Makale Geliş Tarihi: 02.04.2021
Makale Kabul Tarihi: 24.07.2021

İslamcılığın Değişen Teopolitik Söylemi: Arap Baharı Sürecinde Raşid El-Gannuşi

Hamza YURTERİ[*] & Ömer Faruk UĞURLU[**]

Özet

Arap Baharı süreci Tunus'ta başladığı günden bu yana bölge ülkelerini sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan derinden etkilemiştir. Sürecin önemli aktörlerinden olan İslami hareketler, Arap ülkelerindeki yönetimlere muhalefet ederek yeni söylem ve politikalar geliştirmişlerdir. Bölgedeki örgütlü İslami hareketlerin önemli temsilcilerinden olan Nahda Hareketi ve lideri Raşid Gannuşi, Tunus siyasetini Arap Baharı sürecinde derinden etkilemiştir. İslam siyaset teorisine önemli katkılar sunan Gannuşi, özellikle yöneten-yönetilen ilişkisi, sivil toplum, şûra ilkesi, vatandaşlık, İslami demokrasi gibi din ve siyaseti ilgilendiren temel meselelerde özgün yorumlar geliştirmiştir. Hem erken dönem yazılarında hem de devrim sonrası söylemlerinde inşa ettiği çatışmacı siyasetten ziyade uyumlu siyaset politikası, Tunus siyasetinde aktif olan farklı ideolojilerdeki gruplarla ortak bir zeminde siyaset yapma imkanının geliştirilmesini ve devrim sonrası mutabakat hükümetleri kurarak geçiş sürecinin en az hasarla atlatılmasını sağlamıştır. Devrim sonrası Nahda Hareketi'nin siyasal pozisyonunu İslamcılıktan ziyade ''Müslüman Demokrat'' olarak nitelendiren Gannuşi, güncel Tunus siyasetinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu çalışma İslamcı siyasetin teopolitik söylemini incelemiş ve Arap Baharı sürecinde Tunus'taki İslamcı siyasetin gelişimini Gannuşi'nin teopolitik fikirleri üzerinden yorumlamıştır. Çalışmanın amacı, yeni bir anlayış ve teopolitik söylem geliştiren Gannuşi'nin yorumuyla güncel Tunus siyasetini anlamak ve İslam siyaset teorisi tartışmalarına katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslamcı Teopolitik, Post-İslamcılık, Raşid el-Gannuşi, Nahda Hareketi, Arap Baharı

Abstract

The Arab Spring process has deeply influenced the countries of the region socially, politically, economically and culturally since the day it started in Tunisia. Islamic movements, one of the important actors of the process, have developed new discourses and policies by opposing the governments in Arab countries. One of the important representatives of the organized Islamic movements in the region, the Ennahda Movement and its leader Rashid Ghannouchi deeply affected Tunisian politics during the Arab Spring process. Ghannouchi, who made important contributions to Islamic political theory, developed original interpretations on fundamental issues related to religion and politics, especially the ruler-ruled relationship, civil society, the principle of shura, citizenship, and Islamic democracy. The harmonious politics rather than the confrontational politics that he built both in his early writings and in his post-revolutionary discourses enabled the development of the opportunity to make politics on a common ground with groups of different ideologies active in Tunisian politics and to overcome the transition process with the least damage by establishing post-revolution consensus governments. Ghannouchi, who described the political position of the post-revolutionary Ennahda Movement as "Muslim Democrat" rather than Islamism, has an important position in contemporary Tunisian politics. This study examines the theopolitical discourse of Islamist politics and interprets the development of Islamist politics in Tunisia during the Arab Spring process through Ghannouchi's theopolitical ideas. The aim of the study is to understand contemporary Tunisian politics and contribute to the discussions of Islamic political theory with the interpretation of Ghannouchi, who developed a new understanding and theopolitical discourse.

Keywords: Islamic Theopolitics, Post-Islamism, Rashid al-Gannushi, Ennahda Movement, Arab Spring

[*] Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, hyurteri@ybu.edu.tr, ORC ID: 0000-0003-2723-3958
[**] Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, omerfarukugurlu@karatekin.edu.tr, ORC ID: 0000-0003-3211-1373

Giriş

Muhammed Buazizi'nin kendini yakmasıyla Tunus'ta başlayan Arap Baharı 10 yıllık süreçte Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesindeki ülkeleri derinden etkilemiştir. Neredeyse tüm ülkelerin sosyal, siyasal ve ekonomik yapılarında değişiklik görülmüşse de isyanlar sürecinde talep edilen sosyal ve siyasal hakların kazanılması birçok ülke için başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İsyanların başladığı ilk yıllarda özgürlük, eşitlik, gelir dağılımında adalet, demokrasi gibi taleplerin geniş halk kitleleri tarafından talep edilmesi uzun yıllardır iktidarda olan baskıcı liderlerin konumu sarsmıştır. Arap Baharı sürecinin ilk yıllarında görülen bu dinamizm daha sonraki yıllarda etkisini kaybetmiştir. Devrim süreci, Mısır'da yaşanan askeri darbeyle büyük bir yara almış, Libya ve Suriye gibi ülkelerde de büyük yıkımlara yol açarak uluslararası krize dönüşmüştür. Bu ülkelerin aksine Arap Baharı sürecinin görece başarılı ülkesi Tunus olmuştur. Buazizi'yle başlayan ve toplumun tüm kesimlerinin katkısıyla genişleyen protestolar Zeynel Abidin bin Ali'nin ülkeden kaçmasına yol açmış ve 23 yıllık iktidarının yıkılmasına neden olmuştur. Bu sebeple Tunus'un başarılı olmasındaki dinamikleri, aktörleri, sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik tartışmaları anlamak, hem diğer bölge ülkelerinin neden başarısız olduğunu hem de başarılı olma noktasında Tunus'un nasıl bir rol model olabileceğini anlama açısından önem arz etmektedir.

Arap Baharı sürecinin hızla yayılmasında etkili olan Müslüman Kardeşler ve Nahda Hareketi gibi organize grupların etkileri oldukça önemlidir. Bu gruplar 20. yüzyılın ortalarından günümüze kadar bölge ülkelerinde İslamcı siyasetin ana aktörleri olmalarının yanı sıra, neredeyse her dönem muhalefette olmaları sebebiyle de Arap Baharı sürecinde otokrat liderlere karşı dinamik bir söylem geliştirmişlerdir. Özellikle baskıcı yöneticilere karşı muhalif bir söylem geliştiren İslamcı hareketler hem isyanlar sürecinde hem de isyanlar sonrasında kurulan yeni sistemde ana aktör olmuşlardır. Tunus merkezli Nahda Hareketi de Zeynel Abidin bin Ali'den sonra kurulan mutabakat hükümetlerinde özellikle seçimlerde gösterdiği başarılar sayesinde etkin bir konuma gelmiştir. Nahda'nın uzun yıllar süren muhalif İslamcı çizgisi devrim sonrası sistemi inşa etme noktasında güncellenmiş ve devrimin gerçekleşmesinde etkili olan diğer gruplarla diyalog kurarak çatışmaların yerine uyumlu siyasetin kapısını aralamıştır. Bu noktada Nahda Hareketi'nin ideolojik fikirlerini etkileyen Raşid el-Gannuşi'nin etkisi oldukça önemlidir. Uzun yıllar Tunus siyasetinde aktif rol

oynayan Gannuşi, siyasetçi kimliğinin yanı sıra İslam siyaset teorisi alanında da kaleme aldığı eserler sadece Tunus'u değil birçok İslami hareketi de etkilemiştir. Özellikle İslam siyaset teorisini hem geleneksel hem de çağdaş yorumları dikkate alarak incelediği *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler* eseriyle ses getirmiş ve Nahda'nın 21. yüzyılda şekillenecek siyaset anlayışını etkilemiştir. Gannuşi'nin vurguladığı nass ve şûra ilkesi, devlet ve yönetici karşısında sivil toplumun öncelenmesi, İslami demokrasi, eşitlik, çoğulculuk ve vatandaşlık konusunda Medine Site Devleti incelemesi gibi tematik yorumlar, özellikle devrim sonrası Tunus'ta kurulan yeni siyasal sistemin şekillenmesi sürecinde Nahda'nın pozisyonunu belirlemiştir. Çatışmacı siyasetten ziyade toplumun farklı aktörleriyle uyumlu çalışmayı önceleyen yeni bir anlayış geliştiren Gannuşi ve Nahda, toplum tarafından da takdir edilmiş ve katıldığı seçimlerde siyasetin en önemli aktörü olmayı başarmıştır.

Bu çalışma, Arap Baharı'nın başarılı ülkesi olarak görülen Tunus'ta değişme trendi gösteren İslamcı siyaseti ve söylemi, Gannuşi'nin fikirleriyle ve Nahda'nın yönelim ve arayışlarıyla açıklamayı hedeflemektedir. Çalışmada Arap Baharı sonrası Tunus siyasetini anlamak için Gannuşi'nin teopolitik duruşu incelenmiş ve devrim sonrası değişen İslamcı bakış açısı analiz edilmiştir. Bu çalışmanın amacı Tunus siyasetini sadece Arap Baharı'nın sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkileriyle açıklamanın ötesinde Ortadoğu coğrafyasının en önemli iki ideolojik hareketinden biri olan İslamcı siyasetin gelişimi ve mevcut şartlar ışığında kendini nasıl revize ederek yeni bir teopolitik pozisyon benimsediğini anlamlandırmaktır. Diğer bir deyişle bu çalışma devrimin önemli aktörlerinden biri olan ve siyaset teorisi açısından yeni bir anlayış ve zemin inşa etmeye çalışan Gannuşi'nin perspektifinden söz konusu gelişmeleri anlamaya odaklanmaktadır.

Teorik Çerçeve: İslamcı Siyasetin Dönüşümü

Temel olarak, İslamcılık Müslümanların karşı karşıya kaldıkları durumlara ilişkin sosyal, siyasal, ekonomik, toplumsal ve ideolojik iddialarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, Ayoob, Guilian Denoeux'un açıklamasına atıfta bulunarak İslamcılığı "İslam'ın siyasi hedefleri olan bireyler, gruplar ve örgütler tarafından araçsallaştırılmasının bir biçimi" olarak değerlendirmektedir (Ayoob, 2004). Bayat ise İslamcılığı "bir devlet veya İslami bir düzen kurma amacını taşıyan siyasi ajanda veya yörünge" olarak tanımlamaktadır. İslamcılık toplumlar için ah-

laki normlar empoze ederek toplumun ve devletin İslamlaştırılması amacını taşımaktadır (Bayat, 2013: 4).

İslamcılık her ne kadar bazı Müslüman toplumların iddialarını yansıtıyor olsa da tek tip bir siyasal İslami hareket formundan bahsedilemez. Müslüman toplumların sahip olduğu sosyo-ekonomik, politik, psikolojik durumlara göre İslamcı hareketlerin birbirinden farklılaştığı görülmektedir. Örneğin, Pakistan'daki cemaat-i İslami, İran'daki Şii İslamcılığı ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketinin ajandaları, öncelikleri ve yönelimleri birbirinden oldukça farklıdır (Bayat, 2013: 2). Pratikteki söz konusu farklılaşmanın yanı sıra İslamcı hareketler yaklaşımlarına göre de sınıflandırılmıştır. Volpi ve Stein, İslamcılığı devletçi İslamcılık ve devletçi olmayan İslamcılık olarak tasnif etmiştir (Volpi & Stein, 2015: 277). Buna göre, devletçi İslamcılık devlet yönetim sistemine ve toplumun inşasına öncelik verirken, devletçi olmayan İslamcılar bir taraftan toplumla ilişkilerini tesis ederken diğer taraftan modern devlet yapısına muhalefet etmişlerdir. İslami hareketler arasında fark olduğu gibi, aynı şekilde İslami hareketler içerisinde farklı fraksiyonlar da ortaya çıkabilmektedir. Devletçi olmayan İslamcıların devrimci eğilimine karşı, devletçi İslamcılar liberal demokratik sistem içinde İslami doktrini hayata geçirmenin arayışı içerisinde olmuşlardır.

Bayat da İslamcı hareketlerin farklılığını vurgulamaktadır. Bayat, anayasal çerçevede hareket eden şiddete ve demokratik olmayan yöntemlere karşı çıkarak bir İslam devleti kurmaya çalışan reformist İslamcıları, iktidarı ele geçirmek ve İslami bir nizam kurmak amacıyla topluma yukarıdan aşağıya İslam'ı empoze etmek için güç kullanımına başvuran ve terörizm gibi diğer illegal yollara tevessül eden devrimci/militan İslamcılardan ayırmak gerektiğine dikkat çekmektedir (Bayat, 2013: 5-6).

