Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı

İsmail YAYLACI

Minnesota Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü

Özet

İslam, siyaset ve devlet ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği modern İslam düşüncesinin iki asırdır tartışageldiği ve hâlen sıcaklığını koruyan kritik sorulardan biri. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* başlıklı kitabında Abdullahi An-Na'im bu soruya bir cevap geliştirerek Rawlscu siyasal liberalizm ve seküler devlet çerçevesinde Şeriat'ın devletten ayrılıp siyasete ve kamu hayatına dâhil edilebilmesini öngören bir model teklif ediyor. Bu makale An-Na'im'in teklifinin eleştirel bir değerlendirmesini sunuyor. Bu bağlamda An-Na'im'in yaslandığı *kamusal akıl* kavramının siyasetin alanını daralttığını, tarafsız bir hakem olarak kurguladığı seküler devleti "doğru" dinin sınırlarını ve formunu belirlemekle görevlendirerek paradoksal biçimde devletin din ve toplum üzerindeki egemenliğini pekiştirdiğini, ve salt bir mekanizma olarak kurguladığı siyasal liberalizmin kendisiyle mutabık bir Şeriat tasavvuru ve onu benimsemiş bir özne üretebilmek için kaçınılmaz olarak felsefi liberalizme yaslandığını iddia ediyor. Bunun yanı sıra An-Na'im'in anayasacılık ve vatandaşlık gibi kurumların seküler bir devleti gerektirdiği şeklindeki tezini temellendiremediğini, *insan hakları* kavramının liberal yorumu ile Şeriat arasında kurduğu hiyerarşik ilişkinin kendi içinde çelişkili olduğunu öne sürüyor. Bu

paradokslara işaret ettikten sonra makale An-Na'im'in dayandığı kültürel tercüme siyasetinin ve onun liberal küresel yönetişimin iktidar yapılarıyla kurduğu ilişki biçiminin eleştirel bir okumasını geliştiriyor. Bu bölümde, An-Na'im'in gelenekler arası bir müzakere yürütmek yerine İslam geleneğini ve Şeriat'ı liberalizme uyarlamayı tercih ettiğini ve bunu yaparken küresel güç ilişkilerini pozitif bir zemin olarak benimsediğini göstermeye çalışıyor. Şeriat'ın geleceğini liberal demokrasiyi referans alarak müzakere eden An-Na'im'in İslam geleneğini referans alarak liberalizmi müzakere etme imkânını değerlendiremediğini savunuyor. Bunun ardından makale İslam'ın devlet ve siyasetle ilişkisini farklı bir şekilde kurgulayan bir örnek olarak Talal Asad'ın babası Muhammad Asad'ın *The Principals of State and Government in Islam* başlıklı kitabına yönelttiği eleştirel okumayı An-Na'im'in teklifiyle mukayeseli olarak tahlil ediyor. An-Na'im'le paralel olarak *İslam devleti* kavramını eleştiren ve devletle siyaset arasında bir ayrım yaparak İslam'ı siyasetin alanına yerleştiren Asad'ın, An-Na'im'in aksine İslam geleneğini liberalizmin kamusal akıl, insan hakları ve seküler devlet kurgularının yedeğine koymadığını ve mevcut iktidar ilişkilerinin eleştirisini geliştirerek İslam'ı kamusal hayata dâhil eden bir siyasal kavrayışın ipuçlarını sunduğunu dile getiriyor. Bu anlamda hem siyasal liberalizmin seküler devletinin hem de İslamcılığın İslam devleti kurgusunun ötesine geçtiğini savunuyor. Makale siyasal liberalizmin sınırları içinde bir Şeriat öngören An-Na'im'in sonuç olarak liberalizmin şeriatını teyit ettiğini iddia ediyor. An-Na'im'in teklifinin mevcut İslam devleti tecrübelerinin ürettiği adaletsizlikler karşısında daha tercihe şayan olduğunu, fakat bu yaklaşımın İslam düşünce geleneğini liberalizmin yedeğine koymak suretiyle İslam geleneğinin liberalizmin ötesinde ve fakat Aydınlanma ve diğer geleneklerle müzakere içinde özgürlük ve adalet odaklı bir siyasal düşünüş ve mimari geliştirebilmesinin imkânlarını daralttığı sonucuna varıyor.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Liberalizm, Sekülerizm, Şeriat, İslam Devleti, Kültürel Tercüme Siyaseti.

MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNİN iki asra yakındır tartışageldiği meseleler Ortadoğu coğrafyasında son dönemlerde meydana gelen siyasal çalkantılarla beraber yeni bir bağ-

lam ve aciliyet kazandı. İslam, siyaset ve devlet ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği konusu Türkiye de dâhil olmak üzere birçok ülkede anayasal düzeyde yapılan siyasi tartışmaların merkezinde yer alıyor. Bu bağlamda Abdullahi An-Na'im'in *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* [İslam ve Seküler Devlet: Şeriat'ın Geleceğini Müzakere Etmek] (Harvard University Press, 2008) başlıklı kitabı, hem farklı disiplinlerden birçok araştırmacıyı İslam ve siyaset ilişkisi üzerine yapılan tartışmalara dâhil edebilmiş olması hem de bu tartışmalarda "liberal İslami" çizgiyi temsil kabiliyeti sebebiyle değerlendirmeyi hak ediyor. An-Na'im, İslam hukuku alanındaki çalışmalarının nihai ürünü olarak sunduğu çalışmasında, John Rawls'un "siyasal liberalizmi" temelinde örgütlenmiş seküler bir liberal demokratik devletin, İslam Şeriatı'nı modern şartlarda yaşamanın en iyi formu olduğu tezini savunuyor. Bu iddiasını temellendirmek üzere İslam tarihi, fıkıh ve Batı siyaset düşüncesi literatürlerine müracaat ediyor; tezini Türkiye, Hindistan ve Endonezya örneklerinde tartışıyor. Bu makalede An-Na'im'in siyasal liberalizme ve seküler devlete dayalı teklifinin eleştirel bir okumasını geliştirmeye çalışacağım. İslam ve siyaset ilişkisini Şeriat, demokrasi, sekülerizm ve liberalizm kategorileri dolayımında tartışan külliyatın devasa hacmini tüketme iddiasında olmayarak bahse konu kitabın tartışmaya açtığı kavramlar, savunduğu tezler, aldığı pozisyonlar ve kurduğu siyasal mimari bağlamında bir tahlille iktifa edeceğim.[1] Fakat diğer taraftan, kendisini liberalizmin İslami bir savunusu olarak sunduğu için An-Na'im'in teziyle angajmana girmek liberal düşünce geleneğiyle bütünsel bir yüzleşmeyi de kaçınılmaz kılıyor.[2]

1 An-Na'im'in Şeriat'ı liberal söyleme eklemleme biçimlerine yönelttiğim eleştiriler topyekün bir reddiye şeklinde değil, yazarın yaslandığı liberal geleneğin nasıl bir maliyetle ve bagajla geldiğine işaret ve liberal teklifin limitlerine ve açmazlarına doğru tazyik sadedinde anlaşılmalıdır. Kitabın ihata ettiği tartışmalar düşünüldüğünde, burada geliştirmeye çalıştığım eleştirel okuma en iyi ihtimalle bir başlangıç denemesi sayılabilir. Bununla beraber makalenin sınırları ancak teorik teze odaklanmama elverdiği için yazarın tartıştığı üç ülke örneğini -Hindistan, Türkiye, Endonezya- değerlendirme fırsatını bulamayacağım.

2 Yazarın kendisinin de dile getirdiği üzere, kitapta geliştirilen argümanların birçoğu değişik şekillerde başka düşünürler tarafından dillendirilmiş bulunuyor. Bu anlamda kitap orijinalliğiyle değil, bu argümanları bir sistematik dâhilinde biraraya getirmiş olmasıyla ve geliştirdiği modeli üç farklı bağlamda (Hindistan, Türkiye ve Endonezya) ampirik değerlendirmeye tâbi tutmuş olmasıyla temayüz ediyor.

Bu makalede öncelikle An-Na'im'in temel iddialarının kısa bir özetini sunacak, ardından dayandığı kamusal akıl, siyasallık, tarafsızlık ve sekülerlik nosyonlarını tartışacak, sonrasında da teklifinin yaslandığı tercüme siyasetinin bir eleştirisini sunmaya çalışacağım. Son olarak İslam ve siyaset ilişkisini hem "İslam devleti" hem de "siyasal liberalizm" çerçevelerinin dışında kuran bir örnek olarak Talal Asad'ın bir metnini karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye çalışacağım.

An-Na'im'in Teklifi: Siyasal Liberalizmin Sınırları İçinde Şeriat

An-Na'im Şeriat'a uygunluğu gözetmenin, ister azınlık ister çoğunluk konumunda olsunlar, tüm Müslümanlar için dinî bir yükümlülük olduğunu, fakat modern şartlarda bu yükümlülüğün ancak dinlere ve ahlaki sistemlere karşı tarafsız olan ve Şeriat prensiplerini devlet hukuku olarak uygulama iddiasında olmayan seküler liberal demokratik bir yapı içinde ifa edilebileceğini savunuyor.[3] Buna göre insanların İslam'ı kendi özgür iradeleriyle benimseyebilmeleri ve yaşayabilmeleri için devletin dinler karşısında tarafsızlığı anlamında *sekülerizm* bir gerekliliktir.[4] Şeriat'ın devlet zoruyla uygulanması onun sadece bir yorumunu hukuklaştırır, farklı yorumları bastırarak zorba bir iktidar kurar, ve sonuç olarak samimiyetsizliği, riyayı ve nifakı besler. Dolayısıyla, An-Na'im'e göre "İslam'ın dinî hukuku" olan Şeriat doğası ve fonksiyonu gereği devletin onu kendi hukuku olarak tatbik etmesine mukavemet eder. Şeriat'ın devlet hukuku olarak uygulanması mantıksal bir çelişki teşkil eder. Bu anlamda An-Na'im Şeriat'ı kodifiye etmeyi amaç edinen İslam devleti kavramını post-kolonyal dönemden miras kalan "tehlikeli bir illüzyon"

3 An-Na'im *Şeriat* kavramını Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasından türetilen dinî hukuk olarak tarif ediyor. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), s. 3. Diğer bir makalesinde ise Şeriatı "geleneksel İslam hukukunun kuşatıcı hukuki ve ahlaki bir sistem olarak formülasyonu" olarak tanımlıyor. Bkz. Abdullahi A. An-Na'im, "Political Islam in National Politics and International Relations", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde, haz. Peter L. Berger (Michigan: William B. Eerdmans Publishing 1999) s. 107.

4 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 1, 4.

olarak niteliyor. *İslam devleti* kavramının bertaraf edilmesinin, anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi ilke ve kurumların İslam toplumlarında meşrulaştırılabilmesi ve tesis edilebilmesi için kaçınılmaz olduğunu savunuyor.[5] Rawlscu seküler liberal devlet modelinin *İslam devleti* kavramına kıyasla Müslümanların tarihî tecrübesine daha yakın olduğunu dile getiriyor.[6]

An-Na'im bir taraftan İslam'ın samimiyetle yaşanabilmesi için Şeriat'ın devletçe tatbik edilmemesi gerektiğini savunurken, diğer taraftan Şeriat kaynaklı taleplerin yasaların ve kamu politikalarının bir parçası olmasına siyasal liberalizmin sınırları içinde imkân tanıyor. Şeriat'ın siyaset ve kamu hayatının bir parçası olabilmesi için çözümü İslam'ı devletten ayıran fakat siyasetle buluşturan bir çizgide buluyor. Buna göre İslam ile devlet arasında kesin bir kurumsal ayrışma olmalıdır -devlet herhangi bir dini yahut o dine dayanan hukuku temel almamalıdır- ve fakat İslam siyasetin ve kamu hayatının bir parçası olmalıdır. Seküler devletin en önemli işlevi de bu gerilimli ilişkiyi ve zor ayrımı tanzim etmektir.[7] An-Naim devleti "yapısı itibariyle seküler fonksiyonlar icra eden tarafsız/nötr (*neutral*) bir kurum" olarak niteliyor.[8] Seküler devlet tarafsızlığı gereği resmî olarak herhangi bir dinî doktrinin lehinde yahut aleyhinde ayrıcalık gözetmemelidir, aksi takdirde bireylerin dinî doktrin ve prensipleri kabul, ret yahut tadil edebilecekleri özgürlük alanları daraltılmış ya da kapatılmış olur.

Bu bağlamda An-Na'im, Şeriat'ın İslam devleti suretinde baskıcı bir araca dönüşmeden siyasete dâhil edilebilmesinin ideal formunu Rawls'un siyasal liberalizminde buluyor. Rawls'un "siyasal

5 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 2.

6 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 280. Said Amir Arjomand bu iddiayı An-Na'im'in kitabındaki en orijinal iddia olarak değerlendiriyor. Bkz. "Islam and the Secular State: Preaching to the Converted", *Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, erişim tarihi 16.9.2012, http://blogs.ssrc.org/tif/2008/08/19/preaching-to-the-converted/ Kitabın diğer bölümlerinde dile getirilen iddialara kıyasla bu tarihsel iddianın daha orjinal olduğunu tesbitle beraber yine de aslında bu görüşün Ira Lapidus'un "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society" (*International Journal of Middle East Studies* 6, 4 (1975): 363-385) başlıklı makalesinde geliştirdiği tezin fıkıh alanına genişletilmiş hâli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim An-Na'im de bu bölümdeki tartışmasını Lapidus'a referansla yürütüyor.

7 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 4.

8 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 4.

liberalizm" adını verdiği siyasal adalet teorisi, birbiriyle bağdaşmayan fakat makul dinî, ahlaki ve ideolojik vizyonların -"kuşatıcı doktrinlerin"- kamusal alanda çoğulcu bir şekilde beraber yaşamalarını mümkün kılmayı amaçlıyor. Rawls'un "hakkaniyet" (*fairness*) olarak kurguladığı bu adalet her vatandaştan bir makuliyet talep ediyor. Bu makuliyet, devlet iktidarını kullanmak üzere kamusal alana katılan eşit vatandaşların, sadece diğer vatandaşlara da makul zeminde gerekçelendirilebilecek nitelikteki taleplerini dillendirebilme sınırlamasını getiriyor. Bu Rawls'un tabiriyle bir "yargı yükü" (*burden of judgement*). Bu haliyle Rawls'un siyasal liberalizmi, dışarıdan bir kuşatıcı doktrin ya da metafizik empoze etmeden, diğer makul kuşatıcı doktrinlerin kabul edebileceği pratik ve prosedürel bir teklif olma iddiasını taşıyor.

Fakat Rawls'un siyasal liberalizminin kamusal alan içinde farklılıkları beraber yaşatma vaadi bir arkaplanla geliyor ve bir bedel ödemeyi gerektiriyor. Bu durumda siyasal liberalizmin vaad ettiği faydalar ile tasfiye ettiği *iyi*lerin etraflıca bir maliyet hesabına tâbi tutulması gerekiyor. İçerikten boşanmış bir formun -daha doğru bir ifadeyle, minimal içerikle inşa edilmiş bir formun- açtığı serbestiyet alanının dayandığı şartların ve getirdiği sınırlamaların tesbit ve tahlil edilmesi gerekiyor. Bu anlamda siyasal liberal çerçevenin nelerden vazgeçmeye çağırdığının, hangi arkaplanla geldiğinin, kendi vaad ettiği *iyi*leri gerçekleştirip gerçekleştiremediğinin, ve siyasal liberalizmin dışında bir çerçeve tercih etmenin bu *iyi*lerin kaybıyla sonuçlanmak zorunda olup olmadığının değerlendirilmesi gerekiyor. Birbiriyle yakından irtibatlı bu soruları cevaplamak için öncelikle An-Na'im'in siyasal liberalizmin *kamusal akıl* kavramını Şeriat temelli taleplerin yegâne eklemlenme biçimi olarak kabul edişini değerlendirmemiz gerekiyor.

Kamusal Akıl ve Buyrukları

An-Na'im'in Rawls'tan aldığı siyasal liberalizm, kamusal alanda anayasal nitelikteki temel siyasi meselelerin çözümü için yürütülen müzakerelerde "kuşatıcı doktrinlere" ve metafizik kabullere atıf yapmayı engelleyen, onun yerine diğer vatandaşların da kabul edebileceği şekilde genelleştirilebilecek gerekçelen-

dirmelere (*justification*) dayanmayı şart koşan bir kamusal akıl fikrini temel alıyor. Rawls kamusal aklın bu işleyişini "sakınma metodu" (*method of avoidance*) olarak adlandırıyor. An-Na'im Rawls'un siyasal liberalizmini temellük ederken "kamusal akıl ve akletme" ile "şahsi inançlar ve amaçlar" arasına net bir çizgi çekerek[9] *kamusal aklı* kamu politikalarının ve yasaların mantığına ve amacına dair kabul ya da red edilebilecek, karşı tezler ve teklifler öne sürülebilecek, ve tüm vatandaşların erişimine açık bir akıl yürütme süreci olarak kabul ediyor.[10] Bunun dar bir grubun dinî inanışlarının ötesinde genel olarak vatandaşların mutabakatını teşvik edip geliştireceğini ve zaman içinde kamu politikalarında ve yasamada sadece dinî görüşlerin etkili olmasının önünü alacağını varsayıyor.[11]

Fakat böyle kavramsallaştırıldığında *kamusal akıl* siyasal müzakereler için oldukça kısıtlı ve dar bir alan sunuyor. Rawls'a göre siyasal liberalizm "üzerinde ciddi münakaşalar yapıldığında toplumsal beraberliğin sarsılacağı en ayrıştırıcı ve bölücü meseleleri siyasal gündemden uzaklaştırır".[12] Bu durumda, Rawls'un modeli köklü siyasal ve sosyal değişimlerin nereden ve nasıl geleceğiyle ilgili ikircikli ve yer yer paradoksal noktalar içeriyor. Rawls'un koyduğu sınırlar içinde işleyen bir kamusal aklın siyasetin kurucu değer ve kurumlarıyla ilgili bir değişim öngörebilmesinin imkânı oldukça kısıtlı. Mesela köleliğin kaldırılışının Rawls'un öngördüğü kamusal makuliyet sınırları içinde söylemsel olarak yürütülebilmesi mümkün görünmüyor. Aynı şekilde kürtaj, eş-

9 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 8.

