

# ISLAMIST POLITICS IN THE CONTEXT OF CONTINUITY AND DISCONTINUITY: A THEOPOLITICAL ANALYSIS ON SAID HALIM PASHA AND RACHED GHANNOUCHI

ÖMER FARUK UĞURLU - HAMZA YURTERİ

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Mail: omerfarukugurlu@karatekin.edu.tr

 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3211-1373>

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Mail: hyurteri@ybu.edu.tr

 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2723-3958>

## ABSTRACT

21st century is shaped as an era in which formations such as collective groups, communities and organizations are gradually weakening, individualization has reached extreme dimensions, and meta-theories have been replaced by neoliberal nihilism. In this context, the role of religion in the social and political field has changed and transformed. The approach of the individual towards religion and the religious doctrines towards the social and political field are influenced by the change and transformation. The relationship between religion-society-politics problematized by Said Halim Pasha 100 years ago still maintains its actuality today. Similar to Said Halim Pasha, Ghannouchi also reveals new views in the context of religion-society-politics. The models put forward by Said Halim Pasha and Ghannouchi show a unique approach for non-Western comparative politics studies, especially on fundamental issues concerning religion and politics, such as the relationship between the ruler and the ruled, civil society, the principle of Shura, and Islamic democracy. In this study, the transformation of the seeking built by Said Halim Pasha 100 years ago is analyzed with reference to the model built by Ghannouchi in Tunisia. Accordingly, continuity and discontinuity between two thinkers are examined in the context of the state, society and democracy. As a result, while the discontinuity can be seen in the understanding of society and democracy of the two thinkers, the continuity seems in the relationship between the ruler and the ruled in terms of maslaha and loyalty to legality.

**Keywords:** Said Halim Pasha, Rached Ghannouchi, Islamism, Islamic discourse, Theopolitics.

## Makaleye Ait Bilgiler

|               |              |
|---------------|--------------|
| Makale Türü:  | Araştırma    |
| Geliş Tarihi: | 12.08.2021   |
| Kabul Tarihi: | 23.09.2021   |
| Yayın Tarihi: | 02.01.2022   |
| Yayın Sezonu: | Ocak-Haziran |

## Makaleye Atıf Bilgisi

Uğurlu Ömer Faruk-Yurteri Hamza (2022). "Süreklilik Ve Kopuş Bağlamında İslamcı Siyaset: Said Halim Paşa Ve Raşid Gannuşi Üzerine Teopolitik Bir İnceleme". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Yıl: 18 Sayı: 62. (214-241).

muhafazakardusunce • yıl:18 - sayı: 62 • ocak-haziran 2022

# SÜREKLİLİK VE KOPUŞ BAĞLAMINDA İSLAMCI SİYASET: SAİD HALİM PAŞA VE RAŞİD GANNUŞİ ÜZERİNE TEOPOLİTİK BİR İNCELEME

ÖMER FARUK UĞURLU

HAMZA YURTERİ

## Öz

21. yüzyıl kolektif grup, cemaat, organizasyon gibi oluşumların giderek zayıfladığı, bireyselleşmenin uç boyutlara ulaştığı, meta teorilerin yerini neoliberal nihilizmin aldığı bir çağ olarak şekillenmektedir. Bu bağlamda dinin sosyal ve siyasal alandaki rolü değişim ve dönüşüm göstermektedir. Bireyin dine yaklaşımı ve dini doktrinlerin sosyal ve siyasal alana yönelik kurgusu söz konusu değişim ve dönüşümden etkilenmektedir. 100 yıl önce Said Halim Paşa'nın sorunsallaştırdığı din-toplum-siyaset ilişkisi güncelliğini bugün de korumaktadır. Said Halim Paşa'ya benzer şekilde Gannuşî de din-toplum-siyaset bağlamında yeni görüşler ortaya koymaktadır. Özellikle yöneten-yönetilen ilişkisi, sivil toplum, şûra ilkesi, İslami demokrasi gibi din ve siyaseti ilgilendiren temel meselelerde Said Halim Paşa ve Gannuşî'nin ortaya koymuş olduğu modeller batı-dışı karşılaştırmalı siyaset çalışmaları için özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Bu çalışmada 100 yıl önce Said Halim Paşa'nın inşa ettiği arayışın Tunus'ta Gannuşî'nin inşa ettiği modele referansla yaşamış olduğu dönüşüm analiz edilmektedir. Buna göre iki düşünür arasındaki süreklilik ve kopuş devlet, toplum ve demokrasi bağlamında incelenmektedir. Sonuç olarak iki düşünürün toplum ve demokrasi anlayışlarında kopuş görülebilirken, yönetici-yönetilen ilişkisinde maslahat ve kanuniliğe tabiiyet noktasında sürekliliğin izleri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Said Halim Paşa, Raşid el-Gannuşî, İslamcılık, İslami söylem, Teopolitik

## Giriş

İslami siyasal teoloji Soğuk Savaş'ın katı sınırlılıklarını aşan ve kültürel ve yerel olanın giderek önemsendiği küresel sistemde önemli bir araştırma konusu haline gelmiştir. Modernitenin evrensel bir değer olarak kabul gördüğü dünya sisteminden evrensel değerlerin mümkün olmadığı fikrinin giderek perçinleştiği bir sisteme geçiş yaşanmaktadır. Dünyada yaşanmakta olan bu paradigma değişimi dini, kültürel ve yerel yaklaşımların zamanın ve mekânın şartları ışığında kendilerini yeniden formüle etmelerini beraberinde getirmiştir.

İslami siyasal teolojinin ilk dönem temsilcilerinden olarak görülen Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Said Halim Paşa için birinci öncelik Batı'nın maddi ve maddi olmayan modernite, demokrasi ve laiklik bağlamında şekillenen sömürgeleştirici faaliyetlerinden ümmeti ve devleti korumaktır. Bunun için Batı'nın sosyal, kültürel ve siyasal çıktılarının taklit edilmesinden kaçınılmalı, İslam dini hurafelerden ve bidatlardan arındırılmalı ve İttihad-ı İslam tesis edilmeliydi (Afgani, 1987, s. 27-32; Said Halim Paşa, 2006, s. 91-92; Beinin & Stork, 1997, s. 5). Bağımsızlık mücadelelerinin akabinde genel itibarıyla iktidar milliyetçi-laik kesimlerin kontrolüne geçmiştir. Sonraki dönemde ise Mevduci, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup gibi isimlerin devlet-yönetim ve demokrasi yorumları İslami siyasal teolojiyi etkilemiştir. Bu dönemde İslam'ın "hayatın bütün safhalarını düzenleyen, bütün problemlere çözüm yolu gösteren, her konuda en hassas hükümleri veren, hayati problemler karşısında eli kolu bağlı kalmayan ve insanları ıslah etmesi mümkün olan yegâne nizam" (El-Benna, 2018, s. 30) olduğu fikri İslam siyaset düşüncesinin temel mottosu haline gelmiştir. Diğer bir deyişle İslam, ahlaki öğretilerin ötesinde birey ve toplumu ilgilendiren her meseleye dair söz söyleyebilen bir değerdir (Mevduci, 1992, s. 18, 32). Kutup ise milliyetçi-laik vesayetler tarafından "beşerî nizamda Allah'a ait olan hakimiyetin tağutlar tarafından gasp edildiğini" (Kutup, 2015, s. 45) belirterek İslam'ın birey ve bireyin ürünü olan sistemlere hâkim olması gerektiğini ifade etmektedir.

