şekilde durmak gerekmektedir (Mahmood, 2006, s. 323). Liberal İslam düşünürleri tarafından da kabul edilen bu kavrayış birtakım sorgulamalara neden olmaktadır. Sekülerizm tarihsel olarak değişen bir kategori olarak farklı bir kökene/kökenlere sahip olmasına rağmen bu tikel sekülerizm kavrayışının altında yatan varsayımları eleştirel bir şekilde ele almak gereklidir. Modern sekülerizm olgusunu açıklamaya yönelik girişimler sekülerizmin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığıyla ilgili çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Mahmood'un doğru bir şekilde tespit ettiği gibi modern sekülerizm fenomeni dini hoşgörü etiği/doktrini ve vicdan özgürlüğüne sağlamak için ortaya çıkmıştır. Liberal sekülerizmi, sınırlama/kısıtlama ve özgürlük ilkeleri etrafında şekillenecek bir yönetim biçimi sağlamaya dayalı soruşturmalar ve tartışmalar olarak okumak mümkündür (Mahmood, 2006, s. 325). Günümüzde seküler liberal demokrasilerde dinin rolüne ilişkin farklı normatif düzenlemeler yapılmaktadır. Modern devlet düzenleyici işlevini yerine getirirken belirli bir dini konumu benimsemek zorunda kalmaktadır. Ayrıca her ne kadar sekülerizmin normatif iddialarının az olduğu öne sürülse de sekülerizm kamusal alanda dindarlığın yasaklanmasına/düzenlenmesine yönelik normatif öneriler sunmaktadır. Bu durum sekülerizmin dini çekişme ve çatışmaların sonlandırılması için en etkili siyasi çözüm olarak kabul edilmesinin bir sonucudur ve çoğunlukla sorgulanmamaktadır. Mahmood'un da vurguladığı gibi sekülerizm böylece dinin kamusal alandan çıkarılmasını değil; dinin alacağı formu, dinin onayladığı öznellikleri ve dinin yapabileceği epistemolojik iddiaları yeniden şekillendirir (Mahmood, 2006, s. 326). Sekülerizmin gerçekleşmesi için dini alanın devletin emirleri ve dini reform aracılığıyla dönüştürülmesi gerekmektedir. Ulus devletler *de facto* bir şekilde bir teolog olarak hareket ederek dini inanç ve pratikleri dini doktrinlere kayıtsız bir şekilde ele alarak bu pratikleri medeni hukuk kapsamında ele almaktadır (Mahmood, 2006, s. 326).

Mahmood, benzer şekilde sekülerizme normatif olan ikinci iddianın da (yani seküler bir siyasi etiğin, belirli bir dini geleneğin iddialarına karşı tarafsız olduğu) sorunsallaştırılması gerektiğini ifade etmiştir (Mahmood, 2006, s. 327). Sekülerizm, din ve devletin birbirinden ayrılması veya inanç özgürlüğünden ziyade seküler kültürün yetki verdiği öznelliklerin oluşturulmasıdır. Sekülerliğin önerdiği politik çözüm, farklılıkları ve çeşitliliği tolere etmede değil, bazı dini öznelliklerin liberal politik kurallarla uyumlu hale getirilmesi (şiddeti gerektiriyor olsa bile) için geri çekilmesinde yatmaktadır (Mahmood, 2006, s. 328). Sekülerizme içkin bu normatif güdü, öznellikleri geriye dönük olarak "dini açıdan tarafsız bir politik/siyasi etik" olarak adlandırılan bir siyasi yönetim modeline uygun olarak yeniden düzenleyen bir itici güçtür (Mahmood, 2006, s. 328). Liberal İslam düşünürleri tarafından savunulan sekülerizm anlayışı tarafsız bir siyasal etikten ziyade normatif sekülerizm aracılığıyla belirli dini öznelliklerin onaylandığı, izin verildiği ve dönüştürüldüğü bir süreci yansıtmaktadır. Liberal İslam

yaklaşımında sekülerizm, ulus-devlet bağlamında dinden siyaseti bağımsız kılmaktan ziyade dinin veya dini öznelliklerin sınırlarını belirleyen denetleyici ve disipline edici bir süreci yansıtmaktadır.