10 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 7.

11 *Kamusal akıl* An-Na'im'in devlet-dışı aktörlerin devlet politikasını etkilemek için eşit olarak yarışmalarını temin etmek üzere başvurduğu bir kavramsallaştırma. Kamusal akıl "farklı toplumsal aktörlerin kamu politikasını ve yasamayı etkilemesine imkân veren, fakat bunu devletin otonomisini ciddi olarak riske atmayacak şekilde yapmasını" vaz' eden bir prensip. Bu anlamda bir tarafta devletin toplumsal taleplere cevap verebilmesi dolayısıyla meşruiyetini, diğer tarafta da tek bir baskın grubun kontrolünde olmamasını temin ederek otonomisini sağlamayı hedefliyor. *Kamusal akıl* kavramının diğer tamamlayıcı öğeleri olarak An-Na'im "içleyici, ulaşılabilir ve hakkaniyetli bir kamusal alan için etkin prosedürel teminatlar, kamusal tartışmanın içeriğine ve üslubuna dair kurallar ve bu gerekliliklerin etkinliğini ve meşruiyetini artırmaya dönük diğer eğitim faaliyetlerini" zikrediyor. Bkz. *Islam and the Secular State,* 92.

12 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 157.

cinsel evlilikler, insan klonlama, kök hücre gibi konuları Rawlscu kamusal aklın hudutları içinde, metafizik yahut komünal temelli bir "iyi" nosyonuna atıf yapmadan tartışmak da son derece zor. "Sakınma" metoduyla işletilen kamusal akıl, vatandaşların siyasal olarak neleri nasıl tartışabileceklerini belirlerken dolaylı olarak tartışmaların içeriğine de müdahil oluyor. Böylece makuliyet prensibi istikrar odaklı ve olanı muhafazaya eğilimli bir model geliştirerek siyasal alanı daraltıyor. Bu model kamusal alanda Rawls'un çizdiği "makuliyet" sınırlarının dışına taşan, mevcut liberal uzlaşının hudutlarına tazyik yapan, dolayısıyla da temel siyasal prensiplerle ilgili varsayımsal "örtüşen mutabakatı" riske atan ve istikrarsızlaştıran söylemlerin önünü alıyor.

Rawls bu açmazı "kamusal aklın içleyici versiyonunu" geliştirerek aşmaya çalışıyor. Buna göre vatandaşlar, belli durumlarda, kamusal akıl idealini güçlendirmek şartıyla kuşatıcı doktrinlerini siyasal değerlerin bir temeli olarak sunabilirler.[13] Bu "içleyici" formülasyonda kuşatıcı doktrinler kamusal hayata dâhil ediliyor, fakat iddia ve yargılarının siyasal karakterini törpülemeye rıza göstermeleri şartıyla. Diğer bir ifadeyle Rawls'un bu revizyonunun içleyiciliği yine öngördüğü kamusal akıl nosyonuyla sınırlı kalıyor. Mesela kölelik kurumunun geniş kabul gören bir sosyal ve siyasal mutabakat konusu olduğu bir dönemde köleliğin kaldırılması için çalışan ve çoğunlukla Hristiyanlık temelli bir söylem kullanan ("Köleleştirme büyük bir günahtır") aktivist gruplar Rawls'un bu çerçevesi içerisinde kamusal aklın sınırlarına riayet etmemiş oluyorlar.[14] Hâlbuki siyasalın vaadi kendisini ancak kamusalın uzlaşmaya zorlayıcı makuliyet sınırlarını zorlayarak tam anlamıyla gerçekleştirebilir.

An-Na'im kendi kullandığı *kamusal akıl* (*civic reason*) kavramının Rawls'un geliştirdiği *kamusal akıl* (*public reason*) kavramından farklı olduğunu ileri sürüyor, fakat bu iki kavramsallaştırma arasında kayda değer bir fark bulmak güç. An-Na'im Rawls'un siyasal liberalizmine medenilik/sivillik normları (*norms of civility*) ve karşılıklı saygı gibi vurgular ekliyor ki bunlar Rawls'un siyasal

13 Rawls, s. 247.

14 Aynı örneğin paralel tartışmaları için bkz. Linda Zerilli, "Value Pluralism and the Problem of Judgement: Farewell to Public Reason", *Political* Theory 40, 1 (2012): 6-31; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

liberal mimarisinde açık yahut örtülü olarak zaten bulunuyor. Esasen kamusal aklın bu iki kavramsallaştırması arasındaki en önemli fark, Rawls'un siyasal liberalizminin dini kamusal tartışmanın dışında tutarak özel hayata indirgemesi, fakat An-Na'im'in dinin -yine siyasal liberalizmin belirlediği şartlar dâhilinde- kamusal alana dahlini mümkün kılmasında yatıyor. Rawls klasik sekülerleşme teorisinin dinin kamusal alandan ayrılıp "doğru" yerine, yani özel alana çekilmesi fikrinin içinden düşünüyordu. An-Na'im'e göre ise dinin özel alana çekilmesi ne mümkün ne de doğrudur. Bu anlamda An-Na'im Rawls'un yaslandığı özel alana indirgeyici sekülerizmden ayrılarak din sosyolojisinde son dönemde yükselen "kamusal dinler" (*public religions*) literatüründen besleniyor.[15] Fakat sekülerizm anlayışında potansiyel olarak önemli farklar yaratabilecek bu farklılaşma, An-Na'im'in önerdiği çerçevede tekrar Rawls'un içleyici modelinin sekülerizmine ricat ediyor. An-Na'im'in önerdiği model, Rawls'un "içleyici" modeliyle birebir örtüşüyor. Rawls, her ne kadar klasik sekülerleşme teorisinin ("Din özel alana aittir") içinden yazıyor olsa da kamusal akıl idealini güçlendirdikleri ölçüde mükemmeliyetçi (*perfectionist*) yahut kuşatıcı (*comprehensive*) doktrinlerin kamusal alana dâhil edilmesine de alan açıyor. Bununla beraber An-Na'im son dönemde klasik sekülerleşme teorisine getirilen eleştirilerden beslense de sonuç olarak Rawls'un belirttiği şekilde kamusal alanı dine, ancak kamusal aklın sınırları içine sığabildiği nisbette açıyor.

Bu durumda Şeriat temelli talepler kamusal alanda, kamusal akıl çerçevesinde, genelleştirilebilir ve gerekçelendirilebilir tezler şeklinde dile getirilip siyasetin konusu yapılabilir. Mesela, An-Na'im'in verdiği örnekte, faizin yasaklanması bir siyasal talep olarak kamusal alanda dile getirilebilir, fakat bu sadece faizi yasaklamanın toplumun geneli için neden faydalı olacağı temelinde yapılabilir. Burada din kaynaklı söylemler özel alana tekabül ederken, toplumsal faydayı gözeten genelleştirilebilir hükümler kamunun alanına denk düşüyor. Bu çerçevede kamusal akıl, İslam'ı devletten ayırıp siyasete, kamu hayatına, politikalara ve hukuka dâhil etmenin bir imkânı ve koşulu haline gelirken, anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık kurumları bu kamusal aklın

15 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

işletileceği siyasal ortamın çerçevesini çizmekle görevlendiriliyor. An-Na'im Şeriat'ın Müslümanların hayatlarında ve İslam toplumlarında "pozitif ve aydınlatıcı" rolünü oynayabilmesinin ancak bu düzenlemeler sayesinde mümkün olabileceğini belirtiyor.

Siyasal liberalizm Şeriat temelli siyasal taleplerin kamusal akıl dolayımıyla kamusal alana taşınmasına imkân tanırken, bu imkânı ancak devlete dinin rolünü ve sınırlarını tanımlama görevi vererek elde edebiliyor. Böylece, devletin dini düzenlemesi, ehlîleştirmesi ve kontrol etmesi hem mümkün hem gerekli hâle geliyor. An-Na'im modern devletin toplumu dönüştüren totalleştirici gücü ve elinde tuttuğu şiddet tekeli sebebiyle dinle örtüşmesinin önüne geçerken -teokratik aşırılıkların önünü alırken- diğer tarafta, devlete dinin aşırılıklarını törpüleme -dolayısıyla doğru dini tanımlama- misyon ve yetkisini veriyor. An-Na'im'e göre devlet kamusal aklın alanını regüle etmelidir, onu korumalıdır, fakat onu sahiplenmeye ve kontrol etmeye kalkışmamalıdır.[16] Bu noktada paradoksal bir durumla karşılaşıyoruz, çünkü dinden kurumsal olarak ayrılabilmesi ve tarafsızlığını koruyabilmesi için devletin dinin rolünü sürekli olarak düzenlemesi ve kontrol altında tutması gerekiyor.[17] Dinin alanını düzenlemekle görevlendirdiği devleti tarafsız bir hakem ve arabulucu olarak kurgularken aynı zamanda onun kaçınılmaz olarak toplumsal talepler ve eğilimlerin bir uzantısı olacağını, dolayısıyla tam olarak tarafsız olamayacağını da kabul ediyor. An-Na'im liberalizmin devlete mesafeli geleneğini temellük ederken paradoksal biçimde kendi liberal projesini kurumlaştıracak bir sosyal dönüşümü gerçekleştirmesi için yine devlete yaslanıyor. An-Na'im'e göre, "Herhangi bir sosyal değişim girişiminin yerleşik bir pratik haline gelebilmesi için insanların günlük hayatlarının ve sosyal pratiklerinin bir parçası olması gerekir".[18] Böylesine büyük bir dönüşüm "hem devlet hem de toplum seviyesinde faaliyetlere ihtiyaç duyar ve değişimin bu iki boyutunun her zaman birbirini tamamlar ve destekler nitelikte olması gerekir".[19] Bu anlamda devlet aygıtı siyasal liberalizmin yaslandığı özne tipinin, onun hassasiyetlerinin ve eğilimlerinin toplum çapında üretilmesi için seferber ediliyor.

16 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 94.

17 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 7.

18 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 24.

19 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 25.

Diğer bir ifadeyle, An-Na'im devlet imkânlarını ve gücünü kullanarak toplumu dönüştürmeye çalışacak bir İslam devletinin önüne geçmek için devlet imkânları ve gücünü kullanılarak toplumu dönüştürmeye davet ediyor.

An-Na'im'e göre "Devlet, herhangi bir seküler ya da dinî gerekçeyi (*rationale*) savunmak üzere kamusal akıl yürütme süreçlerine müdahale etmemelidir -fakat serbest ve hakkaniyetli bir tartışma ve rekabet ortamını koruyacak anayasal ve diğer önlemler bundan istisna tutulmalıdır."[20] Fakat bunu sağlayacak mekanizmalar olarak gördüğü anayasa, insan hakları ve vatandaşlık kurumlarının siyasal manipülasyona açık karakterlerinden ötürü yeterli olmadığını da teslim ediyor.[21] Dahası, siyasal ve hukuki sistemin ciddi aciliyeti olan durumlar için olağanüstü tedbirler almasını doğal görüyor, fakat bu istisnai durumların suistimal edilmemesi için önlemler alınması gerektiğini belirtiyor. Bu durumda, devleti keyfîlikten kurtaracak mekanizmaların yeterli olmadığını, manipülasyona açık olduğunu kabul etmesine ve üstelik devlete düzenin devamı için istisnalar oluşturma yetkisini de vermesine rağmen liberal devletin adaleti tesis edeceğinden şüphe etmiyor. Bu formel prosedürel çerçevede An-Na'im aslında bütün bir siyasal alanı devletin takdirine bağlı bir potansiyel istisnalar alanına tevdi etmiş oluyor. Siyasal liberalizmin salt mekanizmalar vaz' eden formelliğinin korunabilmesi için An-Na'im *siyasalı*, yani hangi tür hitapların, mantık yürütmelerin ve örgütlenmelerin düzeni sarsacağını, onun serbestiyet ve hakkaniyet ölçülerinin dışına taşacağını, nelerin cemaatlerin veya fertlerin vazgeçebilecekleri ya da taviz verebilecekleri bir konu olduğunu, dolayısıyla kamusal müzakerenin muhtevasının nasıl düzenleneceği gibi konularda düzenin dinamiklerini tahkim etmek üzere devlet müdahalesini ve istisnalar yoluyla egemenliğini kurup pekiştirmesini davet etmiş oluyor. An-Na'im'e göre "Devlet kurumlarının rolü, kamusal akıl yürütmenin korunmasıyla ve mevcut anayasal ve hukuki kriterler ve süreçlere göre ihtilafların çözümüyle sınırlı olmalıdır".[22] Fakat bu sınır aslında siyasal alanın çok geniş bir bölümünü kuşatıyor ve siyasetin sınırlarına denk düşüyor. Dolayısıyla tartışmalara tarafsız kalıp hakemlik rolü üstlenmesi öngörülen devlet,

20 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 281.

21 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 94.

22 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 281.

aslında tartışmalarda hangi akıl yürütmelerin meşru, hakkaniyetli, genelleştirilebilir olduğunun, düzenin esaslarını koruduğunun ve rekabeti beslediğinin kararını verme yetkisini elinde tutarak kaçınılmaz biçimde siyasal tartışmanın egemen tarafı konumuna yerleşiyor. Hukuku yapma ve uygulama yetkisini elinde tutan modern devlet aygıtı içinde bu alışılagelmiş bir pratik. Burada problemli olan An-Na'im'in bunu bir tarafsızlık kisvesi içinde sunmaya çalışması ve bunu yaparken de liberal seküler devlete kaçınılmaz olarak, çok geniş bir siyasal karar yetkisi vermesi. An-Na'im'in kamusal akıl yoluyla devleti "doğru" dinin sınırlarını ve formunu belirlemeye davet etmesi, tarafsız bir mekanizma olma iddiasındaki siyasal liberalizmin ne derece "siyasal" olduğu sorusunu beraberinde getiriyor.

Siyasal Liberalizmin Liberalizmi Siyasal Mı?

An-Na'im siyasal liberalizmle mutabık bir Şeriat tasavvuru geliştirebilmek için salt "siyasal" liberalizmin ötesine geçip, "kuşatıcı" bir liberalizmi İslam'ın içinden türetmek durumunda kalıyor. Yukarıda da değinildiği üzere Rawls, kamusal akıl idealini tahkim ettiği nisbette din temelli hitapların (*speech*) kamusal alana dâhil edilebileceğini söylüyor. An-Na'im bu çerçeveye sığacak bir Şeriat yorumu öneriyor. Bu bir anlamda Rawls'un teorisinde siyasal liberalizm ile kuşatıcı liberalizm arasında yapılan analitik ayrımın daha yakın bir tahlilde nasıl buharlaşmaya yüz tuttuğunu örneklerken,[23] diğer taraftan da An-Na'im'in projesinin "örtüşen bir mutabakat" arayan siyasal liberal modelin de ötesine geçerek İslam Şeriatı'nı "kuşatıcı liberalizmle" uyumlulaştırmaya yöneldiğini gösteriyor.

An-Na'im'in *İslam devleti* kavramına yönelttiği eleştiri riskli bir hermenötik iddiaya dayanıyor. An-Na'im, Şeriat'ın insan failliğinin (*agency*) dışında bilinemeyeceğini, Şeriat'ın parçası olduğu öne sürülen herhangi bir pratiğin veya hukukun kaçınılmaz olarak insan yorumunun dolayımından geçtiğini, dolayısıyla da

23 Will Kymlicka da benzer şekilde "siyasal liberalizm ile kuşatıcı liberalizm arasındaki ayrımın tamamen bir abartıya dayandığını" söylüyor. Bkz. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002) s. 239.

insani (ilahî olmayan) bir üretim (*artefact*) olduğunu söylüyor. An-Na'im'in önerdiği epistemolojik ve hermenötik çerçeve, sadece Şeriat'ın devlet hukuku olmasına karşı çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda cemaat halinde idrak edilip yaşanılacak, tutarlı ve bütünlüklü bir dinin imkânı da elden çıkarmış oluyor.[24] Özellikle Sünnî gelenekte cemaat olarak üretilen anlamların ve pratiklerin normatifliğini metodolojik bireycilik eliyle bertaraf ederek Martin Luther'in "evrensel ruhbanlık" doktrinini ("Bütün inananlar rahiptir") tersten üretiyor.[25] Liberal geleneğin toplumu/cemaati bireylerin aritmetik toplamı olarak gören, dolayısıyla bireyler dışında topluma bir gerçeklik atfetmeyen metodolojik indirgemeciliğini An-Na'im fıkıh sahasına taşıyor. Dolayısıyla dinin anlaşılmasında insan failliğini tanımanın ötesine geçip bireylerin tekil yorumlarının ötesinde bağlayıcılığı olan bir dinin imkânının zeminini aşındırıyor. An-Na'im fıkıh geleneği içinde yapılan *kat'iyyât* ve *zanniyyât* ayrımının da ötesine geçerek İslam hukukunda kat'iyyat olarak belirtilen alanların bile (nasslar dâhil olmak üzere) yorumun dışında anlaşılamayacağını, her yorumun insani olduğunu, dolayısıyla bu yorumları hukuk olarak uygulayan herhangi bir devletin ilahî bir hukuku (Şeriat) değil insani bir yorumu uygulamış olacağını belirtiyor.[26] Buna göre Şeriat sadece hiçbir insan yorumunun "kirletmediği" durumlarda uygulanabilir, fakat teorik olarak bu mümkün değildir. En açık nasslar dahi ancak bir yorum dolayımıyla anlaşılabildikleri için hukukun zemini olamazlar. Böylece An-Na'im'in, İslam devleti olma sıfatıyla Şeriat'ı uygulama iddiasında olan bir düzenin tutarsız ve meşruiyetsiz olduğunu savunmak için geliştirdiği okuma biçimi

24 Mohammad Fadel, "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Coexist?" *Journal of Law and Religion*, 25, 1 (2009): 101-118.