1967 Savaşı'nın sonuçları milliyetçi-laik-otoriter rejimlerin de iflasına işaret ettiği gibi İslami hareketler için de yeni bir kapının açılmasına neden olmuştur (Mandaville, 2016, s. 184). İktidardan uzaklaştırılan ve merkeze yabancılaştırılan İslami hareketler ise iktidarı değil toplumu önceleyen bir motivasyonu benimsemişlerdir. Bu motivasyon Post-İslamcılık olarak kavramsallaştırılan yeni bir anlayışı beslemiştir. Bu bağlamda Post-İslamcılık "dindarlık ve hakları, inanç ve özgürlüğü, İslam ve hürriyeti" (Bayat, 2013, s. 5) bir potada buluşturmayı ve dini yükümlülüklerle değil haklara, dışlayıcı

değil kapsayıcılığa ve çoğulculuğa, iktidar gücü ile toplumu İslamileştirmeye değil toplumsal sorunlara, demokrasiye ve insan haklarına odaklanmayı şiar edinmiştir (Bayat, 2013, s. 10).

İslami hareketlerin temel motivasyonundaki bu kavramsal dönüşümle birlikte 11 Eylül ve Arap Devrimleri gibi siyasi gelişmeler İslami hareketlerin Tunus'taki önemli temsilcilerinden olan Nahda Hareketini ve Nahda Hareketi lideri Raşid Gannuşi'nin yaklaşımlarını da etkilemiştir. Nahda Hareketi 10.yıl Kongresi'nde kendisinin İslamcı bir hareket olmadığını, partinin Avrupa'daki Hristiyan Demokratlara referansla Müslüman Demokratlar şeklinde tanımlanabileceğini ilan etmiştir (Marks & Ounissi, 2017). Gannuşi laikliğin her türlü dini faaliyetleri yasaklayan diğer bir deyişle özgürlüklere alan açan değil özgürlükleri kısıtlayan Fransız tipi formundan ziyade nötr devlet fikrini temsilen hiçbir dine ayrıcalıklı bir rol tanımlamayan laiklik formunun benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir (Ghannouchi, 2013, s. 164-166). Adaletin tesis edilmesi adına iktidar gücünün ele geçirilmesinin öncelikli bir gaye halini almasını eleştiren Gannuşi, toplumun ihmal edilmemesi gerektiğinin, toplumun işsizlik, ekonomik sorunlar ve enflasyon gibi meseleleriyle öncelikli olarak ilgilenilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Ghannouchi, 2013, s. 166; Gannuşi, 2003, s. 168). Gannuşi'ye göre siyasetin en önemli şiarı toplumsal uzlaşma olmalıdır. Bunun yanında İslami siyasal teolojinin nihai gayesinin adalet, eşitlik ve hürriyet olduğuna dikkat çeken Gannuşi, bu gayeyi gerçekleştirecek ve toplumun tüm kesimleri için toplumsal maslahatı tesis edecek siyasal formun inşa edilmesinin İslami teopolitiğin öncelikli gündemi olması gerektiğini belirtmektedir (Gannuşi, 2013, s. 139-144).

Bu çerçevede Said Halim Paşa'nın inşa ettiği arayışın Gannuşi'nin yaklaşımında bir sürekliliğe mi yoksa bir kopuşa mı işaret ettiği bu çalışmada açıklanmaya çalışılacaktır. Yüzeysel bir yaklaşımla her ne kadar Gannuşi'nin teopolitiğinin Said Halim Paşa'nın teopolitiğinden ayrıştığı bir kopuşu temsil ettiği görülse de İslami hareketlerin siyasal tasarımda 100 yıl öncesine kıyasla farklı pozisyonlarda olduğu değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda Gannuşi'nin teopolitiğinin, Paşa'nın teopolitiği zemininde amaç noktasında bir süreklilik, öncelikler ve usûl noktasında bir kopuşa işaret ettiği görülmektedir. İslami siyasal teolojinin bugün süreklilik ve kopuş dinamiklerini uyum içerisinde kendisinde barındırdığı ifade edilebilir.

İslami siyasal teoloji her ne kadar üzerinde konsensüs sağlanmış bir form ortaya koyamıyorsa da kendisini ortaya çıkaran şartların değiştiğinin farkında olarak bugün farklı coğrafyalarda çeşitli formlar ortaya koymaktadır. Bu

bağlamda İslam dininin siyasal, sosyal, ekonomik ve ahlaki iddialarının kolektif bir şuur ile yaşanmasını vaaz eden İslami siyasal teolojinin bugünkü formlarının bir sürekliliği mi yoksa bir kopuşu mu temsil ettiği bu çalışmanın temel problemiğidir.

Bu bağlamda makalede Said Halim Paşa ve Raşid Gannuşi'nin devlet, toplum ve demokrasi görüşleri çerçevesinde süreklilik ve kopuşun izleri sürülecek ve İslamcı siyasetin değişen teopolitik düşüncesi örneklendirilecektir. Bu noktada İslamcı siyasetin geniş kapsamı ve çok sayıda düşünür, alim ve entelektüeli bünyesinde taşıdığı bilinmekte ve mevzubahis iki düşünürün fikirlerinin veya fikirlerindeki değişikliklerin bütün olarak İslamcı siyaseti kapsadığı düşünülmemektedir. Kendi dönemlerinde önemli figürler olarak, hayatlarının belli dönemlerinde Batı ülkelerinde bulunmuş, üst düzey devlet görevliliği yapmış ve sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmış olan iki düşünürün fikirlerini anlamak İslamcı siyasetin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu sebeple makale amaç olarak değişen zaman ve mekânın şartları bağlamında iki Müslüman düşünürün dünya tasavvuru ve çözüm önerisini karşılaştırmalı perspektifle ele alarak güncel İslam siyaset teorisi tartışmalarına katkı sunmayı hedeflemiştir.

