



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMAN ZİHNİN DÖNÜŞÜMÜ VE NAHDA HAREKETİ

DOKTORA TEZİ

SALİH EMRE ÖZDEMİR

TARİH ANABİLİM DALI

ANKARA 2024

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMAN ZİHNİN DÖNÜŞÜMÜ VE NAHDA HAREKETİ

DOKTORA TEZİ
SALİH EMRE ÖZDEMİR

TARİH ANABİLİM DALI

PROF. DR. RAHMAN ADEMİ

DANIŞMAN

ANKARA 2024

ONAY SAYFASI

Salih Emre ÖZDEMİR tarafından hazırlanan “Modern Dönemde Müslüman Zihnin Dönüşümü ve Nahda Hareketi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	Kurumu	İmza
Prof. Dr. Rahman Ademi	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ☒ Red ☐		
Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ☒ Red ☐		
Prof. Dr. Aytaç Yıldız	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ☒ Red ☐		
Prof. Dr. Mehmet Özdemir	Ankara Üniversitesi	
Kabul ☒ Red ☐		
Prof. Dr. Necdet Hayta	Gazi Üniversitesi	
Kabul ☒ Red ☐		

Tez Savunma Tarihi: 30/01/2024

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı’nda Doktor olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Ünvan Ad Soyad
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. Tarih (30/01/2024)

İmza

Adı SOYADI: Salih Emre ÖZDEMİR

(Faint, stylized signature watermark)

ÖNSÖZ

Günümüz dünyası çok boyutlu kriz ve değişim süreciyle karşı karşıyadır. Sadece siyasi ve ekonomik olarak değil aynı zamanda zihin anlamında da ciddi kriz içerisinde olan dünya düzenine çözüm odaklı yeni yorumlamalar getirilememektedir. Bu süreçte popülist ve otoriter anlayışlar öne çıkarken, insanlık içe kapalı bir vaziyete sevk edilmektedir. Yeni kavramsallaştırmaların ve dönüşümün zaruri olarak görüldüğü bu süreçte yenilenmenin dinamiğini sağlayacak olan aktörlerin zuhur etmemesi yeni belirsizlikleri doğurmuştur. Bu durum Müslüman dünyada da kendisini göstermiş; canlılık ve değişim istekleri yerini otoriter rejimlerin yeniden baskılamasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim ilk olarak kendisini Arap baharı sürecinde gösteren bu değişim istekleri yerini durağanlığa ve kargaşaya bırakmıştır. Bu çalışma, bu kargaşa ve belirsizlik durumunun geçici olduğu öngörüsü üzerine kaleme alınmıştır.

Bu çalışma Batılı zihin dünyasına göre ele alınan İslamcılık akımını, İslamlaşma olarak tanımlamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde karşılaşılan meydan okumalara karşı Müslüman ben idrakinden gelen yöntemlerle cevap vererek inşa hareketleri gerçekleştiren Müslüman zihin, modern dönemde mücadelesini Batılı kavram ve kurumlara karşı vermiştir. Batı-merkezli sistem içerisinde Batılı kavramları İslamlaştırmak suretiyle özgün bir anlayış meydana getiren İslamcılar, Batı'dan gelen yabancı kavramları Müslüman zihne uyumlu hale getirme adına çaba sarf etmişlerdir. Bu çaba sonucunda farklı kavramlar altında farklı İslamlaşma hedefleri kendisini göstermiştir. Bu çalışma İslamlaşmayı kişi ve örgütlerden ziyade dönemsel ve kavramsal olarak incelemektedir.

İlerlemeci tarih anlayışına göre “ilerici-gerici” çatışması içerisinde kendisine kısıtlı bir alan bulabilen İslami hareketler, bu çalışmada İslami yöntemlerle tanımlanmaktadır. Modernist zihnin İslamiyet’e uygun gördüğü yere itiraz eden İslamcılar, bu bakış açısına karşı entelektüel ve siyasi olarak yeni yorumlamalar gerçekleştirmişlerdir. Batılı bakış açısının İslami hareketleri inceleme ve tanımlama noktasındaki yetersizliği literatüre de yansımıştır. Nitekim Batılı zihin dünyası, tarihsel süreç içerisinde kilisenin otoritesine karşı gerçekleştirilen dönüşümü evrensel bir surette yorumlayarak İslamiyet’i de bu kalıpta ele almaya çalışmıştır. Oysa Müslümanlar tarihsel süreç içerisinde kendilerine özgü “*tecdit, ıslah, ihya*” gibi yöntemleri kullanarak kriz süreçlerini aşabilmişlerdir. Bu bağlamda bu çalışma, Batılı zihnin tanımlama noktasında eksik kaldığı tepkisellik ve dönüşümü anlama adına İslamcılık akımının Müslüman yöntemler üzerinden anlatmaya çalışacaktır.

Batılı kavram ve normların merkezde olduğu bakış açısı Müslüman dünyada yanlış teşhislere sebep olmaktadır. Batı’da değişimin dinamiğini temsil eden halk unsuru iken Müslüman dünyada daha çok otorite olmuştur. Bu durum kavramların dönüşümü ele alma noktasında ayrıca önem teşkil etmektedir. Örnek vermek gerekirse Avrupa’nın dönüşümünde gerici (reactionary) olarak tanımlanan kısım gücü elde tutan kilise, kral, soylular gibi unsurlar iken Müslüman dünyada halkın kendi yerel değerlerine sahip çıkması gericilik olarak tanımlanmaktadır. Tanımlama noktasında örnek olabilecek bir diğer kavram da laikliktir. Avrupa’da özgürlüğü, çoğulculuğu ve kilisenin otoritesinden bağımsız hareket etmeyi temsil eden laiklik kavramı Müslüman ülkelere üstten ve otoriter bir şekilde gelmiş ve despotik bir unsur olarak kurumsallaşmıştır. Bu bağlamda isim olarak aynı kavramların farklı dönüşüm ve mahiyete sahip olması, Müslüman dünyada İslami hareketler ile ilgili olan teşhis ve anlayışlar noktasında kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Bu çalışma İslam dünyasındaki yerel dinamikler ve kavramlar dikkate alınarak kaleme alınmış, İslami hareketlerin dönüşümü üzerinden Batılı kavramsallaştırmanın yetersizliği incelenmiştir.

Batı-merkezli olarak kabul gören kavramlar özellikle 1980li yıllardan itibaren itibar kaybına uğramışlardır. 19. yüzyılın merkezi kavramları olan modernite, sekülerizm gibi kavramların yaşadığı kriz post modernite, post sekülerizm gibi kavramların zuhuru ile açığa çıkmıştır. Bu kavramsallaştırmadan İslamcılık akımı da nasibini almış ve İslamcılığın dönüşümü de post İslamcılık (post Islamism) olarak tanımlanmıştır. Muğlak bir ifade ile ele alınan bu kavram İslamcılığın dönüşümü ya da yeni sürecini açıklamaktan aciz bir kullanıma sahiptir. Batı-merkezli anlayışın, İslamcılık akımının 1980 sonrası süreçte yaşanan değişimin kavramsallaştırılması noktasında eksik kalması ve İslami hareketlerin kendilerine özgü bir şekilde örgütlenmesi bu hareketlerin incelenmesini daha önemli kılmaktadır.

Batı-merkezli anlayış kendi hegemonyasını seküler kutsallar üretmek suretiyle tesis etmiştir. Batı-dışı dünyada, medenileşme ve modernleşme kavramları altında hegemonyasını inşa eden Batılı zihin, bu hegemonyayı siyasi, askeri ve iktisadi olarak gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu hedefe karşı koyma adına Müslüman ben idrakinden gelen yöntemlerle hareket eden Müslüman zihin, Batılı değerler karşısında kendisini denge arayışı içerisinde bulmuştur. Gerek iç dinamikler noktasında gerekse uluslararası sistemde kendilerine yer bulmayı hedefleyen Müslüman zihin ilk olarak dünyayı anlayarak ardından da bu dünyada Müslüman kavramlar etrafında hareket ederek İslamlaşmayı hedeflemişlerdir. Bu çalışmada İslamcılık akımı, moderniteyle birlikte meydana gelen çok boyutlu dengesizlikleri giderme çabası olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışmada Nahda Partisi ile girilen süreç, Batı sonrası dünyada yerel dinamiklerin işlevini anlamak adına önemlidir. Soğuk savaş sonrası dönemde kargaşa ve çatışma içerisinde tanımlanan laik-İslamcı kimlikleri bu süreçte dönüşerek yeni bir kimliğe bürünmüştür. Sistemden dışlanan İslami hareket ve anlayışlar ise bu süreçte değişimin dinamiğini teşkil etme noktasında merkeziyeti kazanmışlardır. Değişen dengeler ve anlayışlar çerçevesinde kendilerini yeniden tanımlamak zorunda kalan İslamcılar, yeni sürece uyum sağlayarak değişimi hedeflemişlerdir. Bu değişimin anlaşılması ve Batılı değerlerle kurulan yeni denge arayışları, İslam dünyasında gerçekleşen değişim ve dönüşümü anlamak adına önemlidir.

Müslüman dünyada modernite ile birlikte meydana gelen çatışma ve belirsizlik durumunun tahlili sorunları anlama adına önemlidir. Müslüman zihnin kendisine özgü çözüm arayışları sonucunda meydana gelen İslami hareketlerin seyri yeni sürecin ana hatları için bilgi vermektedir. Tepkisellikten ve sistem dışı muhalif kimliğin ardından inşa sürecine giren İslami hareketlerin karşılaştıkları yeni sorunlar karşısında yaşanan kriz durumları Müslüman zihin için tecrübe olmaktadır. Dünyanın değişen çehresinde İslamiyet'in yeniden konumlanması ve İslam dünyasının yol haritasının anlaşılmasında İslamcılık akımının seyri ve söylemlerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışma bu dönüşümü ele almak suretiyle İslami hareketlerin anlaşılması noktasında ufuk açmayı hedeflemektedir.

Salih Emre ÖZDEMİR

Ankara 2024

TEŞEKKÜR

Bu tez uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda vücuda geldi. Böylesi meşakkatli süreçlerde gösterilen destek, sabır ve arkadaşlık çok daha fazla önem arz etmektedir. Bu anlamda ailemin doktora sürecinde bana karşı gerçekleştirdiği yaklaşım ve destek benim için müstesna bir durum teşkil etmektedir. İlme olan saygısı ve verdiği ehemmiyeti bu süreçte maddi-manevi olarak gösteren Babam Ruşen ÖZDEMİR'e; şefkatiyle ve destekleyici tutumuyla her vakit yanımda olduğunu ihsas ettiren Annem Dudu ÖZDEMİR'e ve bazı sıkıntılı ve meşakkatli süreçlerde bana arkadaşlık yapan ve teşvik edici tutumuyla yanımda olan ablam Gülsüm ÖZDEMİR'e çok derin teşekkürü borç bilirim. Bu tezin tamamlanmasında onların emeği ve gayreti çok büyük.

Akademik anlamda doktora sürecinde yardımını hiçbir zaman esirgemeyen ve kolaylaştırıcı tutum içerisinde olan danışmanım Prof. Dr. Rahman ADEMİ'ye; ikinci danışmanlık teklifimi kabul ederek beni gururlandıran ve her soruma dönüş yapan Prof. Dr. Ahmet YILDIZ'a hususi olarak teşekkür ederim. İlmi kisvem ve anlayışımın yerleşmesinde bu iki hocamın üzerimde büyük emekleri var. Tez izleme komitesinde ve jürimde yer alan Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR'e ve Prof. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU'na bu süreçte yaptıkları yapıcı eleştiriler ve yol göstermeler için de ayrıca müteşekkirim. Göstermiş oldukları nezaket ve zarafetten oldukça istifade ettim. Jürimde yer alan hocalarım Prof. Dr. Aytaç YILDIZ Ve Prof. Dr. Necdet Hayta'ya da kıymetli vakitlerini ayırarak teze yaptıkları katkılar için teşekkürü borç bilirim.

Doktora süreci benim için kendimi ve hayatı keşfetme noktasında oldukça öğretici bir dönem oldu. Bu sürecin zorluğunu bilerek her zaman bana destek olan ve adlarını burada zikretmediğim birçok hoca ve arkadaşlarıma ayrıca tek tek teşekkür ediyorum.

Salih Emre ÖZDEMİR

Ankara 2024

MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMAN ZİHNİN DÖNÜŞÜMÜ VE NAHDA HAREKETİ

ÖZET

Batı'nın siyasi, iktisadi ve dini dönüşümünün tezahürü olarak meydana gelen modernite akımı, dinlerin süreç içerisinde hükmünü yitireceğini iddia etmiştir. Bu iddia ve kanı üzerine kurumsallaşan sistemler ve anlayışlar, Batı dışındaki dinlere de bu durumu tatbik etmişler ve dini hareket ve söylemi “*gericilik*” olarak tanımlamışlardır. Batımerkezci tarih okumasıyla ele alınan İslami hareketlerin, farklı bir açıdan bakıldığında İslami yöntemlerle meydana geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim İslam tarihinde Müslümanların karşılaştıkları kavram ve kurumları (Pers bürokrasisi, Yunan Felsefesi, Moğol Töresi...) dönüştürme tecrübeleri ve kullandıkları yöntemler ele alındığında bu durumun kendisini Oryantalist Batılı devletlere karşı yeniden gösterdiği görülmektedir. İlk olarak Batılı devletlerin işgal girişimlerine karşı koyma adına Müslüman ben idrakinden gelen yöntemlerle hareket eden Müslümanlar, Oryantalist Batı'nın “*medenileştirme*” siyasetine karşı İslam tarihinden ve köklerinden “*İslam Medeniyeti*” kavramını türetmişlerdir. 1865-1920 yılları arasında meydana gelen bu hareketler “*Medeniyeti İslamlaştırma*” olarak kendisini göstermiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından başlayan yenilenme sürecinde Müslümanlar, modern devlet kavramıyla karşılaşmışlar ve bu kavramı İslamileştirme ya da ona karşı koymayı hedeflemişlerdir. Modern devletin unsurları olan “*ulus, yurttaş, şiddet tekeli elinde bulundurma, anayasa*” gibi kavramlar İslamcıların meşgul olduğu yeni meseleler olmuştur. Bu bağlamda 1923-1979 yılları arasında İslamcılar, modern devlet anlayışına (Kemalizm, Nasırizm, Pehlevi Hanedanı) karşı tepkisel olarak İslam devleti kavramsallaştırmasına girişmişler ve bu süreçte “*Modern Devleti İslamlaştırma*” gayretleri meydana gelmiştir. Modern devlet sistemi 1979 yılında İran İslam Devrimi ile büyük bir darbe almış; İslami hareketler için ise yeni bir süreç başlamıştır. Arap milliyetçiliğine dayanan anlayışın Camp David Anlaşması ve Afgan Cihadı ile etkisini yitirmesinin ardından İslamiyet yeni bir unsur olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu süreçte halktan kopuk surette kurumsallaşan rejimlerin alternatifi olarak yeniden örgütlenen İslami hareketler, demokrasi aracılığıyla iktidarda söz sahibi olmayı hedeflemişlerdir. Bu bağlamda bu sürecin öne çıkan kavramı demokrasi olmuş ve İslamcılar “*Demokrasiyi İslamlaştırmak*” suretiyle yeni anlayışlar geliştirmişlerdir. 1979'da başlayan süreç, onar yıllık döngü (soğuk savaşın sona ermesi, 11 Eylül saldırıları) ile devam etmiştir. Bu süreçte İslami hareketler, müesses nizamı temsil eden rejimlerle yerel seviyede; ABD'nin İslam dünyasına karşı geliştirdiği siyasete karşı koyma noktasında küresel seviyede kendilerini ve yol haritalarını yeniden tanımlamışlardır. İslamcılık, 2011 senesine

gelindiğinde halk ayaklanması sonucunda sistemsal ve zihinsel olarak krize giren rejimlere karşı kendisini değişimin merkezinde bulmuştur. Bu süreçte iktidar kavramları olan demokrasi, çoğulculuk, insan hakları, eşitlik gibi kavramlarla karşı karşıya gelen İslami hareketler, “İktidarı İslamlaştırma” yoluna girmişlerdir. Literatürde Batı karşıtlığı üzerinden ele alınan ve “iflas ettiği” iddia edilen İslamcılık akımı, demokrasi ve insan hakları gibi kavramları yeniden yorumlayarak (Tunus’taki Nahda Partisi) kendisini yeniden tanımlamıştır. Batımerkezci sistem ve anlayışın değiştiği bu süreçte yerelden gelen yorumlamalarla sentezlenen İslamcılık akımı yeni süreçte ılımlılık ve uzlaşma kavramları etrafında yeni bir anlayış inşa etmeyi hedeflemiştir. Nahda Partisi üzerinden gerçekleşen yeni dönem, Batı sonrası dönemde başlıca yerel dinamiklerden sayılan İslamiyet’in konumu ve işlevi noktasında bilge vermektedir. Bu yüzden yeni bir tecdit ve ıslah süreci olarak kendisini gösteren bu süreç, bu çalışmada detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, İslamcılık Akımı, Dönemlendirme, Batı-merkezli Tarih Yazımı, İslamlaşma, Nahda Hareketi.

THE TRANSFORMATION OF MUSLIM MIND IN THE MODERN PERIOD AND NAHDA MOVEMENT

ABSTRACT

The modernity movement, which emerged as a manifestation of the political, economic and religious transformation of the West, claimed that religions would become obsolete in the process. The systems and understandings institutionalized on this claim and belief have applied this situation to non-Western religions and defined the religious movement and discourse as “*reactionary*”. When viewed from a different perspective, it is understood that Islamic movements, which are handled with a western-centered historiography, emerged with Islamic methods. As a matter of fact, when the experiences of transforming the concepts and institutions (Persian bureaucracy, Greek Philosophy, Mongolian Customs...) encountered by Muslims in the history of Islam and the methods they use are taken into account, It is seen that this situation shows itself again against the Orientalist Western states. First of all, Muslims, who acted with methods coming from the Muslim self-perception in order to resist the invasion attempts of Western states, derived the concept of “*Islamic Civilization*” from the history and roots of Islam, despite the “civilization” policy of the Orientalist West. These movements, which took place between 1865 and 1920, showed themselves as “*Islamization of Civilization*”. In the renewal process that started after the First World War, Muslims encountered the concept of the modern state and aimed to Islamize this concept or to oppose it. Concepts such as “*nation, citizen, monopoly of violence, constitution*”, which are the elements of the modern state, have become new issues that Islamists deal with. In this context, between the years of 1923-1979, Islamists, reacting to the understanding of the modern state (Kemalism, Nasserism, Pahlavi Dynasty), engaged in the conceptualization of the Islamic state, and in this process, efforts to “*Islamize the Modern State*” occurred. The modern state system was hit hard by the Iranian Islamic Revolution in 1979; A new process has begun for Islamic movements. After the understanding based on Arab nationalism lost its influence with the Camp David Agreement and the Afghan Jihad, Islam was reinterpreted as a new element. In this process, Islamic movements, which were reorganized as an alternative to the regimes that were institutionalized in isolation from the people, aimed to have a say in power through democracy. In this context, the prominent concept of this process has been democracy and Islamists have developed new understandings by “*Islamizing democracy*”. The process that started in 1979 continued with the ten-year cycle (end of the cold war, September 11 attacks). In this process, Islamic movements, with regimes

representing the established order, at the local level; They have redefined themselves and their roadmaps at the global level to oppose the policy developed by the USA against the Islamic world. When it came to 2011, Islamism found itself at the center of change against the regimes that entered into a systemic and mental crisis as a result of the popular uprising. Confronting the concepts of power such as democracy, pluralism, human rights and equality in this process, Islamic movements have embarked on the path of *"Islamization of power"*. The Islamist movement, which is discussed in the literature through anti-Westernism and allegedly *"failure"*, has redefined itself by reinterpreting concepts such as democracy and human rights (the Ennahda Party in Tunisia). In this process where the western-centred system and understanding changed, the Islamism movement, which was synthesized with local interpretations, aimed to build a new understanding around the concepts of moderation and reconciliation in the new process. The new era that took place through the Ennahda Party provides insight into the position and function of Islam, which is considered one of the main local dynamics in the post-Western period. Therefore, this process, which manifests itself as a new renewal and reformation process, is examined in detail in this study.

Keywords: Political History, Periodization, Islamism, Western-centered Historiography, Islamization of Concepts, Nahda Movement.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
Müslüman Zihin Dünyasının Oluşum Süreci	7
Müslümanların Krizlere Karşı Geliştirdiği Yöntemler.....	11
Hâkim Süreçte Gerçekleştirilen İslamlaşma Hareketleri.....	14
Yeniden Yapılanma Sürecinde İslamlaşma Hareketleri	18
Batı-merkezli Uluslararası Sistemin Dönüşümü ve İslamlaşma Süreçleri	25
BİRİNCİ BÖLÜM	28
1. MEDENİYETİ İSLAMLAŞTIRMA (1865-1920)	28
1.1. Medeniyet Kavramının Ortaya Çıkışı.....	30
1.1.1. Tarihsel Süreç İçerisinde Avrupa	31
1.1.2. İdeoloji Kavramı	34
1.1.3. Modernite ve Din	36
1.1.4. Medeniyetin Kurumsallaşması.....	37
1.2. Batı'nın İslam Dünyası Politikaları	39
1.2.1. Fransa	40
1.2.2. İngiltere	41
1.3. Batı'ya Karşı Müslüman Tepkisi.....	43
1.3.1. Zealotizm (İçe Kapanma).....	44
1.3.2. Herodianizm (Akültürasyon).....	46
1.4. İslamcılık İdeolojisinin Teşekkülü	53
1.4.1. Entelektüel Seviyede İslamcılık	54
1.4.2. Siyaset Olarak İslamcılık	66

1.4.3. Meşrutiyet-i Meşrua Kavramı	74
1.5. Batı'ya Karşı Ortak Müslüman Siyaseti "İttihad-ı İslam"	80
İKİNCİ BÖLÜM	83
2. MODERN DEVLETİ İSLAMLAŞTIRMA (1923-1979).....	83
2.1. Modern Devlet Kavramı	86
2.1.1. Modern Devletin Oluşum Süreci	86
2.1.2. Modern Devletin Unsurları	88
2.2. İslam Dünyasında Modern Devletin Oluşumu	94
2.2.1. Modern Okullar.....	94
2.2.2. İttihat Terakki Cemiyeti	100
2.3. Modern Devlet Modeli Olarak Türkiye Cumhuriyeti.....	103
2.3.1. Kemalizm ve Dünya Düzeni	104
2.3.2. Kemalizm'in Kurumsallaşması.....	105
2.3.3. Kemalizm ve İslamiyet	108
2.3.4. Kemalizm'in Metafiziği.....	114
2.4. İslam Dünyasında Modern Devletler.....	123
2.4.1. Mısır	125
2.4.2. İran	130
2.5. İslam Dünyası'nda Cemaatleşmenin Teşekkülü.....	133
2.5.1. Türkiye'de Cemaatleşme Süreci	134
2.5.2. Mısır'da Cemaatleşme Süreci	145
2.5.3. İran'da Şia'nın Modern Surette Yeniden Yorumlanması	153
2.5.4. Pakistan'da Siyasi Olarak Cemaatleşme Çabaları	156
2.6. Modern Devlete Karşı İslami Başkaldırı "İran İslam Devrimi"	160
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	165
3. DEMOKRASİYİ İSLAMLAŞTIRMA (1979-2011)	165
3.1. İslam Dünyası'nın Geri Dönüşü	168

3.2. Soğuk Savaş Sonrası Dünya Düzeni	170
3.2.1. Soğuk Savaş Sonrası ABD Dış Politikası	171
3.2.2. Soğuk Savaş Sonrası İslam Dünyası	176
3.3. Modern Sistemde Yeniden Yorumlanan Cihad Kavramı	177
3.3.1. El-Kaide	179
3.3.2. Hamas	181
3.4. İslamcılığın Demokratikleşme Süreci	182
3.4.1. Demokrasi Kavramı	183
3.4.2. İslam Dünyasında Demokrasinin Gelişimi	190
3.5. İslamcıların Demokrasi Deneyimleri	197
3.5.1. Sistemsel Krize Alternatif Olarak Milli Görüş Hareketi	198
3.5.2. Demokrasi ile Şiddet Arasında İslami Selamet Cephesi	205
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	210
4. İKTİDARI İSLAMLAŞTIRMA (2011-)	210
4.1. Arap Baharı Süreci	212
4.1.1. 21. yüzyılda Batı ve Diğerleri	213
4.1.2. Arap Baharıyla Birlikte Ortaya Çıkan Unsurlar	219
4.2. Tunus İstisnasını Anlamak	226
4.2.1. Tunus Siyasi Tarihi	226
4.2.2. Tunus'ta İslamcılık	234
4.2.3. Tunus'ta Demokrasinin Altyapısı	240
4.3. Nahda'yı Etkileyen Unsurlar	244
4.3.1. Raşit Gannuşi	245
4.3.2. Bin Ali Rejimi	253
4.3.3. Bir Model Olarak Adalet ve Kalkınma Partisi	254
4.3.4. Post İslamcılık	257
4.4. İslamcılığın İktidar Yorumu	259

4.4.1. Nahda Partisi’nin Laiklik Yorumu.....	262
4.4.2. Nahda Partisi’nin Demokrasi Yorumu.....	273
4.4.3. Nahda Partisi’nin Hukuka Yaklaşımı	298
4.5. Tunus’ta Demokrasinin Başarısızlığının Sebepleri	324
4.6. Dönemsel Siyasi Bir İctihat Olarak “Müslüman Demokrasi” Kavramı.....	328
SONUÇ	337
KAYNAKÇA	347



GİRİŞ

Günümüz dünyasında uluslararası sistem, dünya düzeni ve güç dengelerindeki değişim, yeni anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Batı-merkezli olarak kurulan uluslararası sistemde yaşanan çözülme, Batı dışındaki hareket ve örgütlenmelerin yeni yorumlamalar geliştirmelerine olanak tanımıştır. Çift kutuplu dünya sisteminin sona ermesiyle birlikte, çok kutuplu dünya düzeni tartışmaları altında devlet düzeyinde Rusya ve Çin gibi aktörler yeni kurulan düzen içinde önemli roller üstlenmeyi amaçlamaktadır. Bu durumun yanı sıra din ve medeniyet anlamında İslam dünyasında yeni fikir akımları ve hareketler ortaya çıkmıştır. 1980li yıllardan itibaren canlılık içerisinde olan bu hareketler bölgesel ve küresel seviyede etkisini göstermişlerdir. Süreç içerisinde değişime uğrayan ve kimi yerlerde bölgesel olarak merkezi bir konumda bulunan İslami hareketler, ciddi olarak araştırılması gereken bir alan olarak kendisini göstermektedir.

Siyasi olarak Batı-merkezli olarak şekillenen uluslararası sistem, kavram ve norm olarak da Batı'nın etkisi altında kurumsallaşmıştır. Batı'nın siyasi, iktisadi ve dini dönüşümünün tezahürü olan sistem ve kavramlar, “evrensel” bir surette yorumlanarak merkezi bir konumda yer almışlardır. Bu durum, Batı dışında meydana gelen yorumlamaların marjinal olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Batı'nın zihinsel dönüşümü sonrasında ortaya çıkan “ilerlemecilik” ve “ilerlemeci tarih” anlayışına göre ele alınan İslamiyet'in, süreç içerisinde yok olması ya da hükmünü yitirmesi öngörülmüştür. Modernitenin ve modern değerlerin merkezde olduğu bu düzene karşı yapılan eleştiriler ve karşı çıkışlar, mutlak üstün olan Oryantalist Batı tarafından “çağdışı” olarak tanımlanmıştır. İslam dünyasında, Batılı devletlerin siyasi, iktisadi ve zihni hâkimiyetleri altında meydana gelen itirazlar ve karşı çıkışlar Batı-merkezli terminoloji içerisinde yorumlanırken, genel tasnif olarak “tehdit, medeniyet karşıtı, gerici” gibi adlandırmalara maruz kalmıştır.

Modern öncesi zamanda din-devlet ilişkilerinin kendisine özgü kurumsallığı Batı müdahalesiyle ve etkisiyle sona ermiştir. Bu noktada sistemsiz olarak dengesizliğe maruz kalan Müslüman idarelerde İslamiyet'i yeniden konumlandırma çabaları kendisini göstermiştir. Bu çabalar İslam'ın siyasallaşması olarak tanımlanırken, Batı sistemi üzerinden bir tanımlama gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma İslami hareket ve düşünceleri “Siyasalın İslamlaşması” olarak ele almaktadır. Batı'dan ihraç kavram ve kurumları yerelleştirme ve Müslüman zihin dünyasına uyumlu hale getirme çabaları olarak tanımlanan İslamcılık,

özellikle modern devlet sürecinde dini tasfiye eden ve kamudan dışlayan anlayışa karşı tepkisel olarak zuhur etmiştir. Bu bağlamda bu çalışmada İslami hareketler, devlet ve toplum düzeyinde İslamiyet referansı ile denge kurma arayışı olarak incelenmektedir.

Bu çalışma, İslamcılık olarak genel bir tanıma tabi tutulan akımın siyasi tarihini, Batı zihin dünyasının bakış açısına alternatif sunarak ele almayı hedeflemektedir. Modernitenin merkeziyet iddiası içerisinde yazılan tarihte mutlak öteki olarak kendisine yer bulan İslami hareketler, esasında tutarlı bir ben idrakinin sonucunda meydana gelmişlerdir. Bu bağlamda İslamcılık, “*Modernite ile ortaya çıkmış tepkisel akım*” tanımından öte bir tanıma sahiptir. Nitekim Müslüman zihin dünyası, tarihsel süreç içerisinde kriz dönemlerini “tecdid, ıslah, ihya” gibi metotlarla aşarak döneme uygun İslami yorumlamalar gerçekleştirmiştir. Bu durum kendisini 19. yüzyıldan itibaren farklı kavram ve kurumlara karşı da göstermiş ve Müslüman zihin, mezkûr İslami yöntemleri kullanmak suretiyle yeni bir sürece girmiştir.

Bu çalışmada tarihi sürekliliğin devamı olarak ele alınan İslamcılık akımını tanımlamak için Marshall Hodgson’un kullandığı “*Islamicate*” kavramını anlamak önemlidir. Hodgson’a göre bu kavram İslamiyet’in farklı medeniyet birikimlerinden istifade ederek bu kavramları içselleştirmesini ifade etmektedir. Bu tanıma göre farklı dönemlerde kadim medeniyet havzalarında kavramları ve kurumları dönüştürme istidadına sahip olan Müslüman zihin, modern dönemde karşılaşılan Batılı kavramları da aynı zihin dünyasıyla dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda İslamcılık akımı, siyasi ve fikir akımı olmaktan öte bir metot hareketi olarak tanımlanmaktadır. İslamlaşmak olarak tanımlanabilecek bu metot sayesinde karşılaşılan yeni kavramlara İslami kök arayışları meydana gelmiştir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde siyasi, idari ve zihni krizlerle karşı karşıya gelen Müslüman zihin, Kuran ve sünneti döneme göre yorumlamak suretiyle çözüm arayışına girişmiştir. Bu çalışma İslamcılık akımını, Batı-merkezli dönuşen uluslararası sistemde sırasıyla ortaya çıkan “*Medeniyet, Modern Devlet, Demokrasi*” gibi kavramların Müslüman zihin tarafından İslamileştirme gayesi olarak ele almaktadır. Modern devlet sisteminden sonra örgütlenen İslamcılık ise birbirinin devamı ve dönüşümü olarak incelenmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde Batı’nın kendi içerisinde gerçekleştirdiği dönüşüm sonucunda ortaya çıkan medenileştirme politasına karşı Müslüman zihnin bu kriz sürecindeki tutumu ele alınmaktadır. Bu bölümde dinin yerine medeniyeti sistemleştirerek seküler kutsallarla medeni/barbar üzerinden yeni bir tansif gerçekleştiren Batı’ya karşı Müslüman zihnin İslamiyet’i yeniden yorumlama biçimi incelenmektedir. Geleneksel kavram ve kurumların işlevsiz kaldığı bu dönemde Müslüman zihnin Batılı kavramları ele alarak yeni bir

İslamlaşma süreci başlattığı iddia edilmektedir. Bu süreçte Batılı devletlerin medeniyetin tekliği ve evrenselliği iddialarına karşın İslam Medeniyeti kavramsallaştırmasının anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu süreçte İslami inşa hareketleri, kurumsal olarak Hilafet makamı, kavramsal olarak da İslam dünyası jeopolitiği üzerinden ittifak-ı İslam siyaseti ele alınmaktadır. Bu dönemde gerçekleştirilen İslamlaşma hareketleri “*Medeniyeti İslamlaştırma*” olarak tanımlanmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü Müslüman zihnin Birinci Dünya Savaşı’nın ardından bir önceki dönemin kavramsallaştırmaları ve kurumlarının ortadan kalkmasıyla yeni bir kriz karşı karşıya kaldığı iddia edilmektedir. Elleriindeki tek bağımsız otoriteyi kaybeden Müslüman zihin, kendisini yeni baştan tamamlamak suretiyle yeni bir tecdit ve ıslah sürecine girmiştir. Bu dönemde üstten ve otoriter bir şekilde kurumsallaşan modern devlet sistemiyle karşı karşıya gelen Müslüman zihnin, bu sistemin dönüştürücü ve tasfiye edici özelliğine karşın içe kapanmak suretiyle cemaatleşmek durumunda kaldığı ifade edilmektedir. Medenileştirmenin yerini modernleştirmenin aldığı bu dönemde İslami hareketin halk arasında örgütlenerek kendisini yeniden tanımladığı dile getirilmektedir. Bu dönemde Müslüman zihin modern devlet sistemine göre kendisini konumlandığı ve bu sistemin unsurlarına göre yeni bir İslamlaşma hareketleri meydana getirdiği savunulmaktadır. Bu süreçte meydana gelen yorumlamalar “*Modern Devleti İslamlaştırma*” olarak tanımlanmaktadır.

Üçüncü bölümde bölgesel anlamda İran devriminin etkileri küresel anlamda ise ideolojik düşüncenin yerini dini düşüncenin alması sonucu İslami hareketlerin yeni seyri ele alınmaktadır. Bu bölümde halktan ve yerel değerlerden kopuk bir surette kurumsallaşan rejimlerin sivil toplumda faaliyet gösteren İslamcılarla olan teması incelenmektedir. Bu dönemde İslami hareketler ile rejim karşılıklı etkileşimi ve bunun sonuçları üzerinde durulmaktadır. Halkın modern rejimlerle uyuşması noktasında arabulucu durumuna gelen İslami hareketler kendilerini bu noktada yeniden tanımlayarak demokrasiyi keşif süreci anlatılmaktadır. Bu dönemde İslami hareketlerin izledikleri anlayış “*Demokrasiyi İslamlaştırma*” olarak tanımlanmaktadır.

Dördüncü bölümde Arap baharı sonrasında kendilerini değişimin merkezinde bulan İslamcıların yeni süreçte yaptıkları yorumlamalar ele alınmaktadır. Cemaatleşerek içe kapalı ve rejim karşıtı olarak kendisini konumlandıran İslami hareketlerin bu dönemdeki dönüşümü incelenmektedir. Cemaatten siyasi partiye dönüşümün Tunus’ta Nahda Partisi üzerinden incelendiği bu dönemde İslamcıların iktidar kavramlarına yaklaşımı değerlendirilmektedir. Özellikle Arap dünyası için yeni bir sürecin başlangıcını temin eden bu sistemsal değişiklik

despotik rejimlere karşı kendisini muhalif ve tepkisel olarak tanımlayan İslamcılarının iktidara getirdikleri İslami dayanaklar üzerinden iktidar tecrübesi anlatılmaktadır. Bu dönemde meydana gelen İslami yorumlamalar “*İktidarın İslamlaşması*” olarak tanımlanmaktadır.

Araştırma dönemlendirme noktasında incelenmiş olsa da esasında “*iki bölüm*” olarak yazılmaktadır. İlk bölüm batı-merkezli uluslararası düzende Müslüman zihnin öteki olarak görüldüğü ve örgütlenmesini muhalif ve tepkisel olarak gerçekleştirdiği süreç olarak incelenmektedir. Bu süreçte medenileşme ve modernleşme siyasetlerine karşın içe kapanmak suretiyle kendilerine yol haritası belirleyen Müslüman zihin, Arap baharının ardından ötekilik kisvesinden çıkarak kavramları yeniden ele almayı hedeflemiştir. Bu dönemde Müslüman zihninde yapay bir surette yer alan kavramlara yerellik ve İslamilik kazandırılmaya çalışılırken, modernite ile meydana dengesizliğin ortadan kaldırılması amaçlanmış ve Müslüman zihne özgü yeni düzen arayışları kendisini göstermiştir. Bu araştırmanın Nahda Partisi’ne verdiği önem bu noktadan ileri gelmektedir.

Tarih, sosyoloji, ilahiyat, uluslararası ilişkiler gibi disiplinlerle doğrudan ilişkisi olan İslamcılık, bu çalışmada daha çok “*Siyasi Tarih ve Uluslararası İlişkiler*” bağlamında ele alınmaktadır. Osmanlı dönemi ve Osmanlı sonrası Ortadoğu ve Kuzey Afrika üzerine yoğunlaşan çalışma, bu bölgelerin siyasi tarihi ve dönüşümü çerçevesinde kaleme alınmıştır. İslamcılık gibi hacimli ve geniş konu, bu çalışmada 19. yüzyılda modernleşme anlamında merkez olarak ortaya çıkan İstanbul, Kahire ve Tunus’un siyasi dönüşümleri üzerinden incelenmektedir. Bu bağlamda bu tez siyasi tarihle alakası olduğu kadar uluslararası ilişkiler disipliniyle de doğrudan alakalıdır. Nitekim bu araştırma, dünya düzeni, uluslararası sistem ve batı-merkezlilik üzerinden İslami hareketleri ele almış ve bu noktada uluslararası ilişkiler literatürüne atıf yapmıştır.

Genel literatürde siyasi olarak incelenen İslami hareketlerin bu çalışmada entelektüel yönü de ayrıca vurgulanmıştır. Siyasi bağlamda Batı’ya karşı koyma ya da yeni sentezler meydana getirme amacıyla olan İslamcılarının bir diğer çabası da entelektüel noktada olmuştur. Nitekim İslamcılar, farklı dönemlerde Batılı kavramların halka aktarılması ve onların zihnine göre yeniden yorumlanması noktasında “*aracı rol*” üstlenmişlerdir. Gerek medeniyetin İslamlaştırılması noktasında gerekse halktan kopuk bir surette kurumsallaşan modern devlet sisteminin halk ile bağlantılarının kurulması noktasında İslamcılar önemli vazifeler üstlenmişlerdir. Bu çalışmada modernleşme süreci ile kopan avam-havas, elit-halk ilişkilerinin dengeye getirilmesi amacı özellikle incelenmektedir.

Bu çalışma, İslamcılık akımı ve siyasetini tarihi dönemlendirmek suretiyle incelemeyi hedeflemektedir. Bu bölgelerde İslamcılığın dönüşümünü dönemlendirme suretiyle ele alan bu çalışmanın bu noktadaki esin kaynaklarından birisi Fred Donner'ın "*Periodization as a Tool of the Historian with Special Reference of Islamic History*" (İslam Tarihine Özel Referansla Tarihçinin Bir Aracı Olarak Dönemlendirme) adlı çalışması olmuştur. Hodgson gibi İslam tarihini dönemlendirmek suretiyle araştırmayı hedefleyen Donner, İslamiyet'in kendi tarihini kendi dinamikleri ışığında dönemlendirilmesi gerektiğini önermiştir. İslam tarihinin dönemlendirilmesi gerektiğini öne süren bir diğer araştırmacı da İbrahim Halil Üçer'dir. Üçer, "*İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi*" adlı çalışmasında Batı'da yeniçağ, yakınçağ gibi dönemlendirmeler gibi İslam tarihi araştırmalarında da bu anlayışın takip edilmesini önermektedir.

Bu çalışmanın cevap vermeye çalıştığı bir diğer noktada İslamcılık akımını tanımlama ve adlandırma sorunudur. Müslüman zihin, Batı'da olduğu gibi iç dinamiklerinden dini ve itikadi olarak ciddi bir kırılma ve dönüşüm geçirmemiştir. Müslüman dünyanın ciddi dönüşüm ve kırılma süreçleri dışarıdan Batı etkisiyle meydana gelmiştir. Medenileştirme ve modernleşme kavramları altında meydana gelen dönüştürme hareketlerine Müslüman zihin tarafından gelen karşı çıkış ve tenkitler İslamcılık olarak genel bir tanıma tabi tutulmuştur. Dönemsel olarak meydana gelen İslami yorumlamalar dar bir kalıp etrafında tanımlanmış; ilerlemeci tarih anlayışı içerisinde İslamcılık olarak tanımlanmıştır. Örneğin Batılı sistem olan Tanzimat ve Cumhuriyet arasında kurulan ilerlemeci ilişki bir asırlık tarihsel süreçte meydana gelen yorumlamalara üstün körü olarak bakılmasına sebep olmuştur. Oysa Tanzimat ve Cumhuriyet arasında üstten ve despotik bir surette gerçekleştirilen Tanzimat düzeninin İslamiyet ile uyumlu hale getirilme çabaları ve yeni düzene göre inşa edilen İttihad-ı İslam siyaseti yer almaktadır. Bu çalışma bu örnekteki tarih yazımında Batılı kavramların merkezde olduğu anlayışın aksine İslami ıstılaha göre şekillenen yeni bir tarih yazımı yapmayı hedeflemektedir.

Modernitenin kendisini milat ve dönüm noktası kabul etmesi sebebiyle modernite ile başlatılan tarih okuması yalnızca modern dönemi değil İslam tarihini inceleme noktasında da Batı-merkezli bir anlayış takip etmiştir. Nitekim Abbasi dönemini altın çağ olarak tanımlayan tarih anlayışı, Abbasi sonrası süreci durağan ve karanlık olarak genel bir tasnif ile almıştır. Oysa bu dönemin ardından Müslüman dünyada Asya kavimlerinin kavramları ve anlayışları İslamileştirilerek Selçuklu ve Osmanlı gibi güçlü devletler kurulmuş; Müslüman zihin yeni kavramlar üzerinden kendisini yeniden inşa edebilmiştir. Bu bakış açısı, İslam tarihinde süreç

içerisinde meydana gelen tecdit, ıslah, ihya hareketlerinin göz ardı edilmesine ve anlaşılmamasına sebep olmuştur. Modern dönemde de karanlık ve gericilik ile itham edilen İslami hareketler bu zihin dünyasının ürünü olarak meydana gelmiştir.

İslamcılık literatüründe öne çıkan Olivier Roy ve François Burgat gibi araştırmacılar İslamcılığı sabit bir siyaset ve ideoloji olarak ele almaktadırlar. Örneğin modern devlete karşı gelişen ıslah hareketlerini modern devlet merkezli alan Olivier Roy, ‘90lı yıllarda İslamcılığın iflasını ve dönüşümünü ilan etmiştir. İslamcılığı ıslah ve ihya hareketlerinden bağımsız düşünen Roy, bu dönüşümü adlandırma adına Asef Beyat’ın Post-İslamcılık kavramını kullanmıştır. Bu çalışma İslamcılık için kullanılan “*iflas etmek, hükmünü yitirmek, dönüşmek*” gibi ifadelerden farklı olarak yenilenme dönemi ya da bir nevi içtihad dönemi gibi kavramları kullanarak İslamcılığı ele almayı hedeflemektedir.

1980li yıllardan itibaren İslam tarihine yaklaşımın değişmesi sonucunda İslam tarihi farklı bakış açılarıyla yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. İlerlemecilik anlayışıyla Batılı kavram ve kurumların merkeze alınarak inşa edilen tarih anlayışında kendisine ancak karşıtlık üzerinden yer bulabilen İslami hareketler, bu kavramların işlevsizleşmesinin ardından yeniden ele alınmıştır. Oryantalist Batılı tarihin bakış açısının aksine ele alınan tarih anlayışında *Marshall Hodgson, Thomas Bauer, John Esposito, John Obert Voll* gibi isimler İslam tarihine farklı yaklaşımlar gerçekleştirirken Müslüman dünyada *Malik bin Nebi, Fazlurrahman, Cabiri* gibi entelektüeller Batılı kavram ve tarihi yeniden ele alarak yeni bir bakış açıları kazandırmayı hedeflemişlerdir. Türkiye’de *İsmail Kara, Alev Erkilet, Cemil Aydın, Akif Emre, Bedri Gencer, Mehmet Ali Büyükkara* gibi araştırmacılar, İslamcılık akımına Batı-merkezli bakış açısının dışında yeni bir bakış açısı kazandırılmasını hedeflemişlerdir. Bu çalışma ismi geçen araştırmacıların İslamcılığa bakış açıları ışığında şekillenmiştir.

İslamcılığın kendisine ait köklerini ve metodunu anlama adına tarihsel süreçte meydana gelen İslamlaşma metotları ve hareketlerinin anlaşılması önemlidir. Müslüman ben idrakinden gelen bakış açısı ve tepkilere göre şekillenen tecdit ve ıslah hareketlerinin anlaşılması, modern dönemde moderniteye karşı geliştirilen bakış açısını da anlamaya yardımcı olacaktır. Nitekim dikkatli bakıldığında Müslüman zihnin kriz dönemlerinde verdiği tepki ve başvurduğu çözüm yolları değişmemiş yalnızca krizin öznesi ve niteliğinde farklılıklar kendisini göstermiştir. Bu durumun anlaşılması adına tarihsel süreçte Müslüman zihnin oluşumu, inşa yöntemi ve krizden çıkış yolları örnek olarak verilecektir.

Müslüman Zihin Dünyasının Oluşum Süreci

Arap yarımadasında vahyin rehberliği ve Peygamber'in üstatlığı ile az sayıda insan ile başlayan İslami örgütlenme bu sürecin sonunda devletleşme tecrübesi yaşamıştır. Bu süreçte yaşana tecrübe ve ortaya konan yöntem, çağlar üstü bir hüviyet kesbederek Müslüman zihin dünyasının temel referans noktasını teşkil etmiştir. Bu süreçte oluşan tevhid merkezli anlayış, Müslümanların Allah, tabiat ve insan ile kurduğu ilişkinin esasının oluştururken, Müslümanlara da kendilerine özgü bir ben-idraki kazandırmıştır. Bu bağlamda İslamiyet ilk örgütlenme sürecinde ilk olarak birey düzeyinde ardından da toplum düzeyinde yeni bir profil meydana getirmiştir. Meydana gelen bu ilk profil, İslamiyet'i diğer dinlerden ayıran temel unsurlardan olmuştur. Nitekim doğrudan pozitif tarih şahsiyeti olan Peygamber ve onun sahabeleri, vahyi doğrudan hayatlarına tatbik etmek suretiyle kendilerinden sonraki insanlar için ilham kaynağı olmuşlardır.

Peygamber aracılığıyla vahiyden derslerini alan Müslümanlar, tevhidi bakış açısıyla birey düzeyinde akıl, kalp ve ruh birliği gerçekleştirmek suretiyle yeni bir zihin ve anlam dünyası kazanmışlardır. Birey düzeyinde meydana gelen bu tevhidi metot, Peygamber döneminde farklı kavram ve anlayışların da tevhidi bir şekilde yeniden ele alınarak İslamlaşmasını sağlamıştır. Bu dönemde Arap adetleri ve önceki semavi dinler vahiy yoluyla tevhidi bir anlayış kazanarak İslamiyet'in ilk kurumsallaşmasının teşkil etmişlerdir. Tevhidi nazar birey düzeyinde akıl, kalp, ruh ve sair insani latifeleri ittifak ettirirken, toplumsal düzeyde de efendi, köle, Hristiyan, Yahudi ve pagan dinlerine mensup insanları aynı otorite içerisinde yaşamalarını temin etmiştir. Eşyanın ve varlığın tevhid yoluyla yeniden tanımlanması sonucunda meydana gelen İslami örgütlenme metodu çağlar üstü bir şekilde ele alınmış; Müslümanların kriz süreçlerinde başvurdukları model olmuştur.¹

Müslümanların ilk andan itibaren sahip oldukları yöntem ve bakış açısı Kuran'dan ve sünnetten mülhem olarak ortaya çıkmıştır. Hicaz bölgesinde Peygamber'in rehberliğinde ilk örgütlenmesini gerçekleştiren Müslümanlar “*vahiy merkezli*” bir kurumsallaşma gerçekleştirmişlerdir. İlk kurumsallaşma sürecinde güçlü bir devlet ya da köklü bir imparatorluk yerine merkezi bir siyasi gücü olmayan Arap kavminde kurumsallaşan İslamiyet yeni bir toplum inşa etmiştir. Bu inşa süreci gerek birey gerek toplum düzeyinde Müslümanlar için model teşkil etmiştir. Çağlar üstü bir hüviyete sahip olan bu dönem, Müslüman zihin

¹ Bu çalışmanın esasını oluşturan “*İslamlaşmak*” kavramı Fazlurrahman'a göre Peygamber döneminden itibaren başlamıştır. Ona göre İslamiyet, tevhid metodu ile dönemin kavramlarının ve anlayışlarının tevhide göre yeniden ele alınması sonucu kurumsallaşmıştır. Günümüzde tarihselcilik olarak da bilinen anlayış için Bkz. Fazlurrahman, **İslami Yenilenme: Makaleler 1**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara 2018.

dünyasının beslendiği en önemli unsur olmuştur. Nitekim diğer dinlerin aksine İslam Peygamberi pozitif tarih şahsiyeti olarak kendisine vahyolunan dini tebliğ etmiş ve dini pratiği bizzat kendisi göstermiştir. Süreç içerisinde farklı isimlerle adlandırılan metotlar sayesinde Müslümanlar gerek aksiyon gerekse reaksiyon süreçlerinde bu süreçten mülhem olarak yeni inşa hareketlerine girişmişlerdir.²

Kuran'ın en temel unsuru olan tevhid, Müslümanların zihinsel özgünlüğünün en önemli parçasını oluşturmaktadır. Nitekim Kuran'ın ilk nüzul döneminden itibaren Müslümanlar belirli bir kurum ya da sınıfa bağlı olmadan doğrudan Allah'a iman suretiyle yeni bir kimlik inşası meydana getirmişlerdir. Bu durum Müslüman anlayışının da özgünlüğü meydana getirmiştir. Nitekim İslamiyet zihniyet olarak ırk, sınıf, kabile ayırmaksızın yeni bir eşitlik anlayışı getirmiş ve üstünlüğü imanî bir surette yeniden tanımlamıştır. Bu bağlamda yaratıcı ile aklı, kalbi, ruhu vasıtasıyla doğrudan irtibata geçebilme kabiliyeti kazanan insan unsuru kendisini daha zengin bir anlam dünyasında tanımlamıştır. Allah tarafından "*Arzın Halifesi*" olarak tanımlanan insan, İslamiyet ile yeni bir hiyerarşik düzen kazanmış ve bu anlayış Müslüman davranışının temelini teşkil etmiştir.³

Müslümanları otorite ve örgütlenme bağlamında özgün kılan vahiy merkezli kurumsallaşma otoritenin tanımlanma şekline de sirayet etmiştir. Nitekim Müslümanlar ilk andan itibaren herhangi bir hükümdar ya da güçlü bir otorite tarafından şekillendirilmemiş doğrudan vahiy yoluyla hareketlerini inşa etmişlerdir. Bu bağlamda Müslümanlar dönüştürülen olmaktan ziyade "*inşa eden ve dönüştüren*" bir karakter ile faaliyet göstermişlerdir. Bu bağlamda otorite doğrudan "*Allah ile tanımlanmış*" ve merkezde kurumdan ziyade değerler sistemi yer almıştır. İlk tesis edilen otoritenin Allah'ın dolaysız idaresi olarak adlandırılması, hiyerarşinin Allah adına oluşması ve kamu yararının Allah'ın adıyla kurumsallaşması bu durumu göstermektedir. Nitekim ilk İslam otoritesinde kamu,

² Arap kavmi İslamiyet'e kadar güçlü bir merkezi otorite inşa edememiştir. Kabile anlayışı çerçevesinde kurumsallaşan Araplar, devlet anlayışını ilk olarak Peygamberin rehberliği ile gerçekleştirebilmişlerdir. Bu süreçte meydana gelen vahiy merkezli devlet kurumsallaşması için Bkz. Muhammed Abid El-Cabiri, **Arap Siyasal Aklı**, Çev. Vecdî Akyüz, Mana Yayınları, İstanbul 2020.

³ Vahyin inşa ettiği zihin ve birey aynı zamanda özgün bir ben idraki de inşa etmiştir. Müslümanlar sahip oldukları ben idraki ile hareket etmişler ve doğrudan tevhidi bir anlayışla kendilerini tanımlamışlardır. İnsanın anlam dünyasının temelini oluşturan "*Allah, Tabiat, İnsan*" kavramlarının merkezine tevhidi koyan Müslümanlar çağlar içinde tutarlı bir zihin dünyasına sahip olmuşlardır. Müslüman ben idraki için Bkz. Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetlerin Ben İdraki**, Küre Yayınları, İstanbul 2018.

Allah'ın hazinesi, Allah'ın ordusu gibi isimlerle tanımlanmış; kurumsallık bu anlayış neticesinde meydana gelmiştir.⁴

İslamiyet, ilk zuhur ettiği Arap yarımadasında Peygamberin rehberliğinde buradaki kavramları tevhidi bakış açısıyla ele almak suretiyle kurumsallaştı. Kuran'ın ilk muhatapları “*inanmış bir toplum*” meydana getirmiş ve bu toplum İslamiyet'in ilk rol modelini teşkil etmiştir. Nitekim Mekke sürecinde baskıya maruz kalıp hicret etmek durumunda kalan Müslümanlar, Medine'de yeni bir inşa hareketine girişmişlerdir. Mekke döneminde putperestliğe karşı müdafî konumunda olan Müslümanlar, Medine'de yeni bir otorite inşa ederek kurumsallaşmışlardır. Peygamberin liderliğinde kurulan ilk siyasi yapı tevhidi normlarla kurulmuş ve Müslümanlara bu noktadan ilham kaynağı olmuştur. Medine'ye göç eden Müslümanların, burada bulunan Yahudi, Hristiyan ve putperestlerle siyasi bir sözleşme meydana getirmesi, Müslümanların gidilen bölgelerdeki tutumları adına modellik sunmuştur. Bu bağlamda Müslümanların temel kimlikleri ve davranış şekilleri büyük oranda Peygamber döneminde belirlenmiş; bu anlayış şekli “*sünnet*” olarak Müslümanlar tarafından sistemleştirilmiştir.⁵

İslamiyet'in oluşturduğu temel anlayış dikkate alındığında Kuran, ortaya ıslah edici bir anlayış ortaya koymaktadır. Kuran'ın Hristiyanlık ve Yahudiliğin tahrif edilmiş anlayışını “*tashih etme*” iddiası ve semavi dinleri tevhid nazarıyla yeniden ifade etmesi Kuran'ın ıslah edici özelliği arasında gösterilebilir. Öte yandan Mekke toplumunda sistemleşmiş adaletsiz yapıya getirmiş olduğu ıslah edici yöntemler İslamiyet'in ana hatlarının oluşmasını sağlamıştır. Kuran'ın Müslümanlara gösterdiği ıslah edici hedef ve anlayış süreç içerisinde Müslümanlarda “*dünyayı ıslah etme*” hedefi doğurmuş ve ilk kurumsallaşma sürecinden itibaren Müslümanlar bu anlayışla dünyanın çeşitli yerlerine dağılmışlardır. Kurani bir hedefle hareket eden Müslümanlar belirli bir hedef ve anlayış içerisinde hareket etmiş; karşılaşılan toplumu Müslümanlaştırmak yoluyla ıslah etmeyi düşünmüşlerdir.⁶

⁴ İslamiyet'in ilk andan kurumsallaşmasında “*Allah adına*” yapılan tebliğ faaliyetleri sonucunda Allah'ın hükümlerini kavramı ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konuda Peygamber'in bir kabile reisi ile sohbeti örnek olarak gösterilmektedir. İslamiyet'i kabul eden kabile reisi İslam Peygamber'ine sen bizim hükümdarımızsın sözlerine karşılık Peygamber, “*Hükümdar Allah'tır, ben değil*” cevabını vermiştir. Bkz. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 70.

⁵ El-Cabiri, **Arap Siyasal Aklı**, s. 74-90.

⁶ Fazlurrahman'ın dile getirdiği “*yeryüzünü ıslah etme*” misyonu elde eden Müslümanlar, yeryüzünü ıslah edip, bozulmayı ortadan kaldırmayı hedeflemektedirler. Kuran'ın gösterdiği bu hedef doğrultusunda hareket eden Müslümanlar, bu hedefi cihad kavramı etrafında gerçekleştirmişlerdir. Kuran'ın ilk andan itibaren ortaya koyduğu ıslah hedefi için Bkz. Fazlurrahman, **İslami Yenilenme: Makaleler 1**, s. 78-80.

Kuran'ın ilk andan itibaren kendisine tabi olanları hayra çağırması İslam toplumunun yeni oluşan kimliğinin temelini oluşturmuştur. Kuran'ın ilk muhatapları olan sahabeler, Kuran'ın mesajı ve Peygamberin üstatlığı ile yeni bir hedef kazanmışlardır. Bu duruma ayetlerden misal olarak *“Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardandır”*⁷ ayeti gösterilebilir. “Doğruluk, adalet, iyi” gibi kavramların tevhidi bir metotla yeniden tanımlanması Müslüman toplumda tezahür etmiş; vahye mazhar olan bu toplum bireysel ve toplumsal olarak ciddi seviye atlamıştır. Kuran tarafından tanımlanan bu toplumu hayra davet eden bir başka ayet olan *“İçinizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir”*⁸ ifadelerini içermektedir. Bu bağlamda ele alındığında İslamiyet, bireye ve topluma bakan birçok ayetleriyle yeni bir kimlik inşası gerçekleştirmiş ve çağlar üstü olabilecek toplumsal normlar ile ders vermiştir.

Müslümanların zihin dünyalarında kavramlarla birlikte mekân da ayrıca önem kazanmıştır. Mekân algısı olarak belirli bir bölge ya da coğrafyayı merkez kabul edip mekânsal bir öteki meydana getirmeyen Kuran, Müslümanların gidilen yerleri dönüştürmesi bağlamında tevhidi bir ders vermiştir. Bu tevhidi ders Müslüman kurumsallaşması bağlamında Kuran'da geçen *“Doğu da Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır”*⁹ ifadeleri dünyanın Allah'a ait tek bir mekân olarak idrak edilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda ele alındığında Müslümanlar gidilen yeni bölgelerde tevhidi bir nazarla gitmişler ve merkez-taşra ilişkisi oluşturacak bir düzen meydana getirmemişlerdir. Müslümanlar ilk yayılma süreçlerinde gittikleri yeni yerlere Allah'ın mülkü olarak bakmışlar ve buraları içselleştirebilmişlerdir.

Müslüman zihin dünyasının oluşumunda bir diğer önemli unsur da adalet olmuştur. Nitekim İslamiyet'in bir diğer önemli iddiası adaletin sağlanması ve bu bağlamda düzenin inşa edilmesi olmuştur. Temel bir unsur olarak Müslüman zihninde yer eden adalet kavramı, Müslümanların süreç içerisinde giriştikleri inşa hareketlerinin temelini de teşkil etmiştir. Kuran'ın nüzulünde adaletin önemini anlamak adına *“Biz peygamberlerimizi apaçık delillerle gönderdik ve insanların adâleti ayakta tutmaları için beraberlerinde de kitabı ve adâlet terazisini indirdik”*¹⁰ ayeti misal olarak gösterilebilir. Kuran'ın getirmiş olduğu toplumsal kapsayıcı adalet anlayışı *“Şüphesiz Allah size emânetleri ehline vermenizi ve insanlar*

⁷ Al-i İmran 3/114.

⁸ Al-i İmran 3/104.

⁹ El-Bakara 2/115.

¹⁰ Hadid 57/25.

arasında hükmettiğinizde adâletle hükmetmenizi emrediyor”¹¹ ayetinde tezahür etmiştir. Kuran’ın bir başka adalet anlayışı “Ey iman edenler! Kendinizin, ana-babanızın ve yakın akrabanızın aleyhinde bile olsa, Allah için doğru dürüst şahidlik yaparak, adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun! Hakkında şahidlik yaptığınız kimse zengin de olsa fakir de olsa böyle davranın”¹² ayetinde açıkça dile getirilmiştir.

Kuran’ın oluşturduğu düzende merkezde olan adalet kavramı yalnızca Müslümanlar ya da belirli bir topluluk için nazil olmamıştır. Müslümanların ilk andan itibaren farklı toplumlar ile münasebetler noktasında da adaleti gözetilmesi tavsiye edilmiştir. Bu noktada *“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan ve adâletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz öfke, sakın sizi adâletsiz davranmaya sevk etmesin!”¹³ ayetinin anlaşılması önemlidir. Adaletin uygulanması noktasında teşvik edici bir üslup takip eden Kuran, Müslüman olmayan toplumlar karşısında izlenilmesi gereken anlayışı da tayin etmiştir. Bu anlayış kendisini “Allah, dininizden dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kâfirlere iyilikte bulunmanızı ve mümkün olduğunca onlara adâletli davranmanızı yasaklamaz. Hiç şüphesiz Allah, hak ve adâlet konusunda titiz davrananları sever”¹⁴ ayetinde kendisini göstermiştir. Bu ayetler Müslüman zihninin farklı unsurlarla bir arada yaşaması noktasında temel referans noktaları olmuştur.*

Müslümanların Krizlere Karşı Geliştirdiği Yöntemler

İslam tarihi kendi içerisinde birçok krizi, çatışmayı ve belirsizliği barındırmaktadır. Bu kriz süreçleri Müslüman ben idrakinden ve zihninden gelen çözümlemelerle aşılmış ve Müslümanlar süreç içerisinde birçok inşa hareketleri geliştirmiştir. Dini ve dünyayı ilk olarak Peygamberin rehberliği sayesinde öğrenen Müslümanlar, bu rehberliği çağlar üstü bir anlayış ile yorumlamışlardır. Bu bağlamda metin merkezlik anlamında Kuran-ı Kerim’i kendilerine esas kaynak olarak ele alan Müslüman zihin; Peygamber’i ve onun davranışlarını da başvurulacak model olarak görmüştür.

Müslümanların ilk yayılma süreçleri yalnızca siyasi ve askeri olarak değil aynı zamanda ilmi ve entelektüel olarak da meydan okumayı beraberinde getirmiştir. Bu meydan okumalar yeni krizleri ve arayışları da beraberinde getirmiştir. İlk yayılma dönemlerinde eski medeniyet havzalarında karşılaşılan yeni kavram ve kurumlar, Müslüman zihni meşgul etmiş ve bu dönemde zihinsel krizler meydana gelmiştir. Bu yayılma süreçlerinde Müslümanların

¹¹ Nisa 92/58.

¹² Hucurat 49/4.

¹³ Nisa 92/135.

¹⁴ Mümtetine 60/8.

hâkim süreçte ele aldıkları kavramlar İslami bir surette yeniden yorumlanırken, bu meydan okumalara karşı Müslüman zihin yeni sentezler meydana getirmiştir. Bu sentezler kendisine özgü hareketler ve anlayışların meydana gelmesine olanak sağlamış ve İslam dünyasında 11. yüzyıla kadar entelektüel canlılık kendisini göstermiştir.

Müslümanların ilk yayılma süreçlerinde eski medeniyet havzalarıyla girdiği etkileşim sonucunda meydana gelen sentezler süreç içerisinde farklı bir seyir izlemiştir. Bu sentezlerin İslamiliği ya da dini söylemle istikameti süreç içerisinde tartışma konusu olmuştur. Özellikle Abbasilerin girdiği siyasi krizin sonrasında yeniden yapılanmaya duyulan ihtiyaç kendisini entelektüel seviyede de göstermiştir. Bu dönemde yayılma döneminden farklı olarak İslami olanı ihya etme ya da özüne döndürme olarak adlandırılabilir korumacı dönem başlamıştır. Bu dönemle birlikte “*yeniden İslamlaşmayı*” temin edecek İslamiyet’e özgü metotlar zuhur etmişlerdir. İlk dönemlerde dönüştürmenin ve İslamileştirmenin metodu olarak ele alınan tevhid anlayışından bu süreçte dinin yeniden ihyası için istifade edilmiştir.¹⁵

Hâkim süreçte karşılaşılan medeniyet havzalarından özgün bir Müslüman kimliği inşa eden Müslümanlar, bu süreçte bu kimlikte oluşan İslamiyet’e aykırı ve muzır olarak görülen noktaların tasfiyesi noktasında çaba sarf etmişlerdir. Bu çabanın sonucunda “ıslah, tecdit, ihya” gibi kavramlar meydana gelmiş; Müslümanlar yeni kavram ve kurumları bu metotlar doğrultusunda ele almışlardır. Bu süreçle birlikte İslami olanı yeniden inşa etme adına Kuran ve sünnetin yeri yeniden ele alınmıştır. İslami olanı inşa etmeyi İslami olanı muhafaza etmek suretiyle gerçekleştirmeyi hedefleyen Müslümanlar, süreç içerisinde dine karşı gelişen tehditlere bu surette karşı koymayı hedeflemişlerdir. Müslümanların kriz süreçlerinde geliştirdikleri bu metotlar, aynı hedef doğrultusunda gerçekleştirilmişse de yöntem olarak farklılık göstermişlerdir.¹⁶

Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen bu metotlardan tecdit kavramı hadis-i şerife istinat etmesi¹⁷ sebebiyle görece daha öne çıkmıştır. İslamiyet’in metne bağlı bir din olarak sistemleşmesinin tezahürü olarak zuhur eden tecdit hareketleri, temel tanım olarak dinin esasına göre yenilenmeyi temin etmek olarak tanımlanabilir. Nitekim gerçekleştirilen tecdit hareketleri, dine yeni bir anlayış katmaktan ziyade Kuran ve sünnet rehberliğinde dinden

¹⁵ Süreç içerisinde karşılaşılan krizlerle baş etme hedefi sonrasında sistemleşen metotları anlamak için Bkz. Halil İbrahim Yenigün, “Öze Dönüş: Islah, Tecdid ve Diriliş İçin”, **Nida Dergisi**, S. 162, Şubat-Aralık (2014), s. 32-46.

¹⁶ Lütfi Sunar, “Islah: Eskiye Dönüştürüp Yeniye Kurmak”, **ISLAH: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim**, İlem Yayınları, Edt. Lütfi Sunar; Büşra Bulut, Ankara 2020, s. 2.

¹⁷ İlgili hadis “*Şüphesiz Allah, her yüzyılın başında bu ümmete dini işlerini yenileyecek bir müceddit gönderecektir*” Bkz. Ebu Davud, “Melahim” 1.

hurafeleri tasfiye etmek suretiyle yenilenmeyi hedeflemişlerdir. Korumacı bir tepki olarak değerlendirilebilecek bu hareketler dini dışarıdan dönüştürmek ya da Kuran ve sünnete aykırı bir şekilde gelişen siyasi ve fikir akımlarına karşı cevap verme amacıyla gerçekleşmişlerdir.¹⁸ Dinin aslına döndürülmesi adına girişilen bu hareketler, dönemin şartlarına göre yeniden İslamlaşmanın temin edilmesi adına mücedditlerin rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. Tecdit hareketleri ulema tarafından değil idareciler tarafından da gerçekleştirilmiş; tarihsel olarak bu kavram geniş bir surette kullanılmıştır.¹⁹

Müslümanların geliştirdikleri bir diğer metot ıslah kavramı olarak adlandırılmıştır. Geniş bir kullanıma sahip olan bu yöntem, İslamiyet'in genel anlayışı olarak da ele alınabilir. Nitekim "*fasit*" olanın karşıtı olan ıslah kavramı Peygamberlerin vazifesi olarak görülmüş; Müslümanlar bu kavramı aslî bir unsur olarak ele almışlardır. Tarihsel süreç içerisinde tecdit ve ıslah kavramları birbiri yerine kullanılmış olsa da ıslah kavramı tecdide göre daha kapsayıcı bir anlama sahiptir. Nitekim toplumsal olarak ele alındığında bozulmuş, fesada uğramış olanın yeniden düzenlenmesi olarak tanımlanan ıslah anlayışı kavramsal olarak da kullanıma sahiptir.²⁰ Müslümanların tarihsel süreç içerisinde karşılaştıkları yabancı kavramları tanzim etmesi noktasında ıslah metodu kendisini birçok noktada göstermiştir. Örneğin tasavvufun aşırı içe dönük ve sünnete aykırı durumlarının Müslüman ilim adamları tarafından yeniden ele alınarak düzenlenmesi ıslah durumuna bir örnektir. Bu bağlamda ele alındığında ıslah fikri farklı kavram ve anlayışın Müslüman zihin dünyasına uygun haline getirilmesi olarak da tanımlanabilir.²¹

Müslüman metotlarından öne çıkan ihya kavramı, daha çok ilmi anlamda kendisini göstermiştir. Kelime anlamı olarak hayatlandırmak, canlandırmak anlamına gelen kavram durağanlığa ya da işlevsizliğe girmiş İslamiyet'in yeniden canlanmasını temin etme çalışmalarını belirtme adına kullanılmıştır. İlk olarak medeniyet havzalarında meydana gelen aşırı sentezci yapıda etkisini kaybeden İslamiyet'in yeniden canlandırılması ile başlayan süreç birçok Müslüman âlimlerin müdahalesiyle karşılaşmıştır. İslamlaşma metotlarında olduğu gibi

¹⁸ Müslüman zihin dünyasında önemli bir noktada bulunan tecdit kavramı, İslamiyet'in kriz süreçlerinde öne çıkan metot olmuştur. Tarihi süreçte bu hareketleri gerçekleştiren şahsiyetler müceddid olarak tanımlanmıştır. Mevdudi'ye göre Ömer bin Abdülaziz, Dört İctihat İmamı, İmam Gazali, İmam Rabbani gibi şahsiyetler bu tanım içerisinde ele alınmıştır. Tecdid ve müceddid kavramları için Bkz. Ebu'l-Âla El-Mevdudi, **İslam'da İhya Hareketleri**, Çev. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.

¹⁹ Tahsin Görgün, "Tecdit", **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.40, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 234-238.

²⁰ Sunar, "İslah: Eskiye Dönüştürüp Yeniye Kurmak", s. 6-7.

²¹ İslah kavramı Müslüman ilim adamları tarafından özellikle ele alınmış; İslamlaşmanın esasını teşkil etmiştir. Nitekim tarihsel süreç içerisindeki İslamlaşma kavramı, ıslah hareketleri sonucunda meydana gelirken, tevhid metodunun o çağa uygun bir şekilde gelişmesini de temin etmiştir. İslah hareketlerinin genel özellikleri için Bkz. Fazlurrahman, **İslami Yenilenme: Makaleler 3**, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara 2018, s. 44-52.

Kuran'dan ilham almak suretiyle Müslüman bir toplum ve idare meydana getirme amacıyla olan Müslümanlar, dinin canlanması adına farklı dönemlerde bu hareketi gerçekleştirmişlerdir. Bu hareketi diğerlerinden ayıran en önemli özellik muhafazakâr bir anlayışla gerçekleştirilmesidir. Nitekim ihya hareketleri İslamiyet'i koruyucu bir şekilde değişimi hedeflemektedir. Yöntem olarak Kuran ve sünnet merkezli bir anlayış geliştiren Müslümanlar, karşılaşılan sorunun niteliğine göre tecdit, ıslah, ihya gibi metotlarla çözüm arayışına girişmişlerdir.²²

Müslümanların krizden çıkma metodunun daha iyi anlaşılması adına Hristiyanlık metodunun da anlaşılması önemlidir. Nitekim ortak coğrafyada birbirini sınırlayan ve aynı zamanda tanımlayan bu iki dinin metotları dinlerin temel karakteristiğine göre şekillenmiştir.²³ Hristiyanlık dini İslamiyet gibi ilk andan metin merkezli ya da Peygamberin rehberliğinde gelişmemiştir. Dönemin hâkim olan cereyanı ve kurumsallığına göre şekillenen Hristiyanlık bu bağlamda “*reform*” geleneği içerisinde dönüşümünü gerçekleştirmiştir. İlk andan itibaren dışarıdan dönüştürülmeye müstait şekilde gelişen Hristiyanlık, süreç içerisinde dönüşümünü kendisini reforme ederek gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda ilk ciddi oluşumunu Roma'nın kurumsal yapısı etrafında şekillendiren Hristiyanlık dönüşümünü de bu kurumsallığın dönüşümü etrafında gerçekleştirmiştir.²⁴

Hâkim Süreçte Gerçekleştirilen İslamlaşma Hareketleri

Müslümanlar, İslamiyet'in Arap yarımadasında kurumsallaşmasının ardından gerçekleştirdiği yayılma süreciyle hâkim unsur olarak yeni yorumlamalar geliştirmişlerdir. Taze ve zinde bir güç olarak yayılan İslamiyet, karşılaştığı kavram ve kurumlardan istifade etmek suretiyle yeni kurumsallaşmalara girişmiştir. Hint, İran, Mısır, Mezopotamya gibi

²²Mehmet Ali Büyükkara, “Tecdid, Islah, Reform”, **ISLAH: Çağdaş İslam Düşüncesinde Yenilenme ve Değişim**, İlem Yayınları, Edt. Lütfi Sunar; Büşra Bulut, Ankara 2020, s. 56-64.

²³ Bernard Lewis'e ait olan bu tanıma göre Helenistik miras üzerine kurulan bu iki din ve medeniyet, ortak İbrahimi ve Helenistik miras üzerinden gerek komşuluk gerekse düşmanlık üzerinden birbirlerinin kurumsallaşma süreçlerinde başat etken olmuşlardır. Bkz. Bernard Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, Çev. Ünsal Oskay, Kronik Yayınevi, İstanbul 2007, s. 26.

²⁴ Hristiyanlığın ilk kurumsallaşma sürecinden itibaren geçirdiği ilk ciddi sürecin sonucunda Roma İmparatorluğu Hristiyanlığı resmi din olarak kabul ederken, Hristiyanlık da paganlaşmıştır. İslamiyet'te olduğu gibi ciddi bir Peygamber tatbikatı ve metin merkezli bir dini hareket olamayan Hristiyanlık, dönemin hâkim kurumsallığı ve anlayışı içerisinde şekillenmiştir. Roma'nın yıkılışının ardından kilisenin otoritesi altında yeniden şekillenen Avrupa'da dönüşüm, kilisenin dini ve dünyevi otoritesine karşı gerçekleştirilmiş; Batı dünyası gelişimini bu kurumsallığı dönüştürmekle kazanmıştır. Bu bağlamda Hristiyanlık birçok kez dönüşüme maruz kalmış ve dönemin şartlarına göre yeniden şekillenmiştir. Hristiyanların kriz dönemlerinde gerçekleştirdiği reformasyon hareketleri Batı'da meydana gelen ve kimi zaman Hristiyanlığın çaresiz kaldığı ve içe kapandığı süreçler meydana gelmiştir. Özellikle modernite akımına karşı çaresiz kalan Hristiyanlık hem dönüştürerek hem de hâkim yerini ideolojilere kaptırarak başka bir forma bürünmüştür. Detaylı bilgi için Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık”, **DİVAN Dergisi**, S.2 (2000), s. 34-48. Bu konu ayrıca medeniyet başlığı altında detaylı olarak yeniden alınacaktır.

kadim havzalara giden Müslümanlar, buradaki yerel unsurlarla etkileşime geçmek suretiyle “*Müslüman kalarak*” yeni sentezler meydana getirmişlerdir. Bu dönemi inşa süreci olduğu kadar kriz süreci olarak da ele almak mümkündür zira İslamiyet’in ilk dönemlerinde ele alınan sorunların kapsamı genişlemiş; Müslümanlar yeni meydan okumalarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu çalışmanın temel tartışma konusu olan İslamlaşmak, karşılaşılan kavram ve kurumları dönüştürmeyi adına tarihten örnekler verilecektir.

Müslümanlar ilk yayılma süreçlerinde eski medeniyet havzalarında yeni kavramlarla karşılaşmışlardır. Farklı coğrafyalarda karşılaşılan bu kavramları yeniden ele alan Müslümanlar, tevhidi bir bakış açısıyla bu kavramlara yaklaşmışlardır. Kuran ve sünnet rehberliğinde kendilerine bir kimlik inşa eden Müslümanlar, bu kimliklerini muhafaza etmek suretiyle yeni değerlerle kaynaşmışlar ve yeni sentezler meydana getirmişlerdir. Gidilen yerin değerlerini tevhidi bir nazarla dönüştüren Müslümanlar aynı zamanda bu coğrafyanın değerlerinden de istifade etmeyi bilmişlerdir. İslamiyet’in siyasi ve ilmi olarak üstün olduğu bu süreçte yeni teşekküller ve anlayışlar meydana gelmiş; durağanlığa girmiş medeniyet havzaları yeniden canlanmışlardır. Bu süreçte Müslümanlar zaman ve mekândan bağımsız olarak kendilerine has bir metotla hareket etmişler ve özgün bir düzen inşa etmişlerdir.²⁵

İslamiyet’in yayılma sürecine girmesi ve yeni bölgelerle siyasi, kültürel ve ilmi olarak etkileşime girmesi İslamiyet için yeni krizlerin doğuşunu da beraberinde getirmiştir. Nitekim Peygamberin şahsi rehberliğinde gerçekleşen ilk kurumsallaşmanın ardından yayılma imkânı bulan Müslümanlar Irak, Şam, Mısır, İran gibi ilim merkezleriyle de etkileşime geçmişlerdir. Siyasi olarak bu bölgelerde otorite inşa eden Müslümanlar, dini ve ilmi olarak yeni meydan okumalarla karşı karşıya kalmışlardır. Nitekim kadim dini inanç ve geleneklere sahip olan bu bölgeler, İslamiyet ile karşılaştıklarında dini, kendi inanç ve anlam dünyalarına göre yeniden yorumlamışlar ve Müslümanlar ilmi olarak farklı bir kriz sürecine girmişlerdir. Gidilen yerlerde sistemleşme ve bu bölgelerde kök salma hedefinde olan Müslümanlar, karşılaşılan yeni ilim ve kültürleri İslamiyet metoduyla yeniden yorumlamışlardır. Bu yorumlama içerisinde Müslümanların ana gövdesini teşkil eden sahabelerden sonra tabiin ve tebei tabiinden olan müçtehitler ve ilim adamları bu kriz sürecinde Kuran ve hadisten mülhem olarak yeni ilmi teşekküller meydana getirmişlerdir. Bu dönemde İslamiyet’in içerisine girdiği krizin farkına varan Müslümanlar, İslamiyet’i gerek muhafaza etmek gerekse sistemleştirmek adına bugün dahi istifade edilen kelimeler, tasavvuf, fıkıh gibi İslami ekollerin meydana gelmesini sağlamışlardır. Bu metodu Peygamber’in sahabesinden gören bu dönemin

²⁵ Marshall Hodgson, *İslam’ın Serüveni I*, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021, s. 295.

Müslümanları, ilmi olarak ders halkaları inşa ederek ilmi bir gelenek ortaya çıkarmışlar; özgün ilmi teşekküllerin meydana gelmesini sağlamışlardır.²⁶

Müslümanlar, zihinsel olarak düştüğü krizin yanı sıra idari ve siyasi olarak da ciddi krizlerle karşı karşıya kalmışlardır. Gidilen yeni coğrafyalara fatih olarak giden Müslümanlar, bu bölgelerdeki idari sistem ve geleneklerden de istifade etmişlerdir. İslam tarihinde tartışmalı bir noktada ele alınan Emeviler, Müslümanların özgün inşa sürecine örnek olmuşlardır. Müslümanlar tarafından meşruiyeti sorgulanan ve birçok isyan ile karşı karşıya gelen Emeviler, gayri Müslim unsurlar ile görece ılımlı ilişkiler içerisinde olmuşlar ve onlara karşı tasfiye edici bir siyaset izlememişlerdir. Dâhili harplerle sarsılan Müslüman siyasi otoritesini yeniden inşa etme adına çaba gösteren Emeviler, Doğu Roma'nın önemli bir şehri olan Şam'ı kendilerine başkent olarak belirlemişlerdir. Bu süreçte Roma'nın idari yapısından etkilenen Emeviler, kendilerini “*melik*” olarak tanımlayarak yeni bir monarşi inşa etmişlerdir. İç savaş travmasından ve korkusundan²⁷ idari anlamda kabile siyaseti takip eden Emeviler, Arap aşiret siyasi anlayışını Roma bürokrasisi ile sentezlemek suretiyle yeni bir otorite inşa etmişler; bu süreçte Arap siyasi aklı adına önemli inşa hareketleri gerçekleştirmişlerdir.²⁸

İslamiyet'in inşa bağlamında krize girdiği bir başka dönem de Emevi sonrası dönemde meydana gelmiştir. Emevilerin takip ettiği kabileci anlayışa karşın daha kozmopolit bir sistem inşa eden Abbasîler de ellerinde belirsizliklerle dolu bir süreçle karşılaşmışlardır. Bu dönemde yeni bir yapılanma içerisine girmek zorunda olan Abbasiler, Pers bürokrasisinden istifade etmek suretiyle yeni bir devlet anlayışı inşa etmişlerdir. Hükümdarın Arap, vezirlerin İranlı olduğu bu yeni düzende daha önce birlikte otorite inşasında bulunmamış iki farklı

²⁶ İslamiyet'in yayılma sürecinde meydana gelen teşekkül süreçlerinde ön plana çıkan Miladi 8. yüzyıl Müslümanların kriz dönemi yaşadıkları sürecin yanı sıra entelektüel olarak ciddi seviye kazandıkları bir dönem olmuştur. İslamiyet'i tehlikede gören dönemin önde gelen ilim adamları kendi alanlarında ihtisaslaşmak suretiyle İslamiyet'e karşı gelen meydan okumaları bertaraf etmeye çalışmışlardır. İslam tarihinde önde gelen İmam-ı Azam Ebu Hanife, İmam Şafii, İmam Hanbeli, İmam Malik, Hasan Basri gibi şahıslar bu dönemde ilmi faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu süreçte meydana gelen entelektüel seviyeyi anlamak için Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller**, Çev. Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul 2021. Daha sonraki süreçte Ehli Sünnet olarak adlandırılacak içtihat hareketleri bu süreçte meydana gelirken; İslamiyet'in farklı ekoller altında yeni sürece uyum sağlaması hedeflenmiştir. Peygamber'den bu yana gelen ana gövdenin İslamiyet'i yorumlaması ile meydana gelen bu yorumlamalar “sevad-ı azam” tanımlamasıyla kendisini göstermiştir. Bu dönemde farklı etkileşimler sonucunda mutezile, müricie gibi İslami akımlar da meydana gelmiş; entelektüel gelişim ve meydan okuma farklı usulleri meydana getirmiştir. Bu dönemde meydana gelen İslami teşekküllerin genel özellikleri için Bkz. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi**, Çev. Osman Demir, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.

²⁷ Antony Black'a ait olan bu açıklamaya göre Emeviler'in takip ettiği despotik ve mutlakiyetçi siyasetin temelinde Müslümanlar arasında meydana gelen iç savaş yatmaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 44.

²⁸ Emevi Hanedanı her ne kadar İslam tarihi açısından tartışmalı olsa da gerçekleştirmiş olduğu kurumsallaşma ve fetih politikası sayesinde İslam topraklarını genişletmeyi başarmıştır. Emevilerin kurumsallaşma ve izledikleri siyaset için Bkz. Corci Zeydan, **İslam Uygarlıkları Tarihi I**, Çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

kavim Müslüman kimliği ile aynı otorite altında özgün bir yapı kurmuşlardır. İslamiyet'in merkezde olduğu bu anlayışta otorite yeniden tanımlanmış; krizden çıkış yılları aranmıştır. Özellikle İbni Mukaffa'nın yapmış olduğu uyarlamalardan yararlanan Abbasiler, bu süreçte Pers idari yapısının etkisinde yeni bir sistem inşa etmişlerdir.²⁹

Kavramların, kurumların ve geleneğin İslamileştirilmesi³⁰ kendisini Abbasilerin kurduğu devlette bariz bir şekilde göstermiştir. Emevi döneminde Roma etkisi altındaki Şam'ın yerine İran etkisi altındaki bölgelerde kurumsallaşan Abbasiler, kendi kültür ve anlayışlarını gösterecekleri Bağdat adında yeni bir şehir inşa etmişlerdir. Farklı kimlik ve kültürleri tek bir çatı altında harmanlamayı başarabilen Abbasiler, eski gelenekleri dönüştürerek İslamileştirmiş ve kültürel bir canlılık meydana getirmişlerdir. Bu dönemde İslamiyet yalnızca dönüştürücü olarak değil uzlaştırıcı olarak da yeni bir toplumun oluşmasını sağlamıştır. Nitekim Müslüman olmayan eski bölgesel dinin tabileri, Hristiyan cemaatler ve Yahudi tüccarlar bu otorite altında birlikte yaşamalarına imkân veren büyük bir imparatorluk anlayışı geliştirmişlerdir. Bu bağlamda ele alındığında Abbasiler, İslamiyet'in hâkim unsur olarak yeni coğrafyalarda gerçekleştirdiği etkinin anlaşılması adına önemli bir örnek teşkil etmektedir.³¹

Müslümanların farklı coğrafyada bulunan kavim, din, kültürleri bir araya getirerek oluşturduğu özgün yapı kendisini entelektüel seviyede de göstermiştir. Abbasiler döneminde ortaya çıkan etkileşim süreci sonucunda Müslümanları etkileyen önemli bir unsur Yunan felsefesi olmuştur. Etkileşimin yanı sıra bir meydan okuma ile karşı karşıya kalan Müslümanlar, kendilerine özgü metot ve anlayış üzerinden felsefeyi şekillendirmeyi amaçlamışlardır.³² Zira içerisinde birçok mitolojik unsurlar ve anlayışlar barındıran bu felsefe

²⁹ İbni Mukaffa'nın bu kurumsallaşma sürecinde oynadığı rol İslami kurumsallaşma adına önemlidir. Nitekim yalnızca Pers kültürü değil bölgenin eski ve farklı kültür ve inançlarına hâkim olan Mukaffa, bu değerlerin İslami otorite ve Müslüman zihin dünyasına uygun şekilde ele alınmasını sağlamıştır. İbni Mukaffa'nın bu dönemdeki rolü için Bkz. Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 48-50.

³⁰ Marshall Hodgson, Abbasilerin bu dönemde İslamileştirme siyaseti için "*Geleneğin İslamileştirilmesi*" kavramını kullanmıştır. Bu çalışmanın temel tartışma konusu olan İslamileşme kavramı Abbasi otoritesi altında birçok alanda kendisini göstermiştir. Nitekim Abbasiler, Emeviler'in yayıldığı alandan fazla bir alana yayılma siyaseti yerine bu bölgelerde kurumsallaşmayı ve bu bölgeleri İslamlaştırmayı hedeflemiştir. Abbasilerin kurumsallaşma ve İslamlaşma süreci için Bkz. Hodgson, **İslam'ın Serüveni I**, s. 299.

³¹ Marshall Hodgson, **İslam'ın Serüveni I**, s. 305-310.

³² Yunan felsefesi ve meşşailik olarak adlandırılan ilmi anlayış, Müslümanların keşfiyle birlikte yeniden canlanmıştır. Bu döneme kadar canlılığını ve dinamizmini kaybetmiş olan bu anlayış, yeniden yorumlanarak farklı bir formda insanlığın ilmi dünyasına yeniden kazandırılmıştır. Bu bağlamda Müslümanların felsefi yolculuğu ve felsefeyi ele alış biçimleri, durağanlığa girmiş olan kadim anlayışların anlaşılması noktasında da ufuk açıcı bir seyrinde olmuştur. Müslümanların zihin dünyasına göre yeniden şekillenen felsefe, özgün bir forma bürünerek dönemin entelektüel dünyasına önemli kazanımlar sunmuştur. Felsefi anlayışa tarihsel süreçte Müslümanların katkısı için Bkz. Ali Sami en-Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları İstanbul 2016.

anlayışı, tevhid süzgecinden geçirilmek suretiyle yeniden ele alınmıştır. Yunan felsefi unsurlarının Arapça karşılıklarını oluşturacak seviyede etkileşime geçen Müslümanlar, yalnızca dil olarak değil aynı zamanda terminolojik olarak da yenilik sağlamışlardır.³³ Yunan felsefesinin etkileri zihinsel olarak Müslümanları etkilemiş olsa da tevhidi nazar kaybolmamış ve felsefenin temel söylemleri tevhidi bir nazarla yeniden yorumlanmıştır. Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt, Kindi gibi filozofların eserlerinde bu durum kendisini göstermektedir. Örnek vermek gerekirse Kindi'nin Aristo'nun metafiziğinde ilk faili "*Hakk*" olarak tanımlaması ve İbni Rüşt'ün Platon'un şerhlerinde geçen tanrıları, melekler olarak tanımlaması bu metodun örneklerindendir. Bu bağlamda ele alındığında Müslümanlar yalnızca siyasi olarak değil ontolojik olarak da üstün bir devirde kavramlara yaklaşmış ve belirli metot ile bu kavramları dönüştürmeyi amaçlamışlardır.³⁴

Yeniden Yapılanma Sürecinde İslamlaşma Hareketleri

Batılı bir surette ele alınan tarih anlayışı Abbasiler'i merkeze alan bir tarih okuması içerisinde gelişmiştir. Bu durumu Thomas Bauer *Müphemlik Kültürü ve İslam* isimli kitabının giriş kısmında "*Bu kitabın amaçlarından biri, İslam'ın altın çağ geçirip izleyen devrede durakladığına ve çöktüğüne dair retoriğe yüz vermemek*"³⁵ sözleriyle dile getirmiştir. Bu tarih okumasında kadim medeniyet havzaları değerleri merkeze alınmış; bu değerlerin bitmesiyle İslamiyet'in de canlılığını kaybettiği iddia edilmiştir. Modern anlayış ile ele alınan bu tarih anlayışına göre Müslüman dünya ve zihin Abbasi sonrası "*durağanlık*" kavramı altında genel bir tanıma tabi tutmuştur.

Müslümanlar ilk inşa sürecinde hâkim unsur olarak gerçekleştirdikleri yorumlamaları bu kez farklı şartlar altında yapmak durumunda kalmışlardır. İlk olarak ilim anlamında süreç içerisinde yapılan sentezler sonucunda dinde meydana gelen bozulmaları ıslah etme adına hareket eden Müslümanlar, siyasi anlamda ise Haçlı seferleri, Moğol istilası ve dâhili karışıklıklarla mücadele etmişlerdir. Bu bağlamda ele alındığında bu süreçte Müslümanlar yayılmacı olmaktan ziyade koruyucu bir anlayış ile hareket etmişlerdir. Bu durum içe kapanıklığı da beraberinde getirmiş; Müslümanlar ilk yayılma süreçlerinde geçirdiği dönüştürücü dinamizmden uzak kalmışlardır. Bu dönemde tesis edilen otorite ve anlayış yeni

³³ Abbasi döneminin bir diğer önemli ilmi anlayışı Arapçanın ortak dil olarak kurumsallaşması olmuştur. Bu sayede ortak dil çerçevesinde ilmi faaliyetler yapılmış; tercüme faaliyetleri sayesinde de yeni ilmi anlayışlar meydana gelmiştir. 11. yüzyıla kadar süren bu terminolojik faaliyetleri anlamak için Bkz. Bernard Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 49-52.

³⁴ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", **DİVAN Dergisi**, S. 1 (1996), s. 20-22.

³⁵ Thomas Bauer, **Müphemlik Kültürü ve İslam**, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s.17.

bir sentez sonucunda meydana gelmiş; Müslümanlar yeni kavram ve metotlarla karşılaşmışlardır.

İslamiyet'in ilmi anlamda gerçekleştirdiği yenilenme hareketlerinde öne çıkan şahıs Gazali olmuştur. Dönemin krizini anlamak adına Gazali'nin mücadelesi ve geliştirdiği yorumlar ayrıca önem teşkil etmektedir. Yunan felsefesinin Müslüman zihin dünyasını yozlaştırdığı ve Kuranî düşüncenin yeniden ihyası noktasında gayret gösteren Gazali, geliştirdiği ilmi anlayış ile kendisinden sonraki ilim insanlarına büyük bir miras bırakmıştır.³⁶ Şeriatın tatbikatı anlamında yeni bir formulasyona girişen Gazali, dönemin bir diğer unsuru Batınlığa karşı da mücadelesini göstermiştir. Dinin ihyası ve mevcut ilimleri yeniden yorumlayan Gazali, ilmi anlamda yaşanan krizi aşma adına önemli çalışmalarda bulunmuştur. Gazali yaşadığı miladi 11. Asırda gerçekleştirdiği ihya hareketi Müslümanlar için de yeni bir sürecin başlangıcını temin etmiştir.³⁷

Abbasi sistemi kendi içerisinde birçok sentezi barındırmış olsa da süreç içerisinde siyasi ve idari krizlere maruz kalmıştır. Bu düzen son olarak Moğol işgaliyle tamamen sona ermiş ve Müslümanlar yeni bir kriz sürecine girmişlerdir. Abbasi düzeninin siyasi olarak Moğol İstilas ve Haçlı seferleriyle neredeyse tamamen yıkılması Müslümanlar için yeni bir yenilenme sürecinin de başlangıcını temin etmiştir. İlk inşa sürecinde kadim kavram ve kurumları dönüştürmek suretiyle medeniyet inşa eden Müslümanlar, bu dönemde Moğol işgal ve düzeniyle mücadele etmişlerdir. İslamiyet'in ilk yayılmasından bu yana üstün bir güce karşı mağlup olan ve işgale maruz kalan Müslümanlar, süreç içerisinde Moğollarla ile kaynaşarak yeni bir sentez meydana getirebilmişlerdir.³⁸

Abbasilerin yıkımı, hilafetin merkeziyetinin ve tesirinin kaybolması ve Müslümanların yeni bir inşa sürecine girme mecburiyetleri yeni otorite ve yorumlamaları da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte ilk olarak Abbasi Hilafetinde önemli bir konumda bulunan Türkler Müslüman dünyada Büveyhoğulları ve Selçuklu devletleri sayesinde merkeziyeti elde

³⁶ Dinin ihyası ya da yeniden yapılandırılması olarak adlandırılabilir bu ilmi anlayış, Müslüman zihnin içerisine düştüğü krizi anlama adına önemlidir. Nitekim İslamiyet'in özü olarak tanımlanabilecek tevhidi anlayış ve metot İslam dışı anlayışların etkisi altında kalmıştır. Kadim medeniyet havzalarındaki anlayışların sentez olarak sistemleşmesi sonucunda meydana gelen anlayışlar "*yeniden İslamlaşmayı*" gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Gazali'nin gerçekleştirdiği ilmi ihya hareketi İslami metodu anlama adına ayrıca önem teşkil etmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Bedri Gencer, "Gazali'nin Vizyonu ve İhyanın Misyonu", **21. yüzyılda Yeniden Okuma ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı**, İstanbul 2012, s. 456-485.

³⁷ Gazali, Yunan felsefesi ve Maniheizm gibi eski dinlerin etkisine karşı İslamiyet'i yeniden yapılandırırken bir yandan da siyasi olarak bölgede tehdit unsuru olan Batınlık ile de mücadele etmiştir. Batınilerin Kuran'ı anlama noktasında keyfi ve teville dayanan yorumlamalarına karşı çıkan Gazali, Sünni itikadın anlaşılması adına çok boyutlu ihya hareketi gerçekleştirmiştir. Gazali'nin gerçekleştirdiği ilmi mücadele için Bkz. Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 148-150.

³⁸ Marshall Hodgson, **İslam'ın Serüveni II**, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021, s. 449-465.

etmişlerdir. Siyasi kriz sürecini Büyük Selçuklu Devletini kurarak aşan Türkler, bu süreçte yeni bir Sünni yorumu ile İslamiyet'e canlılık getirmişlerdir. Abbasi sisteminin ortadan kalkmasıyla din-devlet ilişkileri yeniden yorumlanmış; Türklerin devlet anlayışı ve İslamiyet yeni bir sentezleme yeni otorite yorumları kendisini göstermiştir. Abbasi döneminde başlayan sultan-halife ittifakının meşruiyeti ilerleyen süreçte devletleşmiş ve yeni düzen inşası kendisini göstermiştir. Nitekim Abbasi döneminde Sasani bürokrasinden istifade eden Müslümanlar, bu süreçte Asya'ya ait kavram ve kurumları ele alarak yenilenmeyi temin etmişlerdir.³⁹

Moğol işgali altında olan Müslüman beldeler bu süreçte yeni sentezler meydana getirerek bu kriz sürecini aşmayı düşünmüşlerdir. Bu sentez “*Moğol Töresini İslamlaştırma*” olarak zuhur etmiş ve Müslümanlar Abbasi döneminde olduğu gibi yenilenmeyi kavram ve kurumları dönüştürmek suretiyle sağlamışlardır. İlk sentez ve dönüştürme süreçlerinde siyasi olarak hâkim durumda olan Müslümanlar, bu süreçte mağlup olarak yeni yorumlamalar geliştirmiştir. Müslüman-Moğol sentezinin ilk örneği İlhanlılar Devleti döneminde yaşanmıştır. Müslüman beldede hüküm süren Moğol hükümdarları, Müslüman halkı idare etme adına yeni bir otorite anlayışı geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bölgede kalıcı olma adına İslamiyet ile uzlaşa durumunda olan İlhanlılar, Gazan Han ile birlikte İslamiyet'i benimsemiştir. Bu sürecin ardından şeriatı devlet eliyle koruma altına alan otorite aynı zamanda hükümdarın ayrıcalıklık konumunu bildiren yasa çıkarma yetkisini de elinde bulundurmuştur. İlhanlıların açtığı bu yol Timurlular döneminde devam etmiş; Müslüman-Moğollar ileride kurulacak emperyal Müslüman devletlerin ilk nüvelerini inşa etmişlerdir.⁴⁰

³⁹ Müslümanlar, siyasi ve askeri olarak Moğolların saldırılarına maruz kalsalar da itikadi ve dini olarak ciddi bir tehdit hissetmemişlerdir. Bu durum, İslamlaşmanın farklı bir boyutunu meydana getirmiş ve Asya kavimlerinin hâkim olduğu yeni bir süreç başlamıştır. İslamlaşmanın farklı bir boyutunun görüldüğü bu süreçte Asya sufizmi ve gelenekleri farklı forma bürünerek özgün yeni anlayışlar meydana gelmiştir. Haçlı seferleri ve Moğol saldırılarıyla zedelenen Müslümanların özgüveni, İslamiyet'in ve şeriatın korunması gerektiği fikrini akıllara getirmiştir. Bu durum sonucunda İslamiyet'in muhafazası için güçlü devletler ve kurumlar tesis edilmiş; dinin devamı devletin devamı ile özdeş olarak ele alınmıştır. Bu durum aynı zamanda idari olarak kriz içerisinde olan Müslüman zihin dünyasına bir yenilik getirmiş ve Orta Asya kökenli “*Beg, Kagan- Törü, Yasa*” işbirliği “*Sultan-Ulema*” olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu dönemde meydana gelen yenilenme için Bkz. Halil İnalcık, **Osmanlı Tarihi'nde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, s. 5-7. Bu dönemde meydana gelen düzen için “*Askeri himayeci*” tabiri kullanmıştır. Bu tabir devlet, ordu ve şerait arasındaki bağı anlama adına ayrıca önemlidir. Bu kavram için Bkz. Michael Chamberlain, “Askeri Himayeci Devletler ve Sınırın Politik Ekonomisi”, **Orta Doğu Tarihi**, İnkılap Yayınevi, Der. Youssef Choueiri, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2005, s.159-182.

⁴⁰ Güçlü bir medenî söylem ve ben idrakine sahip olmayan Moğollar, gittikleri yerdeki yerel düzen ve sistem uyum sağlamak durumunda kalmışlardır. Müslüman dünyada kendilerine yer bulmak amacıyla siyaset takip eden Moğolların, Müslüman halk ve kurumlarla olan ünsiyeti sonucunda yeni bir anlayış kendisini göstermiştir. Halkın Müslüman yöneticinin ise Moğol olduğu bu süreçte karşılıklı sınırlar çizilmiş ve yeni bir idari sistem meydana gelmiştir. Moğol töresi gereği idari işlerde hükümdarın kanun çıkarma yetkisinin korunduğu bu sistemde hükümdar da şeriatın tatbikinin serbest bir şekilde uygulanmasına izin vermektedir. Meydana gelen bu

Türk ve Moğol sisteminin kadim İran topraklarında İslamiyet ile yeni bir yoruma girmesi, yüzyıllar sürececek yeni bir idari sistemin de ana hatlarını teşkil etmiştir. Geniş bir coğrafyada yeniden kurumsallaşan Müslüman devletler, sultan-ulema işbirliği ile yeni bir sistem inşa etmişler; Moğol töresini İslamlaştırmak suretiyle yeni bir anlayış meydana getirmişlerdir. Genel olarak Türklerin idareci olarak hüküm sürdüğü bu sentezden Osmanlı, Babürlü, Safevi gibi devletler neşet etmiş; Müslüman coğrafyada yeni merkezler meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda ele alındığında Müslümanlar, ilk yayılma süreçlerinde olduğu gibi kendilerine yabancı olan bir kavramı ele alarak İslamiyet potasında eritmişlerdir. Yerleşik İslami kültür ve ilim anlayışı sayesinde krizlerden yeni bir sistem inşası meydana getiren Müslümanlar, bu inşayı Kuran ve sünnet rehberliği ve yöntemiyle gerçekleştirmişler; kendilerine özgü metotla yeni bir medeniyet inşasına girişmişlerdir.⁴¹

Moğol ve Haçlı seferlerinin tecrübesinden ötürü korumacı bir konuma geçen Müslümanlar, din-devlet ilişkilerini de bu doğrultuda geliştirmişlerdir. Bu dönemde devlet ve din birbirine bağlı şekilde formüle edilmiş; devleti ve dini temsil eden sultan ve ulema ittifak ederek İslami otoriteyi tanımlamışlardır. Moğol işgalinin travmasıyla şeriatın muhafazasından endişe eden Müslümanlar devlet yapılanmalarını bu doğrultuda inşa ederek sultanın meşruiyetini şeriatın muhafazası ve tatbiki şartıyla tanınmasını sağlamışlardır. Bu durum siyasetname ve hilafete bakışta da kendisini göstermiştir. Nitekim Maverdi halifeyi tanımlarken⁴² iki farklı güçten bahsetmiş; halifenin otoritesini sultan ve ulema arasında paylaştırarak yeni İslami otoritenin ana hatlarını belirlemiştir.

sentez uzun vadede yeni kurulan emperyal devletlerde kamu hukuku ya da örfi hukuk olarak adlandırılan sistemin de esas çıkış noktası olmuştur. Nitekim bu devletlerde sistemsel olarak din-devlet ilişkileri bu doğrultuda ilerlemiş; devletin yapılanmasında örf ve şeriat iki farklı başlıkta konumlanmıştır. Moğol sisteminin İslamlaşma süreci için Bkz. Marshall Hodgson, **İslam'ın Serüveni III**, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021, s. 17-26.

⁴¹ Bu dönemde meydana gelen inşa hareketleri İslamiyet'in farklı değerleri tek bir potada eritme istidadını bir kez daha göstermiştir. Abbasi Döneminde meydana gelen Arap, Fars, Türk işbirliği bu düzenin dağılmasının ardından Asya kavimlerinin değerleri altında İran'ın kadim devlet sisteminde yeniden yorumlanmıştır. Bu dönemde kurulan devletler, bir önceki yapılanma sürecindeki şeriat yorumlarını yeniden formüle ederek özgün sistemler inşa ederek yeni otoriteler meydana getirmişlerdir. Bu dönemde hilafet makamı Abbasilerde olduğu kadar etkili olmamış; devlet ve hükümdarın siyasi ve askeri gücü otoritenin tanımlanmasında temel etken olmuştur. Bkz. Namık Sinan Turan, **Hilafet**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 34-46.

⁴² Şeriatın yanında oluşan kamu hukuku dönemin siyasetnamelerine de sirayet etmiştir. Nitekim Maverdi bu hususta "*Şeriatın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumun iyiliği ve bekası için dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (kuvvet-us saltana ya da emâra)*" gerekliliğini belirtmiştir. Hükümdarın kanun yapma ya da dinden bağımsız karar alma yetkisinin dini koruma adına geçerli olduğunu iddia eden Maverdi bir bakıma kamu hukukunu da meşru kılacak söylemlerde bulunmuştur. Maverdi'nin yanı sıra Müslüman düşünürlerden Gazneliler için siyasetname yazan Ziyaeddin Barni ve Osmanlılarda Tursun Bey gibi önde gelen şahsiyetler de hükümdarın merkezi rolünü vurgulayarak bu düzenin savunucusu olmuşlardır. Detaylı bilgi için Bkz. İnalıcık, **Osmanlı Tarihi'nde İslamiyet ve Devlet**, s. 8-12.

Müslümanların kendilerine özgü olarak geliştirdikleri bu yöntem ile Abbasi döneminde olduğu gibi farklı inanç ve etnik yapılar bu idareler altında birlikte yaşayabilmişlerdir. Bu dönemde Asya'dan gelen tasavvuf anlayışı Müslümanlaştırılmış ve yeni bir İslam anlayışı meydana gelmiştir. Bu süreçte Müslüman zihin dünyası kendisini yeniden inşa etmiş ve tevhid merkezli anlam dünyasına göre karşılaşılan kavram ve kurumları dönüştürmeyi başarmıştır. Bu bağlamda Osmanlı devleti bu süreçte İslami anlayışın ve dönüşümün zirvesini teşkil etmiştir. İslamiyet'i içselleştiren bir otorite inşa eden Osmanlı Devleti, kendi bünyesinde farklı değerleri yorumlayarak yeni bir sistem anlayışı meydana getirmiştir. Osmanlı devleti tıpkı Abbasiler gibi farklı kültür ve gelenekleri bir araya getirerek özgün bir sistem inşa etmişlerdir. Nitekim Osmanlılar, Roma bürokrasisi, Pers devlet anlayışı, Türk töresi ve İslam şeriatını aynı sistem içerisinde yeniden tanzim edebilmişlerdir.⁴³

İslamlaşma ve yenilenme süreç içerisinde kendisini bu emperyal devletlerde göstermiştir. İlk kurumsallaşma sürecinde ve ardından gelen süreçte kendisini yeniden yapılandırmak zorunda olan bu devletler İslamiyet'i yeniden yorumlamak suretiyle bu hedefi gerçekleştirmişlerdir. Örneğin Osmanlı Devletinde 16. yüzyılda meydana gelen idari kriz sultan-ulema ittifakıyla aşılmış ve Sünni İslam yeniden yorumlanarak devletin konumu yeniden belirlenmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Safevi devletinde de Şah İsmail'in aşkın sufizm anlayışına dayalı devleti Şii ulema tarafından yeniden ele alınmış; devlet İslami temeller üzerinden yeniden tanımlanmıştır.⁴⁵ İslamlaşma'nın görüldüğü bir diğer emperyal devlet

⁴³ Osmanlı Devleti'nin süreç içerisinde geliştirdiği idari sistem ve farklı değerleri bir araya getirmek suretiyle inşa ettiği özgün sistem bu çalışma için ayrıca önemlidir. Nitekim Osmanlılar, kadim Roma başkentinde Roma bürokrasisini yeniden ele almak suretiyle Pers devlet anlayışı, Türk töresi ve şeriatı aynı sistem içerisinde harmanlamaya muvaffak olmuştur. Hükümdarın merkezi rol oynadığı bu sistem "*Kanunname-i Ali Osman*" ile sistemleştirilmiştir. 11. yüzyıldan itibaren Müslüman dünyada sistemleşen kamu hukuku Osmanlı Devleti'nde en sistemli halini görmüş ve özgün bir yapı meydana gelmiştir. Bkz. Halil İncik, **Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı**, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, s. 45-61.

⁴⁴ Moğol düzeninin şeriatla uyumu ve sonrasında İslamlaşma ile kurulan emperyal devletler süreç içerisinde karşılaştıkları krizleri yine İslamlaşma ile aşmayı hedeflemişlerdir. Fatih Sultan Mehmet ile emperyal bir düzen inşa eden Osmanlılar, ilk andan itibaren İslami motivasyonla hareket etmişlerdir. Bu bağlamda Fatih'e izafe edilen "*Bu hanedanın maksad-ı a'lâsı i'la-yı kelimetullahıdır*" ifadeleri bunu açıklamaktadır. Osmanlıların kurduğu özgün düzen içerisinde İslamiyet, devletin gerek idari anlamda gerek taşra siyasetini yeniden tanımlama adına Ehli Sünnet kimliği altında yeniden yorumlanmıştır. Bir anlamda tecdit olarak görülen bu hareketler sonucunda ulemanın devlet sisteminde konumu yükseltilmiş; şeriatın tatbiki ve korunması anlamındaki anahtar rolü vurgulanmıştır. Nitekim tarihsel olarak bakıldığında özellikle Kanuni döneminde meydana gelen düzenleme ile Kanuni Sultan Süleyman ve Ebu Suud arasında meydana gelen düzen için Kanuni'ye "*Müceddid-i din, Müceddid-i devlet, Müceddid-i Din u Devlet*" gibi adlandırılmalar yapılmıştır. Kendilerini muhi's sünne (sünnetin dirilticisi) olarak da tanımlayan padişahlar, süreç içerisinde devletin yeni düzen ve dengelere uyum sağlaması açısından İslamlaşmayı elzem görmüşlerdir. Osmanlı'da İslamlaşma için Bkz. Bedri Gencer, **Gelenekten Modernliğe Osmanlı**, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s. 65-67.

⁴⁵ İran'da kurulan Safevi İmparatorluğu'nun Şiileşme çabalarında Sünni idari sistemde olduğu gibi sultan-ulema anlayışı meydana gelmemiş; sistemsel anlamda ikilik meydana gelmiştir. Şah İsmail'in kurduğu spiritüel, tasavvufi ve geleneksel Şia anlayışından uzak anlayışı, süreç içerisinde ulema sınıfının müdahalesiyle değişmiş ve bu sistem İslamileşerek Şii fıkının hâkim olduğu düzene dönüşmüştür. Özellikle hanedanların siyasi

Babürlüler olmuştur. Özellikle Ekber Şah döneminde İslamiyet'in konumunun merkeziyeti kaybetmesi üzerinde bu bölgede de İslami tecdit hareketleri kendisini göstermiştir.⁴⁶ Sentez yoluyla kurulan bu devletler, kriz süreçlerinde yenilenmeyi İslamlaşmak suretiyle gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda ele alındığında kriz süreçleri İslamlaşma ya da İslamiyet'i yeniden yorumlamak suretiyle aşılmaya çalışılmıştır denilebilir.

İslami yenilenme ve inşasına bir diğer örnek de Mağrip'te meydana gelmiştir. Miladi 12. yüzyılda bir ıslah hareketi olarak ortaya çıkan Muvahhitler, Murabıtların yerini alarak yeni bir devlet kurmayı başarmışlardır. İslamlaşmaya örnek olarak gösterebilecek bir surette gerçekleşen bu durum İslami yenilenmenin dinamiğini anlamak adına önemlidir. İbni Tumert liderliğinde gerçekleşen siyasi hareket ilk olarak mücessime adında batıl bir itikadı ortadan kaldırma adına gerçekleşmiş ve siyasi bir aksiyona dönüşmüştür. Yerleşik Murabıt iktidarında arzuladığı ıslah faaliyetlerini gerçekleştiremeyen İbni Tumert bu otoriteyi yıkarak yenisinin kurulmasını sağlamıştır. İbni Tumert'in kendi çevresindekilere “*muvahhit*” isminden ilhamla ismini alan devlet medrese talebeleri tarafından Müslüman kimliği muhafaza adına teşkilatlanmıştır. Bu bağlamda ele alındığında bu devlet Müslüman tepkiselliğinin ve idrakinin tarihsel anlamda örnekliğini teşkil etmiştir.⁴⁷

İslamlaşmanın ilmi anlamda bir diğer temsilcisi İbni Teymiye (1263-1328) olarak gösterilebilir. İslamiyet'in kriz döneminde İslamiyet'i muhafaza etme adına ilmi kanaatler dile getiren Teymiye Peygamber ve sahabe dönemlerinin olduğu gibi alınarak dine sonradan giren bid'atlara karşı koymayı hedeflemiştir. Tecdid hareketleri adına yeni bir selefi kelam sistemi geliştirmek isteyen Teymiye, “*metin merkezli*” din anlayışını sistemleştirmek istemiştir. Dönemin farklı cereyanlarına karşı İslami olanı revaçlandırmayı hedefleyen Teymiye yalnızca toplumsal olarak değil siyasi olarak da fikir beyan etmiştir. Dönemin ihtiyaçlarına din, devlet, toplum hakkında İslamiyet'e uygun yeni bir ıstılah geliştirmek isteyen Teymiye, bu dönemde merkeziyeti kaybeden İslamiyet'i yeniden ihya etmeyi hedeflemiştir. Moğol işgali ve

krizlerinde meydana gelen boşluklardan istifade eden ulema, taşrada hâkimiyet sağlayarak bir çeşit “ruhban sınıfı” meydana getirmiştir. Safevilerin Şiileşme süreci için Bkz. Behrooz Moazami, **İran'da Devlet, Din ve Devrim**, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 161-181.

⁴⁶ Hindistan bölgesinde İslamlaşma konusunda Ahmed es-Sirhindi (İmam-ı Rabbani) ismi öne çıkmaktadır. Bu bölgede Babürlü otoritesine özgü yeni bir dini hareket geliştirmek isteyen Ekber Şah, yeni bir Tanrı dini vücuda getirmek istemiş; İslamiyet'in ve tevhidin özüne aykırı hareket etmiştir. Şahsi olarak da İslam'dan uzaklaşan Ekber Şah'ın takip ettiği bu siyasete karşı İmam-ı Rabbani ilmi olarak mücadele etmiş ve nüfuzunu bu sistemi engelleme adına kullanmıştır. Hindistan kıtasında tasavvufi İslam anlayışının hâkim olması sebebiyle sufi yöntemle yeniden İslamlaşmayı hedefleyen İmam-ı Rabbani'nin bu çabaları Müslüman zihinde yer etmiş ve kendisine “*Müceddid-i elf- sani*” yani bin yılın müceddidi ünvanı uygun görülmüştür. Bkz. El-Mevdudi, **İslam'da İhya Hareketleri**, s. 34-42.

⁴⁷ Mehmet Özdemir, “Muvahhidler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.31, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 410-412.

hâkimiyet sürecinde yaşayan Teymiye Moğol sistemine karşı şeriatın tatbikini savunan eserler telif etmiştir. İbni Teymiye'nin İslamiyet'i yeniden ihya etme girişiminde hedefe koyduğu bir diğer kavram tasavvuf olmuştur. Tasavvufi anlayışı dine sonradan giren bidat olarak yorumlayan Teymiye, bu anlayışa karşı Kuran ve sünneti referans göstererek saf İslam'ı inşa etmeyi düşünmüştür. İbni Teymiye çok boyutlu krizlere karşı geliştirdiği bakış açısıyla etkisi yüzyıllar sonra sürececek yeni bir anlayış inşa etmiştir.⁴⁸

Batı müdahalesi ve dönüştürmesi öncesinde Müslümanların içerisinde meydana gelen bir başka yenilenme örneği 18. yüzyılda Hicaz'da meydana gelmiştir. İdari olarak taşra olarak kabul edilen Hicaz Bölgesi bu dönemde ilmin ve yenilenmenin merkezi olarak kendisini göstermiştir. Bu dönem siyasi olarak durağanlık ve çöküş dönemi olarak adlandırılmış olsa da ilmi ve entelektüel olarak birçok canlılık meydana gelmiştir.⁴⁹ Ulema ağı olarak isimlendirilen bu dönemdeki entelektüel yapılanma, İslamiyet'in içerisine düştüğü sorunlara çözüm bulma adına yeni yorumlamalar geliştirmiştir. Özellikle sufizmin ıslahı ve yeniden yapılanması adına çaba sarf eden dönemin ilim adamları "*neosufizm*" olarak daha sonradan adlandırılacak adımı atmışlardır. Dinde öze dönüş adına yapılan çalışmalarda merkez olarak ortaya çıkan Hicaz Bölgesinde Mağrip bölgesinden Endonezya'ya kadar birçok ilim havzalarını etkileyecek tecdit hareketleri geliştirilmiştir.⁵⁰ Bu dönemde meydana gelen İslamlaşma hareketlerinde

⁴⁸ İbni Teymiye, İslamlaşma anlamında müstesna bir konumda bulunmaktadır. Dönemin tartışılan konularını Peygamber ve sahabe döneminin tavizsiz bir şekilde tatbik edilmesini savunmuştur. Kendisinden sonrasını etkileyebilecek entelektüel bakış açısı ortaya koyan İbni Teymiye, tasavvufa getirmiş olduğu ağır eleştirilerle Kuran ve sünnet merkezli yenilenmeye yeni bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemiştir. İbni Teymiye özellikle İlhanlılar Döneminde meydana gelen ve Müslümanların kendilerine ait üst konumu kaybettiği sisteme eleştiriler getirmiş; yeni düzenin İslamiyet'e mutlak surette aykırı olduğunu iddia etmiştir. İbni Teymiye'nin görüşleri için Bkz. İbni Teymiye, **Şer'i Siyaset**, Çev. Soner Duman, Timaş Akademi, İstanbul 2021. İbni Teymiye'nin kelimine dahi getirdiği tenkitler kendisinden yüzlerce yıl sonra çıkacak "*selefilik*" akımına da ilham kaynağı olmuştur. Özellikle tasavvuf ve Şia'ya karşı ilmi olarak getirdiği izahlar yenilenme süreçlerinde referans kaynağı olmuştur. Bkz. Enver Arpa, **İbni Teymiye'nin Kur'an Anlayışı**, Fecr Yayınevi, Ankara 2016.

⁴⁹ John Obert Voll, Batı-merkezli tarih yazımında iddia edildiği gibi "*Cehaletin ve entelektüel durgunluğun hüküm sürdüğü karanlık çağ değildir*" ifadelerini kullanmıştır. Batı-merkezli tarih yazımına karşı çıkan Voll, bu yüzyılın entelektüel canlanmanın yoğun olduğu bir süreç olduğunu dile getirmiştir. Özellikle hadis ilminin yeniden ele alınması ve Mekke ve Medine'de gelişen yeni ilmi anlayışlar aynı zamanda yeni sentezleri de beraberinde getirmiştir. Haremeyn'de yapılan yorumlamalar, Afrika, Hindistan, Endonezya gibi İslami beldelerde esas değer olarak kabul edilmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. John Obert Voll, "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. yüzyıl Haremeyn Uleması ve İslam Dünyasına Etkileri", **Batı Gözüyle Tecdid**, Der. Nail Okuyucu, Klasik Yayınevi, İstanbul 2014, s. 63-74.

⁵⁰ İslamlaşmanın farklı bir çeşidini meydana getiren bu dönemdeki tecdit hareketleri bir anlamda yeni bir jeopolitiğin de tanımlanmasını sağlamıştır. Orta Asya, Güney Doğu Asya, Hindistan alt kıtası ve Afrika'da başlayan çok boyutlu tecdit ve ıslah hareketleri sonucunda "İslamlaşma" meydana gelmiş; Müslümanlar kendilerini Kuran ve sünnet anlayışı içerisinde yeniden tanımlamışlardır. Bu dönemde Muhammed Abdulvehhab, Şah Veliyullah, Osman bin Fudi, Muhammed es-Senusi gibi önde gelen şahsiyetleri dönemin şartlarına göre yeniden İslamlaşmayı temin etme adına ilmi ve siyasi olarak İslami faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. Bu şahsiyetlerin İslami faaliyetleri için Bkz. Ahmad Dallal, "İslami İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850", **Batı Gözüyle Tecdid**, Der. Nail Okuyucu, Klasik Yayınevi, İstanbul 2014, s. 104-109. Bu dönemde ortak uğraş olarak tasavvufun yeniden ele alınması amaçlanmış; tasavvufun İslamiyet ile uyuşmayan yönlerinin Kuran ve sünnet referansı ile dinden tasfiyesi amaçlanmıştır. Detaylı bilgi

İslami olanın inşası daha çok iç dinamiklere karşı gerçekleştirilmiş; birçok kavram şariat mizanıyla yeniden ele alınmıştır.⁵¹

İslamiyet'in metin merkezli ve Peygamber dönemini modellemek suretiyle gerçekleştirdiği değişim ve dönüşüm Batı müdahalesiyle farklı bir boyuta taşınmıştır. Müslüman zihin, kendi dinamikleri dışında ve kendisini tasfiye etme ve dönüştürme amacıyla olan güçlü bir öteki ile karşı karşıya gelmiştir. “Batı” olarak genel bir tanım içerisinde ele alınan bu yeni öteki Müslüman zihin dünyasının değişim ve direniş noktasında meşgul olduğu temel nokta olmuştur. Bu dönemde Müslüman dünyanın farklı bölgelerinde Batı'ya karşı koyma amacı, İslami ıslah ve tecdit hareketlerinin esasını teşkil ederken, Müslümanlar çok boyutlu krizlerle mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Siyasi, ilmi ve itikadi olarak saldırgan bir konumda olan Batılı devletlere karşı geliştirilen ve Müslüman ben idrakinden gelen bu anlayış “İslamcılık” olarak adlandırılan hareketlerin meydana gelmesini sağlamıştır.

Batı-merkezli Uluslararası Sistemin Dönüşümü ve İslamlaşma Süreçleri

Batı'nın dünyanın geri kalanına karşı orantısız bir şekilde güçlenerek kadim dengeleri bozmasının ardından ortaya çıkan sistem Batı-merkezli olarak zuhur etmiştir. 18. yüzyılda başlayan Avrupa yayılcılığı 19. yüzyılda zirveye ulaşmış ve sistemleşmiştir. Bu sistemleşme sonucunda yalnızca zihniyet olarak değil siyaset olarak da Batılılık kendisini göstermiştir. Güce dayalı olarak Batı'nın mutlak egemenliğinde dönuşen uluslararası sistemde İslami hareketler marjinal olarak adlandırılmıştır. Batı'nın kendi dönüşümünün kıta dışında yayılması ve kıta dışını Batılı zihinle dönüştürme amacı sonucunda yeni düzen kendisini göstermiştir.

Batılı devletler küresel ölçekte sağlamaya çalıştığı hegemonyayı belirli kavramlar etrafında gerçekleştirmişlerdir. Dönemsel olarak sınıflandırmak gerekirse:

- 1648-1789 yılları arasında Avrupa kendi iç dönüşümünü gerçekleştirmiş ve modern ulus devlet sistemi meydana gelmiştir.

için Bkz. John Obert Voll, **İslam: Süreklilik ve Değişim**, Çev. Cemil Aydın, Ekin Yayınları, İstanbul 2021, s. 75-120.

⁵¹ Müslüman zihnin kendisini yenileme ve tevhidin yeniden ihyası için gerçekleştirdiği tecdit ve ıslah hareketleri sonucunda meydana gelen yeni kavramlar ve kurumlar, modernite ve dış müdahale öncesi Müslüman dünyayı anlama adına önemlidir. Bu dönemde bidatları İslamiyet'ten tasfiye etme adına çaba gösteren Müslüman zihin yeniden İslamlaşmayı temin etme adına kendisini yeniden tanımlamıştır. Yeniden İslamlaşmak ve metin merkezli kurumsallaşmayı hedefleyen Müslümanlar, otorite etkisi olmadan sivil bir şekilde ulema ağıyla bu hedefi gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu dönemde meydana gelen İslami yenilenmeyi anlamak için Bkz. Derek Hopwood, **Islam's Renewal: Reform or Revolt?**, Oxford Press, Oxford 2018, s. 21-33.

- 1790-1815 yılları arasında Fransız devrimi değerlerinin ordu aracılığıyla Napolyon tarafından yayıldığı süreç olmuş; kıta dışında siyasi olarak ilk dönüştürme faaliyetleri başlamıştır.
- 1815-1871 yılları arasında Avrupa’da uyum ve denge arayışları kendisini göstermiş; Avrupa kendi içerisinde büyük dönüşümler geçirmek suretiyle yeni kisveye bürünmüştür.
- 1871-1918 yılları arasında emperyalizm sistemleşmiş ve Batı-merkezli dünyanın zirvesi meydana gelmiştir. Bu süreçte dünyanın büyük bölümü Batı egemenliği altına girmiştir. Napolyon Döneminden bu sürece kadar batı dışı dünyada “medenileştirme” siyaseti meydana gelmiştir.
- 1919-1945 yılları arasında Batı-merkezli dünya sistemsal olarak korumacı bir konuma evrilmiş ve bu sistemin korunması esas amaç olmuştur.
- 1945-1991 yılları arasında Batımerkezcilik ideolojik tehdit ile karşı karşıya gelmiş ve soğuk savaş süreci kendisini göstermiştir.
- 1991’den sonrası dönem soğuk savaş sonrasında sistemin tek kutupluluk-çok kutupluluk kavramları arasında yeniden tanımlanma süreci devam etmektedir.⁵²

Batı-merkezli olarak gelişen sisteme karşı Müslümanlar, kendilerine özgü yöntemleri kullanmak suretiyle bu sisteme ve zihniyete cevap vermeyi hedeflemişlerdir. Bu hedef doğrultusunda karşılaşılan yeni kavram ve kurumları İslami metotlarla yeniden ele almayı hedefleyen Müslüman dünyada yeni dönemlendirmeler meydana gelmiştir. Batı-merkezli olarak dönüşen sistem Müslüman dünyada farklı surette tezahür etmiştir. Bu dönemler:

- 1830-1865 yılları arasında İstanbul, Kahire ve Tunus gibi önemli Müslüman beldelerde akültürasyon faaliyetleri meydana gelmiştir. Batı-merkezli sisteme uyum sağlama amacıyla olan idareciler Batı’ya karşı koyma adına sistemsal olarak değişime gitmişlerdir.
- 1865-1919 yılları arasında siyasi ve entelektüel olarak Batı’ya cevap verme çabaları meydana gelmiştir. Bu süreçte Batı-merkezli sistemin ortaya attığı Batı medeniyeti kavramı İslami hareketlerin temel çıkış noktası olmuş ve bu kavram etrafında ıslah ve

⁵² Batı-merkezli tarihin tasnifi için Bkz. Immanuel Wallerstein, **Dünya Sistemleri Analizi**, Çev. Nuri Ersoy, bgst Yayınları, İstanbul 2011. Ayrıca dönemlendirme ve modern Batı tarihinin dönüşümünü anlamak için Bkz. Henry Kissinger, **Diplomasi**, Çev. İbrahim Kurt, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009.

ihya hareketleri kendisini göstermiştir. Dönemin ıslah hareketi “*Medeniyeti İslamlaştırma*” olarak zuhur etmiştir.

- 1920-1979 yılları arasında Müslüman dünyada Batı’nın dönüşümünün sonucunda kurumsallaşan modern devlet sisteminin tesisi meydana gelmiştir. Müslüman zihin dünyasına yabancı olan bu sistemin ıslahı ve yeniden yorumlanması ıslah hareketlerinin temel noktasını tayin etmiştir. Bu dönemde Müslüman zihin “*Modern Devleti İslamlaştırma*” ile meşgul olmuştur.
- 1980-2011 yılları arasında İslami canlılık kendisine yeni bir kavram bulmuş ve Müslüman zihin modern devlet sistemi içerisinde demokrasiyi kullanmak suretiyle kendisini yer bulmuştur. Bu dönemde İslami hareketler “*Demokrasiyi İslamlaştırma*” çabaları ile kendilerini tanımlamışlardır.
- 2011 Arap baharı sonrası süreçte İslamcılar tasfiye sürecine giren rejimlerin ardından kendilerini dönüşümün merkezinde bulmuşlardır. Bu süreçte Müslüman zihin iktidar kavramlarının dönüşümü ile meşgul olmuştur. Bu dönem ise “*İktidarı İslamlaştırma*” olarak tanımlanmaktadır.⁵³

Tarihsel dönüşüm olarak ele alındığında Müslümanlar, Batı-merkezli sistemin ortaya çıkardığı kavram ve kurumları Kuran ve sünnet rehberliğinde yeniden alarak onlara İslami bir suret vermeyi amaçlamışlardır. Batı-merkezli sistem ve zihniyet tarafından “*İslamcılık*” olarak tanımlanan bu hareketler, kriz dönemlerinde Müslümanların başvurduğu yöntemler sonucunda ortaya çıkmışlardır. Tarihi bir süreklilik içerisinde bu sistem içerisinde Müslüman kimliğiyle var olma mücadelesi veren Müslüman zihin yeni bir Müslüman kimlik inşa etme adına Batılı kavramlardan istifade etmeyi amaçlamıştır. Modernitenin hâkim olduğu dönemde yapılan dönüştürme, yenilenme ve ıslah çabaları mutlak üstün güce karşı müdafî bir surette gerçekleşmiştir.

⁵³ İslam dünyasındaki dönemlendirme için Bkz. Ahmet Davutoğlu, “İslam Dünyası’nın Siyasi Dönüşümü ve Projeksiyon”, **DİVAN Dergisi**, S. 12, No. 1 (2002), s. 1-50. Ayrıca Ortadoğu siyasi tarihinin dönemlendirilmesi ve İslami hareketlerin değişen seyrini dönemlendirmesini anlama adına Bkz. Hamit Bozarlan, **Ortadoğu’nun Siyasal Sosyolojisi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEDENİYETİ İSLAMLAŞTIRMA (1865-1920)

Tarihsel süreç içerisinde birçok tecdit, ihya, ıslah hareketi gerçekleştiren Müslümanlar, 19. yüzyıl dünyasında çok boyutlu krizlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bu krizin göze çarpan farklı yönü Müslümanların ilk kez “*mutlak üstün*” bir güce karşı koymak durumunda kalmaları olmuştur. Nitekim Batılı devletler Müslüman beldeleri yalnızca işgal etmemişler aynı zamanda bu bölgelerin dinamiklerini medenileştirmek suretiyle değiştirmeyi amaçlamışlardır. Batı’da meydana gelen dönüşümler sonucunda ortaya çıkan “*Batılı*” üst kavramı “*medeni*” olarak tezahür etmiş ve Batılı devletler kendi egemenlikleri altındaki dünyayı kendilerine göre yeniden tanımlamışlardır. Bu bağlamda Müslüman dünya da medenileştirmeye muhtaç olarak ele alınmış ve Batılı devletlerin medenileştirme politikalarına maruz kalmıştır.

19. yüzyılda meydana krizin ciddiyeti Moğol işgaliyle kıyaslandığında daha da iyi anlaşılmaktadır. Nitekim Müslüman beldeler tarihte Moğol işgaline maruz kalmışlar ve kurulan nizam ve sistemler alt üst olmuştur. Moğollar siyasi ve idari olarak Müslüman dünyaya ciddi zararlar vermiş olsalar da itikadî olarak herhangi bir üstünlük iddiaları olmamıştır. Bu durum Müslümanların yeni ıslah ve ihya hareketleriyle yenilenmelerini ve yeni sentezler gerçekleştirmeleriyle sonuçlanmıştır. Oysa 19. yüzyılda meydana gelen Batı işgali Müslümanları yalnızca siyasi olarak değil; itikadî olarak da yeni bir krize maruz bırakmıştır. Bu süreçte Batı’da dinin yerini alan medeniyet kavramı evrensel bir surette yorumlanmış ve din “*çağdışı*” olarak yorumlanmıştır.

Batılı devletlerin gerek siyasi gerek entelektüel anlamda İslamiyet’i tasfiye etmeye yönelik siyasetlerine karşılık Müslümanlarda yeni yorumlamalar kendisini göstermiştir. İlk olarak Batılı kavram ve değerleri inceleyen Müslümanlar, Batılıların sistem ve anlayışlarına karşılık verme adına bu kavramlara İslami bir yön vermeyi hedeflemişlerdir. Oryantalist Batılıların Müslümanları “*Muhammedi*” olarak ırksal bir surette tanımlamaları; İslamiyet’i de miadını doldurmuş din olarak ele almalarına karşın Müslümanlar Batılı metotları kullanmak suretiyle cevap vermeyi amaçlamışlardır. Müslüman zihnin geleneksel kurum ve

yöntemlerinin geçersiz kaldığı bu süreçte Müslümanlar medeniyet kavramını yeniden ele almak suretiyle bu kavramı İslamlaştırmayı düşünmüşlerdir.⁵⁴

Medenileştirme siyasetine karşı kendilerini yenileme ve tanımlama ihtiyacı hisseden dönemin Müslümanları, bu hareketleri gerçekleştirirken geçmişin aksine dönüştürme ve ıslah etmeden ziyade cevap vermek suretiyle müdafî bir kimlikle gerçekleştirmiştir. Oryantalist Batılıların siyasi ve entelektüel saldırılarına karşın İslamiyet'i yeniden ele alan Müslümanlar, entelektüel ve siyasi kavramsallaştırma ve kurumsallaşma gerçekleştirmişlerdir. “*Nefsi müdafaa*” olarak adlandırılacak bu hareketlerde İslamiyet'in farklı yönleri yeniden ele alınmış ve çağa uygun bir İslami terminoloji ve otorite yorumlamaları kendisini göstermiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde meydana gelen ihya ve ıslah hareketleri, Müslüman münevverleri ve devlet adamlarının Batılı kavramları Müslüman zihnine göre Kuran ve sünnet rehberliğinde yeniden tanzim etmeleri olarak tanımlanabilir.

Batılı devletlerin medenileştirme siyasetine karşın Müslüman dünyada meydana gelen önemli bir çatışma alanı yönetsel olarak meydana gelmiştir. Nitekim reform geleneği sonucu meydana gelen medeniyet kavramı “*ilerlemecilik*” kavramı etrafında şekillenmiştir. Müslüman zihni ise Peygamber dönemini modellemek suretiyle değişimi gerçekleştirmiştir. Nitekim İslam itikadına göre İslam Peygamberi nübüvvet zincirinin son halkası olmakla beraber İslamiyet'in de kurucu unsuru olma özelliğini taşımaktadır. Bu bağlamda tarihsel ve zihinsel olarak merkezde yer alan Peygamber'in kurucu misyonu bu çağda da kendisini göstermiştir. Bu süreçte İslam Peygamberi aynı zamanda İslam medeniyetinin de kurucusu olarak tasvir edilmiş; Oryantalist Batı'nın medenileştirmek suretiyle dönüştürme çabalarına karşı Peygamber'in bu özelliği öne çıkarılmıştır.⁵⁵

İslamiyet'in Batı'nın politikalarına göre yeniden şekillendiği bu dönemde medeniyetin “*tekliği ve evrenselliği*” iddiaları da önemli rol oynamıştır. Batılıların iddia ettiği evrensel medeniyet iddiasına karşın İslam Medeniyeti kavramsallaştırması meydana gelmiştir. Bu süreçte İslam tarihi yeniden ele alınmış ve Batılı entelektüellerin küresel medeniyet inşalarına “*karşı blok*” olarak yeni bir İslami medeniyet inşası kendisini göstermiştir. Bu süreçte “*İslam Dünyası*” gibi teklik ifade eden terimler icat edilmiş; yeni bir jeopolitik tanımlaması yapılmıştır. Medeniyetin evrensellik iddialarına karşı Müslüman evrenselliği öne sürülmüş, üstün Batı imajına karşı koyma adına “*İttihad-ı İslam*” anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda

⁵⁴ Cemil Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, Alfa Yayınevi, İstanbul 2021, s. 54.

⁵⁵ Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 117.

meydana gelen İslami hareketlerin temelinde Batı medenileştirmesine karşı koyma adına Müslüman ben idrakinden gelen zihin etkili olmuştur.

Batı'nın köklü dönüşümü sonucunda ortaya çıkan ideoloji kavramının zihinsel hâkimiyeti İslamiyet'in ele alınışına da yansımıştır. İdeolojik söyleme atıfta bulunan –ism eki İslamiyet'e de uyarlanmış ve İslamiyet ideolojiler çağında “*İslamism*” kavramı altında yeniden yorumlanmıştır. Müslümanların geleneksel kurumlarının işlevsiz hale gelmesi ve mutlak Batı üstünlüğünün tezahürü olarak gelişen yeni düzende Müslüman düşünürler ideolojik düşünme yoluyla İslamiyet'i yorumlamak suretiyle üstün ve saldırgan konumdaki Oryantalist Batılı devlet ve düşünürlere cevap vermeyi hedeflemişlerdir. Bu dönemde ellerinde herhangi bir kurum veya gelenek kalmayan Müslümanlar Batılı kavramları önce anlayıp bu kavramları Müslüman zihin dünyasına uyumlu hale getirmeyi düşünmüşlerdir. Bu amaçla yapılan kavramları ıslah ve İslamiyet'i ihya hareketleri dönemin şartlarında genel bir tanımla İslamcılık olarak tanımlanmıştır. Bu bölümde Müslüman zihin dünyasının medeniyeti anlama ve bu kavramı yeniden ele alarak ıslah etme gayretleri ele alınacaktır.

1.1. Medeniyet Kavramının Ortaya Çıkışı

Seküler kutsalların kilisenin misyonunun yerini aldığı sürecin tezahürü olarak medeniyet kavramı yeni bir kimlik olarak kendisini göstermiştir. Kilisenin dini merkeziyet ve ötekileştirmesini miras alan medeniyet, yeni süreçte canlılığını medeniyet kavramı üzerinden gerçekleştirmiştir. Dini anlayışa göre daha kapsamlı bir kavram olan medeniyet, dini de içerisinde alacak surette yeni kutsal olarak Batı ben idrakinde kendisini göstermiştir.⁵⁶ Geçirmiş olduğu çok boyutlu değişimin tezahürü olarak ortaya çıkan kavram, Batı'nın kendisini ve ötekileri tanımlama noktasında en önemli mihenk olmuş, Batı'nın da temel yaklaşımının ölçüsünü teşkil etmiştir. Bu anlamda kimlik bağlamında dinin yerini alan medeniyetin karşısına barbarlığı koyan Batı, kendisini de yeni meşruiyet alanları icat etmiştir.

Batı dışına gerçekleştirdiği sömürgecilik faaliyetlerini din ve misyonerlik faaliyetleri üzerinden meşrulaştıran Batı, kendi içerisinde gerçekleştirdiği değişimlere paralel olarak kıta dışında gerçekleştirdiği politikaları da değiştirmiştir. Bu bağlamda özellikle Fransız İhtilali ile ortaya çıkan seküler kutsallar ve anlayışlar, medeniyet kavramı altında yorumlanmıştır. Bu

⁵⁶ İçeride kapanık bir yapıda kurumsallaşan Avrupa, kendi bünyesinde gerçekleştirdiği çok boyutlu değişimlerden yeni kavramlar türetmiştir. Bu süreci ortaya çıkaran temel etkenler: Rekabet, bilim, mülkiyet hakları, tıp, tüketim toplumu, çalışma ahlakı olarak tanımlanabilir. Bkz. Niall Ferguson, **Uygarlık: Batı ve Ötekiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı kredi Yayınevi, İstanbul 2011, s. 38.

süreçte ortaya çıkan ideoloji kavramı ve yeni siyasi anlayışlar, Batılı devletlere dinamizm sağlamış ve dinin dönüştürücü istidadına karşın medenileştirme motivasyonu kendisini göstermiştir. Seküler dönüşüm geçiren Batı, inşa ettiği yeni kurumsallaşma ve anlayış ile “ötekilerin” üzerine hücum etmiş ve onların efendileri olarak onları medenileştirmeyi kendilerine vazife bilmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda Hristiyan/Kâfir ayrımı kendisini Medeni/Barbar ötekileştirmesine bırakmıştır. Batı’nın bu anlayışında medeni, modern bir ihtida hareketi olarak kendisini göstermiştir.

Batı’nın Hristiyan kimliğinden sıyrılmak suretiyle inşa ettiği medeniyet kavramı kıtadaki zihni ve toplumsal değişim ile kendisini gösterirken, kıta dışında da yeni uyanışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda kendi dönüşümünü model olarak dayatan Batı’ya karşı tepkiler ve yeni uyarlamalar meydana gelmiştir. Medeniyet bu süreçte hegemonik kimliğiyle yerelde olan ben idraklerinde yeni yorumlamaların merkezinde yer almıştır. Hayat görüşü ve yaşayış bağlamında köklü değişiklikleri ihtiva eden medenileştirme anlayışı içerisinde olan Batılı devletler, özellikle dini ve geleneksel anlayışları kökten değişime tabi tutmak istemiş ve böylelikle tasavvur ettikleri Batı merkezli düzeni kurmayı amaçlamışlardır.⁵⁸

1.1.1. Tarihsel Süreç İçerisinde Avrupa

Medeniyet kavramı, Batı’nın ya da başka bir tanımla Kilise sistemi içerisinde yer alan yapıların dönüşümü sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bu kavramın özellikleri ve söylemleri bu dönüşümün sonucunda ortaya çıkmış ve tarihsel yorumlamalarla son halini almıştır. Batı’nın yüzyıllar içerisinde geçirdiği dini, iktisadi ve siyasi dönüşümlerin sonucunda meydana gelen medeniyet aynı zamanda reformlar sonucunda değişime uğrayan Hristiyanlık inancının, modern zihin dünyası tarafından seküler biçimde yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu anlamda kıtada öteden beri görülen akıl-inanç, din-bilim çatışmaları sonucunda kendisini gösteren alternatif anlayış galip gelmiş ve din, kiliseye karşı üstünlük kazanan hâkim cereyanlar tarafından yeniden şekillenmiştir.

⁵⁷ Baskın Oran, **Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği**, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997, s. 68.

⁵⁸ Teknolojik ve askeri anlamda mutlak üstün güç olarak hareket eden Batılı devletlerin, felsefe olarak medenileştirme politikasını keşfetmeleriyle birlikte karşı konulamaz bir duruma geçmeleri özellikle Afrika gibi ülkelerde yerel dinamikleri tamamen değiştirmiştir. Avrupa’daki devlet ve eğitim sistemini tatbik ederek kıta dışında değişimi temin etmek isteyen devletler, ilk olarak ayrıcalıklı bir sınıf meydana getirirken uzun vadede ise milliyetçilik hareketlerinin oluşuma zemin hazırlamışlardır. Bir anlamda bu dönemde izlenen politikalar, kıta dışında köklü değişimlere sebep olurken bir yandan da “zamanın hızlanmasını” sağlamıştır. Bkz. Marshall Hodgson, **İslam’ın Serüveni III**, s. 226-240.

Roma İmparatorluğunun çökmesinin ardından ortaya çıkan otorite boşluğunun Katolik kilisesi tarafından doldurulması ve barbar kavimlerin kilise tarafından “*medenileştirilmesi*”, Avrupa’da kilise merkezli bir medeniyet anlayışını meydana getirmiştir. Roma’nın mirasını Kıta Avrupa’sında devralan kilise, içe kapanık ve ben-merkezci bir zihin dünyasıyla hareket etmiş; bu süreçte din ve medeniyet üzerinden katı bir “*ben-öteki zihniyeti*” oluşmuştur.⁵⁹ Kuzey Afrika’nın Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi, Ortodoks Hristiyanlarla olan çatışma Avrupa’da etkileşime kapalı ve homojen bir medeniyet algısı meydana getirmiştir.

Kilise merkezli kurumsallaşan Avrupa⁶⁰, dönüşümünü bu hegemon güce karşı gerçekleştirmiştir. Kilise merkezli gelişen dönüşüm, önce kilise içerisinden gelen reformlarla ardından dışsal sebeplerle gerçekleşmiştir. Bu merkeziyet gerek reformist anlamda değişim ihtiyacı olarak gerekse kiliseyi karşıt konuma alma şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönüşüm sonucunda kilisenin mutlak hâkim olduğu alanlarda farklı güç merkezleri ortaya çıkmıştır. Bu düzen içerisinde kilisenin siyasal gücüne karşı yerel krallar, toprak sahiplerine karşı tüccarlar, sorgulanmaz dini otoritesine karşı ise farklı dini hareketler (Protestanlık, Kalvenizm) yeni güç odakları olarak kıtada zuhur etmişlerdir.

Tarımın gelişmesiyle birlikte tarıma dayalı ticaret gelişirken, yeni şehir merkezleri de kurulmuştur. Ticaret, paranın dolaşımı ve sermaye birikimi vasıtasıyla kıtada yeni dinamizm meydana gelmiştir. Bu dinamizm yeni iş alanları ve toplumsal sınıfları meydana getirmiştir. Bankacılık sektörünün ve bağımsız iş alanlarının temellerinin atıldığı bu süreç sivil toplumun da ilk oluştuğu dönemdir. Ticaretin kıtada revaç bulması sonucunda feodaliteye dayalı sistem uzun vadede değişime uğrarken; tüccarlar vasıtasıyla kiliseden bağımsız hareket edebilecek bir grup ortaya çıkmıştır. Burjuva olarak adlandırılan ve kıtada kendi çıkarını koruyan özgün bir yapıyı oluşturan grup, kıtada ekonomik ve siyasi olarak da değişimin dinamizmini temin etmiştir.

Kıtada kiliseden farklı olarak ortaya çıkan tüccar sınıfı, kıtada fikir-sanat alanında en büyük dönüşüm olan Rönesans’ın başlamasını sağlamıştır. Kilisenin tekelinde olan eğitim, sanat gibi faaliyetlere alternatif olarak farklı grupların desteklendiği bu dönemde insan

⁵⁹ Avrupalılık ya da Avrupalı Kimliği bu süreçte oluşurken, yeni kurumsallaşma ve zihin dünyası Hristiyanlık ile birlikte kendisini tanımlamıştır. Kilisenin Roma’nın mirasını devralması ve bu medeniyetin tek aktarıcısı konumunda bulunması, kriz durumundaki Avrupa’nın tek çıkış yolunu teşkil etmiştir. Bkz. Gerard Delanty, **Avrupa’nın İcadı**, Çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 48.

⁶⁰ Kilisenin hâkim olduğu sistemde krallar, toprak sahipleri ve kilise arasında kurulan sistem Ortaçağ olarak adlandırılan dönemin genel karakteristiğini belirlemiştir. Kilise, krallara meşruiyetin sağlanması, bürokratların yetiştirilmesi ve genel eğitim anlamında yardımcı olurken, kral ve toprak sahipleri kilisenin maddi noktada ihtiyacını temin etmişlerdir. Bkz. Delanty, **Avrupa’nın İcadı**, s. 103.

merkezlilik ortaya çıkmıştır. Yunan Felsefesinin tekrarından ibaret olan klasik Hristiyan fikir dünyasına yeni yorumlar getiren Rönesans, kıtaya çok boyutlu canlılık ve değişim getirmiştir. Bu değişim aynı zamanda özgün eserlerin, fikirlerin ve yöntemlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Avrupa'da Kilise'nin otoritesine karşı gelişen alternatif yorumları ihtiva eden Aydınlanma düşüncesi ve Modernite bu dönemde oluşan zihin dünyasının ürünüdür.⁶¹

Ortaçağ düzeninde ortaya çıkan kral-kilise ilişkisi, kralların güçlenmesiyle birlikte farklı bir boyuta geçmiştir. Özellikle 14. yüzyıldan itibaren yerel azizlerin ve kahramanların⁶² itibar görmesi ulus kimliğinin temellerini teşkil etmiştir. Kralların kendisine bağlı yarı-laik kilise kurarak merkezi Katolik Kilisesine bağımlılığı azaltma girişimleri 15. yüzyılda İngiltere'de karşılık bulmuştur. Bu dönemde İngiltere monarşiye bağlı kendi kilisesini kurarken, kıtada kilisenin siyasi anlamda otoritesine büyük zarar vermiştir. Krallar, hâkim olduğu bölgelerde merkeziyeti sağlamak adına kendisine bağlı kiliseler kurmuş ve derebeylerini vassal olarak kendi otoritesine bağlı şekilde istihdam etmiştir. Krallar, kıtada Kilisenin merkezi gücünü kısıtlaması hasebiyle kıtada uzun vadede gerçekleşen siyasi dönüşümün ilk aşamasını gerçekleştirmiştir.⁶³

Kıtanın dönüşümünde ve yeni politikalar takip edilmesinde bir başka önemli unsur kıta dışı dünyanın keşfedilmesi olmuştur. 15. yüzyıldan itibaren denizciler vasıtasıyla başlayan Portekiz akınları süreç içerisinde sistematik bir hal alarak İspanya, İngiltere, Hollanda ve Fransa gibi devletlerin katılmasıyla sonuçlanmıştır. Kıtaya tüccarlar tarafından getirilen altınlar merkantilist politikanın doğuşuna zemin hazırlarken, kıtada yeni sınıfın doğuşuna da olanak vermiştir. Süreç içerisinde krallar ve tüccarlar arasında kurulan yeni düzen, kilisenin ve toprak sahiplerinin tasfiyesiyle sonuçlanmıştır.⁶⁴ Özellikle İngiltere ve Fransa'nın bu süreçte geçirdiği değişim sayesinde kıtada çok boyutlu dinamizm meydana gelmiştir. Sömürgecilik, bu süreçte devletlerin yeni kurumsallıklarının ana hatlarını belirlerken, bu süreçte Avrupalılar, kıta dışına bu kurumsallığı ve dinamizmi yayma amacıyla olmuşlardır.

⁶¹ Kilisenin kapsayıcılığına ve zihinlerdeki baskın otoritesine karşın kilise değerlerinin ikamesi olarak ortaya çıkan ve genel olarak tüccarlar tarafından desteklenen bu süreç sonucunda Dünya, akıl yoluyla yeniden keşfedilmeye çalışılmıştır. Bkz. Jacques Le Goff, **Avrupa'nın Doğuşu**, Çev. Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 143.

⁶² 14. yüzyılda Aziz George, İngiltere'nin yerel kahramanı olarak kabul görürken, Aziz George'u temsil eden beyaz zemin üzerine kırmızı haç askerler tarafından üniforma haline getirilmiştir. Öte yandan ulusal tarih yazımı ve yerlilik bilinci de bu dönemde şekillenmeye başlamıştır. Bkz. J. M. Roberts, **Avrupa Tarihi**, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2010, s. 246.

⁶³ Roberts, **Avrupa Tarihi**, s. 342-346.

⁶⁴ Roberts, **Avrupa Tarihi**, s. 374-375.

Avrupa’da tarihsel anlamda dönüm noktalarından birisi de modern diplomasinin resmîyete döküldüğü Vestfalya Anlaşması olmuştur. Bu anlaşma ile birlikte ortaya çıkan düzen, kralların kiliseden ve dinden bağımsız karar almasına olanak vermiştir. Bu bağlamda devlet kurumu ve anlayışı yeni düzende siyasi anlamda sekülerleşmeyi sağlarken, dini düşüncüyü kralların emri altında kalmaya mahkûm etmiştir.⁶⁵ Dinin merkezîyeti kaybettiği bu süreçte kilise karşıtlığı üzerinden yükselen güçler yeni sürecin belirleyicisi olarak faaliyet göstermişlerdir. Kral, burjuva ve kilisenin ikamesi olan laik kurumlar süreç içerisinde yeni kavramlarla Avrupa’nın değişen çehresinin yönlendiricisi olmuşlardır.

1.1.2. İdeoloji Kavramı

Avrupa’da 19. yüzyılda meydana gelen köklü değişim ve yenilenme, Aydınlanma Felsefesinin⁶⁶ rehberliğinde gerçekleşmiştir. Özellikle Fransız Devrimi’nin ardından kilisenin ve dinin idarede konumlanmasıyla birlikte yeni değerler ve kavramlar dinin bıraktığı boşlukta zuhur etmiştir. Bu anlamda aklın zaferinin gereği ve Aydınlanma Fikrine uygun olarak yenilenme programı gerçekleştirilmiştir. Akla dayalı yeni bir düzen kurulmasının ve bu doğrultuda köklü değişimin hedeflenmesi genel olarak modernleşme olarak adlandırılmıştır. Takip edilen bu program kendisini devlet idaresinden eğitime, dini anlayıştan sivil alana kadar çok boyutlu bir surette kendisini göstermiştir.

Kilisenin anlayışının köklü bir şekilde dönüşüme uğraması yeni tanımlamaları da beraberinde getirmiştir. İnancın yerini alan aklın ürünlerini tanımlamak adına “ideoloji” kavramı kendisini göstermiştir.⁶⁷ Sistemsel ve düşünsel bağlamda dinsel olanın yerine kullanılan kavram, Avrupa’da meydana gelen değişimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Felsefe, siyaset, hukuk ve bilimin teolojiden mutlak suretle ayrılması sonucunda meydana gelen yeni düzen seküler olanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda seküler zeminde

⁶⁵ Kralların merkezîyeti sağlama adına bütün gücü tek otoritede toplama amacı kıtada ulus-devlet sisteminin idari alt yapısını oluşturmuştur. Aynı zamanda modern uluslararası sistem de bu süreçten itibaren dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Bkz. Merry Wiesner Hanks, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, Çev. Hamit Çalışkan, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2021, s. 451.

⁶⁶ Aydınlanma Felsefesi ya da Aydınlanmacılık, kilisenin mutlak doğru kabul ettiği inanç sistemini sorgulayan, inanca karşı bilim ve gözlemi önceleyen ve rehberlik anlamında akıldan başkasını kabul etmeyen zihin dünyasının genel adı olarak tanımlanabilir. Bkz. Kasım Küçükaltı; Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller**, İsam Yayınları, İstanbul 2018, s. 144-151.

⁶⁷ İdeoloji özellikle modernleşme sürecinde çok sık kullanılan bir kavram olmasına rağmen kesin bir tanıma sahip değildir. Bu anlamda muğlak bir kavram olan ideoloji, “*dinin dışında akla istinat eden siyasi fikirler*” olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda ideoloji kavramı, döneme ve şartlara göre değişkenlik göstermiş; farklı yorumlamalara maruz kalmıştır. Bkz. Şerif Mardin, **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 22-24. Ayrıca İdeoloji tanımının muğlaklığı ve dönemselliğini anlamak adına 16 farklı ideoloji tanımı için Bkz. Terry Eagleton, **İdeoloji**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 36-55.

neşet eden siyasi fikir ve hareketler, ideoloji başlığı altında tanımlanmıştır. Kilise ve dine ikame olarak gelişen hareketler, dini olmayanı ya da akla istinat edeni ya da başka bir tabirle modern olanı dile getirmek adına kullanılmıştır. İdeolojiler, anlam arayışı içerisinde olan dönemin Avrupa'sının fikir dünyasının ürünü olup modernleşme, medenileşme kavramlarıyla birlikte gelişim göstermiştir.

İlk olarak kendisini kilise karşıtlığı olarak gösteren aydınlanma, süreç içerisinde Tanrı'nın denklemden tamamen çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yeni anlayışta Tanrısallık olanlar, farklı güçler ve kavramlar altında yeniden tanımlanmıştır.⁶⁸ Bu süreçte “Doğa ve İnsan” kavramları Tanrısallık bağlamında yeniden yorumlanmıştır. Tanrı'nın kudreti doğaya geçerken, vahye ait olan alan ise akıl tarafından doldurulmuştur. Bu bağlamda insan, akıl taşıyıcılığı özelliği sebebiyle bu süreçte Tanrısallık bir özellik kazanmıştır. Bu anlayışın tezahürü olarak bilim ve akli ilimler, kutsiyet aktarımına maruz kalarak yeni bir forma bürünmüşlerdir. Doğa ile aklın ilişkisi sonucunda ortaya çıkan pozitif bilimler, yeni kuralları ortaya koyarken kapsayıcılık bağlamında sosyal olanı da şekillendirmek istemiştir. İdeolojiler ve yeni kutsallar bu zihin dünyasının ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.⁶⁹

Akıl ve ilerleme ile kendisini gösteren yeni anlayış, Katolik karşıtlığının da tezahürü olarak sosyal alanda yeni kutsallar üretmiştir. Fen bilimlerinde doğaya atfedilen kutsiyet bu süreçte halka karşı gösterilmiştir. Halkın egemenliği gibi kavramlarla sistemleştirilen bu anlayış aynı zamanda insanın merkezde olduğu devlet sisteminin oluşumunu da beraberinde getirmiştir.⁷⁰ Bu bağlamda halk, ulus, vatan gibi kavramlar, insanda var olan Tanrısallık gücü vurgulamak adına ortaya çıkmış ve seküler din veya siyasal din⁷¹ olarak tanımlanan kavramın temelini teşkil etmiştir. Siyasal din olarak tanımlanan sosyal yapı ise ideolojiler ile ikili bir

⁶⁸ Samir Amin, **Modernite, Demokrasi ve Din**, Yordam Kitap, İstanbul 2014, s. 53.

⁶⁹ 18. yüzyıl devrimler çağı olması hasebiyle köklü değişimlerin görüldüğü bir çağ olmuştur. Geleneksel idare anlayışlarının iflası ve yeni arayışlar, aydınlanma felsefesini bu süreçte ön plana çıkaran unsurlardan olmuştur. Özellikle Amerikan Devrimiyle birlikte anayasa, demokrasi kavramları; Fransız Devrimiyle birlikte de cumhuriyet ve ulusal egemenlik gibi kavramlar bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Bkz. Amin, **Modernite, Demokrasi ve Din**, s. 57-58.

⁷⁰ İktidar paylaşımı ve felsefe bu dönemde birlikte yorumlanmıştır. Özellikle burjuvanın içerisinde olduğu siyasi denklem ile aydınlanma felsefesinin insana bakışı, “halk egemenliği” kavramını ortaya çıkarmıştır. Burjuvanın gerek iç politikada gerekse sömürge ülkelerindeki politikalarda oynadığı rol, bu dönemde toplumsal ve idari sistemi de kökten değiştirmiştir. Bu bağlamda halk, burjuva tarafından monarşiye karşı kullanılırken; aydınlanma felsefesinde ise “Yeni Tanrı arayışının” tezahürü olarak kendisini göstermiştir. Dönemin Avrupa'sında burjuvazinin gücü için Bkz. Jürgen Kocka; Allan Mitchell, **19. yüzyıl Avrupası'nda Burjuva Toplumu**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

⁷¹ Seküler din ve siyasal din kavramları, ideolojilerden farklı olarak daha çok rejimler için kullanılmıştır. Kiliseden topluma geçen Tanrısallık, yeni rejimler ve yeni kutsallar etrafında kendisini göstermiştir. Özellikle devrimin öncüleri ya da kahramanları yeni azizler olarak görülürken, “kişi kültü” bu süreçte önem kazanmıştır. Dönemin Avrupa'sında alternatif sistem alternatif dinselilikleri de beraberinde getirmiştir. Bkz. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 47-50.

yapı içerisinde olmuştur. İdeolojiler tarafından beslenen bu anlayış aynı zamanda ideolojik düşüncenin gelişimini sağlamış, bu süreçte oluşan seküler zeminden yeni ideolojiler zuhur etmiştir.

1.1.3. Modernite ve Din

Kıtada kilise sistemine alternatif bir zihin dünyasında sistemleşen fikirler modernite başlığı altında tanımlanmıştır. Yeni kutsallar ve azizler ile temsil edilen modernite akımı tarihi ve sosyal bağlamda kendisini merkeze almak suretiyle ilerlemeciliğin ve değişimin temsilcisi olmayı hedeflemiştir. Sistemsel ve zihin anlamında iflas eden kilise değerlerinin tasfiyesi sonucu kendine alan bulan modernite akımı, dinin şekillendirdiği düzen yerine bilimsel ve akli olana önem vermiştir.⁷² Bu bağlamda ilerlemeyi esas alan moderniteye göre din, geride kalmış ve miadını doldurmuş inançlar sistemi olarak ele alınmıştır. Pozitivizm olarak sistemleşen anlayıştan ilhamını alan modernite kavramı, geleneğin ve dini olanın yerine “modern olanı” ikame etmeyi amaçlamıştır.⁷³

Fransız Devrimiyle idari anlamda Endüstri Devrimiyle de iktisadi anlamda büyük değişimler geçiren Batı’da din ve dini kurumlar, bu köklü değişime cevap veremeyerek değişime karşı çaresiz kalmıştır. Bu bağlamda modernleşme, Kiliseden boşalan teolojik boşluğu yeni ilimlerle doldurmak suretiyle meşruiyet krizi yaşayan toplumu yeni bir yola sevk etmiştir. Aydınlanmacı filozofların iktidar, ilerleme ve bilim üzerine düşüncelerinin pratiğe geçirildiği bu dönemde ideolojiler, modernleşme programının fikri boyutunu oluşturmuştur.⁷⁴ Bu bağlamda modernleşme, insanlığa dinlerin yerine yeni bir düzen ve hayat vaadinde bulunarak insanlık için yeni bir çağ kurmayı hedeflemiştir. Gelenekselden modernliğe, cemaatten cemiyete, metafizikten pozitivizme geçmenin ilerleme noktasında mecburi olduğunu vurgulayan aydınlar, Avrupa’nın tarihsel dönüşümünü evrensel bir tarzda yorumlamışlardır.⁷⁵

Yapılanmasını temelde dine karşı gerçekleştiren modernleşme, gelenek olarak isimlendirdiği eskiyi mutlak anlamda tasfiye etmek suretiyle yeni bir düzen kurmayı hedeflemiştir. Bu anlamda gelenek olarak eskiyi temsil eden her değer ve kavram “geri” ya

⁷² Michael Mann, **İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914**, C. 2, Phoenix Yayınevi, Ankara 2012, s. 225-235.

⁷³ Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara 2014, s. 316-317.

⁷⁴ Reasseau, Locke, Montesquieu, Hobbes gibi aydınlanmacı filozofların fikirleri bu süreçteki değişime rehberlik etmiştir. Tanrı, insan, doğa ilişkileri bu süreçte yeniden yorumlanarak filozofların belirttiği hususlara göre yeni bir düzen inşası gerçekleştirilmek istenmiştir. Bkz. Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 364.

⁷⁵ Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2020, s. 108-109.

da “gericilik” olarak ele alınmıştır. Batı’da evrimsel bir şemada tasnif edilen toplumda din, gelenekle birlikte geride bırakılması gereken bir unsur olarak görülmüş ve Modernite değerleriyle sosyolojik bir unsur olarak tekrar konumlanmıştır.⁷⁶ Nitekim Hristiyanlığın çağın şartlarına cevap verememesi tüm dinlere tatbik edilmiş ve buna uygun bir vizyon gelişmiştir. Bu doğrultuda Kilisenin kapsayıcılığına karşın akla istinat eden ve akli kutsayan çok boyutlu bir program devlet eliyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Fransa’da ortaya çıkan bu dönüşüm “laiklik” olarak sistemleşmiş ve aydın siyasetinde model olarak istihdam edilmiştir.

19. yüzyılda Batı’nın geçirdiği değişim, diğer tarihsel değişimlerden birçok anlamda farklılık göstermiştir. Bunlardan en önemlisi dini düşünce ve davranışın neredeyse tamamen terk edilerek tüm insanlık için yeni bir sürecin başladığı düşüncesidir.⁷⁷ Özellikle insanlığa ait din ve gelenek kaynaklı sorunların akıl yoluyla çözümü noktasında bu dönemin düşünürleri kökten değişimi hedefleyen fikirler beyan etmişlerdir. Bu doğrultuda Avrupa’nın öncülüğünde ve rehberliğinde kurulacak yeni düzende gelenek ve dinden kaynaklı sorunların köklü bir modernleşme programıyla çözülmesi düşünülmüştür. Bu anlamda ideolojiler ve ideolojik düşünce insanlığa eşit, adil ve gelişmiş bir dünyada yaşama vaadi sunmak amacıyla ortaya çıkmışlardır.⁷⁸

1.1.4. Medeniyetin Kurumsallaşması

Modernleşme sürecinde değişim “*akıl, bilim, ilerleme*” formülüyle yeni paradigmlar etrafında kurumsallaşmıştır. Batılı filozoflar, yeni dönemi ve düzeni adlandırmak adına yeni kavramlar kullanmışlardır. Bunlardan kapsayıcılık anlamında en önemlisi “*medeniyet ve kültür*”⁷⁹ olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kilise etrafında şekillenen siyasi kimlik kendisini yeni bir kavrama bırakmak suretiyle dönüşmüştür. Böylelikle modernleşme programı ve yeni düzen kurma girişimleri bu kavramlar ile meşruiyet kazanmıştır. Fransız

⁷⁶ Akıl ve bilimin şekillendirdiği yeni süreçte “*ilerlemeci*” anlayış bu dönemin genel anlayışını teşkil etmiştir. August Comte’un öne sürdüğü bu fikre göre geçmiş süreçteki inançlar ve dinler, bilimin ve akıl mahrumiyetinden gelen hurafeler olarak genel bir tasnife uğramıştır. İlerlemek, değişmek ve bunu bilim ve akıl yoluyla yapmak bu zihin dünyasının genel anlayışı olmuştur. Bkz. Immanuel Wallerstein, **Avrupa Evrenselciliği**, Aram Yayıncılık, İstanbul 2007 s.15.

⁷⁷ Amin, Samir, **Avrupamerkezcilik**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 1993, s. 102.

⁷⁸ Dini büyük ölçüde hayattan tasfiye eden Batılılar, din değerleri yerine bütün insanlığı kucaklayıcı sloganlar ve hayat görüşü bulmaya çalışmışlardır. Fransız Devrimindeki “*Kardeşlik, Adalet, Eşitlik*” bunun en büyük örneklerindendir. Bkz. Amin, **Avrupamerkezcilik**, s. 118.