25 An-Na'im'in benzer meseleleri ele aldığı diğer kitabının *Toward an Islamic Reformation*: *Civil Liberties, Human Rights, and International Law* [İslami bir Reformasyona Doğru: Sivil Özgürlükler, İnsan Hakları ve Uluslararası Hukuk] (Syracuse: Syracuse University Press, 1990) başlığını taşımasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Nitekim Rawls'un da işaret ettiği üzere siyasal liberalizm tarihî kökleri Reformasyon sonrasında yaşanan uzun ve kanlı din savaşlarına çözüm olarak dinî-doktriner farkların siyasetin alanından uzak tutulmaya çalışılmasına uzanıyor. Bkz. Wolfe, s. 13

26 An-Na'im'in kitabına yönelttiği eleştiride Mohammad Fadel tam da bu hususa işaret ederek Sünni gelenek içerisinde Şeriat'ın yorumlanmasında insanın yargı faaliyetini ve dolayısıyla failliğini meşru olarak kabul eden, fakat aynı zamanda Şeriat'ı insan yorumlarına indirgemeyen yaklaşımın hakim görüş olduğunu belirtiyor. Bkz. Fadel, s. 200.

İslam'dan geriye sadece bireysel planda benimsenen şahsi yorumlar bırakıyor. İslamı bireysel inanca indirgeyerek liberalizm, bir "şeriat" üretmiş oluyor.

Bu anlamda An-Na'im "Rawlscu siyasal liberalizmi" mümkün kılabilmek için "felsefi liberalizme" yaslanmak durumunda kalıyor. An-Na'im kendisini bütünsel bir felsefi bir proje olarak liberalizmden ayrı tutmaya çalışıyor, fakat diğer taraftan siyasal liberalizmle beraber felsefi liberalizmin seküler hümanizmine de kapılarını açıyor. Siyasal liberalizmin prosedürel modeli kaçınılmaz olarak o prosedürleri mümkün ve sürdürülebilir kılan bir özne formunu davet ediyor. An-Na'im'in teklifinde siyasal liberalizmi temellendiren bu egemen özne olduğu şekliyle korunuyor ve sorunsalın dışına alınıyor. *Cemaat* kavramının içini boşaltan rasyonel, egemen, kendine yeten ve topluma bağışık (*immune*) bireyini ve onunla mutabık kamusal ve özel alan ayrımını benimsemiş oluyor. An-Na'im bunu Şeriat'ı siyasete ve kamu hayatına baskıcı olmayan bir formda dâhil etmenin bir bedeli olarak ödüyor. Fakat bu durumda onun astara mı yoksa yüze mi daha fazla ödediğinin ucu açık bir soru olarak tahkik edilmesi gerekiyor. An-Na'im'in Rawls'dan aldığı neo-Kantçı prosedürelizminde bu sorunsallaştırmalara alan açılmıyor. Özne problemi, kuşatıcı doktrinlerin iç meselesi mesabesinde kabul edilip çözüm prosedürel düzlemde aranıyor. "Şeriat diğerini baskı altına almadan nasıl yaşanabilir?" sorusunun cevabı kurumsal dizaynda aranıyor, onu önceleyen özne ve cemaat kurgusu tartışma dışında kalıyor. Halbuki Rawls'un yaslandığı sözleşmecilikle ve onun -kendisi kabul etmese de- siyasal liberalizmine de temel olan egemen öznesiyle yüzleşmemesi, An-Na'im'i liberal problematiğin içinde bir varyasyon olarak tutuyor.

Tarafsız olması öngörülen seküler liberal devletin en temel açmazlarından biri, toplumsal beraberliğin devamı için vatandaşların liberal düzeni payidar kılacak özneler olarak üretilmesini, ona mutabık bir düşünme, hissetme ve eyleme biçimine sahip olmasını gerektirmesinde ve devlete bunu temin etmeyi bir görev olarak yüklemesinde yatıyor. Rawlscu siyasal liberalizm toplumun kamusal olarak belirli bir formda varolmasına müsaade ediyor. Liberal devletin belirli kalıpları ve metodları bir siyaset prosedürü olarak kararlaştırması, mesela genelleştirilemeyecek, soyut-evrensel aklın sınırları içinde üretilemeyecek, diğer vatandaşların da kabul edebileceği makuliyette olmayan söylemlerin

dışlanıyor oluşu, bir tür "iyi" algısına ve bir metafizik/ahlaki kabule dayanıyor.[27] Bu hâliyle, kendini her ne kadar kuşatıcı/metafizik içerikten arınmış bir prosedür olarak arzetse de, toplumsal uyum ve istikrar adına belirli bir "iyi" için toplumu dönüştürmeyi, belirli eğilimleri, önkabulleri, *icm*âları dönüştürmeyi hedefleyen bir sosyal mühendislik projesi olarak iş görüyor.[28]

Liberalizm "kaotik bir cangıldan düzenli bir orman çıkarmak"[29] için sürekli savaşmak, dönüştürmek, yıkmak ve yeniden üretmek, ve bu süreçte de yarattığı acıların ve yaraların kaçınılmazlığını meşrulaştırmak durumunda. Sekülerizm kamusal hayatta dinlerin yanyana yaşamasını teminden öte, bu ideal uğrunda dinî geleneklerin, öznelliklerin, akledişlerin dönüşümünü öngörüyor.[30]

---

27 Rawlscu siyasal çerçevenin bir tarafsızlık (*neutrality*) iddiasında bulunması, bizzat Rawls'un metinlerinden kaynaklanan bir yanılsama. En nihayetinde Rawls Kantçı bir evrenselleştirilebilir ahlakın prosedürel formu olarak geliştirdiği siyasal liberalizmde tarafsızlığı değil kurulacak sistemin en dezavantajlı aktörünün de rasyonel olarak rıza gösterebileceği bir yapı (*settlement*) geliştirmeyi amaçlıyor. Bkz. Ian Shapiro, *Political Criticism* (California: University of California Press, 1992); *Democratic Justice* (New Haven: Yale University Press, 1999).

28 Bu bir yönüyle An-Na'im'in temellük ettiği siyasal liberalizmin "hakk"ı "iyi"nin önüne ve üzerine koyan siyaset felsefesinin bir yansıması. Fakat bu noktada, Rawls'a yöneltilen eleştirilere An-Na'im de muhatap kalıyor: Eğer Rawls'un iddiasının aksine, siyasal liberalizm bireyin haklarını temellendirmeye ve onu korumaya matuf bir örtüşen mutabakat bulmaya çalışırken belirli bir iyi nosyonundan, metafizik kabullerden, bir (ideal) özne kurgusundan vareste olamazsa, An-Na'im neden özellikle liberal bir *iyi*'nin kurduğu haklar rejimini Şeriat'ın belirleyici üst çerçevesi ve normu olarak benimsiyor? Eğer aslında liberalizmi bir üst çerçeve olarak benimsemiyor ve İslam Şeriatı'yla çelişirse tercihini İslam'dan yana yapıyorsa, o zaman çatıştığını tesbit ettiği alanlarda neden Şeriat'ın değiştirilmesi gerektiğini düşünüyor? Eğer Şeriat'ın içinde bahse konu olan değişiklikler zaten teorik ve tarihsel olarak Şeriat'ın içinde değişime ve yoruma açık bırakılmış *zanniyât*ın bir parçası ise, o zaman An-Na'im neden Şeriat'ın değişmez kabul edilen *kat'iyyât*ının da aslında değişebileceğini, Kur'an'daki açık hükümlerin dahi insan yorumunun süzgecinden ve tarihsel şartların eleğinden geçerek yorumlandığını ve yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla uluslararası insan hakları hukukuyla uyumlu olmayan Şeriat yorumlarının bu minvalde değişmesi gerektiğini savunuyor? Bu ve benzeri sorular An-Na'im'in İslam ile Şeriat ilişkisini siyasal liberalizm dolayımıyla kurmaya çalışmasında karşılaştığı ikircikli durumların birkaçına işaret ediyor.

29 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 59.

30 Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", *Public Culture* 18, 2 (2006): 323-347.

An-Na'im defaatle böylesi bir dönüşümü sağlamayı hedeflediğini, devletin de bu seküler yapının idamesi için aktif olarak dinin alanını belirlemesi gerektiğini ifade ediyor. Diğer bir ifadeyle An-Na'im'in yaslandığı siyasal liberalizm, yine devlet eliyle bir mühendisliğin yürütülmesini gerekli kılıyor, fakat bunu kendi iç mantığı açısından minimal tutmaya çalışıyor. Söylemsel strateji olarak toplumsal mühendisliğin önüne geçmek adına belirli bir toplumsal mühendisliği gerekli ve meşru kılıyor. Fakat kendi önerdiği toplumsal mühendisliğin neden daha yüksek bir "iyi" sunduğunu ve bu "daha yüksek siyasal iyi" için neden diğer kuşatıcı doktrinlerin, ahlaki çerçevelerin dönüştürülmesi gerektiğini temellendiremiyor. Dinlerin tarafgir, adaletsiz ve eşitsiz olarak davranacağına emin olduğu kamusal alanı düzenleme görevini devlete teslim ederek devletin egemenliğini ve kontrol pratiklerini daha da pekiştirmiş oluyor.[31] Bu anlamda An-Na'im'in tezinde problemli olan husus İslam devleti taleplerinin öngördüğü toplumsal mühendisliğe karşı çıkması değil, buna karşı çıkarken savunduğu seküler siyasal liberalizmin mecburen yaslanmak ve üretmek zorunda olduğu sosyal mühendisliği olumlayarak teorisinin kör noktasına yerleştirmesi.

An-Na'im siyasal liberalizmin tarafsızlık iddiasını sorgulamadan benimsiyor. Siyasal liberalizm herhangi bir pozitif içeriğin, kuşatıcı doktrinin, iyi anlayışının siyasal örgütlenmenin temeli olamayacağı kabülü üzerine inşa edilmiş olsa da, liberalizmin eleştirmenleri herhangi bir siyasal toplumun kaçınılmaz olarak belirli değerlerin eğitim kanalıyla sosyalleşmesi üzerine bina edilebileceğine, dolayısıyla tarafsızlığın pratikte mümkün olamayacağına işaret ediyor. Değerden arınmış bir eğitim ve dolayısıyla belirli bağlılıkları ve gayeleri olmayan bir toplum tahayyül etmek mümkün değil. Diğer taraftan Marksçı eleştiriler siyasal liberalizmin pozitif içeriği dışlamasının "iyi topluma" dönük ütopik rüyaların, ve siyasal ve hukuki eşitliğin ötesinde ekonomik ve sosyal eşitlik kaygısı güden radikal sosyal adalet arayışlarının önünü

31 An-Na'im dinin güçlü bir his ve bağlılık olması dolayısıyla aşırılıklara kaçabileceğini, fakat siyasal liberalizmin kamusal akıl vurgusuyla bunun önünü aldığını savunuyor. Böylece dini, hissiyatın alanına; liberalizmi de aklın alanına hasrederek hiyerarşik olarak aklı hissiyatın terbiyecisi pozisyonuna yerleştiriyor. Bkz. Saba Mahmood, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", *Critical Inquiry* 35, (Summer 2009): 836-867.

aldığını savunuyor.[32] Siyasal liberalizmin ideolojilerden arınmış nötr bir prosedür ve mekanizma kurma iddiası da, benzer şekilde, belirli bir ideolojinin tecessümü. E.H. Carr "ideolojileri genel olarak reddetmek başlı başına bir ideoloji kurmaktır" derken tam da bu hususa işaret ediyor.[33]

An-Na'im liberalizmin kendi anlatısını soyut düzeyde sahiplenirken onun tarihsel pratik içinde ürettiği ve dayandığı dışlama, hiyerarşi ve açmazlarını nazar-ı dikkatten uzak tutuyor. Fakat İslam geleneğini tartışırken yargılarını genel olarak tarihsel tecrübe içinde üretilen problemli örneklere dayandırıyor. Mesela liberal demokrasilerin hukukun üstünlüğü, insan hakları, anayasacılık, vatandaşlık gibi söylemleri tarihsel olarak ırkçılık, kölelik, sömürgecilik, soykırım, cinsiyet ayrımcılığı, belirli bir eğitim veya maddi gelirin altındakilerin oy kullanamaması yahut oylarının eşit sayılmaması gibi pratiklerle beraber ve içiçe savunulabilmişken, An-Na'im bu örnekleri liberal demokratik anayasacılığın tümden reddi için bir sebep olarak görmeyip, zaman içinde bu pratiklerin (en azından formel düzeyde) aşılmış olmasını kendisine temel alıyor. Fakat İslam geleneği söz konusu olduğunda Sudan'da, Suudi Arabistan'da, İran'da ya da Pakistan'da uygulamaya konmuş örnekler üzerinden bir geleneğin imkânlarını değerlendiriyor ve bu temelde İslam toplumlarının siyasal geleceğini seküler liberal demokratik anlatıya eklemliyor. Hâlbuki benzer hassasiyetler liberal demokratik kalıbın disiplini içine sıkıştırılmadan, liberal demokrasi ve onun seküler devleti nihai bir düşünce ufku ve yegâne imkân olarak alınmadan İslam geleneği içinden, benzer kaygılar ve hassasiyetlerden hareket eden fakat nihayetinde liberal demokraside demirlemeyen, onun koordinatlarının ötesine geçen bir düşünce yolu seçilebilir. An-Na'im bunun yerine İslam geleneğini liberal demokrasinin yedeğine koymayı, onun payandası yapmayı tercih ediyor.

---

32 Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), s. 336.

33 E.H. Carr, *The New Society* (Massachusets: Macmillan Beacon Press, 1957). Soğuk Savaş döneminin liberalizmi anti-ideolojik olma iddiasındaydı. Soğuk Savaş'ın en sıcak zamanlarında "ideolojilerin sonu" tezini işleyen Daniel Bell ideolojiyi "seküler bir din, fanatizm, dogmatizm ve doktriner aşırılık" olarak niteliyordu. Bkz. Arblaster, s. 322. Sonculuk tezlerinin genel bir eleştirisi için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9, 2 (2000): 1-74.

Sekülerizm ile Devleti Çağırmak

Jonathan Israel'in "radikal Aydınlanma" adını verdiği gelenek içkin (*immanent*) olanı dinlerce kurgulanmış aşkınlıklardan (*transcendence*) arındırmayı düstur edinmişti.[34] Buna göre "içkinlik düzleminin (*plane of immanence*) devrimci keşfi" sayesinde "dünya işlerinde ilahî ve aşkın herhangi bir otoritenin inkârı" ve "bu dünyanın iktidarının tasdiki" gerçekleşmiş, böylece "insanların kendilerini hayatlarının yegâne efendileri ilan etmeleri" mümkün olabilmişti.[35] Rönesans hümanizmi "insanlığı ve tabiatı Tanrı pozisyonuna koymuştu".[36] Charles Taylor sekülerizmin bu formunun "insanın mamurluğunun (*flourishing*) ötesinde bir gayesi ve bağlılığı olmayan" "dışlayıcı bir hümanizme" dayandığını söylüyor.[37] Taylor'a göre bu "dışlayıcı hümanizm" modernliği "insanların kendilerini eski kısıtlayıcı ufuklardan, yanılsamalardan veya bilgi sınırlamalarından özgürleştirmeleri" olarak yorumlayan "eksiltme (*subtraction*) anlatısının" belkemiğini teşkil ediyor.[38] An-Na'im'in önerdiği çerçeve, dini kamusalın tamamen dışında bırakan ve özele indirgeyen bu anlatının reddine dayanıyor. An-Naim, hem "radikal sekülerizmi" hem de "İslam devleti" söylemini liberal sekülerizm içinden eleştiriyor. Dinin devleti kontrol etmediği, devletin de dini baskılamadığı bir kamusal uzlaşı rejimi öngörüyor. Bu anlamda Lockecu Anglo-Sakson liberal geleneğin "ikiz tolerans" teorisini benimseyerek.[39] devletin din

34 Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

35 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), s. 70.

36 Hardt ve Negri, s. 77.

37 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), s. 18-19.

38 Taylor, s. 22.

39 Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy* 11, 4 (2000): 37-57. Andrew March da An-Na'im'in sekülerizminin, John Locke'un *Letter Concerning Toleration*'daki teziyle oldukça benzer olduğunu kaydediyor. Bkz. *Journal of the American Academy of Religion* 79, 1 (2011). Burada önemli bir nüansın vurgulanması gerekiyor. Alfred Stepan'ın "ikiz tolerans" teorisi modernleşme teorilerinin benimsediği "Modernleşme ve demokrasi sekülerizmi gerektirir" önermesinin problemli olduğunu ve *sekülerizm* kavramının bizatihi kendisinin radikal bir şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini dile getiriyor. An-Na'im ise sekülerizmi yeniden düşünmekten çok İslam geleneğini sekülerizmle uyumlulaştıracak şekilde yeniden kurguluyor.

ya da sekülerizm namına otoriter genişlemesinin önünü almayı hedefliyor.

