

İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞE GEÇTİĞİ İDDIASI

ENNAHDA PARTİSİ ÖRNEĞİ

MOHAMMAD AFFAN





İSLAMCILIĞIN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞE GEÇTİĞİ İDDİASI

ENNAHDA PARTİSİ ÖRNEĞİ

MOHAMMAD AFFAN

Bu yazının içeriği ile ilgili bütün sorumluluk müellif(ler)ine aittir.

Telif hakkı © 2017, Al Sharq Forum

Her hakkı saklıdır.

Tasarım: Jawad Abazeed

Türkiye'de basılmıştır.

Bu yayının tüm hakları Al Sharq Forum'a aittir. Al Sharq Forum'un izni olmaksızın yayının tümünün veya bir kısmının elektronik veya mekanik (fotokopi, kayıt ve bilgi depolama, vd.) yollarla basımı, yayını, çoğaltılması veya dağıtımı yapılamaz. Kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir.

Adres: Yenibosna Merkez Mahallesi, 29 Ekim Caddesi.

İstanbul Vizyon Park A1 Blok, Kat:6 No.:52 34197

Bahçelievler / İstanbul / Türkiye.

Telefon: +902126031815

Faks: +902126031665

E-posta: info@sharqforum.org



İçindekiler

Özet	4
Kapsayıcı İslam, Kapsayıcı İslami Hareketler	6
Tunus İslami Hareketi'nin Ortaya Çıkışı	7
Tunus İslam Düşüncesini Şekillendiren Entelektüel Eğilimler	8
İslami Eğilim Hareketi	10
Ennahda Partisi (EMP)	11
Bin Ali Rejimi ile Çatışma	12
Arap Baharı'nda Ennahda Partisi	13
Ennahda Partisi'nin 10. Kongresi	14
Sonnotlar	17
Yazar Hakkında	19
Al Sharq Forum Hakkında	19



Özet: Ennahda Partisi, 10. ulusal kongresinde siyasi faaliyetler ile tebliğ faaliyetlerini birbirinden ayıracağını ve kendisini ulusal demokratik bir partiye dönüştüreceğini ilân etti. Birçok çevre tarafından bu karar, İslamcılığın düşüşe geçtiğinin bir işareti olarak görüldü. Ancak Tunus İslamcı hareketinin (Ennahda) ideolojik ve örgütsel dönüşümünün izlerini süreceğ olursak, hareketin son derece dinamik ve değişen dünyanın tekliflerine uyum sağlamakta mahir olduğunu görürüz. Bu yüzden ki son gelişmeler, İslamcılığın yeni bir başkalaşımıdır ve dolayısıyla Ennahda'nın da Arap Baharından bu yana karşılaştığı fırsat ve zorluklar karşısında kendisini örgütsel düzeyde yeniden dizayn etmesi olarak düşünölmelidir.



“İslamcılık Öldü! Çok Yaşa Müslüman Demokratlar!” [1], “Ennahda Siyasal İslam’dan Vazgeçti” [2], “Siyasal İslam’dan Müslüman Demokrasiye” [3]... Çeşitli uluslararası haber ajansları, Ennahda Partisi’nin 20 Mayıs 2016’da gerçekleştirdiği 10. ulusal kongresini bu dramatik başlıklarla birlikte haberleştirdiler. Hareket’in kurucusu, temel ideoloğu ve mevcut başkanı Raşid el Gannuşi ise yaptığı konuşmada Tunus İslamcı hareketinin söz konusu dönüşümünü peşi sıra seyreden üç aşamada özetledi:

“Ennahda Hareketi, 70’lerden bu yana kimlik mücadelesi veren bir ideolojik hareketten otoriter bir rejime karşı muhalefet ederek kapsayıcı bir harekete ve reformlar için mücadele eden bir ulusal demokratik partiye dönüştü” [4].

Söz konusu kongrede hareketin lideri, tebliğ faaliyetleri ile siyasi faaliyetlerin birbirinden ayrılmasına ve Ennahda’nın kelimenin tam anlamıyla bir “ulusal demokratik partiye” dönüşmesine karar verildiğini ilan etti. Bu durum, hareketin ideolojik bir kayma yaşadığı veya kendisini yeniden fakat daha farklı bir şekilde tanımladığı şeklinde yorumlandı [5].

Ennahda Hareketi, 70’lerden bu yana kimlik mücadelesi veren bir ideolojik hareketten otoriter bir rejime karşı muhalefet ederek kapsayıcı bir harekete ve reformlar için mücadele eden bir ulusal demokratik partiye dönüştü

Bu tarihi karar, Gannuşi tarafından “olgunlaşmanın” [6] bir işareti olarak görülüyor. Öte yandan bu karar, büyük bir eleştiri selini de beraberinde getirdi. Parti liderleri, tarihlerine ve inançlarına ihanet etmekle ve Tunuslu laik çevreler ile uluslararası güçleri tatmin etmek için utanç verici tavizler vermekle suçlandılar [7].

Bu makalenin seyri Tunus İslamcı hareketinin 1970’lerden bugüne değin süregelen ideolojik

dönüşümlerinin izini sürmeyi ve bu dönüşümleri İslamcı ideolojinin terk edilmesi noktasına getiren zemini ve bununla ilişkili olarak başlıca önem arz eden faktörleri incelemek üzere olacaktır. Ancak ilerlemeden önce, İslamcılığın kökenini ve İslam’ın 19. yüzyılın ortalarında karşı karşıya olduğu varoluşsal zorluklara nasıl bir tepki verdiğini ortaya koymak önem arz etmektedir.

İslamcılık temel olarak, “İslam adına siyasi faaliyetler yürütmek ve halkı bu minvalde mobilize etmek” olarak tanımlanıyor [8]. Genel itibarıyla ise dindar yahut kendisini dine adanmış Müslümanların, modernitenin istilasına karşısında geleneksel toplumların düşüşüne verdikleri refleksif bir yanıt olarak tanımlanıyor.

Gerçekten de İslamcılık ve modernizm arasındaki ilişki karmaşık bir muhtevaya sahiptir. İslamcılığın modernizme karşı muhafazakâr bir tepki ve bir karşı çıkış olduğu öne sürülmektedir. Her ne kadar gelenekçi Müslümanlar, modernizmin maddi ve teknik yönlerini kabul etseler de düşünme biçimini reddetmektedirler. Çünkü modernizmin göreceliliğinin, Müslüman toplumların ahlâkına ve geleneksel değerlerine olumsuz etkide bulunduğu inanılmaktadır [9].

Öte yandan, İslamcılığın bizzat kendisi modern bir fenomendir. İslamcılık “modernizme tepki olduğu kadar onun ürünüdür de.” [10] İslamcılar, modernizme direnmeye ve yeni bir hayat biçimine dair otantik bir İslami kavrayışı inşa etmeye çabalarlarken siyasi ve sosyal örgütlenme bakımından mobilizasyon metotlarına dair Batılı anlamda birçok modern düşünce ve yöntemi de ödünç almışlardır [11]. Bu sebeple, yeni bir skolastik gelenek yahut bir inanç mezhebi oluşturmak yerine, salt dini doktrinlerden müteşekkil olmayan ve siyasi ideolojileri öne çıkaran toplumsal hareketler ve siyasi partiler kurmuşlardır.



İslamcılıksadece bir modern fenomen olmakla kalmayıp modernleştirici bir unsur olarak da düşünülmalıdır. Çünkü İslamcılık yalnızca gelenekçi Müslüman toplumların modern dönüşümünden faydalanmamaktadır, fakat böylesi dönüşümlerin yayılmasına yardımcı olmaktadır da. Örneğin, siyasi aktivizmin modern bir form olarak ortaya çıkması ile birlikte (örneğin, modern siyasi örgütlenmeler, modern politikacılar, entelektüeller, ayrıca modern kamusal alanlar ve kitle iletişim araçları) İslamcı hareketler, üyelerini geleneksel toplumlara özgü (kabilelerden mezheplere kadar) bağlardan koparmak suretiyle onları yeni bir fikirler sistemine kanalize edip toplumsal hareketlerin birer üyesi kılma imkânına sahip olmuşlardır. Bu yanıyla İslamcılığın içerisinde modernizme tepki durumu ve modernleştirici vasıf şeklinde bir dikotomi saklıdır [12].