Liberal İslam düşünürleri sekülerizmin normatif boyutunun yanında din ve devletin ayrılmasını savunarak devletin nötrlüğü ve çifte hoşgörü konusunda argümanlar öne sürmüşlerdir. Devletin nötrlüğüne dayalı argümanlar liberal teoride devletin neden nötr olması gerektiği konusunda üç şekilde ifade edilmektedir. Taşgetiren'in belirttiği gibi, liberal teoride devletin nötrlüğü devletin amaçlarında, gerekçelerinde ve etkilerinde nötr olup olmamaları dayanmaktadır (Taşgetiren, 2017, ss. 110–111). Bu kapsamda liberal İslam düşünürleri devletin amaçları kapsamında anayasanın bir dünya görüşü olarak dine dayalı bir resmi görüş olarak kabul edilmesine itiraz etmektedir. Bununla birlikte, liberal İslam düşünürleri yasa yapımında dine başvurulmasının yalnızca kamusal akıl çerçevesinde gerçekleştirilebileceği düşüncesiyle devletin gerekçelerinde nötr olması gerektiği savunmaktadır. Liberal İslam düşünürleri devletin politikalarında ve tercihlerinde herhangi bir dünya görüşüne mensup insanlara yönelik farklı etkilerde bulunulmaması gerektiği düşünerek devletin nötrlüğünü savunmaktadır. Liberal İslam düşünürlerinin bu gerekçelerle devletin nötrlüğünü savunmaları nötrlüğün nasıl temellendirileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Liberal İslam düşünürleri liberal siyaset teorisine dayanarak bu temellendirmeleri gerçekleştirdiği için öncelikle liberal siyaset teorisinin devletin nötrlüğü nasıl temellendirildiğini ortaya koymak önemlidir. İlk olarak, liberal düşüncede devletin nötrlüğünün liberal idealler çerçevesi içinde gerekçelendirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. İkinci olarak, devletin nötrlüğünü temellendirmek için epistemolojik argümanlar öne sürülmektedir. Son olarak, devletin nötrlüğü siyasal istikrar ve toplumsal barış gibi pragmatik gerekçelendirmelerle temellendirilmektedir (Taşgetiren, 2017, ss. 111–112). Liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünü temellendirmek için liberal ideallere başvurmaktadır. Bununla birlikte, liberal İslam düşünürleri epistemolojik olarak yorumların çoğulluğunu kabul ederek bu çoğulluğun varlığının onaylanması için devletin nötrlüğünü savunmaktadırlar. Son olarak, liberal İslam düşünürleri devletin İslam'ı resmi din olarak kabul etmesinin birtakım sorunlara yol açacağı şeklinde pragmatik gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde kullanılan argümanlar, liberal nötrlük fikrinin zorunluluğu konusunda birtakım sorunlara yol açmaktadır. İlk olarak, nötrlük düşüncesinin nötr bir şekilde temellendirilmesi gerekmektedir (Larmore, 2003, ss. 47–60). Taşgetiren'in açıkladığı gibi, "devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde liberal ideallere başvurulması temellendirmeyi geçersiz kılmaktadır" (Taşgetiren, 2017, s. 111). İkinci olarak, devletin nötrlüğünü temellendirmek için öne sürülen epistemolojik argüman iki soruna neden olmaktadır. İlki, "nötrlüğün epistemolojik temellendirmesi, insanlar arasında hakikatin ne olduğuna ilişkin tartışmaların üst bir akla referansla çözülemeyeceğini, insanlar arasındaki görüş farklılıklarının onların kişisel çıkarlarına atfedilemeyeceğini ve bu anlamda var olan dünya görüşleri farklılaşmasının makul bir farklılaşma olduğu kabulüne dayanır" (Taşgetiren, 2017, s. 111). Fakat böyle bir gerekçelendirme görüş farklılıklarının çıkara dayanmadığı varsayımı nedeniyle kendi temellerini çürütmektedir. Son olarak, devletin nötrlüğünün temellendirebilmesinde öne sürülen pragmatik gerekçelerin aynı zamanda devletin nötrlüğünün sorgulanmasında kullanılabilmesi nedeniyle aslında bu temellendirmenin de bir temellendirmeden yoksun olduğu savunulabilir.

Devletin nötrlüğünün temellendirilmesinde yaşanan sorunlarının yanında nötrlüğün imkânı konusunda bazı istisnalar yapılmaktadır. Taşgetiren'in ortaya koyduğu gibi iki istisna bulunmaktadır.

Öncelikle, “nötrlük literatüründe liberal devletin liberal olmayanlara karşı nötr olması gerekmediği ifade edilmekte ve bu dışlamanın nötrlüğü ihlal etmeyeceği savunulmaktadır” (Taşgetiren, 2017, ss. 114–115). İkinci istisna, “devletin politikalarının, insanların hayat tarzları üzerindeki etkilerinin nötr olmamasına rağmen, nötrlüğün devletin amaçlarında ve gerekçelerinde mümkün olabileceği iddiasıdır” (Taşgetiren, 2017, s. 117). Liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünün imkânı konusunda yapılan bu iki istisnanın ilkinde kamusal alana girişte makul vatandaşlara verilen ayrıcalıkla ve liberal değerleri benimsemeyenlere yönelik dışlamayla ikincisine devletin liberal olmayan hayat tarzları üzerindeki etkisiyle istisna oluşturmaktadır. Liberal İslam düşünürleri nötrlük konusunda istisnalar yaparak nötrlüğün imkânı açısından sorunlara yol açmaktadır. Bu istisnalar nötrlük açısından savunulamamakla birlikte birtakım dışlamalara neden olmakta ve bu dışlamaların üzerinin örtülmesiyle sonuçlanmaktadır. Taşgetiren’in vurguladığı gibi “bu çerçevede, burada yapılan sorgulama nötr olduğu iddia edilen devletin, uygulamalarında aksi yönde etkilere sebep olduğunu ortaya koymaktadır ki, bu da liberalizmin sınırlarının anlaşılmasına katkıda bulunur” (Taşgetiren, 2017, s. 119). Bununla birlikte, liberal devletin amaçlarında nötr olması gerektiği düşüncesi liberal İslam düşünürleri tarafından savunulmaktadır. Liberal devletin amaçlarında nötr olabilmesi için ortaya konulan siyasal liberalizm olarak adlandırılan siyasi doktrin liberalizmin genel bir hayat felsefesi olmaktan çıkarılarak devlet kurumlarının nasıl yapılandırılacağına işaret etmektedir (Taşgetiren, 2017, s. 120). Taşgetiren, siyasal liberalizmin değer çoğulculuğuyla karakterize edilen bir dünyada liberalizmin meşruiyet sorununu aşmadığını belirtmiştir (Taşgetiren, 2017, s. 121). Siyasal liberalizm, bir takım yapılandırılmaları indirgenmiş olsa bile “liberalizm çoğulculuğun dönüştürülmesini ve kendi değerlerine göre yeniden tasarlanmasını gerektiriyordu” (Taşgetiren, 2017, s. 124).