Batının sömürgesi altında ulusal değerlerin ve normların oluşumunu teşvik eden İslami hareketler, bu dönemde sömürgeci güçlerle mücadele etmek için bölgedeki milliyetçi hareketlere entegre olmuştur. O dönemin şartlarının önceliği bir nizam tesis etmekten ziyade bağımsızlığa ulaşmaktır. Bağımsızlık süreçleriyle birlikte ise milliyetçi ve otoriter rejimlerin ekonomik refah ve siyasi ilerleme sağlama konusundaki yetersiz girişimleri İslami hareketlerin önünü açmıştır (Volpi & Stein, 2015: 278). Bu nedenle, bağımsızlık sürecinde önemli roller üstlenen toplumsal kesimler, bu süreçte tesis ettikleri zeminlerini kaybettikçe, rejimlerinin sürekliliği uğruna otoriterleşme eğiliminde olmuşlardır (Ayoob, 2004: 3). Bu dönemde İslami hareketler, Cezayir ve

Mısır'dan Türkiye ve İran'a kadar uzanan milliyetçi, özellikle laik rejimlerin çeşitli baskısıyla karşı karşıya kalmıştır (Beinin & Stork, 1997: 4). İslami hareketlerin önemli bir kısmı mevcut rejimlerin pozisyonunu kabul ederken, bu pozisyona meydan okuyan diğer hareketler ise İran'da olduğu gibi devrim yapma eğiliminde olmuştur. 1980'lerde, İran'daki "İslam devrimi" İslamcılar için ilham kaynağı olmasına rağmen, devrim İran'a has bir olgu olarak kalmıştır (Volpi & Stein, 2015: 278). Bu durum İslami hareketler arasındaki ayrışmayı da beraberinde getirmiştir. Müslüman Kardeşler gibi hareketler mevcut sistem içerisinde siyasi ajandasını takip ederken, selefiler siyasete mesafeli bir pozisyon benimsemişlerdir (Volpi & Stein, 2015: 279).

İslami hareketlerin 1970'lerin başlarında ortaya çıktığı düşünülse de bu hareketlerin kökleri 19. yüzyılın sonlarına dayanmaktadır (Mandaville, 2016: 177). Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani İslami hareketlerin ilham aldığı önemli figürlerdir. Abduh ve Afgani emperyalist ve sömürgeci güçlere karşı tüm İslam aleminin birlik olması gerektiğine inanıyordu (Beinin & Stork, 1997: 5). İttihad-ı İslam fikrinin öncülerinden biri olan Afgani, Müslümanların sömürgeleştirilmesini Kur-an'dan uzaklaşmanın bir sonucu olarak görmüştür. Afgani'ye göre bu durumdan kurtulmak için İslami anlayış hurafelerden ve bidatlardan temizlenerek İslam birliği tesis edilmelidir. Abduh ise mevcut problemin çözümü için öncelikle dini anlayışın hurafelerden arındırılmasında aklın rehberliğine dikkat çekmektedir (Afgani, 1987: 27-32).

İslamcılığın bir diğer önemli öncüleri, Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el-Benna, Pakistan'da Cemaat-i İslami'nin kurucusu Mevdudi ve Seyyid Kutup olmuştur. Benna İslam'ın sadece ibadet ritüellerinden ibaret olmadığını "hayatın bütün safhalarını düzenleyen, bütün problemlere çözüm yolu gösteren, her konuda en hassas hükümleri veren, hayati problemler karşısında eli kolu bağlı kalmayan ve insanları ıslah etmesi mümkün olan yegâne nizam" olduğuna dikkat çekmektedir (El-Benna, 2018: 30). Bu yönüyle Benna, İslami bir devlet için Müslümanların örgütlü bir yapı içerisinde hareket etmesi gerektiğini ifade eden ilk isimdir.[1] Dolayısıyla Benna İslam dinini

[1] Hülafa-i Raşidin dönemiyle birlikte siyasi problemlerine hilafet ile çözüm bulan Müslümanlar uzun bir süre siyasi krizlerle karşılaşmamışlardır. Devletin söz konusu otoritesinin tesisiyle birlikte Sünni yönelim İslami bir siyasi otoritenin altında örgütlenme ihtiyacı hissetmemiş, aksine ferdi meselelere odaklanmıştır. Lakin hilafetin yıkılışı bir dönüm noktası olmuş ve Sünni tasavvurunda örgütlenmenin gerekliliğini ve örgütlenmeye duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Islah hareketleri her ne kadar ortaya çıksa da mevcut şartlar altında ıslah edilecek bir zemin dahi olmadığından başarıya erişilememiştir. Bunun yanında örgütlü bir şekilde bulunan bazı

siyasetten ve toplumun yönelimlerinden ayrı görmemektedir. Ayrıca Benna, İslami bir devletin kurulmasının gerekliliğine dikkat çekerek, bu devletin kurulmaması durumunda tüm Müslümanların günahkâr olduğunu belirtmektedir (El-Gannuşi, 1987: 131). Mevdudi de Benna ile benzer olarak İslam'ın ahlaki öğretilerden ibaret olmadığını, bireyi ilgilendiren her alana yönelik iddiası olduğunu dile getirmektedir (Mevdudi, 1992: 37). Mevdudi İslam'ın bireyin karşılaştığı sosyal ve siyasal sorunlar dahil olmak üzere tüm sorunlara çözüm sunduğunu ifade etmektedir (Mevdudi, 1992: 18). Bu bağlamda Mevdudi, Allah'ın hükümlerinin geçerli olduğu yani ilahi egemenliğe dayanan bir İslami devletin inşa edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[2] *Kur'an'a Göre Dört Terim* adlı eserinde İlah, Rab, İbadet ve Din kavramlarını bu bağlamda ele alan Mevdudi beşerî hükümlerin Allah'a ortak koşmak manasına geleceğine işaret etmektedir (Mevdudi, 1998). Allah kâinatta işleyen düzenin hâkimi olduğu gibi sosyal ve siyasal alandaki nizamın da mutlak hâkimi, tek kural koyucusu, tek egemen ve nihai otoritedir (Mevdudi, 1998: 61-63). Dolayısıyla yalnızca Allah'a ibadet etmek ve dinlerine Allah'a halis kılmak Müslümanların üzerine düşen bir görev iken, insan onurunu ayaklar altına alan tağutların hâkim olduğu mevcut otoritelere karşı inkılap gerçekleştirmek ise tüm insanlığın üzerine düşen bir görevdir (Mevdudi, 1986).

Diğer önemli bir isim olarak Seyyid Kutup da ilahi nizam beşerî nizam ayrımına giderek "beşerî nizamda Allah'a ait olan hakimiyetin tağutlar tarafından gasp edildiğini" belirtmektedir (Kutup, 2015: 45). İslam Allah'ın hakimiyetine davettir (Kutup, 2015: 60). Şeriat ve İslam devletinin olmaması nedeniyle cahiliye döneminde yaşadığımıza inanan Kutup'a göre, tüm inananların İslam'ın ilkelerini bir tarafa

tasavvuf hareketleri de bir devlet kurma idealine sahip değildir. Bir diğer örgütlü hareket olarak Şia ve Hariciler ise mevcut düzene muhalefet ederek hâkim sistemi devirmeye çalışmışlardır. Sünni hareketlerin örgütlü bir yapı içerisinde hareket etme gerekliliğini bir devlet idealiyle entegre eden Hasan el-Benna, bu bağlamda Sünni düşüncede bir makas değişimine önderlik etmiştir. Bu makas değişimini Gannuşi şu kelimelerle ifade etmektedir: "Gerçekten İslam kavramına İslami bir devletin kurulması için örgütlenme fikrini yerleştiren ilk Sünni ıslahatçı belki de Benna'dır. Onun önerdiği örgütlenme 'Tarikat' kuruluşunun geliştirilmiş bir kopyası biçiminde ortaya çıkmaktaysa da önerdiği örgütlenme, belli kanun ve yönetmeliklerin egemen olduğu bir merhaleden diğerine geçişte önceden tespit edilmiş öncüleri bulunan, her merhalenin ifade edildiği kendine özgü ıslahat ve karar almada belli yönetmelikleri olan siyasi ve kültürel bir kuruluştur." Detaylı bilgi için bkz: (El-Gannuşi, 1987: 139-142).

[2] Mevdudi İslami Devlet modelini teo-demokrasi olarak kavramsallaştırmaktadır. Dinin sosyal ve siyasal alandaki hükümleri İslami bir devleti zorunlu kılmaktadır. Ona göre İslam'da hakimiyet Allah'ındır. Allah tek kanun koyucudur. Dolayısıyla insan kanun koyarken tek kanun koyucu olarak Allah'ın otoritesine uygun hareket etmelidir. Bu sistem içerisinde Müslümanlar, düzeni sağlayacak kanun yapma süreçlerinde sınırlı bir otoriteye sahiptir. Lakin bu süreçte rol olacak Müslümanlar belirli bir sınıfın değil tüm Müslümanların üzerinde mutabık olduğu kişilerden seçilmelidir. Sistem olarak teo-demokrasinin benimsendiği İslami hükümet ve devlet ancak bu şartlarla mümkün olabilir. Detaylı bilgi için Bkz: (Mevdûdî, 2016; Mevdûdî, 1994).

bırakarak Batılı bir devlet sistemini inşa eden yozlaşmış hükümdarlara karşı cihat etmesi gerekmektedir (Kutup, 2015: 71). Beşerî nizamın tesis edilmesi İslam'ın hükümlerinden arındırılması anlamını taşımaktadır. Bu yüzden Kutup için hükümsüz bir İslam'dan, İslamsız bir Müslümandan bahsedilemez (Kutup, 2016: 85). İslam bireye ve bireyin inşa ettiği nizama hâkim olmalıdır.

Mandaville'e göre, 1967 Altı Gün Savaşındaki başarısızlık milliyetçi-laik-otoriter devlet formunun İslam dünyası için bir çare olmayacağının ispatı olmuş ve İslami canlanmanın temelini atmıştır (Mandaville, 2016: 184). Mandeville, İslami hareketleri ortaya çıkaran temel dinamiklerin sömürgeci devletlere karşı direniş ve Ortadoğu'da modern devlet inşası sürecindeki seküler devlet yapısına muhalefet olduğunu iddia etmektedir. Batı emperyalizmi karşısında hemen hemen tüm Müslüman ülkeler Avrupa'nın milliyetçiliği, laikliği ve ulus devlet kapitalizmiyle karşılaşmak zorunda kalmıştır. İslami kimlik, Batı'nın kültürel, politik ve ekonomik nüfuzuna karşı bir mücadele yöntemi oluşturmanın arayışı içerisinde olmuştur.

Batı sadece ekonomik ve askeri güç ile değil İslami değerlerle çelişen devlet formunu ve batılı değerleri ihraç ederek İslam dünyasını parçalamaya ve sömürgeci varlığını derinleştirmeye çalışıyordu. Batının sömürgeci politikaları karşısında İslamcı hareketlerin din ve siyaset ilişkisini anlamak için Mandeville dört kavramın dikkatlice analiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir (Mandaville, 2016: 176). Bunlardan birincisi Batı egemenliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan İslamcılık için İslam din ve devlettir (Islam din we dawla). Buna göre siyasi ve dini alanlar arasında herhangi bir farktan bahsedilemez. Siyaset dine hizmet eden bir olgudur. İkinci kavram ise egemenliktir. Yusuf Suresi'nin 40. Ayetinde geçen "Hüküm Allah'ındır." ifadesi ile egemenliğin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Üçüncü önemli kavram ise cihaddır. Mücadele anlamına gelen cihadın iki formu vardır. Bunlardan birincisi dış tehditlere karşı Müslüman beldeleri korumaya işaret eden küçük cihad, ikincisi ise kişinin kendi iç dünyasında günahlardan uzak durması için nefsiyle mücadelesine dikkat çeken büyük cihaddır. Geleneksel olarak cihad sadece Müslüman ülkelere dış bir saldırı olması durumunda kullanılan meşru güce işaret etmektedir. Fakat sonraki dönemde bu kavram yeniden formüle edilmiş geleneksel bağlamının dışında kullanılır hale gelmiştir.[3] Son kavram ise

[3] Cihad kavramının kullanılışının İslam'ın yayılmasının sadece güç ile olabileceği şüphesini ortaya çıkardığını ifade eden Gannuşi, İslam'ın cihad ile değil tebliğ ile yayılabileceğine, davetçinin üzerine düşenin de tebliğ olduğuna şu şekilde dikkat çekmektedir: "İslam toplumunun inşası ve ıslahı aşamasında cihad; İslam davetçilerinin gerek kendi nefislerinde İslam'ı gerçekleştirmek ve

Müslümanlara bir kimlik kazandıran ümmet kavramıdır. Ümmetin bir üyesi olmak diğer etnik veya alt kimliklerin inkârı anlamına gelmemektedir.