An-Na'im, toplumun sekülerleşmesi anlamında kullandığı *sekülerizm* kavramı yerine *seküler devlet*i tercih ediyor.[40] Bu "kuşatıcı liberalizm" yerine "siyasal liberalizmi", Fransız ve Türk laiklikleri yerine Anglo-Amerikan sekülerizmini tercih etmesine denk düşüyor. Dinî tarafsızlığın amacının ne dini baskılamak ne de özel alana indirgemek olduğunu, nitekim bunların "mümkün ve tercihe şayan olmadığını" söylüyor.[41]

An-Na'im'in teklifinin temelinde İslamı devletten ayırmak ve fakat siyasetle buluşturmak yatıyor. Devletle İslam'ın ayrı tutulmasının, İslam'ın salt özel alana indirgenmesi yahut kamu politikalarından dışlanması anlamına gelmediğini söylüyor. Fakat bunun için An-Na'im kamusal alanı ancak liberalizmin terbiyesinden geçmiş bir dindarlığa açıyor. Dindarlığın bu şartları sağlayabilmesi için devletin etkin olarak dini düzenlemesi gerektiğini belirtiyor. Devletin hem kamusal alanın kurallarını korumasının hem de o kuralları içselleştirmiş bireyleri eğitim yoluyla üretmesinin elzem olduğunu söylüyor. An-Na'im dinin devlete müdahalesini büyük bir tehlike olarak görürken, devletin dine müdahalesini aynı şekilde tehlikeli addetmiyor. Aksine, şüpheyle baktığı devlete din üzerinde geniş bir karar ve takdir yetkisi veriyor.

An-Na'im'in yerinde bir tesbitle kolonyal dönemin problemli bir mirası olarak gördüğü modern devlet, onun sekülerizm pratiği sözkonusu olduğunda aynı derecede problemli görünmüyor. Sekülerizm eliyle devletin iktidarını dinin sınırlarına, doğru yorumuna ve gerçek dindar özneliğinin nasıl olması gerektiğine karar verecek şekilde genişletmekte bir mahsur görmüyor. Dolayısıyla sekülerizmi her ne kadar bir siyasal bir doktrin olarak savunsa da sonuç olarak devlete çok çeşitli disipline edici pratikler yoluyla dinî hayatı düzenleme imtiyazı bahşediyor. Seküler liberalliğin altında yatan normatif modellere göre dinî öznelliği ve pratikleri

40 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 8. An-Na'im sekülerizmi toplumun sekülerleşmesini savunan bir kuşatıcı doktrin olarak alırken seküler devleti sadece tarafsızlık ekseninde tanımlıyor. Talal Asad ise *seküler*i bir epistemik ve ontolojik kategori olarak, *sekülerizm*i de buna dayalı bir siyasal doktrin olarak değerlendiriyor. Fakat bu konuda An-Na'im'in söyleminde yer yer kaymalar gözleniyor. Mesela kitabın son bölümünde *sekülerizm* kavramını da sahipleniyor. Bkz. *Islam and the Secular State,* s. 282.

41 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 85.

dönüştürmeye çalışan bir iktidar egzersizini davet ediyor.[42] Bu anlamda An-Na'im'in sekülerizmi "dini kamusal alandan sürgün etmekten çok dinin formunu, sahiplendiği öznellikleri ve epistemolojik iddialarını yeniden şekillendirmeyi amaçlıyor".[43] Diğer bir ifadeyle sekülerizm kalıcı bir sosyal barış ve tolerans fikri olmanın ötesinde vatandaşlık gibi soyut evrensel bir kategorinin dolayımıyla din temelli kimliklerin ve özne kurucu dinî pratiklerin "yeniden tanımlanması ve aşılması" anlamına geliyor.[44] Dolayısıyla sekülerizm kendini din ile devletin ayrılması şeklinde değil, "dinin modern duyarlıklar ve yönetim biçimleriyle uyumlu biçimde yeniden kurgulanması" şeklinde ortaya koyuyor.[45]

An-Na'im'in de benimsediği liberal anlatıya göre sadece seküler bir anayasal kurgu dinî toleransı sağlayabilir ve azınlıklara karşı şiddetin önüne geçebilir. Talal Asad bu anlatıyı ikna edici olmaktan uzak buluyor. Kurumsallaşmış dinin (*institutional religion*) şiddet ve aşırılıkla özdeşleştirilmesinin, din ve sekülerlik kategorileriyle mümkün kılınan pratiklerin dinamiklerini anlamak için tamamen yetersiz olduğunu savunuyor.[46] Dinin devletçe tanınmasıyla şiddet ve hoşgörüsüzlük arasındaki bağlantı tarihsel olarak Avrupa'da Katolikler ile Protestanlar arasında bir asır süren kanlı savaşlara dayanıyor. Fakat 20.yüzyıl şiddet için dinî bir referansa gerek olmadığının kanlı örnekleriyle dolu. İki dünya savaşı, kolonyal şiddet, etnik temizlik, soykırım, kitle-

42 An-Na'im İslamcı söylemin modern devleti Şeriat'ın uygulayıcısı kılarak "İslamlaştırmak" istemesini eleştiriyor, fakat aslında eleştirdiği problemin dışına çıkamıyor: modern devletin liberal seküler formunu olduğu hâliyle koruyor, onu İslamlaştırmak yerine onun zaten İslamlaşmış olduğunu göstermeye çalışıyor. Diğer bir ifadeyle, İslamcı söylemin modern devleti İslamlaştırmak çağrısının yerine modern devletin seküler liberal demokratik formunun zaten İslam'ın yaşanması için en iyi model olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu anlamda Mevdudî'nin *teodemokrasi* ve Murad Hoffman'ın *shuracracy* kavramları yahut İran ve Pakistan Anayasaları ve Mısır Müslüman Kardeşler hareketinin Hürriyet ve Adalet Partisi'nin öngördüğü "İslami demokrasi", aynı modeli tersten öneriyor. İslam Şeriatı'nı bir genel çerçeve olarak kabul edip liberal kurum ve normlara o çerçeveye uyduğu kadarıyla müsade ediyor.

43 Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation", s. 326.

44 Asad, *Formations of the Secular*, s. 5.

45 Saba Mahmood, "Is Critique Secular? A Symposium at UC Berkeley", *Public Culture* 20, 3 (2008): 449.

46 Asad, *Formations of the Secular*, s. 100.

sel imha ve göçler dinî bir referansa ihtiyaç duymadı. Bununla beraber dinî gelenekler müntesiplerine farklı olana hayat alanı açan, merhamet ve anlayışı öğütleyen öğretiler de aktardılar. Dolayısıyla Asad şu hususu vurguluyor: Dinin herhangi bir siyasal örgütlenme tarafından temel referans olarak alınması şiddeti, dışlamayı ve hoşgörüsüzlüğü gerektirmediği gibi seküler bir anayasal düzenleme de kategorik olarak hoşgörüyü ve barışçıl ortak yaşamı getirmez.[47] Sekülerizm devlete ve onun hukukuna yaslandığı sürece şiddeti ortadan kaldırmaz, sadece onu başka bir bağlamda, başka hassasiyetler ve öncelikler ışığında düzenler. Seküler devlet toleransı temin etmez, fakat "farklı bir hırs (*ambition*) ve korku (*fear*) yapısı tesis eder".[48] Asad buna örnek olarak "model seküler anayasaya" sahip olduğu düşünülen ABD'de kamusal alandaki tartışmaların ihanet ve hıyanet suçlamalarıyla ve dışlayıcı retoriklerle örüldüğünden, benzer şekilde Üçüncü Dünya'nın "örnek liberal demokrasisi" addedilen Hindistan'da üst-kast Hinduizminin vatandaşlık kimliğine nasıl renk verdiğinden bahsediyor.[49] Vatandaşlık, anayasa ve insan hakları nosyonları temelinde kurulmuş Kıta Avrupası liberal demokrasilerinde sekülerizm Anglo-Amerika'ya kıyasla çok daha dışlayıcı pratikler ortaya koydu. Fransa'da dinî sembollerin (özellikle başörtüsünün) devlet okullarında yasaklanması, Hollanda'da eşcinselliğin normal kabul edilmesinin vatandaşlığın bir önşartı haline getirilmesi sekülerizmin tolerans nosyonunun içerikten ari olmadığını, belirli bir içeriği ve hassasiyetler yapısını icbar ettiğini gösteren örnekler.[50] Partha Chatterjee'nin ifadesiyle bu Jakoben

47 Asad, *Formations of the Secular*, s. 100.

48 Asad, *Formations of the Secular*, s. 8. Sekülerizm toleransı temin etmediği gibi kamusal tartışmaların içeriğinin zenginleşmesini de temin etmiyor. Michael Sandel kuşatıcı doktrinlerin, "mükemmeliyetçi" (*perfectionist*) anlatıların, yahut din kaynaklı ahlaki çerçevelerin kamusal alandan uzak tutulmasının vatandaşları siyasal meselelerden uzaklaştırıp aktörlerin özel hayatlarındaki skandallara ve zaaflara odakladığını, böylece kamusal tartışmaların içeriğini boşalttığını savunuyor. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

49 Asad, *Formations of the Secular*, s. 8.

50 Fransa'da Stasi Komisyonu Raporu, Fransız sekülerizminin devleti nasıl bir kilise haline getirdiğinin somut bir örneğini sunuyor. Hollanda'da göçmenlik için başvuranlara eşcinsel içerikli fotoğraflar gösterilerek bu fotoğrafları bireysel özgürlüklerin bir ifadesi olarak mı yoksa hakaretamiz bir saldırganlık olarak mı gördüklerinin sorulması sekülerizmin dışlayıcı pratiklerinin diğer bir örneği. Bkz. Judith Butler, "Sexual Politics, Torture, and Secular ⇨

gelenekte sekülerizm "devletin hukuk gücünü, ailenin ve okulun disipliner güçlerini ve hükümetlerin ve medyanın da ikna edici güçlerini kullanarak dini özel alanda tutmaya razı seküler bir vatandaş üretmeye çalıştıkları baskıcı (*coercive*) bir süreçtir".[51] Bu anlamda Asad'ın da vurguladığı üzere epistemik ve ontolojik bir kategori olarak "seküler" her zaman siyasal bir doktrin olarak "sekülerizm"den önce gelir ve "çeşitli kavramlar, pratikler ve duyarlılıkların biraraya gelişiyle bir "seküler" nosyonu inşa edilir".[52] Bu durumda tartışma herhangi bir siyasal organizasyonun seküler yahut dinî kategorilerine ait olup olmadığına değil, hangi söylemlerin hangi tür pratikleri imkânlı yahut imkânsız kıldığını incelemek olmalıdır. An-Na'im buna yönelmek yerine sekülerizmin küresel plandaki siyasal "otoritesine" başvuruyor, bu uğurda seküler söylemin kaçınılmaz kıldığı şiddeti meşrulaştırıyor.

An-Na'im "İslam devleti" fikrinin, Avrupai bir modern ulus-devlet formu ile hukuku toplumsal mühendisliğin bir enstrümanı olarak kullanan totaliter bir anlayışın birleşiminden oluşan postkolonyal bir yenilik olduğunu belirtiyor. An-Na'im'e göre "Şeriat'ı devlet hukuku olarak uygulayan bir İslam devletini savunan kişi, aslında Avrupalı pozitivist bir hukuk görüşünü ve toplumu kendi istediği istikamette dönüştürmeye çalışan totaliter bir devlet modelini savunmaktadır."[53] Fakat, An-Na'im'in yaslandığı ve savunduğu sekülerizm modeli modernliğin ulus-devlet formunu ve onun totalleştirici hukuk sistemini tevarüs ediyor. Talal Asad'ın da vurguladığı gibi sekülerizmin problemi Batı mahreçli ya da "yabancı" olmasında değil, "kapitalist ulus-devlet siste-

Time", *British Journal of Sociology* 59, 1 (2008): 1-23. Bu noktada Andrew F. March Kıta Avrupası sekülerizmini "Voltaireci", Anglo-Amerikan geleneğini de "Lockecu" olarak niteliyor. Bu ayrım bir gerçeğe tekabül etmekle beraber vurgulamak istediğim husus, farklı formlarda da olsa her iki sekülerizmin de yeni bir hassasiyeti, hissedişi, akledişi gerekli kılması sebebiyle kaçınılmaz olarak dinleri dönüştürmesi. Bkz. Andrew March, "Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and 'Overlapping Consensus'", *Ethics and International Affairs* 2, 4 (2007): 399-413.

51 Partha Chatterjee, "The Politics of Secularization in Contemporary India", *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* içinde, haz. David Scott ve Charles Hirsckind (Stanford: Stanford University Press, 2006), s. 60.

52 Asad, *Formations of the Secular*, s. 16.

53 Asad, *Formations of the Secular*, s. 20.

minin ortaya çıkışıyla yakından bağlantılı" olmasında yatıyor.[54] Bu durumda modern devletin temel bir bileşeni olan sekülerizm modern devletin totalleştirici kavram, kurum ve süreçlerinden ayrı düşünülebilir mi? Sekülerizmi, problemleştirdiği bu süreçlerin mütemmim bir cüzü olarak değil de bu süreçleri aşan ve onların problemlerini çözüme bağlayan bir kurum olarak okumak hangi varsayımlara dayanıyor?

An-Na'im, inanmama özgürlüğünü sağladığı için seküler devletin inanma özgürlüğü için kaçınılmaz olduğunu belirtiyor.[55] Fakat inanma ve inanmama özgürlüğünün tanınması ve tatbiki için neden sekülerizmin kaçınılmaz olduğu netlik kazanmıyor. Talal Asad, M. Taussig gibi antropologlara atıfla modern devletin Weberyen "rasyonel-yasal" maskesi kaldırıldığında seküler olmaktan çok uzak olduğunu; kendini seküler ve rasyonel olarak takdim eden modern liberal devletin aslında mit ve şiddet ile kaim olduğunu söylüyor.[56] Fakat en minimal anlamıyla alındığında bile devlet aygıtının tarafsızlığı/renksizliği anlamında sekülerizm hiçbir zaman salt bir prosedürel/mekanik işleyiş modu olarak kalmıyor, her zaman onunla bağlantılı olarak dinî doktrini, öznellikleri, hassasiyetleri, öncelikleri, kaygıları dönüştürmeye, kendisiyle mutabık bir dindarlık formu geliştirmeye yöneliyor. Nitekim An-Na'im'in Şeriat'ı siyasete dâhil etmeye açık olan modelinde dahi devlet tarafsızlığı anlamında sekülerizm, Müslümanların kendi dinlerini ve ondan neşet eden hukuk anlayışını değiştirmelerini gerekli kılıyor. Bu anlamda siyasal liberalizmin sekülerliği, farklı hayat biçimlerinin çatışmadan beraber yaşaması modeli olmasından ötede, dini ve dindarlıkları o modelle uyumlulaştırmayı hedefleyen bir dönüşüm projesi olarak işlev görüyor. An-Na'im'e göre "Seküler devletin dinin kamusal rolünü düzenlemeye dönük hayati fonksiyonunun inanan insanlarca da meşru addedilmesi gerekiyor; ve geleneksel din anlayışları dönüştürücü bir yeniden yorumlamaya tâbi tutulmadıkça bu pek mümkün görünmüyor".[57] Dolayısıyla An-Na'im'in seküler devleti dinî öznelliklerin dönüşümünü gerekli kılıyor ve An-Na'im de bu projede kendi geleneği adına bu liberal dönüşümü sağlama

54 Asad, *Formations of the Secular*, s. 7.

55 An-Naim, *Islam and the Secular State*, s. 279.

56 Asad, *Formations of the Secular*, s. 56.

57 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 276.

misyonunu üstleniyor. Bir taraftan elinde tuttuğu şiddet potansiyeli sebebiyle devlete herhangi bir ideolojinin -özellikle İslam referanslı bir ideolojinin- sahip olmasına karşı çıkarken diğer taraftan devlete Müslümanların kamusal alandaki varoluşlarının şartlarını ve akledişlerinin sınırlarını belirleme yetkisi veriyor. Hışmından kaçtığı devleti egemen karar verici olarak yeniden geri çağırıyor.

Bununla beraber An-Na'im'in teorik argümanı bir dizi hiyerarşik ikili karşıtlık üzerinde yükseliyor. Mesela Şeriat tatbik etme iddiasında olan bir İslam devleti nosyonunu kategorik olarak *anayasacılık, insan hakları* ve *vatandaşlık* kavramlarının zıddına yerleştiriyor. Şeriat'ı devlet hukuku olarak tatbik eden bir devletin vatandaşların anayasal eşitliğini ve temel haklarını koruyamayacağını; dolayısıyla liberal demokrasinin ve seküler devletin eşitliğin sağlanması ve hakların korunması için en makul siyasal model olduğunu savunuyor. Fakat An-Na'im siyasal liberalizm çerçevesinde Şeriat temelli taleplerin yasaları etkilemesine ve hukukun bir parçası olmasına imkân tanıyor. Devletin Şeriat tatbik etmesinin Şeriat'ın mantığına aykırı olduğunu söyleyen An-Na'im, liberal demokratik şartlar altında devletin Şeriat tatbik edebilmesinin önünü açıyor. Liberal demokratik bir seküler düzende Şeriat temelli talepler kamusal aklın sınırları içinde ve anayasal olarak tanınan siyasal eşitlik ve haklara saygı duyarak dillendirilebileceği için, kamu hukukunun bir parçası olarak yasalaşmasında bir mahzur görmüyor. Bu başlıbaşına üzerinde düşünülmesi gereken kompleks bir durum ortaya koyuyor. An-Na'im "İslam devleti" ile "seküler liberal demokratik devlet" arasındaki farkı, öncekinin Şeriat'ı devletin alanına sonrakinin ise siyasetin alanına yerleştirmesinde görse de, son kertede her iki siyasal organizasyonda da Şeriat'ın devlet hukuku olabilmesine imkân tanımış oluyor. Kamu hukukuna Şeriat'ı dâhil etme imkânı verildikten sonra seküler liberal demokrat devlet formunu İslam devleti olmaktan ayıran şey nedir? Şeriat eğer hukukun parçası olacak bir selahiyet kazanabiliyorsa, seküler liberal demokratik çerçeveyi gerekli kılan sebep nedir? Eğer seküler liberal devlet içinde Şeriat'ın hukukun ya da kamu politikasının kaynağı olması mümkün hâle gelebiliyorsa; anayasal eşitliği ve hakları gözeten ve fakat kendini içerikten ve iyi nosyonundan arındırmadan belirli bir "iyi" nosyonu çerçevesinde tanımlayan bir devletin Şeriat'ı hukukuna dâhil etmesini kabul edilemez kılan

gerekçe nedir? Bu durumda An-Na'im'in Şeriat tatbik eden bir İslam devleti ile eşitlik ve haklar prensiplerine dayalı bir seküler liberal demokratik devlet arasında kurduğu keskin ve hiyerarşik ikilik yapısöküme uğruyor. Kurguladığı hiyerarşik ikiliğin taraflarının bizzat kendi teklifi içinde birbiriyle içiçe geçiyor, dolayısıyla o zıtlık üzerinden kurulan seküler liberal demokrasi savunusunun ikna gücü azalıyor.

