T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ULUSLARARASI İLİŞKİLER BÖLÜMÜ

SİYASAL İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ: TUNUS'TA ENNAHDA ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUĞBA YÜRÜK

TEZ DANIŞMANI: YRD. DOÇ. DR. ATAY AKDEVELİOĞLU

ANKARA 2017

SİYASAL İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ: TUNUS'TA ENNAHDA ÖRNEĞİ

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ……iv

A. Sosyal Bilimlerde Siyasal İslamcılık……..iv

B. Ennahda ve Tunus……..…….v

C. Yardımcı Kavramlar: Trans-Yerellik ve "Dindar Milliyetçilik" vi

İ. BÖLÜM: SİYASAL İSLAMCI HAREKETLER

A. Ulema……..…2

B. Neo-fundementalistler……3

C. Modern Siyasal İslamcılar – Kurucu Hareketler ……..5

1. Hasan El-Benna ve Müslüman Kardeşler……..5

2. Ebu Ala'l Mevdudi ve Cemaat-i İslami…….15

3. Humeyni ve İran İslamcılığı……...…27

D. Siyasal İslamcılığın Yayılması ve Farklılaşması……35

E. Siyasal İslamcılıkta Radikal ve Ilımlı Kanatlar……..40

II. BÖLÜM: TUNUS'TA SİYASAL İSLAMCILIK

A. Osmanlı Devleti'nin Vilayeti Olarak Tunus……..44

B. Fransız Sömürgesi Olarak Tunus.....45

1.Tunus'ta Ulemanın Yeri…….46

2.Tunus Milliyetçiliği ve Düstur Partisi……48

3.Habib Burgiba ve Neo-Düstur……...……...50

C. Bağımsızlık ve Habib Burgiba Yönetiminde Tunus……...51

1.Sendikal Hareket (UGTT)……..55

2.Raşid Gannuşi ve Tunus'ta Siyasal İslamcılığın Ortaya Çıkışı….59

3.Öğrenci Örgütleri ve Politizasyon…….….61

III. BÖLÜM: ENNAHDA

A. Zeynel Abidin Bin Ali Döneminde Tunus……..65

1. Ennahda ve Siyasal İslamcılık……67

2. Tunus Siyasal İslamcılığında Radikal ve Ilımlı Kanatların Kökeni……68

B. Arap Baharı ve Tunus…….……69

C. İslam Devleti'nden Sivil Devlete: Ennahda'da Değişen Devlet Kavramı……..…74

D. Radikal ve Ilımlı Kanatlar Arasındaki Ayrımın Derinleşmesi …….77

SONUÇ……xii

KAYNAKÇA……...…xvii

ÖZET……xxv

ABSTRACT…….xxvi

GİRİŞ

A. SOSYAL BİLİMLER VE İSLAMCILIK

Sosyal bilimlerde ve özellikle Ortadoğu çalışmaları içerisinde İran İslam Devrimi sonrasında farklı yönleriyle ele alınan siyasal İslamcılık konusu, 9/11 El Kaide'nin ABD saldırısı, Afganistan'da Taliban varlığı ve Suriye iç savaşı sırasında büyüyen IŞİD tehdidi sebebiyle terörle yan yana ele alınır olmuştur. Bu tartışmalar, temelinde yanlış olan ve "doğrudan belirtilmese de [bu tartışmaları] ortaya çıkaran üç varsayım üzerinden yapılmaktadır. Bunlar, İslam'ın monolitik olduğu, İslam'ın özsel olarak şiddet yanlısı olduğu ve din ile siyasetin iç içe geçmesinin İslam'a özgü olduğudur" (Ayoob 1). Oysa 1950'lilerde Batı tipi modernleşmeye bir tepki olarak ortaya çıkan, modernleşme karşıtı olsa da kendisi de modern bir ideoloji olan siyasal İslamcılık, liberal dünya sistemi içerisinde hem ekonomik hem de politik sebeplerle çeşitlenen bir gelişme sergilemiş ve siyasal İslamcılığı bu yanlış varsayımları çürütecek farklı noktalara sürüklemiştir. Gerek beslendikleri ideolojik kaynakların aynılığı, gerekse de birbirleri ile etkileşimleri açısından bir üçüncü dünya ideolojik akımı olarak tek bir başlık altında incelenebilir olan siyasal İslamcı hareketler, ekonomik ve politik sebeplerle çıkış noktalarından uzaklaşmışlardır. Bunun sonucunda, bir uçta liberal dünya sistemini topyekun reddeden ve şiddete başvuran gruplar bulunmaktayken, diğer uçta ılımlı olarak nitelendirilen, dünya sistemine dahil olmayı kabul etmiş ve hedeflerini parlamenter sistem içerisinde iktidar aramak biçiminde yeniden belirlemiş gruplar ortaya çıkmıştır.

Olivier Roy kült incelemesi *Siyasal İslam'ın İflası* kitabında belirttiği üzere İslamcılık her ne kadar siyaset sahnesinde kalmaya devam etmiş olsa da, baskıcı Batı modernleşmesi

karşısında bir alternatif olma özelliğini yitirmiştir. Diğer bir deyişle, yayılmaya ve etkisini arttırmaya devam etse dahi "kendi özgün impetus'unu kaybetmiştir" (O. Roy ix). 1990'larda ilan edilen bu iflasın ardından siyasal İslamcı hareketler biri köktenci diğeri ılımlı olarak nitelendirilebilecek iki uç arasında tercih yapmışlardır. Köktenci siyasal İslamcılığı IŞİD, El Kaide gibi örgütler temsil edebilirken, ılımlı örnekleri Fas'ta PJD, Yemen'de Islah ve Tunus'ta Ennahda olarak verilebilir ve liste uzatılabilir. Bu tezde incelenecek olan Tunus demokratikleşmesinin ana aktörlerinden biri olan Ennahda hareketi, siyasal İslamcılığın bahsi geçen gelişim ve değişim sürecinin ılımlılaşma ayağını örnekleyen bir tarihe sahiptir. Buradan yola çıkarak, bu tezde küresel siyasal İslamcılığın seyri, Tunus'taki Ennahda hareketinin ve partisinin tarihi üzerinden incelenecektir. Ennahda'yı ortaya çıkaran küresel ve bölgesel sebepler, değişimin sebepleri, hareketin ılımlılaşmasına etki eden uluslararası ve bölgesel faktörler sorgulanacaktır. Her ne kadar siyasal İslamcılığın seyri ve gösterdiği çeşitlilik temel dini referansları, Kuran'ı ve toplumu yorumlama biçimleri, ideolojik olarak referans aldıkları ayetler, kaynaklar ve önderler açısından da kıyaslanabilirse de, bu konu tezin sınırları dışında kalmakta ve başka bir çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu tezde küresel siyasal İslam, Ennahda hareketi ve demokratikleşme gibi konular İslam'a uygunluk, söylem-pratik özdeşliği açısından değil, ortaya çıkışını ve değişimini etkileyen küresel ve bölgesel ekonomik ve politik sebepler açısından incelenecektir.

B. ENNAHDA VE TUNUS

Gerek Ennahda'nın son kongresinde dile getirdiği İslamcılıktan uzaklaşıldığını gösteren açıklamaları, gerekse Tunus'un Ennahda iktidarı sırasında demokratikleşme yönünde gösterdiği değişim bir İslamcı hareket olarak Ennahda'nın karakterini ve değişimini merak konusu haline getirmektedir. Ennahda'nın ortaya çıkışını ve gelişimini Tunus tarihi özelinde, iktidarla olan mücadelesine, toplumsal tabanının gösterdiği değişikliklere bağlı olarak incelemek mümkündür. Bunun yanında, küresel anlamda siyasal İslamcılığın ortaya çıkışı,

gelişimi, ideolojik kaynaklarının farklılaşması gibi konular olmadan inceleme eksik kalacaktır. Bu tezin konusu genel olarak siyasal İslamcılığın seyri ve bir örnek olarak Ennahda'nın bu akım içerisinde konumlandırılmasıdır. Ennahda'yı siyasal İslamcılığın genelinden ayıran özellikler nelerdir, İslamcılık içinde bulunan radikal-ılımlı gibi ayrımlarda Ennahda nerede durmaktadır gibi sorular tez için yol gösterici olacaktır. Belirtilmesi gerekir ki, tezin konusu doğrudan İslam ya da Müslümanlar değil, İslam'ı sadece bir din olarak değil, aynı zamanda bir siyasal ideoloji olarak da gören modern siyasal akımlardır. Bunun yanı sıra, Ennahda hareketinin ılımlılaşma süreci ile Tunus'un demokratikleşme süreci bir paralellik göstermektedir. Arap Baharı sonrasında yapılan seçimlerden de ilk parti olarak çıkmayı başaran Ennahda'nın bu açıdan ılımlılaştıkça toplumdan destek kazandığı ve toplumun ekonomik ve kültürel beklentileri açısından bir alternatif oluşturmayı başarabildiği söylenebilir. Bu sebeple çalışmada Ennahda'nın ılımlılaşma süreci ile Tunus'un demokratikleşme sürecini hem nedenleri hem de etkileşimleri açısından birbirine paralel ve birbirini destekleyen iki süreç olarak okumak mümkündür.

C. YARDIMCI KAVRAMLAR: TRANS-YERELLİK VE DİNDAR MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilik, sosyalizm, liberalizm gibi akımlar uluslararası ilişkilerde kimi dönemlerde etkili rol oynamıştır. Buna rağmen, ideolojilerin, değerlerin ve normların dış politika üzerinde etkili olması küreselleşmenin, iletişim teknolojilerinin gelişiminin etkileri ile beraber kamu diplomasisinin önem kazanması ile gerçekleşmiştir. Klasik uluslararası ilişkiler teorileri hâlâ disiplin içerisindeki baskınlığını sürdürse de özellikle ulus-devlet, millet, güç gibi temel kavramların eleştirisi ve küreselleşmenin etkisi sebebiyle tamamlayıcı teorik açıklamalar geliştirilmektedir. Devlet dışı aktörlerin de analizlere dahil edilmesinin yanında yapısalcılık ve post-yapısalcılık gibi akımlar da uluslararası ilişkilerde etkili olmuştur. Siyasal İslamcılık ve daha genel olarak Ortadoğu çalışmaları konusunda ise kültüralizm bir neo-

oryantalist söylem olarak yaygınlaşmıştır. Örneğin Samuel Huntington meşhur tezi "Medeniyetler Çatışması"nda yeni dünyada çatışmaların temel sebebinin ideoloji ya da ekonomi değil, kültür olacağını savunmuştur (Huntington 22). Çalışmasında İslam'ı yekpare bir medeniyet olarak değerlendiren Huntington'ın siyasal İslamcılık konusundaki en yaygın oryantalist görüşü temsil ettiği söylenebilir. Siyasal İslamcılık ise yalnızca kültürel temellere dayanan bir hareket olmadığı gibi, yalnızca Batı karşıtlığı üzerine kurulmuş da değildir. Bu açıdan kimi zaman devletçi, kimi zaman post-kolonyal ve kimi zaman radikal özellikler taşıyan siyasal İslamcılığın sebeplerinin ve sonuçlarının incelenmesi farklı teorik araçlar gerektirmektedir. Bu sebeple tezde, siyasal İslamcılık içerisinde melez ve ılımlı bir örnek olarak yer alan Ennahda hareketinin anlaşılabilmesi konusunda yardımcı olabilecek iki farklı kavram yol gösterici olacaktır. İlki, Peter Mandaville'in *Ulusaşırı Müslüman Hareketler- Ümmet'i Yeniden Düşünmek* kitabında açıkladığı ve özellikle de Ennahda hareketinin hem kuruluşunu hem de ılımlılaşmasını açıklayabilir özelliklere haiz "trans-yerellik" (trans-locality) kavramı olacaktır. Diğeri ise, siyasal İslamcı hareketlerin genel olarak ulus-devlet sınırlarını aşan bir söylemle yola çıkmalarına rağmen ekonomik ve politik sebeplerle devletçiliğe evrilmelerini anlamayı sağlayacak Mark Juergensmeyer'in "dindar milliyetçilik" (religious nationalism) kavramıdır.

Peter Mandaville *Ulusaşırı Müslüman Hareketler- Ümmet'i Yeniden Düşünmek* kitabına öncelikle uluslararası ilişkiler teorilerinin devlet-odaklı politika anlayışıyla işleyişinin bir eleştirisi ile başlar. Devlet ve ulus kavramlarının toplumsal olarak inşa edilmiş oluşunu irdeledikten sonra, daha iyi bir kavrayış için siyasal kavramını sorunsallaştırmayı önerir (Mandaville 8). Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'nun siyasal kavramı üzerine yaptıkları çalışmayı temel alarak kimlik ve etik taleplerinin siyasalı oluşturduğunu öne sürer. Bu bağlamda, kimliklerin ve etik yaşamın üzerinde devletin var olan etkisinin küreselleşme ile beraber azaldığını gösterir. "Küreselleşme birbirinden uzak yerellikleri, herhangi birinde

gerçekleşen olayın, kilometrelerce ötede gerçekleşen bir diğeri vasıtasıyla şekillenecek biçimde birbirine bağlayan dünya çapında sosyal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir" (Giddens 64). Bir diğer deyişle, küreselleşme yerelin yoğun biçimde küresel etkilere maruz kalması durumudur. Bu durum politik olarak iki temel sonuç ortaya çıkarır: siyasi hareketler yeni siyasi alanlar yaratır, kimliklerin inşası yalnızca ulusal bağlamda gerçekleşmez. Bu sonuçları somutlaştırmak gerekirse, ulus-devlet sınırları içerisinde genel olarak paylaşılmayan bir talep, örneğin devletin İslamîleşmesi talebi, bir başka yerellikle etkileşim içerisinde kendisine bir alan yaratabilir. Tunus'ta ilk ortaya çıktığında "dinî pratikler sıradan Tunuslular için yabancı olduğundan değil, fakat toplumun bir bütün olarak karşılaştığı sorunlar ve sıkıntılar inanç ya da inançsızlık gibi basit sınıflandırmalar üzerinden çözülemeyeceği ve hatta anlaşılamayacağından, aktivist gençler, işçi sınıfı ve burjuva elitleri tarafından bir uzaylı olarak görülen" İslami Yönelim Hareketi bunun bir örneği olabilir (Cavatorta ve Merone 866). Bu açıdan, İslamcı hareketin ortaya çıkışı, komşu ülkelerdeki muhalif hareketlerin yarattığı siyasal alan sayesinde gerçekleşmiş, kendi tabanını kendisi kurmuş, bir kimlik olarak İslamcılık bir başka yerelliğin etkisi ile inşa edilmiştir. İslamî Yönelim Hareketi örneğinde görüldüğü gibi, bu bakış açısı Tunus gibi iktidarda pragmatist, katı seküler liderlerin bulunduğu ülkelerde, tabanda bir talep bulunmamasına rağmen kısa sürede komşu ülke muhalefetlerine benzer İslamcı bir hareketin doğuşunu anlamada yardımcı olacaktır. Aynı etkileşim yalnızca komşu ülkeler ve birbirine yakın ideolojiler arasında gerçekleşmeyecek ve İngiltere'de sürgünde bulunan Gannuşi'nin kendisine çalışmalarını devam ettireceği bir siyasal alan bulmasına olanak tanıyacak ve Tunus özelinde çok daha ılımlı bir tutum benimsemesini sağlayacaktır. Bu noktada Peter Mandaville, Edward Said'in "gezen teori" kavramına atıfta bulunur. Buna göre, "bir fikir açıkça etkili ve güçlü olduğu için geçerlilik kazandığında, bu fikrin yolculuğu sırasında kuvvetsizleşmesi, yazılı hâle gelmesi ve kurumsallaşması kuvvetle muhtemeldir" (Said aktaran Mandaville 87). Gezen teori kavramı

ile temel olarak anlatılmak istenen radikal bir fikir, devrimci bir ideoloji olarak ortaya çıkan İslamcılığın hem daha önce bahsedildiği şekliyle farklı yerellikler ile etkileşime girip dönüşmesi hem de iktidara yaklaştıkça ya da güçlendikçe kurumsallaşması ve merkeze yaklaşmasıdır. Burada "bir gezen teori olarak İslam'ın karşı karşıya geldikleri yalnızca gayri Müslim kültürler ile değil aynı zamanda İslam'ın farklı yorumlarıyla da belirlenmektedir" (Mandaville 86). Buradan yola çıkan Mandaville, hareketlerin nasıl yeni politik alanlar oluşturduğunu ve siyasal kimliğin oluşumunda ve anlaşılmasındaki değişiklikleri ele almıştır. Çalışmasına özellikle diaspora Müslümanları arasından örneklerle devam eden Mandaville, siyasal İslamcılığı da bu yerelleri birleştiren bir politik alan oluşturan, siyasal kimliği ulus bağlamının dışına çıkararak kurmayı amaçlayan bir hareket olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak, Tunus'ta İslamcılığın küçük bir kitleyle başlayıp ana muhalefete ve sonunda iktidara dönüşmesini anlamak için bu tezde kullanılacak kavramlardan ilki trans-yerellik kavramı olacaktır. Uluslararası ilişkilerin yalnızca devlet-odaklı yaklaşımlarını aşmak için olanak sağlayan bu kavramlar seti ile İslamcılık küresel bir fenomen olarak incelenebilecektir.

Olivier Roy, siyasal İslamcılığın bir üçüncü dünya ideolojisi olarak aslında bir kopuş değil kimi sürekliliklerin devamı niteliğini taşıdığını savunur. Batı sömürüsü karşısında muhalefet olarak sosyalizmin güç kaybetmesinden sonra bir alternatif olarak siyasal İslamcılığın güçlenmesini bireysel örneklerde de belirginleştiğinden bahseder ve "[a]ltmışlı yıllarda Nasırcı ya da Marksist olan bir kişi bugün İslamcıdır" diye ekler. (Roy, 20). Ennahda lideri Raşid Gannuşi'nin kişisel siyasi tarihi de benzer bir dönüşüm göstermiştir. Gannuşi'nin de siyasi mücadeleye başlaması Cezayir'in bağımsızlık mücadelesinden etkilenmesiyle, pan-Arabist, Nasırcı bir ideolojiyi destekleyerek başlamıştır (Tamimi 15). Hem Nasırcı hem Marksist hem de İslamcı ideolojilerin ortak noktasını oluşturan sömürge karşıtlığı, bağımsızlık ve Batı karşıtlığı bu ideolojiler arası geçişleri olanaklı kılmıştır. Mark Juergensmeyer kitabında bu geçişin ideolojik kökenlerini araştırır. Bu tezde de İslamcı

hareketlerin özellikle büyüme ve iktidara gelme süreçlerini anlamada ve bahsi geçen geçişliliği çözümlemede yardımcı olacak kavram da Mark Juergensmeyer'in dindar milliyetçilik kavramıdır. Juergensmeyer modern İslamcı hareketlerin güçlenmesinin ardında yatan sebebin yalnızca İslam'a ya da yalnızca Ortadoğu coğrafyasına özgü olduğu fikrine karşı çıkar. Dinin özellikle üçüncü dünyada olmak üzere tüm dünyada giderek siyasallaştığını ve modern İslamcı hareketlerin de arkaik, ilkel hareketler olarak anlaşılmaması gerektiği üzerinde durur. Bu sebeple, öncelikle modernizmin temelini oluşturan milliyetçilik kavramını ve ulus-devleti inceler. Seküler milliyetçiliğin iddia edildiği gibi kültürü aşan, kültürler üstü bir konumda bulunmadığını iddia eder (Juergensmeyer 16).

Ortadoğu'da ve Hindistan alt kıtasında bağımsızlık sonrası iktidara gelen liderler Batılı örneklere uygun olarak hızlı bir modernleşmeyi, kalkınmacı ekonomiyi ve kültürler üstü olarak sundukları bir milliyetçiliği benimsemişlerdir. Din, bu liderlerin söylemlerinde çoğu zaman pragmatist bir öğe olarak yer bulmuştur. Juergensmeyer, seküler milliyetçiliğin dine benzer biçimde bir kültür seti oluşturduğunu savunur (15). Bu sebeple seküler kurumların ve liderlerin eleştirisi, etik talepler vasıtasıyla da dile getirilebilir olmuştur. Juergensmeyer'e göre bugün karşılaşılan dindar siyaset "neredeyse Hegelyen bir diyalektiğin, (ulus devlet ile özdeşleşen) seküler milliyetçilik ve (geniş etnik toplulukları kapsayan) din arasındaki diyalektiğin bir sonucudur" (30). Siyasal İslamcı hareketlerin bulundukları ülkelere özgü parçalar halinde ortaya çıkışları, Batı kolonyalizmini eleştirirken ilk hedeflerini ulusal liderler olarak belirlemeleri bu iddiaları kanıtlar niteliktedir. Seküler milliyetçi liderler, Batılı emperyalistlerin bir devamı olmakla suçlanmış ve sonuç ulus-devlet ile dinî ideolojinin bir sentezi olmuştur. Bir başka deyişle, Ira Lapidus'un belirttiği gibi "İslam'ın sosyal kimliği sembolize etme kapasitesi milliyetçi bir hisle birleşmiştir" (aktaran Juergensmeyer 47).

İslamcı hareketler, evrensel bir ümmet fikriyle yola çıkmış olsalar ve hatta daha önce bahsedilen trans-yerellik kavramı bağlamında birbirlerinden etkilenseler dahi ulus-devlet ve

ulusal kimlik yadsınmamıştır. Bu noktada, Giddens'ın milliyetçiliğe bakış açısı aydınlatıcı olacaktır. Giddens'a göre milliyetçilik "kurucu öğeler olarak ulus-devletlere dayanan modern dünya siyasal ve ekonomik sistemine giriş için şarttır" (Giddens 215). Bir diğer deyişle, sistemi değiştirmekte başarısız olan evrenselci İslamcı düşünce, modern ekonomik ve siyasal sisteme dahil olabilmek için ulus-devlete dayanan kısmî bir milliyetçiliğe mecbur kalmıştır. Örneğin, Müslüman Kardeşler'in lideri Ebu El-Nasr'ın 1987 yılında Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'e yazdığı açık mektupta dile getirilen üç talepten ilki "Mısırlı kimliğinin ve geleneklerinin onurunun korunmasıdır" (Juergensmeyer 62). Sonuç olarak, dindar milliyetçilik kavramının, özellikle siyasal İslamcılığın ılımlı kanadının ulusal sorunlar, talepler ve iktidar ile sınırlı kalışını açıklamak hususunda yardımcı olduğu görülebilir. Kavram özellikle Tunus'ta Ennahda'nın yükselişe geçtiği, ana muhalefet hâline geldiği ve "Tunus İslam'ı" retoriğinin kullanılmaya başlandığı Zeynel Abidin Ben Ali döneminin anlaşılmasında anahtar rol oynayacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde özetlenen kavramlar daha sonraki bölümlerde örneklendirilecek ve olayları kuramsal olarak bir bütün içerisinde algılanmasına katkı sunacaktır. İkinci bölümde genel olarak siyasal İslamcılığın tarihine odaklanılacak ve İslam'ın siyasallaşması ele alınacaktır. Bu sebeple öncelikle klasik ulemanın rolü ve fundamentalistler ele alınacaktır. Ardından siyasal İslamcılığın kurucusu olarak tanımlanabilecek Mısır'da Hasan el Benna ve Müslüman Kardeşler, Pakistan ve Hindistan'da ise Ebu âla'l Mevdudi ve Cemaat-i İslamî, İran'da Humeynizm'in kısa bir tarihi ve kurucu özellikleri ele alınacaktır. Ardından bu üç hareket üzerinden kısaca siyasal İslamcılık radikal ve ılımlı kanatlar ayrımı, değişen söylem ve yardımcı kavramlar üzerinden değerlendirilecektir. Bu noktada radikal İslamcı düşünürlere de yer verilecek ve Ali Şeriati, Seyyid Kutub gibi düşünürlerin etkileri sorgulanacaktır. Üçüncü bölümde Tunus'un bağımsızlık sonrası ilk dönemi, Habib Burgiba'nın modernleşmeci politikaları ve nihayetinde İslamî Yönelim Hareketi'nin

kurulması ele alınacaktır. Bu noktada Tunus'ta İslamcılığın ortaya çıkışının üçüncü dünya genelindeki bağımsızlık hareketleri, ulusal liderlere duyulan güvendeki azalma, yükselen sol hareketler gibi diğer ekonomik ve politik olaylar ile etkileşim içerisinde değerlendirilecektir. Üçüncü bölümüm ikinci kısmı ise Tarık ben Ali'nin iktidara gelişi ve bunun İslamcılar üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Batı emperyalizmi karşısında bir alternatif olarak görülen sosyalizmin çöküşe geçtiği, sol hareketlerin bastırıldığı ve yeni bir alternatif olarak İslamcılığın doğduğu bu dönem, Ennahda'nın değişimiyle beraber ele alınacaktır. Siyasal İslamcılığın Ortadoğu'da genel olarak yükselişe geçtiği bu dönemde Ennahda da Tunus'ta ana muhalefet konumuna yerleşmiş ve ideolojik olarak kurumsallaşmıştır ve bu bölüm bu değişimin esaslarını ele alacaktır. Son bölümde ise, ana muhalefet konumuna yükselen, iktidara aday oldukça hem ulusallaşan hem de ılımlılaşan Ennahda'nın iktidara geliş süreci ele alınacaktır. Belirtmek gerekir ki bu bölüm, Arap Baharı'nın bir değerlendirmesinden ziyade, radikal bir alternatif olarak yola çıkan İslamcı söylemin iktidara yaklaştıkça ılımlı ve radikal kanatları arasındaki mesafenin artması ile ilgili olacaktır. Bu bağlamda, Ennahda ve komşu ülkelerdeki muadilleri ılımlılaşırken genel olarak Ortadoğu'da güçlenen radikal kanat paralellik içerisinde ele alınacak, Tunus'ta Selefi grupların varlığı bu bağlamda tartışmaya açılacaktır.

I. BÖLÜM: SİYASAL İSLAMCILIK

Kutsal metinler uzun yorum geleneklerine sahiptirler. İslam açısından bakıldığında farklı mezhepler, okullar, akımlar ve âlimler bir silsile yaratmış ve yorum geleneği oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, "metin her türlü okumaya açıktır" gibi bu yorum geleneklerini hiçe sayan bir tavır da, "İslam demokratik değildir" gibi İslam'ın tek bir yorumu varmış algısı da hatalıdır. Özellikle İslam'ın siyasallaştığı noktalarda, bu farklılık daha görünür hâle gelmektedir. Örneğin, tüm inananları ifade eden *ümmet* kavramı ve *tekfir* (dinden çıkarma) yan yana düşünüldüğünde çelişkili sonuçlar doğurur. IŞİD gibi örgütler *tekfir*i sık sık kullanırken, Türkiye'deki daha ılımlı Nakşibendi kolları gibi tarikatlar için *tekfir, ümmet* arası *fitne* çıkarır. Bir başka örnek siyasal olarak yöneticinin kim olacağı, ne gibi özelliklere sahip olması gerektiği konusunda görülebilir. "Bütün tartışma boyunca sürüp giden ideal çözüm, *emir*'in *index sui*, olması, kendi kendinin göstergesi olması, yani ortaya çıkar çıkmaz anında tanınmasıdır" (O. Roy 65). Diğer bir yandan, *şura* neredeyse tüm İslamcı gruplar tarafından atıfta bulunulan bir kavram olmasına rağmen bir seçilmişler meclisine mi yoksa âlimlerden oluşan bir danışma kuruluna mı karşılık geldiği tartışmaya açıktır. Bu çalışmada, örneklere benzer tartışmaya açık ve temel bir ilahiyat ve Kuran bilgisi gerektiren kavramlardan uzak durulacaktır. Diğer bir yandan, bu kavramlara atfedilen değerin ve önceliğin gösterdiği değişkenlik –devlet içerisinde güç boşluğu bulunduğu ya da Filistin savaşı gibi İslamcıların dahil olduğu savaşlar sırasında cihat gibi kavramların, barış süreçlerinde ise şura gibi yönetime dahil olmayı, parlamentoyu öne çıkaran kavramların öne çıkması gibi- dönemin siyasi ve ekonomik şartlarına bağlanabilir. Buna ek olarak, görülecektir ki İslamcı ideologlar ya da kitleselleşmeye çalışan benzer örgütler genellikle bu tartışmaya açık İslamî kavramlar hakkında mutlak ve keskin tanımlamalar yapmaktan kaçınmışlardır. İslamî hareketlerin özellikle modern bir siyasal akım olarak ilk ortaya çıktıklarında aralarında Hanbeli, Maliki gibi farklı mezheplerden ülkelerde yayılabilmesini sağlayan bu muğlaklık olmuştur. Bu

sebeple, bu bölümde aktarılacak kurucu İslamcı örgütlerin İslam'ı nasıl yorumladıkları teolojik değil siyasal bir bakış açısıyla ele alınacak, esas olarak nasıl kuruldukları, yayıldıkları ve ne gibi değişimler yaşadıkları konu edilecektir.

A. ULEMA

İslam'da bir ruhban sınıfının bulunmayışı ve dolayısıyla siyasal iktidar üzerinde doğrudan hak iddia eden bir dini otoritenin bulunmaması sıklıkla tekrarlanan ve sonuçları tartışılan bir konudur. Buna karşın, Kuran'da ve hadislerde bir ruhban ya da yönetici bir din alimleri sınıfı tasvir edilmemişse de, pratikte bir ulema sınıfı her zaman var olmuştur. Hatta ruhbanlık sınıfının var olmayışı, siyasi iktidarın, din ulemalarını isteği doğrultusunda şekillendirmesini zaman zaman hızlandırmıştır. Örneğin Mehmet Evkuran'ın belirttiği üzere, "[d]inî düşünce her zaman siyasî ihtiyaçların baskısını sırtında taşımıştır. Dolayısıyla, din uleması da siyasî iktidara bağlı bir memur gibi çalışagelmiştir" (Evkuran 57). Din ulemasının devlet hiyerarşisi içerisindeki konumu Müslüman coğrafyada çeşitlilik göstermiş olsa da her zaman siyasî iktidarın altında yer almıştır. Genel olarak, İslam'da ruhban yalnızca hukukun İslam'a uygunluğunun denetçiliği rolünü üstlenmiş, siyasi konularda son karar mercii her zaman hükümdar olmuştur. Kurumsal bir ruhban yaratma eğilimi son zamanların ürünüdür ve (İran dışında) din adamlarından değil devletlerden kaynaklanmaktadır (O. Roy 47). Geleneksel din eğitiminden geçmiş bu ulema devletin ve hükümdarın gücünü pekiştirmiş, meşruiyetini kuvvetlendirmiş ve şeriata uygunluğu kontrol etmiştir. Bu açıdan, ulemanın iktidarı ele geçirmek, teokratik bir yönetim oluşturmak amacı güden, hükümdardan ve devletten bağımsız bir ruhban sınıfı olmadığını söylemek mümkündür. Müslüman coğrafyada bunun tek istisnası Humeyni önderliğindeki İran İslam Devrimi'nde ortaya çıkmıştır ve yalnızca Humeyni tarafından tanımlanan velayet-i fakih kuramı içerisinde yer bulur.

B. NEO-FUNDAMENTALİSTLER

Ulema genel olarak Müslüman coğrafyanın Avrupa karşısındaki geri kalmışlığının çözümü olarak Kuran'a, İslam'a ve Hz. Muhammed'in sünnetine uymayı önerir (Euben ve Zaman 6). Kuran'a ve sünnete dönüş ulema ile Selefi akımların ortak noktasını oluşturur. Buna karşın, ulema kendisinden önce yapılmış çalışmaları kabul edip ilerleterek bir silsile oluştururken, Selefi akım Müslüman coğrafyanın geri bırakılmışlığında kanon ulemanın payı olduğunu iddia eder ve *taklid* kavramını, bir diğer deyişle kendisinden önce gelen ulemanın yorumunu, silsileye uymayı reddeder. Diğer bir deyişle Selefilik, "Kuran tarafından doğrudan desteklenmeyen yahut Hz. Muhammed'in sünnet ve hadislerinde örneği bulunmayan pratiği (örneğin Sufi ritüellerini), inancı (örneğin dervişlere inancı) ya da davranışı (örneğin örfî hukukta bulunanları) kabul etmez" (Denoeux 58). Olivier Roy ise bu iki grubu da fundamentalist olarak değerlendirirken, Selefi akıma "reformcu fundamentalist" diyerek bu ayrıma dikkat çekmiştir (O. Roy 49).

Türkçe'ye köktencilik olarak çevrilen fundamentalist kavramının siyasal İslamcılık çalışmalarında kullanımı tartışmalı bir konudur. Bazı araştırmacılar fundamentalizm kavramı belli bir kültürel bağlama ait olduğu için –yirminci yüzyıl başlarında Amerikan Protestanizmi- "İslamî fundamentalizm" kavramını eksik ve yanıltıcı bulmaktadır (Denoeux 57). Bunun yanında, örneğin Bassam Tibi, İslam'a özgü olmayan geniş bir kavram olarak fundamentalizmi ""medeniyetler çatışması"nın semptomu bir ideoloji" olarak tanımlamaktadır (Tibi 2). Tibi'ye göre dünya ekonomik ve politik yapı olarak küreselleşmiş fakat küresel bir kültür oluşturamamıştır. Ulus-devlet ve seküler ideoloji ile şekillenen küresel politik yapı Avrupa-merkezlidir ve Ortadoğu gibi bölgelerde devletin meşruiyetini oluşturamaması ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple Tibi "bir dinî inanç olarak İslam" ve "dinin seçici ve rastgele politizasyonuna dayanan siyasi bir ideoloji olarak İslamî fundamentalizm" arasında keskin bir ayrım yapar (Tibi 13). Buna karşın Fred Halliday ise fundamentalizm

kavramının siyasal İslamcı hareketler için kullanılmasını yanıltıcı bulmaktadır. Halliday'e göre "şayet fundamentalist olarak nitelendirilen hareketlerin bir ortak noktası varsa bu Kuran ve hadis gibi İslamiyet'in "kök"lerinin yorumuyla ilgili değil, Müslüman halk için politikayı belirleyebilme iddialarındadır" (Halliday 92). Diğer bir deyişle, siyasal İslamcıların temel kaygıları İslam'ın özü ile ilgili değil, popülizm, devlet yönetiminin ele geçirilmesi ile ilgilidir, bu açıdan popülizm, sosyalizm, liberalizm ve benzeri ideolojilerden farklı olarak fundamentalizm gibi bir tanımlama yanıltıcı olmaktadır. Bu kavramlar tez içerisinde karışıklığı önlemek ve sınıflandırmayı kolaylaştırmak amacıyla kullanılacaktır, dolayısıyla bu açıdan araştırma için en kullanışlı tanımlamanın Olivier Roy'da bulunduğunu söylemek mümkündür. Geleneksel ulemayı ve Selefi grupları Kuran'ın tefsirine, fıkıha, İslam'ın özüne döndükleri ve esas tartışmalarını buradan yürütmelerinden hareketle fundamentalist olarak nitelendirecek, buna karşın siyasal iktidarı ele geçirmek amacını taşıyan, Kuran'ın yorumlanmasından ziyade toplumun veya devletin İslamîleştirilmesi kaygısını taşıyan modern politik hareketler siyasal İslamcılık olarak adlandırılacaktır.

