

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI



RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ VE SİYASET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU

HAZIRLAYAN
Aysel ÖZTÜRK

ELAZIĞ-2018

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANA BİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ VE SİYASET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU

HAZIRLAYAN

Aysel ÖZTÜRK

Jürimiz .../.../... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans/ doktora tezini oy birliği/oy çokluğuyla ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

1.

2.

3.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../... tarih veSayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisans Tezi****Râşid el-Gannûşî ve Siyaset Anlayışı****Aysel ÖZTÜRK****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı****Elazığ – 2018, Sayfa: IX+149**

Râşid el-Gannûşî, hem bir düşünür hem de İslâmî hareket lideri olarak son yıllarda çağdaş İslâm düşüncesine yön veren ve küresel İslâmî çevrelerce itibar edilen bir otoritedir. Onu diğer İslâm siyaseti düşünürlerinden ayıran şey ise, siyasete doğrudan dahil olmasıdır. Zira kendisi Tunus siyasetinde önemli bir yere sahip olan Nahda Hareketi lideridir.

Râşid el-Gannûşî; demokrasi ve İslâm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmesi, İslâmî özgürlük ve insan hakları kavramlarını izah etmesi, sivil toplum dilini yeniden tanımlaması, laiklik ve sivil toplum kavramlarının bağdaşmadığı şeklindeki düşünceleri ile İslâm dünyasında ve Batı’da yansımaları olan bir düşünürdür. Merkeze İslâm’ı alarak bu kavramlara yaklaşan Gannûşî’nin fikirleri İslâm dünyası için önemlidir. Bu bakımdan çalışmamızın ana mevzusunu Gannûşî’nin siyaset anlayışı oluşturmaktadır. Ayrıca Gannûşî’nin hayatı, zihin dünyasının şekillenmesinde etken olan âmiller ve kurmuş olduğu Nahda Hareketi, çalışmamızda değindiğimiz diğer konuları oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Şûrâ, Demokrasi, Laiklik, Sivil Toplum, İnsan Hakları, Nahda Hareketi.

ABSTRACT

Master Thesis

Rachid al-Ghannouchi and Understanding of Politics

Aysel ÖZTÜRK

The University of Firat

The Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Elazığ–2018; Page: IX+149

Rachid al-Ghannouchi, both a thinker and leader of the Islamic movement, is an author that has given way to contemporary Islamic thought in the recent years and is reputed in the global Islamic circles. What distinguishes him from other thinkers of Islamic politics is that politics is directly involved. Because he is the leader of the Nahda Movement which has an important place in Tunisian politics

Rachid al-Ghannouchi is a thinker who has reflections with rethinking relationship between democracy and Islam, explaining concepts of Islamic freedom and human rights, redefining the language of the civil society, the thoughts of incongruity between the concepts of secularism and civil society in the Islamic world and in the West. The ideas of Gahnouchi who approaches these concepts by taking Islam at the center, are important for the Islamic world. In this respect, the main point of our work constitutes Gahhanouchi's political thoughts. Moreover, Ghannouchi's life, the factors shaping his mind world and Nahda Movement which he founded, constitutes other subjects that we have mentioned in our work.

Key Words: State, Shura, Democracy, Secularism, Civil Society, Human Rights, Nahda Movement.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VII
ÖN SÖZ	VIII
I. GİRİŞ	1

I.I. METOT VE KAYNAKLAR.....	1
I.I.I. Metot.....	1
I.I.II. Kaynaklar	3

BİRİNCİ BÖLÜM

1. RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	7
1.1. Râşid el-Gannûşî'nin Yetiştği Döneme Genel Bir Bakış.....	7
1.1.1. Tunus'un Tarihi	7
1.1.2. Tunus'ta İslâmcılık	12
1.2. Râşid el-Gannûşî'nin Hayatı	16
1.2.1. Doğumu ve Ailesi.....	16
1.2.3. Cemâat-ı İslâmiyye ve İtticâh-ı İslâm Hareketi Dönemi.....	22
1.2.4. Yargılanması ve Hapis Yılları	24
1.2.5. Nahda Hareketi ve Sürgün Yılları	25
1.2.6. 2011 Devrimi Sonrası Tunus'a Dönüş ve Günümüz.....	27
1.3. Râşid el-Gannûşî'ye Etki Eden Akımlar	28
1.3.1. Nâsırcılık (Nâsırizm)	29
1.3.2. İhvân-ı Müslimîn	31
1.3.3. İran İslâm Devrimi	33
1.6. Râşid el-Gannûşî'nin Eserleri	36

İKİNCİ BÖLÜM

1. RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ'NİN SİYASET ANLAYIŞI	40
2.1. Râşid el-Gannûşî'ye Göre Devlet Kavramı ve Din-Devlet İlişkisi.....	40
2.1.1. Batı Kültüründe Devlet Anlayışı ve Din-Devlet İlişkisi	41
2.1.2. Râşid el-Gannûşî'ye Göre İslâm'da Devlet Anlayışı	42
2.1.2.1. İslâm'da Devletin Zarureti Meselesi.....	42

2.1.2.2. İslâm'da Din-Devlet İlişkisi.....	44
2.1.3. İslâm Devleti'nin Teşekkülü ve Özellikleri	46
2.1.4. İslâm Devleti'nin Dayandığı Temel İlkeler.....	47
2.1.4.1. İstihlâf Nazariyesi	47
2.1.4.2. Nass.....	48
2.1.4.3. Şûrâ	50
2.1.4.3.1. Yasama Alanında Şûrâ.....	52
2.1.4.3.1.1. İslâm Devleti'nde Teşrî'î Yetki Kime Aittir?	53
2.1.4.3.1.2. Şûrâ Heyeti Üyelerinde Aranılan Şartlar	55
2.1.4.3.1.3. Teşrî'î Yetkinin Gerçekleşme Yolları	59
2.1.4.3.2 Şûrânın Siyasî Boyutu.....	60
2.1.4.3.2.1. Devlet Başkanının Tayini	61
2.1.4.3.2.2. Devlet Başkanının Vasıfları	62
2.1.4.3.2.3. Devlet Başkanının Sahip Olması Gereken Ahlakî Meziyetler ..	65
2.1.4.3.2.4. Devlet Başkanının Yükümlülükleri	66
2.1.4.3.2.5. Devlet Başkanının Hakları	67
2.1.4.3.2.6. Devlet Başkanının Denetlenmesi ve Azledilmesi	68
2.2. Râşid el-Gannûşî'nin Demokrasi Anlayışı.....	70
2.2.1. İslâm ve Demokrasi	71
2.2.2. Batı Demokrasisinin Eksiklikleri	74
2.2.3. Demokrasinin Temel İlkeleri.....	76
2.2.3.1. Kuvvetler Ayrılığı Prensibi.....	76
2.2.3.2. Çoğulculuk (Çok Partililik)	79
2.3. Râşid el-Gannûşî'nin Laiklik ve Sivil Toplum Anlayışı.....	82
2.3.1. Laiklik ve Arap Mağribi'nde Uygulanışı	82
2.3.2. Laiklik ve Modernite	85
2.3.3. Sivil Toplum ve Laiklikle Olan İlişkisi	87
2.4. Râşid el- Gannûşî'ye göre İslâm'da İnsan Hak ve Özgürlükleri	93
2.4.1. Râşid el-Gannûşî'nin Özgürlük Tasavvuru	93
2.4.2. İslâm'da İnsan Hakları Tasavvuru.....	94
2.4.3. İslâm'da Temel İnsan Hakları	96
2.4.3.1. İslâm'da İnanç ve İfade Özgürlüğü	98
2.4.3.2. İrtidâd Meselesi.....	99

2.4.4. İslâm Toplumunda Gayri Müslimlere Verilen Haklar	101
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ VE NAHDA HAREKETİ	105
3.1. Nahda Hareketi'nin Doğuşu ve Tarihsel Seyri	105
3.1.1. Cemâat-ı İslâmiyye Dönemi.....	106
3.1.2. İtticâh-ı İslâm Hareketi Dönemi	107
3.1.3. Nahda Hareketi Dönemi	109
3.2. Nahda Hareketi'nin Hedefi ve Yöntemi	111
3.2.1. Nahda Hareketi'nin Hedefi.....	111
3.2.2. Nahda Hareketi'nin Yöntemi	114
3.3. Nahda Hareketi'nin Fikrî Yapısı	115
3.4. Nahda Hareketi'nin Organizasyonel Yapısı.....	118
3.5. Nahda Hareketi ve Arap Baharı	120
3.6. Nahda ve Siyaset	125
3.7. Nahda ve “Siyasal İslâm’dan Müslüman Demokrasiye” Söylemi.....	127
3.8. Râşid el-Gannûşî'nin Batı ve İslâm Dünyasına Etkisi	129
3.9. Râşid el-Gannûşî'ye Yöneltilen Eleştiriler	132
SONUÇ	135
BİBLİYOGRAFYA	139
EKLER	148
Ek 1. Orijinallik raporu	148
ÖZ GEÇMİŞ	149

KISALTMALAR

AÜİF	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBF	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
b.	: bin
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
İstem	: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi
İ.Ü	: İnönü Üniversitesi
ODTÜ	:Orta Doğu Teknik Üniversitesi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar arası
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
Üniv.	: Üniversitesi

ÖN SÖZ

Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü kaybetmesi ve yıkılması ile Arap dünyası, Batılı sömürgeci güçlerin işgali ile karşılaşmıştır. Sömürgeci devletlerin uyguladıkları politikalar zamanla yerel halkta huzursuzluğa yol açmış ve bağımsızlık yönünde direniş hareketleri baş göstermiştir. Bu bakımdan işgallerin yaşandığı yirminci yüzyıl aynı zaman da birçok Arap ülkesinin sömürgecilere karşı bağımsızlıklarını kazandıkları dönemdir. Bu dönemde Batılı güçler yıllarca kaynaklarını sömürdükleri Arap ülkelerinden ayrılmış ancak yerlerine kendi okullarında okuyarak kültürlerini benimsemiş seküler zihniyette yönetimler bırakmışlardır. Söz konusu bu seküler yönetimler, sömürgecilerin bile yapmadıkları tarzda halkın en önemli dini değerlerine karşı adeta savaş başlatmışlardır.

Osmanlı sonrası birçok İslâm ülkesinin yaşamış olduğu bu duruma Tunus da dahildir. 1956 yılında bağımsızlığını kazanan Tunus'ta yönetimi elinde bulunduran Burgiba, gerçekleştirdiği reformlarla dinin; sosyal, siyasî ve hatta bireysel alandan silinmesi için çaba sarf etmiştir. Gerek bu reformlar ve gerekse Burgiba'nın ülkeyi tek adam olarak diktatörlük şeklinde yönetmesi halkta muhalif seslerin oluşmasına yol açmıştır.

Tunuslu entellektüel ve İslâmcı Nahda Hareketi'nin lideri olan Râşid el-Gannûşî ise, sömürge sonrası seküler hükümetler ile onların muhalifleri arasındaki siyasî savaşta İslamcı sesin öncü bir lideri olmuştur. Onun temel düşüncesi, Batılı kavramlar olmasına rağmen diktatörlüğe karşı demokrasi ve çoğulculuğu savunmasıdır. O, 'şûrâ' kavramına yüklediği anlam ile aslında demokrasinin İslâm'ın özünde de var olduğunu iddia eder. Fakat İslâm'ın demokrasi ile uyumlu olduğunu iddia etmekle birlikte, modern liberal demokrasi türlerinin laiklik temelleri sebebiyle Müslüman dünyasına uymadığının da altını çizer.

Son yüz yıllarda İslâm dünyasında yaşanan çöküş süreci, İslâm'ın siyasî ve toplumsal hayatı düzenlemeye gücünün yetmediği şeklindeki düşünceleri de beraberinde getirmiştir. Sistematiik ve analitiik bir zihne sahip olan Gannûşî, yazdıklarıyla bu düşünceleri çürütmeye çalışmıştır. O, İslâm'ın kişisel ve kamusal özgürlükleri teminat altına alıp alamayacağı, İslâm devletinde azınlık haklarının güvencede olup olmayacağı, kişi ve toplum üzerindeki zulüm ve baskıların kaldırılması için İslâm'ın kendi mensuplarına ne verip vermediği gibi sorulara cevap aramıştır.

İslâm dünyasındaki çöküş süreci, aynı zamanda bu durumdan kurtulmak için bir takım çarelerin de sunulduğu bir dönemdir. Bu süreçte kimi entelektüeller çareyi, İslâmî değerlerden uzaklaşmakta görürken bir diğer kesim ise, yaşanan felaketlerin müsebbibi olarak gördükleri Batı'dan gelecek tüm değerleri reddetmekte görmüşlerdir. Gannûşî, Batı'yı tam olarak reddetmek yerine Batı'nın düşünce ve felsefesini inceleyerek onun sosyolojik ve psikolojik problemlerini ortaya koyan seçenekler sunması ile denilebilir ki orta yolu temsil etmektedir. Onun bu ılımlı tavrı ve çoğulculuğa olan inancı Arap Baharı olarak bilinen ve tüm Ortadoğu'yu etkileyen süreçten, ülkesinin başarı ile çıkmasında önemli bir etken olmuştur.

İslâm'ın şiddet dini olarak lanse edildiği ve İslâm adına birçok şiddet eylemlerinin gerçekleştiği günümüz dünyası için Gannûşî'nin orta yolu tavsiye eden düşünceleri ve ılımlı tavırları önemlidir. Bu bakımdan günümüz İslâm siyaseti anlayışında etkili olan düşüncelerini ele almaya çalıştık. Çalışmamız giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gannûşî'nin hayatı ve eserleri ele alınırken ikinci bölümde ise onun siyaset anlayışını ortaya koyan devlette yönetim şekli, demokrasi, laiklik ve insan haklarına İslâmî perspektiften bakışını anlatmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise onun siyaset anlayışının pratik yansıması olan Nahda Hareketi'ni ele almaya çalıştık.

Çalışmamız boyunca yardımını esirgemeyen ve bu konuyu çalışmama vesile olan değerli hocam Dr. Öğretim Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimi okuma zahmetine katlanarak değerlendirmeleri ile katkıda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Zeynep Alimoğlu SÜRMELİ hocama, Arapça okumalar noktasında her daim yardımını gördüğüm Din Hizmetleri Uzmanı Dr. Tahsin KAZAN hocama ve Shukria Marai CAN arkadaşşıma şükranlarımı sunarım.

I. GİRİŞ

I.I. METOT VE KAYNAKLAR

I.I.I. Metot

İslâm Mezhepleri Tarihi, sadece geçmişte meydana gelmiş ve mezhebî özellik göstermiş oluşumları incelemez. Günümüzde de siyasî ve itikadî sebeplerle vücut bulmuş İslâm Düşünce Ekolleri'ni; doğuş sebepleri, oluşum süreçleri, fikrî yapısı, mensupları ve İslâm düşüncesine katkıları şeklinde geniş bir çerçevede ve daha çok kendi eserlerinden hareketle tarafsız bir şekilde ele alır.¹ Bu metottan hareketle hala yaşamakta olup çağdaş-siyasî kavramlara getirdiği yeni tanımlamalarla İslâm düşüncesine katkı sağlayan bir düşünür olan Râşid el-Gannûşî ve siyaset anlayışını daha çok kendi eserlerinden istifade etmeye çalışarak incelemeye çalıştık.

Araştırmamızda bir şahsı ele aldığımız için İslam Mezhepleri Tarihi'nin önemli metodolojik usûllerinden biri olan 'şahıslar üzerinde derinleşme' metodundan faydalandık. Bu usûlde araştırılan şahıs, doğumundan başlanılarak yetiştiği kültürel ve içtimâî çevresi, fikrî ve siyasî bağlantıları ve eserleri gibi açılardan ele alınıp incelenir.² Çalışmamızın konusunu "Râşid el-Gannûşî ve Siyaset Anlayışı" oluşturmakta olup birinci bölümde Gannûşî'nin ailesi, eğitim süreci, fikir yapısını etkileyen düşünce ekolleri ve eserlerini ele alarak bu metottan faydalanmış olduk. Bunu yaparken de kişinin içerisinde bulunduğu sosyal çevre, fikrî ortam ve kültürel kalıpları göz önünde bulundurmaya çalıştık.

Kişiler üzerinde yoğunlaşmak Mezhepler Tarihi'nin vazgeçilmez metotlarından. Tarihî olayların ortaya çıkışı, kişi veya kişilerden meydana gelen topluluklar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Tarihte büyük-küçük pek çok olayın meydana gelişi, bazen bir tek kişi veya onun yönlendirdiği topluluklarca gerçekleşmektedir. O halde, bu kişinin kültürü, kişiliği ve inançlarını incelemek yoluyla olayların sebeplerini tespit etmek mümkündür.³ Tunus İslâmcılığında etkili bir yere sahip olan Nahda Hareketi de, hareketin lideri olan Râşid el-Gannûşî ve onun yönlendirdiği toplulukla vücut bulmuştur. Dolayısıyla Gannûşî'nin hayatının bütüncül bir metotla ele alınması Nahda Hareketi'ni anlamak açısından da önemli olacaktır.

¹ Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'nde Usûl Sorunu", *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara 2012, s. 362.

² Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'nde Usûl Sorunu", s. 408-409.

³ Ahmed Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.15-16.

Toplum, bireyi şekillendirdiği ve doğumundan ölümüne kadar etkilediği gibi birey de içinde bulunduğu toplumu etkiler. İkisinden birinin değişmesi her ikisinin değişmesine yol açar. Toplum ile bireyin arasındaki etkileşim döngüseldir.⁴ Râşid el-Gannûşî'nin gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetleri ile kısa zaman diliminde özellikle de gençler üzerinde etkili olması ve bu gençlerin de, hareketin gelecek kuşağını oluşturması bu karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Yine Nahda Hareketi'nin, lideri ile özdeşleşerek onun düşüncesine uygun bir yapı arz etmesi bu etkinin bir sonucudur. Dolayısıyla Nahda Hareketi'ndeki fikrî değişimleri, bu metodu göz önünde bulundurarak anlamaya çalıştık.

Fikir hareketleri, sosyal ve siyasî olaylar göz önünde bulundurulmadan değerlendirilemez. İlmî ve tarafsız araştırmalar, her hareketin çıkışında ve özelliklerinde içtimâî hadiselerin büyük rolü olduğunu tespit etmiştir.⁵ Tunus'taki İslâmcılığın ortaya çıkışındaki sosyal ve siyasî sebeplere değinerek bu metottan istifade etmiş olduk. Zira Nahda Hareketi, sömürgeci Batı zihniyeti ve sonrasındaki yönetimler eliyle seküler bir yapı kazandırılmaya çalışılan Tunus toplumunda, bu duruma bir tepki olarak doğmuştur.

Sosyal olaylar tek bir sebebe indirgenemez. Dini hareketler de birer sosyal hareket olduğundan sosyal olayların karmaşıklığı dikkate alınmalı, analiz, mukayese ve sentez aşamalarında “çok sebeplilik” ilkesi gözardı edilmemelidir.⁶ Bu nedenle bir araştırmacı için en zaruri olan yaklaşım biçimlerinden biri de tarihi olayları tek bir perspektiften okumayı esas alan teokratik, pozitivist ve materyalist tarih anlayışlarının indirgemeci yaklaşımlarından ziyade, sosyal olayların çok sebepliliği ilkesini esas almasıdır.⁷ Biz de araştırmamızda indirgemeci yaklaşımlara düşmemek için Nahda hareketini çok yönlü değerlendirme gayreti içerisinde olduk.

Günümüz Müslümanları bin dört yüz yıllık bir hareketin paha biçilmez mirasına sahiptirler. Bu mirasın özellikle son iki yüz yılı bütün bir İslâmî hareket tarihinin en sıkıntılı yılları olmuştur. Bu yıllar iyice araştırılıp İslâmî hareket adına ne yapılmışsa, bunun sayım dökümünün yapılması hareketin geleceği açısından zorunludur.⁸ Bu

⁴ Bağlıoğlu, *Dürzilik*, s. 12.

⁵ Sabri Hizmetli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİFD*, C. 26, S. 1, (1984), s. 653.

⁶ Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 461.

⁷ Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2018, s. 3.

⁸ Mustafa İslamoğlu, *İslâmî Diriliş Hareketleri*, Düşün Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul 2013, s. 9.

duruma katkıda bulunmak için Tunus İslâmcılığının öncü ismi Râşid el-Gannûşî ve siyaset anlayışını incelemeye çalıştık.

I.I.II. Kaynaklar

Bir şahsın fikirlerini en iyi anlamanın yolu onun yazdıklarına müracaat etmektir. Bu sebeple araştırmamızın ana kaynaklarını, Râşid el-Gannûşî'nin eserleri oluşturmaktadır. Gannûşî, eserlerini Arapça yazmış olup başlıca kitapları Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Farsça'ya çevrilmiştir. Ancak biz, Türkçe'ye çevrilen eserlerinden istifade ederken eserin orijinaline de müracaat etmeye çalıştık.

Ülkemizde Gannûşî hakkında yazılmış bir kitap yahut akademik çalışma söz konusu değildir. Fakat kurmuş olduğu Nahda Hareketi ile ilgili doktora ve yüksek lisans seviyesinde tezler bulunmaktadır. Bu durum çalışmamız esnasında bizi zorlasa da bu alandaki boşluğu doldurma gayreti içerisinde olduk.

Araştırmamızın birinci bölümünü, Gannûşî'nin hayatı oluşturmaktadır. Bu bölümde, Azzâm Tamîmî'nin Türkçe'ye “Râşid Gannûşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat”⁹ başlığıyla çevrilen eseri sıkça müracaat ettiğimiz bir kaynak olmuştur. Eser, biyografi tarzında olup, hem Gannûşî'nin doğumundan sürgün yıllarına kadar ki hayatını anlatmakta hem de fikirlerini demokrasi perspektifinden ele almaktadır. Eser, Tamîmî'nin Gannûşî ile sürgün yıllarında yapmış olduğu röportajlardan derlenerek oluşturulmuştur. Dolayısıyla ilk ağızdan bilgileri oluşturması bakımından önemlidir.

Gannûşî'nin “Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus”¹⁰ adlı eserinde “Köyden Zeytûne”ye diye bir başlık bulunmaktadır. Bu başlıkta Gannûşî, kendi ağzından aile hayatını ve eğitim sürecini anlatmaktadır. Dolayısıyla Gannûşî'nin hayatını anlatırken bu eser, müracaat ettiğimiz kaynaklarımız arasında olmuştur.

Bu bölümde istifade ettiğimiz bir diğer kaynak Ahmet Gökçen'in “Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi ve 2011 Tunus Devrimi Üzerine Etkileri”¹¹ başlıklı doktora tezi olmuştur. Tezin bir bölümünde Gannûşî kendi hayat

⁹ Azzâm Tamîmî, *Râşid Gannûşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, çev. Ayşe Yönlül, Hece Yay., Ankara 2016. Eserin orijinali İngilizce olup başlığı, “Rachid Ghannouchi: A Democrat Within Islamism” şeklindedir.

¹⁰ Râşid el-Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, Maghreb Centre For Research&Translation, ts.

¹¹ Ahmet Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi ve 2011 Tunus Devrimi Üzerine Etkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

hikayesini anlatmaktadır. Yine Gökçen'in İslâm Düşünce Atlası'ndaki "Gannûşî"¹² maddesi başvurduğumuz bir diğer kaynak olmuştur.

Ayrıca Tunus'un siyasî ve sosyal yapısını anlama noktasında Türkkaya Ataöv'ün "Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri"¹³ ve İhsan Süreyya Sırma'nın "Tunus Hatıraları"¹⁴ adlı eserleri ile Ahmet Gökçen'in "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslâmcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi" adlı Ortadoğu'da Çatışmalar ve İdeolojiler¹⁵ kitabında yer alan makalesine müracaat ettik.

Bu bölümde yararlandığımız diğer eserler ise; Roy Jackson'ın "İslâm'da 50 Önemli İsim"¹⁶ adlı çalışması, Fatih Okumuş'un "İslami Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır"¹⁷ adlı eseri, Kusay Salih Derviş'in "Gannûşî ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler"¹⁸ ve Abdullah Manaz'ın "Siyasal İslâmcılık: Dünyada Siyasal İslâmcılık"¹⁹ adlı eserleri olmuştur. Ayrıca Gannûşî ile yapılmış röportajlar ve kendi resmî websitesinde²⁰ yer alan hayatı ile ilgili link yararlandığımız diğer kaynaklardır. Yine bu bölümde, "Râşid el-Gannûşî'ye Etki Eden Akımlar" başlığında, karşılaştırmalı bir değerlendirme yapabilmek için Nâsırcılık, İhvân-ı Müslimîn, İran İslâm Devrimi hakkında TDV İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri ve konu ile ilgili makaleler istifade ettiğimiz kaynaklar arasında olmuştur.

Gannûşî'nin siyaset anlayışını ele aldığımız ikinci bölüm, tezimizin ana bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde, Gannûşî'nin en önemli eseri diyebileceğimiz "İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler"²¹ adlı eseri çokça müracaat ettiğimiz kaynak olmuştur. Bir ders kitabı niteliğinde olan eser; İslâm'da devlet anlayışı, İslâmî demokrasi diyebileceğimiz "şûrâ" kavramı, insan hak ve özgürlükler gibi siyaseti ilgilendiren temel konuları ihtiva etmektedir.

¹² Ahmet Gökçen. "Raşid Gannûşî", *İslâm Düşünce Atlası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., C.3, 2017.

¹³ Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, AÜSBF Yay., Ankara 1977.

¹⁴ İhsan Süreyya Sırma, *Tunus Hatıraları*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.

¹⁵ Ahmet Gökçen, "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslâmcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi", *Ortadoğu'da Çatışmalar ve İdeolojiler*, ed. Necmettin Doğan, Vadi Yay., İstanbul 2017.

¹⁶ Roy Jackson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.

¹⁷ Fatih Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır*, Mana Yay., İstanbul 2015.

¹⁸ Kusay Salih Derviş, *Râşid Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba, Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1994.

¹⁹ Abdullah Manaz, *Siyasal İslâmcılık I: Dünyada Siyasal İslâmcılık*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

²⁰ Râşid el-Gannûşî'nin resmî website adresi "en.rachedelghannouchi.com" şeklindedir.

²¹ Râşid el-Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, Mana Yay., İstanbul 2010.

Bu bölümde yer alan laiklik ve sivil toplum ile ilgili başlıklarda Gannûşî'nin bir diğer eseri olan “Laiklik ve Sivil Toplum”²² adlı eserinden istifade ettik. Ayrıca laikliğin Arap dünyasındaki versiyonunu anlama noktasında Gannûşî'nin “Arap Mağribi'nde Sekülerizm”²³ adlı makalesinden de yararlandık.

Gayrimüslimlere verilen hakları açıklamak noktasında Gannûşî'nin “İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları”²⁴ adlı eserine de müracaat ettik.

Gannûşî'nin “ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûku'l İnsan fi'l-İslâm”²⁵, “el-Hurriyâtü'l Âmme fi Devleti'l İslâmiyye”²⁶, “el-Hareketü'l İslâmiyye ve Mes'ele't-Tağyîr”²⁷, “Hukuku'l Muvâtane: Hukuku Ğayri'l Muslim fil Müctema' el-İslâmî”²⁸, “el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn”²⁹, “Mukârabât fi'l İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî”³⁰ “Makâlât”³¹, adlı eserleri onun siyaset anlayışını anlama noktasında başvurduğumuz diğer kaynaklar olmuştur.

Yine bu bölümde Gannûşî'nin İslâm'da kadınlara verilen -daha çok siyasî-haklarla ilgili görüşleri noktasında istifade ettiğimiz kaynak, Gannûşî'nin “Kur'an ve Yaşam Arasındaki Kadın”³² adlı eseri olmuştur. Ayrıca Gannûşî'nin başta “el-Marife” dergisi olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin yer aldığı ve Türkçeye “İslami Yöneliş”³³ olarak çevrilen eser de yararlandığımız bir diğer eserdir.

Yine bu bölümde şûrâ, nass, laiklik, insan hakları, irtidâd vb. kavramlarla ilgili TDV İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerine ve yine söz konusu kavramlarla ilgili konunun daha iyi anlaşılması için ilgili makalelere müracaat ettik. Ayrıca bölümde yer alan konularla ilgili Gannûşî'nin fikirleri ile çağdaş İslâm âlimlerinden bazılarının

²² Râşid el-Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. Gülşen Topçu, Mana Yay., 2. Baskı, İstanbul 2015.

²³ Râşid el-Gannûşî, “Arap Mağribi'nde Sekülerizm”, *Ortadoğu'da Modernleşme İslâm ve Sekülerizm*, çev. Gürkan Bayır, Mana Yay., İstanbul 2009.

²⁴ Râşid el-Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, çev. Abdülmecit Can, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.

²⁵ Râşid el-Gannûşî, *ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûku'l İnsan fi'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Arabiyye, Riyad 2012.

²⁶ Râşid el-Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fi Devleti'l-İslamiyye*, Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Merbiyye, Beyrut, 1993.

²⁷ Râşid el-Gannûşî, *el-Hareketü'l İslâmiyye ve Mes'ele't-Tağyîr*, Maghreb Centre For Research&Translation, Londra 2000.

²⁸ Râşid el-Gannûşî, *Hukuku'l Muvâtane: Hukuku Ğayri'l Muslim fil Müctema' el-İslâmî*, The International Institute of Islamic Thought, Virginia 1993.

²⁹ Râşid el-Gannûşî, *el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn*, Maghreb Centre For Research&Translation, Londra 2000.

³⁰ Râşid el-Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, Maghreb Centre For Research&Translation, Londra 1999.

³¹ Râşid el-Gannûşî, *Makâlât*, Paris 1984.

³² Râşid el-Gannûşî, *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın*, çev. Muhammed Çoşkun, Mana Yay., İstanbul 2011.

³³ Râşid el-Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.

fikirlerini yer yer mukayese etmeye çalıştık. Bu noktada mukayesesini yaptığımız düşünürlerin konu ilgili eserleri bizim için kaynak oluşturdu. Bu kaynaklardan bazıları şunlardır: Mevdûdî'nin “İslâm'da İnsan Hakları”³⁴, Mâlik b. Nebî'nin “İslâm ve Demokrasi”³⁵, Muhammed Esed'in “İslâm'da Yönetim Biçimi”³⁶ Muhammed Ammara'nın “Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti”³⁷, Ali Abdurrâzık'ın “İslâm'da İktidarın Temelleri”³⁸, Hasan Turâbî'nin “İslâm: Dünyanın Geleceği”³⁹ şeklinde çevrilen eserler.

Tezimizin üçüncü bölümü, Nahda Hareketi'ni ele aldığımız bölümdür. Bu bölümde en çok başvurduğumuz kaynak Ahmet Gökçen'in “Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi ve 2011 Tunus Devrimi Üzerine Etkileri” adlı doktora tezi olmuştur. Zira bu eserde, hareketin sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınması eseri bizler için önemli kılmıştır. Yine Gökçen'in “Kronolojik Perspektifte Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi” adlı Sosyal Hareketler Çağı⁴⁰ kitabında yer alan makalesi de bizler için kaynak oluşturmuştur.

Ayrıca; John L. Esposito ve John O.Voll'un “Makers of Contemporary Islam”⁴¹ adlı eseri, M. Tahir Kılavuz, M. Hüseyin Mercan ve Süleyman Güder'in “Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda”⁴² adlı eseri ve konu ile ilgili makaleler, tezler ve çeşitli internet sitelerinde yer alan haberler müracaat ettiğimiz kaynaklar olmuştur.

³⁴ Ebu'l Â'lâ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, çev. Sezgin Baş, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017.

³⁵ Mâlik b. Nebî, *İslâm ve Demokrasi*, çev. Ergun Göze, Ötüken Yay., İstanbul 1968.

³⁶ Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, çev., M. Beşir Eryarsoy, Ekin Yay., İstanbul 2016.

³⁷ Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, Endülüs Yay., İstanbul 1991.

³⁸ Ali Abdurrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri-Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.

³⁹ Hasan Turâbî, *İslâm: Dünyanın Geleceği*, Alain Chevalérias ile Mülakatlar, çev. Esmâ Demirtaş, Birey Yayıncılık, İstanbul 1988.

⁴⁰ Ahmet Gökçen, “Kronolojik Perspektifte Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi”, *Soyal Hareketler Çağı*, ed. Ferhat Tekin-Erhan Tecim, Açılım Kitap, İstanbul 2016.

⁴¹ John L. Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, New York 2001.

⁴² M. Tahir Kılavuz, M. Hüseyin Mercan, Süleyman Güder, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*, İlke Yay., 2. Basım, İstanbul 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. RÂŞİD EL-GANNÜŞÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Râşid el-Gannûşî'nin Yetiştği Döneme Genel Bir Bakış

Râşid el-Gannûşî, Tunus İslâmcılığı'nın önde gelen isimlerinden biridir. Onun hayatının ve İslâmcılık içerisindeki yerinin daha iyi anlaşılabilmesi için genel anlamda Tunus İslâmcılığı'nı ve bu İslâmcılığın ortaya çıkışında önemli bir etken olan Tunus tarihinin bilinmesi faydalı olacaktır. Bu bakımdan Gannûşî'nin hayatına geçmeden önce Tunus tarihi ve İslâmcılığını ele almayı uygun gördük.

1.1.1. Tunus'un Tarihi

Tunus tarihi; İslâmiyet ile tanışmasına kadar Berberiler, Fenikeliler (Kartacalılar), Roma İmparatorluğu, Vandallar ve Bizans gibi birçok gücün hâkimiyetini yaşamıştır. Tunus'taki hâkimiyetlerini yedi asır devam ettiren Kartacalılar ile Romalılar arasındaki savaş sırasında Romalılar, Tunus'un yerlilerine “Afer” veya “Afri” adını vermişlerdir. “Afrilerin ülkesi” anlamına gelen bu isim başlangıçta sadece Tunus için kullanılırken zamanla tüm kıta için kullanılan bir isim haline almıştır. Daha çok Arap fatihler tarafından kullanılan “İfrîkiye” adı ise Latin kökenli Afrika kelimesinin Arapça söylenişidir.⁴³

Tunus'a Müslümanlık ve Arap kültürü eski Kartaca'nın 698'de Araplar tarafından alınması ile girmiştir. O dönemde Tunus'ta putperestlik ve Hıristiyanlık yaygın olup halkın çoğunluğu, putperest Berberiler'den oluşmaktaydı. Emevi hakimiyetiyle İslâm ile tanışan Berberiler, Müslüman olmakla birlikte Emevi yöneticilerinin ayrımcı politikalarından dolayı birçok kez ayaklanmışlardır.⁴⁴ Hilafetin Abbasiler'e geçmesinden sonra ise merkezî idarenin zayıflaması ile bağımsız devletler kurulmaya başlamıştır. Şîf Fatımîlerin hâkimiyetini de gören bölge, İspanyol Krallığı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Akdeniz egemenliğine sahne olmuş ve Barbaros Hayrettin Paşa'nın Osmanlı hizmetine girmesi ile 1534'te Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bu hâkimiyet, Fransa'nın Tunus'u işgaline kadar yani 347 yıl devam etmiştir. Fransa, işgali

⁴³ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 16-17.

⁴⁴ Örneğin Emeviler'in İfrîkiye valisi Yezîd b. Ebû Müslim, Müslüman olan Berberiler'i ve mallarını ganimet sayarak onlardan humus almış, onları cizye ile mükellef tutmuş ve bu tür uygulamalarının sonucunda öldürülmüştür. Bkz. İsmail Yiğit, “Tunus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 41, s. 386.

altında bulundurduğu Cezayir’e Tunuslu bir kabilenin saldırdığını bahane ederek Tunus’u 1881’de işgal etmiş ve buradaki Osmanlı hâkimiyetine fiili olarak son vermiştir. Buradaki varlığını 75 yıl boyunca devam ettiren Fransa, Tunus beyi ile yapmış olduğu anlaşmada⁴⁵ himaye ya da mandacılıktan bahsedilmemesine rağmen Tunus’u da Cezayir gibi sömürge durumuna düşürmüş ve tüm yetkiyi Fransız bir generale vermiştir. Tunus beyi ve onun hükümeti ise, bu generale bağlı hale getirilmiştir.⁴⁶ O dönemde yönetim 11 Fransız ve 3 Tunuslu bakandan oluşuyor ve nihâî kararlar Fransa tarafından alınıyordu. Ülkeye yerleşen Fransız ve Avrupalılara çeşitli imtiyazlar tanınarak ülke, sosyal ve ekonomik olarak Fransız modeline göre yeniden imar ediliyordu. Bu süreçte din eğitim yasaklanmamış ve şeriat mahkemeleri kaldırılmamış ancak yerel dilin kullanılması önlenerek Arap kültürüne ait değerlere yukarıdan bakılmış ve adeta Fransızlar ‘efendi’ yerli halk ise ‘köle’ konumuna getirilmiştir. Zira ticarette ve tarımda hâkimiyet Fransızların elinde olduğu gibi Fransız okullarından mezun olmayanların, olanlara oranla iş imkanı kısıtlı tutulmuştur. Bu eşitsizlik, gün geçtikçe artmış ve milliyetçi akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁷

Fransız sömürüsüne karşı ortaya çıkan ilk millî hareket, âlim ve siyasetçi Abdülazîz Seâlibî liderliğinde kurulan Düstur Partisi olmuştur. Seâlibî, Fransızlara karşı Tunus’un bağımsızlığı fikrini savunan yazılar yazmış ve bu konuda Tunus halkı üzerinde etkili olmuştur. Ancak Fransızlar, bu hareketi şiddetle bastırmış ve Seâlibî bazen hapis bazen de sürgün hayatı yaşamıştır.⁴⁸ 1930’lardan itibaren ise Habib Burgiba Düstur Partisi’ne girmiş ve bağımsızlık için mücadele etmiştir. 1934’te partiden ayrılarak Yeni Düstur Partisi adında bir parti kurmuş ve kitleleri etrafına toplamayı başarmıştır.⁴⁹ Burgiba, Fransız okullarından mezun olup seküler bir zihniyete sahiptir. Bu bakımdan Fransızların dil ve kültürünü reddetmemiş ancak onların işgaline de karşı çıkmıştır. 1938 yılında ise Burgiba öncülüğündeki bağımsızlık hareketi, polisle çatışmış ve hareketin birçok üyesi tutuklanmıştır. İkinci dünya savaşı sırasında ise Tunus, bir müddet Alman işgalinde kalmış fakat daha sonra durum tekrar Fransızların lehine gelişmiştir. Burgiba, bu dönemde Kahire’ye kaçmıştır. 1952’ye gelindiğinde ise, bağımsızlık talebi için Paris’e giden Burgiba, 11 arkadaşı ile birlikte tutuklanmış ve bu

⁴⁵ Söz konusu anlaşma 12 Mayıs 1881’de yapılan “Bardo” anlaşmasıdır.

⁴⁶ Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, s. 113-114.

⁴⁷ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 21.

⁴⁸ Necât el-Merîni, “Abdülazîz b. İbrahim Seâlibî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, s. 235-236.

⁴⁹ Manaz, *Siyasal İslamcılık I: Dünyada Siyasal İslamcılık*, s. 389.

durum halkta galeyana sebep olmuştur. Bağımsızlık mücadelelerinin gittikçe artması üzerine, Fransa başbakanı Tunus’a giderek bağımsızlık sürecini resmî olarak başlatmak zorunda kalmış ve 1955 yılında iç işlerinde bağımsızlığı ön gören bir anlaşma imzalanmıştır. 1955 yılında Fas’a bağımsızlık tanınınca Tunus için de müzakereler yeniden başlamış ve 20 Mart 1956’da imzalanan bir protokol ile Tunus’a bağımsızlık verilmiştir. Böylelikle 1881’de imzalanan anlaşma da ortadan kalkmıştır.⁵⁰

1957’de cumhuriyet ilan edilerek bu makama Habib Burgiba getirilmiş ve Tunus için uzun yıllar sürecek olan Burgiba dönemi de başlamıştır. Burgiba, bağımsızlık mücadelesinde ılımlı ve aşamalı bir yöntem takip ederek bağımsızlığı sağlamasıyla ülkesinin en önemli kişisi konumuna gelmiştir. Öyle ki halk arasında “Mücahid el-Ekber” sıfatıyla anılmıştır. Ancak Burgiba, Sadiki Koleji’nden mezun ve hukuk öğrenimi görmüş biri olarak -sömürü yıllarında yetişmiş birçok genç gibi- Batılı değerleri referans kabul etmiş bir kişiliktir. Tunus’un liderliğini elde ettikten sonra ise ülkeyi Batılı değerler doğrultusunda yeniden inşa etmeye çalışmış ve bu konuda sömürgecileri bile aratır hale gelmiştir. Aynı zamanda Atatürk hayranı olan Burgiba, Atatürk’ü örnek alarak ülkenin hayatını değiştiren reformlara imza atmıştır.⁵¹ 1956 yılında şeriat mahkemelerini kaldırarak yerine tek tip laik mahkemeleri getirmiştir. Burgiba döneminde, çok eşlilik yasaklanmış ve kadınlara hukuken erkeklerle eşit haklar verilmiştir. Kur’an kursları devlete bağlanarak eğitimde tek sistem uygulanmış ve vakıflar laik kuruluşlara verilmiştir.⁵² Gerçekleştirdiği reformlarla halkın tepkisini çeken Burgiba, dinî değerler ile de alay etmiştir. Nitekim Ramazan ayında halkın karşısında su içip “Oruç tutmayın ki gücünüzü kaybetmeyin. Gericilikle mücadele etmemiz ve Ramazan orucunu tutmamamız gerekir diyebilmiştir.”⁵³ Burgiba’nın en çok tenkit edilen tavrı, oruca karşı takındığı bu tavır olmuştur.⁵⁴

Burgiba, 1881’den beri Fransız müstemlekesi olan Tunus’tan Fransız askerlerini göndererek bağımsızlığı sağlamakla birlikte Fransız kültürünü devam ettirerek Tunus’u

⁵⁰ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus’ta en-Nahda Hareketi*, s. 76-77.

⁵¹ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 23.

⁵² Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, s. 123.

⁵³ Derviş, *Râşid Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*, s. 83.

⁵⁴ Burgiba’nın 1959’da yapmış olduğu bu açıklama, dindar bir muhit olan Kayravan’da tepkilere sebep olmuştur. Abdurrahim b. Halif adında bir vaiz bu duruma dayanamayarak böyle içtihatların verilemeyeceğini ve herkesin orucuna devam etmesi gerektiği yönünde camide vaaz vermiştir. Ancak camide bulunan hükümet adamları bu durumu haber vermiş ve o gün 17 kişi öldürülmüştür. Bkz. Sırma, *Tunus Hatıraları*, s. 54.

Fransız emperyalizmine terk etmiştir. Bir dönem Zeytûne’de Arapça tahsili gören İhsan Süreyya Sırma hatıratında bu durumu şöyle anlatır:

“Her gün Tunus’ta binlerce “Le Monde”, “Le Figaro”, “Fransa Soire” gazeteleri okunur. Fransa’da çıkan her roman, tiyatro eserleri Tunus’ta satılır ve okunur. Tunus’ta Arapça’dan ziyade Fransızca’ya rağbet vardır. Bütün resmî muameleler iki lisanla yapılır. Evraklar çift yönlüdür. Bir tarafı Fransızca, diğer tarafı Arapça. Okullarda da böyledir. Tunus’a Arapça’dan ziyade Fransızca hâkimdir.”⁵⁵ Altmışlı yılların sonu ile yetmişli yılların başında yazılan bu hatıratın, Tunus’un, toplumsal ve kültürel durumu hakkında ipuçları elde edip o dönem için Tunus’un, kültürel bağımsızlığını sağlayamadığını söyleyebilmemiz mümkündür.

Dış politikada da, Arap aleminde alışılmamış fikirlere sahip olan Burgiba, Filistin konusunda duygusal davranılmaması ve Birleşmiş Milletler’in 1947 taksim kararının kabul edilmesi gerektiği yönünde açılmalarda bulunmuştur.⁵⁶ İsrail’i tanımayı tavsiye anlamına gelen bu açıklama o dönem için uç bir düşünce olarak değerlendirilebilir.

1974’te yapılan anayasa değişikliği ile ömür boyu cumhurbaşkanlığını ilan eden Burgiba, uygulamaları ve açıklamaları ile halkın tepkisini çektiği gibi ekonomi politikaları ile de başarısız olmuş, ülkede işsizlik artmış ve bu durum, muhalefetin sesinin yükselmesine yol açmıştır. Burgiba ise muhalefeti etkisizleştirmek için çok partili sisteme geçileceğini duyurmuştur. Hiçbir muhalefet partisinin yüzde beş barajını aşmasına izin verilmeyen bu uygulama doğrultusunda, İslâmî Yöneliş Hareketi de parti başvurusunda bulunmuş ancak başvurusu reddedilmiştir. Ekmek fiyatlarının artması ile yaşanan 1984 Ekmek Devrimi’nde ise hem İslamcılar hem de diğer muhalefet Burgiba’nın politikalarına tepki göstermiştir. 1987’ye gelindiğinde ise yaşı iyice ilerlemiş olan Burgiba’yı, o dönemde içişleri bakanı olan Zeynelabidin b. Ali doktor raporlu bir darbe ile yönetimden uzaklaştırmıştır. Böylelikle Tunus için bir devir kapanmıştır. Burgiba ise 6 Nisan 2000’de 97 yaşında ölmüştür.⁵⁷

Burgiba sonrası başa geçen Zeynelabidin b. Ali başlangıçta çoğulculuk vaat ederek yükselen muhalefetin tepkisini düşürmeye çalışmıştır. O; tutukluları serbest bırakması, televizyonlarda ezanın okunmasına izin vermesi, camii derneklerinin yeniden kurulmasının önünü açması şeklindeki icraatları ile İslâmî muhalefete zeytin

⁵⁵ Sırma, *Tunus Hatıraları*, s. 73.

⁵⁶ Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, s. 128.

⁵⁷ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 25.

dalı uzatarak onların güvenlerini kazanmaya çalışmıştır. Ancak İslâmcı Nahda Partisi'nin siyasî anlamda yükselişi, Zeynelabidin b. Ali'yi endişelendirmiş ve dine dayalı olduğu gerekçesi ile Nahda, yasadışı ilan edilerek birçok üyesi tutuklanmıştır. Nahda'nın bazı üyeleri ise ülke dışında sürgün hayatını tercih etmiştir. Bunlardan biri de Râşid el-Gannûşî'dir. Zeynelabidin b. Ali başa geldiğinde, geçici bir süreliğine görev yapacağını ilan etmesine ve demokrasi vaadine rağmen yirmi üç yıl boyunca ülkeyi tek elden yönetmiş ve yaptığı icraatlar ile Burgiba döneminden farklı olmadığını ortaya koymuştur. 2010 yılına gelindiğinde ise o ve ailesi, ülkenin finansal kaynaklarının birçoğunu ele geçirmiş ve işsizlik yarım milyona ulaşmıştır. Nihayetinde, ülkenin ekonomik yapısına tepki olarak bir seyyar satıcının kendisini yakması ile yirmi üç yıllık suskunluk sarmalı kırılmış ve öfke sarmalına dönüşerek tüm ülkede halk ayaklanması başlamıştır. Protestoların günlerce devam etmesi sonucunda Zeynelabidin b. Ali, ailesi ile birlikte 14 Ocak 2011'de ülkeyi terk etmek zorunda kalmış ve Tunus'ta demokratik dönüşüm süreci başlamıştır.⁵⁸

Devrim sonrası yapılan ilk seçimlerden Nahda Partisi, birinci parti olarak çıkmış ve kurulan üçlü koalisyon ile anayasa yapım çalışmalarına başlanmıştır. Ancak iki muhalif milletvekilinin suikast sonucu öldürülmesi ile hükümet, görevi teknokratik hükümete devretmiştir. Yeni Tunus anayasası ise 26 Ocak 2014 tarihinde kabul edilmiştir. Aynı yıl yapılan parlamento seçimlerinde Nida Tunus partisi birinci parti olmuş, Nahda Partisi ise ikinci parti olmuştur. Yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerini ise Nida Tunus Partisi lideri Bâcî Kâîd es-Sebsî kazanmış olup halen bu görevi devam ettirmektedir.

Son dönemde, Nida Tunus partisinden 22 milletvekili istifa etmiş ve Nahda, mecliste birinci parti konumunu elde etmiştir. Ülkede yaşanan hareketlilikler sebebiyle 6 Ocak 2016 tarihinde, hükümette değişikliğe gidilmiş ve yeni kabinede Nida Tunus'tan 9, Nahda'dan 1, Afek Tunus'tan 3, Özgür Vatansever Birlik'ten 4 ve bağımsızlardan 13 bakan yer almıştır.⁵⁹ Bu kabinenin hala görevde olduğu Tunus için, siyasî bir takım krizler yaşanmakla birlikte demokratik açılımlar da devam etmektedir.

⁵⁸ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 26-28.

⁵⁹ <http://www.mfa.gov.tr/tunus-siyasi-gorunumu.tr.mfa>

1.1.2. Tunus'ta İslâmcılık

İslamcılığın, Tunus'ta oluşmasında köklü bir geleneğe sahip olan Zeytûne Camisi'nin etkisi büyüktür. Başkent Tunus'ta yer alan camii, ilk olarak Emeviler tarafından 699'da inşa edilmiş ve günümüze kadar önemini korumuştur. İbn Haldun, Tâhir b. Âşûr, Muhammed b. Osman es-Senûsî gibi birçok âlimin yetiştiği Zeytûne Camii, Fransız sömürü döneminde de önemini korumuş ve Fransızlara karşı Müslüman-Arap karakterinin korunmasında ve bağımsızlık hareketlerinin başlamasında etkili olmuştur. Nitekim Fransız emperyalizmine karşı “Tûnisü'l-Fetât” hareketini başlatan Ali Bâş Hanbe, Tunus'un bağımsızlığı fikrini savunan Abdülazîz b. İbrahim es-Seâlibi gibi sömürü idaresine karşı başlatılan millî hareketin liderlerinin çoğu burada öğrenim görmüştür.⁶⁰ Yine Tunus İslâmcılığı denince belki de akla ilk gelen Nahda Hareketi'nin liderleri Râşid el-Gannûşî, Abdülfettah Moro, Hamide Neyfer gibi son dönemde Tunus'un sosyal, kültürel ve siyasî yapılanmasına yön veren şahsiyetler de Zeytûne'nin tedrisatından geçmişlerdir.

Son dönem Tunus İslâmcılığı, Burgiba'nın modernleşme ve ilerleme adına İslâm dinini Tunus'ta siyasî ve toplumsal olarak etkisiz hale getirmesine bir tepki olarak doğmuştur. Râşid el-Gannûşî, Suriye ve Fransa tecrübesinden sonra Tunus'a dönmüş ve Zeytûne Camii'nde Abdülfettah Moro ile tanışmıştır. Moro, toplumda dinin yeniden canlanması için tebliğ faaliyetlerini yürüten biridir. Gannûşî de bu faaliyetlere katılarak Hamide Neyfer ile birlikte daha çok ortaokullarda ve liselerde çalışmalarda bulunup üniversitelere dindar nesil yetiştirme amacıyla olmuştur. Bu grup, sonrasında çeşitli yerlerden toplanan kırk kişi ile “Cemâat-ı İslâmiyye” adında faaliyet yürütmüş ve görüşlerini yayabilecekleri “el-Marife” adında bir dergi çıkarmışlardır. Cemâat-ı İslâmiyye; daha sonrasında “İtticâh-İslâm” ve nihayetinde “Nahda” olarak adlandırılacak olan hareketin temelini oluşturur. Bu hareket, başlangıçta siyasî ve toplumsal konulardan uzak, dinin bireysel, kültürel ve ahlakî yönünde çalışmalarda bulunmuştur. Sonraki süreçlerde rejimin, işçi grevlerini sert bir şekilde bastırması ve bu kesimin haklarını daha çok ‘sol’ olarak adlandırılabilir grupların dile getirmesi, hareketin toplumsal konulara da yönelmesine yol açmıştır. İşçi hakları, toplumsal adalet gibi konulara eğilerek yönetimin bu yöndeki faaliyetlerinin eleştirilmesi, hareket için aynı zamanda siyâsî alana kayma anlamına da gelmekteydi. Hareketin, siyâsî anlamda tanınırlık elde etmesi ise uzun bir zaman sonra gerçekleşmiştir. Nitekim bu yönde

⁶⁰ Kadir Pektaş, İsmail Yiğit, “Zeytûne Camii”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, s. 380-383.

yapılan başvurular reddedilmiş ve hareket geniş bir halk tabanına sahip olmasına rağmen tanınırlığını, 2011 devrimi sonrasında elde edebilmiştir.⁶¹

Nahda Hareketi, Tunus İslâmcılığı'nda ılımlı kanadı oluşturmaktadır. Faaliyet sahasına çıktığı günden bu yana çeşitli baskılara, hapis ve sürgün gibi muamelelere maruz kalmasına rağmen şiddet eğilimi göstermemiş ve laik uygulamaların toplumda meydana getirdiği travmaya karşı sözle mücadele yöntemini tercih etmiştir. Tek adam yönetimine karşı demokrasiyi savunması, yeni neslin verimli bir eğitimle yetiştirilmesi, vatandaşlık, temel insan hakları ve kadın hakları gibi konular, hareketin söz söylediği alanları oluşturmaktadır.⁶²

Gannûşî'ye göre Tunus İslâmcılığının kendine özgü bir karakteri söz konusudur ki bu karakter, üç bileşenden oluşur. Bu bileşenlerin ilki ise; Mâlikî mezhebi, Eş'arilik teoloji doktrini ve sufizmi ihtiva eder. Ona göre Mâlikî mezhebi içtihat konusunda kısıtlamalara yol açmaktadır. Eş'arilik, hür iradedden ziyade kaderciliğe yatkındır. Sufizm ise müridin efendisini sorgulamaksızın teslimini kabul ederek yönetimin otoriterliğini meşrulaştırmaktadır. Tunus İslâmcılık karakterinin ikinci bileşenini; İslâm'ın temel kaynaklarına ve ilk dönemine yönelerek takvayı, cihadı, toplu çalışmayı ve kardeşliği önemseyen İhvâncı-Selefi dindarlık oluşturur. Üçüncü bileşen ise, İhvâncı-Selefi dindarlığı eleştirerek, metni yorumlarken akılla yorumlamayı ve mantığa başvurmayı önceleyen akılcı dindarlıktır.⁶³

Gannûşî'nin üçüncü bileşen olarak zikrettiği dindarlığı, "İlerici İslâmcılar" olarak adlandırılan grup oluşturur. Bu grup, başlangıçta Cemâat-ı İslâmiyye içinde yer alıyorken sonrasında fikinsel ayrılıktan dolayı yollarını ayırmışlardır. Sol İslâmcılar olarak da bilinen ve başını Hamide Neyfer'in çektiği bu grup, hareket içerisindeki Selefi-İhvân düşüncesinin etkisine karşı çıkmış Batı'nın tamamen reddedilmesi yerine bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini savunmuştur. "Nass"tan ziyade akılcılığı önemseyen bu grup, eğitim ve kültüre siyasetten daha fazla önem vermiştir.⁶⁴

İslâmcılığın Tunus boyutunda zikredilmesi gereken bir diğer kesim ise radikal-selefi gruplardır. Tunus'taki selefler⁶⁵ kendilerini Nahda'nın sağına konumlandıran ve

⁶¹ Gökçen, "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi", s. 175-176.

⁶² Gökçen, "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi", s. 179.

⁶³ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 82-83.

⁶⁴ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 80.

⁶⁵ Buradaki ve bundan sonra konu bitimine kadar kullandığımız 'selefilik'ten kastımız, radikal olarak tanımlanabilecek oluşumlardır.

dinî olarak daha muhafazakâr olan sosyal ve siyasî bir hareketi temsil eder. Bu grupların temel özelliği anayasal olarak şeriat hukukuna dayalı devlet düşüncesidir.⁶⁶

Tunus'ta selefi grupların ortaya çıkış sebepleri, diğer İslâmî grupların ortaya çıkışları ile aynı özelliği gösterir. Bunun sebebi; Burgiba ve Zeynelabidin b. Ali döneminde dinin toplumsal ve siyasî alandan soyutlanması ve bu yönde eğilimi olan geleneksel ve dindar kesimin dışlanması olarak özetleyebilmemiz mümkündür. Seleflerin Tunus'ta ortaya ilk çıkışları ise, Burgiba'nın seksenli yıllarına kadar uzanmaktadır. İtticâh-ı İslâm içerisinde yer alan ve Batılı bir kavram olduğu için demokrasiyi reddeden bir grup, Tunus İslâmî Cephe Hareketi'ni kurmuştur. Ancak bu hareket Zeynelabidin b. Ali döneminde, İslâmî eğilimlere karşı daha sert davranılması sonucu faaliyetlerini sürdüremeyerek kapatılmıştır. Örgüt üyelerinin bir kısmı; Pakistan, Afganistan ve Bosna'ya gitmiş, bir kısmı sürgün edilmiş ve Tunus'ta kalan diğer bir kısım ise ya hapsedilmiş yahut toplumsal olarak marjinalize edilmiştir. Rejimin yıkılmasından sonra ise kurucu üyelerden bazıları Tunus'a geri dönmüştür.⁶⁷ Zeynelabidin b. Ali döneminde Nahda gibi ılımlı olan bir hareketin bile faaliyetlerine izin verilmemesi ve bölge gençlerinin, dini daha çok Körfez destekli uydu kanallarından öğrenmesi gibi sebepler, Tunus'ta selefililiğin yayılmasında ve daha radikal bir boyut kazanmasında etkili olmuştur.⁶⁸

Tunuslu selefler, homojen bir yapı arz etmeyip “Metinci Selefler”, “Politik Selefler” ve “Cihatçı Selefler” diye gruplara ayrılır. Metinci Selefler, halifeliliği savunup demokrasinin İslâmî bir sistem olmadığını düşünür. Bu gruptakiler, siyasetten uzak durarak İslâm'ın temel metinlerini okuyup hayatlarını bu doğrultuda şekillendirmek isterler. Politik selefler ise şeriat sistemini gerçekleştirmek için politikayı bir araç olarak görürler. Bugün Tunus'ta bulunan selefi partiler ise; İslah Cephesi, Gerçeklik Partisi, ve Merhamet Partisi'dir. Bunların en etkili olanı ise İslah Cephesi'dir. Cihatçı selefler ise siyaseti reddederek fiili cihadı bir yöntem olarak kullanırlar. Çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu bu grup, gerçekleştirdikleri bombalı eylemlerle Tunus siyasî ve toplumsal hayatını etkilemektedirler. Tunus'taki en etkili cihatçı selefler, Ebû Ayyad tarafından kurulan Ensar el-Şeria'dır. Ebû Ayyad, Zeynelabidin b. Ali döneminde uluslararası terörist suçlaması ile Tunus'tan sürgün

⁶⁶ Monica Marks, “Who are Tunisia's Salafis”, *foreignpolicy.com/2012/09/28/who-are-tunisia-salafis*

⁶⁷ Stefano M. Torelli, Fabio Meroneand, Francesco Cavatorta, “Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization”, *Middle East Policy*, C. 19, S.4, (2012), s. 142.