Bu açıdan bakıldığında liberal demokratik devlet ile "İslam devleti" kurgusunun demokratlık ile totaliterlik gibi bir ikiliğin zıt uçları şeklinde değil, farklı iyi tasavvurlarının modern devlet prizmasında kırılmasıyla ortaya çıkan bir tayf içinde okunması daha uygun. Diğer bir ifadeyle hem liberal demokratik formulasyon hem de İslam devleti kurgusu modern devletin totalleştirici ve biyopolitik karakteriyle malul.[58] Ancak bunu tesbit ettikten sonra hem "İslam devleti" kategorisinin hem de liberal anlatının ötesine geçebilme imkânına sahip olabiliriz. An-Na'im, "İslam devleti"ni İslam'ın modern devletle olan birleşmesinin yarattığı "tehlikeli bir illüzyon" şeklinde okuyarak önemli bir probleme işaret ediyor, fakat modern devletin doğasından neşet eden aynı problemlerin seküler liberal demokratik prensiplerle örgütlenmiş bir devleti benzer şekilde malul bıraktığı gerçeğini gözden ırak tutuyor. İslam devleti söylemi "fazlaca hukukileştirilmiş" bir Şeriat anlayışına dayanıyor.[59] Hukuki sonuçları ve imaları olan bir ahlaki değerler bütünü olan Şeriat katı bir hukuk formunda anlaşılıp modern devletin totalleştirici mekanizmalarıyla örtüştüğünde adaleti tesis etme gayesinden uzaklaşıp adaletsizlikler

58 Anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık gibi kategorilerin devletin karar verdiği (dolayısıyla istisnalar yaratarak egemenliğini inşa ettiği) alanlar olduğunu, bu yönüyle de modern devletten (ve onun taşıdığı totalleştirici eğilimlerden) bağımsız değil onun yedeğinde ve sinesinde olduğunu hesaba katmamız gerekiyor. Nitekim Arendt'le başlayıp Schmitt yorumlarıyla birleşen ve Foucault dolayımıyla Agamben'e ve Balibar'a uzanan düşünce çizgisinin eleştirileri, liberal demokrasinin genelleştirilebilir prosedürel mantığında ve eşit haklar rejiminde dışlamaların, eşitsizliklerin ve *hak*sızlıkların (*rightlessness*) içkin olduğunu farklı şekillerde gösterdiler. Liberalizmin soyut evrenselciliği ile modern devletin totalleştirici ve toplumun kılcallarına nüfuz edici iktidarının bileşiminden *leviathan*ların ve toplama kamplarının sökün ettiğine işaret ettiler.

59 Heba Raouf Ezzat and Ahmed Muhammed Abdalla, "Towards an Islamically Democratic Secularism", erişim tarihi 18 Ekim 2011, http://www.heba-ezzat.com/2008/01/20/towards-an-islamically-democratic-secularism/

üreten bir forma bürünüyor. Fakat An-Na'im'in bu problemi aşmak için liberal demokrasiyi amir (*authoritative*) bir çerçeve olarak kabul etmesi ve Şeriat'ı onun sınırlarına sığdıracak şekilde yeniden yorumlayışı ise benimsediği tercüme siyasetiyle ilgili soru işaretlerini beraberinde getiriyor.

Modernliğin Şartları ve Tercüme Siyasetinin Reelpolitiği

An-Na'im *İslam devleti* kavramının eleştirisine onu postkolonyal durum bağlamına yerleştirerek başlıyor: "Bütün değişim ve kalkınma teklifleri Avrupa kolonyalizminin ve sonrasının Müslümanların yaşamakta olduğu devletlerin içindeki ve arasındaki siyasal ve sosyal organizasyonun temelini ve tabiatını nasıl kökten dönüştürdüğü gerçeğiyle başlamalıdır. Sömürge öncesi dönemin fikirlerine ve sistemlerine dönmek hiçbir şekilde ihtimal dâhilinde değildir ve bununla beraber mevcut sistemi değiştirmek yahut uyarlamak ancak bu yerel ve küresel postkolonyal gerçekliğin kavramları ve kurumlarıyla mümkün olabilir."[60] An-Na'im İslamcılığın dillendirdiği İslam devleti talebini İslam tarihinde yeri ve öncülü olmayan, köksüz, dolayısıyla meşruiyeti problemli, postkolonyal döneme mahsus bir yeni talep olarak değerlendiriyor. *İslam devleti* kavramının sömürgeciliğin İslam dünyasında ikame ettiği ulus-devlet mantığının ve o mantığın idari ve hukuki uzantısı olan pozitif hukuk geleneğinin İslamcılar tarafından içselleştirilmesi yoluyla ortaya çıkan bir paradoks olduğuna işaret ediyor. Bu isabetli tesbit başka bir soruyu beraberinde getiriyor: liberalizm ve sekülerizm nasıl oluyor da bu tarihî zeminin etkisinden vareste kalıyor? An-Na'im'in bu soruya doyurucu bir cevap verdiğini söylemek güç.

Ulus-devletin totalize edici formlarının eleştirisi klasik İslamcı söylemin ve İslam devleti talep ve pratiklerinin eleştirisi için temel bir nirengi noktası oluşturuyor. Fakat An-Na'im'in teklif ettiği siyasal formda ulus-devlet ve onun pozitif hukuk gibi enstrümanları yerli yerinde duruyor, sadece o formun içinde birbirinin zıddı olarak lanse edilen iki uçtan -yani bir tarafta kamusal hayattan dini arındırmaya çalışan Fransız laisizminden, diğer

60 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 31-32.

tarafta ise kamusal hayatı devlet eliyle İslam'ın bir yorumunun emrine veren "İslam devleti"nden- ziyade kamusal hayatı liberal şartlar altında din temelli taleplere açan Anglo-Sakson sekülerizmini tercih ediyor. Liberal dünya düzeninin koşul(lama)ları altında pratik ve uygulamaya elverişli olduğunu düşündüğü bir yol öneriyor. An-Na'im sıklıkla şunu tekrarlıyor: Liberal demokrasinin öngördüğü seküler devlet Müslümanlar için ahlaki bir iyidir, siyasi bir çıkış yoludur.

Burada sorulması gereken soru Şeriat'ın geleceğini liberal demokrasiyi referans alarak müzakere eden An-Na'im'in, Şeriat'ı referans alarak liberal demokrasiyi de müzakere konusu edip etmediğidir. An-Na'im iberalizmi bir çözüm çerçevesi, hatta modern zamanlarda Şeriat'ı ahlak ve hukuk planında yaşama gayretinin ürettiği gerilimlerin hakemi mertebesine yükseltirken, liberalizmin kendisini müzakere konusu yapmıyor. "İslam liberalizmin çerçevesine sığdırılabilir" şeklinde özetlenebilecek iddiasını isbata yönelen An-Na'im, İslam'ın beslediği ve öngördüğü hassasiyetlerin, ilkelerin ve önceliklerin liberal normları ve kurumları nasıl değerlendirdiğini bahis konusu etmiyor. İslam Şeriatı'nın liberalizme tevil edilebileceğini ispata çalışırken İslam geleneğinin fıkıh, ahlak ve siyaset tecrübesini alarak liberalizmin sınırlarını, açmazlarını, dışlamalarını ve hiyerarşilerini tartışma ve onların ötesine geçme ihtimalini değerlendirmiyor. An-Na'im İslam devleti taleplerini (ve genel olarak İslamcılığı) postkolonyal bir tepkiselliğin eseri olarak okuyup bu tepkiselliğin aşılması gerektiğini savunurken, diğer yandan liberalizmin soyut evrensel iddialarının içinde erimekte mahzur görmüyor. Diğer bir ifadeyle, İslam devleti söyleminin liberal modernliğin postkolonyal bir reddi ve aynı zamanda modern devlet formunun paradoksal bir kabulü olduğunu savunurken, kendisini bunun karşı ucunda, yani liberal formun içinde soğurulma çizgisinde konumlandırıyor. Böylece red ve soğurulmanın ötesinde modernliğin liberal (ve diğer) formlarıyla müzakere imkânını bertaraf etmiş oluyor.

An-Na'im'in sekülerizm gibi Aydınlanma'yla temellenen kavramlara karşı çıkışın postkolonyal bir aşağılık kompleksinden kaynaklandığı yönündeki tesbiti problemin bir boyutunu doğru teşhis ediyor. Fakat mevcut teorik ve pratik krizi aşmak için An-Na'im'in seküler liberal çerçeveye demirlemesi de kendisini aksi istikamette bir tehlikeyle yüzyüze bırakıyor. Bu tehlikeyi, Dipesh Chakrabarty'yi takiple "kendini liberal söylemde tüketmek"

olarak adlandırmak mümkün. An-Na'im haklı olarak eleştirdiği Üçüncü Dünyacı çatışmacı söylemin ötesinde, Aydınlanma'nın liberal (ve diğer) kurumları ve değerleriyle müzakere ederek bir düşünce geliştirmek yerine, baskın iktidar yapılarının vaz' ettiği liberal normları İslam geleneği içinden türetmeye çalışıyor ve Müslümanları o normlara ulaştıracak yorumlara davet ediyor. Amacını "kamusal aklın gerekliliklerinin Müslümanlara İslami perspektiften kabul edilebilir olduğunu göstermek" olarak belirliyor.[61] Müslümanların "kendiliklerinden ve İslami bir perspektiften liberal olabileceğini" belirtiyor.[62] Hem liberal çerçeveyi hem de Üçüncü Dünyacılığın Batı-karşıtlığını aşarak, modernliğin siyasal durumunu belirleyen liberal kategorileri İslami hassasiyetlerin merkeze alındığı bir muhasebenin konusu yapma imkânını değerlendirmiyor. Bu anlamda An-Na'im'in İslam ile liberalizm arasında keskin bir antinomi kurmaması ne kadar yerinde bir tavır ise, İslam'ı liberalizmin dilini konuşmaya davet edişi de o derece problemli.

An-Na'im *sekülerizm*, *anayasacılık*, *insan hakları* ve *vatandaşlık* gibi kavramların ve kurumların "Şeriat'a samimi bağlılık ve emirlerine hakiki riayet gayesine hizmetkâr kılınabileceğini" söylüyor.[63] Bu yerinde tesbit beraberinde önemli bir soruyu getiriyor: An-Na'im'in teklifi bu kategorileri Şeriat'a hizmetkâr mı kılıyor, yoksa Şeriat'ı bu kategorilerin liberal yorumlarının sınırları içine mi yerleştiriyor? Bu soruya kendisi cevap veriyor: "Ben ne Şeriat'ın doğası itibariyle anayasacılık, insan hakları ve demokrasiyle uyuşmadığını savunuyorum ne de Şeriat'ın bu ilkelerin emrine girmesini (*subordinated*) teklif ediyorum."[64] Fakat daha sonra önerdiği modelin "bazı Şeriat prensiplerinin, toplumun genelinin dinî inançlara atıf yapmadan tartışıp red ya da kabul edebileceği kamusal gerekçelerle desteklenmesi şartıyla, devlet kurumları tarafından uygulanmasını engellemediğini" belirttikten sonra, bu Şeriat prensiplerinin, uygulanmasında "anayasal güvencelere ve insan hakları teminatlarına tâbi (*subject to*) olması gerektiğini" ifade ediyor.[65] Dolayısıyla soyut ve bireysel planda

61 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 93.
62 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 269.
63 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 282.
64 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 282.
65 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 290.

Şeriat liberal kategorilerin emrine verilmiyor, fakat devlet dolayımında ele alındığında anayasacılık, insan hakları, vatandaşlık gibi kurumların liberal yorumlarının denetimine ve otoritesine tâbi kılınıyor. An-Na'im'in sonuç bölümünde dile getirdiği bu pozisyon teorik tartışma bölümündeki pozisyonuyla da tam örtüşmüyor. Nitekim müteaddid defalar mevcut Şeriat anlayışıyla, bahse konu ettiği liberal değer ve kurumların çatıştığını ve bu çatışmayı aşmak için Şeriat'ın yeniden ve radikal biçimde yorumlanması, bu uğurda üzerinde icma bulunsa bile Kuran ve Sünnet'in yorumlarının değişime tâbi tutulması gerektiğini belirtiyor.[66] Bu anlamda, iddiasının aksine, Şeriat'ı liberal kurguların sınırları içine yerleştirmiş oluyor.[67]

Bunun en tipik örneğini An-Na'im'in İslam Şeriatı'nın uluslararası insan hakları hukukuyla uyumlulaştırılması gerektiği tezini işlediği bölümde görmek mümkün. An-Naim İslam ve insan hakları ilişkisini değerlendirirken Şeriat prensiplerinin esasen

66 Mesela bkz. An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 84, 111.

67 Benzer bir problemi An-Na'im'in İslami reformun metodolojisiyle ilgili tartışmalarında da görmek mümkün. An-Na'im İslami bir reformun gerekli ve kaçınılmaz olduğunu, yaşadığımız dünyanın şartlarında Müslümanların Şeriat anlayışlarının da değişmesi gerektiğini söylüyor. Bu bağlamda "gerekli derecede reformu başarabilmeye elverişli bir metodoloji olarak" Mahmud Muhammed Taha'nın metodunu öneriyor. Bu metod Mekke döneminin bağlayıcı ve evrensel olduğunu, Medine döneminin ise kurulan yeni toplumun ihtiyaçları ve durumları gözönüne alınarak erkeklerin kadınlara *kavvâm* oluşu (*kıvâme*), zımmilerin statüsü ve şiddeti içeren saldırgan cihad gibi geleneksel Şeriat prensiplerinin "İslam'ın tüm zamanlar için insanlığa vermek istediği mesajı değil o zamanların sosyal ve ekonomik realitelerine bir tavizi" olarak değerlendiriyor. Elbette fıkhi, kelami ve felsefi yönlerden bu tarihselci metod eleştiriye tabi tutulabilir. Ben burada daha ziyade An-Na'im'in bu metodu kavrayış ve pratiğe koyuş biçimine odaklanıyorum. Şeriat tarih içinde farklı şekillerde yorumlandı ve tatbik edildi, nitekim bu bizzat Şeriat'ın müsade ettiği, yer yer gerekli kıldığı bir farklılaşma. Fakat geç-modern dönemin kuşatıcı tazyiklerinin ve kompleks güç ilişkilerinin, Şeriat'ı liberalizmin çerçevesi içine sığacak şekilde yeniden yorumlama ihtiyacı doğurduğuna hükmetmek, burada bahse konu ettiğim tercüme siyasetinin reelpolitiğini daha fazla tebellür ettiriyor. Bkz. *Islam and the Secular State,* 284. Benzer şekilde zimmî hukukunu tartıştığı yerde An-Na'im hocası Muhammed Taha'nın metodunun zimmîliğe temel teşkil eden ayetleri "kenara koymayı mümkün kıldığını" belirtiyor. Bu anlamda An-Na'im modern şartların baskısı ve çekiciliği altında kimi ayetleri görmezden gelmeyi, "kenara koymayı" hedefleyip bunu yapabileceği bir metod olarak Muhammed Taha'nın metodunu seçiyor. Bkz. An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 136.

insan hakları normlarının çoğuyla uyumlu olduğunu, bunun istisnalarının sadece kadınların ve gayrımüslimlerin haklarıyla ilgili spesifik hususlar ve din özgürlüğü olduğunu savunuyor.[68] Bu çetin meselelerin ancak bir İslami reformla çözülebileceğini, bu sebeple İslam ile insan hakları arasında bir karşılıklı meydan okuma (*confrontation*) değil bir aracılık (*mediation*) gerektiğini belirtiyor. Tam bu noktada An-Na'im ilginç bir mantık yürütüyor: Kendisinin "bir Müslüman olarak İslam ile insan hakları arasında bir tercih yapması gerekirse muhakkak İslam'ı seçeceğini", bu yüzden "Müslümanları bu tercihle başbaşa bırakmak yerine, bizim Müslümanlar olarak yaşadığımız İslam toplumları bağlamında Şeriat anlayışımızı değiştirmeyi düşünmemiz gerektiğini" söylüyor.[69] Bu paradoksal ifade An-Na'im'in geliştirmeye çalıştığı teklifin tamamına rengini veriyor. İslam modernliğin liberal kategorileriyle çatışırsa elbette İslam tercih edilmelidir, bu sebeple bu çatışmadan kaçınmak için liberal kategoriler değil bizatihi kendi İslam anlayışımız değişmelidir. An-Na'im'in yürüttüğü bu mantıkta gerçekten İslam tercih edilmiş oluyor mu? İslam'ın normatif bağlayıcılığı var ise neden liberal kategoriler İslam geleneğinin ve geleceğinin hatlarını çizen bir çerçeve olarak kabul ediliyor?[70] An-Na'im paradoksal biçimde hem liberal normlar ile İslam arasında bir çatışma olmadığını söylemek istiyor -hatta daha ileri gidip liberal çerçevenin İslam'ı yaşamanın mevcut en ileri modeli olduğunu savunuyor- fakat diğer taraftan liberal bir çerçevede kurguladığı anayasacılık, insan hakları ve vatandaşlık kategorilerinin İslam Şeriatı'yla, daha doğrusu onun hakim yorumuyla, kaçınılmaz bir çatışma içinde olduğunu ileri sürüyor. An-Na'im'e göre, bu çatışmada yapılması gereken, İslam'ı liberal normlara göre yorumlamak, onun yerel bir varyantı haline getirmek ve onu bir siyasal ufuk olarak kabul etmek. Liberal norm

68 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 111.