Bayat'a göre, İslamcıların ana ikilemlerinden biri, halkların haklarından ziyade halkların yükümlülüklerine odaklanmış olmalarıdır (Bayat, 2013: 5). Bayat'a göre İslamcılık demokrasi ile çelişiyor olsa da Post-İslamcılık çelişmemektedir (Bayat, 2013: 4-5). Bu bakımdan Post İslamcılık, İslamcılıktan farklı olarak, haklara, inanca, özgürlüğe dikkat çekerek laikliğin zorunluluğunu kabul etmekte ve sadece bir dinin diğer dinler üzerindeki hakimiyetini reddetmektedir (Bayat, 2013: 8). İslamcılar, kültürü, toplumu, siyaseti şekillendiren bir ideoloji biçimi olarak İslam'ın karşılaştıkları sosyal ve siyasal problemlere çözüm olacağını ve Müslümanları Batının yeni sömürgeleştirme pratiği olan modernleşmeden ve laiklikten kurtarabileceğini artık düşünmüyorlardı. İslamcılar artık demokrasi, çoğulculuk ve laikliği derinleştirmenin arayışı içerisine girdiler (Bayat, 2013: 10).

Bu durumun en önemli sebeplerinden bir tanesi mevcut devlet sisteminin ve rejimlerin otoriter karakterlerinin iflasına işaret eden 1967 Arap-İsrail Savaşı sonrasında rejimlerin meşruiyet eksikliğinin üstesinden gelmek adına daha fazla otoriterleşerek İslami hareketler üzerindeki baskılarını arttırmalarıdır. Ancak mevcut rejim ve düzen Batı ülkeleri tarafından teşvik edilmektedir. İslami hareketler bu sistemi kabul etmemiş ve mevcut düzene meydan okumuştur (Ayoob, 2004: 11). Batılı ülkelerin geniş tabana yayılacak siyasi reformları desteklememesinin en önemli sebeplerinden bir tanesi bölgedeki petrolün küresel ticaret için hayati bir öneme sahip olmasından kaynaklanmaktadır (Bromley, 1994: 88-89). Bu durumun sonucunda İslami hareketler Batılı değerlerle mücadele etmekten ziyade Batılı değerleri benimseyerek bölgenin otoriter yapısıyla mücadeleyi öncelemişlerdir. İslami hareketlerin önceliklerindeki bu makas değişimi İslamcılığın yeni bir formu olarak Post-İslamcılığı ortaya çıkarmıştır.

gerekse kitlelere İslami hakikatleri sağlamca kavratmak, yanlış anlamalar ve buna bağlı her türlü zulümden ve emperyalizmden tiksindirmek, Müslümanları eğitmek ve saflarını birleştirmek için çaba sarf etmekten ibarettir. İslam ceza hukukunu yürürlüğe koymak İslam davetçilerinin işi değildir. (…) İslam davetçilerinin yoluna herhangi bir tağuti güç dikildiği ve halklara baskı ve zulüm yapmaya, kendileriyle inanç özgürlüğü gibi özgürlükleri arasına set çekmeye başladığı zaman, İslam davetine düşen, güç kullanma yoluyla olsa bile bu zalim ve istibdatçı engelleri ve zulüm yuvalarını ortadan kaldırmak olur. Bu halkları, İslam'ı kabullenmek zorunda bırakmak için değil, ancak onlara İslam'ı tanıma fırsatının köklü bir şekilde verilmesi, hiçbir baskı ve zorlama altında olmadan onu açık seçik bir biçimde kabul etmelerini sağlamak amacını güder. İşte burada cihada bir mana daha eklenmektedir. Dünyaya egemen güçlerin hegemonyasını kırmak, inanç meselesi de dahil her ulusun kendi geleceğini tayin etme hakkına kavuşması için savaşmaktır." Detaylı bilgi için bkz: (El-Gannuşi, 1987: 241-242).

Post-İslamcılık, İslamcı paradigmadan pragmatik bir kopuşa ve İslami değerleri güçlendiren daha kucaklayıcı paradigmaya işaret etmektedir (Bayat, 2013: 26). Bayat'a göre, Post-İslamcılık, "dindarlık ve hakları, inanç ve özgürlüğü, İslam ve hürriyeti" bir arada buluşturmayı hedeflemektedir (Bayat, 2013: 5). Bu bağlamda bu yeni akım, dini görevlerden ziyade haklara, güç sahibi bir otoriteden ve dışlayıcılıktan ziyade çoğulculuğa ve katılıma, iktidar gücünü kullanarak tepeden inme İslamileştirme yerine toplumsal problemlere insan haklarına ve demokrasiye odaklanmaktaydı (Bayat, 2013: 10).

Post-İslamcılık, Oliver Roy'a göre Siyasal İslam'ın başarısızlığını ifade etmektedir (Roy, 1998). Çünkü Siyasal İslam moderniteye ve modern siyasal anlayışa meydan okumuş lakin bugün gelinen noktada modern devlet formunun varlığını kabul etmiştir. Post-İslamcılık, siyasi alana Müslümanlar için yeni bir vizyon yeni bir bakış açısı sunmuştur. Nihai olarak Siyasal İslam, evrensel iddialara rağmen ulus-devlet anlayışına entegre olmak zorunda kalmıştır. Diğer bir deyişle özünde modern devlet yapısına muhalefet olan Siyasal İslam'ın özü devlet haline gelmiştir. Dolayısıyla Siyasal İslam'ın, moderniteye meydan okuyan iddiası yerine ulusal sınırlar içerisinde hak arama arayışına dönüşerek başarısız olmuştur. Otoriter rejimlere karşı demokrasiyi, tek bir İslam biçimi yerine, İslam'ın çok kültürlü yönünü ön plana çıkaran Post-İslamcılar devleti ele geçirmek ve devletin gücü ile toplumun İslamlaşmasını empoze etmek yerine sosyal yardım faaliyetlerine ağırlık vermiş özgürlük ve hürriyet gibi bireysel taleplerin savunucusu haline gelmişlerdir.

Ayoob, Müslüman dünyası hakkında, siyaset ve din ayrılığının yokluğunun, siyasi eğilimlerin toplumun egemenliği değil, dinin egemenliğine neden olduğuna dair bir efsane ve mit olduğunu belirtmektedir. Ona göre dört halife döneminde siyasi alanlar ile dini alanlar birbirinden ayrılmıştır, ancak bazı Müslüman liderlerin kendi politikalarını meşrulaştırmak için siyaset ve dini birbirine karıştırmaktadır (Ayoob, 2004: 8-9). Ayubi de İslam'ın siyasi bir din olduğu fikrinin ortadan kaldırılmasının gerekliliğini savunmaktadır (Ayubi, 1991: 3-4). Ona göre İslamcılar tarafından hayal edilen devlet yapısı sadece şeriattan değil, aynı zamanda Arap kabile geleneğinden ve Bizans ve Fars mirasından etkilenerek şekillenmiş ve Müslümanların fetihler yoluyla farklı medeniyet ve toplumlarla etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Ayubi, 1991: 5).

Arap Baharına Giden Süreç: Nahda ve Gannuşi

Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesinde 2010 yılı itibariyle otoriter rejimleri ve onların sebep olduğu yoksulluğu, işsizliği ve toplumsal dinamikleri baskılayan ve özgürlüğe ve hürriyete imkân tanımayan anlayışı protesto etmek amacıyla başlayan halk hareketlerini tanımlamak için tercih edilen Arap Baharı kavramsallaştırması ilk defa Marc Lycnh tarafından kullanmıştır (Lynch, 2011). Kimilerine göre bu hareketler ekonomik ve siyasi reform talebinin bir yansıması iken, kimilerine göre ise İslami bir uyanışı veya küreselleşme olgusundan etkilenen gençlerin seküler, kozmopolit ve demokratik sistem talebini temsil etmektedir (Abusharif, 2014: 24). Bu bağlamda Tunus, Arap Hareketlerinin başladığı ilk yer olmuş, Muhammed Buazizi'nin ekonomik sorunlar nedeniyle kendisini yakması Arap hareketlerinin fitilini ateşlemiştir. Buazizi'nin başlattığı eylem kısa vadede Hamama aşiretinin egemen olduğu El Mazuna, Argab, Sak El Cedid ve Sabala'da karşılık bulmuş daha sonrasında ülkenin kıyı şeridine ve başkente doğru yayılmıştır (Tanrıverdi, 2011: 53). Tunus'u etkisi altına alan bu süreç bölgedeki diğer ülkelere de sıçramıştır. Yayıldığı her ülkede özgün sonuçlar doğuran Arap hareketleri, iç savaş, devrim, askeri darbe gibi farklı çıktılar üretmiştir. Mevcut senaryolar ışığında Arap hareketlerinin model ortaya koyabildiği tek ülke Tunus'tur. Lakin Tunus'taki süreç de kesintiye uğramaksızın ilerleyen bir süreç olmamıştır.

Toplumsal hareketin hızlı mobilizasyonu neticesinde yüksek katılımlı gösteriler düzenlenmiş, Cumhurbaşkanı Zeynel Abidin bin Ali ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Yasemin Devrimi ile Zeynel Abidin'in ülkeyi terk etmesi onun döneminde yasaklı hale gelen Nahda Hareketi'nin faaliyetlerine yeniden başlamasının ve uzun bir süredir sürgünde olan lideri Gannuşi'nin geri dönüşünün de önü açılmıştır. Zeynel Abidin'in ülkeyi terk etmesi üzerine anayasada belirtildiği üzere Meclis Başkanı Fuad Mebuza Cumhurbaşkanı olmuş ve hükümeti kurmakla Muhammed Gannuşi görevlendirmiştir (Ayhan, 2012: 77-78). Muhammed Gannuşi'nin kurduğu hükümetin yapısı protestoların devam etmesine neden olmuş, Gannuşi istifa etmek durumunda kalmıştır. Cumhurbaşkanı tarafından yeni hükümeti kurmakla görevlendirilen Beji Said Essebsi teknokrat bir hükümet kurmuştur. Geçici hükümet Ekim 2011 yılında yapılacak Kurucu Meclis seçimlerine kadar ülkeyi idare etmekle sorumludur.

2011 yılında yapılan seçimlerde Nahda Hareketi %41 oy oranıyla 217 koltuklu parlamentonun 90 sandalyesini kazandı. Lakin bu zafer Nahda Partisi'ne tek başına hükümet kurma yetkisi vermiyordu. Tunus'un seküler partisi olarak ön plana çıkan CFR %14'lük oy oranıyla 30 sandalye kazanırken, sol tandanslı bir parti olan Ettakol Partisi %10 oy oranıyla 21 koltuk kazandı (BBC, 2011). Tek başına hükümet kuramayan Nahda söz konusu partilerle koaliyon yaparak hükümeti kurdu. Bunun yanında Cumhurbaşkanlığı için Nahda bir aday göstermedi ve CFR'nin adayı Munsif el-Merzuki'yi destekleyerek konsensüs ve uzlaşmaya önem verildiğini göstermiş oldu (Özkoç, 2019: 706). Moncef Marzouki Tunus'un seçilmiş ilk cumhurbaşkanı oldu.

Nahda'nın uzlaşmacı siyasete verdiği önemi gösteren bir diğer olay ise anayasa yazım sürecinde anayasada şeriatın hükümlerinin rolü ile ilgili yaşanan tartışmalarda kendisini göstermektedir. Bir kriz potansiyeli taşıyan bu süreçte Raşid el-Gannuşi şeriat hükümlerinin doğrudan anayasada bulunmasının gerekmediğini, devletin dininin İslam olduğu ibaresine yer verilmesinin yeterli olacağını belirtmiştir. Bu noktada sekülerizm, devletin hiçbir dine ayrıcalık tanımaması olarak değerlendirilmiş dolayısıyla da İslam ile çatışmayacağının altı çizilmiştir (Özkoç, 2019: 709). Gannuşi'ye göre Tunus'un demokrasi yolculuğu tek bir olgu çerçevesinde gerçekleşebilirdi. O da ulusal uzlaşıydı. Ulusal uzlaşının anayasa sürecindeki önemine dikkat çeken Gannuşi, Nahda Partisi'nin iktidardan feragat ederek anayasal süreci yürütecek olan teknokrat hükümete destek vermesini sağladı. Ocak 2014 yılında kurucu meclisin hazırladığı anayasa parlamentoda 200 oyla kabul edildi (Sayın, 2019: 112).

Ekim 2014 yılında gerçekleşen parlamento seçimlerinde 2012 yılında kurulan ve seküler bir zeminde siyaset yapan diğer bir yönüyle de eski rejimin temsil eden (Bozbaş, 2019: 72) Nida Tunus Partisi %37,5 oy oranıyla parlamentoda 86 koltuk kazanırken, Ennahda Partisi önemli bir kayıp yaşayarak %27,2 oy oranıyla 69 koltuk kazanmıştır. Bir ay sonra yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ise Ennahda lideri Gannuşi Ennahda'nın aday göstermeyeceğini ilan etmiş ve mevcut Cumhurbaşkanı Merzuki ile Nida Tunus Partisi'nin adayı El-Baji Kaid Es-Sibsi arasında yapılan ikinci tur seçimlerinde Es-Sibsi Tunus'un seçilmiş ikinci cumhurbaşkanı olmuştur (Uysal & Gökçen, 2015: 115-116). Ennahda uzlaşıya önem veren bu stratejileriyle siyasi hayatı domine eden bir arayışın içinde olmadığını, iktidarı değil Tunus'ta demokrasinin kalıcılığını önceliğini göstermiştir.