⁶⁸ Gökçen, “Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi”, s. 177.

edilmiş, Afganistan savaşına katılmış ve devrim sonrası selefi organizasyona öncülük etmiştir. Bir diğer cihatçı-selefi örgüt ise Tunus-Cezayir sınırında bulunan Ukbe b. Nâfi Tugayı'dır. Grubun, Mağrip el-Kaidesi'nin Tunus kolu olduğu ve örgüt içerisinde İŞİD'e sempati duyan veya örgüte katılan mensuplarının olduğu düşünülmektedir.⁶⁹

Toplumdaki farklılıkları, evrensel kanunun sonucu olarak yorumlayan Gannûşî, bu farklılıkların yaşanmasını normal olarak görür. Dolayısıyla seleflerin sergiledikleri farklı tutumlar da normal karşılanmalıdır. O, mevcut farklılıklara rağmen İslâmcıları tamamen tutarlı ve homojen bir grup olarak tanımlamayı ise, İslâm'ın bilim dışı bir yorumu olarak değerlendirir. Zira farklılıklara sahip olmak Kur'an tarafından doğrulanmıştır. "Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek ümmet yapardı..."⁷⁰ Bu ayet, Allah'ın insanları birbirinden farklı yarattığı anlamına gelir. Bu fark, yıkım unsuru olmayıp hayatın çeşitliliğini zenginleştiren bir unsurdur. Bu anlamda seleflerin farklı düşünceleri garipsenecek bir durum değildir. Ancak onların eleştirilmesi gereken tarafları, toplumdaki farklılıkları esas kendilerinin kabul etmemesidir. Zira selefilere göre, dinî metinler sadece bir anlama gelir. Yine onlar, kendi yorumlarını kabul etmeyenleri kâfir olarak görebilmektedirler. Aslında onların bu şekilde düşünceleri de terörizm olarak görülmez. Terörizm, onların bu yorumlarını başkalarına zorla empoze etme hakkını kendilerinde görmeleridir. Örneğin bazı selefi gruplar vardır ki katı düşünürler ama bu düşüncelerini zorla kabul ettirmek gibi bir eylemde bulunmazlar. Toplumdaki diğerleri ile -doğru yoldan ayrıldıklarını düşünmekle beraber- birlikte yaşamayı kabul ederler. Nahda'nın bu selefi kategori ile bir sorunu yoktur. Asıl sorun seleflerin kendi gibi düşünmeyenlerle birlikte yaşamayı reddetmeleri ve kendi düşüncelerinin benimsenmesi için şiddete başvurmalarıdır ki bu durum, kabul edilebilir bir durum değildir.⁷¹

Gannûşî'nin selefler hakkındaki bu düşüncelerinin, Nahda Partisi'nin onlara yaklaşımındaki metodunda etkili olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Zira Nahda Partisi, çoğulculuk anlayışı gereği selefi partilerin ortaya çıkışlarını desteklemekle birlikte Ensar el-Şeria gibi şiddete başvuran gruplarla ilgili mücadelenin de yanında yer alabilmiştir.

⁶⁹ Rumeysa Köktaş, "Tunus'ta Yükselen Bir Dinamik Olarak Selefi Hareket", *ORMER Perspektif Serileri*, S. 15, (Nisan 2015), s. 3-4.

⁷⁰ Hûd Sûresi, 11/118.

⁷¹ Nouredine Jobnoun, "Tunisia at the Crossroads: An Interview with Sheikh Rachid al-Ghannouchi", *ACMCU Occasional Papers*, Nisan 2014, s. 25.

1.2. Râşid el-Gannûşî'nin Hayatı

1.2.1. Doğumu ve Ailesi

Râşid el-Harici el-Gannûşî, 22 Haziran 1941 tarihinde Tunus'un güneydoğusundaki Gabes vilayetinin el-Hamme kasabasına yakın Gannûş köyünde çiftçi ve mütedeyyin bir ailede dünyaya gelmiştir.⁷² Gannûşî'nin künyesi Hamme'ye uzaklığı otuz kilometre olan bu köyden gelmektedir.⁷³

On çocuklu bir ailenin en küçük ferdi olan Râşid el-Gannûşî'nin babası, Şeyh Muhammed Gannûşî'dir. Çiftçi olan Şeyh Muhammed aynı zamanda okuma yazma bilip Kur'an'ı ezberleyen köydeki sayılı kişilerdendir. Namazlarını cemaatle kılmaya önem veren ve cemaate imamlik eden Muhammed Gannûşî'ye köylüler, Kur'an öğretmesi için çocuklarını gönderirlerdi.⁷⁴ Şeyh Muhammed, dini sadece mezarlıkları ziyaret ederek evliyaya kurban adamak ya da mevlide katılmak şeklinde algılayan zihniyete karşı olup bu tür uygulamaların, İslâm'da yeri olmadığını düşünen biridir.⁷⁵ Tüccar bir aileden gelen Gannûşî'nin annesi Zinet ez-Züreybî, kendisi okumamasına rağmen çocuklarının okuyup dünyaya açılmalarını isteyen biridir. Nitekim annenin yardımıyla çocuklar resmî bir eğitim alabilmiş ve dar çiftçilik dünyası ile bağlarını koparabilmişlerdir.⁷⁶ Dolayısıyla Gannûşî'nin kişiliğindeki dine yönelimde babasının; eğitim hayatındaki mücadeleci karakterinde ise annesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.2. Eğitim Hayatı

Râşid el-Gannûşî, babasının eğitim ve rehberliğinde Kur'an'ı öğrenmiş ve ezberlemiştir. Dokuz yaşını doldurmadan Kur'an'ın dörtte birini hıfzeden Gannûşî, o zamanlarda eğitim dili Arapça ve Fransızca olan okuluna da devam etmiştir. Ancak ilkokulu bitirdikten sonra eğitim hayatı bir müddet kesintiye uğramıştır. Babası, ağabeylerinin eğitim için başkent Tunus'a gitmelerinden dolayı çiftçilik işlerinde kendisine yardımcı olması için Gannûşî'yi okuldan almıştır. Çünkü ailesinde babasına yardım edecek geride başka erkek çocuk kalmamıştır.⁷⁷ Gannûşî'nin okuldan alınmasının bir diğer sebebi ise okullarda verilen Fransızca eğitimidir. Zira babası, Fransızca'yı, sömürgecilerin dili olarak kabul ediyor ve çocuğunun bu doğrultuda

⁷² Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 15.

⁷³ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 152.

⁷⁴ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 16.

⁷⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 17-19.

⁷⁶ Jockson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, s. 250.

⁷⁷ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 18, 21.

eğitim almasına sıcak bakmıyordu.⁷⁸ Ancak bir yıl sonra en büyük abisinin hukuk fakültesini bitirip hâkim olarak atanması ve aileyi finansal olarak desteklemesi ile Gannûşî'nin okuldan alınmasındaki en büyük sebep de ortadan kalkmıştır. Gannûşî ise Hamme'de bir ortaokulda eğitimine tekrar başlamıştır. Bu okul başkent Tunus'taki köklü ez-Zeytûne⁷⁹ ilahiyat enstitüsü tarafından denetlenen ez-Zeytûne okul sisteminin bir parçasıdır. Eğitim dilinin Fransızca yerine Arapça olduğu bu okullar temel, orta ve lise şeklinde eğitimin bütün seviyelerini içeriyordu.⁸⁰

Ailesinin çiftçiliği bırakıp Gabes'e taşınmasıyla Gannûşî'nin eğitimi de orada bulunan bir diğer ez-Zeytûne okulunda devam etmiştir. Gabes, Tunus'un diğer şehir ve kasabalarında olduğu gibi İslâmî değer ve geleneklerin göz ardı edildiği ve Batılı yaşam tarzının revaçta olduğu bir yerdir. Gannûşî burada, geleneksel dindarlık ile Batılı öğretilerin dayattığı yaşam tarzı arasında ikilem yaşamış, ortaokulu bitirene kadar köyde öğrendiği birçok şeyi unutmuş hatta bireysel ibadetlerini bile yerine getirmekten uzaklaşmıştır. Bununla birlikte Gannûşî, 1959 yılında köklü bir geçmişe sahip olan ez-Zeytûne'de okumak için başkente doğru yola çıkmıştır. Başkentteki ez-Zeytûne'de 1959'dan 1962'ye kadar din eğitimi almış, eğitiminin son yılında ise felsefe okumuştur. Ancak Zeytûne'de görmüş olduğu eğitim Gannûşî'yi tam olarak tatmin etmemiştir. Zira Zeytûne müfredatı İslam'ın çağdaş problemlerine cevap vermekten uzaktır. Verilen şariat dersleri, modern dünyada gerçekleşen durumlardan ziyade yüzyıllar önce gerçekleşen uygulamalara yöneliktir. Gannûşî için bu yıllar, sınıf dışında Batılı yaşam tarzı tarafından sarmalanmış başka bir dünya ile sınıfta çağın gerçek problemlerini göz ardı eden bir müfredat arasında geçmiştir.⁸¹ Bu şekilde Zeytûne'de geçirmiş olduğu yıllar onu dinden ve dinî sembollerden daha çok uzaklaştırmıştır. Nitekim Gannûşî üç yıl boyunca eski camiye hiç uğramamıştır.⁸²

Gannûşî'nin liseden mezun olduğu dönemde, bütün yerel üniversitelerde eğitim dili Fransızca'dır ve buralarda okuyabilmek için Fransızca eğitim veren bir liseden çıkmış olmak gerekmektedir. Gannûşî ise, bu özelliklere sahip olmayan bir okuldan mezundur ve kendisi için geriye ilkokul öğretmenliği yapmak şeklinde tek seçenek

⁷⁸ Jockson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, s. 250.

⁷⁹ Detaylı bilgi için bkz. Kadir Pektaş, İsmail Yiğit, "Zeytûne Camii", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, s. 380-383.

⁸⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 22.

⁸¹ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 19.

⁸² Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 29.

kalmıştır.⁸³ İki yıl boyunca ilkokul öğretmenliği yapan Gannûşî, bu durumla yetinmenin kendisi için yeterli olmadığını düşünmüş ve hem Arapça eğitim alıp hem de modern bilimleri okuyabileceği Kahire'ye gitmeye karar vermiştir. O, içinde bulunduğu bu durumu şöyle anlatmıştır:

“Kendimizi kendi ülkemizde yabancı gibi hissettiğimizi hatırlıyorum. Müslüman ve Arap olarak eğitilirken ülkenin bütünüyle Fransız kültürel kimliği ile yoğrulduğunu görebiliyorduk. Bütün üniversiteler Batılılaştırıldığı için, daha ileri eğitimin kapıları bize kapalıydı. Bu dönemde Arapça eğitimlerine devam etmek isteyenler Ortadoğu'ya gitmek zorundalardı.”⁸⁴

Gannûşî'nin lisans eğitimi için Mısır'ı tercih etmesinde Arapça eğitime devam edebilmesinin yanında Nâsırcılığın etkisi olduğu da söylenebilir. Çünkü o yıllarda Nâsırcılık, birçok Arap ülkesindeki gençleri etkilediği gibi Tunus'taki Arap gençler üzerinde de etkili olmuştur. Bu gençlerden biri olan Gannûşî, öğretmenlikten biriktirdiği parayla pasaport başvurularını yapıp Mısır'a doğru yola çıkmış ve 1964 yılında Kahire Üniversitesi Ziraat Fakültesi'ne kaydolmuştur. Amacı bu alanda bilgi sahibi olup, ilkel şartlarda tarım yapan ailesinin ve köylülerin problemlerine çözüm bulmaktır. Ancak Gannûşî, Kahire'deki eğitimine sadece üç ay devam edebilmiştir. Çünkü Tunus başkanı Burgiba, Abdünnâsır'ın Arap sosyalizmi görüşlerinin etkisinde kalarak bozulabileceklerinden korktuğu tüm Tunuslulara Mısır'ı terk etme emri vermiştir. Bu emrin kapsamına Mısır'da eğitim alan Tunuslu öğrenciler de girmektedir. Bu öğrenciler arasında yer alan Gannûşî, yakalanıp iade edileceğini anlayınca bir arkadaşının kendisini ikna çabasının da etkisiyle Suriye'ye geçer ve orada 1964'ten 1968'e kadar Şam Üniversitesi'nde felsefe eğitimi alır.⁸⁵ Gannûşî'nin Mısır'dan ayrılması Nâsırcı fikirlerden İslamcı fikirlere yönelmesi için de bir başlangıç noktası oluşturmuştur.

Gannûşî, 1965 yılında üniversite öğrencisi olarak kazandığı bir bursla altı ay boyunca Türkiye, Bulgaristan, Yugoslavya, Polonya, Almanya gibi Avrupa ülkelerinde bulunur.⁸⁶ Onun Avrupa'ya yapmış olduğu bu yolculuk ve deneyim, üzerinde güçlü bir izlenim bırakmıştır. Ancak bu izlenim olumlu olmaktan ziyade olumsuzdur. Zira Avrupa'da gördükleri, özellikle de gençliğin içinde bulunduğu kayıp ve yozlaşmış hal, Avrupa için zihninde oluşturmuş olduğu “mutlu ve müreffeh bir yer” şeklindeki

⁸³ <http://en.rachedelghannouchi.com>.

⁸⁴ Jockson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, s. 252.

⁸⁵ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 20-22.

⁸⁶ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 30.

inancını değiştirmiştir. Yine Gannûşî, bu gezi esnasında Arap milliyetçiliğini de sorgulamaya başlamış ve bu düşüncenin aslında yerel kaynaklı olmayıp Batılı bir mefkûre olduğuna ve İslâm toplumunun hastalıklarına çare olamayacağına inanmaya başlamıştır.⁸⁷

Avrupa seyahati, Gannûşî’de Nasırcı fikirlere yönelik sorgulamalar oluşturmakla birlikte o, Suriye’ye döndüğünde hala Arapçılık ve İslâmî inancı aynı yerde bulma çabasındadır. Nitekim Suriye’de iken el-İttihâd el-İştirâkî (Sosyalist Birliği) üyesi bir grup Tunuslu öğrenci ile tanışmış ve kendisi de 1966’da İslamcılığa yönelene kadar bir yıl bu partinin üyesi olmuştur.⁸⁸ Fakat Gannûşî’nin, Arapçılığın Batı düşünce sistemine dayanan ve temeli olmayan bir slogandan ibaret olduğunu anlaması çok uzun sürmemiş ve bir müddet sonrasında parti ile yollarını ayırarak İslâmî tarafa geçmiştir. Gannûşî bu geçiş sürecini şu şekilde anlatmıştır:

“15 Haziran 1966 tarihiydi. İslamcı fikre yönelmeden önce milliyetçi Nasır partisinin bir üyesiydim. Yaklaşık bir sene sürdü. Ne zaman ki bende milliyetçiliğin doğru bir fikir olmadığı düşüncesi oluştu o anda onu bıraktım. Bunun İslâm ile bir bağı olmadığını düşündüm. İslâmî fikre geçiş yaptım.”⁸⁹

Gannûşî Suriye’de iken okuyabildiği kadar çağdaş İslâmî düşünce eksenli eserler okumuştur. Onun İslâmî bir söyleme sahip olmasında Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdûdî, Muhammed İkbal, Hasan el-Bennâ, Mâlik b. Nebî, Gazzâlî, İbn Teymiyye gibi düşünürlerin kitapları oldukça etkili olmuştur. Yine Suriye’de bulunduğu dönemde fırsat buldukça -kayıtlı öğrencisi olmadığı halde- Şeriat Fakültesi hocalarından Edip Salih, Şeyh el-Bûtî ve Vehbe ez-Zuhaylî’nin derslerine katılmıştır. Ayrıca Gannûşî, İhvân ve Hizbü’t-Tahrîrî’l-İslâmî gibi birçok İslâmî akımı tanımaya çalışmış, İhvân da dahil birçok örgüte davet edilmiş fakat onların hiçbirine katılıp üyesi olmamıştır.⁹⁰

Gannûşî, 1968’de üniversiteden mezun olduktan sonra lisansüstü eğitimi için Fransa’ya gitmiş, “Alliance Francaise” bursuyla dil eğitimi almış⁹¹ ve Sorbonne Üniversitesi’nde profesör Sanders’in danışmanlığında “Eğitime Kur’an Yaklaşımı” adlı tezine başlamıştır.⁹²

⁸⁷ Jockson, *İslâm’da 50 Önemli İsim*, s. 251.

⁸⁸ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 42.

⁸⁹ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus’ta en-Nahda Hareketi*, s. 155.

⁹⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 46-47.

⁹¹ Gökçen, “Râşid Gannûşî”, *İslâm Düşünce Atlası*, s. 1399.

⁹² Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 48.

Paris, Gannûşî'nin Fransa'da kaldığı dönemlerde, İslâmî politik gruplar da dahil entelektüel aktivitelerin gelişmiş olduğu bir kenttir. Yine o dönemde Paris, bireyciliğin ve cinsel özgürlüğün hâkim olduğu bir kültüre sahiptir. Bu duruma uyum sağlayamayan Gannûşî ise İslâm'a daha çok sarılmış ve Cemâat-i Teblîğ⁹³ adlı bir gruba katılarak onların dinî ve ruhî samimiyetlerinden etkilenmiştir. O, teblîğ faaliyetlerini daha çok Kuzey Afrikalı yoksul Müslüman göçmenler arasında gerçekleştirmiş ve onların sefaletini onlarla birlikte yaşayarak kısa süre sonra aktif bir üye olmuştur. Paris'teki küçük bir mescidin imamlığını yaparak⁹⁴ hitabet sanatını geliştiren ve vaaz tecrübesi edinen Gannûşî o yılları şöyle anlatır:

“Teblîğ topluluğu ile gerçekleştirdiğim vakitler, sert rüzgârlara karşı beni korudu ve bana bağışıklık kazandırdı. Ayrıca şekillenmeme yeni bir boyut kazandırdı. Daha önce böyle bir tecrübe yaşamamıştım.”⁹⁵

Fransa'da kaldığı 1968-69 yılları arasında Gannûşî, Fransa Müslüman Öğrenciler Derneği'nin genel sekreterliğini yapmıştır. Bu dernek Sait Ramazan ve Muhammed Hamidullah'ın kurduğu ve Hasan Turâbî'nin de üyesi olduğu bir dernek olup her cumartesi akşamı toplanıyor ve on beş-yirmi öğrencinin katıldığı seminerler düzenliyordu.⁹⁶

Gannûşî'nin vaaz verdiği, uzun sakal bırakıp Pakistan tarzı takke taktığı haberleri ailesine ulaşınca, ailesi telaşlanır ve onu eve getirmek için abisi el-Muhtar'ı Fransa'ya gönderir. El-Muhtar annesinin rahatsızlığını gerekçe göstererek Gannûşî ile birlikte İspanya üzerinden Tunus'a döner. Abisi geldiği zaman Gannûşî, eğitim felsefesi hakkındaki tezine yeni başlamıştır ve Tunus'a giderken aklında tekrar Fransa'ya dönmek vardır. Bu sebeple eşyalarını Paris'te bırakır. Tunus'a ziyaret yolculuğunda ise, abisi ile birlikte Cezayir'e uğrayan Gannûşî, burada Mâlik b. Nebî ile tanışır. Daha önce kitaplarını okumuş olduğu Mâlik b. Nebî'den bir hayli etkilenir.⁹⁷

Annesini ziyaret için Tunus'a giden Gannûşî, tekrar Paris'e dönmeden önce ez-Zeytûne Camii'ni ziyaret eder. Orada karşılaştığı bir genç vasıtasıyla içlerinde daha

⁹³ Cemâat-i Teblîğ, Hind-Pakistan alt kıtasında Mevlânâ Muhammed İlyas tarafından 1926 civarında kurulan ve ferdî takvayı savunan milletlerarası dinî bir cemiyettir. Teblîğ mensupları, dünyayı dolaşarak Müslümanlar'ı dinî görevlerini daha fazla yerine getirmeye davet ederler. Ayrıca cemâat, apolitik olup üyelerine siyaseti de yasaklamıştır. Geniş bilgi için bkz. M. Manazir Ahsan, “Cemaât-i Teblîğ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 293-294.

⁹⁴ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 35-36.

⁹⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 51.

⁹⁶ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 155.

⁹⁷ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 39-40.

sonra kendisiyle birlikte İslâmî Yöneliş Hareketi'ni kuracak olan Abdülfettah Moro'nun da bulunduğu bir tebliğ topluluğu ile tanışır. Gannûşî, gençlerin camide faaliyet içinde bulunmalarına şaşırır. Çünkü o dönemde Tunus'ta yaşlı insanları camide görmek doğaldır ama gençleri görmek ilginçtir. Bu tanışma, Gannûşî'de Tunus'ta İslâm'ın kökünün kazındığı şeklindeki inancın değişmesini sağlamış ve az da olsa Tunus'un İslâmî geleceğine yönelik Gannûşî'de bir umut doğurmuştur. Bu duygular içinde Paris'e dönmekten vazgeçen Gannûşî, eğitimini yarıda bırakarak hem bir vaiz hem de bir aktivist olarak Tunus'un İslâmî geleceği için çalışmalara başlamıştır.⁹⁸

Gannûşî, bir lisede felsefe öğretmenliği yapmaya başlar. Diğer yandan da tebliğ faaliyeti olarak özellikle gençlere dersler verme ve İslâm'ı öğretme ile meşgul olur. Vaktinin çoğunu seminerlerde, konferanslarda ve makaleler yazarak geçiren Gannûşî, özellikle genç, öğrenci ve çalışan sınıftan geniş kitleleri etkilemeyi başarır. Onun faaliyetlerinin ana temasını genelde tüm Müslüman gençliğinin özelde ise Tunus gençliğinin yaşamış olduğu "kimlik kaybı" oluşturur. Bu amaçla ele aldığı ve Tunus'un önde gelen günlük gazetelerinden birinde yayınlanan "Felsefe Programı ve Kaybolan Nesil" adlı makalesi geniş yankı uyandırır.⁹⁹ Makalesinde uygulanan felsefe programının, kendimize ait olmayan sorunlarla uğraşıp bu sorunlara çare aradığını ve böyle bir müfredatla eğitilen neslin ise kendi problemlerine çözüm üretemeyerek aciz bırakılıp kayboluşa sürüklendiğinden yakınır.¹⁰⁰ Onun felsefe programını eleştirmesinin asıl nedeni ise, İslâm'ın daha iyi bir alternatif olduğunu gösterme çabasıdır. Bununla birlikte o, diğer medeniyetlere kapıyı tamamen kapatmayı da doğru bulmaz.

"Bu kimliği (Tunus İslâm Medeniyetini) muhafaza etmemiz gerekiyken, diğer medeniyetlerle etkileşimi ve onlardan bir şeyler öğrenmeyi reddetmiyoruz. Kendi kimliğimizi muhafaza ederken, bunu da yapmalıyız. Medeniyete giden yol, Batılı yöntemi tamamen izlememeli ya da tamamen Batılılaştırılmamalıdır. Bir kimliğe sahibiz. Modern yaşam ve biçimden bir şeyler öğrenip İslâm medeniyeti çerçevesi içinde gelişmeye çaba göstermeliyiz."¹⁰¹

⁹⁸ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 60.

⁹⁹ Makale, 1973 yılında "el Marife" dergisinde yayımlanmış olup Türkçe'ye "İslâmî Yöneliş" olarak çevrilen eserde de yer almaktadır. Bkz. Râşid Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 19-25.

¹⁰⁰ Lukman Thaib, Bara'Barakat Hammad al Gharibeh, Bharuddin ChePa, Zaidi Abdul Rahman, "Rasyid Al-Ghannousy's Thought on Islamic Democracy" *Jurnal Agidah dan Filsafat Islam/ journal.uinsgd.ac.id/index.php/jaqfi/article/view/1687*, s. 31.

¹⁰¹ Jockson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, s. 253.

Gannûşî'nin vermek istediği ana mesaj, diğer medeniyetlerle etkileşim halinde olmakla birlikte bunu yaparken kendi kimliğimizi de muhafaza etmeliyiz şeklindedir.

1.2.3. Cemâat-ı İslâmiyye ve İtticâh-ı İslâm Hareketi Dönemi

Burgiba döneminin İslâm'ı ve İslâmî değerleri ortadan kaldırmaya yönelik politikaları ve Arapların 67 savaşı¹⁰² kaybetmeleri gibi sebeplerden dolayı Tunus'ta İslâmî söylem, altmışların sonu ile yetmişlerin başında yükselişe geçmiştir. O dönemde Zeytûne Camii'nde bir zikir halkası olan Ahmed bin Milad'ın en sadık talebelerinden biri Abdülfettah Moro'dur. Gannûşî de bu zikir halkalarına katılmış ve Moro ile birlikte gençler üzerinde eğitim çalışmalarına başlamışlardır. Bu çalışmalar daha çok dindarlığa, namaza, ahlâka, İslâmî değerlerin bilinmesine ve mescide yönelik olup Tebliğ Cemâati'nin faaliyetleri şeklindedir.¹⁰³

Râşid el-Gannûşî, yapılan bu çalışmaların örgütsel bir yapıya kavuşması için 1972 yılında "Kırklar Toplantısı"nı gerçekleştirmiştir. Bu toplantıda seçim yapılmış ve Gannûşî başkan olarak seçilmiştir ve bundan sonra topluluk "Cemâat-ı İslamiyye" olarak anılmaya başlamıştır. Yine bu dönemde hareketin sesi olarak "el-Marife" dergisi çıkarılmaya başlanmıştır.

Cemâat-ı İslâmiyye döneminde siyasetten uzak ve daha çok kültürel ve fikrî faaliyetlerde bulunulmuştur. Ancak Tunus'taki Burgiba rejimi bu tür faaliyetleri yasakladığı için çalışmalar daha çok gizli yürütülmüş ve hareket gizli bir organizasyon olarak devam etmiştir. Bununla birlikte topluluk üyeleri, daha rahat hareket edebilmeleri için faaliyetlerini hükümet destekli bir kurum olan "Kur'an- Kerim'i Koruma Derneği" adı altında gerçekleştirmişlerdir. Böyle bir dernek başlangıçta Burgiba'yı rahatsız etmemiş ancak daha sonra İslâm'a yönelişin yükselen bir trend göstermesi ile birlikte Burgiba, durumu bir tehdit olarak algılamış ve derneği kapatarak topluluğu dağıtmıştır.¹⁰⁴

Cemâat-ı İslâmiyye, 1979 yılında kurumsallaşmaya gitmiş, kuruluş manifestosu hazırlanarak şûra meclisi, yönetim kurulu, bölgesel temsilciler belirlenmiş ve başkan olarak da Râşid el-Gannûşî seçilmiştir. Ancak bu kurumsallaşma da gizli tutulmuştur. Hareket kurumsallaşmasını gizli tutmakla birlikte Tunuslu yöneticiler yükselen İslâmî

¹⁰² Arap ülkelerinin İsrail'le 1967 yılında yaptıkları ve büyük bir yenilgi almış oldukları savaştır. Bu savaştan sonra Arap toplumlarında Nâsircılığa olan güven sarsılmış ve İslâmî söylem yükselişe geçmiştir.

¹⁰³ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 94.

¹⁰⁴ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 95-98.

harekete karşılık alarma geçer ve 1980 yılında hareketin önde gelen iki liderini gizli örgüt kurma suçuyla yakalarlar. Yakalananlardan birinin çantasında 1979 Kuruluş Manifestosu vardır. Bu gelişmeden sonra Gannûşî, otoritenin gruba yönelik sıkı önlemler alma niyetinde olduğundan şüphelenerek halka açılmayı önerir. Fakat öneriye karşı çıkanlar da olur. Devam eden süreçte hareketin üyeleri arasında referandum yapılır ve üyelerin yüzde yetmişi halka açılma lehinde oy kullanır.¹⁰⁵

O dönemde Burgiba, partilerin kurulmasına izin vereceğini açıklamıştır. Bu durumdan istifade etmek isteyen hareket halka açılmaya karar verir. Çünkü gizli kalınması halinde emniyet güçleri daha çok üzerlerine gidip karalama kampanyası düzenleyebilecektir. Parti olmaları halinde ise bazı avantajlar sağlanacak ve muhtemel baskı, bir siyâsî partiye yapılabilecek çerçevede olacaktır. Bu sebeple Gannûşî, 6 Haziran 1981 yılında bir basın toplantısı düzenleyerek bir parti oluşturduklarını ilan eder ve hareketin adı da İtticâh-ı İslâm olarak değişir.¹⁰⁶

Politik bir muhalefet olarak ortaya çıkmadıkları sürece İslâmî hareketleri kısmen hoş gören Burgiba rejimi, bir parti olarak İtticâh-ı İslâm'ın kurulmasına çok sert tepki gösterir. Çünkü kendisi baştan beri Tunus'ta İslâmî değerleri yok etmek için uğraşmış biridir. Temel hareket noktasını İslâm'ın oluşturduğu bir parti ise, onun düzenine gerçek bir tehdit oluşturacaktır. Bu sebeple İtticâh-İslâm'ın kurulmasına tepkisi tutuklamalar ve hapis şeklinde olur ve çok sayıda kişi tutuklanır. Bunlar arasında hareketin lideri Râşid el-Gannûşî de vardır.¹⁰⁷

Bu tutuklamalar, hareket için ilk hapis tecrübesi olmuştur. Siyâsî alanda da faaliyet göstermeye başlayan hareket için gelecek yıllar ise, daha zorlu süreçlerle doludur.

¹⁰⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 86.

¹⁰⁶ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 105-106.

¹⁰⁷ Jockson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, s. 253.

1.2.4. Yargılanması ve Hapis Yılları

Râşid el-Gannûşî, 1981-1984 yılları arasında tutuklu kalmıştır. Hapis yılları, Gannûşî için tefekkür ve bir takım ilmî çalışmaların yapılıp meyvesini aldığı yıllardır. O, bu yılları şöyle anlatmıştır:

“Birinci hapisane dönemindeki acı ve ızdıraplar büyük bir mükâfâtı da beraberinde getirdi. Çünkü ortalık durulduktan sonra ve günlük meşgalelerden kurtulduktan sonra meydan okumalara cevap vermek için vakit buldum ve bunun üzerinde yoğunlaştım. İki sene boyunca elime geçen kaynaklar, tetkik ettikten sonra tartışması yapılan konular etrafında bir kısım tercihler ve düşünceler olgunlaştı bende.”¹⁰⁸

Hapis hayatını bir fırsata çeviren Gannûşî, Kur'an'ı ezberler. Tefsir ve fıkıh alanındaki klasik eserleri okur. İbn Teymiyye, Gazzali, İbn Rüşd, İbn Hazm, Zemahşeri gibi birçok âlimin eserlerini okur. Gannûşî, bu dönemde Mâlik b. Nebî'nin “İslâm ve Demokrasi”¹⁰⁹ kitabını Arapça'ya çevirir. Yine bu dönemde, en önemli eseri diyebileceğimiz “el-Hurriyâtü'l Âmmeh fî Devleti'l İslâmiyye” adlı eserini yazmaya başlamıştır. Bu dönemin meyvelerinden bir diğeri de Gannûşî'nin Filistin meselesi üzerine yazmış olduğu eseridir. Ayrıca Humeynî Dönemi İranı'na eleştirel baktığı bir makalesi de bu dönemin ürünlerindendir.¹¹⁰

1984 yılı Tunus için dönüm noktası diyebileceğimiz bir tarihtir. Hükümet ekmek fiyatlarını iki katına çıkarmış ve bunun üzerine halk sokaklara dökülmüş ve tarihe ‘Ekmek Devrimi’ diye geçen hadiseler yaşanmıştır. Yapılan bu gösterilerde rejim ile halk karşı karşıya gelmiş birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Toplumsal sorunlara duyarsız kalamayan İslâmî hareket ise, gösterileri destekleyerek protestocuların çoğunluğunu oluşturmuştur. Ekonomik istikrarsızlığa karşı halkın ayaklanması karşısında Burgiba geri adım atmış ve önlem olarak ekmek fiyatları düşürülmüştür. Ayrıca devrimde en büyük muhalefeti oluşturan İslamcılarla da diyaloga girilmiş ve devrimin etkisinin azaltılması için İslamcılar hapisten çıkarılmıştır. Hapisten çıkanlar arasında Râşid el-Gannûşî de yer almaktadır.¹¹¹

Hapisten sonra hareket, bir kongre düzenlemiş ve hareketin lideri olarak yeniden Râşid el-Gannûşî seçilmiştir. 1985 yılında ise Tunus'taki İşçi Birliği ile rejim arasında

¹⁰⁸ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 17.

¹⁰⁹ Eserin orijinal adı “Islam et Démocratie” olup Boğaziçi Yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹¹⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 112.

¹¹¹ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 108.

kriz yaşanmış ve bu krizde İtticâh-ı İslâm Hareketi'nin, İşçi Birliği'ni desteklemesi üzerine rejim, İslamcılarını sindirmek için yeniden harekete geçmiştir.¹¹² Gannûşî bu dönemde evini değiştirerek 1986 yazı boyunca gizlenmek zorunda kalmıştır. 1987 yılında tutuklanmış, şiddete teşvik etmek ve devletin esasını değiştirmeye çalışmaktan idamla yargılanmıştır. Bu süreçte yargılananlardan çoğu hapse mahkum edilmiş idam cezası alanlardan ikisinin infazı gerçekleştirilmiş, Gannûşî ve diğer idam cezası alanların cezası ise ömür boyu hapse çevrilmiştir. Başkan Burgiba, Gannûşî hakkında alınan karardan memnun olmamış idam kararı aldirmek için tekrar dava açmıştır. Diğer taraftan halk bu tutuklanmalara karşı geniş çaplı gösteriler düzenlemiştir. Burgiba'nın sert tavrına karşın başbakanlık koltuğunda oturan Zeynelabidin b. Ali ise daha ılımlı davranmaktadır. Onun asıl maksadı ise iyice yaşlanmış olan Burgiba'nın yerine geçmektir. Böylesi bir durumda halkı karşısına almak ise işini daha çok zorlaştıracaktır.¹¹³

Zeynelabidin b. Ali, Başkan Burgiba'yı sağlık açısından ülkeyi yönetemeyeceği gerekçesiyle ve askerî bir darbe ile yönetimden uzaklaştırarak yerine kendisi geçer. Onun yaptığı bu darbe sessiz bir darbedir ve "Beyaz Devrim" olarak adlandırılmıştır. Darbe sonrası Zeynelabidin b. Ali, meşruiyetini sağlamlaştırmak için ülkenin İslâmî mirasına başvurur. Bu amaçla hacca gider, din dilini kullandığı konuşmalar yapar ve ez-Zeytûne İlahiyat Fakültesini yeniden açar.¹¹⁴ Ayrıca daha demokratik bir görüntü vermek için muhalefet partilerini meşru kabul eder ve hapisteki tutukluları serbest bırakır. Gannûşî de 1988 yılında hapisten çıkanlar arasındandır.¹¹⁵

Zeynelabidin b. Ali'nin bu uygulamalarına bakıldığında onun, gerçekleştirdiği bu uygulamalar ile daha demokratik bir süreç izlenimi oluşturmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Yaşanan bu süreç, hem İslâmî kesim için hem de genel olarak Tunus halkı açısından geleceğe yönelik yeni umutlar doğurmuştur.

1.2.5. Nahda Hareketi ve Sürgün Yılları

Gannûşî'ye göre yeni başkan; darbesini, Burgiba'nın demokrasiyi gerçekleştiremediği kendisinin ise gerçekleştirebileceği, yine Burgiba'nın Arap-İslâm kimliğini yok ettiğini kendisinin ise ülkeye kaybolan itibarını kazandıracağı gibi

¹¹² Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 109-110.

¹¹³ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 121-122.

¹¹⁴ Jebnoun, "Tunisia at the Crossroads", s. 8.

¹¹⁵ Gökçen, "Râşid Gannûşî", *İslâm Düşünce Atlası*, s. 1320.

vaatlere dayanarak meşrulaştırmıştır. Bu sebeple İslâmî Yöneliş Hareketi ve Tunus halkı da ona evet diyebilmiştir.¹¹⁶

Kısa bir süre görev yapacağını ilan eden yeni başkan, çok partili sisteme geçilerek demokratik açılımlar yapılacağı vaadinde bulunur. Bu vaade binaen 1988 yılında çıkarılan bir yasaya dayanılarak iktidar partisine ilave olarak altı muhalif parti kurulur. Ancak kurulan partilerin etnik köken, din, mezhep ya da bölgesel temellere dayanmaması gerekmektedir. Bu, İslâmî isimli bir partiye de vize verilmeyeceği anlamındadır. Bu sebeple İslâmî Yöneliş Hareketi parti olarak tanınırlık kazanmak için ismindeki İslâmî referansı silerek ismini Hizb en-Nahda olarak değiştirmiştir. Böylelikle Tunus İslâmî Hareketi de günümüze kadar Nahda Hareketi olarak adlandırılmıştır. Ancak İslâmî Hareket'in 1989 seçimlerine katılabilmek için yaptığı bu değişiklik de sonuçsuz kalmıştır. Zira Nahda'nın tanınmak için yaptığı başvuru reddedilmiştir. Başvurunun reddedilmesi, hareketi gayri resmî kuruluş haline getirmiştir. Nahda üyelerine de gayri resmî kuruluşa üye olmak gibi yasal olmayan eylemler sonucu hapis yolu açılmıştır.¹¹⁷

Zeynelabidin b. Ali'nin çoğulculuğa yönelik vaatlerinin ömrü kısa sürmüş ve o, daha önceki rejimi aratmayacak bir şekilde İslâmî Hareket üzerinde baskı kurarak ülkeyi yönetmeye başlamıştır. Gannûşî için ise yeniden hapis ya da sürgünden başka seçenek kalmamıştır. Ancak o, sürgünü tercih etmiştir.

“İktidarın, halkın iradesini hiçe sayarak, onu karalayarak geniş bir kampanya başlatmasından itibaren Nisan 1989'da çatışmalara yeniden döndük. Bu kez hicreti tercih ettim. Gurbette dolaşmayı ve gurbet sıkıntılarına göğüs germeyi yeğledim. Çünkü bizim mücadelemiz temelde fikrî bir mücadeledir. Hiç şüphesiz fikir de devam eden savaşın en önemli parçasıdır.”¹¹⁸

11 Nisan 1989'da ülkesini terk etmek zorunda kalan Râşid el-Gannûşî, önce Cezayir'e ardından Sudan'a oradan da Sudan pasaportu ile İngiltere'ye geçmiş ve 2011 Tunus Devrimi'ne kadar 22 yıl boyunca sürgünde bir lider olarak yaşamıştır. İngiltere 1993 yılında kendisine siyasî iltica hakkı tanımıştır. Bu süreçte ABD, Mısır ve Lübnan ülkelerine giriş yasağı getirmiş, İspanya ise onun “İslâm ve Modernite” konulu bir

¹¹⁶ Derviş, *Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*, s. 145.

¹¹⁷ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 123.

¹¹⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 19-20.

toplantıya katılımını engellemiştir. Tunus'ta ise Gannûşî, 1991 ve 1998 yılında gıyaben yargılanmış ve ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır.¹¹⁹

Gannûşî, ülkeyi terk etme yönünde aldığı kararda pişman olup olmadığı şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap vermiştir:

“Doğru olanı yapmış olmam konusunda uzun süre tereddüt içinde kaldım. Arkadaşlarla bu konuyu uzun uzun görüştük. İslâmcı olsun olmasın, bütün dostlarımla konuyu tartıştım. Çok az bir kısmı ülkeye geri dönmem tavsiyesinde bulundular. Büyük çoğunluğu dönmememi tavsiye etti. Herkese danışıyordum, çünkü bu konuda sürekli tereddüt içindeydim. Fakat bir an bile, dönmemin yararı olacağı konusunda kendimi ikna edemedim. Tunus'ta olmamın, hareket ve ülkem için yararlı olacağından emin olsam bir an bile beklemem. Ama Tunus'ta hapisten başka yerim olmadığına inanıyorum. Hacmi ne olursa olsun, bir tutuklunun daha hapse tıklması, hapishaneleri patlatmaya, diktatör rejimi alaşağı etmeye yetmeyecektir. Hapis hayatını özlemiyorum. Çünkü insan özgür olmak için yaratılmıştır. Ama hapis hayatının beni korkuttuğunu da söyleyemem. Ben hapishaneleri, onlar da beni çok iyi tanırlar. Bence mesele çıkarların iyi hesaplanması meselesidir. Dışarıda olmamın ülke için daha yararlı olacağını düşünüyorum.”¹²⁰

Gannûşî, sürgünde bulunduğu yıllarda hareket ile bağını bildiri, broşür, kaset gibi yayın organları yoluyla kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Sürgündeki diğer hareket üyeleriyle de yüz yüze görüşmüş ve hareketin liderliğini dışarıdan devam ettirmiştir. Londra'da Nahda ofisini kurarak konferans ve çeşitli görüşmeler yoluyla Nahda'nın politikalarını anlatmaya çalışmıştır.¹²¹

Gannûşî'nin sürgünü tercih etmesinde; yıllarca hapiste tutularak etkisizleştirilmenin İslâmî harekete fayda sağlayamayacağı düşüncesi yer almaktadır. Yine Batılı bir ülkeyi tercihinde ise; ‘Müslüman ve diktatör bir ülke yerine Müslüman olmayan ancak demokratik olan bir ülkede yaşanabileceği’ şeklindeki inancının etkili olduğu söylenebilir.

1.2.6. 2011 Devrimi Sonrası Tunus'a Dönüş ve Günümüz

Neredeyse tüm Ortadoğu'yu etkileyerek bazı diktatörlerin alaşağı edilmesine yol açan ve “Arap Baharı” olarak adlandırılan sürecin ilk kıvılcımı Tunus'ta yakılmıştır.

¹¹⁹ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 31.

¹²⁰ Derviş, *Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*, s. 257-258.

¹²¹ Gökçen, “Râşid Gannûşî”, *İslâm Düşünce Atlası*, s. 1320.

2010 yılının sonlarına doğru Tunus'un Sidi Bouzid kentinde iş bulamadığı için seyyar satıcılık yapan üniversiteli bir gencin, zabıta memuru tarafından tokatlanması sonucunda kendisini yakması, Tunus'taki 2011 halk hareketinin de başlangıcını oluşturur. Bu olay sonucunda geniş halk kitleleri hükümeti protesto etmek için sokaklara dökülür ve gösteriler ülke geneline yayılır. Tunus'un yabancı olmadığı bu halk hareketini diğerlerinden ayıran özelliği ise iktidar değişikliğine yol açmasıdır.¹²² Zira olaylar sonunda Tunus'u yirmi üç yıl boyunca tek adam olarak yöneten Zeynelâbidîn b. Ali, iktidarı bırakarak ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.¹²³

Zeynelabidin b. Ali'nin ülkeyi terk etmesi ile Tunus'un muhalif liderlerinden Râşid el-Gannûşî de 30 Ocak 2011'de yirmi iki yıllık bir sürgünden sonra ülkesine dönmüştür. On binlerin karşıladığı Gannûşî, Tunus'a döndüğünde devlet ya da hükümet başkanlığına aday olmak şeklindeki herhangi bir siyasî görevi üstlenmeyerek Nahda Hareketi'nin liderliğini yürütmüştür. Diğer taraftan 23 Ekim 2011'de yapılan seçimlerden Nahda birinci parti olarak çıkmış fakat Tunus'un siyasî ortamını da dikkate alarak tek başına iktidar olmak yerine Troyka (üçlü koalisyon) hükümetini oluşturmuştur. Yine 2014 yılında yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Nahda, herhangi bir aday göstermemiştir. Nahda'nın bu şekildeki uzlaşıcı tavrında Gannûşî'nin etkisi büyüktür. Nitekim yaptığı açıklamalar ve ılımlı tavırlarıyla ülkenin en sıkıntılı süreçlerinde aklı selim davranarak hareketin Tunus tarafından benimsenmesini sağlamıştır.¹²⁴ Ayrıca Arap Baharı sürecinin Tunus'ta başarı ile sonuçlanmasında Gannûşî'nin, ülkenin en büyük muhalefet lideri olmasına rağmen siyasî bir görev üstlenmeyerek ortamı sakinleştirici bir tavır sergilemesinin etkisi büyüktür. Gannûşî, halen Nahda Hareketi lideri olarak Tunus'ta hayatını devam ettirmektedir.

1.3. Râşid el-Gannûşî'ye Etki Eden Akımlar

İnsan, Allah'ın kendisine vermiş olduğu öğrenebilme yeteneği sayesinde okudukları ve yaşadığı tecrübelerle her geçen gün yeni şeyler öğrenmekte ve bu şekilde zihnî tekâmülünü gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Gannûşî'nin de okudukları ve

¹²² Tunus'ta, 17 Aralık 2010 ayaklanması öncesinde de bazı halk hareketlenmeleri yaşanmıştır. Örneğin Ocak 1978 yılında ülkenin en büyük işçi sendikası UGTT'nin düzenlediği gösterilerde halkın üzerine ateş açılmasıyla "Kara Perşembe" olarak tarihe geçen eylemler, 1984 yılında yüksek gıda fiyatlarının protesto edildiği "Ekmek İsyanı" olarak anılan olaylar ile 2008 ve 2010'da da yönetime karşı daha küçük çaplı eylemler düzenlenmiştir. Bkz. Konur Alp Koçak, "Yasemin devriminden 'Arap Baharı'na' Tunus", *Yasama Dergisi*, S. 22, 2012, s. 24.

¹²³ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 33.

¹²⁴ Gökçen, "Râşid Gannûşî", *İslam Düşünce Atlası*, s. 1320.

iletişime geçtiği kesimler yoluyla bugünkü zihnî olgunluğunu elde ettiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple bu başlıkta, Gannûşî üzerinde farklı noktalarda etki bırakarak ön plana çıkanlardan bahsetmeye çalışacağız.

1.3.1. Nâsırcılık (Nâsırizm)

Nâsırcılık (Nâsırizm), Mısır eski devlet başkanı Cemal Abdünnâsır¹²⁵ tarafından 1952-1970 yılları arasında uygulamaya konulan Arap milliyetçisi siyasî bir ideolojinin adıdır. Panarabizm¹²⁶ düşüncesini benimseyen Nâsırcılık, anti-empyralist bir karaktere sahip olup aynı zamanda Araplara, Filistin'in işgalden kurtarılacağını vaat etmekteydi. Kökleri 19. yüzyıla kadar giden Arap milliyetçiliği,¹²⁷ Nâsır'ın liderliği ile birlikte ivme kazanmış, Gannûşî'nin gençliğindeki birçok Arap ülkesini ve bu ülkelerde yaşayan Arap gençlerini etkisi altına almıştır. Zira bağımsızlık sonrası Tunus'ta yaşananlar sömürge dönemini aratmayan tarzıdır. Burgiba, ilerlemenin yolunun Batı'dan geçtiğini düşünmüş ve ülkesinde İslâm ve Arap değerlerinin kökünü kazımaya çalışmıştır. Buna karşılık Arap kimliğini korumak ve Arap kardeşleriyle bağlarını güçlendirmek isteyen Tunuslu gençler için Nâsırizm, Burgiba'nın politikalarına bir alternatif olmuştur. Arapçılık bu gençler için adeta, Fransız hâkimiyetinin devamı gibi olan Burgibizme karşı sığındıkları bir liman olmuştur.¹²⁸

Râşid el-Gannûşî entelektüel anlamda Nâsırcı olarak büyümüştür. Gannûşî'nin dayısı el-Beşir Arapçılığın büyük destekçilerindendir ve Mısır'ın başkanı Nâsır'ın da hayranıdır. Aile bireylerini toplayıp radyodan Nâsır'ın konuşmalarını dinleyen el-Beşir, aile içerisinde sözü geçen ve saygı duyulan biridir. Gannûşî ise onun da dahil olduğu geniş bir ailede büyümüştür. El-Beşir'in, Nâsırcılığa olan sempatisi aileyi ve dolayısıyla daha çocuk yaşta olan Gannûşî'yi de etkilemiştir.¹²⁹

Nâsırcılığın etkisinde yetişmiş bir genç olan Gannûşî, ez-Zeytûne'den mezun olduktan sonra Maşrık'a özellikle de Arapçılığın kalbi olan Mısır'a gitmek ister. Mısır, Cezayirli özgürlük savaşçılarına ve Cezayir hükûmetine ev sahipliği yapmış ve Gannûşî

¹²⁵ Geniş bilgi için bkz. Davut Dursun, "Cemal Abdünnâsır", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 296-301.

¹²⁶ Panarabizm bütün Arapları tek bir siyasî birlik altında birleştirmeyi hedefleyen ideolojinin adıdır.

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz. Zekeriya Kurşun, "Panarabizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s. 156-158; Sabit Duman, "Panarabizmin Siyasi Süreci", <https://www.academia.edu>; Seda Özalkan "Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği" *İNSAMER*, Ocak 2018; Tuğçe Ersoy Öztürk "Dünden Bugüne Pan-Arapçılık ve Arap Baharı: Yeni bir Pan-Arap Uyanışı mı?" *Akademik ORTADOĞU*, C.7, S.1, (2012); H. Ezber Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu", *AÜİF Dergisi*, S. 8, (1988).

¹²⁸ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 27.

¹²⁹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 31.

gibi gençlerin sempatisini kazanmıştır. Nâsırcılık, onlara Müslüman ve Arap haysiyetini inşa etme ümidi vermiştir. Bu bakımdan Kuzey Afrika'daki Arapçılık, İslâm ile özdeşleşmiş ve buradaki Arapçılar, İslâm ile Arapçılık arasında bir fark veya bir çatışma görmemişlerdir.¹³⁰

Râşid el-Gannûşî, başlangıçta Nâsırcılığı, Arap birliği taraftarı, sömürgecilik karşıtı ve Arap-İslâm kültüründen beslenen bir hareket olarak görmüştür. Fakat onun Kahire ve Şam tecrübesi bu fikirlerinin değişmesini sağlamıştır. Zira İslâm'dan ayrı düşünmediği hayalindeki Arapçılık ile Maşrik'ta görmüş olduğu Arapçılık birbirinden farklıdır. Buna rağmen Şam'da kaldığı ilk iki yılda Nasırcılığa bağlı kalan Gannûşî aynı zaman da el-İttihad el-İştirâkî adlı partinin de üyesi olmuştur.¹³¹

Gannûşî'nin Şam'da bulunduğu dönemde üniversitesi kampüsü, İslâmcıların da söz sahibi olduğu bir yerdir ve burada farklı gruplar arasında sert entelektüel tartışmalar yaşanmaktadır. Ona göre bu tartışmalarda Arapçılar yetersiz kalmaktaydı. Öyle ki Gannûşî'yi Arapçılarının ilham kaynağı olan Satî' el-Husrî'nin¹³² kitapları da tatmin etmemiştir. Onun Arapçılık içinde sorguladığı en önemli konu ise, bu ideoloji içerisinde dinin konumu olmuştur. Tunus'ta gördüğü Arapçılık, din ile çelişmeyen ve hatta Arap ve Müslüman kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı bir ideoloji idi. Oysa Maşrik'ta görmüş olduğu durum tamamen farklıydı. İçerisinde dinin yer almadığı ya da önemsenmediği sadece dil ve tarih birlikteliğinin savunulduğu bir ideolojiydi. Bu durum Gannûşî'yi oldukça rahatsız ediyordu. Çünkü kendisi her ne kadar dinle ilgili bir takım sorgulamalar yaşamışsa da hiçbir zaman inkarcılığa varmamıştır.¹³³

Gannûşî'nin milliyetçiliğin zihin dünyasındaki arayışına çare olamayacağını anlaması uzun sürmemiştir. Bu sebeple Suriye'deki İslâmî hareketleri tanımaya çalışmıştır. İslâmcıların eserlerine yönelmiş ve bu yöneliş onu, Arapçılıktan daha çok uzaklaştırmıştır. Bu şekilde İslâm'ı yeniden keşfetmeye çalışan Gannûşî, 15 Haziran 1966 yılında el-İttihad el-İştirâkî ile yollarını ayırıp, milliyetçilik ile bağlarını koparmış ve İslâmcılığa yönelmiştir.¹³⁴

¹³⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 33.

¹³¹ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 27.

¹³² Sâtî' el-Husrî Arap milliyetçiliğinin ilk ideologlarından. Ona göre Arap milletin dayandığı temel unsurlar din, etnik köken ve bölge aidiyeti değil dil ve tarih birlikteliğidir. Geniş bilgi için bkz. Ş.Tufan Buzpınar, "Sâtî' el-Husrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, s. 176-178.

¹³³ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 43.

¹³⁴ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 31.

“O gece iki şeyden kendimi arındırdım: Laik milliyetçilik ve geleneksel İslâm. O gece asıl İslâm’ı, vahiyle indirilen, şekillendirilmeyen ya da tarih ve geleneklerle saptırılmayan İslâm’ı kucakladım.”¹³⁵

Gannûşî’nin Arapçılık ile olan bağı, ideolojik olmaktan ziyade arayış içerisinde olan bir zihnin, yoluna devam derken uğradığı bir durak olarak görebilmek mümkündür. Bu durak Gannûşî’de, bir takım sorgulamaların yapıldığı yer konumundadır.

1.3.2. İhvân-ı Müslimîn

İhvân-ı Müslimîn, 1928 yılında Mısır’da Hasan el-Bennâ tarafından kurulan siyasî, ilmî, kültürel ve sosyal faaliyetler gösteren çok yönlü bir ıslah hareketidir. Ülke içinde idarenin ıslahını ülke dışında ise diğer ülkelerle olan mevcut ilişkilerin düzenlenmesini savunan hareket, 1930’dan itibaren Suriye, Sudan, Ürdün, Kuveyt, Yemen, Pakistan, Kuzey Afrika gibi birçok ülkede farklı isimler altında çeşitli örgütlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.¹³⁶ Bu anlamda diyebiliriz ki Mısır İslamî hareketi, çağdaş İslamî hareketlerin anası konumundadır.¹³⁷

İhvân-ı Müslimîn’in en etkili olduğu ülkelerden biri de Gannûşî’nin lisans eğitimini aldığı Suriye’dir. Suriye İhvânı daha önce Mısır’da eğitim görmüş olan ve eğitimi esnasında Hasan el-Bennâ ile tanışan Mustafa es-Sibâî tarafından 1940’lı yılların ortalarında kurulmuştur.¹³⁸

Nâsırcılık sonrası bir arayış içinde olan Gannûşî, Suriye’de iken İslamî hareket noktasında hiçbir grup ya da partiye katılmamış olmasına rağmen birçok İslamî düşünürün kitaplarını okumuştur. Bunlar arasında el-Bennâ, es-Sibâî, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub gibi İhvân’ın önde gelen düşünürleri de yer almaktadır.

İhvân düşünceleri ile zihni yoğrulan Gannûşî’ye göre “İhvân edebiyatı ve tecrübeleri, 1970’lerde tüm dünyadan milyonlarca genç Müslüman’ın düşünceleri ve davranışlarını şekillendiren en büyük etkidir. Uzun süredir terk edilmiş halde olan Kur’an öğretileri ve değerlerini yeniden tanımlamaya çalışan, Gannûşî’nin de aralarında bulunduğu Tunuslu İslamcı grub da bu duruma istisna değildir.”¹³⁹

¹³⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 47.

¹³⁶ İbrahim el-Beyyûmî Gânîm, “İhvân-ı Müslimîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, s. 580-583.

¹³⁷ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır*, s. 63.

¹³⁸ Hilal Görgün, “Mustafa es-Sibâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31, s. 357-359.

¹³⁹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 71.

Gannûşî'ye göre İhvân-ı Müslimîn'i inceleyen bir kişinin ilk tanık olacağı şey ruhî derinlik ve disiplindir. Çünkü ona göre İhvân'ın kurucusu Hasan el-Bennâ eşsiz bir teşkilatçı olduğu kadar bir İslâm davetçisi ve mürşiddir. O'na göre el-Bennâ, İslâm şeriatının hâkimiyetini kaybettiği ve bu hâkimiyetin tesis edilmesi için çalışmaların yapılması gerektiği anlayışının yeniden canlanmasını sağlamıştır.¹⁴⁰

Hasan el-Bennâ'nın özelde Mısır genelde İslâm dünyası için sunmuş olduğu çözüm önerileri diğer İslâmî liderleri etkilediği gibi Gannûşî'yi de etkilemiştir. El-Bennâ'nın iki amacı vardır. Birincisi bütün Müslüman topraklarının yabancı hâkimiyetinden kurtarılıp özgürlüğüne kavuşturulması ikincisi de bu hür vatanda İslâm hükümlerinin geçerli kılınıp İslâmî sosyal düzenin uygulanmasıdır.¹⁴¹ Bu noktadan bakıldığında Gannûşî ve kurmuş olduğu Tunus'taki İslâmî hareketin amacı da Fransız sömürge döneminin bir uzantısı olarak gördüğü Burgiba rejiminin uygulamış olduğu sert laiklik uygulamalarının etkisiyle sosyal ve siyasî sahadan silinmeye çalışılan İslâmî değerlerin yeniden tesis edilmesidir.