Öte yandan, İslamcılığın bizzat kendisi modern bir fenomendir. İslamcılık “modernizme tepki olduğu kadar onun ürünüdür de

Modernizmin, İslamcılığın ortaya çıkışındaki bir diğer büyük etkisi ise matbaa devrimi ve kitlesel okuryazarlık olmuştur ki bu durum, temel İslami metinleri Müslüman toplumların geneli nezdinde okunur kılmıştır. Geleneksel Müslüman toplumlarda alimler (ulema), İslam’ın yegâne yorumlayıcılarıydı. Ancak sömürgeci güçlerin İslam coğrafyasına hakim olmasıyla birlikte, geleneksel İslami kurumlar hem laik (ya da seküler) hem de İslam’ın “öz” formunu vaz eden İslami çevreler tarafından suçlanmıştır. İki faktör de (matbaa devrimi ve kitlesel okuryazarlık, ayrıca geleneksel ulemanın din alanı içerisindeki rolünde bir geri çekilme hali) dini açıdan, bireylerin dini metinleri anladıkları şekilde yorumlama haklarını öne sürmelerine yol açmıştır. Nitekim bu bireyler genel itibarıyla dini olmayan (seküler) kurumlarda eğitim alan ve

seküler uzmanlık alanlarına uyum sağlamış kişiler olarak öne çıkmışlardır. Bahsi geçen bu Müslüman “düşünürler ve entelektüeller”, geleneksel ulemanın dini otoritesine meydan okumuş ve İslamcı ideolojileri için popülerite kazanmakta başarılı olmuşlardır [13].

Kapsayıcı İslam, Kapsayıcı İslami Hareketler

İslamcı hareketler, sekülerleşme ve toplumsal iş bölümü de dahil olmak üzere Batılılaşmanın ve modernizmin değerlerine direnirken, “kapsayıcı İslam” kavramını benimseyerek tüm toplumsal alana dair İslami referanslara vurgu yapmışlardır. Bu kavram, Şeriat yönetiminin “Leviathan mahiyetinde” ve hatta totaliter bir modelinin gerekliliğini dahi ihtiva edebilmekteydi. Dahası, İslamcı hareketlerin kendisi de böyle bir “kapsayıcılık” modeli üzerine tasarlanmıştı. Bu kapsayıcılık dahilinde tebliğ, hayır, eğitim faaliyetleri ile siyasi faaliyetler bir arada yürütülmekteydi.

Kimileri, siyaset ve din arasındaki ‘problemler’ ilişkisinin veya İslami hareketler bağlamında politika ve tebliğ faaliyetleri arasındaki dikotominin, İslam’ın siyasi doğasıyla açıklanabileceğini öne sürebilir. İslam’ın “politik bir din” [14] olduğu, çünkü bir politik ve dini topluluk olarak doğduğu genel olarak ileri sürülmektedir [15]. Ancak politik olanla dini olan arasındaki açmaz, çağdaş İslamcı hareketlerin ortaya çıkışına bağlı olarak gelişen, modern bir fenomendir. Bu problemler ilişkisinin kaynağı, Hasan el Benna’nın İslami kapsayıcılığa dair karakteristik tanımlamasında belirtilmektedir:

“İslam, hayatın her alanına hitap eden kapsayıcı bir sistemdir. Devlet ve yurttur, hükümet ve millettir. Ahlak ve iktidardır, rahmet ve adalettir. Kültür ve hukuktur, bilim ve yargıdır. Madde ve servettir, kazanç ve zenginliktir. Cihat ve davadır, ordu ve fikirdir. Hiçbir ayırım olmaksızın bunların hepsi, doğru inanç olan İslam’dandır.” [16]



Hasan el Benna'nın 1930 ve 1940'larda oldukça popüler olan toplumsal örgütlenmeler için ütopyik siyasi ideolojilerden ve onların totaliter modellerinden büyük ölçüde etkilendiği çok açıktır

Bu tanımda kafa karıştırıcı olan şey sadece dini alanın çok genişletilmesi ve genel toplumsal yapı ve pratiklerin kutsanması değildir: Ayrıca el Benna'nın kapsayıcı İslam kavramını oluşturmak için neden bu denli kapsayıcı bir hareket tarzını benimsediği de sorgulamaya mazhardır. Şöyle ki el Benna, Müslüman Kardeşleri; Selefi bir çağrı, Sünni bir yol, Sûfi bir hakikat anlayışı, siyasi bir örgüt, bedenen güçlü bir grup, kültürel ve bilimsel bir topluluk, ekonomik bir şirket ve toplumsal bir fikirler bütünü olarak tanımlamıştır [17].

Hasan el Benna'nın 1930 ve 1940'larda oldukça popüler olan toplumsal örgütlenmeler için ütopyik siyasi ideolojilerden ve onların totaliter modellerinden büyük ölçüde etkilendiği çok açıktır. Bu sebeple, el Benna'nın dini tebliğ ve hayır faaliyetleri aracılığıyla sosyal reform gerçekleştirmeye öncelik verdiği gerçeğine rağmen, 1940'ların başlarında son derece önemli iki stratejik adım da attığı görülmektedir. Birincisi, Müslüman Kardeşlerin siyasi parti olarak siyaset sahasına atılması ve 1941 ve 1945'te parlamento seçimlerine katılmasıdır. İkincisi ise, Müslüman Kardeşlerin silahlı bir grup (gizli yapı olarak bilinir) oluşturmasıdır ki bu yapı sadece sömürgeci güçlere ve Filistin'deki Siyonistlere karşı değil, ayrıca Müslüman Kardeşlerin Mısır'daki siyasi rakiplerine karşı da şiddete başvurmuştur [18].

İslami hareketlerin siyasi ve dini yönleri arasındaki problemler ilişki o tarihten bu yana devam etmektedir. Dahası bu her iki yönün de kendine özgü örgütlenme, eleman kazanma, üyelik, aktivizm yöntemleri ve hedefleri vardır. Sonuç olarak, İslamcı hareketlerin hibrit doğasından ötürü profesyonellikten yoksun olma ve belirsiz stratejiler izleme gibi birçok olumsuz durum da deneyimlenmiştir:

Sosyal reforma mı siyasi değişime mi öncelik vermeliler? Siyasete lobi grupları olarak mı siyasi partiler olarak mı ya da devrimci hareketler olarak mı dahil olmalılar? Üyelerini dindar bireyler olarak mı yetiştirmeliler yoksa politik aktivistler ve devlet adamları olarak mı? İslami hareketlerin böylesi kapsayıcı bir formüle sahip olmasının üye kazanımı ve kaynakların mobilizasyonu açısından oldukça etkili olduğu görülmüştür ki bu durum söz konusu olumsuzlukları bir boyuta kadar örtbas etmiş ve İslami hareketlere başarılı olduklarına dair yanlış bir algıyı sezinetmiştir [19].

Tunus İslami Hareketi'nin Ortaya Çıkışı

Modern İslami hareketlerin ortaya çıkışını doğuran bağlamsal faktörler (modernizme, Batılılaşmaya ve sekülerleşmeye tepki vb.) ve İslami hareketlerin görece problemler ideolojik ve organizasyonel kurgusu, Tunus örneğinde çok açık bir şekilde görülebilir.

Tunus'taki İslami reform hareketi, 1830'larda emperyalist hegemonya tehdidinde ve ülkenin iç meselelerine dair artan Batı etkisine dönük bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Tunuslu Hayreddin Paşa gibi reformcular İslam ile modernizmin bir arada olduğu bir yoruma başvurdular. Ancak 1880'lerde yaşanan Fransız işgalinden sonra baş gösteren agresif "Frenkleştirme" politikalarından ötürü yaşanan varoluşsal tehlike çok daha büyük boyutlara varmıştı. Hatta sömürgeci güçler geleneksel toplumsal gruplara ve Tunus halkının Arap ve İslami kimliğine sert bir şekilde saldırdılar. Buna dönük tepkiler ilk olarak Tunus'taki geleneksel dini yapılardan geldi: Dini konularda ve eğitimde gelişim sağlamak için büyük çabalar sarf eden el Zeytuna Camii (Mısırlı reformist Muhammed Abduh'un etkisi altında) bunun iyi bir örneğidir. Buna ek olarak, ülkenin bağımsızlık hakkını savunmak için ulusal bir hareket kurulmuş ve buna Abdulaziz al Tha'albi gibi dini liderler önderlik etmiştir. Ancak seküler bir fraksiyonun 1930'larda Tunus bağımsızlık



hareketinin liderliğini ele geçirmesi ile din adamlarının bağımsızlık hareketi içerisindeki etkisi de sönümlenmiştir [20].