Sonuç olarak, liberal İslam düşünürleri devletin nötrlüğünü savundukları için liberal teoride nötrlük idealinin gerekçelendirilmesinde yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlamalar konusunda kafa yormadıkları görülmektedir. Liberal nötrlüğün savunulmasında yapılan bu istisnalar nötrlük idealinin daha sağlam bir zeminde tartışılmasını zorunlu kılmaktadır (Taşgetiren, 2017, s. 134). Aksi takdirde, liberal nötrlükte yapılan istisnalar, sınırlılıklar ve dışlamaların varlığı, bu idealin Müslüman toplumlarda savunulması ve uygulanması konusunda soru(n)lara neden olacaktır. Liberal İslam düşünürleri, nötrlük idealini kabul ederek liberalizmin egemen söylemi tarafından üstü örtülen bu idealin altında yatan sorunları zımnen kabul etmektedir. Buna ek olarak liberal İslam düşünürleri sınırlarını açığa çıkardığımız liberalizmin bu egemen söyleminin evrenselliğini kabul ederek farklı alternatiflerin varlığını göz ardı etmektedir.

3.3. Normatif Düzenlemelerin Sınırları: Anayasacılık ve Evrensel İnsan Hakları

Liberal İslam düşünürleri, anayasacılık ve evrensel insan hakları düşüncesini liberal demokrasinin *sine qua non* normatif düzenlemeleri olarak görmektedirler. Bu iki düzenlemeye yönelik olarak birtakım eleştiriler getirmek mümkündür. İlk olarak, siyasallık ve normatiflik ilişkisi açısından normatifliğin siyasal olana önceliği iddiası sorunsallaştırılabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal olan ve siyaset arasındaki ayırım siyasal olanın önceliğine dayanmaktadır. Siyaset, toplumsalın kurulması ve siyasal olanın ehlileştirilmesi için zorunlu ve gereklidir. Anayasacılık, evrensel insan hakları gibi normatif düzenlemeler siyasal olan ve siyaset ayırımında siyasal olanın siyasete indirgenmesine ve siyasal olanın

önceliğinin reddine neden olmaktadır. Liberal İslam düşünürleri normatif düzenlemeleri siyasal olanın imkânı olarak kabul ederek siyasal olanı siyasete indirgemekte ve siyasal olanın sınırlarını çizmektedir. Siyasal olanın siyasete indirgenmesi bu normatif düzenlemelerin ve söylemlerin arkasında yatan güç ilişkilerinin örtülmesine ve bu düzenlemelerin olumsuzluğunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

İkinci olarak, siyasal görüşlerin kamusal akla başvurulmadan önce anayasada belirtilen siyasal ilkelere uyması gerektiği düşüncesi birtakım sorunlara yol açmaktadır. Siyasal liberalizmin, kamusal akıl yürütmenin anayasada belirtilen ilkelere göre yapılmasının kabulü içerikten ziyade şekle ilişkin problemler ortaya çıkarmaktadır. Anayasalarda ifadesini bulan bu değerler belirli bir tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış, belirli bir toplum tarafından deneyerek kabul edilmiş siyasal ilke ve esaslardır. Asad'ın belirttiği gibi seküler anayasal söylemde kullanılan "kavramların kolaylaştırdığı ve örgütlediği pratikler, içinde gerçekleştikleri tarihsel formasyonlara göre farklılık gösterirler" (Asad, 2016, s. 228). Bu tarihsel ve toplumsal bağlamın göz ardı edilmesi, anayasaların değer bağımsız olduğu iddialarını kuvvetlendirmekte ve farklı toplumlarda genellikle çatışma kaynağı olan anayasaların bu yönünü ıskalamaktadır. Bu durum ise kamusal akıl yürütme çerçevesinde asıl tartışılması gereken konuların/değerlerin siyasal ilke ve esaslar adıyla önceden belirlenmesi ve kabul edilmesine yol açmaktadır. Ayrıca, bir değerın siyasal olabilmesi için toplumsal alanda kamusal müzakereyle belirlenmesi gerektiği iddia edilse bile anayasa aracılığıyla bu değerlerin kamusal olarak belirlendiği ve biçimlendirildiğini görülmektedir. Müslüman toplumlarda bilindiği gibi seküler anayasalar siyasi seçkinler tarafından kamusal alanın sınırlandırılmasında araçsal olarak kullanılmaktadır. Liberal İslam düşünürleri Müslüman toplumlarda seküler anayasaların siyasi seçkinler tarafından kötüye kullanılmasının engellenmesi konusunda herhangi bir düşünce ortaya koymamışlardır. Bu tür bir sorunun varlığı Müslüman toplumlarda seküler anayasanın mevcudiyetinden çok anayasanın kullanımı konusunda düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Üçüncü olarak, modern devlet tarafından dini alanın seküler anayasa dolayısıyla düzenlenmesi nedeniyle seküler bir anayasanın varlığının, din ve devlet arasındaki ayrımı garanti etmeyeceğine yönelik eleştiriler geliştirilmiştir. Liberal İslam düşünürlerince her ne kadar seküler anayasalar aracılığıyla din ve devletin birbirinden ayrılabilceği iddia edilse bile bu iddiaların sorgulanması gerekir. Asad'ın açıkladığı gibi seküler anayasalar tarafından ortaya konulan din ve devlet ayrılığı modern devletin seküler yaşamın yeniden-üretimi için din alanını sürekli olarak yeniden tanımlaması nedeniyle sorunlu hale gelmektedir (Asad, 2016, s. 239). Seküler bir anayasanın varlığı din ve devlet arasındaki ayrımı garanti altına alamadığı gibi dini alanın seküler anayasa dolayısıyla modern devlet tarafından düzenlenmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri seküler bir anayasanın varlığından ziyade modern devletin seküler anayasanın dolayısıyla dini alanın düzenlenmesinin nasıl engellenebileceğine düşünmek zorundadır. Aksi takdirde, modern devletin seküler bir anayasa dolayısıyla dinin alacağı şeklin nasıl olması gerektiği konusunda karar verebilmesinin önüne açmaktadırlar.