2014 seçimlerinin galibi Nida Tunus Partisi iç siyasi kırılmalar neticesinde parçalanmıştır. Başbakan Yusuf Şahid, Nida Tunus Partisi'nden 40 milletvekiliyle ayrılmış ve Başbakan Şahid'in hükümeti Ennahda'nın sağladığı destek ile görevine devam etmiştir. Cumhurbaşkanı Es-Sibsi'nin vefatı sonrası Eylül 2019'da cumhurbaşkanlığı seçimleri, Ekim 2019'da ise parlamento seçimleri yapılmıştır. Parlamento seçimlerinin sonucunda %17,5 oy oranı ile Nahda birinci parti olmuş ve parlamentoda 50 sandalye kazanmıştır. Nabil el-Kervi'nin partisi Tunus'un Kalbi Partisi %15,6 oy oranıyla 38 sandalye kazanmıştır. 2014 seçimlerinin galibi olan Nida Tunus Partisi ise sadece 1 koltuk kazanabilmiştir (AA, 2019). Hükümet kurmak için 109 sandalyeye ihtiyaç duyulan Tunus parlamentosunda çok parçalı bir yapı ortaya çıkmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ise mevcut partilere muhalefet eden Kays Said Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Nahda Partisi adayı Abdülfettah Moro ikinci tura kalamazken Tunus'un Kalbi Partisi Lideri Karvi ise ikinci turda oyların sadece %27,8'ini alabilmiştir. Hükümet kurma görevi ise Cumhurbaşkanı Kays tarafından Hişam el-Meşişi'ye verilmiştir. Meşişi'nin teknokrat hükümeti Nahda hareketi, Tunus'un Kalbi, Islah, Yaşasın Tunus gibi partilerin desteğiyle 134 milletvekilinin oyunu alarak meclisten güvenoyu almıştır (AA, 2020).

Gannuşi'nin Teopolitiği

> *"Bizim projemiz, sadece bize ait bir özgürlüğü ve istibdat makamlarının dönüşümünü savunmaktan öte bir şeydir. Biz herkes için, bütün Tunuslular için uluslararası düzeyde özgürlük istiyoruz. Özgürlüğe, kültürel çoğulculuğa ve dünyanın bir tek geleceği olduğundan hareketle cennete dönüşeceğine inandığımız bir coğrafyaya çağırıyoruz."*
>
> ***Raşid el-Gannuşi***

Raşid Gannuşi siyasi aktivist kişiliğinin yanı sıra aynı zamanda İslam'da siyaset teorisi, İslam-Batı ilişkileri, demokrasi, eşitlik ve özgürlük gibi alanlarda teorik metinler kaleme almıştır. Azzam Tamimi'nin de belirttiği üzere özellikle 21. yüzyılda nasıl ki Hayreddin Paşa, Afgani ve Malik Bin Nebi gibi isimler İslami düşünceye etki ediyorsa Gannuşi'nin katkıları da gelecek nesillere etki edecektir (Tamimi, 2016: 370). Özellikle İslam-devlet-toplum ilişkileri bağlamında önemli eserler kaleme alan Gannuşi'nin fikirlerini anlamak, Nahda Hareketi'ne önderlik etmesi sebebiyle de güncel Tunus siyasetini anlama noktasında fayda sağlayacaktır. Arap Baharının başladığı ülke olan Tunus'un

devrimden sonraki siyaset mekanizmasının oluşmasında etkili olan grupların başında gelen Nahda Hareketi'nin fikirsel zemini, hem Gannuşi'nin 1980-2000 yılları arasında kaleme aldığı eserlerden etkilenmiş hem de bazı alanlarda bu fikirleri değiştirmiştir. Bu bölümde Gannuşi'nin siyaset, toplum ve devletle alakalı temel görüşleri, kendi eserleri bağlamında incelenecektir.

Din-Siyaset İlişkisi

Gannuşi'ye göre siyaset ve din birbirinden bağımsız değildir. Dinin toplum ve liderle olan bağı esasen toplumun varlığı ve dengeleriyle ilişkili olduğu için dini korumak da toplumun kendisini ve menfaatini korumak anlamına gelmektedir.[4] Bu bağlamda Gannuşi siyaseti "toplum işlerinin yürütülmesi ve toplumun menfaatine göre hareket edilmesi" şeklinde tanımlamaktadır (Gannuşi, 2015: 42). Din ve siyasetin dünyevi ve uhrevi işlerde bütüncül bir çerçevede toplumun menfaati doğrultusunda varlığı, toplumsal menfaat ve maslahatın da özünü oluşturur. Mesela Peygamber ve Raşid Halifeler döneminde mescidin hem dünyevi hem dini liderliğin merkezi olması bu minvalde anlaşılmaktadır. Tarihsel olarak incelendiğinde İslam tarihi siyaset-din, millet-devlet ve yönetici-alim ilişkisinde şekillenmiştir. Buna göre dinin ve siyasetin bütünleştiği Raşid halifeler döneminden sonra gelen hilafetin saltanata dönüşmesi aşamasıyla birlikte yönetici, alim ve toplum arasındaki dengeler değişmeye başlamıştır (Gannuşi, 2015: 44).

Gannuşi din-siyaset ilişkisinde toplumu merkez alır. Toplumun merkezi olması İslam'ın medeniyet yapısıyla da ilişkilidir. Bu minvalde Gannuşi'ye göre sivil toplumun sindirilmesi Müslümanların karşı karşıya kaldığı en büyük sorunların başında gelir. Çünkü sivil toplum yönetime verdiği yetkiyle yönetici için meşruiyeti sağlayan bir konumu temin eder. Toplum sözleşmesini andıran bu durumda iki taraf olarak devlet ve sivil toplumun yetki sınırlılıkları vardır. Gannuşi bu durumu şöyle açıklar: "Sivil toplumda devlet iktidarı tekeline almaz, iktidar hükümetle –yani siyasi yetki- toplum arasında paylaştırılmıştır ve burada denge toplumun lehinedir. Devlet insanların rızkını tekeline almaz: mülkiyet özeldir, pazar serbesttir, devlet eğitimi tekeline al-

[4] İslam'da dinin insanların maslahatı için geldiği noktasında görüş birliği vardır. Bu maslahatların en önemlilerinden biri adaletin sağlanmasıdır. Maslahatın korunması insan haklarının temelini oluşturur. Endülüslü İmam Şatibi'nin de belirttiği gibi beş zorunlu maslahat vardır. Bunlar din, nefis, akıl, soy ve malın korunmasıdır. Din bu ilkeleri korumak için kurallar koyarak ''yaşama, hür olma, eğitim, barışın sağlanması, mülkiyet ve adil bir sistemin koruduğu kamu hayatına ortak olma gibi'' geniş bir çerçeveyi kapsar (Gannuşi, 2015: 31).

maz: okullar serbesttir, devlet toplumsal hizmetin sunulmasını ve kültürü tekeline almaz: camilere, kültürel kulüpler, siyasi, kültürel ve dini tartışmalar genel olarak serbesttir" (Gannuşi, 2015: 68). Görüldüğü üzere devletin, toplumsal meselelerde "hakem" rolüne göre düzenlendiği bu bakışta devlet çökse dahi toplumsal yapının kuvveti ve dayanaklılığı devletle kaim olmadığı için aynı şekilde toplum çökmez, sistematikleşir ve düzeni muhafaza eder.

Sivil toplumun çatışmadan ziyade uyum içinde var olması Batı tecrübesiyle karşılaştırıldığında önemlidir. Gannuşi, Batı'da Tanrı-insan, din-siyaset, din-devlet arasında yaşanan çatışmaların İslam dünyasında yaşanmadığını, yaşanan bazı sorunların da kriz noktasına gelmemesinin sebebini tevhid ilkesi gereğince açıklamaktadır. Tevhid ilkesi tek bir ilah inancı üzerine kurulduğu için devlet, kilise veya yöneticinin ''mutlak ilahi otoriteyi temsil etmesine ve hegemonyası ile diktasını meşru göstermesine'' izin vermez (Gannuşi, 2015: 48). Burada önemli bir noktaya değinen Gannuşi'ye göre, Batı toplumları özgürlük mücadelesini, "toplumu ve devleti ezici kutsalın hakimiyetine" karşı vermişken, çağdaş Müslüman toplumlar özgürlük mücadelesini "ezici modern devlete" karşı vermiştir. Ezici kutsal ve ezici modern arasındaki bu ayrım toplumsal mücadelenin de karakterini etkilemektedir. Tevhid ilkesinin yanı sıra İslam'ın insanlar arasındaki ayrımcılığı körükleyen etnik, cinsel ve ulusal farklılıkları ortadan kaldırması, ilahi mesaj etrafında tüm insanlığın birliğini hedefleyerek "dini baskı ve ulusal kibri" yok etmesi Müslüman toplumdaki çatışmaların önüne geçmiştir.

Toplumsal çatışmadan ziyade toplumsal uyumun ön plana çıkması bu açıdan önem kazanmaktadır. Toplumsal uyum aynı zamanda bireyin kendine ve birlikte yaşadığı diğer insanlara karşı sorumluluğunu da belirler. İnsanın hem kendine hem de tüm topluma karşı sorumluluğunu Gannuşi şöyle açıklamaktadır: "Sünnetullah /Allah'ın kanunu beşerî birlikteliği zorunlu kıldığı için toplumun otoritesi bireyin otoritesinden, toplumun çıkarı bireyin çıkarından önce gelmektedir" (Gannuşi, 2015: 50). Toplum ve birey arasındaki uyum aynı zamanda meşru otoritenin tesisi için önemlidir. Bu bağlamda devlet ve yönetici toplum içindir, toplumun maslahatının aksine bir yönetim anlayışı da meşruluğunu kaybetmiştir. Devletin adalet ve eşitliği sağlaması noktasında toplum tarafından oluşturulan bir araç olması fikri, otoritenin kaynağının devlet değil toplum olduğu anlayışını ortaya koymaktadır. Bu fikre göre devlet toplumun iyiliği için toplum tarafından kullanılan

pek çok araçtan biridir.[5] Devletin amaç değil araç olması fikri İslamcı siyasetin devlet anlayışı açısından da önemlidir. Zira çağdaş dönem İslamcı siyasette ana amaç olan "devletin kurulması veya ele geçirilmesi" fikrinden farklı olarak devletin toplumsal maslahatı düzenleyen "araçlar içinden bir araç" olması farklı bir bakış olarak önem arz etmektedir. Sonuç olarak, Gannuşi temel hedef olarak devleti değil, sivil toplumu yeniden inşa etmenin önemine işaret etmektedir. İslami hareketin de temel hedefinin sivil toplumu inşa etmesinin gerektiğini belirttikten sonra sivil toplum kurumlarının kurulabilmesi için de "din, birey ve toplumun Allah'ın otoritesi hariç milletin otoritesinin üstündeki bütün otoritelerden kurtulmuş olması" gerektiğini belirtir (Gannuşi, 2015: 52).

Gannuşi'nin devletin otoritesi ve toplumun otoritesi ayrımını teorik zeminden pratik zemine kaydırarak somutlaştırmasının temelinde, toplumsal iyiliğin/maslahatın inşası fikri bulunmaktadır. Ortak iyinin temini için toplumsal uzlaşının sadece bireyler arasında değil aynı zamanda devlet, yönetici ve toplum arasında da bulunması gerekmektedir. Nasıl ki devlet toplumsal maslahat için araçlar içerisinde bir araçsa yönetici de aynı şekilde bu maslahatı gerçekleştirme noktasında bir araç konumundadır. Bu noktada Gannuşi din-siyaset, yöneten-yönetilen ve toplum-siyaset ilişkisini çerçeveleyen "fikir"in önemini şöyle vurgulamaktadır: "İslami yapıdaki ağırlık merkezi fikir yani ideolojidir. Ümmet, varlığının ve mesajının kaynağını bu fikre sarılmaktan alır. Devlet, ümmetin mesajını yerine getiren araçlardan sadece biridir. Ve bu araçta kutsallık yoktur. Kutsal olan ideoloji ve ümmettir" (Gannuşi, 2015: 107). Devletin ve yöneticinin kutsal olmaması fikri, Müslüman toplumsallığın karakteristik özelliğini oluşturur. Bu durumda hem devletin hem de yöneticinin kendi kişisel hegemonyası veya yönetme ihtirası toplumun önüne geçemez veya keyfi uygulamalarla yönetim-toplum arasındaki uyumlu ilişkiyi bozamaz. Bu açıdan sivil toplum, toplum otoritesinin yanında devletin ve yöneticinin de "törpülenmesi" demektir (Gannuşi, 2015: 54).[6]

[5] Devletin araç veya amaç olması ilişkisinin yanı sıra Gannuşi hükümetlerin halklarıyla olan ilişkisini de "devletin halkı" ve "halkın devleti" olarak iki şekilde ele alır. Buna göre "devletin halkı" olan yönetim biçiminde halkın iradesi yerine hükümeti elinde bulunduran başkan, parti ve zümrenin iradesi üstündür. Halkın devletinde ise halk iradesi "saygınlığın merkezi" ve "otoritenin temelidir" (Gannuşi, 2015: 137). Gannuşi'nin toplum temelli idare anlayışının hükümet-halk ilişkisinde de ön planda olması, Tunus siyasetinin seyri için de önem arz etmektedir.