Hasan el-Bennâ, İslâm aleminin problemlerinin toplumun ıslahıyla çözümlenebileceğine inanır.¹⁴² Benzer düşüncelere sahip olan Gannûşî'nin kurmuş olduğu hareketin sadece siyasî eğilimli bir hareket olmayıp aynı zamanda sosyal ve kültürel bir hareket olması ve hareketin, gençler üzerinde yoğun çalışmalarının olması, İhvân'ın Gannûşî ve kurmuş olduğu İslâmî Yöneliş Hareketi'ne etkisine örnek olarak gösterilebilir.

Gannûşî'ye göre İhvân bir özgürlük hareketi ve kendileri için ilham kaynağıdır. Mısır'ın baskıcı politikalarına ve sömürge tasarılarının etkisine karşı toplumun uyanmasını sağlayan bir harekettir. Tunus da Mısır'dan farklı değildir ve Mısır için işe yarayanlar Tunus için de işe yarar olmalıdır şekilde düşünen Gannûşî'nin başlangıçtaki çalışmaları da daha çok İhvân tarzı olmuştur.¹⁴³ Gannûşî bu durumu şöyle anlatır:

“İlk çalışmamız gençleri toparlamaktı. 3 yıl bu şekilde devam ettik. O zamanki toplanmamız gerçekte "Tebliğ Cemaati" gibi değil daha çok "İhvân-ı Müslimîn" tarzında hareket ediyorduk.”¹⁴⁴

¹⁴⁰ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 142-143.

¹⁴¹ Hilal Görgün, “İhvân-ı Müslimîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, s. 583-586.

¹⁴² Songül Akkoyunlu, *Hasan el-Bennâ'nın Din ve Siyaset Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ-2012, s. 63-64.

¹⁴³ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 72.

¹⁴⁴ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi*, s. 93.

Asrın problemlerine bîgâne bir din anlayışını eleştiren Gannûşî'ye göre İslâm hem dünya hem ahiret; hem din hem de devlettir. Bu şekildeki bir din anlayışının çağın problemlerine çare olabileceğini düşünen Gannûşî'nin düşüncesi İhvâncı söylemi hatırlatmaktadır.¹⁴⁵

Gannûşî ve arkadaşlarının Tunus'ta kurmuş oldukları İslâmî hareket her ne kadar başlangıçta İhvân'dan etkilenerek Selefi-İhvân çizgisinde yer almışsa da sonraki dönemlerde yerel motiflere bezenerek Tunus'a özgü bir hareket halini almıştır.

1.3.3. İran İslâm Devrimi

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp yerine ulus devletlerin kurulması nasıl ki İslâm tarihinde bir kırılma noktası ise 1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi de İslâm tarihi açısından ayrı bir kırılma noktası olmuştur. Zira İran Devrimi ile İslâm tarihinde ilk kez yönetim, ulemâ önderliğinde geniş katılımlı bir halk hareketi ile el değiştirmiştir. ABD destekli totaliter İran şahına karşı “ezilenlerin yanında olma” sloganıyla hareket eden Humeynî önderliğindeki İran İslâm Devrimi'nin başarıya ulaşması, kendi ülkelerindeki rejimlerin baskısı altında inleyen İslâm dünyasındaki halklara ilhâm kaynağı olmuştur. Bu devrim insanlara İslâm adına kurulan muhalif güçlerin Batı etkisinde kalmış laik rejimleri devirebileceğini göstermiştir.¹⁴⁶

İran devriminin Tunus'taki İslâmî hareket ve bu hareketin lideri olan Gannûşî'nin siyaset düşüncesinin gelişmesine ve olgunlaşmasına da katkısı olmuştur. Yetmişli yılların sonlarına doğru Tunus, işçi hareketlerinin yoğun olarak yaşandığı ve rejimin de bu hareketleri şiddet yoluyla bastırdığı olaylara şahit olmaktadır. O zamana kadar daha çok ahlakî ve kültürel konulara yoğunlaşan İslâmî harekette, ezilen sınıf olan işçi hareketlerine karşı bir uyanış başlamış ve hareket toplumun sorunlarıyla doğrudan ilgilenmeye başlamıştır.¹⁴⁷ Bu uyanışta 1979 İran İslâm Devrimi'nin etkisi büyüktür. Nitekim devrimin en büyük sloganlarından biri olan “müstekbir-mustaz‘af” söylemi Tunus İslâmî Hareketi'ni etkilemiş ve hareket rejime karşı ezilen sınıf olan işçi sınıfının yanında yer almıştır. Gannûşî, bu durumu şöyle anlatmıştır:

¹⁴⁵ İhvân da “İslâm'ı asrın rengine değil asrı İslâm'ın rengine sokmak gerekmektedir” diye düşünür. Bkz. Hilal Görgün, “İhvân-ı Müslimîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 585.

¹⁴⁶ Ünal Gündoğan, “Geçmişten Bugüne İran İslâm Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu Analiz*, C. 3, S. 29, (2011), s. 94-95.

¹⁴⁷ H. Rumeysa Dursun, “Tunus'ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme (1956-1987)”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, C. 4, S.1, s. 145.

“Biz ideolojik çatışmalara ilave olarak siyasî ve sosyal kutuplaşmaların olduğunu da kabul etmeye hazırlanırken İran devrimi bize yeni İslâmî söylemler verdi. Bazı solcu ve sosyal kavramları İslâmlaştırmamızı ve sosyal çatışmayı İslâmî bağlama yerleştirmemizi sağladı. Marksizm, toplumdaki çatışmaların doğasını keşfettiğini iddia edip sınıf çatışmalarını çözmenin tek yolunun Marksizm’den, sosyalizmin kapitalizmin üzerinde kazandığı zaferden geçtiğini iddia ederken, sarıklı bir mollanın, ezilmişlerin emperyalizmin despot araçlarına ve çürümüş kapitalist sınıfa karşı devrimi yönettiğini gördük.”¹⁴⁸

Gannûşî, Tunus İslâmî hareketinin bireysel İslâm’dan toplumsal İslâm’a geçmesinde etkili olan İran devrimi hakkında bir makale yazar. El-Marife dergisinde yayınlanan makalesinde, devrimi zorbalığa ve sömürüye karşı mustaz‘afların devrimi olarak niteleyen Gannûşî, İmam Humeynî’yi de İran halkının hem dinî lideri hem de özgürlük, adalet, eşitlik ve yeniden kendi öz benliğine kavuşma devrimi olan büyük devrimin lideri olarak görür. Makalesinde “İran devrimi, dünya İslâm hareketinin bir öncüsüdür” diyen Gannûşî, hareketin temeli Şia olsa da dünya çapında yeniden İslâmî dirilişin bir parçası olduğu iddiasında bulunur. Ayrıca makalesinde devrime karşı çıkanların tutumunu eleştirerek, devrimin yalnız bir günde 15.000 kişiyi öldüren ve geri kalanları hapse tıkan, sürgün eden ve açlıkla baş başa bırakan bir zâlime karşı yapıldığını hatırlatır. Yine Gannûşî, İslâmî hareketlerin de bütün dünyada Müslümanların başı eğikken başlarını dimdik kaldıran bu devrime karşı tutumlarını düzeltmelerini ve onlardan devrimi desteklemelerini ister.¹⁴⁹

El-Marife’de “Çağdaş İslâmî Hareketin Önderleri” başlığıyla yayınlanan bir diğer makalesinde Gannûşî, İran İslâm Devrimi lideri olan İmam Humeynî’yi gerçek bir akide, siyaset ve devrim adamı olarak niteler. Humeynî’nin kişiliği dinî ve siyasî alanda devrimci bir lider olarak ortaya çıkmış, halkın ve ümmetin arzularını tek yöne kanalizere edebilmeyi başarmıştır. Bu yönden bakıldığında devrim, İslâmî hareketler için bir ilham kaynağıdır.¹⁵⁰

Humeynî’nin görüşüne göre dünya insanları ve yönetimleri, zâlim ve mağrur güçler ile ezilen ve mağdur milletler diye ikiye ayrılır. Yerelde İran şahı küresel düzeyde ise Batılı güçler “zâlim” kampında yer almakta Şah’ın politikaları altında ezilen İran toplumu ve Batılı toplumlar karşısında ezilen Müslüman ve üçüncü dünya

¹⁴⁸ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 97.

¹⁴⁹ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 111-122.

¹⁵⁰ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 151.

toplulukları ise “ezilenler” kategorisindedir.¹⁵¹ Tunus’ta yaşanan durum da bundan farklı değildir. Rejim İslâmî gruplar üzerinde baskı kurmakla kalmamakta aynı zamanda toplumun fakir kesimini oluşturan işçi sınıfı (ezilenler) üzerinde de baskı ve şiddet yöntemlerini uygulamaktadır. Bu durum Gannûşî ve grubunu etkilemiştir. Bu noktadan bakıldığında diyebiliriz ki İran devriminin Gannûşî’ye en büyük katkısı zengin-fakir arasındaki çatışmayı göstermesi ve bunu gösterirken İslâmî terminolojiyi kullanmasıdır.¹⁵² O zamana kadar işçi sınıfının sıkıntılarını daha çok solcu gruplar dillendirmiş ve İslâmî hareket bu konuda yetersiz kalmıştır. Oysa İslâm sadece bireysel ibadetlerin icra edildiği bir din değil toplumsal yönü daha ağır basan bir dindir. Nitekim Hz. Peygamber’in yaptığı tam da budur.

İran devriminin bir diğer özelliği monarşi karşıtlığıdır. İranlı devrimciler bu özelliği, İslâm içerisinde bir doktrin haline getirmişler ve aslında İslâm siyasi anlayışının monarşi karşıtı olduğunu, bu yüzden İslâm dünyasında da monarşi yönetimlerinin sona ermesi gerektiğinin propagandasını yapmışlardır.¹⁵³ Devrim öncesi İran iktidarı, her ne kadar anayasa ve meclise dayalı parlamenter demokratik bir sistem görünümünde olsa da gerçekte ferdî hâkimiyete dayalı hakkı tanımayan, fikir adamlarına değer vermeyen, din adamlarına baskı yapan bir rejimdir.¹⁵⁴ Tunus’ta ise başkan Burgiba bağımsızlık sonrası iktidarı tek elden yürütmüş, muhalif seslere tahammül göstermemiş ve İslâmî değerlere adeta savaş açmıştır. İran devrimi, ne kadar zalim olursa olsun iktidarın birlikte hareket eden halkın gücü karşısında yenilebileceği fikrini doğurmuş ve Tunus İslâmî Hareketine de toplumun diğer kesimleriyle birlikte hareket etme noktasında ilhâm kaynağı olmuştur.

İran devrimi, her ne kadar Gannûşî ve İslâmî Yöneliş Hareketi’ni etkilemişse de Gannûşî’nin ve grubunun devrimin metotlarını tam olarak benimsediğini ve devrimi rol model aldığını söyleyemeyiz. Gannûşî, değişime giden yolda devrimin tek model olarak düşünülmesine ve bu şekilde ihraç edilmeye çalışılmasına karşı çıkar. Gannûşî tarafından yazılan ve ilan edilen İslâmî Yöneliş Hareketi’nin kuruluş manifestosunda siyasî çoğulculuğun kabul edilip demokrasinin komünistler de dahil hiç kimseyi dışarıda bırakmaması şeklinde ifade edilmesi, İranlılar tarafından eleştirilmiş ve

¹⁵¹ Shireen T. Hunter, “İran ve Devrimci İslâm’ın Yayılışı”, *Dünya ve İslâm Dergisi*, S.7, (1991).

¹⁵² Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 100.

¹⁵³ Gündoğan, “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, s. 98.

¹⁵⁴ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 147.

Gannûşî, Batılı değerleri benimsemekle suçlanmıştır. Bu suçlamaya karşı Gannûşî, İran Devrimi'ni desteklemekle birlikte rol model almadıklarını belirtmiştir.

“Bize göre İranlıların diğer Müslümanlardan sorumlu bir veli gibi davranmaya hakları yoktu. Onların modelinin tek doğru model olduğunu düşünmeleri çok yanlış. Fikrimizce, değişiklik yöntemleri sınırsızdı ve her hareket kendi şartlarına uygun modeli bulmakta özgürdü. İslâm'ın hiçbir zaman diğer bakış açılarından faydalanırken zarar gördüğüne şahit olmadık ve biz de demokrasi gibi diğer bakış açılarını düşüncelerimize ve stratejimize dahil etmeyi faydalı ve değerli bulduk.”¹⁵⁵

Gannûşî'nin Batılı değerlere yaklaşım tarzını, yani tamamen reddetmek yerine faydalı yönlerini alarak kendi bünyesinde hazmetme metodunu, İran Devrimi'ne yaklaşım tarzında da görebiliyoruz. Zira bu tarzda, İran'ın Şîî olmasından dolayı kuşku ile bakıp reddetmek söz konusu olmadığı gibi her şeyi ile doğru bulup kabul etmek de yer almamaktadır.

1.6. Râşid el-Gannûşî'nin Eserleri

Gannûşî'nin daha çok siyasî ve toplumsal meseleleri ihtiva eden eserlerinin sayısı hakkında tam bir netlikten söz edememekteyiz. Bununla birlikte onun ulaşabildiğimiz eserlerinin dışında kendi resmî websitesinde ve çeşitli internet sitelerinde yer alan bilgilerden, Ahmet Gökçen'in İslâm Düşünce Atlası'nda yer alan “Râşid Gannûşî” maddesinden ve Nahda Partisi'yle yapmış olduğumuz telefon görüşmeleri ile elde ettiğimiz bilgilerden istifade ederek varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde aktarabilmemiz mümkündür:

- من الفكر الإسلامي في تونس (Minel Fikri'l İslâmî fî Tunus)¹⁵⁶

Eser, Gannûşî'nin el-Marife dergisi başta olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde yer alan makalelerinden oluşmaktadır. Bu makalelerin çoğunluğu ise Türkçe'ye “İslâmî Yöneliş” başlığıyla çevrilen eserde yer almaktadır. Eserde yer alan makalelerin başlıkları ise şöyledir:

Geri Kalmışlık ve Ondan Çıkış Yolu Nedir? (Marife Dergisi-1973)

Psikolojik Engel Son Kaledir (Marife Dergisi-1979)

İslâmî Çalışmalar ve Yol Kesiciler (Marife Dergisi-1979)

Her şeyden Önce İncanın Oluşturulması (Marife Dergisi-1979)

¹⁵⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 106.

¹⁵⁶ Râşid el-Gannûşî, *Minel Fikri'l İslâmî fî Tunus*, Dârü'l Kalem, Kuveyt, ts.

İdealizm ve Gerçek Arasında İslâm (el-Vahdetü't-Tunusiyye-1982)

İslâm ve Şiddet Eylemleri (el-Mustakbel et-Tunusiyye-1981)

• مقالات (Makâlât)¹⁵⁷

Gannûşî'nin bu eseri, “el-Marife”, “el-Eman”, “el-Gureba”, “el-Mustakbel” dergilerinde yer alan makalelerinden ve “el-Vahdetü't-Tunusiyye” gazetesinde yer alan bir makalesinden oluşmaktadır. Eser, Türkçe'ye Abdullah Baykal tarafından “İslâmî Yöneliş” adıyla çevrilmiştir.

• من تجربة الحركة الاسلامية في تونس (Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus)¹⁵⁸

Eser “Köyden Zeytûne”ye diye bir bölüm ile başlamakta ve söz konusu bölümde Gannûşî'nin hayatı anlatılmaktadır. Diğer bölümler ise İslâmî hareketin oluşum aşamaları, fikrî alt yapısı, metodu, İslâmî Yöneliş Hareketi'nin kuruluş açıklaması gibi bölümlerden oluşmaktadır. Yine eserde “حق الاختلاف وواجب وحدة الصف” şeklinde bir bölüm bulunmaktadır ki bu, müstakil bir eser olarak da geçmektedir.

• مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (Mukârabât fi'l İ'lmâniyye vel-Müctema' el-Medenî)¹⁵⁹

Eserde; özgürlük, insan hakları, devlet yönetimi, din-devlet ilişkisi, sivil toplum ve laiklik konuları işlenmiştir. Eser, Türkçe'ye Gülşen Topçu tarafından “Laiklik ve Sivil Toplum” adıyla çevrilmiştir.

• حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الاسلامي (Hukuku'l-Muvâtane: Hukuku Ğayri'l-Muslim fil-Müctema' el-İslâmî)¹⁶⁰

Gannûşî, bu eserde gayrimüslimlerin haklarına geçmeden önce adalet konusunu inançta, yargıda, şahitlikte, ailede olmak üzere birçok açıdan ele almıştır. Ardından gayrimüslimlerin İslâm toplumundaki konumu ve hakları ele alınmıştır. Eser, Abdülmecit Can tarafından Türkçe'ye, “İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları” başlığı ile çevrilmiştir.

• المرأة بين القرآن وواقع المسلمين (el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn)¹⁶¹

¹⁵⁷ Râşid el-Gannûşî, *Makâlât*, Paris 1984.

¹⁵⁸ Râşid el-Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, Maghreb Centre For Research&Translation, ts.

¹⁵⁹ Râşid el-Gannûşî, *Mukârabât fi'l İ'lmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 1999.

¹⁶⁰ Râşid el-Gannûşî, *Hukuku'l Muvâtane: Hukuku Ğayri'l Muslim fil Müctema' el-İslâmî*, The International Institute of Islamic Thought, Virginia 1993.

Gannûşî, İslâm'ın kadına verdiği önemi, yaratılıştan itibaren ele aldığı bu eserde kadının ve erkeğin aynı özden yaratıldığı ve bunun aksi yönündeki iddiaları değerlendirir. Erkeğin kadından üstünlüğü ve kadının peygamberliği konusunun da ele aldığı eserde bu konuda söz söylemiş alimlerin görüşleri ileterek kendi görüşünü aktarır. Kadının hilesi, sevgisinin fitne unsuru olduğu şeklinde dinî literatürde yer alan olumsuz algılar da eserde değerlendirilen diğer konulardır. Eser Muhammed Çoşkun tarafından Türkçe'ye "Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın" ismiyle çevrilmiştir.

- الحريات العامة في الدولة الإسلامية (el- Hurriyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslâmiyye)¹⁶²

Bu eser, Gannûşî'nin en önemli diyebileceğimiz eseridir. O, bu eserde İslâm yönetim sisteminin temel ilkelerini "nass" ve "şûrâ" bağlamında detaylı olarak ele almıştır. Yine insan hakları bakımından inanç hakları, sosyal ve ekonomik haklar, demokrasi ile onun temel prensipleri ve İslâmî hareketlerin particiliğe yaklaşımları gibi konuların ele alındığı eserin bir kısmı Gannûşî'nin hapis yıllarının ürünü olup doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Eser, Türkçe'ye Osman Tunç tarafından "İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler" adıyla çevrilmiştir.

- الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام (ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûku'l İnsan fî'l-İslâm)¹⁶³

İki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde din-devlet ilişkisi, İslâm ve demokrasi, İslâm düşüncesinde çoğulcu siyaset anlayışı gibi başlıklar bulunmaktadır. İkinci bölümde ise insan hak ve özgürlükleri ve İslâm'ın bu özgürlüklere bakış açısı gibi konular ele alınmıştır.

- الحركة الإسلامية و مسألة التغيير (el-Hareketü'l İslâmiyye ve Mes'eletü't-Tağyîr)¹⁶⁴

İslâmî uyanışın seyri şeklinde bir mukaddime ile başlayan eserde, İslâmî hareketin sivil toplumla ve yönetimle ilişkisi, kusurları, ihtilafları gibi konular yer almaktadır.

- القدر عند ابن تيمية (el-Kader 'inde İbn Teymiyye)¹⁶⁵

¹⁶¹ Râşid el-Gannûşî, *el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 2000.

¹⁶² Râşid el-Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslâmiyye*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Merbiyye, Beyrut, 1993.

¹⁶³ Râşid el-Gannûşî, *ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûku'l İnsan fî'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Arabiyye, Riyad 2012.

¹⁶⁴ Râşid el-Gannûşî, *el-Hareketü'l İslâmiyye ve Mes'eletü't-Tağyîr*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 2000.

¹⁶⁵ Râşid el-Gannûşî, *el-Kader 'inde İbn Teymiyye*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 1999.

Gannûşî'nin, uyanışın babası olarak nitelendirdiği İbn Teymiyye'nin hayatı ve görüşlerinin anlatıldığı eseridir.

Ayrıca Gannûşî'nin kendi websitesi, İslâm Düşünce Atlası'ndaki "Râşid Gannûşî" maddesi ve Goodreads internet sitesinde yer alan bilgilere göre Gannûşî'nin diğer eserleri şunlardır:

- مسيرة الصحوة الإسلامية (Mesîretu's-Sahveti'l İslâmiyye)
- الوسطية السياسية عند الامام يوسف القرضاوي (el-Vasitîyyetü's-Siyâsiyye 'inde'l İmam Yûsuf el-Kardâvî)
- الديمقراطية نحو تاصيل لمفاهيم معاصر (ed-Dîmokrâtiyye Nahve Ta'sîl li-Mefâhîm Me'âsir)
- المنبر خطب جمعة بعد الثورة (el-Minber Hutabu Cum'a Ba'de's-Sevra)
- حق الاختلاف وواجب وحدة الصف (Hakku'l-İhtilâf ve Vâcibü Vahdeti's-Saff)
- القضية الفلسطينية في مفترق الطرق (el-Kazîyyetü'l Filistiniyye fî Müfterıkı't-Turuk)

Filistin sorununun ele alındığı eser Türkçe'ye "Filistin Sorunu ve FKÖ" adıyla Lütfullah Bender Tarafından çevrilmiştir.

- تمرد علي الممنوع: نقد الصمت والبوح بالمسكوت عنه (Temerrudun 'ala'l Memnû' Nakdu's-Samti ve'l-Bûhi bil meskût anhu)
- تجربة نضال (Tecrübe Naddâl)
- حركة امام خميني و تجديد حيات اسلام (Hareketü İmâm Hümeynî ve Tecdîdü Hayâti'l-İslâmî)
- الحركة الاسلامية والتحديث (el-Hareketü'l İslâmiyye ve't-Tahdîs)¹⁶⁶

¹⁶⁶ Gökçen, "Raşid Gannûşî", *İslam Düşünce Atlası*, s. 1320.s. 1321-1322, <http://en.rachedelghannouchi.com/>, <https://www.goodreads.com/>

İKİNCİ BÖLÜM

1. RÂŞİD EL-GANNÛŞÎ’NİN SİYASET ANLAYIŞI

Râşid el-Gannûşî’nin siyaset düşüncesinin temelinde devlet otoritesi karşısında halkın güvenliğini sağlamak yer almaktadır. O, devlette yönetim şeklini değerlendirirken, demokrasi kavramını ele alırken ve laiklik kavramına yaklaşımını ifade ederken merkeze “ümme” (halk) kavramını yerleştirerek söz konusu meselelere yaklaşmaktadır. Onun “şûrâ” kavramına ısrarla vurgu yapması ve bu kavrama “yönetimde halkın gücü” gibi bir anlam yüklemesi bu anlayışının bir sonucudur. Ayrıca Batılı bir kavram olmasına rağmen demokrasiyi candan kucaklaması, demokratik yönetimlerde olan halkın gücüyle alakalıdır. Yine laiklik kavramını ele alışında daha çok bu kavramın toplum üzerinde bıraktığı olumsuz etki noktasında değerlendirmelerine şahit olmaktayız. Gannûşî’nin siyaset anlayışının bir diğer özelliğini ise çoğulculuğa verdiği önem oluşturur. Zira toplumda yer alan farklı fikirlere korku ile bakmak yerine bunları kültürel zenginlik kabul edip ilerleme yönünde istifade edilmesi gereken durumlar olarak düşünür. Gannûşî’nin tek bir fikrin doğru kabul edilip yönetimin onun üzerinden şekillendiği anlayışa olan karşı çıkışı ve bu karşı çıkışı İslâmî temellere dayandırması günümüz siyaset anlayışına sunulan bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

2.1. Râşid el-Gannûşî’ye Göre Devlet Kavramı ve Din-Devlet İlişkisi

Râşid el-Gannûşî’ye göre “devlet” kavramını tanımlayabilmek için toplumların tarihsel sürecine bakmak gerekir. Toplumların tarihiyle ilgili araştırmalara bakıldığında görülecektir ki devleti oluşturan önemli unsurlardan biri olan kanunlar, öncelikle dine dayalı olarak ve dinle mezc edilmiş bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hatta kanunları koyanlar din adamlarının bizzat kendileri olmuştur. Dinin toplum tarafından dikkate alınıp bir kurum haline gelmesiyle de krallar, bu kurumları ele geçirmeye çalışmış ve iktidarlarına dinî bir kisve giydirerek kendi iradelerinin Tanrı’nın iradesiyle eş anlama geldiğini söylemeye başlamışlardır. Böylelikle kanunu oluşturan din gücüyle kralın iradesi birleşmiş ve kral “devlet benim”, “ben Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesiyim” demeye

başlamıştır. Kralın yakınında bulunan din adamı da “dinin kendisi” olduğunu zannetmiş ve bu düşünceler toplumda tahakkümün prensipleri halini almıştır.¹⁶⁷

Gannûşî'nin devletin temelini oluşturan kanunların kökenini dine dayandırması şeklindeki düşüncesini, tüm toplumlar için geçerli sayabilmekle birlikte, din-devlet ilişkisinin ‘kral-din adamı’ ilişkisine dönüşüp tahakküm unsuru haline gelmesini, daha çok Batı'daki din-devlet ilişkisiyle alakalandırmak mümkündür.

2.1.1. Batı Kültüründe Devlet Anlayışı ve Din-Devlet İlişkisi

Râşid el-Gannûşî, din ile devlet arasındaki ilişkinin Batı kültüründeki yansımaları üç aşamada ele almıştır. Birinci aşama Yunan kültürü ve halk otoritesinin yükselme aşamasıdır. Bu dönem, Tanrı ve insanlar arasında yaşanan savaşımlardan sonra insanın bilgi ve güce ulaşmak için dini saf dışı bıraktığı ve aklın hâkim otorite kılındığı dönemdir. İkinci aşama ise Hristiyanlık aşamasıdır. Roma İmparatorluğu, Hristiyanlığı kabul etmemek için ciddi bir direniş göstermiş ancak sonunda siyasî şartlar ve yeni dinin devletin yararına kullanılması gibi sebeplerden ötürü bu dini kabul etmiştir.¹⁶⁸ Hristiyanlık, resmî din olarak kabul edilmediği dönemlerde yönetimin tepkisini çekmemek için -dini siyasete karıştırmamak- şeklinde bir yol takip etmesine karşın resmî din olarak kabul edilmesiyle beraber devlete bağımlı olarak örgütlenmiştir. Bu örgütlenme oldukça sistemli bir şekilde yürütülmüş ve din, zamanla devletin üzerinde güçlü bir otorite ve baskı unsuru halini almıştır. Batı'da din ile devletin iç içe olduğu ve çeşitli baskıların yaşandığı bu döneme tepki olarak reform hareketleri yaşanmış ve dinin devletten ayrılması gerektiği şeklinde bir takım laik akımlar meydana gelmiştir.¹⁶⁹ Gannûşî'ye göre bu dönem üçüncü aşama olan dinî reform aşamasıdır. Bu aşamada Yunan mirası, İslam medeniyeti ile bağlantı kurularak incelenmiş ve Batı'nın uyanmasına, reform hareketlerinin başlamasına neden olmuştur. Bu uyanış, insanın hâkimiyetini dünya üzerinde egemen kılmayı, potansiyelini bütün semavî otoritelerden bağımsız olarak kendi mutluluğu için kullanmayı hedefleyen aklı bir faaliyet olarak dinin kısmen ya da tamamen dışlanması sonucunu doğurmuştur.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 115. Ayrıca bkz. Gannûşî, *el-Huriyyâtü 'l-Âmme fî Devleti 'l-İslamiyye*, s. 78.

¹⁶⁸ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 45-46. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Mukârabât fî 'l-İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, s. 52-53.

¹⁶⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Osman Zahid Çiftçi, “Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”, *İstem Dergisi*, S.19, (2012), s. 195-208.

¹⁷⁰ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 46-47.

Râşid el-Gannûşî Batı’da din adamları ile kralların otoritesine uygun bir şekilde yazılan kanunlara karşı yapılan siyasî devrimlere şaşırmamak gerektiğini belirtir. Bu devrimlerin hedefi kralların ve din adamlarının mutlak otoritelerini sınırlamak ve egemenliği onlardan alarak halka ya da halkın temsilcilerine vermektir. Bu şekilde, bireyin egemenliği sonlandırılmış ve kanun egemenliği hâkim kılınmış olacaktır.

Gannûşî, din-devlet ilişkisi üzerine bu şekilde bir serüven yaşayan günümüz Batı devletlerinin iki esas üzerine kurulduğunu belirtir. Bu iki esas legalite (kanunilik) ve egemenliktir.¹⁷¹ Nitekim çağdaş Batı devletlerinin övünebilecekleri en önemli husus kanun devleti olmalarıdır. Yani hükümetin tasarruflarının sabit kurallar çerçevesinde cereyan etmesidir. Egemenlik ise; devletin, en yüce güç kabul edilip onun üstünde başka bir gücün kabul edilmemesidir. Bu anlayışa göre devlet, her gücün üstündedir. Özellikle yasama konusunda devletin üstünde başka hiçbir güç bulunamaz. Çağdaş devlette ondan daha üstün bir gücün olmadığı ve bu gücün tartışılmaz olması durumu söz konusudur. Gannûşî’ye göre bu tasavvur kasıp kavuran savaşların başını çekmiştir. Güçlülerin zayıflara musallat olmasını, faşist diktatörlüğü, Nazizm ve proleterya diktatörlüğünü doğurmuş taşkınlığın ve sömürgeciliğin gerekçesi olmuştur.¹⁷²

Özetle Gannûşî, “Tanrı’nın, hayatın merkezinden dışlanarak yerine insanın konması” halini alan Batı’daki sürece neden olan şeyin, din adamlarının kendilerini “mutlak otorite” olarak görmeleri olduğunu düşünür. Ancak yeni süreç de, insana mutluluk getirmemiştir. Zira savaş açılan şey, mutlak otoriteden ziyade Tanrı’nın bizzat kendisi olmuştur.

2.1.2. Râşid el-Gannûşî’ye Göre İslâm’da Devlet Anlayışı

2.1.2.1. İslâm’da Devletin Zarureti Meselesi

İslâm’da devlet anlayışı içerisinde tartışılan en önemli konulardan biri de devletin zarureti hususudur. Bu husus, Müslümanların dinlerini yaşayabilmeleri için bir devlete ihtiyaçları var mıdır yoksa devlet olmadan da Müslümanlar dinlerini yaşayabilecekler midir noktasında düğümlenmektedir.

Gannûşî, İslâm’da devlet yönetiminin zarurî olduğunu düşünür ve bu durumu sosyal bir gereklilik olarak görür.¹⁷³ Ona göre Mutezile’den bir kişi ile Hariciler’den küçük bir grubu istisna sayarsak bu konuda İslâm uleması da icmâ’ halindedir. Bununla

¹⁷¹ Gannûşî, *el-Huriyyâtü ’l-Âmme fî Devleti ’l-İslâmiyye*, s. 79.

¹⁷² Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 116-119.

¹⁷³ Gannûşî, *ed-Dimokrâtiyye ve Hukûki ’l-İnsân fî ’l-İslâm*, s. 9.

birlikte son dönemlerde yani Batılı düşüncenin Müslüman ülkelerdeki hâkimiyeti sonucu ve sömürgeci Batılı eğitimin de etkisiyle bir takım Müslüman entelektüeller İslâm'da devlet düşüncesinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bunların başında da Ali Abdürrâzık¹⁷⁴ gelmektedir. O “el-İslâm ve Usûlü'l Hükûm” adlı eserinde İslâm'da devlet düşüncesinin olmadığını ileri sürmüştür. Onun düşüncelerini, bir kısım âlim ve düşünürler desteklerken bir kısmı ise eleştirmiştir. Gannûşî'ye göre Ali Abdürrâzık ve yandaşlarının ateşledikleri bu tartışma laik, marksist ve kavmiyetçiler arasında etkisini değişik şekillerde göstermiştir. Bu akımlar Müslümanları dayandıkları İslâmî nasslardan kopararak Batı'yla olan bağlantıyı sağlamlaştırmayı hedeflemişlerdir. İslâm'ı teşrî'î, içtimaî ve siyasî anlamlarından koparıp içini boşaltarak yeni kuşaklara bu şekliyle sunmaya çalışmışlardır.¹⁷⁵

İslâmî devlet kavramının varlığını savunan teoriyi destekleyerek devletin gerekliliğini iddia eden Gannûşî bu durumu şöyle açıklar:

“İktidarın İslâm'da zorunlu olması bunun İslâm'ın bir parçası olduğu anlamına gelmez. Çünkü İslâm'da doğrudan doğruya bunu ikame etmeyi emreden bir husus yoktur. Lakin böyle bir otoritenin olmayışı da İslâm'ın getirmiş olduğu tüm kanunları neredeyse geçersiz kılmaktadır. Mademki insanların bir arada yaşaması ve yükselmeleri için toplum bir ihtiyaçtır, o halde toplumun bireyleri arasında adaletin gerçekleşmesini sağlayacak bir otoritenin olması da kaçınılmazdır. İslâm da bu adaletin ikamesi için vardır. O halde bu otorite böyle bir kanunu uygulamak zorunda kalacaktır. Şayet uygulanacak kanun İslâmî ise o zaman bu otorite de İslâmî olacaktır. Kanun İslâmî değilse söz konusu otorite de gayri İslâmî olacaktır. İslâmî olmadıktan sonra bu otoriteyi istediğin isimle isimlendirebilirsin.”¹⁷⁶

Gannûşî'ye göre bir otoritenin oluşması İslâm'ın bir parçası olmasa da onun esaslı bir görevidir. Ancak bu durum amaç değil araç konumundadır. Bu sebeple böyle bir sosyal otoritenin Şâri' tarafından kararlaştırılmasına ihtiyaç yoktur. Nasıl ki İslâm;

¹⁷⁴ Ali Abdürrâzık, “el-İslâm ve Usûlü'l Hükûm” adlı eserinde İslâm'da Hilafet'in gerekli olmadığını ileri sürmüş ve birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Ona göre hilafet hakkında Kitap'ta, Sünnet'te bir delil olmadığı gibi bu konuda icmâ' da yoktur. Hilafetin dinî bir niteliği bulunmamaktadır. Ne hilafet, ne yargı ne de devlete ait diğer yetki ve kurumların dinle bir ilgisi vardır. Bunların tamamı siyasisidir. Ayrıca Peygamberlik ile hükümdarlık arasında da bir bağ yoktur. Peygamber'in görevi sadece insanlara dinî tebliğ etmektir. Peygamber bir devlet kurmamıştır. Bu bakımdan İslâm'da devletin şer'î bir dayanağı yoktur. Geniş bilgi için bkz. Abdürrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri-Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*; Talip Türkan, “Hilafet Karşısı Bir Ezher'li: Ali Abdürrâzık”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6, (2005), s. 409-426.

¹⁷⁵ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 136.

¹⁷⁶ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 139.

yeme, içme, teneffüs için insanlara ayrıca bir emirde bulunmaz ise -çünkü bu gibi işleri insanlar tabiatları gereği zaten yapmaktadırlar- aynı şekilde otoritenin varlığı için de emirde bulunmaz. Zira fitrî kanun bunu zaten zorunlu kılmaktadır. Burada esas olan şey, adaletin tesis edilmesi için gereken önlemlerin alınmasıdır. Eşitliğin sağlanması, servetin adil dağıtılması, ümmetin devlet başkanlarını denetlemesidir. İslâm'ın otoriter bir yapı oluşturmaya muhtaç olmadığını iddia eden Gannûşî'ye göre bu düşünce, dinin koymuş olduğu kurallarla çatışan materyalistler ile sosyal otoriteyi; vahiyle belirlenmiş namaz, oruç gibi bir vazife olarak algılayarak aşırıya kaçan Müslüman gruplar arasında orta yolu temsil etmektedir.¹⁷⁷ Gannûşî bu düşüncesiyle bir taraftan, iktidarı nassla tayin edilmiş bir zorunluluk olarak gören özellikle Şia ve benzer fikirlere sahip olan Müslüman gruplara reddiyede bulunmuş diğer taraftan İslâmî bir idare olmadan İslâm ülküsünün gerçekleşebileceğini sanmanın dalalete düşmenin açık kanıtı olduğunu belirtmiştir.

Devleti amaç değil araç olarak gören Gannûşî'ye göre insan yaratılış gereği sosyal bir varlık ve İslâm da hayatı kuşatan bir nizam olduğuna göre İslâm devleti de toplumsal yapıyı oluşturan vazgeçilmez bir araçtır¹⁷⁸ ve dolayısıyla İslâm devleti yolunda malını ve canını feda etmek büyük bir yükümlülük, insanî, millî ve stratejik bir maslahattır. Bu yolda bireysel ve toplumsal çalışmanın devam etmesi de zorunluluk olup, bu görev yerine getirilmedikçe adalet, hürriyet, ilerleme ve dünya barışı gibi nimetlerden yoksun kalınacaktır.¹⁷⁹

Gannûşî, devletin varlığını bir zorunluluk olarak görmekle birlikte bu durumun ilâhî bir yasa ile belirlenmediğini düşünür. Buradaki zorunluluk sosyal menfaatin sağlanmasına yönelik olup her birey bu nokta yükümlülük sahibidir.

2.1.2.2. İslâm'da Din-Devlet İlişkisi

Gannûşî'ye göre din; toplumun varlığı, ilişkileri, değerleri ve dengelerinin temelidir. Bu itibarla dini, yani temeli korumak toplumun menfaati için çok önemli ve özen gösterilmesi gereken bir durumdur. Çünkü insanın dünya ve ahiret mutluluğu din sayesinde. Dinin çözülmesi ile toplum dağılır, insan ise dünya ve ahretini kaybeder.

¹⁷⁷ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 140.

¹⁷⁸ İslâm'da Yönetim Biçimi kitabının müellifi Muhammed Esed'e göre de İslâmî devlet, bizatihî amaç değil yalnızca bir araçtır. Amaç ise kendisini iyiliğe ve adalete adanmış hakkı gerçekleştiren, batılı ortadan kaldıran bir topluluğu ortaya çıkarmaktır. Diğer bir ifade ile fertlerin Allah'ın fitrî yasasına, İslâm'a uygun bir şekilde yaşamalarını sağlamaktır. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 44.

¹⁷⁹ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 143.

Siyaset ise toplumun işlerinin yürütülmesi ve toplumun menfaatine göre hareket edilmesidir.¹⁸⁰ Toplum dine hizmet etmek için yani temelini korumak için siyaseti bir araç olarak kullanır. Çünkü meşruiyet, sebep ve amacın kaynağı dindir.¹⁸¹ Yani din temel ve esastır, devlet ise onun koruyucusudur.

İslâm'ın hayatın tamamını kuşatan bir sistem olduğunu düşünen Gannûşî'ye göre İslam nizamı insan hayatını fert ve cemâat olarak kapsayıp inançları, ibadetleri, ahlâkı, yasaları ve bunların varmak istedikleri hedefleri birbirine ayrılması mümkün olmayacak şekilde bağlar. İslâm'ın bu konudaki mesajının içeriği; dünyada adaleti tesis etmek ve insanlığı bütün tağutlardan kurtarmaktır. Çünkü İslâm, din ve devlettir yahut İslâm dindir, devlet ise onun programının bir parçasıdır.¹⁸² İslâm dini, yapısal özelliğinden dolayı sadece namaz, oruç gibi bireyin hayatını düzenleyen bir din değildir. İçtimâî ve siyasî prensiplere haiz hayatın bütününe kapsayan bir sistemdir. Nitekim Kur'an; siyaset ve yönetim, yargı ve ceza, savaş ve uluslar arası ilişkiler ile diğer dinlere mensup insanlarla ilişkiler konusundaki prensipleri de içermektedir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyi emreden pek çok ayet vardır. "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma, Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın..."¹⁸³ Ayrıca Kur'an'da Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirler, zâlimler, fâsıklar şeklinde nitelendirilmektedir.¹⁸⁴

Din-devlet ilişkisinin neliği konusunda Hz. Peygamber'in hayatı da bizler için örneklik teşkil etmektedir. Hz. Muhammed'in Mekke'deki görevi dini tebliğ etmekle sınırlı olsa da Medine'de bu göreve yargı, anlaşma yapma, savaş ve sosyal yardımlaşma gibi devlet fonksiyonlarını icra eden devletin başkanı olma görevini de eklemiştir. Gannûşî'ye göre bütün bunlar inananlar topluluğunu, Kur'an ve sünnette var olan direktiflere göre organize edecek siyasî bir sistemi kurmaya davet etmektedir.¹⁸⁵

Gannûşî'nin son dönemlerde yapmış olduğu 'din ile siyaseti birbirinden ayırıyoruz'¹⁸⁶ şeklindeki açıklamalarını ise; önceki düşüncelerinin üzerine çizgi çektiği

¹⁸⁰ Gannûşî, *ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûki'l-İnsân fi'l-İslâm*, s. 14.

¹⁸¹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 41-42. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Mukârabât fi'l-İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, s. 47.

¹⁸² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 29.

¹⁸³ Mâide Sûresi 5/49.

¹⁸⁴ Bkz. Mâide Sûresi, 5/44, 45 ve 47. Ayetleri.

¹⁸⁵ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 97-98. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Mukârabât fi'l-İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, s. 119.

¹⁸⁶ <https://www.dw.com/tr/nahda-hareketinden-laiklik-vurgusu/a-19281372>

veya din ile devletin birbirinden sert bir şekilde ayıldığı katı bir laiklik olarak yorumlamamak gerekir. Zira siyaset ile devlet aynı şeyler değildir. Gannûşî'nin de ifade ettiği gibi Tunus anayasasında devletin dininin İslâm olduğu zaten yer almaktadır. Dinin kullanılarak siyaset yapılmasının ise, IŞİD ve ülkemizdeki FETÖ gibi oluşumlar düşünüldüğünde dine ne kadar zarar verdiği anlaşılabacaktır.

2.1.3. İslâm Devleti'nin Teşekkülü ve Özellikleri

Gannûşî, İslâmî devletin oluşumunu Medine İslâm Devleti'ne dayandırır. Ona göre Medine İslâm Devleti, bir devleti oluşturan tüm unsurlara sahiptir. Devleti oluşturan bu unsurlar belli bir coğrafya parçası demek olan toprak, otorite ve hukuk sisteminden oluşan esaslar ve bu esasları kabul edip birlikte yaşama isteğinde olan topluluk yani halktır. Gannûşî'ye göre Medine, yeni kurulan İslâm devletinin ilk vatanydı. Devlet başkanı bu devletin sınırlarını belirtmiş ve bu sınırlar içerisinde kalan toprak parçasını emin ve güvenilir bir belde kılmıştı. Bununla bu ülkeye gelen ve giden herkese buranın yeni doğmuş siyasî bir yapı olduğunun işaretini vermek istemiştir. Aynı şekilde Medine Anayasası, herkesin uymak zorunda olduğu hukuk nizamını ve ihtilafların çözümünde başvurulacak hukuku belirliyordu. Ayrıca bu anayasa devleti oluşturan bütün gruplar arasında yardımlaşma ve eşitliğe vurgu yapmakta ve dış saldırılara karşı devletin sınırlarının müstereken korunacağını belirtmekteydi.¹⁸⁷

Râşid el-Gannûşî, Medine sınırları içinde yaşayan herkesin istisnasız bir şekilde vatandaşlık hakkına sahip olmasını ve bütün vatandaşların hep birlikte siyasî ve medenî bir topluluk oluşturmalarını Medine İslâm Devleti'nin en önemli özelliklerinden biri olarak görür. Ona göre Medine'de yaşayanlar sadece Müslümanlar değildi. Değişik inanç grubundan insanlar da mevcuttu. Bu gruplar arasında barış içinde yaşamak üzere devlete yönetim hakkını tanımak ve devletin de onların hakkını savunmakla görevli olması hususunda bir mutabakat söz konusu idi. Yani vatandaşlık kavramını ortaya koyan husus; Medine'de belirlenen sınırlar içinde yaşamaya katılım ve devletin kendisine yüklediği haklara ve yükümlülöklere riayet etmek idi. İslâm akidesi ve İslâm hukuku üzerine kurulmuş olan Medine İslâm Devleti'nde ikamet eden ve devletin yüklediği yükümlölükleri yerine getirmeyi kabul eden herkes ister Müslim ister gayrimüslim olsun vatandaş olabilirdi. Ama bunu kabul etmeyenler Müslüman da olsalar bu devletin koruyuculuğundan yararlanamazlardı. Bundan istifade etmeleri için

¹⁸⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 144.

mutlaka bu devlete katılmaları gerekecektir. Başka bir ülke toprağında yaşamayı seçen Müslümanlar İslâm akidesi açısından ümmetin bir parçası olmakla birlikte siyasal ümmet kavramının dışında yer almış olurlar.¹⁸⁸ Gannûşî bu konuda şu ayeti delil gösterir:

“İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağırllarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”¹⁸⁹

Gannûşî'nin Medine İslâm Devleti üzerinden devlet kavramına getirmiş olduğu bu yaklaşımın modern devlet tanımıyla aynı doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Zira devleti oluşturan unsurlar genel kabule göre insan, toprak ve egemenliktir. Medine İslâm Devleti de bu unsurlara sahiptir.

2.1.4. İslâm Devleti'nin Dayandığı Temel İlkeler

2.1.4.1. İstihlâf Nazariyesi

Gannûşî'ye göre yönetim sistemini belirleyen asıl özellik devlet makamlarının iş gördüğü kurumlardan ziyade yönetim sisteminin dayandığı fikirler, inançlar, değerler ve temel hukuk kurallarıdır. Batı medeniyetinde bu fikir ve düşüncelerin merkezinde Allah'a isyan etmiş, ondan kopmuş ve kendini Allah'a alternatif olarak gören insan tasavvuru söz konusudur. Oysa İslâm medeniyetindeki merkezi düşüncede, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma düşüncesi yer almaktadır. Allah insanı yeryüzünü imar etmek, ondaki enerji ve güçleri keşfetmek ve bunları da iyiliğin, hakkın, adalet ve hürriyetin gerçekleşmesi için kullanmakla görevlendirmiştir. İstihlâf nazariyesini (Allah'ın halifesi olma), İslâm siyaset akidesinin temel rüknü olarak gören Gannûşî'ye göre bu teori Allah'ın birliğini, her şeyin mâliki olduğunu kabul etmek, O'nun koymuş olduğu kanunun bütün kanunlar üzerinde egemen olduğunu itiraf etmektir. Bu sayede, özgürlük ve sorumluluk sahibi şerefli bir varlık olan insan, hiçbir gücün üzerinde etkinlik kuramayacağı bir hukuka sahip olacaktır. Anayasal açıdan ise istihlâf akdi şeriatın, diğer bütün otoritelerin üstünde yer almış olması sonucunu doğurur.

¹⁸⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 145.

¹⁸⁹ Enfâl Sûresi, 8/72.

Dolayısıyla İslâm devletinin genel çerçevesini belirleyen nasstır ki bu da Kitap ve vürudu, delaleti kesin olan Sünnet'tir. İstihlâf akdinin diğer ayağını ise ümmet oluşturur ve bu da anayasal açıdan şûra sonucunu doğurur. Yani istihlâf akdi; nass ve şûra yahut akıl ve naklin bileşiminden oluşur. Aslolan, Allah'ın mutlak hakimiyetidir, ümmetin hakimiyeti ise onun hakimiyetinden müstemedir. Bu iki ilke yani nass ve şûra İslâm devletinin kurulmasında iki temel ilkedir.¹⁹⁰

2.1.4.2. Nass

Gannûşî'nin İslâmî yönetimin temel ilkelerinden biri olarak gördüğü "nass"tan kastı Kur'an ve Sünnet'tir. Çünkü İslâm itikadında Allah, her şeyin yaratıcısıdır ve tüm varlıklar üzerinde en büyük otorite olarak kabul edilir. İnsan ise sahip olduklarında aslî hak sahibi değil sadece bunlar üzerinde bir vekildir ve ancak Allah'tan gelen en yüce teşrî'î gücünün emri altındaki iktidarda bir hak sahibi olabilir. Yönetimde temel ilkenin nass oluşu hususunda Gannûşî Kur'an'dan şu ayetleri delil gösterir:

"İhtilafa düştüğünüz herhangi bir şey hakkında hüküm vermek Allah'a aittir..."¹⁹¹

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûle itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın."¹⁹²

"Hayır, Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar"¹⁹³

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve sizden olan ulu'l emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve peygambere götürün. Bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."¹⁹⁴

"Yoksa cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?"¹⁹⁵

Gannûşî hadis olarak ise şu örnekleri verir:

¹⁹⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 148-149.

¹⁹¹ Şûrâ Sûresi 42/10.

¹⁹² Muhammed Sûresi 47/33.

¹⁹³ Nisâ Sûresi 4/65.

¹⁹⁴ Nisâ Sûresi 4/59.

¹⁹⁵ Mâide Sûresi 5/50.

“Size iki şey bıraktım; Allah’ın kitabı ve Peygamber’in sünneti. Bunlara sarıldığınız sürece hiçbir zaman doğru yoldan sapmayacaksınız.”¹⁹⁶

“Sizden biriniz koltuğunda oturmuşken, kendisine benim yapılmasını emrettiğim veya yapılmasını nehyettiğim bir emrim gelince şöyle der: Bilmiyoruz. Biz Allah’ın kitabında neyi bulursak ona uyarız.”¹⁹⁷

Gannûşî’ye göre bu nasslardan İslâm’da yönetim sisteminin olduğunu ve bu sistemin Allah’tan geldiğini açık bir şekilde anlayabiliriz. Kitap ve sünnet olarak İslâmî nass, kendisini aşacak hiçbir gücün bulunmadığı en yüksek otorite ve İslâm toplumunun dayandığı en büyük esastır. Bu bakımdan İslâmî yönetim; felsefesini, değerlerini, biçimini, hukukunu, maksat ve hedeflerini “nass”tan alır.

Gannûşî nassı, değişmez olan sabit esaslar olarak görür. Çünkü değişmezlik, mükemmellik ve en yüksek otorite olma, şeriatın daha çok genele ait şeylerinde söz konusudur, ayrıntılarında ve cüz’iyatında değil. Dolayısıyla nass için geçerli olan bu ulviyet fıkıh ve içtihadın sahip olduğu ayrıntılar için geçerli değildir.¹⁹⁸ Yani nass çerçevesinde yapılan yorum ve içtihadlar nassın bizzat kendisinin sahip olduğu değere sahip değildir ve tartışılmaz hükmüne tabi olamaz. Bu bakımdan ümmet tarafından kabul ya da reddolunabilir. Bu durum, aynı zamanda İslâm’da teokratik bir otorite, ruhban sınıfı olmadığını ve hiç kimsenin dinî metni yorumlamada tek otorite olamayacağını gösterir.¹⁹⁹

Gannûşî, yönetimin nassa dayanmasını devlette hukukiliğin temeli olarak görür. Çünkü vahye dayalı nassın otoritesindeki ulviyet, yasama ve yürütme açısından diğer tüm otoritelerden üstündür. Zira bütün otoritelerin dayanak noktası ve devlet başkanının itaat edilmesini istediği hususların meşruiyetinin gerekçesi de nasstır. Bu durumda sahabenin Hz. Peygamber’e karşı tavrı bizler için örneklik teşkil etmektedir. Ashâb-ı Kirâm, Hz. Peygamber’in tebliğci kişiliği ile beşerî kişiliği arasında ayırım yapmıştır. Kendilerine verilen emir Peygamber’in tebliği ile ilgili bir hususta yani Allah’tan gelen bir vahye dayanıyor ise tereddütsüz “işittik, itaat ettik” diyorlar ancak söz konusu şey vahiy değil de Peygamber’in kendi görüşü ise kendi fikirlerini de dile getirebiliyor ve Peygamber’in istediği şeyi düzeltme ya da tamamen değiştirme yoluna gidebiliyorlardı.

¹⁹⁶ Malik b. Enes b. Âmir el-Asbehî, *el-Muvatta, el-Kader*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Nşr. Muessetu Zâyid b. Sultan Âl Nihyân, el-Îmârât, 1425/2004, V, 1323, Hadis No: 3338.

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Mühyiddin Abdulhamid, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, ts., 6.

¹⁹⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 156.

¹⁹⁹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 169.

Böylece bu ayrım; mutlak haklılık, meşruiyet ve itaat edilmesi noktalarında vahiyle, vahye dayanmayan diğer referanslar arasında kesin bir farklılık ortaya koymuştur ve yine bu farklılık sayesinde ki İslâm tarihi boyunca yönetim her ne kadar ana çizgiden sapmış olsa da İslâm şeriatı en yüksek meşruiyet mercii olma konumunu korumuştur.²⁰⁰

Gannûşî'ye göre İslâm devleti, dünya tarihinde yasallık ilkesini tanıyan ilk devlettir. Çünkü İslam, devlet ve hukuk arasındaki ilişkileri açıklamış kanun hükümlerine uymayı devletin meşruiyetinin temeli saymış, devlet başkanının alacağı kararları, yapacağı icraatları ve çıkardığı emirleri de İslâm şeriatı hükümleri ile sınırlamış yani kanun hükümleri ile kayıt altına almıştır. Ayrıca İslâm devletinde devlet başkanının iradesi ile kanunun gücü birbirinden ayrıdır. Kanun gücü devlet başkanının iradesinden üstün tutulmuş “devlet başka şey, devlet başkanı ise daha başka şey” mesajı verilmiştir. Oysa Batı medeniyeti, devlette yasallık ilkesini gerçekleştirebilmek için yani bizzat devlet başkanının da kanuna bağlı olmasını sağlamak için büyük mücadeleler vererek, büyük devrimler gerçekleştirerek 18. yüzyıla kadar beklemek zorunda kalmıştır. Bugün Batı medeniyeti yasallık ilkesinden dolayı övünmektedir belki ama yasaların dayandığı tabîî hukuk dedikleri şey adaletten yoksun ve anlaşılabilir bir kavramdır. Çünkü yasama gücünü kuvvetli olanın lehine kullanarak idareyi güçlü olanın emrine vermiş ve ahlâkla çatışmıştır. Devlete mâlik olan, kanun yapma hakkını elinde tutmuştur. Oysa İslâm medeniyetinde kanun koyucu gâlip olan ya da zayıf olan; devlete hâkim olan ya da olmayan şeklinde bir çatışma yaşamamış yasa Alîm, Adl ve Rahîm olandan kaynaklanmıştır. Böylelikle İslâm devleti hem kanun devleti hem de adalet devleti olmuştur. Yasalar, egemen bir sınıf ya da çoğunluk tarafından konulmamış herkesin rabbi olan Allah tarafından konulmuştur.²⁰¹

Özetle, vahiy olarak da değerlendirebileceğimiz nass, insan tarafından ortaya konmadığı için insanî eksikliklerden uzak ve ayrı bir ulviyete sahiptir. İnsan için esas korunmuşluk ise, bu ulviyete sığınmayı temel alan yönetim felsefesinde yatmaktadır.

2.1.4.3. Şûrâ

Yaratıcı tarafından kainatın imarına vekil tayin edilen insan, bu görevini yerine getirirken vahyin ışığını vazgeçilmez bir pusula olarak görerek Allah'ın kendisine yüklemiş olduğu sorumluluğu yerine getirmeye çalışacaktır.

²⁰⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 157-158.

²⁰¹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 162-164.

İstihlâf akdinin sonucu olan nass ve şûrânın ikinci ayağını, ümmetin üzerine düşen kısım yani “şûrâ” oluşturur. Bu kavram aynı zamanda İslâm devlet yönetiminde, ümmetin konumunu da açıklar. Şûrâ, İslâmî literatürde yöneticilerin ve özellikle devlet başkanlarının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder.²⁰² Müslüman toplumlarda bir karar alma yöntemi olarak karşımıza çıkan şûrâ ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında şûrânın hükmü, şûrâ ehli ve şûrânın bağlayıcı olup olmadığı gibi konularda farklı görüşlerin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Gannûşî, “şûrâ”yı İslâmî idare sisteminde “nass”tan sonra ikinci ana prensip olarak görür. Ona göre şûrâ, İslâm devletinin ve İslâm ümmetinin bir sembolüdür. İslâm, bu temel ilke ile temeyyüz etmiş, şûrâyı kamu işleri idaresinde bir üslûp haline getirmiş ve toplumda takip edilen genel bir yol olarak görmüştür.²⁰³ Gannûşî’ye göre dinin temel esaslarından olan şûrâ, şu ayetlere dayanır:

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve peygambere götürün...”²⁰⁴

“İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun...”²⁰⁵

“...Onların işleri aralarında şûrâ iledir...”²⁰⁶

“...yapacağın işlerde onlarla istişarede bulun...”²⁰⁷

“Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Rasulullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir.”²⁰⁸

Hadislerdeki şûrâ hakkında Gannûşî; Rasûlullah ve Muaz b. Cebel arasındaki konuşmayı aktaran hadisi örnek verir. Söz konusu hadiste Rasûlullah, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderdiğinde “Sana bir dava geldiğinde nasıl çözersin diye sorar o da “Allah’ın kitabına göre çözerim” der. Kitapta bulamazsan neye göre çözersin diye sorulunca Muaz’ın cevabı “Allah Rasûlü’nün sünnetine göre çözerim” olur. Sünnette de

²⁰² Talip Türcan, “Şûrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, s. 230.

²⁰³ Gannûşî, *ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûki'l-İnsân fi'l-İslâm*, s. 16.

²⁰⁴ Nisâ Sûresi 4/59.