Son olarak, evrensel insan hakları söylemine/argümanına yönelik bir dizi eleştiri getirmek mümkündür. Evrensel insan hakları söylemi batı toplumlarında bireysel failiğin ve özgürlüğün geliştirilmesinde önemli bir rol oynadığı iddia edilerek savunulmaktadır. Liberal İslam düşünürleri

evrensel insan haklarına atfedilen bu değerler nedeniyle Müslüman toplumlarda bu hakların uygulanmasını istemektedirler. Bununla birlikte, son zamanlarda Müslüman toplumlar arasında insan haklarına yönelik birtakım şüpheler ortaya çıkmıştır. İnsan haklarının içeriği ile kullanımı arasındaki farklılık, bir tür ideolojiyi ve insan haklarının ara yüzünde yükselen bir güç söylemini yansıtmaktadır. Calder'in dile getirdiği gibi şiddetli bir şekilde reddetmesine ve evrensellik iddiasına rağmen insan hakları konusundaki konuşmaların çoğu aslında ve pratikte "basitçe" bu haklara sahip olan insan anlayışına dayanmaktadır (Calder, 2002, s. 19). Asad, insan haklarının özerk öznesi olan bireyin siyasi bir öğreti olarak sekülerizmin bir boyutuna işaret ettiğini belirtmektedir (Asad, 2016, s. 151). Bu insan hakları söyleminin altında yatan "insan" fikri temel bir varsayıma dayanmaktadır. Özerk özne fikri birey olarak bir devletin ulusunun vatandaşından ziyade "insan" olmaya vurgulamaktadır. İnsan hakları söyleminin altında yatan bu soyut "insan" fikri ulus-devlete bağlı olmadan bir anlam ifade etmemektedir. İnsan haklarının bu şekilde kullanımı ideolojik bir önyargının tezahürü olarak meşrulaştırıcı ve gayri meşrulaştırıcı bir etkiye sahip olmaktadır (Sabet, 2008, s. 205). Bu ideolojik önyargı İslam'ın yanında bazı Müslümanları insan hakları karşıtı kategoriye indirgeyerek gayri meşrulaştırmasına neden olmaktadır. İnsan haklarını bu şekilde kullanımı Müslüman toplumlarda iyi ve kötü dikotomisine yol açarak İslam'ın gayri meşrulaştırılmasının yanında Müslümanların kategoriler aracılığıyla bölünerek ılımlı ve aşırı olarak adlandırılmasının sunucunda politik tercihler ve stratejik çıkarlar açısından kullanılmasına yol açmaktadır. Bununla birlikte, insan haklarına yönelik karşıt veya destekleyici bir tutum ideolojik olarak belirlenerek insanı müdahalenin gerekçesi olarak kullanılmaktadır. Liberal İslam düşünürlerinin iddia ettiği gibi insan haklarının evrenselliği meselesi yukarıda belirttiğimiz gibi sorunlu hale gelmektedir. İnsan hakları bu noktada ideolojik kullanımının yanında güç söylemi olarak disipline edici normların ve buna eşlik eden yapıların ve kurumların inşasına yol açarak Müslüman toplumlarda dönüştürücü bir etkiye sahip olmaktadır.

3.4. Demokratik Vatandaşlık ve Kamusal Alanın/Akılın Sınırları

Liberal İslam düşünürleri modern devlete dayalı aidiyet biçimi olan vatandaşlığı sorgulamadan kabul etmektedirler. Bu durum farklı kimliklere bağlılığa dayalı din, kültür, sosyal, etnik vb. aidiyet biçimleri ile vatandaşlığa dayalı aidiyet biçimi arasında gerilimlere yol açmaktadır. Tüm aidiyet biçimlerinin veya kimliklerin vatandaşlık aracılığıyla silinmesi sekülerizm dolayısıyla gerçekleştirilmektedir. Sekülerizm dolayısıyla devletin aşkınlığının ortaya konulması kimliklerin silinmesinin yanında bu kimliklerin vatandaşlık bağlamında disipline edilmesine de yol açmaktadır. Bu nedenle, liberal İslam düşünürleri devletin aşkınlığını amaçlayan ve bu niteliğiyle Müslüman öznellikleri şekillendiren ve disipline eden bu vatandaşlık anlayışını yeniden ele almak zorundadır. Vatandaşlık her ne kadar değer bağımsız olarak iddia edilse de birtakım değerlendirmelere tabidir. Liberal düşüncenin demokratik vatandaşlık anlayışı birey ve yaşamına dair belirli değerlendirmeler öne sürmektedir. Bu düşünceyi destekleyen liberal İslam düşünürleri de bireyin özerkliğine ve eşitliğine vurgu yapmaktadırlar. Liberal devlet, ırk, cinsiyet, doğum, statü ve eğitime vb. dayalı ayrımları bunların siyasetle alakasız olduğunu iddia ederek ortadan kaldırmaktadır. Bu durum Üstel'in belirttiği gibi "yalnızca siyasal alanın değil, ama aynı zamanda kamusal alanın da biçimsel 'eşit temsil'in toplumdaki her türden eşitsizlikleri kamufle ettiği alanlar haline gelmektedir" (Üstel, 1999, s. 83). Asad'ın ileri sürdüğü gibi "sorun kamusal alanın zorunlu olarak (sadece olumsal olarak değil) iktidar tarafından