C) KURUCU SİYASAL İSLAMCI HAREKETLER

1. HASAN EL-BENNA VE MÜSLÜMAN KARDEŞLER

Yaklaşık üç yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu egemenliğinde kalmış olan Mısır vilayeti, 1805 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın yönetiminde özerk hareket etmeye başlamıştır. 1882'de İngiltere hegemonyasına girmiş ve İngiltere'nin Mısır'ı işgali 1. Dünya Savaşı ile beraber resmen ilan edilmiştir. İşgal süresince Mısır'da milliyetçi hareketlerin yanı sıra özellikle Muhammed Abduh'un çalışmalarıyla reformist, modernleşmeci İslamcı bir görüş de ortay acıkmıştır. 1922'de bağımsızlığın ilan edilmesinin ardından işgalin yarattığı sorunlar son bulmamış ve İngiliz hâkimiyeti Kral Faruk döneminde de etkisini sürdürmüştür. Kurulan meşruti monarşide Saad Zaglul'un kurduğu, bağımsızlık mücadelesinde de etkili olan Vafd Partisi güçlü konumunu sürdürmüştür. Böyle bir dönemde, siyasal alan milliyetçiler tarafından domine edilmişken, Müslüman Kardeşler Hasan El Benna tarafından 1928'de kurulmuştur.

Hasan El Benna 1906 yılında Mahmudiyye ilinde dünyaya gelmiştir. Öğretmen okulunda eğitim alan Benna, ilk gençliği dönemlerinde Sufizmden ve Gazali'nin bilim ve öğrenme destekçisi fikirlerini benimsemiştir (Mitchell 3). Daha sonra Dâr-ül Ulum'da eğitimine devam etmiş ve Kahire'ye gelmiştir. Benna'nın kendi yazılarından yola çıkarak hayatını ve Müslüman Kardeşleri ele alan Mitchell, Benna'nın Kahire'ye geldiğinde karşılaştığı durumu yine kendi dilinden ifadelerle şöyle aktarır:

> *Sahneye 'dindar bir köylü gözüyle' bakan Benna, önemli gördüğü problemlerden yalıtılmış durumda. Mısır'ın Vafd Partisi ve Liberal Anayasalcı Partisi arasında tartışmalı yönetimi ve 1919 devriminin uyanışını takip eden günlerde 'bölünme' ile sonuçlanan*

> *gürültülü siyasi kavgalar; tüm Müslüman dünyayı sarmakta olan savaş-sonrası 'din değiştirme ve nihilizm eğilimi'; Mısır'ın 'entelektüel ve sosyal özgürleşmesi olarak örgütlenen, -Türkiye'deki Kemalist ayaklanma ile şekillenmiş- gelenek ve ortodoksiye saldırı; motivasyonu 'üniversite dine saldırmaz ve oradan türeyen sosyal gelenekle savaşmazsa laik bir üniversite olamaz' anlayışı gibi görünen, yeniden şekillendirilmiş Mısır Üniversitesi'ndeki 'gayri-İslamî akımlar; seküler ve libertaryen 'okuma ve sosyalleşme grupları', topluluklar ve partiler; ve tüm hedefini 'dinin etkisini zayıflatmak' fikrini yaymak olarak belirlemiş 'kitaplar, gazeteler ve dergiler'* (Mitchell 4)

Bu ortamda gerçekleşen 1919 İngiliz karşıtı ayaklanmada aktif olarak yer alır ve çeşitli öğrenci topluluklarında başkanlık yapar (Euben ve Zaman 50). Daha sonra Süveyş Kanalı yakınındaki İsmailiyye şehrine öğretmen olarak atanan Benna, burada Müslüman Kardeşleri kurmuştur. Öncelikli amaç grubu büyütmek olmuş ve "bu amaca uygun olarak Benna ve seçilmiş temsilciler hafta sonları ve tatillerde köyleri gezmiş ve genellikle camilerde, kimi zaman da evlerde, kulüplerde ve diğer toplanma alanlarında doğrudan vaaz vermişlerdir" (Mitchell 9). Kısa zamanda yayılan hareketin merkezi Kahire'ye taşınmıştır.

Benna liderliğinde Müslüman kardeşler çeşitli yayınlar yapmış, hatta kendi yayınevini kurmuştur (Euben ve Zaman 52). Benna'nın bu dönemde yazdıkları kendisinden sonra gelen siyasal İslamcıları büyük oranda etkilemiştir. Benna'nın kişiliğinde önce çıkan hızlı örgütlenme süreci ilgi çekicidir. Bahsedildiği üzere bu yıllar Mısır'da siyasal alanın militan milliyetçi Mısır el-Fetah ve çeşitli solcu ya da komünist gruplar tarafından domine edilmiştir (Wickham 22). Benna'nın ortaya çıkış fikirleri tipik olarak anti-emperyalistti ve partizancılığa, hizipçiliğe, Batı karşısında bölünmeye karşı çıkıyordu. Temel düşman olarak

Batılı emperyalistleri gösteren Benna, "Müslüman ümmetinin karşılaştığı birçok krizin kelimeler yerine hareketi, sloganlar yerine eylemi, teorik bilgi yerine pratik bilgiyi ve ayrışma yerine birliği gerektirdiği konusunda ısrarcı olmuştu" (Euben ve Zaman 53). Mısırlı modernist İslamcı Muhammed Abduh'nun yolunu bir bakıma takip eden Benna, bilime ve eğitime vurgu yapmış, Müslümanların Batı karşısında aşağılamasının sebebini burada görmüştür. "Kardeşlik hiçbir zaman kurmak istediği İslamî düzenin detaylı ve açık bir tasvirini sunmamıştır" (Wickham 24). Eylemi teorinin önüne koyan anlayış, kimi İslamî kavramların ve hedeflerin, yol haritasının ayrılıklara yol açmasını engellemiştir. Bu açıdan, Benna'nın söyleminin farklı İslamcı grupları bir araya getirmek için elverişli olduğu, bunun yanında seküler çevreleri korkutmamayı başardığı söylenebilir. Anti-emperyalist ve modernist tutumu İngiliz sömürüsüne tepkili ve Kral Faruk'tan memnuniyetsiz halk arasında hızla yayılmayı başarmıştır.

İslamcı hareket kuruluşunu takip eden 1930'lu yıllarda siyasal alanda milliyetçi ve solcu hareketler kadar dominant değilse de, bu yıllarda Mısır'a hakim olan paramiliter hareketlere dahil olmuştur. Aşırı sağcı Genç Mısır hareketinin paramiliter grubu Yeşil Tişörtler, Vafd Partisi'nin grubu Mavi Tişörtler olarak sokak kavgalarına katılırken, Müslüman Kardeşler de *Jawala* ve *Kata'ib* isimli iki paramiliter grup oluşturmuştur (Wickham 26). Müslüman Kardeşlerin daha kuruluşu sırasında paramiliter, militan bir grup kurmuş olması ve özellikle İngiliz işgalcileri hedef alan bir cihat söylemi geliştirmesi Mısır iç siyasetine hakim olan terör ile anlaşılabilir. Buna karşın, 1936 Filistin ayaklanması ve 1947'de Birleşmiş Milletler' in Filistin'de bir Yahudi devleti kurulmasını onaylaması, bu özel askeri grupların önemini arttırmıştır. "İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Müslüman Kardeşler Filistin'e yalnızca davayı (İslam'a çağrıyı) ve siyonizme muhalefeti yaymak için değil, Filistinli askerlerin eğitimine katkı sunmak için temsilciler göndermişlerdir" (Abu-Amr 2). Paramiliter grupların Mısır içerisinde de eylemleri hızlanmış ve hem İngiliz bürokratlarını

hem de iç siyasetteki rakipleri hedef alan suikastler gerçekleştirmişlerdir. Artan şiddet ortamı sonucunda 1949'da Hasan El Benna da bir suikast sonucu öldürülmüştür.

Müslüman Kardeşler'in ve genel olarak siyasal İslamcıların teolojik tartışmalardan çok politik bir söylem benimsedikleri söylenebilir. Bu durum Hasan El-Benna örneğinde de açıkça görülmektedir. "Bir taraftan Kardeşlik siyasal sistemin yozlaşmışlığını ve elitistliğini ve İngiliz müdahalelerine karşı devam eden kırılganlığını kınamıştır. Fakat diğer taraftan 1941'de örgütün altıncı konferansında zamanı geldiğinde parlamento için aday çıkarmaya karar verilmiştir" (Wickham 25). 1942 seçimlerine bu saiklerle katılmışlardır. Benna'nın millet, milliyetçilik ve ulus-devlet üzerine düşünceleri de bu tutumla paralellik gösterir. Kral Faruk'a yazdığı açık mektupta İslamcı mücadeleden çok, Arap dünyasının özgürleşmesine yer verir ve "öncelikle Arap birliğinin ve ikincil olarak İslamî birliğin güçlendirilmesi" gerekliliğinden bahseder (Al-Banna 58). Benna'ya göre "her millet uyanış sürecinde üstün ve muhteşem bir millet olarak kendi kökleri ve tarihinde yüceltmeye ihtiyaç duyar ve İslam bu yüceliği garanti eder" (Al-Banna 60). Buna bağlı olarak Benna öncelikle bağımsızlığı, bağımsız bir millet olmayı ve bu millet olma halini İslamcılık üzerinden yüceltmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra parlamento, ekonomik gibi konularda da benzer, muğlak fakat uyumlu düşüncelerini belirten Benna, Batılı devletlerle ilişkilerin İslamcı kurumlar sebebiyle zarar göreceği fikrini de reddeder (Al-Banna 70). Batılı milletlerde var olan ruhban sınıfının İslamî milletlerde bulunmadığının altını çizer ve Doğu'da gerçekleşecek bir rönesansın kaynaklarının Batı'dakinden farklı olduğunu vurgular (Al-Banna 71). Sonuç olarak, Benna yönetimi boyunca Müslüman Kardeşler'in ilk hedefinin İngiliz sömürüsünden ve İngiltere'nin Mısır'a politik ve ekonomik müdahalelerinden kurtulmak olduğu söylenebilir. Siyasal mücadele içerisinde Kral Faruk, Vafd Partisi ve diğer solcu, milliyetçi gruplar arasında kendi paramiliter gruplarıyla yer almış ve Filistin Savaşı ile birlikte yalnızca Mısır'da değil, bölgede etkili bir güç olmaya aday olmuştur. Bütün bu siyasal mücadeleyi

gerçekleştirirken milliyet fikriyle çatışmaya girmeyi reddetmiş, şeriatın nasıl uygulanacağı, İslamî kurumların nasıl olması gerektiği gibi soruları ikincil planda tutarak İslamî gruplar arasında olası hizipleşmeyi engellemeye çalışmıştır.

CEMAL ABDUL NASIR DÖNEMİ (1952-1970)

1952'de Hür Subaylar kralı bir darbe ile devirip Mısır'da cumhuriyeti ilan etmiş ve ilk cumhurbaşkanı olarak bölgenin de önemli aktörlerinden olacak olan Cemal Abdül Nasır seçilmiştir. Müslüman Kardeşler, İngiltere karşısında güçsüz kalan kralın devrilmesini memnuniyetle karşılamışlardır. "23 Temmuz 1952'de Müslüman Kardeşler yeni bir çağın başlangıcının kutlamalarında Mısır'ın geri kalanına katıl[mış] fakat yirmi dokuz ay sonra, örgütün üyelerinden altısı idam edilmiş ve örgüt neredeyse telafisi mümkün olmayacak şekilde parçalanmış[tır]" (Mitchell 96). Nasır'ın Mısır'da kurmaya çalıştığı yeni düzen hem Kemalist Türkiye ile hem de İran Şahı Rıza Pehlevi'nin reformları ile örtüşmektedir. Raymond Hinnebusch bu sistemin Ortadoğu devletlerinde genel olarak gözlemlenebildiğinden söz eder ve dört temel özelliği ile özetler. Popülist otoriter rejimler olarak isimlendirilen bu rejimlerin ilk özelliği "Batı vesayeti altında güçlenen küresel oligarklar karşısında yerli alt tabakanın isyanı ve toplumun desteği ile gerçekleşmiş devrimci darbelerin bir sonucu" olmalarıdır (Hinnebusch, Globalization, democratization, and the Arab uprising: the international factor in MENA'a failed democratization 380). İkinci olarak tüm popülist otoriter rejimler bölgede sürmekte olan Batı müdahalesine ve İsrail'e karşı bir tepkidirler (Hinnebusch, Globalization, democratization, and the Arab uprising: the international factor in MENA'a failed democratization 381). Yapısal olarak tek parti rejimini güçlendirirler ve baskı araçlarını ellerinde bulundururlar. Sonuncu ve en önemli özellikle ise, bu yukarıdan aşağıya devrimler ile beraber, devlet sermaye tekelini de elinde bulundurur ve ekonomik liberalizasyon talebinde bulunacak bir burjuva sınıfının ortaya çıkmasını güçleştirir (Hinnebusch, Globalization, democratization, and the Arab uprising: the international factor

in MENA'a failed democratization 2015, 382). Hinnebusch'un Suriye, Lübnan, Tunus gibi ülkeleri de inceleyerek ortaya koyduğu tez Mısır için de geçerli görünmektedir. Nasır geniş bir halk desteğiyle iktidara gelmiş, bir dizi reform gerçekleştirmiş, rakiplerini sindirmiş ve en önemlisi Süveyş Kanalı'nı millileştirerek bölgede saygınlık ve sempati kazanmıştır.

Müslüman Kardeşler, Nasır döneminde baskı altında ve bölünme tehdidiyle yaşamıştır. Özellikle 1954 yılında Müslüman Kardeşler'in gizli teşkilatının üyesi olduğu bilinen Mahmud Abdüllatif tarafından Nasır'a düzenlenen suikast sonrasında, Nasır'ın baskıları artmış ve altı Müslüman Kardeşler üyesi idam edilmiştir. Bu dönemde örgüt içinde öne çıkan ayrım radikal Seyyid Kutub taraftarları ile itidalli ve ılımlı kalmayı seçen Hasan el-Benna sonrasında örgüt lideri olarak seçilmiş, Hasan el- Hudeybi taraftarları arasındadır. Siyasal İslamcı gruplar içerisinde genellenebilir olan radikal ve ılımlı kanatlar ayrımının Müslüman Kardeşler açısından bu Kutub ve Hudeybi çatışması sırasında ortaya çıktığı söylenebilir. Mısır Eğitim Bakanlığı'nda çalışırken görevli olarak Amerika'ya giden ve döndüğünde Müslüman Kardeşler'e katılan Seyyid Kutub, birçok kez yargılanmış ve hapse atılmış, en sonunda 1964 yılında yazdığı kitap sebebiyle 1966 yılında idam edilmiştir (Euben ve Zaman 2009, 130). Hasan el-Benna'nın ortaya koyduğu ılımlı, uzlaşmacı politikanın aksine Seyyid Kutub, Avrupa medeniyeti etkisindeki tüm düzeni ve kurumları cahiliyye olarak tanımlar. Bu açıdan, Kutub'un siyasi duruma bir yapısalcı gözüyle baktığını, Avrupa medeniyetinin yayılmasını bir Althusser'ci anlamda her şeyi kapsayan, üstbelirleyen (*over-determination*) bir paradigma olarak gördüğünü, Marksist çevreler arasındaki popülerliğini sağlayanın bu olduğunu söylemek mümkündür. Kutub'a göre "İslam dini ne Arapların özgürlüğü için bir beyandır ne de mesajı yalnızca Arapları hedef alır" (Qutb 2009, 148). Nasır'ın pan-Arabist politikalarının İsrail ile savaşlar sebebiyle en popüler zamanını yaşadığı, Suriye ve Mısır'ın bir Arap devleti olarak birleştiği dönemde, Kutub'un bu tespitleri daha da radikal görünmektedir. İslamî aktivizmi, hem bireysel hem küresel planda cihadı savunan

Kutub, idam edilmesinin ardından da radikal İslamcıları etkilemiştir. Buna karşın, Hasan el-Hudeybi *Du'ah La Qudah* (Yargıçlar Değil Vaizler) kitabında Kutub taraftarlarının fikirlerine karşı çıkmış ve Müslüman Kardeşler'in aşamalı bir sosyal reform yaklaşımında devam etmesi için teolojik sebepler sunmuştur (Wickham 2013, 29). Hudeybi'nin devlet sistemi taraftarı, uzlaşmacı tutumu gibi ılımlı fikirlerinin Müslüman Kardeşlerin son günlerine dek etkili olduğu, bunun yanında Kutub'un fikirlerinin de radikal İslamcılığa esin kaynağı olduğu söylenebilir.

ENVER SEDAT DÖNEMİ

Cemal Abdul Nasır'ın 1970'te ölmesinin ardından Müslüman Kardeşler için tedricen bir rahatlama döneminin başladığı söylenebilir. Enver Sedat döneminin öne çıkan özelliği dünya kapitalist sistemine dahil olma ve ekonomide liberalleşme olmuştur. Geniş halk desteği ve anti-emperyalist saiklerle kurulan, kalkınmacı, "devlet-merkezli ithal ikameci bir sanayileşmenin özsel olarak bir geçiş modeli olduğu ve uzun vadede ticaret ve döviz açıklarıyla sonuçlanacağı söylenebilir" (Hinnebusch, Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique 2006, 383). Nasır'ın sert, devlet-merkezli politikalarının bu bakımdan Enver Sedat döneminde bir açılmaya (infitah) dönüştüğü görülür. Ekonomik liberalizasyon politik olarak Arap sosyalizminden uzaklaşmaya tekabül etmiş ve kendi halk desteğini kazanmak adına Sedat dinî sembolleri kullanmaya başlamış ve Müslüman Kardeşler için bir genel af çıkarmıştır (Wickham 2013, 30).

Müslüman Kardeşler içerisinde liderliği Hudeybi'den sonra Tilmisani almış ve uzlaşmacı, sistem siyasetine içkin tutumu devam ettirmiştir. Fakat aynı zamanda Filistin'de devam eden savaşın da etkisiyle Kutub taraftarı, radikal, militan İslamcıların da sayısı önemli oranda artmıştır. Bu gruplardan en önemlileri Askeri Akademi Grubu ve Şükri Mustafa'nın

Müslüman Grubu olarak gösterilebilir (Wickham 2013, 34). Görece rahatlayan, bir toparlanma süreci yaşayan Müslüman Kardeşler ine Enver Sedat'ın uyumluluğu ise çok uzun sürmemiştir. Hinnebusch'un aktardığı üzere, Nasır ve Sedat dönemleri arasındaki ilişki ve süreklilik diğer Ortadoğu devletlerinde de görülebilir. Örneğin Tunus örneğinde Habib Burgiba, Nasır'a benzer devletçi adımlar izlemiş ve ardından gelen Ben Ali hem ekonomik alanda hem de siyasi alanda kısmî liberalizasyon yoluna gitmiştir. Kalkınmacı ve devletçi bir ekonomiden yine otoriteryen bir yolla ekonomik açılmaya geçen ülkelerde öncelikle özelleştirmelerden faydalanan iktidara yakın bir yönetici elitler grubu oluşmuştur (Hinnebusch, Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique 2006, 384). Crony capitalism olarak nitelendirilen bu durum, ülkedeki gelir adaletsizliğini arttırmış ve yoksul halk örneğin 1972'de "ekmek isyanları"nı başlatmıştır. Müslüman Kardeşler bu halk eylemlerine destek vermiş ve Enver Sedat'ı eleştirmeye başlamışlardır. Fakat aralarındaki ilişkinin tamamen bozulmasına sebep olan şey İsrail'le sürdürülen barış görüşmeleridir. "1978 boyunca [el-Da'va][1] uzlaşma fikirlerine açıkça saldırmış ve rejimin İslam karşıtı bir yönetim sürdürdüğünü ima etmiştir" (Kepel 1985, 113). "İsrail-Mısır anlaşması el-Ezher tarafından hâlihazırda bir fetva ile onaylanmışken", kamu önünde rejimin İslamî meşruiyetinin sorgulanması bir ilktir (Kepel 1985, 113).

Sedat rejimi ve bu dönemdeki iktisadi sistem yönetici elitler ve tekelci burjuvazi ile beraber sosyal devlet olmaktan olabildiğince uzaklaşmıştır. Bu nokta, İslamcı grupların devletin "post-popülist politikaları tercih ederek refah siyasetini durdurması sonucu oluşun refah boşluğunu doldurmak için ortaya çıktığı" ve "popülizm bayrağının rejimden İslamcı muhalefete geçtiği" noktadır (Hinnebusch, Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique 2006, 385). Hem İsrail'le süren barış görüşmeleri hem de halk isyanları ile artan muhalefet, İslamcı grupların etkinliği ile temsil

[1] El-Dawa Müslüman Kardeşlerin resmi yayın organıdır. 1941'de yayımlanmaya başlamış bıtbıt

edilir olmuştur. Öğrenci grupları gibi örgütlenmelerde de solcu, sosyalist gruplar giderek azalırken, İslamcı öğrenci birlikleri çoğunluğu elde etmişlerdir (Wickham 2013, 36). Sonuç olarak, "yargı, özel mülkiyet hakkını korumada etkin fakat siyasi muhalefeti korumada yetersiz olacak şekilde seçici bir hukuk üstünlüğü uygulamak üzere yetkilendirilmiştir" (Hinnebusch, Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique 2006, 386). Nihayetinde Sedat rejimi Müslüman Kardeşler üzerindeki baskısını git gide arttırmıştır. Rejim politikalarının eleştirisine karşı daha sert olmuştur. 1981'de muhalefeti genel sindirmek üzere Tilmisani ve diğer Müslüman Kardeşler liderleri mahkum edilmiş ve el-Da'va gibi dergiler kapatılmıştır (Wickham 2013, 43). Bunun üzerine Sedat, İslami Cihat isimli grubun üyesi Halit İslambouli tarafından 6 Ekim 1981'de öldürülmüştür.

HÜSNÜ MÜBAREK DÖNEMİ

1980'li yıllar genel olarak siyasal İslamcılığın yükselişe geçtiği, parlamento siyasetine atıldıkları oranda görünür oldukları dönem olmuştur. Mısır'da da Müslüman Kardeşler Hüsnü Mübarek döneminde hem seçimlere katılıp çeşitli koalisyonlar içerisinde hükümete dahil olmuş hem de bölgedeki diğer ülkelerde etkili olup neredeyse her ülkede, o ülkenin yerel dinamiklerine uygun bir Müslüman Kardeşler kolu oluşturmayı başarmışlardır. Ilımlı, parlamentarist, uzlaşmacı bu tutum, radikal kanadın da Afganistan Savaşı gibi sebeplerle güçlendiği bu dönemde radikal ve ılımlı İslamcı kanatlar arasındaki mesafeyi arttırmıştır.

Hüsnü Mübarek dönemi Mısır için Sedat'ın başlattığı ekonomik liberalleşme ve kısmî siyasi özgürleşmenin bir devamı niteliğinde görülebilir. Küresel olarak ekonomik sistem neoliberalizm etkisine girerken Mısır'da özelleştirmeler, Hüsmü Mübarek ve burjuvazi çevresinde imtiyaz ağlarının oluşmasına sebep olmuştur. "Ekonomik liberalleşme, devlet kontrolünün azalması ya da daha bağımsız bir sivil toplum ve burjuvazi ile sonuçlanmamış;

bunun yerine, cumhurbaşkanı aileleri Uluslararası Finans Kurumlarının kamu sektörünün özelleştirilmesi taleplerini […] kendileri için kullanmışlardır" (Guazzoni ve Poppi aktaran Hinnebusch 2015 341). Gelir adaletsizliklerinin yapısal bir zorunluluk olarak bulunduğu bir ortamda Müslüman Kardeşler genel olarak üçayaklı bir politika izlemiştir. İlki seçimlere katılıp parlamentoya girmek, bir diğeri yine seçimlerde etkili olup öğrenci örgütlerinde etkin olmak olmuştur. Son olarak en önemlisi "mahallelerde ve köylerde bir sosyal hizmet ağı kurmak"tır (Walsh 2003, 32). Ömer Tilmisani ve diğer Müslüman Kardeşler liderlerinin hapisten çıkarılmalarının ardından hareket öncelikle 1984'te ulusalcı Vafd Partisi'yle, 1987'de Sosyalist İşçi Partisi ve Liberal Parti'yle taktiksel ittifaklar kurmuştur (Wickham 2013, 47). Seküler partilerle yapılan bu ittifaklar örgüt içinde de tartışmalara yol açmış, hareketin İslamcı çizgisinden kayıp kaymadığı tartışılmıştır. "1986'da ölümüne dek Tilmisani Kardeşliğin ters sonuçlar üretebilecek, düşüncesizce sert bir şeriat uygulaması yerine var olan kanunların dikkatli biçimde gözden geçirildiği aşamalı bir şeriat uygulamasını desteklediğini defaten dile getirmiştir" (Wickham 2013, 53). Tilmisani'nin ölümünün ardından gelen Hamid Ebu Nasır da bu anlayışı tekrarlamış ve Mübarek rejimini karşısına almaktan ve seküler çevreleri uzaklaştırmaktan çekinmiştir.

Müslüman Kardeşlerin oluşturduğu sosyal hizmet ağı kendisini en çok 1992'de gerçekleşen depremde devletten daha hızlı ve daha örgütlü biçimde bölgede çalışmasıyla görünür olmuştur. Fakat esas olarak 1990'lı yıllarda hükümetin radikal ve ılımlı İslamcı ayrımı politikasını sona erdirenin Mısır'da gerçekleştirilen terör olayları olduğu söylenebilir. Körfez Savaşı sonrasında ülkenin tamamında saldırılar gerçekleşmiş ve radikal güçler yükselişe geçmiştir. "Parlamentoda hâlâ bağımsız olarak bulunmak zorunda kalan Müslüman Kardeşler'le ilintili on yedi milletvekili bulunurken, aktivizm ve örgütlenmeye karşı […] ağır kısıtlamalar getirilmiştir" (Walsh 2003, 35). Arap Baharı eylemlerine ve Hüsnü Mübarek devrilene dek, Müslüman Kardeşler'in siyasi iktidarla ilişkisi uzlaşma ve baskı arasında gidip

gelmiş, Müslüman Kardeşler neoliberal ekonomik politikalarla yoksullaşan halk arasında destek bulmuş ve diğer bir yandan kendi içindeki radikal ve ılımlı kanatlar ayrımını taşımıştır.

2. EBU ALA'L MEVDUDİ ve CEMAAT-İ İSLAMİ

HİNDİSTAN DÖNEMİ

Dünyanın en eski medeniyetlerinden biri olan Hindistan coğrafyası geniş bir etnik ve dini çeşitliliğe sahiptir. Asırlar boyunca İran, Moğol, Tük ve Afgan hükümdarların, boyların saldırılarına uğramış, farklı devletler tarafından yönetilmiştir. Hint okyanusu kıyılarının zengin ticaret potansiyeli öncelikle Portekiz ve Hollanda hakimiyetindeyken, 19. Yüzyılda İngiltere hakimiyeti ele geçirmiştir. "Başlangıçta, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, yerel yöneticilerin egemenliğini tanımıştır" (O'Brien ve Williams 2004, 68). Fakat bu durum uzun sürmemiş, 1757'de Bengal'de siyasi hakimiyetini kurmuştur. "Moğol İmparatoluğu'nun içinde bulunduğu kriz hali, İngilizlerin 1789'da Hiderabat'ta, 1799'da da Misar'da yerel güçlerle savaşından galip çıkmasına olanak tanımıştır" (O'Brien ve Williams 2004, 68). Bu şartlar altında başlayan İngiliz işgali, dönem dönem artan biçimde direnişle karşılaşmış olsa da II. Dünya Savaşı'na kadar sürmüştür. İngiltere ekonomik bakımdan tüm gücü elinde bulundururken, siyasal açıdan Hindistan halkının kendisini yönetmesi için bir Kongre kurmuştur.

Hindistan'ın yapısı, onu diğer sömürge devletlerinden büyük ölçüde farklılaştırmaktadır. Anti-emperyalizmle beraber birçok ülkede ortaya çıkan milliyetçilik, Hindistan'da bağımsızlaşmanın arkasındaki temel motivasyon olmamıştır. Birbirinden çok farklı etnik ve dini grubun bulunduğu Hindistan'da İngiltere karşısında siyasi birliği ancak anti-emperyalizm sağlayabilmiştir. Bu açıdan Hindistan bağlamında, özellikle de bağımsızlık öncesi milliyetçilikten bahsedildiğinde genellikle ortak bir kimliğe değil, kimliğini bölgesel

kültürden devşirmiş olsa da bir bütün olarak Hindistan'ın bağımsızlaşmasını talep eden, çoğu zaman Kongre taraftarı bir ideoloji anlaşılmalıdır. 1800'lerden başlayarak hem İslami, hem Kongre taraftarı hem de Hindu bağımsızlık hareketleri ortaya çıkmış, birbirleri ile ittifak yapmışlardır. Buna karşın "İngiltere, çıkarları gereği halihazırda var olan elitlerin devamlılığını sağlarken, toplumsal ayrışmaları derinleştirmiş, Hindu ve Müslüman kültürleri arasındaki farkı bir kutuplaşmaya çevirmiştir" (Metcalf 2002, 8). Hem Hindular hem de Müslümanlar arasındaki bölgesel farklılıklar da bu kutuplaşmaya eklendiğinde neredeyse her bölgenin kendine özgü bir hareket ortaya çıkardığı söylenebilir.

Modern siyasal İslamcılığın kurucu örgütlerinden biri olan Cemaat-i İslami'nin kurucusu Mevlana Seyyid Ebu Ala'l Mevdudi 1903'te Dekkan bölgesinde doğmuştur. Ailesi hem anne tarafından hem de baba tarafından köklü bir geçmişe sahiptir ve Çişti (Chishti) Sufi tarikatının önemli bir kolunu temsil etmektedir. Mevdudi'nin çocukluğuna dair en belirgin özellik, babasının katı eğitiminden geçmesi ve Dekkan bölgesinde yaşamasına rağmen bölgenin kültürel özelliklerinden –örneğin dilinden, şivesinden- olabildiğince uzak tutulmuş olmasıdır (Nasr 1996, 13). Temel eğitimini tamamladıktan sonra 1918'de Birleşik Vilayetler'de Bijnur'a taşınmış ve gazetecilik yapmaya başlamıştır. Böylece, büyük şehrin ve yaptığı işin etkisiyle anti-emperyalist hareketlerle tanışmış ve politize olmuştur.

Bijnur'da kısa bir süre kaldıktan sonra Delhi'ye taşınan Mevdudi, bağımsızlık hareketleri içerisinde aktif olarak yer almaya başlamış, öncelikle Hindistan milliyetçisi, bir diğer deyişle Kongre taraftarı olmuştur. Kongrede, Müslüman Cemiyeti ismiyle Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbal gibi Hindistanlı önemli İslamcıların da destek verdiği bir parti bulunmaktadır. Bu bağlamda Mevdudi de 1919 yılında hem Kongre partisinin başkanı Hindu siyasetçi Pandit Madan Muhan Melaviyah hakkında hem de Ghandi hakkında övücü yazılar kaleme almıştır (Nasr 1996, 15). Ardından Kongre taraftarı *Taj* dergisinde çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde sokak siyasetinde de daha aktif rol almıştır. Hindistan'da

bağımsızlık hareketlerinin sayıca arttığı ve çeşitlendiği bu dönemde Mevdudi farklı örgütlerle tanışma fırsatı bulmuştur. Deobandi ulemanın kurduğu *Cemaat-i Ulema-yı Hint*, halifeliğin korunması taraftarlarının kurduğu *Hilafet*, Hindistan bağımsızlığını savunan *Swaraj* gibi hareketler bunlardan bazılarıdır. Mevdudi bu hareketlerin çoğunun gazetesinde çalışmış, aralarındaki farkları ayırt etme imkanı bulmuştur.[2] Deobandi ulemasının gazetesi *Muslim*'de çalışırken Arapça derslerine ağırlık vermiş, fıkıh, hadis ve mantık çalışmış, Kongre taraftarı *Taj*'da iken İngilizce'sini ilerletmiştir.