⁷⁹ Medeniyet ve kültür, dini de kapsayan yeni kavramlar olarak kıtadaki değişimi adlandırmak adına ortaya çıkmışlardır. Medeniyet daha çok Fransız ve Katolik dönüşümünü vurgularken, kültür Alman ve Protestan zihin dünyasının ürünüdür. Bu anlamda medeniyet kavramı daha çok sıcak savaş ve dönüştürme amacıyla iken; kültür kavramı soğuk savaş ve ötekileştirme olarak kendisini göstermiştir. Bkz. Mehmet Akif Okur, **Emperyalizm, Hegemonya, İmparatorluk**, Binyıl Yayınevi, Ankara 2010, s. 164.

İhtilali'nin kazanımı olarak ulus kavramı yeni sürecin seküler kutsalı olmuştur.⁸⁰ Dine ve kiliseye olan bağlılık ve atfedilen kutsiyet, ulus kavramına geçmiştir. Ulus tanımlaması, cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının pratiğe geçirilmesini sağlamıştır. Bu dönemde Avrupa maruz kaldığı zihni ve idari krizi bu kavramlar aracılığıyla aşabilmiştir. Bu süreçle birlikte kozmopolit imparatorluklar yerine ulus felsefesinde gelişen devletlerin çağı başlamıştır.⁸¹

Kilisenin ve dinin ikamesi olarak gelişen yeni kavramlar, her ne kadar bağımsız aklın ürünü olsalar da tarz olarak eski anlayışlardan mülhem olarak gelişmişlerdir. Medeniyet kavramının bu dönemde tüm dünya için model olarak gösterilmesi ve insanlığın varması gereken nihai nokta olarak gösterilmesi kiliseden devralınan zihin mirası olarak tezahür etmiştir.⁸² Nitekim kilisenin ben-merkezli, dışlayıcı ve kendisini mutlak doğru merci olarak kabul etmesi medeniyet değerlerinde yeniden yorumlanmış ve teolojinin sekülerleşmesi olarak kendisini göstermiştir.⁸³ Örneğin ulus kavramının, Katolik anlayışında olduğu gibi tasfiyeci bir anlayışla homojen toplum oluşturma hedefi bu zihin dünyasından tevarüs edilmiştir. Bir başka örnek ise ilk olarak Roma'dan alınan evrenselcilik anlayışının modern dönemde Batılı değerleri evrenselleştirmeyi hedefleyen Medenileştirme Misyona dönüşmesidir. Bu anlamda ilk kurumsallaşma tecrübesini Roma ile yaşayan Hristiyanlık, kendi bünyesinden yeni bir anlayışı Roma değerlerine istinat ederek aklın rehberliğinde gerçekleştirmiştir denilebilir.⁸⁴

Avrupa'nın içerisinde meydana gelen değişim sonucunda oluşan yeni kavramlar, kıta dışı için de yorumlanmıştır. Kıta içinde ordu vasıtasıyla rejim ihraç etmek isteyen Fransa, kıta dışına ise “*Medenileştirme*” amacıyla gitmiştir. Dinin ve dinsel davranışın yerine kullanılan ve seküler bir kavram olan “*Medenileştirme Misyonu*”, “*Beyaz Adamın Yüğü*”⁸⁵ gibi kavramlar Batı'nın sömürgeciliğinin yeni meşruiyet kaynağı olmuştur. Dinsel düşünüş ve davranışı devlet politikasında tasfiye eden Batılı Devletler, kıta dışını din üzerinden değil medeniyet üzerinden tanımlamışlardır. Bu anlamda yeni süreçte Hak/Batıl tasnifi yerine

⁸⁰ Mann, *İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 198.

⁸¹ Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı (1789-1848)*, Dost Yayınevi, Ankara 2022, s. 152.

⁸² Mann, *İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 277-282.

⁸³ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s. 118.

⁸⁴ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 268.

⁸⁵ “*La Mission Civilisatrice*” ve “*White Men's Burden*” olarak literatüre giren bu kavramlar, Batılı Devletlerin seküler meşruiyet kaynakları olmuştur. Medeniyet kazanımlarının kıta dışına aktarılması noktasında kendisini vazifeli gören Batılılar, bu hedefler doğrultusunda farklı coğrafyalarda hâkimiyet tesis etme hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Medenileşme ile barbarlığa karşı üstünlük vurgulanırken, Beyaz Adam ile de ırksal üstünlük vurgusu yapılmıştır. Bkz. Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği*, s. 36-37.

Batılı/Doğulu, Medeni/Barbar gibi tanımlamalar yapılmıştır. Siyasi, askeri ve iktisadi üstünlüğün de etkisiyle din, milliyet ve sömürgecilik kavramları iç içe geçmiş ve kıta içinde yakalanan dinamizmin dünyanın farklı coğrafyalarına yayılması hedeflenmiştir. Bu dinamizmin başka bir özelliği içine kapanık Hristiyanlığın dönüşerek kadim dengeler arasındaki dengeyi bozmasıdır.

Medenileştirme politikası içerisinde olan Batılı devletler, inşa ettikleri hayat görüşüyle Batı merkezli bir politika takip etmiştir. Dinin yerine ikame edilen kavramlarla “dünyada cennet” vaadinde bulunan medeniyet, kendi mabetleri ve seküler kutsallarıyla kıta dışına zihniyet ihracı içerisinde olmuştur. Din üzerinden üstünlük iddiasında bulunan Hristiyanlık yerine medeniyet ve ırk üzerinden yeni bir kimlik inşa eden Batılılar, bu yeni meşruiyet kaynakları ile sömürge için de gerekçeler icat edebilmişlerdir. Sanayi devrimiyle hızla değişen dengeler, emperyalizmin çıkışına yol açmış ve kadim medeniyetlerin değerleri Batı medeniyeti tarafından asimilasyona maruz kalmıştır.⁸⁶ Bu bağlamda teknolojik güç ile ortaya çıkan medeniyet, üstün özelliğiyle dünyanın farklı bölgelerindeki yerel sistemlerin değişimine yol açmıştır. Batı, yeni kimliği ve politikalarıyla belirleyici güç olarak kavramlarını kıta dışındaki geleneksel ve dini değerleri tasfiye ederek tatbik etmeye çalışmıştır.⁸⁷

1.2. Batı'nın İslam Dünyası Politikaları

Batı, medeniyet kavramsallaştırmasıyla gerçekleştirdiği ben-merkezli politikaları sonucunda dünyayı kendi zihin dünyasına göre tasnif etmiştir. Bu bağlamda Afrikalılar, Müslümanlar ve Asya toplumları tek bir blok olarak algılanmıştır. Medeniyet, farklı metotlarla ancak ötekileştirme ile faaliyetlerini arttırmış, gidilen bölgelerdeki yerel dinamikleri dönüştürmek ya da tasfiye etmek amacını gütmüştür. Batı'nın medeniyet ve kültür anlamında kendisini mutlak üstün gördüğü bu süreç sonucunda gidilen coğrafyalarda Batı'ya karşı cevap verme ya da kabul etmeme gibi unsurlar meydana gelmiştir. Bu bağlamda Batı değerleri gerek hâkim gerekse de karşıt unsur olarak esas belirleyici güç olmuştur.⁸⁸

⁸⁶ Arnold Toynbee, 1930larda kaleme aldığı eserde 26 medeniyetin modern döneme ulaşamadığını belirtmiştir. Geriye kalan medeniyetleri ise Hristiyan Yakındoğu, İslam, Hristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu, Çin, Japonya, Eskimo, Polinezya ve Göçebe olarak sıralarken geriye kalan medeniyetlerin de Batı medeniyetleri tehdidi altında olduğunu belirtmiştir. Bkz. Arnold Toynbee, “The Breakdowns of Civilisations”, **A Study of History**, Newyork University Press, Vol.4, (1939), s. 1-2.

⁸⁷ Toynbee, “The Breakdowns of Civilisations”, s. 8.

⁸⁸ Batı geliştirdiği yeni dünya görüşüyle ırka ve dine dayalı bir şekilde ötekileştirme politikası takip etmiştir. Siyahilik, Sarı ırk ve Asyalılığın ötekileştirilmesi gibi “*Muhammedilik*” de Batı tarafından alt kimlikler seviyesinde muamele görmüştür. Batı dışı tasnifler için Bkz. Cemil Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 64-65.

Batı'nın Müslüman Dünyada takip ettiği bir diğer politika da misyoner okulları⁸⁹ aracılığıyla kendisini göstermiştir. Din, Batı'da geçirdiği dönüşümün ardından yeni işleviyle medeniyete ve ulusa hizmet etmek suretiyle araçsallaştırılmıştır. Misyonerlik yeni kurumsallaşan ulusların hizmetinde istihdam edilmiş; sömürgecilik politikaları doğrultusunda faaliyet göstermiştir. Bu bağlamda bakıldığında misyonerlik yalnızca dini değil aynı zamanda siyasi işlev gören bir kurum haline gelmiştir.⁹⁰ Bunun sonucunda Avrupalı devletler, Müslüman ülkelerdeki Hristiyanlarla bağ kurmak suretiyle nüfuzunu artırma politikasına girişmişlerdir.⁹¹ İngiltere ve Fransa'nın öncülük ettiği bu politika sonucunda, Batı ile Müslüman beldelerinde yaşayan Hristiyanlar arasında ekonomik, kültürel ve eğitim anlamında yeni ilişkiler kurulmuştur. Kurulan bağ sonucunda yerel dinamikler değişmiş; Doğu Hristiyanları ve Müslümanlar arasındaki dengeler bozulmuştur.

1.2.1. Fransa

Medeniyet, yorum olarak daha çok kendisini Katolik dönüşümü olarak göstermiştir. Evrensel anlamına gelen Katoliklik zihniyeti yerini medeniyet evrenselliğine bırakmıştır. Fransız ulusunda tecelli eden bu anlayış, Fransa'nın da kıta dışı motivasyonun temelini teşkil etmiştir. Bu anlamda Fransa, gidilen yerlerde medenileştirme amacıyla dönüştürücü bir politika takip etmiştir. Bu politikayı gerçekleştirme hususunda ön plana çıkan unsur ordu olmuştur. Fransa'nın kendisini vazifeli bildiği medenileştirme politikası, özellikle pagan inanca mensup Afrika kabilelerinde etkili olmuş ve Fransa'nın tesis ettiği kurumlarla sayesinde bölgede toplumsal anlamda ciddi değişimler meydana gelmiştir. Fransa'nın medenileştirme adına izlediği politikalar, Müslüman dünyada ise direnişle karşılanmış ve çatışmayı netice vermiştir. Ordu ve şiddet ile gerçekleştirilmeye çalışılan dönüşüm, Fransa'nın bu bölgelerde ayrıcalıklı bir sınıf ile idare tesis etmesiyle sonuçlanmıştır.⁹²

Müslüman Dünya, Medenileştirici Batı ile ilk olarak Napolyon'un Mısır Seferiyle ve sıcak temas sonucunda tanışmıştır. Önceki din savaşlarından farklı olarak Napolyon, Kur'an'a

⁸⁹ Misyoner Okulları, İslam Dünyasında okullaşma konusunda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁹⁰ Okur, **Emperyalizm, Hegemonya, İmparatorluk**, s. 116.

⁹¹ Batılı devletler, Müslüman Dünyada azınlık konumunda olan Hristiyanlarla din üzerinde bağlantı kurarak onlara ulus, demokrasi gibi Batılı kavramları kurdukları okullar aracılığıyla öğretmeye çalışmışlardır. Bu çalışmanın sonucunda Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında kültürel ve ekonomik farklılıklar meydana gelirken, ulus fikri ve yerellik bu sayede kendisini göstermiştir. Bkz. Albert Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 318-320.

⁹² Marc Ferro, **Sömürgecilik Tarihi**, İmge Kitabevi, Ankara 2002, s. 110.

dayanan yeni bir düzen kurmak istediğini belirtmiştir.⁹³ Napolyon izlediği bu siyasetle bölgeye yeni bir anlayış ve zihin dünyası getirmek istediğini söylerken, Mısır'da yeni bir yapının temelini atmıştır. Bu bağlamda Batı'nın yeni politikası tamamen farklı bir düzlemde gerçekleşmiştir. Batı'nın bu gelişi özellikle Osmanlı Devleti için yeni bir politikanın başlangıcını da temin etmiştir zira bu süreçte Osmanlı, ilk kez sınır olmadığı bir ülkenin hücumuna doğrudan maruz kalmıştır. Napolyon'un siyasi ve askeri üstünlüğünün yanı sıra medeniyet olarak da üstünlük iddiaları dönemin zihin dünyası için çok boyutlu krize sebep olmuştur. Müslüman Dünya için yeni bir çağın başlangıcı olan bu süreçle birlikte Müslümanlar yeni yapılanma ve yorumlama ihtiyacı hissetmişlerdir.

Fransa'nın medenileştirme politikasının sıcak savaş suretinde görüldüğü Müslüman ülke Cezayir olmuştur. Zor ve tahakküm yoluyla medenileştirme politikası izleyen Fransa özellikle din bağlamında saldırgan bir politika izlemiş ve önemli camileri kiliseye çevirmiştir. Bu anlamda sıcak savaş ile medenileştirme yoluna giden Fransa, ordu eliyle Cezayir'i şekillendirmeye çalışmıştır.⁹⁴ Bu anlamda Fransa, girişmiş olduğu medeniyet savaşını çatışma yoluyla gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Müslüman dünyada izlenen politikalara ise modern anlamda Haçlı Seferi gözüyle bakılmış; medenileştirme yeni kutsallar ile kendisini göstermiştir.⁹⁵ Bu bağlamda Hristiyan/Müslüman çatışması yerini Medeni/Barbar çatışmasına bırakmış; Batı bu süreçte tanımladığı üstün kimliği ve felsefesiyle yeni politikalar takip etmiştir.

1.2.2. İngiltere

Sömürgecilik politikası anlamında en sistemli devlet olarak ön plana çıkan İngiltere, Müslüman dünyaya ilk olarak Hindistan ile adım atmıştır. Takip ettiği politikayı denizlerde üstünlük ve kurduğu ticaret ile gerçekleştiren İngiltere, 17. yüzyıldan itibaren geniş çaplı bir egemenlik tesis etmiştir. Deniz aşırı bir ticaret sistemi meydana getiren ve bu sistem ile kurumsallaşmasını sağlayabilen İngiltere sömürge anlayışını bu çıkarlar üzerine inşa etmiştir. Amerika kıtası, Afrika ve Hindistan arasında kurulan ticari ağın korunması, İngiliz dış

⁹³ Napolyon, gerek kıta içerisinde rejim ihraç etme gerekse kıta dışında medenileştirme amacıyla gittiği bölgelerde kendisini seçilmiş ve vazifeli birisi olarak görmüştür. Nitekim Mısır'da Memluklerin despotluğundan bahsetmiş ve kendisinin gerçek İslam'ı getirdiğini iddia etmiştir. Bkz. Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 57-60.

⁹⁴ Ferro, **Sömürgecilik Tarihi**, s. 129.

⁹⁵ Kavramlar her ne kadar seküler olsa da tanımlamalarda dini figürleri bulmak mümkündür. Nitekim Napolyon için kullanılan "*Devrimin Mesih'i*" tanımlaması buna örnek olarak gösterilebilir. Bununla birlikte Fransız ordusunun ilahi bir misyonla hareket ettiğini bildirmesi ve devrime yüklenen kolektif kutsiyet, sömürge politikalarında kendisini ciddi bir şekilde göstermiştir. Bu bağlamda devlet olarak Fransa'nın izlediği politikalar, ciddi bir motivasyon kaynağı ile takip edilmiştir. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 37.

politikasının temelini oluşturmuştur.⁹⁶ Özellikle Amerikan bağımsızlığının ardından akamete uğrayan Afrika-Amerika ağının yerini Hindistan yolu almış ve dış politika bu doğrultuda şekillenmiştir.⁹⁷

İngiltere geçirmiş olduğu zihniyet değişimini kültür kavramı üzerinden gerçekleştirmiştir. Medeniyet politikasının aksine soğuk savaş olarak kendisini gösteren politika ciddi bir ötekileştirme politikasını beraberinde getirmiştir. Sosyal, ekonomik ve siyasi değişimler aynı zamanda entelektüel söylemleri de beraberinde getirmiştir. İbrahimi dinler ve pagan dinler ötekileştirmesi yerini ulusun merkezde olduğu bir ötekileştirmeye bırakmıştır. Bu anlamda kıta içinde Katolikliğe karşı gelişen tepki kıta dışında İslamiyet'e yönelmiş; kıta içinde başlayan zihniyet değişimi kıta dışında medeniyet mücadelesine dönüşmüştür. Bu bağlamda dinler, yobazlık olarak tasnife uğrarken Protestanlığın inşa ettiği anlayış ilerleme kavramıyla kendisini göstermiştir. Zihniyet dönüşümü içerisinde olan Avrupa, yakaladığı dinamizm ile icat ettiği yeni kavram ve tarih yazımıyla yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bu bağlamda yeni kutsallar ve yeni ötekiler zuhur etmiş; ulusun çıkarlarıyla örtüşen bir zihniyet inşa edilmiştir.⁹⁸

Devlet bağlamında Fransa ile zihniyet bağlamında medeniyet kavramı ile çatışma içerisinde olan İngiltere, Hindistan yolunu koruma adına İslam dünyasını etkileyecek politikalar takip etmiştir. Reel politik kapsamında Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma siyaseti takip eden İngiltere, bu politika ile aynı zamanda hilafet kurumunda da istifade etmeyi hedeflemiştir.⁹⁹ Bu bağlamda İngiltere, ilk olarak İslam dünyası ile iyi ilişkiler kurmuş olsa da süreç içerisinde çıkarları ve zihniyeti gereği İslam dünyasının zararına politikalar takip etmiştir. Medeniyet kutuplaşması olarak adlandırılabilir süreçte İngiltere, yeni bir tarih yazımıyla Türkleri barbar olarak tanımlayarak yalnızlaştırmayı hedeflemiştir. Batı merkezli olarak yeniden yazılan tarih, İslamiyet'i özellikle Türkleri

⁹⁶ İngiltere'nin kurmuş olduğu çok boyutlu hâkimiyet ve kıtada oluşan düzen için Bkz. George Modelski, "Küresel Politikanın Uzun Döngüsü ve Ulus-Devlet", **Uluslararası İlişkiler**, C. 2, S. 7, Güz (2005), s. 3-30.

⁹⁷ Ferro, **Sömürgecilik Tarihi**, s. 88-92.

⁹⁸ Batı'nın merkezde olduğu ve aydınlanma değerlerine göre yazılan tarih yazımı özellikle İslam-Arap Medeniyeti inşa etme noktasında taraflı yazılmıştır. Özellikle Abbasi Devleti'nin ardından İslam Devleti olmadığının savunulması ve "*Altın Çağ*" olarak Arap İslam'ının öne çıkarılması bu anlayışın tezahürüdür. Entelektüel anlamda İngilizler, kıta dışında tarih yazımıyla yeni düzen arayışı içerisinde olmuşlardır. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 290. Ayrıca İngilizlerin Arap Dünyasında yeni bir Halife için geliştirdikleri siyasetleri anlamak adına Bkz. Kemal Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 396.

⁹⁹ 1857 yılında gerçekleşen Sipahi ayaklanmasında Kırım Savaşı gereği iyi olan ilişkiler sonrasında İngiltere, Hindistan Müslümanları için Osmanlı Devleti'nden hilafeti kullanmasını istemiştir. Bkz. Cezmi Eraslan, **II. Abdülhamid ve İslam Birliği**, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1992, s. 65.

ötekileştirir mahiyette ele alınmış; İngiltere politikasına bu surette meşruiyet kazandırmıştır.¹⁰⁰

Batı'nın Doğu'ya karşı gerçekleştirdiği müdahaleci politikalar, entelektüel seviyede de kendisini göstermiştir. İngiltere, İslamiyet'in aslında Arap Medeniyetine ait olduğunu ve Türklerin Araplara yüzyıllardır tahakküm ettiğini ileri sürmüştür. Özellikle geniş Arap coğrafyasında hâkimiyet tesis etmek isteyen İngiltere, Arapları bu bağlamda örgütlemek istemiş ve Osmanlı devletinin nüfuzunu bölgede kırmak istemiştir. Araplar içerisinde bir halife çıkarmayı ve böylelikle İslam dünyasını denetimi altına almaya çalışan İngiltere, Osmanlı hilafetinin meşru olmadığını ve hilafetin Araplara ait olduğunu öne sürmüştür.¹⁰¹ Bu bağlamda İngiltere, Müslüman dünyayı doğrudan ilgilendiren politikalar takip ederken zihniyet olarak da İslam'ı ötekileştirici bir zihniyet inşa etmiştir.

1.3. Batı'ya Karşı Müslüman Tepkisi

Batı, kendi dönüşümünü kendi iç dinamiklerinden yapmış; bu dönüşümü dünyanın geri kalanına model olarak sunmaya gayret göstermiştir. Bu konuma iki farklı durumdan gelen Batı, aydınlanma felsefesi ile dini dışarıdan, reform hareketleriyle içeriden dönüştürebilmiştir. Batı, bu süreci kendi bünyesinden çıkan değerlerle çatışarak sağlamıştır. Müslümanlar ise bu dönemde, Batı'nın kendisini dışarıdan dönüştürme amacına karşı koymak suretiyle yeni bir dönüşüm gerçekleştirmişlerdir. Bu dışarıdan dönüştürmeye karşın Müslümanlar, İslami değerlere sarılmak suretiyle Batı'ya karşı değerlerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Batı'da modernleşme ile dinin etkisinin azalmasına karşın, Müslüman Dünyada din daha fazla ön plana çıkmıştır. Nitekim çözüm arayışları ve direnme dini yorumlamalar üzerinden gerçekleşmiştir. Müslümanların bu çabası Batılılar tarafından “İslamcılık” ya da “dincilik” olarak Batı merkezli bir surette yorumlanmıştır.

Batılı devletlerin Hak/Batıl savaşının dönüşümü olarak Medeni/Barbar mücadelesine girişmesinin ardından Müslüman Dünyada karşıt ve cevap hükmünde yeni yapılanmalar meydana gelmiştir. Müslümanların tarihlerinde maruz kaldığı en derin krizlerden birisi olan bu süreçte İslamiyet, öne çıkan en önemli değer ve unsur olmuştur. Geleneksel anlayış ve

¹⁰⁰ Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 118.

¹⁰¹ Halifenin Kureyşiliği ve Seyyid olması gibi tartışmalar, İngiliz tarihçiler tarafından dile getirilmiştir. Arap coğrafyasında otorite anlamında eksikliğin farkında olan İngiltere, İslamiyet'i kullanarak bu durumu lehine çevirmeyi amaçlamıştır. Dönemin Hilafet tartışmaları için Bkz. Karpaz, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 402.

kurumsallığın iflas ettiği bu süreçte¹⁰² İslamiyet'in içerisinde yeni tecdit hareketleri meydana gelmiştir. Bu tecdit hareketleri Zealotizm ve Herodianizm¹⁰³ olarak adlandırılan iki tarzda meydana gelmiştir. Etki tepki olarak da yorumlanabilecek bu durumda ilk olarak Zealotizm, kendi içine kapanmak suretiyle yerel unsura karşı daha sıkı bir şekilde sarılmak suretiyle tepki göstermek olarak tanımlanabilir. İkinci unsur olan Herodianizm ise, yabancı kültürle uzlaşmak ve etkileşim içerisinde olmayı uygun görerek yeni yapılanmalara giden anlayışı açıklamaktadır.

1.3.1. Zealotizm (İçe Kapanma)

Mutlak üstün gücün tahakkümü, kapalı toplumları daha da içe kapalı bir hale getirmiştir. Karşılaşılan üstün güce karşı koyma anlamında temel motivasyon kaynağı din olmuştur. Bu süreçte tecdit hareketleri yapmak suretiyle meydana gelen yapılanmalar, İslam'ın sofi yorumundan çıkmıştır. Özellikle Afrika'da Batı yayılmasına karşı tarikat şeyhleri halkı etrafında örgütlemek suretiyle direniş hareketlerinin öncüleri olmuşlardır. Büyük oranda birbirinden bağımsız gerçekleşen yapılanmaların en büyük ortak özelliği bu yapılanmaların Peygamber Dönemini model almak suretiyle yapılmış olmalarıdır. Müslüman zihin dünyasında kriz dönemlerinde refleks olarak gelişen bu durum sufilik üzerinden kendisini göstermiştir.¹⁰⁴

Devlet geleneği ve aklından uzak bir coğrafyada meydana gelen bu yapılanmalar Neo-sofizizm olarak da adlandırılan Tarikat-ı Muhammediye anlayışı¹⁰⁵ içerisinde gerçekleşmiştir. Yenilenme ve yorumlama tarikatların geleneksel anlayışını değiştirmek suretiyle meydana gelmiştir. Bu süreçte sofizmin soyut kavramları yerine dinin sosyal hayata temas eden

¹⁰² Batı'nın yeni politikaları sonucunda eski medeniyet yorumlamaları sonucunda oluşan birçok yapı dönüşmek ya da tasfiye olmak durumunda kalmıştır. Müslümanlar için düşünüldüğünde Moğol düzeni sonrasında kurumsallaşan Babür, Safevi ve Osmanlı'nın geçirdiği dönüşüm buna örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 54-55.

¹⁰³ Arnold Toynbee'ye ait olan "*tahaddi ve karşılık*" olarak da bilinen bu tanım, İslam Dünyasının Batı'ya karşı geliştirdiği tutumu değerlendirme adına önemlidir. Nitekim Batı'nın merkezde olduğu düzen içerisinde verilen tepkiler, bu süreçteki yapılanmaların özelliklerini meydana getirmiştir. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 207.

¹⁰⁴ Afrika'nın İslami yorumunda ön plana çıkan sufizm, bu bölgede Batı'ya karşı direnişi temin etmiştir. Bu bağlamda tarikat şeyhlerinin önderliğinde yeni yorumlamalarla yeni direniş hareketleri meydana gelmiştir. Osman bin Fadio, Hacı Ömer Tal, el-Kalkani, Seyyid Muhammed Abdullah Hasan bu tarikat şeyhlerinden bazılarıdır. Afrika'da direnişi anlamak için Bkz. B. G. Martin, **Afrika'da Sufi Direniş**, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

¹⁰⁵ Bu anlayış, tarikat usulüne göre tecdit hareketi yapmayı hedeflemektedir. Günün şartlarına ve gereklerine göre Peygamber Dönemini esas alarak yenilenmeyi amaçlayan bu harekette Müslümanlığı muhafaza ve ihya etmek esas maksat olmuştur. Şeriatın tatbiki, Sahabe Döneminin model alınması ve avamın bu minval üzere eğitilmesi amaçlanmıştır. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren değişen tarikat yapılanmaları ve yorumlamaları için Bkz. Ahmad Dallal, "İslami İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850", **Batı Gözüyle Tecdid**, Der. Nail Okuyucu, Klasik Yayınevi, İstanbul 2014, s. 104-109.

noktaları yeniden düzenlenmiştir. Kuran ve Sünnetin rehberliğinde gerçekleşen bu düzenlemeler sonucunda dinin yeniden keşfedilmesi suretiyle Batı'nın hücumuna karşı koymak hedeflenmiştir. Bu yapılanmaların tarihsel anlamda en önemli örnekleri önce Cezayir'de Şeyh Emir Abdülkadir'in Fransız işgaline karşı direnişi¹⁰⁶ diğeri ise Trablusgarp'ta uzun yıllar Fransız ve İtalyan işgaline karşı direnen ve daha sonra devletleşen Senusi Tarikatı¹⁰⁷ olmuştur.

Batı'nın işgaline karşı bir anlamda nefsi müdafaa hükmünde olan bu hareketler, elde kalan son değer olan İslamiyet üzerinden Müslüman dayanışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Hicaz'da oluşan ulema havzası,¹⁰⁸ Müslüman Dünyanın yenilenme sürecinde entelektüel bir işlev görmüştür. Özellikle Mağripten gelen tarikat şeyhleri Hicaz'da meydana gelen dini canlılıktan istifade ederek yapılanmalarının ilmi temellerini burada atmışlardır. 18. yüzyılda başlayan ıslah ve tecdit hareketleri buradan Müslüman Dünyasını etkileyecek bir surette yayılmıştır. Bu anlamda ilk olarak dinden hurafeleri tasfiye etmek ve dinin özünü yakalamak amacıyla yapılan düşünce faaliyetleri, süreç içerisinde Batı'ya karşı direnmenin fikri temellerini atmıştır.¹⁰⁹

Müslümanların bu duruş ve gayretleri Batı tarafından “*dincilik*” olarak adlandırılrsa da Müslüman terminolojisinde “*İslamlaşmak, ihya, ıslah, tecdit hareketleri*” olarak yer almaktadır. Batı merkezli zihin dünyasında genel olarak Barbar ya da medenileşmemiş olarak

¹⁰⁶ 1830'da başlayan direniş 1840ların ortasına kadar devam etmiştir. Abdülkadir, bu süreçte tarikat şeyhliğinden çok devlet başkanı gibi hareket etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bölgeden resmen çekilmesinin ardından otorite boşluğunu doldurmaya çalışan Abdülkadir aynı zamanda baştan bir ordu kurmaya çaba göstermiştir. Özellikle cihad kavramı üzerine yeni yorumlar yapan Abdülkadir, direnişi organize eden bir lider olarak ortaya çıkmış; Fransa'nın sert saldırılarına karşı bölgedeki Müslümanları direnişte birleştirmek istemiştir. Bkz. Martin, **Afrika'da Sufi Direniş**, s. 72-78.

¹⁰⁷ Senusiler, Tarikat-ı Muhammediye kavramını anlama noktasında ciddi bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim dönemin hâkim cereyanlarından Hicaz'daki tecdid hareketlerinden etkilenen Muhammed Senusi tarafından kurulan tarikat, günümüz Libya'sında kendisine hâkimiyet alanı bulabilmiştir. Tecdid hareketi olarak yeni bir tarikat yapılanması içerisinde olan tarikat, Hz. Peygamber Dönemini ve sahabeleri model alarak kurumsallaşmayı hedeflemiştir. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyet kuramadığı yerel unsurlar üzerinde nüfuz kurabilen tarikat sadece direniş bağlamında değil ihya anlamında da bölgenin yeniden İslamlaşmasını temin etmiştir. Senusiler'in yapılanması için Bkz. Nicola Ziadeh, **Tasavvuf ve Tarikat Hareketi Senusilik**, Risale Yayınevi, İstanbul 2006. Tarikat, devlet gibi kurumsallaşarak Osmanlı idaresi ile yeni ilişkiler geliştirmiştir. Özellikle bölgedeki yerel unsurlarla kurduğu bağ kapsamında Osmanlı otoritesi ile yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Tarikat bu bağlamda bölgede çok boyutlu bir hâkimiyet tesis ederken Batı'ya karşı Osmanlı ile ittifak içerisinde olmuştur. Bkz. Mostafa Minawi, **Osmanlılar ve Afrika Talanı**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018.

¹⁰⁸ İslami ihya ve ıslah hareketleri Batılı devletlerin hücumundan önce dâhilde tasaffi amacıyla gerçekleştirilmiştir. Geleneksel tasavvufi anlayışa karşı gerçekleşen bu hareketler sonucunda “*Gerçek İslam'ı inşa etme*” amacı meydana gelmiştir. Klasik anlamda dini hurafeden temizlemek olan tecdit hareketleri zaman içerisinde Hicaz Bölgesinin ilim merkezi olmasına ve yeni İslami anlayışın talimi noktasında merkezi bir konuma gelmesini sağlamıştır. Bkz. John Obert Voll, “18. yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, **Batı Gözüyle Tecdid**, Der. Nail Okuyucu, Klasik Yayınevi, İstanbul 2014, s. 68-75.

¹⁰⁹ Voll, “18. yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, s. 65.

görülen bu hareketler, Kuran ve Sünnetin rehberliğinde yeni bir anlayışı ortaya koymak suretiyle kurumsallaşmıştır. Amaç olarak Batı'ya karşı savaşmak suretiyle direnmek olan bu hareketler, kısa ömürlü ve kısmen başarısız olmuşlardır. Müslüman ben-idrakinin gereği olarak tepkilerini ortaya koyan Müslümanlar, Batı'nın gerek askeri gerek dini faaliyetlerini hiçbir zaman kabul etmemiş; Müslüman otorite sağlamak amacıyla duruşlarını muhafaza etmişlerdir.¹¹⁰

1.3.2. Herodianizm (Akültürasyon)

Batı'nın mutlak üstünlüğünün farkına varılmasının ardından otorite seviyesinde yeni uyarlamalar yapılmıştır. Özü itibariyle siyasi olan bu uyarlamalar, uzun süreçte İslam Modernizminin genel hatlarının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. İslamcılık düşüncesi ve anlayışı bu uyarlamalar sonucunda oluşmuştur. Nitekim İslamcılık, üstün kültürün tanınması sonucunda yeni zihin dünyasıyla İslam'ı yorumlamak suretiyle meydana gelmiştir. Üstün gücün kabulü ile birlikte Müslümanların bu kültüre cevap verme ve karşıt olma gayretleri bu dönemim en önemli meselesi olmuştur.

Akültürasyonun görüldüğü en yüksek makam otorite makamı olmuştur. Müslüman Devlet Adamları, Batılı Devletlerde meydana gelen değişimleri gözlemleyerek Batı'nın nasıl ilerlediğini bu süreçte ele almışlardır. Bu anlamda Müslüman Dünyada idari merkezler olan İstanbul, Kahire ve Tunus'ta Batı'dan mülhem yeni idari sistemler oluşturulmuştur.¹¹¹ Merkezileşmek suretiyle modernleşmeyi amaçlayan bu yapılanmalar, entelektüel bir temel olmadan, üstten ve otokratik bir surette meydana gelmiştir. “Devletin Bekası” için yapılan bu yenilikler genel olarak modern ordu kurmak etrafında şekillenmiştir. Dönemin uluslararası şartlarına uyum sağlamanın bu kurumsallaşmadan geçtiğini düşünen devlet adamları, bu dönemde Batı'da tahsil görmüş ve Batı'yı tanıyan devlet adamlarına itibar ederek bu değişimi gerçekleştirmişlerdir.¹¹²

Müslüman idare geleneğinde “*Düşmana karşı düşmanın silahıyla mukabele etmek*”¹¹³ düsturu genel olarak ordu ve teknoloji bağlamında kullanılmıştır. Bu dönemin en büyük

¹¹⁰ John Obert Voll, **İslam: Süreklilik ve Değişim**, Ekin Yayınevi, İstanbul 2021, s. 184-199.

¹¹¹ Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, s. 313.

¹¹² Bedri Gencer, **Gelenekten Modernliğe Osmanlı**, Ketebe Yayınevi, İstanbul 2019, s. 443-444.

¹¹³ Kuran'a dayandırılan bu anlayışa göre hüküm ve kanun dışında Müslüman olmayanlardan teknoloji, silah gibi dünyevi ilerlemelerden istifade edilmesi tavsiye edilmiştir. Ancak İslam tarihinde ilk kez Müslümanlar, mutlak olarak idari ve felsefesi bağlamda iflas etmişler ve Batı'nın üstün olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu süreçte görünen idari reform ve yorumlamalar, bu iflasın sonucunda meydana gelmişlerdir. Bu

özelliği ilk kez Hristiyan Devletlerden idari anlamda ictibas yapılmış olmasıdır. Nitekim bu dönemde modern devlet yapılanması ve kurumsallaşma meydana gelmiş; devlet, otoritesini yeni kurumlar üzerinden merkezileşerek yeniden tesis etmek istemiştir. Genel olarak eski düzenin tasfiye edilmesinin amaçlandığı bu sürecin en büyük özelliği, Batı'nın mutlak üstünlüğünün resmen tanınmış olmasıdır.¹¹⁴

1.3.2.1. Tanzimat

Tanzimat, iflas eden imparatorluk idari sisteminin, Batı'nın model alınarak yeniden merkezileşmesinin sağlanması ve bu doğrultuda hazırlanan kapsamlı bir programın sonucunda devletin kendisini yeniden inşa etmesi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Tanzimat programını gerçekleştirenler, krizde olan devletin otoritesini yeni bir felsefe ile Batılı bir tarzda yeniden tanımlamayı amaçlamıştır.¹¹⁵ Bu bağlamda Geleneksel Osmanlı İdari Sisteminde güç dengesini sağlayan Ulema ve Yeniçeri gibi köklü kurumlar etkisizleştirilmiş; onların bıraktığı boşluk Batı eğitilmiş Bürokratlar tarafından doldurulmuştur.¹¹⁶

Modern anlamda kurumsallaşmanın meydana gelmesi sonucunda Padişah, devletin sahibi olma özelliğinden ziyade devletin temsilcisi konumuna gelmiş; güç dengesi padişah ve bürokratlar arasında yeniden paylaşılmıştır. Bu dönemde bürokratlar, yeni bir devlet anlayışı benimsemek suretiyle köklü değişim amaçlamışlardır. Batı'nın yakından takip edilmesi sonucunda hazırlanan değişim programının meşruiyet kaynağı “*medeniyet*” ve “*medenileşme*” olmuştur.¹¹⁷ Batı'nın genel ilerlemesini medeniyet ile açıklayan

anlamda Batı ile yaşanan zihniyet dönüşümü kendisini daha çok otorite bağlamında göstermiştir. Dönemin anlayışını için Bkz. Gencer, **Gelenekten Modernliğe Osmanlı**, s. 398-403.

¹¹⁴ Osmanlı idari geleneğinde ıslahatlar “*Kanun-ı Kadim*” olarak adlandırılan Kanuni Dönemine atıf yapılarak yapılmıştır. Devletin ideal dönemi olarak adlandırılan sürece göre yapılan yenilikler, Batılı devletlere karşı yetersiz kalmıştır. Kanun-u Kadim kavramı için Bkz. Mehmet Öz, **Kanun-ı Kadimin Peşinde**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 89-118. Bu politikanın terk edilmesinin ardından köklü bir reformu ihtiva eden “*Nizam-ı Cedid*” reformlarının gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. Batılı devletlerin de hücumuna maruz kalan Müslüman idareler, idari anlamda yeni bir yol haritası izlemek durumunda kalmıştır. Felsefe bağlamında çok fazla etki altında kalmayan otoriteler, daha çok kendi mevcudiyetini devam ettirme adına bu yenilikleri yapmışlardır. Bkz. İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 29-32.

¹¹⁵ Tanzimat, imparatorluk sistemi sebebiyle işlemeyen kurum ve yapıların yerine yenisini ikame etme adına önemli bir fırsat olarak görülmüştür. Özellikle taşra-merkez ilişkilerinin yapılandırılması ve devlet otoritesinin yeniden inşası noktasında Batılı normların kullanılması bu açıdan da önemlidir. İdari anlamda modernleşmeyi amaçlayan devlet, kendisine rakip olabilecek güçleri tasfiye etmek suretiyle yeni bir taşra siyaseti takip etmiştir. Bu dönemde devletin merkezileşmesi ve otoritesinin tesisi için Bkz. Fatma Müge Göçek, **Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü**, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999, s. 154-155.

¹¹⁶ Göçek, **Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü**, s. 162.

¹¹⁷ Tanzimat devlet adamları Batı sistemlerinden “*Kameralizm*” etkisi altında yeniliklerini gerçekleştirmişlerdir. Avusturya'nın model olarak alındığı bu sistemde devletin dağınık görüntüsünün merkezileştirilmesi hedeflenmiştir. Farklı unsurları devletin otoritesi altında eritmeyi amaçlayan bürokratlar böylece yeni bir Osmanlılık kimliği inşa etmeyi düşünmüşlerdir. Bkz. Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 11.

Bürokratlar,¹¹⁸ yeni medeniyet değerleriyle devletin temel nizamını kurmaya çalışmışlardır. Devletin zaman içerisinde sarsılan otoritesinin yeniden temin edilmesi amacıyla yapılan kurumsallaşma girişimleri Batılı fikri cereyanların da Müslüman zihin dünyasında yer etmesini sağlamıştır.¹¹⁹

Batılı tarzda yenilik yapmayı hedefleyen bürokratlar bu yenilikleri ise İslami bir surette tanıtmayı amaçlamışlardır. Devletin geri kalmasının sebebinin Şeriat'tan verilen tavizler sebebiyle olduğunu dile getiren bürokratlara göre Tanzimat programı, İslamiyet'in ruhuna uygun bir sistem olarak tanıtılmıştır.¹²⁰ Osmanlılık anlayışının temelini teşkil eden ferman, ulus devlete geçiş noktasında devletin ilk anayasal hareketi olarak tarihteki yerini almıştır. Dış politikada azınlık sorunları bertaraf etme adına modern bir hukuk devleti oluşturma amacı taşıyan bu ferman, geleneksel millet sistemi yerine devletin merkezde olduğu yeni bir düzen kurmayı hedeflemiştir.¹²¹ İdarede, Sultan-Ulema siyasetinin terk edildiği süreçte İslamiyet'in alanı da sınırlandırılmıştır. Özellikle tebaa arasında eşitsizliği kaldırıp, devletin otoritesinde yeni bir Osmanlı Milleti oluşturma amacı, devletin Müslüman kimliği noktasında endişelere sebebiyet vermiştir.¹²²

Geleneksel Osmanlı İdari Sistemi'nin tasfiyesi yeni kurumsallaşma sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Üstten ve derin entelektüel birikim olmadan yapılan kurumsallaşma, dönemin bürokratları dışında çok fazla kabul görmemiştir. Bu bağlamda yapılan bu değişim hamleleri süreç içerisinde "*Aydın Despotizmi*" ya da "*Bürokratlar Diktası*" olarak adlandırılmıştır.¹²³ Nitekim bu süreçte kendisini yeniden inşa eden devlet, yeni kavramlarla ve krizlerle karşılaşmıştır. Bu bağlamda siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak kabul edilen Şeriat'ın ikamesinin bulunamaması sebebiyle devlette bir nevi "ideolojik boşluk" meydana

¹¹⁸ Dönemin bürokratları, Batılı devletlerin "*medeniyet*" tanımlaması noktasında medeniyet değerlerinin evrensel olduğunu ve yeni süreçte bu kavram rehberliğinde hareket edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Batı'da dinin yerini alarak kutsiyet kazanan medeniyet kavramını Osmanlı'da yorumlayan dönemin bürokratları, Tanzimat programını da bu anlayış etrafında kurumsallaştırmak istemişlerdir. Dönemin bürokratlarının zihin dünyası için Bkz. Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", **Modern Siyasi Düşünce Tarihi: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 56.

¹¹⁹ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2022, s. 245.

¹²⁰ Fermanın giriş kısmında "*yüz elli sene vardır ki, gavâ'il-i müte'âkıbe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ne şer-i şerîfe ve ne kavânîn-i münîfeye inkıyâd ü imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bilakis za'f u fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânîn-i şer'iyye tahtında idâre olunmayan memâlikin pâyedâr olamayacağı...*" ifadeleri yer almıştır. Bkz. Ali Akyıldız, "Tanzimat", **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.40, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 4.

¹²¹ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 247.

¹²² Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 121.

¹²³ Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 126.

gelmiştir.¹²⁴ Bu dönemdeki krizi açıklamak adına Şerif Mardin “*Tanzimat devlet adamları, dini hukukun saik ve denetimine tabi olmayan siyasi müesseseler kurmak suretiyle Osmanlı toplumunda dengesizlik yaratmışlardır*”¹²⁵ ifadesini kullanmıştır.

1.3.2.2. Mehmet Ali Paşa Reformları

Akültürasyon kavramının Müslüman otorite seviyesinde anlaşılması adına Mehmet Ali Paşa Reformları önemli bir konumda bulunmaktadır. Batı’nın mutlak üstünlüğünü ve Müslüman Dünyanın çaresizliğini anlamak ve tanımlamak için Mehmet Ali’nin izlediği kalkınma metotları bu dönem için önemli bilgiler vermektedir. Yeni bir otorite ve rejim inşa etme amacıyla olan Paşa, bu hedefi Batı’yı model alarak gerçekleştirmek istemiştir. Bu anlamda Batı, felsefi ya da zihin olarak olmasa da idari ve siyasi olarak mutlak model olarak görülmüştür. Paşa, bu süreçte özellikle orduyu modernleşme adına izlediği politikalarla Müslüman Dünyada Batılılaşmanın da öncüsü olmuştur.

Mısır’ın Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı topraklarına katılmasının ardından Osmanlı, bu bölgede doğrudan idari yapılanmaya gitmemiştir. Bölgeyi merkezden gönderilen valiler tarafından yöneten Osmanlı, otoriteyi Memluk askeri bürokrasisi ile paylaşmak durumunda kalmıştır. Bu anlamda Napolyon’un Mısır Seferine kadar bölgede tam anlamıyla bir asayiş ortamı oluşmamıştır. Napolyon, 1798 yılında Hindistan yolunu İngiltere’ye kapatmak ve Fransız yayılmacılığını genişletmek amacıyla Mısır Seferini yapmıştır. Yapılan seferin Memluklere karşı olduğunu ve mazlum halkın kurtuluşunun amaçlandığı yerel halka bildirilmiştir. Bölgeye medeniyet getirme amacıyla gittiğini iddia eden Napolyon, Fransız kazanımları olan idari yapıyı burada da tesis etmek istemiştir. Müslümanlığa ve Kur’an’a hürmet ettiğini bildiren Napolyon, yerel güçlerin ve ulemanın güvenini kazanmak istemişse de başarılı olamamıştır.¹²⁶ Fransız birliklerinin bölgeden çekilmesiyle sonuçlanan Mısır Seferi, bölgede Memluk güçlerinin etkisinin azalmasını netice vermiştir. Mısır’da ortaya çıkan otorite eksikliği ise Osmanlı tarafından bölgeye ilk olarak asker olarak gönderilen Kavalalı Mehmet Ali tarafından doldurulmuştur.¹²⁷

¹²⁴ Devleti kurtarma adına yapılan yeniden kurumsallaşma günü kurtarma çabasında öteye geçememiştir. Avrupalılaşan Ali Paşa gibi bürokratlar, İslamiyet’in gücünün ve nüfuzunun farkına varamamışlardır. Bu bağlamda geleneksel idare sisteminin yerine inşa edilen Tanzimat sistemi, ilk andan itibaren zihniyet kriziyle karşı karşıya gelmiştir. Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 135.

¹²⁵ Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 135.

¹²⁶ Özge Özkoç, **Mısır’ın Uzun 19. yüzyılı**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2015, s. 51.

¹²⁷ Merkezden ücretli asker olarak gönderilen Kavalalı, Fransızların bölgeyi terk etmesinin ardından ikinci komutanlığa kadar yükselmiştir. Memluk Beyleri ve merkez arasında ittifaklar kurarak bölgede nüfuz sahibi olan

1805 tarihinde Vali olarak tanınan Mehmet Ali, otorite boşluğundan da istifade ederek kendisinin merkezde olduğu yeni bir rejim inşa etmiştir. Memluk Beylerini bölgeden tasfiye eden Mehmet Ali, kendi otoritesini sağlama alma adına bölgesel bir nüfuz alanı kurarken; padişahın bölgedeki hâkimiyetini muhafaza etme noktasında yardımcı olmuştur. Özellikle Vahabilere karşı askeri başarılar, Kavalalı'nın İstanbul'da işbirliği anlamında muteberliğini göstermiştir. Askeri anlamda Mehmet Ali Paşa, merkeze yardımcı olsa da vergide iltizam sistemini kaldırıp yerel vergi mekanizması kurması ve ekonomik kalkınma programı izlemesi İstanbul'a itaatsizliğin bir göstergesi olarak anlaşılmıştır.¹²⁸

Mehmet Ali Paşa, “otokratik modernleşme” yoluyla bölgede yeni bir inşa programında bulunmuştur.¹²⁹ Bölgesel nüfuz tesis etme amacıyla olan Mehmet Ali, bu doğrultuda modern bir ordu kurma yoluna gitmiştir. Modernleşme alanında merkezde olan ordu modernleşmesini yurt dışına öğrenci gönderme hamleleri izlemiştir. Eğitimi bölgede yaygınlaştıran Paşa, askeri amaçlı birçok yeni okulun açılmasını sağlamıştır. Batılı ülkelerden hocaların getirtilmesi ve yeni açılan okullarda istihdam edilmesi sonucunda yeni dersler ve eğitim metotları da tatbik edilmiştir. 1820li yıllardan itibaren artan okullaşma mühendislik, tıp gibi alanları da kapsarken, ilkokulların açılmasına da gayret gösterilmiştir. Sivil alanda entelektüel bir hamle olarak görülen okullaşmayı, gazetecilik takip etmiş; 1821'de ilk gazete yayımlanmıştır.¹³⁰

Kavalalı'nın merkezden bağımsız bir surette tesis etmeye çalıştığı yeni otoritenin dikkat çeken bir yönü de ekonomi alanında olmuştur. Özellikle dönemin İngiliz Ekonomisini yakından takip eden Paşa, pamuk üretimi etrafında sanayileşme programı takip etmiş; devlet tarafından yeni fabrikalar açılmıştır.¹³¹ Çok yönlü bir inşa programı takip eden Kavalalı, şahıs

Paşa, süreç içerisinde merkez ile anlaşarak bölgede valiliğini ilan etmiştir. Kavalalı'nın valilik süreci için Bkz. Özkoç, **Mısır'ın Uzun 19. yüzyılı**, s. 55-63.

¹²⁸ William Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Agora Kitaplığı, İstanbul 2015, s. 77.

¹²⁹ Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 52.

¹³⁰ Napolyon'un ordusundan etkilenen Paşa, kendi otoritesini güçlendirmek adına modern bir ordu kurmayı hedeflemiştir. Bu anlamda 1816'dan itibaren Mekteb-i Harbiyeler açılmış ve birçok öğrenci yurtdışına gönderilmiştir. Özellikle Fransa'dan getirilen uzmanlarla birlikte düzenli bir ordu kurmayı amaçlayan Paşa bölgede aynı zamanda entelektüel bir canlılık da getirmiştir. 1824-1837 arasında hızla yayılan okullaşma ile çağa uygun bir otorite hedeflenmiştir. Bu dönemde okullaşma her ne kadar ordunun insan ihtiyacını temin etmek için gerçekleştirilmişse de Tıp ve Hukuk gibi alanlarla da eğitim faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Paşa zamanında eğitimin durumu için Bkz. Mustafa Ergün, “Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaştırılması”, **Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 16, S. 3, (2017), s. 279-284.

¹³¹ Batı'nın özellikle İngiltere'nin tekel olduğu ticari sisteme karşı durmak isteyen Paşa, kendi pamuk fabrikalarını açarak dünya ticaretinde söz sahibi olmayı hedeflemiştir. Bu hedefi gerçekleştirme adına su kanalları da inşa eden Paşa, toprağa dayalı yeni bir sınıfın da meydana gelmesini sağlamıştır. İngiltere'ye karşı gerçekleştirilen bu politika Paşa'yı hedef durumuna getirmiş ve saltanatının sonlarında takip ettiği pamuk politikası başarısızlığa uğramıştır. Paşa'nın ekonomi politikaları için Bkz. Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, s. 324.

eksenli bir rejim kurarken, yerli sömürge politikası izlemeyi amaçlamıştır. İngiltere'nin Hindistan'da yaptığına benzer bir idare kurmaya çalışan Kavalalı, aynı amaçla hâkimiyet alanını Sudan'a doğru genişletmek istemiştir. Disiplinli ordu ve modernleşen ekonomi ile bölgesel güç olan Mısır'ın siyasi ve ekonomik güçlenmesi Osmanlı dışında İngiltere ve Fransa'nın da dikkatini çekmiştir.¹³²

Mehmet Ali Paşa bölgede köklü değişimler yapmasının temel sebebi kendi iktidarını kuvvetleştirmek ve ailesinin hüküm sürdüğü bağımsız bir otorite inşa etmek olmuştur. Kavalalı'nın güçlenme hamleleri ve faaliyetlerinin Batı tarzında olması, bu dönemde Batı'nın mutlak üstünlüğünü göstermektedir. Ordu, eğitim ve ekonomi alanlarında Batılı bir metot izlemek durumunda kalan Paşa, idarede ise geleneksel anlayışı devam ettirmiştir. Bu anlamda Mehmet Ali Paşa, kendi ailesinin etrafında bir yönetim tesis etmiştir. Türk-Çerkez bürokrasisi kuran Kavalalı, Arap ve diğer yerel unsurları yönetime almamaya gayret göstermiştir.¹³³ Modernleşme anlamında “*Modern Mısır'ın kurucusu*” olarak kabul edilen Kavalalı'nın modernleşme hamleleri ve bağımsızlık adına inşa ettiği kurumlar, Modern Mısır'ın temelini teşkil etmiştir.¹³⁴

1.3.2.3. Kanun-u Devle

16. yüzyılda İspanya-Portekiz yayılcılığına karşı koymak amacıyla Osmanlı topraklarına dâhil edilen Tunus, 1705 yılından itibaren Hüseyini Hanedanı tarafından yönetilmeye başlamıştır. Merkezden idari anlamda özerk bir yapıda olan eyalet, 19. yüzyılda Batı tehdidine kadar merkezle uyumlu bir ilişki içinde olmuştur. Fransa'nın 1830 yılında Cezayir'i işgali ve ardından bölgede nüfuz alanını genişletme çabaları, Tunus Eyaletini yeni politika uygulamaya sevk etmiştir. Fransa'nın Tunus'u Osmanlı Devletinden ayrı bir statüde kabul etmek suretiyle müstakil yapı içerisine alma çabaları, bölgedeki değişimin temel dinamiğini oluşturmuştur. Batı'yı ve Batı değerlerini otorite seviyesinde değerlendiren ve kendisini bu değerlere göre değiştirme durumunda gören Tunus, bu süreçte İslam Dünyasında “*ilk anayasayı*” ilan ederek bu değişimi kanunlarla belirtmiştir. İstanbul ile benzer bir

¹³² Kavalalı'nın Sudan'da tesis etmeye çalıştığı rejim için Bkz. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 84-87.

¹³³ Kavalalı, her ne kadar Modern Mısır ile anılsa da Arap ulusçuluğu noktasında kesinlikle öncü değildir. Paşa bu bağlamda hiçbir adım atmamış; tam tersine Arapları dışlayan despotik bir yönetim tarzı inşa etmiştir. Arap ulusçuluğuna dolayısıyla katkısı ise Tahtavi gibi Arap ulusçuluğunun kuramcılarını yurt dışına eğitime göndermek olmuştur. Bkz. Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 53-54.

¹³⁴ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 90.

modernleşme süreci izleyen Tunus, bu süreçte bölgesinde takip ettiği siyaset ve geçirdiği dönüşüm itibariyle müstesna bir konumda bulunmuştur.¹³⁵

Tunus Beyi, İngiltere ve Fransa'nın bölgede azınlık statüsünde olan Hristiyanların haklarını korumak gerekçesiyle konsoloslar aracılığıyla iç işlerine müdahale amacını ortadan kaldırmak adına Islahat Fermanına benzer bir ferman irat etmek durumunda kalmıştır. "*Ahd-ul Eman Fermanı*" olarak isimlendirilen ferman bölgede azınlıkların haklarının korunması ve eşit haklar verilmesini içermektedir. İstanbul'da ilan edilen Tanzimat Fermanından sonra benzer yeniliklerin bölgede de yapılmasının emredilmesi de bu yeniliklerde etkili olmuştur. Değişimin ve yenilenmenin ölçüsü olarak Batı'nın görüldüğü bu süreçte "*Batı Değerleri*" esas alınarak yeni düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Batı müdahalesini önlemek ve aynı zamanda yeni bir sistem inşa etmek adına yapılan değişimin en büyük hamlesi ise modern tarzda bir anayasa ilan etmek olmuştur. Kânûnu'd Devle olarak isimlendirilen ve İslam Dünyasında ilk olma özelliğinde olan bu anayasa, Tunus özelinde ise eyaletten devlete dönüşümün belgesi olarak kabul edilebilir. Osmanlı Devleti'nin bölgede azalan nüfuzu ve Batılı Devletlerin artan baskıları, Tunus yönetimini yeni tedbirlere sevk ederken, bu dönemde "*Tunusluluk*" şuuru da oluşmaya başlamıştır.¹³⁶

Tunus'un otorite eliyle geçirdiği değişim, Hayreddin Paşa ve Ebu Diyaf¹³⁷ gibi devlet adamlarının yaptığı ıslahatlar ile olmuştur. Batı Dünyasını yakından takip eden ve kendi ülkesinde değişim isteyen ıslahatçılar, "*Hukuk temelli, Meclis ile sınırlı şuraya dayalı bir sistem*"¹³⁸ kurmak amacında olmuşlardır. Bu düşünceler ile ıslahat programı yürüten devlet adamları, hukuka dayalı modern bir yönetim kurmak amacıyla İslami kavramlar kullanmışlardır. Şuranın ve meclisin önemini İslamiyet'i referans göstermek suretiyle meşru gösteren ıslahatçılar, ulemanın önde gelenlerinin de desteğini almışlardır. Fransa ve Osmanlı Devletinden esinlenilerek yapılan anayasa çalışması, "*Meclis-i Ekber*"¹³⁹ adında meclisin kurulmasını öngörmektedir. Tunus Beyi tarafından ferman anayasa olarak irat edilen anayasa, devletin temel yapısını ve otorite karşısında kişilerin hak ve özgürlüklerini belirleyen kurallar

¹³⁵ Ayhan Ceylan, **Osmanlı Coğrafyasında Anayasacılık: Tunus Tecrübesi**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018, s. 18-38.

¹³⁶ Ceylan, **Osmanlı Coğrafyasında Anayasacılık: Tunus Tecrübesi**, s. 45-59.

¹³⁷ Harici sebep olarak Fransa'nın baskısı gösterilse de Tunuslu ıslahatçılar, İslam Dünyasında istibdada dayalı siyasi düzenin son bulmasını düşünmekteydiler. "*Hukukla bağlı yönetici*" fikrini savunan ıslahatçılar, meclis fikrini şura ile şeriata dayandırmayı amaçlamışlardır. ıslahatçıların bu dönemdeki çalışmaları için Bkz. Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, s. 324.

¹³⁸ Ceylan, **Osmanlı Coğrafyasında Anayasacılık: Tunus Tecrübesi**, s. 96.

¹³⁹ Atmış üyeden oluşan meclisin üyelerinin 20'si doğrudan Melik tarafından geri kalan 40'ı ise Melik'in uygun görmesi halinde meclis tarafından hazırlanan ülkelerin ayanlarının yer aldığı listeden kura yoluyla belirlenmesi düşünülmüştür. Bkz. Ceylan, **Osmanlı Coğrafyasında Anayasacılık: Tunus Tecrübesi**, s. 108.

bütünü olarak kabul edilmiştir. “*Anayasal monarşi*” sistemini şekillendiren Kânûnu’d Devle, klasik hanedan anlayışından farklı olarak İslam Dünyasına yeni bir model olma istidadını taşımıştır.¹⁴⁰ Anayasa 1864 yılında meydana gelen bir isyan sonucunda askıya alınmış olsa da, o dönemin zihin dünyası ve girişimlerini anlamak adına mühim bir referans noktası olmuştur.¹⁴¹

Batı tarzında gerçekleştirilen yeniliklerden bir diğeri de eğitim alanında olmuştur. Ebu Diyaf tarafından kurulan ve Batılı tarzda eğitim veren Sadıki Koleji, Modern Tunus’un oluşumunda önemli rol oynamıştır. İstanbul’da Mekteb-i Sultani’ye benzer bir şekilde kurulan Kolej, Tunus’un gerek entelektüel gerekse de siyasi hayatını şekillendirmiştir. Bu okuldan mezun olan öğrenciler, bürokrasi, gazetecilik ve siyaset gibi alanlarda etkili olurken; Tunus elit tabakasının da oluşmasını sağlamıştır. Kuzey Afrika’da gerek Batı ile ilişkileri gerekse devletin kurumsallığı anlamında müstesna bir konumda olan Tunus, bu konumu 19. yüzyılda yapılan ıslahat hareketlerine ve kurumsallaşma sayesinde başarmıştır.¹⁴²

1.4. İslamcılık İdeolojisinin Teşekkülü

Batı’nın mutlak üstün konumu sonucu yapılan uyarlamalar, Müslüman zihin dünyasına uymayan yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Otoriteyi güçlendirmek adına yapılan bu değişimler, “*köksüzlük*” ithamına maruz kalmıştır. Dönemin şartlarına uyum sağlama noktasında İslamiyet yeniden keşfedilerek İslamiyet’i yorumlama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde en büyük gayret Batı’dan gelen kavram ve sistemlerin İslamlaştırılması noktasında olmuştur. Batılı kimliğine karşı yeni karşı koyma ve adaptasyonlarda İslamiyet, temel mihenk olarak istihdam edilmiştir. Nitekim “*İslam Dünyası*”, “*İslam Medeniyeti*”, “*İslam Tarihi*”¹⁴³ gibi kavramlar bu dönemde üretilmiştir. Özellikle 1870’lerden itibaren siyasi ve entelektüel anlamda İslam’ın yorumlanması ve Batı’ya karşıt olacak şekilde yeniden ele alınması zirve noktasına ulaşmıştır.

¹⁴⁰ Bu dönemde yapılan anayasa hareketi yalnızca Batı için değil aynı zamanda Osmanlı etkisini azaltmak için de yapılmıştır. Nitekim anayasada Bey yerine, Melik; eyalet yerine ülke tabirleri tercih edilmiştir. Bu anayasa ile aynı zamanda kuvvetler ayrılığı unsuru da denenmiştir. Bkz. Salih Tuğ, **İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX-XX. Asırlar)**, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969, s. 154-157.

¹⁴¹ Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, s. 325.

¹⁴² Tuğ, **İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX-XX. Asırlar)**, s. 158.

¹⁴³ Batı’ya karşı koyma ya da cevap verme mahiyetinde olan bu kavramlar, Batılı devletlerin yöntemini İslamiyet’e uyarlamak suretiyle yeni bir ihya hareketi teşebbüsü sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yeni bir kimlik arayışı içerisinde olan Müslümanlar, bu kimliği İslam’ı istihdam etmek suretiyle gerçekleştirmek istemişlerdir. Bkz. Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 112.

İslamcılık olarak tarihsel olarak kavramsallaştırılan bu çalışmalar, dönemin şartlarında Müslüman zihin dünyasının tepkiselliği olarak düşünülebilir. Nitekim ideoloji ve sivil hareket anlamında bir değişime maruz kalmayan Müslümanlar, bu değişim dalgasıyla dışarıdan değiştirilmek suretiyle karşılaşmışlardır. Batılı değerler karşısında tasfiye olan geleneksel kurumların yeniden inşasında eksik olan “*yerellik*” İslamiyet’in yeniden yorumlanması ile karşılanmak istemiştir. Müslüman zihin dünyasına uygun bir şekilde modern değerleri uyarlamak isteyen aydın ve bürokratlar, İslamiyet’teki tecdit geleneğinden istifade etmişlerdir.

Tarihsel bağlamda İslamcılık olarak adlandırılan bu dönemde iki farklı İslami eğilim meydana gelmiştir. Bunlardan ilki entelektüel seviyede aydınlar ve bürokratlar tarafından Müslümanların değişen dünyaya uyum sağlamaları amacıyla zihni gayretleridir. Diğer ise devlet seviyesinde siyasi olarak yükselen medeniyet kutuplaşmasının¹⁴⁴ tezahürü olarak ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti tarafından temsil edilen İslami siyaset olmuştur. Bu iki eğilimin gayretleri sonucunda “*Hilafet Makamı*” modern bir şekilde yeniden yorumlanmıştır.

1.4.1. Entelektüel Seviyede İslamcılık

Batı’yı yakından tanıma fırsatı bulan Müslüman Entelektüeller,¹⁴⁵ Müslüman Dünyaya yeni bir dinamizm ve bakış açısı getirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu çaba, farklı kurumlar ve araçlar vasıtasıyla geniş kitlelere ulaştırılmaya çalışılmıştır. İslamiyet’in yeniden keşfedilerek entelektüel bir surette çağa uyum sağlama adına yeniden İslamiyet’i yeniden yorumlama faaliyetleri, Batı’nın kimliği ve değerleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bu anlamda düşünsel olarak İslamcılık, Batılı karakterde ve tarzda meydana gelmiştir. Bu dönemin entelektüelleri Genç Osmanlılar, Cemalettin Afgani, Muhammet Abduh, Seyyit Ahmet Han, Tunuslu Hayrettin Paşa olarak öne çıkmıştır. Farklı coğrafya ve şartlarda İslam’ı yorumlayan entelektüellere genel olarak “*İslamcı*” tabiri kullanılsa da her biri farklı kisve ve anlayışla İslamiyet’i ele almışlardır.

Entelektüel anlamda çalışma yapan İslamcılar, Batılı devletlere cevap verme adına belirli metotlar geliştirmişlerdir. Bu dönemde İslamcılar, İslam Dünyasının geride kaldığını ve

¹⁴⁴ Özellikle Osmanlı Devleti özelinde değişen politikalar, medeniyet kutuplaşmasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1870lerde değişen uluslararası dengeler, Batı-İslam kutuplaşmasını netice vermiştir. Değişen jeopolitik ve uluslararası dengeler, devlet bağlamında Osmanlı Devleti’ni İslamiyet’in temsilcisi olarak ön plana çıkarmıştır. Bkz. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, s. 227.

¹⁴⁵ Bu dönemde Batı’da yaşama imkânı bulan ve bu medeniyeti yakından tanıma imkânı bulan entelektüeller, yeni uyarlamaların da öncüsü olmuşlardır. Onların bu süreçteki düşünceleri, İslamcılık ya da modern dönemde İslam’ı anlama noktasında önemli referans noktalarını oluşturmuştur. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 286.

durağan bir durumda¹⁴⁶ olduğu tespitini yapmışlardır. Bu durumun İslam'ın hakikatine uymayan ulema ve idarecilerin suçu olduğu ve İslam'ın tam olarak tatbik edilmediği için buna maruz kalındığında ittifak edilmiştir. Bu duruma çözüm olarak ise cihad, say, gayret gibi kavramları ön plana çıkarmak suretiyle aktif bir insan tipi ve hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarılmak hedeflenmiştir. Aynı zamanda geleneksel kalıpları ve anlayışları terk ederek İslamiyet'i yeniden keşfederek içtihat kapısının açılması ve çağa göre İslamiyet'in yeniden yorumlanması düşünülmüştür. İç düşman olarak hurafeleri ve cehaleti görerek yeni bir eğitim anlayışıyla İslamlaşmayı temin etmek ve bunlarla birlikte müstebit idarelerle de mücadele etmek dönemin entelektüellerinin ele aldığı konular olmuştur. Bu anlamda İslamcılık, İslam'ı yalnızca cevap verme noktasında değil aynı zamanda yenilenme maksadıyla da istihdam etmişlerdir.¹⁴⁷

Dönemin İslamcılarını ilgilendiren bir diğer önemli kavram ise değişen otorite yapısı ile avam arasında açılan mesafe olmuştur. Özellikle Batı'dan alınan kavramlar noktasında halkın yabancı kalacağı endişesine kapılan İslamcılar, bu kavramları İslamiyet'e uyarlamayı hedeflemişlerdir. Zihniyet kriziyle karşı karşıya kalan Müslümanları modern dünya ile uyuşturmayı amaçlayan İslamcılar, bu süreçte yapılan yeniliklere İslami bir mana vermeyi amaçlamışlardır. Entelektüel anlamda Batı'da çıkan sosyal ve siyasi kavramları yeniden ele alarak Kur'an ile barıştırmak isteyen İslamcılar, geleneksel İslami anlayıştan farklı olarak yeni bir dil ve anlayış geliştirmişlerdir.¹⁴⁸ Bu anlayış İslamiyet'i modern kavramlarla yeniden yorumlayarak Müslümanları düşülen bu durumdan kurtarmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda bu süreçte İslamcılık, modern değerleri kullanmak suretiyle yeni bir tecdit hareketi olarak kendisini göstermiştir.

1.4.1.1. Genç Osmanlılar

İslamcılık Hareketi hususunda ilk akla gelen isimlerden olan Genç Osmanlılar,¹⁴⁹ Tanzimat sonrası sürecin öne çıkan önemli figürleri olmuştur. Aydın-gazeteci kimliğinde olan

¹⁴⁶ Durağanlık için İslamcılar, “*tevakkuf, tedenni, inhitat ve inkıraz*” gibi kavramları kullanmışlardır. Bu kavramlara karşı ise “teali ve terakki” gibi kavramlarla bu durumdan çıkış yolları aranmıştır. Özellikle tevekkül, fakr, dünya, zühd gibi tasavvufi terimleri ise yeniden yorumlayarak dinamizmi temin etmeye çalışmışlardır. Bkz. İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2020, s. 20-21.

¹⁴⁷ Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1*, s. 23.

¹⁴⁸ İslamcılar yalnızca Batılı devletlere ya da düşünce karşına değil aynı zamanda geleneksel olarak İslam'a zarar verdiklerini düşündükleri medrese ve tekkelere de tenkitlerde bulunmuşlardır. Örneği sufi kültürde menfi bir anlamı olmayan miskin kelimesi, İslamcılar tarafından tembelliği ve ataleti belirten bir kavramlaştırmaya maruz kalmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1*, s. 23.

¹⁴⁹ Genç Osmanlılar olarak kendilerini tanıtan grup, Osmanlı'da değişimi ve yeni anlayışı vurgulamak adına Genç sıfatını kullanmıştır. Dönemin önde gelen ilim adamlarının bir araya gelmesiyle oluşan bu ekipte Namık

bu grup gerek sivil muhalefet olma kimliğiyle gerekse de yeni sisteme ideoloji arama anlamında İslamcılık düşüncesinde öncü olmuşlardır. Tanzimat Devlet Adamlarını eleştiren Genç Aydınlar, bu yeni sistemdeki despotluğa karşı İslami unsurları öne sürerek muhalefette bulunmuşlardır. Tanzimat'ın ortaya çıkardığı ideolojik boşluğun yanı sıra Islahat Fermanında Müslümanları rencide eden maddeler¹⁵⁰ bu grubun karşıtlığını daha da arttırmıştır.¹⁵¹

Batı'nın kiliseden bağımsız olarak dini akli bir surette dışarıdan dönüştürme başarısının sonucunda ortaya çıkan ideoloji ve sosyoloji gibi seküler zihin dünyasından çıkan kavramlar, Genç Osmanlıların en çok ilgilendiği konu olmuştur. Geleneksel Osmanlı ulema anlayışına göre¹⁵² çözümlenemeyecek meseleler üzerinde İslam'ı yeniden yorumlama amacıyla olan Aydınlar, İslamiyet'i halka ulaştırmak ve bu suretle yeni kavramları kullanmak suretiyle dünyaya uyum sağlamak için kullanmışlardır. Tanzimat Bürokratlarının yaptığı yenilik ve kurumsallaşmayı “*köksüzlük*” ile itham eden Yeni Osmanlılar, Batı'dan çıkan kavramları ayet ve hadislerle meşrulaştırmak suretiyle İslami bir mana vermek istemişlerdir.¹⁵³

Genç Osmanlılar, büyük değişimlerin ve yeniliklerin meydana geldiği bu süreçte ideoloji ve zihniyeti Peygamber ve Dört Halife Döneminden ilham alarak değişimi halka ulaştırmayı amaçlamışlardır. Klasik Dönemi atlamak suretiyle Peygamber Dönemini esas alıp yeni inşa hareketlerinde bulunmak isteyen Aydınlara göre, Padişahlık ve Saltanat Rejimi gayri İslami olduğu için terk edilmeliydi.¹⁵⁴ Bu rejime karşıtlık İslam ve Şeriat anlayışının yeniden yorumlanmasının temelini oluşturmuştur. Batı'da gelişen siyasi kavramları yakından takip

Kemal, Ziya Paşa, İbrahim Şinasi, Ali Suavi gibi isimler bir araya gelmiştir. Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 28.

¹⁵⁰ Kırım Savaşı sonrasında Batılı Devletler tarafından Osmanlı Devletine karşı zorla kabul ettirilen azınlık hakları hakkındaki maddeler, “*millet-i hâkime*” olan Müslümanların tepkisine yol açmıştır. Bkz. Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 115.

¹⁵¹ Mümtaz'er Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, İstanbul 2003, s. 67-68.

¹⁵² Bu süreçte ulemanın işlevini kaybetmesi sonucunda dini söylem ve kavramsallaştırma üdeba tarafından gerçekleştirilmiştir. Çok boyutlu kimliğe sahip olan bu dönemin insanlarında edebiyat kisvesi daha çok ön plana çıkmıştır. Ulema ile üdeba arasında Tanzimat rejimine karşı yeni bir ittifak meydana gelmiştir. Ulemanın dünyaya yabancılaşması ve fıkının yerinin sosyolojinin aldığı dönem için Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 186-188.

¹⁵³ Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 86-87.

¹⁵⁴ Bu süreçte alternatif bir tarih yazımı gerçekleştirilmiştir. Peygamber ve Dört Halife Dönemini ideal dönem olarak yorumlayan aydınlar, Emevilerle birlikte başlayan saltanat dönemini ise gayri İslami olarak tavsif etmişlerdir. Padişahlık rejiminin de o günlerden kaldığını iddia eden Genç Osmanlılar, yeni getirilecek rejim ile İslam'a uygun bir sistemin inşa edilebileceğini iddia etmişlerdir. Genç Osmanlıların tarih anlayışı için Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 188.

eden aydınlar, rejimin meşruiyetini din üzerinden sorgulayarak köklü değişimleri gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir.¹⁵⁵

Genç Osmanlılar Hareketi, Tanzimat ile yenilenen ve kurumsallaşan devleti, gelişen Halk kavramı ile uyumlu hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda gazete yoluyla efkâr-ı umumiye oluşturmak ve halkı yeni kavramlar hakkında bilgilendirmek esas amaç olmuştur.¹⁵⁶ Batı’da halk hareketlerini ve değişimi gözlemleyen Yeni Osmanlılar, o dönemin en etkin iletişim aracı olan gazeteyi istihdam etmek suretiyle halkın idare anlamında etkin bir role girmesini amaçlamışlardır. Müslümanlar için yeni kavram olan halk kavramı, bu dönemde İslami referanslarla oluşturulmak istenmiştir. Osmanlı’da modern anlamda ilk sivil muhalefet olma özelliği taşıyan Genç Osmanlılar bir yandan da halk ile gazeteler aracılığıyla yeni bağlar kurarak onlara yeni kavramlar hakkında bilgilendirmeyi amaçlamışlardır.¹⁵⁷

Padişahlık rejimine ve Bab-ı Ali’nin yaptığı despot değişikliklere karşı koymayı amaç edinen Aydınlar, cumhuriyet kavramının İslami olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Genç Osmanlıların çıkardığı İnkılap Gazetesinin Fransızca ekinde “*Müesseselerimiz tamamen cumhuriyete uygundur. Seçime dayanan halifelik sistemini kabul ettiğimiz için...*” sözleriyle İslamiyet’in ilk dönemlerinin cumhuriyete uygun olduğu dile getirilmiştir. Dört Halife Dönemi için ise “*İlk şeflerimiz sadece Müslüman Cumhuriyetin reisleridir*” nitelendirmesiyle erken dönem İslam Döneminin cumhuriyet olduğu vurgulanmıştır. Padişahlık rejimi için “*Daha sonra ahlak bozukluğu ve zorba idare halifelğe hâkim olmuşsa bu da; Yunan Demokrasisinin zorbaları, Roma Cumhuriyetine imparatorları getiren, Fransız İnkılabının ani sükûtunu hazırlayan müşterek sebeplere dayanır.*” denerek İslamiyet’in ilk zuhur ettiği dönemde adil olduğunu daha sonra despot ve zalimlerin farklı sistemlere yöneldiği ele alınmıştır.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 94-95.

¹⁵⁶ Otoriteyi şeriat üzerinden tanımlayan Yeni Osmanlılar, halkı da cumhuriyet kavramı üzerinden ele almışlardır. Örneğin Namık Kemal, halkın bu sisteme biat etmesini ve böylelikle hâkimiyet-i ammenin gerçekleşeceğini savunmuştur. Öte yandan Ziya Paşa ise şeriatı muhafaza etmenin bütün Müslümanların vazifesi olduğunu ve seçim yoluyla bu muhafazanın gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Şeriatın tatbiki noktasında muğlak kavramlar kullanan aydınlar, Batı’da gelişen kanun üstünlüğü şeriat olarak yorumlamışlardır. Batı’da Şeriat gibi kapsamlı bir kanun olmadığını iddia eden aydınlar, bu bağlamda sistemin şeriatın yorumlanmasıyla inşa edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Halk kavramı için ayrıca Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 328. Ayrıca Yeni Osmanlıların Batılı sistemlerle yaptığı karşılaştırmalar için Bkz. Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 115.

¹⁵⁷ Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 98.

¹⁵⁸ Genç Osmanlılar, çıkardıkları Fransızca gazete ile evrenselliği de yakalamak istemişler ve fikriyatlarını bu şekilde tanıtmak istemişlerdir. İnkılap Gazetesinin detaylı ifadeleri için Bkz. Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 78.

Genç Osmanlıların üzerinde durduğu bir diğer konu demokrasi olmuştur. Her ne kadar bazı tanımlamalarda demokrasi ve cumhuriyet tanımlarında karışıklık meydana gelse de Aydınlar, yeni bir sistemin gerekliliği hususunda fikir birliğinde bulunmuşlardır. Bu anlamda İslam'da bulunan *Ehlü'l-Hal ve'l Akd* kavramını “*Halk ve Kamuoyu*” kavramlarına uygulamak istemişlerdir. “*Ve Emruhum Şura Beynehum*” ayeti referans gösterilerek İslam'da demokrasinin var olduğu savunulmuştur. İslami anlamda demokrasi yerine meşveret ve şura kavramları kullanılmış; parlamento yerine “*Meclis-i Şurayı Ümmet*” adıyla meclis açılmasını tavsiye edilmiştir. Kurumsallaşmanın Batılı modern kuramlarla içinin doldurulması ancak Şer'i dayanaklar getirilmesi amaçlanmıştır.¹⁵⁹

Batı'da ortaya çıkan kavramlardan birisi olan “*vatan*” kavramı, halkı bilinçlendirmek adına ele alınan konulardan birisi olmuştur. Fransız İhtilaliyle ortaya çıkan ve ulus devletin hâkimiyet alanını vurgulamak için kullanılan vatan kavramı, özellikle Namık Kemal tarafından yeniden kavramsallaştırılmıştır. “*Hubb'ul Vatan min el-İman*”¹⁶⁰ hadisine dayanarak vatana kutsiyet atfeden Kemal, Osmanlılık vurgusu üzerinden bu dönemin sınırlarını vatan sınırları olarak deklare etmiştir. Vatan şairi olarak da bilinen Kemal aynı zamanda İslam topraklarını da vatan sınırları içerisinde kabul ederek vatan kavramına dini bir anlam yüklemiştir.¹⁶¹ Vatan, din ile birlikte ele alınarak vatanın müdafaası dinin müdafaası anlamına geldiği vurgulanırken, tiyatro oyunları ve edebiyat eserlerinde inşa edilen vatan kavramı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁶²

Modernleşmeyi ve Batı'yı yakından takip eden Genç Osmanlılar, yenilenme sürecinde Padişah-Kul-Cemaat ilişkisini yeniden düzenlemeyi amaçlamışlardır. Tanzimatın merkezियeti sağlamak adına modern devlet tarzında yaptığı değişimde eksik kalan millet tanımı Aydınların ilgi alanına girmiştir. Islahat Fermanı ile eşit statünün sağlanmaya çalışılması ve “*millet-i hâkime*” anlayışının ortadan kalkması Genç Osmanlıları yeni kavram arayışlarına sevk etmiştir.¹⁶³ Dar bir zeminde, dünya ile irtibatı sınırlı ve cemaat şeklinde örgütlenmiş

¹⁵⁹ Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 98.

¹⁶⁰ Sürgünde kaleme aldığı makalenin başlığı olan bu hadis, Namık Kemal'in vatana verdiği kutsiyet bağlamında ayrıca önemlidir. Modern bir kavram olan vatan kavramının ele alınması, Genç Osmanlıların izlediği metodu anlama adına önemlidir. Makale için Bkz. Namık Kemal, “*Hubb'ul Vatan min el-İman*”, **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi (1868-1869) 1**, Vakıf Bank Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 46.

¹⁶¹ Kemal, “*Hubb'ul Vatan min el-İman*”, s. 47.

¹⁶² Namık Kemal, entelektüel anlamda Genç Osmanlıların en üretken simasıdır. Edebiyat ve siyaset üzerinde yeni fikirler ve eserler kaleme alan Kemal, dönemin Batılı sistemlerini yerinde tetkik etmiştir. Özellikle sürgünde iken kaleme aldığı eserleri ve geliştirdiği bakış açısı kendisinin ardından gelen geleneksel ve milliyetçi kesimi de etkilemiştir. Bu anlamda Kemal, çok boyutlu bir ilmi kisveye sahip olması hasebiyle geliştirdiği kavramsallaştırmalar ayrıca önemlidir. Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 330-346.

¹⁶³ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 293.

Müslümanların kimliklerinin değiştirilmesi ve ümmet bilincine sahip dava sahibi bir Müslüman Milletinin oluşturulması amaçlanmıştır. Diğer Müslüman Milletlerle irtibatın kuvvetlendirilmesi ve ortak bir Müslüman davası kurulması ise Aydınların bir diğer ilgi alanı olmuştur. Bu anlamda gazete vasıtasıyla İslam Dünyasından haberler vermek suretiyle yeni bir zihin dünyası ve bilinç uyandırılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde İslami meseleler ve İslam Coğrafyası üzerine bilgiler verilirken Müslüman bir kamuoyu ve ortak şuur manası elde edilmeye çalışılmıştır. Kitlesele ve şuurlu bir şekilde İslam Milleti oluşturmayı hedefleyen Gazeteci Aydınlar, Batı'daki ideolojik bir şekilde yorumlanan Millet kavramını, İslam Dünyasında İslam'ı kullanmak suretiyle yeniden yorumlamışlardır.¹⁶⁴

Genç Osmanlı Hareketi, Tanzimatın getirdiği yenilikleri yeniden kavramsallaştırırken dünyaya uyum sağlamayı ve ilerlemeyi esas maksat yapmıştır. İslam Dünyasında ilk kez karşılaşılan kavramların meşruluk kazanabilmesi için İslamiyet bir araç olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda Batı'ya karşı koyabilmek ve gelişen halk kavramına bir istikamet ve yön verme amacıyla olan Aydınlar, Batılı kavramları Müslümanlaştırmak suretiyle İslam Dünyasında uygulamayı amaçlamışlardır. Tanzimat döneminde zihniyet kriziyle karşı karşıya gelen halk ve devlete yeni bir nizam vermeyi amaçlayan Genç Osmanlılar, şariat üzerinden yeni bir muhalefet şekli geliştirerek Tanzimat rejimini tenkit etmişlerdir.

1.4.1.2. Tunuslu Hayrettin Paşa

İslamcılık olarak geniş bir yelpazede konumlanan isimler arasında dönemin en büyük devlet adamlarından olan Tunuslu Hayrettin Paşa da zikredilebilir. Nitekim Paşa, bu dönemde sistemselle değişimde İslam'ın rolünün artırılması gerektiğini savunarak yeni bir anlayış ortaya koymuştur. "Müslüman kalarak çağdaşlaşmanın"¹⁶⁵ yollarını arayan Hayreddin'e göre Batı, Müslümanlardan aldığı ilim sayesinde ilerlemiştir. Bu anlamda Müslümanlar, ilerleyebilmek için kendi mallarını tekrar Batılılardan almak mecburiyetindedirler. Bu fikirlerde olan Hayreddin Paşa, Batılılarla olan bu münasebeti "*İlim Çin'de dahi olsa gidip alınız*" hadisiyle açıklamıştır. Batılı devletlerin adaleti ve hürriyeti temin edebilmesi neticesinde ilerlediğini gözlemleyen Paşa, bu kavramların İslamiyet'in özü olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 350-372.

¹⁶⁵ Bu söylem özellikle 19. yüzyıl düşünürlerinin esas meselesi olmuştur. Hayreddin Paşa, devlet adamı sıfatıyla bu anlayışa uygun bir değişim programı takip etmiş; Tunus ve İstanbul'da bu amaca yönelik ilmi çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 420.

¹⁶⁶ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, s. 423.

Batı'yı yakından gözlemlene fırsatı bulan Hayreddin Paşa, bu gözlemleri Akvam-ul Mesalik¹⁶⁷ adlı eserinde kaleme almıştır. Batılı devletleri mukayese etmek suretiyle Müslüman Dünyada değişimi hedefleyen Hayreddin Paşa, ilk olarak vazifeli olduğu Tunus'ta bu değişimleri tatbik etmeye çalışmıştır. Hayreddin Paşa Tanzimat Devlet Adamlarının tarzında devleti kurumsallaştırmak istemişse de onlardan İslamiyet'in devlette istihdamı noktasında ayrılmıştır. Paşa, İslamiyet'in idarede daha etkin kullanılmasını ve ulemanın rolünün değişmesi gerektiğini savunmuştur. Batı'nın ilerlemesi konusunda ulemanın bu mesele üzerinde yoğunlaşmasını ve çözüm önerileri getirmesi gerekliliğini dile getirmiştir. Maarif, fen, servet ve ticaret gibi Batıyı kalkındıran faktörlerin ulema tarafından yeterince araştırılmadığı kanısında olan Paşa, ulemanın bu noktalarda ciddi çalışmalar yapmasını tavsiye etmiştir.¹⁶⁸

Müslüman zihin dünyasında oluşan Batı değerlerine karşı oluşan önyargıların kırılması için çaba sarf eden Tunuslu, ahlaki olarak da Batılılarla etkileşim içerisinde olunmasını tavsiye etmiştir. Batı'nın değişiminin Hristiyanlık sayesinde değil, kilise dışında gelişen hareketlerin sonucunda olduğunu iddia eden Hayreddin, Batıyı farklı bir mikyasta ele almıştır. Batı'da ortaya çıkan değerlerin Şeriat ölçüsünden geçmesi gerekliliğini vurgulayan Paşa, bu amaç doğrultusunda ulemanın, avam-ı Müslim'ini Batı'dan alınan fikirler noktasında ikna etmesi ve bu konuda idare ile birlikte çalışmalar yapılması gerekliliğini dile getirmiştir.¹⁶⁹ İslami referanslarla yeni sentezleme amacıyla olan dönemin düşünürlerini de etkileyen Paşa, özellikle Batı algısı ve değerleri noktasında İslamiyet'in kapalı bir anlayışa sahip olmadığını vurgulayarak Müslüman zihin dünyasına yeni bir bakış açısı getirmiştir.¹⁷⁰

Hayreddin Paşa, Batı'da gelişen halk kavramını ve meclis kurumsallaşması üzerinde çalışmalar yaparak Müslüman Dünyada uygulanması noktasında yeni kavramsallaştırmalarda bulunmuştur. Özellikle meşveret kavramını kullanarak istişarenin İslamiyet'in özü olduğunu ve bu noktada kurumsallaşmak gerektiğin ifade etmiştir. Bu noktada “*Meşveret olmayan*

¹⁶⁷ Günümüz Türkçesine “*Ülkelerin Durumların Tanınmasında Yolların En Sağlamı*” olarak çevrilebilecek eser, İslam ülkelerinin durumunu karşılaştırmalı bir şekilde ele almayı amaçlamıştır. Paşa, İslam Dünyasının içine düştüğü durumdan devlet eliyle kurtulmayı planlamıştır. Bu anlamda Paşa'nın bu çalışmaları daha çok Osmanlı'da değişim yapmak üzerine kaleme alınmıştır. Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 429.

¹⁶⁸ Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 411.

¹⁶⁹ Batı dünyasını tahlilde “*adalet ve hürriyet*” kavramlarını ön plana çıkaran Paşa, Batı'nın ilerlemesinde bu iki kavram etrafında şekillenen kurumsallaşmanın olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Paşa, özellikle adalet kavramı üzerinde durarak Osmanlı'da yapılacak değişimin adalet merkezli yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 431.

¹⁷⁰ Ensar Kıvrak, “Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Osmanlı Devleti'nde Reform Önerileri: Hukuk Devleti Bağlamında Bir İnceleme”, **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, C. 5, S. 3, s. 200-202.

yerde hiçbir doğruluk bulunmaz” söyleminde Şeriatın muhafazası noktasında “*Münafi-i Şerif, her ne var ise anın men’i reddi ve tağyir ve tebdili Ahkam-ı Şerriyeye vakıf ve sinn-i buluğa varmış her bir Müslim Muvahhid üzerinde feraizden addolunmuştur*”¹⁷¹ sözleri Paşa’nın halk kavramı tasavvurunu ortaya koymuştur. Paşa, Halkın idareye iştirakini Şeriatı muhafaza etme noktasında kullansa da bu düşüncüyü sağlam bir zemine oturtamamıştır.

Paşa’ya göre bozulan nizam İslamiyet’in yeniden keşfedilmesi sayesinde düzeltilebilir ve öze dönüş şeklinde yeni yorumlamalar ile mümkün olabilirdi. Şeriatın kanun üstünlüğünü temsil etmesi ve idarenin bu kanunlara uymak suretiyle hüküm sürmesi gerekliliğini vurgulayan Paşa, böylece değişimin meşruiyet kaynağının Şeriat olduğunu ifade etmiştir. Hükümdarın olması gerektiğini ancak onu da denetleyen bir meclis mekanizması olmasını tavsiye eden Paşa, Batı’da gelişen Millet Meclislerinden farklı bir sistem tasavvur etmiştir. Halk tarafından oluşturulan Millet Meclisi için erken olduğunu düşünen Paşa, bu denetlemenin sınırlı seçkin bir sınıf tarafından yapılmasını tavsiye etmiştir. Şahıstan ziyade kurumların güçlendirilmesini ve Şeriat vasıtasıyla adaletin teminin sağlanması noktasında görüş bildiren Paşa, İslami bir modern devlet tasavvur etmiştir.¹⁷²

1.4.1.3. Ahmet Cevdet Paşa

Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan sürecin seyri anlamında Cevdet Paşa’nın ilmi faaliyetleri önemli bilgiler vermektedir. Tanzimatın üstten ve kökten bir şekilde yapılan değişimlerinin mutedil bir zemine oturtulması adına eserler kaleme alan Paşa, yeni süreçte “*İslami canlılığa yön verme*” adına devlet adamlığı kisvesiyle faaliyet göstermiştir. Dönemi iyi tahlil edebilme kabiliyetine sahip olan Ahmet Cevdet Paşa, bu dönemde Batı ile İslam arasında yeni bir sentez oluşturmak için gayret göstermiştir. Devletin değişen kimliğinde yön verici bir durumda olan Paşa, bu dönemde devlet adamı, hukukçu ve tarihçi kisvesiyle önemli eserler vermiştir.¹⁷³

Tanzimat bürokratlarına olan tepkinin farkında olan Paşa, Batılıların “*Code Napoléon*” ismindeki medeni kanunu kabul ettirme girişimlerine karşın yeni bir çalışmanın

¹⁷¹ Kıvrak, “Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Osmanlı Devleti’nde Reform Önerileri: Hukuk Devleti Bağlamında Bir İnceleme”, s. 205.

¹⁷² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 411-414.

¹⁷³ Cevdet Paşa, gerek devlet adamı gerekse de ilim adamı kisvesiyle 19. yüzyıl Osmanlı’sında ciddi etkiler bırakmıştır. Özellikle kaleme Tarih-i Cevdet eseri ile ilmi anlamda birikimini gösteren Paşa, medrese ve Batı eğitimi ile ilim noktasında müstesna bir yerde bulunmaktadır. Bkz. Yusuf Halaçoğlu; Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.7, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 447.

başına geçmiştir.¹⁷⁴ Tam adı “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*” olan çalışma, İslam Hukuku ile Batı pozitif hukuk arasında bir formül arama girişimi olarak hazırlanmıştır.¹⁷⁵ Bu dönemde Tanzimat uygulamalarına Müslüman Kamuoyunun verdiği tepkileri de göz önüne alan Paşa, Hanefi mezhebini referans alarak yeni bir hukuk belgesi meydana getirmiştir. Bu durumu anlatmak¹⁷⁶ adına “*İlm-i fikhın mu’amelat kısmından icabat-ı zamaniyeye muvafık olan mesail-i şer’iyye olup, teba’a-i gayr-i Müslime’ye göre dahi kanun i’tibar olunmak üzere bir kitap telifinde olunmak*” ifadeleri kullanılmıştır. Merkeziyeti sağlama adına modernleşen devletin kapsayıcı bir hukuki bir metne olan ihtiyacının temini için gayret gösteren Paşa, bu durumun İslami bir surette olması için çaba göstermiştir. Nitekim dönemin Nizami Mahkemelerinin meşruiyet kazanması ancak İslam ile barıştırılmak suretiyle olmuştur.

Yaşadığı dönemin en büyük entelektüellerinden olan Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimata ideoloji kazandırma anlamında dini eserler telif ederek katkıda bulunmuştur. Bu dönemde safi İslam Anlayışını kurma amacıyla olan Paşa, Kısas-ı Enbiya (Peygamberler Tarihi) eserini kaleme alarak İslamiyet alanında çalışmalar yapmıştır. Medrese ve Batı eğitimi olan Paşa, iki yönlülüğü sayesinde Tanzimat sürecinin uçlara kaymasını önlemiştir. Okullarda okutulmak üzere “Malumat-ı Nafia” isimli din kitabı kaleme alan Paşa, eğitim alanında yeni bir nesil inşa etme amacıyla olmuştur. Tanzimatın kurumsallaşmasında ihmal edilen İslami özelliği yeniden tesis etme amacıyla olan Paşa bu noktada çok boyutlu faaliyetler içerisinde olmuştur.

Cevdet Paşa, devlet adamı ve tarihçi birikimi sayesinde Osmanlı Devleti’nin ideolojisini bulma noktasındaki çabasında ortaya çıkan Hilafet Siyasetinin teorisyenlerindendir. Dönem itibarıyla Osmanlı ve İslam kimliğinin özdeş olduğunu savunan Paşa, saltanat ve hilafetin birleşmesi gerekliliğini savunmuştur.¹⁷⁷ Batı’daki millet kavramını Müslüman Dünyada din üzerinden okuyan Paşa, devletin Müslümanların Birliğini sağlama noktasında vazifeli olduğunu savunmuştur. Bu anlamda Yavuz Dönemini ideal dönem olarak gösteren Paşa, yeni dönem için Hilafetin milletlerin kaynaşması noktasında önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda¹⁷⁸ “*Müslümanlar ümmeti teşkil ederler. Onları kaynaştıran tek*

¹⁷⁴ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2014, s. 172.

¹⁷⁵ Adli modernizasyonun tezahürü olarak ortaya çıkan bu çalışma, yabancı müdahalesi, yerli reformist eğilimler ile muhafazakâr reaksiyonu arasındaki çatışmanın ürünü olarak meydana gelmiştir. Bu çatışma aynı zamanda Mecelle üzerinde uzlaşının da ifadesi olarak anlaşılmıştır. Mecelle üzerinde detaylı bilgi için Bkz. Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 121-122.

¹⁷⁶ Devletin merkezileşme politikasının tezahürü olarak kapsayıcı kanun eksikliği, Mecelle projesinin esas amacını teşkil etmiştir. Bkz. Gencer, **İslam’da Modernleşme**, s. 396.

¹⁷⁷ Gencer, **İslam’da Modernleşme**, s. 409.

¹⁷⁸ Paşa, siyasi anlamda da etkili fikirler beyan etmiş özellikle II. Abdülhamid’in hilafetinin meşrulaştırılması noktasında derin ilminden istifade edilmiştir. Yaşanılan karmaşadan Halife-Sultan anlayışından çıkılabileceğini

güç hilafettir. Arap, Kürt, Arnavut, Boşnak tek vücut sayılırlar. Çünkü hepsi de İslam'dır" demiştir.

1.4.1.4. Cemalettin Afgani

İslam Modernizmi olarak kavramsallaştırılan fikri düşüncenin ana hatları Afgani'nin gayretleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Aksiyoner bir şahıs olarak dünyanın birçok ülkesini dolaşan ve gözlem yapan Afgani,¹⁷⁹ bu özelliği sayesinde Doğu ve Batı kimlikleri üzerinde detaylı çalışmalar yapabirmiştir. Batı'nın ilerlemesini ve Batı'daki genel cereyanı gören Afgani, bu ilerlemeleri tahlil ederek Müslüman Dünya'da uyarılama amacıyla olmuştur. Bu anlamda Afgani'nin hareket noktası olarak Batı, kullandığı çözüm yolu olarak İslam ön plana çıkmıştır. Afgani, Batı'nın siyasi üstünlüğüne karşı yeni bir İslami kimlik inşa ederek Batı'ya karşıt yeni bir İslami Blok meydana getirmek istemiştir. Bu bağlamda Afgani, İslam Dünyasında çok boyutlu "*reform hareketlerine*" ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁰

Afgani, İslami yenilenme için Peygamber ve Sahabe Döneminin model alınması konusunda radikal fikirler beyan etmiştir. "*Selefi Salihin*" olarak adlandırılan bu dönemin insanların yeniden keşfedilmesi ve modern hayata bu rehberlik doğrultusunda adapte olmak Afgani'nin temel hareket noktası olmuştur. Bu bağlamda ele alındığında Batı Modernizminde akla yüklenen kutsiyet, İslam Modernistleri tarafından Peygamber Dönemine atfedilmiştir.¹⁸¹ Batı'nın tasfiye ettiği "*gelenek*" kavramı ise bu süreçte İslami olmayan hurafeler olarak tesmiye edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Afgani'nin zihin dünyasında Batı'dakinin aksine din, gelenekle birlikte aynı potaya konmamış; geleneğin dini körelttiği fikri revaç bulmuştur.¹⁸²

İdeolojilerin ortaya çıktığı ve dinin ikamesi olarak işlev gördüğü süreçte Afgani, İslamiyet'in ideolojik bir unsur olarak dönüştürülmesini hedeflemiştir.¹⁸³ Batı'nın dini

dile getiren Paşa, bu süreçteki kurumsallaşmanın etkin simalarından olmuştur. Paşa'nın hilafetle ilgili görüşleri için Bkz. Namık Sinan Turan, **Hilafet**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 385-386

¹⁷⁹ Genel kabul olarak İran'da dünyaya geldiği düşünülen Afgani, günümüz Mısır, Afganistan, Türkiye, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde kalmış ve buralarda kendi düşüncesini yaymak adına faaliyet göstermiştir. Bkz. Jacob Landau, **Pan-İslam Politikaları, İdeoloji ve Örgütlenme**, Anka Yayınevi, İstanbul 2001, s. 37.

¹⁸⁰ Landau, **Pan-İslam Politikaları, İdeoloji ve Örgütlenme**, s. 43.

¹⁸¹ Batı'da kilisenin ikamesi olarak aklın ve bilimin ortaya çıkışının ardından ideolojiler rehberliğinde yapılanan Batı'nın aksine Müslümanlarda böyle "*külli bir tahavvül*" meydana gelmemiştir. Bu anlamda Müslüman zihin dünyası için en büyük ve ortak değer olan Kur'an ve Sünnet döneme göre yeniden ele alınmıştır. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 435.

¹⁸² Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 419.

¹⁸³ İdeolojinin Müslümanlaştırılması ya da adaptasyonu noktasında Afgani kendisini "*Müslüman Luther*" olarak görmüştür. Dinde reformun ve çağa uydurulması noktasındaki düşünceleri ve faaliyetleri sebebiyle İslam Modernizminin de öncüsü olarak görülmektedir. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 438.

dönüştürmesine karşı Afgani, İslam'ı kendi içerisinde dönüştürerek yeni bir forma sokmak istemiştir. Batılı kimliğine karşı Doğulu bir kimlik inşa etmeyi amaçlayan Afgani, bu amacı din üzerinden kurmayı amaçlamıştır. Bu anlamda din, geleneksel anlayıştan farklı olarak yeni düzenin belirleyicisi olarak daha aktif bir konumda bulunmuştur. Dinin, Batı'ya yakalama noktasındaki istihdamı, İslamcılık İdeolojisi olarak adlandırılan hareketin temel noktasını oluşturmuştur.¹⁸⁴ Seküler zihin dünyasına adaptasyon olarak adlandırılan İslamcılık, Afgani'nin İslam'ı Batı'ya göre yeniden uyarlama gayretleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Nitekim bu gayretlerde İslam her ne kadar belirleyici görünse de akıl ve dönemin hâkim cereyanları tarafından kısıtlanmıştır.¹⁸⁵

Devrimler Çağının ardından Batı'daki düzeni gözlemleyen Afgani, Doğu'da din üzerinden bir devrim¹⁸⁶ amaçlamıştır. Afgani, tasarladığı değişimi hayata geçirmek amacıyla Urvet-ul Vuska adlı gazeteyi çıkarırken, farklı bölgelerden insanlara da bu amacı anlatmıştır. Klasik İslam Anlayışı ve mezhepleri tasfiye ederek yeni bir dini anlayış geliştirme amacıyla olan Afgani, yeni öteki olarak Hristiyanlık yerine pozitivizmi kabul etmiştir.¹⁸⁷ Bu yönü itibarıyla de Afgani, İslam'ı Batı'ya karşı çok boyutlu bir şekilde misilleme aracı olarak kullanmak istemiştir. Bu anlamda dönemin değişen dengelerini anlama adına İslamcılığın ideoloji olarak kabul edilmesinin bir sebebi de budur. Nitekim bu dönemde İslami olandan ziyade karşıt olana göre İslami yorumlama gayreti görülmüştür. Afgani'nin genel düşüncesinin, geleneği tasfiye etmek suretiyle Batı'ya göre yeni bir İslami anlayış kurmak olarak ifade edilebilir.¹⁸⁸

1.4.1.5. Muhammed Abduh

Entelektüel anlamda kendisinden sonraki nesli etkileyen bir başka önemli düşünür Muhammed Abduh'tur. Genel olarak siyaset ve devlet anlamında fikirlerin beyan edildiği bu süreçte Abduh, ulemeden bir şahıs olarak modernleşmeyi ele almıştır. Afgani'nin talebesi

¹⁸⁴ Tarık Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Anka Yayınevi, İstanbul 2005, s. 66-67.

¹⁸⁵ Norman York, "Disputing the 'Iron Circle': Renan; Afghani, and Kemal on Islam, Science, and Modernity", **Journal of World History**, V.22, No.4 (December 2011), s. 704-705.

¹⁸⁶ Afgani, devrimler sonucunda ortaya çıkan seküler Batılı kimliğine karşı ideolojik bir Müslüman Kimliği tasavvur etmiştir. Bu süreçte din, kendi zatından ziyade dünyaya uyum sağlama noktasında bir araç olarak ele alınmıştır. Bkz. Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 421.

¹⁸⁷ Bu dönemde tehdit algılamaları dinden ziyade ideoloji üzerinden gerçekleşmiştir. Afgani, Batı'dan gelen tehlikeyi zihniyet bağlamında pozitivizm olarak yorumlamıştır. İslamiyet, Afgani'nin zihin dünyasında bu anlamda da oldukça işlevsel bir konumda yer almıştır. Bkz. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 441.

¹⁸⁸ Afgani, itikadi anlamda tartışmalı bir şahsiyet olsa da ilim anlamında Müslüman dünyaya ciddi katkılarda bulunmuştur. Özellikle İslam'a hücum eden Batılı ilim adamlarına karşı İslam'ı müdafaa eden Afgani'nin Renan ve Namık Kemal ile karşılaştırmalı analizi için Bkz. York, "Disputing the 'Iron Circle': Renan; Afghani, and Kemal on Islam, Science, and Modernity", s. 701-704.

olan ve onun fikirleri doğrultusunda hareket eden Abduh, Abduh'un aksiyoner olarak ortaya koyduğu fikirleri tatbik etme amacıyla olmuştur. Batı'nın sistemsel ilerleyişinden ziyade ilmi yönünü ele alan Abduh, Batı'nın İslam'ı ithamlarına karşın İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını ispata uğraşmıştır. Bu anlamda ilmi çalışmalar yapan Abduh, İslam'da modern dünyanın gereklerine uyum sağlayacak surette içtihatlar yapmayı amaçlamıştır. Müslümanların sosyal ve dini hastalıklarını tedavi etmeyi amaçlayan Abduh, taklit ve taassubun Müslümanların geri kalmasının en büyük sebebi olarak göstermiştir.¹⁸⁹

İslam'ın yeniden hâkim olması için dini içeriden dönüştürmeyi hedefleyen Abduh, eğitim, hukuk ve kadın hakları konusunda dönemi için ciddi çalışmalarda bulunmuştur.¹⁹⁰ Abduh, geleneksel ulemanın dışlayıcı bir konumda bulunduğu Batı'yı yakından tanıyarak onunla yüzleşmeyi tercih etmiştir. Batı'nın ilerlemesini ve kavramlarını yorumlama konusunda Kur'an ve Sünneti kendisine rehber edinen Abduh, mezhep taassubu ve gelenekler hakkında ciddi tenkitlerde bulunmuştur. Bu anlamda yeni bir din anlayışı geliştirmek isteyen Abduh "*Menar*" isimli çağa uygun bir Kuran tefsiri yazmıştır.¹⁹¹ Geleneksel İslami eğitim ve anlayışı halka ulaşamadığı sebebiyle işlevsiz kabul eden Abduh, halkın anlayacağı bir dini anlayışı hedeflemiştir.¹⁹²

Batı'yı yakından takip eden Abduh, Batı'daki en yaygın akım olan pozitivist anlayışa karşı dinde tekâmül anlayışını savunmuştur. Comte'nin hal yasasında dinin yerine akıl ve bilime bırakması önermesine karşı Abduh, İslam'ın yenilenmeye ve ilerlemeye açık olduğunu fikrini savunmuştur.¹⁹³ Bu bağlamda din, modern olaylara ve zihin dünyasına cevap verme ve uyum sağlama noktasında yeterli olarak tanımlanmıştır. Abduh, Batı'nın pozitivist anlayışını eleştirirken, Kuran'dan ilham alan yeni bir hareket tasarlamıştır. Bu bağlamda ele alınacak

¹⁸⁹ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2016, s. 35.

¹⁹⁰ Abduh, haklar konusunda kadın ve erkeğin eşit olduğunu ancak bunun Batılı zihniyetten farklı bir şekilde uygulanması gerektiğini vurgulamıştır. Geleneksel İslam anlayışını bu noktadan da tenkit eden Abduh, aileyi de kapsayan güçlü bir reformun gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. A. Amir, "Muhammad Abduh's Contributions to Modernity", **Asian Journal of Management Sciences and Education**, Vol. 1. No. 1. April (2012), s. 69.

¹⁹¹ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 124.

¹⁹² Metot olarak dönemin İslamcılarından farklı olarak tabandan bir ihya hareketi tasavvur eden Abduh, özellikle eğitim anlamında uzun bir süreç sonucunda ortaya çıkacak yeni bir neslin oluşmasını düşünmüştür. Üstadı Afgani'den bu yön itibarıyla ayrılan Abduh, uzun süreli bir ihya programı hedeflemiştir. Abduh'un eğitim anlayışı için Bkz. Albert Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 158-161.

¹⁹³ Afgani tarafından yüzeysel bir şekilde ele alınan modernizm metodu, Abduh tarafından ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Abduh, Batı'ya ilmi olarak meydan okumuş; Kur'an'ın keşfedilmesiyle Batılılara yetişilebileceğini hayatı boyunca davası olarak tanımlamıştır. Bu anlamda İslam'ı yeniden yorumlayan Abduh, modern değerleri İslamileştirme amacı izlemiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s. 164-172.

olursa Abduh, İslami canlılığı ve dinamizmi sağlamak adına modern değerleri kullanarak yeni bir İslami Anlayış inşa etmek istemiştir.¹⁹⁴

Geleneksel İslam Anlatısına vukufiyeti olan Abduh, eskiyi ve geleneği mutlak tasfiye etme fikrinde olmuştur. Mezheplerin ve sistemleşmiş dini ekollerin miadını doldurduğunu düşünen Abduh'a göre dini yeniden keşfetmek ancak akıl ile olabilirdi. Nitekim o, İslam'ın akılla uyumlu olduğunu ve zamana göre yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Abduh, yeni dönemde “*Yeni İslam'ı*” yeni kurum ve anlayışla inşa etme amacıyla olmuştur. Akıl ve vahiy ile modernleşmeyi yorumlayan Abduh, “*reform, modernleşme*” gibi kavramları hayata geçirme teşebbüsü sayesinde kendi zamanını ve kendinden sonraki nesli etkileyebilmiştir.¹⁹⁵

1.4.2. Siyaset Olarak İslamcılık

İslamcılık olarak adlandırılan anlayış, Osmanlı Devleti tarafından geliştirilen hilafet politikası sonucunda şekillenmiştir. Siyaset bağlamında ele alındığında Tanzimatın getirdiği kurumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan kargaşa ortamı, İslamiyet'i iç politikada ön plana çıkarmıştır. Dış politikada ise değişen jeopolitik, devlet seviyesinde yeni anlayışı ve uyarlamaları beraberinde getirmiştir. Bu uyarlamalar, devletin dünyaya uyum sağlama ve mevcudiyetini devam ettirme adına gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda İslam Dünyasında ve Osmanlı içerisinde canlanan İslam, bu sürecin belirleyicisi olmuştur. Devletin içerisinde bulunduğu bu durum yeni bir rejimin ve hükümdarın zuhuruyla sonuçlanmıştır. Devletin içerisinde bulunduğu bu zor durum Abdülhamit'in sorumluluğunda yeni bir kurumsallaşma ile aşmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Abdülhamit'in mahareti, yükselen cereyanı devletin menfaatine kullanabilmesi olmuştur. O, kendi şahsında yeni bir rejim kurabilmiş; dönemin düzenine uygun bir uyarlama gerçekleştirmiş ve kendisinden önce kurumsallaşan Hilafeti, devlet çıkarlarına göre tanzim etmiştir.

Müslümanların ilk andan itibaren öteki olarak kabul ettiği Batı'nın siyasi üstünlüğü ve Müslümanlara tahakkümü, Müslümanları yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu arayışlar sonucunda yeni siyasi uyarlama ve yorumlamalar meydana gelmiştir. Bu bağlamda değişen

¹⁹⁴ Abduh, özellikle pozitivizme karşı Nübüvveti ele almıştır. Tekâmül kanununa karşı dinde de tekâmül olduğunu, bilimin merkeze aldığı aklın, akıl dini olan İslam ile ters düşmediğini belirtmiştir. Abduh, içtihat kavramını dinde tekâmül bağlamında yorumlamış ve Comte'a karşı İslami bir ilmi tavır geliştirmiştir. Abduh'un Nübüvvet kavramsallaştırması için Bkz. Mehmet Zeki İşcan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncelerine Katkıları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, (2006), s. 37-39.

¹⁹⁵ Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri*, s. 142-144.

uluslararası dengelerin de etkisiyle devlet seviyesinde İslamiyet'i temsil etme ihtiyacı hâsıl olmuştur.¹⁹⁶ Devletin sisteminin değişmesi ve farklı tehdit algılamaları sonucunda İslamiyet, Müslüman Dünyada birleştirici bir güç olarak ön plana çıkmıştır. Nitekim bu süreçte geleneksel imparatorlukların iflası sonrasında Müslümanlar tarafından yeni otorite arayışları meydana gelmiştir. Siyasi anlamda İslamcılık genel olarak bu arayışın sonucunda kurumsallaşmıştır.¹⁹⁷

Tanzimatla birlikte Batılı Devletler içerisinde yer alma çabaları, zaman içerisinde değişen politikalar sebebiyle farklı bir boyuta ulaşmıştır. Bu bağlamda İngiltere ile bozulan ilişkiler ve Rus tehdidi Osmanlı Devletini yeni politikalara sevk etmiştir. Dış politikada devletin yalnızlaşması ve yeni müttefik arayışları sonucunda Müslümanların birliğini sağlama politikası izlenmiştir.¹⁹⁸ Bu bağlamda entelektüel anlamda Peygamber Dönemini keşfetme çabaları siyaset anlamında “*Müslüman Beldeleri keşfetme*”¹⁹⁹ olarak tezahür etmiştir. İmparatorluk sisteminde konumlanan İslam, modern sistemde kimlik inşası ve yeni dünyaya uyum sağlama adına yeniden işlevselleştirilmiştir.²⁰⁰

Batı'nın hücumu, imparatorluk sisteminin iflası ve Müslümanların kendilerini yeniden inşa çabaları “*İttihad-ı İslam*” ya da “*Panislamizm*” olarak da isimlendirilen siyaseti meydana getirmiştir. Müslümanların bilinçlenerek bir tek otorite altında toplanmasını amaçlayan bu siyaset sonucunda “*Hilafet Makamı*” çağa uygun şekilde yeniden

¹⁹⁶ Tanzimat döneminde başlayan medeniyete uyum sağlama çabaları, 1870lerde yerini Batı'ya karşı direnmeye bırakmıştır. Medeniyete uyum sağlamayı devlet programı yapan bürokratlardan ziyade İslam ile devleti ayakta tutmaya çalışan bürokratlar vazife başına geçmişlerdir. Dönemin düşünceleri için Bkz. Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 346-348.

¹⁹⁷ Geleneksel imparatorluklar anlamında Osmanlı merkezileşmesi ve tam olmasa da anayasal sisteme geçme çabaları sayesinde otorite seviyesinde yorumlamalar yapabilmıştır. Özellikle dönemin siyasetinde ön plana çıkan din unsurunu siyasi zemine oturtan Osmanlı, bu anlamda dünya düzenine uyum sağlayabilmiştir. Dönemin şartları için Bkz. Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 366-370.

¹⁹⁸ Batı ötekileştirmesi, evrensel bir İslami yapının da temelini teşkil etmiştir. Medeniyet ve dünya dini olarak canlılık gösteren İslam, iletişimin de artmasıyla farklı coğrafyalarda yeniden yorumlanmıştır. Dünya dini olarak İslam için Bkz. Aydın, **İslam Dünyası Fikri**, s. 112. Özellikle Hindistan’da Müslüman otoritelerini kaybeden Hindistan Müslümanları, Osmanlı hilafetini sahiplenmiş ve bu makama karşı aidiyet hissi içerisinde olmuşlardır. Hindistan Müslümanları ve hilafet için Bkz. Azmi Özcan, **Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere**, İSAM Yayınları, Ankara 1997.

¹⁹⁹ Osmanlı, özellikle gazeteler aracılığıyla dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanlarla iletişime geçebilmiş ve Batı karşıtlığı üzerinden yeni bir İslami anlayış geliştirmiştir. Dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanların sorunları özellikle İstanbul’dan takip edilmiş; özellikle Basiret gazetesi yayınlarıyla adından söz ettirmiştir. Bu dönemde Osmanlı kamuoyunda ulus aşırı bir din anlayışı gelişmiş ve devlet seviyesinde de bu ilgi kendisini belli ettirmiştir. Hilafet, siyaseti bu anlayış ile karşılık bulmuştur. Bu süreçte basın için Bkz. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, s. 192.

²⁰⁰ İslamcılık kavramının yetersizliği bu noktada da kendisini göstermiştir. Nitekim bu süreçte İslam, çok boyutlu olarak ele alınmış, karşılaşılan krizler noktasında temel referans kaynağı olmuştur. Dünya düzeni ve konumlanma bağlamında İslam’dan istifade eden Osmanlılar, dönemin hâkim cereyanı emperyalizme karşı da politikalar geliştirmiştir. Dönemin siyasetini anlamak için Bkz. Cemil Aydın, “Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk”, **Dîvan Dergisi**, C.12, S. 22, (2007/1).

düzenlenmiştir. Nitekim geleneksel Osmanlı sisteminde ön plana çıkmayan Halife Sıfatı, bu süreçte Sultanlık makamıyla eş değer görülmüştür. Tanzimatla başlayan merkezileşme süreci Kanun-i Esasiye Hilafet Maddesinin girmesiyle devam etmiştir. Bu anlamda Kanun-i Esasi’de:²⁰¹

“**MADDE 3.-** *Saltanat-ı Seniye-i Osmaniyye hilâfeti Kübra-yı İslâmiye’yi haiz olarak sülale-i âli Osman’dan usulü kadimesi veçhile ekber evlada aittir.*

MADDE 4.- *Zat-ı Hazreti Padişah-ı hasbel hilâfe dini İslâmın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniye’nin hükümdar ve padişahıdır.*” maddeleri yer almıştır.

Hilafet siyaseti, her ne kadar Osmanlı bürokratları tarafından Tanzimatın kazanımları sonucunda kurumsallaşmışsa da çok boyutlu bir sürecin sonucudur. Sünni Dünyada meydana gelen otorite boşluğu ve Müslümanların üst kimlik arayışları karşılıklı olarak bu sürecin oluşmasını sağlamıştır.²⁰²

1.4.2.1. İslam Dünyasında Yardım Talepleri

Farklı otoriteler altında kopuk ilişkiye sahip olan Müslümanlar, gerek Batı’nın politikaları gerekse de iletişim imkânlarının artması sayesinde birbirleriyle tanışma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu anlamda değişen Dünya şartlarına uyum noktasında Müslümanlar, farklı bölgelerde Müslüman Otorite arama motivasyonu içerisinde olmuşlardır. Dönem için en güçlü Müslüman Devlet olan Osmanlı Devleti, Müslüman Coğrafyada “yeni merkez”²⁰³ olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda merkez-taşra ilişkileri din ve siyaset üzerinden yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlamalar ve ilişkiler sonucunda “İslam Dünyası, İslam Milleti”²⁰⁴ gibi kavramlar türetilmiştir.

²⁰¹Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi, “1876 Kanun-i Esasi”, <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/> Erişim Tarihi (13/12/2021).

²⁰² Hilafet, dönemin güç dengelerinde önemli bir konumda bulunmuş ve dönemin düşünürlerini de meşgul etmiştir. Batılı gözünden Hilafetin ele alınışı için Bkz. Wilfred Blunt, **İslam’ın Geleceği**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

²⁰³ İslam üst kimliğiyle yeniden tanımlanan jeopolitik, yeni bir merkez-taşra ilişkisini de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Orta Asya, Hindistan ve Kuzey Afrika İslam dünyasının taşrası olurken, İstanbul idari anlamda merkezîyet özelliği kazanmıştır. Merkez-taşra kavramsallaştırması için Bkz. Karpas, **İslam’ın Siyasallaşması**, s. 73.

²⁰⁴ Geleneksel kullanımda ümmet-i Muhammed olarak kullanılan kavram, bu dönemde ideolojik bir unsur olarak İslam Milleti ile kendisini göstermiştir. Batı’nın tehdidini yakından takip eden Müslümanlar, İslam milleti kavramsallaştırmasıyla Batı’ya karşı Müslüman şuurunu inşa etmeyi amaçlamışlardır. İslam Milleti, İslamcılarının şuurlu Müslüman tanımlaması için kullanılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Karpas, **İslam’ın Siyasallaşması**, s. 156.

Müslüman olmayan milletlerin işgaline karşı örgütlenme kabiliyetini din üzerinden temin edilmesi sonucunda Osmanlı Devleti; Hindistan, Orta Asya, Kafkasya, Kuzey Afrika ve Açe gibi bölgelerle yeni ilişkiler geliştirmiş; bu ilişkilerde Osmanlı, Hilafet Politikası adına faaliyet göstermiştir. Bu dönemde Müslümanlar birbirlerini yeniden keşfederken; taşrada yerel idareciler ve tarikatlar vasıtasıyla evrensel bir bağ kurulmuştur.²⁰⁵ Müslüman Dünyanın yaşadığı siyasi krizi aşmak adına geliştirilen İslamcılık Siyaseti, dönemin hayat pratiğinden ve dönemin dünya düzenine Müslümanca uyum sağlama amacından ileri gelmiştir.²⁰⁶

İslam'da ciddi bir kaide olan ulu-l emre itaat maddesi, gelişen İslamcılık siyasetinin temel meşruiyet kaynağı olmuştur. Nitekim Osmanlı Merkezi dışında neredeyse bütün Müslüman Beldeler, sömürge konumuna gelmiştir. Bu bağlamda Müslüman ben-idrakinden gelen çabalar, Hilafet Siyasetinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Örneğin Hindistan'da geleneksel Babür Hanedan Sistemi'nin yıkılmasının ardından İngilizleri kabul etmeyen Hindistan Müslümanları yeni bir Müslüman Otorite arayışında olmuştur. Aynı şekilde Açe Müslümanları, Hollanda işgaline karşı Kanuni Döneminden beri Halife'ye bağlı olduklarını belirtmiştir. Bir başka örnek ise Çin hâkimiyetinden kurtulmak isteyen Kaşgar Hanı Yakup Bey'in bağımsızlığını güçlendirmek adına İstanbul'dan yardım istemesi olmuştur. Bu bağlamda yerel otoriteler, mukavemetlerini güçlendirmek adına üst merkez arayışına girmişlerdir.²⁰⁷

Dönemin gücünü ve seyrini anlamak adına tarikat yapılanmalarının duruşları da belirleyici olmuştur. Nitekim Kafkaslarda Rus işgaline karşı koyan Nakşibendi Şeyhi olan Şeyh Şamil'in mücadelesi İstanbul'da takip edilirken; İstanbul, bu insanlar tarafından yardım isteme merci olarak itibar görmüştür. Tarikat yapılanmasının güçlü olduğu Kuzey Afrika'da Osmanlı'nın son kara parçası olan Trablusgarp'ta örgütlenen Senusi Tarikatı ile Hilafet Siyaseti altında ilişkiler geliştirilmiştir. Müslümanlar için yeni süreç olan bu dönemde

²⁰⁵ Abdülhamid, taşra siyasetinde tarikatlardan özellikle faydalanmayı hedeflemiştir. Suriye'de Rifai tarikatı şeyhi Ebul Huda es-Seyyidi, Kuzey Afrika'da Şazeliye-Medeniye tarikatı şeyhi Muhammed Zafir ve Senusi tarikatı şeyhi Muhammed Mehdi Senusi, Orta Asya'da Nakşibendi Tarikatı gibi yapı ve kişilerle iletişim halinde olarak bu bölgelerdeki nüfuzunu arttırmak istemiştir. Hilafet siyaseti devlet otoritesinin eksik olduğu yerlerde yerel tarikat unsurları tarafından gerçekleştirilmiştir. Huda es-Seyyidi ve Abdülhamid politikaları için Bkz. Ebu Manneh Butros, Çev. Tufan Gündüz, "Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebu'l Huda es-Seyyidi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.7 (1995), s. 376. Muhammed Zafir ve Kuzey Afrika'da Osmanlı politikaları için Bkz. İhsan Süreyya Sırma, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgecilğine Karşı Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, S. 7-8 (1976-1977), s. 167-168. Senusiler ve İttihad-ı İslam siyaseti için Bkz. Şehbenderzade Ahmed Hilmi, **Senusiler ve Sultan Abdülhamid**, Ses Yayınları, İstanbul 1992, s. 20. Orta Asya'da Kazaklar tekkesi ve İstanbul münasebetleri için Bkz. Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, s. 172.

²⁰⁶ Turan, **Hilafet**, s. 430-465.

²⁰⁷ Karpaz, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 80-91.

Batı'nın işgal girişimlerine karşı koyma ve Müslüman İdare arayışları bu süreçte Hilafetin Siyasetinin oluşumunda etkili olmuştur. Bu dönemde Hilafet, Müslüman modernleşmesinin bir örneği olarak geleneksel Hilafet anlayışlarından tamamen farklı bir konumda bulunmaktadır.²⁰⁸

1.4.2.2. Yeni Kimlik İnşası

Tanzimatın programında yer alan “*devlet-vatandaş*” ilişkisini kurma hedefi süreç içerisinde akamete uğramıştır. Özellikle Balkan Devletlerinde görülen ulus hareketleri ve buradan gerçekleşen göçler sonrasında devletin elinde Müslümanların çoğunlukta olduğu daha homojen bir toplum kalmıştı. Bu anlamda devletin yeni kimliğinde İslam, bir üst kimlik olarak Halife-Sultanın otoritesi altında yeniden tanımlanmıştır. Balkanlar'daki ayrılıkçı hareketler noktasında tecrübesi olan devlet, Müslümanlar arasında bu cereyanları önlemek adına ortak İslam Milleti oluşturma siyaseti izlemiştir. Nitekim azınlıkların yoğunlukta olduğu bölgelerde misyoner okulları aracılığıyla ulusal uyanış hareketlerinin tohumları atılmış; devletin otoritesine karşı bölgesel otorite kurma amaçları hedeflenmiştir.²⁰⁹

Toplumsal Müslümanlaştırılması olarak da tanımlanabilecek bir başka faaliyet eğitim alanında olmuştur. Misyoner okullarının etkinliği ve eğitim olarak Müslümanların geride kalmasına karşı koymak Abdülhamit Döneminin temel politikalarından olmuştur. Dönemin meselelerinden olan eğitimin yaygınlaştırılması, devletin hâkim kimliğinin İslam olduğuna da vurgu olmuştur.²¹⁰ Azınlıkların modernleşmesi ve Batı Devletleriyle olan ilişkilerine karşı koyma adına devlet eliyle İslamlaşma faaliyetleri gösterilmiştir. Bu bağlamda devlet, yeni kimliğinde İslam'ı vurgularken; yükselen azınlık gücüne karşı koymak istemiştir. Bu bağlamda gerek merkezde gerekse taşrada yeni bir eğitim programı takip edilerek yeni nesle yeni bir şuur verilmek amaçlanmıştır.²¹¹

İslam Milleti kavramının bir başka çıkış sebebi Avrupa'da yaygınlaşan ulus devlet sistemi olmuştur. Siyasi birliklerini sağlayan Almanya ve İtalya gibi devletler bu noktada modellik teşkil etmişlerdir. Nitekim modern devletin meydana gelmesi için millet kavramının

²⁰⁸ Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 48-60.

²⁰⁹ Turan, **Hilafet**, s. 372.

²¹⁰ Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan kozmopolit anlayış yerini İslam'ın hâkim olduğu yeni bir modernleşme ve kurumsallaşma anlayışına bırakmıştır. Uluslaşmanın da temeli olan bu süreçte vatan, bayrak gibi kavramlar din üzerinden tanımlanmıştır. Bkz. Eraslan, **II. Abdülhamid ve İslam Birliği**, s. 199-201.

²¹¹ Eğitimin yaygınlaştırılması ve yeniden tanımlanan devlet otoritesine uygun nesil yetiştirmek esas mesele olmuştur. Bu bağlamda okullaşma yaygınlaştırılmış, yeni müfredat sistemi getirilmiş. Eğitim politikaları için Bkz. Eraslan, **II. Abdülhamid ve İslam Birliği**, s. 252.

oluşması ve bu kavram üzerinden devletin kendisini tanımlaması gerekmektedir. Bu doğrultuda modernleşmenin görüldüğü bölgelerde ulus inşa etmek ve siyasi birliği sağlamak temel hedef olmuştur. Avrupa’da görülen bu hareketleri yakından takip eden Osmanlı aydın ve bürokratları, bu hareketleri din üzerinden okumak suretiyle modern bir yapı meydana getirmek istemişlerdir. Batı’daki ulus kavramını Müslüman bir zihin dünyasıyla yorumlayan aydınlar, millet kavramının Müslümanları içine alan bir kavram olarak yorumlamışlardır. Bu dönemde din, milliyet ve devlet kavramları üst kimlik olarak birlikte kurumsallaşarak modern ulus devletin temelini teşkil etmiştir.²¹²

İlhamını Batı’dan alan aydın ve bürokratların bir başka uyarlaması “*pan*” kavramı üzerinden gerçekleşmiştir. Bu dönemde özellikle Pangermanizm ve Panslavizm gibi birleştirici politikalardan etkilenen aydınlar, bu kavramın karşılığı olan “*İttihad-ı İslam*” Kavramını icat etmişlerdir. Dünyada geniş ölçekli inşa hareketlerinin görüldüğü bu süreçte Müslümanlar, kendilerine has bir otorite arayışları içerisinde Batı karşıtlığı üzerinden birlik olmayı hedeflemişlerdir. Müslümanların karşılıklı sıkıntıları ve durumlarının öğrenilmesi ve “*Müslümanlık Bilincinin*” aşılması bu süreçte meydana gelmiştir. Müslüman bilinçlenmesi ve örgütlenmesi dönemin önemli iletişim aracı olan gazeteler aracılığıyla sağlanmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan jeopolitik “*İslam Dünyası*” olarak isimlendirilmiştir.²¹³

1.4.2.3. Dış Politika

Osmanlı Devleti, sahip olduğu geniş toprak parçalarını kaybetme sürecine girdiği dönemden itibaren dış politikasını “*mevcut durumu koruma*” üzerine inşa etmiştir. Bu anlamda ittifaklar geliştiren devletin tehdit algılamaları Rusya üzerinden algılanmıştır. Nitekim Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca Anlaşmasında geçen Hilafet maddesi devletin resmi olarak dini temsiliyetinin başlangıcı olmuştur. Özellikle İngiltere’nin Hindistan Yolunu Rusya’dan korumak için Osmanlı’yı destekleme politikası Osmanlı’nın dış politikasının temel dinamiğini oluşturmuştur. 93 Harbi olarak adlandırılan Osmanlı-Rus Savaşının ardından Osmanlı’nın topraklarını savunmada yetersiz kalması sonucunda İngiltere politikasını değiştirmiştir. Yeni süreçte İngiltere, Osmanlı içerisindeki etnik grupları destekleyerek Osmanlı toprak bütünlüğüne tehdit oluşturacak bir politika izlemeyi tercih etmiştir.²¹⁴

²¹² Karpas, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 15-17.

²¹³ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 189.

²¹⁴ Osmanlılar tarafından Düvel-i Muazzama olarak tanımlanan devletler, dönemin uluslararası dengelerinde söz sahibi olarak politika izlemişlerdir. Abdülhamid’in dış siyaseti, devleti ayakta tutma adına İslamcılığı

Abdülhamit'in dış politikasının temel unsuru geleneksel Osmanlı dış politikası olmuştur. Bu bağlamda barışı korumak ve tesis etmek dış politikada İslamcılık siyasetinin de temel hedefi olmuştur. Osmanlı'nın Müslümanlara dayanmak suretiyle geliştirdiği siyaset, müdafî bir şekilde kendisini göstermiştir. Nitekim güçlü bir askeri ve ekonomik gücün bulunmaması, devleti diplomasiye sevk ederken; yeni müttefik ihtiyacını da doğurmuştur. Bu anlamda Avrupa devletleri içerisinde güçlenmekte olan Almanya ile yakın ilişkiler kurulmuştur. Almanya ile Hilafet merkezi arasında kurulan yeni ilişkiler sonucunda Osmanlı, çok boyutlu bir dış politika takip edebilmiştir.²¹⁵

Dış politikasını değiştirmek durumunda kalan devlet, yeni süreçte Dünya Müslümanlarının Halifesi unvanıyla yeni bir politika takip etmiştir. Bu anlamda İngiltere ve Rus hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlarla irtibata geçen devlet, caydırıcı bir unsur olarak hilafeti kullanmak istemiştir. Batılı devletlerin dini gerekçe göstererek Osmanlı'nın işlerine karışmalarına karşın politika izleyen devlet, bu süreçte dini unsurları ön plana çıkararak yeni bir Halife imajı²¹⁶ meydana getirmiştir. Özellikle Hindistan Müslümanlarının teveccüh ettiği Hilafet makamı, İngiltere ile karşılıklı ilişkilerde önemli bir konumda bulunmuştur.²¹⁷

Dış politikada değişen tehdit algılamaları sonucunda Kuzey Afrika gibi bölgeler devletin yeni politikasında kendisine yer bulmuştur. Valiler aracılığıyla bölgede hâkimiyetini sürdüren Osmanlı, bu dönemde taşrada önemli bir güç olan Senusi Tarikatı ile işbirliği yaparak bölgedeki etkinliğini devam ettirmek istemiştir. Senusiler bölgede yerel halkı örgütlemek suretiyle Halifeye itaat etmişlerdir. Senusilerin bölgedeki nüfuzundan istifade eden devlet, din üzerinden bu otorite ile bağ kurarak bölgede Batılı devletlere karşı mukavemet gösterebilmiştir. Bu dönemde Senusiler yalnızca savunma anlamında değil, aynı zamanda kıtanın farklı bölgelerindeki yerel kabileler arasında İslam'ı yayarak Halifenin

caydırıcılık ve denge olarak yorumlamaya dayandırılmıştır. Bkz. Yasamee F.A.K., "Abdülhamid II and the Great Powers", **Studies on Ottoman Diplomatic History**, The Isis Press, İstanbul 1996, VII, s. 45.

²¹⁵ Yasamee, "Abdülhamid II and the Great Powers", s. 51-54.

²¹⁶ Devlet tarafından oluşturulan küresel imaj yalnızca İslam Dünyasını değil aynı zamanda Batı karşıtı olan Japonya ve Çin gibi ülkeleri de kapsamıştır. Bu dönemde halife kimliği üzerinden yeni ilişkiler geliştirilmiş; İslami faaliyetler desteklenmiştir Bkz. Turan, **Hilafet**, s. 394. Ayrıca Japonya hususunda Abdülreşid İbrahim gibi ilim adamları da ayrıca desteklenmiştir. Bkz. Müzeyyen Altunbay, "Japonya'dan Sibiry'a Bir Türk Seyyah: Abdurreşit İbrahim Efendi ve Te'arüf-i Müslimin Dergisinde Eğitim Meselesi", **Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi**, Vol.9, S.45 (2016).

²¹⁷ Turan, **Hilafet**, s. 442.

otoritesi altına almıştır. Bu anlamda 19. yüzyılda teşekkül eden iki yapı, Batı'ya karşı işbirliği yaparak dönemin Müslüman zihin dünyası ve faaliyetleri hakkında fikir vermektedir.²¹⁸

Dış politikada dinin kullanıldığı bir başka alan İngilizlerin izlediği Arap Siyasetine karşı takip edilmiştir. Bu süreçte hilafet siyasetinin en önemli hedeflerinden birisi, İngilizlerin Arap Halife çıkarmak amacıyla Türkleri İslamiyet'ten tasfiye çalışmalarına karşı koymak olmuştur. Nitekim dönemin güçlü devleti olan İngiltere, Araplar üzerinde hâkimiyet kurmak için kendisine bağlı bir Arap otoritesi kurmak isterken; Hilafet Makamını da elinde tutmak istemiştir. Bu bağlamda Osmanlı Bürokratları, bu amaca karşın Hilafeti kurumsallaştırmak suretiyle devlet seviyesinde bir yorumlama gerçekleştirmiştir. Nitekim İngiltere, Arapların Osmanlı ile olan fırtınalı ilişkilerinden istifade etmek suretiyle Osmanlı'ya karşı yeni bir Arap Kimliği meydana getirmek istemiştir. Bu anlamda İslam'ın aslında Araplara ait olduğunu iddia eden İngilizlere karşı gerek kültürel gerekse siyasi olarak mücadele verilmiştir.²¹⁹

İzlediği dış politika ile İslam dünyasına yaklaşımlarda bulunan Osmanlı'nın en önemli projesi Hicaz Demiryolu olmuştur. Dönemin zihin dünyasını anlama adına iletişim ve ulaşımın önemi kendisini göstermiş ve devlet, bu projeyi hayata geçirmeye çalışmıştır.²²⁰ Demiryolu projesinin siyasi hedefi, Osmanlı'nın denetim noktasında tehlikeli gördüğü Suriye ve Hicaz bölgesinde otoritesini güçlendirmek ve askeri anlamda müdahaleyi kolaylaştırmak olmuştur. Özellikle Mısır'ın İngiltere tarafından işgal edilmesinin ardından bölgeye yaklaşımını değiştiren devlet, Arap coğrafyasıyla ilişkilerini geliştirmek istemiştir. Abdülhamid, bu proje ile devletin bu bölgelerde etkin olduğunu vurgulamak adına İngiltere'ye de mesaj vermeyi amaçlamıştır. Projenin bir başka önemi de hilafet siyasetinin hedeflediği Müslümanların kendilerini tek otorite altında hissetmelerini sağlamak olmuştur. Devletin izlediği bu politika ile Halife-Sultan'ın otoritesinin yeniden tanımlanması ve bu anlamda bölgede yeni dengelerin devlet lehine gelişmesi amaçlanmıştır.²²¹

²¹⁸ İttihad-i İslam Siyasetini anlama ve Batılılara karşı silahlı direnme bağlamında önemli bir örnek teşkil eden Senusi-Osmanlı dayanışmasını anlama adına Bkz. Abdurrahman Çaycı, **Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)**, TTK Yayınları, Ankara 1995.

²¹⁹ Osmanlı bürokratlarının yanı sıra ilim dünyasından da Osmanlı hilafetine ciddi teveccüh meydana gelmiştir. Bu kişilerin en önemlilerinden Mısırlı entelektüel Mustafa Kamil'dir. Mustafa Kamil, özellikle İngilizlerin Arap hilafetine karşın ilmi olarak Osmanlı hilafetinin yanında yer almıştır. Bkz. Muhammed Harb, **Sultan II. Abdülhamid**, Ark Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 159-171.

²²⁰ Demiryolu aynı zamanda ticari bir hedefle de inşa edilmiştir. Hac kabileleri ve tüccarların da bu hattı kullanarak bu projeden gelir beklenmiştir. Bkz. Eraslan, **II. Abdülhamid ve İslam Birliği**, s. 275.

²²¹ Turan, **Hilafet**, s. 403.

1.4.3. Meşrutiyet-i Meşrua Kavramı

II. Meşrutiyet, İslamcılık fikri ve inşası anlamında zengin bir içerik oluşturmıştır. Özellikle entelektüel anlamda Abdülhamit Döneminde muhalif bir konumda bulunan aydınlar, meşrutiyetin özgürlük ortamında kendilerini ifade etme imkânı yakalamışlar ve fikirlerini tatbik etme alanı bulmuşlardır. Bu dönemde Elmalılı Hamdi, Said Halim Paşa ve Said Nursi gibi Müslüman düşünürleri olarak öne çıkmışlardır. Değişen sistem içerisinde sistemi Müslümanlaştırmak isteyen aydınlar, “*Meşrutiyet-i Meşrua*” kavramını öne sürerek, Batı’dan gelen sistemin İslami bir surette yorumlanmasını esas gaye yapmışlardır. Bu bağlamda dönemin İslamcıları Batılı bir kavramın Osmanlı’da yaşanan otorite boşluğunu İslami bir surette doldurmak istemişlerdir.

Meşrutiyet döneminde “*İslamlaşmak*” kavramı üzerinde durulurken ilk kez Ziya Gökalp İslamcılık kavramından bahsetmiştir. Bu anlamda ilk kez ideoloji ve fikir ayrılığı olarak İslamcılık ve İslamcılar kavramları kullanılmaya başlamıştır. Devletin içine düştüğü durumdan kurtulmanın ortak gaye olarak görüldüğü bu dönemde yeni sistem ve rejimin ana hatları da belirlenmeye çalışılmıştır. Abdülhamit’ten arda kalan boşluk, farklı düşüncedeki aydınlar tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda yeni rejim, İslami bir surette tahlil edilmek suretiyle yeniden ele alınmıştır. II. Meşrutiyetin ardından meydana gelen kargaşa ve savaş ortamı entelektüel birikimin ortaya çıkmasına mani olmuşsa da bu dönemin İslamcıları fikirlerini ve projelerini farklı yollarla ifade etmişlerdir.

1.4.3.1. Said Nursi

Said Nursi meşrutiyet dönemi ve sonrasında ilmi ve siyasi faaliyetleri sebebiyle Türk Siyasi Tarihi açısından tartışmalı bir figür olmuştur. Özellikle II. Meşrutiyet sürecinde yeni sistemin İslami bir surette yorumlanması ve bunun halka anlatılması anlamında ciddi gayretlerde bulunmuştur. Bu dönemde Said Nursi’yi diğer düşünürlerden ayıran özellik taşradan gelmiş olması ve taşranın sorunları üzerine çözüm arayışları içerisinde olması olmuştur. Said Nursi, gerek dönemin Şark Vilayetlerinin durumu hakkında gerekse de umum İslam Dünyası hakkında çözüm önerileri aramak suretiyle faaliyet göstermiştir.²²² Abdülhamit

²²² Said Nursi özellikle Şark vilayetlerindeki sıkıntıları merkeze bildirmek ve bu sıkıntılara çözüm bulmak için Mısır’da el-Ezher Üniversitesine benzer bir üniversite açmayı tasavvur etmiştir. Ezher’in müennesi olan ve birden fazla yerde açılması düşünülen Medreset-uz Zehra, Nursi’nin bu dönem için en büyük ideali olmuştur. Şark vilayetlerinin eğitime muhtaç olduğunu dile getiren Nursi, Arapça farz, Türkçe vacip, Kürtçe lazım anlayışıyla bölgede geleneksel medreselere alternatif olacak; dini ve fenni ilimlerin birlikte yer alacağı bir eğitim

sonrası sistemin kendisini yenilemesi anlamında Şeriatı tabi olan Meşrutî anlayış anlamına gelen Meşrutîyet-i Meşrua kavramını kullanmıştır.

Meşrutîyet hakkındaki fikirlerini dönemin gazeteleri aracılığıyla²²³ yayınlayan Nursi, meşrutîyetin şeriat ile uyumlu olması gerektiği takdirde faydalı olacağını iddia etmiştir. Bu anlamda “*Asya’nın bahtını, İslamiyet’in tali’ni açacak yalnız meşrutîyet ve hürriyettir. Fakat şeriat-i garranın terbiyesinde kalmak şartıyla...*”²²⁴ ifadelerini kullanan Nursi, şeriatın merkezde olduğu bir sistem tahayyül etmiştir. Saltanat sisteminin zamanının geçtiğini vurgulayan Nursi, İslamiyet’in özünün meşveret ve şura olduğunu ve meşrutîyet sisteminin İslam’a daha uygun olduğunu ifade etmiştir. İstibdada karşı hürriyeti savunan Nursi, hürriyet bahsinde ise “*Hürriyeti adab-ı şeriatla takyid ediniz. Zira cahil efrad ve avam, kayıtsız hür olsa, şartsız tam serbest olsa, sefih ve itaatsiz olur*”²²⁵ şartlarıyla hürriyetin tanımını yapmıştır.

Said Nursi’nin meşrutîyete bakış açısını “*Hem de mana-yı meşrutîyete ibtila ve muhabbetimin sebebi budur ki: Asya ve Âlem-i İslamiyet’in istikbalde firdevs-i terakkisinin birinci kapısı meşrutîyet ve hürriyettir*”²²⁶ sözleriyle anlatmıştır. Ona göre meşrutîyet, yeni bir sürecin başlangıcı ve Müslümanların ilerlemesinin ilk aşamasını teşkil etmiştir.²²⁷ Meşrutîyetin bir diğer özelliğini ise “*Tali’ ve taht ve baht-ı İslam’ın anahtarı da meşrutîyetteki şuradır*”²²⁸ sözleriyle ifade ederken; şuraya ayrıca dikkatleri çevirmiştir. Nursi, yeni gelen süreçten İslam Dünyası adına ümitli olduğunu çok yerlerde dile getirmiştir. Meşrutîyet için “*Yaşasın meşrutîyet-i meşrua! Sağ olsun hakikat-ı şeriatın terbiyesinden çıkan neyyir-i hürriyet*”²²⁹ sözlerini sarf etmiştir.

metodu geliştirmeyi amaçlamıştır. Bkz. Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 85.

²²³ Said Nursi, yazılarının büyük çoğunluğunu İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti’nin yayın organı olan Volkan gazetesinde neşretmiştir. Dönemin etkin yayın organı olan gazeteler özellikle meşrutîyet noktasında meydana gelen endişeleri izale etme noktasında önemli vazifeler görmüştür. Bkz. Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 85.

²²⁴ Bediüzzaman Said Nursi, **Asar-ı Bediyye**, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 190.

²²⁵ Said Nursi, **Asar-ı Bediyye**, s. 408

²²⁶ Said Nursi, **Asar-ı Bediyye**, s. 424.

²²⁷ Said Nursi, meşrutîyet ile birlikte İslam Dünyasında da yeni yapılanmaların olması gerektiğini savunmuştur. Hilafet makamının şahıs değil bir meclis tarafından tüm İslam Dünyası için temsil edilmesi gerektiğini dile getiren Nursi, şahıs zamanının geçtiğini şahs-ı manevinin daha kuvvetli olacağını ifade etmiştir. Bu anlamda saltanatın sadaret tarafından hilafetin de meşihat tarafından idare edilmesi gerektiğini tavsiye eden Nursi, meşihat için de İslam Dünyasında bir meclis teşkil edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu noktada Nursi “*Sadaret, Meşihat iki cenahtır. Şu devlet-i İslamiye’nin bu iki cenahı mütesavi olmazsa ileri gidilmez*” ifadelerini kullanmıştır. Said Nursi’nin sadaret, meşihat fikirleri için Bkz. Said Nursi, **Asar-ı Bediyye**, s. 137.

²²⁸ Said Nursi, **Asar-ı Bediyye**, s. 424.

²²⁹ Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 78.

İstanbul'da âlimler içerisinde meşrutiyeti anlatan Nursi aynı şekilde Kürt aşiretleri arasında da dolaşmış ve meşrutiyeti onlara ders vermiştir. Meşrutiyeti “*Eski hal muhal ya yeni hal ya izmihlal*”²³⁰ diye ifade eden Nursi, bu anlayışını bölge halkına da kabul ettirmek için gayret göstermiştir. Bölgede Molla Said adıyla bilinen Nursi özellikle gayr-i Müslimlerle eşitlik ve din üzerinden meşrutiyeti anlatmıştır.²³¹ Meşrutiyetin İslam’a aykırı olmadığını savunan Nursi, aşiret reislerinin suallerine cevaplar vererek meşrutiyetin faziletlerini anlatmıştır. Meşrutiyeti takdir etmeyenler kimlerdir sualine “*Cehalet ağanın, inat efendinin, garaz beyin, intikam paşanı taklit hazretlerinin, mösyö gevezeliğinin taht-ı riyasetlerinde, insan milletinden menba-ı saadetimiz olan meşvereti inciten bir cemiyettir*”²³² cevabıyla dönemin cereyanlarını tanımlamıştır.

Said Nursi, dönemin zihin dünyasını iyi okumuş ve İslami bir sistem için siyasetle iştigal etmiştir. Avrupa’dan gelen meşrutiyet için “*Eğer meşrutiyeti, hürriyeti-i şer’iye ile kabul etmezsek ve öyle tatbik edilmezse, elimizden kaçacak, müstebit bir idareye yerini terk edecek*” uyarısında bulunmuştur. Nursi bu dönem için bir başka uyarı olarak “*Ey ebna-yı vatan! Hürriyeti sui tefsir etmeyiniz, ta elimizden kaçmasın. Ve müteaffin olan eski esareti başka kapta bizi içirmekle boğmasın*”²³³ sözleriyle hürriyetin İslami bir surette yorumlanması ve ona sahip çıkılmasını vurgulamıştır. Meşrutiyetin anlayışını kabul eden Nursi ahkâmda ise şeriatı savunmuştur. Bu bağlamda “*Meşrutiyet, adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibarettir. On üç asır evvel şeriat-ı garra teessüs ettiğinden, ahkâmda Avrupa’ya dilencilik etmek din-i İslam’a büyük cinayettir*”²³⁴ sözlerini sarf etmiştir.

1.4.3.2. Elmalılı Hamdi Efendi

II. Meşrutiyetin ardından oluşan kısmi muğlaklık, ulemadan olan Elmalılı Hamdi gibi zatları, devletin İslami kimliğini muhafaza etmesi anlamında teşvik etmiştir. Nitekim Elmalılı, meşrutiyetin İslam Dünyası için önemini “*Bugün ümmet-i İslamiye ve millet-i Osmaniye’nin*

²³⁰ Bediüzzaman Said Nursi, **Münazarat**, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 17.

²³¹ Devletin meşrutiyet ile geçtiği merkezileşme politikası taşrada bazı tepkilerle karşılaşmıştır. Özellikle Doğu vilayetlerinde Ermenilerle eşitlik hususunda tepkilere karşı Nursi, gayr-i Müslimlerin adil bir meşrutiyet idaresinde askerlik yapabileceklerini ve ulul emr olabileceklerini ifade etmiştir. Meşrutiyet ile birlikte kanun üstünlüğü anlayışıyla yeni bir sürecin başlayacağını ders veren Nursi, İslamiyet noktasındaki endişelere cevap vermiştir. Bu hususta gelen suale “*Onların hürriyeti; onlara zulmetmemek ve rahat bırakmaktır. Bu ise, şer’idir. Bundan fazlası; sizin fenalığımıza, divaneliğinize karşı bir tecavüzleridir, cehaletinizden istifadeleridir*” sözlerini sarf etmiştir. Ermenilerle ilgili sualler için Bkz. Said Nursi, **Münazarat**, s. 24.

²³² Said Nursi, **Münazarat**, s. 13.

²³³ Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 57.

²³⁴ Said Nursi, **Asar-ı Bediye**, s. 489.

son ümidi Meşrutiyettedir”²³⁵ demiştir. Bu anlamda istibdat olarak tarif ettiği rejimin yerine daha dengeli ve İslami bir rejimin bütün İslam Dünyası için fırsat olarak yorumlamıştır. Diğer İslamcıların Meşrutiyet-i Meşrua fikrini savunan Hamdi Efendi, şeriat terbiyesi içerisinde bir sistem tasavvur etmiştir. Dönemin aydınlarının yabancı olduğu yeni rejim konusunda dönemin İslamcıları olumlu söylemlerde bulunarak kamuoyunu yönlendirme amacında olmuşlardır.

Elmalılı, meşrutiyet idaresinde eksikliğini gördüğü hukuk ve idare alanında fikirler beyan etmiştir. Şeriat kurallarının zamanın gerisinde kaldığı tenkidine karşı çıkan Hamdi Efendi, mecelleden daha kapsamlı bir çalışma yapılması gerekliliğini ve böylece güncel meselelerin fıkıh ile yorumlanmasını amaçlamıştır. Bu konuda “*Şeriat muhit değildir diyenler Şeriatı bilmeyenlerdir*” sözleriyle bu konudaki duruşunu göstermiştir. Özellikle Avrupa’dan gelen kanunların olduğu gibi tatbik edilmesine karşı çıkan Elmalılı, kanunların mutlaka Şeriata dayandırılması konusunda hassas davranmıştır.

Hamdi Efendi’nin hukuk ve idare anlamında bir başka çalışması anayasa üzerine olmuştur. Anayasa için millet ve hükümet arasında bir anlaşma olarak yorumlayan Elmalılı bu konuda “*Kanun-ı Esasi ve meşrutiyet-i Şeriat-ı İslamiyenin himayesini ve ahkam’ı şer’iyyenin icrasını temin için Hükümet ve Millet arasında bir vesaika-ı ahdiyedir*” demiştir. Yeni sistemi “*velayet-i amme*” olarak yorumlayan Hamdi Efendi, “*Bey’at akdinin şartların hülasasını temin eden belge ise Kanun-ı Esasidir*” diyerek anayasa kavramını tanımlamıştır. Bu bağlamda bakıldığında Elmalılı, anayasa kavramını Şer’i ölçüler altında yeniden yorumlayarak Müslüman zihin dünyasına kazandırmak istemiştir.

Kanun üstünlüğü ve idarenin tanzimi gibi yeni konularda fikir beyanında bulunan Elmalılı, eski rejimde kanunların olduğunu ancak etkisinin olmadığını iddia etmiştir. Bu konu hakkında “*Kanunlarımızın ismi var cismi yoktu, daha doğrusu hükmü yoktu*”²³⁶diyerek istibdat dönemini yorumlamıştır. Bu anlamda kanun üstünlüğünün temin edilmesi amacıyla kurumsallaşmanın sağlanması temel hedef haline gelmiştir. Kanunların yeniden gözden geçirilmesi ve yeni kurumsallaşmanın temini hususunda “*Osmanlı mevcudiyetimize uygun düşmeyen kanunlar yerine acemice taklitten ari, faziletli Osmanlı hissiyatımız kadar yüce kanunlar yerine ikame etmeliyiz ki medeniyetin esas ufuklarımıza, bir kere de Adriyatik Denizinden Hint Okyanusuna ve Büyük Sahraya kadar uzanıp giden Osmanlı Bölgesinde*

²³⁵ Asım Cüneyd Köksal, **Osmanlı Anayasasına Dair**, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 19.

²³⁶ Köksal, **Osmanlı Anayasasına Dair**, s. 21-28.

oturan Müslim, gayri Müslim halkın hissiyatına, haklarına ve emellerine göz atmamız gerekir”²³⁷ sözleriyle meşrutiyetin kıymetini ve hedeflerini dile getirmiştir.

İslam Dünyası için yeni ümitler ve hedefler içeren Meşrutiyet sürecinde Batılı kavram ve değerlere bakış noktasında İslami hassasiyet Hamdi Efendi’nin düşüncelerinde temel noktayı teşkil etmiştir. Nitekim o, meşrutiyet sistemiyle başarılması planlanan sistemin bütün “İslam Dünyası” için model olacağını ümit etmiştir. Bu anlamda gerçekleşmesi planlanan yenilikler için Elmalılı “*Bizi Avrupa kalıbına dökmek, onların şeklini vermek ve onların içinde eritmek için çalışmak sapıklık fakat Avrupa’yı bizim kalıbımıza dökmek ve içimizde eritmek için çalışmak aksine bir vecibe demek olacağından bu maksat üzerine kurulmuş olan tercüme hayırlı eser addetmekte tereddüt etmedim*”²³⁸ diyerek Batı ve İslam arasında kesin hükmünü vermiştir. Batılı kavramlar ile Müslüman kimliği ile ilerlemek olan genel İslamcı anlayış, Elmalılı’da daha çok hukuk ve idare alanında kendisini gösterirken, onun bu dönemdeki çalışmaları, yeni olan meşrutiyet sisteminin entelektüel yönünde önemli referans noktası olmuştur.²³⁹

1.4.3.3. Said Halim Paşa

II. Meşrutiyetin devlet adamı ve entelektüeli olan Halim Paşa, “İslamlaşmak” kavramı üzerinde ilmi çalışmalar yapmıştır. Özellikle Batı ve İslam Dünyası arasındaki dönüşüm farkını yorumlayan Paşa, aradaki farkı vurgulamak adına “*Onlarda her yol Roma’ya çıkar, bizde ise Mekke’ye*”²⁴⁰ sözlerini sarf etmiştir. Bu anlayışta o, Batı’nın genel dönüşümünün kökeninde Roma olduğunu vurgularken Müslümanların zihin dünyasının temelinde Kur’an olduğunu dile getirmiştir. Söylemlerini ve düşüncelerini bu esas üzerine inşa eden Halim Paşa, Müslümanlar için Şeriat terbiyesi haricinde bir çözüm yolu olmadığı dile getirmiştir.

Batı’da tahsil gören, İslam’ı ve Batı’yı yakından takip eden bir entelektüel olarak öne çıkan Halim Paşa, Batı’nın tarihsel dönüşümü ve sanayileşmesinin Batı’ya has olduğunu iddia etmiştir.²⁴¹ Bu anlamda Batılı kavramlara mesafeli yaklaşan Paşa, İslami olanı inşa etmekte ısrarcı olmuş; bazı Batılı kavramları kökten reddetme yoluna gitmiştir. Özellikle Milli

²³⁷ Asım Cüneyd Köksal, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s. 123.

²³⁸ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 503.

²³⁹ Hamdi Efendi, meşrutiyet yönetimi ve idare kimliği bağlamında avam ile devlet arasında köprü olabilecek bir anlayışı inşa etmek istemiş ve Batı’yı da yakından takip etmiştir. Bu bağlamda makaleler kaleme alan Hamdi Efendi, devletin Şer’an meşruiyeti noktasında da meşrutiyet lehine yazılar kaleme almıştır. Hukuk ve anayasallık bağlamında fikir beyan eden Elmalılı Hamdi Efendi’nin makaleleri için Bkz. Köksal, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**.

²⁴⁰ Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 145.

²⁴¹ Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 77.

Hâkimiyet gibi kavramları İslam’a uymadığı sebebiyle reddeden Paşa, kanun üstünlüğünün ancak Şer’i bir sistemle mümkün olduğunu savunmuştur. Bu anlamda demokrasinin ve kanun üstünlüğünün İslam’ın kendisinde olduğu ve Batı’ya sistemsal olarak ihtiyaç duyulmadığını belirtmiştir. Hâkimiyet noktasında “*Şeriatın hâkimiyeti demek, tabii, değişmez, insanın keyif ve iradesine bağlı olmayan ahlaki ve içtimai kanunların hâkimiyeti demektir ki bu kanunların bütün kâinatta hâkim olan tabii kanunlardan farkı yoktur*”²⁴² diyerek Şeriatın İlahiliğini vurgulamıştır.

Said Halim Paşa’yı dönemin entelektüellerinden ayıran en önemli özelliklerinden birisi Batı ile ilmi olarak hesaplaşabilmesidir. Bu anlamda Paşa’nın ilmi çalışmalarının esasını Batı sisteminin muhal olması oluşturmuştur.²⁴³ Öte yandan Paşa, Batı’ya özenen ve mukallit olarak isimlendirdiği şahısları “*Hiçbir denetleyici ve rakibi olmayan Batı tesirinde kalmış yeni bir sınıf*” olarak yorumlarken bir başka tanımında “*Batı Medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş, aşırı bir Barı hayranlığını müptela olmuş*”²⁴⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu insanların, nihai hedeflerinin Şeriatı tasfiye etmek olduğunu söyleyen Halim Paşa, kendilerine yabancılaşan bu insanların ıslah kabiliyetinden uzak olduğunu dile getirmiştir.²⁴⁵

Şeriatı bir bütün olarak ele alınan Paşa, “milli irade” kavramının, uygulama noktasında İslam Dünyasında başarılı olamayacağını söylemiştir. Bu anlamda “*Milli iradenin hâkimiyeti ilkesi daha dün doğmuştur, fakat yanılmaz ve sorunsuz sayılmaktadır. Henüz hiçbir yerde kesin sonuç alamamıştır ancak tam bir kudretin sahibi sanılmaktadır*” sözleriyle Batı’dan gelen demokrasi kavramını eleştirmiştir. Bu sistem için “*İslam ülkelerine tatbikinin sun’i olacağı ve bir şekilden ibaret kalacağı daha önceki tecrübelerden bellidir*” diyerek bu sistemin muhaliyetini belirtmiştir. Demokrasinin İslam uzlaşamayacağını savunan Halim Paşa bir başka söyleminde “*Milli irade sunîdir ve gerçekte çoğunluğu temsil etmemektedir. Sunî olmadığını ve nadir de olsa gerçekten çoğunluğu temsil ettiğini kabul edelim. Yine de haklı ve doğru olamaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini*

²⁴² Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, s. 224.

²⁴³ II. Meşrutiyet sürecinde Batılı kavramlar ile “İslamlaşmak” kavramını detaylı bir şekilde ele alan Halim Paşa, modern anlamda İslamiyet’in dünyadaki konumu hakkında da bilgi vermiştir. Dönemin buhranlarına ve sıkıntılara karşı İslami çözüm arayan Paşa, İslamlaşmayı bu anlamda yorumlamıştır. Paşa’nın zihin dünyasını anlamak için Bkz. Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**.

²⁴⁴ Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, s. 100-105.

²⁴⁵ Şeriat’ın muhafazası ve çağın gereklerine cevap verilmesi noktasında Şeriatın muhit olduğu kanaati Paşa’nın ilmi kisvesinin esasını teşkil etmiştir. Batı’dan gelen kavramları ve Batılı nesli tenkit eden Paşa, meşrutiyet idaresiyle birlikte yapılacak yenilikleri Şeriat terbiyesinden geçmesi gerektiğini özellikle belirtmiştir. Bkz. Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1**, s. 205.

sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin tesir en az tesir edebildiği yer işte böyle bir kalabalıktır” diyerek demokrasinin esassız olduğu fikrini dile getirmiştir.

Şeriat ve Batı hakkında derin tespitlere sahip Paşa, alternatif bir İslami sistem üzerine düşüncelerini dile getirmiştir. Muhit olan Şeriatı keşfetmek adına söylem geliştiren Paşa, İslamiyet’te Peygamber’den itibaren kanun üstünlüğü ve terbiyenin bulunduğunu işaret etmiştir. Bu anlamda Müslümanların Şeriatın tesirini azaltacak yeniliklerden kaçınması ve İslamiyet’e daha çok sarılmalarını tavsiye etmiştir. Nitekim Paşa’nın devlet tasavvurunda hükümete Şeriatın tatbiki noktasında denetleyici hükmünde olmaktan başka işlev yüklememiştir. Bu konuda *“Milleti temsil eden kuvvet yalnız denetçidir yoksa teşri sahibi değildir”* sözlerini sarf ederken, kanun çıkarmanın hükümetin yetkisini aşacağını belirtmiştir. Şeriatın kanunlarının yeterli olduğunu savunan Halim Paşa, hükümetin yetkisi noktasında *“Mevcut olanı daha mükemmel, daha sağlam bir hale getirmek suretiyle muhafaza etmekten başka bir şey değildir”* diyerek bu durumu izah etmiştir.²⁴⁶

1.5. Batı’ya Karşı Ortak Müslüman Siyaseti “İttihad-ı İslam”

Müslüman zihnin gerçekleştirdiği tecdit ve ıslah hareketleri sonucunda yeni kavramlar ve kurumlar kendisini göstermişlerdir. Batı-merkezli bakış açısıyla çöküş ve dağılma süreci olarak genel bir tasnifle ele alınan 19. yüzyıl, esasında Müslüman dünyanın siyasi ve entelektüel olarak etkin olduğu bir dönem olmuştur. Çalışmanın temel konusu olan yabancı kavramların Kuran ve sünnet rehberliğinde İslamlaştırılması çabaları sonucu bu dönemde kavram olarak *“İttihad-ı İslam Siyaseti”*, kurum olarak da *“Hilafet Kurumu”* meydana gelmiştir. Tarihsel olarak Batı’ya karşı koyma adına siyasi ve etkisiz bir siyaset olarak ele alınan ittihad-ı İslam siyaseti esasında devlet seviyesinin de ötesinde çağın şartlarına göre siyasi ve entelektüel boyutları olan bir hareket olarak kendisini göstermiştir.

Tarihsel olarak ittihad-ı İslam siyaseti etkisiz ve başarısız bir hareket olarak ele alınmıştır. Genel olarak dağılma sürecinde olan Osmanlı Devleti’nin Batılı devletlere karşı takip ettiği denge politikası içerisinde ele alınan bu siyaset, İslami yenilenme bağlamında ele alındığında oldukça münbit bir kavram olarak kendisini göstermiştir. Nitekim bu kavramsallaştırma yalnızca siyasi olarak değil dönemin şartlarına göre toplumsal bir hareket olarak da anlaşılabilir. Bu bağlamda İttihad-ı İslam siyasetinin bir boyutu da dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanların birbirlerini tanıması ve iletişime geçmesi olmuştur. Batı’nın çok

²⁴⁶ Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, s. 245-264.

boyutlu hücumuna karşı koyma adına yenilenme ihtiyacı hisseden Müslüman zihin Batılı kavramı İslamlaştırmak suretiyle bu amacı gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.

Tarihsel süreçte farklı meydan okumalara karşı koyma adına ilmi ve siyasi olarak cevap veren Müslüman zihin 19. yüzyılda gerek devlet düzeyinde gerekse yerel yapılanmalar düzeyinde yeni bir düzen meydana getirmişlerdir. 18. yüzyılda devlet dışı aktörlerle başlayan ıslah ve tecdit hareketleri, İslami ihya noktasında faaliyet gösterirken, anlayışlarını Batı'ya direnme noktasında yeniden ele almışlardır. Bu bağlamda İslamiyet'i yeniden inşa etme noktasında başlayan ihya hareketleri Batı'ya karşı direniş hareketlerine dönüşürken siyasi olarak da merkez arayışları meydana gelmiştir. Bu durum Kuzey Afrika, Orta Asya, Hindistan ve Endonezya'ya uzanan yeni bir “İslam jeopolitiği” meydana getirmiştir.

Müdafî kimlikle örgütlenen Müslümanlar, emperyal düzen içerisinde kendilerine özgü bir anlayış inşa etmek suretiyle yeni bir İslamlaşma faaliyeti göstermişlerdir. Meydana gelen kriz sürecinden yeni bir düzen ve yorum ile çıkmayı hedefleyen Müslüman zihin “ümme” fikrini yeniden ele almak suretiyle dönemin şartlarına göre “*emperyal bir cemaat*” inşa etme girişiminde bulunmuştur. Günümüz modern devlet sınırlarının olmadığı bu dönemde özellikle tarikatlar üzerinden yeni bir yapılanmaya giden Müslümanlar, İslam yeni bir kimlik ve bilinçle hareket etmeyi hedeflemiştir. Bu duruma örnek vermek gerekirse İslam'ın şartı olan hac ibadeti, 1850lerden itibaren (ulaşımın da etkisiyle) hızlı bir şekilde artarken, Hac aynı zamanda Müslümanların tanışma ve istişare etme faaliyeti olarak da dikkate alınmıştır.