İlginç bir şekilde, Batılılaşma ve sekülerleşme tehdidi karşısında İslamcı toplumsal hareketinin ortaya çıkışı, Fransa'nın sömürgeleştirme döneminde değil, bağımsızlık sonrasındaki Habib Bourguiba rejimi döneminde gerçekleşti

Öte yandan, ne el Zeytuna'nın dini ve eğitim reformları ne de ulusal bağımsızlık hareketinin çabaları, olgun bir İslamcı toplumsal hareketi doğuramadı. İlginç bir şekilde, Batılılaşma ve sekülerleşme tehdidi karşısında İslamcı toplumsal hareketinin ortaya çıkışı, Fransa'nın sömürgeleştirme döneminde değil, bağımsızlık sonrasındaki Habib Bourguiba rejimi döneminde gerçekleşti.

1956 yılında kazanılan bağımsızlıktan sonra Tunus Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı olan Bourguiba, Fransız laiklik modelini, bilhassa da Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'ni [21] esas alan bir tepeden aşağı modernleştirme yöntemini hedefleyen yarı totaliter bir rejim kurdu. Bourguiba'nın "Tunus'taki kurumsal İslam'ın altyapısını" yeniden şekillendirmesi çok kapsamlı bir şekilde gerçekleşti.

Vakıf sistemini iptal etti, İslami mahkemeleri feshetti, el Zaytouna Üniversitesini kapattı, aile hukukunu sekülerleştirdi ve tesettür yahut Ramazan ayında oruç tutmak gibi İslami ritüelleri cüretkâr bir şekilde tenkit etti [22].

Bu din karşıtı ve Batı yanlısı politikalar, 1960'ların sonunda Tunus'taki İslamcı hareketin kurulmasının zeminini hazırlayan kültürel faktörleri temsil etmektedir. Ancak diğer politik ve ekonomik faktörler de önemli bir rol oynadı. Sosyalizm (Başbakan Ahmed Ben Saleh'in 1960'lardaki deneyimiyle) ve

Arap milliyetçiliği (İsrail ile 1967'de yapılan savaşta alınan utanç verici yenilgiyle) gibi ideolojik projelerin başarısızlığı dini tekrar gündeme getirdi, çünkü dönemin birçok entelektüeli için ilerlenecek başka bir yol gözüküyordu [23]. Tunus İslamcı hareketinin ortaya çıkış zeminine dair diğer temel faktörler ise başarısız ekonomik kalkınma projeleri, ekonomik adaletsizlik ve yolsuzluktu. Bu hayal kırıklıkları sayesinde İslamcı hareket, hayal kırıklığına uğramış ve başarısız ekonomik kalkınma projelerinden zarar görmüş birçoklarını kendi bünyesine katmayı başardı [24].

Tüm bu faktörler, modern Tunus İslamcı hareketinin ortaya çıkışının yolunu açtı ve 1960'ların sonu ile 1970'lerin başlarına kadar üç temel grup kuruldu. Bunların ilki Tebliğ ve Dava grubuydu. Bu grup, Pakistan menşeliydi ve temelde apolitik bir mahiyettedir. Esas amacı, Müslümanlara İslami pratiklere bağlı olma çağrısı yapmaktı. İkinci grup ise Ürdün menşeli, İslam Halifeliğini yeniden tesis etmeyi hedefleyen İslami Hürriyet Partisi, bir diğer adıyla Hizbül Tahrir idi. Hizbül Tahrir başlangıçta oldukça küçük bir hareketti ancak 1980'lerde ciddi bir büyümeye tanık oldu. Son grup ise Raşid el Gannuşi, Abdulfettah Mourou ve Ehmida Enneifer gibi genç üniversite mezunları tarafından 1972'de kurulan İslam Cemaati'di. Bu grup, arayış dizgesinin son halkası olsa da kısa bir sürede en büyük ve en etkili grup hâline geldi [25].

Tunus İslam Düşüncesini Şekillendiren Entelektüel Eğilimler

Ennahda Hareketi'nin (EMP) bir anlamda çekirdeği olan İslam Cemaati, salt bir dini hareket olarak yola çıktı. Etkinlikleri temel olarak camilerde İslami ilkelerin tebliğ edilmesi, toplumsal ve dini meseleleri ele alan el Ma'rifah isimli bir derginin yayınlanması ve hareketin gençlik ekibine dönük olarak İslam ahlakının öğretilmesine dayanmaktaydı [26]. Ancak 1970'ler boyunca İslam Cemaati içerisinde, hareketin kendi



şümulünü de belirlemiş olan İslami mirasın çeşitliliği ve bunun heterojen doğası sebebiyle devamlı olarak süren düşünsel tartışmalar yaşanıyordu.

Raşid el Gannuşi, İslam Cemaati içerisinde rekabet hâlinde olan bu eğilimleri detaylı bir şekilde tartışmaya açtı. Kurucu mahiyette olan üç entelektüel unsuru sıraladı:

İlk unsur geleneksel Tunus dindarlığıydı ki bu 3 geleneğin bileşimidir: Maliki içtihat ilmi, Eşari inancı ve Sûfi ahlaki terbiyesi.

İkinci unsur ise Selefilik / İhvanilik'tir ki bu da Tunus İslamcı hareketinin düşünsel birikimi açısından birçok yönden katkıda bulunmuştur:

(i) Dini yeniliklere karşı savaştan ve Peygamber'in sahabelerinin dönemindeki o pür İslam'a dönüşü ve akıl karşısında dini metinlere üstünlük vermeyi gözetten Selefi metodoloji.

(ii) Kapsayıcı İslam ve İslami Hakimiyet ilkeleriyle kendini gösteren, Müslüman Kardeşlerin sosyo-politik düşünceleri.

(iii) Dindarlık, iman ve zühd değerlerine odaklanan dini ve ahlaki eğitim metodolojisi.

(iv) Diğer grupları doktrinel ölçekte kardeş gruplar ve düşmanlar olarak kategorize etmeye yol açan düalist (ikili) düşünme biçimi ve diğer kültürleri, hatta diğer İslami ekolleri dahi reddeden tek taraflı bir görüşün benimsenmesi.

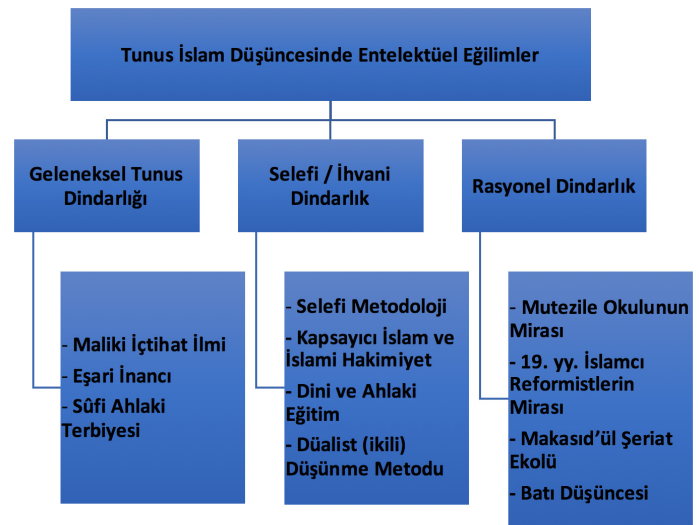
En sonda ve görece en az gelişen unsur ise rasyonel dindarlıktı. Bu eğilim, Selefi/İhvani unsura karşı fazla eleştirel olmakla ve diğer İslami, hatta Batılı ideolojik kaynaklara yakın olmakla eleştirilmiştir. Bu eğilim ise İslamcı hareketin içerisindeki birçok entelektüel ekol nezdinde aşağıda yer alan düşüncelerin yeniden inşasını esas alır:

(i) Mutezile ekolünün mirasını ortaya koyan akılcı İslami gelenek.