### **Said Halim Paşa'nın Teopolitiği**

Said Halim Paşa Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemine şahitlik eden bir devlet adamı ve düşünür olarak dönemin entelektüel tartışmalarına etki etmiştir. Özelde Osmanlı Devleti'nin genelde ise İslam toplumlarının karşılaştığı siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlara ve tartışmalara cevap üretmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Said Halim Paşa İslamcı teopolitiğin devlet, toplum ve birey kavramları bağlamında tartıştığı meseleleri konu edinecek İslamcı siyasetin öncül isimlerinden birisi olmuştur.

Paşa Batı toplumlarının karakteri ile İslam toplumlarının karakterinin birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Batı toplumlarının çıktısı olan değerler, olgular, siyasal yönelimler ve arayışlar bu toplumlardaki sınıf ve zümreler arası rekabetin bir izdüşümüdür. Lakin İslam toplumlarında Batılı toplumlara benzer bir sınıf ve zümreden bahsedilemez. Paşa'ya göre İslam toplumu üst, orta ve avam gibi üç zümreden oluşmaktadır. Bu zümreler arasında bir üstünlük meselesi yoktur. Bu zümreleri birbirinden ayıran temel faktör ise ahlak ve fikir seviyelerindeki farklılıklardır. Bireysel anlamda üstünlüğün belirleyicisi ise takvadır (Said Halim Paşa, 2006, s. 192). Cemiyet ise bu zümreler arasındaki farklılıkların bir rekabet meselesi haline

gelmemesi için eşitlik, adalet ve dayanışma temelinde zümreleri birbirine yakınlaştırır. Batıda ise toplumsal zümreleri birbirinden ayıran eşitsizlik, çıkar, hukuki adaletsizlik ve gelir adaletsizliği gibi meselelerdir (Said Halim Paşa, 2006, s. 192). Bu konularda içtimai olarak imtiyazlı ve bu ayrıcalıklardan mahrum sınıflar mevcuttur.

Paşa'ya göre İslam toplumlarının geri kalmışlığı maddi kabiliyetlerle ilgilidir (Özyurt, 2021, s. 248-249). Osmanlı son dönemde teknik ve teknoloji alanında Batı ile rekabet edememiştir. Batıda gerçekleşen endüstri devrimi Batılı ülkelere hem ekonomik alanda ciddi bir üretim gücü sağlamış hem de askeri kapasitelerini geliştirmelerine imkân tanımıştır. Paşa'ya göre iktisadi alandaki geri kalmışlık neticesinde Müslüman toplumlar Batı'nın askeri saldırıları karşısında direnememişlerdir. Dolayısıyla Paşa, bu geri kalmışlığın bütüncül anlamda toplumun her alanını kuşatan bir geri kalmışlık olmadığını belirtmektedir (Said Halim Paşa, 2006, s. 102-105; Bostan, 2017, s. 51-52). Fakat Osmanlı'nın geri kalması siyasi müessesler, sosyal kanunlar ve dinin hayattaki rolü ile ilişkilendirilmiştir. Bu doğrultuda geri kalmaya sebebiyet veren bu olguların ortadan kaldırılması yani "tebdilen ıslah" edilmesi Batılılar tarafından önerilmiştir. Paşa ise bunların ortadan kaldırılması ve yerine Batı menşeli anlayışın hâkim olması yerine mevcut sistemdeki aksayan noktaların giderilmesi, müesseselerin zayıflayan yönlerinin güçlendirilmesi ve fonksiyonunu kaybeden usûl ve esasların dönemin ihtiyacına göre yeniden dizayn edilmesi gerektiğini kısacası "tadilen ıslah" edilmesi gerektiğine işaret etmektedir (Işık, 2021, s. 234). Çözümün mevcudun ortadan kaldırılması ve yerine Batı müesseselerinin, nizamının ve anlayışının getirilmesinde diğer bir deyişle Batılılaşmada aranması medeniyetin terk ve inkâr edilmesi anlamını taşımaktadır. Ancak bunun aksine Paşa Müslümanların İslam'a yaklaştıkça ilerlediğine dikkat çekmiştir. Çünkü İslam akletmeyi, düşünmeyi, kâinatın sırlarını tefekkür etmeyi ve çalışmayı emretmektedir. Lakin ilerleme veya geri kalma teolojik bir tartışmanın konusu olmadığı gibi tek boyutlu bir mesele de değildir (Işık, 2021, s. 237). Müslümanların karşılaştığı sorunlar ve geri kalmışlık İslam'ın neden olduğu bir durumdan ziyade İslam'ın yanlış yorumlanarak İslam'dan uzaklaşmanın bir neticesidir (Sala, 2018, s. 65; Çalen, 2017, s. 16-17).

Paşa'ya göre Batı medeniyetinden faydalanmak kaçınılmaz bir durumdur. Lakin Batı medeniyetinin tecrübelerinden faydalanmanın yolu onu olduğu gibi taklit etmek olmamalıdır (Said Halim Paşa, 2006, s. 76). Milletleri birbirinden farklılaştıran sahip oldukları değerler ve esaslardır. Bu değer ve esasları görmezden gelerek veya geri kalmanın sebebi olarak kabul ederek

diğer milletlerin nizamını olduğu gibi taklit etmek siyasi egemenlikten vazgeçmek anlamına gelmektedir (Said Halim Paşa, 2006, s. 47, 159). Kısacası Paşa, İslam ve Batı yönetim anlayışlarının farklı tecrübelerin, sosyal ilişkilerin ve siyasal kültürün ürünü olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Paşa yeni bir demokrasi inşa etmek yerine yorulan demokrasinin tadiline odaklanması gerektiğini belirtmektedir (Özyurt, 2013, s. 88).