Mevdudi'nin bu süreçte milliyetçiliğe bakışını etkileyen ve değiştiren üç önemli olay gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, 1924'te Türkiye'de hilafetin kaldırılması ve buna bağlı olarak Hindistan'daki Hilafet hareketinin dağılmasıdır. Mevdudi bu durumu Türkiye'deki liderlerin Batılılaşmasının ve milliyetçiliğinin bir sonucu olarak görür. Bir diğer olay, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında Müslüman Arapların hilafetin cihat çağrısına uymak yerine, ayaklanmaları ve çöküşe kısmen sebep olmalarıdır. Bunların yanı sıra, Hindistan'da da Kongre git gide Hindu'ların etkisine girmiştir. "Sonuç olarak Mevdudi milliyetçilik ve Batılılaşmaya daha mesafeli bakmaya başlar ve milliyetçiliğin seküler doğası sebebiyle asla İslam'ın çıkarlarını savunamayacağına ikna olur" (Nasr 1996, 20). Bu sırada Hindular tarafından başlatılan ve Müslümanları Hinduizme çağıran *Shuddi* hareketi, 1925'te hareketin lideri Swami Shradhanand'ın bir suikast sonucu öldürülmesi, Hindu-Müslüman toplumları arasında şiddeti arttırmıştır. Bu sebeple Kongre'ye ve milliyetçiliğe olan inancını yitiren Mevdudi çözüm olarak yalnızca İslam'ı görmeye başlar.

1925 ve 1930 yılları arasında kendisini çalışmalarına veren Mevdudi tarih ve İslam üzerine eserler vermiştir. Hinduların artan gücü, Kongre taraftarı Müslümanların giderek sekülerleşmesi Mevdudi'yi bu dönemde politikadan uzaklaştırmıştır. Esas olarak 1932 ve 1937 yılları arasında yaptığı çalışmalarla geleneksel İslam yerine yeniden uyanış yönündeki

[2] Deobandi ulemanın gazetesi Muslim ve Al-Jamiat; Hilafat hareketinin gazetesi ise Hamdard ismini taşır.

fikirleri belirginleşmiş ve "bir müceddid olarak otoritesi bu dönemde oluşmuştur" (Nasr 1996, 27). Mevdudi, geleneksel din ve aydınlanmış din arasında bir ayrıma gider. Aydınlanmış din doğrudan Allah'ın sözlerine dayanır ve her ne kadar İslam dışındaki dinler sonradan tahrif edilmiş olsa da tüm dinlerin ortak noktasını oluşturur. Bunun yanında, geleneksel din (Mevdudi şeriat olarak isimlendirir) ise dine uygun düzenlenmiş, ibadet şeklini, etik kuralları ve iyi ile kötü arasındaki farkları açıklayan örfi hukuktur ve bunlar 'zamana ve halka uygun olacak biçimde' her peygamberde farklılık gösterir (Mawdudi 1982, 152). Esasen bu görüş dinin rasyonelleşmesi akımının bir devamı nitelindedir. 19. Yüzyılda Mısır'da Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani, Hindistan'da ise Seyyid Ahmet Han ve Muhammed İkbal bu modernist akımın öncüleridir. Modernleşmeyi haklı olarak Batılılaşma ile eş görmeyen siyasal İslamcılık, Mevdudi'nin çalışmalarında da açıkça görülür. Bilime verdiği önemi sık sık tekrarlayan Mevdudi, İslam'da da evrensel bir siyasal öz bulma amacındadır. "İslamcı düşüncenin modernliği, bu evrensel devlet arayışından gelmektedir" (O. Roy, Siyasal İslamın İflâsı 2014, 38). Özellikle Hindu-Müslüman kutuplaşmasından etkilenen, Müslümanların bölgesel farklılıklar sebebiyle bir bütün olamamasını eleştiren Mevdudi, "İslam'ı aynı zamanda bir toplum ve kimlik inşası" ideolojisi olarak değerlendirmiştir (Nasr 1996, 4). Müslümanların bir millet olmaları ve argümanlarını yine bilimsel biçimde sunmaları gerekliliklerine inanmıştır. Bu bağlamda en dikkat çekici eserine cihat üzerine yaptığı çalışma olan "Müslüman Savaş Hukuku" eseridir.

1930'lu yıllarda Mevdudi de dahil olmak üzere Müslümanlar genel olarak Geertz'in belirttiği gibi reaktif (oppositional) Müslümanlar olmaya başlamışlardır (Metcalf 2002, 12). İslam "genellikle Sufi pirlerine, diğer geleneksel Müslüman ulemasına, Hindu ya da İngiliz gayri-Müslimlere karşı formüle edilmiş" bir inanç haline gelmiştir (Barbara 12). Bir müceddid olarak İslami bir örgüt kurma amacı taşıyan Mevdudi, 1932 yılında Tercüman-ı Kuran isimli bir dergi çıkarmaya başlamıştır (Nasr 1996, 30). Burada yazdığı yazılarda

Mevdudi de İngiliz karşıtı söylemle yetinmemiş, hem Kongre safında yer alan Ulema-yı Hint grubunu hem de kendisine rakip gördüğü diğer ulema gruplarını hedef almıştır. Kongreyi de "din bilimlerinde tamamen bilgisiz biçimde ve politik ajandasını ve odağını ekseriyetle Müslümanların dünyevi sosyo-ekonomik çıkarlarına göre ayarlayan" tutumu sebebiyle eleştirmiştir (Ahmad 1967, 373).

Muhammed İkbal hem siyasal İslamcılığın ortaya çıkışı açısından hem de Pakistan'ın kurulması fikrinin ortaya atılması konusunda önemli bir figürdür. "1930'da Hindistan Müslüman Cemiyeti'ne, Punjab, Sindh ve Belucistan'ı içine alacak biçimde Hindistan'ın kuzey batısında bir Müslüman devleti kurulması için çağrı yapması talebinde bulunmuştur" (Mukherjee 2010, 332). Genel olarak Muhammed İkbal'in teritoryal bir milliyetçiliği daha geniş bir İslam toplumu kurmanın ilk adımı olarak gördüğü söylenebilir. Her ne kadar bu fikir ilk başta destek bulmamış olsa da, özellikle bahsi edilen Hindu-Müslüman kutuplaşması sonrasında hızla yayılmıştır. 1937 yılına gelindiğinde Mevdudi, Muhammed İkbal'in kurmak istediği, bu sebeple Mısır'daki El-Ezher'den hocalar getirdiği, Müslüman öğrencilere hem İslam hakkında hem de doğa bilimlerinde eğitim verecek vakıfta çalışmayı kabul etmiştir (Nasr 1996, 35). Bu sebeple Punjab'da küçük bir il olan Pathankot'a taşınmıştır. Bir İslam devleti fikri, Mevdudi'nin eğitmenlik yaptığı projenin adında da kendisine yer bulmuş ve proje dar-ül İslam olarak isimlendirilmiştir. Kuruluşu sırasında Muhammed İkbal ve vakfın sorumlusu Niyaz Ali vakfın yalnızca eğitimle ilgilenmesi gerektiğini düşünmüş olsalar da, Mevdudi projeyi bir siyasal alana dönüştürmek istemiştir. Bu sebeple, önemli alimlerden oluşan bir grup oluşturmuş ve "1938'de Pathankot topluluğunu, *rukn* (üye), *şura* (beş erkekten oluşan danışma kurulu ve *sadr*'dan [ya da emir] (başkan) oluşan örgüt şemasına uygun olacak biçimde organize etmiştir" (Nasr 1996, 38). Grup çeşitli yayınlar yapmaya başlayıp Müslümanları *dar-ül İslam*'a destek olmaya çağırmıştır. Bu durum, Muhammed

İkbal öldüğü için vakfın tek sorumlusu kalan Niyazi Ali'yi rahatsız etmiş ve nihayetinde Mevdudi vakıftan istifa etmek zorunda kalmıştır.

Cemaat-i İslami örgütü 1941'de Lahor'da kurulmuştur. Mevdudi 1939-1941 yılları arasında destek toplamış, uzun seyahatlere çıkıp çağrıda bulunmuştur. 1947'de Pakistan'ın Muhammed Ali Cinnah başkanlığında Müslüman Cemiyeti tarafından kurulmasına dek yayınları ile Müslüman Cemiyeti'ni eleştirmeye devam etmiştir. Mevdudi'ye göre "Müslümanlar için bir vatan ile İslam toprağı (*dar-ül İslam*) farklı şeylerdir. […] Müslüman Cemiyeti'nin ve Cinnah'ın planladıkları Pakistan bir pagan devleti olacak ve yöneticiler İslami olmayacak, aksine Firavun'lar ve Nemrut'lar olacaktır" (Mevdudi aktaran Ahmad 374). Bu süreçte bölgesel farklılıklar sebebiyle asıl hedef Müslüman kimliği bütünleştirici biçimde yeniden inşa etmek olmuştur. Bu inşanın zorluğuna işaret etmesi bakımından "Pakistan'ın doğusundaki Bengal Müslümanlarının, kültürel olarak Bengal Hindularına çok daha yakın olduğunu" belirtmek gerekmektedir. Bu sebeple, ortak bir kimliğin kurulması sorunu Pakistan tarihinde de varlığını sürdürmüştür.

PAKİSTAN DÖNEMİ

1947'de Pakistan, Muhammed Ali Cinnah'ın kendi sözleriyle aktarılırsa "Pakistan anayasası, İslam'ın önemli ilkelerini içeren demokratik tipte bir anayasa" olacak şekilde kurulmuştur (Saeed 1994, 73). Kuruluşa dek, kendisini Hindu çoğunluktan ayırmak üzere oluşturmaya çalıştıkları Müslüman kimliği ve İslamlaşma süreci, Pakistan'ın kuruluşu ile beraber bir teritoryal milliyetçiliğe, ulusalcılığa dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu şartlar altında Cemaat-i İslami bir siyasi partiye dönüşmüş ve Mevdudi ideolog kimliğinden ziyade politikacı kimliği ile öne çıkmıştır. "Cemaat'in propaganda örgütü bir aşamacılık (gradualism), rasyonalizm ve etkililik ayaklarından oluşan bir program takip etmişlerdir" (Ahmad 1967, 375). Mevdudi'nin daha önce Müslüman Cemiyeti'ni bu sebeple eleştirmesine

rağmen aşamalı bir değişim hedefini kabullenmesi, bu konudaki pragmatizmi tartışma konusu olmuştur. Örgüt Pakistan'ın ilk yıllarından itibaren ana muhalefeti oluşturmuş ve Cinnah, Eyüp Han, Butto gibi ülkeyi görece sekülerleştirmeyi amaçlayan liderlere karşı sert bir muhalefet politikası yürütmüştür. Bu amaçla, ülkenin kuruluşundan itibaren farklı gruplarla ittifak yapmıştır. Bu ittidakların ilk örneği, Pakistan'ın kuruluşu sırasında şayet anayasa İslami olmayacaksa devlete bağlı olmayacağını bildiren Cemaat-i İslami'nin geleneksel ulema ile kurduğu ittifaktır. Geleneksel ulemayı ve diğer İslamcı grupları da yanına alan Cemaat-i İslami devletten talep ettiklerini Amaçlar Bildirisi (Objectives Resolution) isimli metinde 1949'da yayınlamıştır. Metinde, egemenliğin Allah'a ait olduğu; devletin seçilmiş temsilcilerle otoritesini sürdüreceği; "demokrasi, özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve sosyal adaletin İslam'ın öngördüğü biçimde uygulanacağı"; Müslümanların dinlerini Kuran ve sünnete uygun olarak bireysel ya da gruplar halinde, özel yahut kamusal alanda diledikleri üzere yaşayacakları gibi ifadeler yer almaktadır (Saeed 1994, 76). Cemaat-i İslami ve Cinnah hükümeti arasında ilk çatışma ise Hindistan ile yaşanan Kaşmir sorununda ortaya çıkmıştır. Hükümet resmi olarak Hindistan'la ateşkes imzalamış olsa da, Kaşmir bölgesi için paramiliter güçlere ihtiyaç duymuştur. Bu sebeple savaşı cihat olarak tanımlamak istemiştir (Nasr 1996, 42). Mevdudi ise İslami olmayan bir devletin cihat ilan edemeyeceğini bildirmiş ve resmi olarak ateşkes yapılmasına rağmen böyle bir çağrıda bulunulmasını ikiyüzlülük olarak nitelendirmiştir (Nasr 1996, 42). Bu sebeple yargılanmış ve hapse girmiştir.

Muhammed Ali Cinnah genel olarak ülkenin kurucusu olması hasebiyle de hem seküler kesimlere hem de İslamcı kesimlere hitap eden politikalar izlemiştir. Bu sebeple, hem seküler Pakistan Halk Partisi hem de Cemaat-i İslami, Cinnah'ı ölümünden sonra kendi kahramanları olarak kabul etmiştir (Ahmed aktaran Mukherjee 339). Buna karşın ayrılıkçı hareketleri engelleyememiştir. Cinnah'ın biyografisinin yazarı Wolpert, Cinnah'ın bir miting konuşmasını şöyle aktarır: "İronik biçimde, Bengali dili konuşan dinleyici grubuna İngilizce

olarak açıkça Pakistan Devleti'nin dilinin Urduca olacağını bildirmiştir" (Wolpert 1984, 360). Bu şartlar altında Bengaliler bağımsız bir Bangladeş, "Peştunlar bir Peştunistan ve hatta Beluciler bir Belucistan kurmak istemişlerdir" (Wolpert 1984, 361). 1948 yılının sonunda Cinnah ölmüş ve yerine Liyakat Ali Han geçmiştir.

Cinnah'ın ölümünden sonra Pakistan bir anayasa yapımı sürecine girmiş, Cemaat-i İslami geleneksel ulemayla beraber bu süreçte İslami bir devlet kurulması propagandasını devam ettirmiştir. 1951 yılında gerçekleşen seçimlerde parti olarak ilk kez seçimlere katılmış fakat başarılı olamamıştır. Esas olarak Cemaat-i İslami her ne kadar siyasal alanı, devletin ve toplumun İslamileşmesini ve hatta sokak hareketlerini etkilemiş olsa da 1951'de de, sonrasında da seçimlerde oy oranı açısında başarılı olamamıştır. Bu durum Cemaat'in elitist yapısıyla açıklanabilir. Kuruluşundan itibaren Mevdudi'nin takipçileri, eğitimli, İslam öğrenimi görmüş kişilerden oluşmuştur. "Mevdudi'nin iyi Müslümanlar olmak için yeterli eğitimden mahrum kaldığını düşündüğü alt tabakayı görece göz ardı ederek Cemaat, yukarıdan aşağıya bir devrim yaklaşımı benimsemiştir" (Jackson 2011, 65). 1953-1954 yılları arasında Ahmediyye tarikatının gayri-Müslim azınlık sayılması talebi üzerine ülkede geniş çağlı protestolar başlamıştır. "Eylemler *Encümen-i Ahrar-i İslam* gibi topluluklar ve ulema tarafından yönlendirilmiş olmasına rağmen Cemaat-i İslami *Qadiyani mas'alah* (Ahmedi Sorunu) kitabıyla bu gruplara dayanak sağlamıştır" (Nasr 1996, 43). Bu durum esasen bahsi geçen elitizmi ve buna rağmen ülke siyaseti üzerindeki etkililiği örnekleyebilir. Eylemler sebebiyle Mevdudi ve kimi Cemaat üyeleri yargılanmış, önce idama mahkum edilmiş, sonrasında hapis cezasına çarptırılmıştır.

Cemaat ve geleneksel ulema etkisini 1956 Anayasası yapımı sürecinde göstermiştir. 1956 Anayasası Pakistan'ın bir İslam devleti olduğu ve yasaların Kuran ve sünnete

dayandığını belirtmiştir. [3] Fakat "1958'de gerçekleşen darbe anayasayı askıya almış, 1962'de yayınlanan yeni anayasada ise 'Kuran ve sünnet' tabiri yerine daha muğlak olarak İslam ifadesi getirilmiş ve İslam Cumhuriyeti tanımından İslam kaldırılmıştır" (Saeed 1994, 81). Bu durum General Eyüp Han ile siyasal İslamcı grupları karşı karşıya getirmiştir. Cemaat-i İslami'nin siyasal saiklerle sergilediği pragmatist tutumu örnekleyecek biçimde bu dönemde seküler partilerle ittifak kurulmuştur. Hatta Cinnah'ın siyasal geleneğini devralan ve onun kadının siyasal alanda güçlenmesi istediğini devam ettiren Fatima Cinnah'ın (Wolpert 1984, 361) Eyüp Han karşısındaki adaylığı desteklenmiştir. 1969'a dek süren Eyüp Han iktidarını Hindistan'la süren çatışma ve Doğu Pakistan'da yükselen ayrılıkçı hareketler ile birlikte yorumlamak gerekmektedir. Eyüp Han Cemaat-i İslami'ye ve ulemaya karşı sert politikalar izlemiş olmasına rağmen "Hindistan ile girdiği savaşta cihat çağrısı yapılması için Cemaat'ten resmi olarak talepte bulunmuştur" (Nasr 45). Bu bakımdan belirtmek gerekir ki Eyüp Han dönemi Cemaat-i İslami'nin yönetimden uzak tutulduğu, marjinalleştirildiği bir dönem olmasına rağmen, Pakistan siyasetinde İslam hiçbir zaman tamamen dışlanmamıştır. Bunun ilk ve en önemli sebebi Pakistan'ın İslam'ı bir ulus-inşası aracı olarak kullanmış olmasıdır. Bunun yanı sıra darbelerle sık sık kesintiye uğrayan siyasal hayat, iktidarların meşruiyet kaygısıyla İslami söyleme başvurmalarına sebep olmuştur.

YAHYA HAN DÖNEMİ

Yahya Han dönemi kısa sürmesine rağmen Cemaat-i İslami'nin devlet kademelerinde görev almaya başlamaları açısından önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra, askeri diktanın Eyüp Han'ın sert söylemlerini yumuşatıp Doğu Pakistan sorunu karşısında merkeziyetçi tutumları sebebiyle siyasal İslamcı örgütlere destek vermeye başlaması açısından asker-siyasal İslamcı ittifakının başlangıcı sayılabilir. Yahya Han da, Cemaat-i İslami de "siyasal

[3] Buradaki "Kuran ve sünnete" ibaresi önem taşımaktadır. Devleti görece sekülerleşmeyi hedefleyen liderler bu ibareden "sünnet"i çıkarmakla yetinmiş, siyasal İslamcı grupların desteğini kazanmak isteyenler ise yine "sünnet"i anayasaya eklemişlerdir.

sola, Doğu Pakistancı ulusalcılığa ve Bengali milliyetçiliğine karşıdırlar" (Mukherjee 340). Cemaat, askeri cuntaya desteğini seküler Pakistan Halk Partisi'nin bastırılacağını öngördüğü için desteklemiş, Cemaat üyeleri cunta içerisinde, devlet kademelerinde görev almışlardır. Siyasal alandaki bu yükselişi ile beraber 1970 seçimlerinde başarı bekleyen Mevdudi, seçimdeki başarısızlığın ardından örgütün siyasete atılmasını sorgulamaya başlamıştır. Eşi Begüm Mevdudi'nin kendisiyle yapılan bir görüşmede aktardığı üzere Mevdudi, 1970 seçimleri sonrasında, örgütün, özellikle öğrenci ayağının dahil olduğu şiddet eylemleri ile masumluğunu yitirdiğini, ahlaki tavizlerde bulunduğunu düşünmüştür (aktaran Nasr 45).

BUTTO DÖNEMİ

1971 yılında Bengali milliyetçi hareketi başarıya ulaşmış ve bağımsız Bangladeş devleti kurulmuştur. Bunun yanı sıra solcu, sosyalist Zülfikar Ali Butto'nun Pakistan Halk Partisi iktidara gelmiştir. Cemaat-i İslami bu dönemde ana muhalefetin esas aktörü haline gelmişi, Mevdudi muhalif blok *Nizam-ı Mustafa*'nın (Peygamber Düzeni) de facto lideri olmuştur (Nasr 46). Mevdudi bu parlamenter tutumunun devamlılığını, teo-demokrasi kavramını sunarak savunmuştur. Mevdudi'ye göre Batılı demokrasi, kolektif iradeye atfettiği gereksiz önem sebebiyle hatalıdır. İslam'da ise Allah'ın kurallarının uygulandığı bir devlet yönetimi yanı sıra, şura, ortaklaşa bir karar verme mekanizması bulunur. Teo-demokrasi ile Allah'ın dünyada vekilliğini yürütecek liderler hakkaniyetli biçimde seçilebilir. (White ve Siddiqui 2013, 148). Mevdudi bu sebeple Müslümanların İslami partilere katılmaları, seçimlerde destek vermeleri ve İslami söylemi yaymaları gerektiğini savunmuştur.

Pakistan Halk Partisi, popülist, halkçı ve sosyalist bir söylem benimsemiştir. Bu söylem "İslami gelenek ve değerleri seküler sosyalist fikirlerle sentezlemektedir" (Ziring in Mukherjee). Bu sebeple örneğin cihat sıradan insanın gündelik hayatında verdiği yaşam mücadelesi olarak yorumlanmıştır. "Kuruluşundan itibaren […] Butto'nun Pakistan Halk

Partisi'nin amacı 'feodalizmin tasfiyesi' olmuştur" (Herring 520). Bu sebeple Butto, bir toprak reformuna girişmiş ve feodal tarım sistemini dönüştürmeyi amaçlamıştır. İslamcı muhalefeti de bastırabilmek adına anayasada kimi değişikliklere gidilmiştir. Böylece "1973 Anayasası var olan tüm kanunların Kuran ve sünnette belirtilen İslam esasları ile uyumlu olacağı ibaresini içermektedir" (Mukherjee 341). Buna rağmen, Butto karşıtı grup güçlenmeye devam etmiş ve seküler grupları içeren Nizam-i Mustafa 1977 seçimlerinde de kısmen başarı sağlamıştır. Mevdudi'nin liderliği, anti-Butto hareketleri ve protestoları bu dönemde Cemaat-i İslami'yi daha popüler hale getirmiştir (Nasr 46). Bir darbe sonucu iktidarı kaybeden Butto idam edilmiştir.

GENERAL ZİYA-ÜL HAK DÖNEMİ

General Ziya-ül Hak Butto hükümetini darbe ile indirdiğinde kendi meşruiyeti için gereken zemini Nizam-ı Mustafa hareketinde bulmuştur. Bu sebeple Mevdudi'ye kıdemli devlet adamı statüsü vermiş, tavsiyelerini almış ve ona sözcülük yaptırmıştır (Nasr 46). Başka bir deyişle, siyasal meşruiyet için İslam'ın araçsallaştırılması ve siyasal İslamcı grupların siyasal sisteme dahil edilmesi General Ziya-ül Hak döneminde en yüksek seviyesine ulaşmıştır (Mukherjee 342). General'in tutumundan ve 1979 İran Devrimi'nden etkilenen Mevdudi, aynı devrimin Pakistan'da da gerçekleşebileceğini ummuş fakat 1979 sonunda ölmüştür.

General Ziya-ül Hak dönemi, genel olarak Pakistan'ın İslamileşmesinin yanı sıra radikal siyasal İslamcı hareketlerin yükselişi açısından da önemlidir. "İslamileşme kamu dairelerinde çalışma saatleri sırasında zorunlu ibadet, ders kitaplarının İslami öğretilere uygun hale getirilmesi […] gibi adımlar içermektedir" (Mehdi aktaran Mukherjee 343). General Ziya'nın esas amacının kendi siyasi statüsünü sağlamlaştırmak olduğu söylenebilir. Fakat meşruiyet sağlamak adına İslam'ı bu kadar kullanışlı hale getirenin esas olarak bölgede genel

olarak etkili olan siyasal İslamcı hareketler olduğu söylenebilir. 1980'ler Afganistan'da Sovyet işgaline karşı ilan cihadın ve İran İslam Devrimi'nin etkisiyle genel olarak bölgede bir İslamileşmeye sebep olmuştur. Bu süreçte Cemaat-i İslami.2nin öğrenci örgütü olan Cemaat-i Talebe, militan ideolojisi sebebiyle öne çıkmıştır. Öyle ki General Ziya-ül Hak'ın Afganistan savaşında Amerika Birleşik Devletleri'nden umduğu yardımı bulamadığı bir dönemde, İslamabad'daki ABD Büyükelçiliği'ni yakmışlardır (Haqqani 2005, 120). Bu durum yükselen şiddet dalgasını örnekleyebileceği gibi, siyasal İslamcı hareketin bu dönemde General Ziya hükümeti ile ne kadar iç içe geçtiğini de gösterebilir. Radikalleşen gençlik hareketlerinin yanında Cemaat-i İslami nötr bir tutum takınmış, seçimlere katılmaya ve siyasal söylemin İslamileşmesine kuramsal zemin hazırlamaya devam etmiştir. Cemaat'in liderliğini (emirliğini) 1972-1987 yılları arasında üstlenen Miyan Tufail Muhammed ve Gazi Hüseyin Ahmed Cemaat-i İslami'nin parlamenter tutumunu değiştirmemiştir.

1987'de General Ziya-ül Hak'ın ölümünün ardından seçimlerden Benazir Butto başarıyla çıkmıştır. Butto, Afganistan'da normalleşmeye gidilmesi, militan güçlerle verilen desteğin azaltılması gibi fikirleri sebebiyle orduyla çatışmıştır (Haqqani 176). Buna rağmen "muhalefette iken ağır biçimde eleştirdiği Pakistan'ın kronik istikrarsızlığı, İslamileşmesi gibi konularda çok etkili olamamıştır" (Mukherjee 343). Siyasi tarihi boyunca Pakistan'da radikal değişiklikler yapmak isteyen liderlerin başarılı olamadığı görülmektedir. Bu durum hem ülkenin ulusal yapısının zaten sağlam olmayışına bağlanabileceği gibi, bölgenin istikrarsızlığı ile de açıklanabilir. Butto da, muhalefette olduğu süreçte eleştirdiği sistemi dönüştürmekte başarılı olamamış, kendisine muhalif cephe olarak kurulan Pakistan Müslüman Cemaati'nin (İslami Jamhoori İttehad) eleştirilerine maruz kalmıştır. Butto'nun yerine gelen Nevaz Şerif, her ne kadar seçim kampanyası sırasında Batılı yatırımcıları çekebilmek adına kendisini reformist, İslamileşmeyi durduran bir politikacı olarak sunmak istemiştir. Fakat 1990'larda Pakistan'da Kuran ve sünnete dayanan bir düzen kurmuş ve ekonomik reformlarının tepki

çekmesini engellemek adına kendi İslamileşme sürecini başlatmıştır (Mukherjee 344). Cemaat-i İslami'nin diğer siyasal İslamcı örgütlerden Pakistan'ın devlet iktidarı eliyle İslamileşmesi, kurucu ideoloji olarak kendisine İslam'ı seçmesi sebebiyle ayrıldığı söylenebilir. Müslüman Kardeşler gibi siyasal İslamcı örgütler uzun yıllar seküler hükümetlerin baskısına maruz kalmışken Cemaat-i İslami asker ile beraber ülkenin siyasal hayatına yön vermiştir.

2002 yılında Pervez Müşerref'in başa gelmesi ile esas olarak Pakistan'ın ordu ve siyasal İslamcı hareketler arasındaki ittifakla yönetimi devam etmiştir. Bu dönemde Cemaat-i Ulema-yi İslam gibi geleneksel ulema örgütleriyle beraber hareket edecek bir ittifak, Müttehide Meclis-i Amal'ı kuran Cemaat-i İslami, parlamenter tutumunu devam ettirmiştir. Burada belirtmek gerekir ki, Cemaat-i İslami'nin ılımlı tutumunun en önemli sebebi, Cemaat içerisindeki radikal kanadın bölgede varlığını sürdüren Taliban, El-Kaide gibi örgütlerine kaymasıdır. Bunun yanı sıra her ne kadar seçimlerde başarı kazanıp iktidar olmak Cemaat için uzak bir ihtimal olsa da, ülke yönetimini etkileyecek güce sahip olmaları Cemaat'i sistemin içinde tutmuştur. Müşerref rejimi, liberalleri sindirebilmek adına, İslamcı ittifağı uluslararası kamuoyuna ana muhalefet olarak sunmuş, ittifağın kimi taleplerini karşılamıştır (Mukherjee 2010, 345).

3. HUMEYNİ ve İRAN İSLAMCILIĞI

Modern İran tarihi anlatımları çoğunlukla İran'ın politik birliğinin sağlandığı Kaçar Hanedanı ile başlatılmaktadır. 1797'de Ağa Muhammed Han2ın, İran'daki aşiretlerin kimiyle savaşıp kimileriyle anlaşarak siyasi birlik oluşturmasıyla Kaçar Hanedanlığı kurulmuştur. Bu dönemde İran, "ezici çoğunluğu kırsal kesimde yaşayan ve göçebe bir yaşam tarzına sahip 9,9 milyona yakın nüfusa sahiptir" (Marshall 1994, 10). Muhammed Han'ın ardından oğlu Feth-Ali Şah tahta çıktığında ise merkezi bir yönetim kurmaya çalışmış ve bu amaçla kurumlar

oluşturmuştur. Dünyada Napolyon Savaşları'nın gerçekleştiği bu dönemde, İran hem İngiltere hem de Rusya için önemli bir noktadadır. Feth Ali Şah döneminden itibaren bu ülkelere sağlanan ticari imtiyazlar artarak devam etmiştir. 1834'te tahta Muhammed Şah geçmiş ve o da Rusya-İngiltere rekabetinin arasında kalmıştır. "Bu dönemde yabancı yatırımlar 60 milyon doları bulmuş ve bu durum yerli küçük tüccarların tepkisini çekmeye yetmiştir (Djalili ve Kellner 2011, 27). 1848 yılında tahta çıkan Nasıreddin Şah döneminde de imtiyazlar devam etmiş özellikle 1901 yılında Anglo-Persain Petrol Şirketi'ne verilen petrol arama ve işletme tekeli önemli rezervlerin bulunması sonrasında birçok kez gündeme gelmiştir. Bu dönemde tütün tekelinin de Raji Talbot isimli bir şirkete verilmesi karşısında toprak sahipleri, çiftçiler ve ulema ayaklanmış, Şah tekeli geri almak zorunda kalmıştır.

20. yüzyıl başlında, Rusya, İran ve Osmanlı imparatorluklarında bir anayasal sürecin başladığını söylemek mümkündür. 1905'te Rusya'da, 1906'da İran'da ve 1908'de Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal devrimler gerçekleşmiş ve imparatorların gücü bir meclis ve anayasa ile kısıtlanmaya çalışılmıştır. Bu anayasal devrimlerde ortak bir özellik olarak, Avrupa'ya eğitim almaya giden öğrencilerin geri dönüp gazeteler ve dergiler yoluyla nayasa fikrini yaymalarının etkili olduğu söylenebilir. Aynı zamanda, her üç imparatorluğun da kaybettiği savaşların artmış, orduda ve yönetimde bir modernleşme çözüm olarak görülmüştür. İran'da anayasal hareket ilk olarak Muharrem Yası sırasındaki bir protesto ile, ardından bir valinin şeker fiyatlarını düşürmedikleri gerekçesiyle iki şekerciyi dövdürmesi sonrasında protestolarla başlamıştır (Abrahamian, Iran Between Two Revolutions 1982, 81). Biriken toplumsal hoşnutsuzluk bu olayla simgelenmiş, Muhammed Tabatabai ve Abdullah Zehbahani isimli iki alim "iktidarın zorbalığını bir tür müşriklik olarak tanımlar ve bu iktidara karşı muhalefetin meşru olduğunu iddia ederler (Bozarslan 2010, 38). Diğer toplumsal grupların da katılımıyla hareket başarıya ulaşmış ve 1906'da İran'da ilk kez seçimlere

gidilmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan üç siyasal akım olarak ulusçuluk, sosyalizm ve İslamcılık İran tarihi boyunca etkili olacaktır.

Birinci Dünya Savaşı başladığında İran'ın kuzeyi Ruslar tarafından ve Basra Körfezi İngilizler tarafından işgal edilmiş ve meclis lağvedilmiştir. Rusya 1907 Antlaşması'yla İran'ın tarafsız bölgelerinde hakimiyeti İngiltere'ye bırakmıştır. Buna karşılık, İngiltere savaşın bitişini izleyen süreçte, 1919'da İran'ı kontrol altına alan, bir himaye devleti haline getiren bir dostluk antlaşması imzalamıştır. İşgal karşısında siyasal temsiliyet ve bağımsızlık fikirleri ile 1915-1921 arasında Gilan eyaletinde toplanan Cengel Hareketi ile temsil edilmiştir. Mirza Küçek Han'ın liderlik ettiği bu gerilla hareketi daha sonra ortaya çıkacak olan anti-emperyalist hareketlere ilham vermiştir. "Hareket yenilgiye uğramış olsa dahi, ilerideki isyanların hatıra zeminini oluşturacak, adı 1960-1970li yıllardaki bir dizi devrimci örgüt tarafından simgesel bir referans olarak kullanıl[mıştır]" (Bozarslan 2010, 41). Bu sırada meclis ve Şah iki farklı şehirde, Kum ve Tahran'da, iki farklı meşruiyet merkezi olarak varlığını sürdürmüştür. 1921'de ise Rıza Han hanedanı ele geçirerek meclisi yeniden toplamış ve Pehlevi Hanedanlığı'nı kurmuştur. 1917 Devrimi'yle kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, Çarlık Rusya'sının yaptığı bütün antlaşmalardan çekildiğini belirtmiş, böylece İran'daki imtiyazlarından da vazgeçmiştir. Meclisin ilk işi ise İngiltere ve Şah arasında 1919'da imzalanan antlaşmayı ilga etmek olmuştur. Böylece Rıza Şah toplumun geniş kesimleri tarafından kabul görmüş ve meşruiyetini sağlamlaştırmıştır.