²⁰⁵ Âl-i İmrân Sûresi 3/104.

²⁰⁶ Şûrâ Sûresi 42/38.

²⁰⁷ Âl-i İmrân Sûresi 3/159.

²⁰⁸ Nisâ Sûresi 4/115.

bulamazsan diye sorulunca “kendi görüş ve re’yime göre çözerim” der. Bunun üzerine Rasûlullah elini göğsüne vurarak “Allah’a hamdolsun ki Rasûlünü kendi rızasına uygun olan yolda muvaffak etmiştir” diyerek Muaz’ın cevabını onaylar.²⁰⁹

Gannûşî, şûrâyı birkaç ayet ve hadisle istidlâl edilecek fer’î bir mesele olarak değil dinin esaslarından olarak görür. O bu kavramı, sadece bir alana hasrederek ele almayıp hangi sahalarda gerçekleştiğini sorgular. Ona göre şûrâ, Allah’ın ümmetine yasama ve yürütme düzeyinde vermiş olduğu bir katılımdır. Yönetimin kuruluşunda, hukukun yapımında, işleyişinde ve sonuçlarından yararlanmada da bir katılımdır.²¹⁰ Bu bakımdan Gannûşî’nin şûrâyı ele aldığı en önemli alanların, yasama ve siyasî alandaki şûrâ olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

2.1.4.3.1. Yasama Alanında Şûrâ

Gannûşî, yasama alanında şûrâyı Nisâ Sûresi 59. ayeti bağlamında ele alır. “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l emre de”. Ona göre bu ayet Müslümanların hayatında en yüksek otorite merkezinin sınırlarını çizmektedir. İslâm devletinde yasa koyma noktasında bu otorite bütünüyle Allah olarak kabul edilmiştir. Peygamber’e itaat ise Allah’a itaatin ameli biçimidir. Daha sonra ise ümmetin otoritesi gelir. Allah ve Rasûlü’nün otoritesi mutlak otoritedir. Çünkü bu kurucu otoritedir. Ulü’l emrin otoritesi ise Allah ve Rasûlü’nün otoritesine tabi olmakla sınırlıdır. Ancak ulü’l emr kimdir?²¹¹ Gannûşî’ye göre ulemanın bu soruya verdiği cevaplar arasında bir ittifak olduğundan bahsedilemez. Bu soruya cevaben İslâm fukahasıdır diyenler olduğu gibi İslâm cemaatidir diyenler de olmuştur ve bu kavramın İslâmcıların yasama alanında kullandıkları ehl-i şûrâ, ehlü’l hal ve’l akd,²¹² icmâ gibi kavramlarla sıkı bir ilişkisi söz konusudur.²¹³

Nisa Sûresi 59. ayetinden hareketle ulü’l emrin kim olduğu noktasında ulema arasında birçok yorum yapılmış olmakla birlikte Gannûşî de ulü’l emr hakkında net bir şey söyleyememiştir.

²⁰⁹ Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dar-u Hicr, Mısır, 1999, I, 454, Hadis no. 560.

²¹⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 166.

²¹¹ Ulü’l Emrin kimler olduğu ile ilgili görüşler için bkz. Talip Türcan, “Ulü’l Emr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, s. 295-297.

²¹² Devlet başkanını seçmekte yetkili heyet anlamına gelir. Bkz. Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, “Ehlü’l Hal ve’l akd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, s. 539-541.

²¹³ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 168.

2.1.4.3.1.1. İslâm Devleti'nde Teşrî'î Yetki Kime Aittir?

İslâm devletinde fer'î teşrî'î yetkinin kime ait olduğu birinci derecede teşrî'î hakkının Allah'a ait olduğu noktasında icmâ olmakla birlikte tartışılan bir husustur. Bu hak ümmete mi aittir, ümmetin içinden seçilen bir gruba mı, ulemaya mı ya da sadece ulû'l emre mi aittir? Gannûşî'ye göre bu konuda şer'î siyaset ile uğraşanların çoğunun görüşü, kanun koyma ve içtihad yetkisinin şeriat ulemasına ait olduğu şeklindedir. Çünkü ayet ve hadislerden delil getirerek hüküm koyma şeklindeki bilgi gücü onlara aittir ve halk bu hakka sahip değildir. Gannûşî teşrî'î yetkinin sadece ulemaya verilmesi şeklindeki bu görüşü ilmî istibdata yol açacağı düşüncesi ile eleştirir. Ona göre bu görüş her ne kadar anayasa ile kanunlar arasında uyum sağlamak gibi olumlu bir görünüm sergilese de sonuç olarak şiddete başvuran bir takım akımların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Çünkü toplumda ihtisas sahibi olan diğerlerinin bundan mahrum edilmesi ve teşrî'î gücün sadece belli bir gruba tahsis edilmesi bizi infiradi bir duruma düşürecek ki bunun adı da ilmî istibdattır. Söz konusu grup ne kadar takvalı da olsa insanın hatadan beri olmayacağı unutulmamalıdır. Bu noktada Gannûşî, siyasetin fetva ve ferdî tahakkümden kurtulması için başvurulacak yolu toplu içtihad olarak görür. Ona göre kültürümüzde var olan ferdî içtihada bedel olarak âlimlerin bir araya gelerek toplu içtihadta bulunmaları günümüzde artık zaruret haline gelmiştir. Zaten bir insanın her konuda ihtisas sahibi olabilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan birbirini tamamlayan ilim adamlarının bir araya gelerek toplu içtihadta bulunmaları sayesinde günümüzün karmaşık olan sorunları isabetli bir çözüme kavuşabilir.²¹⁴

Gannûşî, ulû'l emr olarak devlet başkanının teşrî'î içtihat vasfına sahip olması gerektiği ve koymuş olduğu hükmün uyulması gereken vacip bir hüküm olarak değerlendirilmesi şeklindeki görüşleri Takıyüddin en-Nebhânî'nin²¹⁵ düşünceleri üzerinden eleştirir.²¹⁶

Gannûşî, devlet başkanının kanun koymada tek yetki sahibi olmasını ve şûrâda alınan kararların devlet başkanını bağlayıcı özellik arz etmemesi şeklindeki görüşün,

²¹⁴ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 176-180.

²¹⁵ Takıyüddin en-Nebhânî, Kudüs'te siyasi bir parti olarak ortaya çıkan Hizbü't-Tahrîrî'l-İslâmî'nin kurucusudur. Ümmetin birliğini ve Halifelîği savunması, en önemli özelliklerindendir. Bkz. Ali Köse, "Hizbü't-Tahrîrî'l-İslâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 18, s. 184-185; Yusuf Elmas, *Hizbu't Tahrir ve Ercüment Özkan'ın Siyasî ve Dinî Görüşleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.

²¹⁶ Gannûşî, Nebhânî'nin hazırladığı anayasa taslağının 39. maddesinde "Devlet başkanı devletin kendisidir. Dolayısıyla şer'î hükümleri uygulanabilir hale getiren odur. O zaman söz konusu kanunlar uyulması gereken kanunlar halini almış olur ve bunlara muhalefet caiz olmaz." şeklindeki görüşe sahip olduğunu iddia eder.

kanun yapımında hak sahibi olan ümmeti yahut onun temsilcileri olan müçtehitleri bu haktan mahrum bıraktığı iddiasındadır. Ona göre bu görüş nezdinde devlet, şahıslaşarak başkanın şahsında erimiş sonra devlet başkanı devletin kendisi olmuştur. Bu durum istibdatın değişik dönemlerinde “kanun benim, devlet benim” şeklindeki ifadeleri hatırlatır. Ayrıca devlet başkanının müçtehid olması ona içtihad alanında herhangi bir üstünlük vermez ve onun içtihadı başka içtihatlardan daha üstün değildir. Yine unutmamak gerekir ki siyaseti ilgilendiren meseleler her zaman dinî anlamda şer‘î meseleler değildir. Savaş, barış, kalkınma, idare, sağlık, ekonomi gibi insan işleri ile ilgili birçok mesele vardır ki bir insanın tüm bu konularda ihtisas sahibi olması mümkün değildir.²¹⁷

Teşrî‘î yetkinin sadece bir şahsa ya da belli bir gruba verilmesini eleştiren Gannûşî, ümmeti yasamanın kaynağı ve teşrî‘î yetkinin esas sahibi olarak görür. Ona göre ümmetin ilahî şariat çerçevesinde ve onun hedefleri doğrultusunda bariz bir teşrî‘î görevi vardır. Çünkü vahiy birçok konuda genel prensipler ortaya koymuş, ayrıntılara girmemiştir ve vahyin bıraktığı boşluklar ise ümmetin teşrî‘î konusundaki çalışmalarıyla dolacaktır. Gannûşî bir şahsın veya bir grubun yanılabilceği fakat topluca ümmetin dalalet düşmeyeceği kanısındadır. Ümmet tertemiz bir şekilde Allah yolunda gayret gösterip çalıştığı sürece onun icmâsı İslâm hukukunun yol gösteren bir kılavuzu olacaktır. Çünkü ümmet Allah’ın nuru ile bakmaktadır ve onun güzel gördüğü şey de güzeldir. Aynı zamanda ümmet Allah’ın iradesinin bir parçasıdır ve masumdur. Bu sebeple demokratik sistem ne kadar mükemmel olursa olsun İslâm düzeninde yer alan ümmet iradesi ondan çok daha ileri konumdadır. Gannûşî, ümmetin masumiyeti noktasında görüşünü desteklemek için Fahrettin er-Râzi’nin Nisâ Sûresi 59. Ayeti tefsirine değinir. Ona göre er-Râzi ayetten geçen “ulû’l emr”den maksadın ümmet olduğunu vurgular. Allah emir sahiplerine itaat etmeyi kesin olarak emretmiştir ve Allah’ın itaat etmeyi emrettiği kimsenin hatadan masum olması gerekir. Bu masum kimseyi ümmetin bir kesimi olarak düşünmek doğru değildir. Bilakis bu kimse ümmetin hepsidir. Çünkü ümmet dalalet üzerinde birleşmez.²¹⁸ Gannûşî teşrî‘î yetkinin ümmete ait olduğunu söyleyerek, İslâm yönetiminde esas unsurun ümmet olduğuna vurgu yapmak istemektedir. Zira bu yetkinin bir şahsa yahut bir gruba verilmesi bu esas unsurun devre dışı bırakılması anlamına gelecektir.

²¹⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 181-184.

²¹⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 185-188.

2.1.4.3.1.2. Şûrâ Heyeti Üyelerinde Aranılan Şartlar

Gannûşî, şûrâ heyeti üyelerinde aranılan şartları açıklarken bu konuda Ebû'l A'lâ el-Mevdûdî'nin²¹⁹ görüşlerini ve karşı görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde aktararak kendi fikirlerini sunmaya çalışır. Çünkü ona göre Mevdûdî, çağdaş İslâm hukukçuları arasında İslâm devleti, kurumları ve özellikle şûrâ gibi konular üzerinde kafa yoran en yetkin kişidir.²²⁰ Gannûşî bu şartları sıralarken şûrâ kavramını daha çok “meclis” şeklinde düşünmüştür. Bu bakımdan şûrâ heyeti üyelerini, millet meclisi üyeleri şeklinde anlayabilmemiz de mümkündür.

Gannûşî Mevdûdî'nin, şûrâ heyeti üyelerinde aradığı ilk şartın üyelerin Müslüman olması şartı olduğunu belirtir. Bu şartın dayanağı, ayetin “...sizden olan ulû'l emre itaat edin” (Nisâ 59) kısmıdır. Sizden olan kısmı, üyelerin Müslüman olmasını gerektirir. İslâm devletinde idareci olanlar ancak İslâm anayasasının hak olduğuna gerçekten inananlar olabilir.²²¹ Gannûşî'ye göre meclis üyelerinin hepsinin müctehid âlimlerden olması gerekmediği gibi hepsinin Müslüman olmaları da zaruri değildir. Dolayısıyla gayrimüslim vatandaşlara devlet içinde görev verilebildiği gibi şûrâ meclisinde bulunmalarında da bir beis yoktur. Önemli olan bunların genel düzenin gereklerine yani devletin İslâmiyeti ilkesine saygılı olmaları ve şer'î nassa aykırı bir kanun yapmamalarıdır. Bunun denetimi ise devletten tamamen bağımsız hukukçuların bulunduğu bir meclis tarafından yapılabilir ki bazı ülkelerde bu iş anayasal meclisler ve yüksek mahkemelere aittir. Ulû'l emrin Müslümanlardan olması şartı ise çoğunluğun Müslüman olması şartı olarak anlaşılabilir. İdarecilerin çoğunluğunun Müslümanlardan olması şartı, İslâm devletinin asıl hedeflerinden saptırılmamasının garantiye alınması itibariyledir.²²²

²¹⁹ Mevdûdî Pakistanlı âlim ve 20. yüzyıla damga vuran çağdaş İslâmî akımlardan biri olan Cemâat-ı İslâmî teşkilatının kurucusudur. Hazırlamış olduğu anayasa taslağı ile Pakistan ve diğer bazı İslâm ülkelerindeki çalışmaları etkilemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Gülşen Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2011; Anis Ahmad, “Mevdûdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, s. 432-437.

²²⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 195.

²²¹ Gannûşî, Şeyh Nebhânî'nin, bu görüşü kabul etmediğini belirtir. Nebhânî'ye göre İslâm devleti vatandaşı olan zımmiler de bu göreve iştirak edebilirler. İran İslâm Cumhuriyeti anayasası da meclis üyeliği hakkını vatandaş olan herkese tanımıştır. Mecusiler, Ermeniler, Süryaniler ve Yahudilerin mecliste temsil hakları vardır. Bkz. İsmail Safa Üstün, “İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi, İslâm ve Demokrasi”, *Kutlu Doğum Sempozyumu*, (1998), s. 209.

²²² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 196-199.

İkinci şart ise, ulû'l emrin erkek olması şartıdır. Gannûşî'ye göre Mevdûdî, “erkekler kadınlar üzerinde kavvamdırlar...”²²³ ayetini ve “Yöneticisi kadın olan bir topluluk hiçbir zaman iflah olmaz”²²⁴ hadisini bu şart için delil gösterir. Bu sebeple Mevdûdî başkanlık, başbakanlık, bakanlık, şûrâ meclisi üyeliği ve diğer idari makamlar için kadınların görev almasını uygun görmez. Oysa Gannûşî kadının imamlığının reddi noktasında ileri sürülen hadisin geçerli bir delil olamayacağı kanısındadır. Çünkü söz konusu hadis belirli ve sınırlı bir olay hakkında varit olmuştur. Hz. Peygamber, elçisini öldürten Kısra'nın ölümü ve kızının da onun yerine geçtiği haberi kendisine gelince kızgınlığını belirtmek için bu sözü söylemiştir. Dolayısıyla hadis bu olay üzerine yapılan bir yorumu geçmez ve anayasal nitelikli bir kanun maddesine de kaynaklık edemez. Ayrıca söz konusu hadis senet yönünden de zannilik içermektedir. Bu zannilik, ravisi Ebu Bekre yönünden gelmektedir. Çünkü ravi kendi ifadesine göre kazf cezasına çarptırılmıştır ve bundan rücu' etmemiştir. İslâmî devlet düzeninin ve şer'î ahkâmın zannilik derecesi zayıf da olsa zanni bir senede dayanmaması gerekir.²²⁵

Gannûşî, delil gösterilen ayeti ise şer'î siyaset ulemasından Mevdûdî dışında hiç kimsenin kadının velayet-i amme görevine engel teşkil ettiği yönünde delil olarak kullanmadıklarını iddia eder. Ona göre ayette geçen “kavvam” ifadesi mutlak bir riyaset anlamında değildir. Eğer öyle olsa idi kadının her türlü riyasetten men edilmesi gerekirdi. Kiralanan bir yerin veya fabrikanın idareciliğini yapma, tıbbî hususlarda nezaret etme veya herhangi bir konuda araştırma yapma gibi görevlerden men edilmesi gerekirdi. Oysa buradaki riyaset genellemeye müsait değildir ve aile hayatı sınırlarını aşmamaktadır.²²⁶ Üstelik İslâm tarihinde kadının imamet görevini icrası ile ilgili örnekler de söz konusudur. Harici fırkalardan Şebîbiyye, kadının imametine cevaz vermiş ve Şebib'in ölümünden sonra kızı Gazale Ümmü Şebib'in imam olduğu söylenmiştir. Yine Hz. Aişe'nin üç bin kişilik silahlı bir orduyu komuta etmesi, gerektiğinde hitabette bulunması, görüşmeler yapması ve namaz için imam tayin etmesi onun yönetim makamında bulunduğunu gösterir. İslâm tarihinden bir diğer örnek ise Hürre es-Suleyhiye'nin altıncı yüz yılda Yemen'in birçok bölgesinde kırkı aşkın bir

²²³ Nisâ Sûresi 4/34.

²²⁴ Buhârî, Kitabu'l-Fiten, 17.

²²⁵ Gannûşî, *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın*, s. 153-155.

²²⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 202.

zaman süresinde hükmetmesidir.²²⁷ Bundan başka Kur'an'da Sebe melikesinden bahsedilirken²²⁸ onun şûrâya verdiği önem anlatılır.²²⁹

Sonuç olarak Gannûşî'ye göre İslâm'da kadını adlî ve idarî işlere bakmaktan ve velayet-i ammeden men edecek bir husus yoktur. Amme işlerinin sonuçları erkeklere ve kadınlara aynı ölçüde yansımaktayken kadın hangi gerekçe ile eksik görebilir? Ayrıca Müslüman toplumun yarısını, sosyal ve kamu alanındaki katılımdan uzak tutmanın herhangi bir haklı gerekçesi yoktur. Kadının kamusal alana katılması Müslüman toplumun alemle ilgili genel şuur seviyesinin ve ona hakim olma gücünün artması demektir. Bunu elde etmesi için de kadının kamusal alana katılımının sağlanması gerekir. Gannûşî, şûrâ heyetinde erkek olma şartını arayan Mevdûdî ve onun gibi düşünenleri donukluk asrındaki ecdadı taklit etmekle itham eder. Şayet Mevdûdî ve onun gibi düşünenler gözlerini daha ileriye yani Peygamber ve onun halifeleri dönemine çevirebilselerdi kadının amme işlerinde bilfiil yer aldığını görebileceklerdi. Gannûşî, Takıyüddin Nebhâni'nin ise erkek olsun kadın olsun akıl ve baliğ olan herkesin vatandaş olması kaydıyla şûrâ meclisi üyesi olma hakkına sahip olduğunu belirtir. Ayrıca Gannûşî'ye göre İran anayasası "Mümin erkekler ve Mümin kadınlar birbirlerinin velisidirler. İyiliği emreder, kötülükten menederler"²³⁰ ayetini somutlaştırarak kadını çok nazik bir konuma yükseltmiştir. Anayasanın 21. maddesine göre ister kadın olsun ister erkek olsun bütün fertler siyasî, iktisadî, sosyal, kültürel tüm haklardan eşit bir şekilde istifade edebilmektedirler.²³¹

Şûrâ meclisi üyelerinde aranan üçüncü şart ise, bülûğ ve akıldır. Gannûşî çoğu anayasalarda yasama meclisi üyeliği için ergenlik yaşının yeterli olmadığı otuz ya da ona yakın bir yaşın vurgulandığını belirtir. Oysa İslâmî anayasalarda ergenlik yaşı yeterli görülmektedir ki bu sınırlama ya da yirmi yaşın altındaki bir yaş, İslâm'ın genel sorumluluk teorisine daha uygundur. Çünkü İslâm tarihinde yirmi yaşın altındaki gençlerin savaşı yönetmek ve ordu komutanlığı gibi meclis üyeliğinden daha önemli sorumlulukları yüklendiklerine şahit olmaktayız. Zira Hz. Peygamber'in tüm alemini değiştiren İslâm inkılabı gençlik hareketinden başka bir şey değildir. Medeniyetlerin değişiminde toplumu harekete geçiren asıl güç gençlerdir. Çünkü gençlik zihnin canlı

²²⁷ Gannûşî, *el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn*, s. 122.

²²⁸ Bkz. Neml Sûresi 27/32.

²²⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 201.

²³⁰ Tevbe Sûresi 9/71.

²³¹ Gannûşî, *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın*, s. 156-161.

ve taklit donukluğundan kurtulmanın çağıdır. O halde gençleri şûrâ meclisinden uzak tutacak bir gerekçe olmamalıdır.²³²

Aranan dördüncü şart ise, Darü'l İslâm'da ikâmettir. Ancak burada Darü'l İslâm kavramından ne kastedildiği şeklinde bir mesele ile karşılaşmaktayız. Bu şart bölgesel devlet anlamında Müslüman ülkede yaşayan vatandaş anlamında mıdır yoksa coğrafi sınırları aşan, akide dışında hiçbir sınırlama getirmeyen İslâm'a bağlılığın oluşturduğu ümmetin bir üyesi olma durumu mudur? Gannûşî'nin bunu, vatandaşlık şartı olarak anladığını söyleyebiliriz. O, Mevdûdî'nin de bu şekilde kabul ettiğini düşündüğü bu şartı kabul edilebilir bir durum olarak görür. Çünkü heyetin yapmış olduğu iş sadece teknik bir iş değil aynı zamanda siyasî bir faaliyettir. Şûrâ heyeti insanların hallerinin ve dertlerinin paylaşılma zaruretinin olduğu bir yerdir. Aynı bölgede ve yerde yaşamayanların ise bunu yapmalarına imkan yoktur. Bu bakımdan o, sadece akide birliğini şart koşmanın Müslümanların şu an ki durumlarına uygun düşmediğine inanır. Çünkü günümüzde bütün Müslümanların hicret etmesine müsait Müslüman bir ülke yoktur olsa bile bu hicret faydalı mıdır? Yapılması gereken şey İslâmî bir yönetimin gönlünü bütün Müslümanlara açması ve kendini bütün Müslümanlara karşı sorumlu bilmesidir. Ancak Gannûşî bölgesel sınırların Müslüman ülkelerde çok katı bir şekilde uygulanmasını da doğru bulmaz. Batı ülkelerinde yeni doğan bir çocuk, sırf doğumdan ötürü vatandaşlık hakkı kazanabiliyor ya da belli bir süre çalışan yabancılar oturum hakkı elde edebiliyorken yıllarca Arap ülkelerinde çalışan ve Müslüman olanların bu hakkı elde edememelerini eleştirir. Gannûşî'ye göre bu utanç verici bir durumdur. Müslüman bir devletin Müslüman olan kardeşi ile arasındaki engelleri kaldırmak için elinden gelen her türlü gayreti göstermesi gerekir. Yine ona göre bir İslâm devleti idari donanımında en yüksek kademedede de olsa İslâmî kabiliyetlerden yardım alma yoluna gitmelidir ve hatta bu bir gerekliliktir. Örneğin şûrâ meclisi komisyonlarında, ulema heyetinde -vatandaş olup olmadığına bakılmaksızın- İslâm dünyasındaki kabiliyetlerden istifade edilebilir. Hatta İslâmî hizmette ön plana çıkmış bir takım düşünce ve siyaset adamına şûrâ meclisinde üyelik hakkı tanınabilir. İslâm tarihine baktığımızda İbn Haldun'u hem Tunuslu hem Cezayirli hem de Mısırlı veya Suriyeli olarak görebilmekteyiz. Bu durum, İslâm dünyasına zarar değil fayda sağlamıştır.²³³

²³² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 208.

²³³ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 211-215.

Gannûşî tüm Müslümanların bir araya gelmesi şeklinde bir Darü'l İslâm anlayışını pratik olarak mümkün görmemekte ancak bölgesel devletin getirisi olarak Müslümanlar arasında uygulanan katı vatandaşlık şartının da Müslümanlara evrensel İslâm açısından fayda değil zarar getirdiğini düşünmektedir. Zira Avrupalılar çoktan bölgesellik sınırını aşmıştır. Bu durum, İslâm dünyası için de bir gerekliliktir.

Gannûşî, Mevdûdî'nin ileri sürdüğü şartlara ilave olarak şûrâ heyeti üyelerinde, yeterli bir ilme sahip olma şartını da arar. Helali haramı ve İslâm'ın genel ilkelerini anlayacak kadar bir ilme sahip olmak da zorunludur. Ayrıca temel ahlak kurallarına bağlılık, halkın kültürüne vakıf olmak gibi hususlar da bir siyaset adamı için önemlidir. Yine halkın rızasının kazanılmış olması da aranması gereken bir diğer şart olmalıdır. Yani milletvekillerinde aranan şart halk tarafından seçilmiş olmalarıdır. Seçilmiş olan heyet, uzmanlık gerektiren bazı konularda eksikliklerini tamamlamak için, meclise üye olacak yahut işlerini düzene koyacak bir kısım kimseleri seçebilir.²³⁴

Bu şartlara baktığımızda Gannûşî'nin yasama meclisi olarak düşünebileceğimiz şûrâ heyetinde Müslüman olma ve erkek olma şartını aramayarak ve Darü'l İslâm yani ülke sınırları içinde yaşama şartını arayarak bugünkü sistemlere yakın bir duruş sergilediğini; yaş olarak da bülûğ şartını araması ile bugünün birçok sistemindeki uygulamalardan farklı düşündüğünü söyleyebiliriz.

2.1.4.3.1.3. Teşrî'î Yetkinin Gerçekleşme Yolları

Teşrî'î görevinin halka ve ümmete ait olduğunu düşünen Gannûşî'ye göre bu görev birkaç yolla gerçekleşebilir. Bunlardan biri referandum ya da seçim yoluyla doğrudan doğruya halka başvurulmasıdır. Bu daha çok ittifaklar, antlaşmalar, genel siyaset ile ilgili büyük çaplı yönlendirmeler ve genel biat gibi önemli meselelerde başvuru yöntemidir. Aslolan herkesi ilgilendiren bir işe herkesin katılımının sağlanmasıdır.

Teşrî'î yetkinin gerçekleşme yollarından bir diğeri ise vekalet yoluyla. Vekillerin belirlenmesi de yine seçim yoluyla gerçekleşir. Gayrimüslim azınlığın bulunması durumunda bunların mecliste temsil edilmesi de mümkündür.

Şûrâ meclisi üzerinde denetleme görevi yapan ve meclisin yaptığı kanunları ve izlediği siyaseti denetleyen bir ulema heyeti de bu görevin yerine getirilmesinin bir diğer yoludur. Bu heyet Amerika'daki Yüksek mahkeme gibi devletten bağımsız ve

²³⁴ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 216.

dinle ilgili kolektif içtihat yapan bir heyet de olabilir.²³⁵ Teşrî'î yetkinin gerçekleşmesinde referandum ve seçim gibi araçların şart koşulması ile Gannûşî, bu yetkinin kullanımında ümmeti ön planda tutmak istemiştir.

2.1.4.3.2 Şûrânın Siyasî Boyutu

Gannûşî, şûrânın siyasî boyutunu, ümmet ve hükümdar arasındaki anlaşma bağlamında, bir diğer ifade ile devlette egemenlik noktasında ele almıştır. Ona göre imamet, ümmet ile devlet başkanı arasında yapılmış bir sözleşmedir. Yapılan bu sözleşme gereğince başkan ümmetin nasihatine ve istişaresine kulak vermek zorundadır. Devlet başkanının yetkisi ve gücünün tek kaynağı ümmettir ve ümmetin başkan üzerinde egemenliği vardır. Çünkü devleti meydana getiren esas unsur halktır ve dolayısıyla egemenliğin sahibi de halktır. Devlet, halka hizmet etmek ve halkın hoşnutluğunu kazanmak zorundadır. Eğer devlet halkın desteğini kaybederse otoritesini de kaybeder.²³⁶

Gannûşî imametini, imamla toplum arasında yapılan ve karşılıklı rızaya dayanan bir sözleşme olduğu şeklindeki bu düşüncenin İslâm dünyasının büyük çoğunluğu tarafından kabul gördüğü inancındadır. Ancak bu düşünceye karşı çıkanlar da vardır ki bunların başında Şia gelmektedir. Gannûşî'ye göre Şia imameti, bir sözleşme olarak görmez ilahî bir makam olarak görür. Vasinin hükmüne karşı gelmek veya onu reddetmek Allah'a karşı gelmek yahut onu reddetmek gibidir. İslâm devletinde yöneten ve yönetilenler arasında sosyal bir sözleşmeyi kabul etmeyen bir diğer grup ise devlet başkanını, egemenliğin sahibi olarak görmez. O gücünü Allah'a itaat etmekten alan bir görevlidir. Bu sebeple İslâm'da devleti kuran biat sözleşmesi değil, ilâhî nasslardır. Müslümanlar İslâm'ı kabul ettikleri sürece şeriatın ahkâmını kabul edip etmemekte özgür değillerdir. Şeriatın tesisi Müslümanların işlerini düzene sokacak bir otoritenin bulunması ile mümkün olur. Dolayısıyla biat, hüküm olmadığı halde hükmedeni ortaya çıkarmıştır. Gannûşî bu düşüncenin de Şia'ya yakın olduğunu düşünür.²³⁷

İslâmî yönetiminin biat sözleşmesine dayandığını savunan Gannûşî, “bu durumunda devlet, ikinci derecede öneme sahip bir mesele olarak algılanır” şeklindeki savı doğru bulmaz. Ona göre aklı başında hiçbir Müslüman şeriatın ikamesinin vacip olmadığını düşünmez. Çünkü vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir.

²³⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 217.

²³⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 219-220.

²³⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 212-228.

Dolayısıyla biat İslâm devletinin aslı yahut bu düşüncenin kendisi değil devleti somutlaştırmanın ve onu idare etmenin bir metodudur. Farklılık ise devleti elinde tutan hükümdarın bu gücü nerden almış olduğundadır. Bu gücün kaynağı ümmet midir? Bu durumda imam olacak kimse ümmetin emrinde olan bir ücretlidir ve ümmet nezdinde sorumludur. Yoksa doğrudan doğruya Allah tarafından tayin edilmiş, ümmetin vasisi olup ümmetle Allah arasında bir vasıta mıdır? Gannûşî'ye göre İslâm devleti, şer'î bir zaruret olup halife olarak tayin edilen ümmetin, en hayati meselesidir. İlahî teklif ve halifelik emaneti ümmetsiz düşünülemez. Biat ise devlet idaresinde gerekli olsa da onun varlığının şartı değildir. Devletin varlığı nassa dayanmakta, niteliği ve idaresi ise şûrâ iledir. Böylece İslâm hükümeti Allah'ın ve insanların hükümeti olmaktadır.²³⁸

Gannûşî, devlet başkanının nassla tayini düşüncesini kabul etmez. Zira böyle bir durumda Allah'la yapılan sözleşmede bir diğer tarafı oluşturan ümmet ortadan kaldırılmaktadır. Eğer Allah böyle bir yetkilendirme yapmışsa bu, sözleşmeye taraf olan ümmet için geçerli olur.

2.1.4.3.2.1. Devlet Başkanının Tayini

Gannûşî, devlet başkanının tayinini şûrânın yapacağı en önemli görevlerden biri olarak görür. Çünkü bir devlette en önemli makam devlet başkanlığıdır. Şeriatın uygulanması için devletin varlığı nasıl gerekli ise devlet başkanına olan ihtiyaç da o oranda gereklidir. Gannûşî'ye göre bütün devlet teorilerinde üzerinde ittifakla durulan nokta, beşer toplumunun bir liderliğe olan ihtiyacıdır. İslâm'da liderliğe olan ihtiyaç belirli bir görevin sınırları içinde kalmamaktadır. Liderliğe olan ihtiyaç şeriatın tatbik edilmesini sağlamak, onun iyiliğini tüm dünyaya yaymak, insanlar arasında kardeşliği tesis etmek ve her sahada insanın terakki etmesi için gerekli olan ortamı hazırlamak gibi hususları kapsar. Müslümanların çoğu, adı hilafet olsun cumhuriyet olsun bir hükümetin kurulması konusunda ittifak etmişler ve bunun ümmetin üzerine vacip olduğunu vurgulamışlardır. Burada sorulan bir diğer konu ise devlet başkanını kimin seçeceği. Gannûşî'ye göre bu konuda eski fukahanın çoğunluğu, ehlü'l hal ve'l akd olarak da adlandırılacak içtihat ehlini mükellef kılmaktadır. Ancak böyle bir seçimde ümmetin konumu belirsizdir ve yapılan biat genel biat olmayıp sınırlı biattır. Gannûşî, asırların prangalarını parçalayan kişi olarak gördüğü İbn Teymmiye'nin ise farklı düşündüğünü belirtir. İbn Teymiyye halifenin seçiminde genel biatın gerekli olduğunu vurgulayıp,

²³⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 231-232.

ehlü'l hal ve'l akd'in biatinin sadece biat edilen kişinin halifelîğe aday olabileceği anlamına geldiğini belirtir. Nitekim Ebû Bekir'i halife yapan Benî Sakîf'teki biat değil mescitteki genel biattır. Gannûşî, İbn Teymiyye'nin bu görüşünü saptırılmış olan tarihin tashihi olarak görür.²³⁹

Ümmetin devlet başkanını seçme görevini nasıl yerine getireceği noktasında Gannûşî, parlamenter sistemi yeni bir sistem olarak görür. Parlamenter sistem düzenlenen çeşitli seçim yolları ile sonuç olarak ehlü'l hal ve'l akd yöntemine varmaktadır ve İslâm bu yeni sistemi reddetmez. Şûrâ meclisi de denebilecek ehlü'l hal ve'l akd meclisi ortaya çıktıktan sonra meclis toplanır. İlk kez Benî Sakîf'te toplandığı gibi. Bu meclisin görevi daha çok aday belirlemektir. Birden fazla kişinin aday gösterilmesinde de şer'î bir engel yoktur. Yine şûrâ meclisinin dışından da aday gösterilebilir. Ardından halkın çoğunluğunun oylarını alan aday başkanlığı kazanmış olur. Halk oy pusulalarını imzalamakla devlet başkanına biat etmiş sayılır. Bu biat halkın şeriat sınırları çerçevesinde seçilen başkana itaat edeceği anlamını taşır. Yine başkanın da şeriatı uygulayacağı, ümmetin maslahatı için çalışacağını taahhüt etmesi gerekir.²⁴⁰

Gannûşî'nin devlet başkanının belirlenmesine yönelik anlayışının, doğrudan halk tarafından seçilen bugünkü sistemlere yakın olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.4.3.2.2. Devlet Başkanının Vasıfları

Gannûşî, devlet başkanında aranan şartları, "İslâm Devleti'nde Kamusal Özgürlükler" diye çevrilen eserinde geniş bir şekilde açıklamıştır. Biz de bu eserden faydalanarak onun görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

1. İslâm: Gannûşî'ye göre İslâm devletinin dayandığı akide, İslâm'dır ve imamın esas görevi şeriatı uygulamak, ümmete hizmet etmek ve İslâm'ın mesajını yaymaktır. Bu görevleri yerine getirmesi için de devlet başkanında İslâm şartının aranması gereklidir. Gannûşî, İslâmî esaslar üzerine bina edilen bir devlette dinî bir takım vasıfların olmasını normal karşılar. Bu durumun bir ayrıcalık ya da tefrika meselesi gibi algılanmasına da karşı çıkar. Çünkü böyle bir devlette vatandaşların çoğu Müslümandır ve dolayısıyla İslâm, devletin kamu düzeni ve egemenliği ile ilgili en esaslı bir niteliktir. Devletin bu niteliği eşitlik ilkesine bir istisna getirilmesine müsaade

²³⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 232-238.

²⁴⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 239-240.

eder. Kaldı ki bu durum, ayrıcalık tanıyan bir eşitsizlik değil bir sınıflandırmadır. İnsanları sınıflara ayırma eşitlik ilkesi ile çelişmez ama insanlar arasında ayrıcalık tanıma adalet ilkesine ters düşer.

Gannûşî'ye göre devlet başkanının Müslüman olması şartını Kur'an kesin bir şekilde belirtmiştir. "Allah'a itaat edin, Rasûl'e itaat edin ve sizden olan ulû'l emre de." (Nisâ, 59) Bu ayet devlet başkanının Müslüman olmasını gerekli kılar. İslâm devletinde başkanın Müslüman olması kamu düzeninin sağlanması açısından da gereklidir. Zira devletin başında bir gayrimüslimin bulunması İslâm devletine karşı bir tehdit oluşturduğu gibi kamu düzenine karşı da bir tehdit oluşturur. Nasıl ki cumhuriyetçi bir devlette krallığa inanan birinin devlet başkanı olmasını ya da sosyalist bir devlette sosyalizme inanmayan birinin devletin başına geçmesini düşünmek abes ve imkansız ise İslâm devletinin başına geçecek başkanın gayrimüslim olması da aynı şekilde kabul görür. Ayrıca bir gayrimüslimden İslâm'a hizmet edip İslâm'ı yaymasını beklemek de doğru değildir. Oysa İslâm devletinde başkanın esas görevlerinden biri budur.

2. İlim: Gannûşî bu konuda sadece fıkıhçıların görüşlerini aktarır. Ona göre eski fıkıhçıların çoğu imamın içtihad yapacak ilmi seviyede olmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak sonra gelen fıkıhçılar imamın sadece dinin temel bilgilerine sahip olması ve genel hükümlerini bilmesini yeterli saymışlardır. İmamın dinî bilginin yanında çağın ilim ve kültürüne de vakıf olması beklenir.

3. Adalet: İmamın sırf İslâmî bilgilere sahip olması yetmez. Mutlaka İslâm ahlâkı ile ahlâklanması ve bu ahlâkın gereklerini yerine getirmesi gerekir. İşte bu, imamda aranan adalet vasfıdır. Kur'an, Peygamberlerle despot yöneticiler (Firavunlar, Nemrutlar) arasında geçen ibretlik hikayelerle doludur. Hadislerde adil devlet adamları övülmekte, kıyamet gününde Allah'ın rahmet gölgesinde bulunanlar arasında ilk sırayı adil hükümdarların alacağı belirtilmektedir.²⁴¹

4. Akil, Balıĝ ve Rüştüne Erme Şartı: Gannûşî çocuk yaşıta olanın ve mecnun olanın imametini doğru bulmaz. Çünkü Hz. Peygamber "Kalem üç kişinin üzerinden kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uykuda olandan, ergenlik yaşına gelinceye kadar sabiden ve akli başına gelinceye kadar mecnundan"²⁴² demiştir. Dolayısıyla çocuk ve mecnunun imamlığı bir yana onların biat etmeleri bile geçerli değildir. Ancak Gannûşî,

²⁴¹ Hadisin orijinali için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Âdil, Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1416, 1995, XV, 414, Hadis No: 9665.

²⁴² Ebû Bekr Abdurrezâk b. Humam b. Nafi' el-Humeyrî San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Meclisu'l-İmî, Hindistan 1403, VI, 411.

devlet başkanlığı için sadece bülûğ yaşının da yeterli olmayacağı görüşündedir. Çünkü bu makam oldukça önemli bir makamdır ve ilim, adalet yönünden esaslı bir tecrübeyi de gerektirir. Kur'an yetimlerin mallarını vermede bile onların rüştüne ermesini bekler. "... Kendilerinde bir olgunlaşma (rüşd) gördünüz mü mallarını geri verin..."²⁴³ Gannûşî eğer bülûğ yaşı çocukların mallarını teslim etmeye yetmiyorsa onlara ümmetin emaneti nasıl yüklenebilir diye sorar. Dolayısıyla bülûğ şartına ilave olarak ancak kırkında elde edilebilecek olan rüşt (olgunluk) şartını da ilave etmek gerektiğini düşünür. Allah, Hz. Muhammed'e kırk yaşından önce peygamberlik görevini yüklememiştir. Hz. Muhammed'in hilafetini üstlenecek olan kişinin de en azından kırk yaşını doldurması gerekir.²⁴⁴

5. Kefaet (Yeterlilik): Kefaetten maksat insanları yönetebilme ve yönlendirebilme gücüdür. Biatın korunması ve düşmana karşı gerekli cesarete sahip olmak gibi daha çok kişinin şahsiyeti ile ilgili bir güçtür. Bu şart aynı zamanda fiziksel gücü de ihtiva etmektedir. İmamet görevinin yerine getirilmesi için sıhhatli bir bünyeye sahip olmak gerekir.

6. Kureyşilik: Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme esnasında, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini vurguladığı bilinmektedir.²⁴⁵ Ancak bu dinî-hukukî bir zorunluluk mudur yoksa siyasî bir gereklilik midir? İslâm tarihi boyunca sürdürülen bu tartışmada çoğunluk, halifede aranan şartlar içerisinde Kureyşilik şartını da aramıştır. Ancak nesep ve kabile üstünlüğünü reddedip Müslümanlar arasında eşitliği savunan bazı fırkalar ise böyle bir şartı aramamışlardır. Bunlar, bütün Hariciler, Mûtezile'nin ekserisi ve Mürcie'nin bir kısmıdır. Bunlara göre ister Kureyşli ister herhangi bir Arap, ister köle olsun, Kitap ve Sünnet'i uygulayacak her Müslüman devlet başkanı olabilir.²⁴⁶ Gannûşî, yaşanan bu muammalı süreçte, mesele hakkındaki hadisleri bir kesimin reddettiğini, bir kesimin kabul ettiğini bir diğer kesimin ise tevil yoluna gittiğini belirtir. Ona göre

²⁴³ Nisâ Sûresi, 4/6.

²⁴⁴ Gannûşî, şûrâ meclisi üyelerinde bulûğ şartını ya da yirmi yaş altı bir yaş şartını yeterli görürken devlet başkanlığında bu yaşı yeterli görmeyip buna ilave olarak rüşt yaşı sayılabilecek kırk yaş şartını ilave etmektedir. Ancak bu şartı ileri sürerken Hz. Peygamber zamanında yine çok önemli bir konum olan ordu komutanlığında rüşt şartının aranmadığı ya da İslâm tarihinde -kırk yaş olarak kabul edildiği- zaman rüştüne ermeden devlet başkanlığı yapıp bu görevde başarılı sayılabilecek örnekler noktasında bir açıklama yapmamaktadır. Rüşt yaşı toplumdan topluma, kültürden kültüre ya da kişiden kişiye değişebilen bir yaş mıdır yoksa tüm hallerde kırk yaş şeklinde bir durum mudur? Gannûşî bu konuda bir açıklama yapmamaktadır.

²⁴⁵ Mehmet Âkif Aydın, "İmamet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, s. 206.

²⁴⁶ Mehmet Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, Otto Yayınları, Ankara, 2012, s. 80. Fırkaların "hilafette kureyşilik" hakkındaki görüşlerinin yanı sıra İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşleri için de esere müracaat edilebilir.

meseleyi hadisleri zayıflıkla suçlamadan en doğru şekilde yorumlayan kişi Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun Hadramî'dir. İbn Haldun halifenin Kureyş'ten olma şartındaki hikmetin ve amacın, yaygın olarak düşünülenin aksine Hz. Peygamber ile aynı soydan geldiklerinden dolayı elde edilmesi umulan bir uğur ve bereket olmadığını, derinlemesine araştırıldığında, bu şartın hikmetinin asabiyet (toplumsal güç ve taban) olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁷ Bu hadisler ise, Kureyşlileri diğerlerinden üstün kılmak ve ayrıcalıklı olduklarını göstermek için söylenmemiştir. Bu, siyasî maslahatla alakalı bir husustur. İmamın halk arasında asabiyetçe güçlü olanlar arasından seçilmesi maslahat açısından zorunludur. Hadisleri anlamak için o dönemin sosyal yapısına bakmak gerekir. O dönemde sosyal yapının esasını kabileler oluşturmaktaydı. İmamet de en güçlü kabileye dayanmadığı sürece istikrar sağlanamayacaktı. Siyasî manada en güçlü kabile ise Kureyşti. Araplar, bu görevi Kureyş'te görmek isteyecek Kureyş'ten olmadıkça da kabul etmeyeceklerdi. Yani hadis dinî olmaktan ziyade maslahat üzere kaimdi. Nitekim Kureyş bolluk içinde azgınlaşınca imamet onlardan alınıp Türkler gibi diğer topluluklara intikal etti. Çünkü bu yeni topluluklar güç ve asabiyetçe onlardan üstündüler.²⁴⁸

Gannûşî, İbn Haldun'un asabiyet bakımından güçlü olma diye yorumladığı durumu imamet seçimi noktasında sosyal bir takım yollar olarak görür. Bu yollar çağdaş ifade ile söylenecek olursa toplumda en güçlü dayanışma örgütleri, partiler ve ittifaklardır. Hükümetin istikrarının artması onu oluşturan partinin güçlü olmasına (temsil niteliğinin) bağlıdır. Hükümet güçlü bir asabiyete (halk desteğine) dayandığı zaman güçlüdür.²⁴⁹ Hükümetin temsil yeteneğinin güçlü olması idarenin istikrarı ve güçlü olmasını sağlayacaktır.²⁵⁰ İmamda aranan Kureyşilik şartını bugün itibariyle halk tarafından en çok kabul gören, desteklenen olarak anlayabilmek mümkündür.

2.1.4.3.2.3. Devlet Başkanının Sahip Olması Gereken Ahlakî Meziyetler

Gannûşî, devlet başkanının ümmet karşısındaki konumunu bedendeki diğer organlara nazaran kalbin konumuna benzetir. Kalp rahatsızlandığı zaman diğer organların bu durumdan etkilenmemesi mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber; "İki grup insan vardır ki, bunlar düzeldikleri vakit toplum da düzelir, bunlar bozuldukları

²⁴⁷ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yenişafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, C. 1, s. 275.

²⁴⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 251.

²⁴⁹ Gannûşî'nin buradaki "hükümet" ifadesini "devlet başkanı" şeklinde anlamak da mümkündür.

²⁵⁰ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 252.

vakit toplum da bozulur. Bunlar umera (devlet adamları) ve ulemadır.”²⁵¹ diyerek bu duruma işaret etmiştir. Bu sebeple ideal devlet başkanı bir takım ahlâkî ilkelere sahip olmalıdır. Ulema ve rey sahipleri ile sıkça istişarede bulunup onların nasihatlerini dinlemek bu meziyetlerden biridir. Bunun dışında tevazu sahibi olmak ve halka karşı böbürlenmemek sahip olması gereken bir diğer meziyettir. Zira Allah Rasûlü insanların en alçak gönüllüsü idi. Fakir bir kimse olduğunu, güneşte kurutulmuş etten yiyen bir annenin oğlu olduğunu hatırlatırdı. Devlet başkanı ümmete karşı şefkatli ve merhametli olmalıdır. Kişisel intikam, öç alma, kin gütme gibi nefsin kötü niteliklerinden uzak durmalıdır. “Allah’tan bir rahmet dolayısıyla onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onlar için bağışlanma dile ve iş konusunda onlarla müşavere et.”²⁵² Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber’in intikamdan uzak affedici tavrı devlet başkanları için örnek alınması gereken bir tavidir. Ayrıca devlet başkanı vermiş olduğu vaatlere sadık olmalı, sözünde durmalıdır. Kur’an “...Ahde vefa edin. Çünkü ahit bir sorumluluktur”²⁵³ der. Bunun dışında devlet başkanı dünyaya meylederek insanların sahip olduklarına tamah edip onlarla yarışa girmemelidir. Eğer devlet başkanı dünyaya meyleder, dünya nimetlerine gark olursa, halk da onu taklit eder aynı şeyi yapar ve bu hususta insanlar arasında kötü bir yarış başlamış olur. Onun içindir ki en iyi yöneticiler halkın yaşantısına paralel bir hayat sürmüş olanlardır. En kötü yöneticiler ise yönetimlerini servet üzerine bina etmiş olanlardır.²⁵⁴

Gannûşî’nin bu konuda aktardıklarının, klasik kaynaklarda yer alan özelliklere benzer olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.4.3.2.4. Devlet Başkanının Yükümlülükleri

Gannûşî, devlet başkanının yükümlülüklerini, Mâverdî ve Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın görüşlerini özetleyerek aktarmaya çalışır. Bu görüşlere göre devlet başkanının yapması gerekenler şunlardır:

- ✓ Her şeyden önce dinin muhafazasına çalışmaktır.
- ✓ İhtilafa düşenler arasında, adaletin sağlanması için İslâm’ın ahkâmını uygulamak

²⁵¹ İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni l-ilim*, I, 641, 1109.

²⁵² Âli İmran sûresi 3/159.

²⁵³ İsra sûresi 17/34.

²⁵⁴ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 272-275.

- ✓ Ülke halkının güvenliğini sağlamak
- ✓ Allah'ın haklarını korumak için hadlerin ikamesi (ceza hukuku hükümlerinin infazı)
- ✓ Dıştan gelen düşman hücumlarının savuşturulması (savunma görevi)
- ✓ Zekat ve sadakaların toplattırılması (mali görev)
- ✓ Beytülmaldeki servetin israfa kaçmadan muhtaçlara sarfedilmesi (sosyal sigorta görevinin gerçekleştirilmesi)
- ✓ Düşman saldırılarını defetmek için yapılan cihat
- ✓ Devlet reisinin bizzat kontrolü ile işlerin takip edilmesi (hükümet organlarını kontrol etme)²⁵⁵

Gannûşî, klasik manada devlet başkanının yükümlülüklerini saymakla birlikte İslâm devletinin vazifelerinin ve yükümlülüklerinin sabit olmadığını da belirtir. Zira toplumun ihtiyaçlarına göre bu görevler genişleyebilir veya daralabilir.

2.1.4.3.2.5. Devlet Başkanının Hakları

Devlet başkanının ümmet üzerindeki en önemli hakkı, yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra kendisine itaat edilmesidir. Ancak bu itaat her halde gerçekleşmesi gereken bir itaat midir? Gannûşî, “ister şer’î bir yolla ister pratikteki başka bir yöntemle yönetimde bulunmuş olsun yöneticilere her durumda bir Müslüman’ın itaat etmesi zorunludur” şeklindeki düşünciyi kabul etmez. İtaat, yöneticilerin İslâm’a boyun eğmeleri ve onun kurallarını yerine getirmeleri oranında söz konusu olmalıdır. Yöneticilerin emrettikleri ya da yasakladıkları hususlar, Şâri’nin rızasına uygun olmalı en azından O’na muhalif olmamalıdır. Hz. Peygamber’in “Allah’a karşı masiyet yolunu tutmuş olana itaat yoktur”²⁵⁶ sözü itaatin meşru dairede olacağına işaret eder.²⁵⁷

Yöneticilerin ümmet üzerindeki bir diğer hakkı kendisine yardım edilmesi ve nasihat edilmesidir. Zira Rasulullah “Din nasihattır” dediğinde “Kimin için ya Rasulallah” diye sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir: “Allah’a, Rasûlü’ne, Müslümanların imamına ve hepsine...”²⁵⁸ Gannûşî’ye göre bu hak, basın özgürlüğünü, dernek ve parti kurma hakkını, panel ve konferanslar tertip etmek, bir hak talebi için barışçı yürüyüşler tertip edip düzenlemek gibi hakları içerir.

²⁵⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 269-271.

²⁵⁶ Abdülazim b. Abdulkavî Münzirî, *Muhtasar Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan, Mektebetu’l-Meârif, Riyad, 1431/2010, II, 183.

²⁵⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 159.

²⁵⁸ Müslim, İman, 23.

İmanın, ümmetin malı üzerinde de kendisini geçindirecek kadar hakkı vardır. Gannûşî, bu konuda bazı fıkıhçıların imanın özel bir geliri olması halinde kendisine maaş verilemeyeceği kanaatinde olduklarını belirtir. Bu konuda başka fıkıhçılar ise gelirin olup olmadığına bakılmaksızın maaşının verilmesi gerektiği görüşündedirler. Devlet başkanının maaşından vazgeçme ya da maaşını alıp muhtaçlara tasadduk etme hakkı vardır. Gannûşî'ye göre devlet başkanının gelirine bakılmaksızın maaşının verilmesi, daha yerinde bir karardır. Çünkü maaşın verilmesi belli bir kurala bağlanmalıdır.²⁵⁹

Özetle Gannûşî, devlet başkanın haklarındaki itaatı, başkanın görevlerini yerine getirme şartına bağlamıştır. Bu yapılsa bile ümmetin ona nasihati devam edecektir. Yine Gannûşî'nin devlet başkanının maişetini sağlamak için maaşa bağlanmasını da uygun gördüğünü söyleyebiliriz.

2.1.4.3.2.6. Devlet Başkanın Denetlenmesi ve Azledilmesi

Gannûşî, devlet başkanı seçildikten sonra ümmetin görevinin sona ermediğini başkanın denetlenmesi görevinin de ümmete düşen bir sorumluluk olduğunu düşünür. Ümmet bu görevini, “emri bi'l ma'ruf nehy ani'l münker” ilkesi doğrultusunda gerçekleştirecektir. Bu şekilde gerçekleştirilen güç, devlette diğer güçlerin üzerinde olan kamuoyunun gücünü oluşturur ki bu da sivil toplum kuruluşlarının, basın, üniversitelerin ve mescitlerin oluşturduğu güçtür. Kur'an “İçinizden insanları hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten de nehyeden bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır”²⁶⁰ diyerek emri bi'l ma'ruf nehy ani'l münker prensibin önemine dikkat çekmiştir. Yine Hz. Peygamber dinin; Allah için, Kitabı için, Rasûlü için, Müslümanların imamı için ve herkes için nasihat olduğunu vurgulamıştır. Raşid halifelerin ilki olan Hz. Ebû Bekir ilk seçildiğinde ümmete yönelerek “Doğru yoldan saparsam beni düzeltin” demiş, Hz. Ömer ise “Bende bir eğrilik görürseniz beni düzeltiniz” diyerek ümmete görevini hatırlatmıştır. Tüm bunlar devlet başkanını murakabe görevinin ümmete düştüğüne işaret eder ve ümmetin eski gücüne ulaşabilmesi için emri bi'l ma'ruf nehy ani'l münker ilkesini yeniden oturtması gerekmektedir. Bu görev, ümmetin sadece bir kısmına ait bir sorumluluk da değildir aksine ümmetin tümüne ait bir sorumluluktur. Çünkü ümmetin her ferdi şeriata muhataptır ve Allah'ın

²⁵⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 277-278.

²⁶⁰ Âl-i İmran sûresi 3/104.

halifesi olarak onu korumakla görevlidir. Yine ümmet kötülöklere karşı mücadele görevini yerine getirirken ferdi girişimleri ile yetinmemeli dernek, vakıf gibi sivil toplum kuruluşları şeklinde örgütlenmelidir. Devlet başkanı ümmetle yapmış olduğu biate sadık kalmaz ve İslâm şeriatına aykırı davranarak halkına zulmederse, yapılacak şey sivil toplum kuruluşlarını harekete geçirmektir. Gannûşî'ye göre yeryüzünde hiçbir güç bu tür sivil baskılara karşı duramaz. Devlet başkanının denetlenmesi ve görevden alınma sürecinde takip edilmesi gereken yolun kaba kuvvet ve şiddet olmaması gerektiğine inanan Gannûşî, yapılacak olan cihadın barışçı yollarla yapılması gerektiği ve bu yolların ilga yoluna da gidilmemesi gerektiğini düşünür. O barışçıl yöntemlerle cihadın küçümsenmesine ve bir tür korkaklık olarak algılanmasına da karşı çıkar. Gannûşî barışçıl cihada Ahmed b. Hanbel'i örnek gösterir. O, zâlim yöneticilere karşı sözün gücünü kullanmış sabırla mücadelesini sürdürmüştür. Sonuçta kitleler, etrafında toplanmış ve devlet yönetimi geri adım atmaya mecbur kalmıştır. Hz. Peygamber'in “ En iyi cihat zâlim hükümdara karşı hak sözü söylemektir”²⁶¹ sözü şiddete başvurulmadan geliştirilecek bir cihat olarak algılanmalıdır. Gannûşî'ye göre böyle bir stratejiyi devrimci Mahatma Gandi'nin geliştirmiş olduğu sivil itaatsizlik şeklinde geliştirmek mümkündür. Ayrıca İran devrimi esnasında takip edilen yol da buna örnektir. Bu yöntemle bölgenin en ceberrut yönetimi şiddete başvurulmadan devrilmiştir. Bu, sözün gücünü kullanarak yani yürüyüşler, grevler, boykotlar gibi etkinlikler düzenleyerek en şerli diktatörlüklerin bile devrilebileceğinin kanıtıdır. Bütün bunlar şiddet ve fitneye bulaşmamak için seçilen alternatif cihat metotlarıdır. Gannûşî, aksi bir durumun, yani kılıç yoluyla mücadele yönteminin ümmet için büyük felaketlere yol açabileceğini düşünür. Hz. Osman'a karşı girişilen devrim hareketi maalesef ki şiddete başvurulduğu için ümmet içerisinde kıyamete kadar onarılması güç yaralar açmış, o gün bugündür ümmet parçalara bölünmüş ve iç çekişmelere itilmiştir. Ümmet içerisinde yeni yaralar açmamak için yönetim açık bir inkara ve küfre sapmadığı sürece şiddete başvurmadan zulüm organlarına karşı şer'î nasslar ışığında sabır ve tahammül yolunu seçmek ve nasihat metoduyla yetinmek mümkün olabilecektir.²⁶²

Gannûşî, devlet başkanın denetlenmesinin ümmetin tümüne ait olduğunu, bunu yaparken özellikle sivil toplum kuruluşları yoluyla yapılması gerektiğini, devlet başkanının zulmü karşısında ise şiddete başvurmaksızın gösteriler düzenlenebileceğini

²⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 288.

²⁶² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 280-291.

belirtir. Gannûşî'nin bu düşüncelerini yaşantısına yansıttığını da söyleyebiliriz. Zira Tunus'ta devlet eliyle birçok zulüm ve baskı yaşanmasına rağmen Gannûşî hiçbir dönemde şiddet taraftarı olmamıştır.