Diğer yandan Paşa ilerlemek ve kalkınmak için Batılılaşmanın zaruret gibi gösterilmesini de eleştirmektedir (Bülbül, 2015, s. 199-201). Paşa Batılılaşmanın kendi medeniyetimizi, milliyetimizi ve irfanımızı terk etmekle mümkün olabileceğini ifade etmekte ve şunları dile getirmektedir: “Kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını inkâr eden veya hakir gören milliyetini kaybeder” (Said Halim Paşa, 2006, s. 72-75; Bostan, 2019, s. 67). Ona göre Batı’nın mevcut siyasal sistemi ve toplumsal düzeni aslında derebeylik döneminden beri devam eden aristokrasi ve burjuvazi gibi toplumsal zümrelerin rekabetinin neticesi ve çıktısıdır. Osmanlıda ise zümreler arasında rekabet, zümreleri birbirinden ayıran imtiyazlar ve bu imtiyazları kendinde toplayacak bir aristokratik sınıf yoktu (Wasti, 2008, s. 89). Osmanlı toplum yapısı daha homojen bir yapı arz etmektedir. Batıda burjuvazi sınıfı müteşebbis, hür ve risk almayı seven bir zümre iken Osmanlı’da böyle bir zümre yoktur (Wasti, 2008, s. 90). Muadili sayılabilecek memur-bürokrasi sınıfı ise hür ve müteşebbis olmaktan uzak, teslimiyetçi, mesuliyetten ve riskten kaçınan bir karaktere sahiptir (Sala, 2018, s. 62-63; Özyurt, 2013, s. 82; Aktay, 2021, s. 200-201). Dolayısıyla Batı’nın siyasal nizamını ve müesseselerini ilgili tecrübeyi yaşamadan sabit bir kalıp şeklinde tatbik etmek faydadan çok zarar getirecektir. Zaten Batı’nın demokrasi tecrübesi yaşamasının temel nedeni Batıdaki zümrelerin karşılaşmış oldukları eşitsizlik ve adaletsiz hayat standartlarıdır. İslam toplumları ise adalet, eşitlik ve hürriyet üzerine bina edildikleri için zaten demokratik bir yapıya sahiptir. Batı’nın bugünkü ilerlemeyi sağlamasının sebepleri idrak edilmelidir (Said Halim Paşa, 2006, s. 87). Paşa aydınların bu sebepler yerine neticelere, çıktılara ve sonuçlara odaklanarak yarardan çok zarara sebebiyet verdiklerini düşünmektedir (Said Halim Paşa, 2006, s. 91-92). Paşa bu minvalde her milletin kendine has tecrübe, kaide ve gelenekleri olduğuna dikkat çekerek bunların taklit edilemeyeceğini, taklidin acizlik olduğunu ve ilerlemenin de taklitle değil “kendi kudreti ve aklının derecesine, kendi vasıta ve temayülleri” ile gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Bu durumu Paşa “Batı’nın yolu her daim Roma’ya, Müslümanın yolu ise Mekke’ye çıkar” şeklinde ifade etmektedir (Özyürek, 2017, s. 52; Özyurt, 2013, s. 92).

Paşa'ya göre bir millet için en uygun siyasi rejim o milletin sosyal tasarımının gereksinimlerini gözeterek siyasi ilkelerini en iyi şekilde ortaya koyabilen rejimdir (Said Halim Paşa, 2006, s. 270-272). İslam inancının gereği olarak toplumun siyasi, ahlaki ve ictimai hakları hürriyet, eşitlik ve dayanışma prensiplerinden hayat bulmaktadır (Said Halim Paşa, 2006, s. 192). Dolayısıyla İslam'da siyaset bu ilkeleri yaşatacak bir organizasyon halini almalıdır. Paşa'nın siyasal teolojisi şeriatın hakimiyeti üzerine bina edilmiştir (Yıldırım, 2021, s. 345).

Paşa'ya göre insan her ne kadar gözlem ve akıl yeteneğiyle tabiatın yasalarını kavrama kabiliyetine sahipse de ictimai yasaları öznel kimliğinden sıyrılmadığı için kendi arzularından bağımsız olarak kavrama kabiliyetine sahip değildir. Bu noktada sübjektif bir varlığın ahlaki ve ictimai yasaları belirlemesi mümkün değildir (Bekiroğlu, 2016, s. 85-86; Bülbül, 2015, s. 233). Diğer bir deyişle sübjektif bir aklın ictimai ve ahlaki tasarımı maddi bir refah sağlasa da tıpkı Batı toplumlarında olduğu gibi manevi bir refahı insanlara sunamaz. Dolayısıyla nasıl ki milli irade tabiat karşısında tabiatın kurallarını dikkate almak zorundaysa, toplumsal ve siyasal olaylar karşısında da şeriatın belirlediği sosyal ve ahlaki nizamı dikkate almalıdır (Said Halim Paşa, 2012, s. 228-229; Bekiroğlu, 2016, s. 85-86; Yıldırım, 2021, s. 345; Özyurt, 2013, s. 99).

Paşa'ya göre İslam'a en uygun siyasal model öncelikli olarak bireyler arasında hak ve hukuku koruyacak ve mevcut şartların gereksinimlerini karşılayacak bir modeldir. Bu modelde yasama görevi "faziletleriyle, tecrübeleriyle, ilimleriyle milletin hürmet ve itimadını kazanmış mütehasıslar sınıfına" verilmelidir (Said Halim Paşa, 2012, s. 254). Bu sınıf şeriatın egemenliği çerçevesinde mevcut şartları gözeterek toplum için en uygun sosyal kaide ve kanunları toplumun faydasına sunar. Çünkü yasama sosyal bir vazifedir. Nasıl ki kişinin sağlığında tabipler sahip oldukları salahiyet ve yetkinlik sebebiyle vazifeli ise ictimai alanda da salahiyet ve yetkinlik sahibi kişiler vazifeli olmalıdır ki yasama sürecinde hikmet, adalet, basiret, tarafsızlık ve ihtiyat egemen olabilsin (Bekiroğlu, 2016, s. 131; Yıldırım, 2021, s. 344).

Paşa şeriatın egemenliğinde inşa edilecek devlette Müslümanların kendi aralarında rekabete girişmeyeceklerini, ortak bir mefkure etrafında birleşeceklerini ve İslam kardeşliğinin farklı etnik kimlikler arasında böylece inşa edilebileceğini öngörmektedir (Özyurt, 2013, s. 99). Aksi takdirde milli iradenin hakimiyeti en nihayetinde ilke ve prensiplerden ziyade güce dayandığı için rekabet ve eşitsizlik kaçınılmaz olacaktır. Ehliyetli kişiler yerine çoğunluğun yaptığı yasalar adaleti değil bir zümreyi veya çoğunluğun azınlık



üzerindeki kuvvetini temsil etmektedir (Said Halim Paşa, 2012, s. 226-228). Çünkü yasama yetkisinin halk tarafından seçilen meclise ait olması, meclisin yaptığı yasaların en nihayetinde çoğunluğu elinde tutan parti tarafından yapılacağı anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla çoğunluğu elinde tutan parti adaleti, hakkı hukuku ve eşitliği sağlama motivasyonu ile değil kendinin geleceğini ve kendi zümresinin çıkarını sağlama motivasyonu ile bu görevini icra edecektir (Nal, 2019, s. 150; Özyurt, 2013, s. 98; Bülbül, 2015, s. 230-231). Tüm bunlardan Paşa'nın milli iradeyi yok saydığı anlaşılmamalıdır. Paşa millet egemenliğinin hakkı ve adaleti temel alan şeriatın önceliklerinin önüne geçmesine karşı çıkmaktadır (Özyürek, 2017, s. 53). Paşa millet iradesinin yasama sürecinin dışında önemli görevler üstlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bugün nasıl ki yargı erki üzerinde doğrudan bir millet iradesi söz konusu değilse, Paşa da benzer şekilde yasama üzerinde millet iradesinin söz sahibi olmaması gerektiğini belirtmektedir.