oluşturulan bir uzam olmasıdır. Bu alana giren herkes, iktidarın insanları ve şeyleri düzenlediğini, birilerinin diğerlerinin hüsnüniyetine bağlı olduğunu kabul etmelidir” (Asad, 2016, ss. 219–220). Siyasal faaliyetin özelleştirmesi kamusal alana girişteki sınırlamaların ve eşitsizliklerin ortaya konulması açısından önemlidir.

Kamusal alana girişte yaşanan sınırlamaların ve eşitsizliklerin yanında kamusal alana girdikten sonra da yaşanan sınırlamalar bulunmaktadır. Liberal İslam düşünürleri kamusal alan düşüncesini savunmaktadırlar. Köroğlu'nun belirttiği gibi; “kamusal alan, kamusal bir topluluğun, rasyonel ve eleştirel bir akıl yürütme tarzı ile toplumu ilgilendiren konuları tartıştığı, bütün katılımcıların, ikna olarak karşılıklı bir konsensüse vardıkları, toplum ve devlet arası aracı bir kurumdur” (Köroğlu, 2014, s. 1487). Kamusal alanın en önemli özelliği kamusal aklın ortak bir noktada buluşması ve farklılıkları dışarıda bırakmasıdır. Kamusal alanın ortak iyilere dayalı olarak temellendirilmesi farklı değerlerin dışarıda bırakılması nedeniyle bu durum yeni değerlerin üretilmesini engelleyecektir (Miş, 2007, s. 128). Burada önemli olan diğer mesele, kamusal akıl siyasal alana tekabül ederken, kamusal olmayan akıl toplumsal alana tekabül etmektedir. Bu durumda siyasi olanın çerçevesi çizilirken hangi tür söylemlerin kamusal alana gireceği sınırlandırılmaktadır. Kaya'nın vurguladığı gibi “siyasal sosyal ayrımı sorunludur, siyasal olan tüm toplumsal ilişkilere içkindir” (Kaya, 2017, s. 118). Liberal İslam düşünürleri kamusal olmayan aklın toplumsal alanla ilgili olduğunu örtük bir şekilde kabul ederek siyasal olan ve sosyal ayrımını onaylamaktadırlar. Bu durum toplumsal akıl yürütmeler ve kamusal veya siyasal akıl yürütmeler arasında bir ayrıma işaret ederken kamusal akıl yürütme vatandaşlık ödevi olarak kabul edilmektedir. Toplumsal akıl yürütme tarafların kendi doğruları ve iyilerinden hareketle gerçekleşmektedir. Miş'in belirttiği gibi “işte burada sınırları tam olarak çizilmemiş ve birbirini nasıl etkileyeceği ile ilgili geniş olarak düşünülmemiş bir alanla karşı karşıya olduğumuz gerçeği ortaya çıkar” (Miş, 2007, s. 129). Kamusal alan ve kamusal aklın varlığı toplumsal ve siyasal olan arasındaki ayrımı kabul ederken bu ayrımın nasıl gerçekleştirileceği konusunda net bir çerçeve sun(a)mamaktadır. Siyasal olan ve sosyal ayrımı kabul edilmiş olsa bile bu ayrımın sınırlarının nasıl çizileceği bir sorun olarak kalmaktadır. Bu durum ise siyasal olan ile sosyal arasında bir ayrımın yapılmasının mümkün olup olmadığı sorusunun gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, kamusal alanda dinin konumu kamusal akıl yürütmenin sınırlandırmaları nedeniyle doğru ve iyi açısından toplumsal akıl yürütmenin konusu olabilmektedir. Bu durum dinin rolünün sınırlandırılmasının yanında dinin dönüştürülmesine neden olmaktadır. Bu iki süreç, siyasallığın çerçevesinin kamusal alanla sınırlandırılması nedeniyle dinin rolünün belirlenmesine ve nihayet liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlenmesine yol açmaktadır. Sonuç olarak, demokratik vatandaşlık ve kamusal akıl aracılığıyla dinsel farklılıkların sınırlandırılması ve dönüştürülmesi liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlenmesine yol açmaktadır. Buna ek olarak, liberalizm kapsamlı bir doktrin olarak dinsel farklılıkları uyumlulaştırmaya çalışması ise çatışmanın veya siyasal olanın yüzeye çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü kamusal aklın mutlak doğrular üzerinde uzlaşılabilirliği yorumu “yeni kutsal bir alanın üretilmesini de beraberinde getirmektedir” (Miş, 2007, s. 134). Böylelikle, “bir anlamda seküler bir din inşa edilmekte, bunun kutsal ve yorumlanması/tefsir edilmesi gereken metni de anayasa olmaktadır” (Miş, 2007, s. 134). Bu durum devletin din karşısında konumlanmasına yol açarak tarafsızlığını yitirmesine neden olmaktadır.