[6] Devlet otoritesinin ve yöneticinin "törpülenmesini" Gannuşi şu şekilde açıklar: "Devletin otoriter yapısının törpülenmesi, vahşiliğinin giderilip insanileştirilmesi, bireylerin çıkarı ve onuru ile toplumun hakimiyeti için güç dengelerinde değişim yapılması, toplumun büyük ölçüde devletten bağımsız olması, devletin elinin her şeye ve her yere uzanmasını engelleyip dar bir

Nass ve Şûra İlkesi

Gannuşi siyasal haklar konusunda temel bir kavram olarak kamusal işlerin katılım çerçevesinde sağlandığı şûra ilkesinin temel alındığını belirtir. Din ve dünya işlerinin düzenlenmesinde topluluk oluşturmanın temel ilke olarak belirlenmesini İslam hukuku kaidelerinden olan "bir vacibi yerine getirmek için gerekli olan husus da vaciptir" ilkesi gereğince olduğunu belirten Gannuşi, Müslümanların görevinin de toplumla lider arasında sağlanan uyumla İslam devletinin inşa edilmesi olduğunu, belirlenen yöneticinin de şûrayı tatbik etmesi gerektiğini belirtir. Bu şartı sağlamanın siyaseten meşruiyeti sağlamayla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Yöneticinin başına buyruk hareket etmesi ve şûranın yetkisinin tanınmadığı durumda yönetim meşruiyetini kaybeder. Zira Gannuşi'ye göre toplumla imam arasındaki mutabakatın yükümlülüklerini yerine getirmeyen devlete itaat edilmez (Gannuşi, 2015: 36). Ayrıca bu noktada diğer bir önemli husus devletin yasallık ilkesinin vücuda gelmesidir. Gannuşi, Medine Site Devleti'nin dünya tarihinde ilk kez devletin yasallık ilkesini tanıyan devlet olduğunu belirtir, çünkü devlet başkanının iradesi ile devletin kanun gücü birbirinden ayrılmıştır. Devletin kanun hakimiyetini belirleyen "nass" (Kuran ve Sünnetle belirlenen yasallık) bütün otoritelerden daha üstün bir otorite belirlemesi sebebiyle devlet başkanının iradesinin de üstüne çıkmış ve site devletinin sakinleri olan siyasal toplumun sınırlarını belirlemiştir (Gannuşi, 2013: 162). Bu durum devlet başkanının keyfiliğini veya baskısını önlemesinin yanı sıra devlet başkanının da toplumsal ve yönetimsel görevinin sınırlarını çizmekteydi.

Nass yani kanunun yanı sıra Gannuşi, egemenliğin konumunu da inceler ve egemenliğin (şûra) ise ümmete ait olduğunu belirtir.[7] Kanun

alana hapsedilmesi, yeni İslam medeniyeti döneminde modern İslami hareketin temel hedefini temsil etmektedir. Bu yeni dönemle İslami düşünce ve İslam dünyası, bireylerin onurunu geri kazanır. Bu bireylerin girişimleri de yeni yapı içerisinde ağırlık merkezini oluşturur" (Gannuşi, 2015: 54).

[7] Gannuşi Batı devletlerinin iki esas üzere kaim olduğunu belirtmektedir: "Legalite ve Egemenlik." Legalite, kanun devleti yani hükümetin tasarruflarının belirli kural ve kaidelere bağlı olarak şekillenmesi demektir. Egemenlik ise devletin en yüce güç olması özellikle yasama gücünü elinde bulundurması demektir. (Gannuşi, 2013: 116). Gannuşi, bu tanımlardan sonra Batı toplumlarında kilise ve kralların istibdadıyla halklar arasındaki mücadelelerde, yasamanın kaynağı ve yürütmenin konumuyla devletin pozisyonunun değiştiğini belirtir. Batı toplumlarındaki devlet tasavvuru bu mücadeleler neticesinde ortaya çıkar. Bu durumun aksine İslam'da kanun devletinin sınırları, "nass" ve egemenlik de "şûra" ile belirlenmiştir. Kanun ve şûra arasında nass gereği uyum hasıl olduğu için de toplumsal çatışma ve krizler ortaya çıkmamıştır. Kamu iradesinin ve yöneticinin sınırlarının belli olması bu minvalde önemlidir. Hatta Gannuşi kamu iradesinin Batı toplumlarından daha önce Müslümanlarda vurgulandığını şöyle açıklar: "Müslümanlar Rousseau ve emsalinden çok daha önce kamu iradesinden söz etmiş ve toplum iradesini yüceltmişlerdir. Şöyle ki, buna göre; ümmet iradesi masumdur ve Allah'ın iradesinin bir parçasıdır" (Gannuşi, 2013: 187).

ve şûranın devlet yönetiminde esas olması Gannuşi'nin siyaset teorisi için temel zemin olmaktadır. Gannuşi bu noktada güncel siyasi duruşuyla da paralel olarak görülebilecek bir görüşü öne çıkarmaktadır. Bu da ehliyetli kimselerin bulunduğu meclisin teşkili için seçimin ön plana çıkmasıdır. Gannuşi, Halid Muhammed Halid'in bu hususta ki görüşünü şöyle alıntılamaktadır: "İslam'ın önerdiği şûra hadisinden anlaşılan, aslında parlamenter demokrasiden başka bir şey değildir. Bu sistemde halk, önce kendisini temsil edecek vekiller seçer. Bu vekiller halkın irade ve isteğini temsil etmektedir. Bana göre bu vekiller ehlu'l-hal ve'l-akddir. Özellikle de Millet Meclisi velev sınırlı bir şekildeki tayinle de olsa uzman birtakım kimseleri de içeriyorsa…" (Gannuşi, 2013:194). Görüldüğü üzere seçimin, şûranın oluşturulmasındaki etkisi esasen toplumsal otoritenin de oluşturulması ve devlet yönetimindeki düzenin tesis edilmesidir. Özellikle Yasemin Devrimi sonrası Nahda'nın parlamentodaki uyumlu siyaseti ve seçimi ön plana çıkararak parti şeklinde yönetime talip olması Gannuşi'nin siyaset teorisiyle uyumlu görünmektedir.

Yöneten ve Yönetilen

Bir siyasal sistemde iktidarın tesis edilmesi aşamasında yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin ne şekilde kurulduğu siyasal sistemin karakteristik özelliklerini belirleme açısından önem arz etmektedir. Yöneten ve yönetilenin görevleri, tasnifi ve birbirine karşı sorumlulukları bağlamında siyasal sistemin türü ve işleyişi de şekillenir. Bu bağlamda devlet yönetiminde maslahatların yerine getirilmesi için gerekli olan iktidarın inşası hususu Gannuşi için de önemlidir. Gannuşi, "toplumsal olan fıtri kanun" için sosyal otoritenin inşasının gerekli olduğunu belirtir çünkü sosyal otorite, toplumsal adaleti ikame ederken aynı zamanda şûranın tesis edilmesi, eşitliğin sağlanması, servetin adil dağılımı, idarecilerin usulsüzlüklerinin önlenmesi gibi temel toplumsal maslahatların yani bir toplumu ayakta tutacak temel ilkelerin varlığı için de elzemdir. Otoriteye de İslami bir çerçeve çizen Gannuşi bu noktada önemli bir vurgu yapar ve "iktidarın zorunlu olmasını" dini bir emirden ziyade dinin getirmiş olduğu kanunların yaşayabileceği ortamın tesisi için "amaç olarak değil araç olarak" görüldüğünü belirtir (Gannuşi, 2013: 139). Bu husus önemlidir çünkü otoritenin ve iktidarın amaç olmaktan öte toplumsal maslahatın zeminini oluşturan araç olması, yönetimin ve siyasetin şekillenmesi aşamasında iktidarın yerini belirler. Gannuşi için "otorite (hükümet), din ve dünya

işlerinin korunması için sosyal bir görevdir; bu görevi üstlenenler de halkın nezdinde birer görevli ve hizmetçiden başka bir şey değildir" (Gannuşi, 2013: 141). Sosyal otorite olarak hükümeti denetleyen de toplumdaki sivil/sosyal yapı olan ümmettir. Denge ve denetleme mekanizması olan ümmet, Gannuşi için "daima uyanık durumda olan bir kamuoyu" gibidir (Gannuşi, 2013: 140). Bu noktada yöneten ve yönetilen arasında tesis edilen ilişki önemlidir.

Yöneten-yönetilen ilişkisini anlamak için yöneten ve yönetilen arasında oluşan iktidar ilişkisini anlamak gerekmektedir. Bu noktada, Gannuşi şûra ve İslam devletinin doğuşunda "imametin bir sözleşme" olduğu fikrini irdeler. Buna göre halife (yönetici) gücünü ümmetten (toplum) alır ve aralarında bir "akit" meydana gelir. Bu akit sonucunda yöneten-yönetilen ilişkisinin sınırları belirlenir ki; Gannuşi bu durumu şöyle açıklar: "Devlet başkanının yetkisinin ve gücünün tek kaynağı ümmettir. Ümmetin, başkan üzerinde egemenliği vardır. Tabii ki bütün bunlar anayasa çerçevesinde söz konusudur" (Gannuşi, 2013: 221). Ümmetin konumunun yöneticinin üstünde olması, ümmetin toplumsal denetleme mekanizması olması açısından dinamizmine de ışık tutmaktadır. Çünkü ümmetin riyaset bakımından yöneticiye biat etmesi Müslüman fertlerin toplumsal görevlerinden ve haklarından vazgeçtiği anlamına gelmez. Bu hususta ümmet "emri bi'l maruf ve nehy ani'l münker (iyiliği emretme, kötülükten nehyetme) ilkesi gereğince "devlet iktidarının dördüncü kuvveti" olarak görülür. Bu kuvveti de sivil toplum kuruluşları, basın, üniversiteler ve mescitler oluşturur (Gannuşi, 2013: 280). Toplumun yönetici üstündeki denetleme gücü ve bizatihi toplumdaki her ferdin bu gücü görev bilmesi denge-denetleme mekanizması olarak dinamik toplumun bir örneği görülebilir. Azzam Tamimi'nin de belirttiği gibi Gannuşi'nin ideal yönetim sistemi, bireyin organize ve eğitsel mekanizmaları birlikte idare ettiği, kendi haysiyetinin farkında olan ve bu haysiyeti koruyan, keyfi ve despot yönetime karşı gerekli tedbirleri alan ve tüm bu süreçlerle bireyin gerçek potansiyelini ortaya çıkaran bir sistemdir. Bu sistem de nihai olarak yöneten ve yönetilen arasındaki siyasi, sosyal ve ekonomik uçurumun zamanla kapandığı bir süreci ortaya çıkarır (Tamimi, 2016: 145). Bu durumda yöneten gücünü toplumdan aldığı nispette meşru ve egemendir. Devlet başkanının meşruiyet ve gücünü ümmetten almasını Gannuşi üç farklı versiyonla özetler:

"a-) Teokratik düzende ümmetin konumu: Allah-Yönetici-Toplum,

b-) Batı demokrasi düzeninde ümmetin konumu: Toplum-Yönetici,

c-) İslami demokrasi düzeninde ümmetin konumu: Allah–Toplum-Yönetici" (Gannuşi, 2013: 266).

Bu durumda Gannuşi, İslam düzeninde devlet başkanının gücünü ümmetten aldığı gerekçesiyle diğerlerine göre daha demokratik olduğunu da vurgulamaktadır.