Paşa'ya göre "İslam'ın siyaset kaideleri de içtimai prensiplerinin mahsulü" olmalıdır. İslami yönetim sisteminde esas olan eşitliği, hürriyeti, adaleti ve dayanışmayı sağlamaktır. Aynı şekilde meclis de "birliğe yakışır bir sükûnet ve siyasi ahenk" inşa etmekle vazifelidir (Said Halim Paşa, 2019, s. 251). Dolayısıyla meclis rekabet ve husumetten uzaktır (Said Halim Paşa, 2006, s. 211). Batıdaki siyasi partiler belirli toplumsal sınıfları temsilen mecliste bulunmaktadır (Yıldırım, 2021, s. 337-338). Lakin Osmanlı'da toplumsal zümreleri temsil eden partilerden ziyade toplumsal dayanışma bu sistemde esastır (Said Halim Paşa, 2006, s. 188). Batılı toplumlarda partiler Batıdaki toplumsal rekabetin bir yansıması olarak ortaya çıkarken, Osmanlı'da partiler böyle bir tecrübenin sonucunda ortaya çıkmamıştır. Genel çerçevede siyasi vakalar ve sosyal olaylar bir eğilimin değil toplumsal bir tecrübenin sonucudur. Lakin Osmanlı'da Batı'nın toplumsal nizamının, kodlarının, doğasının ve tecrübelerinin çıktısı suni olarak taklit edilmeye, bir nevi dışarıdan ithal edilmeye çalışılmaktadır (Şeyhun, 2021, s. 320).

Paşa'ya göre İslam'ın siyaset anlayışının önceliğine göre devlet başkanının şeriata uygun davranmak, idare ettiği zümrelerin hak ve hukukunu korumak, aralarında adaleti sağlamak ve toplumsal birlikteliği kuvvetlendirmek gibi üç önemli görevi vardır (Said Halim Paşa, 2006, s. 192-197). Bunun yanında siyasi nizamı sağlamak, bu nizamı oluşturan erkler arasında uyumu tesis etmek ve insicamı sağlamak yine devlet başkanının önemli görevleri arasındadır. Paşa'ya göre milli irade yasama değil yürütmeyi belirleme sürecinde belirleyici olmalıdır (Yıldırım, 2021, s. 333-334).

## Raşid Gannuşi'nin Teopolitiği

Raşid Gannuşi çağdaş dönem İslam siyaset düşüncesinde devlet-toplum-birey ilişkilerini ele alan ve Tunus'ta aktif siyasette yer alarak kuramsal perspektifini uygulamaya çalışan bir düşünür ve devlet adamı olarak önem arz etmektedir. Uzun yıllar sürgün dönemi yaşayan Gannuşi, 20. yüzyıl İslam siyaset düşüncesine etki eden Müslüman Kardeşler ve Cemaati İslami gibi gruplardan etkilenmiş ve Tunus'ta da Nahda Hareketinin kurucuları arasında yer almıştır. Tunus'un çalkantılı siyaseti ve Burgiba döneminin katı laik politikalarından etkilenen Gannuşi din-siyaset ilişkileri, sivil toplum, demokrasi, kamusal hak ve özgürlükler gibi siyaset ve sosyal teorinin ana başlıkları hakkında İslami perspektifi önceleyerek teorik çalışmalar kaleme almıştır. Özellikle "İslam Devleti'nde Kamusal Özgürlükler" kitabında geniş çaplı bir incelemeyle hem İslam hem de Batı tecrübesini karşılaştırarak İslam siyaset düşüncesinin ayrıştığı ve özgünleştiği noktaları tespit etmiştir.

Gannuşi'nin siyaset teorisinde sivil toplum merkezi kavramlardan biridir. Gannuşi'ye göre sivil toplum "İslam'ın medeniyet yapısının bir parçası, İslam'ın mesajının ve Müslüman halkın bedevilikten şehirleşme ve uygarlaşma haline taşıma amacının gerçekleştirilmesidir." (Gannuşi, 2015, s. 47). Sivil toplum, toplumsal tekamülde medenileşme rolünü üstelenerek bireysel gelişim ve ilerlemeye katkı sunar ve İslam toplumunun hak ve özgürlüklerini iktidara karşı koruyan ana yapısal ögesi olma vasfını kazanır. Bu bağlamda sivil toplumun merkezi olması fikri sadece bireylerin hak ve özgürlükleriyle değil, aynı zamanda iktidarın meşruluğuyla da ilişkilidir. Sivil toplum devletten ayrı olarak kendi sınırlılıkları olan devletin tekeli altına almadığı ve iktidarın toplum lehine olduğu alandır. Buna göre devlet sosyal, siyasal ve ekonomik özgürlükleri sağlamakla mükellef olduğu kadar totaliter bir dönüştürücü görevinden de uzaktır. Gannuşi'ye göre sivil toplumun özgürlükleri bağlamında mülkiyet özel ve piyasa serbesttir. Eğitim, kültür ve dini meselelerde de devletin tekeli olmamalıdır (Gannuşi, 2015, s. 68).

Sivil toplumun devletin karşısındaki bağımsız konumu aynı zamanda onu "daima uyanık durumda olacak bir kamuoyu" (Gannuşi, 2013, s. 140) olarak şekillendirerek "emri bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker (iyiliği emretme, kötülükten nehyetme)" ilkesi gereğince onun "devlette iktidarın dördüncü kuvveti" olmasını sağlar. Bu durumda sivil toplum, denge ve denetleme mekanizması işlevi görür (Gannuşi, 2013, s. 280). Gannuşi'nin topluma devlet karşısında özerk bir konum kazandırması toplumun kendi özgürlüğü çerçevesinde kendini gerçekleştirmesiyle ilişkilidir. Buna göre toplum özerk bir yapı olarak devlete ihtiyaç duymadan kurumsallaşır ve devletin çökmesi,

yıkılması veya kaosa düşmesi halinde bile toplumsal çökme hali gerçekleşmez (Gannuşi, 2015, s. 68). Devlet yıkılsa dahi toplum kendi sistematikliğini koruyarak yapısal özelliklerini muhafaza eder. Bu sebeple Gannuşi için toplumun özgün ve özerk yapısını yıkan totaliter devlet anlayışı, baskıcı yönetim anlayışının yanı sıra toplumsallığı yok etmesi sebebiyle de başarısızlığını her alanda kanıtlamıştır. Sivil toplumun devlet karşısında İslam toplumunun sürekliliğini sağlayan ana etmen olması esasen devletin devamlılığıyla ilişkilidir. İslam’da devletten bağımsız olarak toplumun gönüllü birlikteliğiyle oluşan vakıfların oluşmasına özen gösterilmiştir (Gannuşi, 2013, s. 93).