Ruhullah Humeyni ise 1902'de Kum yakınlarında Humeyn köyünde dünyaya gelmiştir. Her ne kadar İslam Cumhuriyeti'nde "mütevazı bir ailede doğan, Peygamber Muhammed gibi çocuk yaşta babasını kaybeden" biri olarak anlatılmış olsa da aslında oldukça varlıklı ve köklü bir aileye sahiptir (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 12) Öyle ki, Hindistan'ın önemli modernist İslamcılarından Seyyit Ahmet, Humeyni'nin dedesidir. İlk eğitimini Humeyn'de aldıktan sonra Humeyni, büyük bir

şehir olan Kum'a taşınmış ve burada Mirza Ali Ekber Yezdi'den filozofi ve mistisizm dersleri almıştır (Moin 1999, 42). Daha sonra Şahabadi'den ders alan Humeyni, onun politik fikirlerinden etkilenmiştir. "Çoğu mistiğin aksine [Şahabadi] suskunculuğa (quietism) inanmamıştır ve Rıza Şah'ın politikalarına aktif olarak karşı çıkan küçük bir gruba dahildir" (Moin 1999, 43).

1926 yılına gelindiğinde Rıza Şah, tepeden bir modernleşme projesi başlatmış ve modern anlamda bir ulus-devlet yaratabilmek adına sekülerleşme politikası izlemiştir. Bu amaçla Batılı örneklere benzer bir ordu ve eğitim sistemi kurmuştur. "Merkezileşme politikaları, Fars ulusal kimliği içinde diğer kimlikleri eritme ve Fars etnik grubunu devletin egemen etnik çekirdeği haline getirme" politikası izlemiş; Türk, Arap ve Kürt halklarının dilleri yasaklanmış, yazılı eserleri imha edilmiştir (Yenisey 2008, 124). Buna paralel olarak, her ne kadar aşiretlerin tepkisini çekse de askerlik zorunlu hale getirilmiş, geleneksel kıyafetler ve göçebelik yasaklanmıştır. Bu noktada siyasal İslamcıları, geleneksel ulemayı etkileyen iki önemli reform vardır. İlk olarak, "yeni ceza ve ticaret kanunları Fransız hukukuna dayanmaktadır ve 1928'de kabul edilen medeni kanun Şii hukuk teorisini temel alıyor olsa da, yönetimi sekülerleştirilmiş ve Adalet Bakanlığı'nın kontrolü altına alınmıştır" (Moin 1999, 54). Daha açık olarak, yenilenen hukuk sistemiyle mollaların özel mahkemelerde şeriatı yorumlayıp uygulamalarının ya da ticari yaptırımlar uygulamalarının önü kesilmiştir. Diğer bir nokta ise, kıyafet kanunu sebebiyle mollaların, müçtehid olmadıkları sürece geleneksel kıyafetleri ile kamusal alanda bulunmaları yasaklanmıştır. Bu dönemde Ayetullah Abdulkerim Hairi'nin öğrencisi olan ve 1920'nin sonlarından itibaren önemli bir müçtehid olarak Kum'da verdiği derslerle İran'ın genelinde tanınır hale gelen Humeyni, bu reformlar üzerine *Keşf ül-Esrar* isimli bir kitap yazmıştır. Anonim olarak yayınladığı bu kitapta hem sekülerizmi hem de Rıza Şah'a destek veren *Hümayun* dergisi etrafında toplanan yazarları eleştirmiştir (Moin 1999, 62).

Bölgedeki diğer devletlerin kalkınmacı ekonomi politikasına benzer olarak Rıza Şah da modernleşmeci reformlarının yanında milli bir ekonomi kurmak istemiştir. Bu sebeple "kendisinden önce gelenlerin yaptıklarının aksine, yurtdışından sermaye sağlama arayışına girmeyip devletin ekonomik etkinliklerini petrol gelirleriyle ve vergilendirme sayesinde elde edilen büyük miktarda paralarla finanse et[miştir]. Aynı zamanda, tüccarları ve fabrika sahiplerini yatırımda bulunmaya teşvik et[miştir]" (Marshall 1994, 14). Fakat İkinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde İran, Almanya ile ekonomik ilişkiler içinde olması sebebiyle İngiliz ve Sovyet kuvvetlerinin işgaline uğramıştır. Buna ek olarak, 1942'de imzalanan üçlü antlaşma ile resmen müttefik ülke haline gelmiştir. Savaşın bitmesi ile İngiliz ve Amerikan askerleri işgal ettikleri topraklardan çekilirken Sovyetler çekilmemiş ve İran Azerbaycan'ı olarak anılan Tebriz bölgesinde kalmıştır. Bu süreçte İran'ın kuzeyinde Kızıl Ordu'nun da desteğiyle Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti, güneyinde ise Mahabat Cumhuriyeti olarak bilinen Kürt devleti kurulmuştur. Nihayetinde Sovyetlerle, petrol haklarını içeren bir anlaşma yapılmış, Rıza Şah'ın yerine oğlu Muhammed Rıza Şah geçmiş ve Sovyet işgali sona ermiştir.

1940'larda İran'ın en önemli dini figürü Ayetullah Burucerdi, Muhammed Rıza Şah'la anlaşmıştır. Muhammed Rıza Şah babasının seküler reformlarını yumuşatma ve örtü yasağını kaldırma sözü vermiş, Burucerdi ise monarşiyi destekleme ve siyasi eğilimi olan alimleri yatıştırmayı kabul etmiştir (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 16). Bu süreçte yayınladığı Keşf ül-Esrar kitabı haricinde Humeyni genel olarak sessiz kalmış, Burucerdi'yle beraber çalışmıştır. 1951 yılında başbakan Muhammed Musaddık tarafından, petrolün millileştirilmesi ile başlayan ulusalcı harekete karşı da şüpheci olmuştur (Esposito ve Shahin 2013, 182). Bu millileştirme politikasına İngiltere ambargo ile karşılık vermiş ve İran 1951-1953 yılları arasında petrol gelirlerinden mahrum kalmıştır. 1953'te Musaddık bir darbe ile devrilmiş ve bu durum İranlılar tarafından CIA ve İngiliz istihbaratının darbesi olarak yorumlanmıştır. Böylece oluşan Musaddık efsanesi Pehlevi monarşisi üzerinde

uzun zaman baskı oluşturmuştur (Djalili ve Kellner 2011, 91). Bu dönemde yükselen sol hareketlere karşı Rıza Şah giderek artan bir baskı politikası izlemiştir. Humeyni'nin bu dönemdeki kişisel siyasi tutumunun Burucerdi'nin temsil ettiği uzlaşmacı tutum ile Fedaiyan hareketinin aktivizmi arasında durduğu söylenebilir (Moin 1999, 60).

1962'de Şah, Beyaz Devrim olarak isimlendirdiği, özellikle tarıma dayalı İran ekonomisinin modernleştirilmesini kapsayan bir dizi reform başlatmıştır. Reformların uygulanması sırasında "[s]üreç çok hızlı ilerlemiş, zalimce yürütülmüş; toplumsal gereksinmeler ve yeniden bölüşüm yerine ekonomik büyümeye ağırlık veril[miştir]" (Moghadam 1992, 118). Bu sırada, yoksul köylüler şehirlere çekilirken, büyük toprak sahiplerinin egemenliği kısmen kırılmıştır. Toplumda geniş bir hoşnutsuzluk yaratan reformlar hem solcu örgütler tarafından hem de din adamları tarafından eleştirilmiştir. Reformlar "özellikle merkezle çevredeki etnik gruplar arasındaki ilişkiler üzerinden daha belirgin değişikliklere" yol açmıştır. Diğer bir deyişle, yapılan yatırımların merkezde yoğunlaşması çevrede yaşayan etnik gruplar ile merkez arasında hem ekonomik hem kültürel mesafenin artmasına sebep olmuştur. Humeyni'nin siyaseten ortaya çıkışının bu döneme rastladığı söylenebilir. Burucerdi'nin 1961'de ölmesinin ardından, Humeyni'nin de önü açılmış ve merci-i taklid olmasını sağlayacak *Risale-i Tavzihü'l- Mesail*(Problemlerin Çözümü) kitabını yayımlamıştır. "Kadınlara oy kullanma hakkı veren yeni seçim yasasının İslam'a uygun olmadığını belirtmiş ve dolayısıyla Beyaz Devrim'in oylandığı referandumun anayasaya aykırı olduğunu iddia etmiştir" (Esposito ve Shahin 2013, 183). Bu sebeple de önce gözaltına alınmış ardından sürgün edilmiştir.

Necef'te sürgünde bulunduğu sırada Humeyni, 1970'te öğretisinin esasını oluşturan *Velayet-i Fakih: Hukimat-i İslami* (Fakih'in Velayeti: İslam Devleti) tezlerini yayımlamıştır. 1970'ler aynı zamanda sol hareketlerin de yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. 60'lı yıllar boyunca Sovyetler etkisindeki *Tudeh* (Kitleler) altında toplanan sosyalistler, bu dönemde

ayrılıp Halkın Fedaileri gibi önemli gerilla hareketleri başlatmışlardır. Bu açıdan, genel olarak İran'da Şah karşıtı üç temel siyasal eğilimin bulunduğu söylenebilir. İlk olarak, Musaddık ve Ulusal Cephe hükümetinin devrilmesi ardından büyüyen ulusalcılık sayılabilir. Bir diğeri, Beyaz Devrim sonrası artan toplumsal olaylarda dikkat çeken ve Humeyni'nin kişiliğinde cisimleşen siyasal İslamcı harekettir. Üçüncü grup ise "Pehlevi rejimine karşı ilan edilen silahlı bir mücadele olan, Siyahkel ayaklanmasından sonra 1971'de Halkın Fedayileri önderliğinde kentlerde başlatılan gerilla hareketleri"dir (Dabashi 2007, 169). Genel olarak da bu hareketlerin bir anti-emperyalizm fikrinde birleştiklerini, bu açıdan birbirleriyle rekabetten ziyade ittifak içinde olduklarını söylemek mümkündür. Örneğin, Tudeh'li Celal El-Ahmet'in 1960'lı yıllarda kaleme aldığı *Garbzedegi* eseri Marksist bir eleştiri üzerine temellenen, İslam'a dönülmesinin gerekliliğinden bahseden bir kitaptır ve El-Ahmet "Humeyni'den övgü alan tek çağdaş yazardır" (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 29).

Anti-emperyalizm fikri ile birleşen muhalif hareketler 1979'da Muhammed Rıza Şah'ı devirmiş ve Humeyni İran'a dönmüştür. 1983'te Humeyni liderliğinde İran İslam Cumhuriyeti ilan edilmiştir. Kurulan İslam Cumhuriyeti'nde hiyerarşinin en tepesinde bir dini lider bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, dini lidere danışmanlık yapan, gerektiğinde yeni dini lideri seçen, şuraya benzer, mollalardan oluşan bir danışma kurulu bulunmaktadır. Din adamlarının haricinde, bir meclis, hükümet ve başkan seçilir. Ordu, hükümetin değil dini liderin yönetimi altındadır. Humeyni yönetimi boyunca öncelikle 1979 devrimini yapan solcu, sosyalist kadrolar tasfiye edilmiş ve "ulemanın emperyalizm, derebeylik ve despotizme kahramanca karşı koyuşu" tezi devletin ideolojik aygıtlarınca işlenilmiştir (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 90). Humeyni, ortaya çıkan ekonomik ve politik durumlara göre söyleminde değişikliklere gitmiştir. Devrimin ilk yıllarında ezilenleri odağa alan söylemine karşın "1982 sonrasında İslam'ın özel mülkiyete

saygılı olduğunu" vurgulamıştır (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 128). Humeyni yönetiminde İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulup, devrim sonrası normalleşme sürecinin başlamasına dek siyasal İslamcılığın devrimci, sistem karşıtı duruşunu devam ettirdiği söylenebilir. 1990'lara kadar, siyasal İslamcı hareketler için Batılı, kapitalist dünya düzeni, devrilebilir, dışına çıkılabilir, alternatifi olan bir yapı olmuştur. Fakat İran'ın da devrim sonrasında normalleşmeye gitmesi, bu süreçte her ne kadar radikal bir yerde dursa da sistem içerisinde kalması bu umudu ütopik hale getirmiştir.

Humeyni'yi köktenci bir lider olarak değil, Latin Amerikalı örneklerine benzer şekilde, popülist, halkçı bir lider olarak tanımlayan Abrahamian, devrimin normalleşmesi sürecini 1982'den başlatır. Humeyni'nin öğrencileri arasında "bir uçta militan halkçılar", diğer bir deyişle "ezilenlerin fakihleri (*fakih-i mustazafin*)"; diğer uçta ise ılımlılar denen grup bulunmaktadır (Abrahamian, Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler 2002, 129). Bu noktada belirtmek gerekir ki İran ve Irak arasında 1980'de başlayan savaş, liderlerin iç politikada görece rahat olmalarını sağlamıştır. Humeyni yönetimi sırasında da parti içinde var olan "merkez ve ılımlı kanatlar, devletçi politikaları savaş sırasında bir zorunluluk olması hasebiyle desteklemişlerdir" (Wells 1999, 31). 1989'da Humeyni'nin ölümünün ardından bu iki kanat daha görünür hale gelmiştir. 1989 ve 1997 arası hükümet reformist merkez-sağ koalisyonun elinde olmuştur. Rafsancani, Humeyni'nin ölümü ardından ortaya çıkan güç boşluğunu öne çıkabilmek için değerlendirmiş, Humeynizmi kendi meşruiyetinin dayanağı haline getirmiştir (Bakhtiari 1993, 379). Humeyni'nin yerine gelen dini lider Ali Hamaney ile Rafsancani'nin politikalarının özellikle ılımlılaşma, Batı ile ilişkileri normalleştirme açısından çatışmadığını söylemek mümkündür (Bakhtiari 1993, 380). Merkez-sağ kanadın yükselişi, Batı ile ilişkilerin giderek normalleşmesi ve daha önce belirtildiği üzere devrimin saiklerinin ortadan kaybolması sol kanadın da politikalarını revize etmesine sebep olmuştur. 2009 yılında

gerçekleşen, geniş katılımlı eylemlere, Hüseyin Musavi, Mehdi Kerrubi ve Hüseyin Ali Muntazeri gibi sol kanadın önemli figürleri liderlik yapmıştır.

D. SİYASAL İSLAMCI HAREKETLERİN YAYILMASI ve FARKLILAŞMASI

Kurucu siyasal İslamcı hareketlerin Ortadoğu siyasi tarihine esas etkileri İslam'ın politikleşmesi olmuştur. Birçoğu Avrupa sömürgesi ya da Avrupa ile savaş halinde olan bu devletlerde, İslam'ın sosyo-ekonomik sorunlara devlet katında bir çözüm sunabileceği fikri yayılmıştır. 1930'lu yıllarda ortaya çıkıp esas yükselişini 1960'lı yıllarda yaşayan birçok siyasal İslamcı hareket, kurucu siyasal İslamcı ideolojilerin, yerel örgüt liderlerinin ve ulusal politikanın bir sentezi ile kendi stratejisini kurmuştur. Bu etkileşim kimi zaman doğrudan, Suriye Müslüman Kardeşleri ya da Bangladeş Cemaat-i İslami örgütleri gibi doğrudan aynı isimlerle örgütler kurulması biçiminde olmuştur. Diğer bir etkileşim ise, translocality kavramı dolayısıyla bahsedilen yerellerin etkileşimi meselesidir ki, emperyalizm karşıtı yerel örgütler, Humeynizm'den ya da Taliban gibi örgütlerin söylemlerinden etkilenerek söylemlerini İslamileştirmişlerdir. Bu bölümde, iki etkileşim biçimine de birer örnek vaka sunulacak, böylece her etkileşimin, yerel dinamiklerle de birleşerek nasıl bir sentez ortaya çıkardığı gösterilmeye çalışılacaktır. İlk olarak, doğrudan aynı isimle farklı ülkelerde faaliyet gösteren hareketler arasında en belirgin olanları Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslami örgütleridir. Müslüman Kardeşler'in Suriye, Yemen, Sudan, Bahreyn gibi ülkelerde aynı ismi taşıyan örgütleri bulunmaktayken, Cemaat-i İslami özellikle Güney Asya'da Bangladeş ve Hindistan'da örgütlüdür. Bu bölümde örnek olarak Sudan Müslüman Kardeşleri'nin, ana örgütten farklılaşıp dönüşerek, Sudan siyasetine dahil olması anlatılacaktır. İkinci olarak, Humeynizm'in ve Taliban'ın Batı Afrika'da etkinliliği, Nijerya'da ortaya çıkan İzala örgütü üzerinden örneklenecektir.

Kurucu siyasal İslamcı ideolojilerden etkilenerek ya da doğrudan bu örgütler tarafından kurulmuş hareketler zamanla bulundukları ülkenin ulusal şartlarına uyum sağlamış ve ana örgütten farklılaşmışlardır. Bu örgütler arasında en dikkat çekici örneklerden birisi Sudan Müslüman Kardeşler örgütüdür. Sudan'da bağımsız bir Müslüman Kardeşler örgütü 1954 yılında kurulmuştur (Zahid ve Medley 2006, 695). 1956 yılında bağımsızlığını kazanan Sudan'da, Mısır'dakine benzer seküler elitler güçlü bir siyasal bloğu bulunmamaktadır. Aksine, siyasal alan birbirine rakip, köklü iki aileye dayanan, El-Hatmiye ve El- Mirgani hareketleri tarafından kontrol edilmekteydi (Zahid ve Medley 2006, 695). Bu sebeple Sudan'daki Müslüman Kardeşler hareketinin karşılaştığı zorlukların Mısır'dakinden çok farklı olduğu söylenebilir. Mısır neredeyse homojen bir Arap-Müslüman nüfusuna sahiptir ve Müslüman Kardeşler, seküler elitlerin karşısında siyasal İslamcı bir blok kurmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra Mısır'da askeri darbeler genellikle seküler bir düzen inşa etme politikası gütmüştür. Buna karşın Sudan'da Müslüman Kardeşler var olan İslami hegemonyayı yıkmak, etnik ve dini açıdan heterojen bir toplumda siyasal İslam'ı kurmak için çalışmışlardır, bu sebeple askeri rejimlerle de işbirliği yapılmıştır. Bu açıdan "Sudan [Müslüman Kardeşler'i] ilk evresinde, Sudan'a benzer bir ortamda gelişen Pakistanlı Cemaat-i İslami'den etkilen[miştir] (El-Efendi 1993, 307). Sudan'da Müslüman Kardeşler'in öğrenci örgütleri, sendikalar gibi kurumlarda örgütlenebilmelerinin karşısında esas rakibi sosyalist hareketler olmuştur. Fakat örgütün kendisi de gerek Sudan'ın politik ortamı gerekse Hasan Turabi'nin tutumu sebebiyle sosyalizmden etkilenmiştir. Sudan [Müslüman Kardeşleri] ile ana teşkilat arasındaki uçurum, Sudan'daki hareketin sahip olduğu sosyalist tesirlerle daha da genişle[miştir]" (El-Efendi 1993, 309).

1946 yılında Sudan Müslüman Kardeşleri'nin lideri Raşit Tahir'in yerini güçlü bir karakter olan Hasan Turabi almıştır. Hasan Turabi'nin örgüte ilk önerisi hareketin "entelektüel bir baskı grubuna dönüştürülmesi ve bağımsız bir siyasi parti yerine […] tüm

siyasi partiler kanalıyla çalışması" olmuştur (El-Efendi 1993, 150). Turabi'nin önerisine benzer bir strateji güden hareket, Sudan tarihi boyunca çeşitli partilerle ittifak kurmuş ve siysal alanda etkili olmuştur. 1983 yılında Sudan lideri Numeyri, otokratik yönetimi sebebiyle kaybettiği desteği kazanmak adına şeriat yasalarını yürürlüğe koymuştur. Bu şartlar altında Numeyri'ye destek vermeye devam eden Sudan Müslüman Kardeşleri esasen bir İslamizasyon süreci başlatmıştır. Askeri yönetimle zaman zaman iktidar çatışması yaşasa dahi, kendi örgütlülük ağını genişletmeyi başarmıştır. Turabi, bu dönemde Numeyri yönetimi içerisinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Abdulvahhab El-Efendi'nin aktarımıyla siyasal İslamcılar Sudan'da "1970'lerin başında demokrasiyi savunarak, 1970'lerin ortalarında İslamcı finansmanı kullanara ve 1980'lerde kuzey Sudan ulusalcılığını savunarak popülerlik kazanmıştır" (El-Affendi 2013, 449). Turabi liderliğindeki Ulusal İslami Cephe 1989'da "Sudan'ı İslami ideal ve standartlara daha aktif bir şekilde dönüştürebilmek için Ömer Hasan El-Beşir'in devrimci rejimiyle işbirliği yapmıştır" (El-Efendi 1993, 9). Buna rağmen Turabi ve bazı liderler tutuklanmış, siyasal İslamcı hareket bir kesintiye uğramıştır. Nihayetinde, 1999'da hareket çok daha pragmatik yaklaşımla İslamcı söylemi kullanan iki rakip hizbe bölünmüştür (El-Affendi 2013, 450). Sonuç olarak, ulusal politik şartlar Sudan Müslüman Kardeşleri'ni, Mısır'daki ana örgütten farklılaştırmıştır. Tabanda örgütlenerek siyasal hayatı etkilemek stratejisi yerine, Cemaat-i İslami örgütüne benzer biçimde askeri rejimlerle işbirliği yaparak ve entelektüel baskı oluşturarak siyasal hayatı biçimlendirme stratejisi en temel fark olarak gösterilebilir. Hasan Turabi, ana örgütten bağımsız olarak kendi liderliğini sağlamlaştırmış ve anılan İslamizasyon süreci Turabi Devrimi adıyla anılır olmuştur.

Siyasal İslamcı hareketlerin etkileşimleri yalnızca doğrudan örgüt kurmak biçiminde gerçekleşmemiştir. Birbirinden uzak coğrafyalarda yerel siyasal hareketlerin, birbirlerinden etkilenmeleri, benzer politik stratejiler izlemeleri dikkat çekicidir. Siyasal İslamcılığın bu açıdan, öncelikle mekanı aşan bir siyasal alan yarattığı söylenebilir. "Müslüman", kimliğin

inşasından, kamusal alanın düzenlenmesine kadar geniş bir alanı kapsayan bir talepler dizisi oluşturan kimliği işaret etmeye başlamıştır. Bu bağlamda dikkat çeken bir örnek, Batı Afrika'da artan siyasal İslamcılık ve "Nijerya'nın Taliban'ı" olarak görülen İzala hareketidir. 1960'ta bağımsızlığını kazanan, federatif yapıya sahip, çok-dilli ve çok-dinli Nijerya'da İslam, ulus-inşasında kısmi bir yere sahip olmuştur. 1970'lerin sonuna dek "İslam ve İslami kimlik propagandası resmi düzeyde olmasa da devam etmiştir" (Mahmud 2004, 86). Bu süreçte ana İslami aktörler geleneksel tarikatlar ve onların liderleri olmuştur. 1970'lerin sonunda ve 1980'lerde ise yeni bir grup, İzala, tarikatların ve faaliyetlerinin karşısına rakip olarak çıkmıştır. 1978'de Mallam İsmaila İdris tarafından kurulan örgüt, kısa zamanda geniş kitlelerin desteğini kazanmıştır. İzala, siyasal olarak ilk talebini şeriatın uygulanması olarak belirlemiştir. "Bu amaçla 1979 Anayasası'nda federal bir şeriat yasası talebi başarılı olmayınca, çeşitli siyasal İslamcı gruplar eyalet düzeyinde şeriat isteğini devam ettirmiştir" (Mahmud 2004, 87). Bu çabalar bölgedeki diğer siyasal İslamcı örgütlerden destek bulmuş, İslam'ı siyasal tartışmaların odağına getirmiştir. 2000 yılında, siyasal İslamcılar başarıya ulaşmış ve öncelikle Zamfara eyaletinde şeriat yasaları uygulanmaya başlamış, 2002 yılına gelindiğinde şeriat uygulayan eyaletlerin sayısı on ikiye çıkmıştır. Şeriat uygulamasını eleştiren dini liderler arasında, Nijerya'nın Humeyni'si olarak da anılan İbrahim Zakzaki de bulunmaktadır. Zakzaki'ye göre "İslami olmayan bir devlet şeriat uygulayamaz (Mahmud 2004, 88). Bu şeriat tartışmaları sonrasında öne çıkan siyasal İslamcı hareket ise Boko Haram olmuştur. Kuzey Nijerya eyaletlerinde şeriatın ilanının ardından, Batılı eğitim sistemini reddeden eylemleriyle ortaya çıkan Boko Haram, ilk olarak 2003 yılında polis karakollarına ve kamu binalarına yaptığı saldırılarla dikkat çekmiştir. Bu saldırılarda Taliban hareketinin bayrağını kullanan örgüt, 2004'te Nijer sınırı yakınında Kanamma köyünde Afganistan isimli bir köy kurmuştur (Onuoha 2010, 55). 2009'a dek örgütün liderliğini yürüten Muhammed Yusuf'un, El-Kaide'den de maddi destek aldığı bilinmektedir (Onuoha 57). Boko Haram'ın

temel argümanı Batı medeniyetine ait eğitim, para, kıyafet dahil olmak üzere her şeyin günah ve yasak olduğudur. Eyaletlerde uygulanan şeriat yasalarının İslami bir devlet tarafından uygulanmadığı sürece anlamlı olmadığı fikrinden yola çıkan örgüt, Nijerya'nın tamamında şeriatı ilan etmeyi amaçlamaktadır. Boko Haram'a göre "gerçek bir Müslüman'ın görevi, ahlaki olarak çökmüş bir toplumdan, siyasal yolsuzluktan ve ahlaki çöküşten münezzeh İslami topluma hicret etmek ve ideal İslami toplumu kurmaktır" (Akanji 2009, 60). Örgütün bu açıdan öne çıkan özelliğinin, radikal İslamcı hareketlere benzer biçimde örgüte üye olanlar ve olmayanlar arasında keskin bir ayrım yapması ve örgüt üyesi olmayanları ya dinden çıkmış ya da günahkar saymasıdır (Onuoha 57). 2015'te resmi olarak IŞİD'e katıldığını ilan eden örgüt, militan eylemlerine devam etmektedir.

Batı Afrika örneği siyasal İslamcı hareketlerin yerellikleri etkileyerek, politika üretmek üzere küresel bir siyasal söylem dizisi oluşturduğunu örneklemektedir. Nijerya'da bağımsızlık sonrasında ulus-inşası ve ulusal kimliğin oluşması sürecinde geleneksel ulema tarafından temsil edilen Müslüman kimliği, dönüşerek önce modern siyasal İslamcılık ideolojisine yaklaşmış ardından radikalizme evrilmiştir. Örgütler söylemlerini kurucu siyasal İslamcı hareketlerden devralmış ve ülkenin siyasal sistemine uyarlamışlardır. Siyasal İslamcılık, Sudan örneğinde olduğu gibi doğrudan örgütlerin kurulması ile yayılıp farklılaştığı gibi, İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak sunduğu ölçüde de farklı ulusal bağlamlara uyarlanmıştır.

E. SİYASAL İSLAMCILIKTA RADİKAL VE ILIMLI KANATLAR

Siyasal İslamcı örgütler içerisinde radikal ve ılımlı kanatların ayrımının kuruluştan itibaren bulunmaktadır. Bu ayrım kriz zamanlarından belirginleşmiş, güçlü örgüt liderlerinin yönetiminde ise silikleşmiştir. Bu tezin esas savı, 1990'larda ilan edilen siyasal İslam'ın iflasının ardından radikal ve ılımlı kanatlar arasındaki uçurumun arttığıdır. Bu noktada belirtmek gerekir ki radikal ve ılımlı terimleri, literatürde çoğu zaman silahlı-silahsız ayrımı için kullanılmakta, radikal örgütler doğrudan Selefi-Vahhabi inançla eş tutulmaktadır. Bu tezde ise radikal ve ılımlı kanatların aslında sistem-karşıtı ve sistem-içi ayrımına tekabül ettiği ele alınmaktadır. Siyasal İslamcı hareketlerin tarihine bakıldığında, kuruluş aşamasındaki ortak noktanın anti-emperyalizm ve Batı karşısında alternatif bir sistem kurmak olduğu görülmektedir. Bu sebeple, İslam'ın iktisadi, yönetimsel ve sosyal hayatı kapsayacak şekilde bütüncül bir yorumu yapılmış, modern siyasal yaşama bir alternatif olarak sunulmuştur. Siyasal İslamcı hareketlerin özellikle kuruluş ve yükseliş dönemlerinde temel motivasyon, bu modern, İslami düzeni Batı'nın emperyalist ve kapitalist düzenin karşısına bir alternatif olarak çıkarmaktır. Radikal ve ılımlı kanatlar ayrımı bu aşamada, ulusal parlamenter sistemde yer alınıp alınmayacağı, İslamizasyonun ve ideal İslam devletinin halkçı bir yöntemle mi yoksa kadrocu hareketlerle devlet yönetimi ele geçirilerek mi yapılacağı noktasında ortaya çıkmıştır. Daha önce bahsedildiği üzere, kurucu hareketlerin bu sorulara yaklaşımı bulundukları ülkelerin siyasetine de bağlı olarak şekillenmiştir. Siyasal alanda bir tehdit unsuru olarak görülen ve örgüt yönetimi baskı gören Müslüman Kardeşler, halk tabanlı bir stratejiyi izlemişken, siyasal iktidarların meşruiyetini sağlamak adına sıkça İslam'a başvurduğu Pakistan'da Mevdudi, daha elitist bir yöntem benimsemiştir.

Batı emperyalizmi karşısında, Batılı kapitalist düzene alternatif bir İslam ideali oluşturmak hedefi 1990'lara gelindiğinde gerçeklikten uzak bir hal almıştır. Siyasal İslamcı hareketler ulus-devletlerin siyasetinde iktidar mücadelesi veren sıradan dindar siyasal partilere

dönüşmüşlerdir. Bu noktada, daha önce birçok çalışmada ele alınmış olan, siyasal İslamcı hareketlerin iktidara gelebilmek adına tavizler vermesi önemli bir noktadır. İran'da devrimin normalleşmesi sürecinde reformist yöneticiler iktidara gelmiş ve Humeynizm'i yumuşatmış; Cemaat-i İslami, geleneksel ulema ile ittifak kurup siyasete dahil olmaya çalışmış; Müslüman Kardeşler ise liberal örgüt üyelerinin gayri-Müslimlerin de içinde bulunduğu bir grupla beraber Vasat Partisi'ni kurmuş ve bu uzlaşmacı tutum çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. İronik biçimde, siyasal iktidara yaklaştıkça özgün hedeflerinden uzaklaşan hareketler genç kadrolarda parlamenter siyasete olan inancı, arzulanan devrimin parlamenter siyaset yoluyla gerçekleşebileceği umudunu azaltmıştır.

Pakistan örneğinde, Cemaat-i İslami, 1956'da yayınladığı Amaçlar Bildirisi (Objectives Resolution) metni ile anayasa yapım sürecinde yer almasından itibaren, devletle uzlaşılabileceği, İslami düzenin getirilebileceği fikrini sürdürmüştür. Daha önce de belirtildiği üzere, Cemaat-i İslami bu saiklerle birçok iktidarla işbirliği yapmış, kamu kurumlarında çalışmış, istediği düzeni tam olarak kuramasa da dönem dönem anayasada İslam, Kuran ve sünnet gibi ifadelerin geçmesini sağlamıştır. Fakat yeni nesil siyasal İslamcılar için "kitlelerin sosyo-ekonomik durumu aynı kalmış, otoriter rejimler bu kitleleri marjinalleştirmeye devam etmiştir" (Pattanaik 2011, 587). Bu sebeple, Cemaat-i İslami'nin açıkça reddetmediği ve hatta zaman zaman açıktan olmasa da destek sunduğu radikal, militan hareketler ortaya çıkmıştır. Pattanaik, bu grupları üç ayrı kategoride değerlendirmeyi önermiştir. İlk olarak en önemli grup Tehrik-i Taliban Pakistan örgütüdür. İkinci kategori farklı okullardan doğan örgütlerdir ve Deobandi *Lashkar İslam* ya da Barelvi *Ensar-ül İslam* örgütleri bu hareketlere örnek gösterilebilir. Üçüncü grup ise Kaşmir bölgesinde cihada katılmış ve bölgesel İslami hedefleri olan gruplardır (Pattanaik 2011, 583). Bu hareketler genel olarak birbirleriyle ilintilidirler. Siyasal İslamcı partiler sistem içerisinde sindar milliyetçi partilere dönüşmelerine bir tepki

olarak ortaya çıktıkları için birçoğunun "ulus-devlete inancı yoktur ve ulus-aşırı bir İslami gündemi bulunmaktadır" (Pattanaik 2011, 583).