69 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 111.

70 Burada varmak istediğim nokta Müslümanların İslam Şeriatı'nı anlayışlarında herhangi bir değişiklik olmayacağı ya da olamayacağı değil. Nitekim fıkıh geleneği kendi çeşitliliği ve dinamizmi içinde sürekli olarak değişen şartlarda Şeriatın nasıl yaşanacağını tartışıyor. Burada An-Na'im'in daha ilkesel ve metodolojik düzeyde modern kurum ve değerlerle İslam geleneği içinde geliştirilen kurum ve değerlerin müzakeresinde liberal değerleri kıstas alıp ona uygun yorumları üretmeye çalışmasına, bunu da paradoksal biçimde İslam'ın normatif üstünlüğü ile temellendirmeye çalışmasına işaret etmek istiyorum.

ve kurumları İslam geleneğinin kendi imkânları ve mantığıyla yorumlamak, liberalizmi İslam'ın öngördüğü adalet terazisinde tartmak ise An-Na'im'in projesinin dışında kalıyor.

Benzer bir şekilde, modern İslam düşüncesi içinde tartışılan ve İslam geleneğinin kavramları ve imkânlarıyla üretilen bazı yorumları da temelsiz bir şekilde liberalizmin felsefi otoritesinin şemsiyesi altına alıyor. Mesela İslam fıkhında mürtedin hükmüyle ilgili tartışmaları kısaca değerlendirdiği bölümde An-Na'im yaşadığımız çağda İslam'ın öngördüğü din özgürlüğünü insan haklarıyla uyumlu hâle getirmek için irtidadın ve zındıklığın (*zendaka, heresy*) suç olmaktan çıkması gerektiğini savunuyor. Fakat böyle bir yorumun yapılabilmesi için seküler devletin ve liberal demokratik çerçevenin neden zorunlu olduğunu temellendiremiyor. Nitekim bu kritik mesele üzerinde[71] fakihler ve İslam düşünürleri seküler devlet ve liberal demokrasiyi nihai bir çerçeve olarak almadan, doğrudan İslam geleneğinin kendi kaynaklarından hareketle -ve fakat liberal kategoriler ve kurumları da müzakere ederek- dinden dönmenin klasik fıkıhta tayin edilen cezasının mevcut şartlarda geçerli olmadığını savunan ve temellendiren görüşler serdettiler.[72] Burada bu yorumların içeriğinden ve isabetinden bağımsız olarak bu yorumların mümkün olduğunu ve yapılageldiğini vurgulamak istiyorum. Siyasal liberalizmin seküler devlet kurgusu din değiştirmeyi suç saymayan bir insan hakları formülasyonu için bir imkân sunuyor. Fakat bu imkânın neden sadece liberal çerçeve içinde bulunabileceği hususunu An-Na'im ikna edici biçimde açıklayamıyor.

An-Na'im insan hakları temelli bir vatandaşlık anlayışının tahakkuk edebilmesi için birbiriyle bağlantılı üç süreçten bahsediyor: i) zimmet sisteminden formel vatandaşlığa geçiş, ii) anayasacılık ve insan hakları değerlerini İslam doktrininin içinde köklendirmek için metodolojik olarak sağlam ve siyasal olarak

71 Pakistan'da yürürlükte olan ve irtidadı suç sayan, dine hakaret yasası birçok adaletsizliklerin, hak gasplarının ve devlet ve komünal temelli şiddetin kaynağı oldu. Konuyla ilgili olarak bkz. Ebrahim Moosa, "Pakistan's Blasphemy Laws: Death and Destruction", erişim tarihi: 9 Kasım 2013. http://ebrahimmoosa.com/2011/03/03/pakistans-blasphemy-laws-death-and-destruction/

72 Buna Türkiye'den bir örnek olarak Hayreddin Karaman'ın görüşleri incelenebilir. Karaman'ın bu konudaki pozisyonunun kısa bir ifadesi için bkz. "Dinden Dönen Öldürülür mü?", *Yeni Şafak,* 11 Eylül 2009.

uygulanabilir bir reform, iii) yerel söylemde bu ikisinin konsolidasyonu.[73] Fakat bunu yaparken İslam toplumlarının son birbuçuk asırlık tecrübesini ve tartışmalarını bir potansiyel ve repertuar olarak nazar-ı itibara almıyor. Yönetimin sınırlandırılması, hukukun üstünlüğü ve haklar rejimi İslam toplumlarının fıkıh geleneğinde mevcut olan nosyonlar.[74] Nitekim hararetle savunduğu zimmîlikten vatandaşlığa geçiş süreci Osmanlı tecrübesinde bir otorite olarak sekülerizme yaslanmadan, Şeriat'ın çerçevesi içinde gerçekleşebildi. An-Na'im de Osmanlı'nın Şeriat'ı devletin hukuku olarak koruyup Islahat Fermanı (1856) ile gayrımüslimlerin eşit statülerini tanıdığını, cizye uygulamasını kaldırdığını, zimmî cemaatlere aşağılayıcı ifadeler kullanımını men ettiğini belirtiyor; fakat böylesi bir tecrübenin neden bugün liberal seküler modelin sınırlarına hapsolmayan bir alternatifin dayanaklarından biri olamayacağına ilişkin birşey söylemiyor.[75] Dolayısıyla bu tecrübeleri ya izaha ihtiyaç duymayan bir anomali olarak algılıyor ya da sonradan gelecek daha üst bir modelin öncülleri olarak değerlendirip tarihselci bir tercüme siyasetinin nesnesi kılıyor.[76]

73 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 132.

74 Şeriat'ın İslam toplumlarında neden bu kadar cazip bir talep olduğunu tahlil eden Noah Feldman, halk nezdinde Şeriat'ın hukuk devleti, hukukun üstünlüğü, hakların korunması, adil muamele ve sosyal adaletle eşdeğer tutulduğunu kaydediyor. Bkz. Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton University Press, 2010); *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (Farrar, Strauss, and Giroux 2004).

75 Mesela Mısır'daki İhvan-ı Müslimin hareketinin 25 Ocak 2011'de Hüsnü Mübarek'in devrilmesinden sonra kurduğu fakat 3 Temmuz 2013 askerî darbesiyle kapatılan Hürriyet ve Adalet Partisi'nin programı, partinin "İslami referans çerçevesinde bir sivil devlet" idealine sadık olduğunu, bu devletin İslami bir devlet olduğu fakat dinî bir devlet olmadığını savunuyordu. Şeriat tatbiki esasına dayalı bir devletin İslami olup dinî olmamasını nasıl okumalı? An-Na'im'in kavramsal çerçevesinde bu, devletle İslam'ın ayrılması prensibini ihlal ediyor, fakat An-Na'im'in dile getirdiği hukukun üstünlüğü (anayasacılık), temel haklar (insan hakları) ve kanun önünde eşitlik (vatandaşlık) gibi İslam'ın siyasetle olan ilişkisini düzenleyen ve çerçevesini çizen prensiplere de riayet ediyor. Bu sekülerizm ve liberal demokrasi bir otorite olarak davet edilmeden de seküler devletin vaad ettiği siyasal 'iyi'lerin İslam Şeriatı'nın imkânları içinden devşirilebilebileceğini gösteriyor.

76 Müslümanların Hindistan'da farklı etnik ve dinî gruplarla ortak yaşam tecrübesinin eşit vatandaşlıktan farklı olduğunu, fakat bunun bir eleştiri olmadığını, çünkü "vatandaşlık kavramının henüz o vakitler dünyanın hiçbir yerinde görülmediğini ve bunun için daha asırlar geçmesi gerektiğini" belirtiyor. Bu ve benzeri birçok ifade, An-Na'im'in tarihselci bakışının ipuçlarını veriyor. Bkz. An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 132.

Tarihsel tecrübelerin anlamına ve imkânlarına dikkat çekerek bu tecrübelerin üzerine inşa etmek yerine, felsefi zemini itibariyle o çerçevenin dışından bir referans kaynağını temel alarak İslam geleneğini dönüştürmeye çalışıyor. Bu kavramlar ve kurumlar değişen şartlarda yetersiz addedilip yeniden fıkhedilebilir, nitekim bu modern İslam siyasal düşüncesinin temel meşgalesi olageldi. Fakat An-Na'im'in yaptığı gibi İslam toplumlarını liberal normların normalleştirici disiplini altına sokmaya çalışmak zengin bir tarihî tecrübenin imkânları üstüne sünger çekmek ve liberalizmin soyut evrenselciliği içinde tarihsiz ve mekânsız bir yerden konuşmak anlamına geliyor.

An-Na'im modernliğin ve İslam siyasal geleneğinin dilleri arasında her ikisini de muhtemel bir dönüşüme açacak fakat birini diğerine indirgemeyecek ve tahvil etmeyecek bir tercüme siyasetine yaslanmak yerine, "postkolonyal çıkmaza" ait bir refleksle, liberal gelenekte olanın aslında "biz"de de olabileceğini, yahut "biz"dekinin kendini en iyi liberal form ve kalıplarda bulacağını ispata çabalıyor. Bu anlamda, İslam siyasal geleneğini ve düşüncesini liberalizme tercüme etmeye çalışıyor. An-Na'im, "İslam'ın bin yıl boyunca süren olağanüstü yayılışının, kısmen yerel şartlara adaptasyon ve önceden varolan sosyopolitik kurumları ve kültürel pratikleri benimseme kabiliyetinin bir sonucu olduğunu" belirterek, İslami söylemin Yahudi, Hristiyan, Yunan, Hint, Pers ve Roma gelenekleriyle hep benimseme, uyarlama ve müzakere ekseninde bir ilişki kurduğunu ifade ediyor. Ne var ki An-Na'im bu tarihî tespitleri zamanın hakim liberal kurumlarını ve değerlerini benimsemenin imkânına ve gerekliliğine dair bir ruhsat şeklinde tevil ediyor.[77]

An-Na'im'in yaslandığı bu tercüme siyasetinin reelpolitik bir temeli var. Kitabının kaleme alınış bağlamını, gerekçelerini ve metodunu değerlendirdiği "Sosyal Değişimin Çerçevesi ve Süreçleri" başlıklı bölümde An-Na'im, herhangi bir sosyal değişim için "kültürel meşruiyetin" ve "insan failliğinin" bir şart olduğunu ve kültürel dönüşümün meşruiyet, tutarlılık ve süreklilik kazanabilmesi için yine o kültürde temellenmesi gerektiğini, *bununla beraber* her toplum gibi Müslüman toplumların da "yeni şartlarda iş görebilmek için kültürlerini değiştirmek ve uyarlamak" ihtiya-

77 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 271.

cında ve talebinde olduklarını belirtiyor.[78] Her ne kadar bu "yeni şartların" ne olduğu açıklık kazanmıyorsa da, kitabın değişik yerlerinde yapılan göndermelerden bu şartları belirleyen ana çizginin ve o çizgiyle kurulan ilişkinin izini sürmek mümkün. Mesela An-Na'im'e göre İslam toplumlarının isteyerek ya da istemeyerek vatandaşlarına eşitlik ve ayrım-gözetmeme temelinde yaklaşmak zorunda olmaları "mevcut uluslararası ilişkiler realitesinin minimum düzeyde de olsa pratik bir uyumu temin etmesinin"[79] bir neticesi. Aynı husus An-Na'im'in 1999 yılında yazdığı *Political Islam in National Politics and International Relations* başlıklı makalesinde çok daha açık bir şekilde dile getiriliyor. Burada An-Na'im, İslam toplumlarında siyaset ve din ilişkisini dönüştürecek ve "fundamentalizmin" ve "siyasal İslam'ın" etkinliğini kıracak "içeriden bir söylemin" "muhakkak sıkı sıkıya küresel güç ilişkileri realitesi üzerine oturması gerektiğini"[80] ifade ediyor. Bu, kitabın yerleştiği "problem-alanını", neye cevap sadedinde ortaya konduğunu anlamak için son derece önemli. Bunu yaparken, An-Na'im aynı zamanda kimliğin müzakereye açık oluşunu ve kimlik kodları arasındaki geçişkenliği vurgulayarak liberal düzenin sunduğu menüden Müslümanların "kültürel ve dinî değerleri ve anlam sistemleri çerçevesinde meşrulaştırılabilenlerinden" stratejik olarak istifade etmesini amaçlıyor.

Bu çerçevede An-Na'im mevcut liberal küresel yönetişimin zorlayıcı ve üretken iktidar egzersizleriyle büyük oranda problemsiz bir kabul ve fayda ilişkisi kuruyor. Küresel iktidar ilişkilerini sadece tanımakla kalmıyor, aynı zamanda belli bir şekilde içselleştiriyor. An-Na'im'e göre İslam dünyası "bir dünya devletler toplumuna üye olmanın getirdiği ulusal ve uluslararası yükümlülükler ile bağlı olmaları"[81] dolayısıyla ve "mevcut uluslararası ilişkiler realitesinin" tazyiki sebebiyle insan hakları gibi normlara "minimal derecede de olsa pratikte riayet etmek (*compliance*) durumunda" kalıyor. Bu söylem içerisinde küresel siyasal mimari ve onun iktidar ilişkileri Şeriat'ın geleceği üzerine fıkhetme sürecini yapılandırmış, şartlandırmış ve sınırlandırmış oluyor.

78 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 21.

79 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 19.

80 An-Na'im "Political Islam in National Politics and International Relations", s. 111.

81 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 288.

An-Na'im teklif ettiği Şeriat modelinin "sadece teoride yüceltilip pratiğe hiçbir zaman dökülemeyen ve gerçekçi olmayan bir ideal değil, Müslümanların gerçek hayatta yaşayabileceği bir anlayış" olduğunu belirtiyor.[82] Bunu yaparken "tarihî modelleri farklı durumlar için kopyalamak" yerine "özündeki adaleti ve pratik sonuçlarını tercüme ettiğini" belirtiyor.[83] Mesela Medine toplumunun yapısını ve Medine devletinin işleyişini bugün aynen üretmenin gerçekçi olmadığını tesbit ettikten sonra liberal demokrasinin seküler devletinin Medine modeli idealini günümüzde gerçekleştirmek için daha uygun olduğu sonucuna varıyor.[84] Müslümanların "uygulayamayacakları bir devlet ve toplum modelini ağızlarında sakız yapmaktansa, o ideal yapının altında yatan değerleri ve o sosyal ve siyasal kurumların mantığını, daha işletilebilir hükümet sistemleri, adalet yönetimi ve uluslararası ilişkiler yoluyla yeniden desteklemeleri" gerektiğini savunuyor.[85] Burada mesele An-Na'im'in liberalizmin söylemsel ve materyal baskınlığını "gerçek hayat" olarak kaydettiği tercüme siyasetinde düğümleniyor. An-Na'im liberalizmi "gerçek" olan ile eşitlerken Medine idealini bugüne tercüme etme ameliyesini de o tecrübenin liberal kurum ve değerlere teviline indirgiyor. Bu anlamda *kültürel tercüme*nin küresel iktidar yapılarını farklı dillerde nasıl inşa ettiğinin paradigmatik bir örneğini teşkil ediyor.[86]

Tam da böylesi bir postkolonyal çeviri siyasetinin güç ilişkileriyle nasıl koşullandığını ve yapılandırıldığını tartıştığı makalesinde Talal Asad Batı medeniyetinin ürettiği iktidar/güç ortamının dünya üzerindeki tüm gelenekleri aynı problemin farklı yüzlerine cevap vermek zorunda bıraktığını belirtiyor: "Sosyal ve kültürel çeşitlilikler heryerde modern güçlerin/itkilerin ortaya çıkardığı ve harekete geçirdigi kategorilere cevap veriyor ve bu kategorilerce idare ediliyor."[87] Asad "modernist ve ilerleme-

82 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 107.

83 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 107.

84 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 110.

85 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 110.