Gannuşi İslam toplumunda toplumsal kurumların başında gelen vakıfların yıkılmasını olumsuz karşılar. Mesela toplumsal iyiliği (maslahatı) sağlayacak önemli kurumların başında gelen vakıfların, Müslüman toplumların kamusal alanını oluşturmasının yanı sıra toplum otoritesinin de çatışmadan ziyade uyum zemininde tesisini sağlamıştır. Toplumun maslahatı noktasında devletin ötesinde “sınır getirilmeyen araçlar”dan biri olarak görülen vakıflar toplum otoritesini ve hizmetlerin finansmanını sağlayan etkili kurumlardır (Gannuşi, 2015, s. 50). Gannuşi’ye göre vakıfların iç ve dış müdahalelerle zayıflaması toplumsal sorunların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle insan hakları düzeyinde baş gösteren sorunlar vakıfların zayıflamasıyla artmaya başlamıştır. Çünkü vakıfların zayıflaması toplumun zayıf düşmesine ve devlet in keyfi hareketine yol açarak Müslüman toplumun ortadan kalkmasına sebep olmuştur (Gannuşi, 2015, s. 44). Bu duruma çözüm olarak Gannuşi, İslami hareketin amacının ortadan kalkan veya bozulan sivil toplumun, devleti değil bireyi, inançları ve kurumları önceleyecek şekilde tekrar inşasını sağlamak olduğunu belirtir (Gannuşi, 2015, s. 52).

Gannuşi’ye göre devletin meşruiyeti, yönetenle yönetilen arasındaki mutabakatla sağlanarak yöneticinin toplumsal maslahatları gözetmesi ve üstüne düşen vazifeleri yerine getirmesiyle devam eder. Özellikle Şatibi’nin “Muvafakat” eserine atıf yapan Gannuşi maslahatın “zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat” olmak üzere üçe ayrılarak bunlardan zaruriyat kategorisine giren din, nefis (can), akıl, nesil ve malı korumanın dinin ana amaçlarından olduğunu belirtir (Gannuşi, 2013, s. 48). Buna göre “yaşama, hür olma, eğitim, barışın sağlanması, mülkiyet ve adil bir sistemin koruduğu kamu hayatına ortak olma” gibi birçok hak ve özgürlükler devletin ve dolayısıyla da yöneticinin koruması altındadır (Gannuşi, 2015, s. 31). Buna göre doğal haklar olarak görülebilecek temel hak ve özgürlükler toplumun her kesimi için vazgeçilemez ve herhangi bir despot mantıkla sınırlandırılmaz. Toplumsal hakların

ortak iyi olarak toplumu kuşatması, toplumsal çatışmanın önüne geçen, yöneticiyle yönetilen arasındaki uyumu tesis eden ana ilkelerden birini meydana getirir. Çoğulcu bir bakışın tezahür ettiği bu durum siyasal haklar için de geçerlidir.

Gannuşi toplumun kamusal haklarını belirlemek ve korumak için şûra kurumunu özellikle vurgular. Şûra kamusal işlerin katılımcı bir yolla görülmesinin yanı sıra devlet ve toplumu çerçeveleyen kanuna da tâbi olan kurumdur (Gannuşi, 2015, s. 36). Şûra kurumunu “onların işleri aralarında şûra iledir.” ayetine dayandıran Gannuşi’ye göre şûranın karakteristik özelliği katılımcı olması ve kamusal işlerle alakalı politikaların kişi ya da grupların tekelinden uzaklaşmış olmasıdır. Bu çerçevede “parti kurma hakkı, basın hürriyeti, genel seçimlere katılma, görev alma ve adil seçimler kanalıyla iktidarın el değiştirmesi” gibi haklar temel haklar olarak görülmelidir (Gannuşi, 2015, s. 22).

Yönetici, yönetilen ve meclis arasında tam uyum varken tüm bu tarafların üstünde İslam toplumunun hukuki çerçevesini belirleyen “nass” (Kur’an ve Sünnet) devletin kanunilik ilkesini oluşturur. Gannuşi’ye göre nass, toplumdaki hukukiliğin sınırlarını çizen üst otorite olmasının yanı sıra devlet başkanının iradesini ve kanun gücünü birbirinden ayırdığı için de devletin yasallık ilkesini meydana getirir (Gannuşi, 2013, s. 162). Buna göre İslam toplumundaki nass ve şûra ilkeleri, kanun ve egemenliğin kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu durum kişi ve kurumların inisiyatifinin ötesine geçerek hukuk devletinin sınırlarını ve hukukun üstünlüğü ilkesini inşa etmektedir. Toplumdaki herkes ister yönetici ister yönetilen olsun hukuk devleti karşısında sorumludur ve hukuk önünde eşittir. Hukukun sınırlarını aşacak her türlü despotluk ve totaliter tutum da yöneten ve yönetilen arasındaki maslahat birlikteliğini bozacağı için meşruiyetin bittiği noktayı temsil eder. Gannuşi, İslam devlet yönetimindeki bu durumun aksine diğer dünya medeniyetlerinde özellikle Batı toplumlarında devleti yöneten kişilerin iradeleleriyle kanun üstünlüğünün birbirinden ayrılmasının uzun yıllar süren çatışmalar neticesinde 18. yüzyıla kadar sürdüğünü de belirtmektedir (Gannuşi, 2013, s. 162). Sonuç olarak Gannuşi’ye göre keyfi yönetimin yasaklanması toplumsal bir vazife olduğu kadar dini bir görevdir. Bu durumu Peygamberin “Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu imanın en zayıfıdır.” hadisine atıfla açıklayan Gannuşi’ye göre mevzubahis “despotluğa son verecek devrim ilkesinin kanunlaştırılmasıdır” (Gannuşi, 2015, s. 36).