Batı müdahalesi öncesinde farklı otoriteler altında birbirlerinden kopuk bir şekilde yaşayan Müslümanlar, bu dönemde değişen şartlara uygun olarak yeni bir İslami düzen arayışına girmişlerdir. Geleneksel devlet ve imparatorluk anlayışının iflas ettiği sürecin ardından devlet düzeyinde tek bağımsız devlet olan Osmanlı Devleti dönemin İslamlaşma anlayışına göre hilafeti sistemleştirmiştir. Devlet düzeyinde meydana gelen İslamlaşma taşrada da karşılık bulmuş ve birbirlerinden bağımsız olarak örgütlenen yapılar, bu dönemde Batı'yan karşı ittifak etmişlerdir. 18. yüzyıldan itibaren önce dinin ihya edilmesi ardından da Batı'ya karşı koyma adına örgütlenen tarikatlar, merkez olarak İstanbul ile irtibata geçmişlerdir. Bu süreçte kendilerini yenileyen iki farklı yapı “*İslam Kimliği*” altında işbirliği yaparak bir anlamda ittihad-ı İslam siyasetini hayata geçirmişlerdir.²⁴⁷

²⁴⁷ Osmanlı Devleti'nin taşrasında ilk olarak kendi iradesinden bağımsız meydana gelen tarikat yapılarıyla Batı'ya karşı direnmesi iki farklı otoritenin ittihadı olarak yorumlanabilir. Özellikle Kuzey Afrika gibi devlet otoritesinden uzak bölgelerde devlet gibi örgütlenme imkânı bulan tarikatlar, hilafet makamı ile doğrudan iletişime geçmişlerdir. Bu açıdan ele alındığında bu dönemde Batı'ya karşı direniş, hilafet makamının altında iki

İslami bir otorite arayışı içerisinde olan Müslümanların siyasi ve entelektüel olarak hedefledikleri yapılanma 1870-1920 tarihleri arasında etkisini arttırarak devam etmiştir. Müslüman zihnin keşif ve arayış döneminin ardından yorumladığı bu siyaset sonucunda “İslam Dünyası” kavramsallaştırması meydana gelmiş; Batı’nın medenileştirme dayatmalarına karşın Kuran ve sünnet referanslı yeni kavramsallaştırmalar kendisini göstermiştir. Modern kavramlara karşı İslamlaşmayı bu surette ele alan Müslüman zihin, yardımlaşmayı ve işbirliğini gerçekleştirmek suretiyle dünya düzenine Müslüman kalarak uyum sağlamayı hedeflemiştir. Bu durum sonucunda oluşan düzen içerisinde meydana gelen “İslamlaşma” çabaları İttihad-ı İslam siyasetini netice vermiş, tarihsel süreçte olduğu gibi Müslüman zihin kendisine has inşa süreci geçirmiştir.

farklı otoritenin ittihad etmesi olarak yorumlanabilir. Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Salih Emre Özdemir, **II. Abdülhamid’in İttihad-ı İslam Siyasetinde Tarikatların Rolü: Senusi Tarikatı Örneği**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2018.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MODERN DEVLETİ İSLAMLAŞTIRMA (1923-1979)

Müslüman zihin İslamlaşma sürecine Birinci Dünya Savaşı'nın ardından modern devlet kavramıyla devam etmiştir. Kurumsallaşma anlamında Müslüman zihne nerdeyse tamamen yabancı olan bu kurumun ilk olarak anlaşılması ve ardından İslamlaşması günümüzde “*Siyasal İslam*” olarak tanımlanan tecdit ve ıslah hareketlerinin ana hatlarını meydana getirmiştir. Bu dönemde Müslüman zihin ilk olarak modern devlet kavramı ardından da bu kavramı şekillendiren ideolojilerle karşılaşmıştır. İslami tecdit ve ıslah hareketleri başlı başına yeni bir sürecin başlangıcını temin eden bu dönem Müslüman zihnin yalnızca karşı koyma anlamında değil aynı zamanda kendisini yeniden üretme anlamında da büyük krizlerle karşı karşıya geldiği dönem olmuştur.

I. Dünya Savaşı'nın ardından uluslararası sistem ve Batı-merkezli dünya yeni bir sürece girmiştir. Savaşın ardından büyük kayıplar yaşayan Batılı ülkeler sömürge politikalarını gözden geçirmişlerdir. Bu durumun sonucunda özellikle günümüz Ortadoğu'sunda İngiltere ve Fransa'nın çıkarlarına göre yeni devletler ve sınırlar meydana gelmiştir. Batılı devletler, Avrupa'da Westfalya sistemini bu bölgede inşa etmeye çalışmışlardır. Geleneksel idari sistemlerin tamamen tasfiye olduğu bu süreçte uluslararası sistemde egemen olan Batılı devletler bu bölgeyi kendi zihin dünyalarına göre şekillendirecek fırsatı ve gücü kendilerinde bulmuşlardır. Bu dönemde İngiltere ve Fransa sömürgecilik siyasetini doğrudan müdahale yerine kendi anlayışlarını yeni rejimler kurarak sistemleştirmeyi hedeflemişlerdir.²⁴⁸

1919'dan itibaren yeniden şekillenen uluslararası sistemde geleneksel imparatorluklar ortadan kalkarken onların yerine modern ulus devletler kurulmuştur. Batı'nın siyasi, iktisadi ve dini dönüşümünün tezahürü olarak ortaya çıkan modern devlet sisteminin değerleri ve unsurları Müslüman dünyada üstten ve otoriter bir şekilde tatbik edilmiştir. Bu durum devlet-toplum çatışmasını beraberinde getirmiş; bu bölgelerde devletin meşruiyeti ve sistemin İslamiliği temel tartışma konusu olmuştur. Bu dönemde modern devlet Müslüman zihnin ve ilim adamlarının meşgul olduğu temel kavram olmuştur. Nitekim bu süreçte geleneksel

²⁴⁸ Hilafet politikasının sonu ve Ortadoğu'da meydana gelen yeni düzen için Bkz. Gülsüm Polat, **Türk-Arap İlişkileri: Eski Eyatler Yeni Komşulara Dönüşürken (1914-1923)**, Kronik Yayınları, İstanbul 2020.

sisteme ait olan imparatorluk ve onun hilafet anlayışı tasfiye edilmiş; yeni bir zihniyetle yeni otorite inşaları kendisini göstermiştir.

19. yüzyıl şartlarında kendilerine ait otoriteyi Müslüman zihin dünyasına uygun şekilde tanzim etmeye çalışan Müslümanlar bu süreçte derin bir kriz ile karşı karşıya gelmişlerdir. Geçen yüzyılın sistemine uyum sağlama ve ona karşı koyma adına faaliyet gösteren Müslüman zihin bu süreçte geleneksel otorite ve sistemden mahrum bir düzenle karşı karşıya kalmışlardır. Modernite zihniyetinin yerel yorumunda “*Kamudan tasfiye edilen*” İslami kurum ve kavramlar Müslüman zihnin yeni krizi meydana getirmiştir. Yeni bir kriz ve yenilenme süreciyle karşı karşıya kalan Müslüman zihin, modern devlet sisteminin modernleştirici siyasetine karşı ilk olarak içe kapanık ve müdafî bir anlayış içerisinde olmuştur. Nitekim modern devlet sisteminin dönüştürücü özelliğinin farkına varan Müslüman zihin dünyası içe dönerek halk içerisinde yeni bir İslami anlayış geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu durum süreç içerisinde “*cemaatleşmeyi*” getirmiştir. Bu bağlamda modern devlet ile halk arasında meydana gelen çatışma, bu süreçte gerçekleştirilen İslami hareketlerin de genel karakteristiğini meydana getirmiştir.

19. yüzyıl dünyasında ortak hilafet otoritesi altında müdafî bir kimlikle tecdit ve ihya hareketleri geliştiren Müslümanlar bu dönemde farklı otoriteler altında kendilerini yeniden tanımlamışlardır. Rejimlerin siyaseti ve anlayışı İslami hareketlerin mücadelesinin ana hatlarını belirlemiştir. Bu anlamda krizden çıkmayı hedefleyen Müslüman zihin konumlanmasını bu durum üzerinden gerçekleştirmiştir. Modern devlet sistemine karşı “İslam Devleti” kavramsallaştırması üzerine hareket eden Müslüman zihin Peygamber dönemindeki İslami otoriteyi yeniden keşfederek yeni bir devlet sistemi üzerine hareket etmişlerdir. 19. yüzyılda Peygamber’in “*medeniyet kurucu*” kisvesine karşın bu dönemde onun “*devlet başkanlığı*” kisvesi öne çıkmıştır. Peygamber’in ve onun sahabesinin Medine’de kurduğu devlet ve izlediği yöntem yeniden keşfedilerek yeni bir retorik oluşturulmak hedeflenmiştir. Kendilerini “*sıfırdan kendisini yeniden inşa etmek*” amacıyla olan Müslüman zihin, bu devleti Müslüman zihin dünyasına uygun bir şekilde yeniden ele almayı hedeflemiştir.

19. yüzyılda ellerinde bulunan hilafeti dönemin şartlarına göre yeniden yorumlayan Müslüman zihin dünyası Birinci Dünya Savaşı’nın ardından daha köklü ve derin krizlerle karşı karşıya gelmiştir. Batılı devletlerin kendi içlerindeki krizi Batı dışındaki coğrafyaya da yansıtmaları bu bölgelerde şiddetin kurumsallaşmasına sebep olmuştur. Hamit Bozarslan bu

süreçte meydana gelen kurumsallaşmanın 3 farklı şiddet çeşidinin meydana geldiğini iddia etmiştir:

- Eski kurumlara karşı şiddet,
- Batılı eğitilmiş neslin, cahil olarak gördükleri kendi toplumlarına karşı şiddet,
- Batılılaşmadan gelen kendi kültürüne karşı yabancılaşan neslin kendi benliğine karşı hissettiği şiddet.²⁴⁹

Osmanlı sonrası bölgede meydana gelen bu çatışmacı ve ikili kurumsallaşma bu süreçte meydana gelen İslami ıslah, tecdit ve ihya hareketlerine de sirayet etmiştir. İlk andan itibaren eğitim, hukuk, zihniyet anlamında ikili bir şekilde kurumsallaşan bu otoritelerin uyguladığı şiddet zihniyetine karşı İslami hareketler de kısmen aynı şekilde cevap vermiş ve örgütlenmelerini bu minval üzere gerçekleştirmişlerdir.

Yeni bir sistem ve düzenin Müslüman dünyada inşa edilmesinin ardından Müslüman zihin yeni düzeni tanımlamak adına çaba sarf etmiştir. Nitekim bu süreçte Müslümanların maruz kaldığı kavram medenileştirmeden ziyade modernleşme olarak öne çıkmıştır. Bu süreçte Batılı değerler ve kavramların modern devlet eliyle bu bölge insanlarına aktarımı hedeflenmiştir. Bu bağlamda modern devletin unsurları olan anayasallık, ulus, şiddet tekeli elinde bulundurma, bölgesellik gibi kavramlar Müslümanların yeniden yorumlamaya çalıştıkları temel kavramlar olmuştur. Bu dönemin İslami hareketleri, üstten ve otoriter bir surette inşa edilen bu devlet sisteminin ıslahı ve dönüştürülmesi adına yapılmıştır. Bu çalışmada merkezde yer alan sistemin dönüştürülmesi ya da bu sisteme karşı konulmasını anlama adına “*Modern Devleti İslamlaştırma*” kavramsallaştırılması kullanılacaktır.

Müslüman zihin dünyasının meşgul olduğu modern devlet kavramının özelinde siyasal din kavramı yer almaktadır. Siyasal din kavramı özellikle Batı dışı modernleşme sürecinde kişi kültü üzerinden tanımlanmıştır. Bu dönemde devlet eliyle Batılılaşma ya da modernleşmeyi gerçekleştiren şahıs ya da onun kurduğu rejim, seküler ya da pozitivist kutsallar üretmek suretiyle modern devlet sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Batı’nın medenileştirmesi politikasının bir anlamda devamı olan modernleştirme politikasını kendilerine temel hedef olarak belirleyen modernist rejimler, Müslüman zihin dünyasının ıslah etme adına uğraştığı kavram ve kurumları meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda İslami

²⁴⁹ Hamit Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

hareketler, kendi hedef ve maksatlarını ilk olarak bu rejimi tanıyarak ardından da bu rejimi İslamileştirmek suretiyle gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir.

Modern devlet sisteminin Müslüman dünyada kurumsallaşması 19. yüzyılın idari merkezlerinden olan Türkiye ve Mısır modelliğinde gerçekleşmiştir. 1920lerde Türkiye’de kurumsallaşan Kemalizm, Osmanlı devletinin idari merkezliğinin varisi olarak bölge ülkeleri için inşa bağlamında model olmuştur. Bu çalışmada Kemalizm, Osmanlı sonrası yeni kurulan ülkelerin esas modeli olarak ele alınmıştır. Bir diğer model ise Mısır’da askeri bir otorite tesisi sonrası meydana gelen Nasırizm olmuştur. Genel karakterini Kemalizm’den alan Nasırizm kendisine özgü kurumsallaşmayı ise İsrail’in kuruluşu ve Batılı devletlerin bölgeyi terk etmesinin ardından gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyılda gerçekleştirdikleri idari reformlarla bölgede öne çıkan iki merkez bu süreçte de öne çıkmış; diğer bölge ülkelerini sistemselsel olarak etkilemiştir.

2.1. Modern Devlet Kavramı

Uluslararası ilişkilerde en üst kurum olan modern devlet, Batı’nın tarihi dönüşümü sonucunda ortaya çıkmış; 1. Dünya Savaşının ardından evrensel bir surete bürünmüştür. Tarihsel olarak Batı’nın siyasi, iktisadi ve dini dönüşümünün tezahürü olarak ortaya çıkan bu yapı, Batı merkezci politikalar sayesinde en muteber yapı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda modern devlet, 20. yüzyıl inşa hareketlerinin temel mihengini teşkil etmiştir. Özellikle Fransız Devriminin ardından ortaya çıkan seküler düşünce ve yapılanmalar modern devletin ana hatlarını ve felsefesini belirlemiştir. Modern devletler ile oluşan yeni uluslararası düzen sayesinde Batı dışı dünyada yalnızca Batılı değerler, sistemselsel olarak değil aynı zamanda felsefi ve zihni olarak da merkezi bir konumda yer almıştır.

2.1.1. Modern Devletin Oluşum Süreci

Modern devlet, Avrupa’da sırasıyla feodalizm, standestaat²⁵⁰ ve mutlakiyetçi yönetimlerin ardından ortaya çıkmıştır. Kıtada üretim araçlarının değişmesi sonucunda meydana gelen değişim yalnızca ekonomik olarak değil aynı zamanda idari olarak da değişimi beraberinde getirmiştir. Bu değişim sayesinde krallar güçlenirken, merkezde yer alan kilise ve din adamları güç kaybetmiştir. Bu anlamda yeni sürecin belirleyici deniz aşırı kurulan ticaret

²⁵⁰ Feodal düzenden farklı olarak ara bir sistem olarak kabul edilen bu düzen kurumsal anlamda değişimin ilk somut örneği olarak kabul edilmektedir. Belirli bir toprak parçasında hâkimiyet noktasında ilk örnekler bu sistemde görülmüştür. 14 ve 16. yüzyıl arasında kurumsallaşan bu sistemde tüccarların da sisteme dâhil olduğu kent devletleri ortaya çıkmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019, s. 52-56.

sistemi sayesinde tüccarlar ve onların nüfuzundan istifade eden krallar olmuştur. Mutlakiyete evirilen sistemde krallar, mutlak güç sahibi oldukları yeni sistem kurmuşlardır. Bu sistem, Vestfalya Anlaşması ile resmiyete kavuşurken; modern devletin de köklerinin atılmasını sağlamıştır. Kralların otoritesinin altında konumlanan din, bu süreçte siyasi merkezîyeti bırakırken; evrensellik hedeflerinden vazgeçmek durumunda kalmıştır.²⁵¹

Modern devletin tarihsel oluşumunda en önemli paylardan birisi de burjuvaziye aittir. Kıtada yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan bu sınıf, kritik pazar kaynaklarına sahip olmasından dolayı kıtada hâkimiyetini arttırmıştır.²⁵² Kıtada sermaye birikimini temin eden bu yeni sınıf, mutlakiyetçi yönetimler ile çıkar çatışmasına girmiş; serbest piyasanın temini için çaba sarf etmiştir. Geleneksel toplum yapısından farklı bir yapılanmaya sahip olan burjuvazi, kıtada edebiyat, felsefe, siyaset gibi konularda yeni söylem geliştirebilmiştir.²⁵³ Bu bağlamda gerek entelektüel gerekse ekonomik anlamda burjuvazi kıtanın yeni belirleyicisi olmuştur. Burjuvazinin çıkarlarına uygun bir kamu fikri bu sürecin ardından ortaya çıkmıştır.²⁵⁴

Modernitenin devlet yorumu olarak ortaya çıkan devlet, kiliseyi ve dini kendisine tabi etmek suretiyle yeni bir konuma erişmiştir. Kendisi için var olan ve kendisini idame ettirme amacıyla olan devlet, kiliseden ve monarşinin meşruiyet kaynağına karşı kendi metafiziğini inşa etmiştir.²⁵⁵ Modern devletin yapılanmasında din, sosyolojik bir unsur olarak kabul edilerek hayattan ve karar alıcılıktan soyutlanmıştır. Bu bağlamda devlet, yeni sürecin seküler kutsalı olurken; sistematik bir şekilde dini ve geleneği kamudan tasfiye edecek surette kurumsallaşmıştır. Modern devleti bu açıdan yorumlamak gerekirse “müstakil ve bizatihi” tanımları yapılabilir.²⁵⁶

²⁵¹ Joseph Strayer, **Modern Devletin Kökenleri**, Çev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 94.

²⁵² Kıtada değişen devlet anlayışı, gerek iç gerekse de dış politikada burjuvanın çıkarına göre şekillenmiştir. Burjuva, mutlakiyetçiliğe karşı halkı keşfetmiş; demokrasiyi hayata geçirmiştir. Mutlakiyetçilikten ulus devlete geçişin dinamikleri için Bkz. Poggi, **Modern Devletin Gelişimi**, s. 100-102.

²⁵³ Yeni süreçte din adamlarının hâkimiyetlerine karşı “*aydın*” ve “*sorumlu*” olarak isimlendirilen ve halkın sorunları üzerine düşünen bu yeni sınıf kıtada entelektüel değişimin de öncüsü olmuştur. Bkz. Mann, **İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914**, s. 212-217.

²⁵⁴ Mutlakiyetçi rejime karşı halka dayanan yeni bir anlayış geliştiren burjuvazi, anayasallık ve ulusal egemenlik gibi fikirlerin alt yapısını oluşturmuştur. Burjuva devleti ve demokrasisi tabirleri bu süreçte kavramsallaşmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Mann, **İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914**, s. 238.

²⁵⁵ Monarşide ailelere verilen kutsiyet halka geçerken meşruiyet Tanrı’dan halka indirgenmiştir. Kilisenin tasavvur ettiği egemenlik anlayışına karşı devletin çıkarı ve değerlerinin merkezde olduğu yeni bir anlayış gelişmiştir. Eski rejimin Un roi, une foi, une loi (Tek Kral, Tek İnanç, Tek Kanun) anlayışının yerine La Nation, la foi, le roi almıştır. Monarşilerden modern devlet ve idari sistemlere geçiş süreci ve sürecin dinamiklerini anlamak için Bkz. Mann, **İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914**, s. 203.

²⁵⁶ Wael Hallaq, **İmkânsız Devlet**, Babil Kitap Yayınevi, İstanbul 2020, s. 60.

2.1.2. Modern Devletin Unsurları

Modern devlet, kavram olarak geleneksel kurumsallaşmalardan farklı olarak seküler zihin dünyasında meydana gelmiştir. Kilisenin siyasi gücüne alternatif olarak kilisenin metodunu takip eden seküler kurumsallaşma, Tanrı'nın kurumsal iradesine karşı akli ve insani olanı hâkim kılmaya çalışmıştır. Aydınlanma Felsefesinin kiliseye karşı geliştirdiği zihin dünyasında ortaya çıkan modern devlet, kilisenin kurumsal tahakkümüne karşı seküler olanın tahakkümünü başlatmıştır. Bu tahakkümde devlete ait olan ulusal marş, ulusal egemenlik, anayasallık, bölgesellik ve şiddet tekeli elinde bulundurma gibi kavramlar meydana gelmiştir.

2.1.2.1. Egemenlik

Modern devlet, belirli ve sınırlı bir toprakta mutlak egemen bir unsur olarak kendisini göstermiştir. Bu anlamda kendi metafiziği ve kutsallığını üreten bir kavram olarak modern devlet, şahıslardan bağımsız olarak yeni bir kurumsallaşma örneği olmuştur. Seküler zihin dünyasının inşa hareketi olarak görülen devlet, Tanrı'nın dolayısıyla kilisenin “*Kadir-i Mutlak*” özelliğini de eline almıştır. Bu noktada modern devlet, belirli toprak parçası üzerinde çok boyutlu hâkimiyet tesis etmiştir. Bu hâkimiyet kendisini özellikle kilisenin ve dinin devlette konumlanması ve sınırlanmasında göstermiştir.²⁵⁷

Belirli bölgede mutlak egemen olan devlet, bu otoritesini ve meşruiyetini hukuktan almıştır. Yeni bir kurumsallık sahibi olan devlet, modern dönemde hukukun üstünlüğünü sistemleştirmek suretiyle yeni bir egemenlik anlayışı inşa etmiştir.²⁵⁸ Nitekim bu süreçte devlet, kurumları sayesinde egemen olduğu bölgede mutlak üstünlüğünü kurumsal bir surette göstermiştir. Bu egemenlik içte kurumlar sayesinde olurken uluslararası alanda devletin tüzel kişiliği ile temin edilmiştir.²⁵⁹ Bu anlamda modern devletin egemenliği içte ve dışta olmak suretiyle iki şekilde gerçekleşmiştir.

²⁵⁷ Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 63.

²⁵⁸ Kamu Bürokrasisi olarak adlandırılan yeni sistemde devlet, tamamen kendisine bağlı, sabit kurallarla tanımlanmış ve hiyerarşi içinde yeni bir yönetim tesis etmiştir. Kamu, kendi alanını tanımlarken yapılanmasını mutlak üstün bir surette gerçekleştirmiştir. Bkz. Christopher Pierson, **Modern Devlet**, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2011, s. 37.

²⁵⁹ “Raison d'état” olarak monarşi döneminde ortaya çıkan devlet çıkarı anlayışı, devletin müstakil ve bağımsız bir surette faaliyetlerinin temelini oluşturmuştur. Modern devletle birlikte artık tamamen oluşumunu tamamlayan devletlerin çıkarları sonucunda işleyen yeni bir uluslararası sistem meydana gelmiştir. Bkz. Paul Coles, “The Origin of Modern State: A Problem in Political Formation”, **The Western Political Quarterly**, Vol: 10, No: 2, s. 342.

Devlet, bir hanedana ya da kan bağına bağlı olmadan yeni bir egemenlik anlayışı inşa etmiştir. Bu süreçte egemenlik halkın iradesine bağlanmış; halk yeni durumun belirleyici olmuştur. Egemenlik anlayışı bu noktada demokrasi, ulus gibi yeni kavramlarla sağlanmıştır. Bu noktada modern devlet, bütün kavram ve değerleri kendisine tabi etmek suretiyle mutlak otoritesini oluşturmuştur. Bu bağlamda geleneksel dönemde otorite olan din, dini kurumlar ve din adamları da bu egemenlik anlayışına göre devletle yeni ilişki içerisinde olmuşlardır.²⁶⁰ Modern dönemde egemenlik anlayışı için kurumsal, gücünü halktan alan ve bulunduğu alanda mutlak hâkim tanımları yapılabilir.²⁶¹

Devlet, egemenliği iktisadi olarak da inşa etmeye çaba göstermiştir. Bu anlamda egemen olduğu toprakta vergilendirme ve vergi toplama yetkisi de devlete ait bir özellik ortaya çıkmıştır. Özellikle dini kurumların kendilerine ait olan gelirleri de devlete bağlanmak suretiyle devletin mutlak egemenliği tesis edilmiştir. Modern devlet bir anlamda iktisadi anlamda halkından vergi alan ve bu vergiyi halk için kullanan büyük bir aygıt olarak kendisini göstermiştir. Modern devlet, iktisadi olarak da egemen olduğu alanda kendisinden başka bir güce ve yapılanmaya izin vermemektedir.²⁶²

2.1.2.2. Ulus

Modern devlet ile karşılıklı birbirini meydana getiren unsur olan ulus, tamamen modern ve yapay bir kavramdır.²⁶³ Seküler zihin dünyasının yeni kutsal ve Tanrısallık arayışının tezahürü olarak bir üst kavram olarak ortaya çıkan ulus kavramı, modern devletin metafiziğini en iyi tanımlayan unsur olmuştur. Fransa'da ilk kez ortaya çıkan bu kavram, Katolik anlayışının seküler bir yorumu olarak kendisini göstermiştir. Nitekim Katolik anlayışının ben merkezli, dışlayıcı ve homojen toplum anlayışının tezahürü olarak ulus kavramı meydana gelmiştir.²⁶⁴ Bu bağlamda kilisenin egemenliğini devralan modern devlet, zihinlere kutsiyet telkin eden yeni bir üst kavram icat etmiştir.

²⁶⁰ Modern devlet, egemenlik bağlamında dini ve dinsel olanı kendi varlığı ve metafiziği noktasında istihdam edebilmiştir. Bu bağlamda din, devletin varlığına hizmet eden bir yapıya bürünmüştür. Yeni anlayışta dinin konumlanması ve devamı devletin felsefesine göre şekillenmiştir. Bu süreçte devlet-din ilişkileri için Bkz. Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 89.

²⁶¹ Pierson, **Modern Devlet**, s. 69.

²⁶² Pierson, **Modern Devlet**, s. 156.

²⁶³ Aydınlanma Felsefesi ve seküler zihin dünyasında biçimlenen modern devlet gibi ulus kavramı da ideolojik bir unsur olarak bu süreçte icat edilmiştir. Aydın ve elit siyasetin tezahürü olarak ortaya çıkan kavram, devletin moderniteye oturtulması sonucunda kendisini göstermiştir. Bkz. Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Hil Yayınları, İstanbul 2008, s. 78.

²⁶⁴ Katolik ben idraki olarak adlandırılabilir bu anlayış sonucunda Katolik öteki anlayışı ulus şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Katolik tasfiyeci anlayışı, kendisini milliyetçilik suretinde göstermiştir. Devlet, bu tasfiyenin felsefesini ulus üzerinden kurgulamıştır. Modernleşme ve modern kurumsallaşma sürecinde Katolik zihin

Avrupa’da devlet, ulustan önce ortaya çıkmıştır ancak modern devletin kurumsallaşması ve kendisini tanımlamasında ulus kavramı en önemli paya sahiptir. Nitekim ulus için Giddens “Devlet içi bir aygıt ve diğer devletlerin benzer aygıtları tarafından izlenen tekil bir idareye sahip, açıkça belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde var olan kolektif” tanımlamasını yapmıştır. Otoritesini halk üzerinden gerçekleştiren devlet, bu halkı kendisine mutlak tabi etmek adına bütün otoritesini ve gücünü bu yolda sarf etmiştir. Nitekim devletin oluşturduğu ulusalcılık “Temel olarak psikolojik olup, bir politik düzenin üyeleri arasındaki birlikteliğe vurgu yapan bir semboller ve inançlar sistemine olan bağlılıktır”²⁶⁵ olarak tanımlanmıştır.

Ulus fikri, Fransız İhtilaliyle ortaya çıkan “eşitlik, kardeşlik, adalet” gibi kavramları hayata uygulama adına önemli bir fırsat olarak görülmüştür. Seküler zihin dünyasında gelişen fikirler, ulus fikriyle birlikte kendisine tatbik edilme alanı bulmuştur. Örneğin devletin otoritesiyle birlikte tanımlanan Fransız Ulusu, kıtada birçok yeniliğin öncüsü olabilmıştır. Bu sürecin sonunda “ulusal egemenlik” kavramı oluşmuş; ulus her otoritenin üstünde kabul edilmiştir. Devletin meydana getirdiği ulus kavramı, uzun vadede devleti şekillendiren ve devletin mutlak meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Bu bağlamda ulus kavramı, halk yığınlarını tanımlama ve onları modern kavramlarla yönetme imkânı vermiştir.²⁶⁶

Dinin ve kilisenin ikamesi olarak ele alınan modern kavramlar, kilisenin egemenliğine karşı milliyetçiliği ön plana çıkarmıştır. Modern teolojik unsur olarak ele alınan milliyetçilik, ²⁶⁷ modern devletin içte ve dışta en çok beslendiği unsur olmuştur. Mutlak egemen olunan topraklarda “ortak dil, tarih ve ülkü” gibi kavramlarla oluşturulan ulus kavramı, dinden bağımsız olarak insanlar arasında yeni bir bağ kurmayı hedeflemiştir.²⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında ulusu kuran ya da liderlik eden kişiler, modern dönemin azizleri ve uluları olarak

dünyası yeni kavramsallaştırma da belirleyici olmuştur. Detaylı bilgi için Bkz. Ahmet Davutoğlu, **Medeniyetlerin Ben İdraki**, s. 39-42.

²⁶⁵ Pierson, **Modern Devlet**, s. 85.

²⁶⁶ Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, s. 136.

²⁶⁷ Devletler kendi otorite ve çıkarlarını milliyetçilik üzerinden kurgularken, Tanrı’dan boşalan motivasyon kaynağı milliyet ile doldurulmuştur. Milliyetçilik, bu süreçte meydana gelen inşa hareketlerinin kaynağını oluşturmuştur. Bu duruma tarihi anlamda Alman Milliyetçiliği ve modernleşmesi güzel bir örnek olarak gösterilebilir. Milliyetçiliğin Avrupa’da yeni düzeni şekillendirmesi ve Alman milliyetçiliğinin özellikleri için Bkz. Anthony Pagden, **Avrupa Fikri**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2010, s. 373-378.

²⁶⁸ Sadece din olarak değil, geleneksel bağlar da bu süreçte devlet tarafından sona erdirilmeye çalışılmıştır. Devlet, ulus inşa etmek amacıyla otoritesini egemen olduğu her alanda hissettirme amacında olmuştur. Devlet, kimlik bağlamında da mutlak tek bir kimlik inşası politikası izlemiş; egemen olduğu toprak parçasında farklı bir kimliği izin vermemiştir. Yurttaşlık için Bkz. Jason Farr, “The Vestfalya Legacy and The Modern State”, **International Social Science Review**, Vol: 80, No: 3 (2005), s. 157.

görülmüştür.²⁶⁹ Modernitenin bir anlamda idari yönünü oluşturan ulus, dinin boşalttığı otorite ve zihni boşluğu bu şekilde doldurmak için istihdam edilmiştir.

2.1.2.3. Yurttaş

Modern devlet, üzerinde hâkim olduğu halk tabakasını yurttaş olarak isimlendirmiştir. Genel bir tanım yapmak gerekirse “*Yurttaşlık statüsü ilke olarak bireylere bir siyasi topluluk içinde eşit haklar, görevler, özgürlükler, sınırlamalar, yetkiler ve sorumluluklar yükler*” Antik Yunan’dan beri kavramsal olarak var olan yurttaşlık kavramı, Fransız İhtilali ile birlikte modern olana uygun bir şekilde yeniden yorumlanmıştır. Nitekim Rousseu devletin bu yeni konumunda yurttaşlık için “*Kendisini onunla (devletle) özdeşleştirenler kolektif olarak halk, bu egemenliği paylaşma anlamında “bireysel olarak yurttaş”, kendilerini bu devletin kanunlarına tabi olarak tanımlıyor olmaları anlamında ise özne olarak adlandırılırlar*” ifadelerini kullanmıştır.

Geleneksel anlayıştan farklı olarak yeni bir tanımlama olarak ortaya çıkan yurttaş kavramı, dini ve yerel bağlardan ziyade devletin merkezde olduğu yeni bir profil ve hukuk anlayışı meydana getirmiştir. Böylece kişileri birbirine bağlayan bağ, devlet üzerinden tanımlanmış; modern dönemle birlikte devlet, tabiiyet anlamında da mutlak güç olarak kendisini göstermiştir. Bu bağlamda devletle halk arasında karşılıklı birbirinin devamını temin eden yeni bir yapı meydana gelmiştir. Yeni seküler kutsal olan devlet, bu kutsal bağ yurttaşlık üzerinden tanımlanmış; karşılıklı sorumluluklar ve meşruiyet bu kutsiyet üzerinden sağlanmıştır.

Modern devletin kurulması ve kendisini tanımlaması anlamında yurttaşlık için Turner “*Egemenliğin kraldan yurttaşların siyasi topluluğuna devredilmesi, Batı demokrasilerinde bir dönüm noktasıdır*”²⁷⁰ ifadelerini kullanmıştır. Halk yığınları, kazandıkları hakları ve statülerini mutlak itaat etme ile değiştirmişler, böylece ulusun, devletin ve modern devletin en büyük öznesi konumuna yükselmiştir. Bu bağlamda devletin vatandaşa verdiği statünün yanı sıra yüklediği sorumluluklar, çift taraflı ilişkiyi meydana getirmiştir.²⁷¹ Bu bağlamda

²⁶⁹ Özellikle “*Batı dışı ulus yapılanmalarında*” ve modernleşme sürecinde bu inşayı gerçekleştiren insanlar modern kutsal olarak kabul edilmişlerdir. Modernite bir anlamda kendi azizlerini ve kutsalını inşa etmiştir. Üstten ve tepeden inmecî bir şekilde yapılan ulus inşaları, seküler kurtarıcıların zuhuruyla sonuçlanmıştır.

²⁷⁰ Pierson, **Modern Devlet**, s. 45-47.

²⁷¹ Özellikle zorunluk askerlik, eğitim hizmetleri gibi modern devletin yetkisinde olan alanlar, yurttaşlık bilincinin uyandırılmasında önemli rol oynamıştır. Devlet, halk ile yurttaşlık hukuku üzerinden direk bağlantı kurmuş; bu bağlantı ile otoritesini güçlendirme fırsatı bulmuştur. Napolyon dönemiyle birlikte başlayan yurttaşlık ve ordu kavramı Avrupa’da kurumsallaşan ulus devletler için modellik teşkil etmiştir. Ordu, halk ve vatandaşlık kavramı için Bkz. Pagden, **Avrupa Fikri**, s.146.

sorumluluklar ve haklar noktasında karmaşık ilişkiler meydana gelse de yurttaş statüsü devletin ve ulusun tanımlanmasında esas noktayı temin etmiştir.

2.1.2.4. Şiddet Tekelini Elinde Bulundurma

Modern dönemde yeniden tanımlanan devlet, egemenliği, hukuku tesis ve muhafaza etme adına fiziksel güç kullanımına da ihtiyaç duymuştur. Parçalı bir egemenlik anlayışına sahip olan geleneksel yönetimlerin aksine modern devlet şiddet tekeli elinde bulundurmıştır. Nitekim bu kavramı ortaya atan Weber'e göre devlet *“Belli bir coğrafi bölgede fiziksel güç kullanma tekeli başarılı bir şekilde elinde bulunduran insan topluluğu”* olarak tanımlanmıştır. Egemenliği sağlama adına kendisinden başka bir güç kabul etmeyen modern devlet, kendi yurttaşı üzerinde mutlak otoritesini inşa etmek ve kendi hukukunu işletmek adına kamu ve kanun namına şiddet kullanılmasına izin vermiştir.

Modern devletin şiddet tekeli aynı zamanda ortak güvenliği sağlama adına da anlaşılabilir. Bu anlamda modern devletin kuramcılarında sayılan Thomas Hobbes şiddet tekelinin meşruiyeti için *“Bir iç savaşa sürüklenmeyi önlemek için bireylerin üzerinde itaati sağlayacak ve onları ortak amaca yönlendirecek bir ortak güç yaratmak”* ²⁷²sözlerini sarf etmiştir. Bu bağlamda devlet, sorumlu olduğu yurttaşının temel haklarını muhafaza etme adına şiddet kullanmayı ve bunu kanunla irtibatlandırma hakkını kendisinde görmüştür. Medenileşme olarak da adlandırılan bu özellik sayesinde devletin otoritesi dışında şiddet odakları tasfiye edilmiş; şiddet kuvvetlerine karşı gelmek ya da mukavemet göstermek büyük suç olarak kabul edilmiştir.

Devletin şiddet tekeli eline alması kurabildiği kolluk kuvvetleri sayesinde olmuştur. Bu bağlamda devlet, ilk olarak kendisine rakip olabilecek kuvvetleri ²⁷³ ortadan kaldırmak suretiyle kendi alanında egemenliğini kurmalıdır. Bu egemenliğin kurulması ve muhafazası için de kurumsallığı sağlamış güvenlik güçleri ekibi olması gerekmektedir. Modern toplum normlarının sağlanması adına belirli bir siyaset takip eden devlet, bu programa karşı çıkan ya da kurulan kamu düzenine aykırı hareket eden gruplara karşı şiddet tekeli elinde

²⁷² Pierson, **Modern Devlet**, s. 24.

²⁷³ Eşkıya, yağmacı ve farklı türden çetelerin faaliyetlerine son vermek; devletin şiddet tekeli ele almak adına yaptığı en önemli işlemdir. Devletin otoritesini inşa etmesi ve egemen olduğu toplumda kendisinden başka kuvvete hayat hakkı tanımaması şiddeti meşru kılan en önemli unsur olmuştur. Ulus devlet şiddet ilişkisi için Bkz. Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Devin Yayınları, İstanbul 2005, s. 54-81.

bulundurmaktadır. Devletin bu özelliği görüş ayrılıklarına ve farklı ideolojilerin çıkışına zemin hazırlamıştır.²⁷⁴

2.1.2.5. Kuvvetler Ayrılığı

Modernite kazanımları ile biçimlenen devlet, otoriteyi farklı kavramlarla tanımlamıştır. Ansiyen rejim olarak adlandırılan süreçteki tasfiye edilen kurumlar yerine yeni sistem getirilmiştir. “Yasama-Yürütme-Yargı” olarak sistemleştirilen yeni düzende birbiri üzerinde denetçi olan ve birbirini sınırlayan kuvvetler meydana gelmiştir.²⁷⁵ Kuvvetler ayrılığı için temel bir tanım yapmak gerekirse “Kuvvetler ayrılığının temel doktrini devletin üç işlevi olduğu görüşüne dayanır: Yasaları yapmak, uygulamak ve yorumlamak. Bu üç işlevin her biri için devleti organı bulunur: Yasalar yasama erki tarafından yapılır, bir yürütme tarafından uygulanır ve yargı tarafından yorumlanır.”²⁷⁶

Kuvvetler ayrılığı fikri, kıtada hukuki dönüşüm sonucunda ortaya çıkmıştır. Mutlakiyetçi dönemde başlayan kralların kanun yapabilmesi ve bu durumun sistemleşmesi sonucunda Avrupa’da hukuk özel bir konuma gelmiştir. Bu bağlamda devletlerin siyasi olarak bağımsız hareket edebilmesi ve kendi varlığı için mücadele etmesi sonucunda kendilerine ait bir hukuk anlayışı da ortaya çıkmıştır. Kamu hukukunun temellerinin atıldığı bu süreçte idari hukuktan oluşan ve temel dayanağı devlet olan yeni bir hukuk düşüncesi ve hukuk dili gelişmiştir. Kuvvetler ayrılığı devletin bu özelliği sonucunda kendisini göstermiştir. Nitekim bu süreçte kilise ve kralın yetkileri yeni kurumsal olarak hukuki zeminde yeniden tanımlanmıştır.²⁷⁷

Kuvvetler ayrılığı fikri Fransız İhtilalinden önce öne sürülmüş ve bu konu hakkında fikir beyan edilmiştir.²⁷⁸ Fransız İhtilali ile birlikte pratiğe geçen bu anlayış, güçlü bir metafizik ve kutsiyet kazanmıştır. Bu durumun en büyük sebebi, kilisenin dolayısıyla

²⁷⁴ Nitekim Marksist ideoloji bu noktada devletin, halkı egemenlerin boyunduruğu altına almak ve kolluk kuvvetlerini de onların çıkarına hizmet etmek olarak yorumlamıştır. Marksist ideoloji aynı zamanda bölgesellik ve mutlak egemenlik gibi unsurların da hâkim cereyanların lehine olduğunu vurgulamıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Giovinni Arrigi, “Marksizm Yüzyılı, Amerikan Yüzyılı: Dünya İşçi Hareketinin Oluşumu ve Dönüşümü”, **Büyük Kargaşa**, Alan Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 59.

²⁷⁵ Kuvvetler ayrılığının temel mantığı zorbalığa mani olarak temel hak ve özgürlükleri teminat altına alan hukuki bir yapı meydana getirmek olarak tanımlanabilir. Bkz. Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 79.

²⁷⁶ Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 77.

²⁷⁷ Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 353-354.

²⁷⁸ John Locke ve Montesquieu kuvvetler ayrılığının taslağı olacak mahiyette fikir beyan ederek bu dönemin zeminini hazırlamışlardır. Bkz. Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 367.

Tanrı'nın yasama gücünün insana geçmiş olması olarak izah edilebilir.²⁷⁹ Bu durum için Tanrı'nın yasama kuvvetine karşın aklın yasama kudretinin sistemleştiği dönem olarak da adlandırılabilir. Akli ve insani olanın kutsallaştırıldığı bu süreçte seküler metafizik meydana gelirken; devlet bu metafiziğin temsilcisi olarak görülmüştür.²⁸⁰

2.2. İslam Dünyasında Modern Devletin Oluşumu

Modern devlet, İslam Dünyasına modernleşme hamlelerin ardından girmiştir. Batılı devletler sisteminde yer almak isteyen Osmanlı Devleti'nin devlet sistemi süreç içerisinde modern devleti netice verirken; İslam Dünyasında da model olarak kabul edilmiştir. Uluslararası ilişkiler ve diplomasinin ulus devletlerle sağlanması ve geleneksel kurumların tamamen iflası dünya savaşının ardından Batı merkezli bir inşa hareketini meydana getirmiştir. Bu süreçte Batı tarzı eğitim veren okullarda eğitim görmüş nesil, yeni dönemin belirleyicisi olurken, İslam Dünyasında devlet ve otorite farklı yorumlamalarla şekillenmiştir.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından kurulan yeni düzende Batılı kavram ve sistemler rakipsiz olarak kurumsallaşma başarısı göstermişlerdir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin ya da sömürgeci devletlerin egemenliği altında sistemde yer alan bölgeler Westfalya Sistemi içerisinde uluslararası sisteme dâhil edilmiştir. Batılı devletlerin çıkarları doğrultusunda şekillenen Ortadoğu Bölgesi, Batı merkeziliğin açık şekilde görüldüğü yer olmuştur. Bu dönemde geniş bir bölgeye yayılan Arap coğrafyası, farklı ve yapay devletler altında yeniden tanımlanarak yeni ulus devletlerin meydana gelmesi amaçlanmıştır. Bu anlamda bölgede modern devlet, üstten ve dünya savaşının telaşı içerisinde, kurumsallaşmadan uzak bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

2.2.1. Modern Okullar

20. yüzyıl Ortadoğu'sunu kuran nesil, modernleşmenin ve Batı merkeziliğin rehberliği altında bir inşa hareketi gerçekleştirmiştir. Bu inşa hareketi, dünyada emperyal sistemin ortadan kalkmasının ardından gerçekleşmiştir. Dünya tarihinde önemli bir konumda

²⁷⁹ Modern devleti ele alırken felsefesinin de ciddi şekilde anlaşılması önemlidir. Tanrı'nın denklemden çıkarılmasıyla kurumsallaşan modern devlet, kendisine has yorumlama ile egemenliğini tesis etmiştir. Bu bağlamda özellikle yasamanın devlete geçmesi ve bu kurumun diğer unsurlarla korunması kuvvetler ayrılığı kavramının temel amacını oluşturmuştur. Kuvvetler ayrılığının metafizik yorumu için Bkz. Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 82.

²⁸⁰ Devletin değişen kisvesi ve işlevi ortaya çıkan seküler değerlerin korunması ve yayılması olarak tezahür etmiştir. Mutlak doğru kabul edilen yeni değerler, ilerlemecilik fikri ile meşrulaştırılmış ve düzen bu doğrultuda şekillenmiştir. İnsanın merkeze oturtulduğu noktada halk yasa yapıcı olarak yeni bir kutsiyet kazanmıştır. Bu süreçte insanın kutsallığı için Bkz. Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 94.

bulunan Rusya Çarlığı, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Osmanlı Devleti gibi geleneksel idari yapılar ortadan kalkarken bu bölgede yeni yapılanmalar meydana gelmiştir. Bu yapılanmaların genel karakteristiği ise bu dönemde açılan okullarda yetişen asker ve devlet adamları tarafından gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin 1774'te başlattığı okullaşma çabası 19. yüzyılda zirve yapmış ve Batılı eğitilmiş okullarda eğitim gören nesil, Osmanlı sonrası dönemde yönetici ve elit kısmı teşkil etmiştir. Batı-merkezli olarak dönüşen sisteme uyum sağlama kabiliyeti olan bu nesil modern devlet sisteminin gerektirdiği zihin dünyasını sömürge sonrası süreçte bölgeye tatbik etmiştir. Bu anlamda bu bölgede okullaşmanın anlaşılması aynı zamanda meydana gelen devlet-toplum çatışması başta olmak üzere hukuk, eğitim alanlarında da meydana gelen çatışmaları anlamayı kolaylaştıracaktır.

2.2.1.1. Askeri ve Mülki Okullar

Avrupa'da orduların modernize edilmesi ve bunun sonucunda kazanılan zaferler, devletleri ordular konusunda yenilenmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti ilk olarak 1773'te Mühendishane-i Bahri Hümayun ardından da 1796'da Mühendishane-i Berri Hümayunu açmıştır. Modern ordunun yetişmiş insan ihtiyacını karşılamak amacıyla açılan bu okullarda yabancı hocalar ders verirken; ordunun değişen çehresi içerisinde yeni bir anlayışın da temeli atılmıştır.²⁸¹

II. Mahmut ile başlayan Batılılaşma hamleleri ile birlikte merkezileşen devlet, Batılı tarzda yapılanmasını gerçekleştirmek adına bir dizi yeniliklere başvurmuştur. 1834'te Asakir-i Mansureyi Muhammediye'ye asker yetiştirmek amacıyla açılan Mekteb-i Ulum-ı Harbiye, Türk modernleşmesi noktasında önemli bir konumda bulunmaktadır. Harbiye ile birlikte açılan Tıbbiye de Türk modernleşmesi açısından önemli konumdadır. Özellikle merkezileşme, vatandaşlık ve ortak değerler oluşturma amacıyla olan devlet, ordu vasıtasıyla bu isteğini yerine getirmeye çalışmıştır.²⁸² Klasik askeri eğitimden farklı olarak çok boyutlu eğitime sahip olan bu okullar yeni zihne sahip bir nesil oluşturmuşlardır.

²⁸¹ Murat Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 540.

²⁸² Toplumda farklı tabakaları ortadan kaldırma amacıyla olan devlet, halkın içerisinde gelen çocukları alarak onları yeni zihniyete göre eğitmeyi amaçlamıştır. Ordudan yetişecek nesil, oluşturulmak istenen düzeni temin edecek nesil olarak nazara alınmıştır. Bu dönemde eğitim-ordu ilişkisi için Bkz. Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, s. 541.

Avrupa devletlerinde görülen ordu eğitimini tatbik etme amacında olan devlet adamları, Batı dışında laik eğitimin de öncüsü olmuşlardır. Nitekim Fransız İhtilali ile birlikte ordunun modern devlet ile birlikte kurumsallaşması büyük devletlere bu anlamda ilham kaynağı olmuştur.²⁸³ Özellikle Batının değerlerinin, Batılı hocalar tarafından rahatça aktarıldığı ortam olarak öne çıkan askeri mektepler, Batı merkezli olarak dönüşen uluslararası sistemi tanıma ve ona uyum sağlama noktasında neslin yetişmesini bu anlamda temin etmiştir.²⁸⁴

1850'lere gelindiğinde İstanbul ve Şam'da beş adet olan askeri okullar, zaman içerisinde Osmanlı taşrasında devlet politikası olarak arttırılmıştır.²⁸⁵ Mekteb-i Harbiye'nin yanı sıra bu okullara hazırlık olsun diye askeri liseler de açılmıştır. Bu anlamda Osmanlı'da eğitim, askeri ihtiyaçları temin etmek amacıyla şekillenirken; modern eğitimin de öncüsü olmuştur. Nitekim Batılı eğitim müfredatı ve bilimsel konular bu okullarda sistematik bir şekilde işlenmiştir. Bu durum devlette zaman içerisinde yeni bir sınıf meydana getirirken, dünyadaki değişimi anlama noktasında subay sınıfını öne çıkarmıştır.²⁸⁶

Devlet tarafından izlenen bir diğer eğitim politikası “*mülkiye*” üzerinde olmuştur. Askeri okullardan farklı amaçla kurulan bu okullar, devletin hizmetinde yönetici yetiştirmeyi amaçlamıştır. Askeri okullardan farklı olarak halktan değil, seçkin ailelerin çocukları için açılan bu okulların bir diğer önemli amacı da Osmanlı taşrasında faaliyet gösteren misyoner okulları ile rekabet etmek olmuştur. Devletin merkezileşme politikası içerisinde önemli bir noktada bulunan mülki okullar, dönemin şartları itibarıyla Osmanlı'nın gelecekteki devlet

²⁸³ Napolyon'un ordu ile rejim ihraç etme amacı en çok Prusya'da etkili olmuştur. Özellikle bu bölgede federasyonların sayılarını azaltmak suretiyle merkezileşmeyi hızlandırması sonucunda ordu modernleşme programı takip ederek Modern Almanya'nın kurulmasının öncüsü olmuştur. Almanya'nın militarist modernleşmesi için Bkz. Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, s. 217-224.

²⁸⁴ Özellikle 19. yüzyılda uluslararası etkileşimin artması noktasında orduda ve okullarda eğitim veren yabancı hocalar büyük işlev görmüşlerdir. Batı'nın devlet eliyle takibi bu dönemdeki hocalar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde eğitimle başlayan etkileşim nesil anlamında modernleşmenin temelini oluşturmuştur. Osmanlı'da yabancı hocalar hakkında detaylı bilgi için Bkz. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 184-186.

²⁸⁵ Şam, Bağdat, Musul, Basra, Beyrut gibi vilayetlerde önemli sayıda askeri okullar inşa edilirken; 1950li yıllara kadar Ortadoğu'da etkin olan figürlerin büyük kısmının yetişmesini temin etmiştir. Bu dönemde yetişen neslin bölgedeki faaliyetleri için Bkz. Michael Provence, **Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**, Kronik Yayınları, İstanbul 2017, s. 54-55.

²⁸⁶ Ulus devletlerin kurumsallaşmasıyla değişen askerlik nizamı subayları ve subay eğitimini ön plana çıkararak özellikle Batı dışında modernleşmenin dinamizmini teşkil etmiştir. Bu durum, Batı dışında kurulan modern devletlerde ordunun önemini ve konumunu izah eden unsurlardandır. Modernleşme ve militarizm için Bkz. Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, s. 135-137.

adamlarını yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamda bu okulların açılması özellikle Osmanlı taşrasında önemli bir faaliyet olarak algılanmıştır.²⁸⁷

Mülkiye eğitimi ilk olarak 1859 yılında Mekteb-i Mülkiye-i Şahane başlamış; Galatasaray Lisesi olarak da bilinen Mekteb-i Sultani ile devam etmiştir. Müslüman elitlerin çocuklarına hitap eden bu okullar, değişen Osmanlı sisteminin insan ihtiyacını da böylece karşılamayı hedeflemiştir. Galatasaray Lisesi Fransızca eğitim vermesi hasebiyle Dışişlerine memur yetiştirirken; Mülkiye İç İşlerinin memur ihtiyacını karşılamıştır. Bu iki okul, Cumhuriyet döneminde de etkilerini devam ettirmişlerdir.²⁸⁸

İstanbul'da açılan Mekteb-i Sultaninin yanı sıra Şam, Beyrut ve Bağdat'ta yeni Sultaniler açılmıştır. Bölgede Vali olarak bulunan Mithat Paşa, eğitim konusu ve modernleşme üzerine bilhassa durmuştur. Bölgede Müslüman elitin misyoner okulları endişesini gidermek adına okullaşmayı hedefleyen Paşa, bu bölgelerde okullaşmanın öncüsü olmuştur.²⁸⁹ Mülkiye anlamında bir başka önemli okul, Tunus'ta Sadıki Koleji olarak kendisini göstermiştir. Ebu Diyaf tarafından açılan okul, Galatasaray Lisesine benzer bir surette kurulmuştur. Eğitim dili Fransızca olan Kolej, Osmanlı taşrasında Tunus'un geleceği adına önemli bir konumda bulunmuştur.

Batılı tarzda eğitim veren askeri ve mülki okul nesli, geleneksel idare sistemi ve kurumların ortadan kalkmasının ardından bölgede karar verici ve kurucu konumda bulunmuşlardır. Modernleşmenin tasfiyeci tutumundan etkilenen yeni nesil, bölgede kurulan elit siyasetinin ana figürleri olmuştur. İsim olarak örnek vermek gerekirse, 1908'den sonra Enver Paşa, Cemal Paşa, Talat Paşa idareyi ele alırken; bir başka askeri figür olan Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa da Osmanlı sonrası Türk Devletini kurmuşlardır. Öte yandan Irak'ta Başbakanlık yapan Nuri es-Said, Suriye'de önemli mevkide bulunan Şükrü el-Kuvvetli ve Müslüman düşünür Şekip Arslan gibi önemli isimler de bu okullardan mezun olan nesildendir.²⁹⁰

²⁸⁷ Provence, **Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**, s. 54-55.

²⁸⁸ Adnan Şişman, "Galatasaray Mekteb-i Sultanisi", **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.13, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 323-326.

²⁸⁹ Osmanlı Devleti gerçekleştirdiği idari reformlarla birlikte merkeziyeti sağlamaya çalışsa da dış faktörlere karşı mücadele edememiştir. Özellikle Osmanlı taşrasında açılan misyoner okullarına karşı Müslümanların önde gelenleri devletin okul açması için bölgede çaba göstermişlerdir. Mülkiye, seçkin ailelerden gelen çocuklarına hitap ederken, Harbiye daha çok taşralı çocukları kabul etmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Provence, **Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**, s. 66.

²⁹⁰ Modern okullar Osmanlı sonrası süreçte Batı'yı anlama adına en önemli kurumu olmuştur. Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkmasının ardından kurulan devletlerde görülen "elit eksikliği" bu okullardan mezun olan

2.2.1.2. Misyoner Okulları

Ortadoğu coğrafyası bütün misyoner mezhepler için ilgi odağı olmuştur. Bu durumun en büyük sebebi Kudüs ve Hz. İsa'nın hayatının geçtiği yerlerin bu bölgede yer almasıdır. Nitekim bölgede 17. yüzyıldan itibaren Katolik-Cizvit misyonerlerin faaliyetleri vardır. Katolikler bölgede dini faaliyetlerde bulunarak kilise ve okullaşma çalışmalarında bulunmuşlardır. Ancak 19. yüzyıl ile çok boyutlu canlanma yaşayan Batı, bu canlanma sonucunda yeni dini yorumlama ve motivasyon ile hareket etmiştir.²⁹¹ Bu anlamda misyonerlik faaliyetleri Osmanlı Devleti sınırlarında yer alan bölgelere canlılık ve değişim getirmiştir. Batı, kendi değerlerini göstermiş olduğu misyonerlik faaliyetleriyle bu bölgeye yayabilmiştir.

Bölgede faaliyet ve etki anlamında en etkili mezhep, İngiliz ve Amerikan mezhebi olan Protestanlık olmuştur. Nitekim İngiltere, siyasi nüfuzunu kullanarak Amerikan Protestanları gidilen bölgelerde himaye etmiştir.²⁹² Bölgede ilk olarak Hristiyanlığı bütün dinler arasında yayma amacıyla olan Protestanlar, süreç içerisinde bu faaliyeti Hristiyanlarla sınırlandırmışlardır. Protestanlar, Doğu Hristiyanlarının gerçek Hristiyanlığı anlamaları gerekliliğinden yola çıkarak bu bölgelerde faaliyette bulunmuşlardır. Bölgede inancı yaymak isteyen misyonerler, yeni metotlar denemek suretiyle bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır.²⁹³

Protestanlar Osmanlı topraklarında ilk faaliyetlerini 1820 yılında Beyrut'ta başlatmışlardır. Osmanlı'da misyonerlere karşı ilk tepkiyi Müslümanlar değil, Hristiyanlar

nesil tarafından doldurulmuştur. Bu dönemdeki Osmanlı neslini anlamak için Bkz. Provence, **Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**.

²⁹¹ Amerika'da dini muhafaza etme adına "*Second Great Awakening*" hareketi kurulur iken İngiltere'de İncil'i daha iyi anlama adına yeni hareketler meydana gelmiştir. Hristiyanlık özellikle 18. yüzyıldaki pozitivist anlayışa karşı yeni bir tepki göstermiş ve dini bir canlılık kendisini çok boyutlu olarak göstermiştir. Bu hareketlilikler, Batı dışındaki misyonerlik faaliyetlerini de etkilemiş ve bu anlamda yeni anlayışlar kendisini göstermiştir. Özellikle Amerikan misyonerliğinin Ortadoğu'daki ilk faaliyetlerini anlamak için Bkz. Mehmet Ali Doğan, "From New England into New Lands: The Beginning of a Long History", **American Missionaries and the Middle East: Foundational Encounters**, Ed. Mehmet Ali Doğan; Heather J. Sharkey, University of Utah Press, Salt Lake City 2011.

²⁹² Amerikan Misyonerlerin ilk gittikleri yerdeki meşruiyetleri ve hukuki durumları, İngiliz yetkili makamları tarafından yerine getirilmiştir. Nitekim Osmanlı Devletinde misyonerler için "*İngiliz mezhebine mensup*" ifadeleri kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nde misyonerlik faaliyetleri için Bkz. Şamil Mutlu, **Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları**, Gökkuşbu Yayinevi, İstanbul 2005.

²⁹³ Bu dönemde Hristiyan okulları ve misyoner faaliyetleri oldukça profesyonel ve sistemli bir şekilde faaliyet göstermişlerdir. Modern ilimlerin okullaşma yoluyla aktarıldığı bu süreçte sosyal bilimlerin yanı sıra tıp, eczacılık gibi bölümler de açılmıştır. İlk olarak Arapça başlayan eğitime İngilizce de eklenmiş ve bölge halkı böylece faaliyetlerin etkisini hissetmeye başlamıştır. Özellikle Beyrut Amerikan Koleji, Osmanlı coğrafyasında Robert Koleji'nin ardından en kaliteli eğitimi veren okul olarak ön plana çıkmıştır. Bu kolej hakkında ders programı ve faaliyetleri için Bkz. Şamil Mutlu, "Beyrut Vilayeti'nde Amerikan Misyoner Okulları ve Suriye Protestan Koleji", **Tarih Dergisi**, S. 46 (2007), s. 107-128.

göstermişlerdir.²⁹⁴ Bu anlamda misyonerler doğrudan dini faaliyetlerden ziyade halk ile kaynaşabilecek yeni vasıtalar aramışlardır. Bunların en önemlisi okullaşma olarak kendisini göstermiştir. Bölgede eğitim açığının farkına varan misyonerler, Hristiyanların çocuklarına Batılı tarzda eğitim vermek suretiyle misyonerlik faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Misyonerlerin okullaşma sürecinden en çok faydalananlar Osmanlı millet sistemindeki azınlıklar²⁹⁵ olmuştur. Kendi inanç ve cemaat sistemini muhafaza edebilen azınlıklar, misyoner okullarında okuyan nesiller ile birlikte yeni bir kimliğe sahip olabilmışlerdir. İzlenen Batılı eğitim müfredatı sonucunda milliyetçilik, ulusalcılık gibi dönemin önemli kavramları bölgedeki yerel nesle aktarılmıştır. Nitekim özellikle Amerikan misyonerler din üzerinden yaptıkları çalışmaların yanı sıra gazete, matbaa, tercüme gibi faaliyetlerde de bulunmuşlardır.²⁹⁶

Misyoner okullarında gerçekleştirilen eğitim sayesinde Batı'yı yakından anlama fırsatı bulan okul nesli, süreç içerisinde Arap kimliğini seküler bir tarzda ele almayı hedeflemiştir. Özellikle Hristiyan Araplardan gelen bu fikirler Arap ulusçuluğunun temelini oluşturmuştur. Nitekim bu doğrultuda ilk hareket 1875 yılında Arap ulusal hareketinin de başlangıcı olarak kabul edilebilecek gizli bir dernek ile kurulmuştur. Suriye Protestan Kolejinde eğitim gören beş genç tarafından kurulan bu gizli dernek Arap ulusal arayışının öncüsü olmuştur. Nitekim Nahda Hareketi olarak da isimlendirilen Arap Rönesans'ı, bu okullardan mezun olmuş kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁹⁷

²⁹⁴ Osmanlı coğrafyasında misyonerlere en büyük tepki Ortodoks Rumlardan gelmiştir. Misyonerleri bozguncu olarak tanımlayan Ortodoks din adamları, misyonerlik faaliyetlerinin durdurulması için devlete talepte bulunmuşlardır. Bu dönemde Rum Ortodoks Kilisesi ve misyonerler arasındaki ilişki için Bkz. Kemal Karpat, **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, İmge Yayınevi, İstanbul 2001, s. 58.

²⁹⁵ Osmanlı'nın geleneksel tarzda inşa ettiği sistem içerisinde dini örgütlenmeler ve cemaatler devlet otoritesi altında kendilerini muhafaza etme ve gelişme imkânı bulabilmışlerdir. Batılı devletlerin, Osmanlı üzerinde baskı kurmasının ardından düzenlenen azınlık haklarının ardından milliyetçilik ve uluslaşma sürecinin temelleri atılmıştır. Bkz. Karpat, **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, s. 65-69.

²⁹⁶ Dönemi ve okullaşmayı anlamak adına Amerikan misyonerliğini anlamda oldukça önemlidir. Nitekim klasik anlamdaki misyonerlikten farklı olarak dönüştürücü ve modernleştirici bir özelliği olan bu okullar "*gerçek Hristiyanlığı*" yayma adına Katolikleri Protestanlaştırmayı hedeflemiş ve yeni metotlar geliştirmişlerdir. Okul, hastane ve hayır kurumlarının açılması yerel halkı cezbetme adına atılan adımlardır. Bu adımlar, yeni bir nesil meydana getirmiştir. Dönemi anlamak için Bkz. George Antonious, **Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü**, Çev. Mehmet Akif Koç; Muhammed Karakuş, Selenge Yayınevi, İstanbul 2021, s. 35-54.

²⁹⁷ Arap dünyasında "*ulusçuluk*" olarak tabir edilen hareket bir anda ortaya çıkmamış, aşama aşama gelişmiştir. Modern anlamda Arap milliyetçiliğinin temelleri kültürel uyanış ile atılmıştır. Kültürel anlamda Arap milletini yeniden tanımlayan yeni nesil süreç içerisinde İslam'dan ve Osmanlı Devleti'nden bağımsız modern bir kimlik arayışı içerisinde olmuştur. Arap dili ve kültürünün keşfedilmesiyle birlikte yeni bir bilinç kazanan nesil, proto milliyetçilik olarak tanımlanan protest hareketlere girişmiştir. Fiili olarak Osmanlı'dan bağımsız Arap devletlerinin olması gerektiğini savunan bu nesil aynı zamanda modern Arap ulusçuluğunun da felsefi zeminini hazırlamıştır. Arap ulusçuluğu için Bkz. Mehmet Fahri Danış, "Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği", **Ortadoğu'yu Kuran İdeolojiler**, Ed. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020, s. 71-94.

Osmanlı idaresini Arap kimliğini engellediği sebebiyle itham eden Arap gençleri, Arap Dili ve Tarihini keşfetmek suretiyle yeni bir uyanış hareketi başlatmak istemişlerdir. Daha çok kültürel uyanış kapsamında değerlendirilecek bu hareketler, Arap kimliği etrafında örgütlenebilecek seküler bir tabaka meydana getirmiştir. Modern zihin dünyası Ortadoğu’da okullaşma vasıtasıyla azınlıklar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Arapların uzun zamandan beri mutlak hâkim oldukları devlet olmaması Arapları ırka dayalı milliyetçiliğe sevk etmiştir. Bu bağlamda Arap Milliyetçiliğinin Müslümanlık üstü yapılanması bu dönemde gerçekleşmiştir.²⁹⁸

2.2.2. İttihat Terakki Cemiyeti

İslam Dünyasında bağımsız ve müstakil bir devlet olan Osmanlı Devleti, geleneksel sistemini süreç içerisinde tasfiye ederek Batılı devletlerin sistemine uyum sağlama amacı içerisinde olmuştur. Geleneksel sistemleri Batılı tarzda yeniden şekillendiren Osmanlı bürokratlarının yerine Batı eğitilmiş ve Batı değerlerini yakından takip eden mektepli nesil 1908 yılında II. Meşrutiyeti ilan ederek Osmanlı Devleti için yeni bir süreci başlatmıştır. Padişaha bağlı saltanat sistemi yerine meşruti monarşinin kurulduğu bu süreç aynı zamanda modern devletin ilk adımlarının atıldığı dönem olmuştur.²⁹⁹

1889 yılında modern eğitim alan Tıbbiye ve Harbiye öğrencilerinin gizli bir şekilde örgütlenmeleriyle başlayan faaliyetler 1908 yılına geldiğinde Türk Tarihinde devrim olarak isimlendirilecek bir harekete dönüşmüştür.³⁰⁰ Kendilerini Jön Türk olarak isimlendiren yeni eğitilmiş gençler, dünyayı yakından takip etme fırsatı yakalamış ve değişimin kaçınılmaz olduğuna inanmışlardır. İmparatorluk sisteminin işlevsiz hale gelmesi ve Balkanlar’daki milletlerin ayrı devletlerini kurması siyasi anlamda Jön Türklerin en çok etkilendiği olayların

²⁹⁸ Modern anlatımda modern devlet ve milliyetçilik kavramları etrafında yeni bir anlatım inşa edilmiştir. Özellikle Fransız ihtilali değerlerinin tesiri altında kalan nesil, hareketini Arapların devletsiz olduğu noktasından tanzim etmiştir. Bkz. **Antonious, Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü**, s. 77-80.

²⁹⁹ I. Meşrutiyetin bürokrat-padişah güç dengesine karşın halkın ve meclisin belirleyici olarak ön plana çıktığı süreç olan 1908 Devrimi, demokrasi ve hürriyet anlamında Türk Siyasi Tarihinde birçok ilki bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda bu olay, I. Meşrutiyetin ardılı olmaktan ziyade cumhuriyetin öncüsü olacak mahiyette gerçekleşmiştir. II. Meşrutiyet kavramsallaştırması için Bkz. Aykut Kansu, **1908 Devrimi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 3-15.

³⁰⁰ İçerisinde mülkiye ve harbiyeden mezun olmuş nesil barındıran Jön Türkler, liberalizm, milliyetçilik gibi farklı farklı ideolojilere mensup üyeleriyle Meşrutiyeti ilan etmeye muvaffak olmuşlardır. Rejim muhalifliği farklı görüşteki insanların örgütlenmesinin temel kaynağı olmuştur. Devrimin hazırlanışı ve süreci için Bkz. Kansu, **1908 Devrimi**, s. 95-156.

başında gelmektedir. Devletin sistem anlamında yenilenmeye ihtiyacı olması ve Dünyanın gerisinde kalındığı fikri Jön Türkleri harekete geçiren unsurlardan olmuştur.³⁰¹

1908 yılında hürriyetin ilanı, ilk başlarda devlette ve insanlarda tazelenmeyi ve canlanmayı temin etmişse de süreç içerisinde devletin maruz kaldığı savaşlar durumu başka bir yöne sevk etmiştir. Örgütün üzerinde ittifak ettiği “*hürriyet fikri*” zaman içerisinde askeri bir oligarşiye dönüşürken; ilan edilen hürriyet ve açılan meclis bu kez askerlerin müdahalesiyle kapatılmıştır. Örgütün askeri kanadı idareyi ele alırken, devleti de kendi anlayışına göre tanzim etme amacı içerisinde olmuştur. Bu süreçte gerek Balkan Harpleri gerekse de I. Dünya Savaşı ile uğraşmak durumunda kalan iktidar, kurumsal olarak modernleşme hamlelerinden geri kalmamıştır.³⁰²

İttihat Terakki Cemiyeti’nin geleneksel saltanat anlayışından sadece sistemsel olarak değil aynı zamanda zihniyet olarak da büyük farkı vardır. Modern okullardaki Batılı tarzda eğitim ve Batılı devletlerle olan etkileşim sayesinde pozitivizm akımı bu yeni nesil arasında cazip bir hale gelmiştir. Bu örgütlenmenin kurucularının özellikle August Comte’un fikirlerine ilgi duyması sonucunda gelişen fikirler modern devlet fikrinin temelini oluşturmuştur.³⁰³ Nitekim Niyazi Berkes bu nesil için “*Dinden şeriatan, gelenekten, maneviyattan o denli çok söz edilen bir dönemde karanlık fikir ve inançlara isyan eden bir kuşak yetişiyordu. Bu kuşağın başlıca özelliği de inançları inkâr ve materyalizmdi*”³⁰⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu süreçte dine bakış ve Batı tarzı milliyetçilik bu zihin dünyasında olgunlaşmıştır. Batılı kavramların evrenselliğinden etkilenen Jön Türkler, yeni sistemde bu kavramları kullanmayı amaçlamışlardır.³⁰⁵

Jön Türkler, meşrutiyet yönetiminde her ne kadar tam anlamıyla modern devlet kurmayı gerçekleştirememişlerse de bu minvalde çalışmalar yapmışlardır. Özellikle uluslaşma ve yurttaş inşası bu sürecin modern devlet inşa etme anlamında en önemli özelliklerinden

³⁰¹ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 188-200.

³⁰² Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizm’e İhyadan İnşaya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 129-136.

³⁰³ Nitekim İttihat ve Terakki ismi dahi Fransızca “*Union et Progress*” kavramlarından mülhem oluşturulmuştur. İlerlemecilik fikri etrafında yeni bir zihin dünyası meydana gelmiştir. Pozitivist dünya görüşü, Avrupa merkezci medeniyet ve toplum anlayışına uyum noktasında temel unsur olarak kendisini göstermiştir. Bu süreçte pozitivizmin önemi ve Ahmet Rıza’nın fikirleri için Bkz. Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 218-220.

³⁰⁴ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 376.

³⁰⁵ Murtaza Korlaelçi, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 214-222.

olmuştur.³⁰⁶ Emperyal düzenin değişmesinin ardından modern devlet kurma amacında olan İttihatçılar, özellikle laik eğitimi³⁰⁷ ve askerliği zorunlu kılmak suretiyle modern devlet inşa hareketi içerisinde olmuşlardır. Rejim, laik eğitim müfredatının yanı sıra geleneksel bayramlara alternatif olarak milli bayram icat etmiş, bu faaliyetler ile yeni rejimin ana hatlarını belirlemiştir.³⁰⁸

Osmanlı Devletinin gerek merkezinde gerekse de taşrasında etkin olan en büyük siyaseti Türkçülük siyaseti olmuştur.³⁰⁹ Dünyada büyük devletlerin ulus devlet kurmasından etkilenen İttihatçılar, milliyet temelli yeni bir rejim kurmuşlardır. Osmanlı bünyesinde bulunan azınlık ve Arap coğrafyasının tepkiyle karşıladığı bu politika sonucunda imparatorluk bünyesinde ciddi kırılmalar meydana gelmiştir. Meşrutiyetin, Osmanlı'nın birçok bölgesinde son umut olarak görülmesinin ardından ortaya çıkan hayal kırıklığı bölgede yeni hareketleri meydana getirmiştir. Osmanlı eliyle yeni bir düzen arayışında olan Arap münevverler, bu süreçte en büyük hayal kırıklığına sahip kesim olmuştur. Bu bağlamda Modern Türk Milliyetçiliği ve Arap Milliyetçiliği dönemsel olarak aynı süreci takip etmiş denilebilir.³¹⁰

İttihat Terakki Cemiyeti'nin modern devlet tesis etme teşebbüslerinden bir diğeri de seküler kutsalın dini olana galip etme çabasıdır. Nitekim bu dönemde Fransız Devriminin “*adalet, eşitlik, kardeşlik*” sloganlarıyla hareket eden Jön Türkler, dini ayrıcalık ve tabakalaşmayı tasfiye etmek suretiyle homojen bir devlet kurmak istemişlerdir. Bu anlamda dini kurumların ellerinden özellikle eğitim gibi faaliyetler alınırken, dinsel otoritelerin de etki

³⁰⁶ İttihatçıların yurttaş ve ulus oluşturma çabaları yalnız Türk milliyetçiliğini değil aynı zamanda Arap milliyetçiliğinin de oluşmasını sağlamıştır. Özellikle meşrutiyetin getirdiği hürriyet ve bir arada yaşama fikri süreç içerisinde Türklerin merkezde olduğu bir düzenle neticelenmiştir. İttihat Terakki'nin bu tutumu özellikle Hilafet yanlısı Araplar tarafından hayal kırıklığıyla karşılanmış ve onları yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu bağlamda İttihat Terakki, modern devletin oluşumuna iki farklı sebeple sebep olmuştur denilebilir. İttihat döneminde Arap dünyasında gelişen siyasi düşünceler için Bkz. William Cleveland, **Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Satı el Husri**, Edebi Şeyler Yayınevi, İstanbul 2018.

³⁰⁷ Eğitim müfredatı temelde Osmanlı coğrafyası, Osmanlı tarihi gibi Osmanlı vatandaşlığı oluşturma amacındadır. Eğitimin amacı olarak “*Dinine bağlı, milliyetini tanıy eğitilmiş ve aydın bir vatansever*” nesiller yetiştirmek olarak tanımlanmıştır. Bu dönemde oluşturulmak istenen yurttaş profili için Bkz. Füsun Üstel, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 166-179.

³⁰⁸ Hürriyet Bayramı, Mektepliler Bayramı, Çocuklar Bayramı, İdman Bayramı gibi seküler ve milli içerikli kutlamalar rejimin oturması adına yürürlüğe konulmuştur. Bkz. Üstel, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, s. 168.

³⁰⁹ 1903 yılında Yusuf Akçura tarafından kaleme alınan üç tarz-ı siyaset eserinde Türk Siyasetinde üç farklı siyasi anlayışın ortaya çıktığı vurgulanırken; modern anlamda şekillenen siyasetin de ana hatları bu eserle ilk kez ele alınmıştır. Türkçülük fikri devlet ideolojisi olarak kendisini göstermiş ve bu süreçte modernleşmenin dinamiğini teşkil etmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Burak Çalışkan, “Bir Kurucu İdeoloji Olarak Türk Milliyetçiliği”, **Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler**, Ed. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020, s. 138-140.

³¹⁰ Karpat, **Ortadoğu’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, s.73-77.

alanının kısıtlanması hedeflenmiştir. Bu bağlamda devlet, kendi otoritesini anayasal zemin içerisinde inşa etmek suretiyle dini, sosyal bir varlık olarak görmüştür.³¹¹

II. Meşrutiyet ve sonrasında yapılan çalışmalar, İslam Dünyasında ilk modern devlet teşebbüsüdür. 1908 Devriminin ardından seçimin yapılması, meclisin açılması ve farklı ideolojilere ait siyasi partilerin kurulması tarihsel boyutta yeni bir süreç olarak ele alınabilir. Devlete yeni bir nizam verme peşinde olan İttihatçılar, kurumsallaşma bağlamında modern bir yol takip ederek cumhuriyet rejiminin de düşünsel temelini atmışlardır. Bu dönemde meydana gelen muğlak ideolojik anlayış ve kurumsallaşma aynı zamanda cumhuriyeti kuracak nesil için de ders niteliği taşımıştır. Nitekim bu dönemde modern devlet üzerine eser kaleme alan Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza gibi isimler cumhuriyet rejimine ilham kaynağı olmuşlardır.³¹²

2.3. Modern Devlet Modeli Olarak Türkiye Cumhuriyeti

Türkiye Cumhuriyeti, İslam Dünyasında modernleşmenin dinamiğini teşkil eden ve devlet geleneğine sahip olan Osmanlı Devleti'nin³¹³ mirasçısı olarak bölgede kurumsallaşmıştır. Osmanlı düzeninin tamamen dağılmasının ardından döneme uygun tarzda yapılanma içerisinde olan bölgede bu boşluk Türkiye'nin modelliğiyle doldurulmuştur. Nitekim devletleşme geleneği olmayan Arap coğrafyasında Osmanlı etkileri Türkiye Cumhuriyeti ile devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyetini bu süreçte oluşturan ve onu modern bir devlet olarak kurumsallaştıran güç ise Kemalizm olmuştur. Bu bağlamda Kemalizm ve Türkiye Cumhuriyeti kurumsallaşmasını birlikte gerçekleştirmiştir.

II. Dünya Savaşı'nın ardından bağımsızlık kazanan ve modern devlet kurma fırsatı yakalayan devletler, bu süreçte modern devlet kurmaya muvaffak olmuş ve Türkiye Cumhuriyetinden etkilenmişlerdir. Modern devletin unsurlarını otorite eliyle gerçekleştiren

³¹¹ İttihatçılar, idarede İslam'ın istihdamını sınırlandırmasına karşın önceki rejimin İttihad-ı İslam siyasetini devam ettirmiştir. Özellikle Kuzey Afrika ve Hindistan Müslümanları ile ilişkiler bunun en büyük kanıtıdır. Bu dönemde oluşan uluslararası güç dengesinde önemli bir unsur olan İslamiyet, İttihatçılar tarafından ciddiyle ele alınmıştır. İttihatçıların dış politikada din anlayışı için Bkz. Nevzat Artuç, **İttihat ve Terakki'nin İttihad-ı İslam Siyaseti Çerçevesinde İttihatçı-Senusi İlişkileri**, Bilgi Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2013.

³¹² Eric Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 157-162.

³¹³ Osmanlı Devleti, geçirmiş olduğu farklı dönemlerde kendisine has bir idari gelenek geliştirmiştir. Farklı anlayışları yeniden yorumlayarak yeni idari sistemler meydana getirebilen Osmanlı, Fatih Döneminden itibaren devletin çıkarının merkezde olduğu müstakil bir "kamu hukuku" anlayışını kurumsallaştırabilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti bu gelenek ve birikimden istifade ederek kurulabilmiştir. Bu durum, İslam Dünyası'nda Türkiye Cumhuriyetini devlet seviyesinde ön plana çıkaran en önemli unsurlardan birisi olmuştur. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne kamu hukukun dönüşümü için Bkz. Halil İnalcık, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021.

Kemalizm, gerek geleneğe gerekse dine karşı getirdiği yorumlar itibariyle İslam Dünyasında modern sürecin yönlendiricisi olmuştur. Nitekim Mısır'da Nasırizm, Tunus'ta Burgubaizm ve Ortadoğu'da Baas Partisi olarak isimlendirilen hareketler kurumsallaşmasını Kemalizm'den ilham alarak gerçekleştirmişlerdir. Seküler milliyetçiliği kurumsallaştıran devletler, Ortadoğu'da modern devletler sistemini böylelikle meydana getirmişlerdir.

Kemalizm yalnızca Arap coğrafyasında değil İran ve Afganistan'da da ilham kaynağı olmuştur. Özellikle ilk kurumsallaşma döneminde yeni yeni yapılan devletler, Osmanlı'nın mirasçısı olan Modern Türkiye ile yakın ilişki içerisinde olmuşlardır.³¹⁴ Bu bağlamda Kemalizm, Hilafete olan bağlılığı modern devlet suretinde yeniden yorumlamıştır. Emperyal düzende Hilafet merkezi konumda bulunan Osmanlı'nın konumunu bu süreçte modern devlet kuran Kemalizm devralmıştır. Nitekim değişen uluslararası sistemde yer almak için modern devlet kurma zarureti, bu süreçte Kemalizm'i ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Kemalizm kurmuş olduğu ulus devlet ile İslam Dünyasının yeni modeli olarak dikkate alınmıştır.³¹⁵

2.3.1. Kemalizm ve Dünya Düzeni

Kemalizm olarak kurumsallaşan inşa hareketi Birinci Dünya Savaşının ardından kendisine alan bulmuştur. Birinci Dünya Savaşının ardından büyük yıkıma maruz kalan devletler, bu süreçte yeni yapılanmaya gitmek durumunda kalmıştır. Geleneksel sistemlerin yerine ideolojilerin yetiştirdiği nesil, bu dönemde yeni sistemi inşa etmiştir. Bu bağlamda Rusya'da sosyalist ideoloji, İtalya'da Faşizm yeni süreci yönlendirirken Türkiye'de ise askeri kimliğe sahip devlet adamları yeni devletin kuruculuğunu üstlenmişlerdir.³¹⁶

Dünya Savaşı süreci ve sonrası 19. yüzyıl kazanımı olan liberalleşme ve anayasallaşmaya darbe vururken totaliter yönetimleri güçlendirmiştir. Örneğin Rusya, İran ve Türkiye'de anayasallaşma adına atılan adımlar akamete uğramış; bu sürecin ardından köklü ve radikal değişim yapan otoriter yönetimler vazife başına geçmişlerdir. Bu anlamda Dünya Savaşı öncesinde Batı dışında özgürlükçü hareketler yerine yerel ve baskıcı ideolojik yapılanmalar meydana gelmiştir. Kıta Avrupa'sında sosyalizmin yerelde ve Sovyetler

³¹⁴ İki dünya savaşı arasındaki Kemalist modellemesi için Bkz. Amit Bein, **International Relations in the Interwar Period**, Cambridge University Press, New York 2017, s. 62-82.

³¹⁵ Dünya savaşının ardından meydana gelen ideolojik ve sistemsel boşluk özellikle Batı dışında çok boyutlu bir inşa hareketini gerekli kılmıştır. Modern anlamda çağa uygun meydana gelen bu hareket, farklı kültür ve gelenek dönüşümleri sonucunda meydana gelmiştir. Kemalizm'in ulus aşırı yapısı için Bkz. Nathalie Clayer; Fabio Giomi; Emmanuel Szurek, **Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Ulus aşırı Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul 2022, s. 21-52.

³¹⁶ Stefan Plaggenborg, **Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya**, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, s. 107-112.

aracılığıyla devletler sisteminde güçlenmesinin sonucu olarak ise milliyetçilik akımları yükselmiş ve kıtada karşılık bulmuştur.³¹⁷

Birinci Dünya Savaşının ardından Batı dışı modernleşme devletleşirken yeni uluslararası sistem ortaya çıkmıştır. Bu sistemde sömürgeci devletler, bulundukları yerleri terk ederken yeni yerel güçler ortaya çıkmıştır. Batılı devletlerin bıraktığı boşlukta “*milliyetçilik ve sosyalizm*” akımları en çok rağbet gören akımlar olmuştur. Bu bağlamda Batı dışı modernleşme Batı’nın ideolojik sistemleri içerisinde Batı’ya karşı gerçekleşmiştir. Birinci Dünya Savaşının ardından gerçekleşen bu süreçte Sovyetler Birliği gerek Avrupa gerekse de Dünyanın farklı bölgelerinde Batılı devletler sistemine alternatif ve denge unsuru olmuştur.³¹⁸

Avrupa’da geleneksel devlet sistemlerinin tasfiyesinin ardından meydana gelen inşa hareketleri “*kişi kültürüyle*” gerçekleşmiştir. Modernite değerlerine dayanan bu yeni yapılanmalar, kurucuların zihin dünyasına göre şekillenmişlerdir. Örneğin Batı dışında ideolojik bir surette kurumsallaşan devletler, Lenin ve Mussolini gibi liderlerin şahsı etrafında yapılmışlardır. Bu dönemde yerel unsurların din yerine ideolojik unsurlarla yorumlanması sonucunda meydana gelen yapılanmalar kendilerine has bir özelliğe sahiptir.³¹⁹

2.3.2. Kemalizm’in Kurumsallaşması

Kemalizm tanımlanması ve tasnifi kolay olmayan bir yapılanmadır. İdeolojilerin hâkim olduğu çağda kurumsallaşmasına karşın tam olarak ideoloji tanımlamasına girmeyen Kemalizm, dönemin şartlarına göre pragmatik politikalar sonucunda oluşmuştur.³²⁰ Nitekim Osmanlı sonrası dönemde uluslararası şartlar göz önüne alındığında bu tanım daha iyi anlaşılabilir.³²¹ Kemalizm’i İttihat Terakki’nin devamı olarak tanımlamak Kemalizm’in tam olarak anlaşılmasına mani olmaktadır zira İttihat Terakki, var olan devleti koruma ya da ihya

³¹⁷ Plaggenborg, **Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya**, s. 30.

³¹⁸ Batı’nın gerçekleştirdiği tahrip ve sömürgeci siyaset, Batı’ya yalnızca siyaset olarak değil sistemsel olarak da bir tepkinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda yeni milliyetçi ve totaliter hareketler yereli temsil eden unsurlar olmuştur. Bu dönemin zihin dünyasını anlamak için Bkz. Eric Hobsbawm, **Aşırılıklar Çağı**, Everest Yayınları, İstanbul 2020, s. 73-112.

³¹⁹ Plaggenborg, **Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya**, s. 33.

³²⁰ Clayer; Giomi, Szurek, **Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Ulus aşırı Siyaset**, s. 44.

³²¹ Milli mücadele döneminden itibaren kuruluş aşamasında uluslararası şartlarda Sovyetlerle geliştirilen ilişkiler, Batılı devletlere karşı savaşılmaması fakat aynı zamanda Batı medeniyetine göre kurumsallaşmanın görülmesi bu tanımlamanın temel sebebini teşkil etmiştir. Cumhuriyetin kurucu elitleri, dönemin şartları ve hâkim cereyanlarına göre bir kurumsallaşma düşünmüşlerdir. Bkz. Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, s. 200-202.

etme amacıyla iken Kemalizm baştan yeni bir devlet kurma ve inşa hareketi yapmak durumunda kalmıştır.³²²

Kemalizm kavramı ilk olarak Fransızlar tarafından Anadolu Hareketini tanımlamak için kullanılmıştır.³²³ Geleneksel idare sistemi ve askerler arasında başlayan güç mücadelesi Birinci Dünya Savaşının ardından İstanbul ve Ankara Hükümeti olarak iki ayrı otoriteyi netice vermiştir. Anadolu’da görülen Yunan işgaline karşı savaşan Ankara Hükümeti, başarılı bir sınav vererek bu savaşlardan galip ayrılmıştır. Bu sürecin sonunda Mustafa Kemal’in liderliğinde örgütlenen Ankara Hükümeti içeride ve uluslararası alanda tanınarak yeni süreçte devlet kurma hakkını elde etmiştir. Harbiye’den mezun subayların önderliğinde başlayan yeni devlet kurma girişimleri, bu subayların zihin dünyasına göre gerçekleşmiştir.³²⁴

1923 yılında Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte modern devletin ilk adımları atılırken emperyal dünya düzenine ait olan saltanat kaldırılmıştır. Yüzyıllarca Osmanlı Devletine başkentlik yapmış İstanbul yerine yeni devletin başkenti Anadolu Hareketinin merkezi olan Ankara olarak kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda yeni yönetici elit, eskiye ait olanı tamamen tasfiye etmek suretiyle dünya ile uyumlu bir modern sistem inşası içerisinde olmuştur. Fransız İhtilalinde olduğu gibi Ancien Régime icat etme amacıyla olan yeni yöneticiler, yeni rejimi bu karşıtlık üzerinden inşa etmişlerdir.³²⁵

1920lerde gelinen noktada ellerinde yönetim anlamında hiçbir miras kalmayan yöneticiler, yeni gelişen uluslararası sisteme uyum sağlama adına Avrupa merkezli inşa hareketinde bulunmak durumunda kalmışlardır. Özellikle Fransız İhtilali ve medeniyet değerlerini uyarlamak durumunda kalan yeni yönetici elit, bu uyarlamayı otoriter bir tarzda gerçekleştirmek durumunda kalmıştır.³²⁶ Bu anlamda kendisine ait tarihselliği olan Türk

³²² Kemalizm, Türk modernleşmesinin birikiminden istifade etmesinin yanı sıra dönemin şartlarına uygun bir şekilde kurumsallaşmıştır. Sistemsel olarak ilhamını tamamen Batı’dan alan Kemalizm, kendisine mahsus bir yorumlama ile kendisini göstermiştir. Bu süreçte Batı dışında yapılan inşa hareketlerinin karşılaştırılmalı incelenmesi için Bkz. Plaggenborg, **Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya.**

³²³ Eric-Jan Zürcher, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 49.

³²⁴ Feroz Ahmad, **İttihatçılıktan Kemalizm’e**, Kaynak Yayınları, İstanbul 2019, s. 159-164.

³²⁵ Türkiye Cumhuriyeti, yeni rejimi inşa ederken sistem bağlamında saltanat karşıtlığı üzerinden rejim inşa etmiştir. Yeni kurulan rejimde uluslaşmaktan, çağdaşlığa kadar bütün geri kalmışlığın suçu Osmanlı dönemine atılmıştır. Bu bağlamda ulus inşasının bir gereği olan “öteki” tarihten bulunmuş ve rejim bu öteki üzerinden inşa edilmiştir. Bkz. Hamit Bozarslan, **Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 282-285.

³²⁶ Türkiye Cumhuriyeti gerek zihinsel anlamda gerekse de sayı anlamında dar bir kadro tarafından kurulmuştur.. Zürcher, bu dönem için “İstisnasız hepsi 1875-1885 arası doğmuş iki yüz kadar insanın işidir” sözlerini kullanmıştır. Bkz. Eric-Jan Zürcher, **Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-**

modernleşmesi bu süreçte Mustafa Kemal'in zihin dünyasına göre şekillenmiştir.³²⁷ Nitekim modern dünyayı anlayacak yetişmiş insan kaynağı eksikliği ve geleneğin modern zihin tarafından tasfiyesi yeni eliti bu anlamda rakipsiz bırakmıştır. Bu dönemde aydınlanma düşüncesi içerisinde geleneğin tasfiye edilmesiyle birlikte yeni kutsallar icat edilmiş; yeni rejim bu kutsallar çerçevesinde inşa edilmiştir.³²⁸

Mustafa Kemal'in yeni kurduğu rejimi tanımlanırken üçüncü yol kavramı kullanılmıştır. Nitekim Mustafa Kemal de bu bağlamda *"Ne Şarka ne Garba ehemmiyet vermeksizin yalnız kendi mevcudiyetimize istinat olunabilir mi suali de hatıra geliyor. Doğrusunu söylemek lazım gelirse bu dakikada emniyete şayan olan siyaset yalnız kendi mevcudiyetimize istinat etmektir"*³²⁹ diyerek kafasındaki özgün modeli ortaya koymuştur. Kemalizm, kurumsallaşması ve dünyaya getirdiği yorum hasebiyle belirli bir tarihselliği olan Türk modernleşmesini özgün bir modern devlet kurmak suretiyle çağa göre yeniden yorumlamıştır. Bu konumu itibarıyla Kemalizm, II. Dünya Savaşından sonra Asya ülkelerinde ve özellikle Müslüman Dünyada incelenmiştir.³³⁰

Kemalizm'in yeni inşa ettiği devletin kurucu partisi Cumhuriyet Halk Fırkasıdır. Anadolu ve Rumeli Müdafaa Hukuk Cemiyeti'nin devamı olan parti, yapılan yeniliklerin ve kurumsallaşmanın merkezinde yer almıştır. Devletin ve bürokrasinin tam anlamıyla oluşmadığı dönemde devlet parti yapılanması üzerinden idare edilmiştir. Modern devletin gereği olarak kurulan meclis ve yasama faaliyetleri tek partinin denetimi altında gerçekleşmiştir.³³¹ Bu anlamda CHF, bir partinin ötesinde yeni kurulan devletin felsefesini temsil eden bürokratik bir yapı olarak tanımlanabilir. Nitekim özellikle 1931'den sonra

1928), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 51-52. Ayrıca bu dönemdeki devlet adamlarının doğum tarihleri hakkında yapılan ayrıntılı çalışma için Bkz. Provence, **Son Osmanlı Kuşağı**, s. 22-24.

³²⁷ Cumhuriyetin ilanı ile birlikte başlayan yenileşme süreci, Fransız İhtilalinden farklı olarak kolektif bir irade eksikliğiyle gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda bu dönemde yapılan yenilikler Atatürk'ün şahsı ile birlikte tanımlanmıştır. Örneğin Atatürk Devrimleri, Atatürk İlkeleri, Atatürk Türkiye'si gibi. Bu anlamda bu devrimlerin Sultani bir yapısı olduğu da iddia edilmiştir. Bu dönemdeki kurumsallaşma için Bkz. Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s. 347-352.

³²⁸ Mete Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 41-52.

³²⁹ Ali Kazancıgil, "Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 240.

³³⁰ Ali Kazancıgil, "Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm", s. 242-246.

³³¹ Yeni İnsan oluşturma amacı güden rejim bunu parti üzerinden gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet Halk Fırkası ilk andan itibaren klasik parti anlayışından farklı olarak dönüştürücü özelliği olan devlet partisi olarak kurumsallaşmıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın örgütlenme ve ideolojik anlayışı için Bkz. Ayşe Güneş Ayata, **CHP: Örgüt ve İdeoloji**, Gündoğan Yayınevi, Ankara 1992.

sistemleşen devletin halkı dönüştürücü ve eğitici işlevi parti üzerinden gerçekleşirken,³³² taşra ile merkez ilişkileri partinin açtığı yeni kurumlar üzerinden sağlanmıştır. Bir anlamda devlet, kendisini vatandaşa parti üzerinden tanıtmıştır. Cumhuriyet ile birlikte kurulan parti, cumhuriyet için kullanılan “*bürokratik muhafazakârlık*” kavramının da temel esin kaynağı olmuştur.³³³

Batılı surette gerçekleşen devlet inşası, Batı’da seküler din ya da siyasi din kavramlarıyla gerçekleşmiştir. Kilisenin sistemine karşı akıl ve bilimin kutsallaşmasının tezahürü olarak ortaya çıkan pozitivizm akımı evrensel bir kutsal olarak dönemin zihin dünyasında önemli bir konumda bulunmuştur. Yeni insan ve yeni toplum oluşturma amacıyla olan Avrupalı Aydınlar, seküler kurumlar inşa ederek yeni bir “seküler din” meydana getirmişlerdir. Batı’da aydınlanma, sekülerleşme olarak devam eden süreç seküleştirici otoritelerle devam etmiştir. Batının dönüşümünden çıkan bu süreç Batı dışına ithal edilmiştir. Bu süreçte dini tasfiye ederek ilerleme amacıyla olan cumhuriyet elitleri, dinin yerine pozitivist anlayışı kendi tarihsellikleri içerisinde yorumlamışlardır. Özellikle August Comte’un “*Aydınlanmacı Hükümet*” kavramından etkilenen yöneticiler, bu anlayışı devlet programı yapmışlardır. Modernleşmeyi dinden ve gelenekten uzaklaşmak olarak yorumlayan yeni rejim sahipleri, dini olan hissiyatı sekülerleştirerek kutsiyet nakli gerçekleştirmek istemişlerdir.³³⁴

2.3.3. Kemalizm ve İslamiyet

Modern devletin en önemli unsurlarından olan devletin mutlak egemenliği ve başka bir otoriteye hayat hakkı vermemesi kendisini en çok İslamiyet ile olan ilişkilerde göstermiştir. Osmanlı’nın son döneminde başlayan modernleşme hareketleriyle kamuda hayat sahası daralan İslamiyet, cumhuriyet ile birlikte etkisi daha da azalmıştır. Modernitenin en önemli unsurlarından olan geleneğin tasfiye edilmesi anlayışı, yeni süreçte İslamiyet’i ve

³³² 1931 parti kurultayında alınan kararlar ile devlet yeni programını ilân etmiştir. Bu anlayış ile CHF’nin hedeflediği yurttaş profili için somut adımlar atılmıştır. 1931’den sonra taşra ile başlayan yeni ilişkiler ve oluşturmak istenen yurttaş profili için Bkz. Bozarslan, **Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze**, s. 288-293. Ayrıca değişen anlayışın halka yayılması ve etkin bir şekilde anlaşılması için kamusal alan ile sivil alanın bulunduğu bir kurum olan “*halk evleri*” açılmıştır. Kemalizm’in halka açılmasında ve ulaşmasında önemli bir işlevi olan halk evleri, özellikle sanat ve kültür anlamında yeni bir nesil için çaba göstermiştir. Bu bağlamda CHF, taşrada kendi anlayışını hâkim kılmak istemiş; zihniyetini bu kurum aracılığıyla halka aktarmayı hedeflemiştir. Bu dönemdeki halk evlerinin işlevi için Bkz. Neşe Yeşilkaya, “Halkevleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 113-118.

³³³ Şerif Mardin’e ait olan bürokratik muhafazakârlık kavramı, cumhuriyet elitlerinin kurduğu rejimi tanımlamak adına kullanılmıştır. Zihin olarak azınlıkta olan yeni rejimin devlet adamları, rejimin nüfuzunu artırma ve rejimi koruma adına muhafazakâr bir böyle bir yol seçmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 142.

³³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, s. 117.

İslami olanı da içerisine dâhil etmiştir. Bu bağlamda Kemalizm yalnızca sistemselsel olarak değil aynı zamanda zihniyet olarak da yeni bir süreç başlatmıştır. Bu bağlamda devlet, çoğunluğu Müslüman olan halka ilk kez tatbik edilecek uygulamalar getirmiştir.³³⁵

Batı’da ulus devletin en önemli şartlarından olan yerel kiliseye sahip olmak ya da devlet otoritesine ait dini kurumlar inşa etme anlayışı cumhuriyet rejiminde de kendisini göstermiştir. Bu anlamda devletin anlayışına göre İslami anlayış inşa edilmeye çalışılmıştır.³³⁶ Nitekim bu anlayışı kurumsallaştırmak adına cumhuriyetin ilanının hemen ardından Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak din, devletin denetimine tabi tutulmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet rejiminde doğrudan dini tasfiyeden ziyade dinin devlet tarafından sınırlaması ve düzenlenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda yeni inşa edilen sistem içerisinde İslamiyet’in yerinin mabetler ve vicdanlar olması amaçlanmıştır. Yeni rejimin ana hatları İslamiyet’ten boşalan alanı doldurmak üzerine şekillenmiştir.³³⁷

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte modern devlet oluşumuna giren Yeni Türkiye, gerek homojen toplum kurmak gerekse de modern dünyaya uyum sağlama adına İslami olan kanunları tamamen tasfiye ederek yerine Batıdan kanunları iktibas etmiştir. 1926 yılında “*çeviri kanunları*”³³⁸ dini olan kanunlar yerine uygulamaya koyan yeni rejim, böylelikle köklü bir medeniyet ve zihniyet değişimi amaçlamıştır. Bu anlamda 1928 yılında “*Devletin dini İslam’dır*” maddesinin anayasadan çıkarılması, rejimin dine yaklaşımının somut örneği olarak kabul edilmiştir. İslamiyet’in Batı Medeniyeti ile uyuşmayan yönlerinin reddedildiği bu süreçte rejim, İslamiyet’i de kendi çıkarına uygun olacak bir şekilde istihdam etmiştir.³³⁹

³³⁵ Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, s. 123.

³³⁶ “*Milli Din*” inşa etmek olarak da bilinen süreç uluslaşmanın en önemli aşamalarından biri olarak görülmüştür. Dönemin devlet adamlarını oldukça meşgul eden dinin konumlanması noktasında genel kanı, pozitivist anlayışa göre dinin konumlanması olmuştur. Bu noktada dönemin devlet adamı için kaleme alınan çalışma Bkz. Cumhur Arslan, “Halil Nimetullah Öztürk”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 200-204.

³³⁷ İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2019, s. 59-67.

³³⁸ Mete Tunçay, bu dönemde iktibas edilen kanunlar için “çeviri yasalarla hukuk devrimi” tabirini kullanmıştır. Devrimlerin niteliği için Bkz. Mete Tunçay, “İkna Yerine Tecebbür”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 92.

³³⁹ Devrimin ideolojisi ve faaliyetleri bu çalışmanın temel konusu olmadığından sınırlı bir şekilde ele alınmaktadır. Kemalizm, İslamiyet’i doğrudan hedef almaktan ziyade onu milliyet ve ulus kavramları altında istihdam etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kemalist Devrim, kendisini merkezde ve milat olarak kabul etmiş; kendisinden önceki anlayış ve kuruluşları “geri” olarak kabul etmiştir. Kemalizm’in din anlayışı da bu bağlamda kabul edilmelidir. Kemalizm’in modernleşme anlayışı için Bkz. Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 120-124.

Kemalizm kurumsallaşmasını milliyet ve medeniyet temelli gerçekleştirdiğinden yenilikleri de bu zihin dünyası üzerine inşa etmiştir.³⁴⁰ Bu bağlamda İslami şiarın tasfiyesi de bu noktada önemli bir konumda bulunmuştur. Nitekim İslami olanı temsil eden kılık kıyafetten yazıya kadar her bir unsur bu süreçte Batılı bir şekilde ele alınarak tasfiyeye maruz kalmıştır. Modernitenin Hristiyanlık ile münasebetinin devlet eliyle İslamiyet'e yapılması ve İslami olanın modern devlete tabi olmak durumunda olması dolayısıyla bu dönemde dine karşı kökten ve radikal değişiklikler yapılmıştır.³⁴¹

Kemalizm rejimi sahipleri kendileri asla din karşıtı ya da din düşmanı olarak tanımlanmamışlardır. Onlar tahrif olan İslamiyet'in yerine daha sade ve saf bir İslamiyet vaadinde bulunmuşlardır. Bu konuda İsmet İnönü *"Yaptığımız işi dine münafî görmek yapılan işi görmemektir. Biz şu kanaatteyiz ki yapılan işin dinsizlikle hiçbir münasebeti yoktur. Bu sistemde muvaffak olalım, on sene azimle, muvaffakiyetle tuttuğumuz bu yolda yürüyalım. On sene sonra bütün dünya ve şimdi bize muarız olanlar yahut tuttuğumuz yoldan din namına endişe edenler göreceklere ki Müslümanlığın en temiz, en saf, en hakiki şekli bizde tecelli etmiştir"*³⁴² ifadelerini kullanmıştır.

2.3.3.1. Diyanetin Kurulması

Batı'da modernleşmenin ve uluslaşmanın temel şartlarından birisi de ulusa ya da yerel otoriteye bağlı kilisenin varlığıdır. Kilisenin merkezi rolünün sonlandırılmasının ardından krallara bağlı yerel kiliseler meydana gelmiştir. Özellikle Fransız İhtilali'nin ardından din, ulusu kuvvetlendiren veya ulusun maslahatı için istihdam edilen bir unsur olarak görülmüştür. Seküler olanın ya da akli ve bilimsel olanın makbul sayıldığı bu süreçte din ancak sosyolojik bir unsur olarak dikkate alınmıştır. Bu bağlamda ilhamını Fransız Devriminden alan

³⁴⁰ İslam Dünyasına model olabilme istidadı içerisinde olan Kemalizm'in en temel tanımı *"medeniyet ve milliyet"* temelli olarak yapılabilir. O güne dek, yabancı olan kavramlar, Kemalizm kurumsallaşması içerisinde medeniyet ve milliyet söylemleriyle meşrulaştırılmıştır. Devletin yeni kimliğinde bu kavramlar İslamiyet'in ikamesi olarak kendisini göstermiştir. Bu dönemde seküler kurumsallaşma için Bkz. Onur Atalay, **Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 53-60.

³⁴¹ Modern ulus devletin tam egemenliğinin sağlanması ancak Batı'nın model alınabilmesiyle mümkün olmuştur. Müslüman zihin dünyası için ilk olan bu durum dine karşı cüretkâr adımların atılmasını gerekli kılmıştır. Bu anlamda yazıdan, kılık kıyafete geleneksel kurumların tasfiyesinden yeni kurumsallaşmaya kadar bütün yenilikler, İslami mirasa karşı gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde din, Batı'da Hristiyanlık ve kilisenin maruz kaldığı ithama maruz kalarak mutlak suretiyle ötekileştirilmiştir. Bkz. Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, s. 82-92.

³⁴² Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, s. 15.

Kemalizm de yapılanmasını bu minvalde gerçekleştirerek devlet denetiminde bir kurum tesis etmiştir.³⁴³

Diyanet, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti olarak isimlendirilen kurumun yerine kurulmuştur. Bu anlamda diyanet, sıfırdan kurulan bir kurum olmamakla birlikte yorum anlamında yeni rejimin anlayışı doğrultusunda kurumsallaşmıştır. Yeni kurulan modern devletin dini denetlemesinin yanı sıra oluşturmak istenen modern toplumun din anlayışını düzenleyen Diyanet, cumhuriyet rejiminin üzerinde ciddi çalışmalar yaptığı kurum olmuştur. Nitekim rejimin modernleşme ve Batılılaşma çabaları içerisinde İslamiyet’in de bu politikaları destekleyici yönlerinin keşfedilmesi amaçlanmıştır.³⁴⁴ Bu bağlamda dönemin karar alıcı isimlerinden olan Ahmet Hamdi Başar “Bizde dini cemiyetin dışına atmak değil bilakis inkılabın emrine vererek yaşatmak lazımdır. Camileri yıkıp, terk edip yerine halkevleri yapmak suretiyle hedefimize varamayız. Her zaman camide toplanan halka oradan sesimizi duyurmak; oraları modern halkevleri haline koymak; din sınıfını ortadan kaldırmak, herkesi din ve dünya namına konuşturmak mümkündür. İslamlık bu bakımdan en modern, en ileri bir dindir”³⁴⁵ sözlerini sarf etmiştir. Bu bağlamda devlete ait olan “milli din” inşa etme noktasında olan diyanet, cumhuriyet elitlerinin dikkate aldığı bir kurum olmuştur.

Cumhuriyetin inşa ettiği diyanet, Fransız ihtilaline göre tanzim edilmişse de gerek yapılanma gerekse anlayış anlamında ciddi farklılıklar vardır. Nitekim Katolik yorumuyla şekillenen Fransız ulus anlayışında kurumsallığı olan kilise dolayısıyla din, otoritede konumlanabilmiştir. Bu dönemde din adamları, devlet memurluğu statüsünde istihdam edilirken, din bir anlamda yeniden tanımlanmıştır. Fransa’da kilisenin kurumsal ve zihin anlamında alternatifinin olması ve devletleşme kabiliyetine karşın Türkiye’deki rejimde bu eksiklik görülmüştür. Bu anlamda yeni rejim gelenek olarak din ile devleti ayırmayan Sünni İslam ile ittifak halinde olmuştur. Bu bağlamda kurulmak istenen milli birlik, aynı zamanda dini özelliği olan bir yapı olarak kurumsallaşmak durumunda kalmıştır.³⁴⁶

³⁴³ Toktamış Ateş, “Kemalizm ve Özgünlüğü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 319-322.

³⁴⁴ Şer’iye ve Evkaf Nezareti’nin kaldırılış sürecinden diyanetin kuruluş süreci için Bkz. Ali Akyıldız, “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. 39, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 7-8.

³⁴⁵ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, s. 59.

³⁴⁶ İlk kez tatbik sahası bulan Kemalizm, Hristiyanlıktan farklı olarak Sünni İslam’ın siyaset anlayışından istifade etmiştir. Batı’da gelişen sisteme karşın özgün bir şekilde kurumsallaşan rejim, kendisine has bir din anlayışı meydana getirmiştir. Kemalizm’in kendisine özgü kurumsallaşması için Bkz. Ahmet İnsel, “Giriş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 22.

Kemalizm kamusal alandan dini dışlamasının yanı sıra “*Gerçek İslam’ı kendisinin temsil ettiği*” iddiasında da bulunmuştur. Devletin inşa ettiği İslam’dan başkasını irtica olarak tasnif eden rejim, bu süreçte yeni bir İslam inşa etme gayretinde olmuştur. Yeni kurulan rejimde ulus inşasına ve hissiyatına hizmet etmesi öngörülen İslamiyet’te ciddi değişiklikler yapılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda “*Türkçe ezan ve kamet*” devlet eliyle gerçekleştirilerek dinin devlet politikalarında istihdamı sağlanmıştır.³⁴⁷ Türkçe ezanın fetvasını veren Rıfat Börekçi bu konuda “*Şer ’an memnu olmayan böyle Türkçe ezan ve kamet hakkında bazı müftüler tarafından tereddüde meydan verildiği anlaşılmıştır. Binaenaleyh bu tamimin vusulünü müteakip umum ilmiye memurları, imam ve hatiplere kati tebligat icrası ile en ufak bir muhalefet irtikâp edeceklerini katî ve şedit mücazata maruz kalacakları tamimen beyan olur efendim*”³⁴⁸ sözleriyle Türkçe ezanın kanuni olduğu ve uymayanların cezalandıracağını bildirerek Diyanetin bu dönemdeki işlevi konusunda malumat vermektedir.

2.3.3.2. Hilafetin Kaldırılması

Türkiye Cumhuriyeti’nin otoritesini kurma adına aldığı en radikal kararlardan birisi Hilafeti kaldırmak olmuştur. Batılı bir modern devlet kurma amacıyla olan yeni yöneticiler, dini bir özelliği olan Hilafetin yerine ulus devlet kurmuşlardır. Batılı modern devlet sisteminde kurumsallaşan devlet, emperyal sistemde dış politikada kullanılan Hilafet siyasetini terk etmiş; modern uluslararası sisteme uygun bir şekilde yeni bir dış politika takip etmiştir. Cumhuriyetin geleneği tasfiye etmek suretiyle ikiliği devlet idaresinde ikiliği ortadan kaldırmak istemesi Hilafetin ilgasını gerektirmiştir. Bu bağlamda Kemalizm, dini olan otorite ile arasına bu şekilde mesafe koyarak kendi anlayışı inşa etme yoluna gitmiştir.

1870lerden itibaren İslam beldeleriyle olan ilişkilerde istihdam edilen Hilafet, bu süreçte miadını doldurmuş bir makam olarak kabul edilmiştir. Nitekim Mustafa Kemal Hilafet ile ilgili bir konuşmasında “*Dünya yüzünde müstakil ve yeni bir Türkiye devleti vardır. Ve devleti kuran milletin bir Türkiye Büyük Millet Meclisi vardır. Milletin, memleketin, yegâne hakiki mümessili bu meclistir. Türkiye devletinin reisi de vardır. Bu şekil şer’i dir. İlmidir. Bilhassa istiklal-i devleti en iyi muhafaza edecek bir şekildir. Ve bilhassa hâkimiyet-i milliyeyi tecessüm ettirebilecek bir şekildir. Türkiye devleti başka bir makam tanımaz ve hadd-ı zatında*

³⁴⁷ Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, s. 114.

³⁴⁸ Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, s. 68.

başka bir makam yoktur. Yani makam-ı Hilafetin vaz'iyet ve mahiyet-i resmiyesi yoktur"³⁴⁹
İfadelerini kullanmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni süreçte kurmaya çalıştığı modern devlet, dini olanı ve dini kurumları kendi hizmetinde olacak şekilde tasarlamıştır. Kurulan yeni rejimde ikiliğe sebep olacak hiçbir otoriteye izin verilmemiş; otorite yalnızca mecliste toplanmıştır. Bu bağlamda meclis esasında saltanatın yerini almasından Hilafet makamının da temsilcisi olmuştur.³⁵⁰ Nitekim Mustafa Kemal bu konu için *"Şimdi efendiler, makamı hilafet mahfuz olarak onun yanında hâkimiyet ve saltanatı millîye makamı ki Türkiye Büyük Millet Meclisidir, elbette yan yana durur... Çünkü bütün kuvvası ile makamı hilafetin istinatgâhı olmayı doğrudan doğruya yalnız vicdani ve dini bir vazife olarak taahhüt ve tekeffül ediyor"*³⁵¹ sözlerini kullanarak Hilafetin meclisle birlikte yürürlükte olduğunu ifade etmiştir.

2.3.3.3. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması

Ulus devletin mutlak egemenliği ve otoritesinin tekliği bu süreçte kendisini tarikatlarda göstermiştir. Geleneksel toplum yapısında nüfuzu olan ve modern devletin otoritesine tehdit unsuru olabilecek yapılar bu süreçte kökten tasfiye edilmiştir. Bu anlamda toplumda *"şeyh, derviş, mürit, dede, seyyit, çelebi, baba, halife"* gibi makamlara sahip insanların nüfuzu kırılmaya çalışılmıştır. Özellikle taşrada devletin gücünün yerine tarikatlara olan tabiiyet modern devlet felsefesinin önünde büyük bir engel teşkil ettiği düşünülmüştür. Devletin otoritesinin doğrudan inşası ve egemenlik unsurunun temini için kökleri derinde olan bu yapılarla mücadele edilmiştir.

Tekkelerin kapatılmasının bir başka yönü de Batılılaşma ya da muasır medeniyetler seviyesine yetişme amacıyla olan cumhuriyetin hedeflerine ters düşmesidir. Nitekim Batılı bir toplum oluşturma amacıyla olan rejim, halk üzerinde eğitim noktasında büyük tesiri olan tarikatları kendisine büyük bir tehdit olarak görmüştür. Modern dünya ile uyumlu toplum inşa etme amacıyla olan yöneticiler, eğitimde tekliği sağlamak suretiyle tamamen devletin felsefesini egemen kılmaya çalışmışlardır. *"Bugün ilmin, fennin, bütün şümuliyle medeniyetin muvacehe-i şulepaşında filân veya falan şeyhin irşadiyle saadeti maddiye ve maneviye"*

³⁴⁹ Arı İnan, **Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları**, Ankara, 1982, s. 63

³⁵⁰ Hilafet meselesi, gerek mecliste gerekse de dönemin ilim adamları arasında konuşulmuş ve birçok fikir beyan edilmiştir. Hilafet için alternatif fikirler ihtiva eden kişilere örnek için Bkz. Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", **Divan Dergisi**, İstanbul 1996/2, s. 119-142.

³⁵¹ Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk (Söylev)**, Say Yayınları, İstanbul 2021, s. 541.

arayacak kadar iptidâî insanların Türkiye camia-i medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum. Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir”³⁵² Eskiye, geleneği ve geriyi temsil eden tarikatlar bu süreçte rejim tarafından mimlenerek sistemden dışlanmıştı.

Tarikatların kapatılmasına tarihi olarak gösterilen sebeplerden birisi de Şeyh Said İsyanı gibi hadiseler olmuştur. Devletin otoritesinin zayıf olduğu yerler de yeni rejim ve anlayışa isyan etme ya da kabul etmeme istidadında olan yapılar bu süreçte yöneticileri düşündürmüştür. Bu bağlamda 1925 yılından itibaren devlet otoritesine tehdit olabilecek dini kisveye sahip birçok şeyh bulundukları yerlerden alınarak toplumdaki nüfuzu azaltılmaya çalışılmıştır. Takrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte devlet, irtica olarak tanımladığı yapılara karşı mücadele konusunda yetkilendirilmiştir. Nitekim bu kanun “*İrticaa ve isyana ve memleketin nizam-ı ictimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bâis bilumum teşkilât ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı, Hükümet, Reisicumhurun tasdikiyle ve re'sen ve idareten men'e mezundur. İş bu ef'al erbabını Hükümet, İstiklâl Mahkemesi'ne tevdi edebilir*”³⁵³ maddesini içermesi hasebiyle devletin tehdit olarak gördüğü bütün din içerikli yapılara müdahale etmesine olanak vermiştir.

2.3.4. Kemalizm'in Metafiziği

Gelenekle birlikte modernleşmesini gerçekleştiren Osmanlı Devleti'nin aksine yeni cumhuriyet, yenileşmesini ve değişimini tamamen Batılı bir surette gerçekleştirmiştir. Seküler zihnin hâkim olduğu süreç içerisinde ortaya çıkan seküler kutsalların istihdamı modern devlet kurmanın temelini teşkil etmiştir. Batı'da dinin sosyal hayattan tasfiye edilmesinin ardından gerçekleştirilen yenilikleri tatbik etme amacıyla olan yöneticiler, bu tasfiyeyi devlet eliyle yapmaya çalışmışlardır. Batı'da süreç içerisinde gelişen devlet yapısına karşın yeni rejim yenilikleri devlet eliyle kısa bir müddet içerisinde gerçekleştirme programı takip etmiştir. Bu

³⁵² Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. 2, Ankara, TİTE Yayınları, 2006, s. 224.

³⁵³ Takrir-i Sükûn Kanunu, devletin yeni kimliği ve politikasını da meydana getirmiştir. Yeni rejim bu kanunla birlikte tam hâkimiyeti sağlama adına önemli bir aşama kaydetmiştir. Bu kanunla birlikte parti-devlet sisteminin önu açılmış ve CHF rakipsiz bir surette kurumsallaşabilmiştir. Dönemin politikaları ve İstiklal Mahkemeleri için Bkz. Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması(1923-1931), s. 134-152.

bağlamda modernleşmenin gereği olarak algılanan dinin tasfiyesiyle birlikte dinin boşalttığı alana yeni metafizik öğeler ikame edilmiştir.³⁵⁴

Osmanlı Devleti'nin aldığı yenilgilerle birlikte Müslümanlığın hezimete uğramış ve geride kalmış imajını yıkmak isteyen yeni elit tabaka, yeni süreçte yeni motivasyonlar icat etmiştir. Eskiye tasfiye eden yeni bir güç olarak Müslüman Dünyada kurumsallaşan cumhuriyet, Batı'da öne çıkan kavramları kendisine rehber edinerek ilerlemeyi hedeflemiştir. İslamiyet'i modern toplum oluşturma konusunda yetersiz bulan yöneticiler, İslamiyet yerine “*Bilim, medeniyet, milliyet*” gibi kavramları Mustafa Kemal'in şahsı üzerinden kutsallaştırarak yeni süreci başlatmak istemişlerdir.³⁵⁵ Bu süreçte Batı'da teolojinin sekülerleşmesi olarak adlandırılan süreçte meydana gelen aydınlanma kurumları, cumhuriyet rejiminde Mustafa Kemal figürünün “*üstün insan*” olarak modellenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mustafa Kemal, modern insanın oluşması konusunda rehberlik ve babalık yapma konumunda bulunmuştur.³⁵⁶

Kemalist anlayışa göre cumhuriyet ve ulus devlet, hâkimiyetin Sultandan dolayısıyla Allah'tan alınıp halka yani insanlara verildiği sistem olarak tanımlanır. Batının süreç içerisinde içselleştirdiği bu kurumsallaşma, Türkiye'de çok hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Batının kendisine has dönüşümünü devletleştiren otorite, Müslüman zihin dünyası için yabancı olan ulus, yurttaş gibi seküler kavramları kutsallaştırma ihtiyacı duymuştur.³⁵⁷ Sultanın tebaası olan geniş kitleler bu süreçte hızlı bir şekilde modern devletin yurttaşları olurken; mensup oldukları otorite geleneksel ya da dini olanın yerine modern devlet olmuştur. Modern devlet eliyle modern toplum oluşturma gayreti içerisinde olan yöneticiler, seküler kavramları kabul ettirme adına yeni bir siyasal din inşa etmek durumunda kalmışlardır.

2.3.4.1. Batı Medeniyeti

Kemalizm'in kutsallaştırdığı en önemli kavramlardan olan Medeniyet, yapılan yeniliklerin ve kurulan devletin ilham kaynağı olmuştur. İçerisinde modernleşme, ilerleme ve

³⁵⁴ Metafizik kavramı, İslamiyet'ten boşalan alandan kutsiyet nakli amacı için kullanılmıştır. Yeni başlayan dönemde yeni kutsallar, Kemalist Devrim'in mihenk noktasını teşkil etmiştir. Bu bağlamda devlet, bu kutsallar üzerine inşa edilmiş ve “*yeni insan*” bu ölçüler doğrultusunda yetiştirilmiştir.

³⁵⁵ Batı dışı modernleşme kendisini farklı şekillerde göstermiştir. Genel olarak popülizm ya da karışıklık üzerinden gerçekleştirilen Batı dışı modernleşme, Türkiye'de Mustafa Kemal'in şahsı etrafında şekillenmiştir. Bilim, medeniyet ve Türklük gibi kavramlar, onun modelliği ile tanıtılmıştır. Batı dışında modernleşme özellikleri için Bkz. Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, s. 114-115.

³⁵⁶ Atalay, **Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**, s. 103-109.

³⁵⁷ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 521-526.

muasırlaşma gibi kavramları barındıran medeniyet kavramları Kemalizm'in bu süreçteki yol haritasını belirlemiştir. Özellikle modern insan ya da yeni insan oluşturma gayreti içerisinde olan yeni rejimin bu bağlamda kullandığı kavram “*medenî insan*” olmuştur. Medenî insan ve medeniyet söylemi bu anlamda klasik Müslüman modelinin yerini almıştır.³⁵⁸ Gerek terbiye anlamında gerekse yaşam tarzı anlamında tek ölçü ve rehber medeniyet olarak kabul edilmiştir. Şeriatın kamusal hayattan tamamen tasfiyesi ve Batılı kanunların olduğu gibi alınması bu zihin dünyasının ürünüdür.

Osmanlı Devleti ve sair Müslümanlar arasında tartışılan bir mesele olan medeniyete yaklaşım, cumhuriyet döneminde “*tek*” olarak tanımlanmıştır. Medeniyetin değerleri arasında ayırım yapılmaksızın kabullenilmesi hedeflenmiştir. Nitekim bu konuda Abdullah Cevdet “*Bir ikinci medeniyet yoktur: Medeniyet Avrupa Medeniyetidir*”³⁵⁹ sözleriyle dönemini anlayışını dile getirmiştir. Dönemin seküler kutsalı olarak kabul edilen medeniyet hakkında Mustafa Kemal “*Efendiler, medenî olmayan insanlar, medenî olanların ayakları altında kalmaya maruzdurlar*”³⁶⁰ ifadelerini kullanarak medenileşmenin kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda bir diğer ifade Mahmut Esat Bozkurt tarafından dile getirilmiştir. Bozkurt “*Batı Medeniyeti bir bütündür, ayrılık kabul etmez. Ya hep alınır yahut alınmaz. Tıpkı dinler gibi*”³⁶¹ diyerek medeniyetin bütünlüğü ve mahiyeti hakkında fikir vermektedir.

Emperyal düzende Batı medeniyetine karşıt olarak ele alınan İslam, bu süreçte miadını doldurmuş bir unsur olarak görülmüştür. Bu anlayışın tezahürü olarak eğitimde yeni neslin yetişmesi noktasında “*köhneleşmiş fikirlerin*” yerine medenî olanın öğretilmesi amaçlanmıştır. Zira medeniyet, köhne ve geri olanın temsilcisi olan İslamiyet'in alternatifiydi ve ancak onun değerleriyle ilerlenebilirdi. Bu konuda Şükrü Kaya meclis konuşmasında “*Türk milleti badema kendi mukadderatını altıncı, yedinci asrın köhne fikirlerine raptedemez*” diyerek yeni sürecin felsefesini dile getirmiştir. Medeniyet-din kutuplaştırmasında daha açık bir ifadeyi Mustafa Kemal kullanmıştır. Kemal “*En doğru, en*

³⁵⁸ Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 145.

³⁵⁹ Bu dönemde Batı'ya ve medeniyete yaklaşım Tanzimat devlet adamlarıyla paralellik göstermiştir. Batı Medeniyetine uyum sağlamak tek çıkış yolu olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda medeniyet, bilinen dinlerin ikamesi olarak pozitivist dünyanın dini olarak zihinlerde yer almıştır. Bu dönemde medeniyetin dinsel yorumlaması için Bkz. Bedri Gencer, “Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri”, **Toplum ve Bilim**, S. 84, 2000, s. 159.

³⁶⁰ **Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri**, s. 234.

³⁶¹ Mahmut Esat Bozkurt, **Atatürk İhtilali**, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1940, s. 150.

hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir”³⁶² sözleriyle dini olanın yerini medeniyetin aldığını ifade etmiştir.

Mustafa Kemal, yalnızca modern devletin kurucusu olarak değil aynı zamanda medenileştiren ve asri olana yetiştiren kişi olarak da tavsif edilmiştir. Siyasal dinin kurucusu olarak dönemin önde gelenleri tarafından itibar gören Mustafa Kemal, Abdullah Cevdet tarafından büyük bir müceddit ve bu günün peygamberi olarak tanımlanmıştır. Cevdet bu hususta *“Bu günün peygamberi Mustafa Kemal’dir. Bu medeni ve asrî peygamber, peygamberi bir akılla geliyor. Onu gönderen sema değildir. Onu gönderen Türk kavminin başlangıç devrindeki ruhunun ilk meyl-i perestişini ancak güneşe göstermiş olan asıl Türk uşak, köle kalmaya istidatsızlığının, efendi olmaya, efendi ölmeye liyakat ve azminin neticesidir*”³⁶³ diyerek Mustafa Kemal’e yeni anlayışta dini kavramlarla modern bir kutsiyet atfetmiştir.

Medeniyetin kutsanmasında bir diğer unsur ise günün dünya düzenine uyum sağlama zarureti olmuştur. Medeniyet kazanımlarının evrenselleştiği bu düzen içerisinde Mustafa Kemal, yeni kurulan düzende hedefin *“Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak”* olduğunu vurgulamıştır. Dünya savaşı sonrasında değişen dünya düzenine hızlıca uyum sağlamayı hedefleyen yeni devletin yöneticileri, bu hedef doğrultusunda adımlarını atmışlardır. Nitekim Mustafa Kemal bununla alakalı olarak *“Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen mana ve eşkâliyle medeni bir heyet-i içtimaiye haline isal etmektir. İnkılabatımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir*”³⁶⁴ diyerek yeniliklerin önemini ve zaruri olduğunu vurgulamıştır.

2.3.4.2. Pozitivizm

Avrupa’da din ile mücadelenin ve gerilimin ardından akıl ve bilimin kutsanarak pozitivizm kavramına evrilmesiyle birlikte dine karşı evrensel bir anlayış meydana gelmiştir. Cumhuriyetin kurumsallaşma sürecine kadar modernleşmenin de etkisiyle entelektüel zihin dünyasında önemli bir konumda bulunan pozitivizm, cumhuriyet döneminde merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda modern bir kurumsallık inşa etme amacıyla olan Mustafa Kemal, bu kurumsallığı bilimin ışığında yapmayı amaçlamıştır. Nitekim bu süreçte dinin oynadığı

³⁶² Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, s. 224

³⁶³ Atalay, *Türk’e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, s. 130.

³⁶⁴ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, s. 224.

merkezi rolün yerine pozitivizm felsefesi ya da daha geniş tanımıyla bilimin alması arzu edilmiştir.³⁶⁵

Pozitivizmin Osmanlı son döneminden itibaren yöneticiler arasında yaygın olmasının bir sebebi de Hristiyanlık ya da dini bir kimliği olmamasındandır. İdeolojinin amaçlarından olan dinin tasfiyesi ve eşit dünya kurma isteği Kemalizm’de de kendisini göstermiştir. Nitekim ilk olarak ulus inşa etmek suretiyle eşit ve sınıfsız bir toplum oluşturma peşinde olan rejim, ardından bu yapıları kuran devletlerin oluşturduğu uluslararası sisteme uyum sağlamayı hedeflemiştir. Batılı devletlerin dini kamusal hayattan tasfiye ederek kurdukları düzeni uygulamaya çalışan Kemalizm, dinin yerine “*Pozitivist evrensel kuralları*” ikame etmek istemiştir. Bu bağlamda yeni kutsal ve mürşit bilim olarak dikkate alınmıştır. Nitekim Mustafa Kemal “*Hayatta en hakiki mürşit ilimdir*” diyerek dini bir terminolojiye ait olan mürşit kavramını seküler bir tarzda yorumlayarak dini olanın yerine bilimi ikame etmiştir.³⁶⁶

Mustafa Kemal, hayatının erken dönemlerinden itibaren tetkik ettiği ilerleme, modernleşme gibi kavramların yanı sıra din üzerine de kafa yormuştur. Dinsiz kimsenin olamayacağını söyleyen Mustafa Kemal, bu dinin aydınlanmanın terbiyesinden geçmiş ve reforme edilmiş bir din olması gerektiğini belirtmiştir. Dinin pozitivizme göre şekillenmesini vurgulayan Mustafa Kemal ortak bir insanlık dini için “*Efendiler, bütün insanlığın görgü, bilgi ve düşüncede yükselip olgunlaşması, Hristiyanlığı, Müslümanlığı, Budizmi bir yana bırakarak basitleştirilmiş ve herkes için anlaşılacak duruma getirilmiş saf ve lekesiz bir dünya dininin kurulması hayalinin tatlı olduğunu inkâr edecek değiliz*”³⁶⁷ sözleriyle dinlere olan bakış açısını dile getirmiştir.

Cumhuriyet elitlerinin genel olarak dinin modern çağda işlevsiz kaldığı noktasındaki ittifaklarının tezahürü olan yeni politikalar neticesinde eğitimde de yeni atılımlar gerçekleşmiştir. Bu dönemde din dersleri ve dini eğitim kaldırılarak tamamen Batılı ve pozitivist bir eğitim verilmiştir.³⁶⁸ Bu eğitim sonucunda medeni bir insan tipi ve modern dünya ile uyumlu nesillerin yetişmesi amaçlanmıştır. Devlet, yeni kimliği ve kurumsallaşması ile evrensel olanı kurumları aracılığıyla uygulamaya çalışmıştır. Dönemin yöneticileri, bu süreçte tamamen cumhuriyet zihniyetiyle yetişmiş modern insanı taviz vermeden yetiştirmeyi

³⁶⁵ Taner Timur, **Türk Devrimi ve Sonrası**, İmge Kitabevi, İstanbul 1993, s. 101-110.

³⁶⁶ Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 147.

³⁶⁷ Atatürk, **Nutuk (Söylev)**, s. 542.

³⁶⁸ Nur Betül Çelik, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 78-82.

amaçlamışlardır. Bu bağlamda “Atatürk” merkezli bir pozitivist eğitim verilerek yeni kutsallar etrafında yeni nesil inşası düşünülmüştür.³⁶⁹

Cumhuriyetin devlet adamları, yapılan yenilikleri pozitivist eğitimin ilerlemeci zihin dünyasına göre yaptıklarını iddia etmişlerdir. Bu hususta Hasan Ali Yücel Türk İnkılabı için “*Metafizik bir devrede yaşayan toplum üzerinde müspet ilmin ilk zaferi ve müspet bilime dayanan Avrupa kültürüne dayanan Avrupa kültürüne tam manasıyla uyarak kendini buluş hareketidir*”³⁷⁰ diyerek pozitivistin üç hal yasasına atıfta bulunmuştur. Bu anlamda cumhuriyet gerek nesil gerek idare anlamında yapılan yenilikleri yeni süreç olarak zaruri görmüştür. Yapılan yeni yenilikler bir anlamda itikat anlamında şeriatın ve dinin yerini alarak ilerlemenin temel şartı kabul edilmiştir. Bu yeni zihin dünyasıyla Kemalizm yapılan yenilikleri merkeze alarak İslamiyet’i hurafe ve gericilik tasnifine tâbi tutmuştur.³⁷¹

Kemalizm’in 6 ilkesi olan Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik, İnkılapçılık yeni oluşturulan siyasal dinin ana prensiplerini oluştururken, pozitivist anlayışın da devletleştığının göstergesi olmuştur. Devletin dayandığı temel ilkelerin dinden tamamen arınmış bir şekilde kurumsallaşması isteği sonucunda ortaya çıkan bu ilkeler, Atatürk’ün şahsı üzerinden yeni kutsallar olarak kabul edilmiştir. Bu süreçte Cumhuriyet, Milliyet, Devlet, Halk, İnkılaplar yeni ulus devletin kutsal prensipleri olurken laiklik ilkesi de devletin yeni pozitivist mücadele alanını ortaya çıkarmıştır.³⁷² Nitekim pozitivist temel felsefe olarak kabul eden Laiklik aynı zamanda kamunun yeni kimliğini ve kutsalını da

³⁶⁹ Çelik, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, s. 84.

³⁷⁰ Aylin Özman, “Hasan Ali Yücel”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C.3, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 361.

³⁷¹ İslamiyet’ten yapılan kutsiyet nakilleri, Mustafa Kemal’in şahsının ve rejiminin kutsallaştırılmasını netice vermiştir. Bu dönemin şairleri ve yazarları, inanç motivasyonu ile yazılar ve şiirler kaleme alırken; yeni sürecin İslamiyet’ten kurtularak gerçekleştirildiği vurgulanmıştır. Pozitivist dinin lideri olarak görülen Mustafa Kemal, dönemin düşünürlerinin iltifatına mazhar olmuştur. Bu dönemde örnek olarak Kemalettin Kamu’ya ait olan “*Kâbe Arap’ın olsun, Bize Çankaya yeter*” sözleri bilgi vericidir. Kamu’nun yanı sıra Aka Gündüz, Faruk Nafiz Çamlıbel, Edip Ayel, Reşit Galip, Behçet Kemal Çağlar gibi şairler Mustafa Kemal’e “Tanrısallık” atfeden şiirler yazmışlardır. Bu süreçte İslami adaptasyonla yeni rejim tanınmış ve İslami şîara bir ikame anlayış tesis etmek amaçlanmıştır. Kemalizm’in kutsiyet nakli için Bkz. Tanıl Bora, **Cereyanlar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, s. 121-122.

³⁷² Özellikle 1930’dan sonra başlayan devlet inşası, tamamen seküler ve dışlayıcı şekilde gerçekleşmiştir. Devlet yeni kimliği ve otoritesiyle birlikte pozitivistten ilham alarak yeni bir anlayış meydana getirmiştir. Geleneksel anlayıştan farklı olarak yeni bir sistem inşa eden Kemalizm, modern değerleri despotik bir surette tatbik etmeyi amaçlamış ve bu doğrultuda yeni ilkeler geliştirmiştir. Bu bağlamda devlet, kendisini halka bu ilkeler etrafında tanıtmıştır. İlkelerin ortaya çıkış süreci ve işlevleri için Bkz. Timur, **Türk Devrimi ve Sonrası**, s. 104-118. Ayrıca Cumhuriyet Halk Partisi’nin programı olan aydınlanma, modernleşme ve ilerleme fikirleri bu ilkelerin rehberliğinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Her bir ilke yeni bir kutsala ve değere atfedilerek geliştirilmiştir. Pozitivism ve Atatürk ilkeleri için ayrıca Bkz. Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 141-219.

tanımlamıştır. Bu ilke gereği devlet, kurumları aracılığıyla “laikleştirme” politikası izleyerek süreç içerisinde pozitivist felsefeyi toplumda hâkim kılmayı hedeflemiştir.³⁷³

2.3.4.3. Türklük

Türklük ya da Türkçülük cumhuriyetin gerek ulus inşası gerekse devlet kurumsallaşmasında kullandığı en güçlü kutsalıdır. Müslüman dünyada ilk kez tatbik edilen ulus inşası politikasında yeni bir Türk kimliği inşa edilmiştir. Osmanlı’nın son döneminden itibaren yükselen ancak Sultana ve dine olan tabiiyet ile mezcedilen milliyetçilik, bu dönemde tamamen modern devletin unsuru olan ulus felsefesiyle ele alınmıştır.³⁷⁴ Bu bağlamda Türkçülük siyaseti modern devlet bağlamında düşünüldüğünde devletin mutlak egemen olduğu belirli bir toprak parçasındaki homojen toplumu tanımladığı isim olmuştur. Türkçülük politikası yeni kurulan devletin hem ulusal kimliğini tanımlaması hem de İslamiyet’ten boşalan meşruiyet sorununu da çözmesi hasebiyle çok boyutlu bir işleve sahiptir.³⁷⁵

Cumhuriyet rejiminin sürekli mücadele içerisinde olduğu ikilik, bu kez kendisini din-milliyet zıtlaşmasında göstermiştir. Yeni rejim, halk ile münasebetinde yeni kutsalı “ulus, vatan, devlet” üzerine inşa etmiştir. Cumhuriyet rejiminin hedeflediği kurumsallığın halka dayanması ile birlikte icat edilen Türklük, pozitivist bir anlayışla kurgulanmıştır. Bu dönemde kurgulanan milliyetçilik, milliyet ile dinin birlikte ele alındığı geleneksel milliyetçi anlayışın

³⁷³ Türkiye Cumhuriyeti’nde en muğlak ve tartışmalı meselelerinden olan laiklik esasında “laikleştirmek” olarak kendisini göstermiştir. Kendisine özgü bir laiklik anlayışı inşa eden Kemalizm model olarak ise en fazla Fransa’da III. Cumhuriyetten istifade etmiştir. Dinle uzlaşmacı veya sentezci bir anlayışı reddeden bürokratlar, dini yalnızca özel alanla sınırlayıp, seküler bir toplum oluşturmayı hedeflemişlerdir. Devlet olarak katı ve dışlayıcı bir laiklik anlayışı takip eden Kemalizm, devlet eliyle yeni bir nesil ve insan inşa etmek istemiştir. Bkz. Ahmet Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 213-221. Fransız İhtilali sonucunda kurumsallaşan laiklik, İslam Dünyasında ilk kez tatbik edilmesi hasebiyle birçok farklılık ve yenilik taşımaktadır. Müslüman zihin dünyanın pozitivist anlayışa olan yabancılığı, laiklik politikasının temel sorunun oluştururken İslamcılık siyasetinin de esas meselesini teşkil etmiştir. Kemalist devletin kendisini tanımladığı en güçlü kavram olan dönüştürücü laiklik esasında devlet-toplum arasında başlayan çatışmanın da önemli bir yönünü meydana getirmiştir. Kemalizm’in pozitivist motivasyonu ile birlikte giriştiği İslam’ı tasfiye ve marjinalleştirme siyaseti “Kemalizm-İslam” çatışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İslamcılık siyasetinin genel hatları da bu siyaset üzerinden kendisini göstermiştir. Bkz. John Esposito, “Türkiye’de Sekülerlik Anlayışı Dinle Problemlili”, **Cumhuriyetin Demokrasiyle İmtihanı**, Der. Ahmet Yıldız, Etkileşim Yayınevi, İstanbul 2012, s. 67-73. Laiklik Avrupa’da daha tarafsız ve çoğulcu bir surette kendisini göstermiş ve tarihsel bir dönüşümün sonucunda toplumsal hayata dâhil olmuştur. Türkiye’de ise üstten ve otoriter bir surette gerçekleşen bu politika, çoğulculuktan ziyade tek sesliliğe ve otoriterleşmeye sebep olmuştur. Halkı çağdaşlaştırma amacıyla olan yeni rejimin sahipleri, en büyük engel gördükleri İslamiyet’e karşı laikliği ön plana çıkarmışlardır. Onlar için laiklik ilerlemenin tek şartı ve gereği olarak tanımlanmıştır. Yeni kurulan modern devletin metafizik yönünü temsil eden laiklik bu bağlamda ilk andan itibaren tanım olarak muğlak kalmış ve yoruma açık bir şekilde dönüşmüştür. Bkz. Nuray Mert, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 197-209.

³⁷⁴ Baskın Oran, **Atatürk Milliyetçiliği**, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1993, s. 198-202.

³⁷⁵ Oran, **Atatürk Milliyetçiliği**, s. 207.

aksine dini unsurlardan arındırılmıştır. Bu bağlamda gerek Abdülhamit Döneminde gerekse İttihat Terakki Döneminde görülen Türkleşme politikalarından farklılık göstermektedir. İttihat döneminden bir başka farklılık ise İttihatçıların yüzleşmek zorunda kaldıkları Balkan Savaşları ve ihanet hissiyle müdafî bir kimlikle gelişen Türkçülük yerine cumhuriyet döneminde dünya çağdaş uluslarından bir ulus olma fikri hâkimdir.³⁷⁶

Mustafa Kemal'in önderliğinde sistemleşen yeni milliyetçilik, döneme göre değişkenlik göstermiştir. Nitekim milli mücadele sürecinde geliştirilen milliyetçi dil ile cumhuriyet sonrasında kullanılan dil arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Örneğin milli mücadele sürecinde Türk tanımlaması Müslümanlık ile özdeş olarak kullanılırken, örgütlenmenin dinamiğini dini motivasyon teşkil etmiştir. Nitekim milli mücadelenin çoğulcu örgütlenmesi içerisinde farklı unsurlar İslam Kimliği altında ilk mecliste bulunmuştur. Kemalizm'in inşa bağlamında kullandığı asıl milliyetçilik 1924'ten itibaren kendisini gösterirken, gelişimini yeni oluşan sistemle birlikte gerçekleştirmiştir. Bu süreçte Türklük inşasında ziyade İslami olanın tasfiyesi gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'da millet-i hâkime olan Müslümanlık, sekülerleşerek Türk olarak adlandırılmıştır.³⁷⁷ Cumhuriyet rejiminin İslamiyet'in yerine manevi unsur olarak dini ikame çalışmaları ise 1931'den sonra başlamıştır.³⁷⁸ Bu dönemde İslamiyet'ten Türklüğe, ümmetten ulusa gerçekleşecek bir kutsiyet nakli amaçlanmıştır.

Kemalizm'in modernleşme anlamında yaptığı bir diğer hamle de uluslaşma olmuştur. Seküler bir kavram olan ulus, otorite tarafından inşa edilmesi hasebiyle içerisinde yapay unsurlar barındırmaktadır. Bu bağlamda Türk ulusunun inşası ve kurumsallaşması da içerisinde mite dayanan unsurlar ile gerçekleştirilmiştir.³⁷⁹ Modern devlet inşasının önemli

³⁷⁶ Pozitivist anlayışın Tanrı'nın denklemden çıkararak inşa ettiği insan merkezli yapıda Mustafa Kemal olağanüstü figürlerle tasvir edilmiştir. Yeni kurulan rejimin kutsiyet anlamındaki eksikliği Mustafa Kemal'in "Atatürk" figürü üzerinden yeni bir kurgu ile gerçekleştirilmiş ve pozitivist Türklük bu yolla tanıtılmıştır. Bu bağlamda Atatürk figürü, kurtuluş ve çıkış yolu arayan rejim sahiplerine yeni bir kurtarıcı modeli olarak kendisini göstermiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Hasan Ünder, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 138-150.

³⁷⁷ Osmanlı sistemi içerisinde dini olarak azınlık sayılan Ermeni, Rum ve Yahudiler cumhuriyet döneminde de azınlık olarak kabul edilirken; Müslüman unsurlar bu süreçte ayırım yapılmaksızın Türk olarak kabul edilmiştir. Kemalist Milliyetçiliğin oluşum safhaları için Bkz. Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 210-212. Bu bağlamda Mustafa Kemal "Millet, dini ve mezhebi irtibat yerine Türk Milliyeti rabatasıyla efradını toplamıştır" sözleriyle bu durumu izah etmiştir. Bkz. **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, s. 249.

³⁷⁸ Mustafa Kemal'in kurdurduğu Serbest Fırkanın halk tarafından teveccüh görmesi ve Anadolu'ya yapılan gezilerde halkın yeniliklere karşı soğukluğu ve yeniliklerin tam benimsenmemesi rejim sahiplerini yeni siyaset geliştirmeye sevk etmiştir. Bkz. Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", s. 224-225.

³⁷⁹ Suavi Aydın, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 344-345.

unsurlarından olan ulus inşası, yeni bir tarih kurgusunun yanı sıra üst insan oluşturma'nın da peşindedir. Yeni inançlar ve tatminler arayışında olan rejim, dinden boşalan bu inanç sahasını bu tatminler yoluyla temin etmeyi amaçlamıştır. Modernite değerlerinin rehberliğinde gerçekleştirilen bu inşa hareketlerinde İslam'dan önceki Türk unsuru kutsallaştırılırken, Türklerin din yüzünden geri kaldığı savı öne sürülmüştür. Bu yeni sürecin de İslam öncesi parlak geçmişin devamı olacağı inancı aşılanmaya çalışılmıştır.³⁸⁰

Osmanlı Devletinin mirası üzerine kurulan cumhuriyet bu devleti gerek modernleşmenin gereği gerekse de *anciént regime* olarak gördüğünden “öteki” olarak yorumlamıştır. Bu anlamda yapılan tarih çalışmalarının amacı Osmanlı'yı paranteze alarak yeni bir Türk kimliği meydana getirmek olmuştur. Türk ulus inşası pozitivist unsurları itibariyle Fransız felsefesiyle inşa edilmesinin yanı sıra Alman ulus inşasının da önemli ölçüde etkisi altında kalmıştır.³⁸¹ Özellikle Türklüğün keşfedilmesi ve kutsanması noktasında antropoloji ve filolojiden yararlanılmıştır. Bu bağlamda 1935 yılında Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi açılmış; Türklerin kadim zamanlardan bu yana Anadolu'ya ait olduklarını kanıtlamaya dair çalışmalar yapılması amaçlanmıştır.³⁸²

Devletin yeni felsefeyle kurumsallaşmasıyla birlikte devletin yeni kimliğini meşruiyet zeminini hazırlamak amacıyla Dil ve Tarih kurumlarını kurmuştur. Dilde ve tarihte uluslaşmaya yönelik atılan adımlar sayesinde yeni bir Türk kültü meydana gelmiştir. Dilden yabancı kelimelerin çıkartılması ve parlak bir Türk tarihi inşa edilmesi noktasında modern bir söylem geliştirmek isteyen rejim, toplumu bu yeni değerler noktasında örgütlemek istemiştir. Bu dönemde icat edilen Türklük, Türklerin insanlığın başından bu yana önemli medeniyetler ve devletler kurduğunu, insanlığa büyük hizmetlerde bulunduğunu iddia etmektedir.³⁸³ Bu dönemde yapılan çalışmaların en önemli hedefi dinden boşalan manevi alanı doldurarak seküler bir nesil yetiştirme amacı olmuştur. Nitekim bu dönemde yapılan çalışmalar bu

³⁸⁰ Aydın, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, s. 346.

³⁸¹ Irka ve etnisiteye dayalı milliyetçilik kavramını kurgulayarak üstün bir German Kavmi etrafında modern devlet inşa eden Almanlar, bu iddialarını bilimsel olarak ispatlamak amacıyla Dünyanın farklı yerlerinde bilimsel araştırmalar yapmışlardır. Bu yönü itibariyle Türk Milliyetçiliği, sistemsal olarak Fransız anlayışını kabul etmişse de zihniyet anlamında Alman milliyetçiliğinin de tesiri altında kalmıştır. Bkz. Aydın, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, s. 347.

³⁸² Yüksel Taşkın, “Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 419-423.

³⁸³ Güneş dil teorisi gibi mistik ve tarih öncesi iddialı tezler, Türklüğü ve ulusu kutsama noktasında önemli bir noktada bulunmaktadır. Bu süreçte yapılan çalışmalar ile uzun yıllardır yıpranan üst benlik onarılmaya çalışılırken; dünyada yaygın olan Türklüğe karşı önyargıya da cevap verme niteliğinde olmuştur. Bu dönemde dilin Türkçeleştirilmesi yoluyla sekülerleştirilmesi ve bu yolla amaçlanan yeni kimlik inşası için Bkz. Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, s. 228-229.

süreçte okullarda okutulmuş; din dersleri yerine seküler bir inancın yerleştirilmesi amaçlanmıştır.³⁸⁴

Kemalizm'in inşa ettiği Türklük, yalnız dinle barışık milliyet anlayışından değil aynı zamanda ırka dayalı Turancılıktan da önemli ölçüde farklılık gösterir. Orta Asya coğrafyası ile birlikte düşünülen milliyetçiliğe karşın bu dönemde yalnızca belirli sınırlar içerisinde ulusal kimliği inşa etmek adına milliyetçilikten yararlanılmıştır. Bu anlamda Kemalizm'in Türkçülük anlayışı ırktan ziyade modern devlete bağlı bir Türkçülük olarak tanımlanabilir. Bu anlamda Kemalizm, modern devletin birçok unsurunu Türklük üzerinden inşa etmiş; halkı, vatanı, devleti ve kutsalı bu kavram üzerinden tanımlamıştır.³⁸⁵

2.4. İslam Dünyasında Modern Devletler

İslam Dünyası, Batıya cevap verme ve karşıt olma durumunda gerçekleştirdiği inşa hareketlerini, I. Dünya Savaşının ardından modern devletler kurmak suretiyle gerçekleştirmiştir. Sömürge sistemi içerisinde karşıtlık motivasyonu içerisinde örgütlenen Müslümanlar, yeni süreçte uyum sağlayacakları Batı merkezli bir uluslararası sistem ile yüzleşmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bu bölgelerden tamamen çekilmesinin ardından başlayan otorite krizi ilk olarak Batılı devletler tarafından doldurulsa da ardından bağımsızlık hareketleriyle yerel unsurlar otoriteyi ele alabilmişlerdir.

Batı merkezli dünyada ilk kez devlet kurma tecrübesi yaşayan devletler, Hilafet sebebiyle Müslüman Dünyada merkezi rolü olan Türkiye Cumhuriyeti'nin yolunu takip etmişlerdir.³⁸⁶ Modern devletler sisteminde müstakıl bir devlet olarak yer almak isteyen bu devletler, Kemalist rejimini kurduğu gibi “*seküler milliyetçi*” rejimler kurarak bölgede yeni bir modernleşme dalgası başlatmak istemişlerdir. Köken olarak 19. yüzyılın sonuna kadar giden Arap milliyetçiliği hareketleri bu süreçte ulusal hareketler olarak devletleşmişlerdir. Bir anlamda İttihat Terakki ile başlayan milliyetçilik serüveni II. Dünya Savaşı sonrasında Yeni Arap Devletlerinin kuruluşunu netice vermiştir.³⁸⁷

³⁸⁴ Bora, **Cereyanlar**, s. 123.

³⁸⁵ Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, s. 228-229.

³⁸⁶ Bu çıkarım birçok Ortadoğu tarihçisi olarak dile getirilse de Salman Sayyid tarafından özellikle vurgulanmıştır. Onun iddiasına göre Ortadoğu'da teşekkül eden devletler, Atatürk'ün yapmış olduğu yorumlama ve kurumsallaşmasını model alarak yeni bir modern devlet kurabilmişlerdir. Detaylı bilgi için Bkz. Salman Sayyid, **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, Vadi Yayınevi, İstanbul 2000, s. 102-114.

³⁸⁷ Cleveland, **Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Osmanlılıktan Arap Milliyetçiliğine Satı el-Husri**, s. 115-130.

Batılı devletler, bu bölgede 19. yüzyılda olduğu gibi doğrudan hâkimiyet kurmamışlardır. I. Dünya Savaşının ardından güçlerini önemli ölçüde kaybeden devletler, kendi çıkarları doğrultusunda sömürgelerini devletleştirmişlerdir.³⁸⁸ Ortaya çıkan bu tahakküm sistemi, Ortadoğu'daki yerel dinamikleri harekete geçiren temel mesele olmuştur. Modern dünyaya uyum sağlamanın yanı sıra bağımsızlığını kazanma amacıyla olan Arap Dünyasında öne çıkan kurum ordu olmuştur. Bu anlamda Ortadoğu'da Kemalizm ile benzer süreç “militarizm” olarak da kendisini göstermiştir. Saltanatı kaldırıp yerine modern devlet kuran Türk Subayları, bu özellikleri itibariyle de bölgede model olmuşlardır.³⁸⁹

İslam Dünyasında yeni kurulan devletlerin inşa bağlamında kullandıkları ortak metot ulus inşasında kendisini göstermiştir. Geleneksel kurum ve anlayışları tasfiye ederek otoritelerini inşa eden devletlerin bu süreçte en büyük mücadelesi İslamiyet ile olmuştur.³⁹⁰ Geleneksel kurumların dayandığı en güçlü unsur olan İslam, gerek ulus inşasında gerekse seküler egemenlik anlayışında tehdit olarak algılanmıştır. Bu bağlamda Kemalizm'in ulus inşasında takip ettiği İslam öncesine referans verme siyaseti Arap ve Fars Dünyasında da kendisini göstermiştir. Yeni kurulan Arap Devletleri kadim Mezopotamya, Mısır ve Akdeniz medeniyetlerine atıf yaparken; İran eski Pers İmparatorluğundan yeni bir devlet ve kimlik inşası tasavvur etmiştir.

Batılı devletlerin etkisi ve okullaşma dışında herhangi bir modernite tecrübesi yaşamayan bu yeni devletler, gerek sivil toplum gerekse de elit kesim anlamında sıkıntılar yaşamıştır. Bu bağlamda asker kökenli devlet adamlarının kurduğu despotik devletler, bölgede modern devlet olarak tanımlanmıştır. Kemalizm'in modernleşme bağlamındaki otoriterliği bu bölgede çok boyutlu olarak kendisini göstermiştir. Dünya Savaşlarının belirleyici olduğu süreçte ortaya çıkan bu modern devletler, Mısır, İran, Irak, İsrail, Suriye

³⁸⁸ Batılı devletlerin sömürge döneminde başladıkları süreç, kendi güdümlemlerindeki devletlerin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu devletleşme sonucunda Suriye, Lübnan Bölgesi Fransa tarafında kalırken; Irak, Ürdün bölgesi İngiltere'nin isteği doğrultusunda şekillenmiştir. Bkz. David Fieldhouse, **Ortadoğu'da Batı Emperyalizmi (1914-1958)**, Tarih ve Kuram Yayınevi, İstanbul 2018, s. 73-101.

³⁸⁹ İttihat Terakki ile başlayan ordunun iktidara gelmesi ve ordu yoluyla merkezileşme ve modernleşme hamleleri Ortadoğu'da bir modelin doğmasına sebebiyet vermiş ve ordu özellikle sömürgeciliğin ardından merkezi role bürünmüştür. Ortadoğu'da ordu ve devlet ilişkileri için Bkz. Gareth Stansfield, “Siyasi Yaşam ve Ordu”, **Ortadoğu Tarihi**, Der. Youssef Choueiri, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 423-442.

³⁹⁰ İslamiyet, ilerlemenin ve modern dünyaya uyum noktasında en büyük engel olarak görülmüştür. Özellikle seküler eğitilmiş elitler, faaliyetlerini İslamiyet'in etkisizleştirilmesi üzerine gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda İslam ülkelerinde modernleşmenin temel bileşenini din karşıtlığı oluşturmuştur. Bu dönemdeki elitin zihin dünyası için Bkz. Sayyid, **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, s. 102-108.

olarak isimlendirilmiştir.³⁹¹ Klasik Ortadoğu'nun dışında ise Pakistan, Cezayir, Libya, Tunus gibi ülkeler de bağımsızlıklarını kazanıp, modern devlet kurabilmişlerdir. Bu süreçte sistemleşen İslamcılığı anlama adına ortaya çıkan bu modern devletlerin modernleşme tecrübelerinden bahsedilecektir.³⁹²

2.4.1. Mısır

İslam Dünyasında siyasi, ekonomik ve entelektüel anlamda önemli bir konumda bulunan Mısır, bu önemini modernleşme sürecinde de göstermiştir. Osmanlı Devleti ile birlikte bölgede modernleşme hareketlerini başlatan Mısır, bu dönemden itibaren bölgede merkezi bir konum kazanmıştır. Mehmet Ali Paşa'nın kurmuş olduğu monarşik yapı ile yeni bir otorite olarak faaliyet gösteren devlet, İngiliz işgaliyle birlikte sömürge durumuna düşmüştür. Bu durum Mısır'ın milli mücadelesinin de temel motivasyon kaynağını teşkil etmiştir. Mısır, bu dönemden itibaren modernleşmesini ve mücadelesini Batı karşıtlığı üzerinden inşa etmiştir.

Jeopolitik konumu itibariyle antik dönemlerden bu yana bölgede önemli bir konumda bulunan Mısır, modern dönemde de etkin bir güç olarak bölgede kurumsallaşmıştır. Özellikle entelektüel anlamda Afgani, Abduh, Reşit Rıza, Tahtavi gibi isimleri İslam Dünyasına kazandıran Mısır, modern devletler çağında da yönlendirici bir konumda bulunmuştur. Özellikle Batılı devletlerin bölgeden çekilmesiyle birlikte bölgesel bir güç olarak zuhur eden Modern Mısır, Arap Dünyasında Kemalizm ve Sosyalizm etkisi altında yeni bir rejim kurmuştur.

³⁹¹ Batı'da uzun bir sürecin ardından meydana gelen modern devlet kurumsallaşması Ortadoğu'da Batılı devletlerin çıkarına göre I. Dünya savaşı şartlarında meydana gelmiştir. Osmanlı coğrafyasında kurulan yapay devletler, Batılı devletlerin çıkarlarına göre tasarlanmış ve yerel dinamikler göz ardı edilmiştir. Vestfalya Düzenine göre ulus devletler olarak dizayn edilen bölge, devlet-toplum çatışmasını netice verecek şekilde kurumsallaşmıştır. Ortadoğu'da devlet kurumsallaşması için Bkz. Henry Kissinger, **Dünya Düzeni**, Boyner Yayınları, İstanbul 2014, s. 127-134.

³⁹² İslamcılık hareketlerinin merkeziyet kabul edildiği İran ve Mısır bu kısımda ele alınacaktır. Ayrıca tezin ana kısmını teşkil eden Tunus'tan detaylı bir şekilde bahsedilecektir. Kemalizm'den zihniyet ve anlayış olarak en çok etkilenen ülkelerden olan Irak ve Suriye konu ile doğrudan alakalı olmadığı için ele alınmayacaktır. Gerek ilk dönem devlet adamları gerekse de tarihsellik bağlamında Osmanlı etkisinde olan bu iki devlet, II. Dünya savaşının ardından Baas Partisi etkisinde Arap milliyetçiliği kapsamında kurumsallaşmıştır. Bu devletlerde meydana gelen ulus inşası ve mitsel söylem Kemalizm ile paralellik göstermiş ve Kemalist zihniyete göre ordunun merkezde olduğu bir yapı meydana gelmiştir. Kemalist yapılanma ve yeni rejimlerin anlayışı için Bkz. Bein, **International Relations in the Interwar Period**. Ayrıca yapay olarak oluşturulan bu devletlerde homojen bir yapının olmayışı bu rejimleri etnik ve mezhepsel kurumsallaşmaya sevk etmiştir. Bu devletler, azınlık iktidarı olarak kurumsallaşmış ve toplumlarıyla çatışarak varlığını idame ettirmeyi hedeflemişlerdir. Bu devletlerin kurumsal yapılanması için Bkz. Karpas, **Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, s. 153-159.

2.4.1.1. Modern Mısır'ın İnşası

Mısır, 1922 yılında meşrutiyet olarak tanımlanabilecek bir sisteme geçmiştir.³⁹³ Bu dönemde monarşinin yanında meclis sistemi kurulurken modern anlamda siyasi partiler de kurulmuştur. Liberal fikirleriyle ön plana çıkan Vefd Partisi bu sürecin en etkin faktörü olmuştur. Vefd Partisi, uygulamaya çalıştığı seküler program sebebiyle yerel halk ile iyi ilişkiler geliştirememiştir. Avrupalı bir zihin dünyasıyla hareket etmeye çalışan parti yöneticileri, gazete aracılığıyla sosyalizm, darwinizm, feminizm gibi kavramları işlemeye çalışmışlardır. Yerel halk için yabancı olan bu kavramlar, bir bakıma modernleşme arayışı içerisinde olan Mısır için entelektüel birikimin meydana gelmesini sağlamıştır. Nitekim bu süreçte milli kimlik inşası için ilmi çalışmalar yapılmış, modern devlet inşası için gayret gösterilmiştir.³⁹⁴

Modern devletin oluşması anlamında Vefd Partisi yeni bir Modern Mısırlı oluşturmak istemiştir. Bu bağlamda İslam öncesi Mısır Tarihi keşfedilerek dine alternatif olabilecek modern bir devlet anlayışı inşa edilmek istenmiştir. Bu süreçte yazılan eserler ve izlenen politika Mısır'ın Firavun Dönemine ait bir medeniyet olduğunu iddia ederken sistem olarak da Avrupa sisteminin İslam sisteminden daha üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu dönemde Mısır, ulus ve vatan kavramlarını yerleştirmek adına Firavunist bir siyaset izlemiştir.³⁹⁵ Mısır'ın bu politikayı izlemesindeki bir başka faktör de yereli inşa etme çabası olmuştur. Nitekim dönemin aydınlarına göre Hz. Ömer Döneminden bu yana Mısır, asla Mısır'ın yerlileri tarafından yönetilmemiştir. Bu süreçte yerel halkın egemenliğinin ve aidiyetinin bu yolla sağlanması hedeflenmiştir.

2.4.1.2. Nasırizm

Modern Mısır'ın tam anlamıyla modern devlet olması ise 1952 yılında Hür Subaylar darbesi ile gerçekleşmiştir. Bu döneme kadar monarşi olarak kabul edilen sistem tarafından idare edilen devlet, darbenin ardından askerlerin söz sahibi olduğu devlete dönüşmüştür. Yeni bir rejim inşa etme amacıyla olan subaylar, bu inşa hareketini Cemal Abdülnasır önderliğinde

³⁹³ Kral I. Faruk, İngiltere ve kurulan meclis arasında bir anlamda denge konumunda bulunmuştur. 1923 yılında ilan edilen anayasa ile yeni bir sisteme geçilirken, Mısır 1936 yılına kadar yarı bağımsız bir konumda kalmıştır. Bkz. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 219.

³⁹⁴ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 223.

³⁹⁵ Ulus inşa etme amacıyla olan dönemin yöneticileri, arkeolojiden de istifade ederek yeni bir idare anlayışı kurmaya çalışmışlardır. Antik Mısır'ın yüceliği ve bu medeniyete ait olmanın üstünlük belirtisi olarak görüldüğü bu anlayış, yeni kurulan devletin inşa bağlamında en önemli unsuru olmuştur. Bu süreçteki ulus inşa çabaları için Bkz. James Gelvin, **Modern Ortadoğu Tarihi (1453-2015)**, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 231.

yapmıştır. Devletin içerisinde bulunduğu krizi aşmak amacıyla yapılan darbenin başında yer alan Abdülnasır, yeni rejimi kurması itibariyle Modern Mısır Devletinin de kurucusu olarak adlandırılmıştır. Karizmatik bir lider olarak ortaya çıkan Nasır, çok boyutlu kriz içerisinde olan Arap Dünyası için de kurtarıcı olarak itibar görmüştür. Bu bağlamda Türkiye’de subayların gerçekleştirdiği yenilikleri Mısır’da Hür Subaylar gerçekleştirmiştir.³⁹⁶

Mısır’da askerlerin inşa ettiği rejim tam bir ideolojiye dayanmamaktadır. Dönemin şartlarına göre devletin egemenliğini inşa etmeye çalışan yöneticiler, pragmatik bir politika izlemişlerdir. Kendilerinden önceki entelektüel birikimden yararlanan subaylar, devleti seküler değerler etrafında kurmak istemişlerdir. Bu bağlamda yöneticiler, kendilerine en büyük rakip olarak gördükleri Müslüman Kardeşler örgütünü tasfiye ederek rejimi seküler milliyetçilik esaslarına göre inşa etmişlerdir.³⁹⁷ Batılı devletlerin bölgeden çekilmesinin ardından ortaya çıkan otorite boşluğunu değerlendirmek isteyen Nasır, seküler bir ideoloji olan Pan-Arap politikasını uygulamaya çalışmıştır. Batılı sistemin ardından henüz ciddi bir kurumsallığa sahip olmayan Arap Devletleri Nasır’ın liderliğinde federal bir yapı altında birleştirilmesi hedeflenmiştir.³⁹⁸

Askerler yönetime geldiklerinde devlet programı adına düzenli bir program takip etmemişlerdir. Subaylar ilk olarak İngiliz egemenliğini ve feodal yapıyı tasfiye ederek halk ile sıcak ilişkiler kurmuştur. Abdülnasır kendisine rakip olabilecek bütün güçleri tasfiye ederken rejimini ordu üzerine bina etmiştir. Bu anlamda Nasır rejimi küçük bir tabakanın egemen olduğu ve çoğulculuğu ortadan kaldıran bir sistem kurmuştur.³⁹⁹ Monarşi ile birlikte varlık gösteren partileri kapatan Nasır Yönetimi, parlamenter sistem yerine devlet başkanlığı

³⁹⁶ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 338.

³⁹⁷ Ordu ve Müslüman Kardeşler arasında gerek İngiliz sömürgeciliğine gerekse de etkisiz monarşik yapıya 1952’ye karşı ittifak gerçekleştirilmiştir. İktidarın Nasır’ın eline geçmesinin ardından Nasır en büyük tehdit olarak gördüğü Müslüman Kardeşler Örgütünü yasa dışı ilan ederek örgütü yer altına itmiştir. Bkz. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 341.

³⁹⁸ Arap Milliyetçiliği her ne kadar entelektüel anlamda kendisini gösterse de devletleşme anlamında ilk ciddi uygulamasını Mısır’da yaşamıştır. Modern anlamda ilk kez otorite olan Araplar, bu süreçte Abdülnasır’ın karizmatik liderliği etrafında toplanmış; devlet düzeyinde Arap milliyetçiliği ile uluslararası sisteme uyum sağlamayı amaçlamıştır. Bu dönemdeki Arap milliyetçiliği anlayışı için Bkz. Youssef Choueiri, “Yeni Pan-Arabizm Olgusu”, **Ortadoğu Tarihi**, Der. Youssef Choueiri, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 344-356.

³⁹⁹ Mısır’da sömürge sonrasında meydana gelen çok boyutlu idari ve sistemsel boşlukta ordu, krizden çıkış noktası olarak görülmüş ve bu noktada Nasır tarafından istihdam edilmiştir. Mısır’da ordu-devlet kurumsallaşması için Bkz. Steven Cook, **Yönetmeden Hükmeden Ordular: Türkiye-Mısır-Cezayir**, Hayykitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 62-85.

sistemini tercih etmiştir.⁴⁰⁰ Bu dönemin en büyük dinamiğini inşa ve dönüşüm noktasında ordu mensupları belirlemiştir.