2.2. Râşid el-Gannûşî'nin Demokrasi Anlayışı

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Râşid el-Gannûşî'nin demokrasi anlayışı Mâlik b. Nebî'den esinlenerek oluşmuştur. Mâlik b. Nebî demokrasiyi, “halk için halkın yönetimi” gibi basit bir şekilde ele almayıp daha çok bir davranış biçimi ve kültür merhalesi olarak değerlendirir. Bu açıdan bakıldığında demokrasi, insanın kendisine karşı bir duygu olarak geliştiği gibi başkalarına karşı bir duygu olarak da gelişir. Yine demokrasi, bu duyguların fertlerde doğması ve gelişmesi için gerekli içtimaî ve siyasî şartların bir bütünü olarak karşımıza çıkar.²⁶³ Gannûşî, Mâlik b. Nebî'nin demokrasi anlayışını, halkın her yönden psikolojik, ahlâkî, sosyal ve siyasal açıdan eğitilmesi projesi olarak algılar. Demokrasi sadece iktidarın halka intikali ve bunun anayasada bir hak olarak yer almasından ibaret değildir.

Gannûşî, demokrasiyi hem biçim hem muhteva rejimi olarak görür. Biçim rejimidir çünkü egemenliğin halkta olduğu ilkesiyle şekillenmektedir. Bu egemenlik değişik rejimlere göre farklılık gösterebilen, tüm anayasal tekniklerde kullanılabilen bir egemenliktir. Bununla birlikte seçim, kuvvetler ayrılığı, çoğulculuk, ifade özgürlüğü yönetimin çoğunluk tarafından kabul edilmesi ve azınlığın da muhalefet hakkına sahip olması gibi temel ilkeler açısından hemen hemen demokrasiyi kabul eden tüm rejimlerde ittifak vardır. Demokrasinin muhtevası ise insana verilen değerın itirafıdır. İnsan kendisine verilen bu değer sayesinde onurunu ve kamudaki idari işlere katılma hakkını elde eder. Gannûşî'ye göre genel olarak en iyi rejimler bu şerefi itiraf edip temin eden rejimlerdir. İnsanın teknik ve eğitim ile ilgili donanımını sağlayan, zulme karşı korunmasını ilerlemesini ve geleceğini hazırlamaya iştirakini sağlayan rejimlerdir.²⁶⁴ Gannûşî'nin bu tanımı, tıpkı Mâlik b. Nebî 'de olduğu gibi demokrasiyi sadece siyasî alana hasredilmiş bir kavram olarak değil neredeyse hayatın tümünü kapsayan bir mefhum olarak ele aldığını gösterir.

Gannûşî, demokrasi rejiminin kanun koyucular ve siyaset düşünürleri tarafından ortaya konulmuş bir yapı olmayıp çok uzun bir tarihi süreç içerisinde ortaya çıktığını

²⁶³ Mâlik b. Nebî, *İslâm ve Demokrasi*, s. 20.

²⁶⁴ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 113-114.

iddia eder. Bu süreç içerisindeki medeniyetlerin mirası olan demokrasinin oluşumunda İslâm medeniyetinden de faydalanılmıştır. Ona göre Avrupa'nın İslâm dünyası ile ilişkiye girmesi ile mutlakıyetçi kralların esaretinde olan halkta bir uyanış başlamış, klise ve derebeyliğin sultasını yıkarak egemenliğin kaynağını halka vermek şeklinde bir hedef doğmuş ve böylece liberal demokrasi oluşmuştur. Kralların ilahî otoriteye sahip olduğu düşüncesiyle prangalanmış bir medeniyetin kendini despotluktan kurtarma amacı gütmesinin son derece doğal olduğunu düşünen Gannûşî'ye göre liberal demokrasinin insanlara sunduğu en önemli değerler halk egemenliği, seçimler, kuvvetler ayrılığı ve kamusal özgürlüklerdir. Yönetimin ne kadar demokratik olduğunun ölçüsü ise halkın kamusal alandaki işlere katılım derecesiyle doğru orantılıdır. Bu katılım, yönetimde ne kadar fazla ise demokrasi de o oranda artmış demektir.²⁶⁵

Gannûşî çeşitli sistem ve yöntemleri kapsayacak genişlikte düşündüğü siyasî anlamdaki demokrasiyi, hem hükümet için bir sistem hem de bir takım kurumlar bütünü olarak görür. Halk bu sistemde parti kurma, seçimlere katılıp oy kullanma gibi yollarla kendilerini temsil edenleri denetleme ve uyarma ihtiyacını karşılayabilecektir. Seçilmiş olan iktidarın görevini yerine getirmemesi durumunda halk tarafından denetlenmesi ve iktidarın değiştirilmesi mümkün olabilecektir ki bu demokrasinin özünü teşkil edip en büyük meyvesi olarak kabul edilir.²⁶⁶ Bununla birlikte bir rejimin kendisini demokratik olarak ilan etmesi, parlamentolara, partilere sahip olması ve seçimler düzenlemesi gibi demokrasiye dair süslemelerle yetinmesi, o rejimin demokratik olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Bazı diktatör rejimlere sahip ülkelerde demokratik süslemeler olmakla birlikte nice adaletsizlik, insanların topraklarını sömürme, rüşvet, yolsuzluk gibi ihlaller de demokrasi adı altında yapılmaktadır.²⁶⁷ Gannûşî'nin bu düşüncesinde, görünürde demokratik olmakla birlikte yıllarca “tek adam” ile yönetilen Tunus'taki rejimin etkili olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

2.2.1. İslâm ve Demokrasi

İslâm ve demokrasi denilince belki de tartışılan en önemli hususlardan biri, İslâm ile demokrasinin uyuşup uyuşmadığı meselesi olmuştur. Bu konuda birçok düşünür kafa yormuş ve bu düşünürlerden bir kısmı İslâm ile demokrasinin uyuştuğunu

²⁶⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 112.

²⁶⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 125.

²⁶⁷ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 152.

ileri sürerken diğer bir kısmı ise demokrasinin İslâm'da yerinin olmadığı kanaatine varmıştır.²⁶⁸ Batı dünyasından İslâm'ın demokrasi ile uyuşmadığını ileri sürenler meseleyi daha çok liberal demokrasi ile ilişkilendirirler. Bu anlayışa göre İslâm'ın özünde demokrasi ile uyuşmayan bir takım özellikler mevcuttur. Örneğin İslâm'da var olan Allah'ın otoritesi İslâm'ın demokrasi ile uyuşmaması için bir sebeptir. Yine demokrasi kavramı ancak laiklik kavramı ile gelişmesini tamamlayabilir. Laiklik kavramı din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması olarak değerlendirilirse bu durumun da İslâm ile uyuşmadığı söylenebilir. Zira İslâm sadece uhrevî hayatı düzenleyen bir din değil aynı zamanda dünyevî hatta siyasî bir takım düzenlemeleri de içeren bir dindir. İslâm'ın demokrasi ile uyuşmadığını ileri süren İslâmcılara göre ise meselenin özünde “hâkimiyet” ögesi yatmaktadır. İslâm sisteminde hâkimiyet sadece Allah'a ait iken demokratik sistemlerde bu yetki halka devredilmektedir. İslâm ise halk hâkimiyeti felsefesini reddeder.²⁶⁹

İslâm'ın demokrasi ile uyuşabilirliğini iddia edenlere göre ise laiklik, demokrasi için zorunlu bir unsur değildir. Laikliğin zorunluluğu Batı için geçerli bir durumdur. Oysa İslâm laiklikten azade kendi demokrasisini oluşturabilir. Ayrıca demokrasi bir yönetim mekanizması olarak düşünüldüğünde İslâm ile uyuşmaması için bir sebep kalmaz. Çünkü İslâm'da da “şûrâ, icmâ ve içtihad” gibi demokrasiyi gerçekleştirebilecek kavramlar söz konusudur ve bu kavramlar İslâmî demokrasinin temelini oluşturur.²⁷⁰

İslâm ve demokrasi tartışmalarının son dönemdeki en önemli isimlerinden biri olan Râşid Gannûşî, İslâm ile demokrasinin çelişmediği, İslâmî motiflerle bezenmiş bir demokrasi sisteminin uygulanabileceği kanısındandır. Demokrasiye karşı olan İslâmcıları eleştiren Gannûşî bu görüşlerin, siyasî bilimlerde uzman olmadan, nesneleri basit bir şekilde sınıflandıran telkinlere dayandığını iddia eder. Bu kişilerin temel argümanı “İslâmî yönetim Allah'ın yönetimi, demokrasi ise halk yönetimidir. Demokrasi Allah'ın hakimiyetinin dışında başka bir hakimiyet tanımaktadır. O halde demokrasi küfür ve şirktir” şeklindedir. Gannûşî'ye göre böyle bir tanımlama siyasî meselelerin basitleştirilemeyecek kadar karmaşık olduğunu anlayamamaktan ileri

²⁶⁸ Demokrasi kavramına son iki asırdaki siyasal İslâm düşünürlerinden bazılarının – Rifâa et-Tahtâvî'den Gannûşî'ye- yaklaşımı ile ilgili bkz. Azzâm S. Tamîmî, “Democracy in Islamic Political Thought”, *International Journal Political Studies*, C. 1, S. 2, (2015).

²⁶⁹ Ahmet Ayhan Koyuncu, “Dört Farklı Perspektiften İslâm Demokrasi Tartışmaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 3, (2015), s. 710-712.

²⁷⁰ Koyuncu, “Dört Farklı Perspektiften İslâm Demokrasi Tartışmaları”, s. 716.

gelmektedir. Hükümün Allah’a ait olduğu şeklindeki slogan aslında büyük bir devrimdir. Çünkü kralların otoritesini sınırlayan, yöneticinin yalnızca halkın hizmetçisi olup, kanun koyma hakkının olmadığını sadece yürütmeden sorumlu kişi olduğunu hatırlatan bir ilkedir. Hâkimiyetin Allah’a ait olduğunu söylemek kanun ve ümmetin hükmetmesi anlamına gelip devletin, kanun devleti oluşunu ifade eder. Yani hüküm kralların değil iman ettiği ve seçtiği şey çerçevesinde ümmetin hükmüdür.²⁷¹

Gannûşî’ye göre ideal demokraside esas olan otoritenin bir merkezde toplanması değil dağıtılmasıdır. Yani kararın bireysel olarak değil ortak olarak alınmasıdır. Kur’an “Onların işleri aralarında şûrâ ile” buyurarak karar alma noktasında demokrasi gibi katılımın genişliğini hedefler. Ona göre İslâm’ın ve demokrasinin düşmanları aynıdır ki bunlar diktatörlük ve istibdatır. İslâm ile demokrasi arasındaki fark ise işleyişte değil içeriktedir. Demokrasinin kullandığı seçimler, parlamento, çoğunluk gibi araçlar İslâm’ın açıkça ortaya koyduğu ve benimsediği araçlardır. İçerikteki en önemli farklardan biri ise çağdaş demokrasilerin ahlâkî değerlere siyasette yer vermemesidir. Yalanı mübah görerek seçmenlerin oyları üzerinde oyunların oynanması, sermayenin kamuoyu üzerinde egemenlik kurmasına izin verilmesi gibi durumlar İslâm’ın kabul edeceği hususlar değildir. Ancak demokrasiye gönülden bağlı olan Gannûşî’ye göre tüm bunlar İslâmcıların demokrasiyi reddetmesi için bir sebep oluşturmaz. Çünkü Müslümanlar pekala demokrasi denen karar alma aracını materyalist felsefeden ayırıp iman değerleri ile donatabilirler. Müslümanlar bunu yaptıkları zaman demokrasinin aslında kendilerine ait bir sermaye olduğunu anlayacaklardır.²⁷² Çünkü demokrasi İslâm’daki ifadesiyle şûrâdan başka bir şey değildir. Müslümanlar şûrâyı siyasal bir düzene dönüştürememiş ancak Batılılar onlardan aldıktan sonra geliştirerek siyasî bir düzene dönüştürmüşlerdir.²⁷³

Gannûşî, demokrasiyi sırf Batı menşe’ili olduğu için reddetmeyi ya da seçimleri bidat ve Batıyı taklit olduğu gerekçesi kabul etmeyen anlayışı doğru bulmaz. Ona göre hikmet “müminin yitik malıdır ve onu nerde bulursak almalıyız”²⁷⁴ doğrultusunda davranmalıyız. Nasıl ki Batı’nın teknolojisini almakla Allah’ı inkar etmiş olmuyorsak demokratik değerleri de alıp kendi kültür ortamımızda kullanmak da bizi dinden

²⁷¹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 126-127.

²⁷² Lukman Thaib ve diğerleri, “Rasyid Al-Ghannousyî’s Thought on Islamic Democracy” s. 28.

²⁷³ Derviş, *Râşid Gannûşî İle İslâmî Hareketler Üzerine Söyleşiler*, s. 90-91.

²⁷⁴ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Hikmet Müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir. Bkz. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 1409, VII, 240.

çıkarmayacaktır. Nasıl ki demokrasi mekanizması Hristiyanlık değerleri çerçevesinde çalıştırılmış ve Hristiyan demokrattığı doğmuşsa, sosyalist felsefe çerçevesinde çalıştırılmış ve sosyal demokrasi rejimini ortaya koymuşsa İslâmî bir demokrasinin ortaya çıkması için ilmi değerler çerçevesinde çalışmak da imkansız bir şey değildir.²⁷⁵

Demokrasinin karşısında yer almanın Müslümanlar için “diktatörlük yanlıları” şeklinde olumsuz bir imaj oluşturduğunu düşünen Gannûşî’ye göre diktatörlükten en çok çeken ve istibdat rejimlerinin baskıları altında kıvranan Müslümanlar olmuştur. O halde onların yapması gereken şey demokrasi yerine diktatörlükle mücadele etmektir. Çünkü demokratik bir rejim her halde Müslüman olduğunu iddia edip diktatörlük sergileyen bir rejimden daha iyidir.²⁷⁶

Gannûşî’nin Müslüman ve diktatör bir rejime karşı demokratik ancak Müslüman olmayan bir rejimi savunmasında, Tunus’un yıllarca muhalefete göz aç açtırmayan diktatör rejiminin etkisi büyüktür. Zira böyle bir rejimde değişim çok zor olmakta iken demokratik rejimlerde, yine demokrasinin sunduğu araçlarla söz konusu değişim daha kolay gerçekleşebilecektir.

2.2.2. Batı Demokrasisinin Eksiklikleri

Demokrasi, her ne kadar iktidarın tek elden yönetilmesi, baskı ve despotluğa karşı bir çare rejimi olarak düşünülebilirse de Gannûşî’ye göre bir takım eksiklikleri de ihtiva etmektedir. Her şeyden önce halkın idaresi olarak düşünülen demokraside tüm bireylerin eşit koşullarda yönetime katılması mümkün olmamıştır. Örneğin Atina site devletinde kölelerin, kadınların ve yabancıların idareye katılımları söz konusu değildi. İngiltere’de, Fransa’da ve İsviçre’de kadınların seçimlere katılabilmeleri çok uzun yıllar sonra gerçekleşmiştir. Kadınlar; İngiltere’de 1928, Fransa’da 1945, İsviçre’de ise 1971 yılında seçimlere katılabilme hakkını elde etmişlerdir. Ayrıca büyük kartel sahipleri, gazete, radyo ve televizyon sahipleri gibi çevrelerin oyları ile işsizlerin yahut ziraat işçileri gibi kesimlerin oy gücü teoride eşit gibi gözükse de gerçekte büyük çoğunluk ilk gruptaki azınlığın yönlendirmesi ile şekil alır. Bu durumda demokrasinin halkın kendi kendini idare etmesi, halk idaresi olduğu şeklindeki tanım gerçekleşmiş olmaz. Ancak bu eksikliklerden dolayı demokrasiyi tümünden reddetmek de doğru değildir. Zira

²⁷⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 130-131.

²⁷⁶ Derviş, *Râşid Gannûşî İle İslâmî Hareketler Üzerine Söyleşiler*, s. 92.

demokratik ideallerin pratikteki yansımaları kısıtlı olmakla birlikte bu düzenler, halk ile baskı grupları arasında bir nevi dengeleme aracı olarak vazife görür.²⁷⁷

Gannûşî, Batı'da uygulanan demokrasinin ulusal sınırları aşamamasını da bir eksiklik olarak görür. Batı demokrasisinin sunduğu özgürlükler kendi halklarının dışına hatta bazen kendi halklarının içinde egemen sınıfın dışına çıkamamaktadır. Batı'nın kendi ülkelerindeki Müslüman azınlığa karşı ve zencilere karşı olumsuz tavırları ile ülkeleri dışındaki Müslüman halklar üzerinde estirdiği vahşetin sebebi de budur. Bu duruma etken olan şey, demokrasinin mutlak değerlere dayanmayıp hazza dayalı değerlere, başkalarına tahakküme ve güçlülerin hakkına dayanmasıdır. Ortaya koyduğu özgürlüğü kuvvetten başka bir şey sınırlamamaktadır. Çünkü Batı demokrasisinde insan iradesini aşan mutlak değerler yoktur. Sadece çoğunluğun iradesi mukaddes sayılmakta bu da zayıfın hakkını ortadan kaldırmaktadır ve zayıfın hakkını sağlayacak herhangi bir değer de bulunmamaktadır. Demokrasinin beşiği sayılan İngiltere ve Fransa'da hala sömürge bakanlıklarının bulunması, bu ülkelerin hinterlandında bulunan yerlerde her yıl on binlerce kişinin açlıktan ölmesi demokrasinin başarısızlığıdır. Batı'da özgürlükler ve haklar konusunda her türlü imkanlar sağlanmışken bu haklar ve özgürlükler sadece Batı insanı için geçerli olup ulusun sınırlarını aşamamaktadır. Oysaki insanlığın geleceği ve gidişatı birlikte olmalıdır.²⁷⁸

Peki sorun demokrasinin kendisinde midir? Gannûşî, sorunu ideal demokraside ya da demokrasinin mekanizmalarında yani seçim, parlamento, çok partililik, basın özgürlüğü gibi araçlarda görmez. Sorun, Batı'nın ulusalcılık ve materyalizme dayalı siyaset felsefesindedir. Bu felsefe ruhla bedeni ayırmış, Tanrı'ya karşı savaş açmış ve O'nun yerini kulla doldurmaya çalışmıştır. Oysa insanın ruhî ve ahlâkî yapısı kabul edilmesi gereken bir boyutudur ve insanın yaratıcısına ihtiyacı vardır. Tanrısız bir yaşam insanlıktan ödün vermek demektir. Demokrasinin dümenini materyalizmi içeren Batı felsefeleri tutunca, ortaya güçlünün güçsüzü ezdiği tablolar çıkıyor. Gannûşî bu duruma örnek olarak Fransa'da ezilen Kuzey Afrikalı göçmenleri, Filistin'de zapt edilen Filistinlileri ve Balkanlar'da ezilen Müslümanları örnek gösterir. O, bütün bu baskı örneklerinde ve dünya üzerinde yaşanan birçok zulüm olaylarında doğrudan ya da dolaylı olarak liberal demokrat hükümetlerin parmağı olduğunu düşünür. Çare ise demokrasinin temeline materyalist felsefe yerine, insanın maddî ve manevî tüm

²⁷⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 122-124.

²⁷⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s.126-127.

boyutlarını kabul eden İslâm felsefesini yerleştirmektedir. Demokrasi mekanizması ancak bu şekilde çağdaş köleliğin ve istibdatın üstesinden gelmek için başarı ile işleyebilecektir. Bununla birlikte Gannûşî, İslâm nizamının olmadığı yerde Batı’da uygulanmakta olan günümüz demokrasi rejimlerini de en iyi rejimler olarak görür. Çünkü bu rejim sayesinde halklar kendi iradeleri ile istedikleri rejimi seçme hürriyetini elde etmektedirler. O, demokrasinin karşı kutbunda diktatörlüğü görür. Bir takım eksikliklerinden dolayı demokrasi rejiminin reddedilmemesi gerektiğini savunarak aksi durumunun diktatörlüğe yol açabileceğini düşünür.²⁷⁹

Gannûşî’nin, demokrasiyi mükemmel ve eksiksiz bir araç olarak görmediğini söyleyebiliriz. Ancak o, bu eksikliklerinden dolayı demokrasiyi reddetmek yerine kusurlarının ayıklanıp kendi değerlerimizle tamamlanması şeklinde bir düşünceye de sahiptir.

2.2.3. Demokrasinin Temel İlkeleri

Genel anlamda halkın yönetimi olarak adlandırılan demokrasi, tarih boyunca farklı uygulamalara sahip olmuştur. Farklı sosyo-ekonomik, politik ve hukuksal yapılara sahip toplumlar demokrasiyi de farklı biçimlerde uygulamışlardır ve bu şekilde demokrasinin pek çok tipi ortaya çıkmıştır.²⁸⁰ Ancak bu farklılıklara rağmen özgürlük, eşitlik, siyasal temsil, siyasal katılım gibi bazı ilkeler demokrasi rejimleri için vazgeçilmezdir. Biz ise burada “demokrasinin temel ilkeleri” derken daha çok siyasal anlamda demokrasinin ilkeleri ve bu ilkeler içerisinde de kuvvetler ayrılığı ve çoğulculuk hakkında Gannûşî’nin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

2.2.3.1. Kuvvetler Ayrılığı Prensibi

Kuvvetler ayrılığı prensibi, “yasama, yürütme ve yargı olarak tanımlanan kuvvetlerin değişik yollardan göreve gelen ve aralarında fren ve denge mekanizması bulunan farklı organlara verilmesi olarak” tanımlanmıştır.²⁸¹ Demokrasinin temel ilkelerinden biri olan kuvvetler ayrılığını Gannûşî, İslâmî bir yönetimde ya da düşünce tarzında vatandaşların hukuk, adalet ve özgürlükleri yararına devlet istibdadının önlenmesi için gerekli olan çareler arasında görür. Aslında İslâmî tasavvurda devlet

²⁷⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 127-128.

²⁸⁰ Nesrin Demir, “Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları”, *Ege Akademik Bakış*, C. 10, S. 2, (2010), s. 599.

²⁸¹ Mehmet Emin Akgül, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı”, *Ankara Barosu Dergisi*, S.4, (2010), s. 81.

istibdadın kaynağı değil, bozuklukları düzeltmek, insan onurunu yüceltmek, adalet ve özgürlük için ortam hazırlayan bir araçtır. Ancak unutulmaması gereken bir husus da şudur ki insanın yapısı bir takım şiddetli arzular ile donatılmıştır ve bu arzular insanın insana karşı zulmüne, haksızlığına yol açabilir. Mutlak adaletin gerçekleşmesine bu dünya hayatında imkan olmadığını düşünen Gannûşî, İslâmî yönetimin devletin uygulayabileceği istibdada karşı bir takım nisbî çarelere sahip olduğunu düşünür. Bu çarelerin başında Allah'ın yüce meşruiyeti ve halkın iktidarı denetlemesi gelmektedir. Herkesin uyması gereken bu ilke ile insanın insana karşı zulmünün önüne geçilmiş olacaktır. Çünkü Allah'ın kanunları insanların ortaya koyacakları kanunların barındırabileceği eksikliklerden uzak ve yöneten ile yönetilen tüm halkın itaat etmesi gereken kanunlardır. Ayrıca iktidarın denetlenmesi görevi tüm halka verilerek istibdadın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Böylelikle İslâm, iktidarın istibdadını engellemek ve şeriata bağlı kalmak için uyarıcı bir halk denetimi tesis etmiştir. Çarelerin bir diğeri ise, imametın bir sözleşme olması prensibidir. Bu sözleşme ile ortaya önemli bir senet konmaktadır ve despot hükümetlerin önüne set çekilmektedir. Çünkü onlar artık halkın vekilleridir ve vazifeleri halkın iradesini yerine getirmektir. Bir diğerk ilke ise kuvvetler ayrılığı ilkesidir. Bu ilke özgürlüğün ve zulme engel olmanın en önemli güvencelerinden biri olarak Batı siyaset düşüncesinin insanlığa sunduğu bir ilkedir. Gannûşî'ye göre bu ilke iki kural ile özetlenebilir ki bunlar devlete düşen görevlerin yasama, yürütme ve yargı diye üçe ayrılması ve bu vazifelerle görevli olan kurulların da birbirinden ayrılmasıdır.²⁸²

Gannûşî, kuvvetler ayrılığı ilkesinin genel kabul görmesine rağmen birçok eleştiriye de konu olduğunu belirtir. Bu eleştirilere göre yönetimin parçalara ayrılması işlevsiz hale gelmesine, işlerin durmasına, sorumluluğun ortadan kalkmasına sebebiyet verecektir. Bu durumda her bir erk, işi diğerkine havale edecektir ve işler yürütülemez hale gelecektir. Ayrıca kuvvetler arasındaki eşitliğin sağlanması yönündeki amacı farazidir. Çünkü genellikle bir güç diğerkini alt etmeye çalışır ve devlet yönetimini ele alır.²⁸³ Bu güç dengesinin devlet reisinden (yürütme) yana ağırlığını koyması halinde Amerikan sisteminde olduğu gibi başkanlık sistemi söz konusu olur. Güçler arasında

²⁸² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 347-354.

²⁸³ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 355-357.

daha yumuşak bir ayırım veya yardımlaşma olduğunda ise çıkan sistem, İngiltere örneğinde olduğu gibi parlamenter sistem olur.²⁸⁴

İslamcılar arasında da bu ilkeyi destekleyenler olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Bu ilkeyi savunanlara göre her şeyden önce İslâm'ın açık nasslarında kuvvetler ayrılığı ilkesini kesin bir şekilde reddeden bir hüküm bulunmamaktadır. Aksi bir nass bulunmadığı sürece eşyada aslolan ibahadır. Ayrıca bu ilke maslahat ilkesine de uygundur. Çünkü kuvvetler ayrılığı, istibdada ileten gücün merkezileşmesini önlemenin güvencesini temsil etmektedir. Kuvvetler ayrılığı şayet bireylerin özgürlüklerinin korunmasında bir araç ise, İslâm'ın da hedefi zaten budur. Dolayısıyla bu ilke İslâm'ın esasları ile çelişmemektedir. Bu görüş sahiplerine göre yasama ve yürütme arasını ayırmada tereddüt olsa bile yargının bağımsızlığı noktasında neredeyse icma söz konusudur. Yargı gücü diğer güçler arasında bir denetim hakkına sahiptir ve hiç kimsenin bu denetimin dışında kalma ayrıcalığı yoktur. Bu tasavvura göre şûrâ meclisi bir danışma meclisidir ve bu meclisin dini içtihad anlamında yasa koyma rolü yoktur. Çünkü yasama gücü aslen şeriatındır ve İslâm uygulama noktasında onu müctehid âlimlere bırakmıştır. Bu konuda devletin onlar üzerinde herhangi bir baskısı söz konusu değildir.²⁸⁵

Bu ilkeyi reddedenlere göre ise devlet başkanı, bütün kamu işlerinden birinci derecede sorumludur. Çünkü ümmet onu kendisini yönetmek için seçmiştir. Devlet başkanı hem yürütmenin başı hem de şûrâ meclisine başkanlık yapmaktadır. Dolayısıyla İslâm devletinde yasama ve yürütme güçleri arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Ayrıca bu ilke çoğunlukla işlerin aksamasına ve devlet organında bir ataletle sebebiyet vermektedir.²⁸⁶ Dolayısıyla devleti oluşturan kuvvetler arasında tam bir ayırım olup bu ayrımların çatışmasına yol açmak yerine devlet başkanının şûrâ meclisine başkanlık etmesiyle yasama ve yürütme arasında yardımlaşmayı esas alan bir yol takip edilmelidir.²⁸⁷

²⁸⁴ Akgül, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı”, s. 85, 92.

²⁸⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 370-371.

²⁸⁶ Muhammed Esed'e göre de semavî bir şeriatın hükümlerine boyun eğen bir devlette yasama ve yürütme organları arasında tam bir ayrılık olmamalıdır. Devlet başkanı, yönetimin dizginlerini elinde tutan kişi olup onu meclisin sıradan bir üyesi olarak kabul etmemek gerekir. Meclisin çalışmalarını yönlendirmek ve ona başkanlık etmek devlet başkanının görevleri arasındadır. Kısacası İslâm düzeni, görevini devlet reisi olarak yasama organının başkanı sıfatıyla yapan emirin yetkisine yasama ve yürütme işlerini birlikte verir. Bkz. Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, s. 67-68.

²⁸⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 372-373.

Gannûşî, kuvvetler ayrılığı prensibinin tartışılmasında esas olan şeyin bu güçlerin kaçça bölündüğü ve görevin kimlere verilmesi gerektiği değil asıl konunun güçler arasındaki ilişki meselesinde düğümlendiğini düşünür. Bu ilişki başkanlık sisteminde olduğu gibi katı bir ilişki mi yoksa parlamenter sistemde olduğu gibi daha yumuşak ve birbirine yardımcı olacak nitelikte bir ilişki midir? Gannûşî'ye göre bu konu, İslâmî nasslarda kesinlik arz etmeyen içtihadî bir mesele olmakla birlikte en yüksek yasama gücü Kitap ve Sünnet'e dayanarak doğrudan doğruya Allah'a aittir. Kuvvetler ayrılığı arasındaki ilişkiler birbirinden farklılık arz etse de devletin güçleri arasındaki çatışma ve mücadele yerini karşılıklı yardımlaşmaya terk etmelidir. Zaten şûrâ ilkesi bireysel ve toplumsal anlamda çatışma ilkesini şiddetle reddetmektedir. Çünkü İslâm hukuku Müslümanlara birliği emretmektedir. Bu sebeple güçler arasında katı bir ayrıma ve çatışma ilkesine dayanan kuvvetler ayrılığı ilkesi İslâmî tasavvurla ters düşmekte ve onunla çelişmektedir. Örneğin İslâmî anlayışa göre şûrâ heyeti yapılan biate göre devlet başkanına itaat etmesi gerekirken, kuvvetler ayrılığı prensibine göre devlet başkanı, şûrâ heyeti karşısında itaat etmekle yükümlüdür. Genel biatte kitle başkana karşı tam bir itaat ve söz dinleme halindeyken kuvvetler ayrılığı prensibinde en yüce makam yasama meclisine verilmektedir. Bu durumda başkanın sorumluluğu topluma karşı değil yasama meclisine karşıdır. Böylece anayasal biat anlamını yitirmekte ve geriye biçimsel bir anlamı kalmaktadır ve ümmetin karşısında sorumlu olan başkan değildir. Gannûşî'ye göre İslâm devletinde aslolan güçler arasındaki yardımlaşma prensibidir. Önemli olan burada iktidarın ferdileşmesinin yani istibdadın önüne geçmektir ve eğer istibdadın önlenmesi için kuvvetler ayrılığı ilkesi alınacaksa parlamenter sistemde olduğu gibi bunun en hafif olan biçimi alınabilir.²⁸⁸ Çünkü bu sistemde hükümet ve onun başkanı parlamentonun bir başkanıdır.²⁸⁹

Gannûşî'nin, baskı ve zulme yol açabileceği düşüncesiyle devlet erklerinin tek elde toplanması yerine, otoriterliği önleme noktasında bir araç olarak kullanılabilecek güçler ayrılığı prensibini benimsediği söylenebilir.

2.2.3.2. Çoğulculuk (Çok Partililik)

²⁸⁸ Muhammed Esed ise, elinde yürütme yetkilerinin önemli bir kısmını bulunduran bir bakanlar kurulunu öngören Avrupa'daki parlamenter sisteminden daha çok ABD'de uygulanan başkanlık sistemine benzer bir sistemin İslâmî bir hükümetin ihtiyaçlarına cevap vereceğini düşünür. Bkz. Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, s. 78.

²⁸⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 382-388.

Genel tanım itibariyle “farklılıkların, kamusal-siyasî ifadesinin mümkün olması gerektiğini ifade eden bir kavram olan çoğulculuk”²⁹⁰ Gannûşî’ye göre Batı dünyasında, siyasal anlamda demokrasiyi istibdada karşı korumanın başlıca güvencesi olarak değerlendirilir. Tek parti sistemini diktatörlük olarak değerlendiren Batı demokrasilerinde, partilerin varlığı halkla iktidar arasında bağlantıyı sağlayan konumdadır. Ayrıca partiler kamuoyu oluşturup olması gereken şeyler üzerinde halkın iradesinin ortaya çıkmasını sağlar.²⁹¹

İslâm toplumlarında çoğulculuğun ilk örneklerini Hz. Ali ile Muaviye taraftarları arasında yaşanan Sıffin savaşına kadar götüren Gannûşî, İslâm toplumundaki siyasî cemaatleri bilinen bir gerçek olarak görür. Sıffin savaşı sonucunda Şia, Hariciler, Mutezile ve Mürcie gibi büyük akımlar ortaya çıkmış ve her biri din, tarih ve siyasî iktidarlar, devrimler gibi konularda görüşlerini ortaya koymuşlardır. İslam tarihine bakıldığında birçok hizbin ortaya çıktığı görülür ve hatta bunlardan bazılarının İslâmî yönetime talip olma özellikleri de vardır. Yine İslâm tarihine bakıldığında sadece İslâmî bir zeminden hareket eden çoğulculuğu görmemekteyiz. Aynı zamanda din ve mezhep ayrılıkları olmasına rağmen İslâm toplumunda görülmedik bir tolerans ve barış içinde beraber yaşama gerçeğine tanık olmaktayız. Nitekim İslâm tarihinde din savaşları ve ırka dayalı etnik temizlik gibi olumsuz hareketler görülmemesi bu gerçeğin kanıtıdır.²⁹²

Siyasal anlamdaki çoğulculuk yani particilik konusunda İslâmcılar ve ıslah hareketleri arasındaki görüş farklılıklarını değerlendiren Gannûşî’ye göre particiliği destekleyen İslâmcılar olduğu gibi bunu reddedenler de olmuştur. Ona göre Rıfâa et-Tahtâvî, Abdurrahman el-Kevâkibî, Cemalettin Afganî, Muhammed Abduh ve Hayrettin Tunusî gibi İslâmî önderler particiliği destekleyenler arasındadırlar. Onlara göre Avrupa, siyasî çoğulculuk sistemlerini seçmekle, partilere ve siyasî fırkalara ayrılmakla tefrikaya ve parçalanmaya maruz kalmamıştır. O halde particiliği parçalanmaya bir yol olarak görmek doğru değildir. Ancak particiliği ümmeti parçalayan bir unsur olarak gören İslâmcılar da mevcuttur ki bunların başında İslâmî hareketlerin en büyüğü olan, fikir ve toplum olarak günümüz İslâm’ı üzerinde en etkili hareket olan İhvân-ı Müslimîn’in kurucusu Hasan el-Bennâ gelir. Gannûşî’ye göre, el-Bennâ parlamenter sistemi desteklemekle birlikte çok particiliği kabul etmez. Bennâ,

²⁹⁰ Levent Köker, “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk, Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, *Anayasa Yargısı*, S. 23, (2006), s. 201.

²⁹¹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 388-389.

²⁹² Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 392-393.

Batı toplumlarında çok partililiğin toplumun birliğini tehdit etme noktasına ulaşmadığını düşünür. Çünkü iktidar genellikle iki parti arasında el değiştirir ki bu iki parti arasında da temelde bir ihtilaf yoktur. Oysa İslâm ülkelerinde hizipçilik, İslâm'ın geleceği için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü partilerin yaptıkları şey ümmetin birliğini bozmak ve parçalamaktır. Gannûşî, Bennâ'nın çok partililikle ilgili sözlerini daha çok Mısır'ın özel şartları ve İngiliz işgaline karşı mukavemet göstermedeki birlik ruhunun korunması ile ilgili olup konjoktürel olarak görür. Onun karşı çıktığı partiler daha çok Mısır'daki partilerdir. Zira İngiltere ve Amerika'daki partiler için bir olumsuzluk düşünmez. Çünkü buradaki partiler arasında temel ilkeler ve hedefler arasında bir ayrılık yoktur. İhtilaf ikincil meselelerdedir ve bu durum toplumun birliğini tehdit etmez. Gannûşî, el-Bennâ'nın particilik hakkındaki düşüncelerinin özel şartlar içerisinde söylenmiş olup İslâm siyasî düşüncesinde bir kural haline gelmemesi gerektiğini düşünür. Nitekim onun düşüncelerinden etkilenen geniş Müslüman kesimler uzun süre partilerden nefret etmiş ve cemaatlerini parti olarak nitelendirmekten uzak durmuşlardır.²⁹³ Bu şekildeki anlayışı doğru bulmayan Gannûşî'ye göre çağımızdaki particilik hukuk ve kanun devletinin temel unsurlarından biridir. Hürriyetin teminatı ve istibdada engel olmanın sigortasıdır ve bütün bunlar mekasıd-ı İslâmiyyedir. Particiliği, birliği ve vahdeti bozan bir durum olarak görmek, İslâmî vahdeti basite indirgeyerek anlamak demektir. Oysa İslâmî vahdeti, nass ve şûrâ, iltizam ve hürriyet bağlamında çeşitliliği doğuran bir vahdet olarak anlamak daha doğru olacaktır.²⁹⁴

İslâmî ıslah hareketlerinin çok partililik hakkındaki görüşlerini değerlendiren Gannûşî, bu hareketler içerisinde belki de en etkili olan İhvân-ı Müslimîn'in başlangıçtaki sert tavrının zamanla yumuşadığını belirtir. El-Bennâ'nın particilikle ilgili sözleri sonraki dönemlerde yorumlanmış ve Mısır'ın gerçeği ile yüz yüze gelinmiştir. Gannûşî İhvân'ın, İslâm toplumu içerisinde çoğulcu siyasî yapıyı kabul ettiklerini belirtir. İhvân, İslâmî yönetim içerisinde çok partiye yer verilebileceğini düşündüğü gibi İslâmî kurallara uyulması halinde her grup veya hizbin davet ettiği şeyi açıkça ilan etmesi ve programını açıklamasına da karşı çıkmaz.²⁹⁵ İhvân'ın daha sonraki süreçlerde demokrasi konusunda muhalif diğer partilerle işbirliği yapması ise, Gannûşî'nin söylediklerini doğrular niteliktedir.

²⁹³ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 395-405.

²⁹⁴ Gannûşî, *ed-Dimokratiyye ve Hukuku'l-İnsan fi'l-İslâm*, s. 95.

²⁹⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 409.

2.3. Râşid el-Gannûşî'nin Laiklik ve Sivil Toplum Anlayışı

2.3.1. Laiklik ve Arap Mağribi'nde Uygulanışı

Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde ortaya çıkan laiklik²⁹⁶ kavramı, daha çok din ile devlet arasındaki ilişkiye dair siyasî bir ilke ve proje olarak kabul edilmektedir. Devlet işleri söz konusu olduğunda dinin referans noktası olarak kabul görmemesi anlamını da taşıyan laiklik,²⁹⁷ Arapça'ya 'ilm kökünden türeyip bilim ya da bilgi anlamlarına gelen 'ilmaniya; ya da 'alem kökünden türeyip dünya anlamına gelen "alemaniya" olarak çevrilmektedir. Gannûşî ise laiklik kelimesini "dunyawiya" yani dünyevî, alelade, geçici olarak tanımlar. Yine Gannûşî, laiklik kavramını kullanırken sekülerizm ile laikliği eş anlamlı olarak kullanmaktadır.²⁹⁸ Ayrıca modernleşme, batılılaşma gibi kavramlara da laikliğe yüklediği anlamları yüklemektedir. Çünkü bu kelimeler sömürgecilik vasıtasıyla Müslüman dünyasına giriş yapmış ve oluşturdukları anlam itibarıyla birbirlerine yakındırlar.²⁹⁹

Laiklik kavramına eleştirel yaklaşan Gannûşî, Batı dünyasında uygulanan laiklik ile Arap ve Müslüman ülkelerde uygulanan laikliğin aynı şeyler olmadığı kanısındadır. Ona göre Batı'daki anlamıyla laikliğin haklı ve olumlu yanları söz konusu olabilir. Zira Ortaçağ Hristiyanlığı Tanrı'nın dünyadaki elçileri olduklarını iddia eden ve dinî güçlerini kullanarak insanları temel bir takım haklardan mahrum eden özel bir sınıfa kapı aralamaktaydı. Bu durum hem demokrasi önünde hem de gelişme ve ilerleme önünde bir engel teşkil etmekteydi. Hristiyanlığın doğasının yol açtığı, yasama ve dünyevî işleri düzenleme sisteminin olmadığı despot ve baskıcı teokrasilere karşı halk da "Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya Sezar'a ait olanı Sezar'a verip" dini olanı dünyevî olandan ayırmayı haklı bulmuştur.³⁰⁰ Bu sebeple diyebiliriz ki laiklik, dünyevî olana itibar kazandırarak Batı aklını vehimlerden, kilisenin ve feodalitenin hâkimiyetinden kurtarmıştır.³⁰¹ Batı'daki oluşumuna bu açıdan bakıldığında laiklik haklı görülebilir. Zira gelişmeye ve ilerlemeye ket vuran bir inanç söz konusudur. Bu anlamda devletin inançlar karşısındaki tarafsızlığı, kamusal alanın din adamlarının otoritesinden

²⁹⁶ Kenan Gürsoy, "Laiklik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, s. 60.

²⁹⁷ Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İnceleme Dergisi*, c. 9, S. 1, (2014), s. 109.

²⁹⁸ Laiklik ile sekülerizm arasındaki fark için bkz: Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik"; Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 13, (2005), s. 118.

²⁹⁹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 183.

³⁰⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 187.

³⁰¹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 85.

kurtarılması ya da aklın mutlak hürriyeti anlamındaki Batı'daki anlamıyla laiklik ile İslâmî hareketin herhangi bir sorunu yoktur.³⁰² Sorun bu ilkenin Müslüman ülkelerdeki uygulanış şekli ile alakalıdır. Gannûşî, Müslüman dünyasının sömürgecilik sonrası tanıştığı laiklik kavramının Müslüman ülkelerdeki uygulanışı göz önüne alındığında Batı'daki gibi olumlu sonuçlar doğurmadığını düşünmektedir.³⁰³ Müslüman ülkelerde başlangıçta sömürgeciler eliyle uygulanmaya çalışılan laiklik, sonrasında sömürgecilere hayranlık duyan yerli elitler vasıtasıyla dine tam anlamıyla savaş açma şeklinde uygulanmaya çalışılmıştır. Müslüman ülkelere, toplumun geçmişle bağlarını kopararak ve dinin hayatın her kademesinden silinmesi şeklinde gelen laiklik, denilebilir ki ilerlemenin değil gerilemenin kaynağı olmuştur.

Gannûşî'ye göre laiklik Müslüman dünyasının ihtiyaç duyduğu bir şey değildir. Çünkü İslâm, bilimsel buluşları kısıtlayan, düşünce özgürlüğünü yasaklayan bir din değildir. Dolayısıyla İslâm'ın din dışı meselelere karışmaması ve kişisel yaşam alanlarına sığdırılması gerektiğinin öne sürülüp savunulması kabul edilemez. İslâm'ın mantık ya da bilimle çeliştiği varsayımı Avrupalı Hristiyan bağlamının ortaya attığı bir şeydir. Oysaki İslâm ile Hristiyanlığın düşünce özgürlüğü ve aklın özgürlüğü gibi konularda aynı kefeye konması doğru değildir. Çünkü İslâm'ın değerleri ve prensipleri insanı özgürleştirmeyi, adalet ve eşitliği sağlamayı amaçlamaktadır. İslâm, araştırma ve yeniliği teşvik etmekte, düşünce, ifade ve ibadet özgürlüğünü garantilemektedir. Bu sebeple Müslümanların dinî değerler ve hayatları arasına set çekmeden ilerleme ve gelişme kaydetmeleri mümkündür.³⁰⁴

Gannûşî, laiklik kavramını sözlüksel anlamdan ziyade özelde Tunus genelde Arap dünyasında bu kavramın toplum üzerinde bıraktığı etki yönünden ele alır. Sahte sekülerizm adını verdiği Arap dünyasında uygulanan laiklik, daha çok Fransız modelini taklit etmiş ve toplumun geçmişiyle tüm bağlarını kopararak yeniden şekillenmesini hedeflemiştir. Dünyevî olan ile dinî olan arasında bir ayrım oluşturmak yerine dinî kurum ve semboller üzerinde tam denetim elde etmeye çalışmak, dinin yeniden

³⁰² Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 124.

³⁰³ Benzer düşüncelere sahip olan Muhammed Ammara, "Laiklik acaba kendi Avrupalı çerçevesinde üstlendiği ilerlemeyi bize yönelik olarak da temsil edebilir mi? Yoksa laiklik İslâm toplumlarına nisbetle garip, elverişsiz ve hatta zararlı bir bitkiden mi ibarettir" diye sorarak Batı ve İslâm dünyasında uygulanan laikliğin aynı şeyler olmadığını belirtir. Bkz. Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, s. 266.

³⁰⁴ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 191-192.

yorumlanması hakkını talep ederek bu hakkı tekelleştirmek istemiştir. Gannûşî bu haliyle Arap dünyasındaki laiklik savunucularını Ortaçağ Avrupası'ndaki kiliseye benzetir. Çünkü Arap tecrübesindeki sekülerizm din, toplum ve aklın yeni bir kilisenin, seküler elit devletinin ya da "seküler teokrasi" olarak adlandırılacak devlet sistemin egemenliğine girmesiyle sonuçlanmıştır. Seküler teokrasiye örnek olarak Tunus'ta Şeyh Rahmanî hakkında idam istemiyle açılan dava gösterilebilir. Davada şeyh Rahmanî, Kur'an'ı, başkanın³⁰⁵ anladığının aksine anlama yetkisini kendisinde görmekle suçlanmıştır. Yine Tunus din işleri bakanı, Nahda Partisi'nin tanrısız olduğu yönünde fetva verme hakkını kendisinde görebilmiştir.³⁰⁶ Ona göre Arap Mağribi'nde devlet her durumda sekülerist elit tarafından yönetilmekte ve dinî kurumları kontrol edip yönetmektedir. Öyle ki camii imamları konuşmalarını ve hatta Cuma namazının içeriğini düzenleyen devlet tarafından atanmaktadır. Yine Tunus'ta uzun bir süre tek adam olarak başkanlık yapmış olan Burgiba adeta müçtehid gibi davranmıştır. Halka ramazan ayında kendisini örnek alarak oruç tutmamalarını ve devlet çalışanlarına oruçlarını bozmalarını emretmiştir. Konuşmalarında Kur'an'ı hafife almış cennet ve cehennemin varlığıyla alay etmiştir. İslâmî üniversitelerden ez-Zeytûne'yi kapattırmış ve hicabı yasaklamıştır. Hacca gidenlerin sayısına sınırlama getirmiş ve dinî kurumlara yapılan bağışları millileştirmiştir. Tüm bunlar, devletin dinî tekelleştirmeye çalışmasının ürünüdür. Devlet başkanı hem siyasî lider hem de dinî lider gibi davranmaktadır. Bu durum, Batı'daki anlamıyla laiklik değil modernizasyon adı altında dinî olanı silmeye çalışarak toplumu bu şekilde dizayn etme girişimidir.³⁰⁷

Gannûşî, Arap Mağribi'nde uygulanan laikliği, onun en radikal şekillerinden biri olarak görür. Bu laiklik modeli gerek Cezayir ve Fas'ta gerekse Tunus'ta otokratik rejimlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu ülkelerdeki sekülerist rejimleri uygulayan elitlerin ortak yanları ise hepsinin Fransız düşünce sisteminden mezun olmalarıdır. Laikliğin Fransız modeli, kiliseye ya da dinî olana savaş açan; akli ve insanı evrenin merkezine yerleştiren ve bilimle insanlığın tüm sorunlarının çözüleceğini ve bunun için de geçmişle bağların koparılması gerektiğini iddia eden bir özelliğe sahiptir. Ancak Gannûşî'ye göre Kuzey Afrikalı elitler ne ilham kaynakları olan Batılı modeli ne de laikliğin Türk versiyonunu benimsememişlerdir. Çünkü her iki modelde de din ile devlet arasında göreceli bir ayrılık söz konusudur. Devlet, dini olandan elini çekerek bu

³⁰⁵ Tunus eski başkanı Burgiba kastediliyor.

³⁰⁶ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", s. 192.

³⁰⁷ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", s. 180-181.

konuyu dinî kurumlara bırakmıştır. Oysa Arap Mağribi'nde dini kamulaştırma ve yorumlama hakkını tekelleştirme vardır. Yine bölgede, bağımsız dinî bir kurum oluşturulmasına izin vermiş tek bir devlet yoktur. Bu da çakma laiklik denilebilecek modelin sert bir şekilde uygulanmasının sonuçlarıdır.³⁰⁸

Gannûşî, Arap Mağribi'ndeki ülkelerin anayasalarında “devletin dini İslâm'dır” ilkesinin yer almasının bu ülkelerdeki laikliğin sert bir şekilde uygulanmadığı tahminine yol açabileceğini ancak gerçekte yaşanan durumun çok farklı olduğunu düşünür. Hatta bölge ülkeleri içerisinde en radikali sayılacak Tunus rejiminin anayasasında da bu ilke yer almaktadır. Fakat Tunus'ta uygulanan laiklik bazı ultra seküleristlerin benzeme iddiasında oldukları Türkiye Kemalizmi'nden bile daha radikaldir. Gannûşî'ye göre Türkiye tecrübesinde bazı alanlar dinî özgürlük için bırakılmış ve toplum pek çok dinî kurumları elinde tutmayı başarmıştır.³⁰⁹ Oysa Tunus'ta hem Zeynelabidin b. Ali hem Burgiba kendilerini adeta “Papa” gibi dinin temsilcisi olarak görebilmişlerdir.³¹⁰

Gannûşî'nin zihin dünyasında laikliğin; Batı dünyasında ve Batı'nın kendine ait özel şartları içerisinde doğup gelişmiş bir ilke olduğu ve bu ilkenin olduğu gibi alınıp Müslüman dünyasına uygulanmasının başarı değil başarısızlık doğuracağı şeklinde yer aldığı söylenebilir. Ayrıca Gannûşî, Arap Mağribi'nde uygulanan laikliğin bilenen anlamıyla din ve devlet işlerini birbirinden ayırma şeklinde değil daha çok dinin üzerinde hegemonya oluşturarak dini yönetme şeklinde olduğunu düşünür.

2.3.2. Laiklik ve Modernite

³⁰⁸ Gannûşî, “Arap Mağribi'nde Sekülerizm”, s. 179.

³⁰⁹ Gannûşî, Türkiye tecrübesinde toplumun elinde tutmayı başardığı kurumların hangi kurumlar olduğu yönünde bir açıklama yapmamaktadır. Ayrıca onun Tunus rejimini daha radikal olarak görmesi tartışılabilir bir husustur. Zira anayasal ilke olarak bakıldığında Türkiye'nin, laikliği bir ilke olarak benimsediği ve devletin dininin ne olduğu noktasında bir açıklamaya yer vermediği görülmektedir. Oysaki toplumsal yansımaları görülmemekle birlikte Tunus Anayasası'nın 1. maddesinde “Devlet'in dini İslâm'dır”; 38. maddesinde ise “Devlet başkanının dini İslâmiyettir” hükmü yer almaktadır. (Bkz. Koçak, “Yasemin devriminden ‘Arap Bahar’na’ Tunus”, s. 36) Yine Türkiye'de din işleri resmî bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Ayrıca eğitim kurumlarının devlet kontrolüne sokulması, şer'î mahkemelerin kaldırılması, peçeyi de yasaklayan şapka kanunun çıkarılması, dönem dönem okullarda ve resmî kurumlarda uygulanan başörtüsü yasağı gibi uygulamalar laiklik ilkesinin toplumu şekillendirmede sert bir şekilde uygulandığını göstermektedir. S. Sayyid'a göre çıkarılan yasalarla, Kemalizm İslâm'ı devletten uzaklaştırmakla kalmayıp kendi söylemi içinde yeniden yazmaya çalışmasını örnekendirir. Bu reformlar İslâm'ı ve onunla ilişkili olan her şeyi yeni Türkiye'den uzaklaştırmak için işlenmiştir. Bu sebeple denebilir ki komünist işgale maruz kalmış ülkeler hariç hiçbir Müslüman toplumu Türkiye'ninki gibi bir laikliğe maruz kalmamışlardır. Bkz. S. Sayyid, “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce “İslâmcılık”*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 951-952.

³¹⁰ Gannûşî, “Arap Maribi'nde Sekülerizm”, s. 193-194.

Modernite, Batı'nın kendi tecrübeleriyle ortaya koyarak ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı, Batı dışı toplumların ise öykünerek gerçekleştirmeye çalıştığı değişimleri ifade eder. Laiklik, sekülerizm, bilimsellik, demokrasi, ulus devlet gibi kavramlar ise modernitenin ürettiği değerler arasında yer almaktadır. Bu bakımdan temel amacı insanı, köleleştirdiğine inanılan dinin bağlayıcılığından kurtararak bireysel ve toplumsal yaşamı yeniden anlamlandırmak olan modernite için laiklik vazgeçilmez bir üründür ve modernleşmenin başarıları laiklik olmadan başarılabilir konumdadır.³¹¹

Gannûşî modernite ile laikliğe aynı anlamları yüklemektedir. Çünkü onun için bu kavramlar, Müslüman ülkelerde uygulanış şekli bakımından inananları kontrol etme ve dine baskı yapma sürecini anlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Arap bölgesindeki laikleşme ve modernleşme bu bölgeyi Batılılaştırma ve yabancı egemenliğini bu bölgeye kabul ettirmek için dikkatle tasarlanmıştır. Sömürgeciler eliyle gelen modernitenin uygulanış sürecinde ise, onun Batı'da siyasî ve ekonomik başarıların nedeni olan faydalı yönleri bir kenara bırakılarak, ilerlemeyle ilgisi olmayan ve İslâmî temellere ters düşen Avrupalı yaşam biçimi örnek alınıp Arap bölgesi Batılı hegemonyaya adeta teslim edilmiştir.³¹²

Gannûşî'ye göre Müslüman ülkelerdeki modernizasyon süreci toplumun kültürel kimliğini yok ederek yıkıcı sonuçlar üretmiştir. Arap Mağribi'nde millî kimliğin sembolü ve İslâm'ın resmî dili olan Arapça'yı Fransızca ile değiştirme girişimleri modernizasyonun sonuçlarıdır. Yeni nesil bu şekilde iki dile de hâkim olamayıp diller arasında bölünmüş ve toplum kimliğinden ayrılarak tarihî ve medeniyetsel köklerinden koparılmak istenmiştir.

Modernitenin ürettiği değerler arasında demokrasi de yer almaktadır. Ancak Kuzey Afrika'daki sömürgecilik sonrası modernizasyon sürecine bakıldığında demokrasiye yer verilmemiş, demokrasi sadece dekoratif bir form olarak tesis edilmiştir. Gannûşî, bu durumdan Batı'yı sorumlu tutar. Çünkü Batı moderniteyi güçlendirmek adına, demokratik olmayan seküler rejimlerin yaratılıp yaşamasını sağlamıştır. Cezayir'de doksanlı yıllarda yapılan seçimler buna örnektir. Halkın demokratik tercihi, Batı'nın desteklediği sekülerist elitlerin lehine olmayınca Batı kendi üretmiş olduğu demokrasi değerinden vazgeçmiştir. Zira Cezayir'de yapılan seçimler sonrası İslâmî Kurtuluş Cephesi (FIS) çoğunluğu elde edince Fransız politikacı Micheal

³¹¹ Gamze Aslan Yaşar, "Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniv. SBE Dergisi*, S. 7, (2011), s. 10-11.

³¹² Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 199.

Jobar “Cezayir ordusu henüz konuşmadı” şeklinde açıklama yapabilmıştır. Gannûşî, Batı için çıkarların ön planda olduğunu düşünür. Eğer sonuç ülkenin gerçek ve samimi evlatlarının iktidarı ve sömürge devri artığı azınlık rejimlerinin sona ermesi ise değerler de unutulabilmektedir. Tüm bunlar Müslüman ülkelerde uygulanan modernitenin gerçek değil sahte olduğunu göstermektedir.³¹³

Modernitenin bir diğer özelliği geleneksel ile karşıtlık içerisinde olması yani eskiye karşı çıkış ve ondan kopma, yeni ilişkiler ağı oluşturmaktır.³¹⁴ Gannûşî’ye göre İslâm dünyası, teokrasi ve mutlakiyet çağından kalma modernite öncesi Avrupa tarzı rejimler tarafından yönetilmektedir.³¹⁵ Bu durumda ilerleme değil gerileme söz konudur.

Gannûşî, sahte modernitenin kendisini, din ve devletin ayrılması değil de dinin hayatın tüm yönlerinden dışlanması ve devletin dinî olmayan temeller üzerine yeniden kurulması olarak ifade ettiğini belirtir. Peki gerçek modernite nedir? Gannûşî’ye göre, insan özgürlüğünü ve seçme hürriyetini tesis eden, demokratik bir sistemin ve toplumun egemenliğinin yeniden ortaya konulmasını sağlayan bir projedir. Böylesi bir projeye, Müslümanlar karşı çıkmayacaklardır. Çünkü hakikî moderniteyi en az başkaları kadar çok istemektedirler. Ancak böylesi bir moderniteye Fransa, ABD ya da Rusya’nın izlediği yollarda değil kendi yolumuzda ilerlememiz gerekmektedir. Bugün sahte modernite yerine içeriden çıkan, yerel ihtiyaçlara cevap veren, yerel ve kültürel değerlerle uyumlu gerçek bir moderniteye ihtiyaç vardır.³¹⁶

Modernite ve laiklik ile ilgili düşüncelerinin aynı yönde olduğunu söyleyebileceğimiz Gannûşî’nin bu iki kavrama eleştirel yaklaşımı, bunların Müslüman ülkelerde uygulanış biçimi ile ilgilidir. Zira Gannûşî’nin moderniteye karşı çıkışı; onun ilerlemeyi sağlayan bir mefhum olmasından ziyade gerilemenin kaynağı olduğunu düşünmesi üzerine kuruludur.