Böylelikle kamusal aklın inşası, demokrasi ve sekülerizmin ön şartı olarak belirlenmektedir. Bu durum siyasal olanın değil siyasetin öncelenmesine yol açarak liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak işlenmesine yol açmaktadır. Köroğlu'nun açıkladığı gibi kamusal alanın sekülerliğinin üç boyutu bulunmaktadır. Öncelikle kamusal alana dâhil olacak öznelerin belirli niteliklere sahip seküler bireyler olmaları gerekmektedir. Rasyonel akla sahip bu öznelerin aydınlanma ideallerini kabul ederek hayatlarını dine ve metafizik ilkelere değil akıl ve bilime göre tanzim etmesi beklenmektedir. İkincisi, kamusal alanda tartışılacak konular seküler olmalıdır. Akıl ve bilim çerçevesinde kanıtlanamayacak dini gerçekler kamusal alandaki tartışmaların konusunu oluşturamaz. Üçüncüsü, kamusal alanda yürütülecek tartışmalarda akıl yürütme ve müzakere biçimlerinin seküler olması gerekir (Köroğlu, 2014, s. 1499). Kamusal alan, sayıca fazla olanın veya daha fazla söz söyleyenin müzakereyi kazandığını bir forum değildir. Rasyonel akıl yürütme sonucunda muhatapların birbirlerini ikna ederek konsensüse ulaşacağı varsayılan bir alandır. Dini hakikatlerin niteliği nedeniyle herhangi bir eleştirel akıl yürütmeye ve konsensüse açık olmaması kamusal alanın zorunlu olarak seküler olmasına neden olmaktadır (Köroğlu, 2014, s. 1499). Liberal İslam düşünürlerin savunduğu modern kamusal alanın en belirleyici niteliği rasyonel ve seküler bir alan olmasıdır. Modern iktidarın meşruiyet kaynağı kamusal alana tercüme edilerek seküler ve rasyonel gerekçelendirmeler bu meşruiyetin temel dayanağı olmaktadır. Siyasal iktidara dışsal olarak konumlandırılan ve iktidar için bir denetim ve kılavuz alanı olarak işleyen kamusal alanda rasyonel/kamusal akıldan ortaya çıkan söylemin meşruiyeti kabul edilmektedir. Bu nedenle kamusal alanda rasyonel/kamusal aklın dışındaki hiçbir gerekçelendirme kabul edilemez. Kamusal alana içkin bu sekülerlik kavrayışı toplumu temellendiren veya bir arada tutan her türlü aşkın düşünceyi reddetmektedir. Kamusal alan, her ne kadar dinsel ve seküler bütün gruplara açık olmasına rağmen bu durum kamusal alanın sınırsız olduğunu ima etmemektedir. Bütün toplumsal seküler ve dini gruplar belli şartları kabul ederek ve yerine getirerek kamusal alana katılabilmektedir. Bu nedenle, dini gruplar taleplerini kamusal dile tercüme etme veya gerekçelerinin nötr olması zorunluluğu/yükümlülüğü altındadır. Bu durumda gerekçelerinin nötr olma zorunluluğundan ziyade nötrlüğün imkânı önemli bir sorun oluşturmaktadır. Liberal düşünürlerin gerekçelerin nötrlüğünün imkânını ispatlamaya yönelik iki girişimi söz konusudur (Taşgetiren, 2017, s. 125). Taşgetiren'in açıkladığı gibi; "Bunlardan birincisi, Rawls örneğinde gördüğümüz gibi kamusal alandaki tartışmaları yönlendirmesi gereken normların ya da gerekçelerin anayasal demokrasilerin siyasi kültüründe mündemiç olan prensiplerden elde edildiğini söylemektir" (Taşgetiren, 2017, s. 125).

Liberal İslam düşünürleri Müslüman toplumlarda kamusal akli savunurken gerekçelerin nötr olabilmesi için kültürün dönüşümüne onay verdiklerinin farkında olmalıydılar. Gerekçelerde nötr olabilmenin imkânı Müslüman toplumlarda siyasi kültürü dönüştürmenin zorluğu yanında siyasal liberalizmin nötrlüğü veya kapsamlılığı konusunda sorunlara yol açmaktadır. Taşgetiren'in dikkat çektiği gibi; "Liberal siyaset teorisyenlerinin gerekçelerin nötrlüğünün mümkün olduğunu ispat ederken başvurdukları bir diğer yöntem de bütün dünya görüşlerinin kabul ettiği "ortak iyiler" (primary goods) kanun yapan devletin, nötrlüğü ihlal etmeyeceği iddiasına dayanmaktadır" (Taşgetiren, 2017, ss. 125–126). Liberal düşüncede özgürlükler, zenginlik, fırsatlar ve haklar vb. kavramlar ortak iyiler başlığı altında ele alınmaktadır. Liberal İslam düşünürleri benzer şekilde bu "ortak iyiler" başlığı altındaki kavramlara atıfta bulunmaktadırlar. Müslüman toplumlarda bu "ortak iyiler" olarak kabul edilen