Subaylar iç politikanın yanı sıra dış politikada da ciddi adımlar atmışlardır. İlk dönemde Batı'ya karşı ılımlı politika sergileyen rejim, Süveyş Kriziyle birlikte yeni bir politika takip etmiştir. İlk dönemlerde yabancı sermayeye karşı olumlu bir tavır içinde olan rejim, Süveyş Krizi ile birlikte bu bakış açısını değiştirmiştir. Süveyş kanalının millileştirilmesiyle birlikte ekonomide sola yakın bir politika takip eden Nasır Rejimi, yeni yol haritasını Sovyetlere yaklaşılarak göstermiştir. Arap sosyalizmi olarak adlandırılan bu düzende Nasır Rejimi, sol değerleri Batı karşıtı olarak kullanırken, klasik sol anlayıştan farklı olarak devletin merkezde olduğu bir düzen inşa etmiştir.⁴⁰¹

Nasır rejimi, Kemalizm'de olduğu gibi kişi kültü üzerinden yeni devleti inşa etmiştir. Nasirizm, modern devleti inşa bağlamında Kemalizm'den farklı olarak belirli bir program takip etmemiştir. Uluslararası sisteme uyum sağlama adına milliyeti, dini ve sosyalizmi Batı karşıtlığı noktasında kullanarak rejimi kendi şahsı üzerinden inşa etmiştir. Bu bağlamda Nasır rejimi, entelektüel birikim ve altyapıdan yoksun bir şekilde günün koşulları tarafından şekillendirilmiştir. Arapların kendi devletlerini kurmaları ve Arap coğrafyasında biriken beklentiye şahsıyla karşılayan Nasır, söylem bazında olan Arap milliyetçiliğini devletleştirmiştir.⁴⁰²

Meşruiyetini içeride monarşiye ve İngiltere'ye karşı kazandığı zaferle sağlayan Nasır, dış politikada ise geniş anlamda Batı, bölge anlamında ise İsrail karşıtlığı üzerinden bir politika oluşturmuştur.⁴⁰³ Ortadoğu'da orduların kurduğu rejimlerin öncüsü olan

⁴⁰⁰ General Necip ile Abdülnasır'ın anlayamadığı temel nokta parlamenter sistem ve devlet başkanlığı sistemi olarak tanımlanabilir zira 1952 yılında Necip önderliğinde ilan edilen anayasada parlamenter sistem unsurları varken 1956 anayasasında tek partili otoriter rejim öngörülmüştür. Mısır'daki rejim tartışmaları için Bkz. Derek Hopwood, **Egypt: Politics and Society 1945-90**, Routledge Press, New York 2000, s. 52-57.

⁴⁰¹ Hopwood, **Egypt: Politics and Society 1945-90**, s. 68-69.

⁴⁰² Batılı devletlere karşı muzaffer bir komutan olarak görülen Abdülnasır aynı zamanda Arapların yüzyıllardır süren ikincil durumunu da değiştirmiştir. Mütevazı bir aileden gelerek Arap kimliğiyle devletin başına geçmesi onu Arap liderler için rol model yapmıştır. Nasır'ın bu süreçteki etkisi için Bkz. Uğur Ovacıklı, "Ortadoğu'da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri", **Ortadoğu'yu Kuran İdeolojiler**, Der. Zekeriya Kurşun, Vadi Yaynevi, İstanbul 2020, s. 265.

⁴⁰³ Arap milliyetçiliğinin Kemalizm'den farklı olarak din ile iç içe geçen motivasyona sahip olması kendisini İsrail ile olan ilişkilerde göstermiştir. Filistinli Arapların da koruyuculuğunu üstlenen Nasır, Arap Dünyasında çok boyutlu bir lider kültü geliştirmiştir. İsrail'in kurulması ve İsrail'e karşı gelişen tepki Arap milliyetçiliğinin oluşmasının esasını teşkil etmiştir. Araplar modern kimliklerini İsrail karşıtlığı üzerinden inşa etmişler; bölgede güç dengeleri bu şartlar altında oluşmuştur. Arap-İsrail çatışmaları için Bkz. Kissinger, **Dünya Düzeni**, s. 146-151. Modern devletin kurumsallaşması bağlamında ulus kimliği ihtiyacı içerisinde olan Araplar, geniş coğrafyada İsrail karşıtlığı üzerinden birliği sağlamayı hedeflemişler ve bu süreçte uluslararası bir

Kemalizm'den ayrı olarak Nasırizm, sınırları belli olmayan geniş bir alanda egemenlik iddia etmiştir. Modern devletin önemli unsurlarından olan bölgesellik kavramı, Nasır rejiminin en büyük sıkıntılarından birisini teşkil etmiştir. Nitekim ulus devlet inşa etmek isteyen Nasır rejimi, bu süreçte bütün Arap dünyasının lideri olarak görülmüştür.

Nasır'a izafe edilen “*Bize bir Atatürk gerek*” sözü, Nasır'ın zihin dünyası hakkında bilgi vermektedir. Mustafa Kemal'in sürekli yenilen ve mağlup olmuş bir milletin modern anlamda kurtarıcısı imajını, Abdülnasır Mısır'da Arap Dünyası için çizmiştir.⁴⁰⁴ Özellikle İslamiyet ile olan ilişkilerde Kemalizm'i model alan Nasır rejimi milliyete dayalı bir din anlayışı geliştirmiştir. Bu dönemde revaçta olan seküler milliyetçilik kavramı üzerinden Arap kimliği oluşturan Nasır, devlet inşasında Kemalist adımları takip etmiştir. Kemalizm gibi sınırları net bir yapı meydana getiremeyen Nasır, kurumsallaşma konusunda da sivil bir bürokrasi meydana getirememiştir. Bu bağlamda Nasır, daha çok karşıt olduğu değerler üzerinden popülaritesini arttırmıştır.⁴⁰⁵

Batı dışında militarist ve üstten gerçekleşen modernleşme hamlelerinde dinin “*engelleyici*” yönü en çok Mısır'da kendisini göstermiştir. Uzun yıllardır İslami ilimlerin merkezi olarak kabul edilen Mısır'da modern bir devletin kurulması ciddi çatışmaları ve İslami hareketleri meydana getirmiştir. İktidar savaşı olarak tezahür eden bu çatışmalar, esasında çok daha derin köklere sahiptir. Kurulmak istenen modern ulus devletin, despotik bir tarzda kurulmasının yanı sıra dinin önemli rükünlerinin ihmalı, bu süreçte Müslüman yapılanmasını ve arayışlarını ön plana çıkarmıştır. Modern süreç içerisinde Mısır gerek modern devlet bağlamında gerekse İslamcılık bağlamında Arap Dünyasında merkezi bir konumda bulunmaktadır.⁴⁰⁶

Cemal Abdülnasır, kurmaya çalıştığı rejim ile modern devletin unsurlarından egemenlik, yurttaşlık ve şiddet tekeline elinde bulundurma gibi kavramları ancak şahsı üzerinden tanımlamış ve modern devleti despotik bir surette inşa etmiştir. İktidarı ele geçirme ve modern devleti tesis etme sürecinde izlenen tasfiyeci politikalar, rejimi orduya dayanan bir azınlığın tekeline kalmasına sebep olmuştur. Mısır modern devlet konusunda esas ciddi problemler Nasır'ın ölümünün ardından gün yüzüne çıkmıştır. Nasır'ın silah arkadaşı olan

kurumsallaşma gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Gelvin, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 265-268.

⁴⁰⁴ Bülent Ecevit, “Atatürk ve Atatürkler”, **Ulus**, Kasım (1956), s. 3.

⁴⁰⁵ Ovacıklı, “Ortadoğu'da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri”, s. 268.

⁴⁰⁶ Choueiri, “Yeni Pan-Arabizm Olgusu”, s. 362.

Enver Sedat, bu süreçte idareyi ele alırken sivilleşme ve dış politika konusunda yeni adımlar atmak durumunda kalmıştır. Nasırizm, Mısır’da modern devlet hegemonyasını oluştururken karşı hegemonya olarak Müslüman Kardeşler gibi örgütlenmeleri meydana getirmiştir.⁴⁰⁷

2.4.2. İran

Modern devletin inşası ve dinin çatışması netice olarak en fazla İran’da kendisini göstermiştir. Tarihsel olarak güçlü bir hanedan otoritesine sahip olamayan İran, bu otoriteyi ulema ve toprak sahipleri ile paylaşmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda İran, modern devlet öncesinde parçalı bir iktidara sahip olarak dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Safeviler Döneminden itibaren otorite, Şiilik etrafında örgütlenirken süreç içerisinde ulemanın da söz sahibi olduğu bir yönetim sistemini netice vermiştir. Safevilerin ve onların ardından gelen hanedanların güçlü bir merkezi otorite tesis edememelerinin neticesi olarak Şii ulema örgütlenmesini halk ile iç içe olacak bir şekilde gerçekleştirmiştir.

İran modernleşme unsurlarını birçok İslam ülkesinde olduğu gibi Batı sömürgeciliğine karşı koyma noktasında gerçekleştirmiştir. Özellikle Kaçar Hanedanlığının despotik yönetimi ve İngiliz-Rus işgalleri, yerel halkı harekete geçiren temel unsurlar olmuştur. Bu süreç 1906 yılında meşrutiyet hareketlerini doğururken İran’da modern devlete giden yolunda açılmasına olanak vermiştir. Bu süreçte meşrutiyet tam olarak başarıya ulaşmasa da dönemin otoritesi olan Kaçar Hanedanının bitme sürecini başlatmıştır. Nitekim bu süreçte demokrasi, anayasa, halk, vatan gibi kavramlar roşenfikirler arasında konuşulurken, parlamenter kurumlar da kurulmaya başlamıştı. Ayanların ve ulemanın önde olduğu ve toplumun farklı kesimlerinden oluşan ve iki partiden oluşan meclis, müesses nizam sahiplerinin muhalefeti ve I. Dünya Savaşı ortamında işlevsiz bırakılmıştır.⁴⁰⁸

2.4.2.1. Pehlevi Hanedanı

Siyaset anlamında İngiltere ve Rusya arasında kalan Kaçar Hanedanı, dünya savaşının ardından otoritesini koruyamamıştır. Bu süreçte ayakta kalan Kazak Tugayının başında bulunan Rıza Han, 1921 yılında darbe yaparak yönetimi ele geçirmiştir. Sancılı geçen beş yılın ardından Rıza Han, İran Şahı olarak taç giyerek modern İran’ın başına geçmiştir. Rıza Şah, bu dönemden itibaren yeni bir devlet kurarak modernleşme hamleleri izlemiştir. Bu

⁴⁰⁷ Ovacıklı, “Ortadoğu’da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri”, s. 270.

⁴⁰⁸ Ervand Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, Çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014, s. 80-84.

hamleler, Hûda, Şah ve Anavatan olarak üç kavram etrafında şekillenmiştir. Rıza Şah, bu üç kavramı birbirine bağlayarak modern bir ulus devlet inşasına girişmiştir.⁴⁰⁹

Rıza Şah Batılı bir şekilde düşündüğü değişim hareketlerinde Mustafa Kemal'in etkisi altında kalmıştır. Monarşiyi kaldırarak yeni bir devlet kuran Mustafa Kemal'i yakından takip eden Rıza Şah, bu süreçte kurucu unsur olarak Türkiye Cumhuriyeti ile etkileşim içerisinde olmuştur. Rıza Şah, Mustafa Kemal'in İslam öncesi tarih atıfla modern dönemde kullandığı Atatürk ismine benzer bir isim kullanmıştır. İran'ın İslam öncesinde konuşulan dili olan Pehleviceye atıf yapan Rıza Şah Pehlevi, ülke ismi içinde Ari ırkını vurgulamak adına İran ismini seçmiştir. Bu bağlamda İran ve Türkiye benzer modernleşme hamleleri izleyen ülkeler olarak ön plana çıkmışlardır.⁴¹⁰

Rıza Şah, ulus devlet kurma noktasında cumhuriyet gibi modern bir rejimi hayata geçirememiştir. Kendisine ait bir monarşik devlet kuran Pehlevi, bu gücü uluslaşma ve modernleşme noktasında kullanmıştır. İlk olarak geleneksel kurumları tasfiye eden Şah bu süreçte en çok ulema sınıfıyla mücadele etmiştir. Nitekim otoritesini ele alır almaz Şer'i mahkemeleri ve kurumları denetim altına almaya çalışan Rıza Şah, ulemanın kamusal alandaki faaliyetlerini kısıtlamıştır. Yalnızca ulema değil aynı zamanda İslami kisveyi de değiştirmek isteyen Şah, bu değişimi kılık kıyafet kanunu üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Şapka kanunu ve peçenin yasaklanmasıyla birlikte çağdaş bir İran toplumu oluşturulmak istenmiştir.⁴¹¹

Rıza Şah zihin dünyası olarak Mustafa Kemal ile benzer fikirlere sahipse de İran'a onun kadar sistematik bir anlayış getirememiştir. Otokrat kimliğiyle yenilikler yapan Şah, iktidarını kendisine bağlı ordu ve bürokrasi ile güçlendirmiştir. Bu bağlamda yeni İran, Türkiye Cumhuriyetinin aksine kurumsallıktan ve modern felsefelerden uzak bir şekilde oluşmuştur. Nitekim merkezi otorite kurmayı hedefleyen Şah, bu arzusunu ulema ve aşiretlere karşı zor kullanarak gerçekleştirirken, geleneksel değerlerin ikamesi olarak muğlak kavramlar dışında bir anlayış geliştirememiştir. Bu bağlamda İran'da yapılan bu yenilikler entelektüel altyapı anlamında oldukça zayıf kalmıştır.⁴¹²

⁴⁰⁹ Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, s. 90-97.

⁴¹⁰ Bein, **International Relations in the Interwar Period**, s. 87.

⁴¹¹ Hamit Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 71.

⁴¹² Moazami, **İran'da Devlet, Din ve Devrim**, s. 181-183.

İslam Dünyasında Batıya ait bir yapı olan modern devleti kurma adına hamleler yapan Rıza Şah, politikalarının merkezine “*laiklik*” ilkesini yerleştirmiştir. İslamiyet yerine laik bir ulus devlet kurma amacıyla olan Şah, ülkesini Fransız modeli üzerinden inşa etmeye çalışmıştır.⁴¹³ Özellikle hukuk alanında radikal değişiklikler yapan Pehlevi, kamusal alanda da İslami kisveye hayat hakkı tanımamıştır. Bu bağlamda Modern İran özellikle eğitim üzerinden yeni bir toplum oluşturma gayreti içerisindeyken yeni rejimin en büyük kutsalı milliyetçilik olmuştur. Nitekim modern okullarda verilen eğitim İslam öncesi Pers İmparatorluğunu yücelterek İslami olanı geride bıraktırmak üzerine inşa edilmiştir. Seküler bir devlet kimliği peşinde olan Şah, devletin bu süreçteki sembollerini de bu zihniyet üzere kullanmıştır.⁴¹⁴

Modern devletin unsurları İran rejiminde kısa sürede yerine getirilmeye çalışılsa da halk tabakaları üzerinde etkili olamamıştır. Geleneğin dinle birlikte tasfiyesi eski dini havzalarda yeni aktörleri meydana getirmiştir. İran monarşisinin üstten yaptığı Batılı tarzda değişim, II. Dünya Savaşında İngiltere-Sovyetler tarafından akamete uğratılmıştır. 1950lerde ise Musaddık’ın petrolü millileştirme hareketi ise ABD tarafından bastırılmıştır. Bu anlamda İran’ın modern devlet oluşumu dış müdahaleye maruz kalarak şekillenmiştir. 1950lerden sonra iktidara gelen Rıza Şah’ın oğlu Muhammet Rıza Pehlevi, babasının başlattığı seküler milliyetçi siyaseti devam ettirerek Batılılaşma hamlelerine devam etmiştir. Ak devrim olarak adlandırılan bu hamleler, soğuk savaş sürecinde Batı bloğunda yer alan İran’ın yol haritasını belirlemiştir.⁴¹⁵

Modern devlet olarak İran, egemenlik, şiddet tekeli elinde bulundurma, yurttaşlık, ulus inşası gibi unsurları monarşik bir sistemde gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu anlamda ordu ve bürokrasi yoluyla yeni düzeni şekillendirmek isteyen Şah, halk ile sıcak ilişkiler kuramamıştır. Gerek yerel unsurlar gerekse ulema ile çatışma içerisinde olan rejim, hedeflediği yenilikleri halk tabakasına tam anlamıyla aktaramamıştır. Ulemanın ve dini kurumların tam anlamıyla tasfiye edilememesi ve dini kurumların devlete rakip olacak surette faaliyetlerine devam etmesi rejimin en büyük sıkıntılarından birisini teşkil etmiştir. Rejimin tam anlamıyla nüfuz edemediği halk tabakaları rejime karşı sol ve İslami hareketlere katılarak tepkilerini göstermişlerdir. Bu bağlamda rejim, uzun vadede iktidarını koruma ve meşruiyet noktasında ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır.

⁴¹³ Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, s. 114.

⁴¹⁴ Gelvin, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 238-240.

⁴¹⁵ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 328-332.

2.5. İslam Dünyası'nda Cemaatleşmenin Teşekkülü

İslam Dünyasında modern devletlerin üstten ve otoriter bir surette kurulmasıyla başlayan süreç yeni İslami yorumlamaları da beraberinde getirmiştir. Modernitenin gereği olarak gelenekle birlikte tasfiyeye maruz kalan İslami kurumlar, Müslümanlar için yeni mücadele yollarını açmıştır. Özellikle Hilafet gibi bir kurumun modern devletin kurulmasıyla ilga edilmesinin ardından ümitsizliğe düşen Müslümanlar için yeni arayış dönemi başlamıştır.⁴¹⁶ Modern devletin kendisine özgü bir metafizik anlayışı geliştirmesi ve dini geride bırakılması bir gerekilen bir unsur olarak ele alması, Müslüman ben idrakinin bu süreçteki en büyük mücadele alanını meydana getirmiştir. Nitekim ellerinden hiçbir devlet ve kurum kalmayan Müslümanlar, Batılı bir şekilde kurumsallaşan devleti İslamlaştırma adına çok boyutu mücadele içerisinde olmuşlardır.⁴¹⁷

Modern kavramların evrenselleşmesi ve kurumsallaşması dönüştürücü ve tasfiyeci modern devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte kamudan tasfiye edilen İslamiyet, bu süreçte yeni bir tecdit hareketiyle yeniden yorumlanmıştır. Bir önceki yüzyılda elde olan devlet ve kurumları Batı karşıtlığı üzerinden yeniden yorumlayan Müslümanlar, bu dönemde bir blok olmaktan ziyade kurulan farklı devletlere karşı mücadelelerini gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemde kurumsallaşan İslami Hareketler, bölgedeki müteahhkim rejime göre şekillenmiştir. Bir anlamda modern devletler kendi İslami Hareketlerini meydana getirmiş denilebilir. İslam'ı bu dönemdeki baskın ve rakipsiz kavramlar üzerinden yeniden tanımlamaya çalışan hareketler aynı zamanda modern devletin yapısal krizlerinde de alternatif olarak kendisini göstermiştir.⁴¹⁸

Batı medeniyetine karşı gelişen İslami yapılanmadan farklı olarak bu süreçte Müslümanlar, kolektif örgütlenmeler kurarak mücadelelerini sürdürmüşlerdir. İslam Dünyasında gerek fikir gerekse sayıca azınlık tarafından kurulan modern devlet yapısının,

⁴¹⁶ I. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkilerinin yanı sıra otorite anlamında da travma içerisinde olan Müslümanlar Hilafetin ilgasının ardından yeni bir arayış sürecine girmişlerdir. Özellikle idari anlamda Müslüman bir otorite krizi içerisinde olan Müslümanlar bu derin krizi aşma noktasında içe kapalı ve muhafazakâr tepkiler içerisinde olmuşlardır. İslam Tarihinde ilk kez karşılaşılan “otoritesizlik” durumu Müslümanları kendi içlerine dönerek yeni bir anlayışın oluşmasının ilk adımı olmuştur. Halifeszleşme için Bkz. Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 68-70.

⁴¹⁷ Klasik anlamda öze dönüş, hurafeleri dinden temizlemek ya da gerçek İslam'ı inşa etmek olan ıslah, ihya ve tecdit hareketleri, bu süreçte çok boyutlu bir dönüşümü gerekli kılmıştır. Modern devlet ve ideolojilere karşı mücadele etmeyi amaçlayan İslamcılar, modern bir surette geleneği ve eskiyi düşmanlaştırarak yeni İslam için yeni bir kimlik inşa etmişler; geleneksel ulemanın anlayışı kabul etmemişlerdir. Bkz. Olivier Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, s. 73-75.

⁴¹⁸ Olivier Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, s. 55-62.

İslamiyet’i mutlak öteki olarak kabul etmesinin tezahürü olarak geniş halk kitleleri “yer altına itilmek” durumunda kalmıştır. Modern devletin müdahaleci yapısına karşın içe kapanan ve muhafazakârlaşan Müslümanlar, İslami olanı muhafaza eden ya da yeniden yorumlayan kişi ve kurumların peşinden gitmişlerdir. Bu anlamda bu dönemdeki İslami yapılanma şahsi olmaktan ziyade cemaat yapılanması içerisinde kendisini göstermiştir.⁴¹⁹ Geleneksel anlayıştan farklı bir şekilde gelişen İslami söylem ve faaliyetler, ilk olarak modern devleti anlamak ve modernleşme üzerine gerçekleştirilmiştir. Bu kavramlara Kur’an’dan ve sünnetten kök bulma arayışları, bu süreçteki Müslüman entelektüellerin temel uğraşlarını teşkil etmiştir.⁴²⁰

Modern devlet ile tanışan Müslüman coğrafyada tepkisel olarak ortaya çıkan İslami Hareketler Türkiye, İran, Mısır ve Pakistan gibi ülkelerde ciddi anlamda karşılık bulmuştur.⁴²¹ Bu bağlamda Türkiye’de 1920lerde başlayan modern devletin inşası sürecinde Bediüzzaman Said Nursi, yeni bir ihya hareketi ile İslami bir duruş sergilemiştir. Mısır’da Hasan el-Benna Hilafetin kaldırılmasının ardından kriz içerisinde gördüğü İslam Dünyasında İslami bir duyarlılık geliştirmek istemiştir. 1940larda bağımsızlığını kazanan Pakistan’da Mevdudi yeni teşekkül eden devlete İslami bir nizam verme adına çalışmalarda bulunmuştur. İran’da ise Pehlevi Hanedanına karşı taşrada örgütlü bir halde bulunan ulema, Şia’nın yeni yorumlarıyla süreci yönlendirme amacıyla olmuştur.

2.5.1. Türkiye’de Cemaatleşme Süreci

Kemalizm’in İslamiyet’i marjinalleştirerek gerçekleştirdiği modernleşme programı Müslümanlığın ve gelenekselliğin “gericilik” olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Batı felsefesine göre şekillenen modernite politikaları, Türkiye’de yeni süreçteki İslami anlayışların ana hatlarını belirlemiştir. Özellikle geleneksel kurumların ve şahsiyetlerin tamamen tasfiyesiyle birlikte girilen yeni toplum inşası hedefi, Müslüman alternatifleri de

⁴¹⁹ Roy, **Siyasal İslam’ın İflası**, s. 72-84.

⁴²⁰ İslamlaşmak ve İslamlaştırmak bağlamında modern devlet ve modern devletin unsurlarına karşı alternatif üretmek ve modern devletin mutlak egemenliğine karşı mutlak egemenlik inşa etme amacı İslamcılarının rejim sahipleri tarafından tehdit olarak görülmesine sebep olmuştur. Modern devletin unsuru olan anayasa kavramına karşı “*Anayasamız Kuran’dır*” söylemi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Alev Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2015, s. 22.

⁴²¹ Süreç ve yapılanma olarak kolektif birey meydana getiren Müslümanlardan farklı olarak Şekip Arslan, şahsiyle İslami bir mücadele içerisinde olmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren etkin bir İslami mücadele içerisinde olan Arslan, Suriye’nin Fransızlara karşı gösterdiği direniş ve sonrasında Suriye’de önemli bir konuma gelmiştir. Şekip Arslan’ın mücadelesi ve İslami anlayışı için Bkz. William Cleveland, **Batı’ya Karşı İslam: Şekip Arslan’ın Mücadelesi**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.

beraberinde getirmiştir.⁴²² Kemalizm'in kendisini merkezde kabul ederek kendisine tabi olmayan odakları devlet eliyle tasfiye girişimleri, Türkiye'deki İslamcılık hareketlerinin temel meselesini teşkil etmiştir. Bu dönemde kurulan modern devleti anlama ve ona meşruiyet kazandırma amacıyla olan Müslüman düşünürler, bütün harekâtlarını Kemalizm'i hedef olarak gerçekleştirmişlerdir.⁴²³

Kemalizm'in oluşturduğu düzen ve İslam'ın kamusal alandan tasfiyesi, bazı Müslüman önde gelenlerinin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Özellikle meşrutiyet döneminde öne çıkan Mustafa Sabri Efendi, Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi gibi önemli zatlar şahsi olarak tepki gösterecekler de bu tepkileri bir kitle hareketine dönüşmemiştir.⁴²⁴ Rejimin politikalarına karşı gelerek yeni yorumlamalarda bulunan Necip Fazıl gibi laiklik karşıtı kişiler de gazete ve dergi vasıtasıyla tepkilerini göstermişlerdir. Tek parti rejiminin din politikalarına karşı yeni örgütlenme yolları arayan dönemin Müslüman zihin dünyası çareyi modernleşme programına İslami bir surette cevap verme de bulmuştur. Bu bağlamda bu süreçte gelişen tecdit hareketleri, Kemalizm'i Müslümanlaştırma ya da Kemalist kavramları İslami surette yeniden yorumlama olarak tanımlanabilir.⁴²⁵

Kemalizm'in tehdit algılamalarında Said Nursi ve Nurculuk ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Bu süreçte yeni kurulan rejim ile hemen hemen aynı süreçte İslami bir ihya hareketine giren Bediüzzaman Said Nursi, bilinçli ve organize bir İslami hareket içerisinde olmuştur. Yeni kurulan rejimle birlikte tecdit hareketine başlayan Said Nursi, yeni kurulan modern devlete karşı gösterdiği duruş ve getirdiği yorumlarla dönemin Müslüman zihin dünyası için önemli bir konumda görülmüştür. Said Nursi'nin İslam Dünyasında yapay bir unsur olan modern devlet için getirdiği yorumlar, İslam Dünyasında eksik olan “*sivil toplum*”

⁴²² Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 129-135.

⁴²³ Bora, **Cereyanlar**, s. 416-421.

⁴²⁴ Modern devletin kurulması ve yeni rejimin müstebit siyaseti, Osmanlı Döneminin aydınlarının da tasfiyesine sebep olmuştur. Nitekim kurulan yeni devlet ve rejimde eskiyi anımsatan şahsiyetler de geniş bir tasfiye operasyonuna maruz kalmışlardır. Bu bağlamda şahıslarıyla ön plana çıkan mütefekkirler, bu süreçte bir hareket meydana getirme noktasında aciz kalmışlardır. Bkz. Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 164.

⁴²⁵ İslamcılık olarak adlandırılan ve cumhuriyetle birlikte gelişen kavramlara İslami yön verme noktasında Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi isimler ön plana çıkmaktadırlar. Bu bağlamda özellikle Kemalizm ile ön plana çıkan Türklük özellikle ehl-i sünnet itikadıyla harmanlanarak yeniden yorumlanmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Bedri Gencer, “Çağdaş Türkiye’de İslam Düşüncesi”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, c. 9, İstanbul 2015, s. 32-35.

kavramı açısından da ayrıca önemlidir. Bu bağlamda Nursi, Kemalizm ile olan mücadelesinde bu süreçte tek başına bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır.⁴²⁶

Türkiye’de bir diğer İslamcı hareket ise çok sonraları kurumsallaşan ve milli görüş olarak adlandırılan siyaset hareketidir. Türkiye’de alternatif bir siyaset dili kullanmaya çalışan milli görüş, dini bir cemaat gibi örgütlenerek Türk Siyasi Hayatında kendisine alan bulmaya çalışmıştır. Modern devlete ve onun unsurlarına İslami bir yorum getirmeye çalışan bu hareket, alternatif düzen talebinde bulunarak modern devleti İslamlaştırmak istemiştir. Kemalizm’in getirdiği düzeni siyaset yoluyla İslami bir surete çevirmek amacıyla olan Milli Görüş Hareketi, modern devletin krizlerinde alternatif olarak ortaya çıkmıştır.⁴²⁷

2.5.1.1. Said Nursi ve Nurculuk

Cemaatleşme üzerinden ele alınan dönemin İslamcılığında Türkiye’de öne çıkan şahsiyetlerden birisi Said Nursi olmuştur. 1925 yılında Takrir-i Sükûn Kanunu gereği Isparta’nın Barla Nahiyesine sürgün edilen Said Nursi, gittiği bu bölgede yeni bir ihya hareketine başlamıştır. Risale-i Nur ismini verdiği ve bölge halkı ile birlikte telif ettiği eserlerde Nursi, İslamiyet’in meselelerini çok boyutlu bir şekilde ele almıştır.⁴²⁸ Meşrutiyeti savunan makaleler kaleme alan ve meşrutiyetin İslam ile barışık olduğunu savunan Said Nursi bu süreçte yalnızca iman hakikatlerini nazara alarak bütün kuvvetini bu yolda sarf etmiştir. Said Nursi bu anlamda asla dönemin rejimi ve idaresiyle doğrudan karşı karşıya gelmemiş kendi zihnindeki İslami ihya hareketi odaklı hareket etmiştir. Bu anlamda Said Nursi’nin yaptığı faaliyetler, dini tek eline almaya çalışan rejime karşı büyük bir tehdit teşkil etmiştir.

Said Nursi’nin ilmi hayatı üç kısımda incelenmektedir. Bunlardan birincisi kendisinin Eski Said olarak adlandırdığı ve İslamiyet’e siyaset yoluyla hizmet etmeye çalıştığı meşrutiyet dönemidir. İkinci kısımda kendisini Yeni Said olarak tanımlayan Said Nursi, siyaseti terk ederek Kuran ve Sünnetin bu asırda tatbik edilecek unsurlar olduğunu ispata çalışmıştır. Üçüncü Said Döneminde ise 1950’den sonra Demokrat Parti’nin gelmesiyle değişen siyasi dengelerde kamuoyunu yönlendirecek söylemlerde bulunarak yeni bir kisveye bürünmüştür. Bu bağlamda Said Nursi’nin eserleri ve hayatının incelenmesinde bu üç dönem belirleyici

⁴²⁶ Tanıl Bora, Said Nursi için “*Modern Türkiye tarihi İslamcılığının bir figürü olmaktan öte, apayrı bir konusudur*” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Bora, **Cereyanlar**, s. 424.

⁴²⁷ Bu hareket, demokrasi ve İslamcılık bölümünde ele alınacaktır.

⁴²⁸ Risale-i Nur, Said Nursi’nin tabiriyle İslam’a yapılan hücumlara karşı ilmi bir müdafaa olarak kaleme alınmıştır. İçerisinde imani ve ahlaki konuları da barındıran bu hareket ve eserler yalnızca “*modern devlete yaklaşım*” itibarıyla ele alınacaktır.

olmaktadır. Nitekim Said Nursi'nin eserlerinin telifinde etrafındaki talebelerinin suallerine cevapla birlikte dönemin gelişen ve İslamiyet'e taalluk eden hadiseleri de etkili olmuştur.⁴²⁹

Said Nursi'nin Türkiye için bir diğer önemi Türkiye'de yerel unsurlarla birlikte bir İslami Hareket oluşturmastır. Gelenekle iç içe geçen İslami kurumların ortadan kalkmasının ardından yeni bir yorum ve metotla ortaya çıkan Nursi, Anadolu'nun dinamiklerinden bir İslami söylem geliştirmiştir.⁴³⁰ İslam Dünyasında modernist ve aşırı uç İslami hareketlere karşın bu süreçte halkın yeniden irşat edilerek yeni bir Müslüman kimliği inşası hedeflenmiştir. Said Nursi bu süreçte hiçbir şekilde şiddet kullanılmasına izin vermemiş; İslami faaliyetlerini “*müspet hareket etmek*” olarak kavramsallaştırmıştır. Devletin yeni süreçteki laik politikalarının ortaya çıkardığı manevi boşluk, halk içerisinde Said Nursi gibi ilim adamlarının ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.⁴³¹

Said Nursi, hedeflediği tecdit hareketini Sahabe Döneminden ilham alarak gerçekleştirmiştir. Gerçekleştirdiği hareketi metot olarak Sahabe mesleği olarak yorumlayan Nursi, bu konuda “*Risale-i Nur Sahabe mesleğinin bir cilvesidir*”⁴³² diyerek bu dönemde geliştirdiği metot hakkında bilgi vermiştir. Bu anlamda Said Nursi, gerçekleştirmeye çalıştığı ihya hareketini yalnızca Kur'an ve Sünnet rehberliğinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. 1926 yılından itibaren çekildiği inziva hayatında bütün mesaisini harcadığı imanın yeniden inşası noktasında İslamiyet'i yeniden keşfetmeyi amaçlamıştır. Bu noktada Peygamber Dönemini model almak suretiyle karşılaşılan krizden çıkmak olarak yorumlanacak tecdit hareketi, Said Nursi'nin metodunda kendisini göstermiştir.⁴³³

2.5.1.1.1. Said Nursi'nin Modern Devlete Yaklaşımı

Said Nursi, meşrutiyet döneminde etkin bir şekilde Doğu Vilayetlerine meşrutiyeti anlatmak için çaba göstermiştir. Aynı zamanda İstanbul'da gerek kendi okul projesini anlatmak gerekse meşrutiyetin İslamiyet'e uygunluğu ispatlamak adına ilmi çalışmalarda bulunmuştur. Nursi, Rusya'dan esaretten geldikten sonra dönemin dini olarak en önemli konumlarından olan Dar-ul Hikmet-i İslamiye'de aza olarak vazife görmüştür. Bu bağlamda

⁴²⁹ Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 612.

⁴³⁰ Said Nursi, rejim tarafından Anadolu'nun farklı şehirlerinde mecburi ikamete tabii tutulmuştur. Isparta, Eskişehir, Kastamonu, Denizli, Afyon gibi Anadolu şehirlerinde ikamet eden Nursi, İslami hareketi bu bölgede yaşayan yerel halk ile kurduğu ilişkiler ile gerçekleştirmiştir. Said Nursi'nin Anadolu'nun farklı bölgelerindeki faaliyetleri için Bkz. Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 252.

⁴³¹ Modernleşme ve dini tepkisellik için Bkz. Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**, Çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.

⁴³² Bediüzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 1**, Envar Neşriyat İstanbul 2018, s. 67.

⁴³³ Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 276-290.

Nursi, dönemin siyasi ve ilmi fikirlerinin merkezinde etkin bir şekilde yer alarak eserler kaleme almıştır. Said Nursi, dönemin İslam Dünyası hakkında da ciddi araştırmalar yaparak İttihad-ı İslam fikrini savunmuş ve önde gelen ulemanın eserlerini tetkik etmiştir.

Modern devlete yaklaşımı açısından Nursi, cumhuriyet rejimine karşı asla geleneksel Osmanlı sistemini savunmamıştır. Onun eserlerinde yeni rejimin dine yaklaşımı ve materyalist zihin dünyasının eseri olan yenilikler tenkit edilmiştir.⁴³⁴ Nursi, yeni rejimin kavramlarını süreç içerisinde tenkit ederek bu kavramlara yeni yorumlar getirmeyi amaçlamıştır. Rejimin dayandığı temel kavram olan pozitivistliğe karşı ilmi izahlar geliştiren Nursi, rejime karşı ilmi olarak temelden bir karşıtlık geliştirmiştir. Pozitivistliğe karşı “*tevhit*” anlayışını merkeze koyan Nursi, bütün harekâtını bu kavram üzerinden gerçekleştirmiştir. Laikliğin geleneği tasfiyesi üzerine İslam’ın daha fazla alan bulduğu bu süreçte Nursi, çok boyutlu bir İslami tecdit hareketi gerçekleştirmiştir zira zamanın şartları onu bu konuda tek söz sahibi yapmıştır.⁴³⁵

Modern devletin kurulması ve rejimin takip ettiği din politikaları, avam olarak adlandırılan halk arasında ciddi kırılma ve içe kapanmalara sebep olmuştur. Rejimin takip ettiği siyasete karşı çaresizlik içerisinde olan Müslüman zihin dünyası, devlet ile olan ilişkiler noktasında bir takım tereddütler yaşamıştır. Özellikle rejimin İslamiyet’i marjinalleştirmek suretiyle izlediği modernleşme programı sonucunda Müslümanlar, yeni bir yol haritasına ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu noktada özellikle tek parti döneminin ardından Said Nursi’nin modern devlet unsurlarına karşı getirdiği yorumlamalar ve yaklaşım tarzları, çaresizlik içerisinde bulunan Müslüman zihin dünyası açısından ilgiyle karşılanmıştır. Demokrat Parti iktidarıyla birlikte değişen Türkiye dinamikleri içerisinde kendisine yer bulan Nurculuk, bu süreçte rejimin en çok çekindiği unsur olarak ön plana çıkmıştır.⁴³⁶

2.5.1.1.1. Tek Parti Dönemi

Said Nursi, işgal sürecinde Ankara Hükümetinin yanında yer alarak milli mücadeleye eseriyle destek vermiştir. Bunun sonucunda Ankara’ya çağırılmış ve I. Meclis tarafından hürmetle karşılanmıştır. Said Nursi bu ziyaretinde yeni kurulacak devletin İslam ile barışık

⁴³⁴ Said Nursi, devleti ve devlet sistemini doğrudan hedef almazken; kendisine hücum edenleri devlet ve hükümet tüzel kişiliğinden ayırarak “gizli komite” veya “zındıka komitesi” olarak adlandırmıştır. Nursi’nin takip ettiği metodu anlama adına yapılan bu ayırım önemlidir. Said Nursi resmi makam ve hükümet noktasında “*Hükümetin bazı erkânını iğfal edip aleyhimize çeviren dehşetli ve gizli bir zındıka komitesi...*” tabirini kullanmıştır. Bkz. Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 510.

⁴³⁵ Bora, **Cereyanlar**, s. 426-430.

⁴³⁶ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2**, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2017, s. 978.

olması gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim özellikle namaz ve itikat noktasında ciddi olunması gerektiğini söyleyen Nursi, İslam Dünyasının teveccühünün devamı için de İslami şairin korunması konusunda özellikle durmuştur. Bu konuda Nursi halkın devlete bağlılığı noktasında “*Sizin bu İstiklal Harbindeki muzafferiyetinizi ve âli hizmetinizi takdir eden ve siz can u dilden seven, cumhur-u müminindir. Ve bilhassa tabaka-ı avamdır ki sağlam Müslümanlardır*” diyerek halk için Müslüman kisvenin önemini vurgulamıştır. Buna uyulmaması takdirde ise “*Yoksa İslamiyet’ten tecerrüt eden bedbaht, milliyetsiz Avrupa meftunu firenk mukallitleri, avam-ı müslimine tercih etmek, maslahat-ı İslam’a münafi olduğundan Âlem-i İslam nazarını başka tarafa çevirecek ve başkasından istimdat edecek*” demiştir.

Said Nursi “*Şu inkılab-ı azîmin temel taşları sağlam gerek*” diyerek yapılacak yeniliklerin İslami bir surette gerçekleşmesi tavsiyesini vermiştir. “*Zaaf-ı dine sebep olan Avrupa medeniyet-i sefihanesi yırtılmaya yüz tuttuğu bir zamanda ve medeniyet-i Kur’anın zuhura yakın geldiği bir anda lâkaydane ve ihmâlkarane müspet bir iş görülmez*” ifadelerini kullanan Nursi, süreç itibarıyla de Kur’an hükümlerinin makbul olacağını savunmuştur. Bu anlamda meclisin de İslam kisvesi içerisinde oluşması gerekliliğini bildirmiştir. Nitekim Nursi, “*Şu fitratı bozulmayan ve levhiyat-ı medeniye ile ihtiyacat-ı ruhiyesini unutmayan bu milletin hâcat-ı diniyesini Meclis tatmin etmezse, bilmeceburiye mana-yı hilafeti, tamamen kabul ettiğiniz isme ve lafza verecek. O manayı idame etmek için kuvveti dahi verecek. Hâlbuki meclis elinde bulunmayan ve meclis tarîkiyla olmayan böyle bir kuvvet, inşikak-ı asâya sebebiyet verecektir*”⁴³⁷ ifadeleriyle İslam’ı temsil etmeyen meclisin ikiliğe ve halkta karşılık bulamamak noktasında uyarmıştır.

Bediüzzaman Said Nursi, Barla hayatından itibaren zamanın hâkim cereyanlarına karşı İslamiyet’i müdafaa eden risaleler yazmıştır. Bu cereyanlardan birisi de Türkiye’de yeni kurulan tek parti rejimi olmuştur. Nursi, Kemalizm rejimiyle birlikte rejimin beslendiği pozitivism, medeniyet ve Türkçülük gibi kavramlara karşı İslami olanı nazara vermeye çalışmıştır. Pozitivizmi “*fenden ve felsefeden gelen dalalet*”⁴³⁸ olarak tanımlayan Nursi, ilmi faaliyetlerini materyalizm karşıtlığı üzerinden inşa etmiştir. Bu dönem için “*Elbette nev-i beşer, ahir vakitte ulûm ve fûnûna dökülecektir. Bütün kuvvetini ilimden alacaktır. Hüküm ve kuvvet ise ilmin eline geçecektir*”⁴³⁹ teşhisinde bulunan Nursi, bütün faaliyetlerini ilk olarak

⁴³⁷ Said Nursi, **Mesnevi-i Nuriye**, s. 101-102.

⁴³⁸ Bediüzzaman Said Nursi, **Lem’alar**, Envar Neşriyat İstanbul 2018, s. 104.

⁴³⁹ Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, Envar Neşriyat İstanbul 2018, s. 264.

ilim üzerine bina etmiş ve geleneksel İslami anlayışın maruz kalmadığı Batı felsefesiyle doğrudan muhatap olmuştur. Bu yönü itibariyle Nursi, Kemalizm'in sacayaklarından olan pozitivistliğe karşı ilmi bir mücadele içerisinde girerek halkın içerisinde talebeler yetiştirmeye çalışmıştır.

Said Nursi, Kemalizm'in dayandığı bir diğer unsur olan Batı Medeniyetini ise “*mimsiz medeniyet*” olarak tanımlamıştır. Nursi'nin lügatinde alçaklık anlamına gelen “*deniyet*” olarak görülen Batı Medeniyeti, Nursi'nin ağır ithamlarına maruz kalmıştır.⁴⁴⁰ Nursi, Batı Medeniyetine karşı İslam Medeniyetini ön plana çıkararak eserlerinde bu kıyaslamaları ele almıştır. Avrupa'yı ve Batı felsefesini ikiye ayıran Nursi, materyalizmi sistemleştiren Batıyı hedef almıştır. Nitekim Batı için “*Küfür ve küfranı dağıtıp neşreden bedbaht ruh*” ifadesini kullanırken insanlığı yoldan çıkardığını iddia etmiştir. Nursi medeniyete karşı “*Bil ey ikinci Avrupa! Sen sağ elinle sakim ve dalaletli bir felsefeyi ve sol elinle sefih ve muzır bir medeniyeti tutup dava edersin ki, beşerin saadeti bu ikisi ile dir. Senin bu iki elin kırılmalı ve şu iki pis hediyen senin başını yesin ve yiyecek*” diyerek medeniyet hayata bakış açısını eleştirmiştir. Medeni yaşam biçimine yaptığı bir başka yorumda ise “*Yalancı bir cennet içinde cehennemi bir azap çektiyorsun*”⁴⁴¹ ifadesini kullanarak insanın fitratına uygun olmayan bir hayatı insanlara vaat ettiği kanısında bulunmuştur. Nursi, “*Ey bu vatan gençleri! Frenkleri taklide çalışmayınız*”⁴⁴² uyarısında bulunarak medeniyete karşı gösterdiği tutumu göstermiştir.

Nursi eserlerinde rejimin Türkçülük siyasetine de cevap vererek Kemalist milliyetçilik anlayışına karşı çıkmıştır. “*Said Kürt'tür. Milliyetinizden olmayan birisiyle teşrik-i mesai etmek hamiyet-i milliyeye münafidir*”⁴⁴³ sözlerine karşılık Said Nursi, İslam milliyetini ön plana çıkararak cevap vermiştir.⁴⁴⁴ Türkçülük siyaseti izleyenleri “*Türkçülük perdesi altına*

⁴⁴⁰ Said Nursi, Avrupa'yı ve medeniyeti ikiye ayırmıştır. Sosyal hayata, ilme ve insanlığa faydalı işler kazandıran Avrupa'ya karşı söz söylemeyen Nursi materyalist felsefeyi temel maksat yapan Avrupa'yı hedef almıştır. Bu noktada Nursi “*Yanlış anlaşılmasın, Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum*” ifadelerini kullanmıştır. Said Nursi'nin materyalist felsefe ve Avrupa'yı tenkidi için Bkz. Said Nursi, **Lem'alar**, s. 115.

⁴⁴¹ Said Nursi, **Lem'alar**, s. 116.

⁴⁴² Said Nursi, **Lem'alar**, s. 120.

⁴⁴³ Said Nursi, **Mektubat**, s. 419.

⁴⁴⁴ Nursi bu meselede “*Ey bedbaht Mülhid! Ben Felillahilhamd Müslümanım. Her zamanda, kudsi milletimin üç yüz elli milyon efradı vardır. Böyle ebedi uhuvveti tesis eden ve dualarıyla bana yardım eden ve içinde Kürtlerin ekseriyet-i mutlakası bulunan üç yüz elli milyon kardeşi, unsuriyet ve menfi milliyet fikrine feda etmek...*” sözlerini sarf etmiştir. Bkz. Said Nursi, **Mektubat**, s. 420.

giren ve hakikaten Türk düşmanı”⁴⁴⁵ olarak tanımlayan Nursi, İslamiyet hesabına Türklere muhabbet duyduğunu dile getirmiştir. Pozitivist milliyetçiliğe,⁴⁴⁶ “*Türk’ün mefahir-i hakikiye-i milliyesini unutturacak*” bir kavram olarak bakan Nursi, Türklük ve İslamiyet kimliklerinin birlikte var olduklarını dile getirmiştir. Bu konuda “*Türk’ün hakiki bütün mefahir-i milliyesini taşıyan İslamiyet milliyetinden çıkmak isteyen adamları Türk bilmiyoruz, Türk perdesi altına girmiş Frenk telakki ediyoruz*”⁴⁴⁷ sözlerini sarf eden Nursi, bu milliyetçilik anlayışına karşı net bir söylem geliştirmiştir. Türkçülük siyasetinin İslam’a bakan Türkçe ezan siyasetini hiçbir zaman kabul etmeyen Nursi, bu konuda da risalelerinde ilmi cevap vererek bu uygulamayı bidat olarak tanımlamıştır.

Said Nursi, rejimle olan münasebetlerinde geleneksel kavramlar ve kurumlardan ziyade yeni kavramlara odaklanarak İslami bir söylem geliştirmiştir. Yeni kurulan rejimin sıkı takibi ve gözetimi altında olan Nursi, yazmış olduğu eserlerden dolayı mahkemelere çıkartılmıştır. Mahkemede kendisine sorulan sorulara vermiş olduğu cevaplar, modern devlet unsurlarına olan yaklaşımı konusunda fikir vermektedir. Said Nursi kendisine sorulan “*Cumhuriyet hakkındaki fikrin nedir?*” sorusuna “*Ben dindar bir cumhuriyetçi olduğumu elinizdeki tarihçe-i hayatım ispat eder*” cevabını vermiş; dört halife döneminin gerçek anlamda bir cumhuriyet olduğunu dile getirmiştir. Said Nursi laiklik konusunda ise “*Eğer laik cumhuriyet soruyorsanız, ben biliyorum ki; laiklik manası, bîtaraf kalmak yani hürriyet-i vicdan düsturuyla, dinsizlere ve sefahetçilere ilişmediği gibi dindarlara ve takvacılara da ilişmez bir hükümet telakki ederim*”⁴⁴⁸ sözleriyle laiklik tanımında bulunmuştur.

Tek parti döneminin süreç içerisinde değişen çehresi ve din politikaları Said Nursi’nin rejim hakkındaki ifadelerine de yansımıştır. Tek partinin dini kontrol altına alma adına yürüttüğü politikalar Nursi’nin hedefine maruz kalmıştır. Bu bağlamda Nursi “*İstibdat-ı mutlaka cumhuriyet namını vermekle irtidât-ı mutlaka rejim altına almakla, sefâhet-i mutlaka medeniyet ismini vermekle, cebr-i keyfi-i küfriye kanun ismini takmakla*”⁴⁴⁹ kavramlarıyla yeni rejimin uygulamalarını eleştirmiştir. Yeni rejim için istibdat kelimesini kullanan Nursi, rejimin dinsizliği muhafaza ettiğini ve sefahatin de medeniyet olarak algılandığı ifade etmiştir. Bu anlamda Nursi, rejimi açıkça hedef almış; rejimin uygulamalarını açıkça tenkit

⁴⁴⁵ Said Nursi, **Mektubat**, s. 420.

⁴⁴⁶ Said Nursi, bu milliyetçiliği menfi milliyetçilik olarak tanımlamıştır. Milliyetçiliği müspet ve menfi olarak iki kısma ayıran Nursi, pozitivist milliyetçiliği “*Başkalarını yutmakla beslenmek*” şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Said Nursi, **Mektubat**, s. 421.

⁴⁴⁷ Said Nursi, **Mektubat**, s. 423.

⁴⁴⁸ Said Nursi, **Şualar**, s. 363.

⁴⁴⁹ Said Nursi, **Şualar**, s. 287.

etmiştir. Nursi'nin rejimin ilk inşa sürecinden itibaren yaptığı teşhis ve yorumlar, Müslüman kisvesine sahip bir fertten gelmesi hasebiyle oldukça önemlidir.

2.5.1.1.1.2. Demokrat Parti Dönemi

Tek parti rejiminin ardından Demokrat Partinin iktidara gelmesi Türkiye'ye yeni bir canlılık getirmiştir. II. Dünya Savaşı'nın ardından yeniden şekillenen dünya düzeni içerisinde yerini alan Türkiye, demokrasiye geçiş yaparak kendisini Batı bloğunda konumlandırmıştır. Bu bağlamda değişen iktidarla birlikte değişen devlet düzeni, kendisini dine karşı yaklaşımda da göstermiştir. Bu durumun sonucu olarak Nursi de rejime olan bakış açısını değiştirerek devleti ve yeni iktidarı İslamiyet lehine istihdam etmek istemiştir. Demokratları “Ahrarlar” olarak tanımlayan Nursi, tek parti rejimine karşı Demokratları müdafaa etmiştir. Bu konuda Nursi *“Eski tahribatı tamire başlayan hakiki vatanperverler olan Demokrat namında hamiyetli Ahrarlar, yani hürriyetperverler, Nur ve Nurcuları takdir etmelerine çok minnettarım. Onların muvaffakiyetine çok dua ediyorum. İnşallah o Ahrarlar, istibdad-ı mutlakı kaldırıp tam bir hürriyet-i şer'iyeye vesile olacaklar”*⁴⁵⁰ diyerek Demokrat Parti'nin bu süreçteki tutumundan memnuniyetini dile getirmiştir.

Demokratları desteklemeyi tasnif olarak “ehven-i şer” olarak kavramsallaştıran Nursi, rejimden gelen hücumlara karşı Demokrat Parti'nin hürriyetçi politikalarını desteklemiştir. Nursi'nin rejim konusundaki *“Rejimi reddetmek ne vazifemizdir ne de kuvvetimiz var; fakat biz kabul etmiyoruz, amel etmiyoruz, istemiyoruz. Ret başka, kabul etmemek başkadır, amel etmemek daha başkadır”*⁴⁵¹ sözleriyle işaret ettiği rejimle ilişkileri doğrultusunda siyasete olan bakış açısını dile getirmiştir. Bu bağlamda Nursi, doğrudan siyaset içerisinde olmaktan ziyade muhafaza ettiği değerler noktasında siyasetle alakadar olmuştur. Rejime karşı olan mücadelesini *“Bizim vazifemiz müspet hareket etmektir, menfi hareket değildir”* diye tanımlayan Nursi, talebelerini her türlü şiddetten ve münakaşadan men etmiştir. Müspet hareket noktasında, *“Harici tecavüze karşı kuvvetle mukabele edilir. Dâhilde ise öyle değildir. Dâhildeki hareket müspet bir şekilde manevi tahribata karşı manevi, sırr-ı ihlas ile hareket etmektir”*⁴⁵² Nursi bu konuda sözlerini sarf ederken Risale-i Nur Hizmetinin bir amacının da asayiş muhafaza etmek olduğunu dile getirmiştir. Bu konuda Nursi *“Biz bütün*

⁴⁵⁰ Bediüzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, Envar Neşriyat İstanbul 2018, s. 20.

⁴⁵¹ Bediüzzaman Said Nursi, **Kastamonu Lahikası**, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 265.

⁴⁵² Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 241.

kuvvetimizle, o ders-i Kur'anî itibariyle, asayışı muhafazaya kendimizi dinen mecbur biliyoruz”⁴⁵³ diyerek takip ettiği metodun kırmızıçizgisini bu surette izah etmiştir.

Nursi, CHP'nin ardından meydana gelen imkânları İslamiyet hesabına çevirmek istemiş; Adnan Menderes için “İslam Kahramanı” sıfatını kullanmıştır. Menderes’e bu süreçte mektup vasıtasıyla ulaşan Nursi, rejimin açtığı tahribatları tamir etmek adına ona bir kısım nasihatlerde bulunmuştur. Bu dönemde güçlü bir İslami figür olan Nursi’nin Menderes’e yazdığı mektupta öne çıkan başlıklar,⁴⁵⁴ Nursi’nin bu süreçteki yorumlamaları açısından da önemlidir. Nitekim o menfi milliyet olarak tanımladığı Türkçülük yerine “İslamiyet milliyet-i kudsiyesini” geçirmek gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur. Nursi bu kutsi milliyeti “Kırk sahabe ile dünyanın kırk devletine karşı meydan-ı muarazaya çıkan ve galebe eden ve bin dört yüz sene zarfında ve her asırda üç yüz dört yüz milyon şakirdi bulunan hakikat-ı Kur’aniyenin sarsılmaz kuvvetine dayanmak” olarak tanımlamıştır. Rejimin milliyet anlayışı için “İrkçılık dört yüz milyon mübarek kardeşleri, dört yüz serseriye ve lâübalilere yalnız dünyevi ve pek cüz’î bir menfaati için terk ettiriyor”⁴⁵⁵ sözleriyle ulus milliyetçiliğini de sert bir dille eleştirmiştir.

Demokrat Parti döneminde rejimin tahribatlarını aza indirmeye gayret gösteren Nursi, buna göre bir yol takip etmiştir. Bu bağlamda Nursi, CHP’nin izlediği din politikalarına karşı Demokratları destekleyerek onlara İslami bir kisve vermek istemiştir. Bu dönemin hâkim cereyanlarına karşı İslami olanı muhafaza etme amacında olan Nursi “İşte bunun için hayat-ı içtimaiye ve vatanımıza dehşetli bir tehlike teşkil eden bu partinin iktidara gelmemesi için Demokrat Parti’yi Kur’an ve vatan ve İslamiyet namına muhafazaya çalışıyorum”⁴⁵⁶ demiştir. Bu anlamda Nursi’nin Demokrat Parti’ye yaklaşımı İslami şairi muhafaza etmek ve dine gelen hücumlara karşı koymak olarak tanımlanabilir.⁴⁵⁷ Demokratlar dönemindeki CHP’yi zararlı cereyanlar içerisine dâhil eden Nursi CHP için “Halk Partisi iktidar olursa, komünist

⁴⁵³Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 159.

⁴⁵⁴ Bu başlıklar, “İslam milliyetini ve kardeşliğini esas tutmak, memuriyetin hizmetkârlık olduğunun telkini ve siyasi tarafsızlıktan gelen ve dâhili münakaşaya sebep olan anlayış noktasında ikaz” olarak özetlenebilir. Bkz. Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 172-173.

⁴⁵⁵ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 174.

⁴⁵⁶Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 1**, s. 206.

⁴⁵⁷ Said Nursi her ne kadar Demokratları, CHP’ye karşı desteklese de talebelerini takip ettiği hareket adına siyasete girmekten men etmiştir. Takip ettiği metodu siyasetten doğrudan ilişki noktasında uzak tutan Nursi, talebelerin kendi adlarına siyasete girmelerine ise izin vermiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 254.

kuvveti aynı partinin altında bu vatana hâkim olacaktır” sözlerini sarfederken “Bu asil Türk Milleti ihtiyariyle o partiyi kat’iyyen başa getirmeyecek”⁴⁵⁸ öngörüsünde bulunmuştur.

Modern kavramsallaştırma konusunda Nursi, komünizm ve anarşizmi küfr-i mutlak olarak tanımlamıştır. Yeni süreçte komünizme karşı mücadele eden Nursi bu cereyanı *“Hristiyan dinini mağlup eden ve anarşistliği yetiştiren, şimalde çıkan dehşetli dinsizlik cereyanı”⁴⁵⁹* olarak tanımlarken, bu cereyanı yeni sürecin tehdit unsuru olarak tanımlamıştır. Modern ideolojileri İslamiyet’e zararı nispetinde ele alan Nursi, komünizm konusunda *“Bir Müslüman kat’iyyen komünist olamaz, anarşist olur. Bir Müslüman hiçbir zaman ecnebilerle mukayese edilemez”⁴⁶⁰* diyerek komünizme karşı duruşunu göstermiştir. Komünizm ve dine karşı aynı anda mücadele edeceğimiz diyen zata karşı *“Bu vatanda küfr-i mutlaka karşı iman ve İslamiyet’ten başka bir din ve mezhep olamaz. Olsa dini bırakıp komünistliğe girmektir”* sözleriyle tarafı ikiye indirmiştir. Nursi kavram olarak *“Sağ-sol tabiri yerine hak ve hakikat ve Kur’an ve iman kuvvetine dayanıp bu küfr-i mutlaktan, anarşilikten ve zındıkadan ve onların dehşetli tahribatlarından kurtarmaya çalışmalarını rahmet-i İlahiyeden bütün ruh u canımızla niyaz ve rica ederiz”⁴⁶¹* sözleriyle bu ülkede cereyan olarak İslam ve komünizm olduğunu ve komünizme karşı mücadelenin İslamiyet üzerinden olmasını tavsiye etmiştir.

Said Nursi, dönemi itibariyle şahit olduğu İslami canlanmayı memnuniyetle karşılamış ve İslam Dünyasında olan gelişmeleri de yakından takip etmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşından sonra İslam Dünyasında bağımsızlığını kazanan devletler konusunda gelecek adına ümidini dile getirmiştir. Nursi’nin İslam Dünyası’na yaklaşımı noktasında önemli bir özelliği de İslam Dünyası’nı Hilafet üzerinden ele almamış olmasıdır. İslam Dünyası’nın geleceği için ittifak etmiş İslam Cumhuriyetleri olarak tanımlanacak *“Cemahir-i Müttefika-yı İslamiye”* kavramını kullanan Nursi *“Cemahir-i Müttefika-ı İslamiye’nin kudsi kanun-u esasiyelerinin menbaı olan Kur’an-ı Hakim, istikbale tam hâkim olup beşeriyete tam bir bayramı getireceğine çok emareler var”⁴⁶²* diyerek gelecekte Kur’an’a dayanarak yeni devletlerin ya da devlet sistemlerinin olacağı öngörüsünde bulunmuştur. İslam Dünyası bağlamında bakıldığında da Nursi, modern kavramları ve yeni değerleri İslamiyet açısından ele alarak Müslümanlar için bir dayanak noktası teşkil etmiştir.

⁴⁵⁸ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 206.

⁴⁵⁹ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 1**, s. 102.

⁴⁶⁰ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 1**, s. 206.

⁴⁶¹ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 59.

⁴⁶² Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 76.

Bediüzzaman Said Nursi, gerçekleştirdiği tecdit hareketi ile yalnızca bulunduğu dönemi değil aynı zamanda gelecek nesilleri de düşünerek hareket etmiştir. Mücadele ettiği cereyanı “İttihatçıların bozuk kısmı” olarak tanımlayan Nursi, bu kısmın, CHP içerisinde yüzde beşlik bir kısmı temsil ettiğini dile getirmiştir.⁴⁶³ 1908-1950 arasında iktidarda olan pozitivist hayat görüşüne sahip entelijansiyanın iktidarının bittiği süreçte halkı yönlendiren Nursi, geliştirdiği yeni yöntem ve metotlarla gerek Müslüman zihin dünyası için gerekse Türk Siyasi Hayatı için önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu dönemde yaptığı müdafaalarda “Ben ve Risale-i Nur, sizinle değil mübareze belki sizi düşünmek bile vazifemizin haricindedir” söylemiyle takip ettiği metotla esas hedefinin muasırları olmadığını belirtmiştir. Bu ifadenin devamında ise “Çünkü Risale-i Nur ve hakiki şakirtleri, elli sene sonra gelen nesl-i atıye gayet büyük bir hizmet ve onları ve büyük bir vartadan ve millet ve vatani büyük bir tehlikeden kurtarmaya çalışıyorlar”⁴⁶⁴ demiştir.

2.5.2. Mısır’da Cemaatleşme Süreci

Mısır, sahip olduğu entelektüel mirasla birlikte siyasi ve dini anlamda bulunduğu bölgede etkin bir konumda bulunmuştur. İslam Dünyasının modernite ile yaşadığı çok boyutlu krizlerde ilmi olarak üretken bir duruş gösteren Mısır, 19. yüzyılda gösterdiği İslami faaliyetleri 20. yüzyılda da göstererek İslam Dünyasında merkezi bir konum elde etmiştir. İslamiyet noktasında Osmanlı sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin devlet eliyle izlediği katı Batılı politikalar, bu süreçte İslamiyet noktasında Mısır’ı ön plana çıkarmıştır. İslam Dünyası’nın içerisinde bulunduğu durumdan çıkış noktası arayan yerel unsurlar, bu süreçte İslamiyet’i yeniden ele alarak tecdit hareketi yapmayı amaçlamışlardır. Bu dönemde ellerinde devletleri ve dini otoriteleri kalmayan Müslümanların yaptığı yeni yorumlamalar daha çok siyaset üzerinden gerçekleşmiştir.

19. yüzyılda şekillenen İslam Dünyası, 20. yüzyılda ayrı otorite ve devletler arasında taksim edilmiştir. Bunun sonucu olarak Müslümanların yeniden ittihadını ve birliğini sağlamak adına yeni motivasyonlar ortaya çıkmıştır. Mısır, bu hissiyatın en çok hissedildiği ülke olmuştur. Bu süreçte gerek İngiliz işgalinden kurtulmak gerekse de rencide olan İslami hissiyatı iyileştirme adına İslami yenilenme süreci başlamıştır. 1920lerin Mısır’ı ilk olarak İngiltere’den kazandığı yarı bağımsızlık ile canlılık anlamında yeni bir sürece girerken, Hilafetin kaldırılmasıyla da dini anlamda yeni bir kriz ile karşı karşıya kalmıştır. Bu anlamda

⁴⁶³ Said Nursi başka yerlerde İttihatçıların mason kısmı tabirini de kullanmıştır. Bkz. Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 2**, s. 163.

⁴⁶⁴ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası 1**, s. 21.

Mısır'daki İslami Hareketlerin temel karakteristiğini ilk olarak bunlar oluşturmuştur. İslami geleneksel kurumların ve ulemanın 1923 anayasasında etkisizleştirilmesi sonucunda yerel otoriteye sahip olan mütedeyyin insanları yeni arayışlara sevk etmiştir.⁴⁶⁵

Mısır'da meydana gelen İslami Hareketler belki de “*Siyasal İslam*” kavramsallaştırmasına en yakın örgütlenmelerdir. Nitekim bu süreçteki İslam Dünyasındaki temel hedeflerden olan modern topluma karşı alternatif toplum ve düzen talepleri en açık şekilde Mısır'da kendisini göstermiştir.⁴⁶⁶ İslami Hareketler, ilk kurulduğu andan itibaren ilk olarak sömürgeciliğe karşı çözüm üretmek istemişler ve kurumsallaşmalarını bu surette gerçekleştirmişlerdir. Devletin gücünden ümidini kesen yerel unsurlar, halkı eğitmek suretiyle yeni bir ihya hareketine girişmişlerdir. Bu ihya hareketi, İslam Dünyasında en etkin sivil yapılanmalarından birisi olan “*Müslüman Kardeşler*” örgütünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Mısır'da İslamcılık Hareketleri, çok yönlü bir hareket olarak ilk önce Mısır'da ardından da birçok İslam ülkesinde kurumsallaşmasını gerçekleştirmiştir.⁴⁶⁷

2.5.2.1. Müslüman Kardeşler Örgütü

Müslüman Kardeşler, İslam Dünyasında modernleşmenin ve modern yeniliklerin görüldüğü 1920 yıllarda ilk kurumsallaşmasını gerçekleştirmiştir. 1926 yılında mütevazı bir aileden gelen ve öğretmen olan Hasan el-Benna, Mısır'ın İsmailiye kentinde yeni bir örgütlenmenin öncüsü olmuştur. İslamiyet'in Mısır'da arka plana düşmesi ve İngiliz sömürsünün devam etmesi, Benna'yı harekete geçiren en önemli unsurlar olmuştur. Bu dönemde halkı yeniden eğiterek Müslümanlaşmayı hedefleyen Benna, örgütlenmesi halk ile birlikte gerçekleştirmiştir. Bu örgütlenmede de metot ve yöntem, Peygamber ve Sahabe Dönemi keşfedilerek gerçekleştirilmiştir. Klasik tecdit yöntemini bu süreçte modern devlet unsurlarını kurmak ve sömürgeciliğe karşı çıkmak adına kullanan Benna'nın öncülük ettiği bu hareket, bölgede kısa sürede karşılık bulmuştur.⁴⁶⁸

Arapça ismi el-İhvan-ı Müslimin olan örgüt, literatürde İhvan olarak isimlendirilmektedir. Karakterini önce İngiliz sömürgeciliği karşıtlığından ardından da Nasır

⁴⁶⁵ Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 67.

⁴⁶⁶ Erkilet, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 229.

⁴⁶⁷ Mısır'da İslam Hareketleri yalnızca Müslüman Kardeşler'den ibaret değildir. Mısır'da İslam'ın öncelikli ve esas konumundan dolayı bu bölgede birçok İslami hareket ve yorumlamalar meydana gelmiştir. Bu hareketlerden Mısır'da İslamcılık Hareketi'nin modern devletle olan ilişkisini iyi tahlil etme adına sadece Müslüman Kardeşler Örgütü ele alınacaktır. Mısır'daki İslami hareketler için Bkz. Salih el-Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.

⁴⁶⁸ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 212-216.

rejiminden alan örgüt, demokrasi sürecine kadar farklı yol haritası izlemiştir. Hasan el Benna'nın ölümüne kadar ıslahatçı ve duruma göre uzlaşmacı görünümde olan örgüt, Nasır rejiminin politikalarının ardından sert ve devrimci bir boyuta evrilmiştir. Bu bağlamda İhvan, otoritenin tutumuna göre mücadele metodu gerçekleştirmiştir.⁴⁶⁹ İlk andan itibaren alternatif toplum inşa etme amacıyla olan örgüt, süreç içerisinde metodunu devleti ele geçirmek ya da bu toplumu üstten ve otorite eliyle gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Modern devleti ve işlevini İslami bir tarzda yeniden yorumlama amacı güden örgüt, değişen düzene ve politikalara uyum sağlayarak bu amacını gerçekleştirmek istemiştir.⁴⁷⁰

Müslüman Kardeşler Örgütü, teşekkül ettiği bölgede otorite boşluğundan istifade ederek örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Bölgede kurulan yapay devletlerin halk iletişimlerinin zayıf olmasından dolayı bölgede alan bulabilen İhvan, kendi anlayışını bu bölgelerdeki yerel otorite ile mücadele ederek gerçekleştirmiştir. Merkez olarak Mısır'da kurumsallaşan örgüt, Ürdün, Suriye, Irak, Cezayir ve Tunus gibi ülkelerde de faaliyet gösterme imkânı bulmuştur. Bu bağlamda Mısır, Arap milliyetçiliği ile siyasi anlamda merkezi bir konum yakalarken, İhvan sayesinde de sivil ve dini anlamda da bölgede yönlendirici bir konumda bulunmuştur. Bu dönemde görülen İslami tecdit hareketlerinin “cemaat” boyutu Müslüman Kardeşler örgütünde kendisini göstermiş; örgüt halk arasından insanlar ile genişlemesini gerçekleştirmiştir.⁴⁷¹

İhvan'ın ilk kurumsallaşmadan günümüze kadar süren seyri aynı zamanda tutarsızlıklar ve çelişkiler sürecidir.⁴⁷² Teşekkül ettiği ilk andan itibaren İslami olanı yaymaya ve inşa etmeye çalışan örgüt, prensip ve düstur itibarıyla ciddi bir kurumsallık meydana getirememiştir. Dönemin üstün gücüne karşı İslam'ı alternatif olarak yorumlayan örgüt, entelektüel söylem ve faaliyetten uzak bir seyir takip etmiştir. İlk teşekkül döneminde İngiliz gücünün ve Vefd idaresinin halka tam olarak ulaşamamasından istifade eden örgüt, ıslahatçı bir program izlemek suretiyle yeni bir toplum inşası hedefiyle faaliyetlerine başlamıştır. Ancak modern devletin kurulması ve devletin her alanda etkinliğini artırması sonucunda şiddete meyleden örgüt, rejimin de etkisiyle marjinalleşmiş ve süreçte sık sık yer altına inmek

⁴⁶⁹ Ahmet Emin Dağ, “Bir İdeoloji Olarak İslamcılık”, **Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler**, Ed. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020, s. 30-32.

⁴⁷⁰ Bu amaç ilk olarak doğrudan hedeflenmemiştir. Öncelikle İslami olanı ve gayeyi anlayabilecek bir neslin ve anlayışın gelişmesi hedeflenmiştir. Bkz. Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 260.

⁴⁷¹ Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 136-137.

⁴⁷² Benna döneminde devlet ve siyasetle ilişkiler, 1936 yılında İngilizlerle yapılan anlaşma ve süreç içerisinde duruma göre değişen pragmatist politikalar, örgütün temel prensipler konusunda yaşadığı kafa karışıklıkların örnektir. Bkz. Alison Pargeter, **Müslüman Kardeşler: Muhalefetten İktidara**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 19-26.

durumunda kalmıştır.⁴⁷³ Modern devletin ve rejimin politikalarına karşı İhvan, Benna Dönemi ve Seyyid Kutup Dönemi olarak iki farklı süreçte incelenmektedir.

2.5.2.1.1. Hasan el-Benna Dönemi

İhvan-ı Müslimin, ilk örgütlenmesini İslam'ı yeniden keşfederek Batı emperyalizmine ve seküler ideolojilere karşı İslam'ı muhafaza etmek amacıyla gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Benna'nın gerçekleştirdiği yenilik hareketleri İslam'ı ve değerlerini müdafaa etmek olarak yorumlanabilir. Nitekim bu süreçte Benna, toplumu yeniden Müslümanlaştırmayı hedeflerken, devletin ve idarenin değişen kimliğini de tenkit etmeyi de ihmal etmemiştir. Batı ve seküler ideolojiler üzerinden hareketini inşa eden Benna, ilk olarak orta ve alt sınıf halk tabakası arasında örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. İslamiyet'in kanunlarının günümüzde de geçerli olduğunu savunan Benna, ilk andan itibaren örgütlenmesinin nihai hedefini "İslam Devleti" kurmak olarak belirlemiştir. Bu bağlamda İslam'ın bütüncül yönünü vurgulamak adına "*İslam, hem ibadet hem önderliktir; hem dindir, hem devlettir; hem ruhaniliktir, hem ameldir; hem namazdır, hem cihattır; hem itaattir hem yönetimdir; hem Mushaf'tır, hem kılıçtır; bunların hiçbirisi hiçbir zaman ötekinden ayrı olamaz*"⁴⁷⁴ ifadelerini kullanan Benna, halk arasında İslam'ı yeniden yaymayı amaçlayarak uzun vadeli bir program hedeflemiştir.

Müslüman Kardeşler Örgütü ilk teşekkül ettiği andan itibaren harekâtını İslamiyet'i ihya etmek üzerinden kurgulamıştır. Benna bu hareketin kapsamını "*Sünni, selefi, siyasi ve sportif bir cemaat, ilim ve kültürel bir cemiyet, ekonomik bir şirket ve sosyal bir fikir sistemi*" sözleriyle açıklamıştır. Benna hareketini tanımlamak adına "*Cehalete, fakirliğe, hastalıklara ve şekilleri ne olursa olsun kötülüklere karşı mücadele eden toplumsal bir kuruluş*" ifadelerini kullanmıştır. İslamiyet'i ve İslami faaliyeti yalnızca ibadetle sınırlandırılmasına karşı mücadelesini veren Benna İslamiyet hakkında "*İslam, hayatın bütün yönlerini kuşatan bütüncül bir düzenlemedir. O aynı anda bir devlet ve millet, bir hükümet ve bir topluluktur. Aynı zamanda ahlak ve bir güçtür ya da bir bağışlama ve bir adalettir*" ifadeleriyle tanımladığı İslam'ın mahiyetini farklı boyuta ulaştırarak "*Allah yolunda bir mücadele ve bir çağrıdır, bir silah ve bir düşüncedir son olarak o içten bir inanış ve kutlu bir imandır. İslam bütün bunlardır*"⁴⁷⁵ İslam'ı tanımlamıştır.

⁴⁷³ Brynjar Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu (1928-1942)**, Ekin Yayınları, İstanbul 2014, s. 205-211.

⁴⁷⁴ Hasan el-Benna, **Hatıralarım**, Beka Yayınları, İstanbul 2007, s. 277.

⁴⁷⁵ Hasan el-Benna hareketini belirli prensipler etrafında inşa etmiştir. Bu prensipler ve şartlar: "*Anlamak, İhlas, Çalışmak, Cihad, Fedakârlık, İtaat, Sebat, Tecrit, Kardeşlik, Güvenmek*" olarak belirlenmiştir. Örgütün genel

Halk arasında karşılık bulan İhvan, süreç içerisinde camilerde, kahvehanelerde ve evlerde sohbetler düzenleyerek halk içerisinde güçlü bir taban oluşturmayı hedeflemiştir. Örgütlenmesini şubeler açarak farklı bölgelerde nüfuzunu artırarak gerçekleştiren İhvan, “risale” adını verdiği ve örgütün amaçlarının anlatıldığı kitapçıklar sayesinde çocuklar arasında da etkin olmayı hedeflemiştir. Bu süreçte kendisine ait okullar açan örgüt, alternatif toplum taleplerinde önemli bir alan olan eğitimi bu surette şekillendirmek istemiştir. Sosyal alanda da etkin olmayı amaçlayan örgüt, hastane açma ve iş bulma gibi alanlarda da faaliyet göstererek halk ile çok boyutlu ilişki kurmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte İhvan esas örgütlenmesini ise camiler vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Kendisine ait camileri olan örgüt, bu camiler aracılığıyla örgütün hedeflerini ve prensiplerini halka aktarabilmiştir.⁴⁷⁶ Benna, bu prensipleri üç başlıkta toplamıştır:

- 1- İslam’ın yegâne kaynağının Kur’an ve sahih hadisler olduğunu belirtmek ve sonradan dine sokulmuş bid’at ve hurafelere karşı müminleri bilinçlendirmek,
- 2- Böyle bir saflaştırma fikrini, İslam’ın modern hayatın ihtiyaçlarına cevap verebileceği fikriyle birleştirmek,
- 3- Bunun mümkün olduğunu göstermek için İslami esasları, yani şeriatı hayata geçirme gayesiyle teşkilatlanmak ve bu siyasi hedefe doğru yürümek.⁴⁷⁷

Örgüt bu süreçte geleneksel İslami yapılanmalardan farklılık gösterse de tasavvufi kavramlardan da istifade etmeyi bilmiştir. Nitekim Benna, süreç içerisinde “*mürşit*” ismini alarak liderliğini tasavvufi kisve içerisinde devam ettirmiştir. İslami bir ihya içerisinde olan İhvan, geleneksel ve modern kavramları zamana göre yorumlayarak pragmatist bir yöntem takip etmiştir. Bu süreçte Benna’nın takip ettiği muğlak tabir ve yöntemler, örgütün modern devlet karşısında yaşadığı kriz ve savrulmaların temel sebebini teşkil etmiştir. Örgütlenmesini karşıtlık üzerinden temin eden Benna, entelektüel anlamda yetersiz bir anlayış geliştirmiştir. Dönemin ideolojik kavramlarını ve cereyanlarını derinlemesine ele alamayan Benna, düşüncelerini daha çok İslamiyet’i öne çıkararak gerçekleştirmiştir.⁴⁷⁸

Hasan el-Benna’nın hedeflediği alternatif toplum inşası noktasında örgütün merkezinin Kahire’ye taşınması kırılma noktasını teşkil etmiştir. İsmailiye şehrinde bulunan

prensipieri ve anlayışı için Bkz. Ramazan Nazlı, **Hasan el-Benna’nın Hayatı ve Risaleleri**, Arslan Yayınları, İstanbul 1980, s. 37-54.

⁴⁷⁶ Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu (1928-1942)**, s. 178-190.

⁴⁷⁷ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s. 164.

⁴⁷⁸ Pargeter, **Müslüman Kardeşler: Muhalefetten İktidara**, s. 19-20.

ve sınırlı bir topluluğa hitap eden örgüt 1933 yılına gelindiğinde entelektüel çevrelerden kendisine taraftar bulmuştur. Bu bağlamda 1930lar örgütün dergi ve gazete çıkarma noktasında ve prensiplerini geniş kitlelere aktarma noktasında başarılı bir dönem olmuştur. İhvan, bu dönemde geleneksel eğitim sisteminden istifade ederek otoritenin bıraktığı boşlukta geniş bir örgütlenme tabanı elde etmiştir. Benna'nın temel örgütlenme amacının esasının eğitim olduğu göz önünde bulundurulursa Mısır'daki otorite boşluğu örgütün faydalandığı esas unsur olmuştur. Benna eğitim konusunda *“Yeniden doğuşun temeli eğitim olmalıdır. Böylece halk, önce eğitim seviyesini yükseltecek ve hakkını tamamen anlayacaktır aynı zamanda bu şekilde haklarına hangi yollardan ulaşacağını da öğrenmiş olacaktır”*⁴⁷⁹ demiştir.

Örgütü entelektüel birikiminden ziyade şahsi karizması etrafında toplayan Benna, ziyaret ettiği her yerde bölgenin nüfuzlu kişileriyle görüşerek davasını anlatmayı amaçlamıştır. Özellikle 1930lu yıllar örgüt için açıktan tebliğ ve genişleme zamanları olarak adlandırılabilir. İlk önceleri halk arasında mütevazı bir şekilde başlayan ihya hareketi olan İhvan, süreç içerisinde siyaseti ve idareyi de kapsayan geniş bir söylem geliştirmiştir. Bunun sonucunda anayasayı ve idareyi tenkit eden Benna, toplamış olduğu nüfuzla birlikte dönemin idarecilerine tavsiye mektupları yazarak bu dönemdeki konumu göstermiştir. Geliştirmiş olduğu siyasi söylemi genişleten Benna, o dönemde meydana gelen Filistin olayları için *“Filistin meselesi, bütün İslam Dünyasının meselesidir, onurunun ölçüsüdür, iradesinin ve gücünün parametresidir”*⁴⁸⁰ ifadeleriyle sınır ötesi bir İslami kimlik inşa etmeyi amaçlamıştır.

Benna'nın kurguladığı alternatif sistemi oluşturma bağlamında hedef aldığı İngilizler ve Vefd Partisine karşı koyma adına siyasete girmeyi hedefleyen Benna, yerel irade ve İngilizler tarafından engellenmiştir. Bu süreçte muhalefetini sertleştiren Benna, İngiliz yönetimi ve Filistin işgaline karşı silahlı bir örgütlenme olan *“en-Nizam-ül Has”* örgütünü kurmuştur. Vefd Partisi ve İngilizlerle başlayan mücadeleler, örgütünün yol haritasını değiştirirken, II. Dünya Savaşı sürecinde İngilizlerle tırmanan sorunlar, örgütün yasa dışı ilan edilmesine sebep olmuştur. Benna'nın takip ettiği pragmatist ve karşıt siyaset, kendisinin 1949 yılında suikasta uğramasıyla farklı bir boyuta geçmiştir. 1952'de Hür Subaylar darbesiyle ümitlenen örgüt mensupları, 1954'te Nasır'ın tek adam rejiminin ardından sıkı takibata uğramış ve örgüt için tasfiye süreci başlamıştır.

⁴⁷⁹ Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri*, s. 214.

⁴⁸⁰ Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler*, s. 257.

2.5.2.1.2. Seyyid Kutup Dönemi

Seyyid Kutup (1906-1966), Hasan el-Benna'nın sömürgeci yönetime karşı geliştirdiği muğlak metodu yeniden ele alarak İslam'ı oluşturan modern devlete karşı yeniden yorumlamıştır. Kutup, yaşadığı dönem itibarıyla yaşadığı toplumun entelektüel anlamda önde gelenlerinden sayılmıştır. Nitekim o, 1948 yılında ABD'de iki yıl bulunmuş ve orada tahsil görmüştür. Mısır'a döndükten sonra Hür Subayları destekleyen Kutup, değişen rejim şartlarıyla birlikte İhvan'a katılmıştır. Örgüt, Cemal Abdülnasır'a suikast yaptığı gerekçesiyle ülkede tasfiye edilirken, hareketin önde gelenlerinin bazıları idama çarptırılmış, bir kısmı da en az on yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Kutup, hapis cezası alanlar arasında yer alırken, örgütün önemli isimleri ciddi bir tasfiye hareketine maruz kalmışlardır.⁴⁸¹

Kutup'un öne sürdüğü çizgi İslamcılık literatüründe köktencilik olarak tanımlanan harekete girmektedir. Peygamber ve Sahabe dönemini tavizsiz bir şekilde modelleştiren Kutup, çok güçlü bir öteki imajı oluşturmuştur.⁴⁸² Kutup'un bu yaklaşımında şüphesiz rejimin izlediği örgüt politikasının da etkisi vardır. Nitekim bu süreçte rejim, kendi hâkimiyetini kurmak adına İhvan'a hiçbir şekilde alan bırakmamış; devletin egemenliğinin tesisi için örgüt ciddi anlamda takibata uğramıştır. Bu anlamda Seyyid Kutup'un içerisinde bulunduğu şartlar, onun kalemine ve zihin dünyasına da yansımıştır. Kutup, bu bağlamda yaşadığı toplumda İslami olanı tanımlama ve inşa etme hedefini gözetirken, Kur'an ve Sünnetten başka bir merci de kabul etmemiştir.⁴⁸³

Kutup'un ifadelerinde ve örgütlenme biçiminde “*cahiliye*” kavramı başat bir konumda bulunmaktadır. Kuran'ın inananlara bir metot getirdiğini iddia eden Kutup, bu metodun dönemin cahiliyesine karşı Allah tarafından gönderildiğini iddia etmiştir. Ona göre Allah eğer isteseydi, Peygamberini doğrudan hüküm sahibi yapabilirdi ancak O, bir avuç insanla İslamiyet'i ağır şartlar altında ilân etmiş ve hâkim kılmıştır.⁴⁸⁴ Kutup'a göre vahiy ile yapılan bu mücadele Müslümanlara bir “*Rabbani metodu*” göstermektedir. Bu bağlamda Kutup, mücadelesini sahabe dönemi üzerinden kurgulayarak, İslam ve öteki arasında ciddi bir kopuşun meydana gelmesini tasarlamıştır. Kutup'un sürdürdüğü bu metotla birlikte dönemin

⁴⁸¹ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s. 165.

⁴⁸² Anlayışını Kuran ve Sünnetten temellendiren Kutup, modern ideoloji ve sistemlere karşı İslami bir sistem tasavvuru içerisinde olmuştur. Bu noktada özellikle cihat ve şehitlik kavramları ön plana çıkarken, şiddet kullanımının meşruiyeti de dini olarak ele alınmıştır. Bu anlamda Kutup'un yazıları ve fikirleri ilerleyen dönemlerde İslami örgütlere şiddet kullanımı noktasında referans kaynağı olmuştur. Bkz. Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 141.

⁴⁸³ Erkilet, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 267.

⁴⁸⁴ Seyyid Kutup, **Din Budur**, Pınar Yayınları, İstanbul 2019, s. 19-25.

devlet idaresi ve rejim doğrudan hedefte yer alırken; Kutup'un bu süreçte yazdığı eserler ve yaklaşım tarzı da ülkede ciddi bir karşılık bulmuştur.⁴⁸⁵

Seyyid Kutup, tetkik ettiği dönemin ideoloji ve fikirlerini cahiliye olarak tasnif ederken, düşündüğü metodun ana hattı olarak *“O halde İslami hareket metodu uyarınca girişeceğimiz eğitim oluşturma dönemi boyunca içinde yaşadığımız ve dayandığımız tüm cahiliye etkilerinden sıyrılmamız”* diye tanımlarken, cahiliyeye karşı mücadele noktasında *“İlk Müslümanların dayandığı arı kaynağa dönmemiz gerekir; içinde hiçbir yabancı unsurun karışmadığı ve hiçbir şekilde bulunmadığı kesinlikle belli olan o kaynağa”*⁴⁸⁶ diyerek aklında gerçekleştirmek istediği tecdit hareketlerinin ana hatları hakkında bilgi vermiştir. Bu bağlamda Kur'an'ı yeniden keşfetmeyi amaçlayan Kutup, bulunduğu dönem ve çağın sorunlarını çözmek adına Kuran'dan başka çare olmadığını belirtmiştir.⁴⁸⁷

Seyyid Kutup, Müslüman ve öteki arasında keskin çizgiler çizerek Müslüman'ın yol haritasını çizmiştir. Kur'anî olanı kabul ettikten sonra tatbik anlamında tavizsiz ilerlenilmesi gerektiğini vurgulayan Kutup *“İlk görevimiz, İslam metot ve bakış açısı ile temelden çelişen ve ilahi metot uyarınca yaşamaktan zorla ve baskı ile bizleri alıkoyan cahiliye toplumunun pratiğini kökünden değiştirmektir”* ifadelerini kullanmıştır. “İslami bir diriliş” ve değişim amaçlayan Kutup, *“Bu yolda atacağımız ilk adım, kendimizi bu cahiliye toplumunun, onun değer ve görüş açılarının üzerine çıkarmak, dışında tutmaktır”* sözlerini sarf ederken karşı görüşler için *“Yolumuz boyunca onunla buluşmak gayesi ile diğer hükümlerimizden ve bakış açılarımızdan az ya da çok sapmamaktır. Biz ve onlar ayrı yolun yolcusuyuz. Onlara bir adım bile uyduğumuz zaman metodumuzun tümünü ve yolumuzu kaybederiz”*⁴⁸⁸ ifadelerini kullanmıştır.

Kutup'un sahabe döneminin eksiksiz bir şekilde tatbik edilmesi şeklindeki görüşü, kendi takipçilerini içe kapalı bir surette metot izlemeye teşvik etmiştir. Kutup her ne kadar doğrudan bir lider olarak vazife görmese de ortaya attığı fikirler hasebiyle rejime yaklaşım

⁴⁸⁵ Rabbani Metot kavramı, dönemin İslami anlayışını anlama noktasında önemli bir konumdadır zira modern devlet ve ideolojilere karşı kriz içerisinde olan Müslümanlar, kendilerini ifade etmek ve İslami bir surette yeniden kendilerini inşa etme adına yeni kavramlar icat etmişlerdir. Bu dönemde gerek İran'da gerek Mısır'da ortaya çıkan yeni kavramlar, rencide olan İslami zihin dünyasının tezahürü olarak kendisini göstermiştir. Bkz. Erkilet, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 270-278.

⁴⁸⁶ Seyyid Kutup, **Yoldaki İşaretler**, Risale Yayınları, İstanbul 2019, s. 21.

⁴⁸⁷ Kutup, İslamiyet'in kendisine özgü bir sistemi, anlayışı ve zihin dünyası olduğunu iddia etmiştir. Bu dünyayı kurmayı amaçlayan Kutup aynı zamanda iktisadi ve sosyal meseleler üzerinde de fikirler beyan etmiştir. Dönemin hâkim kuvvetlerine karşı İslami müdafaa suretinde eser için Bkz. Seyyid Kutup, **İslam-Kapitalizm Çatışması**, Beka Yayınları, İstanbul 2019.

⁴⁸⁸ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 22.

konusunda mütedeyyin kesimi yönlendirmiştir. Kur'an'ın hedeflerini doğrudan tatbik etme amacıyla olan Kutup, bu bağlamda “*cihad*” kavramı üzerinde ciddi bir şekilde durmuştur.⁴⁸⁹ Cihadi savunma olarak yorumlayanlara karşı çıkan Kutup, bu kavramı sahabe döneminde olduğu gibi ele almıştır. Modern ideolojileri tasnif eden Kutup, İslami olmayana karşı daima mücadele içerisinde olunması gerektiğini belirtmiştir. Bu anlamda evrensel bir İslami düzen kurma amacıyla olan Kutup, Müslümanların Kur'an'a göre cihat etmeyi yeniden keşfetmeleri gerektiğini savunmuştur.⁴⁹⁰

Modern devletin unsurları konusunda kesin olmayan görüşler beyan eden Benna'ya karşın Kutup, modern kavramları reddederek şariat kavramlarını kullanmıştır. Ulus, demokrasi gibi kavramlar yerine “*dar-ul harp*” ve “*dar-ul İslam*” gibi kavramlar kullanan Kutup, İslam toprakları ve İslam ümmeti üzerinden yeni bir inşa hareketini amaçlamıştır. Örgütün ıslahatçı yapısının devrimci bir yapıya bürünmesiyle birlikte örgüt, aksiyoner bir tavır içerisine girmiştir. Rejimin baskısına tepki olarak şiddete meyleden İslami unsurlar, bu süreçte Kutup'un bu görüşlerini kendilerine referans almışlardır. Nitekim özellikle 70li yıllarda örgütte suikast ve şiddet olaylarını gerçekleştirme adına yeni anlayış ve gayret meydana gelmiştir. Şiddete cevaz veren bu anlayış, 1966 yılında idam edilen Seyyid Kutup'un eserlerine dayandırılarak meşrulaştırılmıştır.

2.5.3. İran'da Şia'nın Modern Surette Yeniden Yorumlanması

Modern devlet ve İslamiyet arasındaki çatışmanın en açık görüldüğü ve netice olarak da “*İslami Devrimi*” netice veren ülke İran olmuştur. Pehlevi Hanedanının izlediği Batılı politikalar sonucunda halktan ve kökten kopması sonucu meydana gelen boşluk ulema ve sol örgütlerin nüfuzlarını arttırmalarına sebep olmuştur. İran'ın soğuk savaş sürecinde izlediği Batılı politikalar ve ABD'nin güdümünde geliştirilen politikalar, tabanda yeni canlanmaları netice vermiştir. Şah Pehlevi'nin izlediği halktan kopuk, despotik ve müsrif faaliyetler, süreç içerisinde halkın tepkisini daha da çok çekerek örgütlü muhalefetlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda İran, özellikle 1954'ten sonra girmiş olduğu süreç ve yaşadığı canlanma itibarıyla bölgede müstesna bir konumda bulunmaktadır.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Cihat kavramının etkisiz bir unsur olarak tarihsel bir anlam yüklenmesine karşın Kutup, cihat etmenin zalim ve meşru olmayan hükümdarlara karşı farz olduğunu belirtmiştir. Radikal bir kopuş olarak adlandırılan bu süreçte Müslümanlar, dünyaya ve Batılı kavramlara karşı radikal bir tutum içerisine girmişlerdir. Bu dönemde cihat etme kavramı çok boyutlu olarak ele alınmış ve dönemin siyasi şartlarına göre yeniden yorumlanmıştır. Bkz. Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 141.

⁴⁹⁰ Kutup, **Yoldaki İşaretler**, s. 109-124.

⁴⁹¹ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 320-325.

İran’da yapay bir unsur olan modern devlete karşı mücadele ilk olarak ulema eliyle gerçekleştirilmiştir. Modern devlet unsurlarının bölgede tatbiki ve halk üzerindeki olumsuz etkileri ulema sınıfı tarafından tetkik edilmiş ve ulema kendi içerisinde bir hiyerarşi meydana getirmiştir. Modern devletin tahakkümüne ve politikalarına karşı İslam’ı yeniden ele alma metodu İran’da kendisini geleneksel bir kurum olan ulema sınıfında göstermiştir. Bu süreçte Şii ulema, dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak Şia öğretisini yeniden ele alarak modern devlete karşı mücadele etmeyi hedeflemiştir. İran’a has bir dinamik olan ulema ve İran Şia’sı bu süreçte gerek seküler devlete gerekse de seküler ideoloji olan komünizme karşı İslami olanı müdafaa etmiş ve döneme göre yorum getirmiştir.⁴⁹²

2.5.3.1. İran’da Ulema Sınıfı

İran, İslam Dünyasında ilk dinsel homojen toplumu meydana getiren bölge olmuştur. Safeviler Döneminde 15. yüzyıldan beri başlayan İran’ı siyasi ve dini olarak dönüştürme faaliyetleri, İran’ı jeopolitik olarak öne çıkaran bir unsur olmuştur. Dönemin önemli gücüne karşı koyma ve denge oluşturma amacıyla olan Safeviler, devlet eliyle Şah İsmail’i şahsiyeti⁴⁹³ ve Safevi Hanedanı ile Şiileştirirken, muhtelif yerlerden getirilen Şii ulema ile taşrada bu politikayı gerçekleştirmeyi çalışmıştır. Kendilerine iki farklı bulan şah ve ulema, bu süreçte karşı karşıya gelmeden bu bölgede faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Sünni idare sisteminden görülen “*Sultan-Ulema İttifakı*” Safevi sisteminde görülmemiş; İsmail’in şahsında toplanan Şia, onun ölümünün ardından şah ve ulema olarak farklı otoriteler tarafından temsil edilmiştir.⁴⁹⁴

Safeviler, güçlü ve merkezi bir otorite tesis edememiştir. Bu bağlamda otoritesini ulema paylaşmak durumunda kalan hanedan süreç içerisinde ulemanın etkisi altında meşruiyet kazanabilmiştir. Nitekim Şah İsmail’in kurduğu tasavvufi, spiritüel ve klasik Şia şeriatından uzak idare anlayışı Şii ulemanın hoşnutsuzluğu ile karşılaşmıştır. Ulema süreç içerisinde örgütlenerek İran’da etkinliği arttırmış ve idarede söz sahibi olmaya başlamıştır.⁴⁹⁵

⁴⁹² Moazami, **İran’da Devlet, Din ve Devrim**, s. 135-140.

⁴⁹³ Şah İsmail, kendisine atfedilen doğaüstü güçleri, Sufi kimliği ve Peygamber soyundan geldiğini iddia etmesi hasebiyle Türkmen aşiretler ve Sufi tarikatlar tarafından desteklenmiştir. İsmail’in şahsiyetinin yanı sıra izlediği katı Şiileştirme politikası sonucunda kılıcını kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bu bağlamda Şii İran’ın kökleri, ilk olarak İsmail’in gayretleri ile oluşan Şii politikası sonucunda oluşturmuş denilebilir. Bkz. Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 311.

⁴⁹⁴ Ulema-şah mücadelesinin tarihsel dönüşümü için Bkz. Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 309-317.

⁴⁹⁵ Klasik Şii Siyaset geleneği esasında Sünni muhalifliği üzerinden örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Doğrudan yönetim anlamında “*Saklı İmamın*” gelmesinin beklenilmesi üzerine inşa edilen anlayış Safevi Döneminde reforme edilmiştir. Özellikle Şii ulemadan olan Karaki’nin (ö. 1534) idare bağlamında yapmış olduğu yeni

Bu durum devletin merkezileşme ve otorite sürecinde yaşadığı krizlerde örgütlü bir yapısı ve kurumsallığı olan ulema sınıfını bölgede ön plana çıkarmıştır. Yeni gelişen ulema yorumları, İran’da ikili bir otorite meydana getirirken, dinin temsiliyeti ile dünyanın temsiliyeti anlamında da kafa karışıklığı meydana gelmiştir.⁴⁹⁶

Safeviler, otoritelerinin son dönemlerinde ulema ile işbirliğini arttırarak devleti şeriata daha da yakınlaştırmışlardır. Özellikle Muhammed Bakır Meclisi’nin “Bütün ulemanın reisi” olarak atanmasının ardından İran’da yeni bir anlayış ve rejim meydana gelmiştir. Katı bir Şia anlayışı geliştiren Meclisi, yeni ritüeller ve öteki dünyacılık anlayışı ile birlikte müçtehitlerin denetimi altında bir idare tesis etmiştir. Meclisi, yapmış olduğu bu çalışmalarla modern Şia anlayışının da temelini atarken, ulemadan bir tür “*ruhban sınıfı*” meydana getirmiştir. Bu dönemden itibaren “*Şeriat yasasına göre müçtehidin en yüksek ruhani lider olarak Müslümanları yönetme yetkisinin bulunduğu, Şah’ın görevinin ise sadece Peygamber’in hadislerini yerine getirmek ve uygulatmak*”⁴⁹⁷ olduğu anlayışı benimsenmiştir. Yeni gelişen anlayışta dünya otoritesi, dini otoriteye karşı mutlak sorumlu tutulmuştur.

Safevilerin yıkılmasının ardından ortaya çıkan otorite boşluğu, halka dayanan ulema sınıfını fazla etkilememiş ve bu sınıf etkinliğini devam ettirmiştir. Nitekim yeni otorite olan Kaçar Hanedanı da merkezi bir bürokrasi ve askeri güç tesis edememiş ve taşrada ulema gücünü tanımak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda İran’da ulema, kalıcılığını ve gücünü muhafaza etmiş herhangi bir denetim ve sınırlamaya tabi tutulmamıştır. Kaçar hanedanının despotik yönetimine karşı ilan edilen meşrutiyet, otorite ile ulemayı birbirine yaklaştırırken, ulema bu dönemde modern anlamda bir tanıma tabi tutulmuştur. Modern bir kavram olan meşrutiyette İslam’ı yeniden yorumlayan ve mecliste temsil edilen ulema sınıfı bu süreçte gücünü daha da arttırmıştır. Nitekim dünya savaşı şartlarında akamete uğrayan meşrutiyet değerleri, süreç içerisinde ulemanın önünü açacak bir surette ele alınarak, ulemanın yeni bir kurumsallaşmaya gitmesine zemin hazırlamıştır.⁴⁹⁸

içtihatlar, ulemanın daha etkin rol oynamasının önünü açmıştır. Bkz. Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 322.

⁴⁹⁶ Karaki’nin açtığı yol “*Usulilik*” olarak bilinen ve siyaset noktasında daha etkin olunması gerektiğini telkin eden bir öğretilerdir. “*Ahbarilik*” ise dingincilik olarak bilinen ve idareden ve siyasetten uzak durulması gerektiğini telkin eden geleneksel anlayıştır. Safevi otoritesi bağlamında bir kısım mutlak olarak Safevi Şahını tanıırken, bir kısım dini temsil eden ulemadan yana tavır almıştır. Ahbarilik ve usuliliğin tarihsel dönüşümü için Bkz. Ahmed el-Kâtip, **Şia’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, Otto Yayınevi, Ankara 2016, s. 491-498.

⁴⁹⁷ Moazami, **İran’da Devlet, Din ve Devrim**, s. 144.

⁴⁹⁸ Ulema özellikle 1911-1921 arasında anayasal hareketlerin muğlak hükümlerini kendi tarafına yontarak gücünü artırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda seküler bir kavram olan anayasanın, ulemanın çalışmaları ile birlikte dini bir kisveye bürünmesi amaçlanmıştır. Bkz. Abrahaman, **Modern İran Tarihi**, s. 73-84.

Meşrutiyet idaresi ile modern kavramlarla tanışan ulema, bu süreçte karşılaştığı yeni kavramlara tam olarak karşılık verecek bir söylem geliştirememiştir. Ulema bu bağlamda örgütlenmesini geleneksel değer ve kavramlar üzerinden gerçekleştirerek gücünü bu suretle muhafaza etmiştir. 1920li yıllarda Kaçar Hanedanına son verilmesinin ardından başlayan değişim sürecinde Rıza Şah, her ne kadar Batılı seküler devlet kurmak istemişse de ulema ile karşılıklı sınırlar içerisinde kalınmıştır. Bu karşılıklı sınırlar özellikle peçenin yasaklanması gibi yeniliklerde kendisini göstermiş ve ulema tavrını doğrudan göstermiştir. Bu bağlamda ulema, yenilik sürecinde apolitik görünse de kendi yapısı ve kurumsallığını muhafaza edebilmiştir. Nitekim Batılı yenilikleri gerçekleştiren Rıza Şah, yeri geldiğinde kendi iktidarı adına ulemanın nüfuzundan yararlanmayı tercih etmiştir. Bu durum modern devlet noktasında rejimin anlayışının tamamen egemen olmasına engel teşkil etmiştir.⁴⁹⁹

Yeni kurulan ulus devlet unsurlarının tam olarak hayata geçirilememesi, İran'da dinin de yeniden kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁰⁰ Modern devlete karşı gelişen İslami hareketlerin hedeflediği alternatif toplum inşası, İran'da yeniden ön plana çıkan Kum Havzası tarafından temin edilmiştir. İran'a ait bir dini merkez olarak ortaya çıkan bu merkez, kendisine ait okullar açmış ve yeni bir eğitim anlayışı geliştirmiştir. Devletten bağımsız olarak kendisine ait geliri olan ulema, kendi anlayışına göre toplum inşasında çok boyutlu bir güce erişebilmiştir. Hovze-i İlmiyeyi Kom yani Kum İlim Havzası, her ne kadar dini faaliyetler gösterse de bu dönemde ulusal kimliğe katkıda bulunmuştur. Nitekim bu süreçte Farsça din kitapları basılırken, İran'a ait bir din, bir mezhep ortaya çıkmıştır. Bu süreçte milli ahlak ve dini ahlak gibi kavramlar üzerinden siyaset ve din örtülü bir işbirliği içerisinde olmuştur.⁵⁰¹

2.5.4. Pakistan'da Siyasi Olarak Cemaatleşme Çabaları

Pakistan, İslamcılık ve modern devlet bağlamında İslam Dünyasında özel bir konuma sahip bir ülkedir. Bağımsızlığını Hindistan'dan kazanan ve homojen bir İslam Devleti olarak kurulan Pakistan'ın İslamiyet'e yaklaşımı ve bu süreçte İslam'ın konumu İslamcılık çalışması anlamında oldukça önemlidir. Nitekim Osmanlı Hilafetinin ardından İslami olarak yenilenmeye ihtiyaç duyan Hindistan Müslümanları, II. Dünya savaşının ardından Pakistan İslam Cumhuriyetini kurarak modern dünya sistemine uyum sağlamayı amaçlamışlardır.

⁴⁹⁹ Moazami, **İran'da Devlet, Din ve Devrim**, s.155- 158.

⁵⁰⁰ Modern devletin gerek müstakil olma gerekse kendisi için var olma prensibi İran'da hiçbir zaman uygulanamamıştır. Bu bağlamda ulema, yeni kurulan ulus-devlette ahlak koruyuculuğu görevinde bulunurken aynı zamanda da anayasada bulunan müphem kavramlardan istifade ederek idarede söz sahibi olmayı hedeflemiştir. Bkz. Erkilet, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, s. 354-360.

⁵⁰¹ Abrahaman, **Modern İran Tarihi**, s. 192-195.

Muhammed Ali Cinnah tarafından kurulan devlet, kurulduğu ilk andan itibaren karmaşık bir kurumsallaşma içerisinde olmuştur.⁵⁰²

Modern ulus devleti kurmaya çalışan Pakistan, ilk kurulduğu süreçte ciddi bir bürokratik yapılanma gerçekleştiremezken ilk anda laikliği benimseyen bir devlet olarak kurulmuştur. Cinnah'ın 1948 yılında ölümünün ardından yaşanan karmaşa 1956 yılında ilan edilen anayasaya kadar devam etmiştir. Anayasada devletin dini İslam'dır ifadesiyle birlikte Pakistan yeni bir kurumsallaşma sürecine girmiştir.⁵⁰³ Devletin ilk kurumsallaşmasından itibaren meydana gelen muğlak sistem anlayışı, bu bölgedeki İslamcı hareketleri de farklı metotlara sevk etmiştir. Bu süreçte Ebu Ala El-Mevdudi önderliğinde yeni bir İslami anlayış oluşmuş; onun kurduğu İslami yapı, yeni kurulan modern devleti İslamlaştırma adına faaliyet göstermiştir. Devletin ilk andaki laik kimliğinden rahatsız olan Mevdudi, ilmi ve siyasi faaliyetlerini devletin İslami kimlik kazanması yönünde sürdürmüştür.⁵⁰⁴

2.5.4.1. Mevdudi ve Cemaat-i İslamiye

Osmanlı Hilafetinin çökmesi, İngiliz işgalinin sona ermesi ve yeni kurulan devletler, Hindistan Müslümanları için otorite anlamında yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde İslami olanı keşfetme ya da inşa etme bağlamında Mevdudi yeni bir ihya ve tecdit hareketi geliştirmiştir. İlmi çalışmalarını İslami bir kisveyle modern dünyayı anlama adına yapan Mevdudi, 1941 yılında Cemaat-i İslami teşkilatını kurmuştur. Pakistan'ın bağımsızlığından önce kurulan bu cemaat, Hindistan Müslümanlarının ümmet bilinciyle bir arada yaşaması için gayret göstermiştir. 1947'den sonra ise laik bir ulus devlet olarak kurulan Pakistan'ı İslamlaştırmak için faaliyetini ve metodunu değiştirmiştir.⁵⁰⁵

Modern devlet unsurlarına karşı İslami olanı inşa etme amacında olan Mevdudi, Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte İslami alternatif düzen arayışında olmuştur. Batılı değerlere ve Batıya karşı temkinli yaklaşan Mevdudi, İslamiyet'in hayatın tüm alanları için yeterli olduğu konusundaki İslamcı görüşü savunmuştur. Modern devletin unsurlarına karşı ilk olarak ilmi olarak bir savunma geliştiren Mevdudi, eserlerinde İslami olanı keşfetme ve ön plana çıkarma bağlamında kaleme almıştır. Bu bağlamda Mevdudi, tasavvur ettiği hareketinde

⁵⁰² John Esposito; John Voll, **İslam ve Demokrasi**, Çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitapları, İstanbul 2021, s. 159-161.

⁵⁰³ Esposito; Voll, **İslam ve Demokrasi**, s. 163.

⁵⁰⁴ Abdülbaki Kınısın, **Cemaat-i İslami (Pakistan)**, Edt. Ahmet Aktaş, Hece Yayınevi, İstanbul 2021s. 64.

⁵⁰⁵ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s. 184.

“İslam devleti, İslami düzeni, İslami ekonomi” gibi kavramları ele alarak modern süreçte İslami kavramları yeniden ele almıştır. Modern devlete karşı ilk olarak ilmi bir mücadele içerisine giren Mevdudi, bu mücadelesini süreç içerisinde sistemsal olarak göstermiştir.

Mevdudi, Kuran ve Sünneti yeniden yorumlayarak bu asrın İslam idrakini ve düşüncesini yeniden inşa etmek istemiştir. Mevdudi İslamileşme hareketini ilk olarak halkı irşat ederek gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Peygamberin metodunu tatbik etmek isteyen Mevdudi, ilk olarak insanlara İslam’ı anlatmayı ardından onları eğitmeyi ve son olarak da toplumsal bir değişimi hedeflemiştir. Mevdudi’nin tasavvur ettiği çok boyutlu ihya hareketi, kurmuş olduğu cemaat-i İslamiye cemaatinde kendisini göstermiştir. Nitekim Mevdudi, baştan aşağı bir İslami canlanış hedeflemiş; bu hedef doğrultusunda elde bulunan imkânlarla devleti İslamiyet noktasında istihdam etmek istemiştir. Mevdudi değişen devlet tanımını ele alarak Müslümanların devletin değişen işlevi karşısında faal olması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda “*Şimdi devletin alanı neredeyse din gibi herkesi kapsar. Şimdi devlet ne giyip ne giymeyeceğinize, kiminle hangi yaşta evleneceğinize, çocuklarınıza ne öğreteceğinize ve nasıl bir yaşam biçimi seçeceğinize...*” teşhisini yapmıştır. Devletin değişen rolünün farkında olan Mevdudi, bu rolü Müslümanlar için büyük tehdit olarak algılamıştır.⁵⁰⁶

Mevdudi, tasavvur ettiği düzeni Peygamber Dönemini model almak suretiyle gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Kuran’ı yeniden keşfetmeye çalışan Mevdudi, mücadelesini Peygamber’in izlediği metot üzerinden kurgulamıştır. İslamiyet’in “Hak” diğer itikatların “cahiliye” olduğunu iddia eden Mevdudi, lideri olduğu cemaatin bütün harekâtını ve faaliyetini bu zihniyet üzere inşa etmiştir. Mevdudi, insanlığın başından bu yana İslam-cahiliye mücadelesinin olduğunu ve Peygamberlerin bu mücadelenin metodunu göstermek adına Allah tarafından gönderildiğini iddia etmiştir. Mevdudi “*Kural olarak, insanlığın tüm tarihi aslında iki zıt güç arasındaki çekişmenin tarihidir: İslam ki insanın gerçek doğasıdır ve cahiliye ki insanın sapkın doğasıdır. Bu çekişmede bazen İslam üste çıkar ve cahiliye bastırılır, bazen de cahiliye üste çıkar, İslam bastırılır*” ifadeleriyle itikadı ikiye indirmiştir. Tarihsel analiz anlamında “*Bu uzun tarihi çekişme boyunca İslam defalarca saf biçimiyle ortaya çıkmış, medeniyet ve toplumun temeli olmuştur. Hz. Peygamber’in liderliğinde İslam*

⁵⁰⁶ İrfan Ahmad, **Hindistan’da İslamcılık ve Demokrasi**, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 119-122.

saf ve kusursuz haliyle ortaya çıkmış, cahiliye tamamen ortadan kalkmıştır”⁵⁰⁷ ifadeleriyle İslam merkezli bir anlayış geliştirmiştir.

Mevdudi, seküler devlet sistemini İslam’ın tam zıddı olarak tanımlarken onun karşısına İslami olanı ikame etmeye çalışmıştır. Devletin ve dinin aynı anlama geldiğini iddia eden Mevdudi, Peygamberlerin kendi devletleri olduğunu iddia etmiş, bu asırda devletin İslami olmazsa cahiliyeye ait olacağını iddia etmiştir.⁵⁰⁸ Bu bağlamda devlet ve hükümete karşı mücadelesini “gerçek Müslümanlar” ile sürdürülmesini hedeflemiştir. Nüfus cüzdanı Müslümanları olarak tanımladığı geleneksel Müslümanları itikadi olarak tenkit eden Mevdudi, hareketini bu insanları irşat etmek etrafında kurgulamıştır. İki tane akım olduğunu ve bunların ortası olmadığı iddia eden Mevdudi, öncüsü olduğu hareketi bu şekilde kutsallaştırmıştır. Nitekim o, hareketi hakkında “*H. Peygamber’in başlangıçta kurduğu cemiyetin birebir aynısı*” bir hareket tasavvurunda olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁹

Mevdudi, iman-küfür olarak sistemleştirdiği mücadelesini, cemaati aracılığıyla geniş zemine yayarak İslami olanın galebesini hedeflemiştir. Kuran’ı ve Peygamber dönemini çağa uyarlamak isteyen Mevdudi, Kuran’ın mutlak olarak tahkir ettiği putperestliği modern ve seküler rejimlere uyarlamıştır. Peygamber dönemindeki putperestliğin günümüzde “*Kuran’a karşı yasa çıkarma ve hüküm verme*” anlamına geldiğini iddia eden Mevdudi, bu süreçteki İslami insanın en önemli kısmının siyasi alanda olduğunu iddia etmiştir.⁵¹⁰ Allah’ın hâkimiyetinin dünyada sağlanması için devlete ve otoriteye ihtiyaç olduğunu iddia eden Mevdudi, kendisinden önceki mücedditlerin hayatlarını ele alarak onlardan da ilham almıştır. Kuran’ın anlaşılması noktasında “*İlah, Rab, Din ve İbadet*” terimlerinin merkezde olduğunu iddia eden Mevdudi’nin hareketinin anlaşılması adına “*Kuran’ın Allah’ı, sadece camiinin ve ibadetin Rabbi değil aynı zamanda ekonominin, siyasetin ve sosyal hayatın da Rabbidir*”⁵¹¹ ifadeleri aydınlatıcı olmaktadır.

⁵⁰⁷ Mevdudi, Batılı kavramları ve sistemleri ciddi bir şekilde tahlil etmiş ve bu dönemde cahiliyeyi temsil ettiğini ifade etmiştir. Bütün faaliyetini bu fikir üzerine inşa eden Mevdudi’nin fikirleri için Bkz. Ebu’l Âlâ El-Mevdudi, **Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim**, İnkılab Yayınevi, İstanbul 1986.

⁵⁰⁸ Mevdudi bu süreçte yeni bir tarih kurgusu ile hareket etmiştir. Modern devleti ve kavramları “mutlak bir şekilde ötekileştiren” Mevdudi, kendi hareketini Peygamberlerin tarihte inşa ettiği otoritelere benzetmiştir. Mevdudi’nin tarihsel anlayışı için Bkz. Ebu’l Âlâ El-Mevdudi, **İslam’da İhya Hareketleri**, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.

⁵⁰⁹ Mevdudi, muasırları gibi Kuran ve Sünnetten istifade ederek yeni bir devlet sistemi inşa etmeyi amaçlamıştır. Modern devletini geçersiz sayan Mevdudi, dönemin çok boyutlu şartlarını göz önüne alarak yeni bir devlet tasavvurunda bulunmuştur. Bkz. Ebu’l Âlâ El-Mevdudi, **İslam’da Hükümet**, Hilal Yayınları, Ankara 1967.

⁵¹⁰ Kinsün, **Cemaat-i İslami (Pakistan)**, s. 70.

⁵¹¹ Mevdudi, dönemin şartlarında en önemli tartışma olan kapitalizm ve sosyalizm ideolojileri hakkında da fikir beyan etmiştir. Bu iki ideolojinin de Batının dönüşümü sonrası ortaya çıktığını belirten Mevdudi, iktisadi

Batılı kavramları İslami bir surette yeniden yorumlayan Mevdudi'nin önemli bir kavramsallaştırması da demokrasi hakkında olmuştur. Seküler demokrasiyi iman dışında gören Mevdudi, İslamiyet'te seçim ve şuranın olduğunu dört halife döneminden örnekler vererek savunmuştur. Laik sistemi, hak ve cahiliye arası olmadığından dinsizlik olarak gören Mevdudi, teodemokrasi kavramını⁵¹² İslami sistemde seçme olarak düşünmektedir. Nitekim ona göre dört halife döneminden sonra Müslümanlar arasında cahiliye adetleri tekrar kendisini göstermiş ve saltanat rejimi kendisini göstermiştir. Bu bağlamda Mevdudi, siyasal sistem olarak Batı'nın demokrasi anlayışını tümünden reddederken, İslami olanı inşa etme bağlamında bu kavramdan istifade etmiştir. Bu bağlamda hâkimiyeti iman davası olarak gören Mevdudi, Pakistan siyasetinde cemaatinin etkin olmasını hedeflemiş ve İslami faaliyetlerini bu doğrultuda gerçekleştirmiştir.⁵¹³

2.6. Modern Devlete Karşı İslami Başkaldırı “İran İslam Devrimi”

Modern devlet kurumsallaşmasının İslam dünyasında yapaylığı ve işlevsizliği İran'da devrim suretinde ortaya çıkmıştır. Mısır, Pakistan gibi ülkelerin aksine kuvvetli bir İslamcı harekete sahip olmayan İran, bu devrimi kendisine özgü dinamiklerden meydana getirmiştir. Monarşi tarzında kurumsallaşan İran'da siyasi ve iktisadi krize ciddi bir çözüm bulunamamış ve bu sistemsel kriz içerisinde taşrada karşılığı ve örgütlenmesi bulunan ulema sınıfı devrim öncesi ve sonrası dönemde modern devlet sistemine yeni yorumlamalar getirmiştir. Geleneksel İslam devlet anlayışından farklı kavram ve kurumlarla yeni bir sürece giren İran, İslam dünyasında da İslami hareketlerin cesaretlenmesi ve yeni yol haritası belirlemesi adına önemli bir mihenk taşı olarak kendisini göstermiştir.

İran Devrimi yalnızca Ortadoğu için değil aynı zamanda dönem itibariyle tüm dünya için önemli bir olay olarak algılanmıştır. Bu dönemde Batılı bir kavram olarak devrim, Batı dışında ve dini unsurlar kullanılarak gerçekleşmiştir. İran devriminden iki yüz yıl önce gerçekleşen ve dinsellikten sekülerizme geçişin sembolü olan Fransız İhtilaline karşın bu süreçte sekülerizmden dine geçiş gerçekleşmiştir. Bu anlamda İran Devrimi, bölgede ve geniş

anlamda da İslami olanın inşa edilmesini iddia etmiştir. Mevdudi'nin iktisadi fikirleri için Bkz. Mevdudi, **Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim**, s. 33-45.

⁵¹² Teodemokrasi kavramı İslami hâkimiyet noktasında yeni bir kavramsallaştırmadır. Tıpkı velayet-i fakih anlayışı gibi Batılı kavramların Müslüman zihin dünyasındaki krizin tezahürü olan bu anlayış, İslamiyet'in hâkimiyetinin ardından seçimli bir sistem tasavvurudur. Cahiliye kavramlarının tasfiyesinin ardından siyasi hâkimiyet döneminde uygulanması ön görülen bu sistem, Şeriatın izin verdiği ölçüde seçim yapmaya izin vermektedir. Bu bağlamda Mevdudi, Batılı anlamdaki “*halk iradesi*” kavramından oldukça farklı bir demokrasi anlayışı izah etmiştir. Teodemokrasi kavramı için Bkz. Ebu'l Âlâ El-Mevdudi, **İslam'da Siyasal Sistem**, Özgün Yayıncılık, İstanbul 1999.

⁵¹³ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s. 186.

anlamda İslam Dünyasında yeni bir sürecin başlangıcını teşkil etmiştir. İran devrimi, gelişen İslamcılığın modern devlete olan alternatifliği ve karşıtlığından beslenmesi sonucunda meydana gelmiş; modern anlamda ilk kez İslami bir otoritenin tesis edilmesine olanak vermiştir.⁵¹⁴

Soğuk savaş döneminde modern devletin değişen tehdit algılamaları, Pehlevi monarşisi yeni politikalara sevk etmiştir. “*Kızıl Devrim*” tehdidine karşı “*Beyaz Devrim*”⁵¹⁵ politikasını devlet eliyle yürürlüğe koyan Muhammed Pehlevi, tabandan gelen sol tehlikeyi önleme adına bir dizi köklü değişiklik amaçlamıştır. Devleti “ordu, bürokrasi, saray patronajı” etrafında yeniden inşa eden Pehlevi, Rıza Şah döneminde örtülü bir şekilde gelişen ulema ile birlikteliği de sona erdirmiştir. Süreç içerisinde halk içerisinde örgütlü bir desteği kalmayan Şah, devlet eliyle yeni bir sınıf meydana getirmek için çaba göstermiştir. Artan petrol gelirlerini monarşisini güçlendirme adına kullanan Şah, bu gücü halkta yükselen sol ve İslami hareketlerin güçlenmesine karşı kullanmıştır.⁵¹⁶ Bu politika aynı zamanda halk içerisinde güçlü muhalif figürleri de ön plana çıkarmıştır. Bu figürlerin başında modern İran tarihinde köklü değişimin altında imzası olan Ayetullah Humeyni gelmektedir.

Humeyni, ulema sınıfından ve eğitiminden gelmesine karşın bu sınıf içerisinde gelenekten farklı olarak yeni söylemlerde bulunmuştur. Modern İran’da öne çıkan merkez olan Kum’da eğitim gören Humeyni, güçlü Şii figürlerin vefatının ardından devlete ve izlenen politikalara karşı geliştirdiği söylem ile rejimin hedefine gelmiş ve sürgün hayatı yaşamıştır. Halkta güçlü bir karşılığı olmayan rejimin hedefin olan Humeyni’nin halk üzerindeki nüfuzu artmış ve toplumda ulemanın sağladığı örgütlenme kabiliyeti ile yurtdışından yaptığı konuşmalar hızlı bir şekilde yayılabilmektedir. Humeyni, sürgünde bulunduğu Irak’ta devlet düzeni ve İslami otorite üzerine araştırmalar yapmış ve modern devleti İslamileştirme

⁵¹⁴ İran Devrimi, dünya çapında araştırma konusu olmuş ve bu dönemde sosyal bilimlerde birçok ezberinde değişimini beraberinde getirmiştir. Şiilik, modern devlet ve devrimin ayrıntılı analizi için Bkz. Janet Afary; Kevin Anderson, **Foucault ve İran Devrimi**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2015.

⁵¹⁵ Beyaz Devrim, içerisinde toprak reformu, okuma seferberliği ve kadın hakları konusunda köklü değişimi içeren bir yenilik hareketi hedeflemiştir. Taşrada büyük değişim hedefleyen bu hareket, ulema ile ilk büyük çatışmanın da müsebbibi olmuştur. Ulema, rejim çatışması için Bkz. Roy, **Siyasal İslam’ın İflası**, s. 206-207.

⁵¹⁶ İran’da Tudeh Partisi altında güçlü bir sol örgütlenme meydana gelmiştir. Üniversite öğrencileri ve aydınlardan oluşan bu hareket, özellikle gençler arasında karşılık bulmuştur. Şah bu örgütlenmeleri denetim altına almak ve baskı altına almak adına SAVAK isimli bir güvenlik teşkilatı kurmuştur. Bu süreçte halk tarafından meşruiyetini kaybeden Şah’ın baskıcı politikaları başlamış ve bu durum bir halk hareketine zemin hazırlamıştır. Bkz. Abrahaman, **Modern İran Tarihi**, s. 167-173.

yönünde yeni fikirler beyan etmiştir. Bu fikirlerin en önemlisi modern devleti, Şii zihin dünyasına göre yorumlamayı hedefleyen “*velayet-i fakih*”⁵¹⁷ öğretisi olmuştur.

Humeyni, Pehlevi hanedanının halk da bir karşılığı olmadığını öngörmüş ve geleneksel Şii anlayışını modern devletin unsurlarına uyarlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda bu anlayış geleneksel kurumun ve yapının modern kavramları kullanmak suretiyle dönüşümünü ifade etmektedir. Şii geleneğinde ilk kez tatbik edilen bu anlayış, modern devlete alternatif olma arzusunun tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Ulemanın bu süreçteki tutumu bir anlamda müdafî bir tepki olarak da kabul edilebilir zira monarşinin meşruiyetini kaybetmesi, komünizm ve Batı tehdidi, yerel olan ulemayı yeni bir tepkiselliğe sevk etmiştir. Bu anlamda İran devrimi, çok boyutlu ittifak ve karşıtlıklar üzerinden meydana gelmiştir. Nitekim rejim ve şah karşıtlığında birleşen sol ve İslami örgütler, rejime karşı birlikte mücadele etmişlerdir.⁵¹⁸

Modern devleti İslamlaştırma olarak tanımlanabilecek İran’daki siyasal İslam’ın ana hatları, Humeyni ve Şeriatî tarafından kurgulanmıştır.⁵¹⁹ Bu bağlamda İran İslam Devrimine giden yol, yeni bir teori ve tarih inşasını da beraberinde getirmiştir. Pehlevi Hanedanının kurguladığı İslam öncesi İran tarihine karşın bu süreçte Hz. Hüseyin ve Kerbela merkezli bir tarih anlayışı meydana gelmiştir. Şiiliğin yeniden ele alındığı bu süreç, modern kavramların Şiileştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Bu dönemin entelektüel anlamda öne çıkan en önemli ismi Ali Şeriatî olmuştur. Şeriatî, almış olduğu Batılı ilimleri, Şia kavramlarıyla sentezleyerek yeni bir anlayış meydana getirmeyi hedeflemiştir. Etkilediği sol hareketin özünün İslamiyet’te olduğunu savunan Şeriatî, Hz. Peygamber’in mesajının sürekli devrimi gerektiren bir mesaj olduğunu, Hz. Hüseyin’in mücadelesini ise devrimci bir mücadele olarak

⁵¹⁷ Şii siyaset düşüncesi, Saklı İmam öğretisi doğrultusunda şekillenmiştir. Gaybet halinde olan 12. İmam, Muhammed Mehdi ya da Mehdi Muntazır, zulüm anında dünyaya gelecek ve adaleti sağlayacaktır. Bu inanış, genel Şii düşüncesinde Mehdi gelene kadar ulemanın siyasetten uzak kalması olarak da yorumlanmıştır. Bu süreçte Humeyni, “*Hokomet-i İslami*” kitabında “*fakihlerin, beklenen imam gelene kadar idareyi ele alması ya da Mehdi’ye zemin hazırlamak*” gibi düşüncelerle geleneksel Şii düşüncesini modern surette yeniden almıştır. Devrim sürecinde çok dile getirilmeyen bu anlayış, devrimle birlikte düzen arayışlarında İslami olanı inşa etmek noktasında referans olmuştur. Velayet-i Fakih hakkında detaylı bilgi için Bkz. el-Kâtip, **Şia’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 525-546.

⁵¹⁸ Ali M. Ansari, “Civilizational Identity and Foreign Policy: The Case of Iran”, **The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy**, Edt. Brenda Shaffer, Cambridge: The MIT Press, 2006, s. 241-262.

⁵¹⁹ Humeyni ve Şeriatî bu süreçte Şia’yı ele alan ve ön plana çıkaran iki mühim şahsiyet olsa da aralarında ciddi anlayış farkı vardır. Humeyni, gelenekten gelen ve geleneksel Şia’yı dönüştüren fikirler beyan ederken; Şeriatî Batılı kavramları Şia’ya uyarlayarak modern bir devrim tasavvur etmiştir. İki şahsiyet arasındaki fikir ayrılığı için Bkz. Erkilet, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 317-340. Ayrıca Şeriatî, Batılı olanın yerine İslami olanı ikame ederken, İslami olan bazı manaları da göz ardı etmiştir. O, İslam’ı çağa göre yeniden uyarlamayı ve köklü bir değişikliği amaçlamıştır. Bu anlamda Şeriatî, devrimin ideoloğu olarak anılsa da İran devrimi, onun düşündüğünden çok farklı surette gerçekleşmiştir. Şeriatî’nin modern anlamda din yorumu için Bkz. Ali Şeriatî, **Dine Karşı Din**, Fecr Yayınları, Ankara 2011.

yorumlamıştır. Şia'nın yeniden keşfedilmesi gerektiğini savunan Şeriatî, Batılı kavramlara radikal devrimci karşıtlar icat etmek suretiyle yeni bir düzenin devrim yoluyla kurulması gerektiğini dile getirmiştir.⁵²⁰

Şia siyaset düzeninde dini ve dünyevi otoriteyi aynı anda temin etmeyi amaçlayan Humeyni'nin velayet-i fakih sistemi, dünyevi otoriteyi dini bir terminoloji ile yorumlamıştır. İç politikada şah rejiminin monarşi olduğunu iddia etmiş; İslam ile uyuşmadığını dile getirmiştir. Şah rejimi için Yezid benzetmesi yapan Humeyni,⁵²¹ şah dönemindeki saltanatı ve şatafatı bu şekilde kavramsallaştırmıştır. Bu dönemde şaha ayaklananları Hz. Hüseyin taraftarları benzetmesi yapan Humeyni, müstazaf (ezilen) ve müstekbir (üstün) kavramlarıyla yeni tanımlamalar geliştirmiştir. Sünni siyaset düşüncesinde görülen Peygamber ve Sahabe dönemi kavramsallaştırması Şia düşüncesinde daha çok Kerbela Olayı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Şah rejimine karşı koyma noktasında şehitlik mertebesi vurgusu ve Hz. Hüseyin modellemesi Humeyni'nin halk üzerindeki motivasyon kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Humeyni *“Canlarım şehit vermekten korkmayın, Allah için, İslam için, Müslüman milleti için canının, malınızı vermekten korkmayın”* sözleriyle şehitliği överken Kerbela için *“Büyük Peygamberimizin ve ailesinin geleneğidir bu. Bizim kanımız Kerbela şehitlerinin kanından daha değerli değil”* ifadeleriyle birlikte *“İslam için direnen ve hayatını, malını adayan sizler, artık Kerbela şehitlerinin safındasınız, çünkü onların yolundan gidiyorsunuz”*⁵²² sözleriyle derin bir ayrışma ve ötekileştirmeyi halk üzerinde inşa etmiştir. Rejimi ve sistemi zihinlerde marjinalleştiren Humeyni böylelikle İslami düzene de zemin hazırlamıştır. Dış politikada ise Amerika ve İsrail'i hedef alan Humeyni, rejimi bu anlamda da hedef almıştır. Batıyı

⁵²⁰ Şeriatî, ulus, laiklik, milliyetçilik gibi kavramların Batı'nın dönüşümünün sonucunda ortaya çıktığını ve bu kavramların Müslümanlar için zararlı olacağı teşhisinde bulunmuştur. Müslümanların İslamiyet'in yeni uyarlamalar ile ilerleyebileceğini iddia eden Şeriatî, sol bir İslami anlayış geliştirmiştir. İslam'ın kendisinde ve özünde eşitlik ve adalet olduğunu savunan Şeriatî yeni bir figür olarak *“Ebu Zerr”* şahsiyetini misal göstererek yeni bir Müslüman figür inşasında bulunmuştur. Şia'yı tarihsel olarak saltanat ve zorbalık karşıtı olan devrimci bir anlayış olarak yorumlayan Şeriatî, bu dönemin Şia'sını yorumlayarak rejime karşı aksiyoner bir tavır geliştirmiştir. Yeni dini anlayış ve aydınların vazifeleri için Bkz. Şeriatî, **Dine Karşı Din**, s. 53-57.

⁵²¹ Ulema ile Şah arasındaki ilk ciddi çatışma olan Beyaz Devrim sürecinde Humeyni rejimi açıkça İslam'ın köklerini kazımakla itham etmiş ve Yezid'in Peygamber sülalesine yaptığını bu süreçte Müslümanlara yaptığını iddia etmiştir. Humeyni bu tarihten itibaren süreç içerisinde söylemini sertleştirerek Şah-Ulema çatışmasını, iman-küfür derecesine getirerek halk nezdinde rejimi yalnızlaştırmayı hedeflemiştir. Humeyni'nin fikirleri için Bkz. Moazami, **İran'da Devlet, Din ve Devrim**, s. 216-224.

⁵²² Humeyni, ulemanın etkin olduğu taşrada halkı kitapları ve vaazlarıyla etkilemiş; bir anlamda rejime karşı gerçekleşecek ayaklanmanın alt yapısını bu surette oluşturmuştur. Humeyni, özellikle Kerbela üzerinden inşa ettiği şehitlik söylemiyle Şia'da aksiyoner bir anlayış geliştirmiştir. Humeyni'nin fikirleri için Bkz. Ayetullah Humeyni, **İslam'da Devlet**, Objektif Yayınevi, İstanbul 1991.

şeytanlaştıran ve komünizmi de tehlikeli olarak gören Humeyni, İslami olanı inşa etmenin gerekliliğini vurgulamıştır.

Humeyni, modern çağa ve devlete uyarladığı İslami kavramları devrim ihracı politikasıyla devam ettirmiştir. İran'ın gerçekleştirdiği devrimi "*Hakk'ın Batıla galebesi*" olarak yorumlayan Humeyni, bu devrimin öncelikle bölge ülkelerine ardından da İslam Dünyasına yayılması gerektiğini belirtmiştir. İslami bir devlet inşa eden İran, kurmuş olduğu rejimle birlikte bölgede kurulan modern devletler için tehdit olarak algılanmıştır. Seküler milliyetçi olarak kurulan Irak, Mısır, Suriye gibi devletler bu süreçte İran'a karşı yeni politikalar takip ederken, bölgede meydana gelen yeni bir Şii jeopolitiğine karşı yeni politikalar geliştirmiştir. Arap-Pers rekabeti ve dışlayıcılığı kendisini Sünni-Şii olarak yeniden gösterirken, bölgede din unsuru yeniden yorumlanarak devletlerin dış politikalarında en önemli unsur olarak ele alınmıştır. İslamcılık ve modern devlet, İran devrimiyle birlikte yeni bir sürece girerken, yeni etkenler ve düşünceler bu süreçten sonra bölgede dinamizmi temin eden unsurlar olarak küresel bir etki uyandırmışlardır.⁵²³

İran İslam Devrimi, soğuk savaş sürecinde durağan hale giren sistemsel anlayışı değiştirmiş ve küresel bir dinamizmi temin etmiştir. İslam dünyasında sistemsel olarak Kemalizm'in başlattığı süreç, İran devrimiyle başka bir seyre girmiştir. Yeni bir anlayış, yeni bir devlet sistemi getiren İran, küresel ölçekte etki uyandıran bir hadise olurken, İslamcılık için de bir şevk kaynağı olmuştur. Bu bağlamda İran devrimi yalnızca yerel ve bölgesel dinamikleri etkilememiş aynı zamanda iki kutba ayrılan soğuk savaş dünyasına İslami bir alternatif getirmeyi amaçlamıştır. "*Ne Şarkî ne Garbî, İnkılab-ı İslami*" söylemi bu dönemde İslami olanın üretildiği ve İslam'ın kapsayıcılığının bu zamana da tatbik edilebileceğini iddia etmiştir. Bu anlamda ABD karşıtlığı üzerinden yeni bir İslami blok meydana getirmeyi amaçlayan İran'ın bu tutumu, uluslararası sistemin yeni tehdit algılamalarını da değiştirmiştir.⁵²⁴

⁵²³ Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 156.

⁵²⁴ İran, bölgede ve dünyada yeni jeopolitiğin şekillenmesine sebep olmuş ve geliştirdiği dış politika anlayışı ve kavramlar ile yeni bir dönemin başlangıcını ilan etmiştir. Bkz. Ahmed Sadeghi, "Genealogy of Iranian Foreign Policy: Identity, Culture and History", **The Iranian Journal of International Affairs**, Vol.20, No.4, Güz 2008, s. 1-40.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DEMOKRASİYİ İSLAMLAŞTIRMA (1979-2011)

1920lerden itibaren modern devlet sistemiyle tanışan Müslüman zihin 1980li yıllarda bu sistem ile yüzleşme sürecine girmiştir. Modern anlayışın gereği olarak belirli bir alana hapsedilen dini düşünce ve hareketler kendilerine uygun görülen konumu kabul etmemişlerdir. Bu dönemde zihinsel ve sistemselsel olarak krize giren rejimlere karşı yeni bir metot oluşturma amacıyla olan İslamcılar Mevdudi, Hasan el Benna, Seyyid Kutup gibi şahsiyetlerin fikirlerini pratiğe geçirmek suretiyle yeni bir süreç başlatmayı düşünmüşlerdir. Cemaatsel örgütlenmelerini siyasi boyuta taşıma amacıyla olan İslamcılarının bu süreçteki en önemli meselelerinden birisi yabancı oldukları dünyaya uyum sağlama gayretleri olmuştur.

1980li yıllar ilk yıllarından itibaren yalnızca Ortadoğu ve İslam dünyası için değil aynı zamanda dünyanın birçok yerde değişimin yaşandığı dönem olmuştur. 19. yüzyıldan bu yana dünya siyasetine hâkim olan ideolojik hareketler büyük oranda değişime uğramış ve dini olan kendisini farklı bağlamda yeniden göstermiştir. İdeolojik olarak kurulan siyasal dinler bu süreçte krize girmiş ve dönemin şartlarına uyum sağlama noktasında zafiyet yaşamıştır. Bu bağlamda din unsuru gerek kamusal alana girmek suretiyle gerekse toplum nazarında yeniden canlanmak suretiyle kamuda tekrar söz sahibi olmaya başlamıştır. Bu süreçte din kavramı yeniden yorumlanmış; gerek bölgesel gerek uluslararası bağlamda kendisine yer bulmuştur.

Dinin, seküler dünya tarafından şekillendirilmesi sonucunda geride bırakılan bir unsur olarak ele alınmasının meydana getirdiği kriz 1980 sonrasında görünür olmuştur. Dünyanın farklı yerlerinde dini canlanma gerçekleşmiş; bu canlanma sonucunda birçok yeni kavram ve anlayış kendisini göstermiştir. Neredeyse aynı dönemde gerçekleşen İran İslam Devrimi, Polonya'daki Dayanışma Hareketi'nin yükselişi, Latin Amerika'daki Sadinist Devriminde Katolikliğin Rolü ve ABD siyasetinde bir güç odağı olarak Protestan köktenciliğin kamusal olarak yeniden ortaya çıkışı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bu dönemde seküler ezberler bozulmuş; din unsuru kendisini çok boyutlu olarak yeniden yorumlanmıştır.

1980li yıllardan itibaren meydana gelen bu değişim dinin gayri hususileşmesi (deprivatiziton) olarak tanımlanmıştır. Jose Casanova'nın yaptığı bu yoruma göre din, seküler ideoloji ve anlayışların kendisine uygun gördüğü yeri reddetmiş ve yeniden canlanmıştır. Bu

bağlamda ele alındığında 1980li yıllar yalnızca ideolojilerin krizini değil aynı zamanda dinlerin kendilerini yeniden tanımlama krizini de beraberinde getirmiştir. Dinin canlanması ve yeniden yorumlanması sonucunda yeni çatışma alanları oluşurken, din araştırmaların nesnesi olmaktan çıkıp öznesi olma durumuna gelmiştir. İdeolojilerin ve siyasal dinlerin krizlerinde yeniden kendisini gösteren dinler, geleneksel dönemden farklı olarak modernite anlayışının etkisi altında tekrar canlanmışlardır.

Uluslararası seviyede dinin canlanması Müslüman ülkelerde farklı şekilde tezahür etmiştir. Soğuk savaş şartlarında Arap milliyetçiliği üzerine ittifak eden Arap dünyasında yeni meyiller kendisini göstermiştir. Özellikle İran İslam Devrimi, Camp David Anlaşması ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgali gibi ciddi olayların aynı süreçte meydana gelmesi İslam dünyasında ciddi değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bölgede kurulan ulus devletlerin yaşadığı meşruiyet krizi İslamcılığı bir alternatif olarak ön plana çıkarmıştır. Modern devletin hegemonyasına karşı hegemonya olarak örgütlenen İslamcılık, bu süreçte müdafî konumdan çıkıp, modern devlet sisteminde kendisine meşruiyet aramıştır. Bu meşruiyet arayışı gerek sistemi değiştirmek gerekse de sistem nezdinde söz sahibi olmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda klasik İslamcılık anlayışında görülen iç kapanık ve mutlak ötekileştirici tavır yerine modern devlet sistemine alternatif olacak çözüm arayışları görülmüştür.

1980lerden önce müdafî bir yapılanma içerisine giren Müslümanlar, bu süreçten itibaren İslami olanı inşa etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda bu süreçte “*dinsel-seküler*” sınırları iç içe geçmiştir.⁵²⁵ Bu durum İslam dünyasında yeni iç çatışmaları ve yorumlamaları da beraberinde getirmiştir. Bu çatışma sürecinde İslamcılar kendilerini rejim ve halk arasında “*arabulucu*” olarak konumlandırmışlardır. Bu bağlamda İslamcılar bu dönemde “*Demokrasiyi İslamlaştırma*” yoluna gitmişler ve bu kavram etrafında yeni bir ihya hareketi geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu dönemde İslam dünyasında halk ve millet kavramları İslamcılar tarafından yeniden ele alınarak demokratik sistemde yeniden tanımlanmıştır. Bu anlamda demokrasi, İslamcılar tarafından yeni bir metot ve nüfuz elde etme aracı olarak ele alınmıştır.⁵²⁶ Farklı coğrafyalarda ve farklı otorite altında faaliyet gösteren İslamcılar, sistem

⁵²⁵ Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul 2017.

⁵²⁶ İslamcılar bu süreçte modern devlette kendilerine alan bulabilmişlerdir. Demokrasi yoluyla kendilerini ifade edebilme imkânı bulabilen İslamcılar, halk ile bu noktadan irtibat kurabilmişler ve meşruiyet kazanabilmişlerdir. Bu bağlamda yapay bir kavram olan modern devletin krizlerinden, yolsuzluklardan ve işsizlik gibi unsurlardan istifade eden İslamcılar, çözüm bağlamında dini referanslarla kendilerini göstermişlerdir. Bkz. Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, s. 77. Bu dönemde genelde tek parti olarak çıkan rejim partilerine karşı tek parti olarak çıkmaya çalışan İslamcılar, demokrasiyi çoğulcu olarak değil, çoğunlukçu olarak yorumlamışlardır. Bu bağlamda

partilerine alternatif partiler kurarak modern devlete karşı yeni bir siyaset takip etmişlerdir. Sistemsel ve felsefi kriz içerisinde olan ulus devletler, bu süreçte İslamcılarla çok boyutlu mücadele içerisinde olmuşlardır.

İslam dünyasında İslamiyet'i marjinalleştirmek suretiyle ulus inşasını gerçekleştiren rejimler, İslamcıların halk içerisinde devletin otoritesinden bağımsız surette örgütlenmesine engel olamamışlardır. Otorite bağlamında köksüz ve yapay kalan rejimlere karşı İslamcılar, sivil toplum kavramıyla karşılık vermişlerdir.⁵²⁷ İslam dünyasının değişen tehdit algılamaları ve sistemsel krizleri, yeni aktörleri ve metotları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de ilk olarak Refah Partisi, Mısır'da Müslüman Kardeşler, Cezayir'de İslam Selamet Cephesi gibi siyasi partiler, sisteme alternatif olacak siyasi hareketlerde bulunmuşlardır. İlhamını İslamcı düşünürlerden alan bu partiler, rejime karşı halkı örgütlemek suretiyle sistemi İslamlaştırmak için siyasi koldan faaliyet göstermişlerdir.

Soğuk savaşın sona ermesiyle başlayan çok boyutlu canlılık, yeni tartışmaları ve kavramları da beraberinde getirmiştir. Sovyetler Birliği'nin oluşturmuş olduğu tehdidin ortadan kalkmasıyla birlikte dünya yeni bir sürece girerken, jeopolitik yeniden tanımlanmıştır. Bu bağlamda İslam, yalnızca bölgesel değil aynı zamanda küresel bir aktör olarak ön plana çıkmıştır. İslam dünyasında meydana gelen çok boyutlu canlılık, İslam'da yeni tecdit hareketlerini de beraberinde getirmiştir. Özellikle ABD'nin küresel liderliğini muhafaza etmek için yeni öteki olarak İslamiyet'i konumlandırması, İslam dünyasında yeni tepkiselliği sebebiyet vermiştir. Bu süreçte İslamiyet'in yeni anlayışları kendisini gösterirken, İslamcılığın alternatiflik iddiası daha da güçlenmiştir.⁵²⁸

1980lerden itibaren başlayan yenilenme süreci kendi içerisinde üç farklı dönemde meydana gelmiştir. İran İslam Devrimi'yle başlayan süreç 1991'de Sovyetlerin dağılmasıyla başka bir süreci de beraberinde getirmiştir. Çatışmayı farklı boyut ve seviyelere taşıyan soğuk savaşın bitmesinden on yıl sonra ise 11 Eylül saldırısı meydana gelmiştir. Üç farklı çatışma, kargaşa ve belirsizlik sürecini de beraberinde getiren bu döngüler sonucunda İslam

İslamcılık konusunda demokrasinin işlevi tartışmalı bir şekilde süregelmiştir. Çoğunlukçuluk tartışmaları için Bkz. Esposito; Voll, **İslam ve Demokrasi**, s. 51-53.

⁵²⁷ Ortadoğu'da özellikle petrol ihraç eden ülkelerde "*rantiye devlet*" anlayışı gelişmiştir. Bu anlayışa göre petrol gelirlerinden beslenen rejim, kendi meşruiyetini halk nezdinde arama ihtiyacı hissetmemektedir. Nitekim modern devletin unsurlarından olan vergi toplama ve halkın iradesine dayanma politikası bu anlayışta geçersiz kalmıştır. Rejimler kendi varlıklarını petrol gibi yer altı kaynakları sayesinde sürdürmüşlerdir. Bu durum onları halktan kopuk bir şekle girmesine sebep olmuş; sivil toplum kendisini rejime muhalefet suretinde göstermiştir. Rantiye devlet ve Ortadoğu düzeni için Bkz. Erdem Demirtaş, **Ortadoğu'da Devlet ve İktidar**, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 63-65.

⁵²⁸ Zbigniew Brezinski, **Büyük Satranç Tahtası**, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2005, s. 105.

dünyasında yeni kavramlar ve hareketler meydana gelmiş; bu süreçte Müslüman zihin hem inşa hareketleri hem de müdafî hareketleri aynı anda geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu dönem çatışmanın yanı sıra Müslüman zihin yeni bir metot arayışı içerisinde olmuş; bu metot şiddet ve demokrasi arasında değişiklik göstermiştir.

3.1. İslam Dünyası'nın Geri Dönüşü

İslam dünyası fikri ve siyaseti Batı'ya karşı blok olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. 1980 sonrası dönemde ise Müslüman zihin dünyada yapay kalan ulus kavramı ve ulusal sınırların yetersizliği sonucunda Müslüman zihin yeni arayışlara girmiştir. Westfalya sisteminin krizi olarak da yorumlanabilecek bu süreçte yeni kimlik ve siyaset, ulusal sınırlardan ziyade dini ve mezhebi yönelimlerin etkisi altında gerçekleşmiştir. 19. yüzyılda olduğu gibi yeni bir jeopolitik tanımlı gelişmiş; Afganistan, Cezayir, Filistin gibi çatışmanın merkezi olan bölgelerde ulus aşırı savaşlar meydana gelmiş; Müslüman kimliğiyle savaşmaya gitmişlerdir. Ulus devlet anlayışına aykırı olan bu durum İslami tepkiselliğinin yanı sıra zihin dünyasının da bir tezahürü olarak meydana gelmiştir.

İslam dünyasında dini canlanmanın bir diğer sebebi de İran'ın izlediği Şii jeopolitiği oluşturma siyasetidir. Seküler bir siyaset takip eden Pehlevi Hanedanı'nın yerine gelen velayet-i fakih hükümeti, kendi rejimini ihraç etme adına yeni bir yol haritası takip etmiştir. Bu süreçte seküler milliyetçi rejimleri hedef alan İran rejimi, yeni bir çatışma ortamı meydana getirmiş ve Şiilerin yaşadığı ülkeleri hedef alarak buralarda Şiilik üzerinden nüfuz kazanmak istemiştir. Bu politikanın etkisi altında kalan Irak gibi ülkeler Şiiliğe karşı Sünni kimliği ön plana çıkarmak suretiyle hareket etmiştir. İran-Irak savaşında kendisini gösteren bu çatışma ortamı Ortadoğu'da dini kimlik ve terminolojiyi harekete geçirmiş; bölgede din ve dini söylemler çatışmanın temel dinamiğini teşkil etmişlerdir.

19. yüzyılda müdafî kimlikle Batı'ya karşı ortaya çıkan İslam Dünyası, ideoloji çağının ardından dini olanı yeniden yorumlamıştır. 19. yüzyılda Batılı devletlere karşı Hilafeti sistemleştiren Müslümanlar, bu süreçte İslamiyet'i yeniden ele alarak yeni kavram ve kurumlar meydana getirmişlerdi. Soğuk savaş sürecinde farklı ulus devletler altında bastırılmış bir unsur olan İslamiyet, sistemin çözülmesiyle birlikte çok boyutlu bir işleve sahip olmuştur. Özellikle Ortadoğu'da İran devrimiyle kendisini gösteren canlanma, Türkiye'de askeri darbeye, Mısır'da Enver Sedat suikastıyla devam etmiştir. Bu süreçte ulus devletler,

İran rejimine karşı ayrıca mücadele ederken solun etkisinin azalmasının ardından İslamcılarla farklı sürece girmişlerdir.⁵²⁹

İslam dünyasında rejimlerin Batı karşıtlığının tezahürü olan sosyalist eğilim bu süreçte kendisini daha çok devletçilik olarak göstermiştir. Rejimlerin yaşadığı meşruiyet krizi, devletlerin seküler kimliklerinin sorgulanması ve tabandan gelen İslami canlılık rejimlerin baskıcılığını daha da arttırmıştır. Ulus inşası sürecinde İslamiyet'in rejim tarafından tasfiye edilememesi ve modern devlet unsurlarının tam olarak tatbik edilememesi İslamiyet'in konumlanma sıkıntısını beraberinde getirmiştir. Bu süreç İslam dünyasında hemen hemen her bölgesinde İslamcıların daha etkin olmasıyla sonuçlanmıştır. 80li yıllarda başlayan bu canlılık, 90lı yıllarda Sovyetlerin çökmesiyle birlikte en üst noktada kendisini göstermiştir.⁵³⁰

İslamcı hareketlerin modern ulus devletlerde etkinliğinin yanı sıra küresel siyasette de karşı bir unsur olarak bu süreçte ön plana çıktıkları görülmektedir. Ulus kavramının Müslüman kimliği karşısında yapay kalması İslam dünyasında yeni kavramları da beraberinde getirmiştir. Özellikle ABD'nin hegemonyası için İslamiyet'i yeni tehdit unsuru olarak görmesi yeni karşı hegemonyalar meydana getirmiştir. Bu süreçte dini hareketler, ABD ve İsrail karşıtlığı üzerinden yeni bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İran rejimi, ABD'yi "*Büyük Şeytan*", İsrail'i ise "*Küçük Şeytan*" olarak tanımlayarak ABD'yi küresel bir İslam düşmanı olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda İran, küresel ve bölgesel karşıtlık üzerinden kendisini İslamiyet'in temsilcisi olarak görmüştür. Şia'nın bu konumu Sünni dünyada endişe ile karşılanırken, Sünni dünyada yeni tecdit hareketlerini netice vermiştir. İran devriminden cesaret alan İslamcılar, meydana gelen boşluktan ve canlanmadan istifade ederek yeni yapılanma içerisine girmişlerdir. İslam dünyası, bu süreçte İslami kimliğini ön plana çıkararak yeni küresel düzende yerini almıştır. Örneğin 60larda daha çok Arap milliyetçiliğin meselesi olan Filistin meselesi, İslami bir dava olarak yeniden

⁵²⁹ 1979 yılında sınır ötesi başlayan yeni İslami hareketler, bölgede "*sol ideolojinin*" de sonunu hazırlamıştır. Nitekim Sovyetlerin Afganistan'ı işgaliyle birlikte bölgede sosyalizmin temsilcisi olan Mısır'ın İsrail'i tanıması İslami yorumlamaları beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Ortadoğu'da İslam, yerelde rejimlere karşı küresel ölçekte ise büyük güçlere karşı çatışma içerisinde olmuştur. Bu dönemde Birinci Dünya Savaşı'nın ardından şekillenen Ortadoğu yerine İslami hareketlerin merkezde olduğu ve çok boyutlu çatışmaların yaşandığı bir dönem kendisini göstermiştir. Bu bağlamda 1979 yılı tıpkı 1920ler, 1950ler gibi yeni bir sürecin başlangıcını temsil etmektedir. Bkz. Bozarlan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**. Bu dönemde başlayan ve soğuk savaşın ardından şiddetlenen dini canlanmanın ayrıntılı tahlili için Bkz. Gilles Kepel, **Tanrı'nın İntikamı**, Çev. Selma Kırmızı, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

⁵³⁰ Bozarlan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 222-234.

yorumlanmıştır. İslami olanı keşfetme ve inşa etme süreci İslam dünyasında birçok belirsizliği ve çatışmayı da beraberinde getirmiştir.⁵³¹

19. yüzyılda Batı'ya karşı canlanan İslami anlayış, kendisini farklı etkenlerle yeniden göstermiştir. Sovyetlere karşı gerçekleşen Afgan Cihadı, İslam dünyasında yeni güç merkezlerinin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sovyetlere karşı Suudi Arabistan devleti finans olarak destek verirken, İslam dünyasının farklı coğrafyalarından savaşçılar bu bölgeye gitmişlerdir. Bu bağlamda “*ümme*” kavramı farklı bir surette yeniden ortaya çıkarken İslamiyet'in cihat yönünü ön plana çıkaran yeni bir İslami anlayışlar meydana gelmiştir. Kendisini karşıtlık üzerinden tanımlayan İslami unsurlar, bu süreçte ilk olarak Sovyetlere karşı, soğuk savaşın bitmesinin ardından ise ABD'ye karşı savaşarak yeni bir süreç başlangıcına girmişlerdir.⁵³²

3.2. Soğuk Savaş Sonrası Dünya Düzeni

II. Dünya Savaşının ardından meydana gelen ve soğuk savaş olarak adlandırılan düzen, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından tamamen değişmiştir. Soğuk savaş jeopolitiğinde kamplara ayrılan uluslararası sistem, soğuk savaşın ardından farklı bir boyuta evrilmiştir. Çift kutuptan tek kutba evirilen sistem, yeni güç havzalarının da süreç içerisinde meydana gelmesini sağlamıştır. ABD'nin küresel hegemonya inşa etme adına müdahaleci politikaları ve bu süreçte medeniyet algısının değişmesi bu sürecin ana hatlarını meydana getirmiştir. ABD'nin küresel liderlik bağlamında motivasyonunu kaybetmesi ve Batılı ülkelerde meydana gelen çözülme, ABD'yi hegemonyasını koruma adına yeni politikalara sevk etmiştir. Sovyet sonrası canlanan Orta Asya bölgesi, dini kimliğin ön plana çıktığı Ortadoğu ve kimlik bunalımı içerisinde olan Afrika ABD'nin yeni dış politikasının unsurları olmuşlardır.⁵³³

Batı merkezli sistemin ideolojiler çağının bitmesinin ardından sona ermesi ve kadim havzaların yeni yorumlarla canlanması, medeniyet yorumlarında da değişikliğe sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda 19. yüzyılda zihin ve güç bağlamında yayılmacı bir politika izleyen

⁵³¹ Bölgede Şiiliğin kurumsallaşarak devlet politikası haline gelmesinin ardından din, yeni bir kisve ve yeni bir anlayış ile yeniden merkezi konum elde etmiştir. Ancak bu dönemdeki İslam, neredeyse ilk kez tatbik edilen ve dış dünyayı yeniden tanımlayan İslam anlayışını netice vermiştir. Nitekim bu dönem için Humeyni “*İslam bugün bir yabancıdır, kimse tam olarak bilmiyor*” ifadelerini kullanmıştır. Batı'dan alınan terminolojiler ve kavramlar yeniden yorumlanırken, ABD ve Sovyetler dini bakış açısıyla tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Daniel Pipes, **Tanrı Adına**, Çev. Celâl Kapkın, Yaprak Yayınları, İstanbul 1991, s. 179-192.

⁵³² Kepel, **Tanrı'nın İntikamı**, s. 239.

⁵³³ Joseph Nye, **Understanding International Conflict**, Pearson Longman Press, New York 2009, s. 163-167.

Batı medeniyeti, bu süreçte değerlerini muhafaza etme adına siyaset takip etmiştir.⁵³⁴ Yeniden canlanan güç havzalarını kendisine tehdit olarak gören Batı, bu canlılığı ötekileştirmek ve marjinalleştirmek suretiyle üstünlüğünü devam ettirme amacıyla olmuştur. Dünya savaşlarının ardından olduğu gibi bu süreçte de dünya düzeni ve küresel dengeler yeniden tanımlanırken, Modernitenin tasfiye etmeye çalıştığı din ve gelenek yeniden kendisini göstermiştir.⁵³⁵ Bu bağlamda soğuk savaş yalnızca siyasi olarak değil medeniyet olarak da yeni canlanmaları beraberinde getirmiştir. Bu süreç aynı zamanda yeni doktrin ve teorilerin görüldüğü ve küresel düzen üzerine yeni çalışmaların da yapıldığı dönem olmuştur.

3.2.1. Soğuk Savaş Sonrası ABD Dış Politikası

Soğuk savaşın bitmesinin ardından yenilenen uluslararası sistem, ABD'nin öncülüğünde şekillenmiştir. Tek kutuplu düzen olarak adlandırılan süreçte ABD, kendi hegemonyasını inşa etmek adına dış politikasını gözden geçirmiştir. Ulusal bütünlüğünü sağlamasından itibaren uluslararası sistemi etkileyen doktrinler geliştiren ABD, bu özelliğini soğuk savaş sonrasında da devam ettirmiştir. Sovyet sisteminin çökmesinin ardından yeni bir düzen konusunda yaşanan belirsizlik ABD'yi yeni politikalar izlemeye sevk etmiştir. ABD'nin dünyanın polisliği rolünü üstlenmesi ve sistemsiz olarak rakipsiz kalması, uluslararası ilişkiler noktasında yeni politikaların izlenilmesini gerekli kılmıştır. Bu süreçte değişen tehdit algılamaları ile birlikte yeni coğrafyalara olan yaklaşımlar da değişmek durumunda kalmıştır.

ABD ilk olarak takip ettiği Monroe Doktrininin ardından en büyük imtihanını Sovyetler karşısında vermiştir. Küresel ölçekte özellikle II. Dünya savaşının ardından yeni politika ve söylem geliştiren ABD, bu süreçte komünizme karşı medeniyetin muhafızlığı üstlenmiştir. Komünizme karşı çevreleme ve caydırıcılık politikası ile hâkimiyet alanını belirleyen ABD, soğuk savaşın ardından bu nokta da zorluk yaşamıştır. Nitekim bu sürecin bitmesinin ardından küresel bir hegemonya kurma amacıyla olan ABD özellikle Avrupa'da meydana gelen farklı canlanma ve dengeleri kontrol etme adına yeni motivasyonlara ihtiyaç duymuştur. Medeniyetin yeni düşmanı ya da ABD'nin kurmayı hedeflediği küresel düzenin

⁵³⁴ Medeniyet algısının dönüşümü ve zaman içerisinde değişen politikalar için Bkz. James Danziger, **Understanding The Political World**, Pearson Press, New York 2013.

⁵³⁵ Süreç içerisinde kendiliğinden yok olacağı düşünülen din ve dini düşünce, 1980li yıllardan itibaren tekrar kendisini göstermiştir. Bu anlamda soğuk savaşın bitişiyle birlikte Vestfalya ile başlayan modern devletler sistemi ve anlayışı da değişmiştir. Bu süreçte ulus devletler, uluslararası ilişkilerdeki önemini korurken, yeni yorumlama bağlamında "medeniyet" temelli yeni anlayışlar kendisini göstermiştir. Bu dönemde uluslararası ilişkilerin değişimi ve dinin ön plana çıkmasının anlaşılması için Bkz. Joshua Goldstein; John Pevehouse, **International Relations**, Pearson Press, New York 2009, s. 351-276.

ötekisi İslam olarak yeniden tanımlanmıştır. Küresel bağlamda kendisine mutlak tabi olacak bir düzen arayışında olan ABD, dış politikasını “İslam korkusu” üzerinden kurgulamıştır.⁵³⁶

Küresel ve bölgesel boyutta meydana gelen otorite boşluğu, yeni aktörleri de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda ABD, özellikle İslam dünyasında görülen otorite boşluğundan istifade ederek bu bölgedeki fay hatlarını kendi hedefleri doğrultusunda kullanmıştır. Kızıl tehdide karşı “Yeşil Tehdit” uyarlamasında bulunan ABD, yeni tehdit algılamaların bağlamında “Irak, Afganistan, İran” gibi ülkeler üzerinden yeni düşmanlıklar üretmiştir. ABD aynı zamanda 1980lerde İslami bir davaya dönüşen Filistin meselesinde İsrail’in çıkarlarına göre hareket etmiş ve bölgede kendisine olan karşıtlığı bu anlamda da körüklemiştir.⁵³⁷

3.2.1.1. Dış Politikada Din Unsuru

ABD, soğuk savaş sürecinde hür dünya-demir perde ya da liberalizm-komünizm ayrıştırmasını bu süreçte din ve medeniyet temelli yapmıştır. Bu bağlamda ABD ulusal kimlik arayışıyla birlikte dinin politikadaki yerini de tartışmaya başlamıştır. Yeni canlanmaları kontrol altına almak isteyen ABD, bu anlayış doğrultusunda dini ve dinsel olanı kendi çıkarları doğrultusunda istihdam etmekten geri durmamıştır. ABD dış politikasında önemli bir unsur olan dini anlayış ise bu süreçte Hristiyan-Müslüman çatışması üzerinden kendisini tekrar tanımlamıştır. Soğuk savaşın ilk yıllarında başlayan bu anlayış süreç içerisinde doktrine dönüşerek ABD’nin dış politikasının temelini oluşturmuştur.⁵³⁸

Din unsuru, ABD ilk kurulduğu andan itibaren dış ve iç politikada belirleyici bir unsur olarak kendisini göstermiştir.⁵³⁹ İlk andan itibaren ABD’nin “seçilmiş millet” anlayışı ve

⁵³⁶ Henry Kissinger, **Amerika’nın Dış Politikaya İhtiyacı Var mı?**, Çev. Tayfun Evyapan, Metu Press, Ankara 2002, s. 147-162.

⁵³⁷ Bu dönem gerek devletlerin jeopolitiği gerekse medeniyetlerin kendilerini yeniden tanımlamaları noktasında müstesna bir tarih olmuştur. İdeolojilerin ardından meydana gelen belirsizlik aynı zamanda yeni dengeleri de beraberinde getirmiştir. ABD, yeni dış politikasını öngörülemez, canlı ve otorite boşluğu olan İslam dünyası üzerinden yeniden kurgulamıştır. Bu süreçte ABD’nin küresel hegemonyası İslami jeopolitiğe göre yeniden tanımlanmıştır. Bkz. Brezinski, **Büyük Satranç Tahtası**, s. 137-140.

⁵³⁸ Jack Miles, “Religion and American Foreign Policy”, **Survival: Global Politics and Strategy**, Temmuz 2007, s. 27-33.

⁵³⁹ ABD, ilk kurumsallaşmasından itibaren “*American Exceptionalism*” kavramı ile kendisini tanımlamıştır. Avrupa’dan dini sebeplerle başlayan zıtlasma sonucunda dini bir örgütlenmeyle kurulan ABD, tabandan ve yerelden Hristiyanlığı yeniden yorumlayarak dini özellikleri olan bir devlet olarak kurumsallaşmıştır. ABD’de sosyal bir unsur olarak dinin işlevi için Bkz. Allan Nevins; Henry Steele Commager, **ABD Tarihi**, Çev. Halil İnalçık, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2016, s. 33-46. ABD, kendisini Tanrı tarafından özel bir misyonla görevlendirilmiş ulus olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda dünyanın geri kalanına karşı kendisini merkezde gören ABD, sırasıyla “*Tiranlığa, barbarlığa, otokrasiye, emperyalizme ve komünizme*” karşı Tanrı adına mücadele etmiştir. ABD’nin seçilmişlik algısı için Bkz. John Judis, “The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy”, **Policy Brief**, Mart (2005), s. 2-7.

“özel bir misyon” ile hareket ettiği inancı, ABD’de güçlü bir ben idraki gelişimini sağlamıştır. Dini referanslarla kendisini tanımlayan ABD, “Tanrı’nın ülkesi” ifadesiyle de Tanrı adına hareket ettiğini belirtmiştir. ABD’nin kurumsallaşmasında başat bir rolü olan din, özellikle kriz dönemlerinde kendisini göstermiş; ABD kendisini “kurtarıcı”⁵⁴⁰ olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda ABD, kendi mücadelesini genel olarak “Hak-Batıl” olarak tanımlarken, kendi değerlerini Tanrısal bir ifadeyle yorumlamıştır.

Özgür dünyanın tüm dünya için model olduğu anlayışı ile birlikte ABD, müdahaleciliğine ve ulus aşırı politikalarına meşruiyet kazandırmıştır. Soğuk savaş sonrası dönemde ise bu anlayış “demokrasiyi yaymak” olarak kendisini göstermiştir. Soğuk savaş sürecinde Sovyet yayılcılığı ya da komünizme karşı müdafî konumda bulunan ABD,⁵⁴¹ bu süreçte yeni bir inşa sürecine girmeyi hedeflemiştir. Kendi değer ve anlayışı evrensel bir surette yorumlayan ABD, soğuk savaşın ardından giriştiği “iyi-kötü” mücadelesini dünyanın farklı bölgelerinde kendi çıkarı doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Yeni bir Hristiyan çağı ya da medeniyeti inşa etme peşinde olan ayrıcalıklı gruplar ile çıkar ilişkisi içerisine giren ABD, yeni şeytanlar ve barbarlar çıkarma peşine düşmüştür. Bu bağlamda İslam dünyasında marjinal örgütlenmeleri ve anlayışları kendisine meşruiyet aracı olarak gören ABD, İslam’ı ve İslam dünyasını bu etkenler üzerinden ele almaya çalışmıştır.⁵⁴²

3.2.1.2. Tarihin Sonu ve Son İnsan

Soğuk savaşın bitmesinin ardından yeni düzende güç ve ideoloji olarak rakipsiz kalan ABD’nin bu durumu Fukuyama tarafından “Tarihin Sonu” olarak tanımlanmıştır. ABD’nin mutlak üstün olduğu sistemde ABD’nin değerlerinin küreselleşeceği öngörüsünde bulunan Fukuyama, tüm dünyada artık Batılı liberal demokrasi anlayışın hâkim olacağını iddia etmiştir. Batı felsefesinden gelen üst insan ya da üst medeniyet gibi tabirlerden etkilenen Fukuyama, liberalizmi “İnsanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması” olarak tanımlamıştır. Esasında 19. yüzyılda yorumlanan beşerin nihai noktası söylemlerinin

⁵⁴⁰ Özellikle I. Dünya savaşının ardından Wilson’un uluslararası sisteme ve sorunların çözümüne bakışı, “Peygamberi bir vizyon” üzerinden gerçekleşmiştir. Wilson, kendisini ve devleti, bu sorunların çözümünde kendisini seçilmiş olarak görürken, ABD’nin öncülüğünü ise dini bir gereklilik olarak yorumlamıştır. Henry Kissinger, **Diplomasi**, s. 217-221.