Demokrasi

Gannuşi'ye göre "İslami yönetim çeşitli şekillerde ve formlarda ortaya konabilir" (Gannuşi, 2013: 29). Buna göre esas olan ilkeler (Kuran ve Sünnet) çerçevesinde zamanın, mekânın, tecrübelerin ve içtihatların farklılıklarına göre hükümet şekillenir. Dinî siyaset özünde adaleti tesis etmeyi ve zulmü önlemeyi esas maksat ittihaz ettiği için, toplumsal maslahatın temin edilmesi noktasında beşerî tüm birikimlerden faydalanabilir. Gannnuşi bu görüşleriyle adaletin, özgürlüğün ve toplumsal maslahatların tesis edilmesindeki beşerî birikimlerin incelenmesini ve toptan retçi veya toptan kabulcü bir anlayış yerine "faydalı olanın alınması" felsefesiyle hareket etmektedir.[8]

İslam ve demokrasi tartışması, birçok siyaset ve sosyal bilimcinin ilgilendiği ve üzerine çok geniş bir literatürün oluştuğu adeta yeni bir çalışma alanı olabilecek bir konumdadır. Bu geniş tartışmanın bağlamı çalışmanın sınırlarını aşacağı için odak noktamız olan Gannuşi'nin demokrasi yorumu incelenecektir. Gannuşi, İslam-demokrasi tartışmasının mihver noktalarından olan "Hüküm Allah'ındır" ayeti gereğince demokrasiye karşı çıkan grupların, bu ayetin "büyük bir devrim" olduğunu anlayamadığını vurgular. Gannuşi'ye göre bu ayetin anlamı, "kralların mutlak hakimiyetlerinden, servet, otorite ve karar almada başına buyruk davranma haklarından mahrum edilmesi ve yöneticinin yalnızca halkın hizmetçisi ve kanun koyma hakkı olmayan yürütmeden sorumlu kişi olması" demektir (Gannuşi, 2015: 126-127). Yine bu bağlamda kralların keyfi otoritesinin sınırlandırılması anlamına gelen bu ayet "kanunun ve ümmetin hükmetmesi" anlamına gelmektedir. Kralların, elitlerin veya teokratik manada din adamlarının keyfi yönetiminin yerine "iman ettiği ve seçtiği şeyler çerçevesinde

[8] Gannuşi bu konuyla alakalı Mağribli filozof İbni Rüşd'e atıfla şöyle der: "Milliyetleri ve dinleri ne olursa olsun beşerî tecrübelerden yararlanılması gerektiği hususuna dikkat çeken İbni Rüşd, hikmetin şeriatın süt kardeşi olduğunu söyler" (Gannuşi, 2013: 31).

ümmetin hükmü" olan yönetim anlayışı bağlamında İslam ve demokrasi Gannuşi'ye göre uyuşmaktadır (Gannuşi, 2015: 127). Bu noktada görüleceği üzere Gannuşi'nin demokrasi anlayışı liberal Batı demokrasisinden farklılık göstermektedir. Yaşanılan coğrafya ve kültürün yönetim anlayışında da farklılık göstereceği fikri önem arz etmektedir. Bu durumu Gannuşi şöyle vurgulamaktadır: "Düşmanca davranılmasının yanı sıra bir halkın temel kültürünün görmezden gelindiği yerde ne demokrasi ne de modernizm olur" (Gannuşi, 2015: 124). Gannuşi, demokrasiyi, insanın inşa ettiği en iyi yönetim sistemi olarak görmektedir. Diğer yandan Gannuşi İslami hareketlerin onları kurban eden diktatörlüklere karşı çıkmak yerine demokrasiye karşı bir muhalefet yolu izlemelerini de eleştirmektedir (Bartal, 2020: 119).

Vatandaşlık

Gannuşi vatandaşlık problemini ele alırken Medine Vesikasına dayanan ilk İslam şehrini örnek verir. Gannuşi'ye göre Peygamber'in kurduğu Muhacir, Ensar ve Yahudilerin bir arada yaşadığı Medine devlet modeli, azınlıkların haklarının korunarak ve farklı dini grupların haklarının garanti altına alınarak nasıl bir ulus-devlet inşa edilebileceğinin en güzel örneğidir (Bartal, 2020: 118). Bu bağlamda Medine Site Devleti, halk (ümmet), belli bir toprak parçası, otorite ve hukuk sistemiyle inşa edildiği için bir devletin taşıdığı şartlara sahiptir. Burada vatandaşlık için ortaya konan husus ise şöyledir: "Medine için belirtilen sınırlar içinde yaşamaya katılım ile, bu devletin kendisine yüklediği haklara ve yükümlülüklere riayet etmektir" (Gannuşi, 2013: 145). Farklılıkların bir arada ancak bir amaçla yaşadığı Medine Site devletini temel alan Gannuşi, Tunus siyasetinde özellikle Yasemin Devrimi sonrası oluşan mutabakat hükümetinde Nahda'nın vatandaşlık söylemini etkilemiştir. Buna göre herkesin vatandaşlık hakkına sahip olduğu ve barış içinde devletin çatısı altında, devletin tüm vatandaşların hakkını koruduğu medeni bir topluluk oluşturabildi. Bu durum aynı zamanda vatandaşların arasındaki eşitliğin tesisindeki en önemli adımlardan biriydi.[9]

[9] İslam'da Müslümanlar harici diğer gruplara verilen "zımmi" tabiri bu noktada önemlidir. Özellikle İslam ülkelerinde gayrimüslim vatandaşların konumu ile alakalı incelemeler hem İslami hem de Batı literatüründe oldukça fazladır. Gannuşi "eşitliğin, İslam toplumunda vatandaşlık ilişkilerinin temeli" olduğunu belirterek Zeydan ve el-Avva'nın yorumuna katılarak şu alıntıyı yapar: "Günümüz toplumunda farklı dinlere mensup olan insanlar vatandaşlık adı altında birbirleriyle iyice kaynaşmış bulunmaktadırlar. Dolayısıyla devletin de vatandaşlık esası üzerine bina edilmiş olması artık "zımmi" kavramına ihtiyaç bırakmamaktadır. Hatta böyle bir ıstılahın devam etmesi ihtiyacı da yoktur. Asıl olan vatandaşlar arasındaki eşitliktir" (Gannuşi, 2013: 61).

Çoğulculuk ve Çok Particilik

Çoğulculuk ve particilik meselesi Gannuşi'nin siyaset anlayışında önemli bir yer tutar. Yönetimde şûra prensibinin temel olması sebebiyle oluşturulacak şûranın çeşitliliği ve particilik meselesi sadece Gannuşi'nin değil çağdaş dönem İslam düşünürlerini de ilgilendirmiştir.[10] Gannuşi, İslam'da çoğulculuğun temelini "Dinde zorlama yoktur" ayetine dayandırmaktadır. Esasen bu tartışmanın sebebi çağdaş dönem İslami akımların siyasi partilere karşı olumsuz tutumudur. Özellikle, Hasan el Benna ve Seyyid Kutub'un görüşlerinden etkilenen Müslüman Kardeşler'in uzun süre siyasi partilerle mesafeli olması bu hususta önemli bir etkendir. Ancak Gannuşi bunlardan farklı olarak particiliğin günümüz dünyasında hukuk ve kanun devletinin temel unsurlarından olması ve her türlü baskıya karşı hürriyetin teminatı olabileceği sebebiyle siyasi partileri olumlar (Gannuşi, 2013: 405). Bu görüşlere paralel olarak Nahda Hareketi'nin fikirlerini anlatan Gannuşi, hareketin demokrasiyi benimsediğini ve çoğulcu bir siyasi yapıyı talep ettiğini belirterek, ideolojisi ne olursa olsun hiçbir siyasi yapının siyaset dışında bırakılmaması gerektiğini savunmaktadır (Gannuşi, 2013: 410). Bu husus özellikle Yasemin devrimi sonrası Gannuşi ve Nahda'nın siyasi pozisyonunu etkileyen görüşlerden biridir. Toplumdaki laik, sosyalist ve liberal diğer grupların varlığının siyasi arenada kabul edilmesi, bu gruplarla ortak bir siyasi zeminde mücadele edilmesi ve eşit parlamenter seviyede münazara kültürünün ortaya çıkarılması hareketin genel politik çerçevesini şekillendirmiştir. Esasen Gannuşi, Yasemin Devriminden yıllar önce siyasi çoğulculuğu vurgulayan söylemler geliştirmişti. Örneğin; Nahda'nın çoğulculuk anlayışını hareketin kuruluş beyannamesinden şöyle alıntılamaktadır: "İktidarın bir kişinin eline terk edilerek kişileştirilmesi ilkesi reddedilmelidir. Çünkü bu tür bir ilke insan iradesini yok saymakta, halkın gücünü bir kenara itmekte ve sonuç olarak da ülkeyi şiddet ortamına sürüklemektedir. Bunun karşıtı olan ilke ise bütün halk güçlerine imkân vermek, düşünme ve fikir özgürlüğü, toplantı ve gösteri özgürlüğü ve diğer legal ve meşru hakların tanınmasıdır. Bu hususta ülkede bulunan tüm ulusal güçlerle yardımlaşma içinde olunmalıdır" (Gannuşi, 2013: 410-411). Farklı gruplara tolerans ve esnekliğin hareketin teme-

[10] Gannuşi İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler eserinde ıslah hareketleri ve uyanış önderleri başlığında bu isimlerden bazılarını inceler. Rıfaatu't Tahtavi (1801-1873), Kevabi (1854-1920), Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Hayreddin Tunusi gibi isimlerin yanı sıra özellikle particilik konusunda Müslüman Kardeşler'in fikir babalarından Hasan el Benna'ya özel bir ayırır. Detaylı bilgi için bkz. (Gannuşi, 2013: 395-405).

li olması özellikle modern Tunus siyaseti için önem arz etmektedir. Ortak vatandaşlık ilkesine dayanan bu çoğulculuk, fikir ve inançları ne olursa olsun bireylerin vatandaşlık hukukundan eşit şekilde yararlanması fikrine dayanmaktadır.

Aydınlar

Gannuşi genel olarak Müslüman toplumların yaşadığı sıkıntılarda özellikle aydınların rolü olduğunu belirtmektedir ve aydınları totaliter yöneticileri desteklediklerı için eleştirmektedir. Bu konu özellikle Tunus siyaseti için önem arz etmektedir. Çünkü aydınlar birlikte hareket etmediği için totaliter yönetime karşı toplumsal mücadelenin parçalanmasında önemli etkileri olmuştur. Bu minvalde Gannuşi aydınlar arasında yapılacak uzlaşıda bir yol haritası mahiyetinde şu maddeleri sıralamaktadır:

a) İçtihat hakkını garanti etmekle -zira İslam'da ne kilise ne de ümmet adına konuşan resmi bir sözcü vardır- çağdaş kültürümüzün en yüce kaynağı olarak İslam'ı ve Arap kültürünü kabul etmek,

b) Mezhebine ya da cinsiyetine bakılmaksızın zulme uğrayana yardım etmek (…) ve ister İslami ister laik, ideolojisi ne olursa olsun zalime karşı durmak,

c) Herkesin ifade, inanç, bir araya gelme, yönetime ortak olma ve seçim sandıkları kanalıyla dönüşümlü olarak iktidara gelme hakkını güvence altına alan eşit hakları olduğunu kabul etmek,

d) Sivil toplum kurumlarından geriye kalanı savunmak ve saldırganın mezhebi ne olursa olsun bu kurumların bağımsızlığına zarar verilmesine karşı kapsamlı bir uzlaşmaya gitmek,

e) Yerel bir zalime karşı yabancıdan yardım talebinde bulunmaktan mutlak surette kaçınmak, buna karşılık ulusal birliği desteklemek ve hâkim otorite ne olursa olsun bu birliğin tehlikelere maruz kalmasını engellemek" (Gannuşi, 2015: 117).

Gannuşi'nin aydınlarla uzlaşı bağlamında sıraladığı maddelerin toplumsal ve ulusal birlik vurgusu, ideolojisi ne olursa olsun totaliter yönetimlere karşı birlikte hareket edilmesi, ifade, inanç ve yönetime ortak olma gibi hürriyetleri toplumsal tabanda sağlamayı temel esas olarak belirtmesi güncel Tunus siyasetindeki farklı grupların özellikle Arap Baharı sonrası bölgedeki istikrarsız diğer ülkelere nazaran daha başarılı olmasındaki sebeplerden görülebilir. Çatışmacı ve seçkinci si-

yaset anlayışının aksine Gannuşi siyasi model olarak çözüm noktasını: "herkesin devrime ve yönetime katılımını garanti ettiği gibi insanların özgürlüklerini ve onurlarını da garanti eden, kültürel, siyasi ve ekonomik girişim hakkına, halkımızla ümmetimizin onuru, bağımsızlığı ve insanlığın iyiliği çerçevesinde farklı projeler ve farklı insanlar arasında kimsenin vesayeti olmadan seçim yapma hakkına sınır getirmeyen gerçek bir demokrasi" şeklinde belirlemektedir (Gannuşi, 2015: 134).