(ii) Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Abdurrahman al Kawakibi'yi de içeren, 19. yüzyılın İslami reform ekolü. Gannuşi'nin belirttiği gibi, bu ekol Selefi/İhvani eğilim tarafından, İslam'ın sapık yorumları olarak tamamen dışlanmıştır.

(iii) Lafzi ve metin odaklı olan yorumun yerine İslam'ın teleolojik bir şekilde anlaşılması çağrısı yapan Makasid'ül Şeriat ekolü.

(iv) Batılı ideolojiler (özellikle solcu eğilimler) ve bu ideolojilerin medeni ve sosyal bilimlerdeki katkıları [27]. (Gra.1)



Grafik. 1: Tunus'taki İslamcı İdeolojiyi Şekillendiren Entelektüel Eğilimler

Tüm bu düşünce mirası ve eğilimler, 1970'ler boyunca İslam Cemaati içerisinde birbiriyle etkileşime geçmiş fakat aynı zamanda birbiriyle rekabet halinde de olmuştur. Ancak Gannuşi'ye göre, İslami akılcılığı temsil eden bir grubun ilerlemeci İslamcılar grubunu kurmak için 1978'de Cemaat'ten ayrıldığı gerçeğine rağmen tüm bu unsurlar nihayetinde ortak anlaşmalara ve pozitif bir şekilde birlikte var olma konumuna ulaşmıştır [28]. Daha sonraları, Ağustos 1979'da İslam Cemaati yönetimi hareketin tüm hücrelerini temsil eden altmış üyeyi bir araya getiren bir kurucu kongreyi organize etmiştir. Bu kongre gizlilik içerisinde gerçekleşmiş ve katılan temsilciler örgütün yapısı ve temel kuralları konusunda uzlaşmaya varmışlardır [29].

İslami Eğilim Hareketi

Tunus İslamcı hareketinin ilk dönüşümü, birçok organizasyonel, yerel ve bölgesel gelişmenin sonucunda gerçekleşti. 1978 yılında Tunus Genel İşçi Sendikası (TGLU) ile güvenlik güçleri arasında, toplumsal talepler ekseninde kanlı çatışmalar patlak verdi. Her ne kadar şedit bir şekilde bastırılmış olsalar da bu protestolar 1980 ve 1981'deki siyaseten liberalleşme fırsatını ortaya çıkardı. Bourguiba, yükselen toplumsal memnuniyetsizliği kontrol altına almak için siyasi kızışmayı yatıştırmaya karar verdi ve reform yanlısı politikacıları bakanlıklara atadı, siyasi tutukluları ve sendikacıları serbest bıraktı ve siyasi çoğulculuğa müsaade edeceğinin sözünü verdi [30].

Ancak İslami Eğilim Hareketi'nin kurucu belgesi, Müslüman Kardeşler'in izlerini taşıdığına göstermektedir

Öte yandan, 5 Aralık 1980'de İslam Cemaati'nin gizli örgütlenmesi polis tarafından tesadüfen açığa çıkarıldı. İslam Cemaati ise ikinci kongresinde (9-10 Nisan 1981) kamuya açık etkinliklere yönelme ihtiyacını deklare edip bir siyasi parti için resmi başvuruda bulunma kararı alarak içerisinde bulunduğu güvenlik tehdidine rağmen kendi politik açılım hamlesini yaptı. Böylece 6 Haziran 1981'de, İslam Cemaati'nin İslami Eğilim Hareketi'ne dönüştüğü ilân edilmiş oldu [31].

Bu gelişmelere ek olarak, Tunus İslamcı hareketinin ideolojisi bölgesel faktörlerden de kayda değer biçimde etkilenmiştir. Raşid el Gannuşi, İran Devrimi'nin İslam Cemaati'nin ideolojisi üzerinde çok büyük bir etkiye yol açtığını belirtmiştir. Bu devrimle birlikte, Tunus İslamcı hareketi daha politik, mücadelesinin sosyo-ekonomik esaslarına dair daha bilinçli ve diğer İslamcı olmayan gruplarla ittifaklar kurmaya daha açık bir hâle gelmiştir. Gannuşi ayrıca, Sudan İslamcı hareketinin Tunus İslamcı

hareketinin ideolojisi üzerindeki etkisine ve bazı meselelerde, bilhassa da kadın hakları hususunda Tunuslu İslamcıların muhafazakâr Selefi/ İhvanîci geleneklerinin ötesine geçmesine ne derece yardımcı olduğuna da işaret etmiştir [32].

Ancak İslami Eğilim Hareketi'nin kurucu belgesi, Müslüman Kardeşler'in izlerini taşıdığına göstermektedir. Haziran 1981'de ilan edilen bu belge, siyasi İslamcı hareketlerin 4 tipik özelliğine sahipti:

İlk olarak kurucu belge, dinin ve politikanın ayrılmazlığını ve sekülerizm ve pragmatizm ile kirlenmemiş bir siyaseti uygulamaya olan bağlılığını ileri sürerek İslam'ın kapsayıcı biçimini benimsediğini ilân ediyordu. Dahası, politika ve dinin ayrılmasını zorla dayatılan bir Hıristiyan konsepti ve modernizmin hastalıklarının devamı olarak nitelemekteydi.

İkincisi, öncelikli iki misyonunu Tunuslu İslamcı kimliğin yeniden diriltmesi ve İslami düşüncenin yenilenmesi olarak belirlerken kimlik politikalarına da odaklanıyordu.

Üçüncüsü, kendisine yerel, bölgesel ve uluslararası tüm düzeylerde İslam'ın politik ve medeni kimliğinin restorasyonu sorumluluğunu üstlenerek gerçekte pan-İslamcı bir ideolojiyi benimsiyordu.

Dördüncüsü, kendi hedeflerine ulaşmak amacıyla takip etmek üzere dini ve politik araçlardan müteşekkil ortak bir yorumu ortaya koymaktaydı. Bu araçlar, camilerin ibadet ve halkın mobilizasyonu için merkezler hâline getirilerek asıl rollerine geri dönmesini, İslami bir kültürel hareketi başlatmayı, otoriteryanizme karşı direnmeyi, modern bir İslami yönetim oluşturma idealini geliştirmeyi ve buna vücut vermeyi ve sosyal İslam ilkelerini uygulamayı içeriyordu [33]. Tunus rejimi hareketin ideolojisini ve etkinliklerini Bourguiba'nın modernleşme ve sekülerleşme projesi için çok tehlikeli



buldu. Nitekim İslami Eğilim Hareketi, Nisan 1981'deki kongresinde iktidardaki partinin "asıl düşmanları" olduğunu ve rejimi devirmek için diğer muhalefet partileri ile geniş bir koalisyon oluşturmanın gerektiğini ilan etmişti [34].

Bu sebeple Tunuslu otoriteler, İslamcılığın yükselişine agresif bir tepki gösterdiler. Başlangıçta, İslami Eğilim Hareketi'ne siyasal parti olmaları için gerekli olan yasal izni vermediler. Daha sonra, hareketin liderlerini tutuklayıp 1981 yazında bu liderleri cezalandırdılar ve Gannuşi 1984'e dek hapiste kaldı. Kısa bir siyasi yatışma döneminin ardından, 1984 Ekmek İsyanı'nın sonrasında, Eylül 1987'de Tunus rejimi ikinci kez baskı araçlarını devreye soktu ve rejimin bu hamlesinde yüzlerce İslamcı lider ve hareket mensubu cezalandırılırken Gannuşi de ömür boyu hapse mahkûm edildi [35].

Ennahda Partisi (EMP)

Bu gelişmelerin hemen akabinde -iki ay sonra, Tunus siyasetinde büyük bir gelişme yaşandı ve bu gelişme ile birlikte de Tunus İslamcı hareketi için yeni fırsatlar ve tehditler doğdu. 7 Kasım 1987'de Başbakan Zeynelabidin Ali, Bourguiba'nın sağlık durumunun elverişli olmadığını gerekçe göstererek ve Anayasa'nın 57. Madde'si uyarınca Cumhurbaşkanlığı makamını ele geçirerek yaşlı Cumhurbaşkanı Bourguiba'yı tahtından indirdi [36].