prensiplerin uygulanması birtakım sorulara yol açmaktadır. İlk olarak, “ortak iyiler”in evrenselliği konusunda liberal ve liberal olmayanlar arasında tartışmalar bulunmasına (Taşgetiren, 2017, s. 126) rağmen ortak iyilerin bir ideal olarak uygulanabilmesi için liberal olmayanların köklü bir şekilde dönüştürülmesi gerektirmektedir (Taşgetiren, 2017, s. 128). Müslüman toplumlarda “ortak iyiler”e başvurulması köklü dönüşümlerinin yaşanmasının yanında toplumsal ve siyasal alanda çatışma ve istikrarsızlığın yaşanmasına neden olacaktır. İkinci olarak, nötr ve üzerinde uzlaşmış bir sosyal adalet teorisi olmadığı için ortak iyilerin devletler tarafından uygulanması konusunda bir uzlaşma bulunmamaktadır (Taşgetiren, 2017, s. 128). İslam düşüncesinde farklı sosyal adalet teorileri bulunduğu için liberal İslam düşünürlerinin “ortak iyilere” başvurusu Müslüman toplumlarda bu tercihin sorgulanmasına yol açarak kabul edilmesinde zorluklara neden olacaktır. Üçüncü olarak, insanların tamamının ortak iyilere aynı önemi vermedikleri için bu durum nötrlüğün ihlal edilmesine neden olacaktır (Taşgetiren, 2017, s. 129). Herhangi bir toplumda bile ortak iyilere aynı önem verilmezken Müslüman toplumlarda böyle bir tutum beklemek nötrlüğün ihlaline yol açmaktadır.

Sonuç olarak, liberalizmin gerekçelerin nötrlüğünü siyasal kültürün içindeki prensipler ve “ortak iyiler” ile temellendirilmesi ve liberal İslam düşünürlerinin de bu temellendirilmeyi kabul etmesi birtakım sorunlara yol açmaktadır. İlk olarak, gerekçelerin nötrlüğünü siyasi kültüre mündemiç prensiplerle savunmak kültürel göreliliği savunmanın yanında Müslüman toplumların bu prensiplere göre kültürlerini dönüştürmeleri gerektiği sonucuna yol açmaktadır. Bu dönüşümün gerekliliği gerekçelerin nötrlüğü iddiasını güçleştirmektedir. İkinci olarak, nötrlüğün ortak iyiler kavramı üzerinden temellendirilmesi liberal olan ve olmayanlar arasında uzlaşmış ortak iyilerin bulunmaması, ortak iyilere verilen farklı öncelik sırası ve ortak iyilerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir uzlaşmanın bulunmaması nedeniyle sınırlamalara tabidir. Taşgetiren’in de saptadığı gibi “burada maksat ortak iyiler kavramının hiçbir toplumda kullanılmaması gerektiğini değil, ortak iyiler kavramına yaslanarak nötrlüğü savunmanın güçlüklerini göstermektir” (Taşgetiren, 2017, s. 129). Liberal İslam düşünürlerinin gerekçelerin nötrlüğünün imkânı yanında bunun sınırlarının farkında olmadıkları görülmektedir. Buna ek olarak, önerdikleri bu düşüncelerin sonuçları hakkında fikir sahibi olmadıkları ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Liberal İslam yaklaşımının imkanının, sınırlarının ve açmazlarının doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için çağdaş siyaset teorisinde farklı düşünürler tarafından geliştirilen siyasal olan ve siyaset arasındaki ayrım kullanılmıştır. Siyasal olan ve siyaset arasında yapılan ayrım, cari kurum ve uygulamaların olumsuzluğunu vurgulaması nedeniyle, bunların sorgulanması ve eleştirel bir şekilde değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu ayrım modern devletlerin varlığına dayalı uluslararası boyutun doğru bir şekilde ele alınabilmesinin yanında modern devlete içkin unsurların sorgulanmasını sağlamıştır. Liberal İslam yaklaşımı, Müslüman çoğunluklu ülkelerin sorunları için liberal söylemlerin ötesinde bir şey söylemektedir. Liberal İslam düşünürlerinin, modern devlet, seküler liberal demokrasi, vatandaşlık, anayasacılık ve insan hakları çerçevesinde geliştirdikleri siyasal düşünüşün imkânı bir yana bu düşünüşün yol açacağı sorunlara odaklanmadıkları görülmektedir. Ayrıca, bu sorunlara odaklanılmadan geliştirilen bu yaklaşımın kabulü alternatif bir düşünüşün imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, İslam’ın cari kurum, kavram ve pratikler içinde

tüketilmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda, liberal düşünce karşısında İslam siyaset düşüncesinin yapılandırılmasına ve koşullandırılmasına neden olmaktadır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektiren bir çalışma grubunda yer almamaktadır.

Destek ve Teşekkür Beyanı

Kıymetli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali AĞCAN'a katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.



Kaynakça

- Abdi, S. (2009). Islam and (political) liberalism: a note on an evolving debate in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 3(2), 370–389.
- Abshar-Abdalla, U. (2015). *Negara "agnostik."* IslamLib. <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/negara-agnostik/>, Erişim Tarihi: 07.06.2021.
- Ağcan, M. A. (2012). Immanuel Kant ve uluslararası: egemen-devlet, kozmopolitan siyaset ve evrensellik/farklılık. *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 8(32), 1-41.
- Ağcan, M. A. (2013). İnsanlık, sosyo-politik topluluk ve evrensellik/farklılık: Andrew Linklater, eleştirel kuram ve küresel siyaset. *Uluslararası İlişkiler*, 10(37), 3-35.
- Ali, M. (2005). The rise of the Liberal Islam Network (JIL) in contemporary Indonesia. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 22(1), 1–27.
- Ali, M. (2012). *Southeast Asia, Islamic Liberalism*. Oxford Islamic Studies Online. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0040?_hi=0&_pos=1, Erişim Tarihi: 13.07.2021.
- Ali Nurdin, A. (2005). Islam and state: a study of the Liberal Islamic Network in Indonesia, 1999-2004. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7(2), 20–39.
- An-Na'im, A. (2000). Shari'a and positive legislation: is an ıslamic state possible or viable? İçinde E. Cotran & C. Mallat (Eds.). *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law : volume 5 (1998-1999)* (s. 598). Kluwer Law International.
- An-Na'im, A. (2008). *Islam and the secular state : negotiating the future of shari'a*. Harvard University Press.
- An-Na'im, A. (2010). Islam and secularism. İçinde *Comparative Secularisms in a Global Age* (ss. 217–228). Palgrave Macmillan.
- An-Na'im, A. (2012). Islam, sharia and democratic transformation in the Arab World. *Die Friedens-Warte*, 87(1), 17–32.
- An-Na'im, A. (2013). Complementary, not competing, claims of law and religion: an Islamic perspective. *Pepperdine Law Review*, 39(5).
- An-Na'im, A. (2014). Islamic politics and the neutral state: a friendly amendment to rawls? İçinde T. Bailey & V. Gentile (Eds.), *Rawls and Religion*. Columbia University Press.
- Aras, B. (2004). The future of liberal Islam. *Futures*, 36(9), 1034–1037.
- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin biçimleri*. Metis Yayınları.
- Assyaukanie, L. (2002). *Dilema islam publik*. IslamLib. <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/dilema-islam-publik/>, Erişim Tarihi: 24.08.2021.