⁵⁴¹ Sovyetler Birliğinin ideolojik anlayışıyla birlikte dine karşı yaklaşımını reddeden ABD, bu devlet için “Tanrısız medeniyet” ifadesini kullanmıştır. Kendisini “Tanrı’dan korkan devlet” olarak tanımlayan ABD’nin bu durumu dış politikada takip ettiği dini anlayış için iyi bir örnektir. Bu anlayışı İslamiyet’e karşı yeniden yorumlayan ABD politikalarını Tanrı adına yaptığını iddia etmiştir. Bkz. Walter Russell Mead, “God’s Country”, **Foreign Affairs**, September/October 2006.

⁵⁴² Miles, “Religion and American Foreign Policy”, s. 37.

uyarlaması olan bu teori bir bakıma ABD'nin küresel hegemonyasına da meşruiyet zemini hazırlamıştır.⁵⁴³

Fukuyama'nın ortaya attığı tez, Batı'da aynı kökten ve anlayıştan zuhur eden iki paradigmanın birbiriyle olan çekişmesinin neticesinde ortaya atılmıştır. Marx ve Hegel'e ait olan tarihin sonu ütopyası Fukuyama'nın zihin dünyasında komünizmden ziyade liberalizme uyarlanmıştır. Bu bağlamda bu tez, Batı merkezci olmakla birlikte Batı dışındaki anlayışları olduğu gibi ihmal eden bir muhtevaya sahiptir.⁵⁴⁴ İlerlemeci ve doğrusal tarih anlayışına göre kaleme alınan bu çalışma, Batı medeniyetinin geldiği süreç içerisinde liberalizmin tek çıkış noktası ve liberal insanın da son insan olduğunu iddia etmiştir. Fukuyama, soğuk savaşla birlikte rakipsiz kalan liberalizmin dünyanın geri kalanı tarafından mecburi model olarak kabul edilmek durumunda olacağını zira yeni dünya düzenine intibak etmenin ancak bu yolla mümkün olacağını savunmuştur.

Uluslararası ilişkilerde meydana gelen kriz ve fırsatlar, Fukuyama gibi siyaset bilimcilerin esas meseleleri olmuştur. Fukuyama, liberal demokrasinin zaferi uyarınca ABD'nin yeni sürecin yönlendiricisi olması gerektiğini savunmuştur. Özellikle II. Dünya savaşının ardından ABD'nin ulus inşası politikasının yeniden tatbikini savunmuştur. ABD'nin II. Dünya savaşının ardından Almanya ve Japonya'yı ekonomik ve siyasi olarak liberal sisteme dâhil etmesi⁵⁴⁵ örneklerini veren Fukuyama, yeni süreçte de ABD'nin liberal değerleri üstün kılma adına benzer politikalar izlemesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu anlayış yeni dünya düzeninde ABD'nin inşa edeceği yeni emperyal anlayışın ilmi dayanaklarından birisi olmuştur.

3.2.2.3. Medeniyetler Çatışması Tezi

ABD'nin yeni dünya düzeninde hegemonyasını tanımlayan en ünlü çalışmalardan birisi Medeniyetler Çatışması tezi olmuştur. Nitekim bu tezin geliştirmiş olduğu bakış açısı, Batı dışındaki medeniyetlere ABD'nin yeni dünya düzenindeki konumu ve izlenecek

⁵⁴³ Francis Fukuyama, **The End of The History and The Last Man**, The Free Press, New York 1992, s. 188-196.

⁵⁴⁴ Ahmet Davutoğlu, **Medeniyet Dönüşümü**, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 61.

⁵⁴⁵ II. Dünya savaşının ardından ABD, Sovyet sistemine karşı ABD ve Almanya'yı kendi tarafına çekmek adına ulus inşası girişiminde bulunmuştur. Almanya ve Japonya'nın altyapısının olması ve yetişmiş insanı temin edebilmesi ABD'nin ulus inşa etme yani yeniden yapılanma ve kalkınmasına olanak vermiştir. ABD bu tecrübeden yola çıkarak "*liberal demokrasi*" kavramı etrafında yeni bir yol haritası çıkarmak suretiyle Afganistan ve Irak'ta ulus inşası girişiminde bulunmayı amaçlamıştır. Fukuyama, dünyada muteber tek sistemin bu olduğunu savunmuş ve bu politikanın fikrinsel altyapısını oluşturmuştur. Almanya ve Japonya'nın ulus inşa süreçleri ve Irak, Afganistan politikaları için Bkz. Francis Fukuyama, **Ulus İnşası**, Profil Yayıncılık, İstanbul 2012.

politikalar hakkında fikir vermiştir. Bu teze göre canlanan yeni medeniyetlerin, Batılılardan farklı olarak yeni inşa hareketlerine başlamaları Batı'nın oynadığı merkezi rol sona erme sürecine girmesine sebep olmuştur. Soğuk savaş döneminde Batı Bloğu, Komünist Blok ve Bağlantısızlar olmak üzere 3 farklı bloğun olduğunu söyleyen Huntington, bu düzenin bitmesinin ardından medeniyet temelli örgütlenme ve çatışmaların olacağını belirtmiştir. Bu bağlamda çatışmanın ve organizasyonun ideoloji üzerinden değil medeniyetler üzerinden olacağını iddia eden Huntington, bu sürecin yeni aktörlerini kadim medeniyet havzaları üzerinden tanımlamıştır.⁵⁴⁶

Dünyada Batı'ya rağmen kendisini muhafaza etmiş medeniyetleri zikreden Huntington, soğuk savaşın bitmesinin ardından burada canlanan medeniyet anlayışlarının, ideolojilerin yerini alacağını iddia etmiştir. Huntington, bu süreçte kimliklerin tanımlanmasında ideoloji ya da siyasetin yerini din, kültür, gelenek⁵⁴⁷ gibi kavramların alacağını iddia etmiştir. Uluslararası sistemde meydana gelen canlılık ve çatışmadan yola çıkarak bu teoriyi ortaya atan Huntington, teorisinde bu dönemde ulus aşırı motivasyonlardan bahsetmiştir. Özellikle Avrupa'nın merkezinde meydana gelen Bosna Savaşı'nın meydana geliş sebebi ve uluslararası ortamda verilen tepkiler Huntington'ın ilham kaynaklarından olmuştur. Soğuk savaş sürecinde uluslararası sistem gereği bir arada yaşamak durumunda kalan farklı unsurlar, bu süreçte meydana gelen canlanma ile yeni bir kimlik tanımı içerisinde girmişlerdir. Bu bağlamda Sırların gerçekleştirdiği soykırım karşısında İslam dünyasından tepkiler gelirken, Bosna halkına destek olunmaya çalışılmıştır. Bu durum yeni süreçte çatışmanın ve örgütlenmenin yapısı anlamında fikir vermiştir.

Huntington, değişen dünya düzeninde her ne kadar Batı merkeziliğin değiştiğini dile getirse de bütün tezini "*West and the Rest*" üzerine kurgulamıştır. Batı'nın üstünlüğü üzerinden kurgulanan tez, esasında Batı'nın üstünlüğünü koruması için çatışmanın ve ötekilerin olması gerektiğini iddia etmiştir. Yeni dünya düzeninde mutlak üstün bir güç olan Batı, yeni tanımlamalar yapmak suretiyle bu üstünlüğünü muhafaza etme yoluna başvurmalıdır. Özellikle İslam medeniyetinin ötekileştirildiği bu anlayışta İslam ve Batı'nın tarihi düşmanlar olduğu vurgulanmıştır. İslam'ın canlanmasıyla birlikte çatışmanın da artacağını savunan Huntington, bir anlamda medeniyetlerin canlanmasının çatışmayı da

⁵⁴⁶ Bu medeniyetler, Batı, İslam, Konfüçyüs, Ortodoks, Latin, Afrika, Budist olarak tasnif edilmiştir. Bkz. Samuel Huntington, **Clash of Civilisation**, Foreign Affairs, July 1993, pp. 22.

⁵⁴⁷ Modern devlete bakış açısı olarak Avrupa merkezlilik vurgusu yapan Huntington, bu yapıyı Batı'ya ait bir kavram olarak tanımlarken gelecekte yeni motivasyonların medeniyet temelli olacağını vurgulamıştır. Bu bağlamda Huntington, Batı dışında meydana gelecek olan yeni yapılanmaların ve kimlik inşalarının kadim değerler üzerinden yeniden tanımlanacağı kanısındadır. Bkz. Huntington, **Clash of Civilisation**, s. 30-32.

beraberinde getireceğini iddia etmiştir. Bu süreçte komünizme karşı kullanılan Hür Dünya kavramının yerine Dünya Toplumu kavramı, ABD'nin amaçladığı dünya düzenini anlamak adına önemlidir. Nitekim Huntington, bu kavram üzerinden Batı'nın medeniyet değerlerini korumak adına çatışma içerisine girmek zorunda olduğunu bu yolla vurgulamıştır.⁵⁴⁸

3.2.2. Soğuk Savaş Sonrası İslam Dünyası

1980lerde canlanan İslam Dünyası, soğuk savaşın bitmesinin ardından bir dizi krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte İslamcılık siyaseti, İslam'ı yeniden yorumlamak suretiyle bölgesel ve küresel ölçekte kendisini göstermiştir. Bu bağlamda modern devlete karşı yapılanmasını gerçekleştiren İslamcılık, bu dönemde çok boyutlu bir yenilik hareketine ihtiyaç duymuştur. 19. yüzyılda olduğu gibi “*medeniyet kutuplaşması*” yaşayan İslam dünyası, bu kutuplaşmaya karşı yeni örgütlenmeler gerçekleştirmiştir. Bu dönemde İslami yenilenmede iki kavram ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki İslam fıkhiinde önemli bir yeri olan ve dönemin şartlarına göre yeniden yorumlanan “*cihad*” kavramıdır. İkincisi ise ABD'nin de tüm dünyaya yaymaya çalıştığı “*demokrasi*” kavramı olmuştur. Bu dönem, 1980 öncesi İslam Dünyası'ndaki fikirlerin bir anlamda pratiğe geçtiği dönem olmuştur.⁵⁴⁹

Soğuk savaşın ardından tek güç olarak ortaya çıkan ABD'nin belirleyici olduğu süreçte İslam Dünyası, İslamiyet'ten yeni kavramlar ve hareketler türetmeye çalışmıştır. Bu dönemde cihad bağlamında Afganistan, Mısır, Suudi Arabistan gibi ülkeler ön plana çıkarken; İslamcılığı demokrasi yoluyla temsil etme bağlamında Türkiye, İran, Mısır, Cezayir gibi ülkelerde yeni anlayışlar kendisini göstermiştir. Bu bağlamda soğuk savaş sonrası süreç İslamcılığın modern devletlerin alternatifleri olarak kendisini gösterdiği ve tatbik sahasına geçtiği dönem olmuştur. Aynı zamanda müesses nizam ile sistemsel çatışmaların da görüldüğü bu süreç, İslam Dünyası'nda meydana gelen yeni hareketlerin dünya ile uyum sağlama noktasında ilk test dönemlerini teşkil etmiştir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Huntington, **Clash of Civilisation**, s. 35-42.

⁵⁴⁹ Soğuk savaşın bitmesinin ardından İslam Dünyasında meydana gelen otorite boşluğu kendisini farklı suretlerde göstermiştir. Bu dönemde Seyyid Kutup, Hasan el Benna, Mevdudi gibi Müslüman düşünürlerin fikirleri ve tasavvurları fiiliyata geçmiş; bu hareketler rejimlere karşı bu düşünürlerin fikirlerinden etkilenmişlerdir. Bu bağlamda her ne kadar İran gibi devlet seviyesinde olmasa da Sünni dünyada da sivil olarak İslami hareketler ulus aşırı faaliyetlerine başlamışlardır. İslami hareketlerin bu süreçteki faaliyetleri için Bkz. Voll, **İslam: Süreklilik ve Değişim**, s. 473-477.

⁵⁵⁰ ABD, uluslararası sistemde İslam dünyasına yaklaşım noktasında yeni süreçte farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. İslam dünyasında, “*ılımlı*” olarak tanımladığı demokrasi yanlısı Müslümanlarla işbirliği içerisinde olmayı hedefleyen ABD özellikle Clinton Döneminden itibaren İslam dünyasına yaklaşım noktasında yeni söylemler geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu söylemde İran ve köktenci İslamcı hareketler yerine Türkiye gibi

İslam dünyasının canlanması ve Sovyet sonrası süreçte yeni boşlukların meydana gelmesi İslamiyet'i küresel bir aktör olarak kendisini göstermiştir. ABD'nin aydınlanmacılığın yeni bir versiyonu olan tarihin sonu teziyle hareket ederek İslam dünyasına yeni bir medenileştirme motivasyonu ile gitmesi sonucunda yeni çatışma alanları meydana gelmiştir. Bu çatışma alanları yeni aktörler ve kavramlar meydana getirmiş; İslami kavramlar çatışmanın merkezinde yer almıştır. Örneğin seküler Arap milliyetçiliğini temsil eden Saddam Hüseyin, ABD ve İsrail karşıtlığı üzerinden yeni bir İslam-Arap kimliği inşa ederek bölgede meşruiyetini arttırmaya çalışmıştır. Bayrağına Allahu Ekber ibaresi işleyen Saddam Hüseyin, soğuk savaş sonrası dönemde ABD tarafından ele alınan tehdit kavramının da örneğini teşkil etmiştir.

Soğuk savaşın ardından yeni jeopolitiğin ortaya çıkmasıyla başlayan çatışma süreci uluslararası örgütlenen Müslüman örgütlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sovyet sonrası Afganistan'da başlayan cihad anlayışı bu dönemde tamamen farklı bir ülkeye Bosna'da kendisine yer bulmuştur. Sırp saldırısı altında Müslüman kimliği sebebiyle soykırıma uğrayan Bosnalı Müslümanlar, 1992 yılından itibaren gerek devlet gerekse örgütler düzeyinde Müslümanların odak noktası olmuştur. Bu bağlamda uluslararası örgütlenmeler kendilerine Avrupa'da yer bulmuşlar ve cihadın seyri Avrupa'ya taşınmıştır. Aralarında sınır birliği olmayan Suudi Arabistan, Türkiye, Pakistan gibi ülkeler Bosna'ya örtülü de olsa yardımda bulunmuşlardır. Bu durum din unsurunun uluslararası ilişkilerdeki rolünü anlama adına ayrıca önem teşkil etmektedir.

3.3. Modern Sistemde Yeniden Yorumlanan Cihad Kavramı

Canlanan İslam jeopolitiğinde küresel anlamda en çok dikkat çeken Batı tarafından "*İslami Terörizm*" ya da "*Uluslararası Terörizm*" olarak adlandırılan örgütlenmeler olmuştur. Özellikle ABD'nin küresel hegemonyasına karşı hegemonya olarak ortaya çıkan bu örgütler, ulus aşırı örgütlenmeleriyle İslam Dünyası'nda yeni bir süreci başlatmışlardır. Medeniyet ve din temelli canlanmanın tezahürü olarak ortaya çıkan bu örgütler, Batılı kavramlarla şekillenen İslam Dünyası'nda yeni bir alternatif ve karşı koyuş olarak kendisini göstermiştir. İdeolojiler döneminde antiemperyalizm kullanımının yerini bu dönemde dar ul harp gibi İslami kavramlar almıştır. Anlayış olarak Seyyid Kutup, Mevdudi ve Suud Vahabi

ülkelerin İslam'a bakış açıları örnek olarak gösterilmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Stephen Walt, "Two Cheers for Clinton's Foreign Policy", **Foreign Affairs**, Vol. 79, No. 2, March-April (2000), pp. 63-79.

anlayışından etkilenen bu örgütler klasik anlamda ise İbni Teymiye'nin tesiri altında kalmışlardır.⁵⁵¹

İslamiyet'i ve İslam Dünyasını muhafaza ettiğini iddia eden bu örgütlenmeler aynı zamanda yeni bir Müslüman kimliği ve kisvesi de meydana getirmişlerdir. Özellikle cihad etmek bağlamında içtihatlarla bulunan bu örgütler, modern devletin çizdiği sınır ve getirdiği kurallara muhalif olarak yeni bir İslam Dünyası tanımlamasında bulunmuşlardır. Bu bağlamda modern devletin getirdiği yurttaş kavramı ve çizdiği ulusal sınırlar, bu örgütlenmelerin hedefinde yer almıştır. Kesin Müslüman-Kâfir ayrımının görüldüğü bu örgütlenmelerde İslam adına şiddet kullanmaktan ya da şiddet eylemleri uygulamaktan çekinilmemiştir. Bu bağlamda devlet otoritesinin uyguladığı şiddet tekeli kavramı da bu örgütlerin kabul etmediği bir başka modern devlet unsuru olmuştur.

Radikal, köktenci İslam olarak adlandırılan bu örgütler, İslami olmayan kavramlara karşı mutlak dışlayıcılık içerisinde olmuşlardır. Özellikle demokrasiyi ayrı bir din ve sistem olarak niteleyen bu örgütler, demokrasi ve rejimlerle işbirliği içerisine giren Müslüman Kardeşler gibi örgütleri de hedeflerine almışlardır. Mutlak İslami olanı inşa etme amacıyla olan bu örgütler, kendilerini ve anlayışlarını merkeze almak suretiyle güçlü bir öteki anlayışı içerisinde olmuştur. Peygamber ve Sahabe dönemini tavizsiz bir şekilde tatbik etme amacıyla olan bu örgütler, Batı ile arasında keskin çizgiler çizmiştir. İslami olanı keşfetme peşinde olan bu örgütler, mutlak karşıtlık üzerinden bu hedeflerini gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu anlamda bu örgütler, modern Batı'nın farklı bir surette ürettiği aşırı örgütlenmeler olarak kendilerini göstermişlerdir.⁵⁵²

1980'de örgütlenmeye başlayan ancak esas kimliğini doksanlar ve iki binlerde bulan bu örgütler, İslam Dünyasında meydana gelen çok boyutlu boşluktan istifade ederek İslam adına bölgesel ve küresel faaliyetlerde bulunmuşlardır. Selefilik'in yeni bir boyutu olarak sistemleşen bu örgütler, ABD'nin de politikaları sonucunda İslami olanı temsil etme iddiasında olmuşlardır. Özellikle Dar-ul Harp ve Dar-ul İslam kavramlarını günümüze uyarlanması noktasında modern uluslararası sisteme tamamen aykırı bir zihin dünyası inşa eden bu örgütler, bu bağlamda Batı ile çok boyutlu çatışma içerisinde olmuşlardır.

⁵⁵¹ Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 124-128.

⁵⁵² Enver Arpa, **Siyasi Selefilik ve Küresel Cihad**, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018, s. 34.

Dışlayıcılık ve müdafaa bağlamında içe kapalı bir örgütlenme takip eden bu örgütler, Batı'ya karşı cihad iddiası içinde olarak kendilerine meşruiyet zemini hazırlamışlardır.⁵⁵³

Radikal örgütler bağlamında Selefilik dışında da silahlı gruplar kendisini göstermiştir. Özellikle İran devrimiyle birlikte kendilerine yeni bir yol haritası çizmeye çalışan İslamcılar, bu yol haritasını silahlı mücadele ile gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir. Modern devletin ve rejimlerin yaşadığı sarsıntıyı İran devrimiyle tecrübe eden bu örgütler, silahlı örgütlenme ve mücadele ile yeni bir süreç başlatma amacı içerisinde olmuşlardır. Suriye'de gerçekleşen Hama Katliamı ve devlete karşı gerçekleşen silahlı mücadele bunu örneğini teşkil ederken bir başka mücadele kendisini İsrail'e karşı savaş olarak göstermiştir. Bu bağlamda İsrail'e karşı Lübnan'da Şii Hizbullah hareketi silahlı bir mücadele içerisine girerken, Filistin'de Hamas, yeni İslami mücadele tarzıyla bölgede kendisini göstermiştir. Bu dönemde ideolojik olan ayrışma ve mücadele yöntemleri dini bir özellik göstererek yeni Ortadoğu'nun kimliğini göstermişlerdir. 1980'de başlayan ve 1990larda tepe noktasına çıkan bu hareketleri anlamak adına ön plana çıkan El Kaide ve Hamas örgütleri ele alınacaktır.

3.3.1. El-Kaide

İslam Dünyasında 80ler sonrası dönemde isminden en çok söz ettiren örgüt el-Kaide olmuştur. Özellikle 11 Eylül saldırılarıyla gündeme gelen bu örgüt, ilk kurumsallaşmasını “*Afgan Cihadı*” esnasında gerçekleştirmiştir. Sovyet tehdidine karşı ABD-Pakistan-Suudi Arabistan ittifakı, Afganistan'da yeni bir hareketin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Selefi Cihatçı olarak adlandırılan bu örgüt özellikle siyasi otorite boşluğu olan bölgelerde karşılık bulmak suretiyle kendisine faaliyet sahası bulmuştur. Bu bağlamda 80lerden sonra otorite bunalımı içerisinde olan İslam Dünyasında El Kaide gibi köktenci örgütler, Batılı rejimlere ve ABD'ye karşı harekete geçmek suretiyle İslami Hâkimiyeti hedeflemişlerdir.

El Kaide, kuruluş itibarıyla karmaşık bir anlayışa sahiptir. Kesin ve net bir anlayışa sahip olmayan El Kaide, inanç çizgisinde Vahabi ve Hanbeli çizgide yer alırken, modern anlamda ise en fazla etkisi altından kalınan şahıs, Seyyid Kutup olmuştur. İlk olarak 1960larda Suudi Arabistan'da başlayan ilmi ve İslami canlanış, '80 sonrasında kendisini karşı bir muhalif unsur olarak göstermiştir. Özellikle Batılı ideolojilere karşı İslamiyet'i ilmen müdafaa amacıyla yapılan ilmi çalışmalar, İran Devrimi ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgali ile farklı bir boyuta geçmiştir. Kendisini komünizm ve Şia tehdidi altında gören Selefi akım

⁵⁵³ Radikal İslam'ın temelleri ve ortaya çıkış süreci için Bkz. Gilles Kepel, **The Trail of Political Islam**, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 2002.

kendisini muhafaza etme adına aksiyoner bir tavır içerisinde girmiştir. Bu anlamda cihat, şehitlik ve şiddet bu dönemin öne çıkan İslami kavramları olmuştur.⁵⁵⁴

El Kaide'nin liderleri olarak bilinen Usame bin Ladin ve Zevahiri, örgütte iki önemli unsur olan Suud/Yemen ve Mısır ekollerini temsil etmişlerdir. Anlayış olarak “devrimci” bir anlayışa sahip olan liderler, bu hedeflerin gerçekleşmesi noktasında şiddeti meşru bir araç olarak görmüşlerdir. Köktenci hareketlerin tatbik sahası olan Afganistan cihadında bir diğer önemli figür Abdullah Azzam⁵⁵⁵ olmuştur. El Kaide önderlerinin ilmen etkilendiği bir şahıs olan Azzam, farklı Müslüman ülkelere mensup olan cihatçıların Afganistan'a gönderilmesi ve eğitilmesi hususunda önemli katkılarda bulunmuştur. El Kaide ile Azzam arasında kırılma noktası, Azzam'ın cihadın yalnızca Afganistan ile sınırlı kalması isteğine karşın El Kaide, bu anlayışın İslam Dünyasına yayarak küresel bir aktör olarak faaliyet göstermesini hedeflemesi olmuştur.⁵⁵⁶

El Kaide küresel cihadını yalnızca ABD üzerinden değil aynı zamanda Filistin meselesi ve İsrail karşıtlığı üzerinden de kurgulamıştır. Nitekim ABD'yi Ortadoğu'da İsrail'in güvenliğini sağlayan politikaları sebebiyle eleştiren Ladin, kendi örgütlenmesini de bu şekilde meşru zemine oturtmayı hedeflemiştir. Küresel bağlamda ABD'nin politikalarını kendi lehine kullanmayı hedefleyen örgüt aynı zamanda Müslümanları da kendi etrafında örgütlemeyi amaçlamıştır. Özellikle 1996 ve 1998'de ilan edilen küresel mahiyetteki deklarasyonlar,⁵⁵⁷ örgütün İslam Dünyasında kendisini meşru bir temsilci olarak görmesini sağlamıştır. ABD ile işbirliği içerisinde olan Suud rejimini de hedef alan El Kaide bu süreçte şiddet eylemlerini arttırırken ABD ve İsrail'e misilleme içerisinde hareket ederek etkisini arttırmayı hedeflemiştir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Selefi hareketler yalnızca Batı'ya karşı değil aynı zamanda İran'ın devlet seviyesinde temsil ettiği Şia'yı yayma politikasına karşı da yapılanmalarını gerçekleştirmiştir. Tarihi bağlamda İbni Teymiye'nin öğretilerine göre kendilerini şekillendiren selefiler, Şia'nın devletleşmesine karşın yeni yorumlamalar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda İran dışındaki bölgeyi kendisine hedef alan El Kaide Küresel cihad sonucunda küresel bir İslam ideali peşinde olmuştur. Bkz. Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, s. 195-201.

⁵⁵⁵ Radikal İslam'ın gelişmesi noktasında Abdullah Azzam ismi önemli bir konumda bulunmaktadır. Filistinli bir İhvan üyesi olan Azzam, Afgan cihadında yeni yorumlamalar etrafında cihadı kurumsallaştırmak istemiştir. Sovyetlere karşı ulus aşırı bir kampanya üreten Azzam, İslami bir hâkimiyet için cihadın farz olduğunu iddia etmiştir. Şehitlik ve kendini feda etme kültü, Azzam'ın öncülüğünde meydana gelmiş; El Kaide ve Hamas gibi örgütler onun fikri önderliğinde kurulmuştur. Bkz. Kepel, **The Trail of Political Islam**, s. 136.

⁵⁵⁶ Kepel, **The Trail of Political Islam**, s. 140-146.

⁵⁵⁷ 1996'da “*Kutsal Beldeleri İşgal Eden Amerikan Güçlerine Karşı Cihad Bildirisi*” 1998'de ise “*Yahudi ve Haçlılara Karşı Cihad için Uluslararası İslami Cephe*” deklarasyonları yayınlanmıştır. Bu deklarasyonlar, örgütün kendisini küresel bir etkiye ve motivasyona sahip olduğunu ve uluslararası bir söylem geliştirdiğini gösteren belgelerdir.

⁵⁵⁸ ABD-El Kaide karşılıklı çatışma ve anlayışları için Bkz. Tarık Ali, **Fundamentalizmler Çatışması**, Çev. Abdullah Yılmaz, Everest Yayınları, İstanbul 2002, s. 339-386.

Örgüt, geliştirdiği küresel cihad doktrini ile ABD Büyükelçiliklerini hedef alırken en büyük küresel eylemini 11 Eylül ABD'deki Ticaret Merkezine gerçekleştirilen intihar saldırıları ile gerçekleştirmiştir. Afganistan'da başlayan ve yerel bir anlayışa sahip olan örgüt, gerçekleştirdiği eylem ile dünyanın bir numaralı tehdit listesinde yer almıştır. ABD'nin küresel tehdit olarak gördüğü uluslararası terörizmin en önemli temsilcisi olan El Kaide, soğuk savaş sonrası İslam Dünyasının da öne çıkan en önemli unsurlarından olmuştur. Modern devlet sisteminin ve otoritesinin sarsıldığı İslam Dünyasında Selefi bir yorumlama olarak ortaya çıkan örgüt, süreç içerisinde Müslümanların temsilciliği iddiasında bulunmak suretiyle şiddet eylemlerini gerçekleştirmiştir. İslamiyet'in modernite krizinin bir anlamda tezahürü olan bu örgütlenme, radikal İslam olarak adlandırılan örgütlerin de öncüsü olmuştur.⁵⁵⁹

3.3.2. Hamas

İslam Dünyasının geçirdiği dönüşümü anlamak adına önemli bir referans noktası olan Filistin davası, İslami hareketlerin temel motivasyon noktasını teşkil etmiştir. Özellikle İran'ın Ortadoğu'da nüfuz elde etme amacı ve devlet olarak İslami bir dava takip etmesi İsrail meselesine de yansımıştır. Bu anlamda Arap İsrail gerilimi yerini Müslüman-Yahudi gerilimine bırakırken, şiddet bağlamında yeni örgütlerin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. El Kaide de olduğu gibi Abdullah Azzam, Filistin'de silahlı örgütlenmenin de ideoloğu olmuştur. Bu dönemde HAMAS (Hareket-ul Mukavemet-il İslamiye), Filistin davasının yeni aktörü olarak ortaya çıkarken, cihad ve şiddet kavramlarını önceleyen bir yol izlemiştir.⁵⁶⁰

Filistin, ilk olarak sol örgüt olan Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ile gerilla mücadelesini sürdürmüş; soğuk savaş şartlarında ideolojik kimlik üzerinden mücadele göstermiştir. 1985 yılında Şeyh Ahmed Yasin liderliğinde kurulan Hamas ise İslamcı bir karşı koyuşu temsil etmiştir. Seküler kimlik ve ideolojiden soyutlanan dava, bu dönemde kutsal mekânlar ve dini söylemler etrafında kurgulanmıştır. Bu bağlamda Hamas, Filistin'de el-Fetih

⁵⁵⁹ Modern devlet sisteminin yetersizliği ve İslam'ı dışlayıcılığı karşısında bütüncül bir İslam anlayışı geliştiren ve şiddetli cihad etme yoluyla meşrulaştıran örgüt, Batıların oluşturduğu düzene karşı yeni bir İslam Dünyası oluşturma amacında olmuştur. İslam topraklarında yani dar-ul İslam'da yabancı varlığı ve hâkimiyeti kabul etmeyen örgüt, cihad anlayışını savunma merkezli gerçekleştirmiştir. İslam devletinden ziyade İslam toplumu ve toprakları vurgusu yapan örgüt, kendisini bu süreçte İslamiyet'in mutlak temsilcisi olarak görmüştür. Batılı sistemleri mutlak surette reddeden örgüt, sahabe döneminde esinlenerek İslami bir sistem kurmayı hedeflemiştir. El Kaide hakkında yapılan detaylı araştırma için Bkz. Gilles Kepel, **Al Qaeda in Its Own Word**, Press of Harvard University Press, Massachusetts 2008.

⁵⁶⁰ Hamas ve Ortadoğu'da cihad kavramının tarihsel gelişimi için Bkz. Gilles Kepel, **Cihat: İslamcılığın Yükselmesi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2001.

ve FKÖ'nün ile birlikte yeni bir yorumla İsrail ile mücadeleye başlamıştır. Anlayışını Mısır'daki Müslüman Kardeşler Örgütü'ne dayandıran örgüt, 1967-1987 yılları arasında örgütlenmesini daha çok sosyal alanlarda gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Filistin İhvan'ı, 1988'de başlayan İntifada ile yeni bir sürece girmiştir.⁵⁶¹ Bu dönemde silahlı bir direniş gerçekleştiren örgüt, Filistin davasında öncü bir konuma gelmiştir. FKÖ'yle karşılaştırıldığında daha radikal eğilim içerisinde olan örgüt, Kudüs merkezli bir Filistin Devleti kurulmasını amaçlamıştır.⁵⁶²

Uluslararası mecrada FKÖ'nün muhatap alınması ve Hamas'ın terör örgütü olarak kabul edilmesi, örgütün Batı'ya olan bakışını da etkilemiştir. Bu bağlamda Hamas, Filistin sorunun İslam Dünyasında temsilcisi olarak ön plana çıkmış; ABD karşıtlığını noktasında bölgede destekçi bulmuştur. İlk olarak şiddet olayları ve silahlı direniş ile kendisini gösteren örgüt, Filistin'de gerçekleştirilen seçimlere de katılmış ve ciddi başarılar elde etmiştir. Bu anlamda örgüt, demokrasiyi ve seçimi kökte reddeden bir anlayışa sahip olmamış; İslami davayı farklı mecralarda sürdürmeyi hedeflemiştir. Hamas aynı zamanda ilk andan itibaren İslami Cihad örgütü ile de dirsek temasında bulunmuş ve bu örgütün etkisi altında kalmıştır. Müslüman Kardeşlerin siyasi yönünden, İslami Cihad örgütünün de silahlı yönünden etkilenen Hamas gerek intifada gerekse de seçim süreçlerinde ülkedeki etkinliğini devam ettirmektedir.⁵⁶³

3.4. İslamcılığın Demokratikleşme Süreci

İslam Dünyasında seküler milliyetçilik akımının gerilemesi ve İslami hareketlerin güç kazanması yeni yorumlamaları da beraberinde getirmiştir. Toplumda ve tabanda karşılığı olan İslamcı hareketler ve örgütler, bu süreçte Batılı olan bir kavramı keşfederek sistemi dönüştürme amacıyla olmuşlardır. Modern devletin unsurlarının gerektirdiği devletin mutlak üstünlüğüne karşın İslami olanı hâkim kılma amacıyla olan İslamcılar, toplumsal alanda örgütlenmek suretiyle kamusal alanda nüfuz sahibi olmayı amaçlamışlardır. Bu bağlamda İslamcılar için demokrasi, baskıcı rejimlere karşı hayat hakkı bulma fırsatı olarak görülmüş;

⁵⁶¹ Veysel Ayhan, "HAMAS: Filistin Direnişinde Politik İslam", **Ortadoğu Etütleri**, C. 1, S. 1, Temmuz (2009), s. 104-120.

⁵⁶² Filistin meselesinde Arap milliyetçiliğine ait olan Filistin davası, İran'ın da dâhil olmasıyla başka bir noktaya evrilmiştir. Bu süreçte Kudüs şehri kutsal belde olarak ön plana çıkmış, bu anlayış çatışmanın niteliğinin de değişimine sebep olmuştur. Hamit Bozarslan, **Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 69-73.

⁵⁶³ Hamas, El Kaide gibi selefî gruplardan farklı olarak Batılı kavramlara karşı dışlayıcılık göstermemiştir. Silahlı direniş bağlamında faaliyet gösteren örgüt, zemin uygun olduğunda seçimlere de katılmıştır. Örgüt 2004 seçimlerine katılacağını belirtmiş ve 2005'te büyük başarı elde etmiştir. Bkz. Ayhan, "HAMAS: Filistin Direnişinde Politik İslam", s. 116.

rejimin krizlerinde kendilerini alternatif olarak tanıtabilmişlerdir. Özellikle soğuk savaşın ardından sistemsal olarak kriz içerisinde olan rejimlere karşı demokrasiyi öne süren İslamcılar, sistem içerisinde “*pasif devrim*” gerçekleştirmeyi hedeflemişlerdir.⁵⁶⁴

Batılı kavramlara İslami bir mana vermek suretiyle yeni bir anlayış geliştirme metodunu demokrasi üzerinden gerçekleştirmeye çalışan İslamcılar, özellikle soldan kalan toplumsal alanı doldurmak suretiyle taşrada merkeze karşı yenilenmenin ve canlanmanın temsilcisi olmuşlardır. Meşruyet bağlamında soğuk savaş sürecinde baskıcı bir unsur olarak varlığını devam ettiren devletler, soğuk savaşın bitişiyle birlikte solun yerine İslamcı tehdit ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu bağlamda Türkiye, İran, Mısır, Cezayir gibi ülkelerde demokrasi ve İslam bağlamında ciddi hareketlenmeler meydana gelmiş, İslamcılar demokrasiyi yeniden yorumlamak suretiyle modern devlet ile hesaplaşma içerisine girmişlerdir. Bu süreçte demokrasi, tecdit hareketi bağlamında Müslümanlaştırılmaya çalışılmıştır.⁵⁶⁵

3.4.1. Demokrasi Kavramı

Demokrasi kavramı, her modern kavram gibi Batı düşün dünyasının ve toplumsal dönüşümünün tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Demokrasi kavramının kökeni her ne kadar Antik Yunan’a kadar dayandırılrsa da daha çok modern sürecin ürünü olarak kendisini göstermiştir. Tarihsel olarak farklı biçimleri ve yorumlamaları olan demokrasi esasında Fransa, İngiltere ve ABD gibi ülkelerin dönüşümü sonucunda ortaya çıkmıştır. Batı Medeniyetinin temel kavramı olarak sistemleşen demokrasi özellikle soğuk savaş sürecinde hür dünyayı tanımlamak adına kullanılmış; Batı medeniyeti için Batı dışındaki rejimlerin meşruyet kaynağını temsil etmiştir. Kendi dönüşümünü ve değerlerini merkezde gören Batı için demokrasi, sistem noktasında nihai bir konumda bulunmuş ve Batı dışına tatbik edilmesi

⁵⁶⁴Demokrasi kavramını klasik anlamda reddeden Seyyid Kutup, Mevdudi gibi isimlere karşın İslam’ın demokrasi ile uyusabileceğini iddia eden mütefekkirler de vardır. İslam dünyasında meydana gelen krizleri aşmak amacıyla fikir beyan eden Malik bin Nebi, Raşid Gannuşi, Muhammed Abid el Cabiri gibi isimler demokrasi kavramını yeniden ele almışlardır. İslam’da bulunan “*şura, meşveret, içtihad*” gibi kavramları ele alan bu mütefekkirler, Batı’daki demokrasi kavramından farklı olarak yeni bir yorumlama ile demokrasiyi ele almışlardır. Bkz. Muhammed Şankiti, **20. yüzyıl Seçkin İslam Düşünürleri**, Mana Yayınları, İstanbul 2020. Ayrıca yabancı düşünürlerden John Esposito, John Obert Voll, Jose Casanova gibi isimler de İslamiyet’in demokrasi ile uyumlu olabileceğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda modern İslam düşünürleri hakkında yapılan çalışma için Bkz. John Esposito; Obert Voll, **Makers Contemporary of Islam**, Oxford University Press New York 2001. Ayrıca bu konu Nahda Partisi bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁵⁶⁵ İslamcılık olarak adlandırılan ihya, ıslah, tecdit hareketlerinde demokrasi öne çıkan en önemli Batılı kavram olmuştur. Bu dönemde İslamcılar, komünist tehlikenin kalkmasının ardından rejimlere karşı yeni stratejiler geliştirmişlerdir. Özellikle İran devriminden cesaret bulan ve ilham alan İslamcılar, demokrasi eliyle yeni bir İslami süreç başlatmayı hedeflemişlerdir. Bu bağlamda İslamcıların demokrasi pratiği ve faaliyetleri rejim ve halkın bir kısmı tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Bkz. Roy, **Siyasal İslam’ın İflası**, s. 154-161.

gereken en önemli kavram olarak ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda Batı, ABD öncülüğünde 19. yüzyılda medenileştirme misyonuna benzer anlayışla Batı dışında yeni politikalar üretmiştir.

Demokrasi, genel tanım olarak idarenin ve meşruiyetin doğrudan eşit yurttaşlara dayandığı yönetim biçimi olarak tanımlanabilir. Başka bir tanımlama ile de halk iradesi ya da halkın belirli aralıklarla özgürce seçtiği kişilerin idaresi olarak da tanımlanabilir. Bu anlamda günümüzde kullanılan anlamıyla demokrasi, modern devlet ile tanımlanabilen ve modern devletin unsurlarının geliştiği bölgelerde uygulanabilen bir yönetim biçimi olarak kendisini göstermiştir.⁵⁶⁶ Nitekim aydınlanma sürecinde gerçekleşen kutsiyet nakilleri sonucunda akıl, vahyin yani ilahi olanın yerini geçmiş; irade gökten yere indirilmiştir. Bu dönemin seküler kavramlarından olan demokrasi, kraldan ve onun çevresinden ya da din adamlarından ziyade halkın iradesini ön plana çıkarmış ve halk bu sürecin yeni seküler kutsalı olmuştur.⁵⁶⁷

3.4.1.1. Demokrasinin Tarihsel Kökleri

Demokrasi kavramı zihin olarak aydınlanma felsefesi etkisinde gelişmiş olsa da esas kimliğini kapitalizm ve burjuva etkisiyle kazanmıştır. Orta çağdan itibaren burjuvazinin otoriteden ve kiliseden bağımsız hareket edebilme imkânı süreç içerisinde idareden ve hâkim unsurlardan bağımsız bir toplumsal yapıyı meydana getirmiştir. Bu anlamda ortaya çıkan yeni yapı burjuvazi sayesinde yeni bir güç odağı olarak Avrupa’da kendisini göstermiştir. Modern terminolojide sivil toplum olarak tanımlanan bu toplumsal yapı, sanayi devrimiyle birlikte etkisini arttırmış, toplumun medenileşmesi bağlamında tanımlanmıştır. Kamusal alanın ve kimliğin karmaşık bir düzeyde olduğu 19. yüzyılda sivil toplumun bu dönemde kamusal sınırların belirlenmesinde önemli işlevi olmuştur. Modern devlette hayat hakkı bulabilen sivil toplum, hukuk devletinde yönetici erkini denetime tabi tutmuş ve kurumsal bir kontrol mekanizması oluşturabilmiştir. Demokrasilerin tarihi dönüşümünde, devletin hukuki olarak

⁵⁶⁶ Demokrasi uygulama bağlamında değişiklik gösterse de evrensel genel geçer unsurlara sahiptir. Bu unsurlar “*Katılımcılık, eşitlik, özgürlük*” olarak tanımlanabilir. Bkz. Danziger, **Understanding The Political World**, s. 35.

⁵⁶⁷ İslamcılık ve demokrasi çatışmasının altında büyük oranda demokrasinin aydınlanma felsefesinin ürünü olması yatmaktadır. Nitekim aydınlanma ile “*doğa-insan*” arasında gerçekleşen Tanrısallığın paylaşılması sonucunda “*halkın iradesi*” kutsal bir nitelik kazanmıştır. Sistem olarak krala, anlayış olarak da kiliseye karşı gerçekleşen demokrasi anlayışı bu özelliği itibarıyla seküler sistemde kendisini göstermiştir. Tanrı’nın iradesine karşı halkı iradesini koyarak demokrasiyi sistemleştiren Batı’ya karşı İslam dünyasında demokrasi tanımları da değişmiştir. Bkz. Küçükalp; Cevizci, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temelleri**, s. 171.

sivil toplumu tanınması ve muhafaza etmesiyle demokratik kurumsallaşma meydana gelebilmiştir.⁵⁶⁸

Temel anlayış olarak insan hakları ve eşitlik gibi ilkelerden yola çıkılarak ortaya çıkan demokrasi kavramı, modern devletin unsurlarıyla birlikte tanımlanmıştır. Modern devletin unsurları olan hukukun üstünlüğü, devletin kurumsallığı ve anayasallık gibi unsurlarla birlikte ele alınan demokrasi, monarşinin ve teokrasinin sistemsal olarak karşısında yer almıştır. Sistemsal olarak halka dayanan bu sürecin felsefesi ise insan merkezilik olmuştur. İnsanın ve insani olanın merkezde olduğu bu süreçte insanın aklı ve iradesi esas kabul edilmiştir. Bu bağlamda yeni toplum yapısında halk, insan merkezli sonucunda idarede esas etken olarak kabul edilmiştir. Demokrasi bu siyasi felsefenin sonucunda olgunlaşmış ve kurumsallaşmıştır.

Demokrasi kavramı tanımlanması belli olan bir kavram olsa da uygulanması ve dönüşümü itibariyle idare geleneklerine göre değişiklik göstermiştir. Devrimler çağında modern değerler karşılıklı etkileşim içerisinde ortaya çıkmış olsalar da yerel dinamiklere göre farklılık göstermişlerdir. İlk tatbik sahası olarak ABD, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde ortaya çıkan demokrasi, bu ülkelerin yerel dinamiklerine göre yorumlanmıştır. Bu bağlamda tanım olarak meşruiyetini halktan alan devlet sistemlerinin, bu anlayışı uygulama noktasında farklılıklar meydana gelmiştir. Modern kavramlarla yeniden tanımlanan otorite, kurumsallaşma bağlamında geçiş sürecini farklı şekillerde gerçekleştirmiştir.⁵⁶⁹

3.4.1.2. ABD’de Demokrasi

ABD kurumsallaşma ve modernleşme açısından Avrupa’dan ayrılan birçok özelliğe sahiptir. Kurumsallaşma sürecinde herhangi bir monarşiye sahip olmayan ABD, Batı sömürgeciliği karşıtlığı üzerinden otorite inşasında bulunmuştur. Kendisine özgü bir kurumsallaşma gerçekleştiren ABD, demokrasi bağlamında en ideal toplum olarak ön plana çıkmıştır. Aristokratik ayrıcalıklı bir topluma sahip olmayan Amerikan toplumu fırsat eşitliği bağlamında Avrupa’dan daha avantajlı bir konumda bulunmuştur. Bu bağlamda demokrasinin temel kavramı olan hukukun üstünlüğü ve eşitlik gibi kavramlar, devlet otoritesinin ilk

⁵⁶⁸ Eamonn Butler, **Demokrasiye Giriş**, Çev. Oğuz Turan Yayla, Liberte Yayınları, Ankara 2022, s. 12-16.

⁵⁶⁹ Toplumsal dönüşüm ve yorum farkı itibariyle demokrasi tatbik anlamında farklı yorumlansa da aynı felsefi zeminden beslenmiştir. Özellikle John Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin fikirleri bu dönemde gerçekleştirilen devrimlerin fikri alt yapısını oluşturmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hobsbawm, **Devrim Çağı (1789-1848)**, s. 123-135.

teşekkül ettiği dönemden itibaren Amerikan toplumunda karşılık bulmuştur. Nitekim bu süreçte kamusal alan kendisini modern kavramlarla birlikte tanımlamıştır.⁵⁷⁰

Kıta Avrupa'sında hâkim güçlere karşı gelişen modernite kurumsallaşması, ABD'de otorite eliyle aydınlanma birikimiyle gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda özellikle dinin konumu ve işlevi Avrupa'dan çok farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Avrupa'da ruhban sınıfıyla özdeşleşen din, ABD'de farklı şekillerde tezahür etmiştir. Amerikan toplumunun ilk andan itibaren örgütlenmesinde en önemli konumda olan din, devletin ilk kurumsallaşmasında da ötekileştirilmemiş ve kamusal alanda dahi kendisine yer bulabilmiştir. Özellikle sivil alanın tanımlanmasında önemli bir işlevi olan din, Avrupa'da olduğu gibi keskin bir tasnife maruz kalmamıştır. Nitekim göçlerle birlikte bir oluşum içerisinde olan Amerikan Toplumu, özellikle püriten dini anlayış etkisi altında kalmıştır. Bu bağlamda din, sivil toplum oluşumunda ve sivil alanın tanımlanmasında temel referans noktası işlevi görmüştür.⁵⁷¹

ABD'de uygulanan demokrasi, bu süreçte ele alınan ve muğlak bir tanımı olan eşitlik kavramı noktasında da önemli bir model olmuştur. ABD'de eşitlik kendisini hukuk bağlamında göstermiş; koloniler arasında başlayan demokratik kültür, devlet kurumsallaşmasında da kendisini göstermiştir. Nitekim Kuzey Amerika'ya yerleşen Avrupalı göçmenler, kıtaya özellikle İngiltere'den bireysel hak ve özgürlükler, ifade özgürlüğü, jüriyle yargılama gibi liberal kavramları da getirmişlerdir. Bağımsızlıktan önce başlayan ve tabandan zirveye doğru sistemleşen bu değerler, demokratik kurumsallaşmanın kolayca teşekkül etmesinde en önemli etkenlerden olmuştur. ABD'de demokrasi, ilk andan itibaren uygulanmaya çalışan hürriyet anlayışıyla birlikte ele alınmış ve ABD'ye özgü bir demokratik yapılanma gerçekleşmiştir.⁵⁷²

3.4.1.3. Fransa'da Demokrasi

Demokrasinin Fransız idari sistemine girmesi şiddetli ve devrimci bir şekilde gerçekleşmiştir. Kralın mutlakiyetçiliğinin artması ve feodal sistemin zayıflamasıyla birlikte ortaya çıkan burjuva, demokrasinin ortaya çıkışının en büyük etkeni olmuştur. Aristokratların yerini almaya çalışan burjuva, “eşitlik” sloganıyla yeni düzende etkisini arttırmaya

⁵⁷⁰ Nevins; Commager, **ABD Tarihi**, s. 137.

⁵⁷¹ ABD ilk andan itibaren seküler bir devlet olsa da Avrupa'ya nazaran dine karşı müsamahalı bir tutum içerisinde olmuştur. ABD'de dinin sınırlandırılması, Avrupa'da olduğu gibi devlet-kilise çatışmasından ziyade “özgürlük” kavramı etrafında şekillenmiştir. ABD'de din-devlet anlayışı için Bkz. Alexis de Tocqueville, **Amerika'da Demokrasi**, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.

⁵⁷² Tocqueville, **Amerika'da Demokrasi**, s. 53.

çalışmıştır. Kral, aristokrasinin yanı sıra üçüncü sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazi, Fransız İhtilalinde etkin bir güç olarak devrim esnasında ön plana çıkmıştır. Nitekim yeni düzenin en güçlü unsuru olan halk, kralın ve aristokrasinin kurduğu düzene karşı ayaklanmış ve burjuvanın arzuladığı düzenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte burjuva, halkın taleplerini desteklemiş ve halk ile birlikte hareket etmiştir.⁵⁷³

Burjuvanın, aristokratların etkisini halk ile tabandan gelen hareketle azaltma girişimleri sonucunda halka dayanan yerel meclisler ülke genelinde ulusal meclise dönüşmüş; yeni düzenin yönlendiricisi doğrudan halk olmuş ve ulusal egemenlik kavramı icat edilmiştir. Bu bağlamda entelektüel bağlamda güçlü figürlerin fikirleri tatbik edilmiş; otorite halkın iradesiyle yeniden tanımlanmıştır. Özellikle fırsat eşitliği noktasında halka önemli haklar veren devrim “*İnsan ve Yurttaş Evrensel Hakları Bildirgesi*” ile bu kazanımları resmîyete dökmüştür. Bu anlamda demokrasi kavramı, tabandan gelerek ve çatışarak kazanılan bir kavram olarak Fransa’ya gelse de uygulanma anlamında ciddi sorunlar yaşanmıştır. Devrimin değerleri ilk olarak kendisini despotizm olarak gösterirken, devrimle birlikte tasfiye edilen kurumların yerine yeni anlayışın kurumlarının inşası zaman almıştır.

Felsefe bağlamında güçlü kökleri olan demokrasi kavramı, Fransa’da uzun süre tartışmaların merkezinde yer almıştır. Devrimin henüz ilk yıllarında Napolyon despotizmi ve ardından gelen monarşiye dönüş emareleri 1848 İhtilallerine kadar devam etmiş ve imparatorluk kimliğinde II. Cumhuriyet ilan edilmiştir. Devrimin değerleri ve anlayışının kurumsallaşması 1875 yılında III. Cumhuriyet ile kendisine tatbik sahası bulabilmiştir. Fransa’da demokratik kurumsallaşma, kuvvetler ayrılığı ve demokratik partilerin kurulması ancak bu süreçte mümkün olabilmiştir. Bu dönem aynı zamanda modern devletin unsurlarının Fransa’da hayata geçirebildiği en önemli süreç olmuştur. Bu bağlamda demokrasinin Fransa serüveni, kanlı savaşların ve büyük güç mücadelelerin sonucunda ancak olgunlaşabilmiş; Fransız siyasetinde monarşinin etkisi uzun süre devam etmiştir.⁵⁷⁴

3.4.1.4. İngiltere’de Demokrasi

ABD ve Fransa’da nüfuzunu arttırmak suretiyle yeni sistemleri inşa eden burjuva, İngiltere’de de değişimin öncüsü olmuştur. Devrimler çağı olarak adlandırılan 18. yüzyılda başlayan sistemsel değişim, İngiltere’de kendisine mahsus bir demokrasi anlayışının ortaya çıkmasını netice vermiştir. ABD’de tabandan gelen, Fransa’da devrimlerle sağlanan

⁵⁷³ George Rudé, **Fransız Devrimi**, , Çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları İstanbul 2020, s. 59.

⁵⁷⁴ Hobsbawm, **Devrim Çağı (1789-1848)**, s. 138-146.

demokrasi; İngiltere’de kendisini tedrici bir şekilde göstermiştir. İngiliz otorite ve toplum anlayışının dönüşümüyle ortaya çıkan yapı, aydınlanma felsefesi ile yorumlanmış ve burjuva çıkarıyla birlikte sistemleşmiştir.⁵⁷⁵ Bu anlamda İngiltere’de demokrasinin gelişimi monarşi ve yerel unsurlar arasındaki dengeyle birlikte süreç içerisinde gerçekleşmiştir.⁵⁷⁶

Kavram olarak halk egemenliğini iktiza eden demokrasi, İngiltere’de güçler dengesi ve toplumsal temsiliyet bağlamında ele alınmıştır. Bu anlamda İngiltere modernleşmeyi ve demokrasiyi geleneksel kurumlar ile birlikte kurumsallaştırmış; modern kavramları tarihi dönüşümü içerisinde yorumlayarak tatbik etmiştir. Özellikle parlamentonun işlevi ve süreç içerisinde monarşi ile olan ilişkiler bağlamında İngiltere, kendi bünyesinden bir demokrasi anlayışı geliştirmiştir. 13. yüzyılda ilan edilen Magna Carta’ya götürülebilecek güçler dengesinin oluşumuyla gerçekleşen bu dönüşüm, İngiltere’nin kıta aşırı bir güç olmasıyla hız kazanmıştır. Bu değişim sanayi devrimiyle devam etmiş; burjuva önemli bir güç kazanmıştır. Devletin bir deniz gücü olması ve kıta dışında koloniler kurmasıyla birlikte değişen güç dengeleri sistemselsel değişiklik noktasında da kendisini göstermiştir.

Modern bağlamda İngiltere’nin sistemselsel dönüşümünün felsefesi ise John Locke tesiri altında gerçekleşmiştir. Özel mülkiyet ve bireysellik bağlamında aydınlanma sürecinde fikirler beyan eden Locke, güç dengelerinin değiştiği süreçte yaşanan sistemselsel krizde yol gösterici olmuştur. Geleneksel sistemlerin değişime uğradığı dönemde liberal anlayışın temelini teşkil eden fikirler beyan eden Locke, dönemin şartlarına göre kamusal alan ve sivil alan tasnifinde bulunmuştur. Kuvvetler ayrılığı, bireysel haklar, ifade özgürlüğü gibi demokrasinin temelini teşkil eden kavramları entelektüel seviyede ele alan Locke, fikirleriyle demokrasiye zemin hazırlamıştır. İngiltere, 1689 yılında geçiş yaptığı anayasal monarşi şeklinde parlamenter demokrasi ile birlikte kendi dinamiklerinden demokrasiyi meydana getirebilmiştir.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Kocka; Mitchell, **19. yüzyıl Avrupası’nda Burjuva Toplumu**, s. 170-176.

⁵⁷⁶ Demokrasinin İngiltere’de tedrici bir şekilde gelişmesine örnek İngiltere’de demokratik kurumların meydana gelmesine olanak sağlayan “*Glorious Revolution*” örnek olarak gösterilebilir. Nitekim bu devrimde halktan ziyade “*burjuva, aristokrasi ve kral*” arasındaki dengede değişim meydana gelmiş ve krala karşı parlamento güçlendirilmiştir. İngiltere’deki devrimin niteliği için Bkz. Derek Mckay; H.M. Scott, **Büyük Devletlerin Yükselişi (1648-1815)**, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, s. 60-62. Ayrıca *Glorious Revolution* ve İngiltere’de değişen siyasi dengeler ve meydana gelen kurumsallaşma için Bkz. Daron Acemoğlu; James Robinson, **Ulusların Düşüşü**, Çev. Faruk Rasim Velioglu, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul 2012.

⁵⁷⁷ John Locke etkisi özellikle burjuvanın hükümdar yetkisi takındığı ve güç sahibi olduğu süreçte kendisini göstermiştir. Bu bağlamda İngiltere’deki güç dengesi, siyasi rejim, yasalar, toplumsal uzlaşma ve genel irade gibi kavramlar Locke’nin ortaya attığı fikirler etrafında şekillenmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Michel Beaud, **Kapitalizmin Tarihi**, Yordam Kitap, İstanbul 2015, s. 79.

3.4.1.5. Batı Dışı Demokrasi

Soğuk savaş sürecinde hür dünyayı tanımlamak adına Amerikan değerlerinin muteber bir unsur olarak algılanması demokrasinin yayılmasında en önemli etken olmuştur. ABD'nin yeni öteki olarak komünizmle birlikte baskıcı otokratik rejimleri de hedef haline getirmesi, Batı dışında demokrasinin yorumlanması ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Demokrasinin medeniyeti temsil ettiği anlayış içerisinde gelişen düzende demokrasinin karşısında diktatörlük rejimi konulmuştur. Batının kendisini merkezde gördüğü “*medeni-barbar*” ayrımı özellikle soğuk savaş döneminde sistem üzerinden gerçekleşmiştir. Bu anlamda demokrasinin Batı dışında tatbik edilmesi medenileştirme misyonunun yeni bir yorumu olarak ABD tarafından yeniden yorumlanmıştır.⁵⁷⁸

Liberal sistemin ürünü olan demokrasi, farklı ideolojiler tarafından yorumlanarak farklı formlarda kendisini göstermiştir. Batıda gelişen demokrasiyi burjuva demokrasisi olarak yorumlayan sol, demokrasinin unsurlarını sol ideolojiyle birleştirerek yeni yorumlamalar meydana getirmiştir. Bu bağlamda özellikle gelişmiş ülkelerde sosyal demokrasi kavramı gelişirken, komünist ülkelerde Marksist demokrasi kavramı tartışılmıştır.⁵⁷⁹ Bu anlamda demokrasi, ilk sistemleştiği dönemden farklı bir seyir içerisinde kendisini göstermiştir. Modernleşmenin kendisini gösterdiği yerlerde ortaya çıkan ve ideolojilerle yeniden yorumlanan demokrasi, özellikle sivil toplum ve serbest piyasa eksikliği olan ülkelerde sosyalizm ve otoriterliği netice vermiştir. Bu anlamda demokrasinin Batı dışında gelişimi Batı'nın geçirdiği dönüşümden birçok anlamda farklılık arz etmiştir.

Demokrasinin süreç içerisinde etkisinin artması ve azalması konusunda Samuel Huntington demokrasinin üç dalgası olduğunu iddia etmiştir. Demokrasinin ilk kurumsallaştığı süreci ABD Başkanlık seçimlerini olduğu 1820li tarihleri demokrasinin ilk dalgası olarak yorumlayan Huntington, ters dalga olarak I. Dünya Savaşı'nın ardından Mussolini ve Hitler ile başlayan otoriter rejimlerin güçlenmesi olarak tanımlamıştır. İkinci dalga demokrasinin Batı dışında ABD'nin de teşvikiyle Japonya, Güney Kore, Batı Almanya, Avusturya, Türkiye gibi ülkelerde inşa edildiği dönem olmuştur. Ancak bu dalga aynı zamanda ters dalga ile karşılaşmış ve soğuk savaşın da etkisiyle askeri darbeler, demokrasinin

⁵⁷⁸ Davutoğlu, **Medeniyet Dönüşümü**, s. 159.

⁵⁷⁹ Marksist demokrasiyi savunanlar, Batı'da ortaya çıkan demokrasinin burjuvanın çıkarını koruduğunu iddia ederek gerçek bir demokrasi olmadığını iddia etmişlerdir. Eşit ve sınıfsız bir tahayyül içerisinde olan Marksist ideoloji, demokrasiyi gerçek anlamda tanımlamada yetersiz kalmıştır. Marksizm ve demokrasi anlayışı için Bkz. Danziger, **Understanding The Political World**, s. 37.

bu dalgasını akamete uğratarak yeni bir ters dalgaya sebebiyet vermiştir. Demokrasinin üçüncü dalgası Portekiz, Yunanistan ve İspanya’da otoriter rejimlerin zayıflaması ve demokratik eğilimin kendisini yeniden göstermesiyle başlamıştır. Bu bağlamda demokrasi Batı dışında kendisini yeniden gösterirken otoriter rejimlerdeki yenilenme ve kurumsallaşma sıkıntısı, bu bölgelerde demokrasinin seçilmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu dalga “kartopu etkisiyle” komünist rejim altındaki ülkelere de sirayet etmiş; Doğu Avrupa’da yeni bir canlılık olarak kendisini göstermiştir.⁵⁸⁰

Demokrasinin 1970lerde yakaladığı canlanış, kendisini soğuk savaşın ardından da göstermiştir. Özellikle ABD’nin küresel hegemonyasını inşa etme bağlamında inşa etmeye çalıştığı liberal demokrasiler ve yeni ulus inşası çalışmaları demokrasinin yeni sürecini belirlemiştir. Soğuk savaş sürecinde demokratik rejime en mesafeli olan İslam Dünyası, soğuk savaşla birlikte demokrasi ile yeni bir sürece girmeye çalışmıştır. İdeolojiler döneminde otoriter ve baskıcı rejimler ile yönetilen bu devletler, soğuk savaşın ardından yeni bir düzen inşa etme adına demokrasiden istifade etmeyi amaçlamışlardır. Bu bağlamda demokrasi, yeni bir coğrafya ve farklı bir zihin dünyasında yeniden yorumlanarak küresel bir değer olarak farklı bir yorumlamalarla tatbik edilmeye çalışılmıştır.⁵⁸¹

3.4.2. İslam Dünyasında Demokrasinin Gelişimi

Batı Medeniyeti ile sömürge sürecinde çatışma içerisinde olan İslam Dünyası, sömürgecilik sonrasında kazanılan bağımsızlığı muhafaza etme amacıyla olmuştur. Batı ile Sovyetler arasında güç dengesi sonucunda şekillenen uluslararası sistemde Batı karşıtlığı üzerinden hareket eden yeni devletler, sistemsal olarak Batı’nın değerlerini kabul etmemişlerdir. Bu anlamda İslam Dünyasında demokrasi kavramı, bağımsızlık sürecinden soğuk savaşın bitimine kadar gündeme gelmemiştir. Soğuk savaş sürecinde Batı kampında yer alan iki devlet Türkiye ve İran’da ise yalnızca Türkiye demokrasi deneyimi yaşamış ve sistemsal olarak demokrasiye geçiş yapmıştır. Osmanlı sonrası dönemde modern devlet kuran Türkiye Cumhuriyeti, demokrasiyi deneyimlemesi hasebiyle de İslam Dünyasında öncü bir rol oynamıştır.

İslam dünyasında modern devletin halktan kopuk bir şekilde kurumsallaşması ve sivil alanda çok fazla karşılı bulamaması rejimler için idari anlamda sıkıntı teşkil etmiştir. Bu bağlamda demokrasi, rejim ve halk arasındaki uçurumun giderilmesi noktasında rejimler için

⁵⁸⁰ Samuel Huntington, “Democracy’s Third Wave”, *Journal of Democracy*, Vol. 2, No.2, Spring (1991).

⁵⁸¹ Fukuyama, *Ulus İnşası*, s. 23-26.

çıkış yolu olarak görülmüştür. Ancak İslamcılık ideolojisi ve İslamcı anlayışım kökten değişim talepleri ve halk arasında örgütlenmesi demokrasiye dair kuşkuların olmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda İslam dünyasında demokrasinin gelişimi ve demokrasiye bakış, iki kutup arasında meşruiyet tartışmaları ile kendisini göstermiştir. Öte yandan rejimlere karşı, karşı-hegemonyayı temsil eden İslamcılar için demokrasi, bu karşı-hegemonyanın örgütlenmesi noktasında önemli bir noktada bulunmaktadır. Bu karşı-hegemonya ilk olarak kendisini Türkiye’de göstermiş; rejimin politikalarına karşı demokrasi yoluyla değişim yaşanmıştır.

3.4.2.1. İslam Dünyasında Sivil Toplumun Gelişimi

Sivil toplum, demokrasi kavramının ortaya çıkmasında ve kurumsallaşmasında önemli bir konumda bulunmaktadır. Otoriteden bağımsız hareket edebilme kabiliyetine sahip olan sivil toplum örgütleri, demokrasinin temel felsefesinin oluşumunda da mühim bir rol oynamıştır. Nitekim ilk andan itibaren demokrasi ve sivil toplum kavramları birbirini beslemiş ve meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda sivil toplum kavramının anlaşılması, demokrasinin ve demokratik kurumsallaşmanın da anlaşılmasını sağlayacaktır. Despotizme karşı çıkan demokrasi anlayışının temelini oluşturan sivil toplum, demokratik sistemin de sigortası olarak idarenin despotizm ve tiranlığa gitmesine engel olarak görülmüştür.⁵⁸²

Avrupa’da süreç içerisinde ortaya çıkan ve aydınlanmacı düşünürler tarafından ortaya atılan sivil toplum kavramı, siyasal olan ile sivil olanı ayırmak için kullanılmıştır. Hegel’e göre genel tanım olarak birey, aile ile devlet arasında ara kurum olan sivil toplum, devlet ile karşılıklı denetime tabi tutulmuştur. Devlet, sivil toplumun kendi içerisinde çözemediği sorunlar konusunda müdahale yetkisi olan ve hukuku elinde bulundururken, sivil toplum da devlet ve halk ilişkisini konusunda meydana gelecek krizleri önleme konusunda etkin bir konumda bulunmaktadır.⁵⁸³ Tarihsel olarak Yunan şehir devletlerine ardından feodal sisteme dayanan sivil toplum, otorite ile üretici sınıf arasında karşılıklı bağlılığın sonucunda ortaya çıkmıştır. Sivil toplum kavramı, 18. yüzyıla kadar herhangi bir tanıma tabi tutulmamıştır. Locke, Rousseau, Hobbes gibi filozofların doğa durumu ve özel mülkiyet kavramlarıyla

⁵⁸² Sivil toplum kavramının tarihi gelişimi için Bkz. Björn Beckman, “Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Üzerine Notlar”, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**, Edt. Elisabeth Özdalga; Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 1-10.

⁵⁸³ Devlet ve birey konusunda aydınlanmacı düşünürler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Hegel, devletin etkin olmasını savunurken, Tocqueville gibi düşünürler bireyi ve toplumu öncelemişlerdir. Bkz. Gülnur Acar Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, Dipnot Yayınları, Ankara 2013, s. 141-144.

açıklamaya çalıştıkları sivil toplum, tanımlamalarda farklılığa maruz kalsa da özünde devletten farklı hareket eden örgütü tanımlamışlardır.⁵⁸⁴

Sivil topluma özellikle 20. yüzyılda ayrı bir önem atfeden en önemli isim Antonio Gramsci olmuştur. Rusya’da meydana gelen devrimin Rusya’ya özgü şartlarda gerçekleştiğini belirten Gramsci, Avrupa’nın kendi şartları içerisinde bir devrim yapması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁸⁵ Bu bağlamda hegemonya-karşı hegemonya kavramını ortaya atan Gramsci, burjuvanın çıkarına göre kurumsallaşan modern devletin değişimi için sivil alanda yeni yapılanmalarla pasif bir devrim tasavvuru içerisinde olmuştur. Özellikle aydınların ve kurumsallaşmanın altını çizen Gramsci, bu yolla yeni uzun vadeli bir devrim gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Sivil toplum ve siyasal toplum tanımlamaları yapan Gramsci, hegemonyayı ele geçiren burjuvaya karşı, karşı-hegemonya meydana getirmek suretiyle yeni bir mücadele yöntemi başlatmayı hedeflemiştir. Özellikle işçi sınıfının bilinçlenmesi noktasında aydınların öncü rolü oynamasını savunmuş böylelikle sivil alandan siyasal alana aşamalı bir geçişin olmasını hedeflemiştir.

Sivil toplumun tarihsel olarak dönüştüğü son tanım Hükümet Dışı Örgütler (Non Governmental Organisations) olarak kendisini göstermiştir. Özellikle II. Dünya Savaşının ardından Birleşmiş Milletler tarafından tanımlanan bu kavram içerisinde birçok belirsizliği de beraberinde getirmiştir. Kendi kendini yönetebilen, kâr amacı gütmeyen ve dezavantajlı grupların hayat kalitesini yükseltmek olarak tanımlanabilecek bu örgütlerin esas önemli tanımı siyasi amaç gütmemesi olarak belirtilmiştir. Bu bağlamda devletten ve otoriteden çok halka ve halkın ihtiyacına odaklanan bu örgütlerin bir diğer özelliği de baskı unsuru olmaması ve şiddet kullanmaması olarak tanımlanmıştır. Hükümetten bağımsız hareket edebilme olarak kurumsallaşan bu örgütlerin hükümetlerle olan hukuki durumları uluslararası hukuk bağlamında belirsiz bir halde olduğundan genel geçer bir kurumsallaşma anlayışı meydana gelmemiştir.

⁵⁸⁴ Örneğin Locke İngiltere’nin toplumsal yapısına göre daha özgürlükçü bir tanımlama yapmıştır. Buna karşın Rousseau, toplumu ve merkeziyetçiliği ön plana çıkaran cumhuriyetçi bir anlatı geliştirmiştir. Bkz. Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, s. 23-34.

⁵⁸⁵ Rusya’da devleti ve idareyi “çıplak” olarak yorumlayan Gramsci, Rusya’da devrimin ve ayaklanmanın ani bir şekilde geliştiğini ve bu yöntemin Rusya’ya has olduğunu belirtmiştir. Avrupa’da ise burjuvanın, kilisenin ve aydın tabakanın kendilerine ait geleneği olduğunu iddia eden Gramsci, bu yapıya karşı yeni cepheler açılmasını iddia etmiş ve yeni mücadele yöntemlerini ortaya atmıştır. Bkz. Cihan Tuğal, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 34-36.

3.4.2.2. İslamcılık ve Sivil Toplum İlişkisi

Otoriteden ve kiliseden bağımsız hareket etme adına seküler bir kavram olarak ortaya çıkan sivil toplum kavramı, İslam Dünyasında dışlayıcı bir şekilde kurumsallaşan rejimlere karşı kullanılmıştır. Siyasal alan ve sivil alan arasında ayırım, İslam dünyasında seküler-dinsel olarak tezahür etmiş, kamudan tasfiye olan İslami anlayış, sivil alanda etkin olmak suretiyle kurumsallaşmıştır. Kendisine sivil alanda hayat hakkı bulan İslami hareketler, bu duruma göre faaliyet göstermiş ve etkinliklerini arttırmışlardır. Halk ile kurumsallaşma bağlamında arasına ciddi mesafe koyan rejimlere karşı İslamcı hareketler, sivil alandaki otorite boşluğundan istifade ederek yeni bir tecdit anlayışı geliştirmişlerdir. Kolektif birey olarak “*cemaatleşen*” bu hareketler, İslam dünyasında sivil toplumu tanımlama adına da önemli bir konumda bulunmaktadır.⁵⁸⁶

Sivil toplumun özellikle Asya ülkelerinde gelişmemesinin tarihsel olarak bir diğer sebebi de Asya Tipi Üretim Tarzı olarak gösterilebilir.⁵⁸⁷ Özellikle Abbasiler dönemiyle birlikte İran etkisiyle kurumsallaşmanın gerçekleşmesi sonucunda devletin mutlak egemen olduğu bir sistem gelişmiştir.⁵⁸⁸ Devletin tek egemen güç olarak kurumsallaşması devletten bağımsız burjuva ve örgütlerin çıkışına engel olmuştur. Devletin bu tarihsel konumu, değişim sürecinde de kendisini göstermiş ve güçlü devlet kendisini modern dönemde de göstermiştir.⁵⁸⁹ Örneğin Türkiye Cumhuriyetinde yapılan devrimler ve yenilikler devlet eliyle otoriter bir surette gerçekleşmiştir. Batı’da olduğu gibi talep eden ya da değişimi isteyen ara kurumların ve örgütlerin yokluğu devlet-halk çatışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İslam dünyasında devlet kurumsallaşması, hegemon olmak suretiyle sivil toplumu süreç içerisinde meydana getirmiştir.⁵⁹⁰

Devletten ve otoriten bağımsız hareket eden çoğulculuk ve özgürlüğün teminatı olan sivil toplum, Batı dışında farklı tezahürlerle kendisini göstermiştir. İslam dünyasında Türkiye

⁵⁸⁶ İslam dünyasında modern olanı temsil eden rejimlere karşı postmodernizmden beslenen İslamcılık mukabelede bulunmuştur. Nitekim İslamiyet’e ait olanı inşa etme amacıyla olan İslamcılık, bu kavramdan istifade ederek kendisine meşruiyet zemini bulmuştur. Detaylı bilgi için Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014.

⁵⁸⁷ Marx’ın doğu ülkelerini tahlil ederken kullandığı bu kavram Doğu ülkelerinde özel mülkiyetin dolayısıyla burjuvazinin de gelişmediğini dile getirmiştir. Asya tipi üretim tarzı ismini verdiği bu sisteme göre otorite halk üzerinde çok boyutlu bir otorite kurmuş ve ara kurumlar gelişmemiştir. Asya Tipi Üretim Tarzı için Bkz. Sencer Divitçioğlu, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.

⁵⁸⁸ Bu dönemde iktisadi sistemi olarak da bilinen Pers anlayışı sistemde egemen olmuş, yeni yorumlama ve sentezler otoritenin mutlak hükümlerliği altında gerçekleşmiştir. Din u devlet anlayışı, adalet döngüsü ve sınıflı toplum yapısı eski İran bürokrasisinden alınarak bu süreçte yeniden yorumlanmıştır. Bkz. Divitçioğlu, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, s. 62-67.

⁵⁸⁹ Özellikle Osmanlı devlet sistemi ve Osmanlı’da sivil toplumun gelişimi için Bkz. Haim Gerber, **State and Society in the Ottoman Empire**, Ashgate Variorum, Burlington 2010.

⁵⁹⁰ Tuğal, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, s. 33-36.

dışında demokratik rejimi kabul etmeyen devletlerin oluşu ve sömürge sonrası süreçte soğuk savaş şartlarında totaliter rejimlerin kurumsallaşması sivil toplum kavramının gelişmemesinin en büyük sebebi olarak gösterilebilir. Özellikle modern devletlerin kurulduğu esnada mutlak egemen olma özelliği ve geleneksel kurumların tasfiye edilmesi sonucunda devlet ile halk arasında ara kurum eksikliği kendisini göstermiştir. Kurulan rejimlerin halk ile arasına mesafe koyması ve seçimlere mesafeli durması sivil toplumun gelişmesi noktasında ciddi sıkıntılara sebebiyet vermiştir.⁵⁹¹ Bu bağlamda Türkiye’de Kemalizm kurumsallaşması ile birlikte kendisini gösteren merkezde yer alan laik hegemonya, kendisine karşı taşradan gelen karşı-hegemonyanın da kimliğinin oluşumunu sağlamıştır.⁵⁹²

Günümüzde İslam Dünyası için sivil toplum kavramı 1980’den sonra başlayan süreçte kendisini göstermiştir. Soğuk savaş sürecinde solun, devletin ve rejimin yanında konumlanması sivil toplum bağlamında İslamcı hareketlerin alanını açmıştır. Devlet ile halk arasında ara kurum eksikliği sebebiyle yaşanan boşluk İslamcılar tarafından doldurulurken, bu hareketler devlete karşı da halkı hakkını muhafazaya çalışmıştır. Müslüman Kardeşler Örgütü’nün halk arasında gerçekleştirdiği eğitim ve sağlık faaliyetleri aynı zamanda Cezayir’de afetlerin sonucunda devletin aciz kaldığı noktada bu hareketlerin halka yardımları bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Devlet ile halk arasında ara kurum olmanın yanı sıra devlete karşı halkı koruma işlevi olan sivil toplumun yapısı gereği İslamcılar, bu durumu kullanarak rejimlere karşı meşruiyet elde etmeyi amaçlamışlardır.⁵⁹³

İslam dünyasında kurulan modern devletlerin yapaylığı ve toplum ile ilişki kuracak söylem ve felsefe geliştirememesi sonucunda ortaya çıkan zihniyet çatışması, İslami hareketlerin ön plana çıkmasında bir diğer etken olmuştur. Zihniyet bağlamında dine karşı mesafeli yaklaşan yeni rejimler, halkın geleneksel yaklaşım tarzına muhalif hareket etmiş aynı zamanda onları dönüştürmede başarılı olamamıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan çok boyutlu

⁵⁹¹ Osmanlı Devleti’nin en büyük mirasçısı olan Türkiye Cumhuriyeti, ilk kurulduğu andan itibaren kendi egemenliğini tesis etmek amacıyla sivil toplum örgütleri sayılabilecek vakıfları ve dernekleri kapatmış ve bütün güçleri devletin elinde toplamıştır. Fransız İhtilalinde görülen devlet-halk arasında ara kurumların tasfiye edilmesi siyaseti, devleti mutlak güçlendirirken halkı devletin mekanizmasına mutlak itaat noktasında çaresiz bırakmıştır. Bkz. Ergun Özbudun, “Türkiye’de Sivil Toplum ve Demokratik Konsolidasyon”, **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası**, Edt. Elisabeth Özdalga; Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 112-115.

⁵⁹² Türkiye’de sivil toplumun kamusal alan ile bütünleşmesi noktasında Cihan Tuğal’ın çalışması önemlidir. Nitekim Tuğal, sivil toplumu temsil eden mütedeyyin kesimin “*pasif devrim*” ile rejim ile bütünleşmesini ele almış ve Gramsci’nin bakış açısını İslamiyet’e uyarlamıştır. Siyasal ve toplumsal sınırların yeniden tanımlandığı süreçte İslamcılık ve İslami hareketler bir alternatif olarak kendisini göstermiş ve karşı hegemonya olarak örgütlenmişlerdir. Bkz. Tuğal, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, s. 82-96.

⁵⁹³ Ferhad İbrahim, “Sivil Toplum Üzerine Arap Tartışması”, **Ortadoğu’da Sivil Toplumun Sorunları**, Der. Ferhad İbrahim; Heidi Wedel, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 40-47.

mesafe ve anlaşmazlık kendisine alan arayan İslami hareketlerin de yol haritasını belirlemiştir. Bu bağlamda halk arasında örgütlenerek halk içerisinde kendisine insan kaynağı temin eden bu örgütler bazı durumlarda devlete alternatif bazı durumlarda da devlet ile halk arasında ara kurum olarak kurumsallaşabilmiştir. Mısır merkezli faaliyet gösteren Müslüman Kardeşler, Kuran ve Sünnet temelli bir örgütlenme gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve orta sınıf ve halk arasında etkinliğini tesis etmiştir. İlk olarak İngiliz işgaline ardından da rejime karşı örgütlenen Müslüman Kardeşler, kendisine sonucu İslam devleti olan bir hedef koymuş ve toplumu da bu noktada eğitmeye gayret göstermiştir. Nitekim aynı şekilde Pakistan'daki Cemaat-i İslami'de kendisine ait dünya görüşü ve hedef belirleyerek halk içerisinde faaliyet göstermiş ve devletten bağımsız bir şekilde örgütlenmesini gerçekleştirebilmiştir. Rejim ile ciddi farklılıklar gösteren hedeflere sahip olan bu örgütler her ne kadar klasik anlamda sivil toplum tanımlaması içerisinde dâhil olmasalar da yeni bir yorumlama ile örgütlenmiştir.⁵⁹⁴

Demokrasinin oluşmasında temel etkenlerden olan sivil toplum özellikleri bağlamında İslamcı hareketler genel tanıma uymasa da özellikle hükümetten bağımsız hareket etme noktasında önemli işlev görmüştür. Ekonomik ve siyasi olarak yeterli olmayan rejimler, bu hareketlerin varlığına rıza göstermek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda İslamcı hareketler kendilerine özgü tarzda örgütlenmişler ve kendi hedefleri doğrultusunda alternatif bir anlayış meydana getirmişlerdir. Batı'da burjuva etkisiyle kendisini gösteren otoriteden bağımsız hareket edebilme yetisi İslam dünyasında daha çok dini muhafaza etme ya da ihya etme şeklinde kendisini göstermiştir. Bu bağlamda devlet-sivil toplum ilişkilerinde temel örgütlenme amacı dini olmuş ve örgütlenme kendisini din üzerinden göstermiştir. Genel olarak İslam devleti kurma hedefli olan bu yapılar, örgütlenmeyi halktan ve toplumdan başlatmışlar ve Peygamber Dönemini model alma iddiasında hareketlerini tesis etmişlerdir.

3.4.2.3. Türkiye'de Demokrasi

Türkiye Cumhuriyeti, Batı Medeniyetine dâhil olma amacıyla gerçekleştirdiği yenilikleri soğuk savaş sürecinde demokrasiye geçerek bir sonraki aşamaya taşımıştır. Değişen dünya düzenine uyum sağlama adına adımlar atan Türkiye Cumhuriyeti, bu süreçte tek partili sistemden çok partili düzene geçerek Batı bloğuna uygun bir sistem takip etmiştir. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasi sistemi de otorite ve devlet tarafından getirilmiştir. Türkiye'de demokrasinin gelişimi ve Batı'da demokratik ortamın oluşmasını

⁵⁹⁴ Akbar Ahmad, **Postmodernism and Islam**, Routledge, New York 2004, s. 192-197.

sağlayan çatışma ve kargaşa Türkiye’de demokrasinin ardından meydana gelmiştir. Bu anlamda Türkiye özelinde demokrasinin unsurları, devletin izin verdiği ölçüde gelişmiş; kamusal alan ve sivil alan sınırı demokrasinin ilanının ardından süreç içerisinde gelişmiştir.⁵⁹⁵

Türkiye’de tam anlamıyla demokrasiye her ne kadar 1950 yılında geçilmiş olsa da köken itibariyle Osmanlı Döneminin etkisi devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, modern devlet olarak kurulduğu andan itibaren sistemsal olarak Osmanlı karşıtı bir siyaset takip etmişse de devrıldığı toplumsal miras itibariyle Osmanlı ile bir süreklilik içerisinde olmuştur. Özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikler,⁵⁹⁶ merkez-çevre ilişkisini anlama bakımından önemlidir. Osmanlı taşrasında ortaya çıkan bu güç odakları 1950 sonrasında kendisini demokrasi yoluyla yeniden göstermiştir. Bu bağlamda Türkiye’de demokrasi, toplumsal dinamikler bakımından eski dengeler üzerinden inşa edilmiştir. Demokrasinin önemli unsurlarından olan burjuva, Demokrat Parti döneminde nüfuz alanı olarak demokrasinin tanımlanmasında önemli rol oynamıştır.

Modern devletin baskıcı bir unsur olarak devleti parti üzerinden tanımlaması, demokrasi ile birlikte yeni çatışma alanlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Devletin kurucu unsuru olarak modernleşmeyi temin eden CHP’ye karşı muhalefet alanı arayan Demokrat Parti, tek parti döneminde izlenen baskıcı politikalarla karşı halk kavramını ortaya atmıştır. Özellikle CHP’nin dini kamudan tasfiye eden politikalarına karşı dini hürriyeti temsil eden Demokratlar, bu sayede CHP’ye karşı kendisine toplumsal zemin bulabilmiştir. Devlete karşı parti üzerinden millet tanımlaması yapan Demokrat Parti, “Cumhuriyet-Demokrasi Çatışmasının” ilk örneğini Türk siyaset hayatının örneğini göstermiştir. Nitekim Osmanlı’da ilk olarak ekonomik olarak kendisini gösteren merkez-çevre ilişkileri, demokrasi sürecinde devlet-millet olarak kendisini yeniden göstermiştir.⁵⁹⁷

Cumhuriyetin yapay kalan ve halkta müessir olmayan yenilikleri, Demokrat Parti iktidarında kendisini göstermiş ve halkın tepkiselliği ile karşılanmıştır. Süreç içerisinde devletin kuruluş felsefesi ile ters düşen Demokratlar, “*zinde kuvvetler*” tarafından gerçekleşen darbe ile iktidardan uzaklaştırılmıştır. 1960 yılında gerçekleşen bu darbeye yalnızca

⁵⁹⁵ Bernard Lewis, **Demokrasinin Türkiye Serüveni**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, s. 9-32.

⁵⁹⁶ 1858 yılında ilan edilen Arazi Kanunnamesi ile devletin toprak üzerindeki mutlak hâkimiyeti son ermiş ve taşrada yeni güç odakları meydana gelmiştir. Bu süreçte devletin ekonomik otoritesinden bağımsız bir sınıf meydana gelmiştir. Osmanlı toplumunda gayri Müslim haricinde burjuvazinin gelişmesine olanak tanıyan bu kanunname ile merkez-çevre ilişkileri yeniden tanımlanmış; devlet otoritesiyle birlikte yeni bir güç odağı bu süreçte zuhur etmiştir. Kemal Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2020.

⁵⁹⁷ Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 395-398.

Demokrat Parti Dönemi değil aynı zamanda 1908 yılında başlayan siyasi süreç de sona ermiştir.⁵⁹⁸ 1961 yılında hazırlanan anayasa ile devlet dönüştürücü olmaktan ziyade “vasi” olarak yeni işlevini tanımlamıştır. Bu süreçte devlet, demokrasinin ana hatlarını belirleyerek kendi felsefesi doğrultusunda yeni bir demokratik sistem inşasına izin vermiştir. Bu bağlamda cumhuriyet-demokrasi ilişkisi yeniden tanımlanmış; taşrada çıkan yeni cereyanlar devlet kontrolü altına alınmaya çalışılmıştır.⁵⁹⁹

1980’e kadar seküler zeminde işleyen Türk demokrasisi, 1980 askeri darbesiyle yeni bir sürece girmiştir. Özellikle İran Devriminden etkilenen laik rejim, ülkedeki ideolojik sol-sağ çatışmasının da etkisi altında rejimin ana hatlarını değiştirmek durumunda kalmıştır. 1980 yılında devlet, Türk-İslam sentezi fikri altında kalarak yeni bir yorum ile otoritesini inşa amacı izlemiştir. ’80 sonrası ABD’nin izlediği neoliberal politikaların etkisinde gelişen Türk demokrasisi Anavatan Partisi etkisinde yeni bir sürece girmiştir. Bu dönemde İslami unsurlar yalnızca sivil alanda değil aynı zamanda kamusal alanda da görünür olmuştur. Devlet, ilk kurulduğu andaki İslam’a bakışını değiştirmiş ve örtülü bir ittifak içerisinde olmuştur.⁶⁰⁰ Bu bağlamda rejim, kendi İslami anlayışını inşa etme noktasında çalışmalar yapmıştır.

3.5. İslamcıların Demokrasi Deneyimleri

İslamcılık olarak tanımlanan hareket, demokrasiyi yeniden ele almak suretiyle kendisine alan açmayı hedeflemiştir. Bu dönem İslamiyet ve İslami hareketler için de ayrıca bir dönüm noktası olmuştur. Modern devleti ve onun unsurlarını içselleştiren İslamcılar, demokrasiyi kullanmak suretiyle bu sistemi “İslamlaştırmayı” hedeflemişlerdir. İlk andan itibaren cemaat zihniyle hareket eden ve demokrasiyi kendilerine fırsat olarak gören İslamcıların bu demokrasi yolculuğu kimi zaman müesses nizam ile ilişkileri noktasında karşılıklı tavizlerin meydana gelmesini sağlarken; bazı bölgelerde şiddetin ve çatışmanın

⁵⁹⁸ Lewis, **Demokrasinin Türkiye Serüveni**, s. 47-52.

⁵⁹⁹ 1960 yılında restorasyona maruz kalan sistem, kendisini bu süreçte yükselen değerlere karşı da muhafaza etmek istemiştir. Bu dönemde Demokrat Parti döneminde ön plana çıkan halk, Süleyman Demirel tarafından temsil edilirken; ortanın solu politikasıyla da Bülent Ecevit, o dönemin önemli cereyanı olan solu temsil etmiştir. Bu anlamda devlet, demokrasi aracılığıyla bu süreçteki cereyanları kontrol altına almayı amaçlamıştır. Bu süreçte meydana gelen askeri darbeler, rejimin kendisini tehlikede gördüğü ve denetiminden uzaklaştığı sürecin tezahürü olarak kendisini göstermiştir. Özellikle ’60 darbesinin ardından ordunun ve yargının işlevi değişmiş; bu iki kurum rejimin koruyucusu (vasi) olarak ön plana çıkmışlardır. Bkz. Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, Hil Yayın, İstanbul 2020, s. 198-213.

⁶⁰⁰ Darbeyi gerçekleştiren Kenan Evren, cumhurbaşkanlığı esnasında gerçekleştirdiği miting ve söylemlerde devletin otoritesini sağlama adına din unsurundan istifade etmiştir. Bu süreçte çok boyutlu canlılık içerisinde olan İslam, rejim sahiplerinin dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim bu dönemde okullarda din dersleri mecburi yapılmış; devletin resmi söyleminde dini unsurların kullanımını açıktan kendisini göstermiştir. 12 Eylül’ün ardından sola karşı tutunulan tavır özellikle taşrada dini yapılanmaların önünü açmıştır. Bkz. Ömer Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 482.

dozunun artmasına sebep olmuştur. İlk durum kendisini Türkiye’de milli görüş hareketiyle gösterirken, ikinci durum Cezayir’de İslami Selamet Cephesi’nde meydana gelmiştir.

3.5.1. Sistemsel Krize Alternatif Olarak Milli Görüş Hareketi

Demokrat Parti dönemiyle birlikte sivil alanda kendisini konumlandıran ve demokrasi ile dolaylı bir ilişki içerisinde olan mütedeyyin kesim, 1970li yıllardan itibaren doğrudan demokrasinin içerisinde yer almıştır. Kendilerini genel olarak merkez sağ içerisinde bir taşra gücü olarak konumlandıran İslamcılar, kamusal alanda da İslamiyet’i hâkim kılma adına adımlar atmışlardır. Bu bağlamda ilk olarak Milli Nizam Partisi kurulmuş ve Türk Siyasi Hayatında yeni bir yorum kendisini göstermiştir. Türk demokrasi tarihinde 1950lerde İslam Demokrat Partisi ve Millet Partisi gibi İslami söylemde bulunan partiler kurulmuş olsa da dönemin şartları itibarıyla kendilerine uygun zemini bulamamışlardır. Kemalizm’in kurduğu sisteme doğrudan karşıtlık içerisinde olan Milli Nizam Partisi, ilk kurulduğu andan itibaren rejim güçleri tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Milli Görüş Hareketi olarak bilinen ve Necmeddin Erbakan tarafından kurulan bu hareket özellikle soğuk savaş sonrası Türk siyasetinin en önemli aktörü olmuştur.

Özelde Türk demokrasisinin genelde ise İslam Dünyasının karşı karşıya kaldığı sistemsel krizlerde ön plana çıkan din, Türk siyasetinde Kemalizm’in yerine alternatif olacak surette etkisini arttırmıştır. Modern devlet unsuru olarak sistemleşen ve kendi hegemonyasını kuran Kemalizm’e karşı İslamcılar demokrasi yoluyla alternatif bir sistem geliştirme çabası göstermişlerdir. Meşruiyet ve sistem krizlerinde rejimin zinde güçlerinin hedefinde olan İslamcılık, demokrasiyi kullanmak suretiyle dönüşüm içerisinde olmuştur. Bu bağlamda 1997 yılında meydana gelen ve post modern darbe olarak adlandırılan 28 Şubat süreci, İslamcı kökene sahip yeni bir partiyi Türk siyasetine kazandırmıştır. 1980’den itibaren başlayan sistem krizi Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kurulması ile sonuçlanmış ve İslam Dünyasında yeni bir yorum olarak kendisini göstermiştir.

3.5.1.1. Milli Görüş Hareketi

Türk siyasetinde İslamcı geleneği getiren ve dini bir cemaat gibi örgütlenmesini gerçekleştiren hareket olan Milli Görüş, İslam dünyasında İslami olanın inşa edilmeye başlandığı süreçte ortaya çıkmıştır. İslamcı söylemin yeni yeni kendisini gösterdiği bu süreçte Batı kapitalizmi ve Rus komünizmine karşı İslami bir alternatif inşa etme amacı görülmüştür. Bu bağlamda Milli Görüş Hareketi, metot olarak farklılık gösterse de söylem olarak

Humeyni'nin söylemine yakın bir tutum göstermiştir. Türk siyasetini de sağ, sol kavramı üzerinden ele alan Erbakan, kendi hareketinin sağ veya sola ait olmadığını ve İslami olanı temsil ettiğini iddia etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Erbakan, modern devlet sisteminde dini konumlandırma amacı izlemiş ve sisteme yeni yorumlamalar getirmiştir.⁶⁰¹

Milli Görüş Hareketi, gerçekleştirdiği teşkilatlanma yapısıyla Türkiye'nin her bölgesinde karşılık bulmuş özellikle eğitim alanında yeni bir neslin yetişmesinde etkin rol oynamıştır.⁶⁰² 1970lerde klasik demokrasi anlayışına kökten alternatif olmayı hedeflerken esas etkisini soğuk savaş sonrası süreçte gerçekleştirmiştir. 1960'dan beri süregelen siyasi dengeler adına yeni bir söylem ve yenilikle ortaya çıkan hareket özellikle ekonomi ve sanayileşme adına geliştirdiği söylem ile geniş halk kitlelerinden destek görmüştür.⁶⁰³ Geliştirdiği Hak-Batıl söylemiyle rejimin kurumlarının hedefinde olan hareket özellikle komünizm tehlikesinin ardından rejimin tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bölgede etkisini kaybeden rejimler gibi Türkiye'deki müesses nizam da İslamcı parti üzerinden yeni bir meşruiyet kaynağı keşfetmiş ve bu karşıtlık üzerinden yeni bir canlılık kazanmıştır. Bu bağlamda Milli Görüş Hareketi, 1970lerden sonra Türk siyasetinde belirleyici bir rol oynamış; etkisini uzun yıllar sürdürebilmiştir.

3.5.1.2. Milli Görüşün Fikri Temelleri ve Felsefesi

1970li yıllardan başlayan İslami canlılığın Türkiye'deki siyasi tezahürü Milli Görüş Hareketinin kurulması olmuştur. Milli Görüş, felsefesini ve dinamizmini kaybeden rejime de yeni bir canlılık olarak sirayet etmiştir. Nitekim rejim, yeni tehdit algılaması ile kendisini yeniden konumlandırmış ve tazelenme içerisinde olmuştur. Necmeddin Erbakan tarafından kurulan hareket, modern devlete yeni yorumlamalar getirmiş ve modern devletin unsurlarını İslamileştirmek suretiyle üstten, otorite eliyle İslami bir hâkimiyet hedeflemiştir. Bu özelliği itibarıyla Milli Görüş, alternatif düzen arayışı içerisinde yeni bir motivasyonla Türk siyasi sistemine dâhil olmuştur. Hareketini din yoluyla Hz. Âdem'e kadar dayandıran Erbakan,

⁶⁰¹ Bu dönemde İslamcı söylemin Batı'ya ya da Doğu'ya ait olmama ancak İslam'a ait olma söylemi Türkiye'de milli görüş hareketi tarafından temsil edilmiştir. Erbakan, modern devleti demokrasi ve siyaset yoluyla İslamlaştırmayı hedeflemiş; hareketini bu anlayış üzere inşa etmiştir. Bkz. Ruşen Çakır, "Milli Görüş Hareketi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 545-547.

⁶⁰² Milli Görüş hareketi yeni bir nesil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Özellikle bakanlıklar konusunda milli eğitim bakanlığı üzerinde duran hareket, sivil anlamda da eğitim faaliyetleri göstererek, kendi anlayışına uygun gelecek tasavvurunda olmuştur. Bu durum bu hareketin siyasetten de öte geniş bir faaliyet ve motivasyon içerisinde olduğunu göstermektedir. Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 578.

⁶⁰³ Zahiri sebep olarak milli görüş hareketinin kuruluşu Adalet Partisi ile anlaşmazlık olarak görülse de hareket taşradaki dinamiklerden beslenmiştir. Bu dinamikler: Taşrada faaliyet gösteren sanayici ve işadamları, Batı eğitilmiş dindar seçkinler ve dar gelirli dindarlar olarak tanımlanabilir. Bkz. Çakır, "Milli Görüş Hareketi", s. 545.

özelde ise “Bin yıllık Hak yolu” olduğunu ve “İyiye ortaya koymak ve kötüyü men etmek” misyonu ile hareket ettiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁴

Erbakan, Milli Görüş Hareketini tanımlamak adına Kemalist rejimin ihmal ettiği Osmanlı ve Selçuklu figürlerini yeniden kullanmıştır. Siyasette rejime karşı meşruiyet kazanmak adına kendi hareketini “ecdat” ile özdeşleştiren Erbakan bu konuda “*Milli Görüş; milletimizin inancı, tarihi ve kimliğidir. Kısacası Milli Görüş milletimizin kendisidir. Milli Görüş, Sultan Alparslan ve Sultan Fatih’in görüşüdür. Sultan Alparslan ne solcu ne sağcı ne de liberal idi. Onlar Milli Görüşçüler idi*” sözleriyle yeni bir tarih inşası ve söyleminde bulunmuştur. Bir anlamda Erbakan, rejimin din ve tarih politikalarına karşı alternatif bir söylem geliştirerek bu muhalefet üzerinden İslami bir sistemin kurulmasını hedeflemiştir. Milli Görüş, dini anlamda cihad etmek kavramını siyasi bir dile oturtmuş ve kendisini bu yolla İslam’ın temsilcisi olarak görmüştür.

Erbakan, İslamiyet’in kendisine özgü bir sistemi olduğunu ne Doğu’ya ne de Batı’ya ait olduğunu vurgulamıştır. “*Müslümanlığın kendisine has bir mütekâmil bir iktisadi sistemi mevcuttur. Bu sistem ne Doğu sistemidir ne de Batı’daki sistemdir*” sözleriyle İslam’ın bu özelliğini vurgulamıştır. İslamiyet’i Türk siyasi sisteminde yeniden yorumlamak amacıyla olan Erbakan, siyasi söylemini din üzerinden geliştirmiş; kendi anlayışını bu özelliği sebebiyle merkezde kabul etmiştir. Nitekim hareketinin amacı için “*Batı’nın uyanışından sonra kabuk tutmaya başlayan İslam vecd ve aşkını ihya edecek ve onu eşya ve hâdiselere hâkim kılacak*” ifadelerini kullanmıştır. Bu anlamda Erbakan, partisini çarpık zihniyeti tamir edecek dini bir misyona sahip bir yapı olarak görmüş; kendi hareketine bu bağlamda bir kutsiyet atfetmiştir. Nitekim siyasi hareketini “Hak-Batıl” mücadelesi içerisinde ele almış; kendisi dışındaki partileri batıl zümreye dâhil etmiştir.⁶⁰⁵

Milli Görüş Hareketi, Kuran ve Sünnet bağlamında modern devleti ele almak istemiş; modern devletin unsurlarını İslami yolla yeniden tanımlamayı hedeflemiştir. Örneğin Milli

⁶⁰⁴ Erbakan kurmuş olduğu hareketin kutsiyetini vurgulamak adına “*Milli Görüş, Âdem Aleyhisselam’dan başlamıştır. 622’den, Asrı- Saadet’ten günümüze kadar ulaşmıştır. Asr-ı Saadet, Hulefa-ı Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Osmanlılar, 1683 Viyana Kuşatmasına kadar 1100 sene maddi bakımdan dünyaya hâkim olmuş, adil düzeni kurmuş ve yeryüzünde bir saadet nizamı tesis etmek suretiyle tüm insanlığa hizmet etmiştir. Kim? Ecdadımız*” ifadelerini kullanmıştır. Erbakan’ın milli görüş hakkındaki düşünceleri için Bkz. Necmeddin Erbakan, **Milli Görüş**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1973.

⁶⁰⁵ Erbakan’ın geliştirdiği ve dönemin cereyanlarından bağımsız olarak gördüğü hareket aynı zamanda yeni bir Müslüman kimliği meydana getirmeyi amaçlamıştır. Özellikle Siyonizm’e karşı cihad etmeyi ve İslami olanı inşa etmeyi amaçlayan Erbakan, bu dönemin şartlarına göre İslami bir düzen arayışı içerisinde olmuştur. Erbakan’ın fikirleri için Bkz. Necmeddin Erbakan, **Davam: Ne Yaptıysam Allah Rıza İçin Yaptım**, Milli Gazete Ankara Kitap Kulübü, Ankara 2013.

Görüş'teki Milli kavramı, ulusu ifade etmekten ziyade dini vurgulayan bir kavram olmuştur. İbrahimi dinleri vurgulamak için kullanılan milli, bu bağlamda modern devletin unsuru olan ulusun ikamesi olarak ümmet kavramını ön plana çıkararak kullanılmıştır. Bu bağlamda bu hareket, temel motivasyonunu ve felsefesini İslam'dan almış; Batılı olan kavramları siyaset yoluyla İslamlaştırmayı amaçlamıştır. Asr-ı Saadet döneminden, Osmanlı'nın son dönemine kadar olan İslami dönemi sahiplenilen Milli Görüş, kendisine yapay bir meşruiyet zemini inşa ederek, köklü bir sistem inşasını hedeflemiştir.

Demokratik sistemde kendisine yer bulan Milli Görüş Hareketi, demokrasi sayesinde bulduğu fırsatı sistemi değiştirme adına kullanmayı amaçlamıştır. Kurulduğu ilk andan itibaren kendi hareketini Hak olarak gören Erbakan, cumhuriyetin inşa ettiği değerlere de bu yolla meydan okumuştur. Modern devletin mutlak üstün felsefesini temsil eden Kemalizm'e karşı halkı ve parlamentoyu keşfeden Milli Görüş, bu rejime karşı "*siyasi cihad*" anlayışıyla⁶⁰⁶ mücadele etmeyi hedeflemiştir. Demokrat Parti döneminde ilk ortaya çıkan cumhuriyet-demokrasi karşıtlığı kendisini bu kez Milli Görüş Hareketinde daha şiddetli bir biçimde göstermiştir. Statüko durumunda olan Kemalizm, demokrasi kavramını din üzerinden yorumlayan bu İslamcı hareket ile ilk andan itibaren hesaplaşma içerisinde olmuştur.

Necmeddin Erbakan yalnızca modern devlete karşı değil aynı zamanda küresel güç odaklarına karşı da İslami bir meydan okuma peşinde olmuştur. Erbakan bu bağlamda da kendisini Müslümanların temsilcisi olarak görmüş; Müslümanların çıkarlarını koruma adına siyaset takip ettiğini belirtmiştir. Ulusalcılık bağlamında gelişen modern devlet anlayışına karşı "*ittihad-ı İslam*" siyasetini ikame amacıyla olan Erbakan, dış ilişkiler bağlamında politikasını ABD ve İsrail karşıtlığı üzerinden inşa etmiştir. Özellikle Siyonizm'i hedefe alan Erbakan, kendi hareketini bu güçlerin hedefinde olduğunu vurgulayarak Müslümanların teveccühü kazanmak istemiştir. Avrupa Birliğini ise Katolik devletler birliği olarak gören Erbakan, Batılı yapılara karşı İslami organizasyonlar kurulmasını ve Müslümanların birlik içerisinde olmalarını savunmuştur.⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ Döneme uyum sağlama adına İslami kavramlar üreten Erbakan, kendi hareketini Peygamber döneminden esinlenerek uyguladığını iddia etmiştir. Hz. Peygamber'in "*düşmana karşı güçlü görünmek*" olarak tanımladığı anlayışa göre hareket ettiğini belirten Erbakan, bu süreçte cihadın siyasi ve ekonomik anlamda güçlenmek olduğunu vurgulamıştır. Erbakan cihad kavramı için "*Hak nizamı kurabilmek için var gücünle, takadının son anına kadar çalışmak gerektiğinde malını bu uğurda feda etmektir*" sözlerini sarf etmiştir. Bkz. Fehmi Çalmuk, "Necmeddin Erbakan", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 566.

⁶⁰⁷ Erbakan'ın İslam Birliği fikirleri için Bkz. Necmeddin Erbakan, **Erbakan Külliyyatı**, MGV Yayınevi, C.1, Ankara 2014.

Erbakan, rejimin ve demokrasinin boşluklarından istifade etmek suretiyle hareketini siyasetin merkezine almayı hedeflemiştir. İslamiyet'in sosyal yönlerini de özellikle nazara veren Erbakan, ekonomik anlamda faiz sistemini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. İslami olanı inşa etme bağlamında sanayileşme hamlelerini hedefleyen Erbakan, yalnızca dini söylemlerle değil aynı zamanda iktisadi ve sanayi özellikleriyle de siyasette görünür olmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda bu hareketin temel sloganı maneviyatın yeniden tesisi ve sanayileşme olarak özetlenebilir. Nitekim Türkiye’de meydana gelen ideolojik kargaşa ortamı ve dünyadaki çift kutupluluğa karşı söylem geliştirmek isteyen Erbakan bu konuda *“Milletimiz ahlak ve maneviyata dayanan kültürü ile bütün insanlığa ışık tutmuş, en üstün medeniyetleri kurmuş ve bütün insanlığın saadetine paha biçilemeyecek derecede büyük katkılarda bulunmuştur”* sözleriyle üstün medeniyet vurgusunu kendi milletine bağlarken *“Bugün de bütün insanlık, yeryüzünde âdil bir düzenin kurulması için milletimizin öncülük yapmasını beklemektedir”* sözleriyle de kendisinin ve hareketinin bu konuda vazifeli olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁸

3.5.1.3. Milli Görüşün Siyaset Pratiği

Türk siyasetine yeni bir yorum getiren Milli Görüş, teoride olan fikirleri pratiğe geçirme noktasında ciddi sorunlar yaşamıştır. Batıl olarak tanımladığı rejim tarafından ilk andan itibaren kuşkuyla karşılanan Erbakan'ın kurduğu Milli Nizam Partisi 1971’de, ardından kurduğu Milli Selamet Partisi ise 1980 askeri darbesiyle birlikte kapatılmıştır. İlk kurulduğu anda İslami cemaatlerin de desteğini alan hareket, CHP ile girişilen koalisyon denemesi sebebiyle tepkilere maruz kalmıştır. Bu süreçte oy kaybına uğrayan hareket, CHP ile özellikle üretim noktasında anlaşarak ortak hükümeti sürdürebilmişlerdir. Bu bağlamda Erbakan, söylem ve eylem anlamında farklı hareket etmiş; yeri geldiğinde ilk andan itibaren siyasette ikili ve pragmatist bir politika izlemeye bilmiştir.

CHP ile yapılan ittifakın ardından Milliyetçi Cephe hükümetinde yer alan parti, bu kez yükselen sola karşı farklı partilerle iş birliği içerisinde olmuştur. Siyasi anlamda döneme göre anlayış geliştiren hareket, özellikle bu dönemde yalnız kalmış ve *“siyasetle iştigal eden dini*

⁶⁰⁸ Milli görüş hareketi Türk siyasi hayatında yakaladığı özgünlüğün yanı sıra kurulmuş olduğu felsefe itibariyle oldukça gelenekçi bir anlayıştan zuhur etmiştir. Nakşibendi tarikatının İskenderpaşa Cemaati olarak bilinen dini yapının içerisinden çıkan bu anlayış, devleti, inançlı ve maneviyatı yüksek kimselerin yönetmesi gerekliliği üzerine siyasi bir faaliyet içerisine girişmiştir. Mehmet Zahit Kotku'nun manevi önderliğinde kurulan parti, gelenekle ve modernleşmeyi bu anlamda da bir araya getirerek özgün bir model oluşturmuştur. Bkz. Mehmet Emin Yaşar, “İskenderpaşa Cemaati”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 566. Ayrıca Nakşibendi tarikatının Osmanlı'nın son döneminden itibaren idaredeki işlevi için Bkz. Karpaz, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 168.

bir cemaat” olarak tanımlanmıştır. Erbakan’ın çizdiği siyasi anlayışı dini bir cemaat yapılanması ile ele alan hareket, bu hareketin faaliyetlerini ibadet olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda özellikle 70li yıllar, bu hareketin kitlelere ulaşma ve bu kitleler üzerinde etkin olabilme bakımından sıkıntı yaşadığı süreç olmuştur. Özellikle Adalet Partisinin gölgesinde kalan hareket, teşkilatlanma ve nüfuz bağlamında içe kapanık bir duruş sergilemek durumunda kalmıştır. Bu kapanıklık ve homojenlik ise özellikle 1980 yılında Konya’da Kudüs için yapılan mitingde⁶⁰⁹ bir infiale sebep olmuş ve bu durum müesses nizamın tepkisini çekmiştir.

12 Eylül darbesiyle kapatılan hareket 1983 yılında Refah Partisi ile yeniden kurulmuştur. 1980li yıllar, siyasette askerin hâkim olduğu yıllar olmasından Refah Partisi kendisine müsait bir örgütlenme zemini bulamamıştır. Rejimin İran devriminden olumsuz etkilenmesi Refah Partisi’nin meşruiyetinin de sorgulanmasına sebep olmuş ve rejim kendi seçtiği siyasetçi ile kontrollü bir din politikası takip etmiştir. Turgut Özal ile yola devam eden askerler, neoliberal politikalar takip eden siyasete örtülü bir şekilde destek vermiş ve bu şekilde etkinliğini muhafaza etmeyi düşünmüştür. MSP kökenli olan ve dini bir kimliğe sahip olan Özal, kurmuş olduğu Anavatan Partisi ile ‘80li yılların Türkiye’sini yeniden şekillendirmiştir. Bu dönemde izlenen politikalar ile canlılık gösteren dine alan açan iktidar aynı zamanda bu dönemde İslamcılığın da gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Siyasette istediği alanı ancak ‘90larda bulabilen hareket, bu döneme uygun bir dil geliştirmiştir. Solun siyasette bıraktığı alanı ekonomik söylem olan “*adil düzen*”⁶¹⁰ politikasıyla doldurmayı hedefleyen hareket yükselen İslami cereyanı da arkasına alarak Türk siyasetinde önemli bir makam elde etmiştir. Milli Selamet Partisi döneminden farklı olarak Türkiye siyasetine uygun olan bir parti programı takip eden hareket aynı zamanda fikirlerini tatbik etme amacı izlemiştir.⁶¹¹ Bu bağlamda yeni bir Türkiye ve yeni bir dünya düzeni kurmayı hedefleyen hareket, İslam Birliği inşa etmek niyetiyle hareket etmiş ve ulus devlet

⁶⁰⁹ İsrail’in Kudüs’ü 1980’de başkent ilan etmesinin ardından Milli Görüş teşkilatı tarafından Konya’da tertip edilen miting, rejim karşıtı sloganların atıldığı bir gösteriye dönüşmüştür. 6 Eylül’de gerçekleşen bu miting, 12 Eylül’e giden süreçte önemli bir olay olarak anılmaktadır. Bkz. Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, s. 547.

⁶¹⁰ Soğuk savaş sonrasında ideolojik anlamda üretim içerisinde olan İslamcılık, kapitalist düzene karşı yeni teoriler geliştirmiştir. Erbakan’ın ekonomide faizi kaldırmak suretiyle uygulamak istediği ekonomik sistem aynı zamanda modern devlette İslami pratik anlamında ayrıca önemlidir. Dini bir emir olan faizin yasaklanması çerçevesinde düşünülen sistem, İslamcılığın inşa etmek istediği alternatif sistemi anlamak adına güzel bir örnektir. Bkz. Bora, **Cereyanlar**, s. 473.

⁶¹¹ Milli Selamet Partisi döneminde maneviyat temelli söylemlere karşın Refah Partisi döneminde Atatürk milliyetçiliği, muasır medeniyetler seviyesi, cumhuriyet ve demokrasi gibi kavramlara atıfta bulunulmuştur. Bu bağlamda parti, 1982 anayasasının değerlerine uyum sağlayarak yeni bir söylem geliştirmiştir. Erbakan’ın takip ettiği pragmatist siyaset bu dönemde de kendisini göstermiş ve hareket dönüşümünü bu şartlar bağlamında gerçekleştirmiştir. Bkz. Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, s. 551.

politikasını reddederek din temelli bir dış politika izlemeyi hedeflemiştir. Siyonizm'i temel düşman kabul eden Erbakan, ortak düşman etrafında İslami bir inşa tasavvuru içerisinde olmuştur. Kendi temsil ettiği hareketin İslam'ı temsil ettiğini vurgulayan Erbakan, diğer demokratik partilerin emperyalist zihniyete hizmet ettiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda Erbakan, Hak-Batıl söylemini bu süreçte de devam ettirmiştir.

Türk siyasi düzeni bağlamında merkez sağdan beslenen hareket, ANAP ve DYP'nin yaşadığı çatışma ve yıpranma bu zeminde Refah Partisini ön plana çıkarmıştır. Kendisine tatbik alanı bulan hareket, Batı medeniyetine karşı bir İslam medeniyeti kurmayı hedeflemiştir.⁶¹² Bu anlamda Birleşmiş Milletler, NATO, Avrupa Birliği gibi örgütlerin İslami olanını kurmayı amaçlamıştır.⁶¹³ Soğuk savaşın ardından kurulan yeni dünyanın Batı-İslam çatışması içerisinde geçeceğini ifade eden Erbakan, saldırgan ve düşman bir Batı imajı çizmiş; Ortadoğu'da ise İsrail karşıtlığı üzerinden bir dış politika pratiği gerçekleştirmiştir. Yeni dünya düzeninde İslamiyet'in belirleyici olacağını düşünen Erbakan, İslam dünyasında ise siyasi anlamda Türkiye'nin öncülüğünde bir değişim tasavvur etmiştir. Bu bağlamda Erbakan, Milli Görüş iktidarının dünya düzeniyle doğrudan ilişkili olduğu izlenimini vermiştir.

İslam Dünyasında İslamcı hareketler bağlamında önemli bir konumda bulunan Milli Görüş, müesses nizam-demokrasi bağlamında da önemli ipuçları vermektedir. 1997 yılında 28 Şubat süreci olarak da bilinen ve askerlerin müdahalesi ile iktidardan uzaklaştırılan Refah Partisi, kendi bünyesinden yeni siyasi hareketleri çıkarmıştır. Modern devlet unsuruna karşı kökten cevap verme ve alternatif oluşturma amacıyla olan Milli Görüş'ün bu metodu parti içi muhalefet ile karşılaşmış ve parti içinden yeni anlayış içerisinde yeni örgütlenmeler meydana gelmiştir. Bu bağlamda mutlak alternatif ve rejimi kökten şekillendirme metodu takip eden hareket, büyük ölçüde felsefesini kaybetmiş ve yerini yeni kurulan Adalet ve Kalkınma Partisine bırakmak durumunda kalmıştır. Post-İslamcılık olarak da adlandırılan AK Parti süreciyle birlikte İslamcı anlayış da dönüşüme uğramış ve yeni yorumlamalarla devam etmiştir.

⁶¹² Erbakan, hükümeti kuramaz ziyaretlerini Müslüman ülkelere yapmış ve Türkiye liderliğinde ekonomik ve siyasi bir birlik kurmak için temaslarda bulunmuştur. Bu anlamda Erbakan, tasavvur ettiği İslam Birliğini gerçekleştirme adına bu süreçte somut adımlar atmıştır. Bkz. Hakan Yavuz, "Milli Görüş Hareketi: Muhafız ve Modernist Gelenek", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 598.

⁶¹³ "Developing Eight" olarak adlandırılan ve Türkiye, Mısır, İran, Endonezya, Malezya, Nijerya, Bangladeş, Pakistan gibi ülkelerden oluşan örgüt, 1997'de İstanbul Deklarasyonu ile resmen kurulmuştur. İslam Birliği'nin çekirdeği olarak görülen bu örgüt, Erbakan tarafından yeni bir dünyanın başlangıcı olarak görülmüştür. Batı'ya karşı ekonomik ve siyasi bağlamda karşı bir duruş amaçlayan Erbakan, bu örgütlenme ile Batı merkezli sistemin de sonunu getirmeyi amaçlamıştır. Bkz. Talip Tuğrul, "Milli Görüş Mefkûresinde İslam Birliği ve D-8", **Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, S.2 (2019).

3.5.2. Demokrasi ile Şiddet Arasında İslami Selamet Cephesi

Rejim-demokrasi çatışmasının en şiddetli görüldüğü ülkelerden bir değeri Cezayir olmuştur. Sömürgecilik sonrası süreçte soğuk savaşın da etkisiyle kapalı bir rejim takip eden Cezayir, parti devleti sistemi ile idare edilmiştir. Fransa'dan kanlı bir şekilde kazanılan bağımsızlık sonucunda ülkede idareyi ele alan Ulusal Kurtuluş Cephesi, modern devleti kurma adına baskıcı bir politika benimsemiştir. Mısır'da Abdülnasır rejimi modelinde milliyetçilik ve sosyalizm temelinde kurulan rejim, modernleşmesini bu değerler çerçevesinde gerçekleştirmiş, uluslararası sisteme de bu şekilde uyum sağlamıştır. Bu anlamda Cezayir, sömürge sonrası İslam dünyasında görülen anlayış doğrultusunda bir seyir izlemiş ve dini modernleşmenin karşısında bir unsur olarak kabul etmiştir.

Fransa'ya karşı 1954 yılında başlayan bağımsızlık mücadelesi, Cezayir'in ulusal kimliğinin oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi din ve milliyetçi motivasyon sömürge sürecinde birlikte kurumsallaşmış, örgütlenmesini ortak karşıtlık üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Cezayir, Fransa'ya karşı Cezayirlik ve Müslümanlık kimliği üzerinden bir karşıtlık geliştirerek mücadelesini sürdürmüştür. Bağımsızlık sonrasında ise kurulan düzende Ulusal Kurtuluş Cephesi, modern devlet-din krizini yaşamış ve ulus-parti olarak yeni sürecin yönlendiricisi olmuştur. Bu dönemde Fransa'nın ardından Fransız etkisi altında eğitim gören elit, laik eğilimli bir sistem inşa etmişlerdir. Devlet-parti-ordu üçlemesinin ortaya çıkardığı sistem içerisinde kurumsallaşan Cezayir, soğuk savaş sürecinin de etkisiyle kapalı bir rejim olarak kendisini göstermiştir.⁶¹⁴

Ortadoğu'da en önemli unsur olarak ön plana çıkan ordu, Cezayir'de de etkisini göstermiştir. Askeri darbelere maruz kalan rejim, ordunun siyasete müdahalesi ile dönüşüm yaşamıştır. Popülist otoriter bir devlet olarak bölgede ortaya çıkan Cezayir, 1965 yılından 1991 yılına kadar askeri bürokrasi tarafından yönetilmiştir. Bu bağlamda Cezayir'de inşa edilen rejim, askerin ön gördüğü din, sosyalizm ve ulusalcılık kavramları bağlamında baskıcı bir şekilde kendisini göstermiştir. Özellikle İslam, her ne kadar anayasada yer alsada kamuda göz ardı edilmiş özellikle devletçi sosyalist anlayışın gölgesinde kalmıştır. Yeni elitin toplumda karşılık bulamaması, Fransızca-Arapça çatışması ve taşrada geniş halk kesimi

⁶¹⁴ Voll, *İslam: Süreklilik ve Değişim*, s. 288-291.

temsil edecek sistem anlayışı eksikliği rejimin devamlılığı konusunda temel sorunu teşkil etmiştir.⁶¹⁵

3.5.2.1. Cezayir’de İslamcılık ve Demokrasi

1988 yılında Cezayir’de başlayan demokratikleşme hareketlerinin temeli ilk olarak Ortadoğu’da rejimlerin temel endişeleri olan İran devrimi ile atılmıştır. Rejim ihracı peşinde olan İran Sünni devletlerin Sünniliğe eğilimlerini daha da arttırırken, halkta karşılık bulamayan rejimleri de yeni yola sevk etmek durumunda kalmıştır. Cezayir de bu dalgadan nasibini almış ve siyasette dini öğeleri görünür şekilde istihdam etmek durumunda kalmıştır. Öte yandan rejim, uluslararası sistem bağlamında meşruiyetini dayandığı Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından bölgede ve dünyada etkinliğini arttıran demokrasi ile krizi aşmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda 1988 yılında çok partili sisteme geçilmiş ve demokratik sisteme geçilmesi hedeflenmiştir. İslamcılık, değişen siyasal düzende kendisini göstermiş ve sisteme alternatif olarak yapılanmıştır.⁶¹⁶

İslamcı hareketler, Cezayir’de tek bir anlayış olarak teşekkül etmemiştir. Sistemle bütünleşmeyi hedefleyen ve sivil alanda faaliyet gösterme amacıyla olan İslamcı anlayış olduğu gibi sistemi ve rejimi kökten değişimini hedefleyen İslamcı hareketler de halk arasında kendisini göstermiştir. Özellikle halk tabanında diğer İslam ülkelerinde İslamcı fikir adamları ve hareketleri konusunda sohbetler yapılmış, rejimin meşruiyetine karşı alternatif yollar aranmıştır.⁶¹⁷ Canlanan İslam’ın bu durumuyla birlikte Cezayir’de rejim, ekonomik ve istihdam anlamında başarısız bir görüntü çizmiştir. Bu süreçte İslamcı hareketler, devletin ulaşamadığı kesime ulaşarak bu bölgelerde nüfuzunu arttırmışlar ve halk içerisinde örgütlenmeyi hedeflemiştir.⁶¹⁸ İdeoloji olarak solun halk arasında bir karşılığının olmaması ve bölgede dinamizm kazanan İslamcı hareketler, bu süreçte ön plana çıkmışlardır.

Cezayir’de İslam ve İslami anlayış, sömürge döneminden bu yana çatışmacı bir kimlik kazanmıştır. Cezayir bağımsızlık sürecinde etkin bir rol oynayan İslam, silahlı bir şekilde

⁶¹⁵ Cook, **Yönetmeden Yöneten Ordular: Türkiye, Mısır, Cezayir**, s. 95-98.

⁶¹⁶ Esposito; Voll, **İslamiyet ve Demokrasi**, s. 243-245.

⁶¹⁷ İslamcı hareketler, devletin denetiminden bağımsız sokak camilerinde ve namaz odalarında sohbetler yaparak örgütlenmişlerdir. İslamcı hareketler, rejimi dini söylemlerle hedef alarak yeni bir İslami otorite noktasında halk arasında faaliyette bulunmuşlardır. İslam Dünyasının genelinde görülen devlet-halk kopukluğu kendisini Cezayir’de de güçlü bir şekilde göstermiştir. Cezayir özelinde ise devletin güçlü bir ulus inşası gerçekleştirememesi ve İslamiyet ile iyi ilişkiler kuramaması yatmaktadır. Bkz. Ali Maskan, **Korsanlıktan Siyasal İslam’a Cezayir’de Siyasal ve Toplumsal Değişim**, Hitabevi Yayınları, Ankara 2014, s. 148-152.

⁶¹⁸ Bu duruma örnek olarak 1989 yılında meydana gelen depremde devlet görevlilerinden ziyade İslamcı gönüllü hareketler halkın yardımına koşmuş ve ihtiyaçlarını temin etmiştir. Bkz. Esposito; Voll, **İslamiyet ve Demokrasi**, s. 240

kendisini 1982 yılında tekrar göstermiştir. Mustafa Buyali tarafından kurulan Silahlı İslami Hareket, rejimin laik yapısına karşı saldırı niteliğinde bir hareket olarak kendisini göstermiştir. Cezayir'in bağımsızlık savaşından bu yana ilk kez silahlı bir hareketin kurulması, rejim tarafından endişe ile karşılanmıştır. Bu endişe halk tarafından tam anlamıyla kabul görmeyen Ulusal Cephe'ye karşı İslami Selamet Cephesinin bir alternatif olarak ortaya çıkmasını sağlayan en önemli etkenlerden olmuştur. Nitekim Selamet Cephesi, içerisinde farklı ve görece ılımlı anlayışları barındıran bir parti olarak kurumsallaşmaya gayret göstermiştir. Bu bağlamda çaresiz durumda kalan rejim, dönemin şartları da göz önüne alındığında daha liberal politikalar izlemek durumunda kalmıştır.⁶¹⁹

1980li yıllarda anayasal olarak çoğulcu ve daha liberal bir sisteme geçmeye çalışan Cezayir'de altmışa yakın parti kurulmuştur. Ancak bu partilerden en çok karşılık bulanı İslamcı hareketlerin koalisyon şeklinde örgütlendiği İslami Selamet Cephesi olmuştur. Cezayirli bir entelektüel olan Medeni aynı zamanda akademik kimliğiyle de Batı eğitimi almış Abbas Medeni tarafından kurulan parti, bölgede İslamiyet'i önceleyerek yeni bir anlayış inşa etmeyi hedeflemiştir. Partinin entelektüel anlamda yüzü Medeni olur iken dini ve aksiyon bağlamındaki figürü ise Ali Bellac olmuştur. Bellac, Medeni'ye göre daha İslami eğilimi daha fazla olan ve geleneksel din eğitimine sahip genç bir figürdü. Bu yüzden demokrasiyi ve çoğulculuğu destekleyen Medeni'ye göre Bellac, hızlı bir İslami değişim hedeflemiştir. Bu anlamda demokrasi, Bellac için İslam'ın tatbiki için bir araç olmaktan öte gitmemiştir.⁶²⁰

İslami Selamet Cephesi, farklı İslami hareketlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir koalisyon olarak kurumsallaşmıştır. Demokrasi anlamında söyleminde ise daha çok Abbas Medeni'nin fikirleri ön plana çıkmıştır. Medeni, bu dönemde ortaya çıkan kapitalizm ve sosyalizme karşı İslami olanın tatbik edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Batı'ya ait ideolojilerin İslam ülkelerinde karşılık bulamadığını belirten Medeni, İslamiyet'in tatbik anlamında yetersiz olduğuna karşı çıkmıştır. Demokrasi bağlamında ise esas demokratik unsurların İslamiyet'te olduğunu vurgulayan Medeni, gerek insan haklarında gerekse de adaletin sağlanması noktasında İslamiyet'ten başka bir sisteme ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Bu

⁶¹⁹ Cook, **Yönetmeden Yöneten Ordular: Türkiye, Mısır, Cezayir**, s.121-128.

⁶²⁰ Cezayir'de rejime karşı İslamcıların tutumu yeni bir metot olarak kendisini göstermiştir. 1980 sonrası İslam dünyasında uyanan İslami hareket anlamında örnek teşkil etmiştir. Olivier Roy, İslami Selamet Cephesi için "yeni fundamentalizm" kavramını kullanmıştır. Bkz. Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, s. 100-103.

bağlamda İslamiyet, bu dönemde ideal olanı temsil etmiş; Batı medeniyetinin içine düştüğü krizden çıkış noktası olarak görülmüştür.⁶²¹

İran’da Humeyni, Türkiye’de Erbakan ile söylem anlamında benzer bir İslami anlayışa sahip olan Medeni, İslamiyet’in sistemleşmesi ve böylece sömürge döneminden kalan melez anlayışa da son vermeyi hedeflemiştir. İslam devleti kurma noktasına kadar giden bu anlayış, kendisini seçim sürecinde göstermiş ve parti kendisini “*Hak*” olarak görerek rejime karşı örtülü bir savaş başlatmıştır. Demokrasi ve seçim yoluyla başlayan bu mücadele sonucunda Selamet Cephesi 1990 yılında yapılan seçimlerde yüzde 55 oy alarak önemli bir başarı elde etmiştir. Bu zafer, İslamcılar için parti zaferinden çok Batı-İslam arasında gerçekleşen bir seçim idi ve İslamiyet bu mücadele galip çıkmıştır. Bu durum İslamcılar tarafından bir anlamda bir devrim edasında kutlanmıştır. Nitekim parti yöneticileri “*Cezayir yeni bir döneme adım attı. Bu durum, kısa sürede bütün Arap yurdunda ortak payda olacaktır. Arapların bu evrensel ekonomik ve siyasal dönüşümünde öncü bir örnek olarak Cezayir’in önemi, diğer halklara ve ülkelere sağlayacağı deneyimde yatıyor*” sözleriyle bu seçimle tüm Arap dünyasında yeni bir sürecin başlayacağı kanaatleri dile getirilmiştir.⁶²²

İslami Selamet Cephesi İslamiyet merkezli bir sistem geliştirirken aynı zamanda özellikle ekonomik sorunlara yeni açılımlar getirmeyi amaçlamışlardır. Yerel bir söylem geliştirebilen hareket, Batı ve rejim lanetlemesi dışında ise ciddi bir anlayış geliştirememiştir. Karşıtlık üzerinden ve mitsel İslami tarih söyleminden başka bir siyaset geliştiremeyen parti özellikle İslam devleti söylemleri sebebiyle rejimin hedefinde yer almıştır. Ancak partili yöneticiler korkulduğu gibi İran’da yapıldığı gibi köklü bir değişikliğe gitmemişlerdir. İslami Selamet Cephesi, demokratik yollarla sistemi ele geçirme noktasındaki başarıları, rejim güçleri tarafından seçime az bir süre kala engellenmiş ve partinin liderleri Ali Bellac ve Abbas Medeni devlete karşı komplo kurmak suçlamasıyla 12şer yıl ceza yıl almıştır. Rejim, kendi varlığını İslamcı hareketlerin gücü ve potansiyeli noktasında aciz görmüş ve güç kullanmak suretiyle bu duruma engel olmak istemiştir. Bu çaba sonuç vermemiş ve parti liderlerinin hapiste olduğu bu süreçte yüzde 47 oy alarak gücünü koruyabilmiştir.

İslami Selamet her ne kadar söylem olarak demokrasiye uygun bir yol takip etmemişse de prosedür olarak demokratik kurallara uyum sağlamıştır. Batılılardan ve rejim taraftarları tarafından demokrasiyi istismar ettiği iddia edilen parti, bu ithamı kabul etmemiştir. Bu

⁶²¹ Esposito; Voll, **İslamiyet ve Demokrasi**, s. 236.

⁶²² Maskan, **Korsanlıktan Siyasal İslam’a Cezayir’de Siyasal ve Toplumsal Değişim**, s. 157.

bağlamda İslamcılık, Cezayir’de en canlı hareket olurken aynı zamanda da çatışmanın merkezinde yer almıştır. Bu çatışma 1992 yılında askeri darbe ile sonuçlanmış ve partinin faaliyetlerine son verilmiştir. Yeni süreçte İslamcılar hâkimiyetini öngören ordu bu duruma engel olmak adına rejimi koruma altına almaya çalışmıştır. Bu durum, İslamcılar içerisindeki radikal hareketleri de harekete geçirmiş ve demokratik deneyim bir iç savaşa dönüşmüştür. Rejimi kökten reddeden hareketlerin etkin olduğu bu süreçte silahlı İslami bir devrim hareketi kendisini göstermiştir. Bu dönemde kurulan İslami Selamet Ordusu, partinin silahlı kanadı olarak kendisini göstermiş ve rejime meydan okumuştur.

Cezayir’de yaşanan çok boyutlu çatışma rejim-İslamcılık olarak tezahür etmiş ve Batılı devletlerin uzlaşma adına müdahalesiyle sonuçlanmıştır. ABD ve Fransa, Cezayir’de çözüm yolları için çaba göstermiş olsa da İslami Selamet Cephesi’nin kazandığı başarının devamı noktasında etkili olamamış ve rejim İslamcıları kökten tasfiye etme adına siyaset geliştirmiştir. Demokrasilerde en önemli olan sivil toplum unsuru bu süreçte etkisizleştirilmiştir ve mücadele laik sistem sahipleriyle köktenci İslamcılar arasında gerçekleştirilmiştir. İkili bir mücadele içerisinde kalan Cezayir, modern süreçte kanlı bağımsızlık savaşının ardından kanlı bir demokrasi deneyimi yaşamış ve soğuk savaş sürecinde kurumsallaşan rejim ile mücadele içerisinde olmuştur.⁶²³

⁶²³ Esposito; Voll, **İslamiyet ve Demokrasi**, s. 260-261.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. İKTİDARI İSLAMLAŞTIRMA (2011-)

21. yüzyılda İslamlaşma kendisini Arap devrimleri ile yeniden göstermiştir. 1919'dan itibaren başlayan çatışma süreci Arap baharı olarak tanımlanan halk hareketleri ile farklı bir noktaya evrilmiştir. Bu noktada günümüz dünyasında işlevini kaybeden ve halk nezdinde meşruiyetini ve itibarını kaybeden rejimler tasfiye sürecine girmişlerdir. Bu tasfiye sürecinde kendisini bu rejimler üzerinden tanımlayan İslamcılık da yeni bir krizle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu kriz aynı zamanda yeni fırsatları, yorumlamaları ve kavramları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Arap baharı süreci bu çalışmanın temel argümanı olan İslamlaşma metodu için de yeni bir süreç sayılabilir. Nitekim bu dönemde Müslüman zihin modern devlet sisteminde iktidar yorumlamaları ile yenilenme sürecine girmiştir.

İslamcılık olarak adlandırılan ihya, ıslah, tecdit anlayışı Arap Baharı sürecinde yeni bir kriz ve fırsatla karşı karşıya kalmıştır. 2010 yılının sonunda başlayan halk hareketleri birçok Arap ülkesine yayılmış; sömürge sonrası kurulan rejimler yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalmışlardır. Otoriter ve baskıcı rejimlerin halk isyanıyla tasfiye sürecine girmeleri, bu ülkelerde en örgütlü ve en büyük alternatif olma özelliği olan İslamcıları ön plana çıkarmıştır. Halk isyanının İslami bir özellik taşınamamasına karşın sistemin İslamcıları merkeze alacak bir şekilde dönüşmesi, İslamcıları yeni yönelimlere sevk etmiştir. Bu süreç 1979 yılında başlayan demokratikleşmenin bir devamı olmasının yanı sıra iktidarda söz sahibi olma ve karar verici mekanizmaların içerisinde olunması hasebiyle başlı başına yeni bir sürecin başlangıcını temin etmektedir.

1980lerden itibaren başlayan demokrasinin keşfi süreci İslamcıları arabuluculuktan çıkıp sistemin merkeze gelmesiyle sonuçlanmıştır. Kendilerini sistemin muhalifi olarak tanımlayan İslamcılar, bu süreçte muhalif oldukları sistemi demokrasi yoluyla ellerinde bulmuşlardır. Bu süreçte iktidar kavramları olan eşitlik, insan hakları, çoğulculuk gibi kavramlar Müslüman zihin dünyasının meşgul olduğu temel meseleler olmuştur. Kapalı, izole ve cemaatsel yapıyı terk etmek durumunda kalan İslamcılar bu dönemde “*gerçek hayat*” ile yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu dönemde İslami ıstılah olarak Peygamber'in Medine Dönemi ve geçmiş İslam devletlerinin yaşamış olduğu tecrübe öne çıkarılarak post modern dünyada yeni yorumlama yapma amacı ortaya çıkmıştır. Nitekim rejimlerin modernite

tecrübelerinden faydalanan İslamcılar, bu mirası doğrudan reddetmeyerek yeni bir sistem arayışı içerisinde girmişlerdir.

Arap baharı sonrası İslamcılık akımı, İslami metot ile tanımlamak gerekirse ıslah kavramı etrafında şekillenmiştir. Nitekim genel kanı olarak İslamcılar köklü bir değişim yapmaktan ziyade rejimi “*ıslah ya da tamir etme*” yoluyla yeni bir İslamlaşma süreci başlatmak istemişlerdir. Bu anlayışı tatbik etme anlamında Tunus’ta Nahda Partisi gerekli imkân ve alanı bulabilmiştir. Eski rejimin halk eliyle tasfiyesi ve yeni rejimin demokrasiyle inşa edilme süreci bu dönemde İslamcılık akımının ana hatlarını belirlemiştir. Bu bağlamda iktidara gelen İslamcıların uyum sağlamak zorunda kaldıkları sistemde demokrasi kavramı iktidar unsuru olarak ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda dönemin iktidar unsurlarıyla demokrasi kavramı arasında doğrudan ilişki meydana gelmiş ve demokrasi farklı boyutlarıyla yeniden ele alınmıştır.

İslamcılığın iktidar pratiğinin görüldüğü bu dönem Tunus’ta Raşit el Gannuşi liderliğinde Nahda Partisinin yorumlamalarıyla kendisini göstermiştir. Demokrasiyi anlama ve yorumlama bağlamında yeni bir yol haritası izleyen parti, Arap baharının ardından yeni bir anayasa ile bu anlayışını tatbik etmiştir. İslam Dünyasında 1979 yılında başlayan değişimin devamı ya da yeni bir düzenin başlangıcı olarak tanımlanan Arap baharı süreci, post kolonyal düzenin figürleri olan rejimlerin büyük ölçüde tasfiyesiyle sonuçlanmıştır. İlk anda İslamcılar ve İslamcılığın mutlak alternatif olarak görüldüğü bu süreç birçok sorunu ve belirsizliği de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Nahda Partisinin takip ettiği yol ve metot bu sürecin en önemli örneğini teşkil etmektedir.

Arap baharı süreci aynı zamanda muhalif olarak örgütlenen İslamcılık anlayışının iktidar deneyimini elde etmesi bağlamında önemlidir. Karşılaşılan kavramları İslamileştirme bağlamında ele alarak tepkisel bir konumda bulunan İslamcılık, kendisini bu süreçte merkezi bir rolde bulmuştur. Tarihsel bağlamda kırılma anlarında Müslüman cevabı olarak kendisini gösteren İslami hareketler için bu süreç yeni bir yol haritasına ihtiyaç duyulduğu dönem olmuştur. İslam Dünyasında on yıllık döngüler içerisinde değişen çatışmanın seyri 2011’de farklı talepler altında değişmiş ve İslamcılar için yeni bir süreç başlamıştır. Öteden beri hedefte olan rejimin etkisini kaybetmesinin ardından söylem durumundan eylem durumuna geçen İslamcılar, büyük belirsizlik ve kriz içerisinde yeni bir sürece adım atmak durumunda kalmışlardır.

4.1. Arap Baharı Süreci

Arap baharı, Arap dünyasında sömürge sonrası dönemde kurulan rejimlere karşı gerçekleştirilen ayaklanmanın genel ismi olarak literatüre girmiştir. Tunus'ta üniversite mezunu işsiz bir gencin kendisini yakmasıyla başlayan gösteriler, Mısır, Suriye, Libya, Yemen gibi ülkelere de yayılmış ve geniş tabanlı bir halk hareketine dönüşmüştür. Arap ayaklanmaları, genel olarak köklü bir ideoloji ve anlayıştan yoksun olarak gerçekleşmiş; halkın temel ihtiyaçları ve motivasyonu sonucunda meydana gelmiştir. Özellikle ekonomik sıkıntılar ve yolsuzluk gibi konular, ayaklanmaların temel sebebini teşkil etmiştir. Öte yandan baskıcı bir konumda bulunan rejimlerle hesaplaşma içerisinde olan gruplar, bu durumdan istifade ederek kendilerine yeni meşruiyet alanları bulabilmişlerdir.⁶²⁴

Arap baharı sürecinde organizasyonun sosyal medya üzerinden örgütlenmeyle ve Wikileaks belgelerinin tesiri altında gerçekleşmesi itibarıyla de farklılık arz etmektedir.⁶²⁵ Nitekim Tunus'taki olayların bastırılmaması ve sürekli kendisini yenilemesi facebook üzerinden gerçekleştirilen örgütlenme sayesinde gerçekleşmiştir. Tunus'ta başlayan bu ayaklanmalar kısa sürede etkisini göstermiş; Bin Ali rejimi ve unsurları kendisini feshetmek durumunda kalmıştır. Tunus'ta başlayan ayaklanma benzer süreçten geçen Mısır'a da yayılmış ve halk hareketleri kendisini bu bölgede de göstermiştir. Ekonomik sıkıntı içerisinde olan ve rejimin bu sorunları çözme noktasında umudu olmayan halk, köklü çözüm bulma adına bu rejimi de devirmek amacıyla gösteriler düzenlemiştir. “*Domino Etkisi*” olarak da adlandırılan bu süreç sonucunda baskıcı rejimlere karşı halk hareketleri düzenlenmiş; Arap dünyasında yeni düzen arayışları kendisini göstermiştir.⁶²⁶

Arap devrimleri olarak da adlandırılan bu süreç çıkış noktası olarak ideolojik bir fikir ve hareketten yoksun olarak meydana gelmiştir. Halk hareketlerinin bu muğlak yönü, isyanların sonucunda yeni otorite boşlukları da meydana getirmiştir. Rejimlerin işlevsizliğinin

⁶²⁴ Arap baharı literatürü oldukça geniş olmakla birlikte üzerinde ittifak edilen konular hemen hemen aynıdır. Özellikle isyanların motivasyonu ve rejimlere karşı toplu hareket etme noktasında Arap baharı literatüründe ortak söylem kendisini göstermiştir. Arap baharındaki teferruatlı sebep sonuç ilişkisi için Bkz. James Gelvin, “Arap İsyanlarını Anlamak”, **Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm**, Edt. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları 2021, s. 68-73.

⁶²⁵ Facebook devrimi olarak da adlandırılan bu devrimler, kendisini ateşe veren Buazizi'nin yakınları tarafından internette yayınlamasıyla geniş halk kitlelerine ulaşabilmiştir. Öte yandan internetteki etkisinin yanı sıra el Cezire'nin de yayınları gösterilerin başlamasında etkili olmuştur. Bkz. Birol Başkan, “Buazizi'nin Yaktığı Ateş: 21. Yüzyıl Başında Arap İsyanları”, **Akademik Ortadoğu**, C. 6, S. 1, 2011, s. 11-14.

⁶²⁶ Arap dünyasında çok boyutlu bir şekilde ele alınan Arap Baharı sürecinin ani bir şekilde meydana gelmesi tepkisel anlamda rejimden rejime farklılık göstermiştir. Özellikle ilk andan itibaren rejimlerin verdiği tepkiler ve politikalar, isyanı yumuşatma amacı gütsen de bu konuda başarı sağlanamamıştır. Arap Baharı sürecinde rejimlerin tutumu için Bkz. Gelvin, “Arap İsyanlarını Anlamak”, s. 63-88.

ortaya çıkması ve bölgede yeni bir sürecin başlama zarureti bölgede yeni değer ve anlayışları ön plana çıkarmıştır. Sömürge sonrası dönemden itibaren mutlak güç sahibi olan rejimlerin tasfiye sürecine girmesiyle birlikte bölgede inşa bağlamında öne çıkan en büyük değer İslamiyet olmuştur. Bu dönemde İslamiyet, yeni yorumlamalar bağlamında gerek içe kapanma gerekse de yeni düzene uyum sağlama noktasında temel referans noktası olmuştur. Kemalizm'den mülhem olarak kurulan ve soğuk savaş sürecinin tezahürü olan değerlerle esas kimliğini kazanan rejimler, Arap baharıyla birlikte tasfiye sürecine girmişlerdir.⁶²⁷

Arap baharı ya da bir diğer tabirle Arap devrimleri Arap düşünürleri arasında tartışılan ve tasavvur edilen bir konu olmuştur. Bu düşünürlerden önde gelen Tunuslu insan hakları aktivisti Munsif el Merzuki'ye göre önceki yıllarda dünyayı şekillendiren Fransız İhtilali ve Rus devrimi olduğu gibi 21. yüzyılda da Arap dünyasındaki hareketlerin belirleyici olacağını iddia etmiştir. Bu noktada Arap devrimlerinin dünyada meydana gelen durağan ve tikanıklığa bir pencere açtığını söyleyen Merzuki, Arap devrimlerinin yeni bir inşa sürecinin de başlangıcı olabileceğini ifade etmiştir. Bu inşa süreçleri Arap insanının, Arap halklarının ve Arap milletinin yeniden inşası olarak dile getirilmiştir.⁶²⁸

4.1.1. 21. yüzyılda Batı ve Diğerleri

Batı'nın dünyanın geri kalanına karşı geliştirdiği çok boyutlu üstünlük sonucunda ortaya çıkan Batı-merkezli politikalar "*West and the Rest*" ismiyle adlandırılmıştır. Özellikle Batı-merkezli tarih yazımıyla birlikte Batı medeniyetinin üstünlüğünün vurgulanmasıyla birlikte Batı hegemonyasına meşruiyet zemini hazırlanmıştır. Bu anlamda 21. yüzyıl Batı değerlerinin rakipsiz olacağı bir yüzyıl olarak tahayyül edilmiştir. Ancak 11 Eylül saldırıları, İslamiyet'in tehdit olarak algılanması ve ABD'nin çatışma üzerinden hegemonya tesis etme hedefi Batı-merkezli politikaların gözden geçirilmesine sebep olmuştur. Bu anlamda soğuk savaş sürecinde Sovyet tehdidi üzerinden kendi hâkimiyet alanını belirleyen ABD, soğuk savaş sonrası süreçte hâkimiyet alanı bağlamında muğlaklık ile karşılaşmıştır.

Batı'nın siyasi olarak güç kaybetmesi ve medeniyetin savunmacı bir konuma evrilmesi sonucunda Batı gerek zihinsel gerekse politik olarak taarruz pozisyonundan vazgeçmek durumunda kalmıştır. Kendi konumlarını muhafaza etmek adına politikalar geliştiren Batılı ülkeler, Batı dışına müdahale konusunda eskiye göre yetersiz kalmıştır. Bu

⁶²⁷ Fawaz Gerges, "Giriş: Bir Kırılma", **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, Çev. Timur Demirtaş, İstanbul 2013, s. 40-53.

⁶²⁸ Munsif Merzuki, **Diktatörlük ile Devrim Arasında Arap Dünyasının Krizleri**, Küre Yayınları, Der. Zahide Tuba Kor, İstanbul 2019, s. 73-80.

bağlamda Batı dışında yeni yorumlamalar ve güç odakları Batı'dan bağımsız şekilde meydana gelmiş ve Batı, bu uyarlamalara göre kendisini konumlandırmak ihtiyacı hissetmiştir. Bu uyarlamalara İslam dünyası da dâhil olmuş; Arap baharı süreci bu sürecin anlaşılması noktasında önemli bir konumda bulunmaktadır.

4.1.1.1. Yeni Dünya Siyaseti

Uluslararası ilişkilerde dünya düzeni tasnifi tarihsel bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu tasnife göre ilk olarak 1648-1815 arasında Vestfalya düzeni olarak bilinen yeni ulus devletlerin dönemi olmuştur. Bu dönem Batı-merkezli anlayışın ilk dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemin ardından 1815-1918 büyük güçlerin dünya hegemonya yarışı başlamış ve Avrupamerkezcilik zirve noktasını görmüştür. Bu dönem gerek medeniyet gerekse de siyaset bağlamında Avrupamerkezli anlayışını küreselleştirdiği sürece evrilmiştir. Bu dönem medeniyetin tekliği ve Batı'nın merkezde olduğu anlayışı devletler yoluyla yayılmıştır. Batı-merkezli uluslararası sistem 1919-1945 yılları arasında statükonun korunması olarak kendisini gösteren sistem 1945-1991 arasında ise soğuk savaş suretinde kendisini göstermiştir. Batı'nın paradigmalarının anlayışının merkezde olduğu bu sistem soğuk savaşın bitmesiyle krize girmiş ve ABD'yi yeni politikalara sevk etmiştir.⁶²⁹

Batımerkezcilik, ABD'nin hegemonya kurma sisteminde demokrasi suretinde kendisini göstermiştir. Bu bağlamda demokrasi kavramı özellikle II. Dünya savaşının ardından kendisini özgür dünyanın temsilcisi olarak gören ABD'nin öncülüğünde yayılma fırsatı bulmuştur. Soğuk savaş sürecinde bölgeden uzak kalan ABD, bu süreçte liberal demokrasi vaadi ve diktatörlerin bölgeden temizlenmesi konusunda saldırgan bir politika takip etmiştir. Özellikle Irak'ın işgali ve Saddam rejimine karşı askeri operasyonların yapılması Batımerkezci demokrasinin başarısızlığı ile sonuçlanmıştır. George W. Bush'un zorba rejimler olarak adlandırdığı rejimlere karşı girişilen bu mücadele sonucunda yalnızca ABD'nin politikaları değil aynı zamanda demokrasi kavramı da derin yaralar almıştır. Bu bağlamda Arap isyanları öncesinde ABD'nin İslam dünyasında dayatmaya çalıştığı liberal demokrasi anlayışı bölgede karşılık bulmamıştır.

Soğuk savaşın ardından galibiyetini ve rakipsizliğini ilan eden ABD süreç içerisinde yeni bir düzenle karşı karşıya kalmıştır. Uluslararası sistemin dönüşümü ile birlikte ortaya çıkan bu düzen ekonomik ve siyasi anlamda ABD'ye yeni rakipler çıkarmıştır. Soğuk savaşın ardından tek hegemon olarak kendisini kabul eden ABD, özellikle 2008 krizinin

⁶²⁹ Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği*, s. 56.

ardından Çin ve Rusya gibi yeni rakiplerle karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda dünya tek kutupluluktan çok kutuplu bir şekle evrilmiş ve yeni güç dengeleri kendisini göstermeye başlamıştır. Özellikle 2011'den itibaren açık bir şekilde kendisini gösteren çok kutupluluk eski gelenek havzalarında yeni yorumlamalarla kendisini göstermiştir. Bu yorumlamalar, postmodern dönem olarak adlandırılan ve Batı-merkezli modern sürecin ardından gelen süreci adlandırmak için kullanılmıştır.⁶³⁰

Uluslararası sistemin kendisini tanımlaması ve dönüşmesi 2011 sonrasında ivme kazanmıştır. Bu bağlamda özellikle Çin'in ekonomik anlamda ABD'ye rakip olacak politikaları kendisini göstermiştir. 2013 yılında ilan edilen kuşak yol projesiyle birlikte Çin, tüm dünyada etkin olabilecek yeni bir düzen inşa amacı izlemiştir. Kuşak yol projesi olarak bilinen proje ile ekonomik olarak yeni bir düzen inşası içerisinde olmayı hedefleyen Çin, ABD'nin küresel ekonomik hegemonyasına alternatif olabilecek ölçekte projeler yapmayı hedeflemiştir.⁶³¹ Bu anlamda değişen yeni dengeler içerisinde Çin'in ideolojik olarak sosyalist olmasının yanı sıra tarihi ve geleneksel anlayışıyla yeni bir doktrin meydana getirebilmesi bu dönemin ana hatlarını anlama adına ipucu mahiyetindedir. Nitekim bu dönemde Batılı bir ideoloji olan sosyalizm Çin'in geleneksel anlayışıyla sentez içerisinde olarak yeni bir form olarak kendisini göstermiştir.⁶³²

Çin ile birlikte öne çıkan bir başka güç de Rusya'dır. Sovyetler döneminde iki kutuplu dünyanın tarafı olan Rusya soğuk savaş sonrası süreçte kendisini yeniden tanımlama sürecine girmiştir. Ulus devlet ve imparatorluk arasında kimlik krizi yaşayan Rusya 2000li yıllara kadar toparlanma süreci yaşamıştır. Siyasi ve ekonomik olarak gücünü toparlayan Rusya “*yakın çevre doktrini*” ile kendi aleyhine gelişen uluslararası sistemde söz sahibi olmayı hedeflemiştir. Enerji kaynaklarına sahip olan Rusya, Putin'in karizmatik liderliğinde kendisine yeni hedef ve jeopolitik meydana getirmek adına yeni politikalar takip etmiştir. Bu bağlamda Kafkaslar, Orta Asya ve Doğu Avrupa'yı kendisine hedef olarak belirleyen Rusya

⁶³⁰ Andrew Cooper; Daniel Flemes, “Foreign Policy Strategies of Emerging Powers in a Multipolar World: An Introduction Review”, **Third World Quarterly**, Vol. 34, No. 6, p. 943-965.

⁶³¹ Tarihi ipek yolunun yeniden canlandırılması olarak tanımlanabilecek politikalar izleyen Çin, karadan ve denizden olmak üzere ekonomik bir hegemonya tesis etmek istemiş ve bu bağlamda Asya ve Afrika ülkelerinde yatırımlar yapmıştır. 2011 sonrası dünya düzenini anlamak adına Çin'in bu girişimleri ve yeni politikaları yalnızca medeniyet ve kültürel olarak değil aynı zamanda ekonomik olarak da Batımerkezci sistemin zayıflığına işaret etmektedir. Çin'in politikaları için Bkz. Özlem Zerrin Keyvan, “Başlangıçtan Günümüze Çin Dış Politikasının Dönüşümü: Büyük Ülke Diplomasisi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Vol.27, S. 106, Nisan (2022), s. 156-158.

⁶³² Çin'in kendisine özgü bir sistem geliştirmesi bu çalışmada anlatılmaya çalışılan sentez ile uyumludur. Nitekim Çin, Batılı bir ideoloji olan sosyalizmden faydalanarak 21. yüzyılın dünyasında kendi yerel dinamiklerinden özgün bir sistem meydana getirmiştir. Bu bağlamda Çin kendi dönüşümünü ve yorumunu meydana getirerek küresel bir vizyon geliştirmeyi hedeflemektedir.

bu bölgelerde etkinliğini arttırmak suretiyle Batımerkezci düzene karşı politika takip etmiştir. NATO'nun ve AB'nin genişlemesinden rahatsız olan Rusya 2014 yılından itibaren fiili olarak Ukrayna üzerinde baskısını hissettirmiş; 2021'de işgal girişimine başlamıştır. Bu durum ABD'nin siyasi ve askeri hegemonyasına karşı meydan okuma olarak algılanırken yeni düzende yeni ittifakları ve anlayışın inşası noktasında bilgi vermektedir.⁶³³

Batı-merkezli dünyanın değişimine bir başka örnek BRICS olarak da bilinen ve Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika'dan oluşan devletlerin ekonomik olarak bir araya gelmesi olmuştur. ABD hegemonyasına karşı bir alternatif oluşturmayı hedefleyen bu anlayış 2009 yılında kurulmuş ve yeni düzen inşası noktasında alternatif olmak istemiştir. Batı-merkezli uluslararası sistemden memnun olmayan bu ülkeler kendilerini ifade etmek ve siyasetlerini etkin kılmak adına yeni bir örgütlenmeye ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu anlamda değişen düzende kendilerine alan açmak isteyen bu ülkeler çok kutuplu dünyanın temsilcileri olarak faaliyet göstermişler ve birlikte hareket ederek Batı-merkezli düzene karşı tepkilerini ortaya koymuşlardır. Batı'nın dışında yeni ittifakların ve güç odaklarının meydana gelmesi Batı-merkezli olmayan yeni dünya düzeninin ilk adımları olarak adlandırılabilir.⁶³⁴

4.1.1.2. İslam Dünyasında Batımerkezçiliğin Sonu

Arap ayaklanmaları yeni bir sürece giren bölgede halkın arayışı ve isteği soğuk savaş sonrası süreçte konumlandırılabilir. Nitekim kendisine özgü bir anlayış ve sistem geliştiremeyen Arap dünyasında isyan ve ayaklanma olarak tezahür eden süreç yalnızca ayaklanma olarak değil aynı zamanda yeni inşa hareketi olarak da kendisini göstermiştir. Nitekim ilk olarak 1920lerde Batılıların kurduğu devlet ve ardından soğuk savaş sürecinde sömürge sonrası süreçte halktan kopuk rejimlerin egemenliğinin ardından Araplar ilk kez kitle halinde yönetime ortak olmayı hedeflemişlerdir. Bu yönü itibarıyla Arap isyanları 21. yüzyılda müstesna bir durumda olmuş ve bölgeye özgü anlayışın gelişmesi adına ilk adımın atılmasına vesile olmuştur.

İslam dünyasında Batılılar tarafından kurulan ve çok boyutlu çatışmalara sebep olan Vestfalya düzeni⁶³⁵ Arap Baharı sürecinde ciddi darbeler almıştır. Modern devlet unsurlarının

⁶³³ Rusya'nın soğuk savaş sonrası politikaları ve sistemsal dönüşümü için Bkz. Zeynep Dağı, **Rusya'nın Dönüşümü**, Boyut Yayınları, İstanbul 2002.

⁶³⁴ Brian Easton, "What does a Multipolar World Mean?", **New Zeland Institute of International Affairs**, Vol. 35, No.4, (July/August 2010), pp. 21-22.

⁶³⁵ Bölgede hiçbir zaman muteber bir düzen olarak görülmeyen bu düzen ilk ciddi sarsıntısını 1979 yılında almış ve ulusal sınırlar ve otoriteler, İslami hareketler tarafından ciddi şekilde yıpratılmıştır. Arap Baharı sürecinde ise bu düzen özellikle Suriye, Irak gibi parçalı yapılarıdaki ülkelerde kaosa sebebiyet vermiş ve bölgede şiddet unsuru kendisini göstermiştir. Merkeziyete sahip Mısır ve Tunus gibi ülkeler ise bu süreci sınırlarını koruyarak atlatabilmişlerdir. Bkz. Bozarslan, **Canavarların Zamanı**, s. 24.

ciddi anlamda işlevsizleştiği süreçte İslam dünyasında yeni anlayışlar kendisini göstermiştir. Özellikle Post kolonyal süreçte kurulan ve soğuk savaş sürecinde kurumsallaşan rejimlerle kaos üreten bu düzenin temel unsurları sarsılmıştır. Bu süreçte rejimler tarafından marjinal olarak görülen İslamiyet, 1980’den beri sahip olduğu kisvesinden farklı bir şekilde kendisini göstermiştir. Özellikle soğuk savaşın bitmesinin ardından başlayan çatışma alanları ve yeni yorumlamalar Batı dışı dünyada kendisini göstermiştir. Bu bağlamda Rusya, Çin hatta Avrupa’daki İngiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkeler kendilerini ve politikalarını yeniden tanımlamışlardır.

Arap baharı olarak adlandırılan süreç içerisinde her ne kadar yeni bir anlayış ve sistem kendisini göstermemiş olsa da eskinin tasfiye süreci başlamıştır. Ayaklanmaların ani bir şekilde gelişmesi ve öngörülemez oluşu gerek Batılı devletleri gerekse yerel yöneticileri zor durumda bırakmıştır. Batı merkeziliğin en önemli özelliği olan ve post kolonyal süreçte kurulan rejimlerin yaşadığı çok boyutlu krizler sonucunda bölge yeni arayışlara girmek durumunda kalmıştır. Araplara özgü bir şekilde gelişen süreç kendi dinamiğini meydana getirmiş ve bölge ani bir dönüşüme maruz kalmıştır. Bu dönüşüm sürecinde Müslümanlar İslamiyet’ten mülhem yeni anlayışlar geliştirmişlerdir. Bölgede meydana gelen boşluğu doldurmak isteyen İslami hareketler bu süreçte İslami olan egemenlik motivasyonu ile inşa etmeyi amaçlamışlardır.

Arap baharının dünya sistemi açısından önemini ortaya koyan önemli bir Immanuel Wallerstein olmuştur. Wallerstein dünya sistemlerinin değişimi açısından ilk olarak 1848 yılında Avrupa devrimlerinin altını çizmiştir. 1848 devrimlerinin, 16. yüzyılda ortaya çıkan dünya sistemini ilk darbe olduğunu iddia eden Wallerstein’e göre ikinci büyük darbe 1968 yılı olmuştur.⁶³⁶ Kapitalist sistemin insanlığını ihyacını temin edemeyeceğini iddia eden Wallerstein’e göre Arap dünyasında meydana gelen bu ayaklanma da bu memnuniyetsizlik türünden bir olay olarak kendisini göstermiştir. Nitekim 1980 sonrası dünyaya uyum sağlayamayan neoliberal rejimler adaletsizliği ve baskının artmasına sebep olmuş; rejimlerin halktan daha da kopmasına sebep olmuştur. Bu anlamda 2011’de meydana gelen Arap devrimlerinin temel amacı bu düzene başkaldırmak ve değiştirmek olarak anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında Arap ayaklanmaları özellikle ABD tarafından teşvik edilen neoliberal

⁶³⁶ Wallerstein’e göre 1968 isyanları için yalnızca ABD hegemonyasına değil aynı zamanda ABD’nin sistemi içerisinde örtük bir işbirliği içerisinde olan Sovyetler Birliği’ne karşı da gerçekleştirilmiştir. Bu isyanlar her ne kadar sistemsel bir devrim ile sonuçlanmasa da sistem sahiplerini geri dönülmez endişelere sevk etmiştir. Bu bağlamda ’68 geleneksel sol anlayışa ve düzene karşı yapılmış ve derin etkileri olan hareket olarak meydana gelmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Wallerstein, **Dünya Sistemleri Analizi**, s. 124-129.

düzene de bir başkaldırı olarak meydana gelmiş ve Batımerkezci sisteme karşı alternatif söylem inşasını gerekli kılmıştır.⁶³⁷

Wallerstein'ın dünya sistemi konusunda bir diğer iddiası ise 1789'da başlayan Batı-merkezli dünyanın 1989 yılında Sovyetlerin çöküşüyle bitmiş olmasıdır. Ona göre soğuk savaşın bitmesi liberalizmin zaferinden öte ABD'nin hegemonyasının zayıfladığı süreç olmuştur. Soğuk savaş sürecinde Sovyetlerin varlığının ABD'nin hegemonyasını meşrulaştırdığını iddia eden Wallerstein, Sovyetlerin çökmesinin ardından yeni canlanmaların ABD'nin aleyhine olacağını iddia etmiştir. Soğuk savaşın Batı-merkezli bir çatışma olduğunu dile getiren Wallerstein, soğuk savaş sonrası süreçte çatışma ve kaosun yanı sıra yeni inşa hareketlerinin de belireceğini iddia etmiştir. Kabaca bir tasnif yapan Wallerstein'e göre bu çatışma süreci 1990-2025 yıllarını kapsamaktadır.⁶³⁸

Arap Baharı ile birlikte meydana gelen değişimin yerel dinamiklerden kaynaklı ve plansız bir şekilde gelmesi kendisini dünyanın egemeni olarak gören ABD'yi de zor durumda bırakmıştır. Özellikle Irak işgaliyle birlikte demokrasiyi bölgeye getirmeyi hedefleyen ABD⁶³⁹ bu süreçte ilk andan itibaren temkinli davranmış ve ayaklanmanın seyrine göre hareket etmiştir. Bu anlamda bu ayaklanmalar Batı desteğinden ve etkisinden azade olarak kendisini gösterirken bölgede Batı-merkezli anlayışın da zayıfladığının işaretini vermiştir. Bu bağlamda bölge 21. yüzyılda farklı bölgelerde kendisini gösteren ve Batı'dan bağımsız şekilde örgütlenebilen bir tepki göstermiştir. Batı dışındaki bu tepkisellik Arap Baharı sonrasında ise Tunus'ta demokrasi olarak tezahür etmiştir. Tıpkı Çin ve Rusya gibi Kuzey Afrika'da da yerel unsurlar ve dinamikler kendilerine özgü bir anlayış geliştirmeyi denemişlerdir.

Arap isyanları sonucunda ortaya çıkan sistemsiz kriz bu özelliği ile ABD ya da Avrupa etkisinden ziyade yerel dinamiklerden meydana gelmiştir. Bu özelliği itibarıyla özellikle Tunus demokrasisi kendisine özgü bir yapı meydana getirmiştir. Halkın özgürlük, eşitlik taleplerinden doğan bu ayaklanmalar yeni bir İslami kisveyi de beraberinde getirmiştir. Özellikle Batılı devletlere ve sistemlere karşı çözüm bulma noktasında kriz içerisinde olan Müslüman dünya yeni bir anlayış geliştirmek durumunda kalmıştır. Halkın talepleri doğrultusunda gelişen yeni düzende İslami anlayış gerçek dünya ile yüzleşmiş ve adalet,

⁶³⁷ Wallerstein, **Dünya Sistemleri Analizi**, s. 145.

⁶³⁸ Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, Çev. Erol Öz, Metis Yayınevi, İstanbul 2009, s. 33-36.

⁶³⁹ Arap Baharı ABD ve Avrupalı devletlerin iradesinden bağımsız olarak gelişmiştir. Kendisine özgü bir konumda bulunan Arap dünyası yeni bir sürecin başlangıcına vesile olmuştur. Bu durum gerek rejimlerin sona ermesi ve Batılardan bağımsız hareketin meydana gelebilmesi açısından önemlidir. Arap Baharının mahiyeti hakkında yapılan çalışma için Bkz. Hamid Dabaşı, **Arap Baharı Postkolonyalizmin Sonu**, Çev. Aslı Esen, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2015.

hürriyet gibi kavramlar temelinde yeni uyarlamalar yapmak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda gerçekleşen bu uyarlamalar Batı etkisinden uzak ve yerel gelenek havzasından beslenen anlayışlar olarak tezahür etmiştir.

4.1.2. Arap Baharıyla Birlikte Ortaya Çıkan Unsurlar

Arap baharının ortaya çıkardığı düzende rejimlerin baskı altında tuttuğu unsurlar, kendilerine yeni örgütlenme imkânı bulabilmiştir. Rejimlerle öteden beri hesaplaşma içerisinde olan unsurlar, rejimlerin etkisizleşmesiyle kendilerine yeni hâkimiyet alanı inşa etmişlerdir. Arap dünyasında bölgeye göre değişkenlik gösteren bu yapılanmalar etnik ve dini olarak kendisini göstermiş; yeni bir anlayışla otorite alma amacı gütmüştür. Arap baharının getirdiği otorite boşluğu aynı zamanda uluslararası dengeleri de değiştirmiş ve farklı devletler, vekâlet savaşları yoluyla bölgede nüfuzlarını arttırmayı hedeflemişlerdir. Bu bağlamda demokrasi, insan hakları, eşitlik ve ekonomik sebeplerle yapılan ayaklanmalar, daha büyük kriz ve bilinmezlikleri de beraberinde getirmiştir. İslamiyet ile birlikte öne çıkan İslami yorumlamalar, şiddet içeren bir örgütlenmeye sahip DAESH gibi örgütlerin de zuhuruna sebebiyet verirken; görece devlet geleneğine sahip olan Mısır ve Tunus'ta demokratik yöntem kendisini göstermiştir.