Bin Ali demokratik bir dönüşüm ve çoğulcu bir politik sistem kurmayı vaat ederek kendi meşruiyetini pekiştirme girişiminde bulundu. Ancak bu, hiçbir zaman tutmayacağı bir söz olarak kalacaktı. İslamcılarla olan ilişkisinde ise, söz konusu duruma "gürültüsüz ve nihai bir çözüm" bulma sözü verdi [37]. Buna göre yeni rejim, İslamcı harekete güvence vermek ve onların desteğini kazanmak için birçok adım attı. Bin Ali ilk olarak İslamcı aktivistlere yönelik baskıları durdurdu, hareketin hapisteki mensupları için af çıkardı ve sürgündekilerin dönmesine müsaade etti.

Daha sonra ise İslami Eğilim Hareketi'ne 1988 yılının sonunda Ulusal Sözleşme Yüksek Konseyi'nde yer alma izni verildi ve hareket, 1989'un başlarından itibaren İslami Yüksek Konsey'de Abdülfettah Mourou tarafından temsil edildi. Mevcut yönetim tarafından hareketin bir İslami öğrenci birliği oluşturmasına ve El Fecr isimli bir dergi yayımlamasına da izin verildi. Son olarak rejim, hareketin 1989 parlamento seçimlerinde yer almasına da müsaade etti [38].

Bunların karşılığında hareket, yeni rejimden gelen uzlaşmacı mesajlara olumlu bir tepki verdi. Yeni rejime ve cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Bin Ali'ye destek verdiğini ilân etti. Oldukça seküler bir mahiyette olmasına rağmen Ulusal Sözleşme'yi memnuniyetsiz bir şekilde de olsa kabul etti [39]. Dahası, yeni rejime güvence vermek ve dini partileri yasaklayan Tunus'un siyasal partiler kanununa uymak için hareket liderleri hareketin ismindeki İslami kelimesini silerek partinin yeni ismini Ennahda Partisi olarak belirlediler ve hareketin ideolojisini gözden geçirip görece ılımlı bir düzeye çektiler [40].

Esasında, Ennahda ve Müslüman Kardeşler arasındaki ilişki bir nebze de olsa problemliydi. Şüphe yok ki Ennahda'nın kurucuları (Raşid el Gannuşi ve Abdülfettah Mouruo) üzerinde "Müslüman kardeşler menşeli entelektüellerin (Hasan el Benna ve Seyyid Kutub) büyük bir etkisi vardı. Ancak bu kurucu liderler, Tunus'un geleneksel reformcu mirasını, Şii siyasal İslam ideologlarını (Humeyni, Sadr ve Ali Şeriatî) ve Batı siyasal ideolojilerini bir arada yorumlayarak Müslüman Kardeşler ideolojisinin Ortodoks olmayan bir versiyonunu benimsemişlerdi

Her ne kadar yeni parti platformu, İslami Eğilim Hareketi'nin kurucu belgesinden çok farklı gözükme de daha liberal ve demokratik özellikler gösteriyordu.

Örneğin halkın egemenliğinin ve sivil toplumun güçlendirilmesi ihtiyacının altı çiziliyordu. Ayrıca temel hedef olarak cumhuriyet rejiminin ve bunun esaslarının muhafazası belirtiliyordu [41]. Bu sebeple, Ennahda Partisi'nin mevcudiyeti Tunus İslamcı hareketinin Müslüman Kardeşler gibi siyasal İslam'ı temsil eden klasik hareketlerden ayrıldığı nokta olarak öne sürülmekteydi [42].

Esasında, Ennahda ve Müslüman Kardeşler arasındaki ilişki bir nebze de olsa problemliydi. Şüphe yok ki Ennahda'nın kurucuları (Raşid el Gannuşi ve Abdülfettah Mouruo) üzerinde Müslüman Kardeşler menşeli entelektüellerin (Hasan el Benna ve Seyyid Kutub) büyük bir etkisi vardı. Ancak bu kurucu liderler, Tunus'un geleneksel reformcu mirasını, Şii siyasal İslam ideologlarını (Humeyni, Sadr ve Ali Şeriatî) ve Batı siyasal ideolojilerini bir arada yorumlayarak Müslüman Kardeşler ideolojisinin Ortodoks olmayan bir versiyonunu benimsemişlerdi [43].

Ennahda ve Müslüman Kardeşler arasındaki organizasyonel bağlar hususunda ise, Tunus İslamcı hareketinin uluslararası ölçekli Müslüman Kardeşler yapılanmasının bir parçası olduğu, bu yapılanmanın oldukça esnek ve iyi örgütlenmemiş olduğu da kabul edilen bir gerçeği [44]. Bu anlamda Mohamed Hamdi, Tunus İslamcı hareketinin Müslüman Kardeşlerin uluslararası yapılanmasına katılma kararının, İslam Cemaati'nin 1979 yılının başındaki kongresinde alındığını bildirmiştir [45].

Bin Ali Rejimi ile Çatışma

Bin Ali rejimi ile Tunus İslamcı hareketi arasındaki yakınlaşma tahmin edileceği üzere 1989 seçimlerinden sonra sona erdi. Nitekim en başından beri iki taraf da karşı tarafın niyetlerine dair şüphe duyuyordu. Bin Ali, partilerinin resmi olarak tanınması gibi temel taleplerine karşılık vermeksizin İslamcılarla yaşanan gerilimi düşürmeyi hedefliyordu. Mayıs 1988'de salverildiğinde Gannuşi, demokrasinin uygulanması ve Tunus'ta Arap ve İslami kimliğin restore edilmesi sözü karşılığında İslamcıların yeni lidere bağlılık göstereceğini deklare ettiği Bin Ali tarafından zikrediliyordu [46].

Sürgün döneminde, Ennahda ideolojisinin liberal demokratik dönüşümü gerçekleşti. 1989 seçimlerinden sonra Tunus'tan ayrılan Gannuşi, bir yandan İslami değerler sistemi ve etik kuralları ile diğer yandan demokratik prosedürlerin bir araya gelmesini temsil eden bir tür İslami demokrasi modelini savunmaya başladı

Tunus rejimi ve İslamcı hareket arasındaki ayrışma ise birçok yerel ve bölgesel faktörün bir sonucu olarak ortaya çıktı. İlk kırılma noktası, Cumhurbaşkanı'nın partisine karşı 1989 seçimlerinde hareketin meydan okumasıydı. Nitekim bu seçimlerde Ennahda, stratejisini değiştirmiş ve yasal düzlemde tanınmayı ve parlamentoda sınırlı sayıda koltuğu hedefleyen bir parti olmaktan çıkıp parlamentoda çoğunluğu kazanmak için hırsla rekabet eden ve ciddi bir İslami alternatif sunan bir partiye dönüşmüştü. Enteresan bir şekilde seçimlerde iktidar partisinden ikinci sırada gelmesine rağmen parlamentoda hiçbir bir koltuk kazanamayan Ennahda, hükümeti seçimlere şaibe karıştırmakla suçladı ve protesto etti [47].

Bu meydan okumanın tonunu daha da yükselten başkaca önemli bölgesel faktörler de mevcuttu. Ennahda, Irak'ın Kuveyt'i 1990'da işgal etmesinden sonra gerçekleşen Körfez Savaşı'nı fırsat bilerek Tunus hükümeti karşısında kamuoyundaki desteğini arttırdı ve "sistemi yok et" gibi sloganlar da dahil olmak üzere sert ifadeler kullanmaya başladı. Buna karşı rejim, 1990 yılının sonlarında Ennahda'ya karşı baskıları yeniden yoğunlaştırdığı üçüncü dalgayı başlattı. Yüzlerce hareket lideri ve/veya üyesi ya yargılandı ya da sürgüne gitmeye zorlandı. Hareketin resmi yayını "El Fecr" yasaklandı ve öğrenci örgütlenmesi de tasfiye edildi [48]. Daha sonra, Tunus'un komşusu Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi ile rejim arasında gerçekleşen kanlı iç savaş, 1990'lar boyunca Tunus'taki İslamcılar ile rejim arasındaki



ilişkiyi daha da kötü bir boyuta taşıdı [49].