Girişte bahsedildiği üzere modern siyasal İslamcı hareketlerin bir özelliği İslam'ın evrensel bir sistem sunduğu argümanıyla yola çıkmalarına rağmen ulus-devlet sınırlarında kalmış olmalarıdır. Başka bir deyişle, modern siyasal İslamcılar "Westfalyan devleti, dini-politik amaçlarını gerçekleştirmek için bir engel olarak değil, bir araç olarak görmüşlerdir" (Pattanaik 2011, 582). Ulus-devlet, uluslararası düzenin modern, liberal yapısının temel aktörü olarak siyasal İslamcılar için temel hedef olmuştur. Hem ulusal düzeyde iktidarın ele geçirilememesi hem de uluslararası sistemin tek bir devlette İslami düzenin kurulmasıyla değiştirilemeyeceği fikri, ılımlı siyasal İslamcı hareketlerin yeni nesiller tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Bu sebeple, ulusalcılığı bir tepki olarak ortaya çıkan radikalizmin en belirgin özelliği ulus-aşırı bir yapıya sahip olmasıdır. Bu noktada, El-Kaide ve Müslüman Kardeşler arasındaki çatışma aydınlatıcı olacaktır. Mısır'da Müslüman Kardeşler'in zaman zaman hükümetle anlaşan, seçimlerde başarılı olabilmek adına seküler partilerle ittifak kuran tutumu 1970'lerden beri radikal kanat tarafından eleştirilmiştir. Bu radikal örgütler arasında en dikkat çekici olanı, Enver Sedat'ın suikastini de gerçekleştiren İslami Cihat örgütüdür. "Müslüman Kardeşler üyesi Dr. Fethi Shiqagi tarafından 1970'lerin sonunda, İsrail'le yürütülen Oslo görüşmelerine bir tepki olarak kurulan İslami Cihat örgütü" El-Kaide'nin kurucu bileşenlerinden olmuştur (Shallah ve Al-Ayid 1999, 62). El- Kaide kurulduktan sonra da Müslüman Kardeşleri eleştirmeye devam etmiştir. 2011 yılından bu yana El-Kaide'nin ve 1980'lerin sonunda İslami Cihat grubunun lideri olan Ayman El-Zevahiri, El-*Hasad El-Murr: El-İhvan el-Müslimun fi Sittin Aman* (Acı Hasat: Altmış Yılda Müslüman Kardeşler) isimli kitabında Müslüman Kardeşleri eleştirmiştir. (Tawil 2010, 236). Zevahiri'ye göre Müslüman Kardeşler, "kafir rejimlerle ortak anlayış ve birlikte yaşam adına İslam ilkelerinden taviz vermeye hazır oluşları ve bu rejimlerin resmi kurumlarında yer

almaları sebebiyle ideolojik ve politik olarak intihar et[mişlerdir]" (Hatina 2012, 105). Buradan hareketle, Müslüman Kardeşler'in ulusalcı, hükümetlerle anlaşmaya hazır tutumunun eleştirisinin El-Kaide'nin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

El-Kaide sonrasında küreselleşen siyasal İslamcılık, temelini modern siyasal İslamcı hareketlerin ulusalcılığının eleştirisine bulmaktadır. Siyasal iktidarı ele geçirebilmek adına ılımlılaşan, kimi zaman seküler gruplarla seçim ittifakları kuran partilerin, Batılı düzene bir alternatif oluşturmak yerine, bu düzen içerisinde bir konum edinmeleri bu küreselleşmenin önemli bir sebebidir. Pakistan'daki radikal hareketler için önemli bir figür olan Abdul Reşit Gazi'nin, Abdullah Adnan ile yaptığı görüşmede bu konuyu özetleyici nitelikte şunları belirtmiştir: "Bizim kavgamız, dindar siyasi partilerin ve onların yaklaşımının toptan başarısızlıklarının doğal bir alternatifi olarak görülebilir" (Adnan 2008). Tunus'ta siyasal İslamcı Ennahda hareketinin ılımlılaşma süreci anlatılırken bu konuya dönülecek ve ılımlılaşma sürecine paralel olarak radikalleşen İslamcı grupların varlığı tartışmaya açılacaktır.

II. BÖLÜM: TUNUS'TA SİYASAL İSLAMCILIK

A. OSMANLI VİLAYETİ OLARAK TUNUS

Hafsi Krallığı egemenliğindeki Tunus, 16. Yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu egemenliğine girmiştir. Hafsi Krallığı'nın zayıfladığı bu yüzyılda Osmanlı denizcileri Oruç Reis ve Hızır Reis, Tunus'un savunulmasında İspanyollara karşı savaşmışlardır (Maksudoğlu 1986, 138). Yerli halkın da desteğiyle önce Keyrevan, Mehdiye gibi şehirler alınmış ve Hafsi Krallığı yalnızca Tunus şehrinde kalmıştır. Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki Trablusgarp ve Cezayir eyaletleri arasında bulunması ve Malta- Sicilya-Tunus üçgeninin stratejik önemi sebebiyle 1573 yılında, Sultan İkinci Selim'in emriyle, Kılıç Ali Paşa tarafından fethedilmiştir (Maksudoğlu 139).

Kuzey Afrika'daki Tunus, Cezayir ve Trablusgarp eyaletlerine Garp Ocakları adı verilmiştir. "[B]u eyaletler, başlangıçta merkezi idareye tamamen bağlıyken sonradan idare mekanizmasının bozulmasıyla merkezden bağımsız hareket etmişlerdir" (Toprak 2012, 226). Bu eyaletlerde yönetim önce güvenlik amacıyla orada bırakılan Türk askerlerine verilmiş, ardından bir hanedana bırakılmıştır (Toprak 226). Hüseyni Hanedanlığı 1705'ten başlayarak uzun yıllar devleti yönetmiştir (Perkins 2004, 15). 1830 yılında Cezayir'in Fransa tarafından işgalinin ardından Tunus'un stratejik önemi artmış, Osmanlı Devleti her ne kadar Tunus'ta yeniden merkezi bir idare kurmak istese de mümkün olmamıştır. Bu süreçte, Tunus'ta, Osmanlı Devleti'deki Tanzimat Fermanı ile eş dönemli olarak anayasal hareketler başlamıştır. İlk olarak, 1846'da Tunus kralı köleliği kaldırmış ve 1857'de dini kimlikten bağımsız olarak her vatandaşın hakkını savunan bir Temel Haklar Beyannamesi ilan edilmiştir. Hüseyni Hanedanlığından Muhammed Bey döneminde, Avrupa modeline benzer bir anayasanın, Tunus'u borçları sebebiyle karşılaştığı uluslararası baskıyı azaltacağı öngörülmüştür. Buna ek

olarak, “Tunus’la Osmanlı İmparatorluğu arasındaki mesafeyi koruyacak bu tasarı Avrupa devletlerinden de onay almıştır” (Perkins 2004, 26). Bu sebeple, “Müslüman dünyasında benzerleri arasında ilk olan temel hukuk düzeni, yönetici tarafından atanan altmış üyeli bir Yüce Konsey’in bulunduğu ve bakanların bu konsey tarafından denetlendiği anayasal bir monarşi kurulmuştur” (Perkins 27). Kurulan mecliste en öne çıkan karakter, ilerlemeci, modernleşmeci tutumuyla başkan Hayreddin olmuştur. Fakat ekonomik olarak ülkenin içinde bulunduğu durum, ülkeyi Avrupalı devletlere bağımlı hale getirmiş, modernleşme çabaları kısa vadede bu bağımlılığın ortadan kalkmasını sağlayamamıştır. Berlin Kongre’sinde (1878) Bismark’ın da desteğini aldıktan sonra Fransa, zaten ekonomik olarak Avrupa’ya olan borçları sebebiyle kötü durumda olan Tunus’u işgal etmiştir. Tunus Beyi Muhammed Sadik, 12 Mayıs 1881’de Bardo Anlaşması’nı imzalamış ve Tunus, Fransız egemenliğine girmiştir (Brace 1964, 37). Bu noktada Tunus’u, Fas ve Cezayir’den ayıran önemli bir nokta olarak Berberi azınlığa dikkat çekmek gerekmektedir. Kuzey Afrika’daki temel azınlık grubu olarak Berberi’ler Cezayir ve Fas’ta, Tunus’a oranla sayıca çok daha fazladır. Bu sebeple Tunus’un işgale uğrama süreci de, bağımsızlık süreci de bu iki ülkeye nazaran çok daha ılımlı geçmiştir. Berberilerin sayıca az olması Tunus’ta ortak bir politik kimliğin oluşmasında da etkili olmuş, Arap milliyetçiliği, öteki olarak Fransız kimliği temel alınarak kurulmuştur.

B. FRANSIZ SÖMÜRGESİ OLARAK TUNUS

Fransız sömürgeciliği, Cezayir’de doğrudan bir yönetim şeklinde gerçekleşmiş olsa da, Tunus ve Fas’ta, yerleşik sivil ve askeri iki yöneticinin atanması ve bu yöneticilerin gerekli idari kurumları oluşturmasıyla şekillenmiştir. Fas’ta çatışmaların çokluğu sebebiyle askeri kadrolar ön planda olmuşken, Tunus’ta sivil kadrolar ön planda olmuştur. Tunus’ta Bey ve meclis çalışmaya devam etmiş, teoride iç işlerinde egemen olmayı sürdürmüşlerdir.

"Fransız himayesinin Tunus'a müdahalesi, Tunus'ta eski yönetici eliti tasfiye etmeden ve hatta değiştirmeden yeni, yabancı bir yönetici elit sınıf oluşturmuştur" (Green 1978, 135). Bu bağlamda, Tunus'ta Fransız idaresinin kurucu ismi Paul Cambon'dur. Tunus yerleşik bakanı olarak atanan Cambon, hukuk eğitimi almıştır (Ling ve College 1979, 56). Cambon için öncelik finansal durumu düzeltmek, Fransız mahkemelerini kurmak ve yabancı kapitülasyonlarını feshetmek olmuştur (Ling ve College 1979, 58). Bu dönemde, Tunus'ta Fransız idaresi etkili bir direnişle karşılaşmadığı için, yönetimin sivil ayağının hızlı ve etkili dönüşümler gerçekleştirdiği söylenebilir. Temel amaç, yatırım yapacak Fransız kapitalistlerini Tunus'a çekmek olmuştur (Ling ve College 1979, 60). Bunun yanı sıra Tunus'ta fosfat, demir, kurşun ve çinko yatakları bulunmaktadır ve Tunus fosfat yatakları Fas'a nazaran daha az olsa da, işleme ile kaliteli fosfat elde edilmiş ve satılmıştır (Brace 1964, 56). Genel olarak, Fransız kolonyal idaresinin özellikle Fas ve Tunus'ta yerli temelin üzerine Fransız sistemi inşa edilerek gerçekleştirildiği söylenebilir.

1. TUNUS'TA ULEMANIN YERİ

Tunus'ta ulema genel olarak Zeytune Medresesi etrafında oluşturmuştur. Fransız hegemonyası öncesinde toplumsal saygınlığı bulunan, imtiyazlı bir sınıf olan ulema, geleneksel İslamcı bir politik tutuma sahiptir. Fransız işgali ile bu imtiyazlı statüyü kısmen kaybetse de toplumsal saygınlığını sürdürmüştür[4] (Green 1978, 96). Paul Cambon'un ihtiyatlı değişim politikası, İslami kurumlar konusunda da etkili olmuştur. Öyle ki Cambon, "Kadiri, Rahmani ve Sanusi tarikatlarını Doğu Magrip'te Fransız etkisinin yerleşebilmesinin önünde temel engel olarak görmektedir" (Green 1978, 135). Bu sebeple modernleşme hareketleri

[4] Green, çalışmasında ulemanın imtiyazlı durumundaki değişimi değerlendirebilmek için Zeytune medresesi ulemasının oğullarının seçtikleri meslekleri dört kuşak boyunca izler. Fransız işgali öncesinde ulemalık, saygınlığı kuşaktan kuşağa aktarılır dolayısıyla ulemanın oğulları da aynı yolu izlerken, 20. yüzyıla gelindiğinde, ulemanın oğulları arasında seküler bir eğitimi ve mesleği seçenlerin oranı %40'a kadar çıkmıştır. İnceleme için bkz. Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama (1873-1915),* Leiden: E. J. Brill Press, 1978, s. 96.

aşamalı biçimde gerçekleştirilmiş ve hatta kimi ulema gruplarının bu değişime destek vermesi sağlanmıştır.

Geleneksel ulemanın statüsünü değiştirir nitelikte ilk reform eğitim alanında gerçekleşmiştir. "Hayreddin [Tunusi] Zeytune Medresesi'nin ders programına, geleneksel dini çalışmaların yanı sıra seküler disiplinlerin eklenmesinde öncü olmuştur" (Perkins 2004, 34). Bunun yanı sıra, seküler eğitim veren Sadiki Kolej'ini de 1875 yılında açmıştır. Fransız işgali ile seküler eğitime verilen önem artmış, Sadiki Koleji ülkenin, Zeytune Medresesi ile beraber en önemli eğitim kurumu haline gelmiştir. Paul Cambon'un yönetiminde reformların ikinci ayağını yargı sistemi oluşturmuştur. Öyle görünmektedir ki yargı hususunda "Fransız politikası, Tunus mahkemelerinden kendi mahkemelerine konuları olabildiğince sorunsuz biçimde devretmek, diğer taraftan da Tunus yargı sisteminde kalanları sekülerleştirmek" biçiminde olmuştur (Green 1978, 143). Ulemanın bu değişimler karşısındaki genel tutumu, II. Abdülhamit'in hilafet çağrısıyla da eş dönemli olarak, pan-İslami bir çizgidedir. Bunun yanında, küçük bir grubun dönemin öne çıkan düşünürlerinden Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un fikirlerinden etkilendiği ve Şeyh Muhammed El-Sanusi'nin liderliğinde bir gizli örgüt kurduğu tartışılmaktadır[5] (Green 1978, 147). Bu eğilimlerin yanında, dikkat çekici bir ittifakın ise, 1896 yılında Beşir Sfar'ın oluşturduğu, İbn-i Haldun'a atıfla El-Cemiyet-i Halduniyye olarak isimlendirilen topluluğun kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Beşir Sfar, Hayreddin Tunusi'nin ardından "rönesansın ikinci babası (*ebu el-nahda el-saniye*)" olarak isimlendirilmiş ve "bir kısım ulema, Fransız-eğitimli Sadiki grubuyla ve dolaylı olarak Fransız liberalleri ile uzlaşmaya gönüllü olmuştur" (Green 1978, 169). Bu bağlamda genel olarak, ulemanın içinde hem modernleşmeci grupların hem de pan-İslamist

[5] Green bu konudaki tartışmayı 1881-1883 yılları arasında aktif olan Afgani topluluğu bağlamında ele alır. Bu topluluktan bahseden çoğu çalışma Muhammed Abduh'un Tunus ziyaretini, bu örgütle bağlantılı olarak değerlendirir. Diğer çalışmalarda ise Muhammed Abduh'un Tunus'u Zeytune Medresesi'ni ziyaret etmek ve modernleşmeyi, Arapça bilim derslerinin açılmasını desteklemek amacıyla gerçekleştirdiğini yazar, bkz. Green 155-160; Tamimi 12.

grupların bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Batı-karşıtlığı ve bağımsızlık talebi bu grupların ortak noktası olmuştur. Daha sonraki bölümlerde değinileceği üzere, dönem dönem yaşanan sorunlar sebebiyle ulemanın Fransızlar karşısında, seküler milliyetçi gruplara destek verdiği de olmuştur.

2. TUNUS MİLLİYETÇİLİĞİ ve DÜSTUR PARTİSİ

Tunus milliyetçiliği 19. Yüzyılın sonu gibi erken bir dönemde ortaya çıkmıştır. "Fransızların Cezayir ve Tunus'taki politikaları ve İngilizlerin Mısır'ı işgali genel olarak Arap coğrafyasında bir Batı karşıtı tutum oluşturmuştur" (Ling ve College 1979, 91). Osmanlı'da bu döndemde bulunan Jön Türkler'den de etkilendiği söylenebilir olan Genç Tunuslular hareketi 1907'de Fransız düşüncesinden etkilenmiş öğrenciler tarafından başlatılmıştır (Brace 1964, 61). Genel bir özellik olarak, bu dönemde başlayan ve bağımsızlık sonrasında da devam edecek olan milliyetçilik hareketleri, elitist, otoriter modernleşmeci bir tutuma sahiptir. Dolayısıyla Genç Tunuslular hareketinin de daha genç kuşaklar tarafından desteklendiğini söylemek mümkündür. Fakat 1919'da Fransızların, Birinci Dünya Savaşı'nın da etkisiyle, Müslüman din adamlarına ait toprakları, Fransız çiftçilere vermek istemesi, bir hoşnutsuzluğa sebep olmuş ve eski kuşaklar arasında da Genç Tunuslular gibi hareketlere olan desteği arttırmıştır. (Brace 1964, 62). Bunun yanı sıra, Fransız-sömürgesi karşıtı fikirlerin ilk örnekleri, Zeytune Medresesi uleması ve Sadiki Koleji topluluğu arasında bulunabilir. Örneğin Zeytune Camii ulemasından Şeyh Muhammed El-Sanusi, Tunus'taki Fransız egemenliğine karşı çıkmış, sürülmüş fakat öğrencileri bu protestoyu devam ettirip *El-Hadirah* isimli bir gazete çıkarmışlardır (Ling ve College 1979, 92). Buna ek olarak, Sadiki Topluluğu, Sadiki Koleji etrafında, Arap Magribi'nin Fransız kolonyalizmine karşı birleştirmeyi amaçlayan Ali Bach Hamba liderliğinde kurulmuştur (Ling ve College 1979, 92). Bu grup *Le Tunisien* isimli bir gazete çıkarmıştır. Ali Bach Hamba'ya göre Tunuslu kimliği, Müslüman kimliğiyle yan yanadır ve bu kimliğin doğrudan bir sonucu olarak Pan-Osmanlıcı bir tutum

belirlenmelidir (Ziadeh 1962, 80). Bu bağlamda Tunus milliyetçilerini birleştiren ilk parti olarak Düstur Partisi, 1920'de Abdülaziz Taalbi tarafından açılmıştır. Parti genel olarak temel hak ve hürriyetler, Tunusluların temsil edilebileceği bir meclis gibi taleplerde bulunmuştur.

Bu sırada 1903'te Habib Burgiba, Tunus'un güneydoğusunda, kıyı şeridinde bulunan küçük bir il olan Monastir'de doğmuştur. Küçük yaşta eğitim için başkent Tunus'a taşınmıştır. İlk ve orta öğrenimini Sadiki Koleji'nde almış, ardından 1921-1924 yılları arasında *Lycee Carnot*'ta lise eğitimini tamamlamıştır. 1924'te hukuk eğitimi için Paris'e gitmiştir. Paris'ten bir Fransız ile evlenerek dönen Burgiba, oğlunun da doğumuyla başken Tunus'a yerleşmiştir. Politik olarak, Burgiba'nın görünür hale gelmesi ise ilk olarak 1928'de Tunuslu kadınların peçe takmaları ile ilgili bir toplantıda öne sürdüğü fikirler ile olmuştur. "Genç bir milliyetçi olarak modernleşme ve ilerleme adına, geleneğin karşısında olması" beklenmesine rağmen Burgiba, "peçenin her ne kadar estetik olmasa da Tunus kimliğinin bir parçası olduğunu ve geçici olarak korunması gerektiğini" belirtmiştir (Hopwood 1992, 30). Kısa süre sonra Düstur Partisi içinde yer alan ve dikkat çeken Burgiba, Düstur'un gazetesi olan *La Voix du Tunisien*'de çalışmaya başlamıştır. Kısa süre sonra, "eski kuşaklardan daha radikal, bağımsız *L'action* gazetesini, eski arkadaşları Mahmud Materi, Tahar Sfar ve Beşir Guiga ile beraber 1932'de kurmuştur" (Hopwood 1992, 33). Bu süreçte, Fransa'nın milliyetçi akımı durdurabilmek adına, seçkin Tunuslulara Fransız vatandaşlığı verme politikasını bir koz olarak kullandığı söylenebilir. Bu konu hem 1920'lerde Düstur'un kuruluş sürecinde hem de 1933'te seçkin Tunuslulara Fransız vatandaşlığı verilmesi gündeme gelmiş ve toplumda kargaşaya sebep olmuştur (Brace 1964, 62). Çatışmanın temelini bir Fransız vatandaşı olarak eşit haklara sahip olmak fırsatı ile Tunuslu kimliğini koruma isteğinin oluşturduğu söylenebilir. Bu olaylarda Burgiba öne çıkmış, daha sonra parti liderliği ile yaşadığı sıkıntı sebebiyle ayrılıp Neo-Düstur Partisi'ni 1934'te Materi, Guida, Sfar ve Salah bin Yusuf ile birlikte kurmuştur.

3. HABİB BURGİBA ve NEO-DÜSTUR PARTİSİ

Neo-Düstur Partisi'nin temel yaklaşımı aşamalı bir bağımsızlık mücadelesi olmuştur. "Öncelikli amaç kolonyal yönetimde temsil, ardından özerklik ve sonunda bağımsızlık" olarak belirlenmiştir (Brace 1964, 64). "Tahar Sfar, farklı kitlelere ulaşabilmek adına Arapça, el-Amel dergisini kurmuştur" (Hopwood 1992, 37). Partinin kısa sürede başarıya ulaşmasının ardından 1934'te etkinlikleri, gazeteleri ve toplantıları yasaklanmış ve Burgiba dahil olmak üzere parti liderleri sürgüne gönderilmiştir.

2. Dünya Savaşı öncesinde, Tunus'un bağımsızlığı mücadelesinde Burgiba'nın liderlik için Düstur Partisi ile bir rekabete girdiği söylenebilir. Burgiba'nın biyografisinin yazarı Derek Hopwood, Burgiba'yı "başkalarının üzerinde hakimiyet kurmak isteyen, lider olmaya kararlı bir kişilik" olarak tanımlar (38). Bu amaçla, örneğin, Düstur Partisi kurucusu olan, eski ve yeni Düstur partilerini birleştirmeyi amaçlayan Abdülaziz Thaalbi'nin toplantılarında protestolar düzenlemiştir. 1937'de Burgiba destekçileri, Thaalbi'nin arabasını yakmış, Thaalbi kurtulsa da toplantılarına son vermiş, liderliği bir bakıma Burgiba'ya bırakmıştır (Hopwood 1992, 47).

Parti liderleri sürgünde, tutuklu iken 2. Dünya Savaşı başlamış ve Tunus önce İtalya, ardından Almanya tarafından işgal edilmiştir. Fransa'da yönetime Nazi-yanlısı Vichy hükümeti getirilmiş, Tunus bu hükümetin yönetimine bırakılmıştır. 1942'de tahta çıkmış olan Muhammed Muncef Bey hem Müttefik Devletler hem de Mihver Devletleri tarafından kendi saflarında savaşa katılması yönünde baskı görmüştür (Tamimi 2001, 6). Muncef Bey bu süreçte Cezayir ya da Fransa'da bulunan siyasi tutukluların salıverilmelerini talep etmiş, Burgiba ve Salah bin Yusuf gibi liderler ile yeni bir hükümet kurmak üzere anlaşmıştır (Tamimi 2001, 6). Burgiba'nın, Tunus'un Nazi Almanya'sı tarafından işgali üzerine ilk

tutumu ise Fransa lehinedir. “Fransa olmadan güvenlik yok” diyerek, Fransa’nın yanında yer alınması gerektiğini belirtmiştir (aktaran Hopwood 60).

1943-1948 yılları arasında yurtdışında bulunan Burgiba, Tunus’un bağımsızlığının Fransa ile savaşarak değil, uzlaşma ile kazanılacağını düşünmüştür. Uluslararası destek kazanmak amacıyla, bu süre içerisinde Arap Ligi’yle, Amerika’yla görüşmeler gerçekleştirmiş, Fransa meclisinde konuşmalar yapmıştır. Burgiba’nın bu uzlaşmacı tutumuna hem Mısır merkezli diğer Arap bağımsızlık hareketleri hem de Salah ben Yusuf gibi öne çıkan Neo-Düstur üyeleri karşı çıkmıştır (Hopwood 1992, 69). “Nihayetinde, 1952’de Tunus’un bağımsızlığı konusu Birleşmiş Milletler gündemine taşınmış, bunun öncesinde Neo-Düstur, Jakarta, Yeni Delhi, Bağdat ve New York’ta bilgilendirme ofisleri açmıştır” (Brace 1964, 88). Fransa bu süreçte, politikalarında yumuşamaya gitmiş, önce özerklik ve ardından bağımsızlık olarak özetlenebilecek aşamalı bir yöntem konusunda anlaşılmıştır. Fakat Fransa’nın görüşmeleri uzatması, bir türlü harekete geçememesi artık bağımsızlık isteyen Neo-Düstur üyelerini rahatsız etmiştir. 1954 yılından başlayarak, özellikle genç kadrolar, Fransız güçlerine karşı silahlı eylemlere girişmiş, fellahlar olarak anılan gerilla hareketlerini başlatmışlardır. Nihayetinde Tunus 1955 yılında özerklik almış ve 1956 yılında bağımsızlığını kazanmıştır. Sonuç olarak, Tunus’un bağımsızlık mücadelesinin, Burgiba’nın da liderliğinin etkisiyle, bölgedeki diğer ülkelere nazaran daha uzlaşmacı, daha ılımlı bir biçimde gerçekleştiği söylenebilir.

C. BAĞIMSIZLIK VE HABİB BURGİBA YÖNETİMİNDE TUNUS

Tunus’un 1956’da bağımsızlığını kazanmasının ardından Habib Burgiba bağımsızlık mücadelesinin lideri olarak öne çıkmıştır. Burgiba’nın Tunus’ta kurduğu düzenin ve izlediği politikanın Mısır’da Cemal Abdül Nasır, İran’da Şah Rıza Pehlevi ve sair örneklerle kıyaslanabilir olduğunu söylemek mümkündür. Burgiba, ekonomik olarak kalkınmacı ve korumacı bir politika izlemiş, sosyal olarak da modernleşmeyi esas amaç haline getirmiştir.

Ortadoğu'da bağımsızlık sonrası süreçlerde genel olarak görülen kalkınmacı, planlı ekonomik büyüme politikası, Tunus'ta da geçerli olmuştur. Eş zamanlı olarak, sosyal politikalarda sekülerleşme temel amaç olmuş, eğitim ve yargıda Fransız modeline benzer biçimde reformlar yapılmıştır. Bu açıdan 1956'da çıkarılan Medeni Kanun önemli bir noktadır. Tunus toplumunda kadın-erkek eşitliğini sağlamayı amaçlayan, çokeşliliği yasaklayan bu kanun daha sonra siyasal İslamcı kesimler tarafından sık sık gündeme getirilmiştir. Gannuşi, Burgiba'nın izlediği bu modernleşme programını, Azzam Tamimi ile yaptığı röportajda şöyle değerlendirir: "Bağımsızlık sonrası hükümetin (Burgiba yönetimi altında) izlediği politikalar, Fransız kolonyal gücünün bağımsızlık öncesinde izlediğinden farklı değildi" (Tamimi 2001, 13).

Burgiba'nın liderliğine yönelik en önemli tehdit Neo-Düstur Partisi'nin ikinci lideri olan ve Burgiba'nın bağımsızlık öncesinde Mısır'da bulunduğu süreçte lider olarak öne çıkan Salah ben Yusuf'tan gelmiştir. Burgiba'nın aşamalı olarak bağımsızlaşma politikasını ve özellikle de bu bağlamda Fransa ile yaptığı anlaşmayı eleştiren Yusuf, 1955'ten başlayarak eleştirilerinin sertliğini arttırmıştır. Bu eleştiriler ile destek toplayıp popülerlik kazanmış, fellahların esas kurucusu olmuştur. Burgiba bu süreçte, parti sistemini değiştirip, sosyalist partiye benzer biçimde, on kişiden oluşan bir Polit-Büro kurmuş ve Yusuf'un partiden ihracını sağlamıştır. Esas olarak bu süreç, daha sonra Burgibizm olarak anılacak olan ideolojisini oluşturduğu dönemdir. "Partinin temelindeki ideoloji, Fransız Radikal sosyalizmi ve Tunus'u (Arap yerine) Akdenizli bir ulus olarak tanımlayan Jakoben bir İslam'ın sentezidir" (Moore, Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia 1970, 99). Salah bin Yusuf bu noktada bir öteki görevi görmüştür. "Burgiba, partiyi, Yusuf'un Tunus'un farklılıklarına ve partinin modern siyaset anlayışına uygun olmayan biçimde pan-Arabist bir romantikliğe kapıldığına ikna etmiştir" (Moore, Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia 1970, 100). Giderek marjinalleşen Salah bin Yusuf ise, bağımsızlık öncesinde silahlı mücadele yürüten

fellahları toplamış, şiddet eylemlerine başlamıştır. Nihayetinde 1961'de bir suikast sonucu öldürülmüştür. Herhangi bir muhalefete karşı izlenilen sert politika basın üzerinde de kurulmuştur. 1956'dan başlayarak hükümet, yerli ve yabancı basının yayınlarının, kurulan Devlet Enformasyon Sekreterliği tarafından onaylanması şartı koyan bir düzenleme getirmiştir. Bu bağlamda, hükümetin Cezayir'in bağımsızlık savaşına gereken desteği vermemesini eleştiren *La Presse* gazetesi 1957 yılında kapatılmıştır (Ling ve College 1979, 147).[6]

Burgiba, Tunus'ta kurumsallaşmış bir sistem yerine, kendi kişiliği etrafında örülü bir düzen kurmaya çalışmıştır. Bir söyleşide kendisine Tunus'un sistemi sorulduğunda verdiği cevap bu durumu özetlemektedir: "Sistem mi? Ne sistemi? Sistem benim" (Moore, Tunisia and Bourguibisme: Twenty Years of Crisis 1988, 176). Bu sebeple, kendi meşruiyetini ve popülerliğini tehlikeye sokan siyasi figürlerin öne çıkmasını engellemek için farklı yollar izlemiştir. Salah bin Yusuf dışında diğer bir örneğin, Ahmed bin Salah olduğu söylenebilir. Ülkenin bağımsızlık mücadelesinde de önemli yeri olan UGTT (*Union Generale Tunisienne Travail*) sendikası lideri Ahmed Bin Salah, bağımsızlık sonrasında Tunus'un radikal, sosyalist bir ekonomik plan izlemesi gerektiğini savunmuştur. "Bağımsızlık kazanıldığına göre, partinin sıradaki görevinin ekonomik dekolonizasyonu sağlamak olduğunu savunan bin Salah", Burgiba'nın liderliğini tehdit edecek biçimde popülerlik kazanmıştır (Moore, Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia 1970, 102). Fakat Burgiba'nın bu durum karşısındaki stratejisi, bin Salah'ı radikalleştirmek yerine UGTT liderliğine bir başkasının getirilmesi, Salah'ın ise Sağlık Bakanı olarak atanması biçiminde olmuştur. Böylece Burgiba, hem Salah'ın siyasi bir figür olarak öne çıkmasını engellemiş hem de onu sistem içinde tutarak radikalleşmesini önlemek istemiştir. UGTT alt başlığında daha detaylı biçimde

[6] Tunus'un bu dönemde üç önemli gazetesi bulunmaktadır: (Düstur Partisi'ne ait) L'Action, Le Petit Matin ve La Presse. L'Action daha sonra ismini Afrique Action olarak değiştirerek yayınına devam etmiştir.

inceleneceği üzere, sendika, Tunus siyasal hayatında önemli bir aktör olmasına rağmen, bu bağımsızlık sonrası süreçte Burgiba'nın stratejisi doğrultusunda hükümet içinde yer almıştır.

Bağımsızlık soında Fransa ile işbirliği esasına dayanan ilişkiler 1961 yılında Bizerte ve güneydoğu sınırları ile ilgili anlaşmazlık sebebiyle sekteye uğramıştır (Ling ve College 1979, 139). Fransa, Cezayir'de sürdürdüğü savaşta, Tunus'un Cezayir'e olası desteğini engellemek istemiş, bu noktada politikalarını sertleştirmiştir. "1958'de Fransa'nın Cezayir'deki hava kuvvetleri, Tunus'ta bir sınır köyünü bombalamış, içinde çocukların da bulunduğu 80 kişi ölmüştür" (Hopwood 1992, 86). Bunun üzerine Burgiba, Fransa'dan Bizerte'deki birliklerini tahliye etmesini talep etmiş fakat ortaya çıkan çatışma Tunus'un askeri olarak yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Fransa'nın tek taraflı tahliye kararına dek birlikler Bizerte'de kalmaya devam etmiştir (Moore, Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia 1970, 97). Bu şartlarda anti-Fransız hisler yoğunlaşmış ve kültür ve eğitim alanında, genel olarak eğitim sistemi Fransız örneğine uygun biçimde kurulmuş olsa da (Geyer 2003, 76) topyekûn bir Tunuslulaşma konuşulur olmuştur. Eğitimde Fransızca'nın, Fransız öğretmenlerin payı azaltılmaya çalışılmış, ders programları bu bağlamda yeniden belirlenmiştir. Elbette bu Tunuslulaşma gerek "Fransa ile 1959 yılında imzalanan teknik ve kültürel işbirliği anlaşması sebebiyle gerek Tunus'un Fransa'ya olan bağımlılığı sebebiyle retorikten öteye geçememiştir" (Ling ve College 1979, 139).

1960'lı yıllar, Mısır'da Cemal Abdul Nasır, Çin'de Chou en-Lai, Hindistan'da Cevahirlal Nehru, Endonezya'da Ahmed Sukarno, Gana'da Kwame Nkrumah gibi güçlü liderlerle, sömürge yönetiminden kurtulan devletlerin bağımsız ve güçlü bir ulus yaratma ideali ile tanımlanabilir. Bu bağlamda Burgiba da bağımsız ve sağlam iktisadi temelleri olan bir Tunus kurmak istemiştir. Buna karşın, Burgiba'yı bahsi edilen liderlerden ayıran ve Burgibizm'in temelini oluşturan faktörün gerçekçilik ve pragmatizm olduğu söylenebilir. Burgiba, sömürge karşıtı, milliyetçi tutumunu, diğer Üçüncü Dünya ülkelerine kıyasla ılımlı

sayılabilecek bir Batı-karşıtlığı ile sentezlemiştir. Bu bakımdan Burgiba'nın, radikal bir kopuştan ziyade, sömürge statüsünden, bağımsız, ulusal bir birliğe geçici temsil ettiği söylenebilir. Örneğin, Cemal Abdul Nasır'ın ve bölgedeki seküler milliyetçi akımların etkisiyle partisinin adını 1964'te Düstur Sosyalist Partisi olarak değiştirmiştir. Buna karşın, "Ağustos 1963'te ve Şubat 1964'te Fransa ile beraber, Tunus finansal yardım programları tamamlanmıştır" (Ling ve College 1979, 140). Korunmacı bir iktisadi program belirlenmiş, bunun yanında "Fransız yatırımları memnuniyetle kabul edilmiştir" (Geyer 2003, 76). Bu bakımdan Burgiba'nın modernleşmeci, Batılılaşma yanlısı tutumunun devam ettiği söylenebilir. Burgiba, bir sistem olarak Avrupa devletler sistemini, eğitim ve sosyal hayatta modernleşmenin gerekliliğini kabul etmiş ve fakat bu sistemin içeriğini ulusalcı bir tutumla Tunuslulaştırmaya çalışmıştır.