4.1.2.1. Yeni Radikal İslam Yorumları

Arap baharı sürecinin sonuçlarını anlama adına radikal İslam'ın yeni bir yorumlaması olan DAESH terör örgütünü anlamak önemlidir. Nitekim 1980'den sonra yeni yorumlamalarla örgütlenen radikal İslam yorumuna ait olan örgüt, Suriye ve Irak gibi yapay modern devletlerdeki otorite boşluğu ve güç dengelerinden istifade ederek kendisine hayat hakkı bulabilmiştir. Ayaklanmanın Suriye'ye sıçraması ve Beşar Esad'ın uluslararası kamuoyunda meşruiyet krizi içerisinde olması sebebiyle rejime karşı silahlı örgütlenmeler meydana gelmiştir. Öteden beri Kuzey Suriye ile mezhepsel bağlamda sorun yaşayan Suriye'de silahlı gruplar kendilerine meşru sebepler bulabilmiş ve örgütlenebilmişlerdir. Bu örgütlenmelerden ön plana çıkan Kürt hareketleri ve İslami hareketler olmuştur. İslami örgütlenme de ise organize ve uluslararası bağlantı noktasında DAESH olmuştur.

Ortadoğu'da mezhebe ya da etnik gruba dayalı bir şekilde kurumsallaşan devletler olan Irak ve Suriye karşı örgütlenmeler bağlamında ciddi sıkıntılar içerisinde olan devletler olmuşlardır. İlk olarak ABD işgaline maruz kalan Irak'ta kendisini gösteren karşıt yapılanmalar, eski sistemin sahibi olan Sünniliğin sistem dışına atılmasıyla kendisini

göstermiştir. Saddam Hüseyin döneminde güç sahibi olan güç odakları, ABD ve yerel yeni güç sahiplerine karşı örgütlenme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda Şii ve ABD karşıtlığı noktasında ittifak zemini arayan bu anlayış, radikal İslam ile ortak zemin bulabilmiştir. Sünni eski asker ve bürokratların yönlendirmesiyle bölgede örgütlenen radikal İslam, Sünni aşiretlerin de desteğini alabilmiştir.⁶⁴⁰

DAEŞ'in geçirdiği dönüşüm, Arap baharı sonrası süreç hakkında bilgi vermektedir. 2004 yılında Irak el-kaidesi olarak kurulan örgüt, meydana gelen otorite boşluğunda yeni yorumlamalar ile farklı bir boyuta geçmiştir. El Kaide'nin temel anlayışı olan dar-ul harp ve dar-ul İslam ayırımına göre yaptığı faaliyetlere karşı yerel bir yorumlama gerçekleştiren örgüt, el Kaide'den bu yönü itibariyle farklılık göstermiştir. Yerel unsurlara göre hareket eden örgüt, Sünnileri sistem dışına tutmak suretiyle iç savaş zemini oluşturmaya çalışmıştır. Bu anlamda örgüt, Irak'ta meydana gelen otorite krizinden istifade ederek kendisine meşruiyet alanı açmıştır. ABD'nin uygulamak istediği demokratik sistemi kökten reddeden örgüt, Irak'taki Sünni grup üzerinde tek söz sahibi olacak şekilde örgütlenmeyi hedeflemiştir. Bölgedeki otorite boşluğunu mezhep ayrılıkları üzerinden doldurmayı amaçlayan örgüt özellikle Arap baharının ardından kurumsallaşmasını daha profesyonel bir şekilde gerçekleştirmeye çabalamıştır.⁶⁴¹

Irak'ta Şii düşmanlığı üzerinden hareket eden örgüt, bir devlet gibi kendisine has yargı, eğitim, ordu ve yerel yönetimler ağı inşa etmiştir. Bütün örgütlenmesini kargaşa ve korku üzerinden gerçekleştiren örgüt, kendisine has bir devlet aklı da inşa etmiş ve yerel düzeyde ittifaklar kurmuştur. Örgüt bölgedeki petrol gelirlerine el koymuş ve kendisine ait bir finans sistemine sahip olmuştur. Irak'ta kurumsallaşan örgüt, Arap baharıyla birlikte Suriye'de de kendisine alan bulmuş ve bu bölgede “*tekfirci cihad*” hareketi olarak faaliyet göstermiştir. Suriye'de de mezhep ayrılığından istifade eden örgüt, Suriye'nin Sünni bölgelerinde örgütlenmiş; rejime karşı savaşarak bölge halkını kendi tarafına çekmeyi amaçlamıştır. İç savaş ortamından faydalanan örgüt, bu bölgedeki stratejik noktaları ele geçirerek vahşet ve korkutma yoluyla İslami bir hâkimiyet kurma amacı izlemiştir.⁶⁴²

⁶⁴⁰ Fatma Taşdemir, “İç Savaş Çerçevesinde Terörizm ve DAEŞ Örneği”, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C. 11, S. 42 (2015), s. 48-53.

⁶⁴¹ Selami Kuran; Hande Gür, “Devlet-Dışı Aktörlere Karşı Müdafaa İsteksiz veya Aciz Doktrini: Suriye ve DAEŞ Örneği”, **Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.23, S.1 (2016), s. 17-28.

⁶⁴² DAEŞ, El Kaide'nin aksine İslam dünyasını bir bütün olarak görmemiş ve mezhep ayrılıklarından istifade etmeyi amaçlamıştır. Örgütün mezhep politikaları ve iç savaşı meşrulaştıran söylemleri için Bkz. Bozarlan, **Canavarların Zamanı**, s. 112-116.

Irak-Şam İslam Devleti olarak kendisini tanıtan örgüt, El-Kaide'nin temsil radikal İslam anlayışını farklı bir noktaya taşıyarak “*Hilafet*” ilan etmiştir. El-Kaide'nin aksine Batı'ya karşı Müslümanları birlik olarak görmeyen anlayış, bölgesel bir hâkimiyet tesis etmiş ve faaliyetlerini yalnızca karşıt olarak değil aynı zamanda İslami bir devlet sistemi olarak kurumsallaştırmıştır.⁶⁴³ Bu bağlamda El-Kaide'nin ortaya attığı tekfirci ve köktenci anlayış devletleşmiş ve Ortadoğu'da İslami bir otorite iddiasında bulunmuştur. Bu durum aynı zamanda sömürge sonrası dönemde kurumsallaşan rejimlerin sonrasındaki dönem hakkında da bilgi vermektedir. Nitekim ideolojilerin işlevsizleştiği ve batı merkezci anlayışını sona erdiği bu süreçte rejimlerin bıraktığı boşlukta dini yorumlar ve yapılanmalar kendisini göstermiştir. 1980'den itibaren başlayan radikal İslam dönüşerek kendisine yeni hayat sahası bulmuştur.

4.1.2.2. Yeni Demokrasiler

Arap baharı ile birlikte tasfiye sürecine giren baskıcı rejimlere karşı alternatif olarak demokrasi sistemi ön plana çıkmıştır. Tarihi ve süreci itibariyle diğer baskıcı rejimlerden farklı olarak uluslaşma tecrübesi olan Mısır ve Tunus bu süreçte demokrasiye geçmeye teşebbüs etmişlerdir. Halkın gözünde miadı dolmuş sistemler olarak nitelenen bu rejimlere karşı İslamcı hareketler demokrasiye geçiş noktasında merkezi bir rol üstlenmişlerdir. Bu anlamda meydana gelen meşruiyet ve yönetim kriziyle İslamiyet'in yeniden yorumlanması ile çare arayışları başlamıştır. 19. yüzyıldan itibaren modern dünyaya uyum sağlama amacıyla olan Mısır ve Tunus gibi ülkeler, bu süreçte de bölgedeki farklılıklarını hissettirmişlerdir. Bu bağlamda bu ülkeler, halkın da ısrarıyla yeni bir rejime geçiş yapmışlardır.

Arap baharı sonrasında görülen bu yorumlamalar, İslamcılık anlayışında yeni bir tecdit hareketini de beraberinde getirmiştir. Bu döneme kadar mutlak muhalif olan anlayış, bu dönemde iktidar olmuş ve iktidara göre yorumlama yapma ihtiyacı içerisinde olmuştur. Tasfiye halinde olan rejimlerin yerine idareye gelen anlayış, meşruiyetini seçimlerden ve halktan almış ve bu süreçte yeni bir anlayış geliştirmek durumunda kalmıştır. İdare tecrübesi zayıf olan ve iktidar anlayışı geliştiremeyen anlayış kısa süre içerisinde müesses nizamın unsurlarıyla yeniden yüzleşmek durumunda kalmıştır. Mısır'da demokrasi ordu tarafından

⁶⁴³ Örgütün İslami hâkimiyet noktasındaki en önemli faaliyeti 29 Haziran 2014'te Hilafet ilan etmiş olmasıdır. Tasavvur olarak Suriye, Lübnan, Filistin, Ürdün, İsrail gibi ülkeleri kapsayan bir İslami Emirlik kurma amacıyla olan örgüt otorite faaliyeti olarak kendi mahkemelerini kurmuş, ele geçirdiği topraklarda kendi anlayışını yayacağı kurumlar inşa etmiş ve vergi toplamaya başlamıştır. Bu etkenler, İslam devleti kurduğu iddiasında olan örgüt için otorite noktasında meşruiyet zemini olarak dikkat çekmektedir.

tekrar askıya alınırken; Tunus yeni değişiklik ve ittifaklarla demokrasi yolculuğuna bir süre daha devam edebilmiştir.

4.1.2.2.1. Mısır

İslamcılık siyasetinin Ortadoğu’da temsilcisi hükmünde olan Mısır, Arap baharı sürecinde de merkezi bir rol oynamıştır. Özellikle 1990larda dönüşüm geçiren İslamcı hareket, 11 Eylül sonrasında ise meşruiyet için daha ılımlı bir tavır takınmıştır. Halkın ve sivil toplumun güçlü olduğu Mısır’da rejimin alternatifi olarak İslamcı parti ve figürler ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda Mısır, yeni bir sürece girmiş ve demokrasiyi yeniden yorumlayarak sistem değişikliğine gitmeyi hedeflemiştir. Mısır’da kurucu unsur olan ordunun da ilk anda izniyle seçimle iktidara gelen İslamcıların merkezde olduğu bir demokratik sistem meydana gelmiştir. Rejimin reform-baskı formülünden⁶⁴⁴ kurtulan sistem, Müslüman Kardeşler öncülüğünde demokrasi ile yeniden inşa edilmek istenmiştir.

25 Ocak devrimi olarak bilinen ve Hüsnü Mübarek’in iktidardan çekilmesiyle sonuçlanan olaylar sonucunda ordu yeni düzene uyum sağlamak durumunda kalmıştır. Siyasette ve toplumda çok boyutlu hâkimiyet inşa eden ordu,⁶⁴⁵ yeni düzeni de inşa etmeyi amaçlamıştır. Siyasetin merkezinde olan ordu, Mübarek sonrası süreci yönlendirmek adına geçici hükümeti kurmuştur. Bu bağlamda ordu, Arap baharından gücünü muhafaza ederek ve sistemin yönlendiricisi olarak çıkmıştır. Mısır Ordusu, halk hareketleriyle devrilen Mübarek rejiminin yerine kendi anlayışı ikame etme adına politika sergilemiştir. Bu açıdan bakıldığında Mısır’da Arap baharı, halkın talepleri ve ordunun duruşu arasında şekillenmiştir.⁶⁴⁶

Müesses nizamın en güçlü unsuru olan ordu, Arap baharı sürecinin başından itibaren tarafsız kalmayı seçmiştir. Kendi çıkarı ve bekası adına hareket eden ordu, süreç içerisinde kendi konumunu zarar gelmemesi adına duruş göstermiştir. Bu bağlamda ordu, devletin genel

⁶⁴⁴ Reform-Baskı sistemi, özellikle Sedat döneminde “*infıtah*” olarak adlandırılan açılım ve Mübarek döneminde devam eden görece liberal politikalar, sistemin reform ve baskı mekanizmalarının birlikte çalıştığı bir sistem meydana getirmiştir. Mısır’da neoliberal süreçte rejimin politikaları için Bkz. Juan Cole, “Mısır’ın Modern Devrimleri ve Mübarek’in Düşüşü”, **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, Çev. Timur Demirtaş, İstanbul 2013, s. 95-97.

⁶⁴⁵ 1952’den itibaren kurucu unsur işlevi gören ordu, rejimin kendisini dönüştürmesiyle de dönüşmüş hatta holdingleşmiştir. Siyasi, ekonomik ve kültürel olarak kendisini özerk bir konumda bulunduran ordu, yalnızca idare ile değil toplum ile de organik ilişkiler kurmuş ve sistemin merkezine kendisini yerleştirmiştir. Bkz. Hazem Kandil, “Mısır’da İki Devrim Arasında Ordu ve 30 Haziran 2013’ün Tahlili”, **Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm**, Edt. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları 2021, s. 99-104.

⁶⁴⁶ Edip Asaf Bekaroğlu; Veysel Kurt, “Mısır’da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: Arap Baharı ve Sonrası Sürecin Analizi”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 2, S. 2 (2015), s. 22-26.

çıkarları ve uluslararası konumunu da göz önüne alarak yeni politikalar geliştirmiştir. Kendisini merkezde gören ordu, halkın da nabzına göre hareket etmiş ve kurucu unsur olarak devletteki etkisini devam ettirmiştir. Süreç sonunda ekonomik ve siyasi ayrıcalıklarının sona ermesinden endişe eden ordu üst düzey mensupları, halk ile doğrudan çatışmaya asla girmemiş ve süreci sonuna kadar beklemiştir. İsyanı Mübarek ve ailesini yargılamak suretiyle atlatmak isteyen ordu, geniş katılımlı halk hareketlerine karşı teyakkuzda bulunarak sivil örgütlerle anlaşma zemini aramıştır.

Mısır halk hareketleri geniş tabana yayılarak gerçekleşmiştir. “*Ekmek, Özgürlük ve Onur*” sloganlarıyla gerçekleşen hareketlere Müslüman Kardeşler Örgütü ilk anda doğrudan dâhil olmamıştır. Rejimin gösterileri İslamcılara mal etme politikasına karşı ihtiyatlı davranan örgüt, hareketlerin marjinalleşmesini istememiştir.⁶⁴⁷ Solcular, liberaller ve bazı seküler sivil toplum örgütlerinin genel taleplerini yansıtan gösteriler sonunda ülkede en örgütlü hareket olan Müslüman Kardeşler örgütü ön plana çıkmıştır. Bu süreçte ordunun sistemsal anlamda kargaşayı önleme adına örtülü işbirliği yaptığı örgüt ilk anda idareyi ele almaktan kaçınmış ve sivil konumunu muhafaza etme amacında olmuştur. Bu bağlamda örgüt, kendisini doğrudan alternatif olarak göstermemiş ve sürecin tamamlanmasını takip etmiştir.

Mısır’da demokrasiye geçiş, geniş halk gösterilerinin bastırılma ihtimalinin ortadan kalktığı süreçte gerçekleşmiştir. Bu süreçte ordu, idareyi demokratik sonuçlara göre 6 ay içerisinde devredeceğini bildirmişse de bu süreç 17 ay sürmüştür. Haziran 2012’de sivil seçimler yapılmış ve Hürriyet ve Adalet Partisi’nin adayı Muhammed Mursi yüzde 52 oy alarak yeni cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir. Bu dönemde Mısır için yeni bir demokratik sistem inşası düşünülmüşse de ordunun etkisi ve nüfuzu devam etmiştir. Nitekim Mursi de bu süreçte ordu ile doğrudan mücadele içerisine girmemiş ve anlaşma zemini aramıştır. Ordu bu süreçte nüfuzunu ve etkisini genişletme politikası izlemiş ve kendi konumunu garanti altına alma adına süre kazanma yolunu seçmiştir. Halk hareketleri sonucunda müesses nizamın kurumlarında ciddi bir değişiklik meydana gelmezken, yeni partilerin değişim isteği oldukça sınırlı kalmıştır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Mısır’da meydana gelen isyanın ve halk hareketlerinin detaylı tahlili için Bkz. John Chalcraft, “Mısır’da 25 Ocak Ayaklanması, Hegemonya Yarışı ve Yoksulların Patlaması”, **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Çev. Timur Demirtaş, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, İstanbul 2013, s. 183-210.

⁶⁴⁸ Fulya Atacan, “Mısır’da 25 Ocak Devrimi’nin Arka Planı: Ekmek, Hürriyet, Adalet”, **Ortadoğu Konuşmaları**, Edt. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 122-128.

Mısır'da yeni sistemde ilk seçimler 2011 sonunda yapılmış ve Müslüman Kardeşler yüzde 47 oy alarak yeni sistemde başat bir konuma yükselmiştir. Halkın desteğini alan örgüt, siyaset sahnesinde kapsayıcılık adına hareket etmeye çalışmış ve müesses nizama karşı ittifak geliştirmek suretiyle demokratik bir değişim hedefinde olmuştur. Bu değişim isteği kendisini cumhurbaşkanlığı seçimlerinde göstermiş ve Hürriyet ve Adalet Partisi lideri Muhammed Mursi cumhurbaşkanı adayı olmuştur. Mursi yapılan seçimlerin ikinci turunda oyların yüzde 52'sini alarak Mısır'ın ilk sivil cumhurbaşkanı olmuştur. Mısır'da ilk olan bu durum ordunun konumu konusunda orduyu endişeye sevk etmiş ve Müslüman Kardeşlerin demokrasi yoluyla değişim isteğini fark etmiştir. Bu durum demokrasiye geçiş sürecindeki ilk gerilim anlarını meydana getirmiştir.⁶⁴⁹

Mursi'nin iktidara gelmesi ve demokrasi yoluyla İslamcı partilerin güç kazanması Mısır'da medya, bürokrasi, iş dünyasını kapsayan geniş bir alanı rahatsız etmiştir. Halk hareketi ile kendisini ani bir şekilde iktidarda bulan İslamcılar, iktidar tecrübesizliği sebebiyle liberallerden ve solculardan da destek istese de değişim noktasında yalnız kalmışlardır. Öte yandan Mısır'ın bu süreçte değişen uluslararası konumundan rahatsız olan İsrail, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkeler, Ortadoğu'da güçlü bir devlet olan Mısır'ı nüfuzları altına almak istemişlerdir. Bölgede ortaya çıkan statüko ve değişim yanlıları arasında kalan yeni yönetim, bu süreçte dış politika anlamında da yıpranmış ve özellikle Suud yönetiminin hedefinde yer almıştır. Türkiye, Tunus, Katar ve Libya gibi ülkelerin desteğini alan Mısır yönetimi özellikle İran ile ilişkiler noktasında da eleştirilerin merkezinde yer almıştır. Dış politikada meydana gelen bu durum yeni iktidarın tecrübesizliği noktasında kamuoyunda bir güven sorununu beraberinde getirmiştir.

Mursi liderliğinde değişim talebinde olan ve bu sürece giren Mısır'da iktidara karşı ordunun başı çektiği yeni bir koalisyon meydana gelmiştir. İktidarın İslamcılarda olmasından endişelenen unsurlar özellikle medya yoluyla karşı bir halk hareketi yapmayı amaçlamıştır. Temerrüt (İsyan) Hareketi olarak adlandırılan ve Mursi'nin seçimleri kazanmasının birinci yılında başlayan gösteriler meydanlara da yansımıştır. Mursi'yi ve iktidarı itibarsızlaştırma hareketi olarak başlayan gösteriler, iktidarı istifaya zorlamış ve ordunun da örtülü desteğini almıştır. Ordu her ne kadar tarafsız görünse de halkın kutuplaştığını öne sürerek kendisini müdahaleye ve düzeni sağlama noktasında yetkili görmüştür. Bu bağlamda Savunma Bakanı

⁶⁴⁹ Hazem Kandil, "Mısır'da İki Devrim Arasında Ordu ve 30 Haziran 2013'ün Tahlili", s. 121-124.

el-Sisi anayasanın askıya alındığını ilan etmiş ve Mursi'nin görevden uzaklaştırıldığını belirtmiştir.

Mısır'da Mursi'nin iktidardan uzaklaştırılması ve darbenin ardından halk darbe karşıtı gösterilerde bulunsa da şiddetle karşı karşıya kalmıştır. Yaşanan olaylarda çatışmalar meydana gelmiş ve yüzlerce kişi hayatını kaybetmiştir. 3 Temmuz darbesine karşı başlayan “*Rabia Gösterileri*” darbeye ve ordunun tutumuna karşı ciddi bir sivil direniş olsa da müesses nizam unsurlarına karşı gelememiştir. Bu sürecin sonunda ordu yönetime el koymuş ve Mursi'yi de çatışmalardan sorumlu tutmuştur. Çıkan olaylar sebebiyle hapse atılan Mursi, mahkemeye çıkmayı reddetmiş ve alınan kararları tanımamıştır. Bu bağlamda süreç demokrasiden ziyade daha da otoriter bir yönetimi netice vermiş; iç politikada kargaşayı arttırırken bölgesel çatışma ve belirsizliği de beraberinde getirmiştir. İslamcılık noktasında müesses nizam ile ilişkiler İslamcılığın iktidar deneyimi noktasında başarısızlıkla neticelenmiştir.⁶⁵⁰

4.1.2.2.2. Tunus

Arap baharının başlangıç noktası olan Tunus, demokrasi bağlamında da görece başarılı bir süreç geçirmiştir. Arap baharının ardından olumlu bir örnek olarak bölgede kendisini gösteren ülke aynı zamanda İslamcılık siyasetinin düzenle bütünleşmesi bağlamında da önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu anlamda Tunus'un geçirdiği dönüşüm ve otoriter rejimin ardından izlenen yol haritasında demokrasi kavramı toplumsal uzlaşının merkezinde yer almıştır. Rejimlerin baskıcılık ve caydırıcılık noktasında kriminalize ettiği İslamcılık anlayışı bu süreçte merkeze geçmiş ve yeni düzenin kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Muhalef olarak örgütlenmesini gerçekleştiren İslamcılık bu süreçte iktidar pratiğinde kendisine yer bulmuş ve kendisini yeni uyarılma mecburiyeti içerisinde bulmuştur.

Halkın uzun zamandan beri hoşnutsuzluk gösterdiği rejime karşı ayaklanma göstermesi ve ülke çapında gerçekleşen gösteriler sonucunda soğuk savaşın sonrasında kurulan rejim sona ermiştir. Bu dönemde siyasi kriz ve belirsizlik içerisinde olan sistemde halkta karşılığı olan İslamcı hareket olan Nahda hareketi ön plana çıkmıştır. Yasaklı olan parti ve liderlerinin devrimin ardından Tunus'taki yasakları ve siyaset yapmaları hususundaki engeller kaldırılmıştır. Bu bağlamda dinden bağımsız şekilde gelişen halk hareketlerinin sonucunda din ve dini örgütlenme yeni yorumlama ile ön plana çıkmıştır. Sömürge sonrasında

⁶⁵⁰ Halk hareketi ile başlayan değişim isteği ordunun güçlenmesini netice verirken İhvanın da sistemden dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu süreçte demokrasi, insan hakları, çoğulculuk gibi ümit vaat eden kavramlar bölgede karşılık bulmamış ve eski unsurlar kendi iktidatlarını yeniden tanımlamışlardır.

kendisine özgü şekilde kurumsallaşan tek adam rejimine karşı yeni bir rejime geçen Tunus, İslamcılık geçmişi olan Nahda Partisi ile bu geçişi gerçekleştirmiştir.

4.2. Tunus İstisnasını Anlamak

Arap baharı sürecinde halk ayaklanmasının çıkış noktası olan Tunus demokrasiye geçiş ve mutabakat anlamında da bölgede öne çıkmıştır. Bu süreçte Tunus'un kendisine özgü dinamikleri kendisini göstermiş ve Tunus içerisine düştüğü kriz sürecini bu dinamikler sayesinde aşmayı bilmiştir. Modernleşme sürecinde Osmanlı Devleti'nin attığı temeller üzerine kurulan Tunus, entelektüel olarak ise daha derin köklere sahiptir. Roma'nın Kartaca eyaleti olarak anılan Tunus İslam yayılmasının ardından da önemli bir konumda bulunmuştur. İslami anlamda dünyanın en eski üniversitelerinden Zeytune Medresesi'nin burada bulunması entelektüel zenginlik olarak ayrıca öneme sahiptir. Tunus'un tarih, toplum ve entelektüel anlamda özgünlüğünü oluşturan dinamikler Tunus'un dönüşümünü anlama adına önemlidir.

4.2.1. Tunus Siyasi Tarihi

Modernleşme süreci itibariyle Türkiye ile birçok benzer özelliği olan Tunus, İslam ülkeleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Modernleşme olarak Batı ile etkileşim içerisinde olan Tunus Eyaleti, 1881 yılında fiili olarak Fransa idaresi altına girmiştir. Fransa'nın Afrika'daki sömürge politikaları gereği Tunus'u işgal etmesi ve Tunus'un Osmanlı idaresinden çıkması modern Tunus'un oluşmasında kırılma noktasını teşkil etmiştir. Tunus'un idare noktasında Fransa'nın gerçekleştirdiği saldırgan ve köktenci politikaları sonucunda Tunus'ta yerel unsurlar farklı metotlarla direniş göstermişlerdir. Bu dönemde kurumsallaşan yerel unsurlar Tunus modern devletinin entelektüel zeminini hazırlamışlardır.

Arap Baharı sürecinde tüm dünyanın dikkatini çeken Tunus, tarihsel dönüşümü itibariyle de müstesna bir konumda bulunmaktadır. Bağımsızlık süreci ve sonrasında izlenen Batılı politikalar, Tunus'u bölgesinde ayıran en önemli unsur olmuştur. Beylik döneminden itibaren Batılılaşma politikaları içerisinde olan Osmanlı'nın Tunus Eyaleti, Fransız Protektora idaresi ve bağımsızlık sürecinde uluslaşma ve modern devlet inşa etme noktasında kendi neslini yetiştirmiştir. Entelektüel anlamda dünyayı yakından takip edebilen nesiller, gerek İslamiyet gerekse de modernite konusunda Tunus'a özgü politikalar gerçekleştirebilmişlerdir. Bu anlamda Tunus, bağımsızlıktan sonra cumhuriyet rejimini kabul eden ve modern devletin unsurlarını gerçekleştirme noktasında başarı gösteren bir otorite kurabilen bir devlet olarak İslam Dünyasında ön plana çıkmıştır.

4.2.1.1. Fransız İdaresi Altında Tunus

Fransa, sahip olduğu sömürge tecrübesinin de etkisiyle Tunus'ta doğrudan bir idare kurmamış; süreç içerisinde bu bölgeyi dolaylı bir şekilde idare etme yolunu tercih etmiştir. Bu bağlamda göstermelik de olsa Tunus Beyliğiyle yetki paylaşımı yapılarak yerel otoriteye de hayat hakkı verilmiştir. Bölgede idari olarak Fransız sistemini yerleştirmek isteyen Protektora yönetimi, 1907 yılında bir meclis kurarak⁶⁵¹ bu bağlamda ilk adımlarını atmıştır. Fransız idaresi, medeniyet ihracının gereği olarak gördüğü laikleşme politikalarını idare, hukuk ve eğitim alanlarında uygulayarak faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu politikalar sonucunda Tunus Beyliği, müstakil bir otorite olarak Fransız etkisi altında yeni bir kimliğe kavuşmuştur.

Fransa'nın otorite eliyle medenileştirme hamleleri Tunus'ta kendisini daha çok idari anlamda göstermiştir. Fransızlar Tunus yerel güçleriyle sıcak ilişkiler kurarken, bürokratik anlamda ise yerel unsurları dışlayıcı bir politika izlemiştir. Bu politika sonucunda ayrıcalıklı Fransız bir nüfus meydana gelmiştir. Fransa 1890lardan itibaren ise Fransa'dan göçleri teşvik ederek Tunus'un demografik yapısında değişiklik yapmayı amaçlamıştır.⁶⁵² Bu bağlamda Fransa, Tunus politikasını gerek denetleme gerekse dönüştürme bağlamında Fransız bürokrasi anlayışına göre şekillendirmeye çalışmıştır.⁶⁵³

Tunus'ta Fransa müdahalesi öncesinde eğitim geleneksel yollarla ve merkezi olmayan bir sistemle yürütülmekteydi. Geleneksel anlamda Zeytune Medresesi, Batılı anlamda ise Bordo Askeri Akademisi ve Sadıki Kolejinden başka ciddi bir eğitim imkânı olmayan Tunus, bu alanda da Fransız etkisi altında kalmıştır. Nitekim bu süreçte Fransızlar şehir bölgelerine Arap-Fransız okullar açarak yerel halka seküler eğitim vermeyi amaçlamışlardır. Eğitimin Fransızca olduğu okullarda aynı zamanda Arapça dersi de verilmiştir. Açılan bu okullar, bir kısım insanlar tarafından olumlu karşılanırken bir kısım tarafından ise asimilasyon gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Nitekim karşı çıkan yerel Müslümanlar, kendi eğitim metotlarını gözden geçirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda 1896 yılında Arapça eğitim veren Halduniye Eğitim Kurumu kurulurken, Müslümanların farklı alanlarda uzmanlaşması

⁶⁵¹ Fransa çoğunluğu Fransız vatandaşlardan oluşan ve Fransız çıkarlarına göre şekillenen bir meclis kurmuştur. Bu meclisin yasama faaliyeti olmamakla birlikte daha çok bütçe gibi mali konular üzerine faaliyet göstermiştir. Bkz. Kenneth Perkins, **A History of Modern Tunisia**, Cambridge University Press, New York 2015, s. 47-49.

⁶⁵² Fransa kurmuş olduğu hukuk ve ekonomik sistemle birlikte kendi vatandaşlarına cazip gelecek tekliflerle tarım arazilerini kullanma adına Fransız vatandaşlarının bölgeye göç etmesini teşvik etmiştir. Fransa bu süreçte Tunus adına tarım ticaretini geliştirirken, en verimli toprakları da kendi vatandaşlarının hizmetine vermiştir. Bkz. Perkins, **A History of Modern Tunisia**, s.53-54.

⁶⁵³ Perkins, **A History of Modern Tunisia**, s. 62.

amaçlanmıştır. Bu süreçte Müslümanlar tarafından yeni okullaşma çabaları ve eğitimde reform çabaları gözlenmiştir.⁶⁵⁴

4.2.1.2. Tunus'ta Milliyetçi Yapılanma

Tunus'ta yerel unsurlar, Fransız protektokra sistemini kabul etmeseler de süreç içerisinde uzlaşma ve yeni mücadele yöntemleri aramışlardır. Dönem itibariyle II. Abdülhamit'in İttihad-ı İslam Siyasetine dâhil olmak isteyen Tunus'un önde gelenleri İslami bir karşı koyuş içerisinde olmuşlardır. Entelektüel anlamda da Fransa'ya karşılık verme amacıyla olan Tunuslular, 1888 yılında el-Hadira isimli Arapça bir gazete çıkarmışlardır. Bölgede yerel unsurları ve özellikle İslamiyet'i vurgulama adına faaliyet gösteren ve daha çok Selefiye fikirlere sahip gazete sahipleri, yerel dinamikler adına değişimi İslamiyet üzerinden gerçekleştirmek istemişlerdir.

Fransa'nın izlemiş olduğu katı bürokratik politika, Tunus'ta okumuş yerel unsurları yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu süreçte Tunus kimliğini muhafaza etmek adına Genç Tunuslular isminde örgütlü bir hareket meydana gelmiştir. Modern eğitim almış zengin tabakaya ait insanlardan oluşan bu hareket, milliyetçi ve liberal nitelikte bir duruş sergilemiştir. Entelektüel duruş anlamında Le Tunisien isimli bir gazete çıkaran grup, Tunus'ta halk bilincinin oluşması için gayret göstermiştir. Temelinde Fransız karşıtlığı olan bu oluşum, Tunus'ta modern tepkiselliğin de öncüsü olmuştur. Profil olarak Batı'da bulunmuş ya da Batı'yı yakından takip eden insanlardan oluşan grup, modern anlamda Tunusluluk arayışı içerisinde olmuştur.⁶⁵⁵

1907 yılında resmi olarak kurulan Genç Tunuslular Partisi ilk olarak Fransızlar tarafından olumlu karşılanırsa da süreç içerisinde bakış açıları tamamen değişmiştir. Karşılıklı olarak değişen bakış açıları Fransa'nın Müslüman Araplara uyguladığı ayrımcı ve aşağılayıcı politikaların önemli derecede etkisi vardır. Nitekim bu süreçte Genç Tunuslular, yerel halkı Fransız idaresine karşı ayaklanma girişimlerinde örgütlemeye çalışmışlardır. Bu süreçte Genç Tunuslular, Fransız etkisi ile birlikte seküler kavramları keşfederken, ulemanın geleneksel anlayışından farklı bir Tunus tasavvuru düşünmüşlerdir. Osmanlı'daki Jön Türklerin fikirlerinden de etkilenen örgüt, Tunus'ta fikri anlamda ilk seküler zihin dünyasının

⁶⁵⁴ Tunus'ta Kuttap olarak isimlendirilen yerel medreseler Fransızların nüfuzu altında kalan müderrislerin denetim altındaydı. Bu anlamda medreseler de dolaylı olarak Fransız etkisinden azade kalmamıştır. Bu dönemde Tunus'ta Fransız etkisi için Bkz. Perkins, *A History of Modern Tunisia*, s. 69-71.

⁶⁵⁵ Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya 1830-1980*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 152.

oluşmasının da öncülüğünü yapmıştır. Bu örgütün önde gelenleri, Fransız idaresi tarafından tehdit unsuru olarak görülmüş ve sürgün edilmiştir.⁶⁵⁶

Fransa'nın I. Dünya Savaşının ardından güç kaybetmesi Tunus'ta yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Fransız idaresine karşı olmaktan ziyade yeni bir devlet kurmak amaçlanmıştır. Fransa'nın güç kaybetmesiyle başlayan süreç, yerel unsurların süreç içerisinde güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. İlk olarak sürgünde olan Tunus milliyetçilerinin Tunus'a dönmesiyle birlikte yeni örgütlenmeler kendisini göstermiştir. İlk olarak kurulan Tunus Partisi, ülkede etkili bir muhalefet meydana getirememiştir. Bu partinin yerine Tunus'un ilk kitle partisi olan Düstur Partisi kurulmuştur.⁶⁵⁷ Hedeflerini anayasa etrafında şekillendiren Düstur Partisi yöneticileri, yerel unsurların yönetimde eşit bir şekilde yer almalarını talep etmişlerdir. 1861 anayasasının tekrar yürürlüğe girmesini savunan Düstur, söylemini 19. yüzyıl Tunus'unu yüceltme üzerine kurgulamıştır.

İçerisinde esnaf, zanaatkârlar, ulema mensupları ve yerel cemaat liderlerinin bulunduğu Düstur Partisinin programında *“Bu partinin kurulmasının amacı, Tunus ülkesinin kölelik zincirinden kurtularak hür ulusların sahip olduğu haklardan yararlanan bir Tunus halkına kavuşmasını sağlamaktır. İlkeleri ve amaçları bu şekilde belirtilen partinin programının temelinde bu halka kendisini yönetme yetkisini veren bir anayasanın oluşturulması öncelikli bir hedef olarak yer almaktadır.”*⁶⁵⁸ ifadeleri yer almıştır. Düstur Partisi aynı zamanda “9 Nokta Programı”⁶⁵⁹ olarak adlandırılan ve Fransa'ya sunulan yeni bir yol haritası çıkarmıştır. Düstur Partisi, ilk kurulduğu andaki heyecanı devam ettirememiş ve bu partinin içinden yeni bir muhalefet çıkarak milliyetçi uyanışı farklı bir boyuta taşımışlardır.

Fransa'nın istenilen haklara karşı mesafeli ve isteksiz durması Tunus'ta yerel unsurların farklı şekilde örgütlenmesini netice vermiştir. Fransa'nın bu tutumuna karşı cevap veremeyen Düstur Partisinde modern eğitilmiş ve eğitim için Fransa'da eğitim görmüş nesil yeni bir oluşum içerisine girmiştir. Önceki Düstur Partililerden farklı olarak modern kavramları bilen Yeni Düstur Partililer, Batı ile ilişkiler konusunda ihtiyatlı davranmışlar, Batı'ya katı bir karşıtlık içerisinde olmamışlardır. Ancak 1930'da Katolik kilisesi tarafından

⁶⁵⁶ Perkins, **A History of Modern Tunisia**, s. 78.

⁶⁵⁷ Tam ismi “El-Hizb’ul Hurr ed-Desturi et-Tunusi” olan parti, ismini Arapça anayasa anlamına gelen Düstur kelimesinden almıştır. Bu süreçte meydana gelen entelektüel için Bkz. Tuğ, **İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX-XX. Asırlar)**, s. 160.

⁶⁵⁸ Anderson, **The State and Social Transformation in Tunisia and Libya 1830-1980**, s.163.

⁶⁵⁹ Bu maddelerden öne çıkanlar, kuvvetler ayrılığı, genel seçimlerin yapılarak Tunus Hükümeti'nin yetkili kılınması, Tunusluların bürokraside istihdamı gibi maddeler olmuştur. 9 Nokta programı için Bkz. Tuğ, **İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX-XX. Asırlar)**, s. 160-161.

düzenlenen ve Müslümanları rencide eden tören,⁶⁶⁰Tunus'ta yerel kimliğin uyanması adına önemli bir konumda bulunmaktadır. Nitekim törende İslam'ın aşağılanması sonucunda Tunus'un bütün önde gelenleri ortak bir protesto hareketine katılmışlardır. Bu durum İslam'ın halk üzerindeki tesiri noktasında siyasilere de fikir vermiştir.

Yeni Düstur Partisi, modern Tunus oluşumu noktasında geleceğin devlet adamlarını yetiştirmiştir. Özellikle Habib Burgiba'nın merkezde olduğu hareket, Fransa'nın hedefinde yer almıştır. Fransa'da hukuk mezunu bir genç olan Burgiba, Tunus'a döndüğünde gazetecilik de yapmıştır. Özellikle Action Tunissienne gazetesiyle sesini duyuran Burgiba, çalışmalarını milli bilincin uyanması ve Tunuslu kimliğinin korunması üzerine inşa ederken, 1933 yılında açıkça bağımsızlık talep etmiştir. Bunun üzerine parti kapatılırken, Burgiba da Düstur partisinden ihraç edilmiştir. Bu olay modern eğitilmiş ve yaşları genç olan neslin Tunuslu kimliğini yeniden inşasının başlangıcı olmuştur. Nitekim Yeni Düstur Partisi ile birlikte mücadele geleneksel kavramlardan ziyade modern kavramlar etrafında inşa edilmiştir.⁶⁶¹

Fransızlar ile mücadele anlamında yeni bir döneme giren Tunus'ta Yeni Düstur Partisi, modern kavramları kullanarak geniş halk tabakalarını İslamiyet ile barışık bir şekilde örgütlemiştir. Nitekim Yeni Düstur yöneticileri, İslamiyet'i kırmızıçizgi kabul ederek İslamiyet ile olan sıkıntılarda halkı örgütleyebilmiştir. Ancak İslamiyet'in yorumu konusunda parti içerisinde fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Habib Burgiba ve Salah bin Yusuf arasında olan fikir ayrılığında Burgiba seküler milliyetçi bir tutum izlerken Yusuf, İslam'ın merkezde olduğu Pan-Arapçı bir tutum içerisinde olmuştur. Bağımsızlığa giden süreçte bu iki şahsın duruşu ve fikirleri ülkede belirleyici olmuştur.⁶⁶²

II. Dünya Savaşının ardından gücünü kaybeden Fransa, yükselen ve kurumsallaşan Tunus milliyetçiliği karşısında Tunus'un bağımsızlığını tanımak durumunda kalmıştır. Burgiba'nın Yeni Düstur içerisindeki liderliği ve etrafındakilerin seküler zihin dünyasına sahip olmaları Burgiba'yı Fransa için öne çıkaran en büyük unsur olmuştur. Nitekim Burgiba,

⁶⁶⁰ Katolik kilisesinin düzenlediği bir tören olan Efkariyya Kongresi, Hristiyan motiflerinin kullanıldığı ve Haçlı seferlerine atıf yapan bir gösteriye dönüşmüştür. İslam'ın hâkim dönemi için karanlık dönem tabirinin kullanılması ve Müslümanların hassasiyetlerine dikkat edilmemesi tepkinin ana kaynağını oluşturmuştur. Hatice Rûmeysa Dursun, **Türkiye ve Tunus'ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü**, Kadim Yayınları, Ankara 2019, s. 248.

⁶⁶¹ Tunus'ta yeni neslin anlayışı ve Habib Burgiba'nın yetiştiği süreç için Bkz. Derek Hopwood, **Habib Bourguiba of Tunisia**, St. Martin's Press, New York 1992, s. 40-57.

⁶⁶² Yeni Düstur Partisi, Tunus'ta azalan Fransız nüfuzuna karşı Tunus'ta milli olanı temsil etmiştir. 1950li yıllardan itibaren partide yeni rejim konusunda fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Batılı düşünen Burgiba'nın karşısında İslam'ı ön plana çıkarmak isteyen Salah bin Yusuf çıkmış ve iki zihniyet arasındaki mücadeleyi modern bir devlet kurmak isteyen Burgiba kazanmıştır. Bu dönemdeki parti içi mücadele için Bkz. Henry Moore, "The Neo-Destour Party of Tunisia", **World Politics**, Vol. 14, No. 3 (April) 1962, s. 461-465.

Fransa ile diyaloga açık bir şekilde bağımsızlık mücadelesi içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Burgiba, kurmak istediği devletin Fransa ile bağlarını tamamen kesmeyeceği ifadelerini de kullanmıştır. Bu anlamda “*Fransa’nın rehberlik ve öncülük ettiği, onun temel çıkarlarını koruyacak, özgür işbirliğine imkân tanıyacak bir bağımsızlık*”⁶⁶³ ifadeleriyle bağımsızlık sonrası Fransa ile ilişkileri tanımlamıştır.

Fransa, Kuzey Afrika’da tanımak durumunda kaldığı bağımsız devletlere Tunus’u da eklemiştir. Cezayir’in aksine yumuşak bir geçiş yapmayı amaçlayan Fransa, Burgiba ile anlaşarak Tunus’un bağımsızlığını tanımıştır. Bu süreçte Fransa Burgiba ile 3 şart üstünde müzakere etmiştir. Birincisi Tunus’un laik bir ülke olması, ikincisi kadın haklarının tanınması ve kadınlara seçme seçilme hakkının verilmesi, üçüncüsü Beyliğin yerine cumhuriyet rejiminin kabul edilmesi olarak sunulmuştur. Bunları kabul eden Burgiba, bu üç şart etrafında seküler bir devlet kurmuştur. 20 Mart 1956’da bağımsızlığı tanınan Tunus, 25 Mart’ta seçimlerini gerçekleştirmiştir. Meclis Temmuz 1957’de monarşiyi tamamen kaldırırken onun yerine cumhuriyet rejimini kabul etmiştir. Habib Burgiba da yeni kurulan rejimin ilk devlet başkanı olmuştur.⁶⁶⁴

4.2.1.3. Burgibaizm

1956 yılında bağımsızlığını kazanan Tunus, otoriter bir laiklik politikası izlemiştir. Fransa’nın bölgede bıraktığı misyonla barışık bir politika izleyen Burgiba, giriştiği modern devlet inşasını tek adam rejimiyle gerçekleştirmiştir. Kendisini ölene kadar başkan ilan eden Burgiba, bağımsızlık sürecinde elde ettiği toplumsal desteği devlet başkanlığı sürecinde kullanmayı bilmiştir. Bu bağlamda hedeflediği radikal yenilikleri üstten ve otoriter bir şekilde gerçekleştirebilmiştir. Tunus’ta Batılı normlarda bir ulus devlet kurmayı amaçlayan Burgiba, bu isteğini modernleşme ve ilerleme rehberliğinde yapmıştır. Ortadoğu ve Mağrip Bölgesinde ilk olacak birçok yeniliği gerçekleştiren Burgiba, bu özelliği sayesinde Batılı devletler tarafından ilgiyle takip edilmiştir.

Burgiba hedeflediği yenilikleri dört öge etrafında şekillendirmiştir.

- 1- Tunus, kendisine has bir kimliği, yolunu belirleyen işaret noktaları, değerleri olan bir millettir.

⁶⁶³ Dursun, *Türkiye ve Tunus’ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü*, s. 257.

⁶⁶⁴ Bülent Karaatlı, *Arap Baharında Farklı Bir Ülke: Tunus*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2018, s. 88.

- 2- Tunus, toplumsal projesinin merkezine insanı koymalı, yani eğitime, kadının özgürleşmesine, sağlığa ve spora öncelik vermelidir.
- 3- Tunus Toplumu, Arap-Müslüman mirası ile kalkınmaya dolayısıyla modernlik ve ilerlemeye olan hevesin akıllı ve gerçekçi bir şekilde barıştırmalıdır.
- 4- Yüz ölçümü, coğrafi konumu ve komşularını göz önünde bulundurarak barış ve iyi komşuluk evrensel değerlerini benimseyip, diyalog, saygı ve işbirliğini desteklemeyi dış politika düsturu haline getirmelidir.⁶⁶⁵

Burgiba'nın, *“Modern dünyanın bir parçası olarak yaşamak”* ve *“Gerçekle yüzleşebilmek için diğer kültürlerle, özellikle Batı kültürüne pencere açmak”*⁶⁶⁶ olarak tanımladığı yenilikler, geleneği tasfiye ederek gerçekleşmiştir. Sadıki Koleji mezunu olan ve Fransa'da üniversite eğitimi alan Burgiba, ulusal egemenliğe dayalı modern bir devlet kurmak istemiştir. Nitekim Burgiba, Beylik rejimini kaldırarak cumhuriyeti ilan etmiş ve tasavvur ettiği sistemi hızlı bir şekilde uygulamaya koyulmuştur. Bu bağlamda 1959 yılında yeni bir anayasa ilan eden Tunus, 1861'den bu yana sahip olduğu anayasal kültürü modernleştirmiştir. Modern devletin unsurları olan egemenlik, bölgesellik, anayasa gibi önemli unsurlar Tunus'ta gerçekleştirilmiştir. Tunus bu bağlamda Ortadoğu ve Mağrip bölgesinde bu yönü itibarıyla önemli bir istisna teşkil etmiştir.⁶⁶⁷

İslam Dünyasında model olan Kemalizm ile en çok ortak yönü olan Burgibaizm'dir. Özellikle cumhuriyet rejiminin benimsenmesi ve otoriter laiklik siyasetinin sistemli bir şekilde uygulanması, bu iki rejimin en büyük ortak yanlarıdır. Burgiba Fransız sistemi içerisinde eğitim almasına rağmen en çok etkisi altında kaldığı kişi Atatürk olmuştur. Bu durumu birçok kez dile getiren Burgiba, Atatürk'ün Türkiye'de yaptığı yenilikleri takdir ederek Tunus'ta da benzer model oluşturmak istemiştir. Bu anlamda Burgiba, kurmuş olduğu modern devleti, Fransız ve Kemalizm etkisi altında kurarak yeni bir yorum meydana getirmiştir. Bu yorum sonucunda tıpkı Türkiye'de olduğu gibi kişi kültü etrafında modern bir devlet kurularak yeni bir kurumsallığın teşekkül etmesi amaçlanmıştır.

Habib Burgiba, İslamiyet'i kamusal alandan tasfiye etme noktasında Kemalizm ile benzer adımlar atmıştır. Ancak Burgiba, Atatürk'ten farklı olarak tamamen seküler bir kimlik üzerinden bu yenilikleri gerçekleştirmemiştir.⁶⁶⁸ Burgiba kendisini “el-Mücahid-ul Ekber”

⁶⁶⁵ Lütfi Maktuf, *Tunus'u Kurtarmak*, Modus Kitap, İstanbul 2013, s. 33-34.

⁶⁶⁶ Dursun, *Türkiye ve Tunus'ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü*, s. 267.

⁶⁶⁷ Maktuf, *Tunus'u Kurtarmak*, s. 25-31.

⁶⁶⁸ Hopwood, *Habib Bourguiba of Tunisia*, s. 85.

olarak tanıtarak dini terminoloji üzerinden bir liderlik oluşturmuştur. Modernleşmeyi din üzerinden tanımlayan Burgiba, Atatürk'ün aksine geleneği kökten tasfiye etmek yerine İslamiyet üzerinden bazı geleneksel kurumlarla anlaşma yoluna gitmiştir. Burgiba, bu süreçte gerçekleştirmeyi düşündüğü yeniliklerin İslam'a uygun ve İslami olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Burgiba *“İslam'ın ilk dönemi boyunca sahip olduğu şan, güç ve medeniyetin arkasındaki gizli gerçeğin açık görüşlü olma, zincirleri kırma ve insan aklını özgür bırakma konusundaki yetkinliğinin bulunduğu kanaat getirdim. Müslümanların karanlık çağlarda geri kalmasının temelinde ise akli reddetmesi, akletmeye engel olan ve dini kişiliklere, muhafazakâr din âlimlerine ve Sufî cemaatlerine boyun eğmeleri yatmaktadır”*⁶⁶⁹ sözlerini sarf etmiştir.

Burgiba yaptığı yenilikleri *“içtihadın”* bir türü olarak yorumlarken bu noktada ulemadan da fetva almıştır. Halkın yüzde doksanının kırsalda yaşadığı Tunus'ta İslam'la barışık bir yenilik hareketi amaçlayan Burgiba, gerçek İslam'ı inşa etme iddiasında olmuştur. Bu bağlamda İslam'ın modernist reformcusu olarak kendisini sunan Burgiba, İslam adına dini kurum ve dini kurumların mülkiyetlerini kamulaştırmıştır. Dinin yeni yorumunu modern devlet eliyle gerçekleştirmeye çalışan Burgiba, dini kurumların temin ettiği geleneksel eğitim yerine modern devletin gereksinimlerine göre yeni bir eğitim sistemi kurmuştur. Fransızca ve Fransız etkisi altında kalan eğitim sistemi Tunus bürokratları tarafından özellikle planlanmıştır. Bu bağlamda Tunus için önemli bir konumda bulunan Zeytune Üniversite devlet denetimi altına alınsa da bu kurum tamamen tasfiye edilmemiştir.⁶⁷⁰

Modern Tunus'ta devlet, hukuk anlamında ikiliğe yer vermeyerek Şer'i Mahkemeleri kaldırıp yerine laik mahkemeler kurmuştur. Şeriat kurallarının devlet tarafından kamudan tasfiye edilerek yeni bir toplum inşası peşinde olan Burgiba, özellikle medeni kanun noktasında köklü değişiklikler yapmıştır. Kadın hakları konusunda önemli değişiklikler yapan Burgiba özellikle çok eşliliğin yasaklanması ve boşanma usulü noktasında kadınlar lehine hukuki kanunlar çıkarmıştır. Geleneksel İslami kadın kisvesini çağ dışı bulan Burgiba, başörtüsü için iğrenç paçavra ifadesini kullanarak fikrini açıkça beyan etmiştir. Burgiba İslami bir söylemle başörtüsüne karşı durmuş; hedeflediği modern toplum noktasında bu kisvenin tamamen karşısında yer almıştır.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Dursun, *Türkiye ve Tunus'ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü*, s. 264.

⁶⁷⁰ Perkins, *A History of Modern Tunisia*, s. 142.

⁶⁷¹ Dursun, *Türkiye ve Tunus'ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü*, s. 267.

Burgiba, bağımsızlık sürecinde Yeni Düstur Partisi ile sürdürdüğü mücadeleyi bağımsızlıktan sonra toplumu dönüştürme noktasında devam ettirmiştir. Laik bir anayasaya sahip olan bir ülke inşa eden Burgiba bu konuda “*Devlet benim, yazgıya boyun eğmeye alışmış, mukadderatın altında ezilmeyi özümsemiş bir insan sürüsünden, bir kabile yığınınan, aşiret parçacıklarından, bir vatandaş topluluğu yarattım*”⁶⁷² sözlerini sarf etmiştir. Modernleşmeyi ve modern kavramları ilk kez halka aktaran Burgiba, bu noktada otokratik bir yöntem izlerken, ilan edilen cumhuriyet, baskı unsuru ve modernleştirici unsuru olmaktan öteye gidememiştir. Cumhuriyetin önemli unsurlarından olan demokrasi ve çoğulculuk noktasında önemli bir adım atmayan Burgiba’nın tek adam rejimi olarak kurduğu devlet süreç içerisinde despotik bir kimliğe bürünerek yeni hareketlerin vücuda gelmesine sebep olmuştur. Özellikle gerek yerel gerekse gelenek bağlamında en önemli konumda bulunan İslamiyet, bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi karşı hegemonyayı temsil eden en önemli güç olmuştur.

4.2.2. Tunus’ta İslamcılık

Tunus, Burgibaizmin etkisi altında kurumsallaşırken İslamiyet, Burgiba’nın anlayışı etrafında kendisini göstermiştir. Nitekim Raşit Gannuşi, Tunus’u Türkiye ile kıyaslarken Atatürk kendisini İslamiyet’in temsilcisi olarak değil seküler bir kişi olarak tanımlamıştır, Burgiba ise doğru İslam’ın kendisinde olduğunu iddia etmiştir sözlerini sarf etmiştir. Bu bağlamda Tunus’ta İslamiyet ve rejim ilişkileri karmaşık bir şekilde gelişmiştir. Tunus’un kendisine özgü durumu İslamcılık anlayışına da sirayet etmiş ve Tunus İslamcılığı Burgiba rejimi şartlarına göre şekillenmiştir. Siyasi süreç olarak Burgiba rejimi ve Bin Ali rejimi olarak iki farklı otorite altında faaliyet gösteren İslamcılar, İslam dünyasında muhtelif hareketlerden etkilenmişlerdir. Bu doğrultuda Tunus’ta İslamcılık yerel unsurlardan olduğu kadar dış etkenlerden de etkilenmiştir.

4.2.2.1. Nahda Partisi Öncesi İslami Hareket

Tunus’ta İslami hareket rejimin gölgesinde ilerlemiş ve ilk başlarda kendisine yeterli alan bulamamıştır. Rejimin katı laiklik politikalarına karşı yaklaşım konusunda kendisine özgü bir metot bulmakta zorlanan İslamcılar ilk olarak camilerde örgütlenebilmişlerdir. Özellikle devletin dine karşı geliştirdiği politikalar Tunus’ta dinin halk arasında azalmasını sağlamış ve İslamiyet yeni nesil arasında karşılık bulmamıştır. Bu dönemde Abdulfettah Muru, Raşit Gannuşi ve Ahmide Neyfer gibi şahsiyetler bir araya gelerek İslami bir hareket

⁶⁷² Maktuf, **Tunus’u Kurtarmak**, s. 41.

oluşturmayı hedeflemişlerdir. Özellikle genç nesil üzerinde etkili olmak isteyen İslamcılar, camilerin yanı sıra okullarda da faaliyet göstermişler ve toplumda karşılık bulabilmişlerdir. Gannuşi Tunus'ta İslamcılığın beslendiği 3 etkeni şöyle sıralamıştır:

- Tunus geleneksel dindarlığı,
- İhvacı selefi dindarlık,
- Akılcı dindarlık.

Bu 3 etken süreç içerisinde Tunus'un İslamcı karakterinin özünü teşkil etmiştir.⁶⁷³

Tunus'ta İslamcılık hareketinin ilk çıktığı nokta Burgiba rejimi olmuştur. Burgiba rejiminin İslamiyet'e yaklaşımı ve özellikle gençlerin dine mesafeli yaklaşımı bu dönemde İslamcıların üzerinde durdukları en önemli nokta olmuştur. Bu dönemde ilk olarak Kuran-ı Kerim'i Koruma Derneği kurulmuş ve bu örgüt sivil bir yapılanma olarak faaliyet göstermiştir. İlk olarak siyasi bir nitelik taşımayan bu örgüt, İslami değerleri muhafaza etme adına örgütlenmesini tanımlamıştır. Bu bağlamda bu süreçte gerçekleşen örgütlenme oldukça kısıtlı ve dar çerçevede kendisini göstermiştir. Hükümetin dini tekeline alması ve İslamiyet'i tehdit olarak algılaması böyle bir tepkiselliği doğururken ilk örgütlenmeler gizli gerçekleşmiştir. Halkı İslami hassasiyet noktasında uyarmayı hedefleyen örgüt, ilk olarak tebliğ faaliyetleri göstermiştir.⁶⁷⁴

İslam dünyasında artan İslami hareketlere paralel olarak Tunus'ta da İslami hareketler yeni bir safhaya geçmiş ve daha örgütlü bir şekilde faaliyet göstermiştir. Bu bağlamda yeni süreçte Cemaat-i İslami ismiyle faaliyet gösteren İslamcılar, İslam dünyası ile daha sağlam ilişkiler kurarak örgütlenmelerini genişletmişlerdir. Bu dönemde rejimin politikalarının yanı sıra Tunus'ta üniversiteler aracılığıyla artan sol örgütlerin etkisi İslamcıları harekete geçiren bir diğer unsur olmuştur.⁶⁷⁵ Hareketi inşa etme ve kolektif hareket etme noktasında ciddi sıkıntılar yaşayan örgüt özellikle Pakistan'daki tebliğ cemaatinin etkisi altında yapılanmasını gerçekleştirmiştir. Tunus'un şartlarına göre bir metot geliştirmek isteyen İslamcılar Zeytune medresesinin etkisiz hale getirilmesi ve modern okulların üstün durumuna karşın genç nesil ile İslamiyet'i buluşturacak yeni bir arayış içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda örgütsel

⁶⁷³ Ahmet Gökçen, **Tunus Nahda Hareketi**, Maarif Mektepleri, İstanbul 2020, s. 57.

⁶⁷⁴ Anne Wolf, **Political Islam in Tunisia**, Oxford University Press, New York 2017, s. 45-47.

⁶⁷⁵ Siyaset ve toplumsal ilişkiler bağlamında oldukça acemi olan İslamcı nesil, sosyal sorunları ve dile getirme yöntemini o dönemdeki sol örgütlerden öğrenmişlerdir. Bu anlamda özellikle 70lerde İslamcılık solun dile getirdiği sorunları ele alma noktasında kendisini konumlandırmıştır. Solun materyalizmine karşı çıkan İslamcılar aynı zamanda sol kavramlardan ilham alarak bu süreçte yeni İslami yorumlamalar geliştirmişlerdir. Bkz. Tamimi, **Raşi Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 84-85.

hareketin tezahürü olarak “*Marife Dergisi*” çıkarılmış ve İslamcılar kendilerini kitlelere anlatma imkânı elde etmişlerdir. Siyasal alanın etkin olamadığı yerlerde faaliyet gösteren İslamcılar, bu dergi etrafında örgütlenerek kendilerini ifade etmişlerdir. Nitekim ilk olarak dini konuları ele alan dergi süreç içerisinde İran devriminin de etkisiyle siyasi konulara yönelmiştir.⁶⁷⁶

İslam dünyasında dönüm noktası olan İran devrimi Tunus’ta da etkisini göstermiştir. Bu süreçte İslamcılar hareketlerini bir ileri boyuta taşıyarak siyasi bir örgütlenme içerisine girmişlerdir. Özellikle İran Devriminde İslamcıların sağladığı başarıdan etkilenen İslamcılar, hareketlerini bir sonraki aşamaya taşımayı hedeflemişlerdir.⁶⁷⁷ Bu bağlamda hareket kendisini “*İtticah-ı İslam*” adıyla yeniden tanımlayarak siyasi faaliyetlerine başlamayı hedeflemiştir. Gizli yürütülen faaliyetlerden ziyade resmi bir makam elde etmek isteyen İslamcılar, Burgiba’nın çok partili hayata olumlu yaklaşmasının da etkisiyle bu girişimi gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemden itibaren halkta karşılık bulan bu hareket rejim tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Kendilerine alan bulan ve kendisini yenileme imkânı bulan bu hareketin İslami kimliği ve hedefleri Burgiba tarafından öfkeyle karşılanmış ve İslamcılar için cezalandırma süreci başlamıştır.⁶⁷⁸

Tunus’ta İslami örgütlenme noktasında ele alınması gereken bir diğer unsur selefililerdir. İlk olarak Burgiba rejiminin ardından daa Bin Ali rejiminin hayattan soyutlamaya çalıştığı din, farklı gruplar tarafından yeniden yorumlanmıştır. Özellikle ’90lı yıllardan itibaren başlayan Körfez merkezli yayınlar, Tunus’ta gençler arasında selefi yanlısı düşüncenin gelişmesini sağlamıştır. Selefililiğin gelişiminde Raşit Gannuşi’nin İbni Teymiye’yi ön plana çıkaran fikri düşüncesinin de etkisi olmuştur. Rejimin dini ötekileştiren tutumun tezahürü olarak artan selefi akım Libya’da faaliyet gösteren Ensar el-Şeria örgütünün de tesiri altında kalmıştır. Günümüzde selefilik, nüfusa oranlandığında her ne kadar ciddi bir tehdit oluşturmaya da cihatçı selefililiğin özellikle IŞİD gibi örgütlerin insan kaynağını temin edecek kapasiteye sahiptir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Gökçen, **Tunus Nahda Hareketi**, s. 61.

⁶⁷⁷ İran İslam Devleti kendi İslami yorumunu arayan Tunus için bir şevk kaynağı olmuştur. Rejimlere karşı yol haritası arayan İslamcılar, İran’da İslami bir devrimin olmasını memnuniyetle karşılamışlar ve devrimi araştırma yoluna gitmişlerdir. Mezhep farklılıklarını ilk anda dikkate almayan Tunuslular, süreç içerisinde İran’ın kendisine özgü durumunun farkına varmışlar ve Tunus’un dinamiklerine göre bir yol haritası izlemeye karar vermişlerdir. Bkz. Tamimi, **Raşit Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 96-102.

⁶⁷⁸ Wolf, **Political Islam in Tunisia**, s. 74-76.

⁶⁷⁹ Tunus, IŞİD’e 6000’e yakın militan temin ederek selefilik noktasında öne çıkmaktadır. Tunus’ta selefililiğin gelişimi için Bkz. Ahmet Gökçen, “Bağımsızlıktan Devrime Tunus’ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilleri”, **Ortadoğu’da Çatışma ve İdeolojiler**, Vadi Yayınları, İstanbul 2017, s. 177.

Burgiba'nın sol ile dengede tutmaya çalıştığı İslamcılık 1984 Ekmek Ayaklanması'nda ciddi anlamda güç kazanmış ve hapse mahkûm edilen İslamcılar hapisten çıkarılmıştır. Hapis cezasından ders alan İslamcılar, hareketlerini resmi ve makul bir çizgide sürdürmeye karar vermişlerdir. Bu noktada diğer siyasi partilerle işbirliği içerisinde olma ve Tunus siyasetinde etkin olma amacı taşıyan İslamcılar, kendilerini modern değerlere açmayı hedeflemiş ve daha dikkatli siyasi bir yöntem takip etmeyi amaçlamışlardır. 1985 yılında yapılan kongrede bu noktaya dikkat çekilmiş ve yeni bir yol haritası izlenilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak bu karar ve tutum 1987 yılında Bin Ali'nin başa gelmesiyle değişmiş ve İslamcılar yeni bir sürece girmek durumunda kalmışlardır.

4.2.2.2. Nahda Partisi Süreci

Nahda Partisi'nin öncülü olan Cemaat-i İslamiye ve İtticah-ı İslam Hareketleri ülkede rejimin din politikaları ve sol örgütlerin halk arasında etkinliğini arttırmasına karşın örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Nahda ise sol tehdidinin ortadan kalktığı ve Burgiba'nın iktidardan çekildiği dönemde ortaya çıkmıştır. Bin Ali rejimiyle birlikte ortaya çıkan görece özgürlük ortamında kendilerini yeniden yapılandıran İslamcılar, siyasi parti kimliğiyle demokratik yollardan yönetimde söz sahibi olmak istemişlerdir. Burgiba sonrasında her ne kadar yeni bir süreç başlasa da Bin Ali Rejimi İslamcıların potansiyelini ve halk üzerindeki etkisini görmüş ve bu gruba yönelik baskısını arttırmıştır.

İslam dünyasında devlet-toplum, kamusal alan-sivil alan, seküler-dinsel tanımlarına göre kendisini gösteren İslamcılık, Tunus'ta sivil alanda örgütlenmesini en iyi şekilde gerçekleştiren ve toplumda karşılığı olan hareket olarak ön plana çıkmıştır. Modern devletin yapaylığı ve sistemsizliklerinden istifade ederek söz sahibi olmayı amaçlayan İslamcılar, Bin Ali rejimini ilk anda kendilerine fırsat olarak görmüşlerdir. İslami Yöneliş Partisi ile demokratik ortamda kendisini göstermek isteyen İslamcılar, Bin Ali'nin iktidara gelmesiyle birlikte yenilenme sürecine girmişlerdir. Yeni iktidarın demokratikleşme yolunda attığı adımlardan cesaret alan İslamcılar, seçime girme konusunda hazırlık yapmışlar ve değişim noktasında yeni adımlar atmışlardır. Bu bağlamda ilk olarak partinin isminden "İslam" ibaresini kaldırmışlar ve yerine Rönesans anlamına Nahda ismini koymuşlardır. Bu dönemde demokrasi yoluyla değişimi arzulayan İslamcılar, Tunus'ta yeni süreci başlatmak adına seçimlere girmişler ve resmi olmayan rakamlara göre çok yüksek oy oranına sahip

olmuşlardır. Ancak rejim bu oranı yüzde 17 olarak tescilleyerek İslamcıların iktidara gelmesine ve devleti yönetmesine engel olmuştur.⁶⁸⁰

Bin Ali rejiminin bu tutumunun ardından İslamcılar siyasi olarak dışlanmış ve siyaset yapmalarında büyük engeller meydana gelmiştir. Türkiye, Cezayir gibi ülkelerde meydana gelen İslamcı-rejim gerilimi Tunus'ta da kendisini göstermiş ve İslamcılar rejime karşı en büyük tehdit olarak görülmüştür. Bu dönemde Tunuslu İslamcılar rejim tarafından marjinal olarak gösterilmiş ve yeni düzen İslamcılık karşıtlığı üzerinden tesis edilmiştir. Burgiba sonrasında Tunus'un başına geçen Bin Ali demokrasi yerine yeni bir otokrasi inşa ederek sistemini devam ettirme yoluna gitmiştir. Nahda hareketi, bu durum karşısında kendisine özgü bir metot inşa etmeyi amaçlamıştır. Nitekim bu süreçte hareket her ne kadar kendisini İslamcı olarak tanıtsa da metot olarak kendisine özgü bir yol haritası izlemek durumunda kalmıştır.

Bin Ali rejiminin izlemiş olduğu baskıcı ortamda kendisine alan bulmayı hedefleyen Nahda Hareketi "kapsayıcılık, ılımlılık, ıslah, yenilenme, dayanışma" gibi kavramlar etrafında hareket etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda kendisini yeniden tanımlayan hareket bir anlamda kendisini yeniden tanımlamıştır. Rejime göre konumlanan hareket, görece entelektüel bir yapıya sahip olan Tunus toplumuna göre şekillenmiştir. Bu anlamda Mısır ve Cezayir'de olduğu gibi meşruiyetini ve siyasi gücünü orduya dayandırmayan Tunus'ta İslamcılık kendisini şiddetten uzak bir şekilde konumlandırmayı hedeflemiştir. Temel anlayışını İslami bilinç temelinde tanımlayan Nahda, kendisini Tunus toplumuna "*baskıcılığın ve despotizmin alternatifi*" olarak tanıtmıştır. Nahda hareketinin bu durumu İslam dünyasında görülen İslamcı hareketlerden temel farklılığını ortaya koymuştur.

Nahda'nın metot arayışı ve modern devlet sistemine uyum sağlama çabası ve İslamcılık arasında orta yol bulma arayışı kendisini göstermiştir. Devlet ve toplum arasında oluşan uçurumda kendisini konumlandıran Nahda Hareketi tedrici ve sakin bir dönüşüm amaçlamıştır. Bu dönüşümün gerçekleşmesinde en önemli unsur olarak demokrasi kavramı ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda Tunus'ta İslamcılığın örgütlenmesinde ilk andan itibaren şiddet kullanımı ve şiddet meyilli örgütlenme meydana gelmemiştir. Bu durum Arap baharı sürecinde Tunus'un demokrasi tecrübesinde görece başarılı olması ve demokrasiyi inşa etmesi bağlamında ayrıca önemli bir rol oynamıştır. İslami hareketin şiddetten uzak ve entelektüel olarak söylem üretebilme kabiliyeti tedrici bir şekilde hareketin Tunus siyasetinde muteber konuma getirmiştir.

⁶⁸⁰ Wolf, **Political Islam in Tunisia**, s. 82-84.

Nahda hareketinin dönüşüm bağlamında geçirdiği süreç İslam dünyasını anlama adına önemlidir. İlk olarak laik otokrasiye karşı dini değerleri muhafaza etmek için gayret gösteren hareket süreç içerisinde rejimin alternatifi olacak şekilde dönüşmüştür. Süreç içerisinde özellikle rejimlerin krizinde ortaya çıkan bu durum Nahda'nın dönüşümünün de ana hatlarını belirlemiştir. İlk anda İslamiyet'i muhafaza etme ve gençleri bilgilendirme amacıyla olan hareket camilerde örgütlenmek suretiyle sosyal bir hareket olarak da işlev görmüştür. İslami bir motivasyonla ülkenin birçok yerinde örgütlenen hareket tedrici bir şekilde siyasi bir harekete dönüşmüştür. Halkta karşılık bulabilen hareket siyaset alanında da önemli bir konuma erişmiş ancak rejim tarafından tehdit unsuru olarak görülerek tasfiye edilmiştir.

Nahda hareketinin baskıcı rejime karşı halk arasında nüfuzunu arttırmak istemesi ve “uzlaşmacı” bir tavır içerisinde olması 1990lı yıllara kadar gitmektedir. Nitekim Nahda Partisi'nin 1996 yılında Belçika'da yapılan kongresinde insan hakları, demokrasi, ulusal diyalog gibi kavramlar ele alınmıştır. Bu dönemde Gannuşi, İslamcı kimliğini uzlaşmacı ve ulusal diyalogu öne çıkaran bir tarzda inşa etmiş ve bu minvalde İslami bir duruş göstermiştir. Sivil devlet vurgusu yapan Gannuşi, dini bir motivasyonla düşmanlık yapılmayacağını belirtmiş ve İslamiyet'in evrensel değerlerle uzlaşan yönünü nazara vermiştir.⁶⁸¹

Hareket Gannuşi önderliğinde bir sonraki aşamaya geçmiş ve 2000li yıllarda daha somut adımlar atmıştır. 2001 yılında Londra'da toplanan hareket Tunuslu muhalif liberal ve solcularla buluşarak Tunus'ta ulusal diyalogun başlamasının temelleri atılmıştır. 2003 yılında ise Nahda hareketi, Cumhuriyet İçin Kongre Partisi (CPR), Özgürlük İçin Demokratik Forum (Ettakol) ve İlerici Demokratik Parti (PDP) ile bir araya gelerek “*Tunus'tan Çağrı*” (Call From Tunis) isimli bir mutabakat metni imzalamışlardır. Bu metinde ön plana çıkan iki madde halk egemenliği ve devletin sivillliği olmuştur. Bu noktada Nahda hareketi İslamcı kimliğiyle seküler kavram ve değerler ile barışık bir yöntem izlemiştir.

Nahda hareketinin bir sonraki hamlesi 2005 yılında gerçekleşmiş ve hareket muhaliflerle bir araya gelerek “*Tunus Haklar ve Özgürlükler İçin 18 Ekim Koalisyonu*” adıyla yeni bir belge yayınlamıştır. Gelecekte demokratik değerlere dayalı bir devletin meydana gelmesi gerektiğini vurgulanan metinde İslamcılık noktasında ciddi bir bakış açısı geliştiren hareket 2010 sonrasında da kendisine itimat edilmesinin önünü açmıştır. Nitekim bu mutabakatta halk egemenliğinden bahsedilmiş ve şer'i hükümlere dayalı bir devlet modeli öne sürülmemiştir.

⁶⁸¹ İslamcıların bu süreçte takip ettiği siyasetin detayı için Bkz. Rached Ghannouchi, “Ennahda's Democratic Commitments and Capabilities”, **Democratic Transitions in the Muslim World**, Edt. Alfred Stephan, Colombia University Press, New York 2018.

Bununla birlikte inanç özgürlüğü ve devletin Arap Müslüman değerlere saygılı olması ve inanç özgürlüğü gibi meselelerde varılan mutabakat ise demokratik değerlere dayalı bir devlet isteğinin tezahürü olarak kendisini göstermiştir.⁶⁸²

4.2.3. Tunus'ta Demokrasinin Altyapısı

Arap baharıyla birlikte sistemsal olarak kriz içerisine düşen Tunus'ta tek adam rejiminin ardından özgürlüklerin artırıldığı bir sürece girmiştir. Entelektüel seviye ve örgütlenme gerektiren bu anlayış aynı zamanda yeni dönemin İslamcılığı hakkında da bilgi vermektedir. Muhalif olarak örgütlenen ve reaksiyoner bir tavır içerisinde örgütlenen İslamcılık, Nahda Hareketi ile iktidar deneyimi yaşamış ve merkezi bir rol üstlenerek yeni rejimin belirleyicisi olmuştur. Bu durum aynı zamanda demokrasinin de yeniden yorumlanmasını ve yeni formunun zuhurunu da beraberinde getirmiştir. Arap Baharı olarak adlandırılan süreç sonucunda 1920lerde 1980lerde olduğu gibi yeni bir İslami anlayış meydana gelmiştir.

Rejimlerin değişiminde farklı metotlar kendilerini göstermiş ve ardından o dönemin baskın görüşlerine göre yeni sistemler meydana gelmişlerdir. Örneğin beklenmedik bir şekilde rejimin yıkılmasıyla sonuçlanan Fransız devriminde devrimin ardından dönemin güçlü kavramları kendilerini tatbik sahası bulmuştur. İdeolojilerin yetiştirdiği nesil ise Rusya'da meydana gelen kriz ve isyanın ardından sistemi ideolojik bir surette inşa etmiştir. Bu bağlamda Arap baharı, muhalefette olan ve arayış içerisinde olan İslamcılık için yeni bir tatbik sahası olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim felsefe olarak 19. yüzyıldan beslenen seküler milliyetçi rejimler karşı hegemonya olarak İslamcı hareketlerin ana hatlarını belirlemişler ve onların genel karakterlerini belirlemişlerdir. Bu bağlamda Tunus'ta ortaya çıkan anlayış her ne kadar kendisine özgü olsa da anlayış olarak farklı kişi ve kuruluşlardan beslenmiştir.

4.2.3.1. Tunus'un Demokrasi Tecrübesi

Otoriter rejimden demokrasiye geçiş yapmayı hedefleyen Tunus, Arap dünyasında eksik de olsa demokratik tecrübeye sahip bir şekilde dönüşüm gerçekleştirmiştir. Özellikle Bin Ali döneminde başlayan görece serbest ortam kendisini siyasi partilerin açılmasında da göstermiş ve yeni partiler bu süreçte kurulmaya başlamıştır. Ancak tek adam rejiminin özelliği ve İslamcı-laik çatışması demokratik değerlerin ve kurumların oluşmasına engel olmuştur. Bu bağlamda Tunus'ta demokrasi için ortam Arap Baharı sürecine kadar oluşmamış ve Arap baharının ardından demokrasiye geçişte bu durumun sancıları kendisini göstermiştir.

⁶⁸² Ghannouchi, "Ennahda's Democratic Commitments and Capabilities", s. 13-17.

4.2.3.1.1. Tunus'ta Siyasi Partiler

Demokrasiye geçiş sürecinde olan Tunus sair Arap ülkelerine göre görece olarak daha ileri bir konumda olmuştur. Bin Ali rejimi her ne kadar otoriter bir sistem olsa da seçimlerin yapıldığı ve siyasi partilerin kısıtlı da olsa kendisini ifade ettiğı bir rejim olmuştur. Bu durum rejim değışiminde de kendisini göstermiş ve yeni rejim inşa sürecinde belirli tecrübeye sahip partiler sayesinde demokratik bir süreç meydana gelmiştir. Rejimin izin verdiği ölçüde faaliyet gösteren partiler farklı ideolojiler ve anlayış etrafında örgütlenmişlerdir. Bununla birlikte rejim partisi olan Demokratik Anayasal Birlik Partisi 10 yıl süreyle kapatılmıştır. Bu anlamda yeni süreçte yeni kurulan partilerle birlikte örgütlenmesi olan partiler yeni süreçte etkin olma adına seçime katılmayı hedeflemişlerdir.

Tunus'ta faaliyet gösteren örgütlerden birisi Tunus Genel İşçi Birliğidir. 1946 yılında kurulan örgüt öteden beri muhalefetin de odak noktası olmuştur. Özellikle Burgiba rejiminin baskıcı politikalar izlediğı süreçte devlet kontrolü altına alınmaya çalışılan örgüt bir anlamda sivil toplumu temsil etme noktasında önemli bir işlev görmüştür. Genel İşçi Birliğinin faaliyetleri devrim sonrasında arabulucu olarak kendisini göstermiş ve geçiş sürecinde Tunus'ta eski ve yeni olanın irtibatlandırılması noktasında vazife görmüştür. Parçalı bir şekilde faaliyet gösteren örgüt partileşmemiş ve sivil alanda faaliyetlerine devam etmiştir.⁶⁸³

Nahda dışında Tunus'ta demokrasinin ilerlemesi noktasında önemli oy oranı olan bir diğerk parti Moncef Marzuki liderliğindeki Cumhuriyet Kongresi Partisi'dir. 2001 yılında kurulan parti özellikle özgürlükler bağlamında söylem geliştirmiş ve insan hakları noktasında çaba göstermiştir. 2002 yılında yasaklanan parti 2011'e kadar legal olarak faaliyet gösterememiş, kurucusu Merzuki de Paris'e sürgün edilmiştir. Devrimin ardından Tunus'a dönen Merzuki partinin başına geçerek sürecin yönlendiricilerinden olmuştur. Parti kendisini “*merkez sol*” olarak tanımlarken ekonomide ise liberal politikaları savunmayı tercih etmiştir. Parti slogan olarak “*halkın egemenliğı, vatandaşın onuru, devletin meşruiyeti*” kavramlarını kullanmıştır. Partinin örgütlenmesinin ardından Haziran 2011'de gerçekleştirdiğı kongrede ulusal meclisin toplanması tavsiye edilmiştir. Tunus'un Arap ve Müslüman bir ülke olduğı vurgusunun ardından Arap Halkları Birliğı gibi kolektif kimliklerin oluşturulması

⁶⁸³ Özge Özkoç, “Tunus'ta Demokrasiye Geçiş Süreci ve En-Nahda'nın İdeolojik Dönüşümü”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 74, No. 3 (2019), s. 698.

hedeflenmiştir. Özgürlükçü bir anlayış takip etmeyi amaçlayan parti, Nahda hareketiyle yakın ilişki içerisinde olmuş ve demokrasiye geçiş noktasında kilit işlev görmüştür.⁶⁸⁴

Tunus'ta Nahda hareketinin ardından örgütlü bir şekilde faaliyet gösteren ve iddialı olan bir başka parti İlerici Demokrat Parti'dir. İlk olarak 1988 yılında Sosyalist Parti adında kurulan parti 2001 yılında İlerici Demokrat Parti ismini almıştır. Necip el Şabi tarafından kurulan ve onun liderliğini yaptığı parti, 2011 seçimlerine hazırlanma noktasında iddialı bir konumda bulunmuştur. Kendisini merkez sol parti olarak tanımlayan parti ülkedeki seküler kesimin de önderliğini yapmaktadır. Bin Ali rejiminde faaliyetine izin verilen partilerden olan parti, program olarak devlete karşı birey haklarının öncelenmesini, bağımsız bir yargı oluşturulmasını, kuvvetler ayrılığına dayalı çoğulcu bir demokrasinin oluşmasını talep etmiştir.

Tunus'ta ön plana çıkan bir diğer parti Özgürlük, Adalet ve Kalkınma için Halkın Talebi Partisi olmuştur. Bu parti Londra'dan Arapça yayın yapan el Mustakilla kanalının sahibi gazeteci yazar Muhammed el Haşimi el Hamidi tarafından kurulmuştur. İlk olarak Nahda ile hareket eden Hamidi 1992'de bu hareketle yollarını ayırmıştır. Seçimlerde popülist söylem geliştiren Hamidi, demokratik anayasa, ücretsiz sağlık hizmeti, işsizlik maaşı, emekliler için ücretsiz taşıma, insan hakları ofisi ve yurt dışındaki Tunuslu işçiler için bir bakanlık kurulması gibi maddelerden oluşmaktadır.⁶⁸⁵

Tunus'u diğer Arap ülkelerinden ayıran entelektüel yapısı kendisini sol parti yapılanmalarında da göstermiştir. Özellikle Bin Ali rejiminin görünüşte sağlamış olduğu demokratik ortamdan istifade eden bu partiler 2011 yılında kendilerini yeniden tanımlamışlardır. Bu bağlamda Hamma Hammami liderliğinde Tunus Komünist İşçi Partisi, Muhammed Kilani önderliğinde Sol Sosyalist Parti, Abdurrezzak Hammami liderliğinde Tunus Demokratik ve Vatansever Emek Partisi, Abdülkadir Zeytuni başkanlığında Yeşil Tunus Partisi ve Sosyal Demokratlar Hareketi gibi sol görüşlü partiler de bu süreçte kendilerini göstermişlerdir.⁶⁸⁶

Tunus, Arap ve Müslüman ülke olmasına karşın farklı seslerin ve anlayışların örgütlenmeleri süreç içerisinde meydana gelmiştir. Bu durumun oluşmasında Tunus'un merkezi olarak kurumsallaşması ve görece başarılı ulus devlet tecrübesi etkili olduğu

⁶⁸⁴ Nebahat Tanrıverdi, "Yaklaşan Seçim Öncesi Tunus'ta Siyasal Denklemler", **ORSAM**, S. 79, Ekim 2011, s. 14-17.

⁶⁸⁵ Ufuk Ulutaş; Furkan Torlak, "Devrimden Demokrasiye Tunus'un Seçimi", **SETA Analiz**, S. 46, Kasım 2011, s. 9-13.

⁶⁸⁶ Tanrıverdi, "Yaklaşan Seçim Öncesi Tunus'ta Siyasal Denklemler", s. 19.

söylenabilir. Nitekim sair Arap ülkeleri gibi bağımsızlığını çatışma ile kazanmamış ve devlet idaresi etnik ya da mezhebi surette parçalı şekilde meydana gelmemiştir. Bu bağlamda Tunus'ta demokrasiye geçiş ve demokratik seçimlerin yapılma süreci Tunus'ta mevcut bulunan entelektüel altyapı sayesinde gerçekleştirilmiş ve rejim sonrasında siyasi anlamda ciddi bir kargaşa meydana gelmemiştir.

4.2.3.1.2. Tunus'ta Sivil Toplum

Demokrasinin en önemli bileşenlerinden olan sivil toplum devrim sonrası Tunus'ta özellikle ön plana çıkan unsurlardan olmuştur. Tunus'un kendisine özgü dönüşümü sivil toplum anlamında da kendisini göstermiştir. Fransız sömürgesi altında kaldığı dönemden itibaren Fransız etkisine karşı koymak ve milli şuuru muhafaza etme adına faaliyet gösteren Tunuslular böylelikle sivil toplumun da temellerini atmışlardır. Yalnızca bağımsızlık adına değil aynı zamanda dönemin yükselen cereyanı olan komünizmi de kullanan Tunuslular 1924 yılında Tunus Komünist Partisini kurmuşlardır. Bu anlamda Tunus'ta gerek bağımsızlık adına gerekse işçi haklarını koruma adına kolektif bir şuur kendisini göstermiş ve otoriteden bağımsız bir sivil yapılanma Tunus'ta erken dönemde meydana gelmiştir. Bu dönemde meydana gelen örgütlenmeler aynı zamanda modern Tunus devletinin de oluşumunda etkili olmuştur.

Fransız etkisinde modernleşen Tunus'un üst tabakasında bu etki oldukça açık bir şekilde görülmüştür. Bu etki kendisini özellikle Batılı tarzda kadın hakları savunusunda ve sanat yaşamında da göstermiştir. Bu bağlamda 1936 yılında Tunuslu Müslüman Kadınlar Birliği kurulmuş ve Leila isimli bir kadın dergisi Fransa'da yayınlanmaya başlamıştır. Bağımsızlık dönemine kadar Fransız etkisinde varlığını sürdüren Tunuslular özellikle işçi hakları anlamında faaliyette bulunmuşlardır. Bu durum Tunus'un Arap dünyasındaki istisnai özelliğinin bir başka sebebidir. Özellikle Fransızlarla olan bu ilişkiler gerek entelektüel gerekse idari anlamda uzun vadede Tunus'un demokratik dönüşümünde esas durumu teşkil etmiştir. Özellikle UGTT (Union Générale Tunisienne du Travail) bu durumun oluşmasında kritik bir rol oynamıştır. Tunus Genel İşçi Sendikası olarak Türkçeye çevrilen bu yapı yalnızca işçilere değil aynı zamanda öğretmen ve bürokratları da bünyesine alacak bir yapıda faaliyet göstermiştir.

Bağımsızlığın kazanılmasının ardından UGTT rejimle uyumlu bir kimliğe bürünürken sivil toplum kendisini daha çok sol örgütler vasıtasıyla göstermiştir. Özellikle 70li yıllarda üniversiteler üzerinden başlayan sol yapılanmalar otoriteden bağımsız bir şekilde faaliyet gösterebilen örgütleri meydana getirmiştir. Ekonomik sıkıntıların meydana geldiği süreçte

yapılan protestolar ve işçi grevleri de Tunus'ta solun örgütlenmesi adına bilgi vermektedir. Bu dönemde sol ile birlikte İslami hareketler de meydana gelmiş ve 1970li yıllar Tunus için sivil toplumun oluştuğu yıllar olarak adlandırılmıştır. Ancak Burgiba rejimi bu örgütlenmelere müsamahakâr davranmamış ve sivil toplum yeterince gelişme imkânı bulamamıştır. Aynı süreç Bin Ali döneminde de devam etmiş; sivil toplum örgütü kavramı tam anlamıyla Tunus'ta kendisini gösterememiştir. Bu anlamda Tunus'ta sivil toplumun en önemli sacayağını sair Arap ülkelerinde olduğu gibi halk arasında karşılık bulan İslamcılar sağlamış ve yeni süreçte taşrada örgütlenme anlamında İslamcılar bu bölgelerde karşılık bulmuştur.⁶⁸⁷

4.3. Nahda'yı Etkileyen Unsurlar

Nahda Partisinin Arap Baharı sürecinde gerçekleştirdiği yorumlamalara başlamadan önce Nahda hareketinin ilham kaynaklarının anlaşılması önemlidir. Nahda hareketi her ne kadar Raşid Gannuşi'nin fikriyatı ve zihin dünyası tarafından şekillenmiş olsa da İslam dünyasında etkin olan cereyanlara göre şekillenmiştir. Özellikle 1980'den sonra ulus aşırı örgütlenme istidadına sahip olan İslamcı hareketler, birbirlerine model olacak surette oluşum içerisinde olmuşlardır. 1920lerde Kemalizm, 1950lerde Nasirizm örneğinde olduğu gibi 2000lerde de demokrasi yoluyla yeni modellemeler kendisini göstermiştir. Bu anlamda Nahda hareketi, kendisinden önce gelen hareket ve metotlardan faydalanmış; içerisinde bulunduğu kimlik krizini bu kavramları kullanmak suretiyle aşmayı planlamıştır.

Arap Baharı sürecinde ellerinde bir iktidar bulan İslamcılar, siyasi anlamda Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisinden etkilenmişlerdir. Türkiye'nin tarihsel olarak etki alanı içerisinde olan Tunus, müesses nizam ile siyaset üzerinden mücadele eden Adalet ve Kalkınma Partisi'nin izlediği politikaları ciddi şekilde takip etmiştir. Nahda Partisi konumlanma olarak ise Post İslamcılık kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim rejimlere karşı kökten değişim talep ederek tek parti sistemi altında değişim talep eden anlayışa karşı Nahda Partisi çoğulcu bir şekilde sistemleşmeyi hedeflemiştir. Bu anlamda Nahda Partisi hareket olarak Post İslamist bir tavır içerisinde olmuştur. Öte yandan Gannuşi, demokrasi bağlamında kişisel olarak Malik bin Nebi'nin etkisi altında kalmış ve İslam demokrasi bağlamındaki düşün dünyası bu etkileşimler ile kendisini göstermiştir. Öte yandan İslam dünyasında İslam ve demokrasinin uygunluğu konusunda fikir beyan eden düşünürler, Nahda Hareketi'nin referans kaynaklarından olmuştur.

⁶⁸⁷ Tunus'ta sivil toplumun gelişimi ve dönüşümü için Bkz. Alexander Martin, **Tunisian Civil Society**, Routledge Press, New York 2020, s. 50-79.

4.3.1. Raşit Gannuşi

20. yüzyılda kendisine alan arayan İslamcılık, rejimlere karşıtlık üzerinden kendisini tanımlayarak bu alanı bulabilmiştir. Bu süreçte her rejim kendi özelliğine göre kendi İslamcısının genel karakteristiğini belirlemiştir. Karşı hegemonya olarak örgütlenen İslamcılar, rejim muhalefeti üzerinden kendilerini tanımlamışlar ve bu rejimin halk ile olan kopukluğunu İslami unsurları kullanmak suretiyle bertaraf etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Tunus'ta 1970li yıllardan başlayarak İslami hareket içerisinde olan Raşit Gannuşi, İslamcılığın gelişimi noktasında önemli bir noktada bulunmaktadır. Yerel dinamiklerin ve anlayışın oldukça önemli olduğu anlayışta Raşit Gannuşi yalnızca İslamcılık anlamında değil entelektüel olarak da Tunus'un kriz döneminde etkin bir vazife üstlenmiştir.

Raşit Gannuşi'nin hayata bakışında mesleği önemli bir konumda bulunmuştur. Felsefe öğretmeni olan Gannuşi'nin İslamiyet'e bakış açısında felsefi düşünüş ve çok boyutlu bakış açısı etkili olmuştur. Gençlik yıllarından itibaren İslami dava içerisinde mücadele eden Gannuşi, hayatı boyunca Suriye, Fransa gibi ülkelerde eğitim görmüş; Londra'da ise sürgün hayatı yaşamıştır. Bu bağlamda birçok düşünce ve hareketi kapsamlı bir şekilde ele alan Gannuşi özgün bir İslamcılık anlayışı geliştirebilmiştir. İslam dünyasında meydana gelen sistemsiz ve zihni krizde ön plana çıkarak Tunus'a tekrar gelen Gannuşi, bu süreçte yönlendiricilik ve rehberlik anlamında ülkenin siyasal hayatına önemli katkılar yapmıştır. Uzun yıllar egemen olan rejimin ardından anlayış krizi yaşayan ülke Gannuşi'nin bakış açısına ihtiyaç duymuş ve yeni süreç Gannuşi'nin İslamcılık anlayışına göre şekillenmiştir.⁶⁸⁸

4.3.1.1. Raşit Gannuşi'nin İslamcılık Anlayışı

Otoriter laiklik politikası izleyen Tunus'ta İslamcılık Mısır ve İran'dan farklı bir seyir izlemiştir. Raşit Gannuşi, felsefe hocası kimliğiyle entelektüel bir birikim sonucunda Tunus'ta ihtiyacı hissedilen İslamcı anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Tunus İslamcılığı ve Raşit Gannuşi arasında ciddi bir ilişki meydana gelmiştir. Entelektüel anlamda ciddi bunalım içerisinde olan dindar kesim için Gannuşi yalnızca siyasi bir fikir olmamış aynı zamanda bilge ve muteber bir şahsiyet olarak görülmüştür. Bu durum Gannuşi'yi okuma anlamında daha da şevkli bir duruma getirmiş, onun hayatının büyük kısmı bu dava ile özdeş bir şekilde geçmiştir. Tunus üzerine düşünen bir entelektüel alan Gannuşi aynı zamanda Batı'yı da yakında tanıma imkânı bulmuş ve dışı kapalı bir kisve oluşturmamıştır.

⁶⁸⁸ Esposito; Voll, **Makers of Contemporary Islam**, s. 91-92.

Gannuşı'nın anlayışının temelini ilk olarak Burgiba rejimi ardından da Batı dünyası oluşturmuştur. Burgiba rejiminin dine bakış açısını oldukça sıkıntılı bulan Gannuşı, İslam dünyasında post kolonyal süreçte oluşan rejimleri eleştirmiş ve hemen hemen hepsine karşı mücadele edilmesini dile getirmiştir. Gannuşı, rejimlerinin meşruiyet noktasında sıkıntı içerisinde olduğunu ve egemen oldukları bölgelerde baskıcı yönetim takip ettiklerini iddia etmiştir. Gannuşı, gerek İslamiyet'e gerekse demokrasiye bakış açısını bu durum üzerinden inşa etmiş ve despotizme karşı çözüm arayışına girmeyi hedeflemiştir. Halktan kopuk ve dini toplumdaki kaldırma amacı güden rejimlere karşı İslamiyet'ten istifade ederek karşı koymayı amaçlayan Gannuşı, hareketini İslamiyet'in günümüzde de geçerli ve yeterli olduğu tezi üzerinden inşa etmiştir.

Tunus İslamcılığı rejime ve sola karşı yapılanmasını gerçekleştirdiğinden fikri yönü daha çok ön plana çıkmıştır. Gannuşı, 60lar ve 70lerde İslamcılığı o döneme göre yorumlamış ve İslamcılığın seyri kendisini bu noktada göstermiştir. Mısır'da görülen İhvan örgütlenmesi gibi bir örgütlenmeye gitmeyen İslamcılar, kendilerini siyaset alanında geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bu bağlamda Gannuşı özellikle '80 sonrasında İslam dünyasında gözlemlediği canlılığı demokratik bir surette yorumlamış ve İslamiyet'in demokrasiyle uyumlu olduğunu bu dönemden itibaren dile getirmeye başlamıştır. İhvan'ın Seyyid Kutup çizgisinde gelişen anlayışını eleştiren Gannuşı, İhvan'ın siyasette etkin olmasını ve onlara düzeni demokrasi yoluyla dönüştürmesini tavsiye etmiştir. Bu bağlamda Gannuşı, İslam dünyasında İslamcıların demokrasiyi dikkate almalarını ve bu bağlamda hareketlerini tanzim etmeleri gerektiğini dile getirmiştir.

Tunus rejimini ve izlediği politikaları sömürge döneminin devamı olarak tanımlayan Gannuşı, bu rejimlerin yapaylığı ve felsefelerinin etkisizliği üzerinden İslamcılık anlayışını kurgulamıştır. Nitekim bu rejimler hakkında *“Demokratik kurumların yokluğu ve güç sarhoşluğunun etkisiyle o kadar bozuldular ki çoğunluk kesimle aralarındaki ilişki, Güney Afrika'daki azınlık beyazlarla çoğunluk siyahlar arasındaki ilişkiye benzedi”*⁶⁸⁹ ifadelerini kullanmıştır. Bu bağlamda rejimlerin sömürge mirası olduğunu iddia eden Gannuşı, bu sistemin değişimini tedrici olarak demokrasi yoluyla süreç içerisinde değişmesi gerektiği savunmuştur. Demokrasiyi, barışın programı ve İslam dünyasının kurtuluşu olarak gören Gannuşı, meşruiyetini kaybeden rejim ile mücadelesini yeni bir demokrasi formuyla geliştirmeyi amaçlamıştır.

⁶⁸⁹ Azzam Tamimi, **Raşid Gannuşı: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, Çev. Ayşe Yönlük, Hece Yayınları, Ankara 2016, s. 199.

Gannuşi gerek Suriye’de bulunduğu süreçte gerekse de Londra’da sürgünde bulunduğu süreçte İslami hareketleri ve süreci yakından takip etmiştir. Onun sabit bir İslamcılık anlayışı olmamış, farklı anlayışların etkisi altında İslamcı kimliğini inşa etmiştir. Bu bağlamda Gannuşi, İslam dünyasındaki hareketleri tahlil ederek Tunus’a özgü bir hareketin oluşmasını amaçlamıştır. Gannuşi’nin İslamcılık anlayışı entelektüel bir şekilde gelişmiş ve Tunus’un dönüşümüne uygun bir dille kendisini göstermiştir. Cezayir ve Mısır gibi ülkelerde şiddet ve baskı ile genel karakteri oluşan İslamcılığa karşı Tunus’ta rejime ve Batı’ya eleştirel bir dille yaklaşan entelektüel İslamcı anlayış Gannuşi’nin rehberliğinde gerçekleşmiştir. Rejimle doğrudan çatışmaya girmeyen Gannuşi özellikle laiklik ve modernlik tanımı üzerinden rejimin meşruiyetini kaybettiğini bildirmiş ve İslamiyet üzerinden yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmıştır.⁶⁹⁰

Gannuşi’nin anlayışında laiklik Batı’ya ait bir anlayış olup kilise baskısından kurtulmak isteyenler tarafından süreç içerisinde icat edilen bir kavramdır. Bu kavram Batı’nın dinamiklerine ait olup Batılılar tarafından geliştirilmiştir. İslam dünyasında sömürge sonrası süreçte uygulanan laiklik, diktatörlüğe dönüşmüş ve din düşmanlığı olarak algılanmıştır. Gannuşi laiklik anlayışının ilk andan yapay bir kavram olduğunu iddia etmiş ve Müslüman toplumlarda uygulanmasının muhal olduğunu dile getirmiştir. Laikliğin Fransız okullarında eğitim gören ve bu zihniyetin etkisi altında kalan elitlerin eliyle uygulandığını söyleyen Gannuşi özellikle Tunus’ta uygulanan politikanın laiklik değil laikleştirme olduğunu iddia etmiş ve Batı’da baskıya karşı gelişen laikliğin İslam dünyasında otoriter ve despotik bir kimlikte olduğunu iddia etmiştir. Bu durum Gannuşi’nin İslamcılığının bir başka yönünü ortaya koymuştur. Gannuşi, İslami anlayışını devletin bu baskıcı laiklik politikasına karşı inşa etmiş ve devleti İslam ile barıştırmaya çaba göstermiştir. Gannuşi’nin bu çabası Tunus İslamcılığının genel karakterini ortaya koymuş ve Tunus’ta görece entelektüel bir İslamcı hareket meydana gelmiştir.⁶⁹¹

Gannuşi Tunus laikliğini en sert laiklik biçimi olduğunu belirtmiş ve Tunus rejimini otokratik laiklik olarak tanımlamıştır. Bu laiklik anlayışında devlet başkanının kendisini İslam’ın temsilcisi olarak görmesi ve devletin din anlayışından farklı din anlayışının marjinalleştirilmesi ya da gericilik olarak tanımlanması Gannuşi’nin eleştirdiği başlıca konu olmuştur. Bu anlayışın sömürgecilik sisteminden daha fazla zarar verdiğini iddia eden Gannuşi sömürge sürecinde Müslümanların dini yaşama ve eğitim gibi konularda özgür

⁶⁹⁰ Esposito; John Voll, **Makers of Contemporary Islam**, s. 97.

⁶⁹¹ Raşit Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, Mana Yayınları, Çev. Osman Tunç, İstanbul 2015, s. 183.

olduğunu ancak bu yönetimde vakıfların ve dini kuruluşların kamulaştırıldığını ve Tunus'ta İslami mirasın kasıtlı olarak silindiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda Gannuşi baskıcı ve toplumdan kopuk rejime karşı İslami argümanlarla yeni bir idari sistem kurmayı ve böylelikle rejimi İslamileştirmeyi hedeflemiştir. Bu noktada İslam, çok boyutlu bir işlev görerek yapay kalan rejimin tahribatını tamir etme noktasında önemli bir konumda bulunmaktadır. Gannuşi, rejimin tahakkümünü kırmayı ve Tunus'ta İslami anlayışın merkezde olduğu yeni bir süreci başlatmak üzere İslamcılığını inşa etmiş ve bu inşayı Batılı değerleri İslamlaştırmak suretiyle gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.⁶⁹²

4.3.1.2. Gannuşi'nin Demokrasi Anlayışı

İslamcılar içerisinde demokrasiyi kullanma ve uygulama anlamında Gannuşi öne çıkmaktadır. Bütün ilmi ve entelektüel birikimini İslamcılığı anlama ve uygulamak için kullanan Gannuşi, İslami anlayışı en çok demokrasi ile yan yana koymuştur. Demokrasiyi mutlak şirk ya da İslam'dan sapma olarak ele almayan Gannuşi, bu kavramın karmaşıklığı ve muğlaklığı üzerinden bu kavramı ele almayı tercih etmiştir. Temelde esas mücadelesini otokrasiye ve despotizme karşı yapan Gannuşi bu kavramlara karşı koyma adına demokrasiyi keşfetme ve yorumlama yoluna gitmiştir. Özellikle 1980'den sonra değişen dünyayı anlamak adına demokrasiyi gündeme alan Gannuşi, 1981-1984 arasında hapiste kaldığı süre içerisinde yapmış olduğu okumalar ve düşüncelerle demokrasi hakkında derin fikir sahibi olmuştur.⁶⁹³

Tunus'un yerel dinamiklerinden İslamcı bir anlayış geliştirmek isteyen Gannuşi bu anlayışı ilk olarak Ahmet Mestiri'nin öncülük ettiği hareketten esinlenerek gerçekleştirmiştir. Burgiba'nın önde gelen bürokratlarından olan Mestiri, 1970lerde Burgiba rejiminin otokratik yapısına karşı demokratik açılımlar yapılması gerektiğini savunmuştur. Partideki eski bürokratlarla bir araya gelen Mestiri, Tunus'ta ifade özgürlüğünün artırılması gerektiği iddia ederek Er-Ray isimli gazeteyi kurmuştur. Politik çoğulculuk ve sivil özgürlükler bağlamında fikirler beyan eden bu gazete Tunus'ta demokrasinin gündeme gelmesini sağlamış ve Gannuşi'nin zihin dünyasında demokrasinin yerleşmesini sağlayan ilk adım olmuştur.⁶⁹⁴

Demokrasinin keşfedilmesi ve uygulanması noktasında Batı'dan farklı bir tasavvur içerisinde olan Gannuşi demokrasiyi İslamiyet'ten bağımsız düşünmemiştir. Demokratik düşünce ve çoğulculuk fikirlerini Batı'nın materyalist yönünü eleştiren ve insanlığı maddeye ve cisme hapsettiğini iddia eden Gannuşi demokrasinin İslami zihinle birlikte uygulanması

⁶⁹² Gannuşi, *İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler*, s. 187.

⁶⁹³ Esposito; John Voll, *Makers of Contemporary Islam*, s. 101.

⁶⁹⁴ Tamimi, *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, s. 107.

gerektiğini dile getirmiştir. Batı'daki manevi boşluğu ve laik sistemin yalnızca insanın maddi yönünü geliştirmesini eleştiren Gannuşi, Müslüman dünyada İslamiyet'ten ders almak suretiyle zihniyet inşasının gerektiğini belirtmiştir.

Demokrasi noktasında özellikle Malik bin Nebi'den etkilenen Gannuşi onun demokrasiye dair fikirlerini özellikle nazara vermiştir. Nebi'nin *“Demokrasi Fransız devriminin bıraktığı kelime hazinesi ile ilişkilendirilir”* görüşünü ifade eden Gannuşi *“Demokrasinin bağımsız şekilde yeniden tanımlanması”* gerektiği fikrine de iştirak eder. Bu bağlamda Gannuşi, demokrasinin anlaşılması noktasında ilk olarak Bin Nebi'nin etkisi altında anlayışını inşa etmiştir. Demokrasiyi davranış biçimi olarak ifade eden Nebi'den esinlenerek İslami bir demokrasi anlayışı geliştiren Gannuşi, Nebi'nin tarihsel bağlamda ele aldığı Avrupa'nın kendisine özgü demokratik dönüşüm fikrini benimsemiştir. Bu bağlamda günümüzün İbni Haldun'u olarak tavsif ettiği Malik bin Nebi'den etkilenen Gannuşi, Tunus'ta onun fikirleriyle birlikte yeni bir hareket başlatmayı hedeflemiştir.⁶⁹⁵

İslam dünyasında kavramlar konusunda kafa karışıklığı olduğunu iddia eden Gannuşi, Müslümanların despot yönetimler altında sıkıntı yaşadığını iddia etmiştir. Müslümanlığın demokrasi ile daha çok ortak noktası olduğunu iddia eden Gannuşi, İslam'ın yeniden keşfedilerek bu kavramın kullanılmasını tavsiye etmiştir. Nitekim ona göre İslamiyet'e ait olan *“icma, içtihat ve şura”* gibi kavramlar İslamiyet'in demokratik unsurlarını teşkil etmiş ve bu kavramların sistemsal olarak demokrasi ile uyumunun esas noktası olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda ona göre İslamiyet kendisine özgü bir demokratik anlayış geliştirme istidadına sahiptir. Batı'da liberal demokrasi, komünist dünyada sosyalist demokrasi anlayışları kendisini gösterdiği gibi İslam dünyasında da Müslüman demokrasinin olması Gannuşi'nin bu görüşündeki temel tez olarak ön plana çıkmıştır.⁶⁹⁶

Gannuşi'nin demokrasiye yaklaşımında temel nokta otoriter rejime karşı olmak ve onun değerlerine karşı İslamiyet ile barışık bir anlayış inşa etmek olmuştur. Otoriter rejimin dışlayıcı ve iktidarı yalnızca belirli zümrenin paylaştığı sisteme karşı demokrasinin katılımcı ve çoğulcu yönünü nazara veren Gannuşi, İslamiyet'in ilk andan itibaren çoğulcu bir kimliği olduğunu iddia etmiştir. Bu duruma örnek olarak Medine'de kurulan ilk İslam devletini gösteren Gannuşi, bizzat Peygamberin rehberliğinde çoğulcu bir anlayışın inşa edildiğini öne sürmüştür. Günümüzde bu anlayışın ancak demokrasi ile yeniden yorumlanabileceğini söyleyen Gannuşi, İslamiyet'in temel meselelerinden olan insan hakları, adalet ve eşitlik gibi

⁶⁹⁵ Tamimi, **Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 77.

⁶⁹⁶ Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 128-1140.

kavramların bu anlayış içerisinde günümüzde yeniden ele alınması gerektiğini iddia etmiştir.⁶⁹⁷

Demokrasinin tanım olarak bir inanç ya da sistem olmadığını yalnızca yönetim biçimi olduğunu iddia eden Gannuşi sistemin temelinde tevhid ya da başka bir ifadeyle şeriatın olması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Batı’da süreç içerisinde meydana gelen demokrasinin Batı’ya özgü kavramlarla İslam dünyasında uygulanamayacağını iddia eden Gannuşi, Müslümanlara ait olan hukuk, ahlak kuralları çerçevesinde demokrasiye yaklaşım göstermiştir. Bu bağlamda demokrasiyi İslamlaştırmayı hedefleyen Gannuşi, liberal demokraside adalet ve eşitlik noktasında eksiklik gördüğü noktaların şeriat yoluyla tamir edileceğini iddia etmiştir. İslamiyet’in yüce bir ahlaka sahip olduğunu iddia eden Gannuşi, İslami hareketlerin ancak şuraya dayanan bir anlayışla ilerleyebileceğini söyleyen Gannuşi bu noktada *“İslamî hareketlerin demokrasiye karşı olumsuz tutumu onları geride tutmaktadır. İslamî faaliyette demokrasinin yerine geçebilecek modern bir tecrübemiz yok. Demokrasinin İslamileştirilmesi şuranın uygulanmasına en yakın şeydir. Bu düşüncüyü reddedenler tek-parti sisteminin yönetiminden farklı hiçbir şey üretmediler”*⁶⁹⁸ sözlerini sarf etmiştir.

Gannuşi’nin demokrasiye olan atfı ve verdiği önemin en büyük sebebi totaliter rejime karşı çözüm arayışı ve Müslümanların sistemde marjinalleşmesine engel olmak olmuştur. Demokrasinin değerlerini İslamiyet’te ve İslam tarihinde arayan Gannuşi, Batılı düzen ve sistemlerin yerine İslami olanın inşa edilmesi noktasında demokrasinin en iyi seçenek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Müslümanların demokrasiyi kabul etmesi Batılılaşmak ya da dini terk etmek değil bilakis yeni bir İslami yorum ya da içtihat olarak algılanmalıdır. Bu bağlamda Gannuşi’nin söyleminde ve düşüncesinde komünistlerin, Yahudilerin gerçekleştirdiği demokrasinin Müslümanlar tarafından başarılması ve İslami demokrasilerin teşekkülü elzemdir ve meşrudur. Bu bağlamda Gannuşi, Tunus’ta İslami bir zihniyet değişimi gerçekleştirmek istemiş ve demokrasiyi bu bağlamda yeniden ele almak istemiştir.

4.3.1.3. Gannuşi’nin Devlet Anlayışı

Burgiba rejimi ve dünyada hâkim ideolojiler tarafından şekillenen Gannuşi’nin hayat görüşünde devlet İslami bir karakterde olmak durumundadır. İslam tarihinin her anında devletin ve otoritenin bulunduğunu belirten Gannuşi, bu durumun seküler rejimler döneminde kesintiye uğradığını iddia etmiştir. Batı’daki seküler rejimlerde dinin konumlandığını ve kendisine uygun bir hayat alanı bulduğunu iddia eden Gannuşi’ye göre İslam dünyasındaki

⁶⁹⁷ Gannuşi, *İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler*, s. 95-98.

⁶⁹⁸ Tamimi, *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, s. 114.

seküler rejimler dine hayat hakkı tanımamış ve onların mirasını yok etmek istemiştir. Bu bağlamda Gannuşi, seküler devleti asla kabul etmemiş ve ona kuşkuyla yaklaşmıştır. Nitekim modern devletin kurucuları için “*Haysiyetten ve kabiliyetten yoksun Batı aşığı elitler*” ifadesini kullanan Gannuşi onların politikaları için “*İslami yaşam biçiminden kalanları yıkıp üzerine kesinlikle İslami olmayan ama Batılı da olmayan bir model inşa etmek yolunda büyük bir istekle çalıştılar*” sözlerini sarf etmiştir.⁶⁹⁹

İslam devleti tasavvuru olarak Peygamber Dönemini ve dört halife sürecini ele alan Gannuşi bu dönemde metot olarak eşitlik, insan hakları gibi kavramların öğretildiğini savunmuştur. Bu bağlamda İslami devletin ilhamını alacağı esas nokta ve dönem Peygamberin dönemi olması gerekliliğini vurgulamıştır. Nitekim Gannuşi bu dönemin Batılı devlet sistemlerinden daha adil bir sistem ortaya çıkardığını iddia etmiştir. İslam dünyasında despotluğun dört halife sonrasında başladığını iddia eden Gannuşi, İslamiyet ve toplum arasındaki krizi bu döneme kadar götürür. Bu bağlamda İslamcı zihinde genel olarak ele alınan Emevi-saltanat despotizmi kendisini Gannuşi’nin anlayışında da göstermiştir. Ona göre Müslümanlar süreç içerisinde Kuran’dan uzaklaşmışlar ve gerçek İslami değerlerden ve İslami devlet düzeninden uzak kalmışlardır.⁷⁰⁰

Laik despotizme karşı koymak adına yeni bir devlet modeli arayan Gannuşi’ye göre bu devletin iki temel unsuru vardır. Bunlardan birincisi metin yani şeriat diğeri ise istişare kültürü yani şuradır. Gannuşi devleti bu iki unsur üzerinden ele almış ve bu kavramlar çerçevesinde devlet tasavvuru içerisinde olmuştur. Batıda liberal demokrasi değerlerinin dayandığı seküler kavramları kabul etmeyen Gannuşi tevhidin dolayısıyla şeriatın merkezde olduğu bir devlet anlayışını ileri sürmüştür. Egemenliğin Allah’a ait olduğu itikadıyla hareket eden Gannuşi, Allah’ın otoritesinden başka bir otorite altında yaşanmayacağını ileri sürmüştür. İkinci unsur olan şura ise bu metnin yani şeriatın uygulanmasında esas noktayı teşkil etmektedir. İstişare ile hareket etmeyi İslamiyet’in temel ilkesi olarak kabul eden Gannuşi, İslami bir otoritenin ve ilahi kanunun ancak umum Müslümanların fikriyle gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.

Gannuşi devlet modeli olarak “*sivil devlet*” modelini savunmuştur. Özellikle rejimlerin ordu ve polis kuvvetiyle kendisini savunması rejimleri meşruiyet noktasında krize sevk etmiştir. Özellikle modern devlet sisteminde devletin tek egemen unsur olarak kendi

⁶⁹⁹ Tamimi, **Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 263.

⁷⁰⁰ Salih Derviş, **Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine**, Çev. İbrahim Akbaba; Ramazan Yıldırım, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 78-80.

felsefesinden başkasına hayat hakkı tanımaması Gannuşi'nin eleştirdiği en önemli noktalardan olmuştur. Nitekim sömürge döneminde Müslüman vakıfların ve dini otoritenin görece daha özgür olduğunu iddia eden Gannuşi'ye göre Burgiba rejimi İslam'a sömürgeci devletlerden daha çok zarar vermiştir. Nitekim Burgiba rejimi dini vakıf ve kuruluşları kamulaştırmış ve devletin tekeline almıştır. Bu bağlamda Gannuşi rejimin bu politikasının İslamiyet'e doğrudan müdahale olduğunu iddia etmiştir. Sivil devleti kamusal özgürlükler bağlamında ele alan Gannuşi model ülke olarak ise ABD'yi örnek göstermiş ve devlet toplum ilişkileri bağlamında İslam dünyasında ABD sisteminin uygun olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰¹

Totaliter rejime karşı mücadelesini sürdüren Gannuşi, devletin mutlak hâkim olduğu toplum yerine toplumun şekillendirdiği devleti savunmuştur. Devletin sivillliğini bu şekilde açıklayan Gannuşi rejimlere karşı mücadeleyi ise İslamiyet'in özgürlüğe verdiği önemle açıklamıştır. Nitekim İslamiyet köleliği kaldırma yoluna gitmiş ve bu yönde ders vermiştir. Gannuşi günümüzdeki mücadeleyi despotlara karşı İslami hürriyeti kazanma olarak tanımlamış ve böylelikle mücadelesine İslami bir kutsiyet kazandırmayı amaçlamıştır. Hürriyeti "*Dinde zorlama yoktur*" ayetiyle meşrulaştıran Gannuşi, böylece özgürlük anlayışını yalnızca Müslümanlar için değil aynı zamanda tüm insanlık için olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda Gannuşi'nin devlet anlayışında özgürlük ve insan hakları merkezde yer alarak İslami söylemle meşruiyet kazanmıştır.⁷⁰²

İslam ve Batı tarihini karşılaştırmalı olarak ele alan Gannuşi Batılı düşünürlerin tarihsel olarak mutlak despotik olarak tasvirlerine iştirak etmemiştir. İslamiyet'in despotizme uygun olduğunu iddia edenlere karşı yasama erkinin yöneticiden bağımsız olduğunu dile getiren Gannuşi, Batılı yorumların kasıtlı olduğunu iddia etmiştir. Özellikle dünya savaşının ardından kurulan ve Batılı devletlerin çıkarları doğrultusunda oluşan düzene karşı mücadelesini sürdüren Gannuşi, bu yorumların Batıların kendi sistemlerini meşrulaştırmak amacıyla gerçekleştirdiklerini iddia etmiştir. İslam dünyasında yeniden tesis edilecek devletin Batı tarihinden farklı olarak kendisine özgü unsurları olduğunu iddia eden Gannuşi, Müslümanların İslamiyet'i yeniden ele alarak kendi otoritelerini kurmalarının zaruri olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda şu anda hükmeden rejimlerin yerlerine İslami olan inşa edilmeli ve İslami otoriteler kendilerini göstermelidirler.

⁷⁰¹ Tamimi, **Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 271.

⁷⁰² Tamimi, **Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 298.

4.3.2. Bin Ali Rejimi

İslam dünyasında rejimlerin niteliği bakımından devletin hegemonya iddiası Batı'dan farklı olarak ölçüsüz bir surette gerçekleşmiştir. Özellikle 1979 yılında başlayan süreç içerisinde rejimde av ve avcı anlayışı gelişmiştir.⁷⁰³ Rejimler meşruiyetini şiddet üzerinden sağlarken karşıt hareketler rejimlerin güvenliği ve meşruiyeti noktasında kendisini göstermiştir. Bu anlamda modern devletin unsuru olan şiddet tekeli ve egemenlik gibi unsurlar rejimler tarafından orantısız bir şekilde kullanılmıştır. Bu anlamda rejimler ile sivil alan arasında büyük anlayış farkı meydana gelmiştir. Rejimlerin İslam ile mesafeli olarak kurumsallaşması sonucunda sivil alanda kendisini gösteren İslami hareketler ile karşılıklı gerilim meydana gelmiştir.

Tunus'ta özellikle Habib Burgiba'nın başlattığı modernleşme ve medenileşme sürecinde dinin alanının kısıtlanması onu 1987 yılında darbe ile indiren Bin Ali rejiminde de devam etmiştir. Bin Ali her ne kadar geldiği ilk anda rejimin politikalarını yumuşatmayı vaat etse de rejim sert politikalarına devam etmiştir. Bin Ali, devlet partisi olan Yeni Düstur Partisinin devlet partisi özelliğini iptal ederek yeni bir açılım meydana getirmeye çalışmıştır. Ancak bu durum pratiğe döküldüğünde seçimlerde yüzde 19 oy alan muhalefeti yok saymış ve yeni bir otoriter devlet inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu dönemde Mısır'da da görülen yeni neoliberal politikalarla otoriterlik kendisini göstermiştir. Bin Ali bu dönemde yeni bir rejim inşasına girişmiştir.⁷⁰⁴

Rejim soğuk savaş sürecinde İslam dünyasının genelinde görüldüğü gibi kendisini korumaya almıştır. Bunun sonucu olarak görece siyasi özgürlük verdiği siyasi parti ve örgütlere hayat hakkı vermemiş, otoriterliğini devam ettirmiştir. Bin Ali her ne kadar solcu ve İslamcılara baskı yapsa da İslamcıları özellikle marjinalleştirmiş ve yeni rejimi “İslam tehdidi”⁷⁰⁵ üzerinden inşa etmiştir. Rejimin kendisini yenilemesi değişen dünyaya uyum sağlama adına yapılmış ve rejim merkezli değişimler kendisini göstermiştir. Post kolonyal

⁷⁰³ Av ve avcı tabiri Hamit Bozarslan tarafından rejimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. Hamit Bozarslan, **Canavarlar Zamanı: Ortadoğu 2011-2021**, İletişim Yayınları, İstanbul 2022, s. 27.

⁷⁰⁴ Bin Ali rejimi için “*Bürokratik Otoriter Devlet*” tanımı yapılabilir. Guillermo O'Donnell'e izafe edilen bu kavrama göre sosyal taban olarak yüksek burjuvazi dikkate alınırken ekonomide neoliberal politikalar takip edilmiştir. Sosyal yapının sistemden dışlanması ve vatandaşların baskı altında tutulmasını aynı zamanda ekonomik sistemden koparılmasını öngören politikalar sonucunda toplumun uluslaştılaşması, apolitikleştirilmesi ve hükümete ulaşım kaynaklarının sınırlı olması hedeflenmiştir. Bkz. Nebahat Tanrıverdi Yaşar, “Tunus'ta Demokratikleşme Sürecinin Kavramsal Değerlendirilmesi”, **Akademik Ortadoğu**, C.6, S.2. (2012), s. 101-102.

⁷⁰⁵ Nitekim rejim, 1992 yılında İslamcılara darbe yapmaya teşebbüs itham etmiş ve tutuklamıştır.

süreçte kurumsallaşan otoriter rejimler bu süreçte görünüşte çok partili hayata geçiş ve piyasa odaklı ekonomik sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.⁷⁰⁶

Bin Ali'nin inşa ettiği rejimde Tunus'a özgü bir siyasal sistem meydana gelmiştir. Bu sistem içerisinde rejimin ve iktidarın mutlak üstün ve rakipsiz olması istenilmiştir. 90larda neoliberal politikalar gereği başlayan çok partili sistem, rejim partisinin iktidar olacak şekilde kurumsallaşmıştır. Nitekim Yeni Düstur Partisinin yerine kurulan Demokratik Anayasal Birlik Partisi, seçim sistemi ile muhalefeti kontrol altına almıştır. Tunus seçimlerinde basit çoğunluğu elde eden parti, meclisin yüzde 75'inin çoğunluğunu elde ederken seçimlerin şeffafiyeti noktasında da ciddi sıkıntılar meydana gelmiştir. Bu anlamda rejim kendisini konsolide edecek bir surette seçimleri düzenlemiş ve "liberal otokrasi" politikası takip etmiştir.⁷⁰⁷

Bin Ali rejimin öne çıkan bir diğer önemli özelliği ise askeri bürokrasiye dayanmamasıdır. Tunus'a özgü bir şekilde kurumsallaşan bürokraside Burgiba döneminden bu yana Ortadoğu'da meydana gelen askeri darbelerden çekinilmiştir. Tunus'un yer altı kaynaklarının zengin olmaması ve dönemin şartlarına göre işgal edilecek cazip bir yönünün olmaması da sivil bürokrasinin gelişimine olanak sağlamıştır. Askeri bürokrasi karşısında üstün olan Bin Ali rejimi, askeri güç yerine kendi rejimine mutlak itaat edecek polis teşkilatı kurmuş ve baskıcı rejimin devamını bu yolla temin etmiştir. Bu bağlamda halktan kopuk olan rejim, çok boyutlu baskı unsurlarıyla ancak kendi mevcudiyetini idame ettirebilmiştir.⁷⁰⁸

4.3.3. Bir Model Olarak Adalet ve Kalkınma Partisi

Nahda Partisi, Gannuşi'nin de ifadesiyle Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisini model olarak kabul etmiş ve Tunus'ta demokrasiyi bu ana hatlar üzerine inşa etmeye gayret göstermiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi, milli görüş geleneğinden gelen ve sürece göre yeni yorumlamalarla yeni bir hareket oluşturan bir parti olarak Türkiye'de 2001 yılında kurulmuştur. Ordunun siyasete müdahalesinin ardından yeni bir yorumlama ihtiyacı içerisinde olan Türk siyasetinde meydana gelen çok boyutlu krizleri avantaja çevirmek isteyen Ak Parti,

⁷⁰⁶ Eski tarz otoriter sistem ve soğuk savaş sonrası neoliberal etkisi altındaki otoriter anlayış farklılık göstermiştir. Bu süreçte ekonomik olarak elitler, iktidar partisi üyeleri, toprak sahipleri üyeleri ve özel işletme sahiplerinin egemen olduğu yeni bir yapı meydana gelmiştir. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yeni otoriterlik anlayışı için Bkz. Stephen King, **The New Authoritarianism in the Middle East and North Africa**, Indiana University Press, Indianapolis, s. 97-101.

⁷⁰⁷ Bin Ali rejimi döneminde gerçekleştirilen seçimlerde 1994'te 144, 1999'da 148, 2004'te 152 ve 2009'da 161 milletvekili ile seçimleri kazanmıştır. Muhalefet ise geriye kalan yüzde 25 oy dağılımı içerisinde paylaşımda bulunmuştur. Bkz. Yaşar, "Tunus'ta Demokratikleşme Sürecinin Kavramsal Değerlendirilmesi", s. 6.

⁷⁰⁸ Bin Ali rejiminin dönüşümü ve genel özellikleri için Bkz. Anne Wolf, **Ben Ali's Tunisia**, Oxford University Press, New York 2023.

milli görüşten farklı bir siyasi yol haritası izlemiştir. Milli görüşün anlayış olarak ithal sayılabilecek anlayışını yerel bir şekilde yeniden yorumlayan⁷⁰⁹ partinin önde gelenleri, kökten ve ani bir şekilde değişim yerine tedrici bir değişimi ve çağın ruhuna uygun bir yapılanma takip etmişlerdir.⁷¹⁰

Arap baharı süreciyle birlikte kendisine model arayan Tunuslular tarihsel bağları olan Türkiye'ye yönelmişlerdir. Nitekim gerek Hilafet sürecinde gerekse Kemalizm döneminde Türkiye idari anlamda Tunus için model olmuştur. Bu bağlamda İslam dünyasında Mısır, İran, Suudi Arabistan gibi bölgesel güç sayılabilecek devletler arasında Türkiye ve dolayısıyla Adalet ve Kalkınma Partisi bu süreçte özellikle Nahda Partisi için önemli bir referans noktasını teşkil etmiştir. Nitekim Şii jeopolitiği oluşturmak suretiyle kendisine alan açmak isteyen İran ve kendisine özgü dini bir monarşi tesis eden Suudi Arabistan bu süreçte Tunus için model olmaktan uzak bir durumda bulunmuşlardır. Öte yandan Mısır ise Tunus gibi bir karmaşanın içerisinde kalmış ve bu ülkede de model arayışları kendisini göstermiştir. Bu bağlamda Türkiye'de iktidarda bulunan ve tedrici bir değişim arzulayan Adalet ve Kalkınma Partisi bu süreçte özellikle Tunus bağlamında ilham kaynağı olmuştur.⁷¹¹

Türk siyasetinde demokrasinin değişim sürecinde olmasından istifade eden hareket, kendisini hareketin lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın ifadesiyle “*Muhafazakâr Demokrat*” olarak tanımlamıştır. Milli görüş anlayışından farklı bir yol izlediklerini dile getiren Erdoğan, daha gerçekçi politikalarla Türk siyasetine yaklaşmış; yeni anlayışla müesses nizama karşı mücadelesini gerçekleştirmiştir. Rejimin İslamcılık ile yaşadığı gerilim sonrası yıpranması ve yaşanan ekonomik kriz sebebiyle mevcut partilere karşı güven kaybı, Ak Parti'nin ön plana çıkışındaki önemli faktörler olmuştur. Kriz içerisinde olan siyasal sistem, Ak Parti ile kendisini yenilerken, dönemin ruhuna uygun bir siyasi anlayış inşa etme amacı kendisini

⁷⁰⁹ Milli görüş anlayışında farklı olarak kendisini tanımlayan AK Parti'nin dönüşümünü anlamak için Bkz. Menderes Çınar, “Turkey's Transformation Under the AKP Rule”, **The Muslim World**, Vol. 96, July (2006), pp. 469-486.

⁷¹⁰ Ak Parti'nin gerek kuruluş felsefesi gerekse Türkiye siyasetinde açtığı çığır birçok araştırmaya konu olmuştur. Ak Parti ve Hristiyan Demokratlar arasında yapılan karşılaştırma için Bkz. William Hale, “Christian Democracy and the JDP: Parallels and Contrasts”, **The Emergence of New Turkey**, Edt. Hakan Yavuz, The University of Utah Press, Utah 2006.

⁷¹¹ Ortadoğu'da meydana gelen kriz ve bölgesel güçlerin yönetim tarzını ön plana çıkarırken kaos içerisinde olan rejimleri yeni model arayışına sevk etmiştir. Bu konuda yapılan çalışma için Bkz. Burhanettin Duran; Taha Gür, “Ortadoğu'da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı'ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri”, **SETA Yayınları**, Edt. Burhanettin Duran, Ankara, Kasım (2011), s. 15-86.

göstermiştir. Bu bağlamda Demokrat Parti ile başlayan merkeze karşı çevrenin organizasyonu bu süreçte farklı bir yorumla yeniden ele alınmıştır.⁷¹²

İslam dünyasında 1980’den sonra görülen İslami canlılık ve İslam korkusu, Ak Parti tarafından yeniden ele alınmış; milli görüşün yaptığı saldırgan söylemlerin terk edildiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda hareketin lideri Erdoğan “*Din esaslı bir devletten yana değilim. Müslümanlığımın gereğini yaşadığım bir topluluk benim için ideal devlettir*” sözleriyle din-devlet ilişkisi hakkında fikrini beyan etmiştir. Bu dönemde parti hareketini ve meşruiyetini sivil olandan almış; merkezi temsil eden asker ve yargıya karşı sivil toplumu ön plana çıkarmıştır. Özellikle asker ile olan gerilimlerle kendisini gösteren “kamusal alan-sivil alan” muğlaklığı noktasında kendisini aracı olarak gören parti, Avrupa Birliği’ne uyum şartları ile bu değişiklikleri yapmayı hedeflemiştir. Bu özelliği itibariyle parti milli görüş geleneği ve geleneksel merkez sağ partilerinin birikimden istifade ederek yeni bir yorumlama ile değişiklik yapmayı hedeflemiştir.⁷¹³

Adalet ve Kalkınma Partisi, Kemalizm’in pozitivizme dayanan dönüştürücü laiklik anlayışına karşı insan haklarını ön plana çıkarmayı hedeflemiştir. Toplumu dönüştürmeye karşı toplumsal dinamikleri muhafaza eden bir anlayış geliştiren parti, din-devlet, devlet-toplum, toplum-birey gibi kavramlar arasındaki gerilimi giderme adına yeni bir anlayış geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Kemalizm’in önerdiği dünya görüşüne karşı “*Geleneği dışlamayan bir modernlik, yereli kabul eden bir evrensellik, köktenci olmayan bir değişim*” söylemi geliştirmek istenmiştir. Bu bağlamda Kemalist tepeden inme ve onun kurumsallaşmasına karşı muhafazakârlığı ön plana çıkaran hareket, muhafazakârlığın “*Siyasal otoritenin hukuki, anayasal ve siyasal meşruluk temeline oturtulması ve değişimin devrimci ve radikal bir surette olmasında ziyade tedrici ve ılımlı olması*” özelliklerinden istifade etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Ak Parti, Türk siyasetinin birikimden yeni bir anlayış meydana getirmiş ve bu anlayışla çağa ayak uydurmayı hedeflemiştir.⁷¹⁴

⁷¹² Yalçın Akdoğan, **Muhafazakâr Demokrasi**, Ak Parti Yayınları, Ankara 2003, s. 7.

⁷¹³ Kendisini, kendisinden önceki milli görüş hareketinin dar kapsamlı İslamcılık programından ve köşesiz, ilkesiz olmakla itham edilen merkez sağ partilerinden farklı bir konumda gören parti, özellikle muhafazakâr değişim noktasında geniş kapsamlı bir program takip etmeyi hedeflemiştir. Bkz. Ahmet Yıldız, “Ak Parti’nin Yeni Muhafazakâr Demokratlığı: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Bahar (2004), s. 6-7.

⁷¹⁴ Akdoğan, **Muhafazakâr Demokrasi**, s. 13.

Ak Parti'nin yapmış olduğu bu yeni yorumlamalar ile İslam dünyasında model olarak görülmüş ve birçok İslam ülkesi Ak Parti'nin anlayışından ilham almıştır.⁷¹⁵ Kemalizm ile modern devlet bağlamında model olan Türkiye Cumhuriyeti Kemalist kurumsallaşmanın krizlerinde de Türkiye Cumhuriyeti'nden istifade etmeyi amaçlamıştır. Nitekim devlet-toplum krizleri ve müesses nizam ile meydana gelen krizler, şiddet dışında demokratik ve sivil yoldan çözülmesi seçeneğini ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda Ak Parti, iç siyasette kamu ile sivil arasında aracı olurken; dış siyasette ise çatışma içerisinde olan Batı-İslam Dünyası arasında bir çözüm yolu olarak kendisini göstermiştir. Bu dönemde partinin işlevi ve İslam Dünyası için çözüm yolları vaat etmesi, partinin Batı tarafından da ilgi görmesine vesile olmuştur. Partinin bu konumu ve gösterdiği başarı, İslam Dünyasında yeni anlayışların da ilham kaynağı olmuştur.⁷¹⁶

4.3.4. Post İslamcılık

İslamcılık olarak genel tasnifin aksine Nahda hareketi, post-İslamcılık olarak adlandırılan hareket içerisinde tanımlanabilir. Bu anlamda Nahda Partisinin düşüncesinin temelini oluşturan ve 90ların ortasından başlayan post-İslamcılık, dönüşümü tanımlama adına kullanılmıştır. Nahda Partisi'nin devrimin ardından elinde bulduğu iktidar imkânları, dönemin post İslamcı uyarlamaları ile gerçekleşmiş ve parti bu yol haritasını bu anlayış üzere gerçekleştirmiştir. İlk olarak Humeyni sonrası İran için kullanılan kavram, Mısır ve Türkiye için de kullanılmıştır. Modern devleti kökten dönüştürmek suretiyle İslam devleti kurma amacından farklı olarak düzen ile yeni ilişkiler geliştiren İslamcılar, farklı metotlar ve anlayışla müesses nizama karşı yeni siyaset geliştirmişlerdir.⁷¹⁷

İslamcı partiler sistem ile yeni bağlar kurmak suretiyle kendisini yeniden tanımlamıştır. 1980 öncesinde sivil alanda cemaatleşen İslamcılığın kamusal alan ile olan ilişkisinde değişim kendisini demokrasi ile göstermiş ve İslamcılık kendisini farklı bir surette göstermiştir. İran'da reformcu lider Hatemi'nin seçimleri kazanması sonucu Asef Bayat

⁷¹⁵ Adalet ve Kalkınma Partisi'nin müesses nizama karşı izlediği ve demokrasiyi ön plana çıkaran hareketi süreç içerisinde Mısır, Fas gibi ülkeler tarafından model olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Türkiye, kurucu unsur olarak Kemalizm ile doğurduğu etki alanını bu kez yeni siyasi yorumlamalar üzerinden yeniden tesis etmeyi amaçlamıştır. Ak Parti'nin bu süreçteki etki alanı için Bkz. Vali Nasr, "The Rise of Muslim Democracy", **Journal of Democracy**, Vol. 16, No: 2, April (2005), pp. 13-27.

⁷¹⁶ İhsan Dağı, "Alaturka Post-İslamcılık", **Postislamcılık: Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü**, Edt. Asef Bayat, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 113-117.

⁷¹⁷ İslam ülkelerinde meydana gelen değişim ve siyasi hareketler kavramsallaştırma ve isimlendirme konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Bu bağlamda İslamcılık siyasetinde meydana gelen değişimi tanımlamak adına postislamcılık ifadesi kullanılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Asef Bayat, "Genel Anlamda Postislamcılık", **Post-İslamcılık: Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü**, Edt. Asef Bayat, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 26-27.

tarafından isimlendirilen post-İslamcılık, İslamcılığın dönüşümünü vurgulamak için kullanılmıştır. İran’da tesis edilmeye çalışılan İslami rejimin sorunlarını anlatmak adına ele alınan Post-İslamcılık, Mısır ve Türkiye’de ise müesses nizam ile ilişkilerin değişmesi noktasında yorumlanmıştır. Modern devlete karşı dinamizm içerisinde olan İslamcılar, iktidar teşebbüsünde kurumsallaşma ve kural dışılık ile yüzleşmişler; sistemin devamı için pragmatist yöntemlere başvurmuşlardır. İslamcılık anlayışında değişen bu durum sonrası ortaya çıkan anlayış genel bir isimlendirme ile Post-İslamcılık olarak ifade edilmiştir.⁷¹⁸

İran’da devrimin yorgunluğu ile birlikte ihtiyaç olarak ortaya çıkan eğilim, Türkiye ve Mısır’da kendisini strateji değişikliği olarak göstermiştir. Post-İslamcılık, klasik modern devletin anlayışından farklı olarak İslam ile modern devlet unsurlarını bir arada tutmayı amaçlamıştır. İslamcılığın modern devleti ötekileştirici söyleminden uzak duran Post-İslamcılık, İslam’ın hakikat tekelliğinden ziyade farklı değerler ile birlikte var olabilen bir İslam tasavvurunda bulunmuştur. Bu dönemde kapsayıcılığın ve uzlaşının ön plana çıkarılması esas maksat olmuş; 1980lerde başlayan sistemsiz kriz ve çatışma idare geleneği olan rejimlerde İslam ile barışmayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Post-İslamcılık, rejim ve İslami hareketlerin arasındaki ilişki ve gerilimin sonucu olarak meydana gelmiştir. Bu dönemde en çok konuşulan ve ön plana çıkan kavram ise “demokrasi” olmuştur. İslamcılık, demokrasi aracılığıyla kendisini yeniden konumlandırmış ve dönüşümünü bu kavram üzerinden gerçekleştirmiştir.⁷¹⁹

Modern devletin mutlak alternatifi olarak kurumsallaşan siyasal İslam’ın bütüncül yaklaşımına karşın hak ve ödevleri ön plana çıkaran post-İslamcılık yalnızca İslamcıların değil aynı zamanda kriz içerisinde olan genel kamuoyunun da ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Soğuk savaşın bitimiyle birlikte meşruiyet krizinde olan rejimler, devamları için İslam’ın yeni yorumlamalarına muhtaç olmuşlardır. Bu bağlamda İran’da ABD ile gerilimi azaltmak isteyen hatta medeniyetler ittifakını teklif eden Hatemi gibi bir figür İran’da iktidara geçebilmiştir. Öte yandan Mısır’da da İslamcılar, devlet idaresinin önündeki muhaliyeti görmüşler ve faaliyetlerini daha çok sivil alana yoğunlaştırmışlardır. Türkiye’de ise asker müdahalesiyle

⁷¹⁸ Mısır ve Türkiye’deki İslamcılar, İran devriminden ilham almışlar ve rejime karşı cesaretlerini arttırmışlarsa da tarihsel dönüşüm, siyasi ve dini yapılanma konusunda ciddi farklılıklar meydana gelmiştir. İran ve Mısır’ı karşılaştırmalı olarak ele alan Bayat, bu hareketleri “*hareketsiz devrim ve devrimsiz hareket*” olarak tanımlamıştır. Bkz. Asef Bayat, **İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş**, Çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 42-49.

⁷¹⁹ Post-İslamcılık ve demokrasinin keşfi süreç içerisinde dönüşümden meydana gelen karşılıklı ihtiyaçtan meydana gelmiştir. Özellikle kendisini tehdit altında hisseden rejimler ile olan ilişki konusunda bir alternatif olarak ortaya çıkan demokrasi, başlayan yeni sürecin kilit unsuru olmuştur. Detaylı bilgi için Bkz. Hasnul Amin, **From Islamism to Post-Islamism**, International Social Science Studies, Rotterdam 2010, s. 202.

iktidardan uzaklaştırılan İslamcı parti, yeni yorumlama ile orta sınıfa hitap eden yeni bir merkez sağ yorumu olarak kendisini göstermiştir.

4.4. İslamcılığın İktidar Yorumu

İslamcılık ve İslamcılar olarak genel tasnife tutulan Nahda Partisi, Arap baharı sürecinde ciddi bir kırılma ile karşı karşıya kalmıştır. Her ne kadar meşruiyetini kaybetse de Bin Ali rejiminin aniden ortadan kalkması ülkede yeni bir krizi meydana getirmiştir. Nitekim halkın bütün katmanlarının katıldığı ve İslami bir motivasyonun olmadığı bu ayaklanmalarda yeni bir sistem inşasının sağlanması için örgütlü bir yapıya ihtiyaç duyulması İslamcıları ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda ayaklanma her ne kadar İslami olmasa da netice itibarıyla İslamcıların daha çok söz sahibi olduğu bir sürece evrilmiştir. Bu bağlamda yeni sürecin okunması ve bu sürece göre yol haritası belirlenmesi gerekliydi. Bu süreçte Nahda Partisi'nin merkezde olduğu ve bu anlayışın da dönüşmesinden doğan değerlerden yeni bir anlayış kendisini göstermiştir.

Bu tezin temel İslamcılık tanımı olan *“kriz durumunda Kuran, sünnet ve Peygamber dönemini modelleme”* metodu kendisini iktidar deneyimi olarak göstermiştir. Bu bağlamda Nahda Partisi Gannuşi liderliğinde yeni bir içtihatla bulunarak döneme uyum sağlamayı amaçlamıştır. Nitekim Nahda hareketinin parti olma süreci Arap baharı süreciyle başlamış ve bu süreç ile birlikte hareket hızlı bir şekilde siyasete girme noktasında hazırlık yapmıştır. Bir anlamda İslamcılığın bir sonraki aşaması olarak adlandırılacak süreç Tunus'ta başlamış ve sömürge sonrasında kurulan rejim bir anda çökmüştür. Bu çöküşün ardından yeniden inşa edilmesi gereken sistemle birlikte yeni bir anlayış ve felsefenin de oluşması kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda 2010ların dünyasına uygun bir şekilde yeni bir inşa hareketi İslam dünyasında Nahda Partisi üzerinden kendisini göstermiştir.

Nahda Partisi dini bir cemaat olarak örgütlenmesini sürdürürken Arap baharı sonrasında kendisini iktidarın en büyük adayı bir parti olarak bulmuştur. İlk olarak otoriteye daha sonra da dönemin şartlarına göre kendilerini konumlandıran İslami hareket, bu kez sistemi ve düzeni inşa etme adına yeni bir söylem geliştirme ihtiyacı duymuştur. İslami hareketlerin siyasete girmeleri ve kendilerini ifade etmeleri daha önce Türkiye, Mısır, Pakistan gibi ülkelerde görülse de iktidar deneyimi ve örgütlenme bağlamında Tunus'ta olduğu kadar etkin bir şekilde ortaya çıkmamışlardır. Bu bağlamda İslami hareketten siyasi

partiye dönüşüm noktasında Nahda Hareketi, tüm İslam dünyasında istisnai bir konum elde etmiştir.⁷²⁰

Nahda Partisi'nin "*cemaatten siyasi partiye dönüşümü*" noktasında takip edeceği yol haritası merak edilmiştir. Siyasal İslam'ın karşı rejim kurma ya da seküler olanı İslami olanla ikame etme çabalarına karşın Nahda hareketi ilk andan itibaren rejimi kökten dönüştürmeyi düşünmemiş ve "*siyasi bir çoğulculuk*" ile hareket etmeyi amaçlamıştır. Tunus'a özgü bir şekilde yorumlanan İslamcılık, devrimin ardından da Tunus dinamiklerine göre şekillenmiştir. İlk kez tam anlamıyla demokrasiye geçmeyi hedefleyen Tunus'ta ülke için ortak sistemin bu olduğu düşünülmüş ve bu amaç doğrultusunda hareket edilmiştir.

Tunus'ta Bin Ali rejimi sonrasında ortaya çıkan durum, farklı güç odaklarının mutabakat yapmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda ordunun ve elitlerin tutumu da oldukça belirleyici olmuştur. Bin Ali rejiminin sona ermesi sürecinde halktan yana tavır alan ordu ve rejim elitleri demokrasiye geçiş noktasında büyük rol oynamışlardır. Rejimin egemenliğinin sona ermesiyle birlikte başlayan süreç ılımlı elitlerin demokrasiyi kabullenmeleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda Bin Ali rejiminde görece dışlanan ordu, Burgibacılar ve sivil/siyasi elitler Nida Tunus Partisi altında toplanarak yeni sürece uyum sağlama adına adım atmışlardır. Tunus'ta müesses nizamın unsuru olan elitlerin bu tutumu, İslamcıların sisteme dâhil olması ve uyum sağlaması noktasında önemli bir unsur olmuştur.⁷²¹

Bin Ali rejiminin yıkılmasının ardından başlayan sürecin ardından belirli bir mutabakat çerçevesinde demokrasiye geçmek isteyen Tunus'ta ilk seçimler 23 Ekim 2011'de yapılmıştır. Bu seçimlerden yüzde 41 oy oranıyla 217 üyeli mecliste 90 milletvekili kazanan Nahda Partisi geçiş sürecinin siyasi anlamda en önemli aktörü olmuştur. Arap dünyasında gerçek anlamda ilk kez gerçekleştirilen demokratik seçimler sonucunda tek başına iktidar olmayı başaramayan Nahda Partisi koalisyon hükümeti kurmak durumunda kalmıştır. "Troika" olarak adlandırılan bu süreçte Nahda Partisi iki parti ile birlikte ülkeyi geçiş sürecinde ülkeyi yönetmeyi amaçlamıştır.⁷²² Bu süreçte mutabakat geçmişine sahip gruplar

⁷²⁰ Nahda Hareketi'nin cemaatten siyasi partiye dönüşümü için Bkz. Ramazan Yıldırım, "Nahda Hareketi'nin İslami Cemaatten Siyasi Partiye Dönüşümü, *Akademik Ortadoğu*, C.12, S.2, (2018).

⁷²¹ Müesses nizam unsurlarının rolünü anlama adına Tunus Genelkurmay Başkanı Reşid Ammar'ın Bin Ali'yle görüşmesi örnek verilebilir. Bin Ali, göstericilere karşı çıkma noktasında ve zor kullanması noktasında Ammar'la görüşmüş ve kendisinden "*Tunus ordusu, Tunus halkına silah çekmeyecektir*" cevabını almıştır. Tunus'ta demokrasiye geçişte kilit konumda bulunan elitlerin rolü için Bkz. Hüseyin Mercan; Tahir Kılavuz, "Tunus'ta Demokratikleşme ve Elit Teorisi", *Uluslararası İlişkiler*, C. 14, S. 55, (2017), s. 75-92.

⁷²² Yapılan seçimlerde tek başına iktidar olmayı başaramayan Nahda Partisi, seküler partilerle koalisyon kurmuştur. İktidar olarak daha az oy almış partilerle koalisyon kurma ihtimaline karşın Nahda Partisi, kendisine yakın oy alan merkez sol partisi Cumhuriyetçi Kongre Partisi ve sol parti olan Ettakol Partisi ile işbirliği yapmış

arasında demokrasiye geçiş düşnlmş ve ilk demokratik yönetim böylece kurulmuştur. En yüksek oy oranına ulaşmasına rağmen cumhurbaşkanlığını seküler bir kimliğe sahip olan Munsif Merzuki'ye teslim etmiştir. Bu bağlamda Nahda Hareketi, kendi yönetim tarzını ve uzlaşmacı tutumunu göstermiştir.

Tunus'ta demokrasiye geçiş noktasında teori anlamında da başarılı sayılmaktadır. Nitekim Rustow'un tanımladığı demokrasiye geçişte 4 aşama Tunus'ta büyük oranda başarıyla gerçekleşmiştir. Arka plan evresi, hazırlık evresi, karar evresi ve alışkanlık evresi olarak 4 ana aşamaya ayıran Rustow'un bu teorisi Tunus'ta tutarlılık göstermiştir. Nitekim Rustow, arka plan aşamasında ulusal birlik yani vatandaşların hangi siyasi topluluğa ait oldukları noktasında kargaşa olmaması anlamına gelmektedir. Hazırlık evresinde dinamik demokratikleşme sürecine göre esas olan sürekli ve sonuca varmamış siyasi mücadelenin varlığı tamamlayıcı unsurdur. Demokratik şartlar altında mücadelelerin sürdürölmesi ve kutuplaşmadan ziyade çoğulculuğun sağlanma temayülü bu noktada önemli bir noktada durmaktadır. Demokratik unsurların uygulandığı devre karar devresi olurken; alışkanlık evresi ise demokratik rejimin konsolide edildiğı dönem olarak kendisini göstermiştir. Bu süreçte demokrasinin sağlıklı bir şekilde işlemesi ve toplumun büyük bölümü siyasi partiler ve sivil toplumlar aracılığıyla demokratik sisteme entegre olurlar. Tunus'ta demokrasi bu şartlar altında incelendiğinde bölgesi göz önüne alındığında başarılı bir örnek olarak gösterilebilir.⁷²³

Tunus'ta devrim sonrasında otoriter rejimin sona ermesi ve ardından başlayan uzlaş süreci ve kurulan koalisyon hükümetinin halk nezdinde kabulü başarılı bir geçiş noktasında kabul edilebilir. Öte yandan elitlerin eski rejim yerine yeni rejim unsurlarıyla birlikte hareket etmesi de geçişin bir diğer unsurunu teşkil etmektedir. Otoriter bürokratik devlet olarak kurumsallaşan Tunus'un demokrasiye geçiş noktasında halkı ile hareket edebilmesi ve halkı mobilize edebilmesi önemli bir unsur olarak kendisini göstermiştir. Zıt değerleri temsil eden partilerin seçim yoluyla bir araya gelmesi ve belirli bir mutabakat anlayışı içerisinde hareket edebilmeleri geçiş anlamında da ayrıca önemlidir. Zira Gannuşi'nin Mısır'daki Müslüman Kardeşler'den ziyade Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisine atıf yapması ve köklü bir İslami değışim talep etmemesi bu durumun farklı bir göstergesidir. Bu bağlamda 2000li yıllarda başlayan karşılıklı görüşmeler 2011 yılında meyvelerini vermiş ve Tunus'ta gerek

ve mutabakat hükümetini böyle kurmayı amaçlamıştır. Bkz. Mercan; Kılavuz, "Tunus'ta Demokratikleşme ve Elit Teorisi", s. 92-94.

⁷²³ Nebahat Tanrıverdi Yaşar, "Tunus'ta Demokratikleşme Sürecinin Kavramsal Değerlendirilmesi", **Akademik Ortadoğı**, C. 6, S. 2, (2012), s. 106-107.

toplumsal gerek siyasal anlamda ortak bir anlaşma zemini noktasında bir anlayış meydana gelmiştir.⁷²⁴

İslamcılık olarak tanımlanan siyasetin bir sonraki aşamada işlevi noktasında birçok soru işareti meydana gelmiştir. Bu süreçte uzun yıllardan beri İslamcılar içerisinde entelektüel birikimiyle farklı bir konumda bulunan Raşit Gannuşi fikirlerini pratiğe dökme imkânı yakalamıştır. Kendisini muhalif olarak tanımlayan İslamcılık bu süreçte iktidar deneyimiyle karşılaşmış ve karar alıcı konuma gelmiştir. Bu bağlamda İslamcılık “*iflas etmemiş*” İslamcı figürler yeni bir süreçle karşı karşıya kalmışlardır. Otoriter ve baskıcı rejimin ardından yeni düzenin en önemli unsuru olan İslamcıların tutumları ayrıca önem teşkil etmektedir. Arap dünyasında ilk kez ciddi anlamda girilen bir süreç olan demokrasinin tatbiki süreci soru işaretlerini de beraberinde getirmiştir.

İslam dünyasında rejimlerin İslam karşıtlığı üzerinden örgütlenmesinin ardından ortadan kalkan İslam-seküler çatışması yerini yeni bir uzlaşma zeminine bırakmıştır. Bu süreçte değişen rejimde meydana gelen dengeler ve yeni yorumlamalar İslamcılığın değişimi üzerinden kendisini göstermiştir. Bu süreçte gerek seküler rejim gerekse de Selefi anlayış arasında kalan Nahda hareketi yeni sürece uygun bir yol haritası izlemek durumunda kalmıştır. Bu anlamda Nahda Partisi, bu yeni süreçte modern devletin önemli unsurları olan “*laiklik, demokrasi, anayasa, insan hakları*” gibi konulara yeni yorumlar getirerek bu kavramları İslami bir surette yeniden ele almayı hedeflemiştir. İslam dünyasında yeni bir sürecin başlangıcın teşkil eden bu süreç aynı zamanda İslami hareketin de yeni güzergâhının ortaya çıktığı süreç olmuştur.

4.4.1. Nahda Partisi’nin Laiklik Yorumu

Arap dünyasında laiklik, rejimlerin kendilerini tanımlamaları ve meşruiyetleri noktasında önemli bir konumda bulunmuştur. İslamcılık siyasetini tehdit olarak kabul eden Bin Ali rejimi de laikliği muhafaza etme adına İslamcılarla giriştikleri mücadele sonrasında İslamcıların rejimi ele geçirme tehlikesini gerekçe göstererek varlığını devam ettirebilmiştir. Bu bağlamda rejimin iflas etmesi Tunus’ta yeni soru işaretlerini de beraberinde getirmiştir. Devletin demokrasi yoluyla ele geçirilmesi ve şeriata dayalı yeni bir rejim tasavvuru seküler kesimin en büyük korkusu olarak kendisini göstermiştir. Halk ayaklanmasıyla yıkılan rejimin

⁷²⁴ Nahda Partisi’nin ilk andan itibaren uzlaşmacılık konusundaki tavrı Türkiye modeli ve demokrasisi üzerinden gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Monica Marks, “Tunisia’s Islamists and Turkish Model”, **Journal of Democracy**, Vol. 28, No.1, Jan (2017), pp. 102-115.

yerine nasıl bir anlayışın hâkim olacağı sorusu Tunus toplumunun bu süreçte en çok meşgul olduğu konuların başında gelmiştir.

Batı dünyasında gelişim süreci olarak Fransa, İngiltere ve ABD tarafından farklı şekillerde tatbik edilen laiklik, yeni süreçte İslam dünyasında yeniden ele alınmıştır. Özellikle Tunus gibi ülkelerde katı bir şekilde uygulanan laikliğin ardından nasıl bir sistemin geleceği merak konusu olmuştur. Bu durum Tunus'taki İslamcılar bu süreçte ön plana çıkarmaktadır. Özellikle örgütlenmesini Tunus'a uygun bir şekilde gerçekleştirmek isteyen Nahda hareketi mensupları bu noktada yerlilik vurgusu yapmışlardır. Burgiba döneminden itibaren başlayan modernleşme ve laikleşme sürecini tenkit eden İslamcılar, bu süreçte Tunus dinamiklerinden yeni bir laiklik anlayışının çıkması gerekliliğini vurgulamışlardır.

4.4.1.1. Laikliğin Yeniden Tanımlanma Süreci

İslam dünyasında entelektüel biçimde ele alınmaya muhtaç olan laiklik kavramı Gannuşi tarafından hayat pratiği içerisinde yeniden yorumlanmıştır. Nahda Partisi'nin ani bir şekilde iktidara gelmesi ve rejimin geçiş noktasında kilit noktada olması sonucunda toplumun belli kesiminde ciddi tepkiler meydana gelmiştir. Nahda Partisinin iktidarı sürecinde meydana gelen endişeleri gidermek adına özellikle Gannuşi tarafından laiklik ve devlet ilişkileri arasında yeni yorumlamalar meydana gelmiştir. Bu süreçte öne çıkan husus, yorumlamaların Tunus dinamiklerine uygun olması olarak kendisini göstermiştir. Bu süreç siyasi teori olarak liberal söylem olarak genel bir tanımlama içerisinde ele alınsa da spesifik anlamda farklı tasnife ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Nahda Partisinin devlet ve din ilişkilerini liberalizm anlayışı içerisinde özgürlüğe dayalı bir metot ile sürdürmeyi hedeflemiştir.⁷²⁵

Bin Ali rejimini despotizm olarak tanımlayan Gannuşi, din-devlet işlerini de özgürlük bağlamında ele almayı düşünmüştür. Bir önceki rejimden farklı ve hürriyet temelinde bir sistem arayışı içerisinde olan Gannuşi bu düşüncelerini farklı mecralarda ifade etmiştir. Bu bağlamda Gannuşi 2012 yılında *“Secularism Doesn't Conflict With Islam”* başlıklı bir açıklama yapmıştır. Bu açıklamanın içeriğinde Gannuşi, Tunus'ta eski rejimin takip ettiği laiklik anlayışının Batı'nın dönüşümüne göre ele alındığı vurgulanmıştır. Nitekim bu açıklamasında *“Laiklik Batı'da ortaya çıkmış ve kilise-devlet arasında ortaya çıkan sorunlara çözüm ve önlem olarak gelişmiştir”* ifadelerini kullanmıştır. Bu noktada Gannuşi, siyasal

⁷²⁵ Gannuşi, siyasal görüşünü ekonomik yorumlardan bağımsız olarak liberalizme yakın gördüğünü dile getirmiştir. Gannuşi'nin liberalizm hakkında fikirleri için Bkz. Derviş, **Raşit Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine Söyleşiler**, s. 88-89.

İslam'ın karşıt dönüştürücü özelliğinden ziyade “sivil” ve “tarafsız” halini vurgulamış ve laikliğe yeni bir yorum getirmiştir.⁷²⁶

Nahda partisinin devlet-toplum arasında kurmak istediği yeni düzende dinin baskı ve zorlama aracı olmaması gerekliliği vurgulanmıştır. Laikliğin ve devletin dine yaklaşımının bu noktadan ele alınması birçok muğlak ve belirsiz anlayışları da beraberinde getirmiştir. Teoride İslamiyet'in medeni bir din olması vurgusu ve dini çoğulculuğa müsait bir din olması vurgusu modern devlet sisteminde faaliyet gösteren Nahda Partisi için yeni bir seküler pencerenin açılmasına olanak tanımıştır. İslamcı kimlikle birlikte seküler bir yapıda olan modern devletin unsurlarıyla barışık bir politika izlemek isteyen Nahda hareketi yeni bir ikilemle karşı karşıya kalmıştır. Bu ikilemde yeni bir İslami yorumlama içerisinde olan Nahda Hareketi, ellerinde bulunan iktidar, endişeli seküler kesim ve şariat talebinde bulunan selefler arasında siyaset takip etmeyi hedeflemiştir.⁷²⁷

Nahda Partisi'nin ciddi anlamda fikir ürettiği bir konu olan devletin İslam'a yaklaşımı Gannuşi tarafından da detaylıca ele alınmıştır. Nitekim 2013 yılında bir makale kaleme alan Gannuşi laiklik konusuna dini ve tarihsel noktalarıyla değinmek istemiştir. “*The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation*” adlı makalesinde yeni sürecin ana hatları hakkında da bilgi vermiştir. Laiklik kavramını anlam olarak tek bir olgu olarak ele almayan Gannuşi Tunus elitlerinin Fransız tarzı dönüştürücü bir laiklik anlayışını benimsediğini ifade etmiştir.⁷²⁸ Laikliğin toplum yapısına göre değiştiğini ifade etmek adına Tocqueville'den alıntı yaparak ABD örneğini veren Gannuşi, Avrupa ve ABD'deki kilisenin rolüne göre sekülerlik tanımı ve politikalarının geliştiğini iddia etmiştir. Bu noktada sekülerlik biçimlerine atıf yapan Gannuşi, bu süreçte Tunus dinamiklerine uygun yeni bir sekülerizmin gelişiminin mümkün olacağını ifade etmiştir.

Gannuşi, Batılı ve yapay bulduğu eski rejimin laiklik anlayışına karşın Peygamber döneminden ilham alarak yeni bir anlayış inşa etmeyi hedeflemiştir. İslami olanı inşa etmeyi

⁷²⁶ Monia Ghanmi, “Ghannouchi: Secularism Doesn't Conflict with Islam”, **Eurasia Review**, 10 March 2012, <https://www.eurasiareview.com/10032012-ghannouchi-secularism-doesnt-conflict-with-islam/> Erişim Tarihi (23/08/2023).

⁷²⁷ Nahda Partisi'nin yaşadığı ikilem için Bkz. Mohamed Affan, “The Ennahda Movement... A Secular Party?”, **Al Sharq Forum**, June (2016), pp. 4-5.

⁷²⁸ Gannuşi Fransız tarzı laikliği ciddi anlamda eleştirirken Batı'nın kendisine has dönüşümü sonucunda ortaya çıktığını iddia etmiştir. Özellikle Müslüman ülkelerde rejimler tarafından despotça uygulanan laiklik anlayışını “*seküler teokrasi*” olarak tanımlayan yapan Gannuşi'ye göre İslam ve Müslümanlar, Batı'nın ve Hristiyanlığın normlarına göre değil, İslamiyet'in kendisine has metotları ve anlayışı ile yönetilmelidir. Gannuşi'nin bu süreçte yapmış olduğu bütün yorumlamalar bu temel üzere gerçekleşmiştir. Bkz. Rached Ghannouchi, “The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation”, **Contemporary Arab Affairs**, Vol. 6, NO. 2, pp. 165-171.

hedefleyen Gannuşi bu süreçte Batı tarzı laiklik anlayışından ziyade geçmişte Müslümanların gerçekleştirdiği tecrübelerden faydalanmak istemiştir. İslamiyet'in kuruluşundan itibaren yalnızca din olmadığını iddia eden Gannuşi, Müslümanların içerisinde bulunduğu durumdan çıkmanın yolunu “*Medine'deki ilk devleti*” anlamaktan geçtiğini iddia etmiştir. Medine sürecinde İslamiyet'in yalnızca bir din olarak faaliyet göstermediğini aynı zamanda şehir ve sivil kimliği olan bir sistem olarak tanımlamıştır. Medine'de kurulan düzenin aynı zamanda bir medeniyet olduğunu iddia eden Gannuşi'ye göre bu süreçte Peygamber, Müslümanlara devlet düzeni noktasında referans olmuştur. Çöl insanlarından yeni bir şehir anlayışı meydana getiren İslam, bu süreçte Medine'nin metot ve anlayış olarak bir model olduğunu iddia etmiştir.

Tunus'un Fransız tarzında takip ettiği laiklik anlayışına karşı İslam'dan ilham alarak yerel dinamiklere uygun bir anlayış inşa etmek isteyen Gannuşi yeni bir yorumlama ve sentez ile bu durumu gerçekleştirmek istemiştir. İslamiyet'in uzlaş ve birlikte yaşama geleneğine sahip olduğunu iddia eden Gannuşi, Peygamber'in Medine'ye geldiğinde yaptığı ilk işin mescit açtıktan sonra dönemin anayasası sayılacak “*Al-Sahifa*” isimli bir mutabakat anlaşması meydana getirmiştir. Ensar ve muhacir arasında bir çeşit hukuk metni olan Al-Sahifa, Peygamberin otorite ve toplum anlayışını göstermiştir. Gannuşi bu noktada Medine'de yaşayan Yahudi toplumunun da ümmet içerisinde sayıldığına dikkat çekerek “*Medine'de kullanılan ümmet kavramı dini olmaktan ziyade siyasidir*” ifadelerini kullanmıştır. Bu bağlamda Gannuşi, dini ve siyasi olanı birbirinden ayırmak suretiyle günümüze dair yeni bir uyarlama geliştirmeyi amaçlamıştır.⁷²⁹

Din ve devlet rollerini tanımlama anlamında Peygamber döneminden örnek veren Gannuşi, Peygamber'in hurma ağacı harmanlayan insanlarla arasında geçen diyalog üzerinden yeni izahlar geliştirmiştir. Mekkeli sıfatıyla hurma harmanı hakkında çiftçilere tavsiye veren Peygamber, onlara izledikleri yöntemin faydalı olmadığını söylemiştir. Bu tavsiyeyi işiten Medineliler bunun vahiy olup olmadığını sorduklarında Peygamber onlara “*Siz kendi geçim kaynağınızı daha iyi bilmelisiniz*” cevabını vermiştir. Bu kıssadan ilham alan Gannuşi devlet yönetimi ve idaresinin dini olmadığını iddia etmiştir. Bu noktada “*Dinin tarımı dikte etmediği gibi devlet yönetimini de dikte etmediğini*” ifade etmiştir. Dinin rolünün varoluşsal sorularımıza cevap ve bizi selamete götürecek değerler sistemi olduğunu dile getiren Gannuşi

⁷²⁹ Ghannouchi, “The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation”, s. 166-170.

dinin aynı zamanda “*düşünce, davranış ve yönetim sistemimiz için bir kılavuz*” olduğunu iddia etmiştir.

Dinsel ve seküler olan arasında bir ayırım yapma niyetini de Peygamber döneminden yaptığı örnekleme ile ortaya koyan Gannuşi, bu bağlamda da yeni bir yorumlama yapmayı hedeflemiştir. Müslümanların tarih boyunca din ve devlet olarak farklı otoriteler altında yaşamadığını dile getiren Gannuşi’nin laiklik tanımlamasında bu durum önemli bir noktada bulunmaktadır. Müslümanların modernleşme öncesinde otorite ile olan ilişkilerini tarihsel süreç içerisinde ele alan Gannuşi, yeni sürecin ana hatların için bu döneme referans vermiştir. İslami bir ıstılah kullanmayı hedefleyen Gannuşi İslami usulde “*muamelat*” ve “*ibadet*” kavramlarının dinsel ve siyasal olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Bu ayırımın yapılmasının dönemin ihtiyaçlarından ileri geldiğini savunan Gannuşi’ye göre günümüzde de böyle bir ayırımın yapılması gerekliliği dile getirilmiştir. Bu bağlamda İslam ve otorite ilişkisini ele alan Gannuşi İslamiyet’in esas amacının adaleti sağlamak olduğunu dile getirmiştir.