Sürgün döneminde, Ennahda ideolojisinin liberal demokratik dönüşümü gerçekleşti. 1989 seçimlerinden sonra Tunus'tan ayrılan Gannuşi, bir yandan İslami değerler sistemi ve etik kuralları ile diğer yandan demokratik prosedürlerin bir araya gelmesini temsil eden bir tür İslami demokrasi modelini savunmaya başladı. Demokrasi ve İslam'ın uyumlu olabileceğine inandı ve "demokrasinin, Hıristiyan demokrasilerini ortaya çıkaran Hıristiyan değerleri çerçevesinde yahut sosyalist demokrasileri ortaya çıkaran sosyalist felsefe çerçevesinde" ortaya çıkmış olmasından ders çıkarıncasına, İslami demokrasilerin de İslami değerler çerçevesinde işleyebileceğini öne sürdü [50]. Bu modelde; şûra, adalet ve amme yararı gibi İslami politik değerler liberal demokratik ilkeler ve araçlarla (güçler ayrılığı, serbest ve adil seçimler, iktidarın paylaşılması, vatandaşlık, medeni ve siyasi hak ve özgürlükler, insan hakları ve sivil toplumun güçlendirilmesi gibi) birleştiriliyordu.

2000'lerin başlarından itibaren radikal, şiddet yanlısı Selefiliğin hem Tunus'ta hem de uluslararası alanda yükselişiyle birlikte Ennahda, radikal İslamcı terörizmi ve aynı zamanda bölgedeki otoriter rejimleri keskin bir şekilde kınayarak ve bölgedeki otoriter rejimleri özgürlükleri kısıtlayıp seküler siyaseti empoze etmek suretiyle radikalizmin yükselişinden sorumlu oldukları için suçlayarak ılımlı duruşu daha da fazla vurgulamaya başladı [51].

Arap Baharı'nda Ennahda Partisi

20 yıllık bir siyasi tecrit ve baskı döneminin ardından, 2011'deki Tunus devrimiyle birlikte Ennahda'ya büyük bir fırsat penceresi açılmış oluyordu. Başarısız ekonomi politikalarına dair baş gösteren hayal kırıklığı, yaygın yolsuzluk, siyasi baskı ve Mohammed Bouazizi'nin trajik intiharının akabinde Tunus'ta, 17 Aralık 2010 ve 14 Ocak 2011

tarihleri arasında kitlesel protestolar patlak verdi. Tunus rejimi, kalkışmanın kapsamı ve spontane bir şekilde gelişerek aniden ortaya çıkması karşısında şaşkına uğradı ve bu kalkışmayı kontrol altına almaya ve bastırmaya yöneldi. Birkaç başarısız girişimden sonra ise Tunus devlet lideri Bin Ali ülkesini terk ederek kaçmak zorunda kaldı.

Ennahda en başından beri rejimin Tunus'taki seküler akımları korkutmak ve Batılı devletlerin desteğini muhafaza etmek için bu protestoların arkasında yalnızca İslamcılarının olduğunun öne sürülmesini engelledi. Parti, diğer seküler partilerle yayımladığı bir ortak bildiriye protestoların gelişigüzel bir şekilde aniden patlak verdiğini ve meşru toplumsal ve siyasi talepleri öne sürdüğünü vurguladı. Bildiri ayrıca tüm muhalefet partilerinin ayağa kalkması ve siyasi bir reform için baskı yapmak üzere birlikte çalışma çağrısı yapıyordu [52].

Ennahda Partisi, Tunus devriminin ne başlatıcısı ne de öncü kuvvetiydi fakat yeni rejimde büyük siyasi kazanımlara sahip olacağını bekliyordu. Nitekim alaşağı edilen rejimin siyasi manada en büyük muhalifi ve rejimin baskı ve dışlamasının esas hedeflerinden biri olan Ennahda, Bin Ali sonrası dönemde hem popülerite hem de güven kazandı

Ennahda Partisi, Tunus devriminin ne başlatıcısı ne de öncü kuvvetiydi fakat yeni rejimde büyük siyasi kazanımlara sahip olacağını bekliyordu. Nitekim alaşağı edilen rejimin siyasi manada en büyük muhalifi ve rejimin baskı ve dışlamasının esas hedeflerinden biri olan Ennahda, Bin Ali sonrası dönemde hem popülerite hem de güven kazandı.

Durumu fırsata dönüştürmek için Ennahda'nın partiyi yeniden organize etmesi, iç çatışmaları sona erdirmesi ve yasal düzlemde tanınmak için başvuru yapması



gerekliyordu. Nitekim partinin tanınması kısa bir süre içerisinde, Mart 2011'de gerçekleşti. Dahası Ennahda, yeni oluşan yönetimdeki siyasi pozisyonunu güçlendirmek ve korumak için ılımlı seküler partilerle bir koalisyon kurdu ve Tunus halkının çeşitli kesimlerine güven vermek için uzlaşmacı bir dil benimsedi [53].

Nitekim atılan bu adımların doğru olduğu da Ennahda'nın Ulusal Kurucu Meclis seçimlerinde (Ekim 2011'de yapıldı) en çok koltuk kazanan parti olmasıyla görülmüş oluyordu. Bunun sonucunda, Troyka ittifakı (üç partiyi kapsayan siyasi bir ittifak: Ennahda Partisi, Cumhuriyet Kongresi Partisi ile İşçi ve Özgürlükler için Demokratik Forum) iki Ennahda lideri Hammad el Cebali ve Ali Laarayedh tarafından başkanlık edilen art arda iki hükümet dönemi boyunca Bin Ali sonrası dönemde Tunus'u yönetti [54].

2013 yazındaki büyük tehdide rağmen ayakta kalmayı başardıktan sonra ve Ekim 2014'teki parlamento seçimlerinde yaşanan oy kaybının bir sonucu olarak Ennahda liderleri bir iç değerlendirme için uygun vaktin geldiğini düşündüler ve partinin 10. kongresine hazırlanmaya başladılar

Her şeye karşın, Ennahda'nın siyasi anlamda yükselişi Tunus'taki seküler ve İslamcı akımlar arasında ciddi bir politik kutuplaşmanın kıvılcımını da ateşledi. İki cephe de birçok stratejinin kullanıldığı, uzun bir çatışmanın içine dahil oldu: Grevler, oturma eylemleri, sokak çatışmaları, karalama kampanyaları ve dini vaazlar... Mücadele; anayasadaki medeni haklar, geçiş döneminde adalet, Şeriat'ın kanunlaşması ve eski rejimde yer alan figürlerin siyaseten izolasyonu gibi birçok meselenin etrafında gelişti. 2013 yazında ise Mısır'daki askeri darbenin etkisiyle, Tunus'taki politik çatışma zirveye tırmandı ve demokratik geçiş sürecinin çökmesine dair ciddi bir tehdit ortaya çıktı. Ancak Tunus,

Ocak 2014'te husumet içerisindeki taraflar arasındaki başarılı bir müzakere süreci sayesinde felakete yol açacak bir gidişattan kaçmayı başarabildi. Bu müzakerelerde anayasa ve bir ulusal uzlaşma hükümeti üzerine anlaşılabilir [55].

Ennahda Partisi'nin 10. Kongresi

2013 yazındaki büyük tehdide rağmen ayakta kalmayı başardıktan sonra ve Ekim 2014'teki parlamento seçimlerinde yaşanan oy kaybının bir sonucu olarak Ennahda liderleri bir iç değerlendirme için uygun vaktin geldiğini düşündüler ve partinin 10. kongresine hazırlanmaya başladılar. Ele alınacak birçok meselenin yanı sıra Ennahda'nın siyasi ve dini faaliyetleri arasındaki ilişkinin mahiyeti öncelikli mesele olacaktı.

Ennahda liderleri, dini ve siyasi faaliyetlerin birbirinden ayrıştırılması gerektiğini savunarak ve bu ayrılığın partiye daha fazla verim ve profesyonellik getireceğini, ayrıca partiyi Tunus'taki siyasi partiler kanunu ile daha uyumlu kılacağını öne sürerek yeni bir temel esaslar belgesini desteklediler. Bu karar kapsamlı bir şekilde masaya yatırıldı ve "partinin 279 yerel, 24 bölgesel ve 8 sektörel iç teşkilatı nezdinde yapılan konferanslarla, 6000'den fazla delegenin katılımıyla tartışıldı ve nihayetinde %80,8 gibi bir çoğunluğun desteğiyle kabul edildi [56].