1. SENDİKAL HAREKET- UGTT

Tunus'ta sendikal hareket ilk olarak 1924 yılında Muhammed Ali tarafından kurulan *Confederation Generale des Travailleurs Tunisiens* (CGTT) örgütüyle başlamıştır. Tunus milliyetçi hareketiyle ortak hareket eden CGTT sıklıkla komünist olmakla suçlanmıştır. "Fransızların bu dönemde Tunus ve Fas'ta kullandıkları ortak taktik, ulusal liderleri komünistlikle suçlamak olmuştur" (Ling ve College 1979, 100). Bu suçlamalardan kurtulmak amacıyla CGTT örgüt içindeki komünistleri de tasfiye ederek değişikliğe gitmiş ve adını *L'Union Generale Tunisienne du Travail* (UGTT) olarak değiştirmiştir. Sendikanın kurucusu Ferhat Hached'in amacı, "bağımsızlığın ötesinde, toplumu modernleştirmek, gelenek özneleri modern vatandaşlar olmak üzere eğitmek ve toplumsal bütünlüğü sağlayan geleneksel araçları ve dini tarikatları yeni yapılarla değiştirmek" olmuştur (Moore, Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia 1970, 175). Bu dönemde Kuzey Afrika'nın diğer ülkelerine

kıyasla Ortodoks İslam'dan daha uzakta, daha seküler bir durumda olan Tunus'ta, Avrupalı ideolojilerin yayılması çok daha kolay olmuştur. Bu sayede hatırı sayılır güce ulaşan ve kitlesel bir tabanı bulunan sendikal hareket siyasal bir güç olarak bağımsızlık mücadelesinde Neo-Düstur Partisi ile birlikte hareket etmiştir.

UGTT'nin tarihi iki ayrı bölümde incelenebilir niteliktedir. UGTT kurulduğu tarihten 1970'lere dek, Neo-Düstur Partisi ile ittifak halinde olmuş, ancak 1970 sonrasında özerk hareket edecek özgürlük alanını bulabilmiştir. Bağımsızlık mücadelesi sırasında UGTT'nin sağladığı desteğe ihtiyacı olan Neo-Düstur, bağımsızlık ve iktidar sonrası daha baskıcı bir politika izlemiştir. "Otoriter yönetim, işçilerin siyasal desteğinin önemini azaltmış, bunun yanı sıra [Burgiba] ulusal ekonominin devamlılığı için Tunuslu ve Fransız sermayedarların isteklerine daha bağımlı hale gelmiştir (Wilder 2015, 350). Bu bağlamda özellikle de Ahmed Bin Salah'ın tasfiyesinin ardından iktidar UGTT karşısında üçayaklı bir politika izlemiştir. "UGTT liderleriyle ve beyaz-yakalı işçi örgütleriyle sıkı ittifak kurmuş, üst-düzey UGTT bürokratlarının hükümetle bütünleşmesini böylece UGTT'nin siyasal bağımsızlığını sınırlandırmış ve işçileri pasifize etmek için istikrarlı bir propaganda yürütmüştür (Wilder 2015, 351).

Bu dönemde Burgiba "peygamberin seleflerinin, İslam'ın ilk yüzyılında daha kavram bulunmadan evvel sosyalist olduklarını" ve "işçinin patronla kardeş olduğu" bir düzenin Tunus'ta kurulacağını ilan etmiştir (Hamdi 1998, 8). Devlet kapitalizminin uygulanacağı bu dönemde Ahmed Bin Salah, hem partinin Polit-Bürosuna alınmış hem de Planlama Komitesi'ne girmiştir. 1969 yılında Bin Salah, kolektif tarım arazilerinin genişletilmesi kararı vermiş ve bu karar hem köylüler hem de geniş mülk sahiplerinin tepkisine neden olmuştur (Wilder 2015, 351). Köylüler "kolektif tarım arazileri haricinde herhangi bir mülk işgalini yasadışı ilan eden kanunun çıkarılması" ile beraber ekonomik olarak en çok kayba uğrayan kesim olmuştur (Hamdi 1998, 9). Bu sebeple toplumda oluşan genel hoşnutsuzluk, grevler ve

protestolarla ifade edilmiştir. Tepkiler hükümete yöneldiği kadar UGTT'ye de yönelik olmuştur. Bu bağlamda Burgiba'nın kimi dönemlerde işçi ayaklanmalarını sendika liderlerinin prestij kaybını sağladığı ölçüde hoş gördüğü söylenebilir. Daha genel olarak "parti elitleri ayaklanmaları rakiplerini saf dışı bırakmak için bir araç olarak kullanmışlardır" (Alexander, Back From the Democratic Brink: Authoritarianism and Civil Society in Tunisia 1997, 36). Ekonomik sıkıntılara ek olarak, 1967'de gerçekleşen Arap-İsrail savaşı da protestolara sebep olmuştur. "Protestolar anti-Amerikancı ve anti-semitik bir hal almış ve Burgiba'nın pro-Amerikan politikalarını ve Tunus Yahudilerine karşı takındığı liberal tutumunu hedef almıştır" (Hopwood 1992, 88).

Burgiba artan toplumsal hoşnutsuzluktan Bin Salah'ı sorumlu tutmuş, "böylece kendisini suçlamalardan korumaya çalışmıştır" (Hamdi 1998, 10). Bin Salah görevlerinden uzaklaştırılmış, nihayetinde 1970'te yargılanmış ve vatan hainliği suçlamasıyla mahkum edilmiştir. Yerine başbakan sıfatıyla Hedi Nouira getirilmiş, Tunus sistemi sosyalizmden liberal ekonomiye geçiş sürecine en azından söylemsel olarak girmiştir. Bu geçiş "Tunuslu gençler arasında ideolojik bir krize ve kimlik bunalımına sebep olmuştur" (Hamdi 1998, 20). UGTT'nin başına ise Habib Achour gelmiş, UGTT devletten görece bağımsız bir organ olarak çalışmaya başlamıştır. Öyle ki "Amerikalı gözlemciler UGTT'den 1960'ların sonunda bağımsız aktör olarak bahsederken, 1974'te iktidar partisi ve ordudan sonra ülkenin üçüncü siyasal gücü olarak bahsetmişlerdir" (Wilder 2015, 352). Bu süreçte UGTT'nin üye sayısı yarım milyona ulaşmıştır. Habib Achour sendikanın komünistleri dışlayan politikasına son vermiş, buna ek olarak yeni beyaz-yaka işçi örgütlenmeleri oluşturmuştur (Wilder 2015, 352). UGTT, radikal kadrolara açılmanın yanı sıra yönetimini de merkezileştirmiştir. Bu merkezileşme EK'te görüldüğü üzere grevlerin sayısını arttırmış, UGTT'yi önemli bir siyasal aktör haline getirmiştir. Habib Burgiba'nın sağlık sorunlarının ortaya çıkması sebebiyle 1970'ler, Burgiba sonrasında kimin başkan olacağı tartışmalarının arttığı bir dönem olmuştur.

Burgiba, rakiplerini çeşitli yöntemlerle saf dışı bıraktığından, doğrudan güçlü bir adayın bulunmayışı elitler arasındaki rekabeti arttırmıştır. Diğer bir deyişle "1969'da başlatılan başbakanlık sistemi ile birlikte, siyasal elitlerin rekabeti ve halkçı protestolar Tunus siyasal hayatının temel öğesi olmuştur" (Alexander, Back From the Democratic Brink: Authoritarianism and Civil Society in Tunisia 1997, 36). Bu ortamda UGTT, sahip olduğu güç ile önemli bir müttefik olmuş ve "işçi hareketlerinin –engellenemese bile- kontrol altında tutulması açısında önemli araç olmuştur" (Wilder 2015, 354).

1970'lerin sonu ve 1980'ler Tunus açısından istikrarsızlığın, ekonomide krizin ve durgunluğun dönemi olmuştur. UGTT ve devlet arasındaki ilişkiler açısından 1977 bir dönüm noktası olmuştur. Sendika doğrudan Burgiba'yı ve iktidarı hedef alan eleştiriler yapmış, askerin müdahalede bulunduğu, günlerce süren grevler düzenlemiştir. "1978'de ilan edilen grev, 300 kişinin öldüğü, iki gün süren sokak kavgalarının ardından, asker tarafından bastırılmış ve sendikanın yönetici kadrosu, daha düşük profilli alternatiflerle değiştirilmiştir" (Bellin aktaran Wilder 355). Burgiba gerçekleşen grevlere rağmen devletçi ekonomik politikasını sürdürmüştür (Geyer 88). 1984'te "ekmeğin fiyatı bir gecede %115 oranında artmış" ve ekmek eylemleri olarak anılan eylemler başlamıştır (Geyer 88). Bunun üzerine UGTT liderlerinin tutuklanmasının yanı sıra, sendika toplantıları yasaklanmış ve çok sayıda aktivistin kamudaki görevlerine son verilmiştir (Wilder 356). Bu dönemde başbakan Muhammed Mzali siyasal liberalleşme taraftarı olsa da, başarılı olduğu söylenemez. 1981'de ilk çok-partili seçim yapılmış fakat gerçekten çoğunlukçu bir siyasal alana izin verilmemiştir. "Farklı partilerin seçime katılmasına izin verildiğinde dahi, sonuçlar Neo-Düstur'un lehine olacak şekilde manipüle edilmiştir" (Hopwood 97). Aksine siyasal grupların üzerindeki baskı arttırılmış, UGTT'nin yönetiminde ilk kez, sendikanın tabanından olmayan yöneticiler getirilmiş ve tutuklamalar sendika tabanına dek inmiştir (Wilder 2015, 356). Muhalif

gazeteler kapatılmıştır. Bu şartlar altında, Burgiba'nın ilerleyen yaşının da etkisiyle, Zeynel Abidin bin Ali 1987 yılında kansız bir darbeyle başa gelmiştir.

2. GANNUŞİ ve TUNUS'TA SİYASAL İSLAMCILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

Raşid Gannuşi, 1941 yılında, Tunus'un güneydoğu sahil şeridinde yer alan Gabes ilinin küçük bir köyü olan Hammam'da doğmuştur. Tarımla geçinen, geleneksel biçimde yaşayan geniş bir aileye sahiptir. İslam konusunda ailesiyle yaşarken yalnızca temel bir eğitim almış olan Gannuşi, 1959'da Zeytune Medresesi'nde eğitim almaya başlamıştır. Aldığı İslami eğitimin aksine "bu dönemde Gannuşi bir İslam savunucusu olmamıştır" (Tamimi 2001, 13). Bu süreçte, Mısır'da Nasır'ın yükselişi, bağımsızlık kazanmış ülkelerde artan anti-kolonyalizmle beraber artan yeniden-Araplaşma politikaları, dönemim siyasal anlayışını şekillendirmiştir. Nasır'ın güçlü, pan-Arabist politikalarının yanı sıra, Cezayir'de uzun yıllar süren savaş, Tunus gençliğini etkilemiş ve Arap milliyetçiliği güç kazanmıştır. Genel olarak "Tunus toplumu iki tür elit arasında bölünmüştür: güçlenmiş, Batılılaşmış bir elit ve güçlenebilmek adına Maşrık'tan esinlenen Araplaşmış elit" (Tamimi 2001, 17). Gannuşi de bu dönemde Nasır'ın fikirlerinden etkilenmiş ve 1962'de Mısır'a gitmiştir. 1964'te Kahire Üniversitesi'nde Ziraat Fakültesi'nde okumaya başlamıştır. Ardından, Tunus'tan kaçak yollarla çıktığı ve Nasır yönetimi kaçakları Tunus'a teslim ettiği için Suriye'ye geçmiştir. Gannuşi, İslam'ın siyasal sorunlara bir çözüm olarak yorumlanışını burada Müslüman Kardeşler'in Suriye kolu ile tanışarak öğrenmiştir. Arap milliyetçiliğinden kesin olarak kopması ise, Arap milliyetçiliği ile İslam'ın çatışmasını fark ettiğinde gerçekleşmiştir (Tamimi 2001, 25). Bu dönemde Avrupa'yı da gezen Gannuşi, Şam Üniversitesi'nde Felsefe okumuş ve 1968'de okulu bitirdiğinde Fransa'ya gidip Sorbornne'da yüksek öğrenimini tamamlamıştır.

Gannuşi Tunus'a dönmemesini Burgiba'nın yönetiminde artan İslam-karşıtlığı ile açıklar. Daha önce bahsedildiği üzere, Burgiba bağımsızlık sonrasında modernleşmeci bir politika izlemiş, bunun ilk adımı olarak da katı bir sekülarizm politikası uygulamıştır Özellikle 1956 yılında çıkarılan Medeni Kanun bu konuda dikkat çekicidir. "Kanun çokeşliliği yasaklanmış, kadınlara erkeklerle eşit olarak boşanma hakkı tanımış, evlilik yaşına alt sınır getirmiş ve kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanımıştır" (Geyer 2003, 82). Diğer bir deyişle kanun, şeriatın belirlediği kuralları değiştirmiş ve Batılı örneklere uygun bir biçimde, kadın-erkek eşitliğini sağlamıştır. Fakat bunlara ek olarak, "1960'ta Burgiba, Ramazan'da oruç tutmayı, ülke ekonomisine zarar verdiği gerekçesiyle yasaklamıştır" (Gannuşi aktaran Hamdi 13). Peçe tamamen, türban ise kamuda çalışan ya da üniversiteye giden kadınlar için yasaklanmıştır. Bu politikaları, Fransız kolonyalizmiyle devamlılık içerisinde değerlendiren Gannuşi, bağımsızlığın kültürün korunması ile elde edilebileceği fikrine varmıştır.

Aktif sekülarizm politikaları, Tunus'ta siyasal İslamcı düşüncenin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Buna ek olarak, iktidarın 1964'te sosyalist olduğunu belirtmesine rağmen, Bin Salah'ın partiden ihracının ardından Hedi Nouria'yla beraber ekonomik liberalleşmeye dönmüş olması, Tunus gençliğinin rejime olan güveninin sarsılmasında etkili olmuştur. Tunus'ta siyasal İslamcı hareketin önemli kurucularından olan Ehmida Enneifar'ın aktardığı üzere, hükümetin sol politikalarını bu kadar hızlı biçimde değiştirmesi gençliğin inancını sarsmış, "bağlanacak hiçbir şey bulamayanlar, İslamcıların safına geçmişlerdir" (Nouria aktaran Hamdi 10). Bu noktada, İslam'ın doğrudan politik bir tutum olarak değil, savunulması gereken bir kültür gibi görüldüğünü söylemek mümkündür. Bir diğer deyişle Enneifar bu yorumu, François Burgat'la 1980'lerde yaptığı bir görüşmede sunmaktadır. Dolayısıyla bu yorumun, siyasal İslam'ın artık politik bir hareket olarak görünürlük ve güç kazandığı bir dönemde yapılması hasebiyle teleolojik bir açıklama olduğunu belirtmek gerekir. Esas olarak, Gannuşi ve Enneifar siyasal İslam'ın kuruluşunda yöntem olarak daha pasifist bir

tutumla yola çıkmışlardır. Fransa'da bulundukları sırada hem Gannuşi hem de Enneifar, Hindistan ve Pakistan merkezli Tebliğ Cemaati ile tanışmış ve hareketten etkilenmişlerdir. Tebliğ Cemaati 1926'da, Mevlana Muhammed İlyas tarafından kurulmuştur. Temel stratejisi küçük hücreler halinde örgütlenerek, İslam'ın kaidelerini yaymak olan Cemaat, ulus-aşırı bir niteliğe sahip olmuştur. "Tebliğ Cemaati yalnızca siyasete ilgisiz olduğu için değil fakat örgüt, üyelerinin siyasetle ilgilenmesini önermediği ve hatta yasakladığı için katı biçimde apolitiktir" (Tamimi 2001, 27). Tebliğ Cemaati'nin Tunus siyasal İslamcılığı açısından önemi, bu döneme dek Seyyid Kutub gibi daha radikal düşünürlerinden etkilenmiş olan Gannuşi'nin medeniyet ve İslam'ın medeniyetle olan ilişkisine dair yorumlarını çok daha ılımlı bir noktaya çekmiş olmasıdır. Tunus'a döndükten sonra da, buradaki bir Tebliğ Cemaati hücresiyle iletişime geçen Gannuşi, Abdül Fettah Moro ile beraber Cemaat el-İslamiyye'yi kurmuştur.

Ennahda'nın temelini oluşturan Cemaat el-İslamiyye örgütü ancak 1981'de İslami Yöneliş Hareketi adını almış ve kitleselleşmeye başlamıştır. Arada geçen yıllarda Cemaat genel olarak Tebliğ hareketinin stratejisini benimsemiş ve yalnızca davanın daha fazla sayıda insana ulaşmasını amaçlamıştır. Bu süreçte felsefe öğretmeni olarak çalışan Gannuşi, hazırlanan ders programını Tunus ve İslam bağlamında, eleştirel bir yorumla sunmuş ve bu strateji, Gannuşi'nin İslam'ı yayma politikasının bir ayağını oluşturmuştur (Tamimi 2001, 37). Parti kurucuları Abdül Fettah Moro, Fadhel Beldi, Salih bin Abdullah ve Ehmida Enneifar benzer stratejiler izlemişlerdir.

3. ÖGRENCİ ÖRGÜTLERİ ve POLİTİZASYON

Tunus'ta öğrenci örgütleri köklü bir geçmişe sahiptir ve siyasal alanda önemli bir güç oluşturmuşlardır. Cemaat El-İslamiyye'nin politikleşmesi de bu öğrenci örgütleri üzerinden gerçekleşmiştir. UGTT'nin öğrenci örgütü olan UGET, bağımsızlıktan üç yıl önce kurulmuş

ve kurucuları doğrudan yeni kurulan devlet yapısına dahil edilmişlerdir (Moore ve Hochschild, Student Unions in African Politics 1968, 31). Yöneticileri, Neo-Düstur Partisi'nin Polit-Büro'suna dahil edilen UGET'in esas olarak UGTT'yle paralel bir tarihe sahip olduğu söylenebilir. UGTT ile eş zamanlı olarak, öncelikle doğrudan iktidar partisinin bir örgütü gibi çalışmışsa da, 1970'lerde oluşan baskıcı ortamda marjinalleşmiştir. Bu süreçte Cemaat, öğrenciler arasında yayılmaya başlamıştır. Kimi yazarlara göre "İslamcı hareket hükümet tarafından 1970'lerde yükselen solcu gruplara karşı kullanılmak üzere –doğrudan oluşturulmamışsa bile- desteklenmiş ve teşvik edilmiştir" (Hamdi 1998, 28). Siyasal İslamcılar hükümetle herhangi bir işbirliğinde bulunduklarını inkar etseler de, siyasal olarak önemli bir güç oluşturmamaları ve hükümetin tehdit olarak gördüğü solcu gruplara muhalefet etmeleri sebebiyle en azından görece rahat hareket ettikleri söylenebilir. Bu süreçte *El-Marife* dergisi çıkarılmaya başlanmıştır. Siyasallaşma süreci, hareketi de dönüşüme uğratmış ve hükümeti yalnızca anti-İslami politikaları nedeniyle eleştirmek yerine "rejimin diktatörlüğünü, yabancı ülkelerle işbirliğini, sömürgeciliğini ve Batılılaşmasını kınayan, teolojik, siyasal ve sosyal bütüncül bir bakışa dönüşmüştür" (Gannuşi aktaran Hamdi 32).

Hareketin siyasallaşma süreci Mısır'daki Müslüman Kardeşlerle doğrudan iletişime geçilmesi süreciyle eş zamanlı gerçekleşmiştir. Tunus siyasal İslamcılığını kurucu siyasal İslamcı hareketlerin neredeyse hepsinden etkilenen bir sentez oluşturmuş bir hareket olarak tanımlamak mümkündür. Gannuşi, Müslüman Kardeşler'in ve özellikle de El-Benna'nın fikirlerinden etkilenmiştir. Ek olarak bu dönemde popülerliğini arttıran, güçlenen ve bölgenin en önemli hareketi olmasının da etkisiyle, hareket 1979'da, Tunus'ta gerçekleştirilen gizli bir konferans ile Müslüman Kardeşler'e katılmıştır. Fakat partinin kurucularından Enneifar, Müslüman Kardeşler'in, Cemaat el-İslamiyye'ye olan etkisini eleştirmiş ve ayrılarak, İslam ve Batı arasında yeni bir sentez arayan, İlerlemeci Müslümanlar adıyla bilinen ve bilimi öne çıkaran bir örgüt kurmuştur (Hamdi 1998, 36). Bu ayrılığın Gannuşi üzerindeki etkisi, örgütün

ideolojik yapısının yeniden sorgulanmasını sağlamıştır. İronik olarak, Müslüman Kardeşler ittifakına katılmak, Tunus Cemaat el-İslamiyye örgütünün daha ulusalcı bir yoruma ulaşmasıyla sonuçlanmıştır. Öyle ki, bölge ülkelerinden ithal ettikleri düşünceler ile Tunus'un geleneksel dindarlığını reddettiklerini fark etmişlerdir (Tamimi 2001, 47). İslam'ın siyasal olarak yorumlanması esas olarak İslam'da rasyonalizasyon ve modernleşme ile beraber olduğundan, geleneksel dindarlığı reddetmektedir. Bu durumun parti içinde özeleştirisi verilmiş, yerele dönme kararı alınmıştır. Bunun yanı sıra, "bu sorgulama, parti işleyişine yansımış, denetlenebilirliğin ve kurumsallaşmanın artması talebinin yanı sıra partide bir özeleştiri geleneği oluşturmuştur" (Tamimi 2001, 48). Gannuşi'nin daha sonra Hasan El-Benna üzerine yaptığı değerlendirmelerde görüleceği üzere, Müslüman Kardeşler'in yalnızca İslam yorumu değil, farklı gruplarla ittifak yapması ve halkçı bir politika benimsemesi de Tunus İslamcılığını etkilemiştir (Gannuşi 2013, 407). Cemaat el-İslamiyye de partiye katılım oranı arttıkça, halkçı politikalarına ağırlık vermiştir. Dönemin artan işçi hareketlerine ve grevlere bağlı olarak örgüt, örneğin 1980'de ilk kez 1 Mayıs İşçi Bayramı'nı kutlamıştır.

1981 yılında Cemaat el-İslamiyye ismini İslami Yöneliş Hareketi (Hareket el-İtticah el-İslami) olarak değiştirmiş ve yasal bir parti olarak tanınmak için başvurmuştur. Fakat gizli bir örgütten resmi, siyasal bir partiye dönüş, Burgiba'nın katı seküler ideolojisiyle karşı karşıya gelmiş ve parti kurulur kurulmaz liderler Gannuşi ve Moro dahil olmak üzere 107 aktivist tutuklanmıştır (Hamdi 1998, 43). Daha önce aktarıldığı üzere, 1980'ler ile başlayan süreç, Burgiba'nın giderek sertleştiği, buna karşın Tunus'un grevler ve protestolarla istikrarsızlaştığı bir dönem olmuştur. Bunlara ek olarak, siyasal İslamcı aktivistlerin tutuklanması, İslami Yöneliş Hareketi'ni güçlendirmiş, İran Devrimi'nden de etkilenmiş olan genç kadroların bu protestolarda öncü rol oynamasını sağlamıştır. Buna binaen, 1984'te gerçekleştirilen konferans [örgütün] çeşitli sektörlerde ve yapılarda artan görünürlüğünü açıkça ortaya koymuştur. Rejimin istikrarını sağlamaya ve meşruiyetini korumaya çalıştığı bu

süreçte örgüt içerisinde de radikal bir kanat öne çıkmıştır. 1984-1987 yılları arasında serbest kalmasına rağmen Gannuşi'nin 1987'de yeniden tutuklanmasının ardından rejime karşı daha radikal eylemlerde bulunulması gerektiğini savunan Karkar örgütün yöneticisi konumuna geçmiştir (Hamdi 1998, 43). 1987'de Burgiba'nın doğum gününde, Monastir ilinde dört farklı noktada bombalı eylemler gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, Burgiba'nın yaşlanmasının da etkisiyle, yönetici kadrolarda geniş destek bulan General Zeynel Abidin bin Ali'nin kansız bir darbesiyle sonuçlanmıştır.

III. BÖLÜM: ENNAHDA

A. ZEYNEL ABİDİN BİN ALİ DÖNEMİNDE TUNUS

Burgiba'nın devletçi ve baskıcı politikalarının ardından 1987'de yönetime gelen Zeynel Abidin bin Ali, 1989'da gerçekleştirilen seçimlerde de başarıya ulaşıp başkan olmuştur. Bin Ali, geniş kesimlerce kabul görmüş ve desteklenmiştir. Gannuşi'nin Larbi Sadiqi ile yaptığı röportajdan aktarmak gerekirse "siyasal İslamcı hareket Bin Ali'yi ulusal uzlaşma adına, tüm siyasal güçleri kapsayacak bir demokratikleşmeye ulaşacak yolda bir adım olarak gördükleri için kabul etmişlerdir" (Sadiki 2002, 61). Buna karşılık, Bin Ali 1989'da genel bir af çıkarmış ve siyasal İslamcı aktivistler dahil olmak üzere çoğu siyasi suçlunun serbest bırakılmasını sağlamıştır. İktidar partisinin kadrolarında büyük değişiklikler yapılmamış olsa da partinin adı 1988'de Anayasal Demokratik Canlanma (*Rassemblement Constitutionnel Démocratique*-RCD) olarak değiştirilmiştir.

Bin Ali'nin esas programı ekonominin liberalleştirilmesi olmuştur. Mısır'da Nasır iktidarı sonrasında iktidara gelen Enver Sedat'ın politikalarına benzer biçimde Bin Ali, ekonomik liberalleşmeye gitmiş ve bunun dolaylı bir sonucu olarak istikrarlı ve ılımlı bir siyasal ortam yaratmaya çalışmıştır. Bu sebeple yeni bir siyasi partiler yasası hazırlanmış ve çoğulculuğa yer verilmeye çalışılmıştır. Bu yeni siyasi partiler kanunu, parti isminde dini referansların bulunmasını yasakladığı için İslami Yöneliş Hareketi, 1988 yılında Ennahda Hareketi adını almıştır (Hamdi 1998, 66). Buna karşın partinin yasal olarak tanınma talebi reddedilmiş, Bin Ali iktidarı kısa süre içerisinde baskıcı yönetime evrilmiştir. Ekonomide açılma ve özel sektörün payını arttırma politikası "bir nesil önce burjuvaziye saldırmış bir rejimde, yatırımcıların güvenini kazanabilmek adına […] teşvikleri, düşük vergilendirmeyi, deregülasyonu ve bir önceki rejimin tarım ve işçi hakları konusunda takındığı korumacı

tutumu değiştirmeyi" gerektirmektedir (Hinnebusch, Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique 2006, 384). Bir başka deyişle, Bin Ali dönemi, siyasal özgürlükler vaat eden ve bunu ekonomik neoliberalizmin Tunus'ta işleyebilmesi adına yapan bir dönem olmuştur. Bir bakıma Tunus'ta Ahmet bin Salah'ın görevinden alınmasının ardından başlayan ekonomik liberalizm sürecinin devamlılığının sağlandığı söylenebilir. Birçok modernleşme teorisi, iktisadi yapının liberalleşmesinin, siyasal bir liberalizm ile paralel olarak işleyeceğini bu sebeple savunur. Fakat Tunus'ta ve diğer Üçüncü Dünya devletlerine benzer biçimde, bu iki liberalleşme eş-zamanlı ilerlememiştir. Ekonomide devletin rolünün küçülüp özel sektöre alan bırakılması, kendisinden önceki kurucu figür kültünün yanında siyasal meşruiyet kazanmaya çalışan ve bu sebeple elitlerin desteğine ihtiyaç duyan liderler tarafından, küçük bir grubun daha da zenginleşmesi ile sonuçlanmıştır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, "otoriter popülist rejimler, kolonyalizmin bir eleştirisi ile beraber, devlet-merkezli ithal ikameci sanayileşme politikalarını güderken akıllarında ekonominin ulusa hizmet etmesi gerektiği fikri bulunmaktadır" (Beinin 1999, 21). Neoliberal ekonomiye geçiş ise, ekonominin tanımından kime hizmet ettiği sorusunu çıkarmıştır (Beinin 1999, 21).

Siyasal liberalleşme adına, Bin Ali yalnızca partinin adını değiştirmekle kalmamış, demokratikleşme adına Ulusal Uzlaşma ismiyle anılacak olan bir dizi reform sunmuştur. Ulusal Uzlaşma, "siyasetin kuralları, çoğunlukçuğun kurumsallaşması, uzlaşma için kurumlar, yönetim ve reformist arasındaki ilişkiler ve seçim düzenlemeleri" konularını kapsamaktadır (Zartman 1990, 16). Burgiba döneminde "devlet hegemonyası *l'état patron* (vesayet devleti) ve *l'état parti* (parti-devlet) ile özdeşleşmiş ve devlet-dışı ya da parti-dışı örgütlenmeye yer bırakılmamıştır" (Sadiki 2002, 63). Bu durumu değiştirmek isteyen Bin Ali, "Ulusal Uzlaşma kapsamında, çok-partili seçimleri canlandırmak adına RCD ile devleti birbirinden ayırmak istemiştir" (King 2007, 436). Buna rağmen, kurulan düzen partiler arasında bir güç dengesi

oluşturmayı başaramamıştır. RCD, teoride Burgiba'nın Neo-Düstur Partisi'nden çok farklı olsa da, kurulan sistem bir seçim-demokrasisi olmaktan öteye geçememiştir.

1. BİN ALİ DÖNEMİNDE ENNAHDA VE İSLAMCI MUHALEFET

Bin Ali rejimi, Burgiba döneminde kazandıkları güç ve sebep oldukları ayaklanmalar sebebiyle siyasal İslamcı hareketi kendi iktidarına bir tehdit olarak algılamıştır. Bu sebeple, reform projesini uygulamaya başladıktan hemen sonra, "demokrasi anlayışının kapsayıcı değil, kimi grupları dışlayan bir mutabakata dayandığını vurgulamıştır" (Zartman 1990, 27). Bu sebeple, Bin Ali'nin gelişi ile beraber siyasal olarak özgürleşmeyi bekleyen siyasal İslamcı kadrolar hayal kırıklığına uğramıştır. İsmini Ennahda (Rönesans) olarak değiştirmelere rağmen parti olarak yasallaşmalarının önüne geçilmiştir, 1990 seçimlerine ancak bağımsız adaylarla girilebilmiştir. Bin Ali iktidarı, siyasal İslamcıların gerçekleşen şiddet eylemleri sebebiyle tüm politik gruplar tarafından eleştirildiği bir dönem olmuştur. Bin Ali çevresindeki grup, İslamcılara izin verilmesi, böylece bulundukları radikal konumdan uzaklaştırılmaları ve siyasal denetleme sınırlarında tutulmaları taraftarı iken, diğer bir grup siyasal İslamcıların yetkilendirilmesinin, parti içerisindeki radikallerin bir başarısı olarak anlaşılmasından çekinmişlerdir (Zartman 1990, 27). Bu durum Ennahda içerisinde de bir bölünmeye yol açmıştır. Burgiba döneminde gerçekleştirilen eylemlerden aklanacak bir siyasal hareket oluşturmak üzere, partinin kurucu üyelerinden Moro ve Beldi, 1991 yılında ayrılarak yeni bir siyasi parti kurma kararı almıştır (Hamdi 1998, 72). Fakat iktidar tarafından bu karar, siyasal İslamcı hareketi farklı bir biçimde korumaya yönelik bir kurgu bir siyasi manevra olarak algılanmıştır. Moro da dahil olmak üzere siyasal İslamcıların herhangi bir politik etkinlikte bulunmaları yasaklanmıştır (Hamdi 73). Gannuşi, İngiltere'ye iltica talebinde bulunmuş, 20 yıl sonra gerçekleşecek ayaklanmalara dek İngiltere'de kalmıştır. Bu süreçte, Bin Ali, Ennahda'yı şiddet eylemlerinden sorumlu tutmaya devam etmiştir. Buna rağmen Gannuşi ve kimi Ennahda liderlerinin çalışmaları, gazete makaleleri ve röportajları Tunus muhalefeti

üzerinde etkili olmuştur. Siyasal İslamcılığın küresel anlamda farklı formlarda güçlenmekte olduğu bu süreçte Bin Ali taraftarları ise baskılarını arttırmıştır. 2002 yılında El-Kaide'nin başkent Tunus'ta bir sinagoga düzenlediği saldırı üzerine siyasal İslamcılığa olan tepki daha da kuvvetlenmiştir. Öyle ki, bu tepkiler 2006 yılında resmi makamların türbana karşı bir kampanya başlatmasına kadar varmıştır (Saleh 2006). Hükümetin baskıcı tutumunun Ennahda dışında ülkede kalan İslamcıları radikalleştirdiği söylenebilir.