Birey ve toplumun devlet ve iktidar karşısındaki konumunda hak ve özgürlüklerin korunması fikri, iktidarın sınırlandırılması açısından önemlidir. İktidarın ve devletin toplumsal maslahatları temin eden bir “araç” olması, yönetenin konumunu belirlemektedir. İktidarın araç olması fikri yönetime veya yöneticiye kutsallık atfeden görüşlerin de reddini beraberinde getirmektedir. Buna göre din ve dünya işlerinin aksamadan devamını sağlaması ve korunması bakımından sorumlu olan devlet başkanı toplum nezdinde bir görevliden başkası değildir ve bu makamın kendine has bir kutsallığı yoktur (Gannuşî, 2013, s. 141). Gannuşî’ye göre devlet “adaleti sağlamak, zulmü engellemek ve düşmanlığı yok etmek amacıyla toplumun kurduğu araçlardan sadece biri” olarak şekillendiği için devleti denetleyen mekanizma olan toplum, otoritenin kaynağı olur (Gannuşî, 2015, s. 50). Hatta Gannuşî’ye göre “İslami yapıdaki ağırlık merkezi fikir yani ideolojidir. Ümmet, varlığının ve mesajının kaynağını bu fikre sarılmaktan alır. Devlet, ümmetin mesajını yerine getiren araçlardan sadece biridir. Ve bu araçta kutsallık yoktur. Kutsal olan ideoloji ve ümmettir” (Gannuşî, 2015, s. 107). Bu çerçevede Gannuşî topluma eş anlamlı olarak kullandığı ümmet kavramını üç ayrı konuma ayırarak ümmetin ne şekilde hem iktidarın hem de sistemin esas yapısı olduğunu şöyle vurgular:

A. Teokratik düzende ümmetin konumu: Allah-yönetici-toplum.

B. Batı demokrasi düzeninde ümmetin konumu: Toplum-yönetici.

C. İslami demokrasi düzeninde ümmetin konumu: Allah-toplum-yönetici.” (Gannuşî, 2013, s. 266).

“Kutsal ümmet” bakış açısının temelinde özgürlük ve bu özgürlüğün getirdiği sorumluluk fikri vardır. Buna göre İslam toplumunda, bireyler hem kendisinden hem de toplumdaki sorumluluğu sebebiyle sistemin omurgasını oluşturur. Bireye atfedilen bu önem için İslam’daki insan tasavvurunu anlamak gerekmektedir. Bu durumu açıklayan Gannuşî’ye göre İslam’da insan tasavvuru “Allah tarafından onurlandırılma ilkesi” çerçevesinde anlaşılır (Gannuşî, 2015, s. 49). Buna göre insanın hak ve hürriyetlerinin temininin yanı sıra “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olarak anlaşılması sebebiyle sahip olduğu hakların karşılığı olarak toplumsal vazifelerini “kutsi bir vecibe” olarak yerine getirmesi gerekmektedir. Ayrıca cinsiyeti, rengi, inançları veya toplumsal konumundan bağımsız olarak insan sadece insanlık sıfatına haiz olması sebebiyle şerefli bir varlıktır (Gannuşî, 2013, s. 70-71). Benzer şekilde Gannuşî’nin fikirlerini etkileyen Malik Bin Nebi de insanın onurlandırılma ilkesini “Adem’in çocuklarını onurlandırdık” ayeti kapsamında ele almakta ve bu

ayetin insana ilahi bir değer vererek demokratik modelin temellerini attığını da öne sürmektedir. Bu temele göre insan hizmetkarlık ve köleleştirmeye karşı çıkarak kendine has bir demokratik davranış geliştirir (Tamimi, 2016, s. 118).

Gannuşi için toplumsal maslahatın devamlılığını ve koruyuculuğunu sağlayan devlet otoritesinin yanında toplum otoritesi de önem arz etmektedir. Toplum otoritesinin nasıl inşa edileceği meselesi bu bağlamda önem kazanmaktadır. İnsanlar doğduklarında bir toplumsallık içinde kendisini bulmaktadır. Kendisini saran kültürel, siyasal, ekonomik ve sosyal bir sistem/yapı vardır. Gannuşi bu duruma sembolik bir anlatımla arı ve karınca toplulukları örneğini vermektedir. Arı ve karınca toplulukları sistematik ve düzenlidir ancak yarı doğal topluluklardır. Bu topluluğa aidiyet gönüllü değil, içgüdüselidir. Aynı şekilde ırk, dil ya da tarih üzerine kurulan devlet de arı ve karınca topluluklarına benzemektedir. Çünkü burada aidiyet devletin inşa edildiği kavramla sınırlandırılmıştır. Bunun aksine İslam “anlaşmalı seçim temeli üzerinde gönüllü katılım yönünde, dinde zorlamayı ve milliyetçilik bağlarını aşmak” ve dolayısıyla da kabilecilik bağının ötesine geçip medeni toplumu inşa etmek amacıyla gelmiştir (Gannuşi, 2015, s. 71). Gannuşi’nin bu görüşünün temelinde sivil toplumun geçirdiği evreler vardır. Bu durumda en alt tabakada kabilecilikten üst tabakaya yani sivil topluma doğru geçiş anlaşılmaktadır. Buna göre insanların “zorunlu” olarak doğduğu çevreden, akıl ve hür iradeleriyle seçme hakkına sahip olabildiği toplumsal yapıya geçebilmeleri medenilik seviyelerinin de artması manasına gelmektedir. Medenilik seviyesine geçiş toplumdaki farklı gruplarla birlikte özcü tezahürlerin ötesinde diyalog kurmayı sağlar. Toplumdaki farklı inanç, görüş ve mezheplerin hür ve insancıl bir şekilde yaşamasını temin eden toplumda ilahi adalet de ortaya çıkar. Bu durumda toplumdaki farklı grupların hak ve sorumluluklarında adalet ve eşitlik temelli kurulan sözleşmeyle sosyal dayanışma ve güvenlik tesis edilmiş olur (Gannuşi, 1996, s. 73-75). Gannuşi toplumsal dayanışma ve birlikteliğin tarihsel bir örneği olarak Medine’yi ele alırken farklı grupların çoğulculuğunun ortak hedefler söz konusuysa bir araya gelebileceğini vurgular. Buna göre Medine’yi savunmak, adaleti tesis etmek, haksız ve hukuksuz davranışların önüne geçmek noktasında konsensüs sağlanmıştır (Gannuşi, 1996, s. 77). Görüldüğü üzere Gannuşi için her türlü tahakkümün karşısında toplumun ve bireyin özgür, eşit ve çoğulcu olması, farklı grupların neticesinde gönüllü birliktelikle oluşan yasallık hali ve bu halin yöneten-yönetilen herkesi kapsamı, ortak iyi olarak maslahatın inşasıyla adil bir devletin temini İslam devlet ve toplum yapısının temel özellikleridir.