Belge kabul edildiğinde, bir destekleyici argümanlar ve karşı argümanlar dalgası ortaya çıktı. Bazı yorumcular, siyasi gelişime yönelik ileri bir adım olarak gördükleri bu kararı desteklediler. Diğerleri ise bunun dürüst olmayan bir pragmatizm ve utanç verici bir taviz olduğunu öne sürerek belgeyi eleştirdiler. Kimileri bu belgenin tarihi bir karar olduğunu öne sürerken, kimileri de bunun kayda değer bir hamle olmadığını ve Ennahda'nın, bilhassa Arap Baharı sonrasındaki fiili durumunu yansıttığını söyledi [57].



Tüm bu argümanların ve karşı argümanların arasında, bu kararın gerçek anlamını ve önemini kavramak güç. Ancak görünen şu ki Ennahda yeni bir ideoloji ve yeni bir yapı ile kendi imajını değiştirmeye çalışmaktadır. İdeolojik bakımdan Ennahda daha pratik meseleleri merkezine alan politikalar üretmek için kimlik politikasını büyük ölçüde terk etmeye karar vermiştir. Nitekim Gannuşi de konuşmasında, “Bir modern devlet; ideolojilerle, büyük sloganlarla ve siyasi kavgalarla değil, pratiğe yönelik programlarla yürütülmelidir.” diyerek söz konusu duruma açıklık getiriyordu [58]. Ennahda ayrıca, siyasal İslamcı hareketlerin karakteristiğini oluşturan geleneksel pan-İslamcı ajandayı terk etmeye ve Tunus’un meselelerine odaklanan, bir anlamda ulusal bir karakter taşıyan bu yeni ajandayı benimsemeye karar vermiştir.

Bu karar, yapısal açıdan hareketin klasik bir partiye dönüşüp dini tebliğ etme işlevini terk ettiği anlamına gelmekteydi. Gannuşi de “Dini, politik mücadelelerden uzak tutmaya ve camilerin siyasi ihtilaflardan ve partizan araçsallıktan uzak bir şekilde tamamen tarafsız bir hâl almasından yanayız.” diyerek bunu tasdik ediyordu [59]. Bu ayrıca, Ennahda ve Müslüman Kardeşlerin uluslararası yapılanması arasındaki örgütsel bağları tamamen koparmasına da iyice zayıflatacağı anlamına da geliyordu.

Öte yandan bu kararın taşıdığı önem abartılmış ve aşırı bir tepkiyi de beraberinde getirmiştir. Açıktır ki hareketin yapısındaki ve ideolojisindeki bu değişiklikler, Ennahda’nın çizgisinde ne aşırı ne de ani ve beklenmeyen bir değişiklik arz etmektedir. Bu karar, hareketin yapısının ya da ideolojisinin sekülerleşmesi anlamına da gelmemektedir. Bu karar, Gannuşi’nin açıkça söylediği gibi, yapısal anlamda sadece “fonksiyonel açıdan bir uzmanlaşma”dır [60]. İdeolojiden bahsedilecek olursa, Gannuşi yaptığı konuşmada dine “gelişmeyi, çalışkanlığı,

fedakârlığı, dürüstlüğü ve namuslu olmayı destekleyen bir katalizör, IŞİD ve aşırıcılara karşı savaşımızda pozitif bir güç ve devletin kalkınma çabalarını destekleyici bir unsur olarak” önemli bir rol biçerek aşırılık yanlısı seküler gruplara yüklenmiştir [61].

Sonuç: İslamcılık Bitti mi?

Tunus İslamcı hareketinin dönüşümlerle dolu uzun macerası, İslamcılığın monolitik bir doğaya sahip olduğu mitini doğrulamıyor ve hareketin ideolojisinin de ortaya çıkardığı yapıların da yerel ve bölgesel faktörler tarafından nasıl şekillendirildiğini gösteriyor. 1970’lerde Bourguiba’nın laik rejimine dini ve kültürel faaliyetlerle direnmeyi hedefleyen salt dini bir grup olarak ortaya çıkan hareket, daha sonraları 1980’lerde İran Devrimi de dahil olmak üzere klasik bir siyasal İslam hareketini pan-İslamcı bir ajandayla şekillendiren birçok faktör sayesinde politize olmuştur. 1989’dan 2000’lerin başına kadar ise liberal bir demokratik İslamcılık vizyonunu benimseyen, Ortodoks olmayan bir İslamcı partiye dönüşmüştür. En nihayetinde, Arap Baharı’ndan bu yana, İslam’ın hiper-politikleşmesini ve ideolojikleştirilmesini reddedip fakat aynı zamanda dinin rolünü bir referans ve toplumsal hayatta bir rehber olarak kabul ederek post-İslamcı diye nitelenebilecek bir yapıya dönüşmüştür.

Bu sebeple, Ennahda’daki son gelişmelerin İslamcılığın çöküşüne işaret ettiğini söylemek abartılı olacaktır. Bilakis bu gelişmeler, İslamcılığın daha az politize ve daha kültürel bir varyasyonuna dönüşümü, ayrıca totaliter toplumsal hareketler trendinin miadını doldurmasıyla bir tür örgütsel yenilenme olarak düşünülmesi gerekir

Bu sebeple, Ennahda’daki son gelişmelerin İslamcılığın çöküşüne işaret ettiğini söylemek abartılı olacaktır. Bilakis bu gelişmeler, İslamcılığın daha az politize ve daha kültürel bir varyasyonuna dönüşümü, ayrıca totaliter



toplumsal hareketler trendinin miadını doldurmasıyla bir tür örgütsel yenilenme olarak düşünülmesi gerekir. Kapsayıcı pan-İslamcı hareketlerin devri sona ermiş olabilir ancak “politik bir faaliyet ve İslam adına toplumu mobilize etme” [62] yorumu olarak İslamcılık hâlâ canlıdır ve bir süre daha hayatta kalacağı tahmin edilmektedir.



Sonnotlar:

- 1- Hussein Ibish, "Islamism Is Dead! Long Live Muslim Democrats" http://www.nytimes.com/2016/06/03/opinion/tunisia-new-revolution.html?_r=0 (5 Haziran 2016).
- 2- ANSA med Raporu: "Tunisia: Gannouchi, Ennahda out of political Islam" http://www.ansamed.info/ansamed/en/news/sections/politics/2016/05/19/tunisia-gannouchi-ennhadha-out-of-political-islam_1186d693-0121-47bf-8211-886b50b9caf8.html (6 Haziran 2016).
- 3- Sarah J. Feuer, "From Political Islam to Muslim Democracy: Tunisia's Ennahda Changes Course" <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/2016-06-08/political-islam-muslim-democracy> (8 Haziran 2016).
- 4- Ryan Rifai, "Tunisia's Ennahda distances itself from political Islam" <http://www.aljazeera.com/news/2016/05/tunisia-ennahda-distances-political-islam-160520172957296.html> (6 Haziran 2016).
- 5- Sarah Souli, "Why Tunisia's top Islamist party rebranded itself" <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/05/tunisia-ennahda-islamist-party-rebranding-congress.html> (5 Haziran 2016).
- 6- Adil Essabiti and Hamdi Yıldız, "Al Ghannushi: tawajuh al-nahdah nahwa tamayuz al-Syāsi 'an al-Da'wai nudj yansajem ma' al-dusutur", Anadolu Agency <http://goo.gl/QgrPpp> (5 Haziran 2016).
- 7- Tamimi, Azzam. Article: 'Awdah 'ela al-Fa I Bain al-Syāsi wa al-Da'wai, Arabi 21 <http://goo.gl/x3c03p> (5 Haziran 2016).
- 8- Mohammed Ayoob, The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in The Muslim World (Singapur: NUS Press, 2006), 6.
- 9- Kjetil Selvik and Stig Stenslie, Stability and change in the modern Middle East (Londra, New York: I.B. Tauris, 2011), 131.
- 10- Ayoob, The many faces of political Islam, 34.
- 11- William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", International Journal of Middle East Studies 19, 3 (1987), 315.
- 12- Hassan Rachik, "How religion turns into ideology", The Journal of North African Studies 14 (2009): 351-352.
- 13- Ayoob, The many faces of political Islam, 27-29.
- 14- Crawford Young, The Politics of Cultural Pluralism (Madison: The University of Wisconsin Press, 1976), 54.
- 15- Olivier Roy (trans. by Carol Volk), The Failure of Political Islam (Cambridge, Massachusetts: Harvard

University Press, 2001), 12.