2.3.3. Sivil Toplum ve Laiklikle Olan İlişkisi

Gannûşî sivil toplumu, gönüllülük esasına dayanarak organize olmuş toplum olarak yorumlar. Bu gönüllülük, ister siyasî oluşum aşamasında olsun isterse kültürel ve toplumsal açıdan insanların birbiriyle ilişkilerinde olsun gerekli olan bir unsurdur.

³¹³ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, s. 187, 189.

³¹⁴ Yaşar, “Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası”, s. 11.

³¹⁵ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, s. 193.

³¹⁶ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, s. 185, 194.

Siyasî açıdan sivil toplum, kuvvetin meşruluğu üzerine kurulmayan, sözleşme esasına dayanarak toplumun hizmeti için çalışan bir yönetimin olduğu toplumdur. Bu toplumda devlette iktidar olgusu, hükümet ile toplum arasında paylaştırılmış ve denge toplumun lehine olmuştur.³¹⁷

Gannûşî'nin tasavvur ettiği sivil toplumda devletin topluma müdahalesi oldukça sınırlıdır. Ona göre devlet insanların rızkını tekeline alamaz. Mülkiyet özeldir ve pazar serbesttir. Sivil toplumda eğitim serbest bırakılarak tekelleşmesinin önü alınır. Yine devlet, toplumsal hizmetin sunulmasına doğrudan müdahil değildir. Camiler, kültürel kulüpler, siyasî ve dinî tartışmalar serbesttir. Bu şekilde toplum devletin iznine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematikleşir. Gannûşî'ye göre böylesi bir toplumda devlet yıkılsa bile toplum ayakta kalacaktır. Çünkü her şeyde devlete bağımlı olmayan özgür, demokratik ve gönüllü teşkilatlar söz konusudur.³¹⁸

Sivil toplum için gönüllülük esasını şart koşan Gannûşî'ye göre kabilevî toplumlar sivil olma özelliğini göstermez. Çünkü bu topluluklarda insan, bir kabilenin üyesi olarak doğar ve tıpkı arı toplulukları gibi bir sistem içine dahil olurlar. Ancak sistemli olmalarına rağmen arı ya da karınca topluluğu sivil toplum olarak kabul edilemez. Çünkü topluluğa aidiyet, gönüllü değil, iradenin olmadığı içgüdüsel yani zorunludur. Kabilevî toplumlarda da aidiyette irade, akıl ve seçim şansı çok zayıftır. Oysaki sivil toplum insanların iradelerini ifade ederek özgür bir şekilde sisteme dahil oldukları toplumdur. Bu sebeple kabilevî toplumlar sivil toplum olarak adlandırılmaz. Diğer taraftan Gannûşî'ye göre İslâmî toplum tam bir sivil toplum özelliği gösterir. Çünkü İslâmî anlamıyla devlete aidiyet, içgüdüsel değil gönüllü bir aidiyettir. İslâmî düşüncede devlet, milliyetçilik, ırk, dil ya da tarih üzerine değil gönüllülük esasına dayanan inanç üzerine kurulur. Bu sebeple denilebilir ki İslâm, insanları içgüdüsel ya da doğal aidiyete dayanan kabilevî aşamadan inanç topluluğuna, gönülden ve ideolojik aidiyet düzeyine taşımıştır. Böylelikle ilk İslâmî toplum bireylerin ilkel kabilevî toplumlarından yükselerek çıktığı sivil toplum olmuştur.³¹⁹ İslâmî birliktelik gerçek uygarlığı oluşturur çünkü bireylerin özgürce benimsediği inanca dayanmaktadır. Bugünün modern devleti ise ırk, renk dil ya da tarih üzerine kurulu olup kabile toplumlarından bazı kalıntılar taşımaktadır.³²⁰

³¹⁷ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 67-68.

³¹⁸ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 68.

³¹⁹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 70-71.

³²⁰ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", s. 205.

Gannûşî'ye göre sivil toplum, gönüllü aidiyet, adalet, eşitlik ve insana insan olduğu için değer verme üzerine kurulur. İslâmî toplum bu özelliklere sahiptir ve bu itibarla Batı toplumlarından ayrılır. İslâmî toplumda insan başka kabule gerek duymaksızın Allah'ın halifesi yani Allah'a adanmış bir varlık olarak kabul edilmiş olup inanç, renk, ırk farklılığı gibi unsurların zulmün ve saldırganlığın gerekçesi olmaması gerektiği üzerinde durulmuştur. İslâm, adalet ilkesini ulusal sınırların üstünde görür. Müslüman kendisine ve akrabasına uyguladığı adaleti kendisi dışında akrabası olmayana ve hatta düşmanına bile uygulamak zorundadır. “...bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletli davranmamaya itmesin.”³²¹ Gannûşî bu konuda Batı toplumlarının İslâmî düşüncenin çok gerisinde olduğunu kanaatindedir. Çünkü Batı'daki sivil toplum ırkçılık ve ötekini reddetme üzerine kurulu olup ülke içinde geçerli olanlar ile ülke dışındakiler aynı değildir. Örneğin Fransa'da aşırı sağcı Le Pen'i desteklemek için yapılan gösteride Sen nehri üzerinden geçilirken orada bulunan Faslı bir genç hiç tereddüt edilmeksizin Sen köprüsünden atılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Almanya'da bir Türk ailesinin evi, içerisindeki kadın ve çocuklara bakılmaksızın ateşe verilebilmiştir. Los Angeles'te bir grup polis tarafından sırf zenci olduğu için bir adam dövülebilmıştır. Endülüs'te Müslümanlar, Kuzey ve Güney Amerika ile Avusturalya'da Kızılderililer, Avrupa'da Yahudiler soykırıma uğramış, Filistin'de ise kameralar önünde Filistinliler hala soykırıma uğramaktadır. Tüm bunlar Batılı toplumların medenî özellikler gösteremeyip sivil toplum anlayışlarında problemler olduğunu kanıtıdır. Zira bu anlayışta Batılı birey hariç insanın ve onun değerinin hiçbir önemi yoktur. Oysa İslâmî anlayışta insan, Allah'ın yaratmasından dolayı şerefli bir varlık olarak kabul edilir. İster mümin ister kafir olsun her insanda Allah'ın ruhundan bir nefes vardır ve bu bakımdan Müslüman, her insana insaniliğinden dolayı saygı duymak zorundadır. Bu düşünce insanın köleleştirilmesine ve ona saldırılmasına engel teşkil eden medenî bir düşüncedir. Bu bakımdan denilebilir ki, İslâm toplumunda medenî ve insanî unsurlar, ötekini tanıma ve ona saygı duyma, herhangi bir toplumdaki medenileşme unsurlarından daha engin ve köklüdür.³²²

Sivil toplum ile medenî toplumu aynı anlamda gören Gannûşî'ye göre İslâm toplumundaki medeniliğin temeli Batı medenileşmesine aykırı olarak insan ile Allah arasındaki sözleşmeye yani insanın Allah'ı tanıması, O'na kulluk etmesi ve bunun

³²¹ Maide 5/8.

³²² Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 77-80.

sonucu olarak da yarattıklarına zulmetmemesi ve adil davranması üzerine kurulur. İslâm medenî toplumunda kişinin diğer inanlara, onların her biri kendi benliğinden insanlığın bir örneğini taşıyormuşçasına davranması esastır. İslâm'ın insanın kalbine yerleştirmiş olduğu bu inanç sayesinde kişi bu dünyada yaptıklarını sadece kendisine fayda sağlamak ya da bir takım cezaî müeyyideden sakınmak korkusu ile değil Allah'a karşı görevini yerine getirmek düşüncesi ile yapar. Öyle ki polisin ya da emniyet güçlerinin varlığı Müslüman kişiyi kötülüğe meyletmekten alıkoyan esas engel değildir. Esas engel Allah'ın kendisini denetlediğini hissetmesidir. Müslüman, devletin denetiminden kurtulsa bile Allah'ın kendisini cezalandıracağı bir günah işlediğini hissederek vicdanının sesinden kurtulamayacağını bilir.³²³ Diğer bir ifadeyle İslâm toplumlarındaki inancın bireyleri, yasayı ihlalden alıkoyan caydırıcı bir gücü vardır. Bir Müslüman için yasayı gözetmek, yalnızca vicdan tatmini değil aynı zamanda ve her şeyden öte Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için bir ibadettir. Örneğin vergi anlamında zekatını verirken devletin denetimi hatta devlet olmasa bile Allah'ın rızasını kazanmak için bu görevini yerine getirir.³²⁴

İslâmî toplumu sivil kılan bir diğer husus “kendisi için istediğini başkası için de isteme”³²⁵ inancının oluşturduğu ahlaktır. Kişi bu sayede bencillikten kurtularak iyilik yapmaya yönelecektir. Nitekim tatil yapmak için Karayipler'e gitmek yerine kişinin o parayı Etiyopya'daki aç insanlara bağışlaması bu inancın oluşturduğu ahlaktır. Bu açıdan denilebilir ki Allah'a, ahrete ve kardeşliğe iman sivil toplumun kurulmasında ve insanların bu doğrultuda eğitilmesinde temel düşüncedir. Bu şekilde hayatın anlamı altmış yetmiş yıllık bir süre ile sınırlı kalmayıp sonsuz bir boyut kazanmaktadır. Yaşam süresi genişleyip sınırlı bir alana hapsolmadığı zaman da toplumda medenî ahlak oluşacaktır.³²⁶

İslâm toplumu ile Batı toplumlarının mukayesesini yapan Gannûşî, Batı toplumlarındaki laiklik ve modernizmin, teknik başarılar ve keşiflerin yapılmasına, bireylerin ve toplumların hayatında büyük değişikliklerin olmasına imkan sağlaması yanında dini devre dışı bırakması, eskiyi yok etmeye çalışması maddî ve milliyetçi değerler üzerinde yükselmesi gibi sebeplerle Batı toplumları üzerinde olumsuz etki

³²³ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 82.

³²⁴ Gannûşî, “Arap Mağribi'nde Sekülerizm”, s. 216.

³²⁵ Bu ahlâkî prensip Hz. Peygamber'in “Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil manada) iman etmiş olamaz” sözüne dayanmaktadır. Bkz. Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b. El Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, III, 497, Hadis no. 2116.

³²⁶ Gannûşî, *Lakiklik ve Sivil Toplum*, s. 82-83.

bıraktığını iddia eder. Çünkü laiklik, bencillik, ırkçılık duygularının patlamasına, içgüdüsel doygunluk, kâr, bireysel ve ulusal tahakküm yönündeki yoğun gayretine ve diktatörlükten başka sonuç getirmeyen devletin merkezileşmesine neden olmuştur. Gannûşî'ye göre tüm bunlar sivil toplumu yıkan unsurlardır. Çünkü gerçek medenilik ahlaktan ayrılamaz, diğerkâmlıkla ayakta durur. Oysa laiklik liberalizm ile sonuçlanmış olup daha çok bencillik ve bireyselleşme ile ilişkilidir. Bu sebeple Batı toplumlarındaki insanlar okyanusta birbirleriyle bağlantısı olmayan hatta birbirinden korkan ve birbirlerini korkutan dağılmış milyonlarca ada gibidir. Yıllarca komşuları ile hiçbir şekilde bağlantı kurmayan ve yalnızlık, yabancılaşma içinde yaşayan insanlar söz konusudur ki insan sıcaklığının olmadığı bir yerde medenilikten de söz edilemez. Bu sebeple laiklik belki Batı toplumunu kilisenin baskısından kurtarmıştır ama sonunda onu insanlık ve diğerkâmlıktan da yoksun bırakmıştır. Bu durum, sahibinin yüzünde sinek görüp onu ondan kurtarmak isterken sahibini öldüren Sartre'nin sinek ve ayı hikayesinde anlattıklarını hatırlatmaktadır.³²⁷

Gannûşî, sivil toplumun bazı Batı toplumlarında ve bu toplulukları taklit eden Müslüman ülkelerde aşırı sekülerizasyonun bir sonucu olarak, din karşıtı uygulamalar için kullanıldığı düşüncesindedir. Fransız kültüründe, kilise ile devrim arasında yaşanan şiddetli çatışmalar sonucunda radikal sekülerist kültür, dinin dışlanması ve sosyal süreçte herhangi bir etkiye sahip olmaması şeklinde bir eğilim göstermiştir. Ona göre Fransız sömürgesi kültürlerde bu durum fazlası ile görülmektedir. Fransız geleneğini benimsemiş Arap dünyasından bazı seküleristler de geçmiş yıllarda sivil toplum kavramını diktatörlüğe karşı değil de İslâm'ın yeniden canlanma ihtimaline karşı bir silah olarak kullanarak bu kavrama din karşıtı bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Sanki 'sivil' sekülerist bir şeymiş gibi ve sekülerizm de demokrasinin koşuluymuş gibi sunulmuş buna karşılık İslâm da cehalet ve despotluk olarak takdim edilmiştir. Böylelikle Arap toplumlarında bir tarafta din, diktatörlük, totaliterlik birleşimi diğer tarafta ise uygarlık, demokrasi, özgürlük, sekülerizm birleşiminden oluşan iki tercih sunulmuştur.³²⁸

Gannûşî, Fransız kültüründe görülen din ile modernite arasındaki keskin ayrımın tüm Avrupa'da geçerli olmadığı kanısındadır. Anglosakson toplumlarında bu kadar şiddetli bir çatışma yaşanmamıştır. Bu gelenekte kilise, dini reformun etkisiyle

³²⁷ Gannûşî, *Lakiklik ve Sivil Toplum*, s. 85-87.

³²⁸ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", s. 201.

moderniteye giden yolda bir durak olmuştur. Nitekim bugünkü kilisenin modern, sivil ve karşılık gözetmeyen rolü ile ortaçağdaki zalim ve toplum karşıtı rolü arasında ayrım yapmak gerekir. Bugün kilise, Batı’da sivil toplumun en önemli kurumlarından biri halini almıştır. Öyle ki kilise, devletin gücünü toplumdan yana kontrol eden ve dengeleme görevi gören bağımsız bir yapıdır. Ayrıca kilisenin halk üzerinde ahlakî ve manevî açıdan da önemli bir etkisi vardır. Batı’daki seküler devletin yaygınlaştırdığı ateist kültüre karşı manevî destek ve ahlakî koruma sağlar. Kilise aynı zamanda sahip olduğu dernekler yoluyla yardım ve muhtaçlara mali destek sağlamaktadır. Bu bakımdan denilebilir ki Batı’da kilise sivil toplumun bir antitezi olarak görülmemektedir.³²⁹ Gannûşî, kilise örneğini vererek dinin sivil toplum karşıtı değil aksine sivil toplumu güçlendiren bir yapı arz ettiğini vurgulamak istemiştir. Ayrıca Fransız kültürünün etkisiyle camilerin fonksiyonunu yok sayan ve dini hayattan dışlamaya çalışan Arap seküleristlerine de zımnen cevap vermektedir

³²⁹ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, s. 202-203.

2.4. Râşid el- Gannûşî'ye göre İslâm'da İnsan Hak ve Özgürlükleri

2.4.1. Râşid el-Gannûşî'nin Özgürlük Tasavvuru

Gannûşî, özgürlük hakkında sadece felsefî olarak yapılacak bir tartışmayı sağlıklı bir şekilde sonuçlanmayacağından faydasız görür. Çünkü özgürlüğün mahiyeti hakkında yapılan tartışmalar genellikle bizi tartışılan şeyin yokluğuna ve hayali bir şey olduğuna götürür. Bu sebeple akıl, metafizik alanın dışına çıkarak net bir bakışın olduğu hukuk, siyaset, ekonomi ve ahlak gibi pratik alanlara doğru yol almıştır.³³⁰ Bu konuda yapılan tartışmaların eksenini de metafizik alandan ahlakî, hukukî ve siyasî alanlara doğru kaymış ve özgürlük, kafa yorulan bir kavram olmaktan ziyade mustaz'af halkların, baskı altında tutulan kesimlerin mücadele aracı olmuştur.³³¹

Gannûşî, Batı'da özgürlük tasavvurunun, insanın davranışları üzerinde akıldan başka hüküm verenin olmadığı ve insan aklının her türlü ilâhî yönlendirmeden bağımsız olarak hayatını sürdüren bir insan yaratma üzerine kurulduğunu iddia eder. İslâm'ın özgürlük tasavvuru ise Batı'nın iddia ettiği gibi kendisinden doğal hukukun neşet ettiği insan tabiatından hareket etmez. Asıl hareket noktası, her şeyin onun adıyla konuştuğu hakikattir ki O, evrenin yaratıcısı ve sahibidir. İnsan ise kendisine akıl, irade, özgürlük verilerek tüm mahlukat üzerinde halife kılınmıştır. Bu bakımdan denilebilir ki İslâm'da özgürlüğün temeli ve omurgası Allah'a iman ve kulluktur. Bu iman ile birlikte insan, heva ve heveslerinden kurtularak evren ve insan ile ilişkilerinde hareket edeceği sağlam bir zemin elde etmiş olur. Ayrıca Allah'a iman hak ve batıl; hayır ve şer noktasında değişmez ölçütler koyar. Bu ölçütler Batı'da olduğu gibi herhangi bir ahlakî disiplin ve amaçtan uzak bir şekilde maslahata göre değişmez. İslâm, Allah'a iman sayesinde özgürlük için sağlam bir temel oluşturmuş, adalet ve zulmün, iyi ve kötünün ne olduğunu ve özgürlüğün nerede bitip cehalet, arzu ve baskının nerede başladığını belirlemek için değişmez bir ölçü koymuştur.³³²

Özgürlük, insanın Allah'ın halifesi olma görevini yerine getirmesi için kendisine verilen ve onu diğerlerinden ayıran yetidir. Bu sebeple denilebilir ki, insan özgür yaratılmamış aksine özgür olmak için yaratılmıştır. Nasıl ki insana öğrenme eğilimi verilmişse aynı şekilde özgür olma eğilimi de verilmiştir.³³³ Bu bakımından insan çabalayarak ve öğrenerek bilgiyi ve özgürlüğünü elde eder. “Dolayısıyla özgür olmak,

³³⁰ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 13.

³³¹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 37-38.

³³² Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 15-17.

³³³ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 20.

sürekli olan kişisel bir mücadeledir. Bu mücadele ise Allah’a sadık kalarak yaşam boyu süren bir yolculuktur.”³³⁴ Ancak bu çabayı sarf ederken insanın sadece akla dayanmaması vahyin kılavuzluğuna başvurması da önemlidir. Çünkü insan ancak vahiy sayesinde arzularını dizleyerek kölelik zincirinden kurtulup özgürlüğünü kazanabilecektir. Beyyine suresi ilk ayeti bu gerçeğe dikkatleri çekmektedir. “Apaçık delil kendilerine gelinceye kadar ehl-i kitaptan ve müşriklerden inkar edenler özgürleşecek ve bağlarından kurtulacak değillerdi” Gannûşî’ye göre bu ayet şeytanın ve cehaletin yani kötülük arzusundan kurtulmanın yolunu Allah’ın çağrısına kulak vermek olarak sunmuştur ki esas özgürlük de budur.³³⁵

Gannûşî, insanın özgürlüğünün “her istediğini yapması” şeklinde algılanmasını doğru bulmaz. Ona göre peygamberler aracılığı ile verilen mesaj “Allah sizin yaratıcınızdır ve dolayısıyla sizi kendi hevanıza ve cehaletinize uymaktan nehyeder” şeklindedir. Bu noktadan bakıldığında İslâm tasavvurunda hürriyet bir emanettir yani sorumluluktur. Kelime yapısı itibarıyla hürriyet, serbestlik (ibaha) ve seçme (ihtiyar) anlamını ihtiva etmekle birlikte bu, Allah’ın insanı, hayrı ve şerri yapabilecek bir fitratta yani özgürlükte yaratmasıdır. Hürriyet, sorumluluğumuzu olumlu biçimde yerine getirmektir ki bu da mesuliyet dediğimiz şeydir.³³⁶

Gannûşî, Batı ve İslâm algısındaki özgürlüğü karşılaştırarak bu iki algının birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Gannûşî Batı’daki özgürlük algısının aklın tüm sınırlarını zorlayarak her istediğini yapma şeklinde olduğunu; buna karşılık İslâm medeniyetindeki ise, Allah’a iman sayesinde diğer tüm güçlerin tahakkümünden özgürleşme olduğunu düşünmektedir.

2.4.2. İslâm’da İnsan Hakları Tasavvuru

Gannûşî’ye göre İslâm’da insan hakları, özgürlükleri ve yükümlülükleri; insanın âlem tasavvuru ile evrendeki konumu ve varlığının gayesi ile doğrudan ilişkili olup onun bir furû’u mesabesindedir. Bu tasavvura göre tüm haklar mevcudatın kendisinden kaynaklandığı Allah’a dayanmaktadır. Batı düşüncesinde ise özgürlük ve haklar, tabiata

³³⁴ Jeremiah B. Bautista, “Reexamining Islam and Democracy Through The Wasatiyya Perspective”, <http://hdl.handle.net/10945/44518>.

³³⁵ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 19.

³³⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 45-46.

dayandırılmaktadır. Bu sebeple insan hakları beyannamelerinde görülen laiklik ve insanın tüm hakların ve teşrî'înin kaynağı olmasına şaşmamak gerekir.³³⁷

İslâm tasavvuruna göre insan, kendisine akıl bahşedilerek hayatı için vazedilmiş ilahî program çerçevesinde gidişatını belirleme sorumluluğu yüklenerek diğer yaratılmışlardan ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmiştir. Ayrıca insan, kulluk görevinden dolayı mükellef bir varlıktır. Hukuk ise yerine getirilmesi gereken mukaddes şeyler anlamındadır. Dolayısıyla insanın, kendisi için geçerli olan vecibeleri yerine getirmemesi ve bunları hafife alması söz konusu olamaz. Çünkü bu haklar insanın kendi mülkü değildir. Onların tek sahibi Allah'tır. İnsana düşen ise Allah'ın iradesine muvafık davranmaktır. Dolayısıyla insanın kendi hayatını koruması, geliştirmesi, mutluluğu için gerekli tedbirler alması gerekmektedir. İnsanın kendi hayatına kastetmeye, kendini aç bırakmaya veya cahil bırakmaya hakkı yoktur. Ayrıca insan için köleliği, esareti reddetme, tağutlara karşı gelme, özgürlük, adalet, insanlığın kurtuluşu gibi insan hakları olarak kabul edilen hususlarda mücadele etmek de şer'î birer yükümlülüktür. İslâm bunlara birer hak değil vecibe olarak bakar. Yerine getirilmesinde sevap terki halinde ise ceza söz konusudur ve hukuk bu şekilde kutsiyet kazanır. Hakların asıl kaynağının Allah olması sayesinde onlara atfedilen kutsiyet ile bu haklar herhangi bir partinin, parlamentonun veya sultanın tasallutundan, onların ilga edilmesinden, tadil edilmesinden korunmuş olur.³³⁸

Gannûşî'ye göre insan haklarının Allah'a dayandırılmasının birçok faydası vardır. Her şeyden önce bu şekildeki bir düşünce haklara kutsiyet kazandıracak ve onları belli bir gücün, otoritenin ya da partinin keyfî istediği gibi oynayacağı bir oyuncak olmaktan kurtaracaktır. Yine insan haklarının Allah'a dayandırılması ile cinsiyet, coğrafya ve sosyal farklılıklar dikkate alınmadan onlara insanî boyut kazandırılacaktır. Çünkü Allah bir kavmin ya da toplumun değil tüm insanların rabbidir. Ayrıca hakların Allah'a dayandırılması ile bunlar şekilcilikten çıkıp kapsamlılık ve olumluluk nitelikleri kazanacaktır. Çünkü yaratılmışların gerçek ihtiyaçlarını hakkıyla ancak Allah bilir. Bir diğer fayda ise hakların Allah ile olan ilişkileri sayesinde teokratik istibdadın ortadan kalkmasıdır. Çünkü helal ve haram koyma yetkisi sadece Allah'a ait

³³⁷ Çağdaş İslâm düşünürlerinden Mevdûdî de insan haklarının Allah tarafından verilmiş haklar olup hiçbir birey ya da kurumun bu hakları geri alma hakkına sahip olmadığını yönünde düşünür. Bkz. Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, s. 32.

³³⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 52-53.

olacak ve bu da insanların üzerinde yıllarca baskı kuran Batı'daki gibi din sınıfının ortadan kalkmasını sağlayacaktır.³³⁹

Gannûşî, İnsan haklarının kaynağının insanın, diğer varlıklardan üstün kılınması ile Allah'a dayandırıldığını ve bunun sonucu olarak da Allah'ın; insanı, insana karşı koruyarak bu haklarını teminat altına aldığını düşünmektedir.

2.4.3. İslâm'da Temel İnsan Hakları

İslâm, insanı mahlukat içinde onurlu kılmış ve hiçbir insanı da bu onurun üzerinde yetkili kılmamıştır. İnsan üzerinde yetkili tek varlık Allah'tır. İnsan ise kendisine tanınan bu özgürlük sayesinde yaşama, adalet, zulüm ve baskıdan emniyette olma, topluma aidiyet, evlenme, mülkiyet, sosyal güvence, eğitim, kamusal işlere katılma, yönetimi sorgulama, muhalefet etme ve hatta hukukun yetkisini tanımayan yönetimi devirme gibi bir takım haklar elde etmiştir.³⁴⁰

Gannûşî'ye göre İmam Şâtîbî'nin ortaya koymuş olduğu çalışma, İslâm âlimlerinin geneli tarafından İslâm'da insan hakları nazariyesinin, özel ve kamusal özgürlüklerin esası ve genel çerçevesi olarak kabul edilmiştir. Buna göre İslâm şeriatı, insanların dünya ve ahiretteki maslahatlarını gözetmek için gelmiştir. Bu maslahatların ilki zaruriyattır ki bu, insanın hayatının kendisi olmaksızın maslahatın imkansız olmasını anlatan zorunluluk seviyesidir. Bunlar dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, malın ve neslin korunması şeklinde beş kısımdır. Bunların bozulması ile birlikte toplumsal hayat fesada uğrar. Din, bunların her birinin uygulanması için bir takım yasalar koyarken bozulmaması için de yasalar koymuştur. Bu; yaşama, hür olma, eğitim, barışın sağlanması, mülkiyet ve adil bir sistemin koruduğu kamu hayatına ortak olma gibi bilinen hakların çoğunu içine alacak kadar geniş bir çerçevedir. İkinci sırada ise olmaması durumunda insanı sıkıntıya düşüren hâciyat seviyesi gelir. Bununla insanları zora sokan engellerin kaldırılması amaçlanmıştır. Üçüncü sırada ise gerçekleşmesi halinde hayata güzellik ve parlaklık katan maslahatlar olan tahsinîyat gelir. Bunlar da güzel adetler, gelenekler ve mekarim-i ahlaktan ibarettir. Gannûşî'ye göre “mekâsîdü’ş- şerî’a” teorisi ile kuralları öncelik sırasına göre düzenleyen bir

³³⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 54.

³⁴⁰ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 30.

değerler skalası sunulmuş özgürlüklerin sınırı, hak ve yükümlülüklerin neler olup olmadığı gösterilmiştir.³⁴¹

Allah insanı şerefli kılmakla birlikte onun hayatının kendisi ya da başkası tarafından korunmasını da gerekli kılmıştır. Kur'an "Haklı bir sebep olmaksızın Allah'ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmeyin"³⁴², "Kendi nefislerinizi (kendi kendinizi) öldürmeyin"³⁴³ diyerek temel insan hakkı olan yaşam hakkına saygı gösterilmesine vurgu yapmıştır. Çünkü insan cinsiyetine, rengine, inançlarına ve toplumsal statüsüne bakılmaksızın sadece insan olmasından ötürü saygıya layıktır. Ayrıca bu saygı sadece yaşarken değil ölüsüne de gösterilmesi gereken bir durumdur. Bu bakımdan insanın ölüsüne yapılan bir saldırı tıpkı yaşarken yapılan bir saldırı gibi kabul edilir.³⁴⁴

İslâm, insanların hür doğması ve hak ile saygınlıkta eşit olması ilkesine önem vermiştir. Öyle ki dünyada yaygın olan köleliği hoş görmemiş ve aşamalı olarak kaldırmaya çalışmıştır. Ayrıca insanlar arasında inanç ya da toplumsal statüsüne bakılmaksızın eşitliğin esas olması İslâm'ın önem verdiği prensiplerdendir. Gannûşî'ye göre, Hz. Ömer'in, Amr b. As'ın oğlunun bir kıptiye saldırması sonucu saldırılana kısas hakkını vermiş olması, İslâm devletinde vatandaşlara sunulan eşitlik hakkına verilebilecek güzel bir örnektir. Zira İslâm devleti vatandaşlarının hepsi; dinine, rengine, ırkına bakılmaksızın kanun önünde eşit olma hakkına sahiptir.³⁴⁵

İnsanın masumiyeti İslâm'ın insanlara sunmuş olduğu temel haklardan biridir. Bu anlayışa göre aksi ispat edilmedikçe her insanın suçsuzluğu esastır. Kesinlikle ona işkence uygulanamaz. Ayrıca özel hayatın gizliliği konusunda da İslâm gereken hassasiyeti göstermiş ve insan hakkında tecessüsü ve sû-izannı yasaklayarak özel hayatı korumuştur. Yine İslâm insanın ırzını korunmasına önem vermiş ve insanların namuslarına iftira atanlara kazf cezası uygulanmıştır.³⁴⁶

Gannûşî'nin temel insan haklarını, İmam Şatibi'nin bu hakları kategorize eden düşüncesinden yola çıkarak ele alıp değerlendirmiş olduğunu söylemek mümkündür.

³⁴¹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 55-56.

³⁴² İsra Suresi 17/33.

³⁴³ Nisa Suresi, 4/29.

³⁴⁴ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 70-71.

³⁴⁵ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 33.

³⁴⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 71.

2.4.3.1. İslâm'da İnanç ve İfade Özgürlüğü

İnsan hak ve hürriyetlerinin temeli olan inanç özgürlüğünü kişinin, her türlü zorlamadan uzak bir şekilde istediği biçimde inanma hürriyeti olarak yorumlayan Gannûşî, bu durumu insanın üstlendiği sorumluluğun bir semeresi olarak görür. Allah'a iman şeklindeki bu sorumluluğun yerine getirilmesindeki temel ilke ise, zorlama ile değil insanın kendi iradesi ile seçmesi ve kabulü esası üzerine kurulur. Kur'an bu esası "Dinde zorlama yoktur"³⁴⁷ ilkesi ile dile getirerek inanç özgürlüğünü teminat altına almıştır. Bu temel ilkeden insanın inancını seçme, seçtiği inancı uygulama ve ona davet etme özgürlüğü doğar. Gannûşî'ye göre bu ilkenin kabul edilmesi ile İslâm toplumunda dinî, siyasî ve kültürel çoğulculuk kabul edilmiş ve Medine devletinin kurulmasından itibaren İslâm tarihi boyunca çok dinlilik tanınarak bu dinler gerektiği şekilde korunmuştur.³⁴⁸

İslâm'da akideye karşı her türlü zorlama reddedilerek inancı izhar etmenin zarurî olduğu vurgulanmakla birlikte inancın korunması noktasında bireylere ve topluma da sorumluluklar yüklenmiştir. Bu bakımdan İslâm, Müslüman olması için hiç kimseye baskı ve zorlamada bulunmadığı gibi insanlara dinden çıkmaları bakımından yapılan zorlamaları da müsamaha ile karşılamaz. Hatta denilebilir ki dinden çıkma noktasında zorlamaya karşı (dine karşı fitne uyanması halinde) gerekli mukavemeti gösterecek güce sahip olmak Müslüman topluma vacip kılınmıştır.

Gannûşî'ye göre imanın yeri kalp olduğu için buraya ikrahın uygulanması mümkün değildir. Ayrıca teklif ve emanetin insanlara yüklenmesi ile ilgili nasslara³⁴⁹ bakıldığında da insanların seçim ve sorumluluğu üstlenme bakımından özgür kılındığı anlaşılabacaktır. Nitekim ayette "O halde dileyen iman etsin dileyen de inkar etsin"³⁵⁰ denilerek insanlar serbest bırakılmıştır. Gannûşî'ye göre aksi halde imtihanın bir anlamı da kalmayacaktır.³⁵¹

İnsanın inancını seçmede herhangi bir zorlamayı kabul etmeyen İslâm, aynı şekilde inancın ifade edilmesi ve ibadetlerin yerine getirilmesinde de hürriyeti öngörmektedir. Gannûşî Müslümanların dinlerini gayrimüslimlere tebliğ etme hakkına sahip oldukları gibi gayrimüslimlerin de aynı hakka sahip olmaları şeklindeki düşüncüyü tabîî görür. Ona göre böyle bir durumda Müslümanların imanlarını kaybedebileceklerini

³⁴⁷ Bakara Suresi 2/256.

³⁴⁸ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, s. 21.

³⁴⁹ Bkz: Yunus 10/99; Kaf 50/45; Gâşîye 88/22.

³⁵⁰ Kehf Suresi, 18/29.

³⁵¹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 57-58.

düşünmek doğru değildir. Eğer böyle bir korku varsa Müslümanlara düşen karşı tarafın ifade hürriyetini engellemek değil imanlarında derinleşip onu kökleştirmeleri ve zayıf oldukları konularda âlimlerine danışmalarıdır. Ancak inancın ifade edilişindeki hürriyet, herkesin uymakla yükümlü olduğu hukukî çerçeve içerisinde ve kamu vicdanını zedelememe koşuluyla gerçekleşmelidir.³⁵²

İslâm fikir özgürlüğünü, başkasının özgürlüğüne engel teşkil etmemesi, ırkî ve asabî söylemleri kışkırtmaması dışında başka hiçbir kayıt altına almamıştır. Nitekim İslâm'ın yayılışı dönemlerinde diğer din mensupları ile ilmî tartışmalar yapıyor hatta sultanların saraylarında bazen zındıklar bile bulunuyordu. Bu da İslâm'ın ifade özgürlüğü noktasında hoşgörüsünü ortaya koymaktadır.³⁵³

Gannûşî; İslâm'ın inanç özgürlüğünü, Kur'an'a dayandırarak teminat altına aldığını, aynı şekilde inandığını ifade etme hakkının da bu teminatın kapsamına girdiğini düşünmektedir.

2.4.3.2. İrtidâd Meselesi

Bir Müslümanın İslâm dininden çıkıp başka bir dine girmesi veya ateist olması şeklinde tanımlanan irtidâd,³⁵⁴ İslâm hukuku açısından bir suç mudur veya suç ise cezası nedir şeklinde ulema arasında tartışılan bir meseledir. Tartışılan bir diğer husus da irtidâdın suç olarak kabul edilip cezalandırılması halindeki durumun inanç özgürlüğü ile bağdaşıp bağdaşmaması üzerinedir.³⁵⁵

İrtidâdı, kişinin kendi aklı ve tercihi ile İslâm'ı kabul ettikten sonra ondan çıkıp küfre girmesi olarak tanımlayan Gannûşî'ye göre, bu durumda oluşan suçun nassla belirlenmiş bir suç mu yoksa devlet düzenine karşı işlenmiş bir suç mu olduğu ve verilen cezanın had mi tazir mi olacağı noktasında âlimler arasında ihtilaf oluşmuştur. Bu ihtilafta birinci kısmı cumhur-u ulema oluşturur ki onlar da mürtedin had uygulanarak öldürülmesi noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak bu ittifakın yanında suçun işlenmesi halinde kişiye tövbe imkanının verilip verilmeyeceği ya da suçun kadının işlenmesi durumunda da had uygulanıp uygulanmayacağı gibi hususlarda ihtilaf

³⁵² Mevdûdî'ye göre de İslâm'ı kabul etmeyen insanların kararlarına saygı duymak gerekir. Ona göre hiçbir ahlâkî, sosyal veya politik baskı onların zihinlerini değiştirmek için kullanılamaz. Bkz. Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, s. 61.

³⁵³ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 62-63, 73.

³⁵⁴ Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 4, S. 2, (2013), s. 104.

³⁵⁵ Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-âmme fî Devleti'l-İslamiyye*, s. 44.

oluşturmuştur. İkinci görüşe göre ise riddet, ta'zîri gerektiren siyasî bir suçtur.³⁵⁶ Zira Hz. Peygamber Mekke'ye girerken daha önce öldürülmesini istediği kimseleri affetmiştir ki bunlardan biri de vahiy katiplerinden olan Abdullah b. Ebî Sarh'tır. Dolayısıyla irtidâd edenlerden bir tanesinin bile affedilmiş olması bu suçun had değil ta'zîr olduğunu gösterir. Çünkü had cezasında yani önceden nassla belirlenmiş cezada devlet başkanına düşen sadece infazdır. Yine Ebû Bekir'in irtidâd edenlere karşı savaş açmış olması ise devlete karşı silahlı ayaklanma ve yeni doğmuş İslâm varlığını tehdit etmeleri olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu hareket dinî olmaktan çok siyasîdir.³⁵⁷

Gannûşî bu görüşlerden ikincisini tercih ettiğini belirtir. Ona göre çağdaş âlimlerden Muhammed Abduh, Muhammed Ebû Zehra, Hasan Turâbî gibi kimseler de aynı minvalde düşünmektedir. Bu düşünceye göre riddet suçunun İslâm'ın dile getirdiği akide suçu ile bir ilgisi yoktur. Sorun tamamen siyasîdir ve Hz. Peygamber'in bu konudaki beyanı ise onun Müslümanlar üzerindeki siyasî idareciliği itibariyledir. Ayrıca işlenen suç, devlete karşı kuvvet kullanma, devlet düzenini sarsmaya teşebbüs etme suçları gibidir. Bu bakımdan mürtedin cezası had değil tazir olmalıdır.

Gannûşî'ye göre irtidâdın bir suç olarak kabul edilmesi İslâm'da toplumun dinle olan irtibatı açısından ele alınmalıdır. Zira İslâm toplumunun dinle olan ilişkisi Batı toplumunun siyasî yapısından farklıdır. Batı'da din; cinsiyet ve vatan sınırını koruma gibi kamu düzeniyle ilgisinden ziyade kişisel bir sorundur. Oysa İslâm'da din, bir akide ve hayat nizamıdır. Dolayısıyla İslâm'ı hedef alan bir hareket, İslâm düzenine olan düşmanlığı da temsil eder. Bu bakımdan dini koruma ve kollama esası üzerine kurulan İslâmî hükümet, kendi bünyesinde ortaya çıkan irtidat hareketlerini siyasî yollarla tedavi etmesini bilmelidir.³⁵⁸

Gannûşî, irtidâd konusunda ikinci görüşü kabul etmekle birlikte çocuğun anne ve babasının dini üzere olup ergenlik yaşına gelince kafir olması halinde mürted olarak değerlendirilmesine eleştirel bakar. Ona göre bir İslâm ülkesinde Müslüman olarak doğup büyümüş ve atalarından kendilerine aktarılan yarım yamalak dini bilgilerle diğer inançlar arasında yaşadıkları iç çatışmalara dayanamayan kişilerin mürted sayılmaları sorgulanması gereken bir husustur. Zira Batı'nın kültür emperyalizmi sonucunda dinden

³⁵⁶ Gannûşî, *ed-Dîmokratiyye ve Hukuku'l-İnsan fi'l-İslâm*, s. 165.

³⁵⁷ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 65-66. Ayrıca İslâm hukukçularının irtidadin yaptırım ile ilgili yaklaşımları için bkz. Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Filli İçin Öngörülen Aslî Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 1, S. 1, (2002), ss. 344-364.

³⁵⁸ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, s. 67.

uzaklaştırılan yeni nesil suçlu olmaktan ziyade yabancı bir kültürün, başarısız bir eğitimin kurbanı olmuştur. Dolayısıyla bu neslin meselesi yargı önüne çıkarılmak değil kendisini tedavi edecek bir eğitimciye teslim edilmesidir.³⁵⁹

Sonuç olarak Gannûşî'nin, riddetin bireysel olarak dinden çıkmaktan ziyade siyâsî bir mesele olarak ele alınması taraftarı olduğunu söyleyebiliriz.

2.4.4. İslâm Toplumunda Gayri Müslimlere Verilen Haklar

Klasik kaynaklarda zimmî hakları olarak da geçen İslâm toplumundaki gayrimüslimlerin hakları dendiğinde ele alınması gereken ilk konu belki de vatandaşlık hakkıdır. Günümüz ulus-devlet anlayışında devletin insan unsurunu tanımlamak amacıyla yapılan ‘vatandaş-yabancı’ şeklindeki ikili ayırım İslâm toplumları için de geçerli midir? Vatandaşlık ülke sınırları içerisinde yaşayan tüm fertler için ortaklık üzerine kurulu bir durum mudur yoksa Müslüman-gayrimüslim şeklinde tamamen inanç esası üzerine kurulu bir düzeni mi içerir? Bu konuda kaynaklarda zimmî kavramının kimleri kapsadığı ve ne tür bir muameleye tabi tutulmaları gerektiği noktasında farklı düşüncelerin olduğunu söyleyebilmek mümkündür.³⁶⁰

Gannûşî'ye göre İslâm toplumu, inançlarına ve etnik kimliklerine bakılmaksızın bütün vatandaşlara mutlak adaleti sağlamıştır. Çünkü ilahî adalet, insancıl, hür, açık ve bütün inançları, mezhepleri ve görüşleri kendi gölgesinde yaşamaları için yapılan bir çağrıyı gerektirir. Toplumun sınırları herhangi bir engel ve kayıt olmadan her cinsten, renkten ve bölgeden bütün Müslümanlara ve bunun gibi anlaşmalı gayrimüslimlere açık olmalıdır. Bu bakımdan denilebilir ki vatandaşlık, hak ve ödevlerde eşitlik ilkeleri üzerine kurulmuş bir sözleşme, sosyal dayanışma ve güvenlik esasına dayanan genel işlerdeki ortaklık üzerine kurulur. Vatandaşlıkta ortaklığı, eşitliğin temeli olarak gören Gannûşî, buna örnek olarak Medine İslâm devletini verir. Ona göre Medine toplumunda özel inançlarına bakılmaksızın vatandaşlık hak ve ödevlerinde ortaklık esası üzerine kurulu bir anlaşma söz konusudur ve bu bizler için örneklik teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye yerleşir yerleşmez çeşitli ırklar ve dinlerden oluşanlar arasında “Medine devleti vatandaşlığını” temel alan anayasa yapımına başlamıştır. Bu şekilde tarihte ilk defa her türlü ırkî, sınıfsal ve dinî değerler üzerinde olan insanî bir

³⁵⁹ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, s. 69.

³⁶⁰ Hamza Aktan, “Kur'an ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri”, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap (Tartışmalı İlmî Toplantı 12-13 Kasım 2005)*, Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi, İstanbul 2007; Ahmet Yaman, “Zimmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.44, s. 434-438.

toplum oluşturulmuştur. Gannûşî, Medine’de bulunan Yahudilerin sonraki süreçlerde sürgün edilmelerini ise inançlarından dolayı değil anayasa metninde yer alan Medine’yi savunma konusundaki maddeyi ihlal etmelerinden dolayı gerçekleşen bir hadise olarak görür.³⁶¹

İslâm toplumu, inanca dayalı olmakla birlikte bütün inançlara ve etnik gruplara açık bir toplumdur. Orada bulunan herkes vatandaşlık haklarından yararlanabilecektir. Bu haklara sahip olmak ya İslâm bağıyla yahut zimmet akdi ile gerçekleşir. Gannûşî’ye göre zimmet ise çağımızda devletin vatandaşlık temeli üzerine kurulmasından dolayı kendisine ihtiyaç kalmamış fikhî bir terimdir. Modern asırda zimmetin karşılığı ise ‘uyrukluk’ olarak anlaşılmalıdır. Yani zimmet, kendisi ile yararlanan ve kişiyi İslâm devletinde bir üye haline getiren vatandaşlıktır. Ayrıca inancı ve mezhebi ne olursa olsun isteyen herkes bu haktan yararlanıp vatandaşlık statüsü elde edebilecektir. Bu statüyü elde edenlerin ise bazı istisnalar hariç Müslümanların sahip olduğu tüm haklardan yararlanmaları mümkündür.³⁶²

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Gannûşî, İslâm devletinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında -çok az şey dışında- eşitlik esası olduğunu düşünür. Çünkü müsâvât İslâm toplumunda bir muamele kaidesidir. Gayrimüslimler için inanç hürriyetine sahip olup inancını ifade etme ve inancının gereklerine yerine getirme noktasında herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Ayrıca bu toplumda hiç kimse ilmi, malı yahut statüsü ile bir başkasına karşı kendini üstün görerek karşı tarafı aşağılayamaz. Gayrimüslimler de dinlerinin farklılığından dolayı aşağılanamazlar. Nitekim Allah’ın Rasulü, “Kim bir zimmiye eziyet ederse ben onun davacısı olurum”³⁶³ diyerek bu konuda hassas davranılmasının gerektiğine vurgu yapmıştır.³⁶⁴

İslâm devletinde gayrimüslimlerin kamu görevini üstlenmeleri ile ilgili olarak ise Gannûşî, onların devletin sınırları dahilinde bulundukları müddetçe devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı dışında bütün kamu görevlerini üstlenebileceklerini düşünür. Bu görevleri alamamalarını eşitlik ilkesine aykırı olarak düşünmek ise doğru değildir.

³⁶¹ Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s. 74-77. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Hukuku’l Muvâtane: Hukuku Gayri’l Muslim fil Müctema’ el-İslâmî*, s. 47-49.

³⁶² Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s. 78, 87. Bu konuda Hasan Turâbî ise, zimmetin anlamının İslâm’a muhalif propagandacılar tarafından saptırıldığını düşünür. Ona göre “zimmet” dürüstlüğü çağrıştıran ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında “karşılıklı güven sözleşmesi” olarak değerlendirilebilecek bir kavramdır. Bkz. Turâbî, *İslâm: Dünyanın Geleceği*, s. 85.

³⁶³ Muhamed Nâsirüddin El-Elbânî, *Gayetu’l-Merâm fi Tahric Ehâdisi’l-Helâl ve’l-Haram*, Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1405, I, 269.

³⁶⁴ Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s. 109, 115-116. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Hukuku’l Muvâtane*, s. 71, 75.

Çünkü eşit gruplar arasında eşitlik nasıl ki adalet ise eşitlik gerekli olmayan konularda eşitlik ise zulümdür. Devlet başkanının görevi dinin korunması ve dünya siyasetinde din sahibi olan Allah'ın halifeliğidir. Böyle bir göreve getirilerek inanmadığı bir dinin korunması ile kişi yükümlü kılmak ise adalet değil zulüm olacaktır. Aynı şekilde ordu komutanlığı da devlet başkanlığı gibi özel dinî bir yapıya sahiptir. Ayıca kamu görevini üstlenme bir hak olmayıp devletin kendisine yüklediği sorumluluktur. Eğer hak olsaydı görevin istenmesi halinde isteyen kişinin bu haktan mahrum bırakılması söz konusu olmayacaktı. Kamu görevini üstlenmede esas olan şey yeterlilik ve güvene sahip olmaktır. Nitekim Ebû Zerr'in bir görev istemesi üzerine Hz. Peygamber'in onu yeterli görmediği için görevi vermemesi de bunun bir hak değil sorumluluk olduğunu göstermektedir.³⁶⁵

Gayrimüslimler, mali hakları konusunda ise tıpkı bir Müslüman gibi kanun çerçevesinde alım-satım, mülk edinme, mülkünde tasarrufta bulunma haklarına sahiptir. Yine kamuya ait ulaşım araçları, içme suyu, elektrik vb. hizmetlerden yararlanma konusunda diğer vatandaşlar gibidirler. Çalışamayacak derecede zayıf düşen, iş bulamayan, çalıştığı halde ihtiyaçlarını karşılayamayan gayrimüslimin devletin sosyal güvenlik sisteminden yararlanması konusunda da diğer vatandaşlarla aynı haklara sahiptirler.³⁶⁶

Gannûşî, gayrimüslimlerden alınan cizyenin ise onların hayatta kalma hakkından yararlanma şeklinde alındığı şeklindeki görüşü doğru bulmaz. Ona göre alınan cizye, İslâm toplumunda nefislerinin ve mallarının sosyal güvenceye alınması, devlet tarafından korunmaları ve devletin sunduğu hizmetlerden yararlanmaları karşılığında alındığı şeklindeki görüş daha doğrudur. Ayrıca ülkenin savunulması, tüm vatandaşlar için bir ödevdir. Gayrimüslimlerin bu ödevden muaf tutulmaları cizyenin bir diğer sebebidir. Ancak gayrimüslim vatandaşların kendi rızaları ile bu ödevi yerine getirmeleri halinde ise cizye ödeme sorumlulukları düşer. Bu şekilde askerlik hizmeti de bütün vatandaşlar için zorunlu millî bir ödev halini almış olacaktır. Bu durumda alınan diğer ticari vergilerin (haraç gibi) ise İslâm devletindeki bütün vatandaşlar için aynı ölçüde ve tek isim altında birleştirilmesi gerekir.³⁶⁷

³⁶⁵ Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s. 117-121. Bu konuda Hasan Turâbî ise, gayrimüslimlerin seçilmeleri halinde devlet başkanı olabileceği şeklinde düşünmektedir. Bkz. Turâbî, *İslâm Dünyanın Geleceği*, s. 90.

³⁶⁶ Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s.138-139. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Hukuku'l Muvâtane*, s. 89-90.

³⁶⁷ Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, s. 158, 217.

Sonuç olarak Gannûşî, gayrimüslimlerin, ülkede yaşıyan Müslümanlar gibi vatandaşlık hakkına sahip olduklarını ve bazı özel durumlar hariç vatandaşlığın sağladığı tüm haklardan yararlanabileceklerini düşünür.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. RÂŞİD EL-GANNÜŞÎ VE NAHDA HAREKETİ

Tunus İslâmcılığında etkili bir yere sahip olan Nahda Hareketi kurulduğu günden bu yana çeşitli evrelerden geçerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiş ve 2011 Tunus Devrimi sonrasında siyasî parti hüviyetini kazanarak Tunus siyasetinde geniş halk desteğine sahip partilerden biri konumuna yükselmiştir. Ayrıca devrim sonrasındaki süreçte ülkeyi tek başına yönetmek yerine iktidar gücünü paylaşarak uzun yıllar diktatörlük ile yönetilmiş olan Tunus'un demokrasiye geçiş sürecine önemli katkılar sağlamış ve bu yönüyle dünya genelinde birçok kesimin takdirini kazanmıştır. Nahda'nın ülkesinin huzurunu ön planda tutarak gerektiğinde iktidarı paylaşması ve yeri geldiğinde iktidardan vazgeçmesi şeklinde göstermiş olduğu olgunluk, Libya ve Suriye gibi ülkelerin şu andaki durumları düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir.

3.1. Nahda Hareketi'nin Doğuşu ve Tarihsel Seyri

Uzun bir süre Fransız sömürüsü altında kalan Tunus, 1956 yılında bağımsızlığını elde etmiştir.³⁶⁸ Bağımsızlık sonrasında ise yönetimi elinde bulunduran elit tabaka, katı bir Batılılaşma ve laiklik politikası izleyerek kendi ideolojileri doğrultusunda toplumunun dönüşümünü gerçekleştirip modernleşmeyi hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda halkın manevî ve dinî değerleri hiçe sayılarak birçok reform gerçekleştirilmiştir. Tunus'ta İslâmî uyanışın temel sebebini, bu reformlara karşı halkın gösterdiği tepki oluşturmuştur.³⁶⁹ İslâmî uyanışın canlanmasında sayabileceğimiz ikinci bir unsur, 1967 Arap-İsrail savaşında alınan yenilgidir. Zira o dönemde Arap halkları nezdinde Arapçılık, İslâm'dan ayrı düşünülmeyp İslâm medeniyetinin yeniden atağa kalkmasında kurtuluşun reçetesi olarak kabul edilmiştir. Yine Müslümanlar için Filistin topraklarında İsrail'in kurulması Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine meydan okuması şeklinde algılanmış ve bu durum Müslümanlar ve özellikle Araplar için onur meselesi haline gelmiştir. Yapılan savaşta Arapların büyük bir yenilgi alması, onurun yeniden zedelenmesine yol açmış ve büyük vaatlerle yola çıkan Arapçılığın bu yolda çare olamayacağı inancını doğurmuştur. Din konusunda hassas olan kitleler için ise yeni

³⁶⁸ Ali Oğuz Diriöz, "Bağımsızlığından Günümüze Tunus'a Kısa Bir Bakış", *Ortadoğu Analiz*, C. 3, S. 36, (Aralık 2011), s. 81.

³⁶⁹ Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 51-52.

arayışlar başlamış ve bu durum genelde İslâm dünyası özelde Tunus için İslâmî hareketlere yönelimi sağlamıştır.³⁷⁰ Tunus'ta İslâmî hareketlere yönelişin artmasında, rejimin uygulamış olduğu sosyalizm politikalarının çökmesi sonucunda liberalizme yönelmesinin de etkisi vardır.³⁷¹ Bu durum modern devletin başarısına gölge düşürmüş ve halkta yönetime karşı güvensizlik oluşturarak halkın yeni arayışlara yönelmesine sebep olmuştur.

Kuruluşundan günümüze bazı isim değişiklikleri yaşayan günümüz Nahda Hareketi'ni, bu isimleri baz alarak üç başlık altında inceleyebilmek mümkündür.

3.1.1. Cemâat-ı İslâmiyye Dönemi

Bağımsızlık sonrası Tunus'taki İslâmî uyanışa öncülük etmiş olan Nahda Hareketi'nin doğuşu, ilk olarak sohbet halkaları şeklinde başlamıştır. Zira tepeden inmece laiklik politikaları ile dinden uzaklaştırılan halkta, dinî duyguların yeniden uyanışa geçmesi gerekmektedir. Bu amaçla hareketin izlediği ilk yöntem yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya doğru bir uygulama ile halkın bilinçlenmesini sağlama şeklinde olmuştur. Zeytûne Camii'nde gerçekleşen bu sohbet halkalarında bir araya gelen Râşid Gannûşî ve Abdülfettah Moro, sonrasında kendilerine katılan Ahmide Neyfer ve Selahhattin Curşi gibi gençler ile camilerde dersler vermeye başlamışlardır. Daha sonra bu dersler camii ile sınırlı kalmamış okullarda da verilmiştir. Gannûşî ve Moro'nun amaçları, İslâm'ı gençlere doğru bir şekilde öğretmek İslâm ile Batılı seküler uygulamaların farkına varılmasını sağlamak olmuştur. Hareketin kurucularından Gannûşî, felsefe öğretmeni Moro ise Fransız okullarından mezun bir avukattır. Bu yönüyle bakıldığında Tunus'taki İslâmî hareketin liderlerinin diğer bazı İslâmî hareket liderlerinden farklı olarak ulema kökenli olmadıklarını görmekteyiz. Camii ve okullarda tebliğ faaliyetleri yürüten bu grup, o dönemde faaliyetlerini Kur'an-ı Kerim'i Koruma Derneği çatısı altında da yürütmüştür.³⁷²

Altmışların sonunda başlayan bu hareket, 1972 yılına gelindiğinde örgütsel bir yapıya ihtiyaç duymuş ve bu amaçla çeşitli yerlerden gelen İhvacı fikre sahip kırk kişi ile "Kırklar Toplantısı"nı gerçekleştirmiştir. Bu toplantıdan sonra grup, "Cemaât-ı İslâmiyye" adıyla anılmaya başlamıştır. Toplantıda seçimle üç lider seçilmiştir. "Emir"

³⁷⁰ Ruhat Gülşah Erdem, *Tunus'ta İslâmcı Hareketlerin Yükselişi: En-Nahda Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 52.

³⁷¹ Gökçen, "Kronolojik Perspektifte Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi", s. 139.

³⁷² Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 55.

olarak Râşid Gannûşî, onun yardımcısı Ahmide Neyfer ve onun da yardımcısı olarak Salih Kerker seçilmiştir. Yine hareket, 1979 yılında ilk kongresini gerçekleştirmiş, kongrede şûrâ meclisi, yönetim kurulu, bölgesel temsilciler seçilip Gannûşî başkan ilan edilerek hareket kurumsallaşmış ancak bu durum gizli tutulmuştur.³⁷³

Bu dönemin özelliklerinden biri de daha sonra İlerici İslâmcılar olarak anılan Ahmide Neyfer ve Selahattin Curşi gibi kimselerin hareketin İhvân tarzı politikalarını eleştirip hareketten ayrılmalarıdır.³⁷⁴

Bu dönemde hareket, başlangıçta Burgiba'nın otoriter rejimini daha çok dinî ve kültürel konular üzerinden eleştirmiş ve sosyal ve siyasî politikalar konusundaki eleştirilerden uzak durmaya çalışmıştır. Ancak yönetimin politikaları sonucunda gerçekleşen işçi eylemlerini daha çok sol grupların üstlenmesi ve bu grupların özellikle üniversitelerde İslâmcılar ile çatışması ve İran İslâm Devrimi gibi gelişmeler hareketin sosyal ve siyasal konulara da eğilmesine yol açmıştır.³⁷⁵

Birkaç gencin bireysel ıslahı hedef alan faaliyetleri ile başlayan hareket, daha sonra genişleyerek kurumsallaşmaya doğru yol almıştır. Hareketin genişlemesi ile ilgilenilen konular da genişlemiş ve bireysel ıslah yönteminin yanına toplumsal ıslah da eklenmiştir.

Bu dönemin gelişmelerinden biri de, hareketin gizliliğinin iki üyenin tutuklanması ile ifşa edilmiş olmasıdır. Bu durum sonrasında, hareketin geleceği için kongre düzenlemiş ve hareket içinde yapılan referandum ile partileşme noktasında karar alınmıştır.

3.1.2. İtticâh-ı İslâm Hareketi Dönemi

Nahda Hareketi'nin geçmişteki ikinci isimlendirilmesi, İtticâh-ı İslâm yani İslâmî Yöneliş Hareketi şeklindedir. Hareketin gizliliğinin, iki üyesinin tutuklanması ile ifşâ edilmesi üzerine çalışmaların resmî düzeyde yapılmasına karar verilmiş ve 6 Haziran 1981'de gerçekleştirilen bir basın toplantısı ile hem partileşme kararı alınmış hem de isim değişikliği ilan edilmiştir. Ayrıca bu tarihte, hareketin yönetmeliği olacak olan Kuruluş Manifestosu da yayınlanmıştır.³⁷⁶ İtticâh-ı İslâm, Batılı kaynaklarda daha

³⁷³ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 95.