- Assyaukanie, L. (2004a). *Adaptasi agama terhadap sekularisme*. IslamLib. <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/adaptasi-agama-terhadap-sekularisme/>, Erişim Tarihi: 14.07.2021.
- Assyaukanie, L. (2004b). Democracy and the ıslamic state: muslim arguments for political change in Indonesia. *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 20(20 SPEC. ISS.), 32–46.
- Assyaukanie, L. (2005). *Berkah sekularisme*. IslamLib. <https://islamlib.com/politik/sekularisasi/berkah-sekularisme/>, Erişim Tarihi: 11.06.2021.
- Binder, L. (1996). *Liberal İslam*. Rey Yayıncılık.
- Calder, G. (2002). Grounding human rights: what difference does it make? İçinde R. Moseley, Alexander ve Norman (Ed.), *Human Rights and Military Intervention*. Ashgate.
- Davutoğlu, A. (2018). *Alternatif paradıgmlar: İslam ve batı dünya görüşlerinin siyaset teorisine etkisi*. Küre Yayınları.
- El-Affendi, A. (2003). The Elusive reformation. *Journal of Democracy*, 14(2), 34–39.
- Filali-Ansary, A. (2003). What is liberal ıslam? the sources of enlightened muslim thought. *Journal of Democracy*, 14(2), 19–33.
- Fyzee, A. A. A. (1963). *A modern approach to Islam*. Asia Publishing House.
- Gauchet, M. (2013). *Yurttaşını arayan demokrasi*. İletişim Yayıncılık.
- Hallaq, W. B. (2019). *İmkansız devlet: modern çağda bir islam devleti neden mümkün değildir?* Babil Kitap.
- Hooker, V. (2004). Developing ıslamic arguments for change through “Liberal Islam.” İçinde V. Hooker & A. Saikal (Eds.), *Islamic Perspectives on the New Millennium*. ISEAS Publications.
- Kaya, A. (2017). Gannuşi'nin “siysetsiz” siyaset felsefesinin kritiği. *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)*, 8(1), 115–142.
- Khan, M. (2003). Radical Islam, Liberal Islam. *Current History*, 102(668), 417-421.
- Köroğlu, C. Z. (2014). Kamusal alan ve din ilişkilerinde yeni dönem. *Journal of Turkish Studies*, 9(5), 1487-1505.
- Kurzman, C. (1998). *Liberal İslam: a sourcebook*. Oxford University Press.
- Larmore, C. (2003). Patterns of moral complexity. İçinde G. Wall, Steven ve Klosko (Ed.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Mahmood, S. (2004). Is liberalism Islam's only answer? İçinde J. Cohen & D. Chasman (Eds.), *Islam and the challenge of democracy* (s. 139).

- Mahmood, S. (2006). Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of islamic reformation. *Public Culture*, 18(2), 323–348.
- Maksum, A. (2017). Discourses on Islam and democracy in Indonesia: a study on the intellectual debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *Journal of Indonesian Islam*, 11(2), 405–422.
- Masmoudi, R. A. (2003). What is Liberal Islam? the silenced majority. *Journal of Democracy*, 14(2), 40-44.
- Miş, N. (2007). “Kamusal akıl düşüncesinin yeniden ele alınması”nu yeniden ele almak. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 124-137.
- Mouffe, C. (2015). *Siyasal üzerine*. İletişim Yayıncılık.
- Muzakki, A. (2007). Current debates in the post-soeharto indonesian Islam: examining the intellectual base of liberal and anti-liberal islamic movement. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 45(2), 321–366.
- Sabet, A. G. E. (2008). *Islam and the political: theory, governance and international relations*. Pluto Press.
- Sayyid, S. (2017). *Hilafeti hatırlamak*. Vadi Yayınları.
- Sudarto, S. (2015). *Netralitas negara: pra-syarat demokrasi substansial*. IslamLib. <https://islamlib.com/politik/netralitas-negara-pra-syarat-demokrasi-substansial/>, Erişim Tarihi: 19.06.2021.
- Taşgetiren, Ö. (2017). Liberal nötrlük mümkün mü, gerekli mi? *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 22(42), 107–143.
- Üstel, F. (1999). *Yurttaşlık ve demokrasi*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Yaylacı, İ. (2013). Modernliğin şeraiti, liberalizmin şeriatı. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 34, 49–96.