- 16- al-Banna, Hassan. Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahid Ḥassan al-Bannā (Beirut: Dār al-Ḥadārah al-Islāmiyyah, 1987), 356.
- 17- A.g.e., 122-123.
- 18- Kristen Stilt, "Islam is the Solution: Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood", Texas International Law Journal 46 (2010): 77.
- 19- See: Salah al-Din al-Gourshi, "al-Ḥarakah al-Islāmiyyah Mostaqbalha Rahin al-Taghiurāt al-Ja riyyah", in Abdullah al-Nafisi (Ed.), al-Ḥarakah al-Islāmiyyah: Ro'iah Mostaqbaliyyah – Awrāq Fi al-Naqd al- āti (Kuveyt, Afaq, 2012), 121-134.
- 20- Raşid el-Gannuşî, min tajrebat al-haraka al-islamiah fi tunis, (Maghreb centre for research & translation, London: 1999), 96 – 99.
- 21- Azmi Bishara, al-thawrq al-tunisiah al-majedah (Arab Center For Research & Policy Studies, Doha: 2012), 158, 163.
- 22- Mohamed Hamdi, The politicization of Islam: a case study of Tunisia (Colorado; Oxford, Westview Press, 1998), 13.
- 23- A.g.e., 9-11.
- 24- A.g.e., 12.
- 25- Alaya Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008", The Journal of North African Studies, 14:2 (2009): 258.
- 26- Hamdi, The politicization of Islam, 16.
- 27- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 258.
- 28- al-Ghannoshi, min tajrebat al-haraka al-islamiah fi tunis, 83 – 84.
- 29- A.g.e., 85 – 86.
- 30- Hamdi, The politicization of Islam, 7.
- 31- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 260.
- 32- Bishara, al-thawrq al-tunisiah al-majedah, 73 – 75.
- 33- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 260.
- 34- al-Ghannoshi, min tajrebat al-haraka al-islamiah fi tunis, 88 – 89.
- 35- A.g.e., 285 – 290.
- 36- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 260.
- 37- Bishara, al-thawrq al-tunisiah al-majedah,



- 173- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 261-263.
- 36- Hamdi, The politicization of Islam, 58, 61.
- 37- A.g.e., 64.
- 38- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 263.
- 39- al-Ghannoshi, min tajrebat al-haraka al-islamiah fi tunis, 141.
- 40- Bishara, al-thawrq al-tunisiah al-majedah, 173 – 174.
- 41- Hamdi, The politicization of Islam, 67.
- 42- Bishara, al-thawrq al-tunisiah al-majedah, 173.
- 43- A.g.e., 174.
- 44- Basheer Nafi, Article: Tunisia's Ennahda can change its discourse, but not the reality of political Islam", Middle East Eye <http://www.middleeasteye.net/columns/tunisia-ennahda-can-change-its-discourse-not-reality-political-islam-1737542604> (6 Haziran 2016).
- 45- Hamdi, The politicization of Islam, 35.
- 46- A.g.e., 64.
- 47- A.g.e., 68-69.
- 48- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 265.
- 49- A.g.e., 258.
- 50- Azzam Tamimi, Rachid Ghannoushi: A Democrat within Islamism (London: Oxford University Press, 2001), 104.
- 51- Allani, "The Islamists in Tunisia between confrontation and participation", 265 – 266.
- 52- Bilal al-Talidy, al-islamyoun wa al-rabea' al-arabi: al-sua'oud, al-tahdiat, tadbir al-hokm (Biuret: Namaa for research and studies center, 2012), 23 – 24.
- 53- A.g.e., 131, 148.
- 54- Anwer al-Jama'awy, "al-mashehad al-syasi fi Tunis: al-darb al-taweel nahwa al-tawafoq", syasat arabia 6 (2014): 2-3.
- 55- See: Abd al-Fattah Madi, "amalyat al-hewar b'ad entifadat 2011 al-arabia", Papers of Cordoba Foundation (2016): 20 – 32.
- 56- Intissar Kherigi, "Ennahdha's Separation of the Religious and the Political: A Historic Change or a Risky Maneuver?", Al-Sharq Analysis (2016), 7-8.
- 57- Azzam Tamimi, "Awdah 'ela al-Fa I Bain al-Syāsi wa al-Da'wai", Arabi 21 <http://goo.gl/x3co3p> (5 Haziran 2016).
- Basheer Nafi, "Tunisia's Ennahda can change its discourse, but not the reality of political Islam", Middle East Eye <http://www.middleeasteye.net/columns/tunisia-ennahda-can-change-its-discourse-not-reality-political-islam-1737542604> (6 Haziran 2016).
- 58- Official International Ennahda Page on Facebook (5 Haziran 2016) <https://www.facebook.com/Naahda.International/posts/700729823363612>
- 59- A.g.e..
- 60- A.g.e..
- 61- A.g.e..
- 62- Ayoob, The many faces of political Islam, 6.



YAZAR HAKKINDA

Mohammad Affan, Al-Sharq Forum Akademi Direktörü'dür. Cairo University'de Ekonomi ve Siyaset Bilimi departmanında "Sivil Toplum ve İnsan Hakları" (2010), Arap Birliği bünyesindeki Institute of Arab Research and Studies'de "Siyasi Araştırmalar ve Çalışmalar" (2012) ve The Higher Institute for Islamic Studies'de "İslam Araştırmaları" (2012) üzerine diploma programlarını tamamlamıştır. Yüksek lisans derecesini Siyaset Bilimi alanında American University of Cairo'dan almıştır (2015). "Wahhabism and the Brotherhood: the Conflict on the Concept of the State and the Legitimacy of Power" isimli bir kitap yayımlamıştır. Araştırma alanları arasında İslamcılık, Devlet Teorileri ve Karşılaştırmalı Orta Doğu Çalışmaları yer almaktadır.

AL SHARQ FORUM HAKKINDA

Al Sharq Forum, amacı; Şark bölgesi halklarının siyasi gelişimi, sosyal adalete kavuşması ve ekonomik refaha erişmesi için uzun vadeli stratejiler geliştirmek olan, bağımsız ve uluslararası bir kuruluştur. Al Sharq Forum, bu hedefini; demokratik katılım ideali, bilinçli vatandaşlık, çok taraflı diyalog, sosyal adalet ve kamu yararını gözeten araştırmaları teşvik ederek gerçekleştirmektedir.

Adres: İstanbul Vizyon Park A1 Plaza Kat:6
No.:68 34197 Bahçelievler / İstanbul / Türkiye
Telefon: +902126031815
Faks: +902126031665
E-posta: info@sharqforum.org

sharqforum.org

    / SharqForum

 / Sharq-Forum


ALSHARQ FORUM



İslamcılığın Yükselişi ve Düşüşe Geçtiği İddiası: Ennahda Partisi Örneği

Ennahda Partisi, 10. ulusal kongresinde siyasi faaliyetler ile tebliğ faaliyetlerini birbirinden ayıracağını ve kendisini ulusal demokratik bir partiye dönüştüreceğini ilân etti. Birçok çevre tarafından bu karar, İslamcılığın düşüşe geçtiğinin bir işareti olarak görüldü. Ancak Tunus İslamcı hareketinin (Ennahda) ideolojik ve örgütsel dönüşümünün izlerini süreceksak, hareketin son derece dinamik ve değişen dünyanın tekliflerine uyum sağlamakta mahir olduğunu görürüz. Bu yüzdendir ki son gelişmeler, İslamcılığın yeni bir başkalaşımıdır ve dolayısıyla Ennahda'nın da Arap Baharından bu yana karşılaştığı fırsat ve zorluklar karşısında kendisini örgütsel düzeyde yeniden dizayn etmesi olarak düşünölmelidir