2. TUNUS SİYASAL İSLAMCILIĞINDA RADİKAL VE ILIMLI KANATLARIN KÖKENİ

Tunus'ta radikal ve ılımlı kanatların ayrımı diğer örneklerden farklı olarak, örgüt içerisinde bir ikiliğin, uyuşmazlığın sonucu olarak değil, ılımlı kanadın da yokluğunda, iktidarı baskısı sebebiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bu alt bölümde esas olarak Tunus'ta siyasal İslamcılığın radikal kanadının güçlenmesi ve iktidarla karşı karşıya gelmesi ele alınacaktır. Radikal ve ılımlı kanatlar arasındaki ayrımın, ılımlı kanat iktidara yaklaştıkça artması ise Arap Baharı sonrasında, Ennahda'nın Tunus'a dönüp legal olarak siyaset yaptığı bölümde tartışılacaktır. Bu noktada, daha önce bahsi edildiği üzere Tunus'ta İslam'ın siyasallaşması, kurucu hareketlerden çok daha sonra gerçekleşmiştir. Siyasal İslamcılığın, görünür hale gelmesi ve kitleselleşmesi ancak 1970'li yılların ortalarında gerçekleşmiştir. Fakat görece ılımlı siyasal yorumuna rağmen iktidarın baskısına maruz kalması, bunun yanı sıra güçlü bir sendikal hareketle beraber ayaklanan kitleler şiddet eylemlerini başlatmıştır. 1985'te gerçekleştirilen bombalı eylemlerin ardından 1986'da, küçük bir grup partiden ayrılarak Tunus İslami Cephesi'ni kurmuştur. Parti kurucuları Muhammed Ali Hurath, Abdullah el-Hacı, Muhammed Hoca ve Mongi el-Hecini olan grup, hükümetin sert politikaları sebebiyle çok etkili olamamıştır (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 142). Bu sebeple "çok sayıda Tunus İslami Cephesi militanı Pakistan ya da Bosna'ya gidip oradaki cihatlarda yer almış, bir kısmı sürülmüş ve diğerleri Tunus'ta ya tutuklanmış ya da toplumdan

soyutlanarak yaşamını sürdürmüştür" (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 142). Bin Ali döneminde, Ennahda liderlerinin sürgünde olduğu dönemde partiden yalnızca tek kopuş gerçekleşmiş, bu da çok daha ılımlı ve uzlaşmacı bir grup tarafından partinin mirasının yarattığı baskıdan kurtulabilmek adına yapılmıştır. Buna rağmen daha önce bahsedildiği üzere Moro ve Beldi'nin başını çektiği bu grup hükümetin baskılarından kurtulamamıştır (Hamdi 72).

Ennahda liderlerinin sürgünde olması, Tunus İslami Cephesi'nin farklı ülkelerde cihatta olması, Tunus'ta radikal ve ılımlı kanatların uluslararası etkileşimlerle şekillenişini çok daha açık biçimde göstermektedir. Radikal kanat, 2002'de gerçekleşen El-Kaide saldırısı sonrasında, ancak 2007 yılında bir eylem gerçekleştirmiş ve güvenlik güçleri ile karşı karşıya gelmiştir. Eylemin düzenleyicisi olarak bilinen Lasaad Sessi, "Nisan 2006'da, küçük bir silahlı mücahit grubuyla, Cezayir sınırından Tunus'a girmiş ve Tunus güvenlik güçleriyle çatışmıştır" (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 143). Yine aynı yıl Jund Esad ibn El-Furat tarafından küçük bir mücahit örgütü kurulmuş ve kısa süre içerisinde hükümet tarafından bastırılmıştır. Bu radikal hareketlerin Tunus siyasal yaşamında görünür olması ise ancak 2011'de gerçekleşen devrim sonrasında olmuştur.

B. ARAP BAHARI VE TUNUS

2010 yılında Tunus'tan başlayarak bölgedeki devletleri etkileyen bir dizi eylemler başlamıştır. Tunus'ta, seyyar satıcılık yapan ve polis tarafından darp edilen Muhammed Bouazizi'nin kendisini yakmasıyla başlayan eylemler kısa sürede ülkenin bütününe yayılmıştır. Ekonomik bunalım, Zeynel Abidin Bin Ali'nin baskıcı rejimini tahammül edilmez kılmış ve eylemler Mısır, Libya, Yemen ve Suriye gibi diğer otokratik rejimlere de yayılmıştır. Arap Baharı'nın sebepleri ve sonuçları birçok farklı biçimde değerlendirilmiş ve hatta isimlendirilmesi

konusunda farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, aynı sürece Yasemin Devrimi, Arap Uyanışı, Arap Baharı gibi farklı isimler verilmiştir. Kimi yazarlara göre "2011 devriminin başlangıcı 2008'de Gafsa ilinde, fosfat işçileri arasında başlayan ve kısa sürede çevre illere yayılan ve neredeyse altı ay süren grevlere kadar götürülebilir" (Wilder 2015, 358). Buradan yola çıkarak, Arap Baharı'nın ve bu süreçte başlayan eylemlerin Marksist bir okuması yapılmıştır. Örneğin, Sami Zemni, Arap Baharı'nın Rosa Luxemburg'un 1906'da yazdığı Genel Grev kitabıyla açıklanabilir olduğunu savunmuştur. Bu grevlerin politikadan bağımsız olarak yalnızca neoliberal ekonominin yarattığı işsizlik ve enflasyon gibi sorunları hedef almadığı söylenebilir. Bu açıdan "Arap Baharı'nın demokrasi ve sosyal adalet talepleri, sınıf savaşı ile sivil-demokratik mücadelenin bir ittifakını göstermektedir" (Zemni, Smet ve Bogaert 2013, 890). 2008 yılından başlayarak UGTT'nin de merkezi rolüyle, eylemler giderek artmış fakat UGTT'nin hükümetle ve UTICA ile gerçekleştirdiği görüşmeler sonrasında militan hareketler pasifize edilmiştir. Bu bağlamda 2006 yılında UGTT'nin bir iç raporunda da, sendikanın işçileri temsil etme kapasitesi sebebiyle değil fakat kendisini hükümete, başat sivil aktör olarak sunabilmesi ölçüsünde meşruiyetini devam ettirdiği açıklanmıştır (Zemni, Smet ve Bogaert 2013, 895). UGTT'nin bu rolünün, devrim sonrası süreçte de devam ettiğini söylemek mümkündür. Pasifize edilen militan grevler, Bouazizi'nin kişisel eylemi sonrasında, hız kazanmış, kendiliğinden bir hareketin, örgütlü bir parçası olmuştur. Bu bakımdan Rosa Luxemburg'un da belirttiği üzere genel grev devrimi doğurmasa dahi, devrimin içerisinde önemli bir pozisyona sahip olmuştur.

Eylemlerin sınıfsal değerlendirmelerle yorumlanmasının yanında, öne çıkan diğer bir görüş Arap Baharı'nı 2011 yılında Amerika'da başlayan "Occupy Wall Street" (Wall Street'i işgal et) hareketleriyle beraber okumak yönünde olmuştur. Özellikle eylemlerde sosyal medyanın oynadığı rol göz önünde bulundurularak, yeni sosyal hareketler bağlamında Arap Baharı tartışmaya açılmıştır. Yeni sosyal hareketler teorileri, Ortodoks Marksist anlayışı ve bu

anlayışın temel öznesi olarak proletaryayı görmesini eleştirmektedir. Antonio Negri ve Michael Hardt'ın eserlerinde ortaya konulmuş bu teoriye göre, artık sınıf savaşımının ve devrimin temel öznesi işçi sınıfı değil çokluktur. Çokluk, "halk gibi türdeş bir bütün olmadığı gibi, kitleler gibi parçalı bir yapıyı da ifade etmez". Her bir bireyin özneleşmesi ve fakat bu öznelerin, kendi öznelliklerine zarar vermeksizin, türdeşleşmeden bir araya gelişi çokluğu oluşturmaktadır. Bu bakımdan çokluk "kendiliğindenci, duygusal, merkezilikten yoksun, eşitlikçi özellikleriyle gayri resmi olarak örgütlenmiş, gevşek bağlarla kenetlenmiş gruplardan oluşur" (Sanlı 2005, 98). Bu bakımdan, Hardt ve Negri'ye göre "işsizlik konusu ile ateşlenen ve merkezinde büyük oranda eğitimli fakat hayal kırıklığına uğramış gençlerin bulunduğu Arap isyanları, Londra'da ve Roma'da öğrencilerin gerçekleştirdiği eylemlerle büyük ortaklıklar barındırmaktadır" (Hardt ve Negri 2011). Bu bağlamda, Tunus'ta gerçekleşen eylemler, sendika, dernek, vakıf gibi bir örgütlenmenin liderliği olmaksızın, dolayısıyla hiyerarşik bir yapıya dahil olmadan ortaya çıkmıştır. Bu noktada, yine de, UGTT gibi temel aktörlerin eylemliliklerini göz ardı etmemek gerekir. "Geleneksel yapılar, bu eylem ağına dahil olurlar fakat onu yönlendiremezler" (Hardt ve Negri 2011). Bu bağlamda, kendiliğinden ortaya çıkan eylemlerin başarıya ulaşmasında Ennahda'nın uzlaşmacı tutumunun yanı sıra, UGTT'nin etkinliği de öenmli bir rol oynamıştır. Ayaklanmalar sırasında ve sonrasında ortaya çıkan krizlerde UGTT örgütlü bir sivil aktör olarak rol almış ve sistemin devamlılığını korumuştur. Bu bakımdan, "Mısır'ın aksine Tunus'taki dengeleyici aktör, sivil ve toplumsal hayatta örgütlenmiş İslami tandanslı bir hareket değil, aksine tarihsel açıdan güçlü bir sendikal hareket olmuştur" (Özkoç 2016, 44).

2011 yılında Bin Ali'nin ülkeyi terk etmesinin ardından Raşid Gannuşi ülkeye dönmüştür. Bin Ali'nin gidişinin ardından, eski rejimden figürlerin, değişime rağmen istikrarın devamını sağlamak amacıyla yaptıkları yukarıdan-aşağı ılımlı değişiklikler sokak hareketlerini durduramamıştır. Bu noktada "Mısır'dan farklı olarak, ilk aşamada ılımlı değişikliklere karşı

olan, esasen farklı ve hatta rakip gruplar, Mart 2011'de eski bir Burgiba bakanı olan ve Nida Tunis'in lideri Beji Caid Essebsi tarafından kurulan geçici hükümetle çalışmaya ikna olmuştur" (Guazzone 2013, 32). Bu süreçte Ennahda, belirli kısıtlamalarla oluşturulmuş bir siyasal ortama dahil olmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan, Tunus sekülerlerinin aslında demokratlar olmadıklarını, esas olarak liberal dahi olsalar İslamcıları baskı altında tutmak istediklerini belirtmek önemlidir (O. Roy, The Transformation of the Arab World 2012, 7). Esas olarak, devrim sonrası süreç, ekonomik sıkıntıların öne çıktığı, beklentilerin yüksek olduğu fakat karşılanamadığı bir dönem olmuştur. Bu sebeple, seçimler öncesinde katıldığı bir sempozyumda Gannuşi, Ennahda tek başına iktidar olsa bile bir koalisyonun gerekli olduğunu, "hareketin tek başına bütün bu sorunlarla başa çıkamayacağını" belirtmiş olması önemlidir (Shadid 2011). Sendikalar greve devam etmiş[7], radikal siyasal İslamcı hareketler 2012 yılından itibaren eylemlerine başlamış ve seküler gruplar Ennahda'yı bu Selefi örgütlere karşı yeterince sert olmaması sebebiyle eleştirmişlerdir.

2013 yılında, hem radikal siyasal İslamcı grupların hem de seküler çevrelerin Ennahda üzerindeki baskısı gittikçe artmıştır. Ensar el-Şeria gibi militan grupların, solcu Halkçı Cephe partisinin lideri Chokri Belaid ve Arap Milliyetçi Halk Partisi kurucusu ve lideri Muhammed Brahmi'yi suikast düzenleyerek öldürmelerinin ardından, sol, seküler gruplar da Mısır'daki Tamarrud[8] hareketine benzer biçimde gençlik örgütlenmelerine gitmişlerdir. Artan sokak hareketlerinin sonucunda, Ennahda 2013 yılında UGTT ile bir görüşme gerçekleştirip sendikanın oluşturduğu yol haritasını uygulama sözü vermiştir. Başbakan Hamadi Jebali, çözüm olarak teknokratlardan oluşan bir kabine kurmayı hedefleyen projesinin başarısız oluşunu sebep göstererek, artan toplumsal hoşnutsuzluk sebebiyle görevinden istifa etmiştir (BBC, www.bbc.com 2013). Ennahda'nın iktidardan çekilmesi üzerine yeniden seçimlere

[7] Örneğin, 2012 yılında ortaya çıkan krizde, UGTT genel grev ilan etmiş fakat sonra Ennahda hükümetiyle anlaşmaya vararak grevi iptal etmiştir. Bkz. http://www.wsws.org/en/articles/2012/12/19/tuni-d19.html

[8] Tamarrud, Muhammed Mursi'nin cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından kurulan ve Mursi'nin istifasını talep eden bir çeşit örgüttür ve Mursi'ye karşı gerçekleştirilen darbenin ana savunucusu olmuştur.

gidebilmek adına, geçici bir hükümetin kurulması konusunda muhalefetle anlaşmaya varılmıştır (Jazeera 2013).

2014 yılında gerçekleştirilen seçimlerden Nida Tunis ilk parti olarak çıkmış ve parlamentoda 217 koltuktan 85'ini, Ennahda ise 69'unu kazanmıştır (Guardian 2014). Cumhurbaşkanı ise Nida Tunis'in lideri ve devrim sonrası geçiş hükümetinin kurucusu olan Beji Caid Essebsi olmuştur. Buna rağmen, ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve politik zorluklar sona ermemiş, devrim sonrası normalleşme sürecine girilmiş olsa da, halkın beklentileri karşılanamamıştır. Bu sebeplerle, 2016 yılının Ocak ayında Nida Tunis partisinden bir grup milletvekili istifa ederek, partinin parlamentodaki koltuk sayısını 58'e düşürmüştür. İstifaların, partinin kurucu liderlerinden ve devrim sonrası cumhurbaşkanlığı yapmış olan Moncef Marzouk ile Cumhurbaşkanı Essebsi'nin oğlu arasındaki siyasal rekabet sebebiyle gerçekleştiği ve Marzouk'un yeni bir parti kuracağı iddialar arasındadır (Eye 2016). Ennahda'nın istifalar sonrasında parlamentoda çoğunluğu elde etmesi ise kısa vadede radikal bir değişikliğe neden olmamıştır. Marzouk, kendisiyle yapılan röportajda Tunus'taki devrimi, yarım kalmış bir başarı öyküsü olarak tanımlamış ve ekonomik kriz, siyasal istikrarsızlık gibi sebeplerle yönetimin neredeyse eski rejime döndüğünü beyan etmiştir (Par 2016).

Sonuç olarak, Tunus siyasetinin devrim sonrasında çoğunlukçu bir yapıya kavuştuğu kısmen söylenebilir. Fakat özellikle devrim sonrasında, ülkenin temel sektörlerinden biri olan turizmin, 2015 yılında IŞİD'in gerçekleştirdiği saldırılar sebebiyle de neredeyse durmuş olması ülke ekonomisini doğrudan olumsuz etkilemiştir. Bunun yanı sıra, "siyasi partilerin sayısındaki patlama (70'ten fazla), siyasal ortamdaki bölünmüşlüğün bir işareti olarak okunabilir" (Marzouki, From People to Citizens in Tunisia 2011, 18). Bu politik çeşitlilik nihayetinde ekonomik istikrar hedefiyle yatak olarak bölünmüştür. Ekonominin devrim sonrası süreçte başat rol oynaması, politik tutumları görece geri planda bırakmıştır. Örnek olarak, "her ne kadar Ennahda seçim kampanyasında detaylı bir ekonomik program sunmuş

olsa da, Jebali ve Larayedh hükümetleri temel olarak bir önceki hükümetin programını önemli bir değişiklik olmaksızın uygulamıştır" (Guazzone 2013, 36). Bu süreçte, Ennahda'nın iktidar süresince ılımlılaşması, siyasal İslamcılıktan, Müslüman demokratlığa evrilmesi, temel kaidelerinden tavizler vermesi ve artan radikal siyasal İslam tehlikesi alt bölümde ayrıca incelenecektir.

C. İSLAM DEVLETİ'NDEN SİVİL DEVLETE: ENNAHDA'DA DEĞİŞEN DEVLET KAVRAMI

Gannuşi, felsefe öğrenimi görmüş olması ve 1989-2011 yılları arasında İngiltere'de sürgünde bulunması hasebiyle de modernist düşünceye hakim, Batı felsefesini bilen bir siyasal İslamcı düşünürdür. Bu bağlamda, sosyalizmi, kapitalizmi ve demokrasiyi hem değerlendirmiş hem de bunlara İslami bir alternatif sunmaya çalışmıştı. Bir bakıma, Batı düşüncesine, var olan kapitalist sisteme ve demokrasiye getirdiği eleştiriler onu Batılı muhalif akademisyen ve düşünürlerle aynı noktada buluştursa da, bu sorunlara sunduğu İslami çözüm onu bir politik lider yapmaktadır. Bu alt bölümde, öncelikle Gannuşi'nin tanımladığı üzere bir İslam Devleti'nin esasları anlatılacak, ardından bu söylemin Tunus'ta Ennahda iktidarı döneminde nasıl değiştiği tartışılacaktır. Gannuşi, İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler kitabında kurulacak olan düzenin temel ilkelerini sunmuş, bunun yanı sıra, halihazırda var olanın eksikliklerini açıklamıştır. Bu açıdan, demokrasinin tarih içerisinde gelişimini inceledikten sonra şu eleştiriyi yapar:

> *Hal böyleyken, teorik açıdan büyük kartel sahiplerinin ve proje müdürlerinin, teknik heyetlerin, gazete, radyo ve televizyon patronlarının, siyasi, kültürel ve sendikal etki çevrelerinin oy gücüyle, işsizlerin yahut sanayi ve ziraat işçilerinin oyları eşittir. Kaldı ki, siyasi tabanı oluşturanların çoğunluğunu bunlar teşkil eder. Oysa*

> *gerçek şudur ki, bu büyük çoğunluk genellikle birinci gruptaki azınlığın yönlendirmelerine göre şekil alır. Dolayısıyla demokrasinin halkın kendi kendini idare etmesi, halk idaresi olduğu şeklindeki tanımın gerçekleştirilmesi mümkün değildir.* (Gannuşi 2013, 122).

Oysa İslam, Gannuşi'ye göre, insanın mutluluğunu odağına alan yasalar içermektedir. Seçimlerin, azınlıkta kalanların barışçıl yollarla çaba harcamalarının İslam ile çelişen bir yanı bulunmamaktadır. Bu bakımdan, İslam Devleti, Gannuşi'nin düşüncesinde Batılı demokrasiden daha demokratik ve insani sorunların çözümü açısından da daha etkilidir. İslam demokrasisi hayat, varlık ve insan temelinde bir değerler sistemine sahip olması hasebiyle Batı demokrasisinin içine düştüğü "ailede ve sosyal ilişkilerde çözülme, bireyin yalnızlığı, güçlünün zayıf üzerindeki tahakkümü" gibi sorunları aşacaktır (Gannuşi 2013, 130). Buradan yola çıkarak, aslında Gannuşi'nin ortaya koyduğu siyasal İslam düşüncesinin, özellikle de Mevdudi bölümünde vurgulanan, birey yerine komüniteye önem verme, İslam'ı bir komün yönetimi gibi algılama öne çıkmaktadır.

Şeriata dayanan ve demokratik bir işleyişe sahip olacak bir İslam Devleti'ne içkin sorunlar tartışmaya açılmıştır. İslam Devleti'nde gayri-Müslimlerin durumu, İslami olmayan bir muhalefetin var olup olamayacağı bu sorunlardan bazılarıdır. Gannuşi, bu sorunları öncelikle şura ve icma gibi İslami terimler ışığında açıklar. Buna göre bir meclis ve partiler bulunacak, yönetici bu partilerle fikir alışverişi neticesinde karara varacaktır. İslam Devleti'nde, İslami olmayan bir partinin seçilmesi konusunda ise Müslüman Kardeşler'in yayınladığı, Yusuf el-Kardavi'nin İslam Devleti'nde çok-partililiğin esaslarını açıklayan metinlere atıfta bulunur. Buna göre, çok-partililikten önce, iki temel kural partilerin kurulmasını ve işleyişini düzenlyecektir. Bunlardan ilki partinin "akide ve şeriat olarak İslam'ı tanıması ve ona düşmanlık etmemesi"dir (Gannuşi 2013, 410). İkinci husus ise partilerin genelde semavi dinlere, özelde ise İslam'a hakarette bulunmaması ve düşmanlık

etmemesi olarak belirtilmiştir (Gannuşi 2013, 410). Gannuşi bu kapsamda kalması suretiyle, seküler bir partiyle yapılan ittifağı yahut işbirliğini ise övmektedir.

İslam Devleti'nde siyasi partilere dair bu hususların yanı sıra, sosyal yaşam konusunda da eşitliği savunan bir görüş Gannuşi düşüncesine hakimdir. Bu bakımdan, örneğin Fawaz Gerges'in, Ennahda içerisinde devlete bakış açısının değişimi göstermeyi amaçladığı makalesinde Suad Abdurrahim'in yaptığı açıklamaları radikal bir değişiklik olarak sunması tam olarak gerçekliği ifade etmeyebilir. Suad Abdurrahim, konu olan açıklamasında "biz turizmi, içki içmeyi yasaklayacak ya da insanları tesettüre girmeye zorlayacak değiliz, bunlar kişisel konulardır" beyanında bulunmaktadır (Gerges 2013, 396). Bu yorumun bir benzerini Gannuşi'nin Tunus Devrimi'nden çok daha önce yazdığı metinlerde bulmak mümkündür. Gannuşi sosyal yaşama dair konularda nasıl bir eşitlik güdeceklerini şöyle açıklar:

> *Şüphe yok ki İslam Devleti, hukukta ve yükümlülüklerde insanlar arasında eşitliği kabul eder. Fakat din ile ilgili meselelerde ayırt edici bir ölçü olarak dini olma niteliğini esas alır. Bu da aslında bizzat eşitliğin gerektirdiği bir şeydir. Çünkü dinin gerektirdiği şeyleri, dine inanmayanlara yüklemek –İslam devletinde gayri-Müslimlere içki içmelerini yasaklamak onu Müslümanlarla eşit kılmak demektir – eşitlik demek değildir.* (Gannuşi 2013, 468).

Bu bakımdan, Ennahda'nın ve lideri Gannuşi'nin ılımlılaşma sürecinin Tunus Devrimi'nden çok daha önce başladığını belirtmek gerekmektedir. Bu sebeple, Ennahda'daki esas olan değişim, sosyal konularda yaptığı İslam yorumu üzerinden değil, topyekûn bir İslam Devleti fikrinin ortadan kalkmasıyla daha açık biçimde anlaşılabilir.

İslam Devleti fikrinden tamamen vazgeçilmesinin tam olarak tarihini tespit etmek mümkün değildir. Buna rağmen, bu vazgeçişin, ılımlılaşmayla paralel biçimde, 1990'lar

sonrasında başladığından bahsetmek mümkündür. Ennahda iktidarı sırasında ise, bir İslam devleti yerine sivil devlet (el-devle el-medeniyye) kavramı öne çıkarılmıştır (Gerges 2013, 397). Başka bir deyişle, İslami demokrasi fikrinden, İslam çıkarılmış yalnızca demokrasi önem kazanmıştır. Gannuşi, 2013 yılında kendisiyle gerçekleştirilen bir röportajda, bu durumu şu ifadelerle belirtmektedir: "Tunus […] dini İslam, dili Arapça olan bağımsız bir devlettir ve bu bizim için yeterlidir. Demokraside, kanunları parlamento yapar ve biz bu parlamentonun üzerinde teokratik bir yönetim istemiyoruz" (Wemouth 2013). Bu değişimde, Raşid Gannuşi'nin, Tunus'ta olası bir seküler-Müslüman çatışmasını önlemek ve iç savaş çıkmasını engellemek gibi amaçlarının etkili olduğu ayrıca belirtilmelidir. Gannuşi, devrim sonrasında ülkeye dönmesine ve Ennahda'nın lideri olmasına rağmen, hükümette görev almayışını da bu sebebe bağlar. Gannuşi, siyasal İslam'ı temsil eden bir figür olarak öne çıkması hasebiyle, cumhurbaşkanlığı gibi bir göreve gelmesinin Tunus'ta seküler çevreler ve Müslümanlar arasında bir çatışmaya sebep olabileceğini ifade etmiştir (Pedziwiatr 2015). Bu bakımdan, 2016 yılında Ennahda'nın dini pratikleri ile siyasi politikalarını birbirinden ayırdığını resmi olarak ilan etmesinin yolunun 2011'den başlayarak, İslam yerine demokrasiyi önceleyen bir politikanın sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

D. RADİKAL ve ILIMLI KANATLAR ARASINDAKİ AYRIMIN DERİNLEŞMESİ

Arap Baharı sonrasında Tunus'a dönen siyasal İslamcı gruplar siyasete dahil olmak adına farklı stratejiler izlemişlerdir. Bu gruplar arasında en bilineni 2011 yılında Ebu Ayyed El-Tunusi tarafından kurulan *Ensar El-Şeria* grubudur. "El-Tunusi, Tarık El-Marufi ile beraber 2000 yılında Afganistan'da Tunuslu bir mücahit grubu kurmuştur" (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 144). Bunun yanı sıra 1986 yılında kurulmuş fakat Bin Ali tarafından bastırılmış olan Tunus İslami Cephesi de, Muhammed Hoca tarafından yeniden canlandırılmak istenmiş ve 2012 yılında yasallaşan *Jabhat El-Islah* partisi kurulmuştur.

Üçüncü olarak, Tebliğ Cemaati'ne benzer biçimde siyasete karışmayan fakat İslam'ın esaslarını yaymak amacıyla kurulan El-Cemiyyet El-Vasatiyye Li-l Taviyye ve-l Islah (Reform ve Farkındalık için Merkez Cemiyeti) bulunmaktadır (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 151). Henüz kuruluş aşamasında olan bu örgütlerin çok etkili olduklarını söylemek zordur. Buna rağmen bu örgütleri Ennahda hareketinden ayıran en önemli husus, bir İslam devleti kurma, şeriat dışında bir hukuk sistemi tanımama amaçlarının hâlâ temel motivasyon olmasıdır. Ensar El-Şeria grubunun Ennahda hareketinin ılımlılaşması sürecinde giderek radikalleştiğini ise eylemlerinden tespit etmek mümkündür. 2012 yılında grup, Tunus'un iç bölgesinde kalan ve ağır kış şartları sebebiyle ulaşımında zorluklar yaşanan Haidra şehrine bir yardım konvoyu düzenlemiştir (Zelin 2013). Örgütün bu eylemi, Tunus'un seküler kesimleri tarafından sorgulanmış, siyasal İslamcı hareketlerin devletin meşruiyetini sorgulamaya açmak ve yerel halkın desteğini kazanmak adına sosyal yardım etkinliklerine giriştiği tartışılmıştır. Bunun yanı sıra, Libya'da ve Yemen'de aynı isimlerle kurulan örgütlerin şiddet eylemleri, örgüt lideri El-Tunusi'nin, Usame Bin Ladin'in ölümü ardından yayınladığı taziye mesajında Ladin'e liderimiz diyerek hitap etmesi, örgütün temel amaçlarının sorgulanmasına sebep olmuştur (Torelli, Merone ve Cavatorta 2012, 150). 2012 yılına gelindiğinde, örgüt başkentte bulunan ABD Büyükelçiliği'ne saldırı düzenlemiş ve dört kişinin ölümüne sebep olmuştur (Stanford University). Her ne kadar Ensar El-Şeria örgütü doğrudan saldırıyı üstlenmemişse de, hükümet ve ABD örgütü sorumlu tutmuştur. 2013 yılına gelindiğinde ise hükümet, Şükrü Belaid ve Muhammed Brahmi isimli iki solcu politikacıya düzenlenen suikastten Ensar El-Şeria'yı sorumlu tutmuş ve örgütü terörist ilan etmiştir (BBC, Tunisia Declares Ansar Al-Sharia a Terrorist Group 2013). Bunun ardından örgüt lideri El-Tunusi Libya'ya gitmiş ve Batı Afrika ülkelerinde bulunan radikal siyasal İslamcı hareketlere işbirliği çağırısında bulunmuştur. Daha önceki bölümlerde bahsedilmiş olan Boko Haram da dahil olmak üzere, örgütler toplu olarak IŞİD'e katılmıştır. 2015 yılında başkentte bulunan Bardo Müzesi'ne ve

ülkenin turizm merkezi olan Susa şehrine bombalı saldırılar düzenlenmiş ve sorumluluğu IŞİD üstlenmiştir. "Bardo ve Susa saldırılarındaki muhtemel Ensar El-Şeria bağlantıları göstermektedir ki [yasaklanmış olması hasebiyle] örgütün Tunus'taki etkisi azalıyor olsa da, Tunus gençliği radikalizme savrulma hususunda hâlâ kırılgan bir yapı sergilemektedir" (Petré 2015, 5).

Ensar El-Şeria grubunun 2011-2015 yılları arasındaki radikalleşmesine paralel olarak, Ennahda hareketi ılımlılaşmıştır. Yeniden belirtmek gerekir ki, bu tezde radikal ve ılımlı kavramları, örgütlerin Kuran'ı ya da İslam'ı yorumlayış biçimleri açısından değil, sistem-karşıtı ve sistem-içi oluşlarıyla tanımlanmıştır. Sistem ile kast edilen, Batılı, liberal yahut neoliberal devletler sistemidir. Genel olarak kapitalizm olarak isimlendirilmesi mümkün olan sistem, ekonomik ve sosyal alanları kapsayan ve siyasal İslamcı hareketlerin kuruluşu sırasında belirledikleri, İslam'ı başat belirleyici olarak ele alan alternatif bir sistem arayışından vazgeçip, kapitalist sisteme dahil olmaları ılımlılaşma olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda, El-Şeria örgütü, legal bir vakıf olarak sistemin içerisinde yer alırken, giderek radikalleşmiş –ya da radikal hedeflerine legal yollarla ulaşamayacağını fark etmiş- ve sistem dışına itilmiştir. Buna karşın, Ennahda örgütü, bir İslami devlet kurmak amacıyla oluşturduğu politik hareketini dönüştürmüş, demokratik sisteme dahil etmiştir. 2011'de gerçekleştirilen seçimlerin ardından seküler Nida Tunis partisiyle koalisyon kurmuş olması bu açıdan önemlidir. Parti ilk hedeflerini "ekonomik kalkınma, ulusal güvenlik ve Tunus'un kadın ve işçi hakları geleneğinin devamlılığı olarak belirlemiştir" (Fares 2011). 2014 yılında artan ekonomik sıkıntılar sonucunda toplumsal hoşnutsuzluğu gidermek amacıyla meclisten çekilmiş ve görevi bir interim hükümetine bırakmıştır. Nihayetinde parti, ılımlılaşma yönündeki en açık adımını 20 Mayıs 2016 tarihinde gerçekleştirdiği kongresinde "resmi olarak partinin politik ve dini işlerini birbirinden ayırmak niyetini açıklayarak" atmıştır (Souli

2016). Ennahda, siyasal İslamcı bir parti olmadığı yalnızca demokrasiyi destekleyen Müslümanlar olduklarını ilan etmişlerdir.

Devrim sonrası süreçte Ennahda, kurucu siyasal aktörlerden biri haline gelmiştir. Bunun yanı sıra, seküler çevrelerde var olan İslami tehdit algısı ve devrim sonrası geçici hükümetin İçişleri Bakanı Ferhat Rajhi'nin "Eğer seçimlerden Ennahda çıkarsa, bir darbe olabilir" açıklamaları bu ılımlılaşmada etkili olabilir (Ahram 2011). Bu durum, Ennahda'yı geniş tabanlı bir konsensüs arayışına itmiştir. Bu noktada verilen ilk taviz 2012 yılında yeni anayasanın hazırlanması sürecinde Ennahda'nın "yasamanın kaynağı olarak şeriat" ifadesini taslağından çıkarma kararıdır. Bu karar hem radikal İslamcı grupların Ennahda'yı gayri-İslami olmakla suçlamasına hem de parti içerisinden kimi grupların kopmasına neden olmuştur (Alexander, Tunisian Islamists I: Ennahda Withdraws 2013). Buna ek olarak, Ennahda'nın radikal grupların yanında ılımlı siyasal İslamcıların tepkisini çektiği bir diğer olay ise, dine küfretmenin suç sayılmasına dair önerinin kimi sivil toplum kuruluşları ile görüşmeler sonrasında geri çekilmesi olmuştur (Guazzone 2013, 39). Verilen bu kararlarla uyumlu olarak, Ennahda hitap ettiği seçmen kitlesinin tanımında da değişikliğe gitmiştir. Başka bir deyişle, muhalefette bulunduğu sırada Müslümanlara ve siyasal İslamcılara hitap eden söylemini, bir iktidar partisi olarak anayasa yapımı gibi süreçlere dahil olması ile beraber tüm halkı kapsayacak biçimde genişletmiştir. Örneğin, Abdülfettah Moro, kendisiyle yapılan bir söyleşide Tunus siyasetinin ve Ennahda'nın temel öznesi olarak İslam'ı ya da Müslümanları değil, halkı işaret etmiş, farklı fikirlere sahip grupların kendilerini ifade etme hakkına atıfta bulunmuştur (Marzouki, From People to Citizens in Tunisia 2011, 17). Bu noktada partinin "çoğu kararının arkasında bir riskten kaçınma ve ne Selefi gruplardan ne de seküler çevrelerden düşman edinme stratejisinin bulunduğu söylenebilir (Marzouki, Tunisia's Rotten Compromise 2015).