86 Judith Butler, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek (London: Verso, 2000): 11-43..

87 Talal Asad, "Conscripts of Western Civilization", *Dialectical Antrhopology Essays in Honor of Stanley Diamond* içinde, haz. C. Gailey (Gainesville: University Press of Florida, 1992), s. 333.

ci İslami hareketlerin Müslüman geleneklerinde de Batılı bir öz olduğunu göstermeye çalışan" bu tarz "tek-yanlı yorumlarının" "Batılı ve Batı-dışı gelenekler arasındaki yapısal güç eşitsizliğinin bir yansıması olduğunu" savunuyor.[88] An-Na'im'in söylemini ilginç kılan husus Asad'ın bahsettiği bu yapısal eşitsizliklerin ve iktidar yapılarının mevcudiyetini kendisine pozitif bir zemin olarak almasında ve söylemini o iktidarın dilinden kurmaya çalışmasında yatıyor. Böylece küresel hiyerarşiler An-Na'im'in İslam siyaset düşüncesini yeniden yorumlama çabasının içine yedirilmiş, onu koşullamış ve yapılandırmış oluyor. Aynı şekilde Saba Mahmood da Khaled Abu Al-Fadl'ın İslam'ın liberal demokrasiyle uyumlu olabileceği tezi[89] üzerine yaptığı değerlendirmede bir siyasal ideal olarak liberalizmin günümüz Müslüman düşünürleri arasında hegemonik bir statüsü olduğunu tesbit ediyor ve bu hegemonyanın Müslüman dünya ile "Anglo-Avrupa" ülkeleri arasındaki devasa güç farkının bir yansıması olduğunu belirtiyor.[90] Saba Mahmood, Al-Fadl'ın "*adalet, otonomi, tolerans, bireysel haklar* gibi liberal kavramları çok yüce tuttuğu İslam geleneğinin nokta-i nazarından eleştiriye tâbi tutmamasını problemli bulduğunu" ifade ediyor. Mahmood'a göre "Müslümanlar nasıl daha iyi liberal olabilirler sorusunu sormaktansa, daha yakıcı olan soru, 'Alternatif bir vizyona tahammülü olmayan ve tarihte eşi görülmemiş şekilde homojenleştirici gücüyle yüzyüze geldiğimiz modern dünyada nasıl farklı yaşanıyor ve yaşanabilir?' sorusudur".[91]

An-Naim'im İslam geleneğinin kavramlarını ve hassasiyetlerini liberal kategorilere tevil etmeye odaklı tercüme siyaseti kültürel farkı işaretleyecek bir söylemsel eklemlenme gerçekleştiremiyor. Rawlscu siyasal liberalizm belirli bir içlemeyi ve tanımayı (*recognition*) mümkün kılıyor, fakat aynı zamanda en büyük açmazı da tam olarak bu içlemenin ve tanımanın belirli/ belirlenmiş karakterinde yatıyor. An-Na'im'in anlatısında da kristalize olduğu üzere liberalizmin içlemesi ancak bir asimilasyonun ürünü olarak mümkün olabiliyor. Hümanizmin "standartlaştırıcı him-

88 Asad, "Conscripts of Western Civilization", s. 347.

89 Mahmood, "Is Liberalism Islam's Only Answer?", s. 75.

90 Saba Mahmood, "Is Liberalism Islam's Only Answer?", *Islam and the Challenge of Democracy* içinde, haz. Khaled Abou El Fadl (New Jersey: Princeton University Press, 2004), s. 76.

91 Mahmood, "Is Liberalism Islam's Only Answer?", s. 77.

meti"[92] ancak marjinde olanın, kenarın dışlanmasıyla mümkün. Siyasal liberalizmin yaslandığı sivillik/vatandaşlık söylemi ancak bu kategorilere kültürel olarak asimile edebileceği farkları tolere edebiliyor.[93] An-Na'im'in burada kendisine biçtiği rol, bu asimilasyonun sanıldığı kadar kötü olmadığını ve hatta İslam tarihi ve fıkhi/siyasi düşüncesi incelendiğinde bugüne en iyi tetabuk eden model olarak benimsenmesi gerektiğini göstermek.

An-Na'im "Batı toplumlarının tecrübeleri içinde gelişmiş bu kavramların" İslam toplumlarında uygulanmasının "hem mümkün hem de gerekli olduğunu, fakat bu prensiplerle ilişkilendirilen fikirlerin, varsayımların ve kurumların farklı toplumların yerel kontekstine daha iyi uyması için adapte edilmesi gerektiğini" belirtiyor.[94] Burada An-Na'im modernliğin kategorilerini Batı'da ortaya çıkmış fakat farklı toplumlara adapte edilmesi gereken bir otorite şeklinde tanımlıyor. Dolayısıyla onların ortaya çıkışındaki yerelliğe işaret ederken adaptasyonu kültürlerarası tercümenin ideal modeli olarak sunuyor. Burada biri teorik diğeri pratik iki problemle karşı karşıya kalıyoruz. An-Na'im "evrensel"i üzerinde hegemonik mücadeleler yapılarak içi doldurulan, ucu açık, sınırları önceden belirlenmemiş ve ancak kültürlerarası tercüme yoluyla kendini evrensel olarak kurabilen kategoriler olarak değil, evvelce kurulmuş, içi doldurulmuş, tartışması tamamlanmış, yerel kaynaklarca desteklenip küçük adaptasyonlar ile uygulamaya konulması gereken prensipler olarak okuyor. Bu anlayış kültürel farkı koruyacak bir tercümeye (*translation*) değil bir tür geçişe (*transition*) davet ediyor.[95] Aslında An-Na'im "anayasacılığın, vatandaşlığın, sivil toplumun ve kamusal aklın ne anlama gelmesi gerektiğiyle ilgili önceden hazırlanmış, üzerinde evrensel olarak ittifak edilmiş soyut bir taslak olmadığını", "sekülerizmin kendini farklı bağlamlarda farklı ortaya koyacağını" söylüyor.[96] Fakat teklif ettiği model liberal normlara ve seküler devlete tamamlanmış projeler olarak muamele ediyor, Müslümanları bu hazır projeleri benimsemeye davet ediyor.

92 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), s. 281. Spivak bunu "asimile ederek tanıma" (*recognition by assimilation*) olarak da niteliyor.

93 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 2007), s. xii.

94 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 137.

95 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

96 An-Na'im, *Islam and the Secular State,* s. 271.

An-Na'im, insan hakları, anayasacılık ve vatandaşlık kurumlarının nihai gayesinin "kamu otoritesinin hukuku ve düzeni koruduğu, tartışmayı ve düşünceyi düzenlediği, ve fikir ayrılığı olan hususlarda şeffaf ve hesap verebilir kurumların hakkaniyetli (*fair*) ve makul (*reasonable*) prensipler etrafında hakemlik yaptığı bir yapı kurmak olduğunu söylüyor.[97] Fakat yine bu gayelere ulaşmak için seküler devletin ve onun liberal demokratik siyasal rejiminin neden kaçınılmaz olduğu netlik kazanmıyor. Bu gayelere ulaşmak, seküler devlet kategorisini davet etmeden, liberal normları bir üst çerçeve olarak kurgulamadan da pek tabii mümkün olabilir. Osmanlı Devleti Tanzimat'la beraber gayrımüslim tebaasını Müslüman tebaası ile eşitlerken bunu seküler devlet prensibinin şemsiyesi altında yapmadı. Diğer bir ifadeyle Osmanlı gayr-ı müslimlere eşit teba statüsü vermesi için *liberal demokrasi* ya da *seküler devlet* kavramlarına atıf yapmaya ihtiyaç hissetmemiş, onu -uluslararası şartların etkisi altında da olsa- kendi dinî ve siyasi geleneği içinden üretebilmişti. Dolayısıyla söylemsel olarak kendisini liberalizmin yedeğine koymamış, yaşayan bir gelenek olarak İslam'ın imkânlarını devşirmişti. Yahut eşit vatandaşlık nosyonuna dayanmamakla beraber millet sistemi farklılıklara yaşam alanı açan bir pratik olarak liberal kategorilere ihtiyaç hissetmemişti. Aynı şekilde eşitlik, hak ve dayanışma taleplerinin de liberal insan hakları söylemine dayanması gerekmiyor. Mesela Talal Asad Martin Luther King'in eşit haklar mücadelesinde ilginç bir şekilde insan hakları söylemini kullanmadığını kaydediyor.[98] Dahası, insan hakları söylemi devletler, şirketler, devlet-dışı aktörler tarafından çok problemli şekillerde temellük edilebiliyor. Bu manada Robert Meister insan hakları söyleminin radikal ve devrimci niteliğinden uzaklaşıp "karşı-devrimci" olarak nitelediği bir siyasete eklemlendiğini belirtiyor.[99] Dolayısıyla insan hakları söyleminin liberal formunu eşitlik ve hak taleplerinin yegane çerçevesi olarak sunmak kompleks bir müzakere sürecini basit ve tek yönlü bir "geçişe" indirgemek anlamına geliyor.

An-Na'im Şeriat'ı değişebilir addedip insan hakları söylemini değişmez, tarih-ötesi hakikat mesabesine yükseltiyor. Fakat An-Na'im'in sahiplendiği liberal insan hakları söylemi bir tarihin

97 An-Na'im, *Islam and the Secular State*, s. 136.

98 Asad, *Formations of the Secular*, s. 145-148.

99 Robert Meister, *After Evil: A Politics of Human Rights* (New York: Columbia University Press, 2012).

ürünü. Bu tarihsel söylemin bütün geleneklerde belirli bir karşılığı var, ve bu insan haklarının bir ideal olarak evrenselleşebilme potansiyeline işaret ediyor. Bu anlamda, tarihselliğe işaret etmek bizleri kültürel izafiliğin sinizmine götürmüyor. Sadece insanın ne olduğunu kavradığımız koşulların değişmesiyle bizim insan tasavvurumuzun, dolayısıyla onun hakları, görevleri, özgürlükleri, sınırları, tekilliği ve sosyalliği ile ilgili tasavvurumuzun da değiştiğini teslim etmeye davet ediyor. Mevcut insan hakları söylemsel rejiminin küresel kapitalizmin süreç, norm ve kurumlarıyla bağdaşık ve ortak olduğunu tesbit etmek onları reddetmek anlamına gelmiyor. Fakat hâkim insan hakları söyleminin İkinci Dünya Savaşı sonrasında küresel ölçekte kurumsallaştırılan ve uluslararası hukuka yerleştirilen bir liberal yorum olduğunu gözden kaçırdığımızda hem insan hakları söylemini mümkün ve baskın kılan iktidar ilişkilerini ve maddi koşulları gözardı etmiş hem de insan haklarının farklı kavramsallaştırılıp kurumsallaştırılabileceğini gözden kaçırmış oluyoruz. Pheng Cheah'in de işaret ettiği gibi kapitalizmin "dışına" çıkmak, onu "aşmak", tahayyülümüzün (henüz) sınırları içinde değilse, o zaman insan hakları gibi birçok söylemin, sürecin, kurumun ve normun "onunla beraber ve ona karşı" yorumlanmasının da koşulları ve imkânları üzerine düşünmek gerekiyor.[100] Bu anlamda An-Na'im'in yaptığı gibi liberal modernliğin disipline edici, normalleştirici söylemlerini ve pratiklerini Şeriat'ın içinden yeniden üretmek yerine, liberal küresel düzenin söylemleriyle performatif (edimsel) bir ilişkiye girmek, onları her durumda etkileri ve imkânları çerçevesinde yeniden muhasebe etmek gerekiyor.

İran, Suudi Arabistan, Sudan, Pakistan, Nijerya ve Afganistan'daki gibi devlet eliyle Şeriat namına adaletsizlikler üretmektense devleti nötralize etmek, onu içerikten arındırmak -haklı olarak- An-Na'im'e daha tercihe şayan geliyor. Fakat siyasal düşünce ufkunu liberalizmde sabitleyerek An-Na'im adaletin tesisi için alternatifler üzerine düşünebilme kabiliyetine ket vuruyor. Liberalizmin tarihi aynı zamanda kolonileri, "aşağı ırkları", "öteki"ni kendi vaad ettiği hak ve özgürlüklerden yoksun bırakmasının tarihi.[101] Nasıl ki bu liberalizmin bir siyasal ideal olarak tüm-

100 Pheng Cheah, *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Cambridge: Harvard University Press, 2006) s. 175.

101 Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (London: Verso, 2011).

den reddini gerektirmiyorsa, hatta liberalizmin kendi dışlamaları ve adaletsizliklerine karşı mücadeleler yine liberalizmin değerleri adına verilebildiyse, Şeriat adına adaletsizlikler üreten yapılar ve kararlara karşı verilen mücadeleler de Şeriat'ın kendi dili, imkânları ve değerleri ile yürütülebilir. Liberal hassasiyetlere dayanan Fransız sekülerizminin pratikleri yine liberal hassasiyetler içinden eleştiriye tâbi tutulabildiği -ve böylece bir liberal gelenekten bahsedebildiğimiz- gibi, İslam dünyasında İslam'a atıfla ortaya konan pratikler ve politikalara da İslam Şeriatı'nın hassasiyetlerine ve önceliklerine aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkılabiliyor/çıkılıyor. Bu İslam geleneğinin canlılığına ve dinamizmine işaret ediyor. Taliban'ın Buda heykelini yıkmasından Suudi Arabistan'ın kadınların araba kullanımını yasaklamasına, İran'ın tesettürü mecburi kılmasından Pakistan'ın dine hakaret yasalarına kadar Şeriat anlayışlarından kaynaklanan birçok politika yine başka bir Şeriat anlayışıyla eleştiriye tâbi tutuluyor. Bu bir anlamda Susan Buck-Morss'un, Frankfurt Okulu içinde *akıl* kavramı nasıl bir işlev görüyorsa İslamcı gelenek içinde de "İslam"ın benzer bir eleştirel gücü olduğuna işaret edişine paralel düşüyor.[102] Benzer şekilde Bobby Sayyid İslamcılık içinde İslam'ın bir "mihenk noktası" (*nodal point*) ve (Rorty'den mülhem) bir "nihai kelime dağarcığı" (*final vocabulary*) olarak işlev gördüğünü kaydediyor.[103] An-Na'im ise liberal normları evrensel bir dil, İslami normları ise bir yerel bir lehçe olarak kurguluyor. Bu lehçeler kamuya çıktığında hakim düzenin dilini konuşmaya, böylece lehçenin getirdiği farklılıkları arkaplana itmeye icbar ediliyor. *İslam devleti* kavramını eleştirmek liberal seküler devleti benimsemeyi gerektirmediği gibi liberal seküler devletin limitlerine, açmazlarına, dışlamalarına ve hiyerarşilerine işaret etmek de klasik İslamcı çizginin İslam devleti modelini savunmak anlamına gelmiyor. Buradaki meydan okuma, bu hususdaki ifrat ve tefritten, yani hem İslam devleti söylem ve tecrübelerinin ürettiği adaletsizliklerden hem de An-Na'im'in yaptığı gibi geleneği liberalizmde ve onun seküler devlet mitinde tüketmekten sakınarak İslam'ın insana vaad ettiği adalet, özgürlük, hak, itibar ve eşitlik ideallerini bugün yeniden örebilmek, örgütleyebilmek ve bedenleyebilmek.

102 Susan Buck Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (London: Verso, 2003), s. 47.

103 Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 2003).

Alternatif bir Siyasal Kavrayışın İpuçları

Böylesi bir siyasetin ipuçlarını Talal Asad'ın, babası Muhammad Asad'in hayatını ve fikirlerini değerlendirdiği "Muhammad Asad Between Religion and Politics" (Din ile Siyaset Arasında Muhammad Asad) adlı kısa makalesinde bulmak mümkün.[104] Bu makalede Talal Asad babasının *Principles of State and Government in Islam* [İslam'da Devlet ve Hükümetin İlkeleri] (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961) adlı eserinde dile getirdiği ve fiilî olarak Pakistan'da İslami Anayasa çalışmalarında savunduğu İslam devleti modelini eleştirel bir okumaya tâbi tutarken bu anlayışın altında yatan temel önerme ve kabullerini tesbit ederek onlarla mutabık başka bir alternatif siyasal düşünüş geliştiriyor. Talal Asad'a göre İslam devleti taleplerinin gözden kaçırdığı yahut tam anlamıyla künhüne varamadığı iki husus var: birincisi ortaçağ yönetim biçimleriyle modern devlet arasındaki kurucu yapısal farklılıklar, ikincisi de devlet ve siyaset arasındaki ayrım. Ortaçağlardaki idare şekillerinde "tebaanın total kontrolü" mümkün ve gerekli değilken, modern devletin kuşatıcı ağlarıyla, inhisarında tuttuğu egemenlik haklarıyla, bürokratik mekanizmalarıyla, kanunu hem yapan, hem uygulayan, hem de yargılayan yapısıyla "vatandaşların total kontrolü" hem mümkün hem de gerekli hâle geliyor. Modern ulus-devletin içinde onun mutlak otoritesinden bağımsız herhangi bir alan tahayyül etmek mümkün değil, fakat modern-öncesi dönemde halkın değil asillerin, askerî elitlerin ve gücü elinde tutan diğer sınıfların siyasi bağlılığı esas olduğu için ve bürokratik, teknolojik, enformatik imkânların yetersizliğinin de etkisiyle devlet halkını ancak sınırlı seviyede kontrol altında tutulabiliyordu. Asad, İslam adına kurulmuş olsun yahut olmasın "bir devletin tebaasından ya da vatandaşlarından mutlak bir bağlılık ve birlik talep etmesinin tamamiyle modern bir olgu olduğunu" ifade ediyor. İslam devleti talebi, kendini her ne şekilde ortaya koyarsa koysun, en öncelikle bir modern devlet inşasına dayanıyor.