Müslümanların devlet tecrübesinde kanunların ve değerlerin İslamiyet’e dayandığını belirten Gannuşi, tarihsel süreç içerisinde farklı devlet idaresi ve yorumlarının bulunduğunu dile getirmiştir. Bu düzenlerin sadece vahiyden ilham alınarak değil aynı zamanda dönemin değerlerine göre şekillendiğini iddia eden Gannuşi’ye göre insanı yorumlar devletin temel nizamını teşkil etmektedir. Bu duruma örnek olarak geçmişte Abbasi döneminde Mansur ve İmam Malik arasında geçen bir diyalogu gösteren Gannuşi, İmam Mansur’un farklı din yorumlamalarının artışına karşın İmam Malik’ten tek bir İslami yorum isteyen Mansur’a karşı İmam Malik buna olumsuz cevap vermiş ve Müslümanların kendi ihtiyarlarıyla hareket etmesi gerektiğini söylemiştir. Bu durumu İslam tarihinde düşünce özgürlüğüne misal gösteren Gannuşi, İslam dünyasında kilise gibi merkezi despotik dini bir yapının olmadığını ve bu durumun farklı coğrafyalarda farklı anlayışların gelişmesine olanak verdiğini iddia etmiştir.⁷³⁰

Gannuşi din-devlet ilişkilerinin bugününe bakıldığında laikliğin İslam dünyasında üstten ve otoriter bir şekilde geldiğini iddia etmiştir. Bu durumun karşı bir İslamcı hareket ve anlayış meydana getirdiğini iddia eden Gannuşi’ye göre İslamcılık korkusunun altında bu baskı unsurları yatmaktadır. Laikliğin bu şeklinin değiştirilmesi gerektiğini savunan Gannuşi, laik sistemin yaptığı gibi kamusal İslami bir dayatmaya da karşı çıkmaktadır. Bu durumu da Batı’dan alınan sisteme bağlayan Gannuşi, Batı’da devlet, dinin otoritesinden kurtarılarak

⁷³⁰ Ghannouchi, “The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation”, s. 168.

kurumsallaşmış ve bugünün değerleri ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında rejimlerin dine karşı tutumunun bu anlayıştan çıktığını ifade eden Gannuşi'ye göre devlet din ile kurmuş olduğu bu ilişkide despotik bir kimliğe bürünerek meşruiyetini kaybetmiştir.⁷³¹ Bin Ali rejimini bu surette ele alan Gannuşi, devletin bu baskısına karşı, karşı-baskı yapılmaması gerektiğini ve insan ruhunda baskıyı reddettiğini dile getirmiştir. Bu noktada Gannuşi'nin kamuya atfettiği “*dinsellik*” dönüştürücü bir unsurdan ziyade dine alan açan bir kavram olarak kendisini göstermiştir.⁷³²

Gannuşi dinin konumunu ele alırken yalnızca İslam dünyasından değil aynı zamanda dünyanın farklı bölgelerinden de örnekler vermiştir. Doğu Avrupa'da Polonyalı olan Papa John Paul'un Doğu Avrupa'da dinin canlanması noktasında oynadığı rol ve Rus Ortodoks Kilisesi Başpiskoposunun Vladimir Putin'i desteklediğini ifade etmiştir. Dini canlanmanın bir gerçek olduğunu ve bu duruma göre politika izlemek gerektiğini dile getiren Gannuşi, dine tahammülü olmayan mevcut laiklik anlayışının bu duruma uyum sağlayamayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda Tunus'un bugününe göre laiklik yorumunu yapan Gannuşi'nin temel hedefinin İslamcı-laik çatışmasını ortadan kaldırmak olduğu anlaşılmaktadır. Tunuslu elitleri ve devleti yöneten belirli bir sınıfı hedef alarak “*İslamiyet, elitten ziyade bütün bir halkın dinidir ve onun hayatta kalmasına izin veren imanlıların ona olan saygısıdır*” ifadesini kullanmıştır. Gannuşi bu ifadesine aynı zamanda devletin Müslümanlar üzerinde yük olduğunu ve Müslümanların inanmak için devlet gücüne ihtiyacı olmadığı iddia etmiştir. Bu noktada Gannuşi, laikliği bu kez ters yönden ele almıştır. İslamcıların, İslam devleti tasavvurlarına karşı çıkan Gannuşi, İslamcıların devleti ele geçirmelerine ve karşı despotizm inşa etme çabalarına karşı çıkmıştır.⁷³³

Gannuşi'nin Tunus siyasetini göz önüne alarak yapmış olduğu devletin tarafsızlığı kavramına şerh koymuştur. Avrupa'da olduğu gibi dinin tamamen tasfiyesine karşı çıkan Gannuşi, dinin kamudan ve kanundan tamamen çıkarılmasının ardından devletin mafyalaşması ve ekonominin tamamen zenginlerin eline düşmesi tehlikesi olduğunu belirtmiştir. İslamiyet'i teferruatlı bir şekilde ele almaya çalışan Gannuşi, dinin insanların hak ve özgürlüklerini güvence altına alma noktasında önemli bir işlev göreceğini dile getirmiştir.

⁷³¹ Bu noktada İslam devleti ve sivil devlet tartışmaları ve yeni kavramlar kendisini göstermiştir. Arap dünyası için yeni olan bu tartışmalar için Bkz. Fawaz Gerges, “The Islamist Moment: From Islamic State to Civil Islam”, **Political Science Quarterly**, Vol. 128, No. 3, Fall (2013), pp. 389-426.

⁷³² Nahda Partisi'nin yeniden tanzim etmek istediği din-devlet ilişkileri için Bkz. Intissar Kherigi, “Ennahda's Separation of the Religious and the Political”, **Al Sharq Forum**, İstanbul 2016, pp. 9.

⁷³³ David Hearts, “Rached Ghannouchi: Thoughts on Democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13 June 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> Erişim Tarihi (28/08/2023).

Nitekim ona göre milletvekilleri kanun çıkarırken dini hassasiyetleri göz önünde bulundurmalı ancak din işlerinden sorumlulara ya da hocalara danışmamalıdır zira onlar zaten bu noktada donanımlı olmak durumundadırlar. Bu noktada gerek siyasiler gerekse diğer karar vericiler dini ve toplumsal olanı göz önünde bulundurarak karar vermek durumunda olmalıdırlar.⁷³⁴

4.4.1.2. Nahda Partisinin Laiklik Anlayışına Yapılan Eleştiriler

Nahda Partisinin Arap baharı sonrasında kurumsallaşmış olan din-devlet ilişkilerine getirdiği yeni yorumlamalar bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. İslamcı kimliğiyle devlette karar verici konumda olan Nahda Partisi seküler kesim tarafından rejimin asli unsurlarını değiştirmekle ve gizli ajandası olduğu konusunda; selefler tarafından ise sisteme boyun eğme ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte devletin kimliği ve İslami hareketlerin yeni motivasyonu konusunda meydana gelen belirsizlik ikili baskı içerisinde olan Nahda Partisinin zor durumda bırakmıştır. Öte yandan Nahda Partisinin siyasi pratik noktasında “tecrübesizlik” içerisinde olması da eleştirilere maruz kalmasında önemli bir etkidir.⁷³⁵

Nahda Partisi’nin kendisine gelen ithamları bertaraf etme adına kapsayıcı söylem geliştirme amacı izlemiştir. İslamcılık korkusu üzerine otoritesini inşa eden Bin Ali rejiminin ardından Tunus toplumuna olumlu mesajlar veren Nahda Partisi yetkilileri köklü bir değişim taraftarı olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu niyetlerini seküler kimlikli partilerle yaptıkları koalisyonla gösteren parti, laikliğin bu süreçte yeniden ele alınması gereken bir kavram olarak nitelendirmişlerdir. Seküler kesimin şeriat ve laiklik düşüncesine karşı Nahda Partisi Örgütlenme Başkanı Amir el Üreyyid’in “*En büyük parti olarak biz de şu garantiyi verdik. Şeriatı teşri kaynağı olarak koymayacağız ancak hiçbir kanun da İslam’a aykırı olmayacak*” ifadeleri bu durumu açıklamaktadır.⁷³⁶

Nahda Partisi’nin genel yaklaşım olarak elitler ve eski rejim unsurlarıyla uzlaşmacı bir anlayışta olması “tedricilik” söylemini de beraberinde getirmiştir. Nahda, seküler kesim ve şeriat isteyenler arasındaki dengeyi bu kavram ile bulmayı hedeflemiştir. Anayasada şeriatın yer almamasını da bu kavramla açıklayan El-Üreyyid bu noktada “*İslah bir seferde olacak iş değildir. Merhalelere ihtiyaç vardır. Bu yüzden ıslah, ibadet ve takva gibidir, bir çaba ve süreçtir*” ifadelerini kullanmıştır. Sistemin halen ulus devlet sistemi olduğunu ifade eden

⁷³⁴ Derviş, Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine, s. 87.

⁷³⁵ Tunus’ta geçiş sürecinin detayı ve seleflerin yaklaşımı için Bkz. Mohammad Affan, **Secularism Confronts Islamism**, Routledge Press, New York 2022, s. 132-137.

⁷³⁶ Bülent Gökçöz, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Edt. Hamza Türkmen, Ulustan Ümmete, İstanbul 2013, s. 138.

Üreyid, şeriatın bu sistem içerisinde uygulanmasının şimdilik mümkün olmadığını iddia etmiştir. Bu bağlamda şeriatı hürriyet ve ikna merkezli ele alan Nahda Partisi, şeriat noktasında İslami kesimin beklediği radikal bir adım atmayı reddetmiştir.⁷³⁷

Seküler ve İslamcıların hem karşı karşıya hem bir araya geldiği geçiş sürecinde selefi gruplar şeriatın tatbiki konusunda ciddi eylemler gerçekleştirdiler. Nitekim bu süreçte selefi gruplar Gannuşi'yi İslamiyet'e ihanet etmekle suçlamışlar ve Batı'nın siyaset anlayışına mağlup olduğu ithamında bulunmuşlardır. Selefilerin televizyon kanalları, sanat sergilerine saldırımları ve kolluk kuvvetleriyle çatışmaları sonucunda seküler kesim ciddi anlamda rahatsız olmuştur. Bu geçiş sürecinde seküler kazanımların kaybolmasından endişe eden seküler kesim bu duruma karşı harekete geçerek sokaklara dökülmüştür. Selefilerin, Nahda Partisini özellikle Gannuşi'yi İslamiyet'e ihanetle suçlaması ve onun ılımlı politikalar izlemesini zayıflık olarak nitelendiren selefiler, Nahda'nın itibarını kendi seçmeni nezdinde azaltmak istemiştir. Nahda Partisi ise ilk andan itibaren gerek dönüştürücü sekülerliğe gerekse selefilerin köktenci dayatmalarına karşı kendisini merkezde görmüştür.⁷³⁸

Tunus'ta geçiş ve anayasa süreci selefilerin şiddet olaylarının gölgesinde gerçekleşmiştir. Aşırı uç grupların turistlere yapmış oldukları saldırılar ve ülkede başlayan tedirginlik seküler kesimi endişeye sevk etmiştir. Özellikle tanınan laik bir figür olan Muhammed Brahmi'nin suikasta uğramasının ardından ülkede laiklerin birleşmesi ve toplu tepki verdiği dönem kendisini göstermiştir. Bu noktada ülkede diyalog süreci akamete uğramış, Nahda Partisi hedef konumuna getirilmiştir. Nahda bu duruma karşın ılımlı politikasını sürdürmüş ve laik rejim unsuru ve elitlerine tavizler vererek siyasetini devam ettirmiştir. Bu süreçte UGTT ağırlığını koyarak “ulusal diyalog” çağrısı yapmış ve olası krizi engellemiştir. Bu noktada Gannuşi, denge unsurunu gözeterek hareket etmiş ve mevcut duruma uyum sağlamayı hedeflemiştir.⁷³⁹

İkili bir baskı altında kendisini bulan Nahda Partisi ise kendisini geçiş sürecinin meşru aktörü olarak tanımlamıştır. Bu noktada Nahda Partisi kendisini devlet ve toplum arasında arabulucu olarak görmüş ve yeni süreci tanımlama anlamında kendisini kilit konumunda değerlendirmiştir. Nitekim Raşit Gannuşi Nahda Partisi'nin rolü için “*Şu anda dünyadaki en*

⁷³⁷ Gökgöz, **Tunus'ta Devrim Süreci**, s. 139.

⁷³⁸ Kasper Netterstrom, “The Islamists' Compromise in Tunisia”, **Journal of Democracy**, Vol.26, No. 4, October (2015), pp. 110-124.

⁷³⁹ Tunus'ta krizin yönetilmesinde ve şiddetli çatışmaların önlenmesinde sivil toplumun ciddi etkileri olmuştur. Bu süreçte sivil toplumun işlevi için Bkz. Alaya Allani, “The Post Revolution Tunisian Constituent Assembly: Controversy Over Powers and Prerogatives”, **The Journal of North African Studies**, Vol. 18, No. 1, pp. 131-140.

önemli rekabet İŞİD modeli ile Tunus modeli arasında yaşanmaktadır; İslam ile Batı arasında değil” ifadelerini kullanmıştır. Bu noktada Gannuşi, kendi modelini yalnızca Tunus için değil İslam Dünyası için de düşündüğünü dile getirmiştir. Bu bağlamda Gannuşi’nin laiklik anlayışı ve tasavvur ettiği model aynı zamanda şiddet yanlısı İslami örgütlerle mücadele noktasında bilgi vermektedir.⁷⁴⁰

Gannuşi’nin tarafsız devlet olarak formüle ettiği yeni laiklik anlayışı içerisinde birçok belirsizlikler barındırdığından tenkit edilmiştir. Ülkede yeni bir süreci başlatmak isteyen Gannuşi’nin devletten ziyade topluma yönelmesi, siyasal olandan ziyade toplumsal olana odaklanması yeni bir boşluğu da beraberinde getirmiştir. Devletin toplumla olan ilişkisinde devletin kimliği ve siyasalın işlevi konusunda Gannuşi, İslamcılığı ve İslami hareketi toplumsal olana mal etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda devletin tarafsızlığında devletin herhangi bir ideolojiye sahip olmamasını tavsiye eden Gannuşi’nin siyasetin doğasına aykırı fikir beyan ettiği öne sürülmüştür. Siyasetin doğası gereği farklılıkların temsil edildiği nokta olan siyasal alanın tarafsız olması ancak herkesin hemfikir olduğu bir toplumda mümkündür. Bu bağlamda Gannuşi’nin kurduğu “siyasal-toplumsal” ayrımı çelişkili olarak kurgulandığı sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır.⁷⁴¹

Nahda Partisinin sistemle uyumlu bir şekilde dönüşmesi “soyut ve normatif” bir laiklik anlayışı olarak tanımlanmıştır. Nahda Partisinin gösterdiği ılımlı ve uyumlu tavır aynı zamanda kapalı ve şüpheli bir durumu da beraberinde getirmiştir. Bu normatif ve kapalı tanımın Tunus’un geleceği için tehdit olacağı eleştirileri kendisini göstermiştir. Siyaset bağlamında tam bir tanımlı olmayan ılımlı kavramı konusunda Türkiye’deki Adalet ve Kalkınma Partisi örneği verilmiş ve partinin 2008 öncesi ılımlı ve uyumlu tavrı örnek verilmiştir. Bu bağlamda Tunus toplumunda tam bir tanımlı olmayan ılımlı yaklaşım, Tunus toplumunda seküler kesim için tehdit olarak algılanmıştır. Nitekim İslamcılar, sistem elitleri tarafından mevcut sisteme uyum sağlamalarını kendilerinin devamı ve hayatta kalma ihtiyacı olarak “geçici” bir süreç olarak düşündükleri noktasında şüpheyile karşılanmışlardır.⁷⁴²

⁷⁴⁰ Fareed Zakeria, “A Voice of Hope in the Muslim World”, **The Washington Post**, 29 October 2015, https://www.washingtonpost.com/opinions/a-voice-of-hope-in-the-muslim-world/2015/10/29/a146f9da-7e60-11e5-b575-d8dcfedb4ea1_story.html/ Erişim Tarihi (02/09/2023).

⁷⁴¹ Nahda Partisi’nin sekülerlik sürecinin değerlendirilmesi için Bkz. Laura Guazzone, “Ennahda Islamists and the Test of Government of Tunisia”, **Italian Journal of International Affairs**, Vol. 48. No.4, (2013), pp. 30-50.

⁷⁴² Gannuşi’nin devrim öncesi eserlerinde ve söylemlerinde görülen tarafsız ve sivil devlet tanımı gerçek hayatta kavram kargaşasına sebep olmuştur. Gannuşi’nin bu durumu, geçiş sürecinde olan ülkede, Nahda’ya olan yaklaşımlarda güvensizliği meydana getirmiştir. Nahda Partisi’nin sekülerizm konusundaki kafa karışıklığı için Bkz. Hanna Pfeifer, “The Normative Power of Secularism: Tunisian Ennahda’s Discourse on Religion, Politics and the State (2011-2016)”, **Politics and Religion**, Vol.12 (2019), 478-500.

Nahda Partisi ise kendisine yönelen bu eleştiri ve şüpheciliğe karşı geçiş noktasında oynadığı rolü ön plana çıkararak cevap vermişlerdir. Özellikle baskıcı rejimden demokrasiye geçiş noktasında laik elitler, uluslararası aktörler ve toplum arasında hassas dengeyi kurma noktasında kendisini ön plana çıkaran Nahda Partisi kendisine yöneltilen şüpheli tavra karşı asla tek başına hareket etmeyi göze almamış ve baştan itibaren laik güçlerle hareket etmeyi düşünmüştür. Bu bağlamda kapalılık ve normatiflik yalnızca Nahda Partisiyle değil aynı zamanda süreçle de ilintili olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim yeni süreçte Batı-merkezli sistemin iflası ve yerel dinamiklerden mülhem olarak kurulması beklenen yeni düzende yereli ve sivil temsil eden İslamcılık ön plana çıkmıştır. Nahda Partisi bu süreci yönetmek istemiş ve bu süreçte orta yolu bulma adına ılımlılığı kabul etmiştir.⁷⁴³

4.4.1.3. Nahda Partisi'nin Sekülerlik Anlayışının Değerlendirilmesi

Özgün bir düşünür olarak fikirleri beyan eden Gannuşi aynı zamanda siyasetçi kimliğiyle de fikirlerini pratiğe aktarmayı hedeflemiştir. İslam dünyasının zihin dünyasına ve Tunus'un dinamiklerine uygun olarak yeni bir seküler anlayış geliştirmek isteyen Gannuşi'nin bu dönemde geliştirdiği siyaseti anlama ve daha müşahhas bir tanım yapma adına dünyaca bilinen teorisyen ve siyaset bilimcilerin fikirlerine başvurmak gerekmektedir. Özellikle 1980'lerden itibaren başlayan Batı'da değişen kamu-din ilişkileri ve dinin rolünün yeniden yorumlanması⁷⁴⁴ Gannuşi'nin siyasetinin değerlendirilmesi ve anlaşılması adına önem taşımaktadır. Dünyada tartışılan ve süreç içerisinde geçersizliği ispat olunan aydınlanmacı laiklik anlayışına eleştiri getiren John Rawls⁷⁴⁵ ve Jürgen Habermas gibi siyaset bilimcilerin görüşleri ve çalışmaları Gannuşi'yi değerlendirme önemli bir noktada bulunmaktadır.

Gannuşi bu dönemde ortaya attığı kavramı anlama adına Jürgen Habermas'ın sekülerlik anlayışını anlamak önemlidir. Gannuşi'nin öteden beri savunduğu devlet-toplum ilişkisi Habermas'ın dile getirdiği "*post sekülerizm*" kavramı altında düşünülebilir. Değişen sistem ve düzene karşı dinin konumunu yeniden anlamaya çalışan Habermas, dinin, aydınlanma sürecinde olduğu gibi konumlandırılmayacağını iddia etmiştir. 2004 yılında

⁷⁴³ Nahda Partisi'nin süreç içerisinde takip ettiği siyaset için Bkz. Alexix Arief; Carla Humud, "Political Transition in Tunisia", **Congressional Research Service**, October (2014), pp. 1-17.

⁷⁴⁴ Klasik anlamda seküler anlayış 1980 sonrasında yeni yorumlamalar ile karşı karşıya kalmıştır. Dinin geride kalan bir unsur olarak ele alınmasının sona erdiği bu süreçte sekülerizm kavramı yeniden ele alınmıştır. Bu bağlamda özellikle Jose Casanova ve Charles Taylor gibi siyaset bilimciler, bu süreçte sekülerizm kavramını zamanın şartlarına göre yeniden yorumlamışlardır. Örneğin Casanova, sekülerleşmenin tek bir formundan bahsedilemeyeceğini dünyada artık farklı sekülerleşme formlarının olduğu dile getirmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Casanova, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, s. 24-28. Sekülerizm çalışan bir başka bilim adamı Taylor da çok kültürlülük ve evrensellik üzerinde durarak tikel sekülerizm söylemine yeni yorumlamalar getirmiştir. Bkz. Charles Taylor, **Batı Sekülerliği**, Edt. Craig Calhoun, Nika Yayınevi, İstanbul 2017.

⁷⁴⁵ Rawls'a ait olan kavram ve fikirler demokrasi başlığında ele alınacaktır.

Kardinal Joseph Ratzinger ile buluşan Habermas, yeni süreçte seküler ve dindarların ortak zeminde buluşarak birbirlerinden öğreneceklerinin olduğunu belirtmiştir. Yeni sürecin tanımlanmasında toplumsal uzlaşının sağlanması adına yeni bir sekülerlik anlayışı peşinde olan Habermas, dinin seküler dile çevirisinin yapılması gerektiğini iddia etmiştir. Toplumsal kriz içerisinde olan modern toplumun dine yaklaşımını değiştirmesini ve dinden istifade etmesi gerektiğini belirten Habermas aydınlanma felsefesinin dine alternatif olamayacağını iyice açığa çıktığını belirtmiştir.⁷⁴⁶

Dinin yalnızca özel alanda kalmamasını ve toplumsal dayanışma noktasında önemli işlevler görebileceğini iddia eden Habermas, dinin seküler çevirisinin kamusal alanda temsil edilebileceğini ifade etmiştir. Modern öncesi dönemde dine dayanan toplumsal kuralların belirleyici olduğunu ifade eden Habermas, günümüzde bu kuralların ancak demokratik anayasa ile sağlanacağını iddia etmiştir. Dinin toplumsal yaşamda yeniden ele alınması gerektiğini belirten Habermas bunun ise ancak liberalizm terbiyesinden geçmiş din ile mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Bu bağlamda dindar insanların da sorumluluğu olduğunu belirten Habermas, dinin seküler zihne uygun bir şekilde akla dayanan unsurlarla yeniden ele alınması gerektiğini ve bunun dindarların elinde olduğunu dile getirmiştir. Habermas bir anlamda ortak dil ve zemin arayışında olmuş ve dindarların bu noktada önemli bir konumda olduğunu iddia etmiştir.⁷⁴⁷

Aydınlanma felsefesi doğrultusunda kendisini tanımlayan Burgiba rejimi ve onunla benzer politikalar izleyen Bin Ali rejiminin ardından yeni bir yorum takip eden Gannuşi, Rawls ve Habermas gibi büyük teorisyenlerin ifade ettiği anlayışa İslami bir mana vermeyi amaçlamıştır. Yeni seküler anlayışların ortaya çıktığı bu süreçte Gannuşi de klasik seküler-İslamcı çatışmasına alternatif olabilecek söylemler geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda dünyada revaçta olan adalet ve eşitlik kavramı üzerinden yeni süreci anlamlandırmış; Tunus'a ait devlet-din ilişkisini bu doğrultuda inşa etmeyi amaçlamıştır. Gannuşi'de görünen bu yaklaşımda İslamiyet temelde olmuş ve İslamiyet'in bakış açısına

⁷⁴⁶ Raşit Gannuşi'nin ve Habermas'ın sekülerizm anlayışında ortaya çıkan en önemli özellik devletin vatandaşlarına eşit haklar sunması olarak anlaşılabilir. Habermas, kamusal aklın insan profilinin artık mümkün olmayacağı söyleminden hareketle, dini de içine alan yeni bir seküler dile ihtiyaç olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada Gannuşi'nin devlet-toplum arasında yeniden tesis etmeye çalıştığı kapsayıcı bağ bu noktada referans gösterilebilir. Habermas'ın fikirleri için Bkz. Talal Asad, **Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl**, Çev. Ferit Burak Aydar, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 72-76.

⁷⁴⁷ Habermas'ın ortak dil ve zemin arayışı, Gannuşi'de devletin sivilliği noktasında kendisini göstermiştir. Nitekim Habermas'ın gerek devlette gerekse toplumda kapsayıcı bir din arayışı içerisinde olması Gannuşi'nin bu süreçte İslamiyet'e olan bakış açısıyla benzer özellik taşımaktadır. Habermas'ın ortak zemin ve dil fikirleri için Bkz. Asad, **Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl**, s. 104-109.

göre bu süreci yönlendirme yoluna gitmiştir.⁷⁴⁸ Ortak uzlaşısı ve Tunusluluk bağlamında İslamiyet'i merkeze alan Gannuşi, yapay ve köksüz olarak tanımladığı Bin Ali rejiminin ardından İslamiyet'ten gelen atıflarla yeni bir sekülerizm tanımını yapmayı hedeflemiştir.

Nahda Partisi'nin seküler anlayışa yaklaşımını karşılaştırma üzerinden ele almak gerekirse Fransa'nın dönüştürücü laiklik anlayışından ABD'nin pasif laiklik anlayışına dönüş olduğu iddia edilebilir. Nitekim ilk kurulduğu andan devr-i sabık yaşamayıp yerel dinamiklerden yeni bir sistem inşa edebilen ABD, dini dışlayıcı bir politika izlememiş; dini çoğulculuk içerisinde kendi seküler anlayışını inşa edebilmiştir.⁷⁴⁹ Fransız tipi "*laicite*" anlayışının ötekileştirici ve dışlayıcı etkisinin ardından sivil ve tarafsız devletin seküler anlayışına geçmeyi tavsiye eden Nahda Partisi Tunus dinamiklerine göre pasif laiklik anlayışının gerçekleşmesini hedeflemiştir. Bu bağlamda din-devlet ilişkilerine ele almaya çalışan Nahda Partisi gerek şeriatı yaklaşımı gerekse Tunus'ta istikrarın korunması adına uzlaşmacılığı ön plana çıkaran pasif laiklik anlayışını benimsemiştir denilebilir.⁷⁵⁰

4.4.2. Nahda Partisi'nin Demokrasi Yorumu

Nahda Partisi demokrasi anlayışının ana hatlarını Bin Ali rejimine karşı geliştirdiği siyasi anlayış oluşturmuştur. Demokrasiyi, Bin Ali rejimine muhalif olan parti ve gruplarla karşıt bir surette yorumlayan Nahda Hareketi Arap baharının ardından iktidar olarak yorumlamak durumunda kalmıştır. Gannuşi'nin yazılarında ve söyleşilerinde vurguladığı İslamiyet'in demokrasiyle çelişmediği iddiası bu dönemde hayat pratiğine dökülme imkânı bulmuştur. Müslümanların zihin dünyasına ve Tunus'un yerel dinamiklerine uygun bir demokratik anlayış geliştirmek isteyen Gannuşi bu hedefi laik partilerle işbirliği yapmak suretiyle gerçekleştirmek istemiştir.

4.4.2.1. Batı Dışı Ülkelerde Demokrasiye Geçişin Unsurları

Demokrasi kavramının tam anlamıyla gerçekleştirilemeyen tanımı ve muhtelif yerlerdeki farklı uygulanış biçimleri demokrasinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda özellikle 70lerde demokrasiye geçiş noktasında Latin Amerika ülkeleri ve

⁷⁴⁸ Gannuşi'nin sekülerizme yaklaşımında örnek verilebilecek bir diğer isim de Talal Asad'dır. Nitekim Asad, seküler-dinsel kavramları arasındaki geçişleri ve karşılıklı dönüşümü üzerinde yeni tanımlar yapmıştır. Din, etik ve siyaset gibi kavramların sınırlarının yeniden belirlenmesi gerektiğini savunan Asad, sekülerizme ait fikir dünyasını klasik seküler anlayışın geçersizliğini üzerine inşa etmiştir. Bkz. Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul 2015.

⁷⁴⁹ Laiklik karşılaştırmaları için Bkz. Kuru, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye Örnekleri**, s. 33-38.

⁷⁵⁰ Tunus'ta Nahda Partisi'nin takip ettiği sekülerlik anlayışının değerlendirmesi için Bkz. Monica Marks, "Purist and Pluralist", **Democratic Transitions in the Muslim World**, Edt. Alfred Stephan, Colombia University Press, New York 2018, s. 111-112.

sonrasında soğuk savaşın ardından Sovyet coğrafyasında meydana gelen değişim araştırma konusu olmuştur. Bu bağlamda demokrasiye geçiş kavramı ve totaliter rejimlerin ardından meydana gelen değişimin anlaşılması Arap baharı sürecindeki inşa hareketlerinin de anlaşılmasını sağlayacaktır. Nitekim demokrasi deneyimi olmayan Arap dünyasında demokrasinin tatbiki ve süreç içerisinde yeni yorumlamalarla bu kavramın ele alınması demokrasiye geçiş süreçlerinin gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Otokrasinin ya da totaliterizmin aksi ve alternatifi olarak tanımlanan demokrasinin bu tanımı oldukça yetersizdir. Nitekim otoriter rejimlere karşı muhalif olarak anlaşılan demokrasi ile inşa bağlamında yönetim sistemi olarak kabul edilen demokrasi birbirinden farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Arap dünyasında demokrasinin unsurları yeniden tanımlanmış ve demokrasinin çok boyutluluğu kendisini farklı surette göstermiştir. Özellikle post komünist coğrafyada meydana gelen değişim ve demokrasi talepleri kendisini farklı şekillerde göstermiştir. Komünist idare altında tek partili sistemde kurumsallaşan devletler, Sovyetlerin dağılmasının ardından demokrasi deneyimi yaşamışlardır. Bu deneyim demokrasinin farklı yorumlanması ve demokrasiye geçiş noktasındaki unsurların tanımlanması noktasında önem arz etmektedir.⁷⁵¹

Totaliter rejimlerden⁷⁵² geçiş noktasında referans verilen en önemli isimlerden birisi Guillermo O'Donnell'dır. Özellikle Latin Amerika ülkelerinde geçişi araştıran O'Donnell özellikle ilk kez demokrasi deneyimi yaşayacak ülkelerin demokrasiye geçiş sürecini takip etmiştir. Bu bağlamda tarihsel olarak demokrasi deneyimi yaşamayan bu ülkelerin demokrasi tanımlamaları ve deneyimleri demokrasinin süreci anlamında önemlidir. Totaliter rejimlerden demokrasiye geçiş için ilk aşamasında dışlanan halkın yönetime katılma arzusu ve siyasi alandaki kısıtların ortadan kalkması ile başlar. Bu bağlamda demokrasiye geçişin ilk aşaması temin edilmiş olur. Ancak bu durumda da “*yapısal belirsizlik*” tehdidi vardır. Demokrasiye geçiş her ne kadar halk iradesini öncelemiş olarak ele alınsa da bu geçişte elitlerin ve çıkar gruplarının önemi büyüktür. Nitekim geçişin devamı ve kurumsallaşmanın sağlanması uzun

⁷⁵¹ Sovyet sisteminin çökmesinin ardından Orta Asya'dan Doğu Avrupa'ya kadar geniş coğrafyada sistemsel kriz meydana gelmiştir. Sovyet sisteminde soğuk savaş süresince yönetilen devletler, bağımsızlık sonrasında meşruiyet sıkıntısı yaşamışlar ve kendilerine uygun sistemi aramışlardır. Bu noktada Macaristan, Polonya, Slovenya gibi ülkeler görece başarılı sayılsa da diğer ülkeler yeni krizlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Sovyet sonrası düzen için Bkz. Michael McFaul, “Post-Komünizmden Demokrasiye Geçişler”, **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.

⁷⁵² Demokrasiye geçişin tam anlaşılması için totaliter ve otoriter kavramları birlikte kullanılmıştır. Otoriter ve totaliter yönetimler arasındaki farklar için Bkz. Juan Linz, **Totaliter ve Otoriter Rejimler**, Çev. Ergun Özbudun, Liberte Yayınevi, İstanbul 2012.

vadede olacak bir iş olduğundan bu geçiş kavramı çok boyutluluk arz eden bir durumda bulunmaktadır.⁷⁵³

Demokrasinin üçüncü dalgası olarak adlandırılan 1970lerde kendisini gösteren hareketler özellikle Ronald Reagan döneminde yeni bir politikaya dönüşmüştür. “*Dünya ölçeğinde demokratik devrim*” olarak adlandırılan bu süreçte ABD Batı dışında demokrasiyi desteklemek suretiyle yeni bir düzen inşa etmeyi amaçlamıştır. Ancak demokrasinin muğlaklığı ve uygulanma noktasındaki değişkenliği ABD’nin bu politikasının başarısızlığının temel etkenlerindendir. Nitekim geçiş süreci ve yeni düzenin tanımlanması noktasındaki teoriler ve kavramlar bu bölgeler için eksik kalmıştır. Özellikle Sovyet coğrafyasında demokrasiye geçiş noktasında yaşanan sistemsel kriz Batı-merkezli anlayışın çaresizliğiyle sonuçlanmıştır. Bu anlamda demokrasinin tekliği ya da evrenselliği gibi kavramlar bu dönemde geçerliliğini yitirirken pratikte ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁷⁵⁴

Batı-merkezli politikaların egemenliğini elde ettiğinin düşünüldüğü dönemde başlayan demokratikleşme çabaları aynı zamanda bu politikaların dönüşümünün de başlangıcını teşkil etmiştir. Nitekim geleneksel demokrasi anlayışlarının geçersiz olarak algılandığı dönem olan Sovyet sonrası dönemde demokrasi tek partinin ardından gerçek demokrasiye geçişte klasik demokratik unsurlardan farklı olarak yeni sorunlarla karşılaşmıştır. Sovyetlerden miras kalan devletin kimliği ve işlevinin ardından otoritenin yeniden tanımlanması ve güç odakları arasındaki iş bölümü arasında ciddi anlaşmazlık meydana gelmiştir. Bu sürecin en önemli örneği Rusya Federasyonu olarak gösterilebilir. Komünizmin çöküşünün ardından demokrasiye geçmesi beklenen Rusya’da özellikle 2000lerle birlikte Vladimir Putin önderliğinde yeni bir sistem kendisini göstermiş ve liberal demokrasiye geçiş meydana gelmemiştir.⁷⁵⁵

Demokrasiye geçiş noktasında farklılık ve değişim Danwart Rustow tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Rustow, demokratik dönüşümün tek sosyal sınıf ya da aynı metotlarla gerçekleşeceği fikrine katılmaz. Ona göre demokrasinin inşasında farklı yollar ve anlayışlar

⁷⁵³ Donatella della Porta, **Demokrasi Seferberliği: 1989 ile 2011 Yıllarının Karşılaştırılması**, Çev. Aslınur Akdeniz Brehmer, Kafka Yayınları, İstanbul 2019, s. 32-34.

⁷⁵⁴ ABD’nin 1980 sonrası süreçte izlediği demokrasi siyaseti için Bkz. Hans Peter Schmitz, “Demokratikleşme Üzerine Yerel ve Ulusaşırı Yaklaşımlar”, **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011, s. 100-102.

⁷⁵⁵ Sovyet sonrası Sovyet coğrafyasına kendisine özgü özellikleri için Bkz. Vladimir Gel’man, “Sovyet Sonrası Geçiş ve Demokratikleşme: Teori İnşasına Doğru”, **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.

vardır.⁷⁵⁶ Demokratik dönüşüm için kısa vadeli bir tasavvur içerisinde olmayan Rustow, demokrasinin inşasının yıllar belki de nesiller gerektirecek bir süreç olabileceğini iddia etmiştir.⁷⁵⁷ Rustow'un bu söylemlerine göre modernite kalıpları içerisinde algılanan demokrasiden postmodern unsurlarla sentezlenen yeni anlayışlar kendisini göstermiştir. Bu anlamda medeniyetin tek olmaması gibi demokrasiler de farklı unsurlar ve söylemlerle yeniden yorumlanabilir. Özellikle geçiş sürecinde demokrasilerin farklılık göstermesi ve halkın demokrasiye verdiği tepki demokrasilerin temel karakteristiğini ortaya çıkarmıştır.

4.4.2.2. Arap Dünyasında Demokrasi

Nahda Partisinin merkezde yer almak suretiyle kurmak istediği Tunus demokrasisi birçok açıdan ilk olma özelliği taşımaktadır. Özellikle geniş anlamda Arap dünyasında özel anlamda ise Mağrip'te demokrasinin tesis edilebilmesi ayrıca önem teşkil etmektedir. Nitekim Arap baharının ardından Tunus'ta kurulan demokrasi Batılı devletlerin müdahalesi sonucunda kurulmamış, Tunus'un yerel unsurları demokrasiye geçişi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. İslam dünyasında ilk anayasa yapma özelliğine sahip olan Tunus, 21. yüzyılda demokrasi yorumuyla öne çıkmıştır. Post kolonyal sürecin ardından yerel dinamiklerden demokrasi anlayışı geliştirmek isteyen Tunus'un bu dönemdeki demokrasi anlayışını ve farklılığını anlamak adına Arap dünyasının demokrasinin gelişimini anlamak önemlidir. Nitekim Tunus yalnızca iç dinamiklerle değil aynı zamanda Arapların demokrasiye geçemeyeceği ön yargısına sahip olan uluslararası anlayışa karşı da demokrasiye geçiş yapmayı hedeflemiştir.⁷⁵⁸

Demokrasinin Batı dışında seyri Huntington tarafından yapılan “demokrasinin dalgaları” çalışmaları ile ele alınmıştır. Bu çalışmaya göre 1970lerde başlayan ve dünyanın muhtelif yerlerinde başlayan demokratikleşme hareketleri Arap dünyasına uğramamıştır. Çalışma bu durumun Arapların demokrasiye yatkın olmadığı tezini öne sürmektedir. Dünyanın farklı bölgeleriyle kıyaslandığında demokrasi ve demokratik değerler bağlamında oldukça geri konumda bulunan Arap ülkeleri genel tasnife göre değerlendirildiğinde despotizmin ve otoriterliğin en ileri seviyede görüldüğü bölge olmuştur. Batı-merkezli bir

⁷⁵⁶ Danwart Rustow, “Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model”, **Comparative Politics**, Vol. 2, No. 3 (April 1970), s. 341.

⁷⁵⁷ Demokrasinin bu özelliğini belirtmek adına ABD’de 1789’da demokrasinin ilk uygulandığını ancak kadınların oy verme hakkının 1920lerde kazandığı örneği verilmektedir. Bu bağlamda demokrasinin gelişimi ve dönüşümü zaman içerisinde nesiller ve olaylarla bağlantılı şekilde meydana gelmektedir. Demokrasinin serüveni için Bkz. Thomas Carothers, “Demokrasiye Geçiş Paradigmasının Sonu”, **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.

⁷⁵⁸ Müslüman dünyada demokratik anlayışın sahte olduğunu iddia eden çalışma için Bkz. Frederic Volpi, “Pseudo-Democracy in the Muslim World”, **Third World Quarterly**, Vol. 25, No.6 (2004), pp. 1061-1078.

yaklaşım ile ele alınan Arap ülkelerinde demokrasinin gelişimi kavramı özellikle 1980lerden sonra yaşanan canlılık ile çok boyutlu bir şekilde yeniden ele alınmıştır.⁷⁵⁹

Arap istisnacılığı olarak ele alınan tanımlanan bu duruma göre demokrasinin gelişmemesinde 3 temel etken rol oynamıştır. Bunlardan ilki Arap coğrafyasında baskın unsurun İslam dini ve İslam kültürü olmasından dolayıdır. Nitekim oryantalist bakış açısıyla yapılan bu yoruma göre İslamiyet'in doğası gereği bu ülkeler despotik yönetim tarzı ile yönetilmeyi hak etmektedirler. İkinci etken Arap ülkelerinin modernleşmesinde devlet-toplum arasındaki başlangıçtan itibaren süregelen çarpık ilişki örnek gösterilmiştir. Ortadoğu'da rejimlerin despotik politikaları Arap dünyasında demokrasiye geçişi imkânsız kılmaktadır. Üçüncü etken ise İbni Haldun'un yüzyıllar önce dile getirdiği “*asabiye*” kavramıdır. Arap dünyasında etkin olan nesep ve aşiret bağları klasik anlamdaki demokratik toplum anlayışına ters düşmektedir. Bu durum Arap dünyasındaki demokrasinin gelişimine engel olarak gösterilmektedir.⁷⁶⁰

Soğuk savaş sürecinde kendi iktidarlarını ve rejimlerini inşa eden Arap liderler soğuk savaşın ardından ise kendi iktidarlarının devamı için baskılarını arttırmışlardır. Bu durum halk ile rejim arasındaki uçurumu arttırırken yeni sistem ve anlayış ihtiyacını da daha fazla gündeme getirmiştir. Bu anlamda bölge Batı'nın özellikle ABD'nin radarına girmiş ve bu Arap liderler despotizmin temsilcileri olarak hedef gösterilmişlerdir. Zorbalık, adaletsizlik ve zulümle bir adlandırılan bu liderlerin tasfiyesi ve bölgeye demokrasinin getirilmesi ABD'nin bu süreçteki temel politikası olmuştur. Nitekim ABD 1997 “*Yeni Amerikan Yüzyılı*” projesiyle yeni bir çağ başlatmak istemiş ve bu noktada Arap ülkeleri kritik konumda bulunmuşlardır. ABD'nin küresel üstünlüğünü devam ettirmesi için müdahaleci bir yaklaşımla hareket etmesi gerektiğini belirten bu projenin sahiplerine göre Arap ülkelerinde demokrasinin gelmesinin şartı askeri müdahale ile olacağını vurgulanmıştır.⁷⁶¹

Arap ülkelere karşı gerçekleştirilen bu politika Büyük Ortadoğu Projesi olarak isimlendirilmiştir. Bu proje ile miadı dolmuş olarak görülen rejimlerin yerine ABD ve Batı eliyle liberal demokrasi unsurlarının kurulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda 1997'de temelleri atılan bu anlayış süreci içerisinde devlet politikası olmuş ve Arap dünyasının demokratikleştirilmesi bir hedef olarak kendisini göstermiştir. Batı'nın dünyanın diğer

⁷⁵⁹ Arap ülkelerinde demokrasinin ve otoriterliği seyri için Bkz. Elie Kedourie, **Democracy and Arab Political Culture**, Washington Institute, Washington 1992.

⁷⁶⁰ Arap istisnacılığı ve tarihsel dönüşümü için Bkz. Larry Diamond, “Why Are There No Arab Democracies?”, **Journal of Democracies**, Vol. 21, No. 1, January 2010, s. 99-102.

⁷⁶¹ ABD'nin bu dönemde izlediği dış politikayı anlamak için Bkz. Patricia Young, “Yeni Milenyumda Amerikan Dış Politikası”, **İslamiyat Dergisi**, C. 6, S. 2 (2003), s. 35-50.

kalanına karşı üst bir kimlikle medenileştirmesinin son halkası olan bu süreçte demokrasi kavramı ön plana çıkarken ABD “*Peygamberi bir vizyonla*” agresif bir politika takip etmiştir. Liberal demokrasiyi hâkim kılmak suretiyle İsrail’in güvenliğiyle birlikte enerji kaynaklarını kendi çıkarına göre ayarlama amacıyla olan ABD bu hedefini ilk olarak Irak’ı işgal ederek gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. “*Haydut devletler*”, “*önleyici savaş*” gibi kavramsallaştırmalarla savaşı meşru gösteren ABD geniş bir projenin ilk adımını böylece atmaya çalışmıştır.⁷⁶²

Yeni bir medeniyet ihtidası peşinde olan Batı’nın politikaları dönemin ABD Başkanı George W. Bush tarafından açık şekilde dile getirilmiştir. Nitekim Bush Arapların demokratikleştirilmesi noktasında “*Milyonlarca erkek, kadın ve çocuk tarih ya da kültür tarafından despotizm altında yaşamaya mahkûm mu edilmekte? Ortadoğu ve Kuzey Afrika boyunca hükümetler değişimin gerektiğini görmeye başlıyor*” sözlerini sarf etmiştir. Arap dünyasında köklü değişimin gerekliliğini dile getiren Ortadoğu hakkında “*Ortadoğu özgürlüğün yeşermediği bir yer olarak kaldığı sürece durağanlığın, ilerlemenin, ihraç edilmeye hazır şiddetin yer olmaya devam edecek*” ifadeleriyle Ortadoğu hakkındaki teşhisini dile getirmiştir. Bush Ortadoğu vizyonunu ise “*Bu nedenle Birleşik Devletler, Ortadoğu’da yeni bir siyaset, ileriye dönük bir özgürlük stratejisi benimsemektedir. Bu strateji daha önce gösterdiğimiz ısrarın, enerjinin ve idealizmin aynısını gerektirmektedir*” sözleriyle dile getirmiştir. Bush yerel yöneticilere ise “*Reformlara direnenler olarak mı yoksa ona öncülük edenler olarak mı hatırlanacaklardır*” sözleriyle değişimin sinyallerini vermiştir.⁷⁶³

ABD’nin ilk olarak Irak’tan başlayarak devam etmesini planladığı demokratikleşme dalgası gerçekleşmemiş, ülke daha da büyük kaosu içerisine çekilmiştir. Saddam’ın devrilmesi ve Baas partisinin etkisinin bitmesinin ardından başlayan süreç beklenen demokrasi ile sonuçlanmamış ve bölgede istikrarsızlık hâkim olmuştur. 2006 yılından itibaren demokratikleşmenin olamayacağının anlaşılması üzerine farklı politikalara yönelen ABD, Ortadoğu’da demokrasinin gelişmesinden ziyade istikrarsızlığın ve kaosu gelişimine sebep olmuştur. Geline nokta itibarıyla demokrasinin Arap dünyasındaki seyri anlamında olumlu bir etki yapamayan ABD, hazırlamış olduğu Büyük Ortadoğu Projesini de rafa kaldırmak

⁷⁶² ABD, 11 Eylül sonrasındaki dış politikasını uluslararası terörizmle mücadele olarak belirlemiştir. Bu mücadelenin hedefinde aynı zamanda terörist olarak görülen diktatörler de yer almıştır. Bu bağlamda ABD, din üzerinden yeni bir medeniyet tanımı gerçekleştirmiştir. Bu dönemi anlamak için Bkz. Jeffrey Haynes, “Religion and International Relations After 9/11”, **Democratization**, Vol.12, No. 3 (2006), pp. 398-413.

⁷⁶³ Larbi Sadıki, **Arap Demokratikleşmesi**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 170.

durumunda kalmıştır. Bu anlamda demokrasi ve demokratikleşme kavramları ilk anda Arap dünyasında şiddet ve kaos ile birlikte gelişimini göstermiştir.⁷⁶⁴

Arap dünyasında her ne kadar meclisler tesis edilmiş ve seçimler de gerçekleştirilmiş olsa da klasik anlamda demokrasi kendisini göstermemiştir. Özellikle rejimlerin rakipsizliği ve despotik yapısı bu duruma engel olmuştur. Öte yandan rejimlerin en önemli rakipleri olan İslami hareketlerin kendilerini iktidara taşıyacak olan demokrasiyi “*araç olarak*” kullanmak istemeleri demokrasiye geçiş noktasında rejimlerin tedirgin olduğu bir başka nokta olmuştur. Bu etkenler göz önüne alındığında Arap dünyasında demokrasinin gelişimi çok boyutlu sistemsel açmazlarla ilişkili bir şekilde gelişmiştir. Bu bağlamda İslamiyet’in demokrasinin önünde engel olması ya da İslamiyet’in demokrasi ile uygun olmaması gibi sebepler yüzeysel kalmaktadır.⁷⁶⁵

4.4.2.3. İslam Demokrasi İlişkisinin Entelektüel Altyapısı

Arap baharı gibi kitlesel toplum hareketinin ardından kurulması düşünülen düzende tahrip olan Batılı düşünce ve sistemin yerine kurulacak olan sistemde merkezi bir konumda olan İslam, entelektüel bir seviyede ele alınmak durumunda kalmıştır. Nitekim Arap baharı öncesinde müdafî bir kimlikle rejimlerin marjinalleştirmesi ile kendisini tanımlayan İslamcı hareketler bu süreçte devlet-toplum arasında meydana gelen krizde önemli bir noktada bulunmuştur. İslamcılığın yeni kisvesinde entelektüel kişiler ve fikirler ön plana çıkmış; İslamiyet’in demokrasi ile olan uygunluğu ciddi şekilde tartışılmaya başlanmıştır.

Nahda Partisi’nin baskıcı ve tek adam rejiminin ardından İslam ve demokrasinin uygulanabilirliği noktasındaki düşünceleri Arap dünyasında uzun süreden bu yana tartışılan bir meseledir. Arap dünyası her ne kadar ciddi anlamda demokrasi deneyimi yaşamamış olsa da entelektüel olarak birçok isim yetiştirmiştir. Bu isimler İslamiyet’in demokrasi ile uygunluğunu dışarıdan bir nazarla değil bizzat bu bölgeyi yaşayıp yakından takip ederek iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Nahda Partisi ile pratiğe geçirilmeye çalışılan İslam-demokrasi ilişkisi, Arap dünyasında ele alınan bir mesele olmuştur. Bu bağlamda Tunus’ta şartların oluşmasıyla ortaya çıkan durum esasında ciddi bir entelektüel zenginliğin üzerine inşa edilmiştir. Nahda’nın demokrasiye yaklaşımı ve demokrasi yorumunu anlamak adına bu birikimin de anlaşılması önemlidir.

⁷⁶⁴ Sadıki, *Arap Demokratikleşmesi*, s. 209-210.

⁷⁶⁵ Sadıki, *Arap Demokratikleşmesi*, s. 221.

İslam ve demokrasi konusu literatüre konu olmuş ve bu konuda farklı fikirler beyan edilmiştir. İlk olarak Batı merkezli anlayışlarda kendisini gösteren demokrasi süreç içerisinde Müslüman düşünürler ve İslam araştırmacıları tarafından yeniden yorumlanmıştır. Bu yorumlama da demokrasinin uygulanmasının tamamen muhal olduğunu savunanlar olduğu gibi demokrasinin İslam ile uyumlu olabileceğini iddia edenler de olmuştur. Çeşitli anlayışlar içerisinde teorik olarak ele alınan demokrasi, Batı'daki demokrasi anlayışından çok farklı bir surette kendisini göstermiştir. Demokrasinin felsefesinden ziyade unsurlarına odaklanan bu yaklaşımlar, demokrasinin İslam ile barışık yönünü ön plana çıkarmışlardır.⁷⁶⁶

Genel tasnif olarak İslamcılık anlayışı içerisinde ele alınan bu anlayışlar esasında ciddi yorum farklılıklarıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İslam dünyasını etkileyen düşünürler arasında Malik bin Nebi, Cabiri, Yusuf el Karadavi, Abdülkerim Suruş gibi önemli isimli yer almıştır. Öte yandan İslam üzerine araştırma yapan John Esposito, Jose Casanova⁷⁶⁷ gibi isimler de İslamiyet'in demokrasi ile uygun olabilecek istidada sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu anlamda İslamiyet ile demokrasinin uygunluğu konusunda geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Özellikle 1980 sonrasında canlanan İslami yorumlamalar çerçevesinde demokrasi kavramı yeniden ele alınarak İslami inşa anlamında kullanılmıştır.

Demokrasi ve İslamiyet konusunda temel çatışmanın, demokrasinin seküler ve pozitivist kimliği kaynaklandığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda sadece Müslümanlar düşünürler değil aynı zamanda Batılı düşünürlerden de İslam ve demokrasinin uyumlu olmadığı tezi türetilmiştir. Toynbee, Huntington, Fukuyama gibi araştırmacılar İslam ve demokrasi tartışmalarında temel sıkıntı Batı'nın kilise ile ilişkileri sonucunda ortaya çıkan değerlerin İslam dünyasına tatbik edilme amacı olmuştur. Nitekim bu hususta Toynbee, demokrasinin Hristiyan Protestan rejimi olduğunu ve Batı'ya has olduğunu iddia etmiştir. Batı dışında klasik demokrasinin inşa edilemeyeceğini savunan Toynbee özellikle İslam için

⁷⁶⁶ İslam ile demokrasi konusu farklı açılardan ele alınmış ve çalışmalara konu edilmiştir. Müslümanların farklı şekilde algıladıkları demokrasi tanımları için Bkz. Moataz Fattah, **İslam Dünyasında Demokratik Değerler**, Çev. Salim Korkmaz, Sitar Yayıncılık, Ankara 2012.

⁷⁶⁷ John Esposito, İslam araştırmacısı kimliğiyle demokrasinin İslam ile uygun olduğunu iddia etmiştir. O, esas sorunun demokrasinin felsefesi ve uygulanmasında görmüş, demokrasinin anlaşılması noktasındaki sıkıntının ilerlemeci, laik ve pozitivist anlayışının olduğunu ileri sürmüştür. Esposito, demokrasi anlayışının tek olamayacağını ve kültür, yerel dinamik gibi unsurlara göre değişiklik göstereceğini iddia etmiştir. Esposito, demokrasiyi Batılı liberal demokrasiden ayırarak daha çok yönetim ve idare biçimi olarak nitelendirir. Bu durumun İslamiyet'te şura, içtihad, icma gibi kavramlarla açıklamaya çalışan Esposito, istidat itibarıyla İslamiyet'in demokrasiyle uzlaşabileceğini iddia etmiştir. Aynı şekilde Jose Casanova da demokrasinin yalnızca Batı'nın dönüşümünün üzerinden ele alınmasını doğru bulmamış, kilise ve devlet ayrımının Müslüman dünyada gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Bu bağlamda İslam'ın kendisine özgü metotları olduğunu savunan Casanova, bu metotların demokrasi ile yeniden sentezlenebileceği öngörüsünde bulunmuştur. Bkz. Ahmet Ayhan Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları", **İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi**, C. 4, S. 3 (2015), s. 714-717.

İslam'a özgü bir anlayışla demokrasinin gelişeceğini iddia etmiştir. Bununla birlikte Huntington ve Fukuyama, İslamiyet'in esasının liberal demokrasi ile uyumlu olmadığını savunmuş; demokrasinin ancak İslami kavramlarla uygulanabileceğini iddia etmiştir.⁷⁶⁸

İslam ile demokrasinin uyumlu olduğunu savunanlar ise demokrasi anlayışının İslam ile uyuşan şura, istişare, icma, meşveret, içtihad gibi kavramlara istinat etmişlerdir. Özellikle İslam dünyasında despot ve Batılı rejimlerin istibdadına maruz kalan İslam için çözüm yolları arayan Müslüman düşünürler, demokrasiyi özellikle ele almışlar ve demokrasiyi İslam ile uzlaştırma amacı izlemişlerdir. Bu bağlamda özellikle modern devletin güçlü olduğu süreç olan 20. yüzyılda çıkış yolu olarak demokrasi kavramı ele alınmıştır. Batı'da kilisenin despotizmine karşı gelişen demokrasi ve seküler anlayış, İslam dünyasında baskıcı rejimlere karşı kendisini göstermiş ve bu noktada Batı'daki dönüşümün tersi bir durum meydana gelmiştir. Bu bağlamda pozitivizmi esas alarak kurumsallaşan modern devlete karşı Müslüman düşünürler demokrasiyi kullanmak suretiyle modern sistemler içerisinde yeni bir anlayış geliştirmeyi hedeflemişlerdir.⁷⁶⁹

Demokrasinin Müslüman zihne girmesi ve anlaşılması belirli entelektüel seviye ile kendisini göstermiştir. İslam dünyasında ciddi bir kriz olarak kendisini gösterene entelektüel kriz ve kavramların anlaşılması noktasında belirli şahıslar ön plana çıkmıştır. Özellikle Batılı bir kavram olduğu için kökten ret ve tasfiyelere karşı İslami bir zihin ve felsefe inşa etme amacıyla olan Malik bin Nebi, Yusuf el Karadavi ve Muhammed Cabiri gibi isimler demokrasi konusunda Müslüman zihin dünyasında yeni ufuklar açmayı hedeflemişlerdir. Özellikle despotizme karşı mücadele eden bu şahısların fikirlerinin ve mücadelelerinin anlaşılması İslam dünyasında demokrasinin serüveni hakkında bilgi vermektedir.

4.4.2.3.1. Malik Bin Nebi

Malik bin Nebi (1905-1973) Cezayir'in Fransa sömürgesi altında idare edildiği ve bağımsızlığını kazandığı dönemde yaşamıştır. Cezayirli bir Müslüman olmasının yanı sıra Fransız okullarından mezun olan Nebi, bu özelliği sayesinde çok boyutlu bir entelektüel ilim şahsiyeti geliştirebilmiştir. İlmi çalışmalarının merkezine İslam dünyasının sorunlarını ve sömürgeci kurtulma yollarını arayarak geçiren Nebi, çalışmalarını medeniyet kavramı

⁷⁶⁸ Reinhard Schulze, "Günümüz Batı ve İslam Topluluklarında Laiklik ve Din", **İslam ve Demokrasi**, Edt. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, Ankara 2002, s. 98-104.

⁷⁶⁹ İslam ve demokrasi literatürü her ne kadar zenginlik teşkil etse de demokrasi, genel olarak despotizmin alternatifi olarak itibar görmüştür. Zaten bir kavram olarak demokrasinin ele alınması ve pratiği noktasında ciddi soru işaretleri ve anlaşmazlıklar süreç içerisinde kendisini göstermiştir. İslami hareketlerin devlet ve demokrasi arasında gelişen zihin dünyası için Bkz. John Esposito, "Demokrasi, İslamcı Hareketler ve Devlet", **İslam ve Demokrasi**, Edt. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, Ankara 2002, s. 110-132.

özelinde gerçekleştirmiştir. Anlayış olarak medeniyetler arasında demir perde olmadığını savunan Nebi, İslami değerleri muhafaza etmek suretiyle Batılı kavramlardan istifade edilebileceğini ileri sürmüştür. Malik bin Nebi, esas olarak değişimin İslami bir surette olmasını ve sair kavramların Kuran'ın öngördüğü şekilde yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁷⁰

Müslüman düşünürler arasında ilk olarak Malik bin Nebi demokrasiyi ciddi bir şekilde ele almış ve diğer Müslümanlar için aydınlatıcı bir konumda olmuştur. Nebi, laikliğin demokrasinin olmazsa olmaz prensibi olmadığını ve İslamiyet'in keşfedilerek demokrasinin yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Fransız ihtilalinin vatandaşı, Rus ihtilalinin yoldaşı olarak yaptığı değişimler, İslami anlayışta "*arzin halifesi*" olarak insanı konumlandırıldığını iddia etmiştir. Kuran'da akla ve düşünmeye, iradeye yapılan vurgunun demokrasinin özü olduğunu ileri süren Nebi, değişimin tedrici bir şekilde yapılmasını öngörmüştür. O, demokrasinin anayasal metinlerden ziyade İslam dininin ruhunda aranması gerektiğini söylemiş, Batı'nın felsefesinden farklı olarak İslami anlayış ile demokrasinin gelişmesini savunmuştur. Nebi'ye göre ilk olarak değişim bireyden başlamalı ve geniş bir program dâhilinde bu değişim süreci takip edilmelidir. Peygamber dönemine atıfta bulunarak ilk olarak toplumun ıslahını önceleyen Nebi, üstten ve ani şekilde değişimi Peygamber metoduna aykırı bulur. O, uzun vadede İslam'a uygun bir demokrasi anlayışının süreç içerisinde oturacağını iddia etmiştir.⁷⁷¹

Malik bin Nebi, demokrasiyi müstakil bir kavram olarak ele almamış, bu anlayışı medeniyet tasavvuru içerisinde konumlandırmıştır. Nebi, demokrasinin süreç içerisinde halkın genel olarak eğitilmesinin sonucunda ortaya çıkacağını savunmuştur. 20. yüzyılda yaygın olan devrimci ve ani değişime karşı Nebi, tedrici ve toplumsal değişimi savunmuştur. Sömürge sonrası oluşan rejimlerin yapısını hastalıklı olarak tanımlayan Nebi'ye göre bu rejimleri İslamlaştırmak gereklidir. Bu anlamda Nebi, demokrasiyi geniş bir ölçüde İslami bir surette, Peygamber ve sahabe dönemini model alarak yeniden yorumlamıştır. Hz. Ömer'den Ebu Zer'e⁷⁷² kadar geçen durumlara referans veren Nebi, İslam'ın kendisinde demokrasinin

⁷⁷⁰ Said Murad, "Malik bin Nebi", **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C.27, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 513-514.

⁷⁷¹ Malik bin Nebi'nin toplumsal değişim ve eğitim hayatı için Bkz. Ali Kureyşi, **Malik bin Nebi'ye Göre Toplumsal Değişim**, Çev. Mustafa Altunkaya, Ekin Yayınları, İstanbul 2002, s. 191-225.

⁷⁷² Sahabenin "*seni kılıçlarımızla düzeltiriz*" sözlerine atıfta bulunan Nebi aynı zamanda Ebu Zer'in Muaviye'nin Şam'da yaptırdığı saraya karşı "*Bu sarayı ya Müslümanların parasıyla yapıyorsun, bu dolandırıcılıktır yahut onu kendi paranla yapıyorsun ki bu da açık müsrifliktir*" sözlerini ifade etmiştir. Nebi, bu kıssalarla hükümdar ve halk arasında doğrudan sorgulama ve ilişki kültürünün İslam'ın kendisinde olduğunu

faydalı yönlerinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu anlamda Malik bin Nebi demokrasiyi Batılı anlayıştan büyük ölçüde ayırarak İslam’a mal etmeye çalışmıştır.⁷⁷³

Malik bin Nebi, totaliter yönetimler döneminde geliştirdiği düşünceler ile totalitarizme karşı demokrasiyi savunmuştur. Tek adam rejimini İslam’ın ruhuna aykırı bulan Nebi, İslam’da tek kişinin hüküm sahibi olamayacağını ifade etmiştir.⁷⁷⁴ Nitekim Nebi bu konuda *“Biz farkında olmadan fikir meselesinin yerine kişi meselesini ikame etmiş oluruz. Fikirlerle kişilerin özdeşleştirilmesi mutlaka zararlı sonuçlanır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim, “özdeşleştirme” tehlikesini ısrarla Müslüman bilincine yerleştirir”* sözlerini sarf eden Nebi, Al-i İmran suresinden *“Muhammed yalnızca bir elçi! Ondan önce de elçiler gelip geçti. O ölür ya da öldürülürse dönecek misiniz geri?”*⁷⁷⁵ misalini getirmiştir. Kuran’ın verdiği bu metodu uygulamaya günümüze uyarlamaya çalışan Nebi, kişiyi merkeze alan rejimleri ciddi itham ederek şahısları kutsama tanımı altında puta tapıcılık olarak yorumlamıştır.⁷⁷⁶

4.4.2.3.2. Yusuf el Karadavi

Demokrasi ve İslam yorumlamalarında ön plana çıkan bir başka düşünür de Yusuf el Karadavi (1926-2022) olmuştur. Karadavi, devlete ve demokrasiye yaklaşım noktasında ılımlı fikirler öne sürmüş, totaliter rejimlere karşı İslami bir surette çözüm yolları aramıştır. Batılı kavramlara karşı mutlak dışlayıcı bir anlayış izlemeyen Karadavi, Batı’da görülen ilerlemelerin aslında İslam’ın özünde olduğunu iddia etmiştir. Avrupa’nın Fransız İhtilali ile elde ettiği kazanımların İslam’ın ilk andan itibaren insanlara verdiğini savunan Karadavi ’ye göre İslam’ın keşfedilmesi ve tekrar ele alınmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Peygamber ve Sahabe döneminden ilham alarak yeni bir devlet nizamı kurmayı amaçlayan Karadavi, Batılı tarzdaki modern devlete alternatif olacak bir anlayış geliştirmeyi amaçlamıştır.

Karadavi’nin zihin dünyası, İslamiyet’in merkezde olduğu bir sisteme göre şekillenmiştir. Bu zihin dünyasında kavramsallaştırma da Kuran ve sünnetin dilini kullanan

iddia etmiştir. Bkz. Fatih Okumuş, “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutup”, *Tezkire Dergisi*, S. 70, Kasım (2019), s. 15.

⁷⁷³ Kureysi, *Malik bin Nebi’ye Göre Toplumsal Değişim*, s. 93-133.

⁷⁷⁴ Nebi bu düşünceyi Hilafet noktasında da savunmuştur. Geleneksel anlamda hilafet anlayışını destekleyenleri tenkit eden Nebi, bu anlayışın günümüz dünyasında işlevsiz kalacağını savunmuştur. Bkz. Okumuş, “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutup”, s. 12.

⁷⁷⁵ Okumuş, “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutup”, s. 17.

⁷⁷⁶ Nebi bu konuda *“Şahısları kutsama şeklinde ortaya çıkan puta tapıcılık İslam toplumlarında hala yaygındır. Bundan hala kurtulamadık. Eğer bir şey yapmışsak bu yaptığımız bir putu bir başka putla değiştirmekten ibarettir”* ifadelerini kullanmıştır. Bu bağlamda meseleyi derinlemesine ele alan Nebi, sorunun medeniyet sorunu olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Okumuş, “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutup”, s. 18.

Karadavi, totaliter rejimler ve liderler için Nemrut, Firavun gibi benzetmeler yapmıştır. Kuran’da geçen kıssa ve ayetleri günümüze uyarlayan Karadavi, bu kıssalarda geçen kişi ve kurumları da modern zümrelere yorumlamıştır.⁷⁷⁷ Tiranlığın İslam’da kınandığını belirten Karadavi, onlara karşı mücadele içerisinde olmanın emir olduğunu iddia etmiştir. Tiranlık ve zalim idareye karşı İslami olanı savunan Karadavi, İslam’ın özünde bulunan istişare ve şura anlayışının sistemleşmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Karadavi’nin düşüncesinde demokrasi anlayışında öne çıkan unsurlar İslami kavramlar etrafında şekillenmiştir.

İslam’da yer alan istişare kültürünü Peygamber’in tatbikatı üzerinden yorumlayan Karadavi, demokratik yönetimde Kuran’a mutlak surette ters düşmeyecek fikirlerden yararlanmayı uygun görmüştür. Nitekim o, Batılı kavram ve fikirlere bu açıdan bakmış ve Şeriata muhalif olan kavramlara İslami bir anlayış getirmeyi hedeflemiştir. Demokrasiye getirilen eleştirilere Allah’ın egemenliğine karşı olma durumuna itiraz eden Karadavi, Allah’ın egemenliğine karşı olan sistemin diktatörlük ve tiranlık olduğunu iddia etmiştir. Demokrasiyi daha çok yönetim biçimi olarak ele alan Karadavi, demokrasiden faydalanmanın İslamiyet’i iptal edeceği görüşüne karşıt görüş beyan etmiştir.⁷⁷⁸

Devlet sistemi olarak özgün bir yapı düşüncesinde olan Karadavi, İslam’ın Pers ve Roma gibi bir aileye ve zümreye ait olmadığını ve ilk andan itibaren şura üzerine inşa edildiğini ifade etmiştir. Devlet bağlamında klasik ulus devlet anlayışını reddeden Karadavi, küresel mahiyette bir küresel bir İslam devleti tasavvur etmiştir. Bu devletin yöneticisinin belirlenmesi noktasında insanların kendilerinin seçmesini isteyen Karadavi bu konuda *“İnsanlar hükümdarlarını kendileri seçmelidir, tam rızası olmadan hiçbir hükümdar ya da rejim halkı zorlayamaz. Hükümdar hata yaparsa halkın onu düzeltme yetkisine sahip olması gerekir”*⁷⁷⁹ sözleriyle demokrasiye bakış açısını ortaya koymuştur. Batılı bir kavram olan demokrasiyi Peygamber Döneminde Pers stratejisi olan Hendek kazma stratejisinin kullanılması ve Bedir Harbinde esir düşen gayri Müslimlerden okuma yazma öğretme noktasında istifade edilmesini örnek vermiştir. Bu bağlamda Batılı demokratik anlayıştan çok farklı bir demokrasi profili çizen Karadavi, merkezde tevhit anlayışının olduğu ve şura prensibine dayalı İslamiyet’ten çıkan yeni bir demokrasi inşasını hedeflemiştir.

⁷⁷⁷ Karadavi, Halkı ezen, yarı Tanrı hükmünde olan Firavunları politikacılara benzetmiştir. Aynı şekilde tiranlar, kapitalistleri bu şekilde yorumlayan Karadavi, modern anlayışlara Kuran’dan kök ve referans vererek İslami bir karşıtlık inşa etme amacı izlemiştir. Bkz. Yusuf Karadavi, **İslam’da Devlet Mefhumu**, Çev. Hüsamettin Cemal, Nida Yayıncılık, İstanbul 2018.

⁷⁷⁸ Azzam Tamimi, “Islam and Democracy From Tahtawi to Ghannouchi”, **Theory Culture Society**, Vol. 24, No. 2 (2007), s. 45.

⁷⁷⁹ Karadavi, **İslam’da Devlet Mefhumu**, s. 76.

4.4.2.3.3. Muhammed Abid el-Cabiri

Demokrasi ve İslamiyet tartışmalarına yeni bir yorum getiren Cezayirli düşünür Cabiri (1935-2010) demokrasinin yanı sıra insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar üzerine de fikir beyan etmiştir. Cabiri'nin özellikle İslamiyet'in yeniden inşası noktasındaki düşünceleri, krizde olan Müslüman zihin için belirleyici olmuştur. Özellikle değişen Batı ve İslam dengeleri içerisinde yeni bir sürecin başlangıcı noktasında İslami inşa noktasında çalışmalar yapan Cabiri, genel bir tasnif olarak ele alınan demokrasi ve İslam algısında yeni tanımlamalarda bulunmuştur. Klasik anlamda Batı demokrasisini İslamiyet'te şura olarak tezahür ettiği söylemine karşı çıkan Cabiri, Arapların istediği demokrasiyi ideal dönem olarak Hz. Ömer'e atıf yapıldığını öne sürmüştür. Bunun anlamının Arapların demokrasi talebinden ziyade istibdatlar içerisinde yeni bir alternatif arama isteği olarak yorumlamıştır.⁷⁸⁰

Batılı kavramlara karşı kriz içerisinde olan Müslüman zihin dünyanın şura ve istişare ayetlerine atıf vererek demokrasiyi meşrulaştırma çabalarına karşın Cabiri, bu ayet ve tatbikattan idari bir sistem çıkarılamayacağını iddia etmiştir. Cabiri, demokrasinin 1960lı yıllarda burjuva demokrasisi olduğu için dışlandığını belirtmiş, halk tarafından da talep edilmediğini dile getirmiştir. Öte yandan bu durumun 80lerden sonra nasıl değiştiğini ve demokrasinin halk tarafından neden talep edildiğine cevap verir. Cabiri'ye göre totaliter rejimler halkın büyük kısmını dışladığından halk demokrasi yoluyla yeni arayışlar aramıştır. Ancak bu arayışta halkın geri kalanının hepsi söyleminden ziyade kamu nimetlerinden mahrum “*yeni elit*” kastedilmiştir.⁷⁸¹

Cabiri, İslam ve demokrasi konusunda demokrasinin İslamiyet'e uygunluğu sorusundan ziyade bunun nasıl uygulanacağı sorusunu sormuştur. O, demokrasinin uygulanması gereken bir sorumluluk ve ödev olduğunu iddia etmiştir. Batı'nın “*halkın halk tarafından halk için*” yönetilmesi anlamına gelen demokrasi tanımına katılmaz. Ona göre Arap-İslam anlayışına göre yeni bir demokrasi tanımı yapılması gereklidir. Bu bağlamda Cabiri, Arap dünyasında yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiyi ele alarak bir tanım meydana getirmeyi hedeflemiştir. Cabiri, demokrasinin Arap dünyasında en etkin güç olan devletlerin öncü rolünde gerçekleşebileceğini iddia etmiş ancak toplumdan da ciddi bir talep gelmesi

⁷⁸⁰ Muhammed Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 114-121.

⁷⁸¹ Muhammed Abid El-Cabiri, **İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk**, Çev. Ali İhsan Pala, Kapı Yayınları, İstanbul 2019, s. 121-125.

gerektiğini düşünmüştür. Karşılıklı talep doğrultusunda demokrasiye geçişin mümkün olacağını iddia etmiştir.⁷⁸²

Demokrasiyi klasik anlamda şura ile tanımlamayan Cabiri, kendisini demokrasi taraftarı olarak görmüştür. Geçmişin mirasından da faydalanmayı amaçlayan Cabiri, şura ve demokrasiyi karşılıklı ikame yerine demokrasinin şurayı tanıdığı ve tanımladığı sistemi kurmayı arzu etmiştir. Bu durumun oluşması için geçmişin mirası olan kabilecilik, ganimet gibi kavramları terk etmeyi öğütleyen Cabiri aynı zamanda itaat bağlamında yöneticiye atfedilen ve Fars geleneğinden gelen yöneticiye kutsiyet atfını da bu sınıfa dâhil etmiştir. Bu bağlamda Cabiri, Arapların geçmişten koparak aynı zamanda geçmişten ilham alarak yeni bir inşa hareketine girmesi gerektiğini iddia etmiştir. Arap dünyasını geçmişin istibdadı ile Batı'nın baskısı arasında sıkıştığını ifade eden Cabiri, bu durumun ciddi bir şekilde tahlil edilmesini ve ardından Arap kültürü ve yapısına uygun bir demokrasi inşasının gerekliliğine işaret etmiştir.⁷⁸³

4.4.2.4. Demokrasi Kavramına Yeni Yaklaşımlar

Müslüman zihin dünyanın kendi kaynaklarını kullanma noktasında kriz içerisinde olduğunu vurgulayan Gannuşi, İslamiyet'in kendi kaynakları ve yöntemlerini uygulama noktasında yeni bir anlayış başlatmak istemiştir. Bu bağlamda Müslüman zihin dünyasında yabancı olan kavramların yeniden ele alınması bu sürecin en önemli unsurlarından olmuştur. Özellikle tartışmalı bir konu olan demokrasinin yeniden ele alınması ve toplumsal bir uzlaş formunda yorumlanması bu sürecin belirleyicisi olmuştur. Batılı kaynak ve yöntemlerle tatbik edilmeye çalışılan demokrasinin yerel ve İslami olarak yeniden ele alınması sonucunda İslam tarihinden esinlenme meydana gelmiştir. Demokrasinin ciddi anlamda ilk kez tatbik edilecek olması yeni kavramları da beraberinde getirmiştir. Nahda Partisi'nin önemli meselelerinden birisi de bu kavramları yeniden yorumlamak olmuştur.⁷⁸⁴

Demokrasiye geçiş sürecinde kendisini merkezde bulan Nahda Partisi, İslamcılığı demokratik bir surette yeniden ele almayı hedeflemiştir. İslamcılığın devlete ve sekülerizme yaklaşımında farklı bir yol izleyen Nahda Partisi, ilk olarak azınlığı temsil eden Bin Ali rejiminin ardından halkın temsil edildiği yeni bir sürecin başlaması gerektiğini bildirmiştir. Bu hedefi gerçekleştirmek adına ılımlı İslamcılar ve ılımlı laikler olarak tanımladığı partilerle

⁷⁸² El-Cabiri, **İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk**, s. 55-57.

⁷⁸³ Onur Yıldırım, "İslam Düşüncesinin Demokrasi Problematikğini Mağrip Düşüncesi Çerçevesinde Çözümleme: Cabiri'nin Yaklaşımı", **Liberal Düşünce Dergisi**, S. 97, Kış (2020), s. 25.

⁷⁸⁴ Gannuşi, Müslüman dünyada İslami olanın 18. yüzyıldan beri tatbik edilemediğini ve bu sürecin İslami anlamda yeni bir sürecin başlangıcı olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 21.

bir araya gelen Nahda Partisi, Tunus’a özgü bir demokratik yapıyı inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda hareket etmeyi hedefleyen Nahda Partisi, alışılmışın dışında bir İslamcı portresi sunmuş, demokrasiyi uzlaşma ve diyalog fırsatı olarak görmüştür.⁷⁸⁵

Demokrasinin İslamcılar tarafından öne sürülmesi yalnızca Tunus için değil İslamcılar için de bir fırsat olarak görülmüştür. Nitekim İslam dünyasında uzun yıllardan bu güne görülen tecrübeler demokratik sistemi ve anlayışı ön plana çıkarmıştır. Nitekim özellikle 1970’li yıllarda İslami anlayışın tezahürü olarak İran, Afganistan, Sudan gibi ülkelerde kurulan İslami rejimler Nahda Partisi’nin önünde tarihsel bir örnek olarak bulunmuştur. “Otoriter ve uzlaşmaz” özellikleriyle faaliyet gösteren bu rejimler, despotizme çare olamadıkları gibi yeni sorunları ortaya çıkarmış ve küresel ölçekte İslami kisveye zarar vermişlerdir. Bu bağlamda Nahda Partisi, İslamcılık anlayışını demokrasi temelinde ele almış ve demokrasinin yerelleşmesi adına söylem geliştirmiştir.⁷⁸⁶

Modern devlet sisteminin faaliyet göstermesinden bu yana “*devleti ele geçirme*” ya da modern devletin din politikasına karşı rejimin siyasetini kabul etmeme siyaseti Arap baharı sonrasında Tunus’ta farklı bir siyaseti doğurmuştur. Tunus’ta süreç, Gannuşi’nin de İslamcıları eleştirdiği devleti ele geçirme siyasetinin yerine karşılıklı tavizlerle gerçekleşmiştir. Demokrasiye geçiş ve eski rejim unsurlarıyla gerçekleşen uzlaş ortamını Alfred Stephan “*ikiz hoşgörü*”⁷⁸⁷ kavramıyla açıklamıştır. Bu kavramsallaştırmaya göre Tunus’ta karşılıklı hoşgörü meydana gelmiştir. İlki dindar vatandaşların devlete ve seçilmiş hükümete karşı gerçekleştirdiği hoşgörüdür. Özellikle kanun yapmak ve şeriat noktasında tavizkâr davranan dindar insanlar ve siyasetçiler, Tunus’ta yeni sürecin başlamasında etkili olmuştur. İkinci hoşgörü devletin yani yeni rejimin dindarlara gösterdiği hoşgörüdür. Bu hoşgörü, Burgiba ve Bin Ali rejiminin aksine dindar kimliğe saygı göstermiş ve sivil toplum içerisinde faaliyetlerine olanak tanımıştır. Demokratik haklar içerisinde tanımlanan bu hoşgörü, Tunus’a özgü demokratik anlayışın kurulmasında mihenk taşı olmuştur.⁷⁸⁸

Nahda Partisi’nin inşa ettiği demokrasiyi anlama adına Raşit Gannuşi’nin yaklaşımını anlamak önemlidir. Nitekim Müslüman münevverler arasında öteden beri demokrasi-İslam

⁷⁸⁵ Bu süreçte yalnızca İslamcılık değil; laik siyaset de ılımlılık göstermiştir. Bu bağlamda her iki kutup da siyasi olarak yeni bir anlayış geliştirmek durumunda kalmıştır. Bkz. Michael Hudson, “Transition to What? Reflections on the Arab Uprising”, **Regime Changes and Transitions in Arab Spring Countries**, Edt. Ergun Özbudun, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 33-47.

⁷⁸⁶ İslamcı iktidarların tarihsel süreçteki politikaları için Bkz. Nazek Jawad, “Democracy in Modern Islamic Thought”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, Vol. 40, No. 3, July (2013), pp. 324-339.

⁷⁸⁷ Kavramın ana dilde kullanımı “*twin tolerations*” olarak geçmektedir. Detay için Bkz. Alfred Stephan, “Tunisia’s Transition and the Twin Tolerations”, **Journal of Democracy**, Vol. 23, No. 2, April (2012), pp. 94.

⁷⁸⁸ Stephan, “Tunisia’s Transition and the Twin Tolerations”, s. 98-101.

uyumunu savunan Gannuşi, demokrasiyi en az zararı olan sistemlerden biri olarak yorumlarken demokrasinin uzun tarihsel süreç içerisinde meydana geldiğini iddia etmiştir. Demokrasiye iktidar değişiminin yanı sıra insan onurunu muhafaza etme bağlamında bakan Gannuşi'ye göre İslamiyet'in insana verdiği değer ile demokratik haklar örtüşmektedir. Nitekim insanlar kendilerini yönetenlere karşı hak sahibi olur ve onları sınırlandırabilirler. Bu bağlamda Gannuşi, istibdat yönetimlerine karşı koyma adına önemli bir noktada olan demokrasinin uygulanması Müslüman zihin dünyası için de önemli olduğunu vurgulamıştır.⁷⁸⁹

Batılı anlamda gelişen demokrasiyi olduğu gibi kabullenmeyen Gannuşi, Tunus'a özgü ve İslamiyet ile barışık bir sistem inşası düşünmüştür. İslami olanı inşa etme bağlamında hareket eden Gannuşi, İslam tarihinden ve geleneğinden esinlenerek yeni süreci belirlemek istemiştir. Toplum ve dini unsurlarla iletişim noktasında sıkıntı yaşayan Bin Ali rejiminin ardından göreve gelen Gannuşi'nin devleti ve toplumu yeniden tanımlama adına demokrasiye yaklaşımında İslami ıstılahlar ön plana çıkmıştır. İslam Dünyası ve Batı'nın dönüşümünün özellikle üstünde duran Gannuşi, "*iktibas*" kavramı üzerinden yeni bir demokrasi anlayışı geliştirmeyi hedeflemiştir. İslami kavramlarla demokrasiyi yeniden ele alan Gannuşi, yeni sürecin yol haritasını İslami kavramlarla belirlemeyi düşünmüştür.⁷⁹⁰

4.4.2.4.1. Politik Çoğulculuk

Nahda Partisi despotizme karşı demokrasiyi savunurken kendisinin de içerisinde bulunduğu anlayışı politik çoğulculuk ile ifade etmiştir. Modern devlet sisteminde Batının dönüşümü içerisinde yorumlanan çoğulculuk bu kez İslamcı bir parti tarafından dile getirilmiş ve bu kavram ile yeni bir sürecin kapısı aralanmak istenmiştir. Politik çoğulculuk, özellikle mutlakiyetçi devletlerin zuhuruyla birlikte ortaya çıkan otorite dengesizliğine karşı çözüm arayışları sonucunda ortaya çıkmıştır. Modern dönemde devlet ve halk arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözme adına meclislerin açılması politik çoğulculuğun ilk çıktığı nokta olmuştur. II. Dünya savaşının ardından yeniden yorumlanan politik çoğulculuk özellikle liberal anlayışın üzerinde durduğu önemli konulardan olmuştur. Devletin adalet, savunma, hukuk düzeni sağlama noktası dışında kalan toplumsal düzene karışmasına karşı çıkan bu anlayış böylelikle sivil toplumun gelişeceğini iddia etmiştir.

⁷⁸⁹ Esposito; Voll, **Makers of Contemporary Islam**, s. 96.

⁷⁹⁰ Raşit Gannuşi, Batılı kavramları ele alırken tarihi referanslar vermiştir. Özellikle 19. yüzyılda yapılan yorumlamalara dikkat çeken Gannuşi, 21. yüzyılda da anlayışını bu doğrultuda geliştirmiştir. Gannuşi'nin iktibas hakkındaki fikirleri için Bkz. Gökçen, **Tunus Nahda Hareketi**, s. 98-102.

Politik çoğulculuğu yeniden ele alarak Tunus'ta yeni bir süreç başlatmak isteyen Nahda Partisi, bu kavrama yerel ve İslami bir anlayış getirmeyi amaçlamıştır. Bu politik çoğulculuğa İslamiyet'ten delil getirmek suretiyle Müslüman zihin dünyasına bu kavramı kazandırmak isteyen Gannuşi, bu anlayışın İslamiyet'in kökenlerinde olduğunu iddia etmiştir. Müslümanların ilk otorite deneyimi olan Medine'yi örnek veren Gannuşi, Medine döneminde Müslümanların çoğulculuğu içselleştiren bir yapı inşa ettiklerini iddia etmiştir. Çoğulculuğu tanımlama adına "*Medine Vesikası*" dile getiren Gannuşi, bu dönemde çağa göre çoğulcu ve esnek bir anlayış geliştirildiği iddia edilmiştir. Bu dönemden mülhem olarak asırlar içerisinde Müslümanlar, dini ve siyasi olarak çoğulculuğa olanak sağlayan otoriteler inşa edebilmiştir. Bu bağlamda Müslümanlar, tarihsel süreç içerisinde kendilerine özgü çoğulcu ve birlikte yaşama kültürü kazanmışlardır.⁷⁹¹

İktidarı anlamlandırma adına yeni yorumlamalar getiren Gannuşi, yine tarihe referans vererek Müslümanların hâkim oldukları yerlerde kiliselere ve sinagoglara zarar vermediğini belirtmiştir. Geçmiş devlet tecrübelerinde Hristiyanların Müslüman otoriteler altında emniyet ve güven içerisinde yaşadığı hatta devlet adamı olarak görev aldığını hatırlatan Gannuşi, İslami devlet tecrübesi ve anlayışında çoğulculuk istidadının olduğunu altını çizmiştir. Çoğulculuğu tatbik etmek için Müslümanların Batı'dan ders almaya ihtiyaç duymadıklarını belirten Gannuşi'ye göre çoğulculuğun keşfi yine bu İslami mirastan geçmektedir. Batılı kavramlara İslami bir kök bulma arayışında olan Gannuşi, bunu Kuran'daki "*Tanışasınız diye siz kavim ve kabilelere ayırdık*" ayetine istinat ettirmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Gannuşi Batılı bir kavram olan politik çoğulculuğa Kurani bir kök bulmak suretiyle yeniden yorumlamayı hedeflemiştir.⁷⁹²

Gannuşi, politik çoğulculuğu izah etme adına yalnızca gayri Müslimlerden değil aynı zamanda mezhep farklılıkları ve içtihat meselesinde de dile getirmiştir. Müslümanların içerisine düştüğü anlaşmazlıkları içtihat etme yoluyla aştığını dile getiren Gannuşi, Müslümanların dâhili olarak da uzlaşi kültürüne sahip olduğunu ifade etmiştir. Günümüzün siyasi sisteminde bu durumu demokrasi ve uzlaşi kültürüyle tanımlamaya çalışan Gannuşi, tepkisel bir anlayışla kurumsallaşan İslamcılığı böylelikle dönüştürmeye çalışmıştır. Tunus'un

⁷⁹¹ Rached Ghannouchi, "Islam and Democracy", **Journal of Democracy**, Vol. 29, No. 3, July (2018), pp. 6-12.

⁷⁹² Gannuşi, çoğulculuk anlayışını modernite öncesi İslam dünyası ve anlayışından mülhem olarak inşa etmiştir. Onun fikrinde yalnızca Medine değil; Bağdat, İstanbul gibi İslam hâkimiyeti altındaki şehirler de önemli bir konumda bulunmaktadır. Bkz. Ghannouchi, "The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation", s. 171.

kurumsal yapısı içerisinde sorunları da bu anlayışla çözmeye çalışan Nahda Partisi, seküler partilere ve anlayışlara da bu şekilde bakmıştır.⁷⁹³

Eski rejim unsurlarıyla dengeli bir sistem kurma arayışında olan Gannuşi, bu düzeni “ılımlılık” üzerinden tanımlamıştır. Geçiş sürecinde sorumluluğu tek başına üstlenmeyen Gannuşi esas amaç olarak kutuplaşmanın önüne geçmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Gannuşi yalnızca İslamcılığı değil aynı zamanda sekülerizmi de değiştirmeyi hedeflemiştir. İslamcılığı ılımlılaştırma yoluna giden Gannuşi aynı zamanda seküler parti ve temsilcilerinin de ılımlılaşması gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumu konsensüs ile açıklayan Gannuşi, bu süreçte Tunus’un tek başına iktidar olan bir partiden ziyade çoğulcu bir anlayışa ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹⁴

4.4.2.4.2. Demokrasinin “Şura” Olarak Tanımı

Modernleşme sürecinde meclis ve seçimi meşrulaştırmak adına şura kavramı ayrı bir konumda bulunmaktadır. 19. yüzyıldan bu yana kavramlara İslami yön verme amacıyla olan İslamcıların üzerinde durduğu bu kavram 21. yüzyılda kendisini yeniden göstermiştir. Demokrasinin ön plana çıktığı bu süreçte şura kavramı bu döneme uygun bir surette yeniden yorumlanmıştır. Kuran-ı Kerim’de “*ve emruhum şura beynehum*” ayetine istinat etmek suretiyle demokrasiyi yeniden ele alan Nahda Partisi, bu noktada İslamcılık geleneğini devam ettirmiştir. “*Onların işleri şura iledir*” anlamına gelen ayeti Müslüman zihin dünyasında yeniden yorumlayan Gannuşi, demokrasinin yeniden anlaşılması adına bu ayetten istifade etmiştir.

Batı’da gelişen kavramları iktibas etmek suretiyle yeniden ele almaya çalışan Nahda Partisi, yeni süreçte en muteber kavram olan demokrasiye yeni anlamlar katmıştır. Batı’da gelişen demokrasiyi olduğu gibi kabullenmeyen Gannuşi, bu kavramı şura yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Devleti değil bireyi öne almak suretiyle yeni bir anlayış geliştirmek isteyen Gannuşi, bu amacı İslamiyet’in önemli şartlarından birisi olan şura kavramıyla gerçekleştirmek istemiştir. Gannuşi şura prensibi hakkında “*Şura’nın namaz ve oruç gibi Müslüman toplumun sabit ve ayrılmaz bir vasfı olduğunu*” dile getirmiştir.

⁷⁹³ Gannuşi’nin modern devlet sisteminde çoğulculuk fikri için Bkz. Muhammed Davood Sufi, “Cooperation or Competition: The Rhetoric of Rashid Ghannouchi on Pluralism”, **Ortadoğu Etütleri**, (2019), pp. 32-34.

⁷⁹⁴David Hearts, “Rached Ghannouchi: Thoughts on Democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13 June 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> Erişim Tarihi (25/09/2023).

Liberal demokrasinin Müslüman zihninde sığılmayan yanlarını tanımlama adına şura kavramını kullanan Gannuşi, bu kavramı yine İslam tarihinden çıkarmıştır. Bu uyarlamayı yalnızca Peygamber dönemine dayandırmayan Gannuşi Raşit halifeler dönemine odaklanmıştır. Bu dönemi tanımlamak adına “*Ebubekir, Ömer, Osman, Ali (Allah onlardan razı olsun) hazır olan ulema ile istişare ettikten sonra aldıkları kararları uygulamaya koymuşlardır*” ifadesini kullanmıştır. Şuranın gelişimini icma kapsamında değerlendiren Gannuşi “*Gerçekte icma, bir meselede görüşlerin ortaya çıkması için halifenin oluşturduğu şura heyetinin ittifakından ibarettir*” ifadelerini kullanmıştır. Gannuşi’nin ilk teşekkül döneminde meydana gelen anlayışın daha sonra Müslümanlar tarafından geliştirilemediğini iddia etmiştir.⁷⁹⁵

İktidar kavramlarını yeniden ele almak suretiyle farklı biçimde yorumlayan Gannuşi, demokrasi ve İslamiyet’in uzlaştığı iki kavramı dile getirmiştir. Bu iki düşmanı “diktatörlük ve istibdat” olarak tanımlayan Gannuşi, demokrasilerde gücün dağılımını ve tek sesliliğe karşı kurulan mekanizmanın İslamiyet ile barışık olduğunu belirtmiştir. Özellikle gücün dağılımı noktasında demokratik sistemin önemini vurgulayan Gannuşi bu noktada İslamiyet’in temel meselesinin çoğunluğun hakkını savunmak olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada Gannuşi “*İslam’da esas olan toplumun, halkların çıkarlarıdır. Azınlığın çıkarları ile çeliştiği zaman kesinlikle çoğunluğun çıkarı göz önünde bulundurulur*” ifadelerini kullanmıştır. Demokrasiyi bu noktada yeniden ele alan Gannuşi, İslamiyet adına demokrasiye karşı çıkanları “*Anayasal ve hukuksal bir kültüre sahip olmayan insanlar*” olarak tanımlamıştır.⁷⁹⁶

Demokrasinin ele alınması noktasında yeni yorumlamalar yapma amacıyla olan Gannuşi, demokrasi anlayışının materyalist felsefeden ayrı düşünülmesini iddia etmiştir. Bu anlayışın değişerek demokrasinin karar mekanizması olarak ele alınmasını vurgulayan Gannuşi, demokrasiyi “*kansız ve devrimsiz olarak el değiştirmek*” olarak tanımlamıştır. Demokratik sistemin iman değerleriyle donatıldığı ve takvanın esas olduğu bir anlayış geliştirildiğinde İslam dünyasında işleyeceğini iddia eden Gannuşi, bu bağlamda demokrasiye önem atfetmiştir. Bu bağlamda demokrasiyi “*Ashında o, İslam’daki ifadesiyle şuradan başka bir şey değildir*” sözleriyle tanımlayan Gannuşi, demokrasinin bilinenden farklı bir surette ele alınmasını amaçlamıştır. Bu duruma Peygamber döneminde misaller getiren Gannuşi,

⁷⁹⁵ Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, s. 140-147.

⁷⁹⁶ İslamiyet’in özünün istibdattan ziyade demokrasiye yakın bir din olduğunu ifade eden Gannuşi’nin kamuoyu ve sivil toplum tanımları için Bkz. Raşid Gannuşi, **Laiklik ve Sivil Toplum**, Çev. Gülşen Topçu, Mana Yayınları, İstanbul 2018, s. 47-48.

“İslam’ın getirdiği şura sisteminde herkes katılımında bulunmakta ve çoğunluğun yani ümmetin düşüncesi alınmaktaydı” sözlerini sarf etmiştir.⁷⁹⁷

Şura anlayışının yeniden canlanması ve bu noktada demokrasinin kullanılması noktasında Raşit Gannuşi’nin söylemlerinde ümmet anlayışı kendisini göstermiştir. Nitekim *“Ümmet, sapıklık üzerinde birleşmez”* ve *“Müslümanların güzel gördükleri şey Allah katından da güzeldir”* hadislerine atıf yapan Gannuşi, demokrasiyi ümmetin karar mekanizması olarak ele almıştır. Seküler baskıcı rejimlerin İslami hareketleri bu noktadan uzaklaştırdığını ifade eden Gannuşi, bu durumun Müslümanlar üzerinde siyasal düşünce eksikliğini doğurduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda demokrasiyi en fazla günümüz Müslümanlarının içselleştirmesi gerektiğini savunan Gannuşi, siyasal anlamda gelişimin ancak bu şekilde olabileceğini savunmuştur.⁷⁹⁸

Gannuşi’nin demokrasiyi şura şeklinde yorumlaması Nahda Partisi’nin örgütlenmesine de yansımıştır. İslam dünyasında hareketlerin şeyh-mürît yapısı olduğunu vurgulayan Gannuşi bu durumu eleştirmiştir. Bu durumun istisnası olarak Sudan’daki hareketi örnek veren Gannuşi, bu hareketin kadro hareketi olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Nahda Hareketi, şura anlayışını yalnızca Tunus’a değil aynı zamanda parti içerisine de tatbik edilmek istenilmiştir. Parti, genel anlayış olarak kendisini lider hareketinden ziyade kadro hareketi olarak tanımlamıştır. Nitekim Gannuşi partinin işleyiş sürecinde parti başkanının istemesine rağmen karşıt görüşün kabul edildiği birçok olaydan bahsetmektedir.⁷⁹⁹

4.4.2.5. Nahda Partisi’nin Demokrasi Pratiği

Tunus demokrasisi kurulduğu ilk andan itibaren çeşitli tehditler ile karşı karşıya kalmıştır. Bu tehditler yalnızca Tunus’un yerel dinamiklerinden değil aynı zamanda bölgesel etkilerden de kaynaklanmıştır. Arap baharı ile birlikte öteden beri korkulan bir unsur olan İslamcıların iktidara gelmeleri yeni tehdit algılamalarını da beraberinde getirmiştir. Bu anlayışı bertaraf etme adına hareket eden Nahda Partisi ilk olarak cumhurbaşkanlığı makamına doğrudan aday koymayarak Tunus’u birlikte yönetme niyetini açıkça göstermiştir. Nahda Partisi lideri Gannuşi’nin uzun süreden beri dile getirdiği “devleti ele geçirmek” gibi

⁷⁹⁷ Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, s. 93-95.

⁷⁹⁸ Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, s. 326.

⁷⁹⁹ Bu olaylardan önemlileri, belediye seçimlerinde parti liderinin çok az müdahil olması, liderin gençlik kongresinin tarihini değiştirme talebine rağmen bunun gerçekleşmemesi ve Belediye Başkanlığına Abdulfettah Muro’nun aday gösterilmeme talebine karşın bunun aday gösterilmesi olarak gösterilebilir. Bkz. Ahmet Gökçen, **Tunus Nahda Partisi**, s. 209.

niyetlerinin olmadığı söylemesi ve bu doğrultuda siyaset takip etmesi Tunus demokrasisini ön plana çıkaran unsurlar olmuştur.⁸⁰⁰

Raşit Gannuşi'nin liderliğinde ve onun entelektüel kişiliği ile şekillenen Nahda Partisi İslamcı kimliğiyle demokratik bir süreç elde etme imkânı bulmuştur. Nahda Partisi'nin gerek halk gerekse elitler ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan demokrasi anlayışı yalnızca kendi iradesi ile gerçekleşmemiştir. Bu anlamda Nahda Partisi, demokrasiyi tatbik etme noktasında farklı unsurların etkisi altında hareket etmiş ve hareketini Tunus'un istikrarı noktasında inşa etmiştir. İlk andan itibaren katı kutupların tepkisiyle karşılaşan Nahda Partisi, takip ettiği yöntem itibariyle hem katı laiklerden hem de İslamcılar arasında denge kurmaya çalışmıştır.⁸⁰¹

Nahda Partisi parti programı içerisinde olan ılımlı ve çoğulcu anlayışına uygun bir şekilde siyasi söylem ve anlayış inşa etmiştir. Bu anlayış çerçevesinde “pragmatist” olarak değerlendirilecek manevralar da yapan parti, yol haritasının temeline Tunus'un demokrasisini korumak olarak tanımlamıştır. İlk andan itibaren gerek koalisyon hükümeti esnasında gerek ülkeyi saran suikastlar esnasında sağduyuyu elden bırakmayan Nahda, her defasında meclisi ve demokrasiyi adres göstererek hareket etmiştir. Nitekim partisinin bu duruşu noktasında Gannuşi “*Diktatörlük, Nahda'nın barışçıl yöntemini sarsamadı ve hareketi bir şiddet gücüne dönüştüremedi. Baskı yılları boyunca net düşüncemiz Tunuslular arasında fitneye sebep olmaksızın partimizi kurban ederiz olmuştur*”⁸⁰² ifadelerini kullanmıştır.

Nahda Partisi lideri Gannuşi Arap baharı sonrası süreç için Nahda Partisini “yapıcı güç” olarak tanımlamıştır. Tunus'un dinamikleri adına konuşan Gannuşi, “Tunus'u tek partinin yönetemeyeceğini” dile getirmiştir. Bu noktada demokratik sistemin Tunus için seçenek olmaktan ziyade zorunluluk olduğunu dile getiren Gannuşi, bir partinin veya bir grubun bir başkasına hegemonya kurmasının karşısında olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada Mehdi Cuma hükümetini destekleme adına sorulan soruda “*Herkese, tüm partilere eşit mesafede yol haritasına bağlı kaldığı müddetçe*” şartını öne sürmüştür. Gannuşi, Nahda

⁸⁰⁰ Tunus'ta ilk andan itibaren uzlaşma içerisinde siyaset takip eden Nahda Partisi'nin geçiş sürecindeki siyasetini anlamak için Bkz. Fethi Mansouri; Ricardo Armillei, “The Democratic Transition in Post Revolution Tunisia: Conditions for Successful Consolidation and Future Prospects”, **Global Trends and Regional Issues**, Vol. 4, No. 1, (2016), pp. 167-169.

⁸⁰¹ Bu süreçte Nahda Partisi'nin takip ettiği denge siyaseti için Bkz. Amel Boubekeur, “Islamists, Secularists and Old regime Elites in Tunisia: Bargained Competition”, **Mediterranean Politics**, October (2015), pp. 1-22.

⁸⁰² Aljazeera Türk, “Nahda: Tunus'un Yapıcı Gücü”, **Aljazeera Türk**, 14 Haziran 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/nahda-tunusun-yapici-gucu> Erişim Tarihi (28/09/2023).

Partisi'nin iktidarda olduğu süre içerisinde teoride olan eşitlikçi ve uzlaşmacı yönünü her zaman göstermeye gayret göstermiştir.⁸⁰³

Tunus'ta 2011 seçimlerinin ardından troika hükümeti kuran Nahda Partisi 2014 yılında yapılan seçimlerde demokrasi adına yeni bir sürece adım atmıştır. 2013 yılında meydana gelen siyasi suikastlar sonucunda itham altında kalan Nahda Partisi, eleştirilerin odağında yer almıştır. Öldürülen siyasetçilerin seküler kimliği ve Nahda Partisi'nin seleflerin partileşmesine izin vermesi seküler kesin tenkidine maruz kalmıştır. Bin Ali rejimi sonrasında sağlam temellere oturmayan demokrasinin geleceği yeniden tartışılmıştır. Bu noktada Nahda Partisi, Tunus adına önemli bir karar almış ve hükümetten çekilmiştir. Bu durumun Raşit Gannuşi'ye sorulmasının ardından Gannuşi *"Her şeye rağmen önemli olan Aziz Tunus'un kurtarılmasıdır"* demiştir. Nahda'nın bu duruşunu *"Böylece hem kamu yararı için hem ülkenin iç ve dış saygınlığını korumak için kendisini feda etmiştir"* sözlerini sarf etmiştir. Bütün söylem ve eylemlerinde Tunus vurgusu yapan Gannuşi, Mısır'da olduğu gibi bir ordu mekanizması olmamasının da verdiği güvenle eski rejimin elitleriyle uzlaşma içerisinde hareket edebilmeyi amaçlamıştır. Nahda Partisi'nin süreç içerisinde sergilediği bu tutumu *"Nahda Partisi tarihi boyunca acı ödünler verdi ve sadece kenetlenmiş bir güçlü bir bedenin taşıyabileceği kurbanlar sundu. Bu güçlü bedenin çocukları ülkelere yönelik sorumlulukların farkındadırlar"* ifadelerini kullanmıştır.⁸⁰⁴

Tunus'ta siyaset ile toplum arasında arabuluculuk yapmayı hedefleyen sivil toplum örgütleri bu süreçte teknokratlar hükümeti kurmak suretiyle demokrasiyi yeniden yapılandırmayı düşünmüşlerdir. Tunus'un ayırt edici özelliklerinden olan sivil toplum örgütleri bu süreçte siyasette etkin olmayı hedeflemiştir. Bu sivil toplum örgütleri Tunus Genel İşçi Sendikası (UGTT), Tunus Endüstri ve Ticaret Konfederasyonu (UTICA), Tunus İnsan Hakları Ligi (LTDH) ve Tunus Hukukçular Derneğidir. Özellikle Tunus'un en önemli sivil toplum örgütü olan UGTT bu süreçte büyük sorumluluk üstlenerek devrim değerlerinin korunması ve yeni anayasa yazılması adına önemli gayretlerde bulunmuştur. "Ulusal Diyalog Dörtlüsü"⁸⁰⁵ olarak adlandırılan yeni hükümet Mısır'da olan kargaşanın aksine Tunus'u siyasi krizden korumuş ve 2014 seçimlerine ortam sağlamıştır. Tunus'un muhtemel siyasi krizlere

⁸⁰³Ömer Faruk Tokat, "Tunus'un Demokrasiye Geçişinde Gannuşi Faktörü", **Aljazeera Türk**, 14 Eylül 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/tunusun-demokrasiye-gecisinde-gannusi-faktoru> Erişim Tarihi (01/10/2023).

⁸⁰⁴ Aljazeera Türk, "Gannuşi: Nahda Daha Güçlü Dönecek", 31 Mart 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/haber/gannusi-nahda-daha-guclu-donecek> Erişim Tarihi (01/10/2023).

⁸⁰⁵Rümeysa Köktaş, "Nobel Barış Ödülü Sahibi Tunus Ulusal Dialog Dörtlüsü Kimdir?", **OMER**, 24 Ekim 2015, https://omer.sakarya.edu.tr/20.3.41.nobel_baris_odulu_sahibi_tunus_ulusal_diyalog_dortlusu_kimdir_.html Erişim Tarihi (01/10/2023).

karşı geliştirdiği çözüm neticesinde Ulusal Diyalog Dörtlüsü 2015 yılında Nobel Barış Ödölüne layık görölmüştür.⁸⁰⁶

Tunus'ta siyasi krizin görece atlatılmasının ardından 2014 yılında serbest seçimler yapılmıştır. Devrim sonrası süreçte tecrübesiz ve yetersiz kadrolarla alışan Nahda Partisi, seçimlerde büyük düşüş yaşamıştır. Seçimde seküler eğilimi ile bilinen Nida Tunus Partisi'nin yüzde 37 oy oranıyla 86 milletvekili çıkardığı bu seçimde Nahda Partisi yüzde 27 oy ile 69 milletvekili çıkarabilmiştir. Bu seçimde Nahda Partisi muhalifleri, tepkisel olarak Nida Tunus Partisi lehine oy kullanmışlar ve tepkilerini göstermişlerdir. Öte yandan medyanın ve gücü elinde bulunduran eski rejim unsurlarının Nahda aleyhine yapmış olduğu alışmalar Nahda Partisi'nin güç kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁰⁷

2014 senesinde meydana gelen bir diğer olay ise cumhurbaşkanlığı seçimi olmuştur. Bu seçimde Nida Tunus'un adayı olarak gösterilen Kaid es-Sebsi, cumhurbaşkanı seçilmiştir. Burgiba Döneminin üst bürokratlarından olan es-Sebsi'nin cumhurbaşkanı olması ve eski rejim unsurlarının yeniden yönetimde olması Nahda Partisi'nin duruşu ve konumunu yeniden tartışmalı hale getirmiştir. Tunus'ta siyasi ve ekonomik istikrarsızlıktan sorumlu tutulan Nahda Partisi bu dönemde cumhurbaşkanı adayı çıkarmamış, doğrudan herhangi bir adayı desteklememiştir. Bu süreçte eski rejim elitleriyle uyum içerisinde olan Nahda Partisi'nin temkinli duruşunun en büyük sebebi Mısır'da meydana gelen darbe olmuştur. Mısır'daki olayları yakında takip eden Nahda Partisi yetkilileri bu seçim sürecini uyumlu bir şekilde sürdürmeyi amaçlamışlardır.⁸⁰⁸

Genel seçimlerde güç kaybeden ve cumhurbaşkanlığı seçimlerine doğrudan müdahil olmayan Nahda Partisi “Tunus'un istikrarı” vurgusu yapmışlardır. Nahda Partisi sözcüsü Ziya Azari bu konuda “*Cumhurbaşkanlığı makamına gelecek ismin tüm Tunusluları kucaklayabilecek bir kişi olması ve ülkedeki demokrasinin korunması yolunda adım atılabilmesini sağlamak*” olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Nahda Partisi yalnızca söylemde değil aynı zamanda fiiliyatta da demokratik değerlere uyumlu bir görüntü sergilemiştir. Cumhurbaşkanlığı seçiminde ortaya konan bu tavırda Nahda Partisi kişiden ve

⁸⁰⁶ Tunus'ta ulusal ve bölgesel krizlere rağmen demokrasinin mutabakat ile korunması Tunus'un özel konumunu anlamak adına önemlidir. Bu süreçte gerçekleşen mutabakatın detayı için Bkz. Amine Ghali; Hela Yousfi; Mojamed Limam; Rikke Hostrup; Nina Mollerup, **Tunisia'a 2013 National Dialogue: Political Crisis Management**, Berghof Foundation, February (2017).

⁸⁰⁷ Nebahat Tanrıverdi Yaşar, “Tunus Siyasetinde Yeni Döneme Doğru: 2014 Parlamento Seçimleri”, **ORSAM**, No. 14, Ekim (2014), s. 8-12.

⁸⁰⁸ BBC News, “Tunisia's Secularist and Islamists Form New Government”, **BBC**, 5 February 2015, <https://www.bbc.com/news/world-africa-31147402> Erişim Tarihi (01/10/2023).

partiden ziyade değer merkezli bir duruş göstermiştir. Nitekim Nahda Partisi her ne kadar açıktan bir adayı desteklemese de devrimin değerlerini savunan Munsif Marzuki'nin yanında durmuştur. Böylelikle Nahda Partisi 2011'de kendi içerisinde cumhurbaşkanı çıkarmak yerine sola yakın kimliğiyle bilinen Merzuki'yi aday gösterdiği gibi 2014 senesinde yine böyle bir yol takip etmiştir.⁸⁰⁹

4.4.2.6. Nahda Partisi'nin Demokrasi Anlayışının Değerlendirilmesi

Nahda Partisi'nin Arap dünyasında geliştirdiği demokrasi anlayışının siyaset biliminde nerde olduğu ayrı bir konu olmuştur. Arap dünyasında meydana gelen değişimi tanımlama noktasında demokrasinin yorumlanmasını yapan Nahda Partisi genel bir tanım olarak özgürlükçü bir tutum içerisinde olmuştur. İslamiyet'i de bu özgürlükçü tutum içerisinde ele alan Nahda Partisi'nin bu tutumu genel bir tanım olarak liberal ve muhafazakâr yaklaşıma yakın olsa da izlenen bu siyasetin daha özgün bir tanıma ihtiyacı vardır. İslamiyet ve demokrasinin birlikte yürüyeceğin iddia eden Gannuşi, bu iddiayı sadece pragmatist yollarla değil aynı zamanda ilkesel metotlarla da takip etmiştir.

İslamiyet'in kendisine özgü bir hayata bakışı ve felsefesi olduğunu iddia eden Raşit Gannuşi, liberalizm ve sosyalizm gibi kavramlara yaklaşırken bütüncül bir bakış açısı göstermemiştir. Örneğin İslamiyet'in değerlerinin merkezde olduğu bir anlayış geliştiren Gannuşi, ekonomik anlamda liberalizme oldukça mesafeli yaklaşmıştır. Liberal sistemin ve anlayışın ekonomik anlamda bir zümrenin ve sınıfın tahakkümü olduğunu ifade eden Gannuşi, bu durumun İslamiyet ile asla uyuşamayacağını dile getirmiştir. Liberalizmin ekonomik yorumu için "*Ekonomik liberalizmin tek tanrısı, kârdır. Oysaki bizim Rabbimiz, Allah'tır*" ifadelerini kullanmıştır. Bu bağlamda İslami olanı inşa ederken liberalizmin kaideleri değil İslamiyet'in kaidelerinin kullanılması gerektiğini dile getirmiştir.⁸¹⁰

Raşit Gannuşi liberalizmin siyasi söylemini ise İslamiyet'e yakın görmüştür. Modern ideolojiler arasında siyasi anlamda İslamiyet'i liberal değerlere yakın gören Gannuşi, İslamiyet ile demokrasiyi bu noktadan ele almıştır. Gannuşi'nin bu tutumu siyaset bilimi bağlamında ele alındığında John Rawls'ın "Siyasal Liberalizm" anlayışına yakın olarak tanımlanabilir. Gerek devletin tarafsızlığı gerekse hoşgörüsü bağlamında Rawls'ın devlet toplum ilişkisine bakışı Gannuşi'de İslami bir surette tezahür etmiştir. Özellikle çoğulculuk ve eşitlik noktasında devletin tarafsızlığı ve adaletli olması yönünde fikirler beyan eden Rawls,

⁸⁰⁹Ömer Faruk Tokat, "Tunus'un Demokrasiye Geçişinde Gannuşi Faktörü", *Aljazeera Türk*, 14 Eylül 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/tunusun-demokrasiye-gecisinde-gannusi-faktoru> Erişim Tarihi (01/10/2023).

⁸¹⁰ Derviş, *Raşid Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine*, s. 89.

devlet-din ilişkilerinde yeni pencereler açmıştır. Devletin en büyük işlevinin adaleti sağlamak olduğunu iddia eden Rawls'ın bu görüşü Gannuşi'de de kendisini göstermektedir. Bu adalet ve eşitlik anlayışında dinin de yerini kabul eden Rawls, ortak akıl ve çıkar çerçevesinde dindarların da liberal demokratik sisteme katılımını gerekli görmektedir.⁸¹¹

Devletin yeni görev ve tanımı için “*Kamusal Akıl*” kavramını kullanan Rawls, bu kavramı klasik anlamda devletin seküler kimliğinden farklı olması gerektiğini bildirmek için kullanmıştır. Siyasi liberalizm kavramının Katolik kilisesiyle çatışma içerisinde olan aydınlanma liberalizminden farklı olduğunu iddia eden Rawls, liberal demokratik toplumda eşitliği ve adaleti sağlamanın yolunun kamusal akıldan geçtiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda devlet, dine klasik anlamda öteki olarak bakmaz, gerektiğinde müracaat edilecek bir unsur olarak dikkate alır. Toplumda farklı değer ve inançlara mensup insanların ortak payda da buluşması gerektiğini “*Örtüşen Mutabakat*” kavramıyla açıklayan Rawls, toplumsal çıkarın oluşması için insanların adalet etrafında toplanması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda dindarların da siyasal liberalizmi içselleştirmesi şartı koyan Rawls, toplum için alınacak kararlarda dini olandan ziyade ortak çıkara riayet edilmesi gerektiği dile getirmiştir.⁸¹²

Raşit Gannuşi'nin demokrasiyi İslami değerlerle ele alması bir bakıma demokrasiye bir kimlik kazandırması anlamında da ayrıca önemlidir. İslamiyet'in, İslamcılık-laiklik çatışmasından kurtarılması gerektiğini ifade eden Gannuşi İslamiyet'in, Tunus'un temel kimliği olması hususunda gayret göstermiştir. Burgiba ve Bin Ali rejimini bu noktadan da eleştiren Gannuşi, dini John Rawls'a benzer şekilde hukuk devleti kapsamında ele almıştır. Devletin ve toplumun değişen işlev ve görevlerini din ile yeniden ele alan Gannuşi, İslamcılığın yeni sürecini bu bağlamda yorumlamayı düşünmüştür. Batı demokrasilerinden de örnek veren Gannuşi'ye göre liberal demokrasilerde bir takım normlar ve kuralları olduğu gibi yeni süreçte de birtakım kuralları olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda ümmet kavramını yeniden ele alan Gannuşi, ümmetin yararı kavramını, demokrasi ile bağdaştırmıştır.

⁸¹¹ Rawls, post seküler dünyada dönüştürücü politikaların geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Klasik anlamda pozitivist sekülerlik anlayışına karşın adaletin merkezde yer aldığı yeni bir düzen inşası teklifinde bulunmuştur. Rawls yeni düzeni adlandırmak için “*Hakkaniyet olarak adalet*” ifadesini kullanan Rawls, dini ve din dışı olanın adalet kavramı etrafında bir arada bulunabileceğini iddia etmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. John Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021.

⁸¹² Rawls'ın kullandığı kamusal akıl kavramı, dindar-seküler çatışmasına karşın ortak mutabakat anlayışını içermektedir. Rawls, klasik anlamda dinle çatışan liberalizmden farklı bir liberalizm tasavvurunda bulunmuştur. Rawls'ın din konusunda düştüğü şerh ise anayasallık ve demokratik unsurlara uygunluğu olmuştur. Bu bağlamda Rawls, dine ve dini olana modern devlet sisteminde ve modern zihinde yer açarak çoğulcu bir yaklaşım göstermiştir. Bkz. John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

4.4.3. Nahda Partisi'nin Hukuka Yaklaşımı

Arap baharının meydana gelmesinde en önemli unsurlardan olan insan onuru ve özgürlük gibi unsurlar, Arap baharı sonrasında kurulan rejimlerin izlediği siyasette başat konumda yer almışlardır. Seküler anlayışa göre kaleme alınan Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ve İslamcıların takip ettiği siyaset uyuşup uyuşmayacağı bu noktadan merak konusu olmuştur. Yeni süreçte İslamcıların kavramlara ve değerlere yeni yorumlamalar getirmesi kendisini insan hakları ve özgürlük gibi konularda da göstermiştir. İslam dünyasında birçok ülkede görülen hukuk sorunu, çok boyutlu bir surette meydana gelmiştir. Devletlerin tam kurumsallaşamaması ve devlet-toplum arasında meydana gelen çatışma, insan hakları konusunda ihmalleri doğurmuştur.

İslamcılık akımının Batılı kavramlara karşı geliştirdiği tepkisellik insan haklarında da kendisini göstermiş ve süreç içerisinde İslamcılar, Kuran ve sünnete dayanan farklı bir insan hakları anlayışı geliştirmek istemişlerdir. Batı'nın tarihi dönüşümünden çıkan insan ve insan hakları tanımını tam olarak kabul etmeyen İslamcılar, kendilerine uygun insan hakları tanımı yapmayı amaçlamışlardır. Evrensel insan hakları bildirgesinin Batı'nın değerlerine göre şekillendiğini iddia eden İslamcılar, şeriata uygun yeni bir ıstılah geliştirmeyi amaçlamışlardır. Üstten ve otoriter bir şekilde İslam dünyasına giren hukuk kavramının sancıları İslamcılığın temel sıkıntılarından birisini teşkil etmiştir.

4.4.3.1. İslamcıların Modern Hukuka Yaklaşımı

Nahda Partisi'nin hukuka yaklaşımına geçmeden önce Müslüman dünyada modern devlet sistemi ile birlikte gelen modern hukuk anlayışının seyri anlaşılmalıdır. Batılı devletlerin sömürge döneminden itibaren Müslüman ülkelerde tatbik etmeyi amaçladığı hukuk sistemleri, modern devletlerin kurulmasıyla birlikte anayasallaşma yoluyla kendisine tatbik sahası bulmuştur. Müslüman zihin dünyasında bir diğer kriz noktasını teşkil eden modern hukuk anlayışı, İslamcıların geleneksel şariat sistemi yerine modern devlet içerisinde yeni bir yorumlama ile hareket etmelerini netice vermiştir.

4.4.3.1.1. Modern Hukukun Müslüman Ülkelere Giriş Süreci

İslam dünyasında insan hakları konusunda meydana gelen çatışma ve ihlaller derin köklere sahiptir. I. Dünya savaşının ardından Modern devlet olarak kurulan Arap devletleri, modernitenin doğası gereği dini kamudan tasfiye etmeyi ilerlemenin gereği olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda kurumsallaşan devletlerde hukukun kaynağı olan şariat ve bu kaynaktan beslenen kurumlar, bu süreçte otoriter değişimin hedefinde yer almışlardır.

Sistemli bir hukuk anlayışının tesis edilememesi ve rejimlerin otoriter bir şekilde teşekkülü, hukuk anlayışı üzerinde de kendisini göstermiştir. Modern devletin otoriter ve toplumdan kopuk bu durumu kendisini hukuki bağlamda da göstermiş ve yeni teşekkül eden Arap devletlerinde hukuk sorunu başlıca sorunu olarak ön plana çıkmıştır. Modern devletin çok boyutlu despotik kurumsallaşması sonucu meydana gelen hukuki ihlaller, İslamcıların meşruiyet noktasında istifade ettikleri temel konulardan olmuştur. Bu bağlamda İslamcılar, meydana gelen bu hukuki boşluğu ve krizleri bertaraf etme adına şeriatı yeniden gündeme getirme yoluna gitmişlerdir.⁸¹³

Modernleşme ve sömürge sürecine kadar şeriatın hâkim unsur olarak hukukta temel referans olarak kabul edilmesi yüzyıllar süren tecrübenin ve kurumsallaşmanın ardından mümkün olabilmıştır. Bu bağlamda şeriatın devlet-toplum seviyesinde sağlamış olduğu dengenin süreç içerisinde bozulması otoritenin meşruiyeti noktasında da sorunlar meydana gelmiştir. Otorite-ulema, merkez-taşra ilişkisinde konumlanan şeriat Müslümanlar için sorunların çözümü ve kamu düzeninin sağlanması noktasında önemli işlevler görmüştür. Özellikle sosyal meselelerin çözümü noktasında camilerin işlevselliği ve toplumun her katmanının bu hukuk sistemini benimsemesi yalnızca bir hukuki olarak değil toplumsal olarak da belirli bir nizamın oluşmasını sağlamıştır. Şeriatın ve onun oluşturduğu düzenin dünya tanımı ile otoriteye ve topluma bakış açısı geliştiren Müslümanlar, Batılı kurumsallaşma ve hukuk düzeni içerisinde krizlere maruz kalmışlardır.⁸¹⁴

Osmanlı sonrasında ortaya çıkan Arap devletlerinin geleneksel düzenden modern düzene geçme noktasında üstten ve otoriter bir yol izlemesi sonucunda meydana gelen çatışma ortamında entelektüel biçimde ele alınmayan hukuk ciddi toplumsal krize yol açmıştır. Müslüman toplumun zihninde ikili bir anlayış meydana getiren hukuki yaklaşım, İslamcılar ile seküler rejim arasında da tartışma konusu olmuştur. Modern devleti İslamlaştırmayı hedefleyen İslamcılar anayasayı da İslamlaştırmayı hedeflemişlerdir. Özellikle yasa çıkarma ve Kuran'dan farklı referanslara göre hüküm verilmesi Müslüman ülkelerde hukuk sisteminin temel açmazlarından birisini meydana getirmiştir. Bu çatışma ortamı modern devletin doğası gereği belirli bir toprak parçasında mutlak egemen olan rejimleri doğrudan hedef haline getirmiştir.⁸¹⁵

⁸¹³ Ali Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 65-68.

⁸¹⁴ Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet**, s. 70-82.

⁸¹⁵ Hukuki anlayışın meydana getirdiği ikilik ve çatışma sürecini anlamak için Bkz. Wael Hallaq, **Ahlakî Yönetimsellik**, Çev. Abdullah Enes Mollaoğlu; Tuğrul Kütükcü, Pınar Yayınları, İstanbul 2023, s. 45-52.

Modern devletin doğası gereği tek güç olması ve hukukun kaynağını Batılı bir surette icra etmesi üstün güç olan İslamiyet ile çelişki içerisinde kalmıştır. Modern devlet sisteminden önce Osmanlı Devleti'nde kendisine özgü bir şekilde sistemleşen kamu hukuku da süreç içerisinde etkisini kaybetmiştir. Uluslararası sistemin dayattığı modern devlet ve hukuk sistemi Müslümanları yeni otorite arayışına sevk ederken İslamcılar da kimlik oluşumlarına yardımcı olmuştur. Bu İslamcılar, tasfiyeye maruz kalan geleneksel hukukta ulema kimliği yerine modern devleti tanımak suretiyle şeriatı ve hukuku yeniden tanımlamaya çalışmışlardır. Modern devletin yapay ve otoriter kurumsallaşması ve şeriatın bu sisteme yabancı kalması anayasa ve hukuki sistemin seküler temelli olmasını sağlamıştır.⁸¹⁶

Modernleşme sürecinde tasfiye edilen Müslüman kurumlarının yerine inşa edilen Batılı kurumlar, insan hakları ve demokrasi gibi kavramları da kendi dönüşümleri içerisinde ele almışlardır. Batı'da Magna Carta ile başlayan kralın yetkilerinin kısıtlanması süreci devlet-toplum ilişkilerinde anayasal sisteme evrilmiştir. Yasama, yürütme, yargı gibi unsurlarla kuvvetler ayrılığı siyasetine göre yönetilen modern devlette geleneksel süreçte olduğu gibi ele alınamayan şeriat, miadı dolmuş bir unsur olarak görülmüştür. Derin çatışma zeminine sahip olan bu hukuki bakış açısı süreç içerisinde devlet-toplum çatışmasına sirayet ederken modern devletin ana unsurlarından olan anayasallığı da tartışmalı hale getirmiştir.

Müslüman ülkelerde meydana gelen hukuk çatışması aynı zamanda kurucu unsur tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim Batı'da anayasa ve insan hakları gibi kavramlar süreç içerisinde belirli talep ve olaylar sonrasında sistemleşirken özellikle Ortadoğu'da I. Dünya savaşının ardından üstünkörü bir şekilde hazırlanmıştır. Batı sömürgesi olarak Batılı devletlerin çıkarları doğrultusunda ilk otorite deneyimini yaşayan Arap devletlerinde anayasa halktan kopuk bir şekilde hazırlanmıştır. Gelenek ve geçmişle şiddetli bir şekilde bağını koparan yeni devletler, anayasa konusunda da halk ile bağ kuramamışlardır. Bu bağlamda bu devletlerde gelişen hukuk sistemleri, halkı korumaktan ziyade devletin ve rejimin devamını ve güvenliğini sağlayacak şekilde kurumsallaşmışlardır.⁸¹⁷

Entelektüel seviyede ele alınmayan ve otoriter bir şekilde hazırlanan anayasalar için “*Anayasal olmayan bir dünyadaki anayasalar*” tanımı kullanılmıştır. Bu devletlerdeki anayasalar için kullanılan bir diğer yakıştırma da “*kâğıttan anayasalar*” olmuştur. Bu anayasalar her ne kadar İslam'a ya da Müslümanlığa referans verseler de ilmi olarak herhangi İslami bir anlayış bu anayasalarda kendisini göstermemiştir. Batılı bir zihniyette inşa edilen

⁸¹⁶ Wael Hallaq, **İmkânsız Devlet**, s. 118-120.

⁸¹⁷ Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet**, s. 3-12.

bu devlet sistemlerinde kendisini yer bulamayan şeriat ya da İslam hukuku, dönemin düşünürleri tarafından yüzeysel olarak ele alınmış ve “*Müslümanların anayasası Kuran’dır*” söylemini gerçekleştirmişlerdir. Bu bakış açısı içerisinde marjinal bir unsur olmaktan öte gidemeyen İslamcılar, süreç içerisinde bakış açılarını değiştirmek durumunda kalmışlardır.⁸¹⁸

4.4.3.1.2. İslamcıların Hukuka Bakış Açıları

Anayasanın Batılı bir kavram olduğunu kabul eden İslamcılar, bu kavrama İslami bir kök bulma adına “*Medine Vesikası*” örnek olarak öne sürmüşlerdir. Batılı devletlerin sömürge döneminden itibaren parçalı bir hale getirdiği devlet-toplum ilişkisini tamir etme iddiasında olan İslamcılar, anayasa kavramını İslamileştirme adına bu unsura sırtlarını dönmemişlerdir. Modern devlet ve şeriat arasında bağlantı kuran Wael Hellaq “*İmkânsız Devlet*” ismini verdiği çalışmasında modern devlet unsurlarıyla şeriat arasında uzlaşmanın imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Modern devletin unsurlarının kendi metafiziğini meydana getirdiğini dile getiren Hellaq, bu sistem içerisinde İslamiyet’in referans kaynağı olamayacağını iddia etmiştir.⁸¹⁹

19. yüzyıldan itibaren başlayan Batılılaşma hareketleri ile tasfiye olan geleneksel kurumların yenilenme sıkıntısı 20. yüzyılda en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu süreçte geleneği terk eden İslamcı nesil Kuran’ı yeniden yorumlamak suretiyle yeni bir anlayış geliştirmek istemişlerdir. Geleneksel şeriatın devletle olan ilişkisinden farklı olarak modern devlet sistemi içerisinde yer alarak bu kavramı ele alan İslamcılar, yeni süreçte İslam devleti, hukuk devleti ve sivil devlet gibi kavramlar etrafında hukuk sistemine yaklaşmışlardır. Müslüman zihin dünyası için yeni bir kavram olan modern devlet sisteminde İslamiyet’i konumlandırma noktasında kriz yaşayan İslamcılar, bu sistemle karmaşık bir ilişki kurmuşlardır.⁸²⁰

İslamcıların anayasa ve hukuk sistemi içerisinde yer alarak yeni bir anlayış geliştirme amaçları İran’da meydana gelen devrimle başka bir boyuta taşınmıştır. Modern devlet sisteminde iktidar olan İslamcılar aynı zamanda bu sistem içerisinde İslam hukukunu tatbik etme imkânı bulmuşlardır. Şiilik anlayışı içerisinde modern devlette yeniden ele alınan İslam

⁸¹⁸ Kâğıttan anayasalar tanımını Şankiti Müslüman ülkelerde rejimler tarafından yapılan anayasalar için kullanılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Muhammed Muhtar Şankiti, **İslam Medeniyetinde Anaayasal Kriz**, Mana Yayınları, Çev. Muhammet Çelik, İstanbul 2021, s. 494.

⁸¹⁹ Hellaq, **İmkânsız Devlet**, s. 35-45.

⁸²⁰ 1980’den sonra başlayan şeriat, anayasa ve hukuk tartışmaları Müslüman zihin dünyası için yeni bir krizin de başlangıcını temin etmiştir. Bu süreçte geleneksel İslamcılığın anayasa ve şeriatı eşitleyen söylemi büyük oranda terk edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İsmail Yaylacı, “Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeriatı”, **DİVAN Dergisi**, C. 18, S. 34 (2013), s. 52-53.

hukuku, yeni kurumsallaşmalar sonucunda farklı bir boyuta geçmiştir. İlk olarak 1907 yılında günün şartlarında liberal olarak adlandırılacak bir anayasaya sahip olan İran’da süreç içerisinde ulemanın rolü kısıtlansa da asla sona ermemiştir. Bu bağlamda hukuki bir alt yapıya sahip olan müçtehitler, 1979 yılında gerçekleşen devrimin ardından anayasa yapımına başlamışlardır. İslam hukukunda iktidarın Allah’a ait olması ve yöneticinin bu hukuk kuralı uygulayıcı rolü İran anayasasında ele alınmıştır. İmamet doktrinine göre ele alınan anayasada “Rehberlik” kurumu oluşturulmuştur. Anayasaya göre yasama ve yürütme noktasında en yetkili makam olan rehberin halk oylamasıyla seçilmesine karar verilmiştir. Klasik demokrasi anlayışından uzak bir şekilde kurumsallaşan rejim, Milli Şura Meclisi kurumuyula halkın oylarıyla milletvekilliği seçimini de mümkün kılmıştır. Rehberle bağılı olarak cumhurbaşkanı, bakanlar kurulu, yüksek yargı gibi makamlar olsa da bu makamlar, kuvvetler ayrılığından ziyade kuvvetler birliği sistemine daha yakın olarak kurumsallaşmıştır.⁸²¹

İran’da tatbik edilen İslam hukuku doktrini ve kurumsallaşma modern devlet ile yeni krizleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle Humeyni’nin vefatının ardından muğlak kalan noktalarda kriz yaşayan İran İslam Cumhuriyeti anayasada ve kurumsallaşmada bir dizi değişiklik yapmak durumunda kalmıştır. Bu noktada birçok tartışmanın da önünü açan İran rejimi, diğer ülkelerdeki İslamcılar için de önemli bir tecrübe alanı teşkil etmiştir. Bu dönemde modern devlet ile İslam hukuku tartışmalarında yeni söylemler ve açılımlar kendisini göstermiştir. Modern devletin içine düştüğü yapısal krizlerde alternatif olarak ortaya çıkan İslamcılar, devlet-toplum arasındaki uçurumu kapatmak adına yeni söylem geliştirme yoluna gitmişlerdir.⁸²²

Geleneksel şariat-devlet ilişkisinin iflası ve modern devlet sisteminin mutlak egemenliğinin anlaşılmasının ardından yeni alternatif görüşler meydana gelmiştir. Sudanlı bir hukukçu olan Abdullah en Naim, modernliğin şeriatı yerine liberalizmin şeriatı kavramını öne sürmüştür. Modern devlet sisteminin modernleştirici siyasetine karşı çıkan Naim, şeriatın uygulanabilmesi için siyasal liberalizm siyasetinin uygulanması gerektiğini ifade etmiştir. Modern devletin unsurlarına karşı İslam devleti kurulması fikrinin yanlış olduğunu iddia eden Naim, bu durumun en çok şeriatın kendisiyle tezat olacağını dile getirmiştir. Seküler devleti yeniden tanımlayan Naim, John Rawls’ın siyasal liberalizm ve adalet teorisine atıfta bulunmuştur. Modern devletin dönüştürücü kimliğinin değişmesinin ardından karşı İslami

⁸²¹ Ahmet Kılınç, “İran Anayasa Hukukunun Temel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 7, S. 2 (2008), s. 907-942.

⁸²² İran’da meydana gelen sistemsel kriz ve çözüm arayışları için Bkz. Bayat, **İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş**, s. 45.

dönüştürücülüğe karşı çıkan Naim, siyasal liberalizmin kuşatıcılığı içerisinde şeriat sisteminin tatbik edilebileceğini iddia etmiştir. Bu bağlamda modern devletin hukuki bağlamı ve yeni süreçte İslam hukukunun tatbik edilme süreci farklı bakış açılarıyla ele alınmaya çalışılmıştır.⁸²³

4.4.3.1.3. İslamcıların İnsan Haklarına Getirdikleri Yeni Yorumlamalar

İslamcıların modern devletin krizlerinde ön plana çıkarak kurtarıcı rolünü üstlenmeleri ve despotik olarak kurumsallaşan rejimlere alternatif olmaları özellikle insan hakları bağlamında kendisini göstermiştir. Rejimlerin kendilerini güvence altına almak suretiyle geliştirdikleri hukuki anlayışa karşı adaleti tesis etme adına hareket eden İslamcılar, insan haklarına yeni açılımlar getirmeyi hedeflemişlerdir. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesini olduğu gibi kabullenmeyen İslamcılar, Kuran merkezli bir insan hakları anlayışı geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda insan hakları bildirgesinin Batılı ve seküler yapısını eleştiren İslamcılar, bu bildirgenin Kuran’la çelişen yanlarına karşı alternatif beyannameler yayınlamaya alternatif söylemler geliştirmeyi amaçlamışlardır.⁸²⁴

İslamiyet’te insan hakları ve hürriyet gibi kavramlar, Mevdudi, Humeyni gibi İslamcıların hususi anlamda fikir beyan ettiği konular olmuştur. İslamiyet’in modern yorumunu ele alan İslamcıların bu çabası, “*İnsan Hakları*” kavramının Batılı köklerine karşı cevap vermek olmuştur. Bu bağlamda kolektif bir söylem geliştirmeyi hedefleyen İslamcılar, insan hakları bildirgesine alternatif olabilecek adımlar atmışlardır. 1983 yılında Dakka’da gerçekleşen İslam Konferansı Teşkilatı’nda ele alınan insan haklarında insan Allah’ın halifesi olarak tanımlanmıştır. Hak ve hürriyet kavramlarının vahye göre ele alındığı beyannamede “*Temel hak ve hürriyetler İslam inancının ayrılmaz bir parçasıdır. Hiç kimse onları (BM veya herhangi bir otorite) tamamen veya kısmen iptal etme hakkına sahip değildir. Onlar Allah’ın vahyettiği kitabında muhtevi olan ve son peygamberi vasıtasıyla gönderilmiş bağlayıcı ilahi emirlerdir*” ibareleri yer almıştır.

İslam İşbirliği Teşkilatı’nın ele yeniden ele aldığı insan hakları kavramı, insan hakları bildirgesiyle taban tabana zıt bir beyanname ele almamıştır. Temel hak ve hürriyetler noktasında İslami referanslarla hareket edilmiştir. Bu konuda “*İnsan hür olarak doğar. Hiç kimse onu sömürme, aşağılama ve ona zulmetme hakkına sahip değildir*” maddesi örnek olarak gösterilebilir. Eşitlik konusunda ise yine İslami referans kullanılmış ve “*Fertler şeriat*

⁸²³ Naim’in şeriatın modern devlet sisteminde konumlanmasını anlamak için Bkz. Yaylacı, “Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeriatı”, s. 49-96.

⁸²⁴ İnsan hakları kavramının Müslüman zihin dünyasında yeniden tanımlanması için Bkz. El-Cabiri, **İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk**, s. 277-282.

önünde eşittirler. Bu hususta yönetenle yönetilen arasında hiçbir fark yoktur” maddeleri BM İnsan Hakları sözleşmesindeki eşitlik maddesine farklı kök bulmayı amaçlamıştır. Bu hukukun geçerliliği noktasında “*Yüce Allah’tan başka boyun eğilecek kimse yoktur*” ibaresi kullanılmıştır. Hukukun kaynağı olarak dini bir söylem kullanılmış ve insan haklarının meşruiyeti Kuran merkezli bir şekilde tanımlanmıştır.⁸²⁵

İnsan hakları kavramı 1990 yılında Kahire’de toplanan İslam İşbirliği Teşkilatı’nda daha geniş bir şekilde yeniden ele alınmıştır. Bu bildirgede, BM İnsan Hakları Bildirgesiyle mümkün oldukça benzer söylemler kullanılmıştır. Özellikle yaşam hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı gibi temel haklarda müşterek kararlar alınmıştır. Bu duruma karşın alınan kararlar İslamiyet ve Peygamber’e dayandırılmıştır. Bildirgenin ilk satırdan itibaren dini niteliği ve bu hakların Medine Sözleşmesine dayandırılması Batı-merkezli hazırlanan bildirgeye de cevap niteliği taşımaktadır. Kahire Bildirgesi, bu özelliği itibariyle evrensel insan haklarına aykırı olduğu ve kapsayıcı olmaması sebebiyle eleştirilerin hedefinde yer almıştır. Batı’nın dönüşümüne özellikle Fransız ihtilali değerlerinden mülhem olarak hazırlanan BM İnsan Hakları Bildirgesini olduğu gibi kabullenmeyen birçok Müslüman ülke bu kavramı farklı şekilde ele alan çalışmalara devam etmektedirler.⁸²⁶

4.4.3.2. Nahda Partisi’nin Hukuk Anlayışı

Arap baharının ardından birçok yeni yorum ve söylem geliştirme durumunda olan Nahda Partisi, en büyük imtihanlarından birisini hukuk alanında vermiştir. Özellikle anayasa, kadın hakları ve şeriatın yeni süreçteki konumu noktasında bir kesimin kaygı duyduğu Nahda Partisi mümkün oldukça uyumlu bir siyaset izlemeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Nahda Partisi’nin izlemiş olduğu siyaset çerçevesinde hukuk, köklü bir değişime maruz kalmamıştır. Öte yandan Nahda Partisi, Gannuşi’nin liderliğinde krizde olan hukuk ve insan hakları gibi kavramlara yeni bakış açıları getirmek suretiyle Tunus’ta yeni bir süreç başlatmak istemiştir.

4.4.3.2.1. Nahda Partisinin İnsan Haklarına Yaklaşımı

Rejimlerin kurumsallaştığı süreçten itibaren insan hakları noktasında eksik kalması Arap baharı sonrasında kurulmak istenen düzende insan hakları kavramını merkezi bir konuma getirmiştir. İslamcıların Batı-merkezli olarak genel bir tasnife tuttuğu insan hakları

⁸²⁵ İnsan Haklarına yönelik entelektüel tartışmalar 1980’den sonra farklı boyutta ve resmi kanallar yoluyla şekillenmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Jan Hjarpe, “İnsan Hakları Tanımı Üzerine İslam Dünyasında Yeni Tartışmalar”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Çev. Seyfettin Erşahin, C. 11, S. 4 (1998), s. 171-177.

⁸²⁶İslam İşbirliği Teşkilatı, “İnsan Hakları Bildirgesi”, <https://hukukbook.com/islam-isbirligi-teskilati-insan-haklari-bildirgesi-kahire-bildirgesi/> Erişim Tarihi (09/10/2023).

kavramına Gannuşı de benzer bir bakış açısı geliştirmiştir. İnsan hakları, hürriyet gibi kavramların Batı'nın siyasi dönüşümünün tezahürü olarak ortaya çıktığını iddia eden Gannuşı'ye göre Müslümanlar, hürriyetlerini ve haklarını Batı'da olduğu gibi çatışma sonucunda değil İslamiyet ve Peygamber sayesinde kazanmışlardır. Raşit Gannuşı'nın pek çok kavrama getirdiği Kuran ve sünnete dayanan izahları insan hakları ve özgürlük anlayışında da kendisini göstermiştir. Bu anlamda Gannuşı, Batı'da ortaya çıkan insan hakları kavramını tamamen reddetmemiş ancak bu maddeleri İslamiyet ile temellendirmiştir.⁸²⁷

Batı'dan farklı bir insan hakları tanımı ve çerçevesi çizen Gannuşı, Batı'da insan hakları adına yaşanan merhalelerin Müslüman dünyada olmadığını iddia etmiştir. İslamiyet'te ilk andan itibaren hukukun üstün bir konumda olduğunu dile getiren Gannuşı, Müslüman dünyada hükümdarların yetkilerinin şeriat ile kısıtlandığını ifade etmiştir. Hukuku bu bağlamda ele alan Gannuşı, hükümdarların ancak dine ittiba ettikleri nispette meşru sayıldıklarını söylemiştir. İslam tarihi içerisinde hükümdarların teşri etme ve vergi toplama konusunda tek başına yetkili olmadıklarını söyleyen Gannuşı, bu ifadeleri Müslüman ülkelerde hukuka yaklaşım noktasındaki farklılığı izah etme adına kullanmıştır. Bu bağlamda hukuk anlamında da Batı'dan farklı dönüşümlerin olduğunu iddia eden Gannuşı, yeni süreçte bu farklılıktan hareketle hukuka yeni yaklaşımlar getirmeyi amaçlamıştır.⁸²⁸

Batı'da ortaya çıkan hürriyet kavramının materyalist ve kapitalist unsurlarının sonucu olarak ortaya çıktığını savunan Gannuşı, insan hakları beyannamesini ise “*sahte bir kalıptan öte gitmeyen beyanname*” olarak tanımlamıştır. Özgürlüğü bireysel ve toplumsal olarak ele alan Gannuşı, her iki tanımda da Batı'nın geliştirdiği hürriyet kavramını eksik bulmuştur. Batı'daki bireysel özgürlük için “*Hayatına oyun ve eğlence ile intihardan farklı bir anlam yüklemeyen mesaj ve hidayet nuru olmaksızın sahip olduğu özgürlükle ne yapacağını bilemez*” ifadelerini kullanmıştır. Özgürlük kavramına yalnızca siyasetçi olarak bakmayan Gannuşı, özgürlük kavramının temel felsefesini İslamiyet ile birlikte ortaya koymayı amaçlamıştır.

Özgürlük kavramına bireysel anlamda bakış açısı geliştiren Gannuşı bu kavramı “*Kendisine akıl, irade, özgürlük, sorumluluk ve hayatını belli bir düzene koyması için ilahi bir program verilmiş olan insan bütün mahlûkat üzerinde halife kılınmıştır*” tanımını yapmıştır. Batı'nın seküler anlayışından farklı olarak insanı Kuran'ın tanıttığı gibi ele alan Gannuşı'nın insan haklarını temellendirmesi bu noktadan meydana gelmiştir. İnsanların

⁸²⁷ Tamimi, **Raşid Gannuşı: İslamcı Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 235.

⁸²⁸ İslamiyet'te hukuk ve insan haklarının gelişimi için Bkz. Gannuşı, **Laiklik ve Sivil Toplum**, s. 27-30.

hukuk önünde eşit olmasını da “*Bütün insanların yaratılıştan şerefli bir varlık olduğu*” vurgusunu yapmış ve bu özellik itibariyle hukuk önünde de herkesin eşit olması gerekliliğini dile getirmiştir.⁸²⁹

Batılı kavramlara yeni bir ıstılah getirme amacında olan Gannuşi, hürriyeti “*mesuliyet*” olarak yorumlamıştır. Serbestlik anlamından ziyade sorumlulukları yerine getirmek ya da vacip olanı yapmak olarak yorumlanan hürriyet, Allah’ın Salih kullarının derecesine çıkma noktasında fırsat olarak tanımlanmıştır. Gannuşi, Allal el Fasi’den bir hürriyet tanımını şöyle aktarmıştır: “*Özgürlük tabii bir hak değil, kanunun koymuş olduğu bir haktır. Vahiy inmemiş olsaydı insan özgürlüğüne kavuşamayacaktı. Bu itibarla insanlar hür doğmaz ancak daha sonra hür olur. Hürriyet, Allah’a kulluk yolunda verilen mücadeledir*”. Bu bağlamda ele alındığında Gannuşi hürriyeti, İslamiyet’i merkeze alarak tanımlamış ve Batı’da meydana gelen tanımları yapay ve sözde olarak tanımlamıştır.⁸³⁰

İnsan hakları ve özgürlük kavramlarını İslamiyet’in ıstılah anlayışına göre yorumlayan Raşit Gannuşi, Tunus’a özgü etkenleri de bu bağlamda ele almıştır. Tunus’ta meydana gelen laik despotizme karşı halkı arabulucu olarak tanımlayan Gannuşi, rejimin ardından da bu tutumunu devam ettirmeyi amaçlamıştır. İnsan hakları kavramının Batı’dan farklı olarak ele alınmasını savunan Gannuşi, bu hakların Allah’a bırakılması gerektiğini savunmuştur. İnsan haklarının temelsiz ve tesirsiz olduğunu iddia eden Gannuşi, böylelikle insan hakları kavramının kutsiyet kazanabileceğini ifade etmiştir. Allah tarafından gelen kaidelerle tanımlanan insanın ve insan haklarının zulmü azaltacağını söyleyen Gannuşi, İslamiyet’in temelinde her şeyden önce zulmü ve zorbaları reddetmek olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda ele alındığında Gannuşi, Batı’da gelişen insan hakları kavramını tamamen reddetmemiş ancak bu kavramların Allah’a istinat ettirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁸³¹

Modern devlet sistemi içerisinde modern devlet unsurlarına göre çözüm arayışında olan İslamcılar, bu kavramları da Kuran’dan, sünnetten ve İslam tarihinden referanslarla gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Modern devletin getirdiği kurumsallık ve hukuk sistemiyle Müslüman zihnin uyuşamayacağı iddialarına katılmayan Gannuşi, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramların ilk andan itibaren İslamiyet’in en önemli meselelerinden olduğunu ifade etmiştir. Kuran’ın ayetlerine referans vermek suretiyle bu kavramları tanımlamaya çalışan Gannuşi Bakara Suresinde geçen “*Dinde zorlama yoktur*” ayetine büyük önem atfetmiştir. Bu

⁸²⁹ Gannuşi, **Laiklik ve Sivil Toplum**, s. 10-13.

⁸³⁰ Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, s. 41.

⁸³¹ Tamimi, **Raşid Gannuşi: İslamcı Geleneğinde Bir Demokrat**, s. 243.

ayetin İslamiyet'in temel yaklaşım tarzını teşkil ettiğini belirten Gannuşi, dini bağlamda kimseye zorlama yapılamayacağını ifade etmiştir. Allah'ın imanı seçme ve iradeye bağladığını ifade eden Gannuşi, Kehf Suresinde geçen “*O halde isteyen iman etsin dileyen inkâr etsin*” ayetini nazara vermiştir. İnsan hakları ve özgür iradeyi İslamiyet'in kaynaklarıyla açıklayan Gannuşi, modern kavramları bu bağlamda ele almıştır.⁸³²

Müslüman dünyada otorite krizini aşmak adına mücadele eden İslamcıların yeni süreçte mücadeleyi nasıl sürdüreceklarını bu süreçte yeniden tartışmışlardır. Gannuşi, Menar tefsirinden bir yorumla bu durumu izaha girişmiştir. Bu tefsirde “*Fitne kalmayıncaya kadar onlarla savaşın*” ayeti Müslümanların kalplerinde düşmanların saldırılarından masun olarak sekine buluncaya kadar olarak ele alınmıştır. Gannuşi, mücadelesini bu bağlamda ele alarak Müslümanların mücadelesinin ibadetlerini ve dinini hür ve korkusuz bir şekilde yapabilmesine bağlamıştır. Bu bağlamda İslamiyet'in bu dönemdeki meselesini hürriyeti korumak ve dini vecibeleri yerine getirmek olarak yorumlayan Gannuşi, İslamiyet'in saldırgan değil aksine adaleti ve özgürlüğü teminat altına alan bir yapı içerisinde daha iyi uygulanabileceğini ifade etmiştir.⁸³³

İslamiyet'in teoride olan bu hürriyet anlayışının geçmişte birçok İslam idaresinde tatbik edildiğini ifade eden Gannuşi bu konuda “*İslam ülkesi dini özgürlükler ülkesidir. Kendi dindaşları tarafından eziyet edilen nice dini gruplar İslam ülkesine sığınmışlardır. Büyük kiliseler tarafından kökü kazınan sadece İslam ülkelerinde yaşamlarını sürdürebilmişlerdir*” sözlerini sarf etmiştir. Modern dönem öncesinde dini özgürlükler bağlamında İslamiyet'in yaklaşımını ele alan Gannuşi, İslamiyet'te insan hakları ve hürriyete verilen önemin Batı'daki hareketlerden farklı olduğunu bu dönemden örnekler getirerek de izah etmeye çalışmıştır. İnanç hürriyeti bağlamında insan haklarını ele alan Gannuşi, bu durumun önemini “*İnanç özgürlüğü, insan haklarının ilkidir*” sözleriyle vurgulamıştır. İslam tarihinden getirilen misallerle yeni süreci şekillendirmek isteyen Gannuşi bu yöntemle kavramları Müslüman zihnine yaklaştırmayı hedeflemiştir.⁸³⁴

Kuran, sünnet ve İslam tarihinden mülhem olarak geliştirilen izahlar, modern devletin unsurlarına karşı da kullanılmıştır. Ulus devletin seküler değerlerle inşa etmeye çalıştığı kavramları yeniden ele alan Gannuşi, vatandaşlık kavramını da Medine devleti üzerinden ele almıştır. Medine'de kurulan İslam devletinde Yahudiler, Hristiyanlar hatta müşriklerin tek bir

⁸³² Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 54.

⁸³³ Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 57.

⁸³⁴ Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 52.

çatı altında toplandığını ifade eden Gannuşi, hepsini dönemin vatandaşı olarak tanımlamıştır. Peygamberin otoritesi altında ortak hak ve sorumlulukları paylaşan bu siyasi grup, dıştan gelen saldırılara karşı Medine’yi savunmak, düşmanla herhangi bir şekilde Müslümanlar aleyhine anlaşmamak gibi şartlar altında ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda ilk andan itibaren Müslüman otoritede farklı inanç grupları ortak vatandaşlık kavramı altında bir sözleşme ile bir arada yaşayabildiğini vurgulayan Gannuşi, bu durumun modern devlet sistemi içerisinde de mümkün olabileceğini iddia etmiştir.⁸³⁵

Modern devletin kazanımlarını takdir eden Gannuşi özellikle eşit vatandaşlık kavramının İslami otorite ile çelişmediğini dile getirmiştir. Nitekim tarihte görülen İslami otoritelerde “zımni” olarak tanımlanan gayri Müslim vatandaşların modern devlet sisteminde doğrudan vatandaş olarak tanımlanması Gannuşi için olumlu bir durumdur. Zeydan el Avva’dan alıntı yapan Gannuşi *“Günümüz toplumunda farklı dinlere mensup olan insanlar vatandaşlık adı altında birbiriyle kaynaşmış bulunmaktadır. Dolayısıyla devletin de vatandaşlık esası üzerine bina edilmiş olması artık zımni kavramına ihtiyaç bırakmamaktadır”* sözleriyle modern vatandaşlık kavramının geçerliliğini savunmuştur. Eşitlik, ortak hak ve yükümlülükler konusunda modern devlet sisteminin sağladığı bu noktadan istifade eden Gannuşi, bu durumun adaleti sağlama noktasında önemli olabileceğini ifade etmiştir.⁸³⁶

Arap baharı sürecinin ardından gerek yerel gerekse uluslararası seviyede endişe ile karşılanan İslamcılar, Tunus’ta evrensel insan hakları anlayışıyla paralel şekilde hareket etmişlerdir. Ulus devletin tanımı olan vatandaşlık, eşitlik gibi kavramlara dokunmayan Nahda Partisi insan haklarını ve sivil toplumu geliştirici faaliyetler içerisinde yer almıştır. Demokratikleşmenin İslamiyet’in faydasına bir hareket olarak yorumlayan Nahda Partisi yetkilileri, insan haklarında iyileşme oldukça ve hürriyet arttıkça insanların İslamiyet’e olan yönelimlerinin artacağını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Amir el Üreyyid *“Bizim derin inanışımıza göre hürriyetler arttıkça İslami hayat o derece güçlenir. İslam ile durum tezat oluşturmaz imkân tanır”* sözlerini sarf etmiştir. Modern devletin kazanımlarına karşı kökten ve radikal bir değişim talebinde olmayan Nahda Partisi, insan hakları konusunda da eski rejimin rencide ettiği insan haklarının tamiri noktasında siyaset takip etmiştir.⁸³⁷

⁸³⁵ Ghannouchi, “The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation”, s. 167.

⁸³⁶ Gannuşi, **İslam Devleti’nde Kamusal Özgürlükler**, s. 53.

⁸³⁷ Hamza Türkmen, “Nahda Örgütlenme Başkanı Amir El Üreyyid”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013, s. 46-49.

4.4.3.2.2. Nahda Partisi'nin Kadın Haklarına Bakış Açısı

Arap baharı yalnızca siyasi olarak değil entelektüel olarak da İslamcıları yeni açılımlar ve fikirler geliştirmeye zorlamıştır. Bu yeni fikir ve açılımlarda öne çıkan en önemli unsurlardan birisi de İslamcıların kadın haklarına yaklaşımı olmuştur. Otorite seviyesinde laik rejimler tarafından Batılı bir bakış açısıyla ele alınan kadın hakları, Tunus'ta yeni sürecin en temel tartışma konularından olmuştur. Özellikle eşitlik ve kadının toplumdaki konumunun yeniden değerlendirilmesi noktasında İslamcılara şüpheyile yaklaşılmış ve İslamcıların bakış açıları merakla takip edilmiştir. İslami olanı inşa etme adına siyaset takip eden İslamcılar, bu süreçte geleneksel İslami anlayıştan farklı olarak ciddi değişimleri gerekli kılacak yeni yorumlamalar yapmak durumunda kalmışlardır.

Tunus, kadın hakları konusunda bölge ülkelerine göre daha ileri bir seviyede siyaset izlemiştir. Habib Burgiba'nın laikleştirici siyasetinde önemli bir noktada bulunan kadın hakları önemli kazanım olarak kendisini göstermiştir. Bu bağlamda ele alınan kadın hakları İslamcılar tarafından da önemle irdelenmiş ve kadın hakları günümüz dünyasına göre yeniden ele alınmıştır. Kadın haklarının seküler bir şekilde ele alınması gerekliliği söylemine karşın Raşit Gannuşi, İslamiyet'in istidadının ve mesajının kadın karşıtı olmadığını dile getirmiştir. Bu dönemde meydana gelen değişimi anlama adına İslamiyet'in geleneksel olarak kadına yaklaşımını tenkit eden Gannuşi, Müslüman kadınların durumunu İslamiyet'in bakış açısına göre günümüze göre yeniden yorumlamıştır.⁸³⁸

İslamiyet'in çağlar üstü bakış açısını kadın hakları üzerinden ele alan Gannuşi, bu süreçte yeni bir Müslüman kadın profili oluşturma adına fikir geliştirmiştir. Peygamber ve sahabe hayatından ilham alarak yeni süreci anlamaya çalışan Gannuşi, geleneksel İslami anlayışın çizdiği "*eve hapsolmuş kadın*" profiline karşı çıkmıştır. İslamiyet'in yeniden ihya edildiği süreçte İslamiyet ve modernite arasında yeni bir kadın portresi çizen Gannuşi, modern kazanımları inkâr etmemiş ancak bunu İslamiyet bakış açısına göre ele almıştır. Sahabe döneminde kadınların sosyal hayatta etkin bir rol aldığını hatırlatan Gannuşi, fıkıh bağlamında ele alınan kadın haklarının dönemsel olarak yorumlandığını ve günümüz için yeterli olamayacağını ifade etmiştir. Günümüzde değişimi anlama adına yeni yorumlamalar

⁸³⁸ Tunus'ta kadın hakları ve kadın hareketleri süreci için Bkz. Emma Murphy, "Women in Tunisia: A Survey of Achievements and Challenges", **The Journal of North African Studies**, Vol. 1, NO.2 (2007), pp. 138-156.

yapmanın kaçınılmaz olduğunu ifade eden Gannuşi, toplumun yarısını oluşturan kadınları kamusal alandan dışlamayacak anlayışların geliştirilmesi gerektiğini söylemiştir.⁸³⁹

Kadın hakları konusunda Müslümanların geleneğin dışına çıkamadıklarının dile getiren Gannuşi, bu durumun oluşmasında sömürgeciliğin de önemli bir payı olduğunu dile getirmiştir. Dışarıdan gelen müdahale ile Müslümanların uzun yıllar içerisinde oluşturduğu toplumsal dengenin bozulduğunu iddia eden Gannuşi, Batılı devletlerin meydana getirdiği dengesizlik sonucu Müslümanlarda içe kapanma ve yabancılaşma meydana geldiğini iddia etmiştir. Batı'nın tahakkümü altında yenilenme ihtiyacını yerine getiremeyen Müslümanlar, geleneksel anlayış ve yöntemlere mecbur kalmışlar ve çağa ayak uydurma noktasında yetersiz kalmışlardır. Gannuşi'ye göre bu durum, Burgiba yönetimi altında da devam etmiş; modern anlayış ile geleneksel anlayış arasındaki uçurum derinleşmiştir. Kadın haklarına da sirayet eden bu durum Arap baharı sonrasında yeniden ele alınan meselelerde başat bir konuma geçmiştir.⁸⁴⁰

Raşit Gannuşi, Habib Burgiba rejiminin kadın hakları konusunda izlediği siyaseti de sömürge anlayışının devamı olarak görmüştür. Burgiba rejiminin oluşturduğu Tunus'u *"Batılılaşma ve modernleşme sonucunda kendi kültürel değerlerini kaybetmiş, toplumsal yapısı parçalanmış, Batı'nın aldatıcı görüntüsüne kanarak kendi kimliğinden uzaklaşmış"* olarak tarif etmiştir. Burgiba rejiminin Batı'dan alınan kanunları olduğu gibi tatbik etmesini *"Geleneksel topluma ait bütün her şeyi, iyi-kötü ayrımı yapmadan şiddetli bir şekilde yıkmaya koyuldu"* sözleriyle eleştirmiştir. Kadınların Batı toplumuna göre özgürleştirilmesini ve 1958 yılında yürürlüğe giren medeni kanunu geleneksel topluma darbe indirdiğini söyleyen Gannuşi, bu kanuni düzenlemenin kadınlara ciddi anlamda iyilik getirmediğini belirtmiştir.

Burgiba rejimini eleştiren Gannuşi bir yandan da bu süreçte oluşan İslami hareketlerin kadın haklarına yaklaşımını eleştirmiştir. İslamcıların, Burgiba rejiminde oluşan toplumsal yapıya *"son derece sert ve dikkatsiz"* tepki gösterdiğini vurgulayan Gannuşi, bu durumun kadın haklarına bakışı da olumsuz bir şekilde etkilediğini ifade etmiştir. Kadın haklarının geleneksel anlayışa göre ele alındığını ve kadının erkeklerle ancak akrabalık, evlilik gibi bağlarla iletişim kurabileceği yönünde fikirler beyan edilmiştir. Gannuşi'ye göre sık olan bu yaklaşım, İslamcıların kadınları dışlayıcı bir şekilde yaklaşılmasına sebep olmuştur. Gannuşi İslamcıların *"Evini idare ederken dini esaslara göre hareket eden, çocuklarını bu yönde*

⁸³⁹ Raşid Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, Mana Yayınları, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul 2017, s. 81.

⁸⁴⁰ Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 85.

yetiştiren, namazını kılıp orucunu tutan fakat eğitimden uzak duran ve dışarıda çalışmaktan kaçınıp evinde kapalı kalan Müslüman kadın” profilini aşamadığını iddia etmiştir. Bu profilde ele alınan kadın hakları anlayışında entelektüel bir seviye meydana gelmediğini ifade eden Gannuşi, kadınların giyim-kuşam, erkeklerle tokalaşma ve aynı yerde bulunma gibi konulardan farklı bir söylem geliştiremediği noktasında eleştirmiştir.⁸⁴¹

Yenilenme sürecinde kavramları ele alan Gannuşi, insan hakları maddelerinden en önemlilerinden “cinsiyet eşitliği” kavramına da Kuran’dan hareketle yaklaşmıştır. Dinlerin kadına yaklaşımı noktasında İslamiyet’in mesajının farklı olduğunu iddia eden Gannuşi, bunu izah etme adına Tevrat ve İncil’deki Âdem-Havva kıssalarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Kuran’da geçtiği itibarla Âdem ve Havva arasında herhangi bir aşağılama ya da üstünlük olmadığını dile getiren Gannuşi, bu anlayışın İsrailiyat ile İslamiyet’e girdiğini ifade etmiştir. Modernleşme sürecinde tefsirler yazan Muhammed Abduh ve Reşit Rıza’ya atıf yapan Gannuşi, onların bu konulara yaklaşımından istifade etmiştir.

Kuran’da kadının aşağılandığı fikrine iştirak etmeyen Gannuşi, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılma durumunun dine sonradan girdiğini Kuran’ın esas mesajında yer almadığını ifade etmiştir. Kuran’da, kadına herhangi bir aşağılanmanın olmadığını dile getiren Gannuşi, bu durumu Hz. Meryem üzerinden ele almıştır. Gannuşi, Kuran’da Nisa suresinin yer aldığını ve Allah’ın “İnsanlar” hitabının her iki cinsiyeti de kapsadığını dile getirmiştir. Kuran’ın cinsiyet tanımlamasında “Biz sizi bir erkek ve dişi den yarattık” ayetini referans gösteren Gannuşi, bu ayetten hareketle cinsiyetler arasında belli bir statü ve üstünlük olmadığını söylemiştir. Bu bağlamda geleneksel anlayıştan farklı olarak yeni süreçte kadının konumu meselesi yeniden ele alınmış ve geleneksel bakış açısı büyük bir tenkide maruz kalmıştır.⁸⁴²

Raşit Gannuşi, İslami olanı inşa etme noktasında kadın konusuna ayrıca önem atfetmiştir. Bu süreçte kavramları yeniden değerlendiren Gannuşi, demokrasi, insan hakları, sekülerizm kavramlarına atfettiği önemi kadın haklarında da göstermiştir. Bu bağlamda Batı’da gelişen kadın haklarından farklı olarak yeni bir söylem geliştirmeyi hedefleyen Gannuşi, Batı’nın kadına yaklaşımını da ayrıca eleştirmiştir. Kapitalist anlayışın meta olarak gördüğü kadının, esas bu dönemde aşağılandığını dile getiren Gannuşi, kadının gerçek anlamda özgürleşmesinin yine İslamiyet ile mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Batılı değerler etrafında şekillenen kadın profiline mesafeli duran Gannuşi “Kilisenin baskıcı

⁸⁴¹ Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 78.

⁸⁴² Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 12-17.

yapısından kurtulan toplumu bireysel özgürlük, zevk, konfor, güç ve egemenlik gibi değerler üzerine kurulmuştur. Bu dönemde haklar kazanan kadınlar, erkekler ile güç mücadelesine girişmiş; ekonomik hayatta rolünü ve etkinliğini arttırmıştır” teşhisinde bulunmuştur. Bu durumu “Kadını özgürleştiremediği gibi giyim-kuşam ve süs gibi yemlerle onu avlamaya çalışan kapitalist sistemlerin oltasından kurtaramamıştır” yorumunu yapmıştır.⁸⁴³

Raşit Gannuşi’nin belirttiği değişimde en çok tartışılan konulardan birisi de kadının iktisadi hayata dâhil edilmesi olmuştur. Kadının çalışma hayatına girmesi bağlamında esasında öteden beri kadının bu hayatta olduğunu iddia eden Gannuşi, bu durumun ancak kırsalda görüldüğünü ifade etmiştir. Kadınların tarım ve hayvancılıkta etkin olarak çalıştığını belirten Gannuşi, bu durumun şehir hayatında da olması gerektiğini söylemiştir. İslamiyet’in kadınlara ilk andan itibaren özgürlük verdiğini belirten Gannuşi, bu durumu sahabe hanımlarla izah etmiştir. Peygamber döneminde kadınların mescide rahatlıkla gittiklerini ve Peygamber’e soru sorabildiklerini söyleyen Gannuşi, İslamiyet’in ilk dönemlerinde Hz. Hatice’nin işlevi, daha sonraki süreçte ise Hz. Aişe’nin fetva verebilecek şekilde etkin rol oynamasını örnek olarak göstermiştir.⁸⁴⁴

Çalışma hayatında erkek ve kadının bir arada bulunma meselesini sahabe döneminden örnek getiren Gannuşi, bu konuya şerh koymuştur. Kadın ve erkeğin teşrik-i mesaisini yasaklama yoluna gitmeyen Gannuşi bu konuyu İslami eğitim ve terbiye kaydıyla gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Kadınların ve erkeklerin İslami anlamda belirli bir seviyede olmaları gerektiğini belirten Gannuşi, bu seviyenin eğitim yoluyla kazanılması gerektiğini iddia etmiştir. Geleneksel İslamcı yaklaşımı “kadını pasifleştirmek” olarak yorumlayan Gannuşi, eğitim ve toplumsal düzenlemeler sayesinde bu durumun aşılabileceğini ifade etmiştir. Gannuşi, okul müfredatlarında kız çocuklarına özel eğitim verilmesi ve kadınların bu eğitim sayesinde toplumda yeni konumuna erişebileceğini söylemiştir. Böylelikle Burgiba rejiminin inşa ettiği sahte özgürlüğün yerine daha gerçekçi bir politikanın izlenebileceği iddia edilmiştir.⁸⁴⁵

Tunus’ta devrimi sonrasında yeni bir süreç olarak yorumlayan Gannuşi, bu süreçte öncü nesillerin yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Özellikle gelecek nesillere model olacak Müslüman kadınların yetiştirilmesi ve İslamiyet’e karşı olan önyargının kırılması temel amaçlardan birisi olarak görülmüştür. Müslüman kadın kisvesinin marjinal bir suretten

⁸⁴³ Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 76.

⁸⁴⁴ Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 93-98.

⁸⁴⁵ Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 84-88.