Arap Baharı ve Değişen Teopolitik Söylem

Gannuşi'nin geçmiş bölümde incelediğimiz siyaset anlayışının teorik çıktıları Arap Baharıyla değişiklik göstermeye başlamış ve devrimin getirdiği dinamizm ve yenilenme fırsatı söylem değişikliklerine yol açmıştır. Değişim noktasında devrimin büyük bir fırsatı beraberinde getirmesi Gannuşi ve Nahda için de yeni bir dönemin başlangıcını ifade etmiştir. Tunus'un istikrarlı bir demokrasiye kavuşabilmesi için Nahda, diğer toplumsal gruplarla uzlaşıya giderek mutabakat hükümetleri kurmuş ve siyaseti domine etmenin arayışı içerisinde olmamıştır. Bu durumun Gannuşi'nin önemle üzerinde durduğu şûra, sivil toplum, demokrasi, devlet ve yönetici karşısında toplumun öncelenmesi argümanlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu teorik zemin aynı zamanda devrim sonrası geçiş ve yeni devletin inşası sürecinde İslamcı siyasetin hızlı bir şekilde uyum sağlamasına ve değişimin ana aktörlerinden biri olmasına fırsat tanımıştır. Gannuşi'nin 1990'lı yıllarda teorik olarak ele aldığı çatışmadan ziyade toplumsal uzlaşı fikirlerinin pratik çıktıları devrim sonrası kendini göstermiştir.

Değişen siyaset, söylem ve ideolojinin de yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, yeni bir dille siyaset artık Tunus'taki İslamcı siyasetin ana söylemini oluşturmaya başlamıştır. Nahda Hareketi'nin 2016 yılında gerçekleştirilen 10. Parti Kongresi'nde artık İslamcı bir hareket olmadığı belirtilmiş, parti kimliğinin Avrupa'da bulunan Hristiyan Demokratlara referansla Müslüman Demokratlar kavramsallaştırması ile özdeşleşebileceğinin altı çizilmiştir (Marks & Ounissi, 2017). Bunun yanında Ounissi, Nahda Hareketi'nin bölgedeki diğer İslami hareketlerden farklı olarak "oldukça ulusal bir yörüngeye" sahip olduğunu vurgulamaktadır (Marks & Ounissi, 2017). Tunus'ta İslami hareket İttihad-i İslam ilkesinden ziyade ulusal bir forma bürünmüştür.

Kongrede üzerinde önemle durulan bir diğer husus ise siyaset ile din arasındaki ayrım ve laiklikle ilgili benimsenecek olan yol haritası

olmuştur. Dinin herhangi bir partinin tekelinde olamayacağı vurgulanarak Nahda Hareketi'nin seküler bir zeminde siyaset yapacağı belirtilmiştir. Nahda din ve demokrasi arasındaki uzlaşmacı ve çoğulcu yorumu sayesinde Tunus'un demokratik dönüşümünde seküler muadillerinin aksine daha önemli bir rol oynadığı görülmektedir (Özcan, 2018: 224). Devletin nötr bir forma sahip olması gerektiğini belirten Gannuşi, laiklik konusunda aynı fikirdedir. Fransız tipi laiklik anlayışında olduğu gibi herhangi bir ideoloji veya din adına dinin yaşanmasını engellemekten ziyade, devletin bir dine diğerlerinden ayrıcalıklı bir pozisyon sağlamaması gerekmektedir (Ghannouchi, 2013: 164-166).[11] Laiklik adına dine kamusal ve sosyal hayatta yer vermemek laikliğin özgürlüklere alan açan değil özgürlükleri kısıtlayan bir rol oynadığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle özünde kilisenin sosyal ve kamusal alandaki rolüne muhalefet olarak ortaya çıkan bu laiklik formunun, bugün gelinen noktada kamusal ve sosyal alandaki rolünü sağlamlaştırmaya çalışması bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Özellikle otoriter rejimler bu katı laiklik anlayışıyla kendi iktidarlarını tesis etmenin arayışı içerisinde olmuş, laikliği sosyal ve siyasal alandaki baskın konumlarını genişletmenin meşru zemini olarak araçsallaştırmışlardır.

İslami hareketlerin ekseriyetle yeryüzünde adaleti tesis etmek adına devlet kurma motivasyonuyla hareket etmesi Gannuşi tarafından eleştirilmektedir. Ona göre Müslümanların devlet kurma sorumluluğu olmakla birlikte toplumsal nizamı inşa etme sorumluluğu da vardır. Devlet kurma sorumluluğunun ana motivasyon kaynağı haline gelmesi sosyal alanların ihmal edilmesine neden olmaktadır. İslami hareketler toplumsal alana odaklanmalı "kalplerin Allah'a yakınlaştırılmasını, toplumda birliğin ve beraberliğin inşasını" sağlamalıdır (Gannuşi, 2003: 168). İslami hareketlerin odak noktası devletten ziyade birey ve toplum olmalıdır. Hatta devletin toplumsal hayattaki rolü sınırlandırılmalı devlet nötr bir rol oynamalıdır (Gannuşi, 2015: 68-73). Yani benlik atfeden herhangi bir olgudan bağımsız olmalıdır. Dolayısıyla devlet tüm ideolojilere, dinlere, aidiyetlere, kimliklere ve kültürlere eşit mesafede durarak hepsinin varlığını ve hürriyetini garanti altına alacak iklimi oluşturmalıdır. Bu bağlamda Nahda Hareketi de artık

[11] Gannuşi, laik partilerle ittifak hususunda yeni bir söylem geliştirerek bu partilerle iş birliğine gidilebileceğini de düşünmektedir. Bu argümanını Kur-an'ı Kerim'deki Yusuf Peygamberin kıssasına dayandıran Gannuşi, Yusuf Peygamberin baskı ve zulmün en önemli sembollerinden biri olan Firavun'un yönettiği Mısır'da İslami bir yönetimin kurulmasını beklemeden görev aldığını ve kuraklığa karşı ulusuna yardım ettiğini belirtmektedir (Bartal, 2020: 119). Bu bağlamda İslami bir nizam kurulmadan Müslümanlarda kendi milletlerinin maslahatına hizmet edebilecekleri pozisyonlarda görev almalarında bir beis yoktur.

ideolojik saiklerin hâkim olduğu siyasal ajandasını bir tarafa bırakarak toplumun en önemli gündemi olan işsizlik, ekonomik sorunlar, enflasyon gibi problemlere odaklanmalıdır (Ghannouchi, 2013: 164-166). Diğer bir deyişle Nahda kimlik siyasetinden ve "ahiret hakkında vazeden" İslamcı bir siyaset modelinden, Tunus'un problemlerine çözüm arayan demokratik siyasete bir geçiş yaşamıştır (Ghannouchi R. , 2016; akt. Kaya, 2018: 133). Böylece din hem onu manipüle edenlerin elinden hem de siyasetin tahakkümünden kurtulacaktır (Ghannouchi R. , 2016). Gannuşi'nin değişen teopolitik söyleminin temelinde geçmişte otokrat hükümetlere karşı yürütülen politikalara devrim sonrası dönemde bir ihtiyaç kalmadığı fikri de yatmaktadır. Devrim sonrası inşa edilen yeni sistem ve mutabakatla kabul edilen yeni anayasayla toplumun geniş kesimlerine verilen haklar neticesinde Müslümanların toplumdan ve siyasetten uzaklaştırılması politikasının ortadan kalkması Nahda'nın ve Gannuşi'nin de pozisyonunu değiştirmiştir. Bu sebeple artık İslamcı tanımlaması yerine Müslüman demokrat kimliğinin kabul edildiğini de belirtmektedir (Ghannouchi R. , 2016).

Sonuç: İslamcı Siyaset Nereye?

> *"Dünya küçüldü ve evrenin sınırları daraldı, artık küresel düzeyde düşünmekten kaçamayız. Yerel düzeyde de dışlamadan ve şiddet kullanmadan herkesi kabul eden, eşitlik temelinde herkesin hakkını ve dönüşümlü olarak iktidara gelmesini garanti eden bir demokrasi kaçınılmaz olmuştur."*

Bu çalışma İslamcı siyasetin dönüşümünü teorik bir zeminde incelemiş ve Tunus'ta İslamcı siyasetin gelişimini Gannuşi'nin söylemleri üzerinden yorumlamıştır. İdealler, ideolojiler ve fikirler amaç olarak İslamcı parti ve gruplarda canlılığını korurken karşılaşılan aktüel sorunlar sebebiyle maslahat gereği söylemlerde değişiklik olabilmektedir. Birçok farklı görüşün aktif olduğu siyaset arenasında -ki bu farklılık aynı görüşü savunduğu öngörülen siyasi partilerin içinde dahi mevcuttur- ideallerin zaman ve mekâna göre yorumlanmasına da yol açabilmektedir. Hatta realitelerin kabul edilmemesi gerektiği durumlarda yani ideallerle çatışıyor olduğu durumlarda dahi gündeme gelebilmektedir. Gannuşi Müslüman Kardeşlerin çoğulculukla ilgili görüşlerini incelerken realite-idealite ilişkisini şöyle alıntılamaktadır: "Doğrusu herkes, ideal olan alemden gerçekçi aleme indiğinde, olması gereken bir mantıkla değil, başka bir mantıkla konuşmak zorunda kalıyor. Çünkü çoğunluk bunun üzerinde ittifaka varmıştır. Gerçekçi mantık, maslahatlar, mefsedetler ve güç dengelerini gözeten mantık-

tır" (Gannuşi, 2013: 414). Bu durumda İslamcı grupların muhalif gruplarla zulüm ve baskıları önlemek için ittifak kurmaları ve bütün ideolojilerin müşterek hareket edebileceği bir demokrasi ortamının inşası "toplumsal maslahat" gereği mümkün olabilmektedir.

Raşid el-Gannuşi, Müslüman bir düşünür olması sebebiyle siyasi görüşlerinin zeminini din temelli açıklamaktadır. "İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler" kitabında birçok kez vurguladığı üzere siyasal ve toplumsal sorunların çözümünde başvurduğu iki kaynak Kur'an ve Sünnettir. İslam siyaset teorisinde ana ilkeler olarak ele aldığı nass ve şûra ilkesi, ümmet öncelikli toplumsal ve siyasal yapı, hukukun üstünlüğü, farklılıklara saygı duyan adil ve eşit toplum gibi esasların referans noktalarını, dini kural ve kaidelere bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Bu sebeple İslami demokrasi kavramını da kullanırken yine ayet ve hadisler bağlamında meseleyi ele alarak yorumunu geliştirir ve modern siyasetin güncel kavramları olan meclis, anayasa, hukukun üstünlüğü, eşitlik, vatandaşlık, demokrasi gibi kavramların İslam'la çelişmediğini savunur. Bu noktada görüleceği üzere esasen Gannuşi'nin ve Nahda'nın Yasemin Devrimi sonrası "değişen teopolitik söylemi" devrim öncesi Gannuşi'nin geliştirdiği genel siyaset teorisinden çok da ayrışmadığı görülmektedir. Gannuşi'nin siyaset ufkunun temelini toplum oluşturmaktadır. Güç ve yönetici odaklı siyaset yerine toplumsal görünürlüğü olan farklı aktörlerle çatışmadan ziyade parlamentoda uyum ve diyalog kurulması gerektiğini vurgular. Gannuşi'nin toplumsal uzlaşı siyasetini ön plana çıkarmasındaki en önemli dinamiklerden bir tanesi bölgede yaşanan gelişmeler ve diğer İslami hareketlerin yaşadığı tecrübelerdir. Mısır'daki askeri darbe, DAİŞ'in yükselişi ve buna bağlı olarak selefi akımın zeminini güçlendirmesi ve laiklik tartışmaları Tunus'ta toplumun seküler kesimiyle mutabakatın önüne geçme potansiyeli taşıyan meseleler haline gelmiştir (Özkoç, 2019: 706-710). Söz konusu bölgesel ve toplumsal gelişmelerin yanı sıra Gannuşi'nin siyaset anlayışının özünde modern siyasette anayasa ve meclis olarak şekillenen yapı yerine nass ve şûra ilkesi vardır. Esas olan ise adalet ve eşitlik zemininde toplumsal maslahatın tüm kesimler için tesis edilmesidir. Toplumun tüm kesimleri için uzlaşı siyaseti, özellikle Nahda hareketinin 2014 sonrasında Tunus siyasetinin tıkanmaması için yeri geldiğinde yönetimden çekilerek toplumsal uzlaşıyı farklı gruplar arasında sağlamasına zemin hazırlamıştır. Bu noktadan hareketle Gannuşi'nin demokrasi anlayışının uzlaşma temelli olması gerektiğini vurgulaması Arap Baharı sürecinde ve sonrasında da Nahda siyasetçilerini etkilemiştir.

İslami hareketler siyasi partilerden bağımsız, siyasi partilerin önceliklerine entegre olmadan hareket etmelidir. Çünkü İslami hareketin bir siyasi partiye angaje olması rakip siyasi partiler tarafından ötekileştirilmesinin önünü açabilecektir. Bu durum İslami hareketleri iktidar eksenli hareket etmek gibi toplumun diğer kesimlerine hitap edebilme kabiliyetini törpüleyecek bir senaryo ile karşılaşmasına neden olacaktır (Gannuşi, 2003: 165-167).