³⁷⁴ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 79.

³⁷⁵ Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 99.

³⁷⁶ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 105.

çok hareketin Fransızca ismi olan “Mouvement de la Tendance Islamique” nin kısaltılmış hali “MTI” şeklinde geçmektedir.³⁷⁷

Kongrede kabul edilen İtticâh-ı İslâm'ın kuruluş beyannamesine göre; İslâm, uygarlık karakterimizin merkezi, toplumsal vicdanımızın ana damarıdır. Ancak geçmişteki parlak dönemlerine rağmen İslâm dünyası politik, ahlakî ve kültürel alanda tehlikelerle kuşatılmıştır. Bu tehlikelere karşı İtticâh-ı İslâm'ın amacı; yaşantı, kültür ve düşünce olarak İslâm'a, camiye saygınlığı yeniden kazandırmaktır. Yine beyannamede İslâmî Yöneliş Hareketi, kendisini İslâm'ın resmî sözcüsü olarak tanıtmadığını ancak Tunusluların İslâm'la doğru ve sorumluluk taşıyan bir ilişki içinde olmalarını tasvip ettiklerinden bahsedilmiştir.³⁷⁸

İtticâh-ı İslâm'ın parti olarak başvurusu, Burgiba yönetimi tarafından reddedilmiş ve hareket hakkında, İran destekli illegal bir yapılanma olduğu gerekçesiyle operasyon başlatılmış, hareketin Gannûşî ile Moro dahil birçok üyesi tutuklanmıştır. Dolayısıyla bu dönem baskının arttığı yargılanma, hapse atılma ve birçok konuda yasaklı kılınma dönemidir.

Bu dönem, aynı zamanda hareketin İslâmî kesimin dışındaki toplumun diğer kesimlerine de açıldığı bir dönemdir. Özellikle harekette, işçi kesiminin sorunlarına karşı duyarlılık artmış ve hareket, Tunus Genel İşçi Sendikası'nın³⁷⁹ sosyal adalet konusundaki taleplerini desteklemiştir. Yine yönetiminde tek adam otoriterliği eleştirilerek demokratikleşmenin gerçekleşmesi için talepler dile getirilmiştir.³⁸⁰

Bu dönemin önemli gelişmelerinden biri de “Ekmek Ayaklanması” olmuştur. Hareketin tavrı ise, ekmek fiyatlarının iki katına çıkarılmasını protesto eden göstericilerin yanında yer almak şeklinde olmuştur. Gösterilerin genişlemesi üzerine yönetim, geri adım atmak zorunda kalmıştır. Ayrıca protestoların dozunu azaltmak adına yönetimde, İslâmcılara karşı bir yumuşama görülmüş ve Gannûşî de dahil tutuklu birçok üye serbest bırakılmıştır. Ancak 1987 yılında tutuklanmalar tekrar başlamış ve Gannûşî, bir konuşmasından dolayı tutuklanmıştır. Bunun üzerine geniş çaplı gösteriler düzenlenmiş ve hareketin birçok üyesi yeniden tutuklanmıştır.³⁸¹

³⁷⁷ Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 49.

³⁷⁸ Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 285-286.

³⁷⁹ Sendikanın ismi Fransızca ismine uygun olarak UGTT (l'Union Générale Tunisienne du Travail) olarak kısaltılmış ve literatürde bu şekilde kullanılmıştır.

³⁸⁰ Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 100.

³⁸¹ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 108, 113.

Zeynelabidin b. Ali'nin kansız bir devrimle Burgiba'yı devirmesi de bu dönemde gerçekleşen olaylardandır. O, iktidara geldiğinde bazı dinî yasakları kaldırması, muhalefet partilerinin kurulmasına izin verileceğini açıklaması, hareketin tutuklu üyelerini serbest bırakması gibi uygulamaları ile hem İslâmî muhalefette hem de diğer muhalefette geleceğe yönelik umutlar doğurmuştur.³⁸²

1989 yılında yapılacak seçimlere katılabilmek için hareket 1988'de gerçekleştirmiş olduğu kongrede bazı kararlar alır. Bu kararlardan biri de hareketin isim değişikliğidir. İslâm referanslı bir partiye (dini kavramların parti isminde kullanılmasına) kanunların izin vermemesi nedeniyle hareketin ismi Nahda olarak değiştirilmiştir.³⁸³

Bu dönemde hareketin toplumsal sorunlara eğilmesi ile yönetimi eleştirdiği konuların da değiştiğini daha çok adalet, hak, hukuk, eşitsizlik, yönetimin tek elden yürütülmesi gibi konular üzerinde durduğunu söyleyebilmek mümkündür.

3.1.3. Nahda Hareketi Dönemi

1989 seçimlerine katılabilmek için yapılan değişiklikle Nahda³⁸⁴ olarak adlandırılan hareket, günümüzde de bu isimle anılmaktadır. Nahda kelimesine genellikle; uyanış, yenilenme ve canlanma gibi anlamlar yüklenmiştir.³⁸⁵ Bu kelimenin niçin seçildiğine yönelik olarak hareketin mensuplarından birinin şöyle bir açıklaması vardır:

“Çünkü Nahda, geniş manaları içeriyor. İslâmî değerleri yaşatmak, toplumda ıslah çalışmalarını yaşatmak, demokratik değerleri yaşatmak. Hareket kendisinin bir ıslah hareketi olduğuna vurgu yapmaktaydı. Bu isimle de birçok alanda ıslaha önem verdiğine gönderme yapmaktaydı.”³⁸⁶

Siyasî parti olabilmek için başvurusunu yapmış olan hareket, seçim zamanı geldiğinde henüz resmî onayını alamadığı için parti düzeyinde değil de bağımsız

³⁸² Gökçen, “Kronolojik Perspektifte Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi”, s. 164-165.

³⁸³ Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 104.

³⁸⁴ Nahda kelimesi 19. yüzyılda özellikle kültürel düzeyde gerçekleşmiş olan “Arap Uyanışı”nı ifadede de kullanılmıştır. Başını Hristiyan Arapların çektiği o dönemdeki Nahda fikri; kültür, sanat, edebiyat ve siyaset alanlarında bir yenilenme amaçlamış, bağımsızlık hareketlerine ve Arap milliyetçiliğine temel oluşturmuştur.

³⁸⁵ Nahda kelimesinin anlamı noktasında Ahmet Varol, kelimenin sözlük anlamından yola çıkarak Nahda'nın; kalkma, yükselme, hızlanma anlamına geldiğini dolayısıyla Türkçe'ye çevrilirken Rönesans anlamında “yeniden doğuş” olarak değil de “diriliş” olarak çevrilmesinin daha doğru olduğunu söylemektedir. Bkz. <http://www.haksozhaber.net/nahda-hareketi-23041yy.htm>.

³⁸⁶ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 120.

adaylar şeklinde seçime katılabiliştir. Seçimin sonucunda Nahda, mevcut seçim sisteminden dolayı mecliste sandalye sahibi olmasa da iyi bir başarı elde etmiş olup ülke genelinde % 15 civarında bazı şehirlerde ise % 30'a yaklaşan bir oy almıştır. Nahda mensuplarına göre ise seçimlere hile karıştırılmıştır. Zira yapılan anketlere göre Nahda % 60'lara varan bir potansiyele sahip olmasına rağmen sonuçlar çok daha düşük gösterilmiştir. Nahda, bu durum sebebiyle bir bildirge yayınlamıştır. Seçim sonuçlarının çarpıtıldığına dair verilerin de yer aldığı bu bildirge, Gannûşî tarafından İçişleri Bakanlığı'na sunulmuştur. Ancak bu bildirge kabul edilmemiştir.³⁸⁷

Seçimde Nahda'nın yükselişini gören Zeynelabidin b. Ali bu durumu kendisi için ciddi bir tehlike olarak görmüş ve hareket üzerinde baskı politikalarını arttırmıştır. Nahda'nın parti olarak tanınmak için yaptığı başvuru ise reddedilmiştir. Bu durum, hareketin destekçilerinin gayri resmî kuruluşlara üye olmaktan gözüaltına alınmalarına yol açmıştır.³⁸⁸ Yine o dönemde bir hükûmet binasının bombalanmasından Nahda sorumlu tutulmuş, tutuklanmalar başlamış ve hareket halkın gözünde şiddet yanlısı olarak gösterilmeye çalışılmıştır.³⁸⁹ Böylesi bir ortamda siyaset yapılamayacağına karar veren Gannûşî ise sürgünü tercih etmiştir. Nahda üyelerinin bir bölümü de Gannûşî gibi yurt dışına kaçarak daha çok Avrupa ülkelerine yerleşmişlerdir. Geride kalanların bir kısmı yargılanarak hapse gönderilmiştir.

Zeynelabidin b. Ali selefine göre daha baskıcı bir politika izlemiş, sürgünlerle, tutuklanmalarla ve hapisle Nahda Hareketi, ülke içerisinde faaliyetlerini sürdüremez hale gelmiştir. Öyle ki Gannûşî'nin ifadesiyle sadece 1991 yılında 30 binden fazla insan siyasî suçlar nedeniyle hapse atılmış 520 kişi şehit edilmiştir. Bunun yanında işkence ve cinayetlerde yoğun bir şekilde devam etmiştir.³⁹⁰

Bu dönemde yaşanan önemli hadiselerden biri "Bab Souika Hadisesi"dir. Hareketin destekçilerinden bazıları rejimin Bab Souika'daki parti binasına girerek orada bulunan ve emniyete iletilmek üzere hareketten birçok kişinin isminin yer aldığı listeleri imha etmek istemişlerdir. Bu eylem sırasında dökülen benzin, elektrik kablolarına sıçramış ve yangın çıkmıştır. Çıkan yangında binada bulunan bekçilerden biri ölmüştür.

³⁸⁷ Veyssel Ayhan, "Tunus İsyanı: Arapların Devrim Ateşini Yakması", *Ortadoğu Etütleri*, C. 3, S. 2, (Ocak 2012), s. 70.

³⁸⁸ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 123.

³⁸⁹ Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 57.

³⁹⁰ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 246.

Rejim bu olayı her fırsatta kullanarak Nahda'yı terörizmle suçlayıp halkın nazarında prestijini düşürmeye çalışmıştır.³⁹¹

Tunus içerisinde faaliyetlerini devam ettiremeyen hareket, 2011 devrimine kadar çalışmalarını daha çok yurt dışında devam ettirmiş olup Zeynelabidin b. Ali dönemi, Nahda için en zor yıllar olmuştur. Nitekim Zeynelabidin b. Ali kendisine en büyük muhalefet olarak gördüğü hareketi tamamen yok etmek için uğraşmıştır. Bu amaçla hareketin dergisi olan el-Fecr yasaklanmış, liderler tutuklanmış, hareketin öğrenci sendikası kapatılmıştır. Zeytûne Camii'ndeki din dersleri ve okullarda İslâmî kıyafetler yasaklanmış, Nahda'ya sempatisi olanlar tutuklanırken aile fertlerinin işe alınması engellenmiş, eğitim bakanlığı marksist zihniyetin eline teslim edilmiştir.³⁹²

Hareketin Nahda dönemi; yasaklanma, hapis ve sürgünlerle geçtiği için bu dönemde aktif bir şekilde faaliyet yürütülmediğini söyleyebilmek mümkündür.

3.2. Nahda Hareketi'nin Hedefi ve Yöntemi

Bu başlık altında, Nahda Hareketi'nin hedefi ve yöntemi derken sadece günümüzde daha çok siyasî bir parti olarak faaliyet gösteren Nahda'nın hedefi ve yöntemini kastetmeyip kuruluşundan bu yana hareketin hedef ve yöntemini anlatmaya çalışacağız.

3.2.1. Nahda Hareketi'nin Hedefi

Tunus'ta, İslâmî Hareket'in en önemli hedefi toplumdaki dinî duyarlılığın artırılmasına yönelik olmuştur. Zira Tunus toplumu hem sömürge dönemini yaşamış hem de sömürge sonrası laikleşme politikalarına maruz bırakılarak dinî değerlerden ve duygulardan uzaklaştırılmıştır. Bu durum İslâmî hareket tarafından “kimliksizleştirilme” olarak algılanmış ve çare olarak da “köklere dönme” üzerinde durulmuştur. 1981 yılında ilan edilen hareketin kuruluş manifestosunda bu durum şöyle anlatılır:

“Ülkemizin de bir parçası olduğu İslâm dünyası yağmalama, kişilik ve maslahatlarından uzaklaşma hareketlerine tanık olmaktadır. Ortaçağdan beri çöküşe neden olan faktörler, toplumun bünyesinde hala yaşamakta, liderlik ve halkı aydınlatma görevinden, sömürgeci Batı çıkarları ve kökü olmayan ve halk düşmanı azınlıkların

³⁹¹ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 61.

³⁹² Erdem, *Tunus'ta İslâmcı Hareketlerin Yükselişi: En-Nahda Örneği*, s. 70.

çıkarları uğruna uzak durulmaktadır. Bütün bu saldırıların hedefi İslâm olmuştur ve bunun sonucu olarak da İslâm bazen tedrici bazen de hızlı bir şekilde yönlendirme mekanizmalarından ve hayatımızdan fiilen uzaklaşmıştır.”³⁹³

Hareket, İslâm’a ve camiye saygınlığı yeniden tesis etmeyi, bu durumun çaresi olarak görmüş ve yapılması gerekenleri söz konusu manifestoda şöyle belirtmiştir:

“Tunus için bağımlılık, yabancılaştırma ve sapıklığa son verecek ve Afrika’da İslâm uygarlığı için büyük bir üs olmak gibi önemli görevlerini yeniden üstlenecek bir İslâm şahsiyetini diriltmek.

İslâm düşüncesini, İslâm’ın değişmez temel ilkeleriyle ve gelişen hayatın gerekleri ışığı altında yenileştirip, çöküş çağlarının tortusundan ve Batılılaştırma izlerinden temizlemek.

Geleceğini tayinde kitlelerin meşru haklarını almalarını her türlü iç vasilik ve dış hegemonyadan uzak bir şekilde sağlamak.

Ekonomik yaşamın yapısının insanca temeller üzerine kurulmasını ve ülkede servetin adil bir şekilde; kişinin emeğine ve ihtiyacına göre İslâm ilkesinin ışığı altında sağlanması.

Halkımızın ve bütün insanlığın ferdî yok oluş, toplumsal dengesizlik ile devlet baskısından bütünüyle kurtulabilmesi için yerel, bölgesel, Arap dünyası ve hatta evrensel düzlemde, İslâm’ın uygarlık ve politik oluşumunun yeniden diriltilmesi için gerekli sorumluluğu paylaşmak.”³⁹⁴

Bu maddelere bakıldığında krizin nedeni olarak İslâmî değerlerden uzaklaşmanın görüldüğü ve çözüm için ise İslâm’ın işlevselleştirilmesi esasının hedef alındığını söylenebilir.

Nahda Hareketi ilk ortaya çıktığı dönemlerde, içinde bulunulan zamanın şartlarına da uygun olarak daha çok bireysel uyanışı hedeflemiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde; ezilen sınıfların hakları, adalet, rejimin otoriterliği ve bundan çıkış yolu olarak demokrasi, insan hakları, kadın hakları gibi meseleler de hareketin konu edindiği temel hedefler arasında yer almıştır. Bu açıdan bakıldığında Nahda Hareketi’nin “kânûn-ı esâsî”si diyebileceğimiz 1988 manifestosunda, kanunlar dahilinde daha demokratik bir yaklaşımın benimsendiğini söyleyebilmek mümkündür. Nitekim, hareketin ideolojisinin ve siyasî yapısının belirlendiği manifestonun ikinci faslında

³⁹³ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 11.

³⁹⁴ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 14-15. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Min Tecrubeti’l Hareketi’l İslamiyye fi Tunus*, s. 288.

hareketin hedeflerinden bahsedilmiştir. Bu hedefler; siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel olarak kısımlara ayrılmış olup siyasî alandaki hedeflerin ilk maddesinde; cumhuriyet rejimine karşı olunmadığı ve bu rejimin dayandığı esasları desteklemek, sivil toplumu korumak, halk egemenliği ilkesini gerçekleştirmek ve şûrâ esasını yerleştirmek şeklindeki hedefler yer almıştır. İkinci madde ise, özgürlüğün gerçekleştirilmesi şeklindedir. Çünkü özgürlük, Allah'ın insanları ve mahlukatı şerefli kılmasının anlamını somutlaştırmaktadır. Bunun gerçekleşmesi ise, özel ve kamu özgürlüklerini, insan haklarını desteklemek, idarenin tarafsızlığını ve yargının bağımsızlığını sağlamaya bağlanmıştır.³⁹⁵

Manifestodaki hedefler arasında daha çok sivil toplum, halk egemenliği, demokrasi anlamına gelebilecek şûrâ, özgürlük, insan hakları, yargı bağımsızlığı gibi konuların yer almasında; hareketin siyasî ve toplumsal konulara yönelmesi sonrasında bu alanlarda karşılaştıkları zorlukların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Manifestonun diğer maddelerinde ise daha çok dış politika ile ilgili hedefler zikredilmiştir. Bunları; tüm baskılardan uzak olarak ülkenin bütünlüğü, bağımsızlığı ve onuru üzerine bina edilmiş bir dış politikanın takip edilmesi, Arap ülkeleri ve diğer İslâm ülkeleri arasında yardımlaşma ve işbirliğine destek verilmesi, Arap ve İslâm birliği ruhunun yaygınlaştırılması, ümmetin temel sorunları noktasında halkın bilinçlendirilmesi ve parçalanmayı önleyip birliğin sağlanması için gayret gösterilmesi, Kuzey Afrika ve Arap ülkeleri arasındaki birliğin sağlanmasına büyük önem verilmesi, Filistin'in kurtuluşu için mücadele edilmesi, Arap ve İslâm bölgelerinde ve tüm dünyadaki kurtuluş sorunlarına ve hareketlerine destek olunması ve bu uğurda mücadele veren tüm halklarla dayanışma içinde olunması, Afrika ülkeleriyle yardımlaşma ve dayanışmanın geliştirilmesi ve bunun ülke için stratejik bir yönelme olarak kabul edilmesi³⁹⁶ olarak özetleyebilmek mümkündür.

Bu hedefleri göz önünde bulundurarak hareketin, sadece Tunus'a yönelik değil uluslararası düzeyde ve özellikle Arap ve İslâm halklarına yönelik bir takım hedeflere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

2011 Tunus devrimi sonrası Nahda Hareketi, resmî olarak parti hüviyetini de kazanmış olup parti tüzüğünde; ulusal birliği ve bağımsızlığı korumak, Arap

³⁹⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 546-547. Ayrıca bkz. Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslamiyye*, s. 339.

³⁹⁶ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 547. Ayrıca bkz. Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslamiyye*, s. 339-340.

Mağribi'nin bütünlüğünü harekete geçirmek, Arap ve İslâm halkları arasında birliği desteklemek, halkın egemenliği ilkesi doğrultusunda demokratik, sivil, adil ve eşitlik ilkesinin yer aldığı bir devlet inşa etmek, insan haklarını korumak, çoğulculuk ve basın özgürlüğünü sağlamak, ılımlılık kültürünün sağlamlaştırılmasına katkıda bulunmak, Arapça'yı temel eğitim dili haline getirmek gibi hedefler yer almıştır.³⁹⁷

Nahda Hareketi'nin ilk dönemlerinden günümüzdeki haline kadar olan serüvenine baktığımızda demokrasiye daha çok vurgu yapan bir yola doğru evrildiğini söyleyebiliriz. Parti tüzüğünde yer alan 'ılımlılık kültürünün sağlamlaştırılması' ifadesini de bu doğrultuda anlayabilmek mümkündür.

3.2.2. Nahda Hareketi'nin Yöntemi

Temel hedefi toplumun dinî uyanışını harekete geçirmek olan Nahda Hareketi, bu hedefi gerçekleştirmek için ilk dönemlerinde daha çok Cemâat-ı Tebliğ tarzı bir metot takip etmiştir. Bu faaliyetlerinin gerçekleştiği yerler ise genellikle camii ve okullardan oluşmuştur.³⁹⁸

1981 yılında yayınlanan beyannamede, hareketin hedeflerini gerçekleştirmek için camiler, bütün halk kitlelerini kapsayacak biçimde yeniden canlandırılarak hedefi gerçekleştirmede bir araç olarak sunulmuştur. Hareketin kullandığı diğer yöntemler ise; paneller ve sempozyumlar düzenleyerek düşünce ve kültür hareketlerini canlandırmak, muhafazakâr basın ve medyayı desteklemek, sendikal hareketlere yardımcı olmak, değişimin bir aracı olarak şiddeti reddetmek şeklinde özetlenebilir.³⁹⁹

Hareket, camii ve mescitlerin dışında okullarda da faaliyetlerini yürütmüştür. Başlangıçta ortaokul ve liselerde yürütülen bu faaliyetler, sonrasında öğrenci birliği ile birlikte üniversitelerde de gerçekleşmiştir. Ayrıca hareket; işçi sendikası gibi diğer gruplarla iletişime geçilip gösterilerde yer alarak⁴⁰⁰ toplumsal etki bırakmak şeklinde bir yöneme de başvurmuştur.

Nahda Hareketi'nin kullandığı en önemli yöntem, kanunlar içerisinde hareket ederek şiddetten uzak durmasıdır. Faaliyetlerini barışçıl ve çoğulculuk ilkesine bağlı kalarak gerçekleştiren Nahda Hareketi, kuruluşundan günümüze kadar şiddeti bir yöntem olarak kabul etmediklerini ifade etmişlerdir. Bu konuda "İslâm ve Şiddet

³⁹⁷ <http://www.ennahdha.tn>.

³⁹⁸ Gannûşî, *el-Hareketü'l-İslâmiyye ve Mes'eletü't-Tağyîr*, s. 109.

³⁹⁹ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 546. Ayrıca bkz. Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fi Devleti'l-İslâmiyye*, s. 337-338.

⁴⁰⁰ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 76-77.

Eylemleri” başlıklı bir makale kaleme alan Gannûşî’ye göre; hareketin hedefi, İslâmî bir toplum oluşturmak için toplumda olup bitenleri İslâm ile değiştirmektir. Dolayısıyla bu konuda izlenecek yöntem de Peygamber’in bu konuda izlediği metoda uygun olmalıdır. Bu metot, “açık seçik bir tebliğ ve güzel sabır” şeklindedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber, tüm baskı ve zulümlere sabırla katlanarak zorbalığa zorbalıkla karşılık vermekten ashabını men etmiş ve cahiliye saldırılarına fikir ile karşılık vermeleri çağrısında bulunmuştur. Gannûşî’ye göre bu metodu sadece Hz. Peygamber kullanmamış diğer tüm peygamberler de aynı şekilde davranarak güçleri yettikleri halde şiddete şiddet ile karşılık vermekten imtina etmişlerdir. Zaten şiddet eğilimi göstermek, Müslümanları zorbalık ve kaba güç ithamına maruz bırakarak karşı tarafın eline koz vermek anlamına gelecektir. Oysa peygamberler çağrılarını, iman suçlamasının dışında her türlü suçlama ve ithamdan soyutlamaya son derece özen göstermişlerdir. Bu sebeple İslâm davetçilerine düşen de kitlelere İslâmî hakikatleri tebliğ etmektir. İnsanlar, İslâm egemenliğini tanımadıkça, onları İslâm kanunlarına zorlamak, İslâm ceza hukukunu yürürlüğe koymak, İslâm davetçilerinin işi değildir.⁴⁰¹

Gannûşî, seksenli yılların başında bu makaleyi yazıp şiddeti reddetmesine ve Nahda Hareketi’nin beyannamelerinde bu durumun reddedilmesine rağmen hem hareket hem de Gannûşî zaman zaman şiddet eylemleri ile itham edilebilmiştir.

Barışçıl ve çoğulculuğu esas alan bir yöntemle hareket etmek de Nahda’nın izlediği politiklardan biri olmuştur. Zira 2011 devrimi sonrası yapılan ilk seçimlerde tek başına iktidarı elde edebilecekken Nahda çoğulcu siyaseti tercih edebilmiş ve iktidarı diğer partilerle paylaşabilmiştir. Ayrıca hareketin birçok üyesi yıllarca süren hapis hayatı, işkence, baskı ve şiddete maruz kalmasına rağmen Nahda, iktidara geldiğinde intikam düşüncesi ile hareket etmeyerek medenî bir yol takip etmiştir. Tüm bunlar, Nahda’nın barışçıl bir yöntem takip ettiğini göstermektedir.

3.3. Nahda Hareketi’nin Fikrî Yapısı

Nahda Hareketi, lideri Râşid Gannûşî ile özdeşleşmiş bir hareket olduğu için hareketin temel fikrî yapısını Gannûşî’nin fikirlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu bakımdan nasıl ki Gannûşî farklı kaynaklardan beslenerek kendine özgü bugünkü zihnî yapısını geliştirmişse Nahda Hareketi de fikrî düzeyde diğer İslâmî

⁴⁰¹ Gannûşî, *İslâmî Yöneliş*, s. 235-241. Ayrıca bkz. Gannûşî, *Makâlât*, s. 173-176.

hareketlerden etkilenerек tecrübeler edinmiş ve nihayetinde Tunus'a özgü kendi yapısını oluşturarak özgün bir hareket halini almıştır.

Râşid Gannûşî'nin hayatını anlatırken değindiğimiz gibi Gannûşî, yüksek lisans eğitimi için Paris'e gittiğinde orada Cemâat-ı Tebliğ ile tanışmış ve ilk vaaz tecrübesini bu şekilde yaşamıştır.⁴⁰² Tunus'a döndüğünde Zeytûne Camii'nde karşılaştığı ve daha sonra Nahda Hareketi'nin nüvesini oluşturacakları grup da bu cemâatin bir uzantısı şeklindedir. Her ne kadar başlangıçta daha çok yöntem olarak Tebliğ Cemâati şeklinde faaliyet gösterilmişse de, hareketin siyasetten uzak, dinin daha çok ahlakî ve bireysel yanı üzerinde durması, onun fikrî yapısında da Tebliğ Cemâati'nin rolü olduğunu göstermektedir.

İhvân-Müslimîn, dünya üzerinde birçok İslâmî hareketi fikrî düzeyde etkilediği gibi Nahda Hareketi üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim başta Gannûşî olmak üzere hareketin lider kadrosu ve birçok mensubu İhvân düşünürlerinin kitapları ile yetişmişlerdir. Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Abdülkadir Udeh, Muhammed el-Gazali ve Yusuf el-Kardavî gibi düşünürler, kitapları ile Nahda üzerinde etkili olmuşlardır.⁴⁰³ Yine Hasan el-Bennâ'nın İslâm dünyasındaki krizin sebeplerine dair tanıları ve kurtuluşa yönelik reçeteleri Gannûşî'yi ve dolayısıyla Nahda Hareketi'ni etkilemiştir. Çünkü söz konusu krizin sebepleri sadece Mısır için geçerli olmayıp Tunus için de geçerlidir ve sunulan çareler Tunus için de çare olabilecektir.⁴⁰⁴ Bu bakımdan Nahda'nın, başlangıçta İhvân'dan oldukça etkilenmiş olduğunu ve hareketin ilk dönemlerindeki selefi duruşunun, bu etki ile gerçekleştiğini söyleyebilmek mümkündür. Zaten Gannûşî de daha öncede zikrettiğimiz gibi Tunus İslâmcılığı'nın bileşenlerini anlatırken ikinci bileşen olarak İhvân-ı Müslimîn'i zikretmiştir.⁴⁰⁵

İhvân'ın hareket üzerindeki fikrî etkisinden dolayı Batılı kaynaklarda Nahda Haraketi bazen İhvan'ın Tunus kolu gibi değerlendirebilmişlerdir.⁴⁰⁶

Nahda Hareketi'nin fikrî yapısının şekillenmesinde, on dokuzuncu yüzyıl Tunus reform hareketlerinin etkisinden de bahsedebilmek mümkündür. Hayrettin Tunusî'nin fikirleri ve ıslaha yönelik çalışmaları Nahda için bu noktada örneklik teşkil etmiştir.⁴⁰⁷

⁴⁰² Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 95.

⁴⁰³ Esposito, John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 97.

⁴⁰⁴ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 70-73.

⁴⁰⁵ Bkz. Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*, s. 82-83.

⁴⁰⁶ Aynı değerlendirilme Sudan İslâmî Hareketi için de geçerlidir. Ancak her iki hareket de İhvân'dan etkilenmekle birlikte yerel miraslarını kullanıp özgün bir karakter sergileyebilmişlerdir.

⁴⁰⁷ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 74-75.

Ayrıca sömürge döneminde Fransa'ya karşı mücadele veren Tunus ıslah hareketlerinin de Nahda'nın fikrî yapısında etkisi olmuştur. Öyle ki hareket, bu reform ve ıslah hareketlerinin mirasçıları ve takipçileri olarak algılanmış o dönemde yazılan bazı kitaplar, Nahda'nın temel kaynakları arasında yer almıştır.⁴⁰⁸ Bu açıdan bakıldığında diyebiliriz ki, başlangıçta İhvacı söyleme sahip olan hareket, bu söylemi yerel miras ile harmanlayarak kendine özgü bir üslûp oluşturmuştur. Bu üslûp, kendi medeniyetinin dışında diğer medeniyetleri de fayda noktasında değerlendirmeye katmaktadır. Bu medeniyetlerin başında da Batı medeniyeti yer almaktadır. Zira Nahda'nın fikrî yapısı, Batı'yı tamamen reddetmek veya eleştirisiz kabul etmek üzerine değil, iyice analiz edip faydalı yönlerini alma üzerine kuruludur.

Nahda Hareketi'ne fikrî düzeyde katkı yapan bir diğer grup, sol kesim olmuştur. Özellikle üniversitelerde sol gruplarla iletişime geçilmesi, harekette; fakir halk ile mutlu azınlık, bir başka deyişle sömürülen fakirler ile sömüren zenginler konusunda yani sosyal adalet konusunda duyarlılık oluşturmuş ve hareket, İslâm'da adalet, mülkiyet hakkı gibi konular üzerinde durmaya başlamıştır.⁴⁰⁹ Benzer bir etkiyi de İran İslâm devrimi yapmış ve hareketin sosyo-ekonomik konulara eğilimini sağlayıp siyaset düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Nitekim, Gannûşî, "İran devrimi bize yeni söylemler verdi. Bazı solcu sosyal kavramları İslâmlaştırmamızı ve sosyal çatışmayı İslâmî bağlama yerleştirmemizi sağladı"⁴¹⁰ diyerek İran devriminin hareket üzerindeki etkisini ifade etmiştir.

Batı dünyası da Tunus Nahda Hareketi'ni etkileyen kaynaklar arasında gösterilebilir. Zira hareketin temsilcileri genellikle başta Fransa olmak üzere Avrupa'da ya da Tunus'taki modern okullarda eğitim almışlardır.⁴¹¹ Ayrıca Zeynelabidin b. Ali döneminin baskıcı yapısından dolayı hareketin birçok mensubu daha çok Avrupa ülkelerine kaçmış ve uzun yıllar oralarda yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu durumunun, hareketin fikrî yapısına etki ettiğini söyleyebiliriz. Yine bu etkiyi Nahda'nın ılımlılaştırma yönüne evrilmesinde de görebilmek mümkündür.

⁴⁰⁸ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 176.

⁴⁰⁹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 91-92.

⁴¹⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 97.

⁴¹¹ Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 58.

3.4. Nahda Hareketi'nin Organizasyonel Yapısı

Kuruluşundan günümüze geniş bir halk tabanına ve desteğine sahip olan Nahda Hareketi'ni başarılı kılan unsurlardan biri de hareketin organizasyonel yapısı olmuştur. Bu noktada hareketin tüzüğünde yer alan ve önemli gördüğümüz hususları, hareketin websitesindeki bilgilerden alıntılarla aktarmaya çalışacağız.

Nahda Hareketi şu organlardan oluşur;

- Genel Kongre
- Genel Şûrâ Meclisi
- Hareketin Başkanı
- Tenfiz Bürosu (Yürütme Kurulu)

Genel kongre, hareketin en üst otoritesidir. Dört yılda bir olağan bir şekilde toplanır. Gerekli çoğunluğun sağlanmaması halinde 24 saat içinde tekrarı yapılır. Bu kongrede; hareketin lideri, yürütme kurulu başkanı ve şura meclisi başkanı, üyelerin oyları ile belirlenir. Genel kongrenin olağanüstü toplanması ise, hareketin liderinin talebi, şûrâ meclis üyelerinin üçte ikisi veya üyelerin üçte birinin talebi üzerine toplanır. Gerekli çoğunluğun elde edilmemesi halinde 24 saat içinde tekrar toplanır. Şûrâ meclisi, kongredeki üyelerin temsil oranını sınırlayıp belirler ve çalışma programını ve cetvelini belirleyerek bunu kongrenin bürosuna arz eder.

Şûrâ meclisi ise, üçte ikisi gizli oylama ile seçilen 150 üyeden oluşur. Diğer üçte biri ise bölgelerden, yurt dışında olanlardan, kadınlar, gençler, parlamento üyeleri ve partinin hükûmetteki grubundan oluşur. Şûrâ meclisine seçilebilmek için hareket içerisinde üyelik şartlarını ihlal etmeksizin en az üç yıl kayıtlı üye olma şartı aranır. Bu meclis üç ayda bir hareket liderinin isteği veya üyelerin üçte birinin isteği doğrultusunda toplanır. Yine meclise ilk olarak yaşça en büyük olan kişi başkanlık eder. Sonrasında meclis üyeleri arasında gizli oy ile başkan seçilir.

Şûrâ meclisinin görevleri; hareketin ana politikalarını ve genel yönelimlerini belirlemek, parti başkanı veya devlet başkanı ya da parlamento başkanı için aday önermek, parlamento, bölge ve belediye seçimlerinde aday olacak kişileri belirlemek, yürütme kurulunun üyelerini belirleyip işlerini denetlemek, finansal politikaları belirlemek, yürütme kurulu tarafından oluşturulan tüzük ve listeleri doğrulamak, genel kongreyi belirlemek ve kongre için tüzük önerisinde bulunmak, mali denetim kurulu başkanı ve üyelerini seçmek, partinin iç tüzüğünü düzenlemek şeklindedir.

Hareketin lideri olabilmek için ise bir takım şartlar aranmıştır. Bu şartlardan ilki otuz beş yaşından küçük olmamaktır. Üyelik şartlarını ihlal etmemek kaydıyla en az on sene hareketin üyeliğine sahip olmak veya arka arkaya en az dört yıl şûrâ meclisi üyeliği, yürütme kurulu üyeliği, tüzük komisyonu başkanlığı, mali denetim komisyonu başkanlığı ve bölgesel genel sekreterliği görevlerinde bulunmuş olmak da diğer şartlardandır.

Hareketin liderinin seçimi, genel kongrede salt çoğunluk gözetilerek doğrudan gizli oy yöntemi ile belirlenir. Çoğunluğun elde edilmemesi halinde birinci ve ikinci aday arasında yeniden seçim yapılır. Eşitlik halinde ise yaşça büyük olan kişi lider olarak kabul edilir. Aynı kişi hareket lideri olarak ikiden fazla seçilemez.

Hareketin lideri yürütme kuruluna başkanlık eder. Ayrıca liderin; yürütme kurulu ile birlikte partinin planlarını ve kararlarını belirlemek, parti politikalarını ve kararlarını uygulamak, iç ve dış ilişkilerde patriyi temsil etmek, cezaların düzenlenmesi ve af çıkarmak gibi görevleri vardır.

Hareketin liderliğinin münhal olması halinde ise, şûrâ meclisi yeni başkan seçme görevini üstlenir. Münhal olma hali ise ölüm, görevi yerine getirmekten aciz duruma düşmek, istifa ve bu istifanın şûrâ meclisi tarafından kabul edilmesi ile gerçekleşir.

Yürütme kurulu; hareketin başkanı, başkan yardımcısı veya yardımcıları ve iç tüzüğün belirlediği görevlerle yükümlü üyelerden oluşur. Üyeleri, şûrâ meclisi kabul eder ve bu kabul meclis üyelerinin üçte birinden az olmamak kaydıyla gerçekleşir. Hareketin lideri şûrâ meclisini bilgilendirerek herhangi bir üyenin istifasını kabul veya reddedebilir. Şûrâ meclisi üyeliği ile yürütme kurulu üyeliği bir arada gerçekleşmez. Şûrâ meclisi, yürütme kurulu üyelerinin tamamına veya bir kısmına karşı güvenini çekip yeni birini önerebilir.

Hareketin liderinin sorumluluğu altında yürütme kurulu; genel kongre ve şûrâ meclisinin kararlarını uygulamak, yıllık çalışma planlarını düzenlemek, yürütme ile alakalı düzenlemeleri hazırlayarak şûrâ meclisine sunmak, genel bütçeyi hazırlayarak şûrâ meclisine sunduktan sonra uygulanmasını takip etmek, ulusal veya uluslararası çeşitli konularda duruş belirlemek, usul kurallarına göre belirli sektörlerde ve konularda merkezi bürolar oluşturmak, daimi veya geçici uzmanlık komiteleri kurmak, şûrâ

meclisi tarafından belirlenen şartlara göre meclis, bölgesel, belediye ve diğer seçimlerde, parti adayını belirlemek gibi görevleri üstlenir.⁴¹²

3.5. Nahda Hareketi ve Arap Baharı

Arap baharı; 2010 yılının sonlarına doğru halk ayaklanmaları şeklinde ilk olarak Tunus'ta başlayan ve kısa süre sonrasında Mısır, Libya, Fas, Suriye, Yemen gibi birçok Arap ülkesini ve dolaylı olarak tüm Ortadoğu'yu etkileyen sürece verilen addır. Bu süreç içerisinde Tunus, Mısır ve Libya'da otoriter rejimler son bulmuş; Ürdün, Kuveyt ve Yemen'de hükümetler değişmiş, Suriye ise küresel güçlerin rekabetine sahne olmuş ve iç savaşa sürüklenmiştir. Bu süreçten başarılı bir şekilde çıkarak demokratik dönüşümünü gerçekleştiren tek ülke ise Tunus olmuştur.⁴¹³

Bu sürecin Arap Baharı olarak tanımlanması noktasında birçok tartışma yaşanmış olup bu isimlendirmeyi ilk kullanan kişi Foreign Policy yazarı Marc Lynch olmuştur. Lynch, "Sedir Baharı" olarak isimlendirilen ve Refik Hariri'nin öldürülmesi sonucu Beyrut'ta başlayıp Başbakan Karami'nin istifası ile sonuçlanan halk hareketlerine gönderme yaparak Tunus'taki durumu "Arap Baharı" olarak adlandırmıştır. Sonraki süreçlerde bu ifadenin kullanımı yaygınlaşmış ve bölgedeki ayaklanmalar genel olarak "Arap Baharı" olarak anılmıştır.⁴¹⁴

Sürecin Arap Baharı olarak adlandırılması, Arap dünyasının birleşik bir unsur gibi sayılıp süreçteki yerel dinamiklerin dikkate alınmadığı yönünde eleştirilmiştir. Zira "Arap" gibi genel bir ifadenin kullanılması noktasında, Cezayir'in niçin bu süreçte yer almadığı gibi sorular cevapsız kalmaktadır. Ayrıca "bahar" ifadesi, süreci tam olarak anlatamamaktadır. Örneğin Suriye'de yaşananları bahar olarak tanımlamak mümkün değildir. Bu bakımdan Arap Baharı tanımlaması, süreci tam olarak yansıtmamaktadır.⁴¹⁵ Yine bu süreci ifade etmek için Arap İsyanı, Arap Uyanışı, Arap Devrimi, Arap Kıyımı, süreçteki sosyal medyanın rolüne binaen Facebook Devrimi gibi isimlendirmeler de kullanılmıştır. Araplar arasındaki en popüler kullanımı ise, süreçteki insan rolünün

⁴¹² <http://www.ennahdha.tn/>

⁴¹³ Murat Açıl, "Tunus'un Demokratik Dönüşümü ve Anayasa Yapım Süreci", *Selçuk Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 25, S.1,(2017), s. 166.

⁴¹⁴ Baran Kuşoğlu, *The Arap Spring and Turkish Model*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 16.

⁴¹⁵ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 237.

önemine vurgu yapma anlamında “Arap Uyanışı” olmuştur.⁴¹⁶ Ancak süreci tanımlamak noktasında akademik kaynaklarda daha çok “Arap Baharı” ifadesi kullanılmaktadır.

Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerini etkileyen bu sürecin başlangıç yeri ise Tunus olmuştur. Halk olayları, ilk olarak Tunus’ta başladığı için özelde bu devrime “Tunus Devrimi” denmiştir.⁴¹⁷ Ancak “Tunus Devrimi” tanımı, Batılı kaynaklarda daha çok “Jasmine Revolution” yani Tunus milli çiçeğine atfen “Yasemin Devrimi” şeklinde karşılık bulmuştur. Bunun yanında “Yasemin Devrimi” ifadesini, 1987 yılında Zeynelabidin b. Ali’nin yapmış olduğu devrime verilen isim olduğu gerekçesiyle hoş karşılamayanlar da olmuştur.⁴¹⁸

Tunus’ta yirmi üç yıllık iktidarı boyunca muhalefeti bastırma ve susturma politikası güden Zeynelabidin b. Ali, uyguladığı ekonomik politikalarla da Tunus’a refah getirememiştir. Yatırımların yetersizliği, yolsuzluk gibi sebeplerden dolayı işsizlik ve halkın yönetime karşı güvensizliği artmıştır. Ülkeyi polis devletine çeviren Zeynelabidin b. Ali, görünürde girdiği her seçimi kazanmaktadır. Ayrıca ekonomik göstergeler Tunus ekonomisinin büyüdüğüne işaret etmektedir. Ne var ki gerçekte yaşananlar bunun tam tersidir. Belli bir kesim ve yönetici sınıf, büyük bir serveti kontrol etmekteyken halkın büyük bir kesimi işsiz ya da düşük ücretli olarak çalışmaktadır. Özellikle basına yansıyan Wikileaks belgeleri doğrultusunda, Zeynelabidin b. Ali ve ailesinin sahip olduğu servete yönelik kuşkular doğmuş ve yolsuzluk iddiaları gündeme gelmiştir.⁴¹⁹ Sonuçta bu dönemin otoriter yönetimi ve ekonomik geri kalmışlık, Tunus toplumunda yılların birikimi ile oluşan toplumsal bir öfkeye yol açmıştır.

Tunus’ta toplumsal öfkenin patlamasına neden olan olay ise, 17 Aralık 2010 tarihinde Muhammed Bouazizi adlı gencin Sidi Bouzid şehrinde kendini yakarak intihar etmesi şeklinde gerçekleşir. Bu genç, geçimini sağlayamadığı için üniversite öğrenimini yarıda bırakarak seyyar satıcılık yapmaya başlamıştır. Ancak gerekli izni alamadığı için de zabıta memurları ile sorunlar yaşamış (bazı iddialara göre memurun rüşvet istemesi ve Bouazizi’nin buna karşı çıkması da söz konusudur) ve yaşanan tartışmada bayan bir memur tarafından tokatlanarak arabasına el konmuştur. Arabasını alamayan ve tokatlanmayı onur kırıcı bir muamele olarak gören Bouazizi kendini ateşe vererek intihar etmiştir. Başlangıçta Bouazizi’nin yakınları ve bazı sendikalar tarafından

⁴¹⁶ Kuşoğlu, *The Arab Spring and Turkish Model*, s. 17.

⁴¹⁷ Ayrıca bu devrim için; “14 Ocak Devrimi”, “Hürriyet ve Onur Devrimi” gibi isimlendirmeler de söz konudur. Bkz. Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır*, s. 33.

⁴¹⁸ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus’ta En-Nahda Hareketi*, s. 236.

⁴¹⁹ Koçak, “Yaseminde Devriminden ‘Arap Baharı’na Tunus”, s. 33,40.

protesto edilen bu durumun, basına yansması ile protesto eylemleri tüm Tunus'a yayılmıştır. Bouazizi'nin intiharından sonra başka intiharlar da gerçekleşmiş ve olay halk ayaklanmasına dönüşmüştür. Sosyal medya aracılığıyla hızla yayılan haberler, Tunus sınırlarını da aşmış ve benzer problemler yaşayan diğer birçok Arap ülkesinde de protesto gösterileri başlamıştır.⁴²⁰ Bouazizi ve diğer intihar eylemleri aslında yılların biriktirdiği öfkenin yansmasıdır. Hak ve hukukun gözetilmediği, servetin belli kişilerin elinde toplandığı ve otoriterliği ile muhalefete söz hakkının bile verilmediği bir toplumda yapacak hiçbir şeyleri kalmayanlar, bedenlerini ortaya koyarak devrimin ilk ateşini yakmışlardır.

Arap Baharı, birçok Arap ülkesinde yönetim değişikliğine yol açmıştır. Bu değişikliğin ilki ise ayaklanmanın ilk başladığı yer olan Tunus olmuştur. Olayların başlamasından sonra, bir ay gibi kısa bir süre içinde 14 Ocak 2011 tarihinde yirmi üç yıl boyunca Tunus'u yöneten Zeynelabidin b. Ali ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Ailesi ile birlikte Suudi Arabistan'ın liman kenti Cidde'ye kaçan Zeynelabidin b. Ali Kral Abdullah tarafından siyasetten uzak kalma şartıyla yüksek güvenlikli bir villaya yerleştirilmiştir.⁴²¹

Tunus tarihi, bağımsızlığından 2011 Devrimi'ne kadar yaklaşık elli beş yıl boyunca sadece iki başkanla yönetilmiştir. Bu açıdan bakıldığında devrimde ekonomik sebeplerin yanı sıra otoriter rejimlere başkaldırının da önemli rol oynadığı söylenebilir. Zira Tunus'ta daha öncede ekonomik sebeplerle birçok kez ayaklanmalar yaşanmış ancak hiçbiri rejim değişikliği ile sonuçlanmamıştır. Oysa 2011 Devrimi'nde insanlar, sadece “ekmek” için değil aynı zamanda “hürriyet ve onur” için sokaklara dökülmüşlerdir. Yine bu başkaldırı, ülkede belli bir kesimin tepkisi olarak değil halkın geneli tarafından ortaya konmuş bir tepkidir. Bu sebeple ayaklanmayı “İslâm” ya da “laik” olarak sadece belli bir kesimle ilişkilendirmemek gerekir. Nitekim Malika Zeghal'in aktarmasına göre Nahda yönetiminden Ajmi Lourimi devrimi anlatırken; “Tunus devrimi, İslâm devrimi değil milliyetçi ve halkçı bir devrimdir. İslâm'a karşı olmayan seküler bir devrimdir” açıklamasında bulunmuştur.⁴²² Bu bakımdan hayat tarzları ve düşünceleri birbirinden farklı olsa da göstericiler, “halk” olarak meydanlara çıkmışlardır diyebilmek mümkündür.

⁴²⁰ Merve Birdane, “Arap Baharı Sürecinde Tunus'un Demokrasiye Geçişinde Sivil Toplumun Rolü”, *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, C.6, S.10, (Ekim 2017), s. 88.

⁴²¹ Vijay Prashad, *Arap Baharı, Libya Kışı*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap Yay., İstanbul 2012, s. 48.

⁴²² Malika Zeghal, “Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition”, *Constellations*, C. 20, S.2, (Haziran 2013), s. 2-3.

Bununla birlikte Nahda'nın devrim sürecine önemli katkılar sağladığı söylenebilir. Zira bu durum Nahda için yeni bir durum da değildir. 1978'de solcuların başını çektiği işçi direnişlerine de destek vermiştir. Dolayısıyla 2011 devrim sürecinde de halkın içinde yer alarak varlığını ortaya koymuştur. Yine Ahmet Gökçen'in aktarımıyla Nahda temsilcilerinden Refik Abdusselam'a göre Nahda hareketi Zeynelabidin b. Ali'nin zulümlerine en çok karşı çıkan kesimi oluşturmaktadır. Bu karşı çıkışın neticesi olarak hareketin üyelerinden binlerce insan hapislerde kalmış binlercesi ise ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bundan dolayı denilebilir ki devrimin esas tohumlarını, yaşanan bu acılar oluşturmuştur.⁴²³

Zeynelabidin b. Ali'nin ülkeyi terk etmesi ile birlikte sembolik olarak devrim tamamlanmış ve ülke dışında olan muhalefet temsilcileri Tunus'a geri dönmeye başlamıştır. Ülkenin en büyük muhalefetini oluşturan Nahda Hareketi lideri Râşid el-Gannûşî de 30 Ocak 2011 tarihinde Tunus'a dönmüştür. On binlerin karşıladığı Gannûşî, bu süreçte herhangi bir siyasî görev almayacağını, önceliğini Nahda Hareketi'nin yapılanmasına vereceğini açıklamıştır.⁴²⁴

Devrim sonrası ilk seçim, 23 Ekim 2011'de yapılmış ve bu seçimlerden, ilk kez siyasî parti hüviyeti kazanan Nahda Partisi birinci parti olarak çıkmıştır. Yıllarca yasaklı olmasına rağmen İslâmî eğilimli Nahda Partisi'nin seçimden birinci parti olarak çıkması, kimi araştırmacılar tarafından “elli beş yıl boyunca Tunus halkına uygulanan laiklik politikalarının çökmesi” olarak yorumlanmıştır.⁴²⁵

Seçim sonuçlarına göre meclisteki sandalyelerin % 40'nı kazanarak 89 milletvekili çıkaran Nahda Partisi, tek başına iktidar olmak yerine ulusal birlik hükümeti kurulmasından yana tavır koymuş ve seçimlerden ikinci olarak çıkan Cumhuriyet İçin Halk Kongresi (CRP) ve et-Tekettul Partisi ile üçlü koalisyon kurmuştur. Bu üçlü koalisyon Fransızca kısaltmasıyla “troika” (troyka) olarak adlandırılmıştır. Bu kurucu mecliste CRP başkanı Munsif Marzuki geçici Cumhurbaşkanı, Nahda genel sekreteri Hammadi Cibali, Başbakan ve et-Tekettul'un genel başkanı Mustafa b. Cafer ise Meclis Başkanlığı görevini üstlenmişlerdir.⁴²⁶

Kurucu meclisin en önemli görevi ise yeni anayasayı hazırlayıp halk onayına sunmaktır. Bu amaçla 13 Şubat 2012'de çalışmalara başlanılmış ve altı komisyon

⁴²³ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 252.

⁴²⁴ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 31.

⁴²⁵ Bkz. Zeghal, “Competing Ways of Life”, s. 9.

⁴²⁶ Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi*, s. 39.

oluşturulmuştur. Ancak yeni anyasada şeriatın oynayacağı rol, tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Yine Nahda'nın Tunus Anayasası'nın birinci maddesinde yer alan "Tunus, dini İslâm, dili Arapça olan özgür, egemen ve bağımsız bir devlettir ve cumhuriyetle yönetilmektedir" ifadesini yeterli görmesi ülkedeki selefi grupların itirazlarına sebep olmuş ve ülkede geniş çaplı gösteriler düzenlenmiştir. Yine bu süreçte Tunus'un solcu liderlerinden Şükrü Belayid'in bir suikast sonucu 6 Şubat 2013'te öldürülmesi ile ülkede iktidar karşıtı gösteriler düzenlenmiş ve Cibali Hükümeti istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu istifanın üzerine Nahda Partisi'nden ve İçişleri Bakanı olan Ali Larayid yeni hükümeti kurmakla görevlendirilmiştir. Ancak bu hükümet döneminde de bir başka suikast yaşanmış solcu-laik lider Muhammed İbrahimi öldürülmüştür. Bazı kesimler yaşanan bu cinayetlerden Nahda'yı sorumlu tutmuş ve oluşan kriz üzerine Nahda'nın en büyük ortağını oluşturduğu Troyka Hükümeti 9 Ocak 2014'te istifa etmiştir. Ülkeyi yönetme görevi ise, tarafsız teknokrat hükümetine devredilmiştir.⁴²⁷ Seçimle iş başına gelmiş olan Nahda Partisi'nin yaşanan olaylar neticesinde istifa ederek hükümetten çekilmesi, yaşanan krizin tırmanışını önlemek ve demokrasi kültürünün ülkede yerleşmesine katkı sağlamak noktasında önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Troyka Hükümeti'nin istifasından sonra farklı siyasî parti ve grupların çalışmalarıyla yaklaşık iki yıl süren yeni anayasa taslağı 27 Ocak 2014'te kurucu meclis tarafından kabul edilmiştir.⁴²⁸ Herhangi bir iç savaşa yol açılmaksızın farklı gruplar tarafından hazırlanan anayasa taslağının sorunsuz bir şekilde kabul edilmesi Arap coğrafyası açısından bakıldığında üzerinde durulması gereken bir gelişme olarak kaydededilebilir.

Yeni anayasanın kabulü ile birlikte 2014 yılı, Tunus için önemli iki seçimin yaşandığı yıl olmuştur. Yeni seçim sistemine göre ilk olarak 26 Ekim'de parlamento seçimleri yapılmış; sonrasında ise ilk turu 23 Kasım, ikinci turu 21 Aralık'ta olmak üzere Cumhurbaşkanlığı seçimi gerçekleşmiştir. 2014 Parlamento seçimlerinden % 37 ile Nida Tunus Partisi birinci parti, % 27 oy oranıyla Nahda Partisi ise ikinci parti olarak çıkmıştır. Nida Tunus Partisi, devrimden sonra şekillenen ve Burgiba döneminde bakanlık yapmış laik fikre sahip Bâcî Kâid es-Sebsî liderliğinde çeşitli fikirleri temsil

⁴²⁷ Koçak, *Yasemin Devrimi'nden Arap Baharı'na Tunus*, s. 46-49.

⁴²⁸ Rumeysa Köktaş, "Tunus", *Ortadoğu Yıllığı 2014*, ed. Kemal İnâat, Muhittin Ataman, Açılım Kitap s. 360.

edenler tarafından oluşturulmuş bir partidir.⁴²⁹ Nahda Partisi'nin bir önceki seçime göre oy kaybı yaşayarak ikinci konuma düşmesinde birçok sebep yer almakla birlikte iki yıllık hükümeti dönminde yaşanan siyasî krizlerde çokça yıpratılması, ekonomik sıkıntıların çözülememiş olması ve anayasa yapımında Nahda'nın şeriat kanunlarından vazgeçmesi⁴³⁰ gibi sebeplerin oy kaybında etkili olduğu söylenebilir.

2014 yılında yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ise Nahda Partisi herhangi bir aday göstermemiştir. Seçimleri ise ikinci turda % 56 oyla Nida Tunus Partisi lideri es-Sebsî kazanmış olup halen bu görevi yürütmektedir.⁴³¹ Nahda'nın Cumhurbaşkanlığı için aday göstermemesinde parlamento seçimlerinde alınan yenilgiye bir diğerini eklemek istememesi ve Mısır'da Muhammed Mursî'nin darbe ile devrilmesi deneyiminin etkili olduğu söylenebilir.⁴³²

2014 seçimlerinde oy kaybı yaşayan Nahda Partisi, devrim sonrası ilk yerel seçimlerden ise birinci parti olarak çıkmıştır. 6 Mayıs 2018'de yapılan belediye seçimlerine katılım oranı % 33, 7 olmuştur. Bu seçimlerde Nahda Partisi % 27,5 ile birinci parti olmuş; Nida Tunus Partisi ise, % 22, 5 ile ikinci parti olmuştur. Ayrıca Tunus'ta laik seçmenin en yoğun olduğu başkent Tunus belediyesini de Nahda Partisi kazanmıştır.⁴³³ Yerel seçimlere katılımın düşük olması, halkın siyasileri çözüm olarak görme noktasında umutlarının düşük olduğu şeklinde değerlendirebilir. Ayrıca seçim sonuçlarının ve belediyelerde gösterilecek olan başarı seviyesinin, 2019'da yapılacak olan Parlamento ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde etkili olacağını söylemek mümkündür.

3.6. Nahda ve Siyaset

Nahda Hareketi, sosyal faaliyetler yoluyla İslâmî değerlerin toplum içerisinde yeniden yaygınlaşması için faaliyet gösterirken bu doğrultuda siyaseti de bir araç olarak kullanmıştır. Zira İslâm, bünyesinde sadece toplumsal ve kültürel mevzuları barındırmayıp hayatın tüm alanlarına şamildir. Bu kapsama siyaset de dahildir ve siyaset, İslâmcı düşüncede önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla kendisini İslâm

⁴²⁹ Ahmet Uysal, Ahmet Gökçen "2014 Tunus Seçimleri Analizi", *Akademik ORTA DOĞU*, C. 6, S. 2, (2015), s. 95, 105, 113.

⁴³¹ <http://www.mfa.gov.tr/tunus-siyasi-gorunumu.tr.mfa>.

⁴³² Uysal, Ahmet Gökçen "2014 Tunus Seçimleri Analizi", s. 122.

⁴³³ <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uzmanlar-tunus-yerel-secimlerini-degerlendirdi/1137907>

referanslı olarak tanımlayan hareket⁴³⁴ hem sosyal ve kültürel faaliyetler hem de siyasî faaliyetler yoluyla İslâmî değerlerin toplumda yeniden canlanması için çalışmıştır.