çıkarılması ve Müslüman kadınların özgüvenlerini kazanması bu süreçte önemle takip edilmesi gereken noktalardan olmuştur. Bu süreçte kadınların kuracakları sivil toplum örgütleri yeni sürecin kadın haklarına yaklaşımı tanıtmaya anlamında önem taşımaktadır. Aynı zamanda dünyada öteden beri gelen kadın haklarının gelişimi takip edilmeli ve bu hareketlerden istifade edilmelidir. Bu bağlamda Tunus kadının ufku ve vizyonu geliştirilmeli ve özgün bir kimlikle dünyaya uyum sağlanması amaçlanmalıdır. Gannuşi'nin bu dönemde öne sürdüğü bu tavsiyeler, kadın haklarına yaklaşımın ana hatlarını teşkil etmiştir.⁸⁴⁶

2011 sonrasında iktidarda önemli bir konumda bulunan Nahda Partisi, Raşit Gannuşi'nin fikirleri etrafında parti programında kadınlara geniş yer vermiştir. Endişe ile karşılanan parti, endişelerin aksine kadın hakları meselesini Tunus toplumu özelinde ayrıca ele almıştır. Tunus toplumunda kadın hakları için *“Hareket, kadınların kazanımlarını destekleme noktasında karardır”* maddesini koymuştur. Bu maddenin devamında partinin yaklaşımını belirtmek adına *“Bununla birlikte zorlu mücadeleler sonrasında kadınların kazandıkları sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik statünün korunması, geliştirilmesi ve bu tür girişimlerin desteklenmesinde karardır”* ifadeleri yer almıştır. Nahda Partisi, bu madde ile Tunus'ta kadın hakları kazanımına saygı duyulacağı ve geliştirileceği mesajını vermiştir.

Nahda Partisi yönetmeliğinin bir diğer maddesinde *“Kadınlara eksik olmayan bir vatandaşlık hakkı vermek ve böylelikle demokrasinin inşasında kadının gücünü önemsemek, devletin ve toplumsal hayatın gerçek bir ortağı olmasını sağlamak”* ifadeleri yer almıştır. Bu madde ile kadının devlet ve toplum nezdinde ikinci sınıf görülmediği ileri sürülmüş ve kadının konumu ortak vatandaşlık adı altında tanımlanmıştır. Mezkûr maddenin devamında *“Toplumsal ve siyasal inşadaki önemli rolünü kabul etmek ve desteklemek Nahda Hareketi'nin önceliklerindendir”* cümlesine yer verilmiştir. Bu madde bağlamında Nahda Partisi kadınlara rol biçmekten ziyade olan durumu kabullenmeyi ve bu duruma uyum sağlamayı hedeflemiştir.

Nahda Partisi yönetmeliğinde geçen bir başka madde de kadınların kamusal alanla ilgili konuları olmuştur. Nitekim bu konuda *“Bütün kurumlarda idari, siyasi ve diplomatik sorumluluk noktasında kadınlar ve erkekler için eşit fırsatlar oluşturulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır”* maddesi yer almıştır. Bir başka maddede ise *“Hareket, karar alma*

⁸⁴⁶ Raşid Gannuşi'nin kadın hakları konusunda önem verdiği meselenin başında eğitim gelmektedir. Nitekim Gannuşi, Müslüman kadınların İslamiyet'e uygun tarz içerisinde mutlaka eğitilmesi gerektiğini ve devletin bu noktada hususi olarak meşgul olması gerektiğini dile getirmiştir. Gannuşi, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, s. 74-75. Ayrıca Gannuşi'nin eğitim fikirleri için Bkz. Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 276-278.

süreçlerinde kadınların katılımını desteklemektedir” ifadesine yer verilmiştir. Bu bağlamda kadınların iş hayatına teşvik edilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte kadınların ekonomik hayatla ilgili *“Hareket kadınların ulusal, bölgesel ve uluslararası ekonomik faaliyetlere katılımı için yollar açacaktır”* maddesini kaleme almıştır. Bu maddeler bağlamında düşünüldüğünde Nahda Partisi, yönetmelik bağlamında kadın haklarına İslami referans vermemiş ve genel bir söylem kullanmayı tercih etmiştir.⁸⁴⁷

Nahda Partisi, kadın haklarına yönelik tutumunu pratiğe dökmek adına İslamcılık adına radikal sayılabilecek siyaset takip etmiştir. Nahda Partisi’nin merkezde olduğu bir düzenlemede milletvekili seçim listelerinde cinsiyet dağılımının yüzde 50 olarak dağıtılması kararlaştırılmıştır. Bu noktada Nahda Partisi’nde meclise giren 90 milletvekilinin 42’sini kadın vekiller oluşturmuştur. Toplamda ise 60 kadın, milletvekili olarak meclise girmiştir. Bununla birlikte yeni hükümet komisyonlarının başına 9 kadın milletvekili atandı. Bu dönemde 3 kadın da bakan olarak görev almıştır. Nahda Partisi’nin iktidarın önemli bir parçası olduğu bu süreçte Mahrezia Labidi Tunus Meclis Başkan yardımcısı olarak görev almış ve böylelikle Ortadoğu’da en yüksek siyasi makama gelen kadın olmuştur.⁸⁴⁸

Batı ülkelerinde Tunus’ta kadın haklarındaki gelişim dikkat çekmiştir. Nitekim Tunus’ta kadınların siyasette etkin bir rol oynaması 2012 yılında Labidi’ye sorulmuştur. Nahda Partisi’nin kadın haklarını görünüşte ve dekor olarak kullanması ithamına karşı Labidi *“Tunus’un kadınları orada dekor olarak orada değiller, devrimin kesin aktörleri ve siyasette de olacaklardır”* cevabını vermiştir. Bu bağlamda Tunus’ta kadın hakları gerek kadınların devrimde oynadığı rol gerekse Tunus’ta seküler ve İslamcı partilerin ortak mutabakatı noktasında ciddi bir şekilde ele alınmıştır. İslamcılara ilk anda duyulan endişe, Nahda Partisi’nin ilk iktidar deneyimi sürecinde giderilmiş ve Nahda Partisi seküler değerlerle kazanılan kadın haklarına ilk anda saygıyla yaklaşmıştır.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ Gökçen, **Tunus Nahda Hareketi**, s. 203-204.

⁸⁴⁸ Nahda Partisi, kadınların gerek sosyal hayatta gerekse siyasette yer almasını konusunda ciddi girişimlerde bulunmuş ve bu durumu da pratiğe geçirmiştir. Nahda Partisi’nin seçim süreci ve kadın haklarına yaklaşımı noktasında çalışma için Bkz. Anna Kashina, “Gender Equality in Tunisia: Current Trends”, **Journal of Social Sciences: Transformations and Transitions**, Vol. 1, NO. 4 (2021), pp. 1-18. Kadın hakları hakkında bir başka detaylı çalışma için Bkz. Monica Marks, “Women Rights Before and After the Revolution”, **The Making of Tunisian Revolution**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.

⁸⁴⁹ Tunus’ta kadın hareketi Arap baharı sonrası süreçte gerek kendisini tehdit altında gördüğünden gerek yeni süreçte etkin rol almak adına kendisini yeniden tanımlamıştır. Tunus’ta kadın hakları üç dalga içerisinde ele alınmıştır. Burgiba, Bin Ali ve Arap baharı sonrası süreçte tasnif edilen kadın hakları bu süreçte İslamcılarının etkin olduğu bir süreçte kendisini tehdit altında hissetmiştir. Bu durum kadınları kendi haklarına daha fazla odaklanmalarına sebep olmuştur. Arap baharı sonrası kadın hakları konusunda detaylı bilgi için Bkz. The Carter Center Report, “Exploring Women’s Participation in Political Life in Tunisia with a Focus on the 2019 Elections”, **The Carter Center**, October (2020), pp. 1-32.

Nahda Partisi bu süreçte her ne kadar kadın hakları konusunda endişeleri boş çıkarmış görünse de süreç içerisinde parti içerisinde farklı anlayışlar kendisini göstermiştir. Tunus'ta seküler kesimde medyanın Nahda Partisi aleyhine yaptığı haberlerin yanı sıra Nahda Partisi içerisindeki daha dindar kesim kadın hakları konusunda farklı söylem geliştirmeyi düşünmüşlerdir. Nitekim anayasa yapım aşamasında kadınlar konusunda yeni bir tanım yapmayı düşünen İslamcılar, kadın-erkek eşitliği konusunda kadını erkeğin “tamamlayıcısı” olarak tanımlamayı teklif etmişlerdir. Tunus toplumunda infiale sebep olan bu durum Nahda Partilileri yetkilileri tarafından hemen yalanlanmış ve anayasa kadın-erkek eşitliği noktasında ortak bir anlayış çerçevesinde anayasaya dâhil edilmiştir.⁸⁵⁰

Kadın hakları konusunda atılan somut adımlardan bir diğeri de 2014 yılında ilan edilen anayasada “kadın-erkek eşitliğinin kanunlarla teminat altına alınması” olmuştur. Arap dünyasında yasama anlamında bir ilk olan bu duruma göre erkek-kadın eşitliği anayasaya girmiştir. Ettakol Partisi'nin kadın üyesi Lobna Jeribi bu değişiklik için “*Bu değişiklik başlı başına bir devrim. Bu sadece Tunuslu kadınlar için bütün kadınlar için büyük bir adım*”⁸⁵¹ ifadelerini kullanmıştır. Bu yasa Tunus demokrasisinde farklı bir işbirliğini de göz önüne sermiştir. Nitekim bu yasa, İslamcı Nahda Partisi milletvekili olan ve aynı zamanda meclis başkan yardımcısı olan Labidi ile birlikte bu yasanın mücadelesini seküler eğilimli Ettakol Partisi'nin milletvekili Jeribi'nin ortak çabası sonucu geçmiştir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Nahda Partisi, kadın hakları konusunda cinsiyet eşitliği kavramını içselleştirerek hareket etmiş ve yasama noktasında bu durumun garanti edilmesine öncülük etmiştir.⁸⁵²

4.4.3.2.3. Nahda Partisi ve Anayasa Yapım Süreci

Modern devletin en önemli unsurlarından olan anayasa, devrim sonrası süreçte Tunus toplumunu meşgul eden konuların başında gelmiştir. Klasik anlamda İslamcıların anayasa ve şeriat konusunda yaklaşımları göz önüne alındığında Tunus'taki seküler kesim, seküler yaşam

⁸⁵⁰ Bu durum Nahda Partisi tarafından aşırı dindar grubun yaptığı bir düzenleme olarak ele alınmıştır. Anayasaya kadının dini bir referans vererek konulması Tunus'ta dengelerin hassasiyeti noktasında fikir vermektedir. Arap baharı sonrası süreçte kadınların rolü ve konumu için Bkz. Jane Tchaicha, “Tunisian Women in the 21. Century: Past Achievements and Present in the Wake of the Jasmine Revolution”, **The Journal of North African Studies**, November (2011), pp. 1-24. Ayrıca kadınların anayasal süreçte oynadıkları rol için Bkz. Nanako Tamaru; Olivia Holt-Ivry; Maria O'reilly, **Beyond Revolution: How Women Influenced Constitution Making in Tunisia**, Inclusive Security, Washington 2018.

⁸⁵¹ Naavena Kottoor, “Tunisia's Ennahda and Ettakol Women MPs Celebrate”, **BBC**, 28 January 2014, <https://www.bbc.com/news/world-africa-25916831> Erişim Tarihi (15/10/2023).

⁸⁵² Maro Youssef, “Three Waves of Gender Reform in Tunisia: Reflections on the Eve of National Women's Day”, **Wilson Center**, 17 July 2023, <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/three-waves-gender-reform-tunisia-reflections-eve-national-womens-day> Erişim Tarihi (20/10/2023).

tarzı noktasında endişe duymuştur. Devrimin ani bir surette meydana gelmesi, Bin Ali rejimini izlediği siyaset sebebiyle sekülerizmin halk nezdinde olumsuz imaj kazanması ve bu süreçte İslamcıların merkezi bir rol üstlenmesi Tunus'ta sistemsel anlamda belirsizliğe sebep olmuştur. Ancak Tunus gerek Tunus elitleri gerekse yeni iktidar deneyimi yaşayan İslamcılar, bu noktada uzlaşmacı bir tutum içerisinde anayasa hazırlama yoluna gitmişlerdir.⁸⁵³

Arap baharının ardından meydana gelen belirsizliği bertaraf etme ve yeni rejimin ana hatlarını belirleme noktasında anayasa hazırlanması sürecin kilit konumunda yer almıştır. Tarihsel süreç içerisinde farklı yorumlamalar ve olaylar neticesinde kaleme alınan anayasalar, Arap baharı sonrası süreçte de özgün bir şekilde ele alınmıştır. Amerikan Devrimiyle başlayan anayasallık, Fransız devrimiyle devam etmiş ve istisnalar dışında bütün devletler tarafından kabul edilmiştir. Bu bağlamda anayasa hazırlanış süreci olaylara ve rejimlere göre farklılık göstermiştir. Bağımsızlığını yeni kazanmış bir devletin anayasa hazırlama süreci ile otoriter rejimden demokratik rejime geçen devletlerin anayasa hazırlama süreçlerinin dinamikleri farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Arap baharı sonrasında Tunus'un geçirdiği anayasa hazırlama süreci çok boyutlu yenilikler ihtiva etmektedir.⁸⁵⁴

Arap dünyasında ilk anayasa hazırlama tecrübesine sahip olan Tunus, Arap baharı sonrası süreçte de benzer bir yola girmiştir. Sömürge sonrası süreçte otoriter bir şekilde yürürlüğe giren Tunus anayasası, başta İslamcılar olmak üzere toplumun büyük bir kısmını kapsamaktan uzak bir görüntüde hazırlanmıştır. Arap ülkelerinde Tunus'ta olduğu gibi sözde anayasaların varlığı ve Arap baharının ardından meydana gelen anayasal kriz odakları Tunus'taki anayasa hazırlama sürecine çevirmiştir. Farklı kesim ve kutupların bir arada yaşamasını temin edecek anayasa uzun ve tartışmalı bir süreç geçirmiştir. Ulusal Kurucu Meclis 23 Ekim 2011'de kurulmuş ve sivil toplum örgütlerinin, medya yorumcularının gözetiminde titiz bir çalışma sonucunda 26 Ocak 2014'te anayasayı hazırlamıştır. Bu süreçte anayasa çalışmaları 2012 ve 2013 yıllarında iki kez akamete uğramış olsa da anayasa bu süreci sonunda hazırlanmıştır.⁸⁵⁵

⁸⁵³ Anayasal süreç seküler kesimin Nahda Partisi konusunda endişe duyduğu temel mesele olmuştur. Bu durumun farkında olan Nahda Partisi yetkilileri anayasal süreçte mümkün oldukça uzlaşmacı bir tutum sergilemişlerdir. Anayasal süreçte seküler kesimin siyaseti için Bkz. Constitution Report, "The Constitution Making Process in Tunisia", **The Carter Center**, 2011-2014, s. 30-42.

⁸⁵⁴ 1959'dan bu yana ciddi anlamda yeniden ele alınan anayasal süreç ve Tunus'un yeni anayasal süreci için Bkz. Murat Açıl, **Demokratik Anayasa Yapım Dinamikleri: Tunus Anayasası Örneği**, Yetkin Yayınları, Ankara 2015, s. 102-107.

⁸⁵⁵ Anayasa hazırlama sürecinde süreç dört kez durmuş ve neredeyse kriz sürecine girilmiştir. Hazırlanmayan anayasa toplumda ve devlette ilk anda belirsizliğe sebep olmuştur. Anayasa süreci için Bkz. Affan, **Secularism Confronts Islamism**, s. 96-102.

Anayasa yapım süreçleri olaylara ve devletlere göre farklılık gösterdiği gibi zamana göre de farklılıklar arz etmektedir. Soğuk savaşın ardından Doğu Avrupa’da anayasa hazırlama süreci ve Güney Afrika’da otoriter rejimden geçiş anayasaları 19. yüzyılda hazırlanan anayasalardan farklılık göstermiştir. 19. yüzyıl dünyasında elitist bir surette hazırlanan anayasaların yerini daha kapsayıcı bir anayasa hazırlama süreci almıştır. Arap ülkelerinde ilk olma özelliğinde olan anayasa aynı zamanda diğer ülkeler için de örnek teşkil edebilecek kapasiteye sahip olarak hazırlanmıştır. Bu bağlamda Tunus Anayasası ve anayasanın hazırlanış biçimi özellikle sivil toplumun bu duruma dâhil olması örnek olabilecek bir süreç olarak kendisini göstermiştir.⁸⁵⁶

Demokrasinin oturması ve anayasal sistem içerisinde işlemesi adına yapılan ilk seçimlerden Nahda Partisi’nin birinci parti olması ve mecliste güçlü bir konumda olması anayasa çalışmaları konusunda endişelere sebep olmuştur. Ancak Nahda Partisi ilk andan itibaren anayasal sisteme ve anlayışa karşı oldukça uyumlu bir şekilde yaklaşmıştır. Raşit Gannuşi’nin öteden beri kullandığı “*ıslah kavramı*” kendisini anayasa hazırlama sürecinde de göstermiştir. Nahda Partisi’nin ortaya koyduğu tedricilik vizyonu ile anayasaya yaklaşması Tunus toplumu için de yeni bir anlayış olarak algılanmıştır. Nitekim devlet-toplum arasında aşınan ve gerilen ilişkilerin yeniden tamiri noktasında önemli bir konumda bulunan anayasaya Nahda Partisi’nin yaklaşımı gerek toplumun gerek devletin düzeni için oldukça önemli bir noktada yer almıştır.⁸⁵⁷

İslamcı olarak tanımlanan Nahda Partisi’nin anayasaya yaklaşımını anlamak için bir başka İslamcı-Selefi çizgiyi takip eden Tunus İslah Cephesi ve Hizbu’t Tahrir Partisi’nin bakış açısına göz atmak aydınlatıcı olacaktır. Nitekim 1970lerden bu yana ortak çatı altında faaliyet gösteren ancak süreç içerisinde aralarında anlayış farkı olan İslamcı Partiler özellikle Arap baharının ardından farklı yollara girmişlerdir. Özellikle demokrasi, meclis ve yasama gibi noktalarda Batılı değerleri reddeden Selefi partiler, Nahda Partisini de itham derecesinde eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Nahda Partisi, anayasa yapım sürecinde seküler kesim tarafından gerçek yüzünü gizlemekle itham edilirken, selefiler tarafından da İslamiyet’e

⁸⁵⁶ Ferhat Horchani, “Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası”, **Anayasa Hukuk Dergisi**, C. 3, S. 6 (2014), s. 11-22.

⁸⁵⁷ Raşit Gannuşi, anayasa konusunda İslamilik ve sekülerizm arasında özgün bir yol takip etse de muğlak tabir ve kavramlar kullanmıştır. Örneğin Batı’da doğal hukukun karşılığını şeriat olarak yorumlayan Gannuşi, devrim sonrasında ise şeriatı “*İslam hukuku hayat, din, mülkiyet, akıl ve aile gibi evrensel değerleri korumayı amaçlamaktadır. Bu amaçları teşvik eden kanunlar, dini kanunlar olarak yazılmamış olsa bile şeriata uygundur*” ifadelerini kullanmıştır. Gannuşi’nin Tunus’a özgü şekilde gelişen şeriat söylemi farklı dindar çevreler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Tom Hanegan, “Ennahda’s Reformist Tunisian Islamism Has Strong Roots”, **Reuters**, 7 November 2012, <https://www.reuters.com/article/ozatp-tunisia-islamism-reform-20111107-idAFJOE7A60L220111107> Erişim Tarihi (22/10/2023).

ihanetle itham edilmiştir. Bu dönemde Nahda Partisi İslamcı anlayış olarak yeni açılımlar ve yorumlamalar yapmak durumunda kalmıştır.⁸⁵⁸

Arap baharının ardından ortaya çıkan durum, bütün İslami hareketleri heyecanlandırmıştır. Tunus’u Müslüman ülke ve toplum olarak tanımlayan İslami hareketler klasik İslami anlayış olan anayasanın şeriatı dayandırılması noktasında ısrarcı olmuşlardır. Bu duruma örnek olarak Nahda Partisini tavizkâr olmakla suçlayan Islah Cephesi yetkilisi Muhammed Khuja “*İslami sabitelere sıkı sıkıya tutunuyoruz, bu konuda baskı ve tavizi reddediyoruz. Örnek olarak İslam şeriatını teşri kaynağı olarak anayasaya koymak istiyoruz ve bundan taviz vermiyoruz*” ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelere ek olarak “*Şeriatın anayasaya koyulması bir partinin talebi olmaktan çıktı. Tunus toplumu bunu istiyor. Nahda’nın bunu görmesi gerekiyor*” sözlerini sarf etmiştir. Devrimin kazanımı noktasında bütün İslamcı hareketleri birlik olmaya çağıran Khuja, Nahda Partisi tarafından dayatılmaya çalışılan Türkiye modelinin Tunus için geçerli olamayacağını iddia etmiştir. Türkiye modelinin uzun tecrübelerle dayandığını ve Tunus’un tecrübesiz olduğunu vurgulayan Khuja, Tunus birçok şeyin başında olduğunu ve kendisine özgü bir dönüşüm içerisinde olduğunu dile getirmiştir.

Tunus’ta İslamcı kimliğiyle faaliyet gösteren bir başka İslamcı hareket olan Hizbu’t Tahrir, Islah Cephesi’ne göre Batılı kavramlara daha radikal yaklaşmıştır. Zira Islah Cephesi, seçimlere bağımsız milletvekili adayları olarak girerken Hizbu’t Tahrir seçimlere girmeyi hiçbir şekilde kabul etmemiştir. Bu konuda parti yetkilisi Muhammed Selim “*Seçimlere katılmadık şer’i anlamda bir beis görmüyoruz. Meşru bir araçtır. Ancak yasama usulü İslam’a aykırı olduğu müddetçe doğru bulmuyoruz*” ifadeleri kullanmıştır. Batılı kavramlara oldukça mesafeli olan Parti bu konuda “*Anayasanın hazırlanmasını Batılıların bir oyunu ve dayatması olarak gördüğünü*” dile getirmiştir. Anayasanın hazırlanması noktasında alternatif bir anayasa taslağına sahip olduklarını iddia eden Selim anayasa taslaklarının İslamiyet’in şer’i ahkâmına uygun olarak hazırlandığını iddia etmiştir. 180 maddeden oluşan anayasanın

⁸⁵⁸ Bu süreçte yalnızca İslamcılar değil aynı zamanda selefilerde kendilerini yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu noktada dengeyi koruma adına siyaset takip eden Nahda Partisi, selefilerin devrim öncesindeki fikirleri daha da radikal bir duruma evrilmiştir. Selefiler kendi görüşlerini en fazla anayasa konusunda dile getirmiştir. Bkz. Nebahat Tanrıverdi Yaşar, “Tunus’ta Nahda’nın Selefiler ile Zorlu Sınavı”, **ORSAM**, 4 Nisan 2013, <https://www.orsam.org.tr/tr/tunus-ta-en-nahda-nin-selefiler-ile-zorlu-sinavi/> Erişim Tarihi (23/10/2023).

Tunus toplumunun ihtiyacına uygun olduğuna dile getiren Selim, anayasalarının İslam hilafetini kurmayı hedeflediğini dile getirmiştir.⁸⁵⁹

Seküler kesim, eski rejim yanlısı medya ve Tunus elitleri tarafından şüpheyle yaklaşılan Nahda Partisi'nin İslamcılar tarafından da tavizkâr olarak tanımlanması Nahda Partisi'ni zor durumda bırakmıştır. Müslüman dünyada anayasaların genel olarak Batılı bir surette ve azınlık yönetici erkin hazırlaması İslamcılara tenkit anlamında konforlu bir alan sağlamıştır. Ancak Arap baharının ardından karar verici konumda olan İslamcılar, anayasal düzen ile yüzleşmek durumunda kalmışlardır. Devlet nizamı ve toplumsal yapı gibi hassas dengeleri gözetmek durumunda kalan Nahda Partisi anayasal düzeninde de radikal değişimi yapacak bir siyaset izlememiştir. Bu bağlamda Raşit Gannuşi'nin anayasa ve şeriat hakkındaki söylemleri tam olarak hayata geçememiştir.⁸⁶⁰

Raşit Gannuşi Batılı kavram ve sistemleri İslamileştirme yolunda anayasal düzeni de “*Medine Vesikasına*” dayandırmıştır. Anayasal anlayışın İslamiyet'in kökeninde olduğunu iddia eden Gannuşi ancak bu durumun sonraki İslami otoriteler tarafından yeterince uygulanmadığını iddia etmiştir. Anayasayı otorite ve kanun bağlamında ele alan Gannuşi, geçmiş İslam yönetimlerinde modern anlamda olmasa da kanun üstünlüğü sayesinde meşruiyet sağladığını dile getiren Gannuşi, Müslüman beldelerde despotizmin ardından süreçte bu durumun yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Batı'da anayasallaşma ile başlayan otoritenin “*kısıtlanması*” Gannuşi'ye göre şeriatın kapsayıcılığı sayesinde Müslüman idarelerde ilk andan itibaren sağlanmıştır. İslamiyet'te bu durumun ulema tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen Gannuşi, hiçbir kurumun İslamiyet'i yönlendiremediğini, İslamiyet'in kurumlar tesis ederek yeni sistemler inşa ettiğini dile getirmiştir.⁸⁶¹

İslamiyet'in herhangi bir kurum ve sınıf tarafından ele geçirilemeyeceğini ifade eden Gannuşi anayasal düzeni devlet-toplum arasında meydana gelen çatışmayı giderme adına fırsat olarak görmüştür. Despotik yönetimlerin ardından demokratik süreçte oluşturulacak anayasal sistemin geçmişte olduğu gibi bir şura sistemine dayandırılması gerektiğini ifade eden Gannuşi bu sistemi “*Böyle bir kurumun fonksiyonu, meclisin İslami anayasaya bağlılığını yani bütün yasama-yürütme organlarının şeriata uyumlu olup olmadığını kontrol eden anayasal bir yapı görevi görmektir*” olarak tavsif etmiştir. Gannuşi'nin fikriyatında

⁸⁵⁹ Hamza Türkmen, **Tunus Islah Cephesi ve Hizbuttahrir ile Görüşme, Tunus'ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013, s. 55-58.

⁸⁶⁰ Boubekur, “Islamists, Secularists and Old regime Elites in Tunisia: Bargained Competition”, s. 14-15.

⁸⁶¹ Gannuşi, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, s. 151.

anayasa, geçmişte ulemanın gördüğü denetleyici işlevin yasalar ve kurumlar suretinde yeniden yorumlanması olarak ele alınmıştır.

Raşit Gannuşi'nin kavramsal olarak *"ıslah devleti"* olarak tanımladığı despotizm sonrası devlet anlayışında teşri kaynağını Kuran ve İslamiyet olarak göstermiştir. Müslümanların kendilerine ait bir yönetim anlayışını olduğunu ifade eden Gannuşi, bu durumun Batı tahakkümünün ardından yeniden inşa edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Batılı kavram ve değerleri şeriata uydurmayı hedefleyen Gannuşi eski zamanda ulema olan bazı yetkilerin meclis yoluyla kurumsallaşmasını ve böylelikle içtihat kapısının açılması gerektiğini iddia etmiştir. Geçmiş dönemde devlet yönetimindeki şariat uygulamalarına eleştiriler getiren Gannuşi, günümüz dünyasına uygun anayasal sistem içerisinde yeni yorumlamaların yapılması gerektiğini savunmuştur.⁸⁶²

Raşit Gannuşi, İslami metotlarla tanımlamaya çalıştığı yeni süreçte kamuoyunun önemini ve yerini vurgulamak için *"icma"* kavramını ele almıştır. Anayasanın ve teşri kaynağının halka dayandırılmasını *"ümmetin icmaı"* olarak yorumlayan Gannuşi, halkın görüşünün yasamanın kaynağı olarak görülmesinde beis olmayacağını savunmuştur. Bu konuda Gannuşi *"Ümmetin ilahi şariat çerçevesinde ve onun hedefleri doğrultusunda bariz bir teşri görevi ve yeri mevcuttur"* sözlerini sarf etmiştir. Modern halk kavramını ümmet olarak kavramsallaştıran Gannuşi, şariat ve ümmet birlikteliği kurmak suretiyle kamuoyu kavramını Müslüman zihin dünyasında yeniden tanımlamak istemiştir. Nitekim Abbas Akkad'dan aktardığı *"Egemenliğin kaynağı ümmettir sözüyle teşriin kaynağı Kuran ve sünnettir sözü arasında bir çelişki yoktur"* sözleri bu durumu bariz göstermektedir.⁸⁶³

Gannuşi'nin fikriyatında anayasa muğlak bir konumda ele alınmış; seküler anayasal hareketler ise despotizm ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum Arap baharı sonrasında Nahda Partisi'ne olan şüpheli yaklaşımın da temel sebebi olarak anlaşılabılır. Ancak bu anlayış iktidar sürecinde değişime uğramıştır. Nahda Partisi anayasanın şeriata dayandırılması noktasında mesafeli durmuş ve yeni çözüm arayışlarına başvurmuştur. Nahda Partisi'nin Tunus'a özgü dinamiklere göre hareket etmesi ve eski rejim unsurları ile uzlaşma içerisinde hareket etmek durumunda kalması Gannuşi'nin anayasa ve şariat arasında kurduğu

⁸⁶² Gannuşi, *İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler*, s. 164.

⁸⁶³ Gannuşi, *İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler*, s. 159.

bağlamdan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Sıkıntılı geçen anayasa hazırlama sürecinin ardından Nahda Partisi'nin anayasaya yaklaşımı da ortaya çıkmıştır.⁸⁶⁴

Tunus'ta yeni anayasada öne çıkan insan hakları, din-devlet ilişkisinin sınırları ele alınmıştır. 1. Maddede geçen “*Tunus özgür, bağımsız ve egemen bir devlettir, dini İslam, dili Arapça, rejimi cumhuriyettir*” maddesi olduğu gibi kalmıştır. 1959 Anayasasında da geçen bu ibareye “*Devlet, dinin koruyucusudur. Devlet inanç, vicdan ve inancını yaşama özgürlüğünü güvence altına alır; cami ve dini mekânların yansızlığını her türlü araçsallaştırmaya karşı korur*”⁸⁶⁵ maddesi eklenmiştir. Bu madde uyarınca eski rejimin din politikaları anayasal anlamda terk edilmiş ve Tunus için yeni bir sürecin başlatılması amaçlanmıştır. Devlet-din ilişkilerinde devletin dini dönüştürme politikası terk edilmiş, devletin İslamiyet'i koruyuculuğunun yanı sıra tarafsızlığı da vurgulanmıştır.⁸⁶⁶

Anayasa çalışmalarında Raşit Gannuşi'nin fikirlerine uygun bir şekilde gelişen bir diğer madde de devletin sivilliği noktasında olmuştur. Modern devlet sistemi içerisinde İslam devleti fikrine karşı sivil devlet fikrini savunan Gannuşi'nin bu önerisi anayasanın 2. Maddesinde karşılık bulmuştur. Nitekim bu maddede “*Tunus, vatandaşlık bağına, halkın iradesine ve hukukun üstünlüğüne dayalı bir sivil devlettir. Bu madde değiştirilemez*”⁸⁶⁷ ibaresi yer almıştır. Bu maddeye göre Tunus Anayasası, ne askeri ne de dini bir kimlikte bir devlet nizamı önermemiştir. Bu bağlamda anayasada esas bağ, vatandaşlık olarak tanımlanmış ve vatandaşlık bağı diğer aidiyetlerin üzerinde kendisine yer bulmuştur.⁸⁶⁸

Devrimin ardından “*halk*” kavramının öne çıkması anayasada da ele alınmıştır. 1. Maddede geçen Tunus'un dini İslam'dır ibaresi devletten ziyade topluma referans olarak kaleme alınmıştır. Bu anlamda anayasada şeriata atıf verilmemiş ve yasama kaynağı olarak

⁸⁶⁴ Monica Marks, “Convince, Coerce or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution”, **Brookings Doha Center**, NO. 10 (2014), pp. 12-14.

⁸⁶⁵ Horchani, “Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası”, s. 16.

⁸⁶⁶ Nahda Partisi'nin rejim ile orta yolu bulma noktasında takip ettiği siyasette öne çıkan “*dinin koruyuculuğu*” maddesi Tunus'taki İslamcılar için bir kazanım olarak nitelendirilebilir. İlk olarak kendilerini anayasal bir güvence altına almak isteyen İslamcılar, bu noktadan İslami olanı inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu madde aynı zamanda rejimin değişimi noktasında da referans noktası olmuş; özgürlük ve demokrasiyi önceleyen İslami anlayışın önü bu noktada açılmıştır. Maddenin detaylı ele alındığı çalışma için Bkz. Sami Zemni, “The Extra Ordinary Politics of the Tunisian Revolution: The Process of Constitution Making”, **Mediterranean Politics**, Vol. 20, No. 1, pp. 1-17.

⁸⁶⁷ Horchani, “Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası”, s. 17.

⁸⁶⁸ Tunus anayasasının İslamcılık bağlamında öne çıkan bir diğer noktası vatandaşlık ve modern devlet sınırlarıyla tanımlanan kimlik olmuştur. Bu durum ulus aşırı bir siyaset izleyen İslamcılık anlayışının da bir anlamda değişimin ilânı olmuştur. Nitekim ümmet fikri ve modern devlet otoritesinin ötesinde takip edilen İslamcı siyaset, Tunus siyaseti özelinde yeniden kurumsallaşmıştır. Bu bağlamda İslamcı parti olan Nahda Partisi, vatandaşlık bağını öncelemek suretiyle Tunus siyasetine dâhil olmuştur. Vatandaşlık ve Tunusluluk için Bkz. Netterstrom, “The Islamists' Compromise in Tunisia”, s. 121-122.

halk kavramından bahsedilmiştir. Anayasanın 3. Maddesinde yer verilen bu duruma göre *“Egemenliğin dolayısıyla hukukun kaynağı, yalnızca yasama erki tarafından temsil edilen halktır”*⁸⁶⁹ ibaresi yer almıştır. Bu açıdan ele alındığında Tunus Anayasası hazırlayıcıları, seküler geleneğin bakış açısını devam ettirmiş ve şeriatın merkezde olduğu bir yasama anlayışını reddetmişlerdir.⁸⁷⁰

Tunus’ta hazırlanan yeni anayasa, daha önce despotik yönetim tarafından haksızlığa uğrayan halkı merkeze alma adına yapılmıştır. Halkın özgürlüğünün, otorite tarafından sınırlandırılmasına karşın anayasada yeni maddeler eklenmiştir. Buna örnek olarak 49. Maddede *“Özgürlüklerin kanunla sınırlandırılması artık mümkün değildir”* ibaresi yer almıştır. Bu maddenin devamında *“Yasa koyucu, kuşkusuz özgürlüklerin kullanımını düzenleyebilir hatta sınırlandırabilir fakat sınırlandırmalar, hakkın özüne müdahale teşkil edecek nitelik olmamalı”* şartı getirilmiştir. Özgürlüklerin kısıtlanması noktasında *“Meşru bir amaç gütmeli, bu amaçla orantılı olmalı, sivil ve demokratik devletin gereklerine uygun olmalı ve yargı denetiminde tabi tutulmalıdır”* ibareleri yer almıştır.⁸⁷¹

Anayasa hazırlama sürecinde sivil toplum örgütlerinin sürece dâhil olması ve Tunus’a özgü dinamiklerin göz önünde bulundurulması Nahda Partisi’nin bakış açısına da sirayet etmiştir. Bu bağlamda İslami hareketlerde yeni bir ufuk geliştirme amacıyla olan Nahda Partisi anayasal süreçte de yeni anlayışlar ortaya sunmuştur. Tunus’taki İslami hareketin özgünlüğüyle hareket eden parti, Tunus’taki hareketin İslamiyet’in kişisel ve toplumsal yönlerine odaklanarak faaliyet göstermiştir. Sosyal haklar ve kadın hakları gibi haklar, Nahda Hareketi tarafından önemle ele alınmış, bu süreçte İslami anlayış daha çok toplumsal hayata odaklanmıştır. Bu bağlamda Nahda Partisi, anayasaya yaklaşım noktasında devlet-rejim dengesinden ziyade birey ve toplum düzeyinde bir değişimin yaşanmasını hedeflemiştir.⁸⁷²

Nahda Partisi’nin topluma ve bireye odaklanan anlayışını izah etme adına Amir el Üreyyid *“Bizim anlayışımız hak ve özgürlüklere önem veren bir devlet inşa etme düşüncesi”*

⁸⁶⁹ Horchani, “Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası”, s. 18.

⁸⁷⁰ Gannuşi’nin teşri makamı olarak ümmet fikri bu süreçte karmaşık bir surette meydana gelmiştir. Bu bağlamda halk ve halk iradesi şeriata yakın olmaktan ziyade seküler anlayışa yakın olarak anayasada kabul edilmiştir. Bu konuda Nahda Partisi, devlet başkanının Müslüman olma şartını anayasaya koyması halk iradesi ve dinin uzlaşması olarak parti tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Marks, “Convince, Coerce or Compromise? Ennahda’s Approach to Tunisia’s Constitution”, s. 23-24.

⁸⁷¹ Horchani, “Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası”, s. 19.

⁸⁷² Nahda Partisi anayasa yapım sürecinde gerekse sonrasında takip ettiği siyaset dengeli, pragmatist ve uzlaşmacı olarak farklı tanımlamalarla karşılaşmıştır. Şeriatın konumu noktasında ısrarcı ve talepkâr olmayan Nahda Partisi kendi anlayışını tedricilik olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım da seküler partiler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Monica Marks, “Convince, Coerce or Compromise? Ennahda’s Approach to Tunisia’s Constitution”, s. 28-32.

sözlerini sarf etmiştir. Üreyyid bu noktaya “*Bu noktada biz vatandaşlık ve eşitlik noktalarına yoğunlaştık. Yazmakta olduğumuz anayasada vatandaşlık üzerine yoğunlaşıyoruz. Diğer kavramlar vatandaşlık kavramı etrafında oluşuyor*” ifadelerin kullanmıştır. Bu süreçte temel felsefelerinin “*sivil devlet oluşturma*” olduğunu vurgulayan Üreyyid, bu hedefin temelinde birlikte yaşama felsefesi olduğunu dile getirmiştir. Nahda Partisi gerek demokrasiye geçiş gerekse de anayasa hazırlama sürecinde birlikte hareket etmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda çaba göstermiştir.

Anayasaya şeriat maddesinin eklenmemesi ve anayasanın seküler karakterde olması Tunus’ta kimi dindar çevreler tarafından hayal kırıklığıyla karşılanmıştır. Bu hayal kırıklığı sonrasında Nahda Partisi eleştirilmiş hatta dine ihanet anlamında da ithamlarla karşı karşıya gelmiştir. Gannuşi’nin ifadelerinde geçen ıslah anlayışına göre durumu yorumlayan Üreyyid “*İslah bir seferde olabilecek bir iş değildir. Merhalelere ihtiyaç vardır*” ifadelerini kullanmıştır. Modern devlet sisteminde bir anda köklü bir değişimin olamayacağını ifade eden Üreyyid şartlara göre hareket edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. İslamcı hareketin gerçekçi yönünü gösteren Üreyyid, şeriat isteyen kesime karşı şeriatın bu süreçte tatbikinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Bu konuda “*Şeriat herkesin üzerinde ittifak ettiği bir konu değil; kimine göre İslam’ın tüm kuralları şeriatı ifade eder kimine göre ise bir kısmı. Şeriatı bu şekliyle anayasaya koyarsak insanlara haksızlık yapabiliriz*” şeklinde durumu izah etmiştir.⁸⁷³

Anayasal süreç ve geçiş sürecini hassas bir siyasetle takip etmeye çalışan Nahda Partisi, rejimle olan ilişkisini onu ele geçirmekten ziyade karşılıklı uzlaşi içinde inşa etmiştir. Bu durumu Üreyyid “*Hak ve özgürlükler temelinde anayasa; çünkü hak ve özgürlükler güvence altında olmadan insanın Müslüman olarak yaşayabilmesi mümkün değildir*” sözleriyle bu durumu açığa kavuşturmuştur. Nitekim devrim öncesinde rejimin, kendi karşıtlarına uyguladığı haksız muamele göz önüne getirildiğinde anayasanın bu değerler etrafında inşa edilmesi önem kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Nahda Partisi, halkı ve toplumu önceleyen özgürlükler temelinde yeni bir anayasal düzen içerisinde İslami hareketini devam ettirmeyi amaçlamıştır.

Nahda Partisi iktidar söylemi olarak karşılıklı uzlaşmacılığı ve ılımlılığı ilk andan itibaren tavsiye etmiştir. Despotik rejimin bıraktığı sosyal ve idari enkazla baş etme adına siyaset izleyen Nahda Partisi, karşılaştığı duruma göre hareket etmiş ve İslami olarak tanımladığı hareketi gerçekçi temeller üzerine inşa etmeyi düşünmüştür. Bu hedef bağlamında

⁸⁷³ Muharrem Balcı, “Örnek Olabilecek Bir Anayasallaşma ve Kanunlaşma Süreci”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013, s. 101-102.

ilk olarak eski rejimin hedefinde olan dindar kesimin Tunus’la bütünleşmesi ve hürriyet temelinde uzlaşmayı temsil eden yeni bir anayasanın hazırlanması hedeflenmiştir. Kamusal alana dair radikal değişim amacıyla olmayan Nahda Partisi tedrici değişimi demokrasi yoluyla halkı ikna etmek suretiyle gerçekleştirme amacıyla olmuştur. Üreyyid bu durumu “İnsanları ikna etmeye çalışacağız” sözleriyle izah etmiştir. Bu amacın felsefesini “Bizim derin inanışımıza göre hürriyetler arttıkça İslami hayat o derece güçlenir. İslam ile tezat oluşturmaz, imkân tanır” sözleriyle açıklamıştır.⁸⁷⁴

Nahda Partisi, Arap baharı sonrası süreçte getirdiği yeni yorumlamaları anayasada gösterme imkânı bulmuştur. Rejimin gerek baskı gerekse korku unsuru olarak kullandığı İslamcılar, Raşit Gannuşi’nin siyasi ve entelektüel liderliğinde Arap dünyası için önemli olabilecek anayasa hazırlama sürecinin içerisinde yer almıştır. Bu süreçte bilinen İslamcı anlayıştan farklı olarak yeni yorumlamalar ile anayasaya yaklaşan Nahda Partisi, Müslüman-Arap kimliğini uzun vadede günümüz dünyasına uygun bir şekilde yeniden inşa etmenin yollarını aramıştır. Anayasal sürece uzun vadeli bir süreç olarak bakan Nahda Partisi, bu anlayışını “tedricilik” üzerine inşa etmiştir. Nahda Partisi, devrim sonrası süreçte eski rejim unsurlarına karşı tasfiyeci bir tutum içerisinde olmamışlar, müşterek değerler noktasında hareket etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Nahda Partisi’nin geçiş düşüncesi İran, Bolşevik devriminden farklı olarak farklı bir seyir içerisinde gerçekleşmiş ve bu durum anayasa hazırlama sürecinde de kendisini göstermiştir.

4.5. Tunus’ta Demokrasinin Başarısızlığının Sebepleri

Arap baharının ardından istisnai olarak tanımlanan Tunus’un bu durumu çok boyutlu bir durum olarak kendisini göstermiştir. Bu açıdan ele alındığında Tunus demokrasinin içerisinde düştüğü bu durum iç ve dış sebeplerle izah edilebilir. Arap baharı sürecinin Tunus’tan başlayarak bölge ülkelerine yayılması ilk olarak dış sebepleri ön plana çıkarmaktadır. Nitekim devrimin ilk günlerinden itibaren Arap baharı süreci “kolektif bir hareket” olarak algılanmış ve rejimlerin toplu tasfiye süreci olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda bölgenin geçirdiği değişim sürecinin anlaşılması ve bu noktada Nahda Partisi’nin konumlandırılması Tunus’ta meydana gelen durumun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Arap baharı sürecinin birçok ülkede sistemsel ve toplumsal belirsizliğe sebep olması bu sürecin imajını olumsuz şekilde etkilemiştir. Libya, Suriye gibi ülkelerde iç savaşın insani trajediye varan sonuçları ve rejim-toplum arasındaki uçurumun şiddet sarmalına dönüşmesi

⁸⁷⁴ Bülent Gökgez, “İslah, Tedricilik ve Tunus”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013, s. 135-139.

Tunus'ta da endişe verici olarak okunmuştur. Bu durum sonucunda müesses nizamı temsil eden eski rejimin unsurları kendilerine yeni meşruiyet alanları bulabilmişler ve sistemi yeniden şekillendirmeyi amaçlamışlardır. Bu amaç beraberinde demokrasinin rafa kaldırılması getirmiş ve ülke “*dönemsel olarak*” yeni bir rejim arayışına ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda Arap baharının kazanımı olarak zuhur eden ortam yerini belirsizliği bitirmek isteyen otoriter anlayışlara bırakmak durumunda kalmıştır.⁸⁷⁵

Arap baharının geldiği noktada Tunus demokrasisi devrimden 10 yıl sonra darbe niteliğinde bir müdahale ile kesintiye uğramıştır. Nahda Partisi'nin de desteğiyle cumhurbaşkanı olan Kays Said, Tunus'ta siyasi ve ekonomik krizi aşma adına bir dizi düzenlemeler yapmayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda 2014 anayasasının cumhurbaşkanına verdiği yetkileri kullanan Said, ülkeyi krizden çıkarmak adına yeni bir yol haritası izleyeceğini açıklamıştır. Bu adım sonrasında Arap baharının etkin aktörü olan Nahda Partisi'ni ithamların merkezinde yer almasına sebep olmuştur. Bu durum İslamcılığın demokrasi yolculuğuna da darbe vurmuş; Tunus toplumunda ciddi kırılmalar meydana gelmiştir.⁸⁷⁶

Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın tarihi dönüşümlerinden birisi olan Arap baharı süreci yeni hareketleri doğurduğu gibi yeni çatışma alanlarını da doğurmuştur. Bu alanlar Suriye, Irak gibi parçalı ülkelerde farklı tezahürler doğurmuş; etnik ve mezhepsel savaşları da beraberinde getirmiştir. Mısır, Tunus gibi görece oturmuş ve homojen devletlerde ise rejimin eski unsurlarıyla yeni bir mücadele tarzı kendisini göstermiştir. Bu bağlamda özellikle Mısır ve Tunus'ta değişim adına meydana gelen mücadele tarzı tasfiye sürecinin ve yeni sistem kurmanın zorluğunu da göstermiştir. Irak, Libya, Suriye gibi ülkelerde rejimlerin vatandaşlarıyla kopma noktasına gelen ilişkileri ve modern devlet unsurlarının baskı ve zulüm düzeneğine dönüşmesi bölgede yeni bir düzen arayışını da beraberinde getirmiştir.

Arap baharı sonrası süreçte meydana gelen çok boyutlu belirsizlik ve sonrasında meydana gelen otoriterleşme dalgası Antonio Gramsci'nin “*Canavarların Zamanı*” olarak tarif ettiği düzene uymaktadır. Gramsci canavarların zamanını “*Kriz eskinin ölmesi ve yeninin doğamaması gerçeğinde yatmaktadır; bu fetret döneminde çok çeşitli marazi belirtiler ortaya*

⁸⁷⁵ Arap baharı sonrası süreçte meydana gelen kriz yeni otoriter sistem ve anlayışları doğurmuştur. Bu dönemde meydana gelen otoriter rejimlerin özellikleri için Bkz. Özgün Topak; Merouan Mekouar; Francesco Cavatorta, **New Authoritarian Practices in The Middle East and North Africa**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2022.

⁸⁷⁶David Kirkpatrick, “Tunisia Arrest its Most Prominent Opposition Leader”, **The New Yorker**, 23 April 2023, <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/tunisia-arrests-its-most-prominent-opposition-leader> Erişim Tarihi (30/10/2023).

çıkar” ifadeleriyle açıklamıştır. Bu anlayışa göre tasfiye olan anlayış ya da sistemlerin yerine tam anlamıyla bir düzen kurulamaması sistemdeki “*marazi*” olanı ortaya çıkarmaktadır. Bu dönemde Ortadoğu’da DAESH, PYD gibi örgütlerin faaliyetleri ve rejimlerin vatandaşları ile kurdukları orantısız şiddet ilişkileri göz önüne getirildiğinde Arap baharı sonrası sistem krizleri birçok canavar meydana getirmiştir. Yeni düzenin sistem kurmaktan uzak bir istidada sahip olması Arap baharı sürecinin başarısız olarak algılanmasındaki temel sebep olarak gösterilebilir.⁸⁷⁷

Tunus’ta demokratik rejiminin akamete uğramasının bir diğer sebebi süreç itibarıyla demokrasinin revaçta olmayışı olarak açıklanabilir. Demokrasi, kimi zaman dalgalar halinde yayılırken bazı zamanlar da yerini otoriterliğe bırakabilmektedir. Bu bağlamda ele alındığında özellikle 2015 yılıyla birlikte demokrasinin tüm dünyada krize girdiği görülmektedir. Model ülke olarak görülen Türkiye’de askeri darbenin meydana gelmesi, Avrupa’da aşırı sağın yükselişi ve otoriter eğilimli anlayışın gelişmesi, Rusya’da Vladimir Putin’in yeni bir Rus jeopolitik oluşturma amacı ve demokratik bir rejime sahip olmayan Çin Halk Cumhuriyeti’nin küresel bir güç olma arzusu demokratik rejimlerin gözden düşmesine sebep olmuştur. Bu süreçte demokrasinin önemli temsilcilerinden olan ABD’de tartışmalı bir figür olan Donald Trump’ın başkan olması demokrasinin karşı karşıya kaldığı krizlerden birisi olarak görülmüştür.⁸⁷⁸

Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında rejimlerin tasfiyesi ve otoriterliğin yeniden sistemleşme çabalarının ardından yeni bir denge arayışı meydana gelmiştir. Suriye kriziyle birlikte Rusya’nın Ortadoğu’ya girişi ve İran ile yeni bir ittifak kurması bölgede yeni aktörlerin oluşmasını sağlamıştır. Bu yeni dengede Arap baharı sonrası süreci destekleyen ülkeler ve karşıt ülkeler üstü örtük bir blok oluşturmuşlardır. İran’ın Suriye rejimini açıkça desteklemesi, Suudi Arabistan’ın da statüko yanlısı tutumu; Türkiye gibi değişim isteyen ülkelerin yalnızlaşmasına sebep olmuştur. Mısır’ın da otoriter askeri rejime geri dönmesiyle devrimin sahipsiz kalması Tunus’u uluslararası mecrada zorlayan en büyük etkenlerden birisi olmuştur. Bu süreçte yeni bir uluslararası denge içerisinde bulan Tunus’ta dış siyaset de bu bağlamda şekillenmiş; Nahda Partisi ve devrim sonrası hükümet bu bağlamda da itham

⁸⁷⁷ Bozarlan, **Canavarların Zamanı**, s. 139-144.

⁸⁷⁸ Demokrasi ve demokratik rejimler tarihsel süreç içerisinde inişli ve çıkışlı bir seyir izlemiştir. Arap baharı sonrası süreçte Tunus’un kendi dinamiklerinden meydana getirmeye çalıştığı demokrasi, demokrasinin kriz dönemine denk gelmesi hasebiyle Tunus için olumlu bir durum meydana gelmemiştir. Demokrasinin bu dönemdeki seyri için Bkz. Adam Przeworski, **Demokrasinin Krizleri**, Fol Kitap, İstanbul 2023.

altında bırakılmıştır. Müesses nizam ve seçilmiş hükümetin izlediği farklı dış politika anlayışları bir anlamda ikiliğe meydan vermiş ve sistemsal bir krize meydan vermiştir.⁸⁷⁹

Tunus'ta demokrasinin yerleşmesinin temel dinamiğini teşkil eden Nahda Partisi'ne gelen bir diğer eleştiri de doğrudan Raşid Gannuşi üzerinden gerçekleşmiştir. Gannuşi'nin takip ettiği siyasetin “*siyasetlessiz siyaset*” olarak adlandırılması ve Gannuşi'nin siyasi alan konusuna kimi zaman muğlak kimi zaman çelişkili yaklaşması Tunus siyasetinde kavram kargaşasına sebep olmuştur. Nitekim devrim öncesinde Gannuşi'nin siyasal alan tanımlamasıyla devrim sonrasında Nahda Partisi'nin oynadığı rol arasında çatışma meydana gelmiştir. Bu bağlamda Gannuşi'ye yöneltilen eleştiri, siyasetin yalnızca devlete ve kamusal alana indirgenmesi olmuştur. Nitekim Gannuşi'nin siyaseti devlete geri kalan durumları sivil topluma ve özel alana indirgemesi modern devletin kurumsallığı ile tezat oluşturmaktadır. Bu bağlamda devletin “*nötr ve sivil*” olarak tanıtılması aynı zamanda yeni açmazları da beraberinde getirmiştir. Farklı siyasi görüşlerin devlet tarafından aynı mesafede anlaşılması aynı zamanda bu görüşlerin belirli bir temsili sınırının çizilememesi ve izah edilememesi Gannuşi'nin siyasi pratiği noktasında öne çıkan eksikliklerinden olmuştur. Siyasal alan ve sivil alan arasında meydana gelen kavram kargaşası Tunus'ta toplum ve devlet seviyesinde meydana gelen karmaşaya çözüm sunamamıştır.⁸⁸⁰

Tunus'ta sürecin gelişiminde Nahda Partisi'nin iç dinamiklerinin de etkisi büyüktür. Nahda Partisi'nin iktidar deneyimi için Tunus kamuoyunda Nahda Partisi'nin devrime hazırlıksız yakalandığı fikri hâkim olmuştur. Bu konuyu Tunus Dışişleri Bakanlığı yapmış Nahda Partisi önde gelenlerinden Refik Abdusselam “*Açıkçası hiçbir siyasi parti iktidara hazır değildi. Çünkü özellikle siyasi taraflara yöneltilen baskı rejimiyle mücadele ediyorduk*” ifadeleriyle dile getirmiştir. Bu ifadeleri bütün partileri kapsayıcı şekilde ifade eden Abdusselam bu dönemde Nahda hareketine bakış açısını “*Tunus'a döndüğümüzde kendimizi birinci derecede sorumluluk taşıyanlar olarak bulduk*” ifadelerini kullanmıştır. Nahda Partisi, devrim sonrası ortaya çıkan belirsizliği ortadan kaldırmak adına en çok sorumluluk alan ve en

⁸⁷⁹ Arap baharı sonrasında meydana gelen uluslararası düzen için Bkz. Paul Danahar, **The New Middle East**, Bloomsbury Press, New York 2013. Tunus'ta meydana gelen ikilik ve müesses nizam-seçilmiş hükümet arasında meydana gelen çatışma için Bkz. Sinan Tavukçu, “Tunus'ta Gerçekleşen Cumhurbaşkanlığı Darbesi ve Sonrasına Dair”, **Stratejik Düşünce Enstitüsü**, 28 Temmuz 2021, <https://www.sde.org.tr/sinan-tavukcu/genel/tunusta-gerceklesen-cumhurbaskani-darbesi-ve-sonrasina-dair-kose-yazisi-23078> Erişim Tarihi (01/11/2023).

⁸⁸⁰ Gannuşi'nin siyasetinde meydana gelen çelişkileri anlamak için Bkz. Ali Kaya, “Gannuşi'nin Siyasetlessiz Siyaset Felsefesinin Kritiği”, **İnsan ve Toplum Dergisi**, C.8, S.1 (2018), s. 115-142.

programlı parti olmuştur. Ancak bu durum aynı zamanda Nahda Partisi'nin eleştirilerin merkezinde yer almasına da sebep olmuştur.⁸⁸¹

Sürecin akamete uğramasının bir diğer sebebi ekonomik krize gerçek bir çare bulunamayışı olmuştur. Devrimin en büyük sebeplerinden olan işsizlik ve ekonomik darboğaz devrim sonrasında da tam olarak çözülememiştir. Devrimin ilk günlerinde başlayan olumlu hava ekonominin daha da kötüye gitmesiyle tersine dönmeye başlamış ve yeni rejimden krize çare bulunması beklenmiştir. Tunus'un yeni sistemini oturtma gayretinde olan siyasi partiler ekonomiye karşı gerçekçi politikalar gerçekleştirmekten uzak kalmışlardır. Bu sorunu Nahda Partisi de görmüş ve 2016'da gerçekleştirdiği kongrede temel programını “uzmanlaşmak” üzerine inşa etmeyi amaçlamıştır. Partinin kadrolarının bu noktada yetersiz olduğunu kabul eden Nahda Partisi, yeni süreçte devlet işlerine yoğunlaşmayı hedeflemiştir. Uzun vadeye yayılacak bu hedef, Nahda Partisi'nin toplum gözünde ümit unsuru olmaktan uzaklaştırmış ve süreç içerisinde kurulan koalisyonun bir parçası olarak varlığını devam ettirmesine sebep olmuştur.⁸⁸²

2014 yılında hazırlanan anayasanın ardından demokrasiyi eski rejimin unsurlarıyla birlikte yürütmeyi amaçlayan Nahda Partisi süreç içerisinde bu unsurlara bağımlı olarak siyaset izlemiştir. Bu süreçte “*Teknokratlar Hükümeti*” tarafından idare edilen Tunus'ta demokrasinin rolü de tartışmaya açılmış ve yeni anayasanın hükümleriyle devletin işleyişi tam olarak uyuşmamıştır. Sistemsel olarak bir krizi tetikleyen bu durumda cumhurbaşkanı ve başbakan bazı noktalarda ayrı düşmüş ve yasama-yürütme bağlamında kafa karışıklığı meydana gelmiştir. Bu durum 2019'da göreve gelen Kays Said'e meşru bir sebep vermiş ve Said “siyasi kriz” olarak tanımladığı süreci değiştirme adına demokrasiyi askıya almıştır.⁸⁸³

4.6. Dönemsel Siyasi Bir İctihat Olarak “Müslüman Demokrasi” Kavramı

İslamcılık akımının yeni durağı ve İslamcıların karşılaştıkları kavramları Müslüman zihin dünyasına uygun hale getirmesinin 21. yüzyıldaki tezahürü “*Müslüman Demokrasi*” kavramı olmuştur. Bu süreçte İslamcılık Tunus'ta yeni bir serüvene daha başlamış ve

⁸⁸¹ Gökçen, **Tunus Nahda Partisi**, s. 223-224.

⁸⁸² Nahda Partisi'nin kongrede yaptığı bu eleştiri aynı zamanda ülkeyi yönetme anlamında yetersizliğin kabulü anlamına da gelmektedir. Nahda Partisi'nin anlayışını tatbik edecek ya da yeni süreci inşa edecek nitelikli insan sayısının azlığı Tunus kamuoyunda güvensizliği de beraberinde getirmiştir. Uzmanlaşmak ile ilgili maddeler için Bkz. Tunus'ta sivil toplumun süreç içerisinde azalan etkisi ve devlet aygıtlarının süreç içerisinde yeniden güçlenmesi ile alakalı çalışma için Bkz. Sarah Yerkes, “Where Have All the Revolutionaries Gone?”, **Center for Middle East Policy Brooking Institution**, Washington 2017.

⁸⁸³ Rümeysa Köktaş, “Tunus'ta 25 Temmuz'un Toplumsal Boyutu”, **Anadolu Ajansı**, 03 Ağustos 2021, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/tunusta-25-temmuz-kararlarinin-toplumsal-boyutu/2322882> Erişim Tarihi (03/11/2023).

İslamcılar yeni süreci yeniden yorumlamışlardır. Bir anlamda “*siyasi bir içtihat*” olarak tanımlanabilecek bir yorumlama, 1979’dan bu yana gelen rejim-demokrasi dengelerinde de yeni bir sürecin başlangıcı sayılabilir. Nitekim despotik rejimler ile halk arasında arabuluculuk işlevi gören İslamcılık, demokrasiyi de bu bağlamda denge unsuru olarak görmüştür. Nahda Partisi’nin iktidar deneyimi ve düzenle uyuşma yolunda attığı adımlar Arap baharı sonrası süreçte İslamcılığın dönüşümünü anlama adına önem arz etmektedir.⁸⁸⁴

Müslüman Demokrasi kavramı Mayıs 2016’da Nahda Partisi’nin 10. Olağan Kongresi’nde izlenecek yeni siyaseti tebliğ eden Nahda Partisi, İslamcılık siyasetinde söylem olarak yeni bir anlayışı ilân etmiştir. 2011 yılında başlayan siyasete uyum sağlama ve dönüştürme siyasetinde gelineen noktayı tanımlama adına hareket eden Nahda yetkilileri, parti içerisinde yapılan istişareler sonucunda yeni sürecin ana hatlarını belirlemişlerdir. “*Siyasal İslam’ın terk edilmesi*” olarak özetlenen yeni siyaset anlayışı, kendi içerisinde birçok alt başlık barındırmaktadır. Bu anlayış tıpkı 1980lerde olduğu gibi Müslüman zihin dünyasına bir yenilik getirmiş, tıkanıklık içerisinde olan İslamcılık siyasetine yeni ufuklar açmayı hedeflemiştir. Nahda Partisi’nin bu siyaseti aynı zamanda yeni süreçte İslamiyet’in yeni konumunun anlaşılması adına da önem arz etmektedir.⁸⁸⁵

Müslüman demokrasi kavramıyla Nahda Partisi, pragmatist politikalar takip etmesi ithamına maruz kalmıştır. Hâlbuki Tunus’ta oldukça hassas bir süreçte ortaya atılan Müslüman demokrasi kavramı Raşit Gannuşi’nin önceki eserlerinde de kendisine yer bulmuştur. Demokrasiyi İslami referanslarla yeniden yorumlayan Raşit Gannuşi’nin demokrasinin İslami referanslarla tatbik edilebileceğini iddia etmiştir. Demokrasi kavramını ele alırken Hristiyan demokrasinin, Marksist demokrasinin tatbik edilebildiğini iddia eden Gannuşi’nin fikriyatında Müslüman demokrasi de tatbik edilebilecek istidada sahip bir kavram olarak kendisine yer bulmuştur. Bu anlamda Müslüman demokrasinin anlaşılması adına Gannuşi’nin devrim öncesinde ifade ettiği fikirlerin de anlaşılması ayrıca önemlidir. Müslüman demokrasi siyasetiyle despotik laikliğin ardından merkezde yer alan ve toplumsal

⁸⁸⁴ İslamcıların Müslüman demokrasi kavramı noktasında gerçekleştirdikleri dönüşümü anlamak için Bkz. Sayida Ounissi, “Ennahda from Within: Islamist or Muslim Democrats?”, **Rethinking Political Islam Series**, February (2016), pp. 1-11.

⁸⁸⁵ Raşit Gannuşi, kongrede yaptığı konuşmada bu adımın Nahda Hareketi’nin süreç içerisinde attığı birçok adımdan birisi olduğunu iddia etmiştir. Bu durumun Tunus’taki İslami hareketin özelliği olduğunu vurgulayan Gannuşi, 2016’da atılan bu adımı da bu sınıfa dâhil etmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Larbi Sadiki, “Why is Tunisia’s Ennahda Ditching Political Islam?”, **Aljazeera**, 24 May 2016, <https://www.aljazeera.com/news/2016/5/24/why-is-tunisias-ennahda-ditching-political-islam> Erişim Tarihi (05/11/2023).

sorunların çözümünde İslami referanslarla hareket edebilen yeni bir yapının oluşturulması amaçlanmıştır.

Arap baharı sonrasında öne çıkan önemli kavramlardan olan demokrasi, bu kez iktidar seviyesinde yeniden yorumlanmıştır. Kavramların İslamileştirilmesi noktasında önemli bir örneklik teşkil eden Müslüman demokrasi Arap baharı sonrasında şartlarına göre şekillenmiştir. Seküler-İslamcı çatışmasının ötesinde yeni bir uzlaş zemininde İslamiyet'in ele alınmasını ifade eden Gannuşi, Müslüman demokrasi kavramını da bu bağlamda ele almıştır. Nahda Partisi'nin, bir *“İslami cemaat ya da hareketten devlet yöneten bir mekanizmaya”* dönüştüğünü ifade eden Gannuşi, bu duruma uygun bir siyaset izlemek adına bu sürece uygun bir metot geliştirmiştir. İslami hareketler açısından modern devlete uyum sağlama adına farklı bir adım olan bu kavram, İslam'ın yeni bir yorumu olarak Tunus kamuoyuna sunulmuştur.⁸⁸⁶

Nahda Partisi'nin kendisine özgü dönüşümü içerisinde ele alınan Müslüman demokrasi kavramını Raşid Gannuşi süreç içerisinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda *“Biz 70li yıllardan bugüne kimliğin tehdit altında olduğu zamanlarda kimlik mücadelesi veren bir ideolojik hareketten; otoriter rejime karşı kapsamlı protesto hareketine kendini adanmış bir ulusal demokratik partiye dönüşmeyi bırakmamış bir partiyiz”* ifadelerini kullanmıştır. Gannuşi yeni süreci ise *“İslam'ın değerlerinden yola çıkan anayasanın maddelerine ve çağımızın ruhuna bağlı ulusal referansa dayalı reform yapmak”* sözleriyle dile getirmiştir. Gannuşi, Müslüman demokrasi kavramının önemini *“Kendilerini yanlış bir şekilde İslam'a atfeden aşırılıkçı ve şiddet yanlısı eğilimler ile arasındaki kesin çizgiyi sağlamlaştırmak”* sözleriyle açıklamıştır.⁸⁸⁷

Siyasal İslam kavramının Batılı ıstılah içerisinde geliştiğini ifade eden Gannuşi, bu anlayışın despotik rejimlerin izlediği siyaset sonucu ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu durumun devlet-toplum arasında meydana gelen çatışmanın sonucu olarak İslamiyet'in ele alındığı süreçte ortaya çıktığını ifade eden Gannuşi'ye göre yeni süreçte böyle bir anlayışa ihtiyaç yoktur. Tunus için bu durumun geçerli olduğunu vurgulayan Gannuşi, bu anlayış ancak diktatörler tarafından idare edilen Müslüman ülkelerde tatbik edilebileceğini söylemiştir. Tunus'taki toplumsal anlayışı *“İslam'ın çatışma unsuru olmasını istemiyoruz. İslam artık devletle barış içerisinde bir arada yaşıyor”* ifadelerini kullanmıştır. Devletin,

⁸⁸⁶ Rached Ghannouchi, “From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and Future of Tunisia”, **Foreign Affairs**, Vol. 95, No. 5, September/October (2016), pp. 59-60.

⁸⁸⁷ Christopher Alexander, “Ennahda is Leaving Political Islam”, **Wilson Center**, 20 May 2016, <https://www.wilsoncenter.org/article/ennahda-gives-political-islam> Erişim Tarihi (05/11/2023).

anayasal düzenlemelerle İslam'ın koruyuculuğunu üstlendiğini dile getiren Gannuşi, İslami yaşam ve kisvenin tehdit altında olmadığını dolayısıyla siyasal İslam'a da gerek olmadığını altını çizmiştir.⁸⁸⁸

Nahda Partisi'nin izlediği yeni siyaset literatürde “siyaset ve vaazın ayrımı”⁸⁸⁹ olarak da tanımlanmıştır. Bu tanımın yapılmasında Nahda Partisi'nin bu kongrede İslami yapılarda özellikle camilerde siyasi taraflılığın bırakılması gerekliliği kararının etkisi büyük olmuştur. İslamiyet'in müşterek bir değer olması noktasında yeni siyaset anlayışı takip eden Nahda Partisi, din-toplum ilişkisine yeni yaklaşımlar geliştirmiştir. Müslüman demokrasi kavramını süreç bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alan Gannuşi, eski rejim sürecinde İslami faaliyetlere yasak getirildiğini ve faaliyetlerin gizli saklı yapılabildiğini ifade etmiştir. Bu dönemde gelişen İslami anlayışın içe kapanık ve korumacı olmak durumunda olduğunu dile getiren Gannuşi “Devrimden önce camilerde, sendikalarda saklanıyorduk çünkü siyaset yasaktı. Ama artık açıkça siyasi aktör olabiliyoruz” cümlelerini sarf etmiştir.⁸⁹⁰

Nahda Partisi siyasetçilerinin Müslüman demokrasi kavramında amaçladıkları önemli nokta “Tunuslulaşmak” olmuştur. Nahda Partisi bu yeni yöntemiyle İslamcılık anlayışını Tunus modern devletiyle sınırlandırırken, bu düzen içerisinde de merkezi bir rol almayı düşünmüştür. Kendisini merkezde gören Nahda Partisi, bu anlayış ile parti olarak kapsayıcılığını arttırmayı amaçlamıştır. Nahda Partisi, Burgiba ve Bin Ali rejimlerinin meydana getirdiği toplumsal yapıda marjinal bir unsur olarak ele alınan İslamiyet'i toplumsal bir değer olarak yeniden ele almayı hedeflemiştir. Bu bağlamda Müslüman demokrasi kavramıyla İslamiyet'in, tüm toplum kesimleri tarafından sahiplenilmesi amaçlanmıştır. İslamiyet'i üst kimlik ve değer olarak gören Nahda Partisi bu yönü itibarıyla bu düzende “dönüştürücü” bir İslami anlayışın artık gerekli olmadığını iddia etmiştir.⁸⁹¹

Nahda Partisi'nin aldığı bu kararın arkasında uluslararası anlamda yeni bir kimlik arayışının olduğu da söylenebilir. Nitekim Mısır'da Müslüman Kardeşler'in ithama maruz

⁸⁸⁸David Hearts, “Rached Ghannouchi: Thoughts on Democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13 June 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> Erişim Tarihi (05/11/2023).

⁸⁸⁹Raşid Gannuşi, bu dönemde izlenen İslamcı siyasetin geldiği noktayı vurgulamak adına bu tabiri kullanmıştır. Bu söylem bir anlamda yeni sürecin öne çıkan sloganı olmuştur. Bu konuda detaylı bilgi için Bkz. Rory McCarthy, **Inside Tunisia's Al-Nahda: Between Politics and Preaching**, s. 165-168.

⁸⁹⁰Middle East Eye, “Ennahda Leader Ghannouchi: We are Muslim Democrats not Islamist”, **Middle East Eye**, 23 May 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/ennahda-leader-ghannouchi-we-are-muslim-democrats-not-islamists> Erişim Tarihi (05/11/2023).

⁸⁹¹Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/703054249797836?comment_id=704295199673741&comment_tracking=%25257B%252522tn%252522%25253A%252522R%252522%25257D Erişim Tarihi (05/11/2023).

kalması ve darbe ile iktidardan indirilmesinin ardından gözler Tunus’a çevrilmiştir. Bu dönemde eski rejim elitleriyle anayasa hazırlama sürecinde olan Nahda Partisi görece başarılı bir süreci geride bırakmıştır. Ancak bu sürecin ardından da şüpheler ve endişeler dinmemiş; Nahda Partisi İslamcı kimliğinin arka planıyla sürekli yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Nahda Partisi, gerek Tunus kamuoyunda gerekse uluslararası mecralarda kendisini yenileme ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyaç doğrultusunda Tunus’un dinamiklerine uygun bir yol haritası izlemek durumunda kalan Nahda Partisi, Müslüman demokrasi kavramını öne çıkararak harekete yeni bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemiştir.⁸⁹²

Müslüman demokrasi kavramının oluşumunda bir başka etken ise bu dönemde DAESH terör örgütünün İslam dünyasının farklı bölgelerindeki faaliyetleri olmuştur. Bu faaliyetler ile uluslararası mecrada kullanılan İslamcı (Islamist) ibaresi Nahda Partisi’nin rahatsızlık duyduğu bir başka konu olmuştur. Uluslararası medyada kullanıldığı haliyle geniş bir kullanıma sahip olan İslamcı kelimesine kendisine has anlamlar yüklemeye çalışan Nahda Partisi, bu ayırımı yapma adına demokrasiyi öne çıkaran Müslüman demokrasi kavramını kullanmıştır. Bu konuda Gannuşi “*Siyasal İslam anlayışı, El Kaide ve DAESH gibi örgütlerin uyguladığı aşırıcılık nedeniyle şekilsizleştirildi. Dolayısıyla iddia ettiğimiz Müslüman demokrasisi ile uzaklaşmak istediğimiz cihatçı İslam arasındaki farkı açıkça ortaya koymamız lazım*” ifadelerini kullanmıştır. İslamiyet’in şiddet yanlısı görünümüne karşı demokrasi ve uzlaşmacı yönünü temsil etmeyi ve bu durumun da bölgede model olarak öne çıkacağını iddia eden Raşit Gannuşi, sürecin geri dönülemez bir duruma girdiğini ve artık İslami hareketlerin süreç içerisinde Nahda Partisi çizgisine gelmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁹³

Müslüman demokrasi kavramını siyaset bilimi bağlamında değerlendirmek gerekirse özellikle Avrupa’da karşılık gören Hristiyan Demokrat Demokrasi kavramını anlamak gerekmektedir. İslam dünyasında Adalet ve Kalkınma Partisi’ni model olarak kabul eden Nahda Partisi, genel çerçeveden ele alındığında din-devlet ilişkileri bağlamında Hristiyan Demokrasi anlayışıyla ile benzer eğilimler göstermektedir. Nitekim Nahda Partisi’nin cami ile siyaset arasına koyduğu mesafe gibi Hristiyan Demokratlar da kilise-din adamları ve siyaset arasına kesin bir çizgi koyarak siyaset anlayışlarını inşa etmişlerdir. Hristiyan demokratlar, siyasette kilisenin yerine toplumu merkeze almış ve kendilerini muhafazakâr olarak

⁸⁹² Gannuşi bu süreçteki söylemini “*Radikallere ve tiranlara karşı*” olarak dile getirmiştir. Nahda Partisi, bu süreçte geçirdiği dönüşüm ile kendisinin merkezde olduğunu vurgulamayı amaçlamıştır. Bkz. Ghannouchi, “From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and Future of Tunisia”, s. 64-65.

⁸⁹³ Middle East Eye, “Tunisia’s Ennahda’s Holds Congress on Separation of Religion and Politics”, **Middle East Eye**, 20 May 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/tunisia-ennahda-holds-congress-separation-religion-and-politics> Erişim Tarihi (07/11/2023).

tanımlamışlardır. Bu siyaset anlayışına göre Hristiyanlık kamusal olarak değil daha çok toplumsal olarak ele alınmış; siyaset yoluyla dinin merkezi rolünün sağlanması amaçlanmıştır. Günümüz dünyasına göre dini ele almayı amaçlayan Hristiyan Demokratlar, modernite ve materyalizmin yıkımına karşın dini yeniden ele alarak toplumsal bir güç olmayı hedeflemişlerdir. Özellikle soğuk savaşın ardından ideolojilerin işlevsiz olduğu süreçte Doğu Avrupa’da da kendisini gösteren bu akım Müslüman dünya tarafından da takip edilmiştir.⁸⁹⁴

Müslüman demokrasi kavramına merkeziyet atfeden Gannuşi, devrim öncesinde İslamcı motivasyonun büyük bir kısmının demokrasi tesis edildiğinde olabileceğini iddia etmiştir. Şeriatın maksadının demokrasi ve özgürlükle yerine getirileceğini dile getiren Gannuşi, Tunus’ta şeriat anlayışının İran ve Suudi Arabistan’da olduğundan farklı bir şekilde yorumlandığını ifade etmiştir. Bu ifade ile şeriatı klasik anlayıştan farklı bir mevkie koyan Gannuşi, bu durumun oluşması için Müslüman demokrasi anlayışının içselleştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu noktayı demokrasi ile elde edilen haklar ile içtihat yapılabileceği ile izah eden Gannuşi *“İslami olarak adlandırılmasa bile bu amaçları destekleyen her şey İslami’dir”* sözlerini sarf etmiştir. Bu açıdan ele alındığında Müslüman demokrasi kavramı Gannuşi için İslami olanın inşası için önemli bir basamaktır. Bu nokta için Gannuşi *“Diktatörlükle içtihat yapamazsınız”* ifadelerini kullanmıştır.⁸⁹⁵

Nahda Partisi, kongrede yayınlamış olduğu Müslüman demokrasi kavramını *“Bir sonraki aşama”* olarak tanımlamıştır. İslamiyet’in ulusal birliği sağlama ve taraflar arasında dengeyi gözetecek surette yeniden yorumlanması noktasında yenilik yapan parti bu özelliği itibarıyla yeni süreçte kendisine merkezi bir rol biçmiştir. Bu durumu gerek ulusal mutabakat gerekse terörizme karşı mücadele noktasında tanımlayan Parti, bu amacın oluşmasında Nahda Partisi’nin anahtar rolüne dikkat çekmiştir. Parti, despotik laikliğe karşı olduğu gibi aşırı İslami örgütlere de karşı olduğunu belirterek İslamiyet’in yasal anlamda temsilcisi olduğunu iddia etmiştir. Bu görüş, bazı dindar ve selefi kesimin kendisinden soğumasına sebep olmuş; partinin sisteme mağlup olduğu ithamları toplumda kendisini göstermiştir. Nahda Partisi’nin

⁸⁹⁴Hristiyan Demokratlar ile benzetme için Bkz. Monica Marks, “How Big Were the Changes Tunisia’s Ennahda Party just Made at its National Congress”, **The Washington Post**, 25 May 2016, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/25/how-big-were-the-changes-made-at-tunisias-ennahda-just-made-at-its-national-congress/> Erişim Tarihi (07/11/2023).

⁸⁹⁵ Tom Hanegan, “Ennahda’s Reformist Tunisian Islamism Has Strong Roots”, **Reuters**, 7 November 2012, <https://www.reuters.com/article/ozatp-tunisia-islamism-reform-20111107-idAFJOE7A60L220111107> Erişim Tarihi (07/11/2023).

dini alanı siyasetten arındırması aynı zamanda buna siyasetle karar verilmesi Tunus'ta kafa karışıklığına sebep olmuştur.⁸⁹⁶

Müslüman demokrasi kavramında öne çıkan bir diğer unsur, İslami hareketlerin hayatın gerçek sorunlarıyla yüzleşmesi olarak gösterilmiştir. Devrim sürecine kadar kendisini karşıt olarak konumlandıran hareket, iktidar deneyiminde siyasi, sosyal ve ekonomik sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu durumu aşma adına hayatın gerçek sorunlarına odaklanan Parti, kendisini de bu anlamda yeniden tanımlamıştır. Halkın gerçek gündeminin ekonomik kriz ve işsizlik olduğunun altını çizen Gannuşi, diktatörlük rejiminin ardından İslami hareketin halka ulaşmasını bu sorunlara çözüm getirmesinden geçtiğini iddia etmiştir. Yeni süreci tanımlama adına hareket eden Gannuşi, *“Ahiret üzerine vaaz vermektense artık Tunusluların karşılaştığı günlük problemlere çözümler üretmeye çalışıyoruz”* ifadeleriyle bu süreci tanımlamıştır.

Müslüman demokrasi kavramının anlaşılmasını önemli kılan bir nokta dünyanın merkezini kaybettiği süreçte meydana gelmiş olmasıdır. 19. yüzyıldan bu yana Batı'ya karşı koyma ya da ona uyum sağlama noktasında kendisini tanımlayan İslami hareketler bu süreçte İslamiyet'i merkeze almak suretiyle yeni bir aşamaya geçmeyi hedeflemişlerdir. Bu hedef kendisine idare noktasında alan bulabilen Nahda Partisi tarafından gerçekleştirilmiştir. Kavramları İslamileştirmenin en önemli örneklerinden birisi olan bu yeni anlayış, yereli ve geleneği temsil eden değerlerle sentezlenerek meydana gelmiştir. Batı'nın ya da herhangi üstün bir gücün etkisinden bağımsız olarak Arap-İslam geleneğinden beslenen bu siyaset, İslam dünyasında başlayan sürecin de ilk adımı olarak adlandırılabilir. Zira gerek İslam'ın muhalif yorumunun tikanıklığı gerekse modern seküler rejimlerin tasfiye sürecine girmesi, yereli temsil eden İslami hareketlerin bu dönüşümü daha da önemli hale getirmektedir.⁸⁹⁷

Müslüman demokrasi kavramı, bu çalışmanın hedeflediği İslamcılık akımının, karşılaşılan yeni kavramların İslami metotlarla yeniden ele alınması tanımına uymaktadır. Nitekim modern devletin unsurlarını olduğu gibi İslamileştirmenin mümkün olamayacağı gerçeği üzerinden hareket eden Nahda Partisi, Müslüman değerleri modern devletin değerleri ile sentezlemeyi düşünmüştür. İslam dünyasında öteden beri yapay bir unsur olarak görülen modern devlet sistemini Müslüman zihin dünyası ile barıştırma amacıyla olan parti, bu

⁸⁹⁶ Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/703054249797836?comment_id=704295199673741&comment_track-ing=%25257B%252522tn%252522%25253A%252522R%252522%25257D Erişim Tarihi (07/11/2023).

⁸⁹⁷ Ghannouchi, "From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and Future of Tunisia", s. 60-62.

amacını “kavramları İslamileştirmek” suretiyle gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Müslüman dünyaya üstten ve otoriter olarak giren Batılı bir kavram olan demokrasiyi karar verici seviyesinde yeniden yorumlayan Nahda Partisi bu noktada yeni bir sentez meydana getirmiştir.⁸⁹⁸

Tunus’ta hareketlerin değişimi yalnızca İslamcı çevrede meydana gelmemiş, seküler siyaset anlayışları da kendilerini yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Arap baharı öncesinde eski rejim ile özdeşleşen laiklik anlayışının toplumda olan olumsuz karşılığını gidermek adına Nida Tunus Partisi kendisini yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmiştir. Değişen devlet-toplum dengelerine uyum sağlama adına hareket eden seküler parti “*laik*” olarak değil “modernist” olarak tanımlamıştır. Partiyi ise “*Müslüman halk için modern bir parti*” olarak adlandırmıştır. Bu bağlamda yalnızca İslamcılar değil, seküler kesim de toplumda daha merkezi rol almak adına topluma karşı kendilerini yeniden tanıtmaya ihtiyacı hissetmişlerdir. Her iki taraf da ortak Tunus kimliği inşa etme adına Tunus’a özgü yeni siyaset geliştirmenin kaçınılmaz olduğunu farkına varmış; demokrasinin sürdürülmesi adına hareket etmişlerdir.⁸⁹⁹

Müslüman demokrasi kavramı, modern rejimler sürecinde kamudan tasfiye edilen İslamiyet’in kendisine yeniden yer bulmasına referans vermektedir. Modern zihin dünya ile ele alınan İslamiyet’in ve buna karşın oluşan İslami kimliğin yerine yeni bir anlayış inşa etmeye çalışan Nahda Partisi, modern öncesi süreçteki din-devlet ilişkilerindeki bütünlüğü elde etme adına bu kavramı geliştirmiştir. Bu bağlamda “*din ve siyasetin ayrılması*” modern rejimlerde olduğunun aksine ayrılığı değil; birlikteliği ifade eden bir unsur olarak ele alınmıştır. Nitekim bu süreçte geçmişin aksine hâkim unsur Batılı bir devlet ya da üstün bir anlayış olmamış; Tunus’un yerel siyasetçileri yerelden esinlenerek bu kavramı meydana getirmişlerdir.⁹⁰⁰

Müslüman demokrasi kavramıyla Nahda Partisi’nin sekülerliğe mi yoksa İslamlaşmaya mı yakınlaştığı tartışma konusu olmuştur. Zira partinin anayasada hazırlama sürecindeki tavrı ve eski rejim unsurlarıyla beraber hareket etmesi hasebiyle kimi dindar çevreler tarafında tenkide maruz kalmıştır. Ancak bu süreçte Nahda Partisi’nin bu tutumu İslam’ı terk etmek olarak değil onu yeniden konumlandırmak olarak tanımlanabilir. Nitekim partinin dini temsil etmediğini ancak dini referanslarla hareket ettiğini ifade eden Gannuşi’nin

⁸⁹⁸ Nahda Partisi’nin Tunuslulaşmak kavramı etrafında yaptığı yorumlamalar için Bkz. Monica Marks, “A Reponse to Sayida Ounissi”, **Rethinking Political Islam Series**, June (2016), pp. 3.

⁸⁹⁹ Monica Marks, “A Reponse to Sayida Ounissi”, s. 5.

⁹⁰⁰ Tunus’ta Nahda Partisi’nin yapmak istediği değişimin önündeki engel ve zorlukları anlamak için Bkz. Hamza Meddeb, “Ennahda’s Uneasy Exit From Political Islam”, **Series on Political Islam**, September 2019, pp. 1-20.

“Biz İslam’dan ayrılmadık. İslam bizim referans noktamızdır” ifadesi bu durumu izah etmektedir. Bu açıdan ele alındığında Nahda Partisi, İslamiyet’in kamuda görünürlüğü konusunda resmi bir adım etmiş ve onun marjinal bir unsur olarak ele alınmasına engel olmayı hedeflemiştir.⁹⁰¹

⁹⁰¹ David Hearts, “Rached Ghannouchi: Thoughts on Democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13 June 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> Erişim Tarihi (08/11/2023).

SONUÇ

Günümüz dünyasında yerini ve konumunu arayan İslamiyet çok boyutlu bir değişim ve yorumlama içerisindedir. Kimi çevreler tarafından korku ve tehdit öznesi olan İslamiyet, kimileri için ise dünya düzeni için yeni bir tazelenme ve dönüşüm sürecinin ana aktörlerinden birisi olarak görülmektedir. Bu durum İslami olanın ne olduğu ve İslamiyet'in kavramlara ve kurumlara yaklaşımının hangi zihinle gerçekleştiği durumunu öne çıkarmaktadır. Bu çalışmada tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen ve Müslüman ben idrakinden gelen yöntemlerle Müslüman zihin dünyasının karşılaşılan yeni kavramları İslamileştirme süreçleri ele alınmıştır. Bu bağlamda bu siyasi tarih tezi, batı-merkezli anlayıştan farklı olarak İslamiyet'in kendi iç dinamikleri ve yöntemlerinden yola çıkılarak dönemlendirme suretiyle yazılmıştır.

Bu çalışma, Batılı kavram ve normların merkeziyeti ve modern zihnin ötekileştirmesi ile ele alınan İslamcılık akımının incelenmesi noktasında alternatif sunmuştur. Nitekim farklı bakış açısıyla düşünüldüğünde İslamcılık olarak genel bir tasnifle ele alınan akımın, uluslararası sistemde öne çıkan kavramlara göre İslamlaşma hareketleri olduğu sonucuna varılmıştır. İslami hareketleri, batı-merkezli zihin dünyasından farklı olarak tecdit, ihya, ıslah hareketleri kapsamında yazılan bu tez, İslamlaşmak kavramı etrafında yoğunlaşmıştır. Modern dönemde meydana gelen İslami hareketlerin İslamlaşmanın bir devamı olarak ele alan bu çalışma, İslamcılığın süreklilik içinde meydana geldiğini iddia etmiştir. Modernitenin kendisini merkeze almak suretiyle kendi doğrularını, yöntemlerini ve anlam dünyasını dayattığı bu süreçte İslamlaşmanın gerek çatışma gerekse ötekileştirme üzerinden örgütlenmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur.

İslamcılık akımının tarihsel süreklilik içerisinde ele alındığı bu çalışmada, bu akımın geçmişte gerçekleşen İslamlaşma süreçlerinin yeni bir yorumu olarak tanımlanmıştır. Geçmişte “*Pers Bürokrasisi, Yunan Felsefesi, Sufizm ve Moğol Töresi*” gibi kavram ve kurumları İslamileştirmek suretiyle dönüştüren Müslüman zihin, 19. yüzyıldan itibaren kurumsallaşan batı-merkezli sistemde yeni bir İslamlaşma hareketi gerçekleştirmiştir. Tarihsel süreçte kriz durumlarında İslamiyet'i ihya ve karşılaşılan kavramı ıslah etme amacıyla olan Müslüman zihin bu dönemde Batılı değer, kavram ve kurumlarla meşgul olmuştur. Modernleşerek İslamlaşmak olarak da ele alınabilecek bu dönemde geleneksel kavram ve kurumlar işlevsiz hale gelirken Müslüman zihin yeni kavramlara İslami bir yön vermeyi hedeflemiştir. Örneğin Batı'da ortaya çıkan meşrutiyet kavramı ve sistemi, Müslüman zihin tarafından şariat terbiyesinden geçmesi kaydıyla kabul edilmiş; Müslüman zihin meşrutiyet-i

meşrua kavramıyla meşrutiyet sistemini İslamiyet ile uyumlu hale getirmiştir. Bu bağlamda bu tez, İslamcılık akımının siyasi tarih bağlamında farklı kavram ve kurumların Müslüman zihnine uygun hale getirilmesi olarak ele almıştır.

İslamcılık akımının yöntem anlamında tarihi sürekliliği anlama adına verilen bir diğer örnek de Moğol düzeninin İslamlaşması olarak anlatılmıştır. Nitekim Müslüman kurumsallaşma ve düzeninin nerdeyse tamamen yok olduğu süreç olan Moğol işgali sonrasında Müslüman zihin, karşılaşılan yeni kavramlardan yeni bir düzen meydana getirmeyi başarmıştır. Moğol idari anlayışıyla şeriatın aynı otorite altında yeniden yorumlanmasıyla başlayan yeni düzen sonucunda Müslümanlar idari ve siyasi krizi aşmışlardır. Bu çalışmada Müslüman zihnin 19. yüzyıldan itibaren Batılılar tarafından çok boyutlu olarak başlayan saldırıları sonrasında kendisini Batılı kavramları kullanarak yeniden tanımlaması ve inşa hareketleri incelenmiştir. Batı karşısında yaşanan krizi geçmişteki krizlerden daha derin olduğu iddia edildiği bu çalışmada Müslüman zihnin kavramsal ve kurumsal dönüşümü İslamlaşma anlayışı içerisinde anlatılmıştır.

Müslüman zihnin yeni karşılaşılan kavramlara Kuran ve sünnetten kök bulma arayışları olarak tanımlanabilecek İslamlaşma süreçlerinde iki farklı yaklaşım kendisini farklı dönemlerde kendisini göstermiştir. Birincisi Batı'yı ve Batılı kavramları neredeyse tamamen reddetmek suretiyle İslamiyet'i doğrudan Peygamber döneminin tavizsiz bir şekilde tatbik edilmesiyle hakiki İslamlaşmayı korumacı bir surette gerçekleştireceğini iddia etmiştir. Gerek 19. yüzyılda gerekse 1980 sonrası dönemde kendisini gösteren bu hareketler köktenci olarak tanımlanmıştır. İkinci yaklaşım ise bir anlamda sentezleme yapmak suretiyle Batılı kavramlara karşı yeni yorumlamalar geliştirilmesi olarak kendisini göstermiştir. Siyasi ve entelektüel boyutları olan bu tepkisellik sonucunda yeni kavramlar ve kurumlar kendisini göstermiştir. Bu çalışmada İslamcılık akımı, süreç içerisinde Müslüman zihnin Batı ile giriştiği meydan okuma ve etkileşim sonucunda meydana gelen inşa hareketleri olarak tanımlanmıştır.

Bu çalışma İslamcılık akımının gelişimini İslam dünyasında 19. yüzyıldan itibaren oluşan idari ve siyasi merkezler üzerinden ele almıştır. İdari anlamda Batı ile etkileşim içerisinde olan İstanbul, Kahire, Tunus gibi bölgeler idari olarak İslam dünyasında merkezi rol oynamışlardır. Birbirlerinden etkilenecek Batılılaşma hareketi başlatan bu bölgeler Osmanlı sonrası dönemde modern devlet bağlamında model olmuşlardır. 1870li yıllardan itibaren hilafet siyasetiyle idari anlamda merkeziyet kazanan İstanbul, 1920 sonrasında ise Kemalizm yoluyla Osmanlı sonrası dönemde sistemsel anlamda model olmuştur. 1950 sonrası

dönemde ise Mısır askeri darbe ile soğuk savaş şartlarında model olarak Irak, Suriye, Libya, Yemen gibi ülkeleri etkilemiştir. Tunus ise sömürge sonrası süreçte kendisine özgü bir şekilde kurumsallaşarak modern devlet sistemine geçiş yapmıştır. Merkeziyeti kazanarak kurumsallaşan bu devletler, Arap baharı sonrasında da yeni yorumlamalarla kendilerini göstermişler ve 21. yüzyıl dünyasına göre yeni bir dönüşüm gerçekleştirmişlerdir.

Bu çalışma tartışmalı bir konu olan İslamcılık akımını tanımlama ve adlandırılması noktasında yeni bakış açıları sunmayı hedeflemiştir. İslamcılık akımının gerek ideoloji gerek siyasi bir akım olarak genel bir tanım içerisinde değerlendirilmesine karşın bu çalışmada bu akımın dönemin hâkim cereyan ve kavramlarının İslami yöntemlerle ele alındığı iddia edilmiştir. Örnek vermek gerekirse ideolojiler çağı olan 19. yüzyılda dönemin Müslüman düşünürleri bu çağa ayak uydurma adına dönemin kavramlarını yeniden ele alarak onları İslami bir surette yeniden yorumlamışlardır. Geleneksel kurum ve yöntemlerin işlevsiz kaldığı bu süreçte yenilenme ihtiyacı içinde olan Müslüman zihin, ideolojiler çağında İslamiyet'i bu şekilde ele almışlardır. Bu çalışmada bu durum farklı bir bakış açısıyla ele alınarak *“ideolojik düşüncenin İslamlaşması”* tanımı yapılmıştır. Nitekim bu dönemde ideolojinin ve ilerlemeci modernist anlayışın dini tasfiye eden yönleri tenkit edilerek ideolojik düşünceye İslami bir yön verilmeye çalışılmıştır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere bu çalışmada İslamcılık ideoloji ya da siyasi bir hareket olmaktan öte Müslüman ben idrakinden gelen tevhidi bir metot olarak ele alınmıştır.

İslami hareketlerin batı-merkezli sistem içerisinde mağlup ve öteki psikolojisiyle gerçekleşmesi, Müslüman dünyada yenilenme ve değişime karşı tepkisellik meydana getirmiştir. Özellikle I. Dünya Savaşı'nın ardından meydana gelen çok boyutlu travmanın etkisiyle içe kapanan Müslüman zihin, korumacı bir güdüyle hareket ederek modern devlet sistemine karşı cemaatleşerek yeni bir tepkisellik meydana getirmiştir. Modern devletin dini kamudan tasfiye edici ve hâkim olduğu bölgede mutlak egemen olma özelliğine karşı koyma adına hareket eden Müslüman zihin, İslam dünyasının farklı bölgelerinde tecdit hareketleri geliştirerek modern devletin dönüştürücü özelliğine karşı koyma adına hareket etmiştir. Bu çalışmada kendilerine özgü örgütlenme motivasyonları olan İslami hareketlerin rejimlerden bağımsız şekilde ulus aşırı örgütlenme kabiliyetinde söz edilmiştir.

Arap baharı sonrası dönemi yeni bir tecdit ve ıslah süreci olarak ele alan bu çalışma, İslamcılığın girdiği yeni süreci Nahda Partisi üzerinden ele almıştır. Bu süreçte Müslüman zihin tepkisel olmaktan öte karar verici konuma geldiği iddia edilirken, İslamcılardan bağımsız meydana gelen halk hareketlerinin esasında İslamcılık için yeni bir krizini başlattığı

da savunulmuştur. Nitekim modern rejimlerin dönüştürücü ve İslamiyet'i ötekileştirmek suretiyle devam ettirdiği sistemsel anlayış sona ermiş, bu süreçte İslami hareketler kendilerini merkezde bulmuşlardır. Bu bağlamda dünyadan kopuk ve izole şekilde tepkisel olarak cemaatleşen İslamcılık, bu dönemde kendisine yeni bir yol haritası izlemek durumunda kalmıştır. “*Anayasa, laiklik, insan hakları, cinsiyet eşitliği*” gibi ana başlıklar halinde Nahda Partisi'nin gerçekleştirdiği yorumlamalar Müslüman zihin dünyası için yeni bir süreç olarak kendisini göstermiştir.

Arap baharı sonrası İslamiyet'in oynadığı merkezi rolde iki farklı yorum kendisini göstermiştir. Bunların ilki şiddeti meşrulaştırmak suretiyle köktenci yorumlarla İslami bir otorite inşa etmek isteyen DAESH örneğidir. Bu örgüt özellikle mezhepsel olarak parçalı bir konumda olan Irak ve Suriye gibi ülkelerde etkinlik göstererek İslamiyet'in farklı bir iktidar yorumunu meydana getirmiştir. İkinci yorum ise despotik rejimlerin ardından demokrasi aracılığıyla yeni bir İslamlaşma sürecinin başlangıcıdır. Bu iki farklı model İslamcılığın geldiği merkezi rolün yanı sıra İslami hareketlerin iktidar noktasındaki tecrübesiz ve yetersizliklerini de göstermiştir. Nitekim gerek DAESH gibi şiddet yoluyla hilafet ilan eden örgütlerin tehdit unsuru olarak görülmesi gerekse İhvan-ı Müslimin ve Nahda Hareketi'nin geçiş sürecinde yaşadığı savrulmalar, eski rejimin restorasyonu ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda bu çalışmada İktidar bağlamında İslami hareketlerin yetersizliği ve tecrübesizliğinin yanı sıra hadiseleri okuma noktasındaki sıkıntıları da ayrıca ele alınmıştır.

Modern devlet sisteminden dışlanan ve kendilerine ait bir yaşam alanı oluşturan İslamcıların iktidara gelmeleri aynı zamanda İslamlaşmanın farklı bir boyutunu oluşturmuştur. Nitekim geçmiş hâkim süreçte gerçekleşen İslamlaşma tecrübelerinde farklı kavram ve kurumlardan istifade etmek üzere gerçekleşen İslamlaşma süreci Arap baharı sonrası süreçte kendisini farklı surette göstermiştir. Bu dönemde Batı'da doğan ve gelişen demokrasi kavramı İslami bir surette ele alınarak yeni bir sentezle yorumlanmıştır. Nahda Partisi'nin iktidar sürecinde gerçekleştirdiği “*Müslüman Demokrasi*” kavramsallaştırması çağa uygun yeni bir sentez olarak zuhur etmiştir. Bu kavram etrafında şekillenen İslamcılık anlayışı yeni süreçte takip edilecek İslamlaşma noktasında da bilge vermiştir.

Tarihsel süreç içerisinde gerek dönüştürücü gerekse korumacı bir surette İslamlaşmayı hedefleyen Müslüman zihin, modernleşme sürecinde çoğunlukla korumacı ve tepkisel olarak örgütlenmiştir. Özellikle 20. yüzyılda cemaat ekolleri meydana getirerek modern devlete karşı koymayı hedefleyen İslamcılar, 1980li yıllardan itibaren yabancı oldukları dünya ile etkileşime geçerek yeni sentezler meydana getirmişlerdir. 1980li yıllardan başlayan

gerek çatışmacı gerek uzlaşmacı anlayış Arap baharı sonrasında yeni bir sürece evrilmiştir. Bu dönemde Tunus'ta örneği görülen İslami hareket “*cemaat suretinde demokratikleşme*” anlayışını terk ederek siyasi anlamda içe kapanık ve izole anlayışı terk etmeyi hedeflemiştir. Geçmişte olduğu gibi “dönüştürücü” bir surette ve özgüvenle hareket eden Nahda Partisi, Batı'nın demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi makul kavramlarını ötekileştirmeyerek İslamiyet ile uyumlu hale getirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Nahda Hareketi'nin geliştirdiği İslami söylem modernleşme süreciyle başlayan İslami yorumlamalar noktasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Dönemsel olarak Arap baharı sonrası döneme odaklanan bu çalışmada anlatılmaya çalışılan bir diğer konu da İslamcıların idare ve iktidar noktasında yetersiz ve tecrübesiz oldukları olmuştur. Batı-merkezli örgütlenme ve anlayışa alternatif ve tepkisel olarak kendilerini tanımlayan İslamcılar, iktidar ellerine geldiğinde büyük bocalama yaşamışlar ve kavram kargaşası içerisine girmişlerdir. Rejime muhalif olarak geliştirilen İslami söylemin modern devlet sistemi içerisinde uygulanmasının zorluğu tecrübe edilerek anlaşılmıştır. Şariat, laiklik, İslam devleti, hilafet gibi kavramlar noktasında gerek siyasi gerekse entelektüel noktada hareket etmenin zorluğu Nahda Partisi sürecinde anlaşılmıştır. Modern ulus devlet sistemi dışında herhangi bir sistemsiz imkânı olmayan İslamcılar, bu noktada bu sistem içerisinde İslami bir düzen inşasını hedeflemişlerdir. Bu noktada hilafet, İslam birliği gibi hedefler de muhal bir kavram olarak zihinlerde yer almıştır.

Arap baharı sonrası süreçte Nahda Partisi'nin geliştirdiği yorumlama bu çalışmada ıslah hareketi olarak ele alınmıştır. Modern devlet unsurlarını yeniden ele alan Gannuşi, Burgiba ve Bin Ali rejiminin despotik yapısını demokratikleşme ile değiştirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Nahda Partisi sürecinde İslamlaşma, demokratikleşme ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu dönemde demokrasi, 1980 sonrasında rejimler tarafından sistemden dışlanan İslamcıların kendilerine alan açmalarından farklı olarak zuhur etmiştir. Nitekim Gannuşi, Müslüman zihnin kendisini yeniden tanımlaması ve modernite öncesinde var olan din-devlet ilişkilerinin yeniden tesis edilmesi için demokrasinin ve hürriyetin oluşmasını iddia etmiştir. Bu bağlamda bu dönemdeki demokratikleşme anlayışı Müslüman zihin için yenilenmenin, yeni yorumlamaların ve rejimler tarafından ötekileştirilmekten kurtulmanın en büyük çaresi olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmada elde edilen önemli sonuçlardan bir tanesi, İslam dünyasında kavram ve kurumların Batı'da olduğundan farklı tezahürler doğurduğu iddiası olmuştur. Batı tarihsel süreç içerisinde mücadelesini kilisenin otoritesine ve düzenine karşı gerçekleştirmiştir. Bu

mücadelenin sonucunda “*laiklik, sivil toplum, demokrasi*” gibi kavramlar zuhur etmiştir. Bu kavramlar İslam dünyasına Batı eliyle ya sömürgecilik yoluyla ya da despotik rejimler eliyle geldiğinden özgürlükten öte baskı unsuru olarak kendisini göstermiştir. Bu kavramlardan öne çıkan kavram olan laiklik kavramı Batı’da özgürlüğün temini noktasında sistemleşmiştir. Ancak bu kavram İslam dünyasında üstten bir şekilde tatbik edildiğinde despotizmin ve çatışmanın ana sebebi olarak ele alınmıştır. Batılı kavram ve anlayışların Müslüman zihin dünyasına uyarlanması olarak ele alınan İslamcılık, bu çalışmada özellikle Arap baharı sonrası dönemde Müslüman zihnin görece fazla alan bulduğu “*yerel bir surette*” yeniden ele alınmıştır.

Bu çalışmada öne çıkan bir diğer nokta Batı’nın konumu ve siyasetidir. Oryantalist Batı’nın izlediği siyaset sonucunda İslam ve Batı arasında iki tür gerilim ortaya çıkmıştır. İlk olarak iki güç arasında uzun tarihsel süreç içerisinde meydana gelen kadim dengenin Batı’nın lehine değişmesidir. İkincisi de Müslüman siyaset anlayışının Batı müdahalesiyle geleneksel anlayışı terk ederek Batılı zihin dünyasına göre şekillenme mecburiyetinde kalmasıdır. Bu durum Batı’yı ıslah ve tecdit hareketlerinin öznesi yapmış; İslami hareketler kendilerini Batı’ya göre konumlandırmışlardır. Bu çalışmada Arap baharı sonrası süreçte Nahda Partisi, yeni denge arayışları noktasında da ele alınmıştır. Bu dönemde özellikle İslam-devlet ilişkileri yeniden tanzim edilirken, Tunusluluk bilinci etrafında yerel bir kimlik inşasına çalışılmıştır.

İslami hareketlerin temel amacı olan kavram ve kurumlara İslami kök arayışları, Müslüman zihin dünyasında İslamiyet’in önemini göstermektedir. İslamiyet’in kendisine özgü kurumsallaşması göz önüne alındığında İslam dünyasında devlet-halk arasında kurulan ilişkide İslam meşruiyet kaynağı olarak kendisini göstermiştir. İslamiyet’in sistemden dışlandığı her ülkede Müslüman zihin kendisini yeniden tanımlayarak kendi kurumsallaşmasını gerçekleştirerek sistemsel krize yol açmıştır. Bu anlamda Batı-merkezli sürecin zayıflamaya ve yerel dinamiklerin güçlenmeye başladığı İslam dünyasında yeni kurumsallaşmanın İslamiyet referanslı olması gerekliliği vurgulanmaktadır. Müslüman zihin için yeni bir süreç olan din-devlet dengesinin yeniden sağlanma süreci yeni bir tecdit hareketini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada Nahda Partisi ile başlayan İslamlaşma sürecinin uzun bir sürecin başlangıcı olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmada İslamcıların hazır zamandan yaşadıkları kopuş ele alınmıştır. Sistemin gerçeklerinden ihtişamlı bir geçmiş ve parlak bir gelecek vaadinden öte bir anlayış geliştiremeyen İslamcılar, 1980 sonrası süreçte bu durumu tecrübe etmişlerdir. Bütün sorunlarının cevabı ve çözümünün İslamiyet’te olduğu iddiasıyla hareket eden İslamcılar,

sorunların iç içe ve derin olduğunu fark etmişler, izole dünyalarındaki çözümlerin geçersizliklerinin farkına varmışlardır. Muhalif ve tepkisel olmanın konforu içerisinde hareket eden İslamcılar, iktidar ve güç tecrübelerinde ciddi güven kaybı yaşamışlar ve dönüşmek durumunda kalmışlardır. İran Devrimi'nin ardından başlayan bu tecrübe sürecinde İran, Afganistan ve Sudan gibi ülkelerde İslami idareler kurulmuş olsa da modern devlet sistemi içerisinde birçok zaaf meydana gelmiştir. Hilafet, İttihad-ı İslam gibi kavramların sistemsiz olarak mümkün olamayacağı gerçeğiyle yüzleşen İslamcılar, modern devlet sistemi içerisinde kendilerine buldukları alanla yetinmek durumunda kalmışlardır.

İslamcılığın cemaat yapısından topluma mâl olan bir yapıya dönüşmek durumunda kaldığını Nahda Partisi tecrübesi üzerinden ele alınmıştır. İslamiyet'in belirli bir cemaat ya da partiye ait olmaktan öte bir duruma gelmesi Müslüman zihninin için yeni belirsizliklere yol açmıştır. Modern devletin mutlak egemen doğasıyla birlikte bir korku unsuru olan İslamcılık, bu sistem içerisinde yeni çözüm yolu arayışlarına gitmiştir. Sistemi İslamileştirmekten ziyade sistemle anlaşarak bireye ve halka odaklanan İslamcılar, Tunus'ta Müslüman Demokrasi kavramını öne sürerek sisteme doğrudan dâhil olmayı amaçlamışlardır.

Bu çalışmada İslami hareketlerin yapısını hakkında elde edilen önemli bir bulgu da “*tedricilik*” olmuştur. Bu tez, 1980 sonrasında canlandığı iddia edilen İslami hareketler esasında kendi içerisinde her zaman canlı ve dinamik olduğunu iddia etmiştir. Modern devlet sistemi sonrasında meydana gelen tecdit ve ıslah hareketleri birbirlerini tamamlayıcı ve ilerletici bir surette gelişmiştir. Modern devletin ilk tesis edildiği süreçte modern devletin politikalarına karşı cemaatleşen İslami hareketler, 1980 sonrası süreçte bu hareketlerin öncülerinin fikirlerini hayata geçirmeyi hedeflemişlerdir. 1980li yıllarda cemaat örgütlenmesi ile demokrasi deneyimi yaşayan İslamcılar, Arap baharı sonrasında ise sistemde merkezi bir rol üstlenerek bu yapılanmayı bir sonraki aşamaya geçirmişlerdir.

Bu çalışmada iddia edilen bir diğer tartışma konusu Batı-merkezli sistemde ihraç edilen kavramların içinin doldurulma ve bu kavrama dayanak kazandırma çalışmalarıdır. Batı'nın kendi dinamikleri ve dönüşümünden gelen kavramlara karşı yabancılık hisseden Müslüman zihin bu kavramlara yaklaşımını belirli bir zihin dünyası çerçevesinde kabul etmiştir. Müslüman dünyada karşılığı tam olarak olmayan kavram ve kurumları Müslüman zihne özellikle avama aktarmayı hedefleyen İslamcılar bu yönleri itibarıyla ilk andan itibaren devlet-halk arasında arabuluculuk rolünü üstlenmişlerdir. Örneğin tanzimat sisteminin meydana getirdiği dengesizliği bertaraf etme adına entelektüel çalışmalar meydana getiren Genç Osmanlılar, dönemin hâkim Batılı kavramlarına İslami dayanak getirmişlerdir. Aynı

şekilde üstten ve otoriter bir şekilde modern devlet eliyle gelen kavram ve kurumlar (anayasa, meclis, demokrasi...) Müslüman zihnini içini doldurmak suretiyle İslamlaşmasının önemli örneklerindendir. Bu bağlamda bu çalışma İslamcılığı yalnızca siyasal olmaktan öte çok boyutlu yönleri olan bir ihya hareketi olarak tanımlamıştır.

Bu tezde İslamcılarının “*ıslah metodu*” olarak Batılı kavramları kullandıkları savunulmuştur. Modern devlet sisteminin unsurlarını despotik bir surette uygulayan rejimlere karşı hayat hakkı kazanmak ve alan açmak adına mücadele eden Müslüman zihnin üzerinde durduğu en önemli kavram demokrasi olmuştur. Halk arasında örgütlenmek suretiyle güç sahibi olmayı hedefleyen İslamcılar, demokrasiyi keşfederek ilk olarak modern devletin dönüştürücü politikalarına son vermek ardından da o sistemi şekillendirmeyi hedeflemişlerdir. Rejimlerin istikametini değiştirme adına hareket eden İslamcılar, demokrasiye Batı’da olduğundan farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu bağlamda demokrasi kavramı Müslüman zihinde yeniden yorumlanmış ve dönemin şartlarına göre bir yol haritası izlemek adına kullanılmıştır.

Bu çalışmanın Arap baharı sonrası sürece ayrıca yer vermesinin sebebi batı-merkezci uluslararası sistemin ciddi anlamda değişime uğraması olmuştur. Bu döneme kadar kendilerini modernite karşıtlığı ya da baskıcı rejimlerin baskısı altında tanımlayan İslami hareketler bu süreçte inşa bağlamında hareket edebilmişlerdir. Tunus özelinde Tunus’a özgü yeni bir İslami kimlik inşa etme amacıyla hareket eden Nahda Partisi, Arap dünyası için model olabilecek yorumlamalar gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Nahda Partisi hareketi bu çalışmada yeni bir sürecin başlangıcını temin eden aktör olarak ele alınmıştır. Kimilerince post kolonyal sürecin sonu olarak tanımlanan bu dönemde İslamcılık inşa bağlamında yeni bir sürece başlamıştır. Bu inşa sürecinde İslami parti ve hareketler kendilerini ve hedeflerini yeniden tanımlayarak hareket etmek durumunda kalmışlardır. Nitekim Batı ve rejim karşıtlığı noktasında örtülü bir ittifak içinde olan İslami hareketler, ortak düşmanın ortadan kalkmasının ardından yeni bir kimlik bunalımı içerisine girmişlerdir. Hangi ekolün ya da hangi cemaatin İslami anlayışının merkezde olacağı tartışması bu süreçte yeni bir krizi doğurmuştur.

Çalışmada İslamcılarının değişimi noktasında dünya literatüründe din-devlet arasında meydana gelen yeni yorumlamalara yer verilmiştir. Bu konuda post-sekülerizm kavramı etrafında dinin kamuda temsil edilmesi gerektiğini savunan John Rawls, Jürgen Habermas, Talal Esad gibi araştırmacıların ’80 sonrası dönemde dinin değişen rolü ve konumu üzerine fikirleri incelenmiştir. Arap baharı sonrası süreçte bu araştırmacıların öne sürdüğü din konumlandırması üzerinden Nahda Partisi’nin izlediği siyasetin ele alındığı bu çalışmada

liberalizm, anayasallık gibi kavramlarla dinin yorumlanma süreci incelenmiştir. Bu doğrultuda kapsayıcı, uzlaştırmacı bir din anlayışı etrafında yeni yorumlamaların gerçekleşmesi gerekliliği ifade edilmiştir. Çalışmada aynı zamanda İslamcılarının yanı sıra seküler kesimin de kendisini yeniden tanımlaması gerektiği vurgulanmıştır. Nitekim rejimin despotik özelliğiyle birlikte zihinlerde yer eden seküler anlayış sürece göre yeni kavramsallaştırmalara muhtaç olarak dönüşmekte olduğu iddia edilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan bir diğer nokta Rejim-İslamcılık ilişkisinin hegemonya-karşı hegemonya bağlamında ele alınmış olmasıdır. Rejimler ilk kurumsallaştığı andan itibaren zihin ve kurumsallık olarak yerel değerlerden kopuk surette kurumsallaştığından kendisine toplumda sınırlı bir alan bulabilmiştir. Bu durum sivil toplum eksikliği yaşayan Müslüman ülkelerde İslamcılara yeni bir alan açmış ve İslamcılar sivil alanda cemaatleşerek yeni bir güç unsuru olmuşlardır. Bu durum rejimleri değişimin ve dönüşümün önünde engel olarak öne çıkarırken İslamcılığı da değişimin dinamiğini sağlayan unsur olmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda rejimin özellikle asker ve yargı gibi kurumlarla İslamcılara karşı gerçekleştirdiği politikalar İslamcılarının yeni stratejiler belirlemesine ve dönüşmesine olanak sağlarken rejimin müdafî ve korumacı bir şekilde kurumsallaşmasına sebep olmuştur. Bu açıdan ele alındığında İslamcılığın Arap baharı sonrasında ortaya çıkması ve dönüşümün merkezinde yer alması bu çalışmada olağan olarak ele alınmıştır.

Despotik bir şekilde kurumsallaşan rejimlerin sistem arayışı sonucunda ortaya çıkan demokratikleşme çözümü sisteme farklı unsurların katılımını amaçlamıştır. Demokratik devletlerde görülen kurucu irade ve unsurların süreç içerisinde sisteme yeni unsurları kabul etmesi örneği Tunus'ta Nahda Partisi'nin merkezde olduğu düzende tatbik edilmek istenmiştir. Nitekim bu dönemde İslamiyet'in liberal değerlerle yeniden yorumlanması sonucunda yalnızca belirli gruba ait olan iktidar erkinin demokrasi yoluyla tabana daha fazla yayılması ve kapsayıcılığının arttırılması hedeflenmiştir. Geçmişte ABD'de görülen WASP (White Anglo-Saxon Protestant) kimliğinin liberal değerlerle genişlemesine benzer bir süreç İslam dünyasında Tunus'ta takip edilmeye çalışılmıştır. Ancak liberal değerler ve demokrasiye elverişli şartların oluşmadığı süreçte Nahda Partisi'nin bu kapsayıcılık hedefi tam olarak hayata geçirilememiştir.

Bu tezde günümüz İslamcılığına dair elde edilen bir diğer bulgu da İslamcılarının faaliyet gösterdikleri modern devlet ile olan mecburi bağlarıdır. Rejim karşıtlığı üzerinden tanımlanan İslamcılığın iflasının ardından yeni bir yol haritası izlemek durumunda kalan İslamcılar, bulundukları ülkelerin dinamiklerine göre hareket etmek durumunda kalmışlardır.

Bu bağlamda İslamcılığın “*İslam Birliği, Hilafet*” gibi projelerinin günümüz şartlarındaki imkânsızlığı anlatılmıştır. Bu noktada Nahda Partisi üzerinden ele alınan İslamcılığın yeni sürecinde “*Tunusluluk*” vurgusu yapılırken, kamuoyundan gelen İhvancı gibi tenkitlere karşı da Tunus milli kimliği vurgusu yapılmıştır. Bu bağlamda modern devletler ve yerel dinamikler İslamcılığın bu süreçteki esas meseleleri olmuştur. Tunus’un yanısıra Mısır ve Türkiye gibi ülkelerde de yerel kimlik ve dinamikler meselesi İslamcıların meşgul olduğu konu olmaktadır. Bu dönem için İslamcıların gerçek dünya sorunlarıyla karşılaştıkları ve kendilerini yeniden tanımlama ihtiyacı hissettikleri vurgusu yapılmaktadır.

Bu tezde özellikle 1990lı yıllarda dile getirilen “*İslamcılığın iflası ve dönüşmesi*” gibi ifadelerle izah edilen İslamcılığın dönüşümü ve cevap verme kapasitesi ayrıca ele alınmıştır. Nitekim post İslamizm gibi bir adlandırma ile İslamcılık kriz içerisinde, işlevsiz ve iflas etmiş olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmada esasında kriz içerisinde olanın ve iflas edenin Batı-merkezli kurulan sistem ve kavramların olduğu iddia edilmiştir. Nitekim 1920li yıllarda itibaren başlayan batı-merkezli örgütlenme ve kurumsallaşmanın kendisini devam ettirecek kabiliyetten uzak kalması sonucunda yenilik ve tazelik İslami hareketler tarafından temin edilmiştir. Bu çalışmada İslami yöntemlerin anlaşılmasının gereği özellikle vurgulanırken siyasi ve entelektüel anlamda kriz içerisinde olan zihinlerin İslamiyet’e farklı bakış açıları sunulması amaçlanmıştır. Nitekim modernitenin bakış açısında farklı olarak ele alınması gerekliliği savunulan İslamiyet’in karşılaşılan çok boyutlu krizlere karşı koyma adına yeniden ele alınması zaruri görülmektedir. Dünyanın değişen düzeninde Müslüman zihin yeni bir tecdit ve ihya sürecine girmek durumundadır.

KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand, **Modern İran Tarihi**, Çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.
- Acar Savran, Gülnur, **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, Dipnot Yayınları, Ankara 2013.
- Acemoğlu, Daron; Robinson, James, **Ulusların Düşüşü**, Çev. Faruk Rasim Velioğlu, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Açıl, Murat, **Demokratik Anayasa Yapım Dinamikleri: Tunus Anayasası Örneği**, Yetkin Yayınları, Ankara 2015.
- Afary, Janet; Anderson, Kevin, **Foucault ve İran Devrimi**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2015.
- Affan, Mohamed, “The Ennahda Movement... A Secular Party?”, **Al Sharq Forum**, June (2016), pp. 1-15.
- Affan, Mohammad, **Secularism Confronts Islamism**, Routledge Press, New York 2022.
- Ahmad, Feroz, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, Hil Yayın, İstanbul 2020.
- Ahmad, İrfan, **Hindistan’da İslamcılık ve Demokrasi**, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- Akdoğan, Yalçın, **Muhafazakâr Demokrasi**, Ak Parti Yayınları, Ankara 2003.
- Aktay, Yasin, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 68-96.
- Akyıldız, Ali, “Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti”, **Diyanet İşleri Ansiklopedisi (DİA)**, C. 39, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 7-8.
- Ali, Tarık, **Fundamentalizmler Çatışması**, Çev. Abdullah Yılmaz, Everest Yayınları, İstanbul 2002.
- Allani, Alaya, “The Post Revolution Tunisian Constituent Assembly: Controversy Over Powers and Prerogatives”, **The Journal of North African Studies**, Vol. 18, No. 1, pp. 131-140.
- Altunbay, Müzeyyen, “Japonya’dan Sibiry’a Bir Türk Seyyah: Abdurresit İbrahim Efendi ve Te’arüf-i Müslimin Dergisinde Eğitim Meselesi”, **Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi**, Vol.9, S.45 (2016).

- Amin, Hasnul, **From Islamism to Post-Islamism**, International Social Science Studies, Rotterdam 2010.
- Amin, Samir, **Modernite, Demokrasi ve Din**, Yordam Kitap, İstanbul 2014.
- Amir, A. N., “Muhammad Abduh’s Contributions to Modernity”, **Asian Journal of Management Sciences and Education**, Vol. 1. No. 1. April (2012), s. 45-72.
- Anderson, Lisa, **The State and Social Transformation in Tunisia and Libya 1830-1980**, Princeton University Press, Princeton 1987.
- Ansari, Ali M., “Civilizational Identity and Foreign Policy: The Case of Iran”, **The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy**, Edt. Brenda Shaffer, Cambridge: The MIT Press, 2006, s. 241-262.
- Antonious, George, **Arap Uyanışı: Arap Ulusal Hareketinin Öyküsü**, Çev. Mehmet Akif Koç; Muhammed Karakuş, Selenge Yayınevi, İstanbul 2021.
- Arief Alexix; Humud, Carla, “Political Transition in Tunisia”, **Congressional Research Service**, October (2014), pp. 1-17.
- Arpa, Enver, **Siyasi Selefilik ve Küresel Cihad**, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2018.
- Arrigi, Giovinni, “Marksizm Yüzyılı, Amerikan Yüzyılı: Dünya İşçi Hareketinin Oluşumu ve Dönüşümü”, **Büyük Kargaşa**, Alan Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Arslan, Cumhur, “Halil Nimetullah Öztürk”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 200-204.
- Artuç, Nevzat, **İttihat ve Terakki’nin İttihad-ı İslam Siyaseti Çerçevesinde İttihatçı-Senusi İlişkileri**, Bilgi Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2013.
- Asad, Talal, **Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl**, Çev. Ferit Burak Aydar, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- Asad, Talal, **Sekülerliğin Biçimleri**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul 2015.
- Atacan, Fulya, “Mısır’da 25 Ocak Devrimi’nin Arka Planı: Ekmek, Hürriyet, Adalet”, **Ortadoğu Konuşmaları**, Edt. Zahide Tuba Kor, Küre Yayınları, İstanbul 2014.
- Atalay, Onur, **Türk’e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**, İletişim Yayınları, İstanbul 2021.

- Ateş, Toktamış, “Kemalizm ve Özgünlüğü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 319-322.
- Ayata, Ayşe Güneş, **CHP: Örgüt ve İdeoloji**, Gündoğan Yayınevi, Ankara 1992.
- Aydın, Cemil, “Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk”, **Dîvan Dergisi**, C.12, S. 22, (2007/1).
- Aydın, Cemil, **İslam Dünyası Fikri**, Alfa Yayınevi, İstanbul 2021.
- Aydın, Suavi, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 344-370.
- Ayhan, Veysel, “HAMAS: Filistin Direnişinde Politik İslam”, **Ortadoğu Etütleri**, C. 1, S. 1, Temmuz (2009), s. 104-120.
- Balcı, Muharrem, “Örnek Olabilecek Bir Anayasallaşma ve Kanunlaşma Süreci”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013.
- Başkan, Birol, “Buazizi’nin Yaktığı Ateş: 21.Yüzyıl Başında Arap İsyanları”, **Akademik Ortadoğu**, C. 6, S. 1, 2011, s. 1-18.
- Bayat, Asef, “Genel Anlamda Postislamlıcılık”, **Post-İslamlıcılık: Siyasi İslam’ın Değişen Yüzü**, Edt. Asef Bayat, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Bayat, Asef, **İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş**, Çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Beaud, Michel **Kapitalizmin Tarihi**, Yordam Kitap, İstanbul 2015.
- Beckman, Björn, “Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Üzerine Notlar”, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**, Edt. Elisabeth Özdalga; Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **Asar-ı Bediye**, Envar Neşriyat İstanbul 2018.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, Envar Neşriyat İstanbul 2018.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **İşarat-ül İ’caz** Envar Neşriyat İstanbul 2018.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **Lem’alar**, Envar Neşriyat İstanbul 2018.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **Münazarat**, Envar Neşriyat İstanbul 2018.
- Bediüzzaman, Said Nursi, **Sözler**, Envar Neşriyat İstanbul 2018.

- Bein, Amit, **International Relations in the Interwar Period**, Cambridge University Press, New York 2017.
- Bekaroğlu Edip Asaf; Kurt, Veysel, “Mısır’da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: Arap Baharı ve Sonrası Sürecin Analizi”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C. 2, S. 2 (2015), s. 22-26.
- Belge, Murat, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Berkes, Niyazi, **Teokrasi ve Laiklik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021.
- Berkes, Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2022.
- Black, Antony, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, Dost Kitabevi, Ankara 2010.
- Blunt, Wilfred, **İslam’ın Geleceği**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Bora, Tanıl, **Cereyanlar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Boubekeur, Amel, “Islamists, Secularists and Old regime Elites in Tunisia: Bargained Competition”, **Mediterranean Politics**, October (2015), pp. 1-22.
- Bozarslan, Hamit, **Canavarlar Zamanı: Ortadoğu 2011-2021**, İletişim Yayınları, İstanbul 2022.
- Bozarslan, Hamit, **Ortadoğu’nun Siyasal Sosyolojisi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Bozarslan, Hamit, **Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Bozarslan Hamit, **Ortadoğu Bir Şiddet Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Bozkurt, Mahmut Esat, **Atatürk İhtilali**, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1940.
- Brezinski, Zbigniew, **Büyük Satranç Tahtası**, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2005.
- Brian Easton, “What does a Multipolar World Mean?”, **New Zeland Institute of International Affairs**, Vol. 35, No.4, (July/August 2010), pp. 1-22.
- Butler, Eamonn, **Demokrasiye Giriş**, Çev. Oğuz Turan Yayla, Liberte Yayınları, Ankara 2022.
- Büyükkara, Mehmet Ali, **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2016.
- Carothers, Thomas, “Demokrasiye Geçiş Paradigmasının Sonu”, **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.
- Ceylan, Ayhan, **Osmanlı Coğrafyasında Anayasacılık: Tunus Tecrübesi**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018.

- Chalcraft, John, “Mısır’da 25 Ocak Ayaklanması, Hegemonya Yarışı ve Yoksulların Patlaması”, **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, Çev. Timur Demirtaş, İstanbul 2013.
- Choueiri, Youssef, “Yeni Pan-Arabizm Olgusu”, **Ortadoğu Tarihi**, Der. Youssef Choueiri, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Clayer, Nathalie; Giomi, Fabio; Szurek, Emmanuel, **Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Ulus aşırı Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul 2022.
- Cleveland, William, **Batı’ya Karşı İslam: Şekip Arslan’ın Mücadelesi**, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.
- Cleveland, William, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Agora Kitaplığı, İstanbul 2015.
- Cole, Juan, “Mısır’ın Modern Devrimleri ve Mübarek’in Düşüşü”, **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Çev. Timur Demirtaş, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, İstanbul 2013.
- Coles, Paul, “The Origin of Modern State: A Problem in Political Formation”, **The Western Political Quarterly**, Vol: 10, No: 2, s. 138-161.
- Constitution Report, “The Constitution Making Process in Tunisia”, **The Carter Center**, 2011-2014, s. 1-52.
- Cook, Steven, **Yönetmeden Hükmeden Ordular: Türkiye-Mısır-Cezayir**, Hayykitap Yayınevi, İstanbul 2008.
- Cooper, Andrew; Flesmes, Daniel, “Foreign Policy Strategies of Emerging Powers in a Multipolar World: An Introduction Review”, **Third World Quarterly**, Vol. 34, No. 6, p. 943-965.
- Çaha, Ömer, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 476-503.
- Çakır, Ruşen, “Milli Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 544-591.
- Çalmuk, Fehmi, “Necmeddin Erbakan”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 550-576.
- Çaycı, Abdurrahman, **Büyük Sahra’da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)**, TTK Yayınları, Ankara 1995.

- Çelik, Nur Betül, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 75-92.
- Çetinsaya, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Siyasi Düşünce Tarihi: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 54-72.
- Çınar, Menderes, “Turkey’s Transformation Under the AKP Rule”, **The Muslim World**, Vol. 96, July (2006), pp. 469-486.
- Dabaşı, Hamid, **Arap Baharı Postkolonyalizmin Sonu**, Çev. Aslı Esen, Sümer Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Dağ, Ahmet Emin, “Bir İdeoloji Olarak İslamcılık”, **Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler**, Ed. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020.
- Dağı, İhsan, “Alaturka Post-İslamcılık”, **Postislamcılık: Siyasi İslam’ın Değişen Yüzü**, Edt. Bayat, Asef, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Dağı, Zeynep, **Rusya’nın Dönüşümü**, Boyut Yayınları, İstanbul 2002.
- Dallal, Ahmad, “İslami İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850”, **Batı Gözüyle Tecdid**, Der. Nail Okuyucu, Klasik Yayınevi, İstanbul 2014.
- Danış, Mehmet Fahri, “Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği”, **Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler**, Ed. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020.
- Danziger, James, **Understanding The Political World**, Pearson Press, New York 2013.
- Davutoğlu, Ahmet, **Medeniyet Dönüşümü**, Küre Yayınları, İstanbul 2018.
- Davutoğlu, Ahmet, **Medeniyetlerin Ben İdraki**, Küre Yayınları, İstanbul 2018.
- Davutoğlu, Ahmet, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık”, **DİVAN Dergisi**, S.2 (2000), s. 1-74.
- Davutoğlu, Ahmet, “İslam Dünyası’nın Siyasi Dönüşümü ve Projeksiyon”, **DİVAN Dergisi**, S. 12, No. 1 (2002), s. 1-50.
- Delanty, Gerard, **Avrupa’nın İcadı**, Çev. Hüsamettin İnanç, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Della Porta, Donatella, **Demokrasi Seferberliği: 1989 ile 2011 Yıllarının Karşılaştırılması**, Çev. Aslınur Akdeniz Brehmer, Kafka Yayınları, İstanbul 2019.
- Demirtaş, Erdem, **Ortadoğu’da Devlet ve İktidar**, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

- Derviş, Salih, **Raşit Gannuşi ile İslami Hareket Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, Çev. İbrahim Akbaba; Ramazan Yıldırım, İstanbul 1994.
- Diamond, Larry, “Why Are There No Arab Democracies?”, **Journal of Democracies**, Vol. 21, No. 1, January 2010, s. 91-108.
- Divitçioğlu, Sencer, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.
- Doğan, Mehmet Ali, “From New England into New Lands: The Beginning of a Long History”, **American Missionaries and the Middle East: Foundational Encounters**, Ed. Mehmet Ali Doğan; Heather J. Sharkey, University of Utah Press, Salt Lake City 2011.
- Duran Burhanettin; Gür, Taha, “Ortadoğu’da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı’ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri”, **SETA Yayınları**, Edt. Burhanettin Duran, Ankara, Kasım (2011), s. 15-86.
- Duran, Burhanettin, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 129-157.
- Dursun, Hatice Rümeysa, **Türkiye ve Tunus’ta Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü**, Kadim Yayınları, Ankara 2019.
- Eagleton, Terry, **İdeoloji**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- El- Mevdudi, Ebu’l Âlâ, **Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim**, İnkılab Yayınevi, İstanbul 1986.
- El-Benna, Hasan, **Hatıralarım**, Beka Yayınları, İstanbul 2007.
- El-Cabiri, Muhammed Abid, **Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Düşün Yayıncılık, Çev. Ali İhsan Pala, İstanbul 2011.
- El-Cabiri, Muhammed Abid, **İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk**, Kapı Yayınları, İstanbul 2019.
- El-Kâtip, Ahmed, **Şia’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, Otto Yayınevi, Ankara 2016.
- El-Mevdudi, Ebu’l Âlâ, **İslam’da Hükümet**, Hilal Yayınları, Ankara 1967.
- El-Mevdudi, Ebu’l Âlâ, **İslam’da İhya Hareketleri**, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.
- El-Verdani, Salih, **Mısır’da İslami Akımlar**, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
- Erbakan, Necmeddin, **Davam: Ne Yaptıysam Allah Rıza İçin Yaptım**, Milli Gazete Ankara Kitap Kulübü, Ankara 2013.
- Erbakan, Necmeddin, **Milli Görüş**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1973.

- Erdem, Sami, “Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)”, **Divan Dergisi**, İstanbul 1996/2, s. 119-142.
- Ergün, Mustafa, “Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır’da Eğitimin Batılılaştırılması”, **Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 16, S. 3, (2017), s. 259-284.
- Erkilet, Alev, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2015.
- Esposito, John, “Demokrasi, İslamcı Hareketler ve Devlet”, **İslam ve Demokrasi**, Edt. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, Ankara 2002.
- Esposito, John, “Türkiye’de Sekülerlik Anlayışı Dinle Problemlî”, **Cumhuriyetin Demokrasiyle İmtihani**, Der. Ahmet Yıldız, Etkileşim Yayınevi, İstanbul 2012.
- Esposito, John; Voll, John, **İslam ve Demokrasi**, Çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitapları, İstanbul 2021.
- Esposito, John; Voll, Obert, **Makers Contemporary of Islam**, Oxford University Press New York 2001.
- Fattah, Moataz, **İslam Dünyasında Demokratik Değerler**, Çev. Salim Korkmaz, Sitare Yayıncılık, Ankara 2012.
- Ferro, Marc, **Sömürgecilik Tarihi**, İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Fethi Mansouri; Ricardo Armillei, “The Democratic Transition in Post Revolution Tunisia: Conditions for Successful Consolidation and Future Prospects”, **Global Trends and Regional Issues**, Vol. 4, No. 1, (2016), pp. 147-169.
- Fieldhouse, David, **Ortadoğu’da Batı Emperyalizmi (1914-1958)**, Tarih ve Kuram Yayınevi, İstanbul 2018.
- Fukuyama, Francis, **The End of The History and The Last Man**, The Free Press, New York 1992.
- Fukuyama, Francis, **Ulus İnşası**, Profil Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Fusun Üstel, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.1, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 166-179.
- Gannuşî, Raşid, **Kuran ve Yaşam Arasında Kadın**, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Gannuşî, Raşid, **Laiklik ve Sivil Toplum**, Çev. Gülşen Topçu, Mana Yayınları, İstanbul 2018.

- Gannuşî, Raşit, **İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler**, Çev. Osman Tunç, Mana Yayınları, İstanbul 2015.
- Gel'man, Vladimir, "Sovyet Sonrası Geçiş ve Demokratikleşme: Teori İnşasına Doğru", **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.
- Gellner, Ernest, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Hil Yayınları, İstanbul 2008.
- Gelvin, James, "Arap İsyanlarını Anlamak", **Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm**, Edt. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları 2021.
- Gencer, Bedri, "Çağdaş Türkiye'de İslam Düşüncesi", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, c. 9, İstanbul 2015, s. 32-35.
- Gencer, Bedri, "Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri", **Toplum ve Bilim**, S. 84, 2000.
- Gencer, Bedri, **Gelenekten Modernliğe Osmanlı**, Ketebe Yayınevi, İstanbul 2019.
- Gencer, Bedri, **İslam'da Modernleşme**, Lotus Yayınevi, Ankara 2008.
- Gerber, Haim, **State and Society in the Ottoman Empire**, Ashgate Variorum, Burlington 2010.
- Gerges, Fawaz, "Giriş: Bir Kırılma", **Yeni Ortadoğu: Arap Dünyasında Devrim ve Protesto**, Çev. Timur Demirtaş, Edt. Fawaz Gerges, Matbuat Yayınevi, İstanbul 2013.
- Gerges, Fawaz, "The Islamist Moment: From Islamic State to Civil Islam", **Political Science Quarterly**, Vol. 128, No. 3, Fall (2013), pp. 389-426.
- Ghali, Amine; Yousfi, Hela; Mojamed Limam; Rikke Hostrup; Nina Mollerup, **Tunisia'a 2013 National Dialogue: Political Crisis Management**, Berghof Foundation, February (2017).
- Ghannouchi, Rached, "Ennahda's Democratic Commitments and Capabilities", **Democratic Transitions in the Muslim World**, Edt. Alfred Stephan, Colombia University Press, New York 2018.
- Ghannouchi, Rached, "Islam and Democracy", **Journal of Democracy**, Vol. 29, No. 3, July (2018), pp. 6-12.
- Ghannouchi, Rached, "The State and Religion in the Fundamentals of Islam and Contemporary Interpretation", **Contemporary Arab Affairs**, Vol. 6, NO. 2, pp. 165-171.
- Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2020.
- Giddens, Anthony, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Devin Yayınları, İstanbul 2005.

- Göçek, Fatma Müge, **Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü**, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999.
- Gökçen, Ahmet, **Tunus Nahda Hareketi**, Maarif Mektepleri, İstanbul 2020.
- Gökgöz, Bülent, “İslah, Tedricilik ve Tunus”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013.
- Gökgöz, Bülent, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Edt. Hamza Türkmen, Ulustan Ümmete, İstanbul 2013.
- Göle, Nilüfer, **Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul 2017.
- Guazzone, Laura, “Ennahda Islamists and the Test of Government of Tunisia”, **Italian Journal of International Affairs**, Vol. 48. No.4, (2013), pp. 30-50.
- Halaçoğlu, Yusuf; Aydın, Mehmet Akif, “Cevdet Paşa”, **Diyanet İşleri Ansiklopedisi (DİA)**, C.7, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 447.
- Hale, William, “Christian Democracy and the JDP: Parallels and Contrasts”, **The Emergence of New Turkey**, Edt. Hakan Yavuz, The University of Utah Press, Utah 2006.
- Hallaq, Wael, **Ahlakî Yönetimsellik**, Çev. Abdullah Enes Mollaoğlu; Tuğrul Kütükçü, Pınar Yayınları, İstanbul 2023.
- Hallaq, Wael, **İmkânsız Devlet**, Babil Kitap Yayınevi, İstanbul 2020.
- Hanks, Merry Wiesner, **Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789**, Çev. Hamit Çalışkan, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2021.
- Harb, Muhammed, **Sultan II. Abdülhamid**, Ark Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Haynes, Jeffrey, “Religion and International Relations After 9/11”, **Democratization**, Vol.12, No. 3 (2006), pp. 398-413.
- Hijarpe, Jan, “İnsan Hakları Tanımı Üzerine İslam Dünyasında Yeni Tartışmalar”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Çev. Seyfettin Erşahin, C. 11, S. 4 (1998), s. 171-177.
- Hobsbawm, Eric, **Devrim Çağı (1789-1848)**, Dost Yayınevi, Ankara 2022.
- Hodgson, Marshall, **İslam’ın Serüveni I**, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021.
- Hodgson, Marshall, **İslam’ın Serüveni II**, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021.
- Hodgson, Marshall, **İslam’ın Serüveni III**, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021.

- Hopwood, Derek, **Egypt: Politics and Society 1945-90**, Routledge Press, New York 2000.
- Hopwood, Derek, **Habib Bourguiba of Tunisia**, St. Martin's Press, New York 1992.
- Horchani, Ferhat, "Güçlü ve Zayıf Yönleriyle 27 Ocak Tarihli Yeni Tunus Anayasası", **Anayasa Hukuk Dergisi**, C. 3, S. 6 (2014), s. 11-22.
- Hourani, Albert, **Arap Halkları Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Hudson, Michael, "Transition to What? Reflections on the Arab Uprising", **Regime Changes and Transitions in Arab Spring Countries**, Edt. Ergun Özbudun, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 33-47.
- Humeyni, Ayetullah, **İslam'da Devlet**, Objektif Yayınevi, İstanbul 1991.
- Huntington, Samuel, "Democracy's Third Wave", **Journal of Democracy**, Vol. 2, No.2, Spring (1991), pp. 1-34.
- Huntington, Samuel, **Clash of Civilisation**, Foreign Affairs, Temmuz 1993.
- İnalcık, Halil, **Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021.
- İnan, Arı, **Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları**, Ankara, 1982.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abdüh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncelerine Katkıları", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, (2006), s. 1-39.
- Jawad, Nazek, "Democracy in Modern Islamic Thought", **British Journal of Middle Eastern Studies**, Vol. 40, No. 3, July (2013), pp.324-339.
- Joseph Nye, **Understanding International Conflict**, Pearson Longman Press, New York 2009.
- Joshua Goldstein; John Pevehouse, **International Relations**, Pearson Press, New York 2009.
- Judis, John, "The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy", **Policy Brief**, Mart 2005, s. 1-32.
- Kandil, Hazem, "Mısır'da İki Devrim Arasında Ordu ve 30 Haziran 2013'ün Tahlili", **Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm**, Edt. Doğan Çetinkaya, İletişim Yayınları 2021.
- Kansu, Aykut, **1908 Devrimi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Kara, İsmail **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2019.

- Kara, İsmail, **İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1**, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2020.
- Kara, İsmail, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2**, Dergâh Yayınevi, İstanbul 2017.
- Karaatlı, Bülent, **Arap Baharında Farklı Bir Ülke: Tunus**, Nobel Yayıncılık, Ankara 2018.
- Karadavi, Yusuf, **İslam’da Devlet Mefhumu**, Çev. Hüsamettin Cemal, Nida Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Karpat, Kemal, **İslam’ın Siyasallaşması**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Karpat, Kemal, **Ortadoğu’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk**, İmge Yayınevi, İstanbul 2001.
- Karpat, Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2020.
- Kashina, Anna, “Gender Equality in Tunisia: Current Trends”, **Journal of Social Sciences: Transformations and Transitions**, Vol. 1, NO. 4 (2021), pp. 1-18.
- Kazancıgil, Ali, “Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 235-247.
- Kedourie, Elie, **Democracy and Arab Political Culture**, Washington Institute, Washington 1992.
- Kepel, Gilles, **Al Qaeda in Its Own Word**, Press of Harvard University Press, Massachusetts 2008.
- Kepel, Gilles, **Cihat: İslamcılığın Yükselmesi ve Gerilemesi**, Doğan Kitap Yayınevi, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul 2001.
- Kepel, Gilles, **Tanrı’nın İntikamı**, Çev. Selma Kırmızı, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
- Kepel, Gilles, **The Trail of Political Islam**, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 2002.
- Keyvan, Zerrin, “Başlangıçtan Günümüze Çin Dış Politikasının Dönüşümü: Büyük Ülke Diplomasisi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Vol.27, S. 106, (Bahar 2022), s. 134-158.
- Kherigi, Intissar, “Ennahda’s Separation of the Religious and the Political”, **Al Sharq Forum**, İstanbul 2016.
- Kılınç, Ahmet, “İran Anayasa Hukukunun Temel Esasları”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 7, S. 2 (2008), s. 907-942.
- Kınsün, Abdalbaki, **Cemaat-i İslami (Pakistan)**, Edt. Ahmet Aktaş, Hece Yayınevi, İstanbul 2021.

- Kıvrak, Ensar, “Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Osmanlı Devleti’nde Reform Önerileri: Hukuk Devleti Bağlamında Bir İnceleme”, **Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi**, C. 5, S. 3, s. 200-202.
- King, Stephen, **The New Authoritarianism in the Middle East and North Africa**, Indiana University Press, Indianapolis 2021.
- Kissinger, Henry, **Amerika’nın Dış Politikaya İhtiyacı Var mı?**, Çev. Tayfun Evyapan, Metu Press, Ankara 2002.
- Kissinger, Henry, **Diplomasi**, İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. İbrahim Kurt, İstanbul 2009.
- Korlaelçi, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 214-234.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan, “Dört Farklı Perspektiften İslam Demokrasi Tartışmaları”, **İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi**, C. 4, S. 3 (2015), s. 705-727.
- Köksal, Asım Cüneyd, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler**, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd, **Osmanlı Anayasasına Dair**, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Kuran, Selami; Gür, Hande, “Devlet-Dışı Aktörlere Karşı Müdafaada İsteksiz veya Aciz Doktrini: Suriye ve DAESH Örneği”, **Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.23, S.1 (2016), s. 1-28.
- Kureyşi, Ali, **Malik bin Nebi’ye Göre Toplumsal Değişim**, Çev. Mustafa Altunkaya, Ekin Yayınları, İstanbul 2002.
- Kuru, Ahmet, **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Kutup, Seyyid, **İslam-Kapitalizm Çatışması**, Beka Yayınları, İstanbul 2019.
- Küçükalp, Kasım; Cevizci, Ahmet, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller**, İsam Yayınları, İstanbul 2018.
- Landau, Jacob, **Pan-İslam Politikaları, İdeoloji ve Örgütlenme**, Anka Yayınevi, İstanbul 2001.
- Le Goff, Jacques, **Avrupa’nın Doğuşu**, Çev. Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Lewis, Bernard, **Demokrasinin Türkiye Serüveni**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021.
- Lewis, Bernard, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2014.
- Lia, Brynjar, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu (1928-1942)**, Ekin Yayınları, İstanbul 2014.

- Linz, Juan, **Totaliter ve Otoriter Rejimler**, Çev. Ergun Özbudun, Liberte Yayınevi, İstanbul 2012.
- Maktuf, Lütfi, **Tunus'u Kurtarmak**, Modus Kitap, İstanbul 2013.
- Mann, Michael, **İktidarın Tarihi: Sınıfların ve Ulus-devletlerin Yükselişi 1760-1914**, C. 2, Phoenix Yayınevi, Ankara 2012.
- Mardin, Şerif, **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Mardin, Şerif, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
- Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Mardin, Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Mardin, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Mardin, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Marks, Monica, "Convince, Coerce or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution", **Brookings Doha Center**, NO. 10 (2014), pp. 12-14.
- Marks, Monica, "Purist and Pluralist", **Democratic Transitions in the Muslim World**, Edt. Stephan, Alfred, Colombia University Press, New York 2018.
- Marks, Monica, "Tunisia's Islamists and Turkish Model", **Journal of Democracy**, Vol. 28, No.1, Jan (2017), pp. 102-115.
- Martin, Alexander, **Tunisian Civil Society**, Routledge Press, New York 2020.
- Martin, B. G., **Afrika'da Sufi Direniş**, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.
- Maskan, Ali, **Korsanlıktan Siyasal İslam'a Cezayir'de Siyasal ve Toplumsal Değişim**, Hitabevi Yayınları, Ankara 2014.
- McFaul, Michael, "Post-Komünizmden Demokrasiye Geçişler", **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.
- Mckay, Derek; Scott, H.M., **Büyük Devletlerin Yükselişi (1648-1815)**, Dergâh Yayınları, Çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul 2019.
- Mead, Walter Russell, "God's Country", **Foreign Affairs**, September/October 2006.
- Mercan, Hüseyin; Kılavuz, Tahir, "Tunus'ta Demokratikleşme ve Elit Teorisi", **Uluslararası İlişkiler**, C. 14, S. 55, (2017), s. 75-92.

- Mert, Nuray, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 197-209.
- Mezghani, Ali, **Tamamlanmamış Devlet**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2015.
- Miles, Jack, “Religion and American Foreign Policy”, **Survival: Global Politics and Strategy**, Temmuz 2007, s. 17-33.
- Minawi, Mostafa, **Osmanlılar ve Afrika Talanı**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2018.
- Modelske, George, “Küresel Politikanın Uzun Döngüsü ve Ulus-Devlet”, **Uluslararası İlişkiler**, C. 2, S. 7, Güz (2005), s. 3-30.
- Moore, Henry, “The Neo-Destour Party of Tunisia”, **World Politics**, Vol. 14, No. 3 (April) 1962.
- Murad, Said, “Malik bin Nebi”, **Diyanet İşleri Ansiklopedisi (DİA)**, C.27, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 513-514.
- Murphy, Emma, “Women in Tunisia: A Survey of Achievements and Challenges”, **The Journal of North African Studies**, Vol. 1, NO.2 (2007), pp. 138-156.
- Mutlu, Şamil, “Beyrut Vilayeti’nde Amerikan Misyoner Okulları ve Suriye Protestan Koleji”, **Tarih Dergisi**, S. 46 (2007), s. 107-128.
- Mutlu, Şamil, **Osmanlı Devleti’nde Misyoner Okulları**, Gökkuşbu Yayinevi, İstanbul 2005.
- Nail, Ferguson, **Uygarlık: Batı ve Ötekiler**, Çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı kredi Yayinevi, İstanbul 2011.
- Nazlı, Ramazan, **Hasan el-Benna’nın Hayatı ve Risaleleri**, Arslan Yayınları, İstanbul 1980.
- Netterstrom, Kasper, “The Islamists’ Compromise in Tunisia”, **Journal of Democracy**, Vol.26, No. 4, October (2015), pp. 110-124.
- Nevins, Allan; Commager, Henry Steele, **ABD Tarihi**, Doğu Batı Yayınları, Çev. Halil İncalcık, İstanbul 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Okumuş, Fatih, “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutup”, **Tezkire Dergisi**, S. 70, Kasım (2019), s. 1-25.
- Okur, Mehmet Akif, **Emperyalizm, Hegemonya, İmparatorluk**, Binyıl Yayinevi, Ankara 2010.

- onica Marks, “Women Rights Before and After the Revolution”, **The Making of Tunisian Revolution**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.
- Oran, Baskın, **Atatürk Milliyetçiliği**, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1993.
- Oran, Baskın, **Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği**, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997.
- Ortaylı, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Ovacıklı, Uğur, “Ortadoğu’da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri”, **Ortadoğu’yu Kuran İdeolojiler**, Der. Zekeriya Kurşun, Vadi Yayınevi, İstanbul 2020.
- Öz, Mehmet, **Kanun-ı Kadimin Peşinde**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Özbudun, Ergun, “Türkiye’de Sivil Toplum ve Demokratik Konsolidasyon”, **Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası**, Edt. Elisabeth Özdalga; Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Özcan, Azmi, **Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere**, İSAM Yayınları, Ankara 1997.
- Özdemir, Salih Emre, **II. Abdülhamid’in İttihad-ı İslam Siyasetinde Tarikatların Rolü: Senusi Tarikatı Örneği**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2018.
- Özkoç, Özge, “Tunus’ta Demokrasiye Geçiş Süreci ve En-Nahda’nın İdeolojik Dönüşümü”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 74, No. 3 (2019), s. 689-718.
- Özman, Aylin, “Hasan Ali Yücel”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C.3, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 358-368.
- Pagden, Anthony, **Avrupa Fikri**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2010.
- Perkins, Kenneth, **A History of Modern Tunisia**, Cambridge University Press, New York 2015.
- Pfeifer, Hanna, “The Normative Power of Secularism: Tunisian Ennahda’s Discourse on Religion, Politics and the State (2011-2016)”, **Politics and Religion**, Vol.12 (2019), 478-500.
- Pierson, Christopher, **Modern Devlet**, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2011.
- Pipes, Daniel, **Tanrı Adına**, Çev. Celâl Kapkın, Yaprak Yayınları, İstanbul 1991.
- Plaggenborg, Stefan, **Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya**, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Poggi, Gianfranco, **Modern Devletin Gelişimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.

- Polat, Gülsüm, **Türk-Arap İlişkileri: Eski Eyatler Yeni Komşulara Dönüşürken (1914-1923)**, Kronik Yayınları, İstanbul 2020.
- Provence, Michael, **Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu**, Kronik Yayınları, İstanbul 2017.
- Ramazan, Tarık, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Anka Yayınevi, İstanbul 2005.
- Rawls, John, **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi, Ankara 2021.
- Rawls, John, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Roberts, J. M., **Avrupa Tarihi**, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2010.
- Roy, Oliver, **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Rudé, George, **Fransız Devrimi**, Çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim Yayınları, İstanbul 2020.
- Rustow, Danwart, "Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model", **Comparative Politics**, Vol. 2, No. 3 (April 1970), s. 325-347.
- Sadeghi, Ahmed, "Genealogy of Iranian Foreign Policy: Identity, Culture and History", **The Iranian Journal of International Affairs**, Vol.20, No.4, Güz 2008, s. 1-40.
- Sadiki, Larbi, **Arap Demokratikleşmesi**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Samir, Amin, **Avrupamerkezcilik**, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 1993.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 576-591.
- Sarıbay, Ali Yaşar, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Sayyid, Salman, **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, Vadi Yayınevi, İstanbul 2000.
- Schmitz, Hans Peter, "Demokratikleşme Üzerine Yerel ve Ulusaşırı Yaklaşımlar", **21. yüzyılda Demokrasi Tartışmaları**, Edt. Yılmaz Bingöl, Umuttepe Kitapevi, İstanbul 2011.
- Schulze, Reinhard, "Günümüz Batı ve İslam Topluluklarında Laiklik ve Din", **İslam ve Demokrasi**, Edt. Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, Ankara 2002.

- Stansfield, Gareth, “Siyasi Yaşam ve Ordu”, **Ortadoğu Tarihi**, Der. Youssef Choueiri, İnkılap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Stephan, Alfred, “Tunusia’s Transition and the Twin Tolerations”, **Journal of Democracy**, Vol. 23, No. 2, April (2012), pp. 89-106.
- Strayer, Joseph, **Modern Devletin Kökenleri**, Çev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul 2020.
- Sufi, Muhammed Davood, “Cooperation or Competition: The Rhetoric of Rashid Ghannouchi on Pluralism”, **Ortadoğu Etütleri**, (2019), pp. 1-34.
- Şankiti, Muhammed Muhtar, **İslam Medeniyetinde Anaayasal Kriz**, Çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2021.
- Şankiti, Muhammed, **20. yüzyıl Seçkin İslam Düşünürleri**, Mana Yayınları, İstanbul 2020.
- Şehbenderzade Ahmed Hilmi, **Senusîler ve Sultan Abdülhamid**, Ses Yayınları, İstanbul 1992.
- Şenel, Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara 2014.
- Şeriati, Ali, **Dine Karşı Din**, Fecr Yayınları, Ankara 2011.
- Şişman, Adnan, “Galatasaray Mekteb-i Sultanisi”, **Diyanet İşleri Ansiklopedisi (DİA)**, C.13, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 323-326.
- Tamaru, Nanako; Holt-Ivry, Olivia; O’reilly, Maria, **Beyond Revolution: How Women Influenced Constitution Making in Tunisia**, Inclusive Security, Washington 2018.
- Tamimi, Azzam, “İslam and Democracy From Tahtawi to Ghannouchi”, **Theory Culture Society**, Vol. 24, No. 2 (2007), s. 1-52.
- Tamimi, Azzam, **Raşid Gannuşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat**, Çev. Ayşe Yönkul, Hece Yayınları, Ankara 2016.
- Tanrıverdi Yaşar, Nebahat “Tunus Siyasetinde Yeni Döneme Doğru: 2014 Parlamento Seçimleri”, **ORSAM**, No. 14, Ekim (2014), s. 1-17.
- Tanrıverdi Yaşar, Nebahat, “Tunus’ta Demokratikleşme Sürecinin Kavramsal Değerlendirilmesi”, **Akademik Ortadoğu**, C.6, S.2. (2012), s. 99-116.
- Tanrıverdi, Nebahat, “Yaklaşan Seçim Öncesi Tunus’ta Siyasal Denklemler”, **ORSAM**, S. 79, Ekim 2011, s. 1-24.
- Taşdemir, Fatma, “İç Savaş Çerçevesinde Terörizm ve DAESH Örneği”, **Uluslararası Hukuk ve Politika**, C. 11, S. 42 (2015), s. 35-53.

- Taşkın, Yüksel, “Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 419-449.
- Taylor, Charles, **Batı Sekülerliği**, Edt. Craig Calhoun, Nika Yayınevi, İstanbul 2017.
- Tchaicha, Jane, “Tunisian Women in the 21. Century: Past Achievements and Present in the Wake of the Jasmine Revolution”, **The Journal of North African Studies**, November (2011), pp. 1-24.
- The Carter Center Report, “Exploring Women’s Participation in Political Life in Tunisia with a Focus on the 2019 Elections”, **The Carter Center**, October (2020), pp. 1-32.
- Timur, Taner, **Türk Devrimi ve Sonrası**, İmge Kitabevi, İstanbul 1993.
- Tocqueville, Alexis, **Amerika’da Demokrasi**, Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.
- Toynbee, Arnold, “The Breakdowns of Civilisations”, **A Study of History**, Newyork University Press, Vol.4, (1939)
- Tuğ, Salih, **İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (XIX-XX. Asırlar)**, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969.
- Tuğal, Cihan, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Tuğrul, Talip, “Milli Görüş Mefkûresinde İslam Birliği ve D-8”, **Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi**, S.2 (2019).
- Tunçay, Mete, “İkna Yerine Tecebbür”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 92-97.
- Tunçay, Mete, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- Turan, Namık Sinan, **Hilafet**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Türkmen, Hamza, “Nahda Örgütlenme Başkanı Amir El Üreyid”, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013.
- Türkmen, Hamza, **Tunus Islah Cephesi ve Hizbuttahrir ile Görüşme**, **Tunus’ta Devrim Süreci**, Ulustan Ümmete, Edt. Hamza Türkmen, İstanbul 2013.
- Türköne, Mümtaz’er, **İslamcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınevi, İstanbul 2003.

- Ulutaş, Ufuk; Torlak, Furkan, “Devrimden Demokrasiye Tunus’un Seçimi”, **SETA Analiz**, S. 46, Kasım 2011, s. 1-19.
- Ünder, Hasan, “Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 138-150.
- Ünüvar, Kerem, “İttihatçılıktan Kemalizm’e İhyadan İnşaya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, C. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 129-156.
- Voll, John Obert, **İslam: Süreklilik ve Değişim**, Ekin Yayınevi, İstanbul 2021.
- Voll, John Obert, **İslam: Süreklilik ve Değişim**, Ekin Yayınevi, İstanbul 2021.
- Volpi, Frederic, “Pseudo-Democracy in the Muslim World”, **Third World Quarterly**, Vol. 25, No.6 (2004), pp. 1061-1078.
- Wallerstein, Immanuel, **Dünya Sistemleri Analizi**, Çev. Nuri Ersoy, bgst Yayınları, İstanbul 2011.
- Wallerstein, Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, Metis Yayınevi, Çev. Erol Öz, İstanbul 2009.
- Wolf, Anne, **Political Islam in Tunisia**, Oxford University Press, New York 2017.
- Yaşar, Mehmet Emin, “İskenderpaşa Cemaati”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 323-341.
- Yavuz, Hakan, “Milli Görüş Hareketi: Muhallif ve Modernist Gelenek”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 591-604.
- Yavuz, Hakan, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**, Çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Yaylacı, İsmail, “Modernliğin Şeriatı, Liberalizmin Şeriatı”, **DİVAN Dergisi**, C. 18, S. 34 (2013), s. 49-96.
- Yeşilkaya, Neşe, “Halkevleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 113-119.
- Yıldırım, Onur, “İslam Düşüncesinin Demokrasi Problematiğini Mağrip Düşüncesi Çerçevesinde Çözümleme: Cabiri’nin Yaklaşımı”, **Liberal Düşünce Dergisi**, S. 97, Kış (2020), s. 1-34.
- Yıldırım, Ramazan, “Nahda Hareketi’nin İslami Cemaatten Siyasi Partiye Dönüşümü”, **Akademik Ortadoğu**, C.12, S.2, (2018).
- Yıldız, Ahmet, “Ak Parti’nin Yeni Muhafazakâr Demokratlığı: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Bahar (2004), s. 1-8.

Yıldız, Ahmet, “Kemalist Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C. 2, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 210-234.

York, Norman, “Disputing the "Iron Circle": Renan; Afghani, and Kemal on Islam, Science, and Modernity”, **Journal of World History**, V.22, No.4 (December 2011), s. 698-715.

Young, Patricia, “Yeni Milenyumda Amerikan Dış Politikası”, **İslamiyat Dergisi**, C. 6, S. 2 (2003), s. 35-50.

Zemni, Sami, “The Extra Ordinary Politics of the Tunisian Revolution: The Process of Constitution Making”, **Mediterranean Politics**, Vol. 20, No. 1, pp. 1-17.

Ziadeh, Nicola, **Tasavvuf ve Tarikat Hareketi Senusilik**, Risale Yayınevi, İstanbul 2006.

Zürcher, Eric Jan, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2021.

Zürcher, Eric-Jan, **Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

İnternet Kaynakları

Alexander, Christopher, “Ennahda is Leaving Political Islam”, **Wilson Center**, 20 May 2016, <https://www.wilsoncenter.org/article/ennahda-gives-political-islam> Erişim Tarihi (05/11/2023).

Aljazeera Türk, “Gannuşi: Nahda Daha Güçlü Dönecek”, 31 Mart 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/haber/gannusi-nahda-daha-guclu-donecek> Erişim Tarihi (01/10/2023).

Aljazeera Türk, “Nahda: Tunus’un Yapıcı Gücü”, **Aljazeera Türk**, 14 Haziran 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/nahda-tunusun-yapici-gucu> Erişim Tarihi (28/09/2023).

BBC News, “Tunisia’s Secularist and Islamists Form New Government”, **BBC**, 5 February 2015, <https://www.bbc.com/news/world-africa-31147402> Erişim Tarihi (01/10/2023).

Concluding Statement of Ennahdha’s Tenth Party Conference https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/703054249797836?comment_id=704295199673741&comment_tracking=%25257B%252522tn%252522%25253A%252522R%252522%25257D Erişim Tarihi (05/11/2023).

Ghanmi, Monia, “Ghannouchi: Secularism Doesn’t Conflict with Islam”, **Eurasia Review**, 10 March 2012, <https://www.eurasiareview.com/10032012-ghannouchi-secularism-doesnt-conflict-with-islam/> Erişim Tarihi (23/08/2023).

Hanegan, Tom, “Ennahda’s Reformist Tunisian Islamism Has Strong Roots”, **Reuters**, 7 November 2012, <https://www.reuters.com/article/ozatp-tunisia-islamism-reform-20111107-idAFJOE7A60L220111107> Erişim Tarihi (22/10/2023).

Hearts, David, “Rached Ghannouchi: Thoughts on Democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13 June 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> Erişim Tarihi (28/08/2023).

İslam İşbirliği Teşkilatı, “İnsan Hakları Bildirgesi”, <https://hukukbook.com/islam-isbirligi-teskilati-insan-haklari-bildirgesi-kahire-bildirgesi/> Erişim Tarihi (09/10/2023).

Kirkpatrick, David, “Tunisia Arrest its Most Prominent Opposition Leader”, **The New Yorker**, 23 April 2023, <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/tunisia-arrests-its-most-prominent-opposition-leader> Erişim Tarihi (30/10/2023).

Kottoor, Naavena, “Tunisia’s Ennahda and Ettakol Women MPs Celebrate”, **BBC**, 28 January 2014, <https://www.bbc.com/news/world-africa-25916831> Erişim Tarihi (15/10/2023).

Köktaş, Rümeysa, “Nobel Barış Ödülü Sahibi Tunus Ulusal Dialog Dörtlüsü Kimdir?”, **OMER**, 24 Ekim 2015, https://ormer.sakarya.edu.tr/20,3,,41,nobel_baris_odulu_sahibi_tunus_ulusal_diyalog_dortlusu_kimdir_.html Erişim Tarihi (01/10/2023).

Köktaş, Rümeysa, “Tunus’ta 25 Temmuz’un Toplumsal Boyutu”, **Anadolu Ajansı**, 03 Ağustos 2021, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/tunusta-25-temmuz-kararlarinin-toplumsal-boyutu/2322882> Erişim Tarihi (03/11/2023).

Marks, Monica, “How Big Were the Changes Tunisia’s Ennahda Party just Made at its National Congress”, **The Washington Post**, 25 May 2016, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/25/how-big-were-the-changes-made-at-tunisias-annahda-just-made-at-its-national-congress/> Erişim Tarihi (07/11/2023).

Middle East Eye, “Ennahda Leader Ghannouchi: We are Muslim Democrats not Islamist”, **Middle East Eye**, 23 May 2016, <https://www.middleeasteye.net/news/annahda-leader-ghannouchi-we-are-muslim-democrats-not-islamists> Erişim Tarihi (05/11/2023).

Sadiki, Larbi, “Why is Tunisia’s Ennahda Ditching Political Islam?”, **Aljazeera**, 24 May 2016, <https://www.aljazeera.com/news/2016/5/24/why-is-tunisias-annahda-ditching-political-islam> Erişim Tarihi (05/11/2023).

- Tanrıverdi Yaşar, Nebahat, “Tunus’ta Nahda’nın Selefiler ile Zorlu Sınavı”, **ORSAM**, 4 Nisan 2013, <https://www.orsam.org.tr/tr/tunus-ta-en-nahda-nin-selefiler-ile-zorlu-sinavi/> Erişim Tarihi (23/10/2023).
- Tavukçu, Sinan, “Tunus’ta Gerçekleşen Cumhurbaşkanı Darbesi ve Sonrasına Dair”, **Stratejik Düşünce Enstitüsü**, 28 Temmuz 2021, <https://www.sde.org.tr/sinan-tavukcu/genel/tunusta-gerceklesen-cumhurbaskani-darbesi-ve-sonrasina-dair-kose-yazisi-23078> Erişim Tarihi (01/11/2023).
- Tokat, Ömer Faruk, “Tunus’un Demokrasiye Geçişinde Gannuşî Faktörü”, **Aljazeera Türk**, 14 Eylül 2014, <https://www.aljazeera.com.tr/gorus/tunusun-demokrasiye-gecisinde-gannusi-faktoru> Erişim Tarihi (01/10/2023).
- Youssef, Maro, “Three Waves of Gender Reform in Tunisia: Reflections on the Eve of National Women’s Day”, **Wilson Center**, 17 July 2023, <https://www.wilsoncenter.org/blog-post/three-waves-gender-reform-tunisia-reflections-eve-national-womens-day> Erişim Tarihi (20/10/2023).
- Zekeria, Fareed, “A Voice of Hope in the Muslim World”, **The Washington Post**, 29 October 2015, https://www.washingtonpost.com/opinions/a-voice-of-hope-in-the-muslim-world/2015/10/29/a146f9da-7e60-11e5-b575-d8dcfedb4ea1_story.html/ Erişim Tarihi (02/09/2023).