Gannuşi'nin Arap Baharını olumsuz yönde tecrübe eden Mısır, Libya ve Suriye örneklerini göz önünde bulundurarak sadece partinin çıkarını değil Tunus odaklı düşünmesi, çatışmadan ziyade diyaloğa yol açarak farklı grupların en azından diktatörlüğe, baskıya ve yasaklamalara karşı özgürlük, eşitlik ve hukukun üstünlüğü gibi temel kavramlar üzerinde konsensüs sağlamasını beraberinde getirmiştir. Özellikle Mısır'da gerçekleşen darbenin bu noktada önemli olduğu görülebilir. Benzer şekilde devrim sonrası Nahda'nın başlayan protestolara karşı iktidardan vazgeçerek yönetimi teknokrat hükümete bırakması uzun yıllara dayanan zor mücadelenin kısıtlı kazanımlarını da kaybetme riskini önleme açısından parti siyasetinden öte tüm Tunus halkının menfaatini öne çıkaran bir hamle olarak görülebilir. Bu durum, Nahda ve Gannuşi'nin değişen teopolitik duruşu ile ilişkilendirilse de esasen Gannuşi'nin şûra ilkesi bağlamında yöneten-yönetilen ilişkisi anlayışıyla da paralellik göstermektedir. Bunun yanı sıra, Gannuşi'nin devrim sonrası fikirlerinin değişerek "pragmatik" bir yorum geliştirdiği ve 2014 Anayasası'nın teşekkülünde kadın-erkek eşitliği, inanç özgürlüğü ve şeriatın bir yasama kaynağı olarak rolü noktasında taviz verdiği değerlendirilmektedir (Meddeb, 2019: 7). Esasen verilen tavizler uzlaşma siyaseti gereği Post-Arap Baharı sürecinde yeni söylemler olarak görülmesinin yanı sıra Gannuşi'nin devrim öncesinde eserlerinde vurguladığı sivil toplum ve yönetim anlayışının pratik çıktıları olarak da düşünülebilir. Gannuşi, yöneticinin topluma karşı sorumlu olduğunu ve toplumun rızasını kazanarak meşruiyet sağladığını, toplumun seçtiği meclis olan şûranın toplum maslahatını gözeterek farklılıkların da hakkını koruyan bir sistem inşa ettiğini ve tüm bu mekanizmaların belli bir "nass"a (anayasaya) bağlı kalınarak yapılması gerektiğini İslam siyaset teorisinin temel ilkeleri olarak ele almaktadır. Bu minvalde söylemler maslahat gereği değişse de Gannuşi'nin fikir zemini, geliştirdiği İslam siyaset teorisini yansıttığı ve zaman-mekân realitesini göz önünde bulundurduğu gerekçesiyle ideolojik çelişkiden ziyade genel siyaset teorisiyle uyumlu görülmektedir. Hatta Gannuşi,

Tunus'un artık bir İslam devleti olduğunu çünkü İslam'ın toplumsal hedefleri olan adalet ve özgürlüğün devrimle birlikte tesis edildiğini düşünmektedir (Cavatorta & Merone, 2015: 40).

Sonuç olarak Arap Baharı kazanım veya yıkımlarıyla nihai evresine girdiği düşünülse de bölgede yeni değişim ve dönüşümlere zemin oluşturma potansiyelini korumaktadır. Bu durum ağırlıklı olarak son 200 yıldır üzerine tartışılan soruyu tekrar gündeme getirmiştir: "İslamcı siyaset nereye?" 20. yüzyıl İslamcı siyaseti, ulusal ve uluslararası arenada kendini devlet, parti, grup veya organizasyon şeklinde "resmi" olarak tanınma mücadelesiyle şekillenmiştir. Bu bağlamda İslamcı düşünürler modern ulus-devletler çağında nasıl bir İslam devleti ve toplumu kurulmalıdır sorusunun cevabını aramışlardır. İslamcı düşünürlerin odak noktaları devlet, iktidar, parti, millet, ulus gibi modern siyasetle ilişkili kavramlar etrafında şekillendiği için verdikleri cevaplar da devlet ve iktidar odaklı olmuştur. Dinin siyasallaşarak bir kimlik mücadelesine dönmesi ikili karşıtlıklar üzerinden siyasetin okunmasına ve İslamcı siyasetin ötekiyle ilişkisinin kapsayıcı bir zeminden ziyade dışlayıcı bir zeminde "biz-onlar" ekseninde tesis edilmesine neden olmuştur (Yıldırım, 2017: 208). 21. yüzyılın ilk çeyreğinde özellikle Arap Baharına gelinen süreçte İslamcı siyasetin aktörlerinin bölge ülkelerinin değişim sürecinde aktif rol oynaması ve halk tarafından destek görmesi önümüzdeki süreçte İslamcı siyasetin seyrinin nereye gideceği sorusunu canlı tutmaktadır. Bu noktada Gannuşi ve Nahda'nın iktidar odaklı siyaset yerine toplumcu ve uzlaşmacı siyaset söylemi geliştirmesi, İslamcı kimlikten ziyade demokrat kimliği benimsemesi ve İslamcı siyasetin nihai amacının özgürlük, eşitlik ve adalet olduğu fikrini öne çıkarması önceki İslami hareketlerden farklılaşmasını beraberinde getirmiştir. Böylece geçmiş dönem İslamcı düşünürlerin modern devlet çatışmasını aşarak yapısal değil ilkesel bir tutum izlemesi Tunus'un 21. yüzyılda Müslüman siyasetçiler için yeni bir model olarak düşünülmesi gerektiği fikrini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte birçok İslamcı düşünür ve siyasetçinin İslami kimliği bıraktığı gerekçesiyle Gannuşi ve Nahda'yı eleştirdiği görülse de yukarıda belirtildiği üzere Gannuşi için önemli olan İslami ilkelerin hayata geçirilmesi ve toplumun her kesimi için tam özgürlüğün ve toplumsal maslahatın tesis edilmesidir. Buna göre özgürlüğün olması durumunda da İslamcı siyaset de kendi yörüngesini bularak toplumsal bir dönüşümü zamanla gerçekleştirebilecektir.

Kaynakça

2011, 07 10, 2021 tarihinde BBC: https://www.bbc.com/news/world-africa-15487647 adresinden alındı.

AA, 2019, 07 10, 2021 tarihinde https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tunus-devrimci-cumhurbaskaniyla-yeni-bir-doneme-hazirlaniyor/1613334 adresinden alındı.

AA, 2020, 07 10, 2021 tarihinde https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tunusta-mesisi-hukumeti-meclisten-guvenoyu-aldi/1960350 adresinden alındı.

Abusharif, I. N., 2014, *Parsin Arab Spring.* Qatar: Northwestern University, https://www.qatar.northwestern.edu/docs/publications/research/2014-Parsing-Arab-Spring.pdf adresinden alındı.

Afgani, C., 1987, *el-Urvetü'l-Vüskâ.* İstanbul: Bir Yayıncılık.

Ayhan, V., 2012, Tunus İsyanı: Arapların Devrim Ateşini Yakması, *Ortadoğu Etütleri, 3*(2), 59-93.

Ayoob, M., 2004, Political Islam: Image and Reality, *World Policy Journal, 21*(3), 1-14.

Ayubi, N. N., 1991, *Political Islam Religion and Politics in the Arab World,* London: Routledge.

Bartal, S., 2020, Rached Ghannouchi's test: Political Islam and democracy in Tunisia, *African Studies, 79*(1), 110-124.

Bayat, A., 2013, Post-Islamism at Large. A. Bayat içinde, *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam* (s. 3-34), NY: Oxford University Press.

Bayat, A, 2013, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam,* New York: Oxford University Press.

Beinin, J., & Stork, J., 1997, On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam. J. Beinin, & J. Stork içinde, *Political Islam: Essays from Middle East Report* (s. 3-28). Washington: University of California Press.

Bozbaş, G., 2019, Tunus Seçimleri ve Sonrası, *Ortadoğu Analiz, 10*(90).

Bromley, S., 1994, *Rethinking Middle East politics,* Austin: University of Texas Press.

Cavatorta, F., & Merone, F., 2015, Post-Islamism, ideological evolution and 'la tunisianite' of the Tunusian Islamist party al-Nahda, *Journal of Political Ideologies, 20*(1), 27-42.

El-Benna, H., 2018, *Davanın Esasları,* Ravza Yayınları.

El-Gannuşi, R., 1987, *İslami Yöneliş,* Bir Yayıncılık.

El-Gannuşi, R., 2003, İslami Harekette Çelişki : Siyasal Parti mi, Reformist Örgüt mü? A. el-Efendi içinde, *İslam ve Modernliği Yeniden Düşünmek* (s. 155–170), İstanbul: Pınar Yayınları.

El-Gannuşi, R., 2013, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, (O. Tunç, Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.

El-Gannuşi, R., 2015, *Laiklik ve Sivil Toplum* (2. Baskı b.), (G. Topçu, Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.

Ghannouchi, R., 2013, The state and religion in the fundamentals of Islam and contemporary interpretation, *Contemporary Arab Affairs, 6*(2), 164–171.

Ghannouchi, R., 2016, 07 10, 2021 tarihinde https://hi-in.facebook.com/Nahdha.International/posts/transcript-of-ennahdha-president-r_ghannouchis-speech-at-the-opening-ceremony-of/700729823363612/ adresinden alındı.

Ghannouchi, R., 2016, *From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia,* 07 10, 2021 tarihinde Foreign Affairs: https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy adresinden alındı.

Kaya, A., 2018, Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği, *İnsan & Toplum, 8*(1), 115-142.

Kutup, S., 2015, *Yoldaki İşaretler,* İstanbul: Beka Yayınları.

Kutup, S., 2016, *İslam-Kapitalizm Çatışması,* İstanbul: Beka Yayınları.

Lynch, M., 2011, *Obama's Arab Spring*, 07 07, 2021 tarihinde Foreing Policy: https://foreignpolicy.com/2011/01/06/obamas-arab-spring/ adresinden alındı.

Mandaville, P., 2016, Islam and International Relations in the Middle East: From Umma to Nation State, L. Fawcett içinde, *International Relations of the Middle East* (s. 176-195). Oxford : Oxford University Press.

Marks, M., & Ounissi, S., 2017, *Ennahda from within: Islamists or "Muslim Democrats"? A conversation,* 07 10, 2021 tarihinde Brookings: https://www.brookings.edu/research/ennahda-from-within-islamists-or-muslim-democrats-a-conversation/ adresinden alındı.

Meddeb, H., 2019, *Ennahda's Uneasy Exit From Political Islam,* Carnegie Endowment for International Peace.

Mevdudi, E.-l. A., 1986, *İslam Davetçisi 'ne Notlar,* İstanbul: Dünya Yayınları.

Mevdudi, E.-l. A., 1992, *İslam'da İhya Hareketleri,* Pınar Yayınları.

Mevdûdî, E.-l. A., 1994, *İslam'da Siyasi Sistem,* Özgün Yayıncılık.

Mevdudi, E.-l. A., 1998, *Kur'an'a Göre Dört Terim,* Beyan Yayınları.

Mevdûdî, E.-l. A., 2016, *İslam'da Hükümet,* Hilal Yayınları.

Özcan, S. A., 2018, The Role of Political Islam in Tunisia's Democratization Process: Towards a New Pattern of Secularization?, *Insight Turkey, 20*(1), 209-226.

Özkoç, Ö., 2019, Tunus'ta Demokrasiye Geçiş Süreci ve En-Nahda'nın İdeolojik Dönüşümü, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 74*(3), 689-718.

Roy, O., 1998, *The Failure of Political Islam,* Cambridge: Harvard University Press.

Sayın, Y., 2019, Arap Baharı ve Tunus'un Yasemin Devrimi'ni Yeniden Anlamak, *International Journal of Politics and Security, 1*(2), 104-121.

Tamimi, A., 1998, Islam and the transition to democracy prospects and obstacles: a study of the political thought of Rachid Ghannouchi.

Tamimi, A. S., 2016, *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat,* (A. Yönkul, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

Tanrıverdi, N. O., 2011, Yaklaşan Seçim Öncesi Tunus'ta Siyasal Denklemler, O. Analiz. içinde ORSAM.

Uysal, A., & Gökçen, A., 2015, 2014 Tunus Seçimleri Analizi, *Akademik ORTA DOĞU, 9*(2), 95-129.

Volpi, F., & Stein, E., 2015, Islamism and the State After the Arab Uprisings: Between People Power and State Power, *Democratization, 22*(2), 276-293.

Yıldırım, R., 2017, Transformation of the Ennahda Movement from Islamic Jama'ah to Political Party, *Insight Turkey, 19*(2), 189-214.