Ennahda'nın ılımlılaşmasının arkasında, Bin Ali iktidarı boyunca devam eden baskının, partiyi bir var olma sorunuyla karşı karşıya bırakmış olmasının da etkisinin olduğu söylenebilir. Buna ek olarak, var olma sorunu küresel etkilerle de ortaya çıkmaktadır. Küresel anlamda yükselmekte olan radikal siyasal İslamcı grupların, bir İslamcı tehdit paranoyasına sebep olduğundan bahsetmek mümkündür. Örneğin, "başbakan Jebali bir açıklamasında hilafet terimini kullanmış ve bu durum doğrudan Ennahda'nın gerçek projesinin aslında IŞİD'den farklı olmadığını gösteren bir işaret olarak yorumlanmıştır" (Marzouki, Tunisia's Rotten Compromise 2015). Fakat bir iktidar partisi olarak Ennahda'nın seküler çevreleri korkutmamak stratejisini ya da Moncef Marzouki'nin deyimiyle bir iç savaştan kaçınma stratejisini (Par 2016), radikal İslamcıların sisteme dahil edilmesi noktasında da kullandığı söylenebilir. "Selefilerle ilgili politikalarında Gannuşi genel olarak ikili bir strateji izlemiş, şiddet eylemlerinde bireyleri kınamayı seçerken, örgütle diyalogu sürdürmüş ve bu sebeple eleştirilmiştir" (Guazzone 2013, 38). Buna rağmen, kendilerini Selefi olarak tanımlayan radikal siyasal İslamcı gruplar Ennahda'yı eleştirmeye devam etmiş, özellikle de şeriatın anayasadan çıkarılmasının ardından partiye olan tepki büyümüş ve militanlaşmıştır. Monica Marks'ın Tunus'ta kendisini Selefi olarak niteleyen kişilerle gerçekleştirdiği röportajlar bu açıdan dikkat çekicidir. Selefi bir öğrenci Ennahda hakkında şöyle bir yorumda bulunmaktadır: "Onları [Ennahda] İslamcı yapan şeyin ne olduğunu bilmiyorum. Onlar da herhangi bir parti gibi insanları manipüle etmek için yalanlar söylüyorlar" (Marks 2013, 108). Burada geçen 'herhangi bir parti' ifadesi önem kazanmaktadır. Siyasal İslamcı hareketlerin "[m]uhalefetteyken sahip oldukları cazibenin, iktidardaki performanslarından etkile[niyor] olması son kertede İslamcıların halk arasındaki konumlarını" da etkilemektedir (Oğuzlu 2011, 12). Bunun yanı sıra, nihayet iktidara gelmesinin ardından, daha önce vaat ettiği üzerine sistemi değiştirmek bir tarafa, siyasal İslamcı hareketlerin anayasada dahi bir İslamileşmeye gidememiş olması siyasal İslamcı aktivistlerin parlamenter siyasete olan güvenini sarsmıştır.

Sonuç olarak, siyasal İslamcı kadroların, parlamenter demokratlar ve sistem-karşıtı, marjinalleşmiş cihatçılar arasında bölündüklerini söylemek mümkündür. Özellikle 1990'lardan sonra, topyekun bir devrim gerçekleştirip Batılı sistemin karşısında alternatif olabilecek İslami bir düzen kurma fikri giderek daha ütopik bir hal almıştır. Bu durumda, kimi gruplar daha ılımlı bir yol izleyip, hedeflerini parlamenter siyaset içerisinde belirlemiş olsalar da, Ennahda örneğinde görüldüğü üzere, iktidar kimi kısıtlamaları beraberinde getirmiş ve siyasal İslamcılar diğer partilerden farkı olmayan bir gruba dönüşmüşlerdir. Diğer bir kanat ise, parlamenter sistemde giderek artan tavizler sonucunda bu ılımlı hareketlerden kopmuş ve uzaklaşmış, bunun yerine daha radikal, sistem dışı yöntemler belirlemişlerdir.

SONUÇ

19. yüzyıl dinin rasyonelleştirilmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. İslam dünyasında da Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi isimler, İslam'ın rasyonelleştirilmesinde etkili olmuşlardır. Bu süreci, İslam'ın siyasallaşması takip etmiştir. Avrupa'nın Ortadoğu'da kurduğu hegemonya, uzun yıllar sonra bağımsızlık kazan ülkeler ve eşitliksiz bir düzen kurmuş olan kapitalist sistem, İslam'ın Batı'ya bir alternatif olacak biçimde yorumlanmasına sebep olmuştur. Böylece özellikle Mevlana Mevdudi, Hasan El-Benna ve Ruhullah Humeyni gibi önemli düşünce ve siyaset adamlarının etkisiyle, siyasal İslamcı hareketler 1970'lerden başlayarak giderek güç kazanmıştır. İslam'ın bir ideoloji olarak yorumlanma süreci, aynı zamanda farklı ülkelerde farklı yerelliklerle etkileşime girmiştir. Bu bağlamda, siyasal İslamcılığın ortaya çıkışı Pakistan, Mısır ve İran'da farklı biçimlerde ilerlemiştir. Bu tezde, yerelliklerin sebep olduğu farklılaşma için örnek olması hasebiyle Müslüman Kardeşler'in Sudan kolunun nasıl Pakistan'daki Cemaat-i İslami hareketinden daha fazla etkilenmiş olduğu açıklanmıştır. Bu etkileşimler ve yerellikler, translocality kavramı bağlamında, Tunus örneğinde Gannuşi'nin uzun süren İngiltere sürgününden ılımlılaşmış fikirlerle dönüşünü de açıklamaktadır.

1980'lerde yükselişe geçmenin ardından siyasal İslamcı hareketler, İran Devrimi'nin de etkisiyle daha da kitleselleşmiş ve siyasal hayatta görünür hale gelmişlerdir. Fakat, ülke siyasetinde görünür olabilmek ve var olan iktidarlara alternatif oluşturabilmek siyasal İslamcı hareketi, kendi evrensel özünden ayırmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da bağımsızlık sonrası kurulan yönetimler ortak bir nokta olarak katı sekülarizm politikası izlemiş, yukarıdan aşağı bir modernleşme paradigmasına dahil olmuşlardır. Siyasal İslamcı muhalefet ise, bu noktada devreye girmiş ve kuruluş aşamasında öteki olarak öncelikle ulusal liderleri hedef almıştır. İslam'ın ideolojik olarak yorumlanışı, onu yerel ve zamansal farklılıklardan arındırıp, genel-geçer ve evrensel bir yorumunu

sunmaktır. Oysa ulusal liderlere karşı alınan bu tavır, zamanla siyasal İslamcı hareketlerin ulusal birer harekete dönüşmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda tezin ana vakasını oluşturan Ennahda örneği bu açıdan önemlidir. Daha önce bahsedildiği üzere, ulus-devleti kabul edip, ulus-devlet sistemine içkin modern dünya düzeninin sekülerliğini kabul etmemesi siyasal İslamcı hareketlerin ortak bir noktasını oluşturur. Bir başka deyişle, siyasal İslamcılar, Batı-merkezli, ulus-devlet sistemine ve uluslararası kapitalizme dayanan, sekülarizmin bir din gibi işlev gördüğü moderniteye karşı çıkarken, bilim, bilimsel yöntem ve eğitim temel alındığından modern bir ideolojiyi savunmaktadırlar. Bu açıdan, nihayetinde ortaya çıkan sonuç, devletin seküler baskısını reddeden fakat uluslararası sistemle uyumlu, evrensel hedeflerinden vazgeçmiş Juergensmeyer'in deyimiyle dindar milliyetçi hareketler olmuştur.

Özellikle 1990'ların sonundan itibaren, siyasal İslam'ın, İslami devlet, İslami ekonomi gibi hedeflerinin parlamenter demokrasi ya da sivil toplum hareketleri ile gerçekleştirilemeyeceği anlaşılmıştır. Bu biçimde, siyasal sistemin içinde kalan gruplar taviz vermek zorunda kalıp ılımlılaşırken, taviz vermeyi reddeden gruplar daha radikal hareketlere girişmiş ve kurucu siyasal İslamcı hareketlerden kopuşlar meydana gelmiştir. Bu bağlamda örneğin Pakistan'da Cemaat-i İslami ordu ile işbirliği yaparak toplumu İslamileştirmeyi seçerken, Cemaat-i İslami'den kopan örgütler El-Kaide gibi örgütlere katılmışlardır. Bu radikal ve ılımlı kanatların ayrımı, ılımlı hareketler iktidara yaklaştıkça daha da görünür hale gelmiştir. İktidara ortak olmak, siyasal İslamcı hareketleri sınırlandırılmış bir siyasal alana mahkum etmiş, Müslüman Kardeşler'in seküler Vasati ayağı gibi ya da Ennahda'nın şeriattan vazgeçmesi gibi, geniş tabanlı konsensüs oluşturmak adına tavizler vermek zorunda bırakmıştır. Bu durum, radikal kanadın güçlenmesine, Mısır'da El-Nur, Tunus'ta Ensar El-Şeria gibi radikal hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tez boyunca Batı olarak adı geçen sistem, toplum yerine bireyi, küresel alanda ise ulus-devletleri temel alan, liberal kapitalist dünya düzenidir. Bu tezde, siyasal İslamcılığın

doğuşu tam da bu sistemin Ortadoğu'daki kurucu aktörlerine, ulusal liderlere karşı, bu sisteme alternatif oluşturmak amacıyla yola çıktığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda, Gannuşi'nin ifadesiyle halihazırda emperyalist devletlerin yapmaya çalıştığı laikleştirme, Batılılaştırma, Ortadoğu ülkelerinde ulusal liderler tarafından devam ettirilmiştir. Bu noktada, teze getirilebilecek temel eleştiri, siyasal İslamcı hareketlerin sistem-karşıtı dönüşümünün analizinin, söylem düzeyinde tespitinin yapılması açısından olabilir. Örnek olarak, siyasal İslamcı hareketler kuruluş dönemlerinde liberal, kapitalist ekonomik sistemin karşısında İslami ilkelere uygun olarak kuramsallaştırılan İslami ekonomi kavramını bugüne oranla daha sık vurgulamışlardır. Buna rağmen, böyle bir inceleme ancak daha detaylı ve uzun bir çalışmada gerçekleştirilebilir.

Radikal ve ılımlı siyasal İslamcılık ayrımının sistem-karşıtı ve sistem içi olarak yapılması, tezde ortaya konulmuş olan tespitlerin kapsayıcılığı açısından sorgulanabilir. Literatürde siyasal hareketler arasındaki radikal ve ılımlı ayrımının daha ziyade şiddet kullanımına bağlı olarak yapıldığı görülmektedir. Bu noktada, örneğin Hamas gibi silahlı fakat uluslararası sistem ile uyumlu ve hatta bu sisteme içkin hareketler, bu tez bağlamında ılımlı olarak nitelendirilmiş olacaktır. Bu eleştirinin haklılık payını akılda tutmakla birlikte iki noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk olarak, tez içerisinde radikal ve ılımlı kavramları, simbiyotik kavramlardır ve ancak birbirlerine göre anlam kazanmaktadırlar. Bu açıdan şiddet, bu kavramların anlamlandırılmasında temel alınabilecek kriterlerden yalnızca bir tanesidir. Diğer bir ifadeyle bu tezde ileri sürülen radikallik, ideolojik düzeyde gerçekleştiği öne sürülen ve ancak ılımlı hareketlerin sistem ile uzlaşmasıyla beraber anlaşılabilecek bir radikalliktir. İkinci olarak, ideolojilerin sentezlenebilir olduğunu, siyasal grupların şiddete yönelme sebeplerinin çeşitlilik gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan İslamcılığın yanı sıra ulusal bir mücadele biçimini almış bir harekette, şiddete başvurmanın sebebinin siyasal İslamcılık mı, yoksa ulusal devleti savunma mı olduğunu belirlemek

gerekmektedir. Bu açıdan, şiddete yönelimenin esas kaynağı olarak siyasal İslamcılığın bir biçimini göstermek, esas manipülatif tutum olacaktır. Siyasal İslamcılık hususunda ılımlı ve uzlaşmacı bir tutum sergilemesine rağmen şiddete başvuran örgütler gibi, aksi örnekleri de bulmak mümkündür. Dolayısıyla, burada tartışılması gereken örgütlerin nasıl ve hangi koşullarda şiddete başvurduğu olmalıdır. Siyasal İslamcı gruplar içerisinde şiddet ve terör ise bu tezde araştırılmaya çalışılan esaslardan farklı, başka bir çalışmanın konusudur.

Giriş bölümünde belirtildiği üzere, tezin temel varsayımı, siyasal İslamcı hareketlerin modern siyasal hareketler okunması gerektiği, dolayısıyla, İslami kaidelerden bağımsız olarak politik ve ekonomik etkileşimler bağlamında anlaşılabilir olduklarıdır. Bu sebeple tez boyunca hem kurucu siyasal İslamcı hareketlerin var olan sistemle ve ulusal siyasi yapılarla uzlaşma süreci hem de radikal grupların bu süreçte ortaya çıkarak sistem-karşıtı, ulusal sınırları tanımayan ve ılımlı hareketlerin uzlaşmacı tutumuyla eşgüdümlü olarak radikalleşen yapısı ele alınmıştır. Bu varsayıma uygun olarak, tez içerisinde farklı örgütlerin çeşitli İslami esaslar konusunda düştükleri ihtilaf ele alınmamıştır. Buna ek olarak, literatürde siyasal İslamcı grupların sınır ve ulus-devlet tanımlamalarını şekillendirdiği düşünüldüğünden *dar'ül harp- dar'ül İslam*, bu grupların aslında sistem-karşıtı düşünüşlerini değiştirmedikleri yargısıyla *takiyye* gibi kavramlara atıflar yapılmaktadır. Bu kavramların kullanımı, siyasal İslamcı grupların diğer politik hareketlerden farklı dinamiklere ve yargı sistemine sahip oldukları varsayımını taşımaktadır. Tezin temel ele alış biçimiyle taban tabana zıt olan bu varsayım, siyasal İslam'ın İslami kaideler vesilesiyle anlaşılabileceği gibi kültüralist ve özgücü bir yaklaşıma yol açtığından, tez boyunca bu yaklaşımdan özel olarak imtina edilmiştir. Buna rağmen, bu kavramların ve İslami kaidelerin, siyasal İslamcı hareketlerin söylemini şekillendirdiğini, siyasal alanda rekabet sırasında olduğu kadar, eylemlerini meşrulaştırmak adına da iş gördükleri belirtilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, siyasal İslamcı hareketlerin tarihsel bir analizinin yapıldığı bu tezde olmasa dahi, Reelpolitik alanında, bu

hareketlerin söylemsel analizinin yapıldığı bir çalışmada bu kavramlara atıfta bulunmak mümkündür.

Sonuç olarak, siyasal İslamcı hareketlerin modern siyasal hareketler olarak okunduğu bu tezde, Ennahda örneği üzerinden ılımlılaşma konusu incelenmiştir. Siyasal İslamcı hareketlerin dönüşümü, kurucu hareketler dahil olmak üzere, Batılı, kapitalist sistem karşısındaki duruşları üzerinden ele alınmış, radikalleşme ve ılımlılaşma, şiddet ve terör konularından bağımsız olarak irdelenmiştir. Buna göre, Batılı sistemin verili tüm yapılarını, ulus-devlet ve liberal kapitalist ekonomik düzen dahil olmak üzere eleştirerek ortaya çıkan ve bu sistemin karşısına kapsayıcı bir alternatifle yola çıkan siyasal İslamcı hareketler, 1990'lardan itibaren dönüşüme uğramıştır. Tez içerisinde, bu noktadan itibaren kimi siyasal İslamcı hareketlerin ılımlışmasına, sistem ile uzlaşma yolunu tercih ederek İslami ekonomi ya da şeriat devleti gibi taleplerinden vazgeçmesine paralel olarak, kimi gruplar sistem-karşıtı duruşunu sertleştirmiş ve marjinalleşmiştir. Bu bakımdan tezin temel bulgusu, El-Kaide hareketinin Mısırlı Müslüman Kardeşler'den, Ensar-ül Şeria grubunun Ennahda hareketinden bağımsız olarak anlaşılamayacağıdır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Abrahamian, Ervand. *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler.* Çeviren Mehmet Toprak. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

—. *Iran Between Two Revolutions.* New Jersey: Princeton University Press, 1982.

Abu-Amr, Ziad. *Islamic Fundemantalism in West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad.* Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Ahmad, Aziz. «Mawdudi and Orthodox Fundamentalism in Pakistan.» *Middle East Journal* 21, no. 3 (1967): 369-380.

Brace, Richard M. *Morocco, Algeria, Tunisia.* New Jersey: Prentice-Hall , 1964.

Bozarslan, Hamit. *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi.* Çeviren Ali Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Dabashi, Hamid. *İran: Ketlenmiş Halk.* Çeviren Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Djalili, Mohammed Reza, ve Thierry Kellner. *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi.* Çeviren Reşat Uzmen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.

El-Efendi, Abdulvahhab. *Turabi Devrimi: Sudan'da İslâm ve İktidar.* Çeviren Hasan Kösebalaban. İstanbul: İlke Yayınları, 1993.

Esposito, John L., ve Emad El-Din Shahin. *The Oxford Handbook of Islam and Politics.* Düzenleyen John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Gannuşi, Raşid El. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler.* Çeviren Osman Tunç. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2013.

Geyer, Georgie Anne. *Tunisia: A Journey Through A Country That Works.* Londra: Stacey International, 2003.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Oxford: Polity Press, 1990.

Green, Arnold H. *The Tunisian Ulama (1873-1915).* Leiden: E. J. Brill Press, 1978.

Hamdi, Mohamed Elhachmi. *The Politicisation of Islam: A Case Study of Tunisia.* Colorado: Westview Press, 1998.

Haqqani, Hussain. *Pakistan Between Mosque and Military.* Washington: Carnegie Endowment for Internatioal Peace Center, 2005.

Hopwood, Derek. *Habib Bourguiba of Tunisia: The Tragedy of Longevity.* New York: St. Martin's Press, 1992.

Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State.* New York: Routledge Press, 2011.

Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War?: Religios Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Kepel, Gilles. *The Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh.* Çeviren Jon Rothschild. Berkeley: University of California Press, 1985.

Ling, Dwight L., ve McKendree College. *Morocco and Tunisia: A Comparative History.* Washington: University Press of America, 1979.

Mandaville, Peter. *Transnational Muslim Politics.* Londra: Routhledge Press, 2002.

Marshall, Phil. *İran'da Devrim ve Karşı-Devrim.* Çeviren Bernar Kutluğ. İstanbul: Z Yayınları, 1994.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. *Toward Understanding Islam.* Çeviren Khurshid Ahmad. Leicestershire: Islamic Foundation, 1982.

Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Mitchell, Richard P. *The Society of Muslim Brothers.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah.* New York: I. B. Tauris Publishers, 1999.

Moore, Clement Henry. *Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia.* Boston: Little, Brown and Company, 1970.

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism.* Oxford: Oxford University Press, 1996.

O'Brien, Robert, ve Marc Williams. *Global Political Economy: evolution and dynamics.* Basingstoke: Palgrave Macmillan Company, 2004.

Perkins, Kenneth. *A History of Modern Tunisia.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam.* Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflâsı.* Çeviren Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Saeed, Javaid. *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey.* Westport: Praeger Publishers, 1994.

Sanlı, Leyla. *Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler.* İstanbul : Alan Yayıncılık, 2005.

Tamimi, Azzam. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Wickham, Carrie Rosefsky. *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

Wolpert, Stanley. *Jinnah of Pakistan.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

Yenisey, Gülara. *İran'da Etno-Politik Hareketler (1922-2004).* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.

Ziadeh, Nicola A. *Origins of Nationalism in Tunisia.* Beyrut: American University Press, 1962.

KİTAP BÖLÜMLERİ

Akanji, Olajide O. «The Politics of Combating Domestic Terrorism in Nigeria.» *Domestic Terrorism in Africa* içinde, yazan Wafula Okumu ve Anneli Botha, 55-65. Pretoria: Institute for Security Studies, 2009.

Al-Banna, Hasan. «Towards the Light.» *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden* içinde, yazan Roxanne L. Euben ve Muhammed Qasim Zaman, 56-78. Princeton: Princeton University Press, 2009.

El-Affendi, AbdelWahab. «Sudan: The Insecurity of Power and the Revenge of the State.» *The Oxford Handbook of Islam and Politics* içinde, yazan John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin, 440-452. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Euben, Roxanne L., ve Muhammed Qasim Zaman. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden.* Düzenleyen Roxanne L. Euben ve Muhammed Qasim Zaman. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Halliday, Fred. «The Politics of Islamic Fundamentalism.» *Islam, Globalization and Postmodernity* içinde, yazan Hastings Donnan Ahmed S. Akbar, 89-126. Londra: Routhledge Press, 1994.

Moghadam, Val. «Anti-Emperyalizm mi, Sosyalizm mi? İran'da Devrim ve Sol.» *İran Devrimi: Din, Anti-Emperyalizm ve Sol* içinde, yazan Serpil Üşür, çeviren Mehmet Yetiş, 108-151. İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

Qutb, Sayyid. «Signposts Along The Road.» *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden* içinde, yazan Roxanne L. Euben ve Muhammed Qasim Zaman, 136-152. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Tawil, Camille. «Al-Qaeda in the Middle East, North Africa and Asia: Jihadists and Franchises.» *Political Islam: Context versus Ideology* içinde, yazan Khaled Hroub, 231-252. Londra: Saqi Books, 2010.

White, Joshua T., ve Niloufer Siddiqui. «Mawlana Mawdudi.» *The Oxford Handbook of Islam and Politics* içinde, yazan John L. Esposito ve Emad El-Din Shahin, 144-159. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Zartman, I. William. «The Conduct of Political Reform: The Path Toward Democracy.» *Tunisia: The Political Economy of Reform* içinde, yazan I. William Zartman, 9-28. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1990.

MAKALELER

Alexander, Christopher. «Back From the Democratic Brink: Authoritarianism and Civil Society in Tunisia.» *Middle East Report*, no. 205 (1997): 34-38.

Ayoob, Mohammed. «Political Islam: Image and Reality.» *World Policy Journal* 21, no. 3 (2004): 1-14.

Bakhtiari, Bahman. «Parliamentary Elections in Iran.» *Iranian Studies* 26, no. 3 (1993): 375-388.

Beinin, Joel. «The Working Class and the Peasantry in the Middle East: From Economic Nationalism to Neoliberalism.» *Middle East Report*, no. 210 (1999): 18-22.

Cavatorta, Francesco, ve Fabio Merone. «Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from fundemantalist to conservative part.» *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857-875.

Denoeux, Guilain. «The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam.» *Middle East Policy* 9, no. 2 (2002): 56-81.

Evkuran, Mehmet. «Osmanlı Bürokrasisinde Yüksek Siyaset-Ulema İlişkileri: Molla Lütfi Örneğinde Bir Değerlendirme.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no. 13 (2008): 37-60.

Gerges, Fawaz A. «The Islamist Movement: From Islamic State to Civil Islam.» *Political Science Quarterly* 128, no. 3 (2013): 389-426.

Guazzone, Laura. «Ennahda Islamists and the Test of Government in Tunisia.» *The International Spectator* 48, no. 4 (2013): 30-50.

Hatina, Meir. «Redeeming Sunni Islam: Al-Qaida's Polemic Against Muslim Brethren.» *British Journal of Middle Eastern Studies* 39, no. 1 (2012): 101-113.

Hinnebusch, Raymond. «Authoritarian Persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique.» *Democratization* 13, no. 3 (2006): 373-395.

Hinnebusch, Raymond. «Globalization, democratization, and the Arab uprising: the international factor in MENA'a failed democratization.» *Democratization* 22, no. 2 (2015): 335-357.

Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22-49.

King, Stephan J. «Sustaining Authoritarianism in the Middle East and North Africa.» *Political Science Quarterly* 122, no. 3 (2007): 433-459.

Mahmud, Sakah Saidu. «Islamism in West Africa: Nigeria.» *African Studies Review* 47, no. 2 (2004): 83-95.

Maksudoğlu, Mehmet. «Tunus'un Osmanlı Devleti'nden Ayrılması.» *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (1986): 137-169.

Marks, Monica. «Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current.» *Mediterranean Politics* 18, no. 1 (2013): 107-114.

Marzouki, Nadia. «From People to Citizens in Tunisia.» *Middle East Report*, no. 259 (2011): 16-19.

Moore, Clement Henry. «Tunisia and Bourguibisme: Twenty Years of Crisis.» *Third World Quarterly* 10, no. 1 (1988): 176-190.

Moore, Clement Henry, ve Arlie R. Hochschild. «Student Unions in African Politics.» *Dedalus* 97, no. 1 (1968): 21-50.

Mukherjee, Kunal. «Islamic Revivalism and Politics in Contemporary Pakistan.» *Journal of Developing Societies* 26, no. 3 (2010): 329-353.

Oğuzlu, Tarık. «Arap Baharı ve Yansımaları.» *Ortadoğu Analiz* 3, no. 36 (2011): 8-16.

Onuoha, Freedom C. «The Islamist Challenge: Nigeria's Boko Haram crisis explained.» *African Security Review* 19, no. 2 (2010): 54-67.

Özkoç, Özge. «Arap Dünyasında Demokratikleşme Süreçleri ve Siyasal İslam: Müslüman Kardeşler ve En-Nahda Üzerine Bir Karşılaştırma.» *Mülkiye Dergisi* 40, no. 1 (2016): 29-56.

Pattanaik, Smruti S. «'old' Islamists and 'New' Radicals: Understanding the Politics of Religious Radicalisation in Pakistan and its Implıcations.» *Strategic Analysis* 35, no. 4 (2011): 581-594.

Petré, Christine. «Tunisian Salafism: The Rise and Fall of Ansar Al-Sharia.» *Policy Brief*, no. 209 (2015): 1-5.

Roy, Olivier. «The Transformation of the Arab World.» *The Journal of Democracy* 23, no. 3 (2012): 5-18.

Sadiki, Larbi. «Bin Ali's Tunisia: Democracy by Non-Democratic Means.» *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002): 57-78.

Shallah, Ramadan Abdallah, ve Khalid Al-Ayid. «The Movement of Islamic Jihad and the Oslo Process.» *Journal of Palestine Studies* 28, no. 4 (1999): 61-73.

Toprak, Seydi Vakkas. «Osmanlı Yönetiminde Kuzey Afrika: Garp Ocakları.» *Türkiyat Mecmuası* 22 (2012): 223-237.

Torelli, Stefano M., Fabio Merone, ve Francesco Cavatorta. «Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization.» *Middle East Policy* 19, no. 4 (2012): 140-154.

Walsh, John. «Egypt's Muslim Brotherhood: Understanding Centrist Islam.» *Harvard International Review* 24, no. 4 (2003): 32-36.

Wells, Matthew C. «Thermidor in the Islamic Republic of Iran: The Rise of Muhammad Khatami.» *British Journal of Middle Eastern Studies* 26, no. 1 (1999): 27-39.

Wilder, Keenan. «The Origins of LAbour Autonomy in Authoritarian Tunisia.» *Contemporary Social Science* 10, no. 4 (2015): 349-363.

Zahid, Mohammed, ve Michael Medley. «Muslim Brotherhood in Egypt and Sudan.» *Review of African Political Economy* 33, no. 110 (2006): 693-708.

Zemni, Sami, Brecht De Smet, ve Koenraad Bogaert. «Luxemburg on Tahrir Square: Reading the Arab Revolution with Rosa Luxemburg's The Mass Strike.» *Antipode* 45, no. 4 (2013): 888-907.

HABERLER- İNTERNET SAYFALARI

Adnan, Abdullah M. «Curbing Pakistan's Rising Militancy.» *www.commongroundnews.org.* 22 Ocak 2008. http://www.commongroundnews.org/article.php?id=22445&lan=en&sp=0 (Aralık 10, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Ahram. *english.ahram.org.* 5 Mayıs 2011. http://english.ahram.org.eg/News/114743aspx (Aralık 13, 2016 tarihinde erişilmiştir).

—. «Tunisian Islamists I: Ennahda Withdraws.» *www.wilsoncenter.org.* 18 Aralık 2013. https://www.wilsoncenter.org/article/tunisias-islamists-i-ennahda-withdraws (Aralık 13, 2016 tarihinde erişilmiştir).

BBC. *Tunisia Declares Ansar Al-Sharia a Terrorist Group.* 27 Ağustos 2013. http://www.bbc.com/news/world-africa-23853241 (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

—. *www.bbc.com.* 19 Şubat 2013. http://www.bbc.com/news/world-africa-21508498 (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Eye, Middle East. *Middle East Eye.* 11 Ocak 2016. http://www.middleeasteye.net/news/ennahda-becomes-largest-party-tunisian-parliament-after-nidaa-tounes-resignations-1122757221 (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Fares, Yacine. «Al-Nahda: A Renaissance for Political Islam in the Middle East?» *Harvard Political Review.* 26 Ekim 2011. http://harvardpolitics.com/world/al-nahda-a-renaissance-for-political-islam-in-the-middle-east/ (Kasım 15, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Guardian, The. *The Guardian.* 30 Ekim 2014. https://www.theguardian.com/world/2014/oct/30/tunisia-election-results-nida-tunis-wins-most-seats-sidelining-islamists (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Hardt, Michael, ve Antonio Negri. «Arabs are Democracy's New Pioneers.» *The Guardian,* 24 Şubat 2011.

Jazeera, Al. *Al Jazeera* . 29 Eylül 2013. http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/09/tunisia-coalition-government-agrees-resign-201392813403486221 8.html (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

—. «Tunisia's Rotten Compromise.» *Middle East Research and Information Project.* 10 Temmuz 2015. http://www.merip.org/mero/mero071015 (Aralık 13, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Par, Kübra. «Tunus, Arap Baharı'nda Yarım Kalmış Bir Başarı Öyküsüdür.» *Habertürk,* 26 Ekim 2016.

Pedziwiatr, Konrad. «Tunisia: Islamists in Fragile Democracy-Interview with Rachid Ghannouchi.» *Religioscope.* 24 Mart 2015. http://english.religion.info/2015/03/24/tunisia-islamists-in-fragile-democracy-interview-with-rashid-ghannouchi/ (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Saleh, Heba. «BBC News.» *news.bbc.co.uk.* 15 Ekim 2006. news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6053380.stm (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Shadid, Anthony. «Islamist Imagines a Democratic Future for Tunisia.» *The New York Times.* 19 Ekim 2011. http://www.nytimes.com/2011/10/20/world/africa/rachid-al-ghannouchi-imagines-democratic-future-for-tunisia.html?pagewanted=all (Kasım 18, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Souli, Sarah. «Why Tunisia's Top Islamist Party Rebranded Itself?» *Al-Monitor.* 23 Mayıs 2016. http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/05/tunisia-ennahda-islamist-party-rebranding-congress.html (Kasım 15, 2016 tarihinde erişilmiştir).

University, Stanford. *Mapping Militant Organization.* 24 Ağustos 2016. http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/547 (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Wemouth, Lally. «An interview with Tunisia's Rachid Ghannouchi, Three Years After the Revolution.» *The Washington Post.* 12 Aralık 2013. https://www.washingtonpost.com/opinions/an-interview-with-tunisias-rachid-ghannouchi-three-years-after-the-revolution/2013/12/12/7aaaaa5a-62cf-11e3-a373-0f9f2d1c2b61_story.html (Aralık 18, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Zelin, Aaron Y. «Tunisia: Uncovering Ansar Al-Sharia.» *The Washington Institute.* 25 Ekim 2013. http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/tunisia-uncovering-ansar-al-sharia (Aralık 12, 2016 tarihinde erişilmiştir).

Yürük, Tuğba, Siyasal İslamcılığın Dönüşümü: Tunus'ta Ennahda Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Atay Akdevelioğlu, 107 s.

ÖZET

Siyasal İslamcılık 1960'lardan itibaren yükselişe geçen ve Batılı, liberal kapitalist sistem karşısında bir alternatif oluşturma hedefiyle yola çıkmış hareketlerdir. Mısır'da Müslüman Kardeşler, Pakistan'da Cemaat-i İslami ve İran'da Ruhullah Humeyni'nin hareketleri kurucu hareketler olarak ele alınabilir. 1990'lardan itibaren, siyasal İslamcılık Batı karşısında bir alternatif olma idealinden uzaklaşmış ve dolayısıyla ulus-devlet sınırları içerisinde iktidarı ele geçirme stratejisi ile beraber uluslararası sistem ile uzlaşan ılımlı kanat ile sistem-karşıtı bir tutumu sürdüren radikal kanat arasındaki ayrım derinleşmiştir. Bu tezde, radikal ve ılımlı siyasal İslamcı hareketler arasındaki ayrımın, ılımlı kanat siyasal iktidara yaklaştıkça daha da arttığı Tunus'ta Ennahda hareketi üzerinden değerlendirilmiştir. Diğer örneklere benzer biçimde bir şeriat devleti idealiyle kurulmuş olan Ennahda hareketi, Arap Baharı sonrasında Tunus'ta legal siyasete dahil olmuş ve iktidara gelmiştir. Bu süreçte, uluslararası sistemle daha uyumlu bir tutum takınan Ennahda, şeriat gibi hedeflerinden vazgeçmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak ülkede radikal İslamcı kanat da giderek kuvvetlenmiş ve nihayetinde Tunuslu Ensar-ül Şeria grubu IŞİD'e (Irak Şam İslam Devleti) katılmıştır.

Anahtar Kelimler: Tunus, Ennahda, İslamcılık, radikal, ılımlı.

Yürük, Tuğba, Transformation of Political Islamism: The Case of Ennahda in Tunisia, Master Thesis, Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. Atay Akdevelioğlu, 107 p.

ABSTRACT

Political Islamist movements have had emerged as an alternative of the Western capitalist world order and have popularized since 1960s. The constituting movements can be listed as the Muslim Brotherhood in Egypt, Jamaat-e Islami in Pakistan and movement of Ruhullah Homeyni in Iran. Beginning from the 1990s, the ideal of being an alternative to the Western order have been disillusioned and moved apart. Therefore, the segregation between the moderate branch which has pursued the strategy of gaining political power in nation-state so that compromised to the Western world order and the radical branch which has continued an anti-systemic approach went deep. This thesis claims that when the moderate branch gets closer to the political power in the nation-state, the disintegration between radical and moderate branches goes deep as it is seen in the case of Tunisia and the leading moderate political Islamist Ennahda movement. As a case, Tunisian Ennahda movement which was emerged with the ideal of shari'a state as their counterparts, became the leading party after Arab Spring. During this process, Ennahda moved apart from its Islamist roots and compromised to the international system. The radical political Islamist groups, at the same time, gain power and finally the Ansar al-Sharia group has joined to ISIS.

Keywords: Tunisia, Ennahda, Islamism, radical, moderate