Hareket, hem Burgiba hem de Zeynelabidin b. Ali döneminde siyasî parti olmak için başvurularda bulunmuş ancak söz konusu yönetimler tarafından potansiyel bir tehlike olarak görüldüğü için bu başvurular reddedilmiş ve bu sebeple 2011 Devrimi'ne kadar siyasî arenada yer alamamıştır. Nahda Hareketi'nin siyasî alanda yer almasına karşı çıkış daha çok onun İslam'ı referans almasından kaynaklanmıştır. Devrim sonrası muhaliflerin oluşturdukları atmosfer de –daha çok kadın seçmenler üzerinde etki bırakmak noktasında- “Nahda'nın başa gelmesiyle şeriatın geleceği” şeklindedir.⁴³⁵ Oysa Nahda kuruluşundan bu yana çoğulculuğa, özgür seçimlere, azınlık haklarına, tüm laik ve dinî partilerin eşitliğine, kadın haklarına vurgu yapan İslâm referanslı bir sistemi benimsemiştir. Bu noktada İslâm'ın rolü ise, sisteme daha çok düşünsel ve ahlakî noktada değerler katmasıdır.⁴³⁶ Gannûşî'ye göre de şeriat kurallarının tam olarak uygulanması (İran ve Suudi Arabistan'da olduğu gibi) Tunus şartlarına uygun olmayıp bu noktada yapılması gereken sivil toplumun rolünün genişletilmesi ve demokrasinin teşvik edilmesidir.⁴³⁷

Nahda Hareketi Yürütme Kurulu üyesi Ajmi Lourimi'ye göre de Nahda, doğrudan İslâmî bir devlet kurma niyetinde olan veya ülkeyi şeriat kuralları ile yönetecek bir parti değildir. Ancak Nahda için İslâm, toplumsal ve siyasî olaylara çözüm üretme noktasında bir kaynaktır ve onun emirleri ile hareket etmektedir. Siyasetin icrasında farklı içtihatlar vardır ve Tunus herhangi bir Müslüman ülkede uygulanan içtihadın benzerini uygulamak zorunda değildir.⁴³⁸

Siyaseti, toplumun menfaatinin sağlanmasında kullanılan bir araç olarak gören Nahda Hareketi bu anlamda “her şeye rağmen iktidarı elde etme” yarışı içerisinde olmamıştır.⁴³⁹ Hareket için asıl önemli olan toplumun huzurunun sağlanmasıdır ve bu

⁴³⁴ <http://www.ennahdha.tn/>

⁴³⁵ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi*, s. 190.

⁴³⁶ Robin Wright, “Two Visitions of Reformation”, *Journal Of Democracy*, C. 7, S. 2, (Nisan 1996), s. 73.

⁴³⁷ İbrahim M. Ebû Rabi, “Râşid el-Gannûşî: Şeriat ve Sivil Toplum Sorunları”, http://urvetulvaska.net/rasid-el-gannusi-seriat-ve-sivil-toplum-sorunlari-ibrahim-m-ebu-rabi_d91819.html

⁴³⁸ Kılavuz ve diğerleri, *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset*, s. 60.

⁴³⁹ Bu konuda Gannûşî; “yönetimde tek başına olmak için yanıp tutuşan bir yapımız ve ülkeyi yönetenlerin başında olmak gibi bir uğraşımız yok” demektedir. Bkz.

konuda gerektiğinde iktidardan taviz verilebilmelidir. Nahda'nın bu şekilde düşündüğünü devrim sonrası uyguladığı siyasî yol haritasında da görebilmemiz mümkündür. Nitekim ülkede siyaset, çıkmaza girdiğinde iktidarı terk edebilmiş ve Mısır örneğinin ülkesinde yaşanmaması adına Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday göstermekten kaçınabilmiştir.⁴⁴⁰

Râşid el-Gannûşî de, devrimden çok önce kaleme aldığı bir makalesinde İslâmî hareketlerin amacının sadece iktidarı elde etmemek olmaması gerektiğini vurgulayarak şöyle demiştir:

“İslâmî hareketlerin birinci önceliği iktidara gelmek olmamalıdır. Hükümet idaresini ele geçirmek de, muhtemel en büyük başarı olarak görülmemelidir. En büyük başarı, insanların İslâm'ı ve onun liderlerini sevmelerini sağlamaktır. Tüm çalışmamız, Ömer b. Abdülazîz'in iki yıl süren İslâm devleti ve ondan önceki Hulefâ-i Râşidîn dönemini örnek almalıdır. Kim, Emevi ve Abbasi halifeliğinden bir şeyler hatırlıyor? Ömer b. Abdülazîz bir meş'aleydi; çünkü o nübüvvet şekli üzerine hükümeti yeniledi. Meselemiz, ne kadar yönettiğimiz değil, ne yaptığımızdır. Ömer'in yönetim yılları, tarihin diğer dönemlerinde Müslümanların kalplerinde büyük bir tesir icra etmiştir. İslamcılar için en tehlikeli şey, insanlar tarafından önceden sevilip; güç elde ettikten sonra nefret edilmektir.”⁴⁴¹

Gannûşî'nin bu ifadelerinden de yola çıkarak Nahda'nın siyasetteki ana hedefinin iktidar olmak yerine iyi bir yönetim sergilemek ve toplumun maslahatını düşünmek olduğu söyleyebiliriz. Ayrıca Nahda, siyasetin uygulanışı konusunda herhangi bir usulün “mutlak doğru” olarak algılanmasına karşı olup yerel dinamiklerin dikkate alınarak farklı metotların uygulanabileceği kanısındadır. Bu anlayış daha çok İslâm'ın belli bir yönetim şeklini zorunlu kılmaması ile alakalıdır.

3.7. Nahda ve “Siyasal İslâm'dan Müslüman Demokrasiye” Söylemi

Nahda Hareketi 2016 Mayıs'ının sonlarına doğru gerçekleştirdiği onuncu kongresinde, hareketin işleyişi konusunda bir takım kararlar almıştır. Bu kararlardan en

<https://www.trthaber.com/haber/dunya/bizim-yonetim-askiyla-yanip-tutusan-bir-yapimiz-yok-220921.html>

⁴⁴⁰ <https://www.timeturk.com/tr/2014/10/25/tunus-ta-gannusi-son-noktayi-koydu.html>

⁴⁴¹ Râşid el-Gannûşî, “İslâmî Hareketler: Özeleştir ve Yeniden-Düşünme”, *Umran Dergisi*, S. 91, (Mart 2002), s. 98.

önemlisini, hareketin siyasî boyutu ile dinî boyutu arasındaki ilişki üzerine alınan karar oluşturmuştur. Bu karar, Nahda Hareketi'nin dinî ve sosyal faaliyetlerini bırakıp tamamen siyasî faaliyetlere yönelmesi şeklindedir.

Hem Batı'da hem de İslâm dünyasında önemli tartışmaların yaşanmasına yol açan ve din ile siyasetin birbirinden ayrılması ve Siyasal İslâm'ın sonu şeklinde yorumlanan bu karar öncesi Gannûşî, Le Monde verdiği demeçte, Nahda'yı Müslüman ve modern kaynakları olan siyasî, demokratik ve sivil bir parti olarak tanımlamış ve sadece siyasî faaliyetlerde uzmanlaşan bir parti olma yönünde ilerlediklerinden bahsetmiştir.⁴⁴²

Nahda'nın aldığı kararla ilgili olarak Gannûşî, Foreign Affairs'de yer alan "From Political Islam to Muslim Democracy" adlı makalesinde; Arap dünyasının en etkili siyasî partilerinden biri ve Tunus demokrasisinde önemli bir güç olarak gördüğü Nahda'nın tarihî bir dönüşüm yaşadığını belirterek Nahda'nın "Müslüman Demokrat Parti" şeklinde yeni bir kimliğe büründüğünü ifade etmiştir. Gannûşî, kongrede alınan karar gereği Nahda'nın artık hem siyasî bir parti hem de sosyal hareket olmadığını onun kültürel ve dinî tüm aktivitelerini sonlandırdığını ve sadece politikaya yöneldiğini belirtmiştir. Gannûşî'ye göre Tunus'ta siyasî İslâm, otoriter rejimlerin eliyle dinî ve fikrî özgürlüklerin ortadan kaldırılması ve örgütlenmenin yasaklanmasına karşı bir tepki olarak doğmuştur. Fakat 2011 Devrimi sonrası kabul edilen anayasa ile bu özgürlükler ve Arap-İslâm kimliğini garanti altına alınmıştır. Dolayısıyla Nahda'nın artık enerjisini bu tarz korumalara harcamasına gerek kalmamıştır. Çünkü artık laiklik, dine karşı bir baskı aracı olarak kullanılmamaktadır ve gerek Nahda'nın ve gerekse bir başka partinin dini koruma ve bunu politik faaliyetlerinde kullanmasına ihtiyaç yoktur.⁴⁴³

Dinî faaliyetlerin sonlandırılması Nahda için dinî değerlerin terk edilmesi olarak anlaşılabilir mi? Gannûşî'nin söz konusu makalesinde yer alan "İslâm, bizim aksiyonumuz için yol gösteren bir değerdir" ifadesi konunun İslâmî değerlerin terki şeklinde anlaşılmasını engellemektedir. Bununla birlikte Gannûşî, toplumun "İslâmlaştırılması" ya da "sekülerleştirilmesi" gibi eski ideolojik tartışmaların günümüz Tunus'u için uygun olmadığını düşünmektedir. Yine Gannûşî'ye göre alınan bu kararla

⁴⁴² <http://medyascope.tv/2016/05/25/rasid-gannusi-musulman-demokrasisine-girmek-icin-siyasi-islamdan-cikiyoruz/>

⁴⁴³ Râşid el-Gannûşî, "From Political Islam to Muslim Democracy: The En-Nahda Party and the Future of Tunisia", *Foreign Affairs*, C. 95, S. 5, (Eylül-Ekim 2016).

Nahda'nın temel inancı değişmemiştir. Değişen şey faaliyet gösterilen çevredir. Çünkü artık Tunus diktatörlük ile değil demokrasi ile yönetilmekte ve diktatörlük ile mücadele eden bir hareket olmaktan çok politik bir parti olmaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla İslâm'ın prensipleri Nahda için ilham kaynağı olmakla birlikte dinî özgürlükler için mücadeleye gerek yoktur. Ayrıca dinî olan ile siyasî olanın ayrılması dine ve siyasete fayda sağlayacaktır. Çünkü bu durum, yetkililerin kamuoyunu manipüle amaçlı inanç temelli itirazları kullanmalarını engelleyecektir. Öte yandan bu durum ile dinî kurumların bağımsızlığı sağlanacak ve dinin politikacılar tarafından kullanılmasının önüne geçilecektir.⁴⁴⁴

Nahda'nın son kongresinde alınan bu kararın nasıl uygulanacağı ile ilgili olarak Gannûşî, camilerin siyasî partilerin rekabet sahası olmaktan çıkarılması gerektiğini çünkü camilerin toplumu ayırıştıran değil birleştiren yerler olduğunu dolayısıyla camilerde her türlü siyasî propagandanın yasaklanması gerektiğini belirtir. Ancak bu, imamların siyaset konuşamayacağı anlamına gelmez. Ortak ve ulusal çıkarlar doğrultusunda konuşmalarında bir beis olmamakla birlikte bir imam, parlamaentoya seçilince imam olmak ve meclise gitmek arasında bir seçim yapmak zorundadır.⁴⁴⁵

Nahda'nın almış olduğu bu kararı, din ve devletin birbirinden ayrılması şeklinden ziyade Fatih Okumuş'un da ifade ettiği gibi⁴⁴⁶ davet ile siyasetin birbirinden ayrılması olarak anlamak gerekir. Ayrıca Nahda'nın bu kararında Tunus'ta Siyasal İslâm içerisinde gösterilen selefi gruplar ile kendisi arasına mesafe koyma kaygısının da yer aldığını söylemek mümkündür.

3.8. Râşid el-Gannûşî'nin Batı ve İslâm Dünyasına Etkisi

Gannûşî'nin yazdıkları ve politik tavrı ile çağdaş İslâmî söylem ve duruşa yapmış olduğu katkılar, sadece Tunus sınırları içerisinde değil Arap dünyasında, Müslüman ülkelerde ve aynı zamanda Batı'da önemli bir etkiye sahiptir. Onun modern İslâmî düşünceye en önemli katkısı, Batı ve İslâm felsefesini derinlikli olarak hazmetmiş bir zihin yapısı ile İslâm'ın temel ilkelerinin modernite ve ilerleme ile uyumlu olduğunu kanıtlama çabasıdır. Bu bağlamda en çok üzerinde durduğu konu

⁴⁴⁴ Gannûşî, "From Political Islam to Muslim Democracy: The En-Nahda Party and the Future of Tunisia"

⁴⁴⁵ David Hearst, "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on Democratic Islam", *Middle East Eye*, (12 Haziran 2016), <http://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-interview-2016275498>.

⁴⁴⁶ Bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/nahda-tecrubesi-ve-islami-hareketin-gelecegi/593247>

devlet mekanizmasının işleyişinde kullanılacak bir araç olarak değerlendirilen “demokrasi” kavramının İslâmîleştirilmesidir. Gannûşî, İslâm’da ‘şûrâ’ ilkesi ile yer bulan demokrasi kavramını, Batılı bir kavram olmasına rağmen kullanmaktan çekinmemiştir. Ayrıca bu kavramın bir ilkesi olan çoğulculuğun aslında İslâm’ın temel ilkelerinden biri olduğunu, İslâmî delilleri de kullanarak kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre bu çoğulculuk, komünistler de dahil hiç kimseyi dışarıda bırakmamalıdır. Onun bu tavrını, İslâm dünyasında destekleyenler olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Örneğin İranlılar, bu düşüncelerinden dolayı Gannûşî’yi Batı değerlerini benimsemekle suçlamışlardır.⁴⁴⁷ Yine çoğulculuk konusunda, Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub’un düşüncelerinden etkilenen geniş bir kesim uzun süre particiliği desteklememişlerdir.⁴⁴⁸ Ancak İhvân’ın tavrında daha sonraki dönemlerde çoğulculuğu benimseyerek bir yumuşama görüldüğü söylenebilir. Bu yumuşamada, İhvân ile sıkı ilişkileri olan Gannûşî’nin ve Nahda Hareketi’nin etkisi olduğunu söyleyebilmek zor değildir.

Demokrasi, sivil toplum, insan hakları gibi kavramlar, Batı için ve sömürge sonrası İslâm dünyasına hakim olan otoriter yapılar için İslâm ile mücadelelerinde ve İslâmî değerlerin geri kalmışlığı iddialarını ifadelerinde başvurdukları temel kavramlar olmuştur.⁴⁴⁹ Gannûşî’nin söz konusu iddiaların çürütülmesi ve aksinin ispat edilmesi yönündeki çabaları İslâm düşüncesi açısından önemli bir katkıdır.

İslâm dünyasındaki sömürü sonrası hakim yapıların, laikliği toplumun yeniden şekillenmesinde bir araç olarak kullanmaları ve sivil toplum olgusunu laiklik üzerinden anlamlandırmaya çalışmalarına karşı Gannûşî’nin laikliğin, sivil toplum ile bağdaşmadığı ve sivil toplumun ancak laiklik sonrası bir oluşumla düşünülüp var olabileceği şeklindeki teorisi İslâm ve Batı dünyası için değerli bir katkıdır.⁴⁵⁰

Özgürlük, insan hakları, vatandaşlık hakları gibi daha çok Batı kökenli olarak duymaya alıştığımız kavramların İslâm çerçevesi içinde ancak Batı felsefesine de hakim olarak okunup yeniden sunulması Gannûşî’nin, çağdaş İslâmî söyleme bir diğer katkısı olarak düşünülebilir.

Bir düşünür olduğu kadar politikacı da olan Gannûşî, Cemâat-ı İslâmiyye döneminden itibaren İslâm dünyasındaki çeşitli İslâmî hareketlerle iletişim içerisinde olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Gannûşî için bu iletişimlerden hem etkilenme hem de

⁴⁴⁷ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 106.

⁴⁴⁸ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 404.

⁴⁴⁹ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, s. 201.

⁴⁵⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 370.

onları etkilemenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu akımlardan biri de Türkiye’deki Milli Görüş Hareketi’dir. Gannûşî 1970’lerden itibaren Milli Görüş Hareketi ile bağı olan biridir. O dönemlerde İslâmî hareket içerisinde Erbakan’ı üstat olarak gören Gannûşî, gerek Erbakan’ın başbakanlığı döneminde ve gerekse İstanbul’un fethi kutlamalarına davet edilmiştir.⁴⁵¹ Bu ilişkiyi Ak Parti döneminde de devam ettiren Gannûşî, Ak Parti’nin farklı bir yöntem ve söyleme sahip olmasını kabul etmekle birlikte “tür” olarak Erbakan hareketinden farklı olmadığını düşünür. Ona göre Ak Parti önceki tecrübelerden de istifade ederek laiklerle, askeriyeyle ve Batı ile ilişkilerde çatışmadan uzak yeni bir strateji uygulamıştır. Bu stratejiyi uygularken bazı önceliklerden taviz verebilmişlerdir. Örneğin “başörtüsü yasağını” kaldırmayı öteleyebilmişlerdir.⁴⁵² Ak Parti’nin bu stratejisine karşılık Nahda Hareketi’nin de 1980’ler de benzer uygulamalar gerçekleştirdiğini görebilmekteyiz. Seksenlerde, hareketin isminden “İslâm” referansının kaldırılması, sol kesimlerle diyalog kurulması gibi uygulamalarla söz konusu stratejiyi, Nahda’nın çok önceleri gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Tunus Nahda Hareketi’nin ılımlılığı esas alan çizgisinin, Türkiye’deki Milli Görüş köklerine sahip olan Ak Parti’deki ılımlılık ekseninde etkili olduğu söylenebilir. Ancak bu etkileşimin karşılıklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Gannûşî’nin iktidara geldikleri süreçte Ak Partiyi örnek aldıklarını ifade eden açıklamaları ve devrim sonrası anayasa yapım sürecinde şeriat kurallarından vazgeçilmesi gibi uygulamaları da Ak Parti’nin yöntem noktasında Nahda’ya etkisine örnek verilebilir. Yine Gannûşî’nin, Nazanine Moshiri ile yaptığı röportajda “kitaplarının çoğunun Türkçe’ye çevrildiği ve Ak Parti’nin referans noktalarından biri olduğu ve Nahda’ya en yakın oluşumun eğer bir mukayese yapılırsa Ak Parti olduğu” şeklindeki açıklaması da bu etkileşime örnek gösterilebilir.⁴⁵³

Gannûşî’nin 2011 Tunus devrimi sonrasındaki politik tutumu ise birçok kesim tarafından takdirle karşılanmıştır. Zira devrim sonrasında yapılan seçimden Nahda Partisi birinci parti olarak çıkmıştır. Ancak Gannûşî, muhtemel bir karışıklığa sebebiyet vermemek için -Nahda Hareketi’nin lideri olmasına rağmen- bu süreç içerisinde hiçbir siyasî görev üstlenmemiş ve Nahda Partisi de ülkeyi tek başına yönetmek yerine koalisyonu tercih etmiştir.⁴⁵⁴ Arap Baharı sonrası birçok ülkede siyasî krizler ve kargaşa

⁴⁵¹ Gökçen, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus’ta en-Nahda Hareketi*, s. 155.

⁴⁵² Gannûşî, *ed-Dimokrâtiyye ve Hukûku’l İnsan fi’l-İslâm*, s. 282.

⁴⁵³ <https://www.aljazeera.com/news/>

⁴⁵⁴ Koçak, “Yasemin devriminden ‘Arap Baharı’na’ Tunus”, s. 45.

yaşanmasına rağmen Tunus'ta bu durumun yaşanmayarak diktatörlükten demokrasiye geçiş sürecinin daha kolay atlatılmasında, Gannûşî'nin bu tavrı oldukça etkili olup diğer ülkeler için de örneklik teşkil etmiştir. Aynı zamanda bu tavrı ile Gannûşî, yıllarca diktatörlüğe karşı savunduğu çoğulculuk fikrinin katı bir çoğunluğu elde etme anlayışı olmadığını kanıtlamıştır.

Gannûşî'nin devrim sonrası politik duruşu Batı dünyasında da etki bırakmış ve Tunus'un demokratik geçişinde göstermiş olduğu uzlaşıcı tavrından dolayı "2012 Chatham House"⁴⁵⁵ ödülüne layık görülmüştür.⁴⁵⁶ Yine Gannûşî, "The Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought"⁴⁵⁷ tarafından 2014 yılı "Ibn Rushd Prize"⁴⁵⁸ ile ödüllendirilmiştir.⁴⁵⁹ Bunun gibi birçok ödüle layık görülmesi Gannûşî'nin Batı dünyası tarafından da dikkatle takip edildiğini göstermektedir.

3.9. Râşid el-Gannûşî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Gannûşî, düşünceleri ve politik duruşu ile gerek İslâmî çevre içinde ve gerekse dışında birçok eleştiri almıştır. Onun düşüncelerinin esaslarından biri de "medeniyetlere ait ürünler ve başarıların evrensel olduğu inancına dayanılarak, başka medeniyetlere ait olanların ödünç alınıp kendi medeniyetimize uyarlanabileceği" tezine dayanmaktadır. Gannûşî, bu düşüncesi ile daha çok on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bazı entelektüeller tarafından desteklenen "Batı'ya ait her şeyi eleştiri süzgecinden geçirmeksizin kabul eden" anlayış ile Batı'ya muhalif olarak oradan gelen her şeyin reddedilmesi gerektiği şeklindeki düşünce arasında orta yolu temsil etmiştir. Bu sebeple hem laik kesim hem de bazı İslâmcılar tarafından eleştirilmiştir.⁴⁶⁰

Demokratik sistemlerde yasama yetkisinin halkta olmasını; bu yetkinin Allah'tan alınıp halkın eline verilmesi ve Allah'ın egemenliğinin reddi olarak yorumlayan selefler, Gannûşî'yi demokrasi hakkındaki düşüncelerinden dolayı eleştirmişlerdir. Azzâm Tamîmî'ye göre bu eleştirilerde bulunanlardan biri de Hizbü't Tahrîr'in ideologlarından Mahmut Abdülkerim Hasan'dır. Mahmut Abdülkerim, Gannûşî'nin zayıf bir İslâmî anlayışa sahip olduğu iddiasında bulunmuş ve Gannûşî'yi,

⁴⁵⁵ Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü.

⁴⁵⁶ <https://www.chathamhouse.org/chatham-house-prize/2012>.

⁴⁵⁷ 1999 yılından beri her yıl Arap dünyasında özgür düşünceye katkısı bulunup ön plana çıkan kişi ya da örgütlere İbn Rüşd ödülünün verildiği kuruluş.

⁴⁵⁸ İbn Rüşd Ödülü.

⁴⁵⁹ <http://www.ibn-rushd.org/typo3/cms/awards/>

⁴⁶⁰ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 337-338.

kendi medeniyetini ciddiye almaksızın Batılı ilerlemeye aşık olup, İslâmî fikirleri Batılı fikirlerle barıştırma hastalığına sahip biri olarak nitelemiştir. Yine benzer eleştirilerde bulunanlardan biri de Malezya'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi hocalarından Abdürreşid Moten'dir. Moten'e göre demokrasi Müslüman ülkelere kültürel emperyalizmin sonucu dayatılan bir olgudur ve demokrasi ile İslâm arasında bağ kurmaya çalışanlar da Batılı çıkarlara hizmet etmektedir ki Gannûşî de bunlardan biridir. Yine Tamîmî'ye göre Birleşik Krallık'taki bazı selefi gruplar, Gannûşî'nin üniversitelerde söyleşiler vermesini protesto etmekte ve daha ileri olan bazıları ise Gannûşî'yi dinden çıkmakla itham etmektedirler.⁴⁶¹

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi hocalarından Muhammed Mümtaz Ali de Gannûşî'yi eleştirenler arasındadır. Ona göre modernistler entelektüel bağımsızlıktan ziyade siyasî bağımsızlığa vurgu yapmış ve Batı entelektüel geleneklerinin üstünlüğünü kabul etmişlerdir. “Ödünç alma” ya da “uyum” olarak adlandırılan bu durum, aslında zihinsel köleliğin dışavurumudur. Hiçbir ulus ve toplum kölelikle kendini geliştiremez. Zira büyük medeniyetler kölelik ve özür dileyici tutumlarla gelişmemiş onun yerine yaratıcılık ve gözü peklik üzerine gelişmiştir. Oysa modernistlerin benimsediği reçeteler yenilgiyi kabul eden bir zihniyetin mirasını yansıtarak geri kalmışlığımıza katkıda bulunmaktadır. Günümüzde ümmetin hala gelişmemiş olması bu durumu kanıtlamaktadır. Mümtaz Ali'ye göre Batı'dan “ödünç alma”yı meşru gören alimlerden biri de Gannûşî'dir ve bu gibi alimler, bilinçsizce Batı entelektüel stratejilerinin kurbanı olmuşlardır. Ona göre Gannûşî, durağanlığa eşlik eden “ödünç alma” ve “uyumun” taklitten daha tehlikeli olduğunu anlayamamıştır. Çünkü “ödünç alma” ve “uyum” dünyanın yeniden yapılandırılmasını reddederken, Müslümanları kendilerine ait olmayan bazı prensipleri kabule yönlendirmektedir. Bu durum yaratıcılık (ictehat) ruhunu azaltmakta ve Batı düşüncelerinin benimsenerek insanları siyasî ve ahlakî alanlarda İslâmî anlayışları terk etmeye yönlendirmektedir.⁴⁶²

2011 Tunus devrimi sonrası yeni anayasa yapım çalışmalarında seleflerin, anayasanın şariat kanunlarına göre yapılmasını talep etmelerine karşılık, Gannûşî'nin Tunus anayasasının şariat kanunlarına göre düzenlenmeyeceğini açıklaması, onun İslâmî çizgiden saptığı şeklinde eleştirilere sebep olmuştur.⁴⁶³

⁴⁶¹ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 310-311.

⁴⁶² Muhammed Mümtaz Ali, “İslâmî Dirilişin Eleştirel Düşüncesinin Önündeki Engeller”, çev. Okan Canbulat, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C.3, S.2, (2014), s. 179-185.

⁴⁶³ Köktaş, Tunus'ta Yükselen Bir Dinamik Olarak Selefi Hareket”, s. 5.

Ülkesindeki demokratik süreçte oynadığı rolden dolayı Chatham House ödülüne layık görülmesi de Gannûşî'nin eleştirildiği bir diğer konu olmuştur. Bu eleştiri yapanlara göre Chatham House gibi masonik bir yapının özellikle de anayasa çalışmalarında şeriat kanunlarının yer almayacağı garantisini vermesi gerekçesi ile Gannûşî'yi ödüle layık görmesi onun İslâmî çizgide olmadığı yönündeki şüpheleri arttırmaktadır.⁴⁶⁴

Gannûşî'ye İslâmî kesimin dışında laik kesimden de eleştiriler olmuştur. Bu kesimin eleştirileri daha çok Gannûşî'nin niyetini sorgulama şeklinde olmuştur. Onlar, Gannûşî'nin; demokrasi, insan hakları ve halk özgürlükleri gibi konuları ele alması ve bu konularda yazılar kaleme almasında samimi olmadığını iktidarı elde etmek için bu kavramların arkasına sığındığını düşünmüşlerdir. İddialarını ispat etmek için de medya eliyle Gannûşî, şiddete teşvik ediyormuş gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu medya organlarından biri de Sunday Telegraph'dır. Bu gazete Gannûşî'yi Tunus Otel'i'ne bombalı saldırı düzenlemekle itham etmiştir. Ancak Gannûşî'nin gazeteyi mahkemeye vermesi ile iddialarından vazgeçmişler ve Gannûşî'den özür dilemişlerdir. Suudi sahipli eş-Şark el-Avsat ile Sunday Express de benzer iddialar da bulunmuş ve açılan mahkeme sonucunda iddialarından vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Tamîmî'ye göre niyet okuyuculuğu yaparak Gannûşî'yi eleştiren isimlerden biri de siyasî İslâm muhalifi ve Kahire İnsan Hakları Çalışmaları Enstitüsü direktörü olan Bahaeddin Hasan'dır. O, Gannûşî'yi takiiye yapmakla suçlar. Zira ona göre Gannûşî Tunus'ta yaşanan insan hakları ihlallerini gündeme getirirken İran ve Sudan'da yaşananlara sessiz kalmaktadır. Bu durum da ona olan güveni ortadan kaldırmaktadır.⁴⁶⁵

Gannûşî'ye yöneltelen eleştirilere bakıldığında onun hem İslâmî kesim hem de laik kesim tarafından eleştirildiğini görebilmekteyiz. İslâmî kesimin eleştirileri daha çok Gannûşî'nin, İslâm'ı kendi yorumlarından farklı anlaması noktasındadır. Laiklerin eleştirileri ise, Gannûşî'nin geçmiş söylemlerine bakarak değişmeyeceği inancı üzerine kuruludur.

⁴⁶⁴ <https://www.islahhaber.net/9710--36833.html>. Ayrıca haber; <https://www.habervaktim.com>, <https://odatv.com>, <https://www.milligazete.com> gibi haber sitelerinde de yer almıştır.

⁴⁶⁵ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, s. 344-345.

SONUÇ

19. ve 20. yüzyıl, İslâm dünyasının büyük bir kısmının işgallere maruz kaldığı dönemlerdir. Bir Kuzey Afrika ülkesi olarak Tunus da 1881 yılında Fransızlar tarafından işgal edilmiş ve bu işgal 1956 yılına kadar devam etmiştir. Fransızlar, yetmiş beş yıl boyunca hem ülkenin kaynaklarını sömürmüş hem de Fransız kültürünü halka empoze etmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda Batılı zihniyete sahip Tunuslu yeni bir nesil oluşmuştur. Tunus bağımsızlığını kazandığında Fransızlar, ülkeyi terk etmişlerdir ancak yerlerine Fransız kültürünü benimsemiş ve moderniteyi Batı'dan ibaret gören zihniyette yönetimler bırakmışlardır. Bu yönetimler, Fransızlardan daha katı bir şekilde Müslüman kimliğini yıkmaya yönelik icraatlar gerçekleştirmişlerdir.

Râşid el-Gannûşî'nin çocukluğu Fransa'ya karşı bağımsızlık hareketlerinin yaşandığı döneme denk gelir. Fransızların direnişe katılanlara yönelik tutumları, onun Fransızlara ve dolayısıyla Batı'ya yaklaşımının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Zira gençlik dönemindeki Nâsırcılığa olan sempatisini bu bağlamda düşünebilmek de mümkündür.

Gannûşî, almış olduğu felsefe eğitiminin de etkisiyle geleneği olduğu gibi devam ettiren bir yapıya sahip olmayıp araştırmacı, sorgulayıcı, analitik ve yenileyici bir kişiliğe sahiptir. Onun bu özelliği çocukluğundan itibaren görülmektedir. Zira Zeytûne'de eğitim alırken okulun çağa ayak uyduramayan müfredatını tam olarak benimseyememesinde bu özelliğinin etkisi büyüktür.

Gannûşî'nin hakikati arama uğraşında olan kişiliği, geniş bir yelpazede okumalar yapmasına ve birçok tecrübe yaşamasına vesile olmuştur. Nitekim eserlerinde Marks, Freud, Sartre, Darwin, Descartes gibi düşünürleri eleştiriye tabi tutması onun Batı felsefesine de hakim olduğunu ve bu hakimiyetin geniş yelpazedeki okumalarından kaynaklandığını göstermektedir. Ayrıca Gannûşî'nin okumaları Batı felsefesi ile sınırlı kalmamıştır. İslâm düşünürlerinden Gazzâlî, İbn Teymiyye, Tâhir b. Âşûr, Hayrettin Tûnusî, Mâlik b. Nebî, Humeynî ile İhvân-Mevdûdî çizgisinde yer alan birçok müellif onun okumaları arasında yer almıştır.

Gannûşî, çağdaş İslâm düşüncesine daha çok siyaset felsefesi noktasında katkı sağlayan bir düşünürdür. Onu, diğerlerinden farklı kılan şey ise salt teorisyen olarak kalmayıp düşüncelerini pratize edeceği siyasî aktivizmidir. Nitekim bu aktivizm onu Nahda Hareketi lideri kılmıştır.

Gannûşî, devlet kavramını ele alırken bu kavramın Batı ve İslâm düşüncesinde nasıl yer aldığından bahsederek devletin dinle olan ilişkisine değinmiştir. Batı kültüründe devletin dinle olan ilişkisi genel anlamda olumsuz olup bu olumsuzluk laik devlet anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü Batı’da din, devlet gücüyle birleşerek tahakküm unsuru ve gerilemenin sebebi halini almıştır. Bu açıdan bakıldığında Batı’daki laikliği anlamak ve haklı görmek mümkündür.

İslâm’da yönetim denince, ilk olarak devletin zarureti tartışan Gannûşî’ye göre bir devletin olması zaruridir. Ancak bu zaruret, nass ile belirlenmiş bir zaruret olmayıp sosyal bir gerekliliktir. Zira insanlar nasıl ki yeme, içme, nefes alma gibi eylemlerini gerçekleştirirken herhangi bir “nass”a ihtiyaç duymuyorlarsa bu konuda da delil aramaya gerek yoktur.

İslâm’da din ile devlet ilişkisine bakıldığında söylenecek ilk şey, İslâm’ın Hıristiyanlık’tan farklı olarak dinin sadece bireysel boyutuyla ilgilenmediğidir. İslâm bireysel olduğu kadar toplumsal yanı olan bir dindir. Devletin hedefi toplumun menfaatini sağlamak olduğuna göre devlet ile din bir noktada buluşacaktır. Bu noktadan bakıldığında İslâm anlayışında dinin devletten tamamen dışlanması mümkün değildir.

Gannûşî, devlet anlayışını Medine İslâm Devleti’ne dayandırarak günümüz devlet anlayışına yakın bir profil çizer. Ona göre bu devlet; halk, toprak parçası ve otorite şeklinde belli unsurlara sahiptir. Halk ise sadece Müslümanlardan ibaret değildir. İçinde müşrikler ve Yahudiler de vardır. Bu, İslâm’ın ilk devletinin çok dinli ve çok kültürlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. O halde Müslüman bir devletin vatandaşlık hakkından yararlanmak için Müslüman olma şartına gerek yoktur.

İslâm devletinin temeli ise İstihlâf akdine dayanır. Bu akde göre insan, Allah’ın halifesi olarak yeryüzünü imar ile vazifelendirilmiştir. Ancak bu vazifeyi gerçekleştirirken sadece “nass”a dayanmayacak aklını da kullanacaktır. Anayasal açıdan istihlaf akdinin sonucu ise; nass ve şûrâ olmak üzere iki kısımdır. Nass; kitap ve sahih sünneti oluştururken; şûrâ ise ümmeti oluşturur. Yani İslâm’da yönetimin bir ayağı nass iken diğer ayağı ümmettir.

Gannûşî’nin devlet anlayışında ‘şûrâ’ kavramı netlik arz etmemektedir. Şûrâ yeri gelir ümmet olarak karşımıza çıkar, yeri gelir millet meclisi olur. Yine Gannûşî, meclis üyelerinin özelliklerini açıklarken, bazen devlet başkanının özelliklerine kayabilmektedir. Devlet başkanının seçiminin ise ümmete ait olduğunu düşünerek bu konunun “nass”la belirlenmiş bir mesele olduğu şeklindeki görüşü kabul etmez. Başkanın özelliklerinde

ise Turâbî'nin aksine İslâm şartını arar. Kureyşilik şartında ise; İbn Hladun'un asabiyetini güçlü halk desteği olarak yorumlar. Devlet başkanın denetlenmesi ve azli konusunda ise sivil toplumun güçlendirilmesini çare olarak sunup bu konuda şiddeti tasvip etmez.

Gannûşî, demokrasiyi sadece yönetsel bir araç olarak değerlendirmez. Ona göre demokrasi, bir davranış biçimi ve kültür merhalesidir. Bu davranış biçimi, hem insanın kendisine karşı bir duygu olarak gelişir hem de başkalarına karşı. Yönetimde kullanılan demokrasi ise, genel demokrasinin sadece bir yanını oluşturur. Bu bakımdan kültür ve davranış noktasında demokrasi sağlanmadığı takdirde araç olarak demokrasi, işlevselliğini kaybedecektir.

Gannûşî; İslâm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi, İslâm ile demokrasinin uyduğu ve hatta İslâm'ın özünde demokrasinin olduğu şeklinde açıklar. Demokrasinin Batı kaynaklı olmasını eleştirenlere karşı ise; Batı'nın teknolojisinin alınması ile kafir olunmuyorsa demokrasinin alınması ile de kafir olunmayacağı savı ile karşı çıkar. Bununla beraber Gannûşî'ye göre Batı demokrasisi eksiklikten hâlî de değildir. Onun en önemli eksikliği materyalist felsefe üzerine kurulmasıdır. Fakat bu eksiklik onun alınıp kullanılması için bir engel de değildir. Zira demokrasi bu eksikliklerinden arındırılıp alınarak kendi kültürümüze uyarlanabilecek bir mekanizmadır.

Laiklik konusunda Gannûşî'nin düşüncesi, Müslüman dünyasının laikliğe ihtiyacı olmadığı şeklindedir. Zira İslâm; bilime, özgürlüğe ve ilerlemeye ket vuran bir din olmadığı için laikliğe İslâm dünyasında yer vermeye gerek yoktur. Ayrıca Batı'da uygulanan laiklik ile Müslüman ülkelerde uygulanan laiklik birbirinin aynı değildir. Batı'daki laiklik, din ile devleti ayırıp birbirine müdahalesi olmayan bir durum sergilerken; Müslüman dünyasında uygulanan laiklik, dini hükmü altına alıp bir baskı aracına dönüşmüştür.

Gannûşî, sivil toplumu tanımlaması ve laiklik ile ilişkisine getirdiği yorumları ile çağdaş İslâm düşüncesine katkı sağlamıştır. O, medenî toplum ile sivil toplumu eşdeğer görüp, sivil toplumun gönüllülük esasına dayandığını belirtir. Müslüman toplum ise iman noktasından bakıldığında zorlama olmaksızın oluşmuş bir toplumdur. Dolayısıyla Müslüman toplum, sivillik yani medenilik özelliği göstermektedir. Yine sivil toplum "kendisi için istediğini başkası için de isteme" ahlakını gerektirir. Oysa laiklik Batı toplumlarında da görüldüğü gibi bencillik, bireysellik gibi sonuçlar doğurmuştur. Böyle

bir durumda laiklik; sivil topluma zarar verirken laik bir toplum sivil olma özelliğini kaybedecektir.

Gannûşî'ye göre insan haklarının temel güvencesini, Allah'a olan iman oluşturur. Bu şekilde insan hakları; cinsiyet, coğrafya, sosyal farklılıklar dikkate alınmadan insanî bir boyut kazanacaktır. Zira Allah sadece belli bir kavmin değil herkesin rabbidir.

Gannûşî, İslâm'ın insan özgürlüğünü ve bu kapsamda inanç özgürlüğünü teminat altına aldığını iddia eder. Bu konuda çokça tartışılan irtidâd konusunda ise, meselenin dinî değil siyasî olduğunu savunanların yanında yer alır.

Gannûşî, gayrimüslimlere verilen haklar noktasında; onların da diğer Müslümanlar gibi vatandaş kabul edildiğini ve bazı özel haller dışında kamu haklarından eşit şekilde istifade edebileceklerini düşünür. Zimmet kavramının ise, günümüz için 'uyrukluk' şeklinde algılanabileceği kanaatindedir.

Gannûşî'nin bir grup arkadaşı ile birlikte kurmuş oldukları Nahda Hareketi ise; Tunus İslâmcılığı'nda önemli bir yere sahip olup daha çok devletin laikleşme politikalarına tepki olarak doğmuş ve zamanla toplumsal ve siyasî konulara da eğilerek siyasî yanı daha ağır basan bir yapı arz etmiştir.

Sahip olduğu geniş halk desteği ile Tunus siyasetinde etkili bir konuma sahip olan Nahda Hareketi, özellikle Arap Baharı sonrası izlediği uzlaşmacı siyaset anlayışı ile Tunus'un demokrasiye geçiş sürecini -diğer Orta Doğu ülkelerine kıyasla- daha sakın atlatabilmesinde kilit rol oynamıştır. Nahda'nın bu tavrı, meselelerin şiddetle değil uzlaşmaya dayalı bir yöntemle çözülebileceği noktasında hem Batı hem de İslâm dünyasında etki bırakmıştır.

Son tahlilde Gannûşî; demokrasi ile İslâm arasındaki ilişki üzerine yorumlarıyla, özellikle sivil toplum kavramına getirdiği farklı tanımlamasıyla ve laikliğin sivil topluma zarar verdiği şeklindeki özgün düşüncesi ile çağdaş İslâm düşüncesine katkı sağlamıştır. Nahda Hareketi ise, Gannûşî'nin düşüncelerini özellikle demokrasinin İslâm ile uyumlu olduğu şeklindeki fikrini teoride bırakmayarak pratiğe yansıtmasıyla İslâmî hareketler içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDURRÂZİK, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri-Bir İdeolojik Devlet Eleştirisi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.
- AÇIL, Murat , “Tunus’un Demokratik Dönüşümü ve Anayasa Yapım Süreci”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 25, S.1, 2017.
- AHSAN, M. Manazir, “Cemâat-i Tebliğ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.7, ss. 293-294, 1993.
- AKGÜL, Mehmet Emin, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı”, *Ankara Barosu Dergisi*, S. 4, 2010.
- AKTAN, Hamza, “Kur’an ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri”, *Kur’an-ı Kerîm’de Ehli Kitap (Tartışmalı İlmi Toplantı/12-13 Kasım 2005)*, Üsküdar Belediyesi Altunizade Kültür Merkezi, İstanbul 2007.
- ALGAR, Hamid, “Humeynî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, y. 1998, C. 18, ss. 358-364.
- AMMARA, Muhammed, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa, Salih Barlak, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- AHMAD, Amis, “Mevdûdî” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, ss. 432-437, 2004.
- ASLAN YAŞAR, Gamze, “Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 7, Aralık 2011.
- ATAÖV, Türkkaya *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, AÜSBF Yayınları, Ankara 1977.
- AYDIN, Mehmet Âkif, “İmamet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, ss. 203-207, 2000.
- AYHAN, Veysel, “Tunus İsyanı: Arapların Devrim Ateşini Yakması”, *Ortadoğu Etütleri*, C. 3, S. 2, Ocak 2012.
- BAĞLIOĞLU, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- BAUTİSTA, Jeremiah B., “Reexamining Islam and Democracy Through The Wasatiyya Perspective”, <http://hdl.handle.net/10945/44518>.
- İBNHANBEL, Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Âdil, Muessetu’r-Risâle, Beyrut 1416/1995.
- BİN NEBÎ, Mâlik, *İslâm ve Demokrasi*, çev. Ergun Göze, Ötüken Yayınları, İstanbul 1968.

- BİRDANE, Merve, “Arap Baharı Sürecinde Tunus’un Demokrasiye Geçişinde Sivil Toplumun Rolü, *International Journal of Humanities and Social Science*, C. 6, S. 10, Ekim 2017.
- BODUR, H. Ezber, “Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 8 Haziran 1992.
- BUHÂRÎ, el-Câmi’u’s-sahîh, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, nşr. Darû Tûki’n Necât, 2001.
- BUZPINAR, Ş.Tufan, “Sâtı’ el-Husrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, ss. 176-178, 2009.
- ÇİFTÇİ, Osman Zahid, “Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”, *İstem*, S. 19, 2012.
- DERVİŞ, Kusay Salih, *Râşid Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*, çev. İbrahim Akbaba, Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1994.
- DEMİR, Nesrin, “Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları”, *Ege Akademik Bakış*, C.10, S. 2, 2010.
- DİRİÖZ, Ali Oğuz, “Bağımsızlığından Günümüze Tunus’a Kısa Bir Bakış”, *Ortadoğu Analiz*, C. 3, S. 36, Aralık 2011.
- DUMAN, Sabit, “Pan-Arabizmin Siyasi Süreci”
https://www.academia.edu/22608131/Pan-Arabizmin_Siyasi_S%C3%BCreci
- DURSUN, Davut, “Cemal Abdünnâsır” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, ss. 296-301, 1993.
- DURSUN, H. Rumeysa, “Tunus’ta Otoriter Yönetim ve İslamcı Hareketin Doğuşu: Burgiba Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme (1956-1987)” *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, C. 4, S. 1, 2017.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. El-Aş‘as b. İshak b. Beşîr, b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Mühyiddin Abdulhamid, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut ts.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dar-u Hicr, Mısır, 1999.
- EL-ELBÂNÎ, Muhamed Nâsirüddin, *Ğayetu’l-Merâm fî Tahrîc Ehâdisi’l-Helâl ve’l-Haram*, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1405, I, 269.
- EL-ENSÂRÎ, Abdülhamîd İsmâil, “Ehlü’l-Hal ve’l Akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.10, ss. 539-541, 1994.

- EL-GANNÜŞÎ, Râşid, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fî Tunus*, Maghreb Centre For Research&Translation, ts.
-, *Ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûki'l-İnsân fî'l-İslâm*, ed-Dâru'l-Arabî, Riyad 2012.
-, *İslâmî Yöneliş*, çev. Abdullah Baykal, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.
-, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslamiyye*, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Merbiyye, Beyrut 1993.
-, *Hukuku'l Muvâtane: Hukuku Ğayri'l Muslim fîl Müctema' el-İslâmî*, The International Institute of Islamic Thought, Virginia 1993.
-, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, çev. Abdülmecit Can, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
-, *Mukârabât fî'l İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 1999.
-, *el-Hareketü'l İslâmiyye ve Mes'eletu't-Tağyîr*, Maghreb Centre For Research&Translation, Londra 2000.
-, *el-Mer'a Beyne el-Kur'an ve Vakı' el-Müslimîn*, Maghreb Centre For Resarch&Translation, Londra 2000.
-, *Makâlât*, 1984.
-, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", *Ortadoğu'da Modernleşme İslâm ve Sekülerizm*, çev. Gürkan Bayır, Mana Yayınları, İstanbul 2009.
-, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, Mana Yayınları, İstanbul 2010.
-, *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın*, çev. Muhammed Çoşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2011.
-, *Laiklik ve Sivil Toplum*, çev. Gülşen Topçu, Mana Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2015.
-, "İslâmî Hareketler: Özeleştir ve Yeniden-Düşünme", *Umran Dergisi*, S. 91, Mart 2002.
-, "From Political Islam to Muslim Democracy: The En-Nahda Party and the Future of Tunisia", *Forreign Affairs*, C. 95, S. 5, (Eylül-Ekim 2016).
- ERDEM, Ruhat Gülşah, *Tunus'ta İslâmcı Hareketlerin Yükselişi: En-Nahda Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.

- ELMAS, Yusuf, *Hizbu't Tahrir ve Ercüment Özkan'ın Siyasî ve Dinî Görüşleri* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.
- EL-MERÎNÎ, Necât, “Abdülazîz b. İbrahim Seâlibî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.36, ss. 235-236, 2009.
- ERTİT, Volkan, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İnceleme Dergisi*, C. 9, S.1, 2014.
- ESED, Muhammed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Ekin Yayınları, İstanbul 2016.
- ESPOSITO, John L., “Seküler Yolda Geri Adım: İslâm Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması”, çev. M. Ali Kirman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, 2015.
- ESPOSITO, John L., John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, New York 2001.
- GÂNİM, İbrahim el-Beyyûmî “İhvan-ı Müslimîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, ss. 580-583, 2000.
-, “Hasan el-Bennâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 16, ss. 307-310, 1997.
- GÖKÇEN, Ahmet, *Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta en-Nahda Hareketi ve 2011 Tunus Devrimi Üzerine Etkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.
-, “Kronolojik Perspektifte Bir Sosyal Hareket Olarak Tunus'ta En-Nahda Hareketi”, *Sosyal Hareketler Çağı*, ed. Ferhat Tekin-Erhan Tecim, Açılım Kitap, İstanbul 2016.
-, “Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi”, *Orta Doğu'da Çatışmalar ve İdeolojiler*, ed. Necmettin Doğan, Vadi Yayınları, İstanbul 2017.
-, “Râşid Gannûşî”, *İslâm Düşünce Atlası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, C. 3, 2017.
- GÜRSOY, Kenan, “Laiklik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, ss. 60-62, 2003.
- GÖRGÜN, Hilal, “İhvân-ı Müslimîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, ss. 583-586, 2000.
-, “Seyyid Kutub”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, s. 66-68, 2009
-, “Mustafa Es-Sibâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31, ss. 357-359, 2006.

- GÜNDOĞAN, Ünal, “Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme”, *Ortadoğu Analiz*, C. 3, S. 29, 2011.
- HATİPOĞLU, Mehmet Said, “*Hilafetin Kureşiliği*”, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- HİZMETLİ, Sabri, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİFD*, C. 26, S.1, 1984.
- HUNTER, Shireen T., “İran ve Devrimci İslâm’ın Yayılışı”, *Dünya ve İslâm Dergisi*, S.7, 1991.
- İBN ABDİLBER, Ebû Yusuf b. Abdullah b. Abdilber en-Nemerî, *Câmiu beyâni’l-ilim*, thk. Ebu’l Eşbal ez-Zuheyri, Daru İbni’l-Cevzî, Suudi Arabistan, 1994.
- İBN EBÎ ŞEYBE, EbûBekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, el-Musannef, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 1409, VII, 240.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yenişafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *İslâmî Diriliş Hareketleri*, Düşün Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul 2013.
- JOBNOUN, Nouredine, “Tunisia at the Crossroads: An Interview with Sheikh Rachid al-Ghannouchi”, *ACMCU Occasional Papers*, Nisan 2014.
- JACKSON, Roy, *İslâm’da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- KILAVUZ, M. Tahir, M. Hüseyin Mercan, Süleyman Güder, *Orta Doğu’da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*, İlke Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2014.
- KOÇAK, Konur Alp, “Yasemin devriminden ‘Arap Bahar’na’ Tunus”, *Yasama Dergisi*, S. 22, 2012.
- KOYUNCU, Ahmet Ayhan, “Dört Farklı Perspektiften İslâm Demokrasi Tartışmaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, , C. 4, S. 3, 2015.
- KÖKER, Levent, “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk, Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, *Anayasa Yargısı*, S. 23, 2006.
- KÖKTAŞ, Rumeysa, “Tunus’ta Yükselen Bir Dinamik Olarak Selefî hareket”, *ORMER Perspektif Serileri*, C. 11, Nisan 2015.

-, “Tunus”, *Ortadoğu Yıllığı 2014*, ed. Kemal İnat, Muhittin Ataman, Açılım Kitap.
- KÖSE, Ali, “Hizbü’t-Tahrîrî’l-İslâmî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.18, ss. 184-185, 1998.
- KURŞUN, Zekerîyya, “Panarabizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, ss. 156-158, 2007.
- KUŞOĞLU, Baran, *The Arap Spring and Turkish Model*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- KUTLU, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- KÜÇÜKCAN, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.13, 2005.
- MALİK B. ENES b. Âmir el-Asbehî, *el-Muvatta,el- Kader*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Nşr. Muesse Zâhid b. Sultan Âl Nihyân, el-İmârât, 2004.
- MANAZ, Abdullah, *Siyasal İslamcılık I: Dünyada Siyasal İslamcılık*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- MARKS, Monica, “Who are Tunisia’s Salafis”, foreignpolicy.com/2012/09/28/who-are-tunisias-salafis
- MEVDÛDÎ, Ebu’l Â’lâ, *İslâm’da İnsan Hakları*, çev. Sezgin Baş, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2017.
- MURÂD, Saîd, “Mâlik bin Nebî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, ss. 513-514, 2003.
- MÜMTAZ ALÎ, Muhammed, “İslâmî Dirilişin Eleştirel Düşüncesinin Önündeki Engeller” çev. Okan Canbulat, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 2, Haziran 2014.
- MÜNZİRÎ, Abdülazim b. Abdulkavî, *Muhtasar sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan, Mektebetu’l-Meârif, Riyad 2010.
- MÜSLİM, Ebu’l-Hasan Müslim b. Haccâc el-kuşeyrî, el-Câmiu’s-sahîh, Beytü’l Efkâr, Riyad 1998.
- OKUMUŞ, Fatih, *İslamî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır*, Mana Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2015.
-, *Çağa İz Bırakan Önderler: Mâlik Bin Nebî*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2018.

- OKUR, Kaşif Hamdi, “İslâm Hukukunda İrtidat Filli İçin Öngörülen Aslî Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Gazi Üniviversitesi Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 1, S. 1, 2002.
- ÖZALKAN Seda, “Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği”, *İNSAMER*, Araştırma 56, Ocak 2018.
- ÖZKUL, M. Murat, “Ortadoğudaki Halk Hareketlerinin Kaldıraçları: Küreselleşmenin Çelişkileri, *İslâmî Düşünce ve Katılım, Akademik İnceleme Dergisi*, C. 6, S. 2, 2011.
- ÖZTÜRK, Tuğçe Ersoy, “Dünden Bugüne Pan-Arapçılık ve Arap Baharı: Yeni Bir Pan-Arap Uyanışı mı?”, *Akademik ORTADOĞU*, C.7, S.1, 2012.
- PRASHAD, Vijay, *Arap Baharı, Libya Kışı*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap Yayınları, İstanbul 2012.
- PEKTAŞ, Kadir; İsmail Yiğit, “Zeytûne Camii”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 44, ss. 380-383, 2013.
- SAN‘ÂNÎ, Ebû Bekr Abdurrezâk b. Humam b. Nafi‘ el-Humeyrî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A‘zamî, Meclisu’l-İmî, Hindistan, 1403.
- SAYYID, S., “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslâm’ın Siyasallaşması”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- SIRMA, İhsan Süreyya, *Tunus Hatıraları*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.
- ŞAHİNALP, Hacer, “Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât”, *İ.Ü. Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 2, 2013.
- ŞAHİN, Gülşen, *Mevdûdî’nin Din ve Siyaset Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Fırat Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2011.
- TAMÎMÎ, Azzâm, “Democracy in Islamic Political Thought”, *International Journal Political Studies*, C. 1, S. 2, 2015.
-, *Râşid Gannûşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, çev. Ayşe Yönlük, Hece Yayınları, Ankara 2016.
- THAİB, Lukman, Bara’Barakat Hammad al Gharibeh, Bharuddin ChePa, Zaidi Abdul Rahman, “Rasyid Al-Ghannousyî’s Thought on Islamic Democracy” *Jurnal Agidah dan Filsafat Islam*, journal.uinsgd.ac.id/index.php/jaqfi/article/view/1687

- TORELLI, Stefano M., Fabio Merone and Francesco Cavatorta, “Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization”, *Middle East Policy*, S. 19, C. 4, 2012.
- TURÂBÎ, Hasan, *İslâm Dünyanın Geleceği Alain Chevalérias İle Mülakatlar*, çev. Esmâ Demirtaş, Birey Yayıncılık, İstanbul 1998.
- TÜRCAN, Talip, “Hilafet Karşısı Bir Ezher’li: Ali Abdürrâzık”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2005.
-, “Şûrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, ss. 230-235, 2010.
-, “Ulu’l Emr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.42, ss. 295-297, 2012.
- YAMAN, Ahmet, “Zimmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 44, ss. 434-438, 2013.
- YAŞAR, Gamze Aslan, “Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 4, S. 7, Aralık 2011.
- YİĞİT, İsmail, “Tunus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 41, ss. 385-388, 2012.
- YILDIRIM, Tamer, “Mâlik bin Nebî’de Sömürülebilirlik Olgusu”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 2, 2011.
-, “Mâlik bin Nebî ve Kur’an Fenomeni Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, S.1, 2013.
- YÜRÜK, Tuba, *Siyasal İslâmcılığın Dönüşümü: Tunus’ta En-Nahda Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.
- UYŞAL, Ahmet, Ahmet Gökçen “2014 Tunus Seçimleri Analizi”, *Akademik ORTA DOĞU*, C. 6, S. 2, 2015.
- ÜSTÜN, İsmail Safa, “İran İslâm Cumhuriyeti Yönetim Biçimi, İslâm ve Demokrasi”, *Kutlu Doğum Sempozyumu*, 1998.
- ZEGHAL, Malika, “Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition”, *Constellations*, C. 20, S. 2, Haziran 2013.

İnternet Kaynakları:

<http://en.rachedelghannouchi.com/>

<https://www.chathamhouse.org/chatham-house-prize/2012>

<http://www.ibn-rushd.org/typo3/cms/awards/>

<http://www.ennahdha.tn>

<http://www.haksozhaber.net/nahda-hareketi-23041yy.htm>

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uzmanlar-tunus-yerel-secimlerinidegerlendirdi/1137907>

<http://www.mfa.gov.tr/tunus-siyasi-gorunumu.tr.mfa>

<https://www.dw.com/tr/nahda-hareketinden-laiklik-vurgusu/a-19281372>

<http://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-interview-2016275498>

<https://www.timeturk.com/tr/2014/10/25/tunus-ta-gannusi-son-noktayi-koydu.html>

<http://medyascope.tv/2016/05/25/rasid-gannusi-musliman-demokrasisine-girmek-icin-siyasi-islamdan-cikiyoruz/>

<https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/nahda-tecrubesi-ve-islami-hareketin-gelecegi/593247>

<https://www.aljazeera.com/news/>

<https://www.islahhaber.net/9710--36833.html>

<https://www.habervaktim.com>

<https://odatv.com>

<https://www.milligazete.com>

EKLER

Ek 1. Orijinallik raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLIK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	AYSEL ÖZTÜRK
Öğrenci Numarası	131212106
Enstitü Anabilim Dalı	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Programı	YÜKSEK LİSANS-İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. ÖĞRETİM ÜYE. AHMET BAĞLIOĞLU
Tez Başlığı (Türkçe)	RÂŞİD EL-GANNÜŞİ VE SİYASET ANLAYIŞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam155..... sayfalık kısmına ilişkin, ...18.../...07.../...2018..... tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezim benzerlik oranı %8...'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet Bağlioğlu
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Ekin Yılmaz
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ile birlikte enstitüye teslim edilir.

İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZ GEÇMİŞ

1981 yılında Elazığ'ın Palu ilçesinde doğdu. İlköğretim ve lise eğitimini Elazığ'da tamamladı. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde mezun oldu. 2014 yılından beri Elazığ Müftülüğü'nde vaiz olarak görev yapmaktadır.