Dikkat edilirse Asad'ın yönelttiği eleştirinin her iki ayağı da (modern devletin tabiatı ve devlet/siyaset ayrımının gerekliliği) An-Na'im'in İslam devleti kavramının eleştirisiyle paralellik arz

104 Talal Asad, "Muhammad Asad Between Religion and Politics", *Islam Interactive* 1, 2 (6 Temmuz 2012).

ediyor. Asad'a göre "şu çok açık ki İslami bir siyaset anlayışı bizi özü itibariyle herhangi bir modern devletten farkı olmayan 'İslam devleti' adındaki modern projeden uzak tutmalıdır". Talal Asad da devletin -İslam adına da olsa- mutlak bir bağlılık beklemesini eleştiriyor, fakat bu eleştiriyi liberal normlar adına ve onların içinden değil, Müslümanlarca mutlak itaatin sadece ve sadece Allah'a sunulabilir olmasıyla, Allah'ı kendi yarattıklarıyla bir tutmanın bir sapkınlık olmasıyla, Allah'ın hakimiyetinin O'nun adına hareket eden hiçbir insana devredilemeyeceğiyle, dolayısıyla devletin teolojik olarak bir egemenlik iddia edemeyeceğiyle, bir insan üretimi olan ve Kur'an'da hiç anılmayan devletin o konuma konulmasının "toplumun asıl putu" olacağını ileri sürerek yapıyor.[105] Kur'an'ın iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak emrininin "tamamen bireysel bir ahlak mantığını dışlamakla" beraber "mantık olarak herhangi bir devlet otoritesini şart koşmadığını" da kaydediyor. Nitekim "kamusal davranışın amir (*authoritative*) normlarının, modern devlet hukukunun aksine, Müslümanların tarihsel yönetim formları tarafından değil, devletten profesyonel ve finansal açıdan bağımsız olan bir fakihler topluluğu tarafından belirlendiğini" belirtiyor.[106] Talal Asad babası Muhammad Asad'in öngördüğü İslam devletinin gayrımüslimleri devletin koruması altına almasına ve inanç ve ifade özgürlüklerini korumakla yükümlü kılmasına rağmen siyasal katılımda eşit haklar tanımayışını, mesela gayr-ı müslimlerin devletin üst kademelerinde bulunma haklarını kabul etmeyişini sorunsallaştırıyor. Eğer devlet bir arzu ve kimlik olarak Müslümanlara aitse ve sınırları içinde yaşayan gayrımüslimlere de ait değilse, o zaman -tıpkı İsrail'de Yahudi olmayanların durumu gibi- gayrımüslimlerin devletçe temsil edilmelerinin imkânı kalmamış oluyor. Dahası, eğer devlet otoritesi ahlaki bir hayat yaşamak için elzem ise, diğer bir ifade ile, "devletin ahlaki otoritesi bireysel ahlak için gerçekten hayati ise", o zaman kendilerine ait olmayan bir devlet içinde gayrımüslimlerin ahlaki bir hayat yaşamasını nasıl temin edebilecektir? Bu sorgulamalar neticesinde Talal Asad, vatandaşların kimi ihtiyaçlarını temin için gerekli olan fakat aynı zamanda muazzam bir baskı ve adaletsizlik kaynağı teşkil eden modern devletin, seküler ya da İslam referanslı olsun, doğası ve

105 Asad, "Muhammad Asad Between Religion and Politics".

106 Asad, "Muhammad Asad Between Religion and Politics".

işleyişinden kaynaklanan problemli alanları yeterince tesbit edemediği için babası Muhammad Asad'ın İslam ahlakını kamu hayatına dâhil etme gayretinde yanlış bir istikamete yöneldiğini ve nitekim en nihayetinde Pakistan örneğinde bizzat hayal kırıklığına uğradığını belirtiyor.

Asad Müslümanların zihinlerini diğer halkların ve geleneklerin tecrübelerine açık tutarak onlardan eleştirel olarak öğrenmelerinin gerekli olduğunu, aynı şekilde Batılıların da İslam düşüncesinden ve tecrübesinden öğrenmek istemesi gerektiğini, fakat böylesi bir karşılıklı öğrenme imkânının küresel iktidar ilişkileri dinamiklerince zorlaştırıldığını belirtiyor. Bu anlamda An-Na'im bu iktidar ilişkilerini İslam geleneğini yeniden yorumlama gayretinin koşullayıcısı olarak benimserken -onlarla mutabık "gerçekçi" bir yorumu ararken- Talal Asad bu iktidar ilişkilerini problemleştiren, onun hakim kurum ve normlarının steril anlatılarını istikrarsızlaştıran, Batı tecrübesini taşralaştıran ve fakat "evrensel"i terketmeyen, karşılıklı öğrenmeye, dinlemeye, anlamaya ve iletişime dayalı özgürleştirici bir İslami siyasetin imkânına işaret ediyor.

Fakat bu eleştiri Talal Asad'i liberal demokrasinin seküler devlet kurgusunun bir savunusuna götürmüyor. An-Na'im'le paralel olarak modern devletin kurucu etkisine işaret ederek İslam devleti kavramını problemleştiriyor, fakat bunu yaparken liberalizmin kendi anlatısını benimsemek yerine bizzat liberal devlet ve onun seküler tarafsızlık anlatılarını yapısöküme uğratarak İslami siyasal tahayyülün ufuklarını liberalizmin ötesine taşıyor. Asad için "bu tarz bir siyaset liberal devletin seküler tarafsızlık iddialarını kabul etmez." Aksine Talal Asad babasının ahlak ile siyaseti buluşturma gayretinde liberalizme alternatif olabilecek bir "İslami siyaset" (*Islamic politics*) ve "siyasal İslam" (*political Islam*) imkânı görüyor. İslam referanslı bu alternatif siyaset, devlet gücünü ele geçirmeyi ve onun eliyle bir ilahi hukuk uygulamayı arzulamayan (bu anlamda klasik İslamcılıktan kopan ve An-Na'im'in teklifiyle örtüşen) fakat "ulus devletten hem daha dar hem daha geniş derin dinî bağlılıkların kılavuzluğunda kamusal tartışma pratikleri geliştirme mücadelesini veren" bir siyaset öngörüyor. Bu anlamda siyaseti bir gücü ele geçirme, devleti o gücün aracı yapma, bir parti çoğulculuğu içinde devlet iktidarını elde etme yarışının değil, "kompleks gelenekler içerisinde değerlerin keşfedilmesi ve yeniden keşfedilmesi, oluşturulması ve yeniden

oluşturulması" mücadelesinin alanı olarak kurguluyor. Bu haliyle kendisini modern devlet aygıtına ve onun totalleştirici iktidar egzersizlerine karşı sivil alanda konumlandırıyor. "Toplumların militarize olduğu, zengin ve fakir arasındaki farkın büyüdüğü, tabii çevrenin sürekli yıkıma tâbi tutulduğu, iklim ve nükleer felaketlerin biriktiği" bir tarihsel bağlamda bu alternatif "İslami siyaset kavrayışı" tüketimciliğin, hırsın, teşhirciliğin, bireyciliğin ve küresel kapitalizmin üzerine yaslandığı ve körüklediği diğer arzu, eğilim, değer, kurum ve süreçlerin eleştirisi üzerinde yükseliyor. Talal Asad'a göre modern devlet liberal bir ekonomiye hizmet ettiği müddetçe "İslami bir siyaset, seküler bir devlet ideolojisini dinî olanla değiştirmek yerine devletin dışında -hatta onun zıddına- bir alan bulmaya çalışabilir".

Bu siyaset "kendisine tâbi kıldığı herşeyi homojenleştirmeye çalışan liberal demokratik devleti" değil "yaşayan varlıkların ilişkiler dolayımıyla birbirleriyle temas kurmasını talep eden demokratik bir *ethos*u genişletmeyi, yaymayı ve savunmayı" amaçlıyor. Asad'ın açımladığı bu "İslami siyaset (…) hem kamusal hem de özel alanda, muhataplarını kendi bireysel ve kolektif yaşam biçimlerini farklı bir istikamete yöneltmeye davet ediyor", belirli karakter özelliklerinin ve hassasiyetlerin işlenip geliştirilmesini hedefliyor. Bu anlamda Asad maddi birikime dayalı, çıkar endeksli, insan teklerini birbirlerinin potansiyel kurdu olarak kurgulayan bir liberal siyasal tahayyülden ziyade kamusal erdemlerin daha çok merkeze alındığı bir siyaseti öne çıkarıyor. Kur'an'daki "*li-te'âraf*ü" emri gereğince farklılığın bir karşılıklılık (*mutuality*) daveti olduğunu kabul ederek "hem Müslüman hem gayrımüslimlerle ulusal sınırların hem içinde hem ötesinde ilişkiler ve dostluklar geliştirmeye çalışır". İktidarı ele geçirmeye odaklı olmayan, dolayısıyla rekabetçi (*competitive*) değil meydan okuyucu (*confrontational*) olan bu siyasette, "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" sorumluluğu devletin cezalandırıcı gücüne yaslanmadan, bir ulusal teklik/birlik varsaymadan kolektif olarak ifa edilebilir. Böylesi bir "İslami meydan okuyucu siyaset" hareket kaynağını "bireysel vicdanda" değil, aksine "zaman içinde işlenip geliştirilmiş, otoritesini bireyin egemenliğini reddeden bir söylemsel gelenekten alan, 'nimetleri bahşedene şükür' nosyonundan beslenerek tabiatın ve insan ilişkilerinin metalaştırılmasına karşı sivil bir itaatsizlik geliştiren bedenlenmiş bir eğilimde" bulur.

Talal Asad'ın geliştirdiği alternatif siyaset formunu kusursuz bir ideal olarak değil, İslam devleti fikir ve tecrübesinin ürettiği ada-

letsizliklerin eleştirisinin liberal bir modeli davet etmek zorunda olmadığını, özgürlük mücadelesini esas alan ve liberalizme alternatif bir siyasetin İslam geleneği içinden pekâlâ üretilebileceğinin gösteren bir örnek olarak sunuyorum. Nitekim bir İslam devleti modeli geliştiren babasının fikirlerini bu minval üzere eleştirirken, aslında burada bahsettiği meydan okuyucu İslami siyasetin temellerinin babasının fikirlerinde örtülü biçimde mevcut olduğunu belirtiyor.

Sonuç Yerine

İslam düşünce geleneğinin liberal dünya düzeninde nasıl bir siyasal dil kuracağı günümüzün en yakıcı sorularından biri. Bu makale An-Na'im'in bu soruya bir cevap olarak kaleme aldığı kitabının örtük varsayımlarını açık ederek, açık varsayımlarını da istikrarsızlaştırarak problemleştirmeyi, dolayısıyla yıkmayı değil (*destruction*) bir anlamda yapısöküme uğratmayı (*deconstruction*) amaçlıyor. An-Na'im'in söyleminin sınırlarını, marjinalleştirdiği ve merkeze aldığı noktaları göstermeye çalışıyor. Bunu yaparken söylemini mümkün kılan, ortaya çıkartan ve koşullayan şartları ve iktidar ağlarını tesbit etmeye çalışıyor. Bu anlamda yukarıda geliştirmeye çalıştığım değerlendirme, An-Na'im'in teklifine cepheden bir eleştiri sunmaktan çok tezindeki gerilimlere ve çelişkilere işaret ediyor. An-Na'im'in yaslandığı kültürel tercüme siyasetinin küresel iktidar ilişkilerini doğrudan İslam geleneğine yazmakla/yedirmekle malul olduğunu iddia ediyor. An-Na'im'in, fıkhı neo-Kantçı liberalizme eklemleyerek İslam geleneğini liberalizmin bir ön hazırlığına ve savunusuna indirgediğini, böylece İslam geleneğinin yüce tuttuğu kimi hassasiyetlerin, kaygıların, değerlerin Batı tecrübesi ve düşünce birikimi ile müzakeresi yoluyla ifade edilmesinin ve siyasal bir dile dönüştürülebilmesinin imkânını harcamış olduğunu savunuyor.

Bu manada, makalenin başlığında kullandığım "liberalizmin şeriatı" ifadesinin ima ettiği iki anlamın şimdi daha çok vuzuha kavuşmuş olduğunu ümit ediyorum. An-Na'im modernliğin şeraiti ile İslam'ın Şeriatı arasında yaptığı müzakereyi liberalizmin şeriatında noktalıyor. Onun teklifi Şeriat'ı devletten uzaklaştırıp siyasete dâhil edebiliyor, fakat bunu ancak Rawlscu siyasal libe-

ralizmin "şeriatı" ve modernliğin "şeraiti" temelinde yapabiliyor. Bu hem siyasal liberalizmin bir "şeriat" öngörmediği (kuşatıcı bir doktrin olmadığı ve metafizik değil salt prosedürel bir kurgu olduğu) şeklindeki An-Na'im'in de kabul ettiği anlatının bir eleştirisini, hem de liberalizmin sınırları içindeki bir Şeriat'ın bir anlamda liberalizmin şeriatına tetabuk ettiğini ifade ediyor. An-Na'im özgürlük ve adaleti beraber düşünmeye çalışan bir teklifle geliyor, fakat liberal küresel yönetişimin güç ilişkilerinin yedeğinde yürütmeye çalıştığı ve İslam geleneğini ve kavramlarını liberalizmin diline tahvil etmekten öte bir fark(lılık) yaratamadığı tercüme siyasetiyle, özgürleşmeyi ve adaleti liberalizmin birey olarak kurguladığı öznesinin, onun kamusal akledişinin ve seküler devletinin ötesinde nasıl arayabileceğimiz hususunda ufuk açıcı bir teklif sunmaktan ziyade böylesi bir teklife duyulan ihtiyacın aciliyetine işaret etmiş oluyor.

Dipesh Chakrabarty Avrupa'nın "taşralaş(tırıl)ması" (*provincialization*) projesinin felsefi olarak liberalizmin –dolayısıyla modern devlet, bürokrasi, haklar, kamusal-özel alan, vatandaşlık gibi kurguların- radikal bir eleştiriye tâbi tutularak aşılmasıyla gerçekleşebileceğini savunuyor. Bu, "modernliğin, liberal değerlerin, evrensellerin, bilimin, aklın, büyük anlatıların, totalize eden izahların"[107] kolaycı bir inkârına, ya da "Avrupa'da üretilen Avrupa'ya özgüdür ve orada kalmalıdır" diyen bir izafiliğe çağırmıyor. Aksine Aydınlanma geleneğinin aynı anda hem kaçınılmaz hem de yetersiz olduğunu söylüyor. Aydınlanma'yı bir "hediye" (*gift*) olarak kabul edip, hediye verenin hediye üzerinde egemenliğinin kalmadığı,[108] hediye alanın da hediyeye "antikolonyal bir minnettarlık hissiyle"[109] yaklaştığı bir ilişki biçiminden bahsediyor.

İslam medeniyeti Aydınlanma geleneğiyle ve diğer geleneklerle müzakere yoluyla nasıl bir siyasal ufuk ve mimari vaad ediyor? Bu soruyu tüm yakıcılığıyla canlı ve diri tutmak, İslam siyaset geleneğini kolaycı hamlelerle diğer geleneklerin yedeğine koyan ve o gelenekleri İslam içinde türetmekten öteye gidemeyen yaklaşımları aşabilmek için kaçınılmaz görünüyor.

107 Chakrabarty, s. 42.

108 Ajay Skaria, "The Project of Provincializing Europe: Reading Dipesh Chakrabarty", *Economic and Political Weekly* 44, 14 (2009): 57-59.

109 Chakrabarty, s. 255.

Abstract

Conditions of Modernity, Shari'a of Liberalism

The question of what the proper relationship between Islam, politics, and the state should be is a critical one that modern Islamic political thought has been grappling with over the last two centuries and that still stirs intense debates. Abdullahi An-Na'im develops an answer to this question in his book titled, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, which offers Rawlsian political liberalism and secular state as a framework that separates Shari'a from the state but incorporates it into public and political life. This paper develops a critical reading of An-Na'im's proposal. It argues that An-Na'im's notion of civic reason restricts the sphere of the political, that his conception of the neutral secular state authorizes the state to determine the forms and limits of 'proper' religion in ways that further consolidates the state's sovereign practices over religion and society, and that his conception of political liberalism as a mechanism necessarily relies on philosophical liberalism in producing an interpretation of Shari'a in accordance with liberalism as well as subjects who adopt it. Besides, the paper argues that An-Na'im falls short of substantiating his claim about why particular institutions such as constitutionalism and citizenship necessitate a secular state. It also argues that the hierarchical relationship An-Na'im establishes between the liberal interpretation of human rights and Shari'a rests on an internally contradictory logic. After discussing such paradoxes the paper goes on to provide a critical reading of An-Na'im's politics of cultural translation particularly in terms of its relationship with the structures of power within liberal global governance. The paper observes that An-Na'im opts for adapting Islamic tradition and Shari'a to liberalism in a way that embraces global power relationships as its positive ground. An-Na'im negotiates the future of Shari'a by taking liberal democracy as the reference point, but by so doing, the paper claims, he fails to consider the potentials of taking the resources of Islamic tradition to negotiate liberalism. The rest of the article provides a comparative analysis of An-Na'im's model with Talal Asad's critical reading of his father Muhammad Asad's book titled *The Principles of State and Government in Islam* as an example of an alternative construal of the relationship between Islam, politics, and the state. It suggests that while Asad parallels An-Na'im in criticizing the concept of the Is-

lamic state and in differentiating politics from the state and locating Islam in the former; Asad, unlike An-Na'im, does not take liberalism's constructs of public reason, human rights, and secular state as the reference point for Islamic tradition. Instead, he provides the sketches of an understanding that seeks to introduce Islam into public life through a critique of the extant relations of power. By so doing, the paper suggests, he goes beyond the political liberal idea of a secular state *and* the Islamist idea of an Islamic state. The article maintains that by envisioning a Shari'a within the limits of liberalism An-Na'im comes to affirm the shari'a of liberalism. It concludes that An-Na'im's account is preferable when compared to the injustices created by the 'Islamic states', yet by subsuming Islam under liberalism An-Na'im constricts the potentials of Islamic tradition to develop a political thinking and architecture based on freedom and justice that goes beyond liberalism through negotiating the European Enlightenment and other traditions.

Keywords: Political Liberalism, Secularism, Shari'a, Islamic State, Politics of Cultural Translation