Gannuşi'nin devlet-toplum-birey ilişkisindeki bir diğer önemli vurgusu demokrasiye tanıdığı önceliktir. 2016 yılında yazdığı makalede kendisini ve partisini “Müslüman Demokrat” olarak tanımlayan Gannuşi'ye göre anayasanın tesis edilmesiyle hak ve özgürlüklerin temini sağlanmış ve eski dönemin otoriter yönetimine karşı yürütülen politikaların da gereği kalmamıştır (Ghannouchi, 2016). Esasen Gannuşi demokrasiyle alakalı görüşlerini ve demokrasiden yana tavrını erken dönem eserlerinde de ortaya koymuştur. İslam'daki şûra, içtihat ve icmanın ilkesel olarak var olması İslam'la demokrasi arasında kurulacak bağın temellerini oluşturmaktadır. İslam toplumunda kilise gibi dini bir otorite olmadığı için alimler karşılaştıkları sorunların çözümleri için farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Bu durumda alimlerin içtihatlarının kabul edilmesi toplumun o içtihatları gönüllü olarak kabul etmesi ve benimsemesiyle geniş kitlelere yayılır. Gannuşi bu sebeple İslam'ın çoğulcu toplum yapısı, şûra ilkesi, yönetenlerin keyfililiğini önleyen ve herkesi eşit şekilde çevreleyen kanunilik ilkesi gereğince demokrasiyle uyumlu olduğunu düşünür (Gannuşi, 2015, s. 72). Gannuşi bu minvalde demokrasi aleyhindeki fetvaları da reddederek demokrasinin “İslami değerler çerçevesinde şûranın somutlaşması için şahane bir mekanizma” olduğunu vurgular (Gannuşi, 2013, s. 129).

Gannuşi Batı'daki iktidar çatışmaları neticesinde savunduğu değerlere göre eklektik bir görüş olarak ortaya çıkan Hristiyan demokrasisi, sosyal demokrasi veya Yahudi demokrasisi gibi benzer şekilde İslami değerler çerçevesinde “İslami demokrasi” tanımlamasının da mümkün olduğunu düşünmektedir (Gannuşi, 2013, s. 131). Buna göre Gannuşi, demokrasinin İslam'la uyumlu olduğunu göstererek Arap coğrafyasında demokrasinin başarılı olabilmesinin önündeki engelleri analiz etmeyi amaçlar ve demokrasinin İslami değerlerle bir araya gelmesi neticesinde hem bölgedeki otoriteryanizm sorununun hem de liberal demokrasinin problemlerinin çözüme kavuşacağını belirtir (Tamimi, 2007, s. 54).

Gannuşi devlet ve yönetici karşısında toplumun özgür ve eşit bireyler olarak seçim hakkına sahip olması, demokrasinin ana organlarından olan meclisin şûraya karşılık gelmesi, toplumsal çoğulculuğun sağlanması ve denge-denetleme mekanizması olarak toplumsal muhalefetin yasaklanmaması sebebiyle İslam toplumunun demokratik bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda İslam devlet düzeni, toplum iradesini yansıtan ve ehliyetli kişilerden oluşan şûranın esas olduğu sivil bir yönetimdir ve toplum iradesinden uzak her türlü iktidarın da meşruiyeti yoktur (Gannuşi, 2013, s.

260). İslami demokrasi sisteminde yönetici gücünü ümmetten almakta ve esasen Müslümanlarla akitleşmektedir. Gannuşi bu durumu vurgulayarak Batı'daki toplum sözleşmelerinden çok önce İslam toplumunda yönetici ile yönetilen arasında sözleşme olduğunu ve bunun neticesinde de ümmetin egemenliğinin ortaya çıktığını vurgular. Bu konuda Ziyaeddin er-Rayyis'in görüşünü aktararak Müslümanların teakud (sözleşme) nazariyesinin, Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışından daha üst düzey olduğunu iddia eder. Zira O'na göre Rousseau'nun anlayışında toplum sözleşmesi soyut bir faraziyeyle dayanan doğa durumu üzerine şekillenirken İslam toplumsal sözleşmesi varlığını altın çağında yaşadığı tecrübeye dayandırmaktadır (Gannuşi, 2013, s. 220).

### **Said Halim Paşa'dan Gannuşi'ye İslamcı Söylem: Süreklilik mi Kopuş mu?**

Çalışmanın bu bölümüne kadar Said Halim Paşa ve Raşid Gannuşi'nin teopolitik fikirleri devlet ve toplum bağlamında ele alınmıştır. Aynı kaynaktan beslenen bu iki düşünürün zamanın ve mekânın şartları gereğince bazı noktalarda süreklilik bazı noktalarda ise kopuş yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu bölümde devlet, toplum ve demokrasi bağlamında iki düşünürün fikirleri arasındaki süreklilik ve kopuş noktaları tespit edilmeye çalışılacak olup İslami teopolitiğin değişen söylemi mevzubahis düşünürler çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bu doğrultuda Paşa, İslam toplumlarının demokratlaşması için Batı toplumlarında olduğu gibi aristokrasiyi hedef almalarına gerek olmadığını ifade etmektedir. Çünkü haklar konusunda ayrıcalıklı bir sınıf yoktur. Dolayısıyla üst sınıftan talep edilecek bir hak da söz konusu değildir. Batı toplumlarında ise sınıfları birbirinden farklılaştıran olgu, kanun ile kurumsallaştırılmış sınıflar arasındaki gelir adaletsizliği, hak ve hukuk eşitsizliğidir. Dolayısıyla Batı toplumlarında aristokrasi üst sınıfın, demokrasi alt sınıfın arayışı iken, İslam toplumlarında aristokrasi alt sınıf, demokrasi üst sınıf tarafından temsil edilmektedir. İslam toplumlarında sınıfları birbirinden farklılaştıran olgu ise ahlak ve fikir seviyelerindeki farklılıklardır. Sınıflar arasındaki münasebet ise rekabet değil adalet ve eşitlik üzerine tesis edilir. Batılı toplumlarda sınıflar arasında vuku bulan rekabet, İslam toplumlarında sınıfların kendi içinde vuku bulmaktadır. Batılı toplumlar hak, hukuk ve eşitliği kanunlar aracılığıyla garanti altına alırken İslam toplumlarında hak, hukuk ve eşitliğin garantisini inanç, ahlak ve fikri terbiyedir (Said Halim Paşa, 2006, s. 190-193).



Said Halim Paşa'ya göre toplum bütüncül bir yapıya sahiptir. Bu bütüncül yapıyı her toplumun uzun yıllar boyunca geçirmiş olduğu tecrübeler neticesinde ortaya çıkan karakteristik özellikler oluşturur. Ancak bu bütüncül yapı hem aristokratik hem de demokratik amilleri içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda toplumdaki bireyler eşit kabiliyetlere sahip olmadığı için alt, orta ve üst tabakalara tabiatı itibarıyla ayrılır. Ancak bu ayrışma toplumsal dayanışma, adalet, kanuna itaat, fazilet ve ilme gösterilen hürmet sebebiyle çatışmacı değil uyuma dayalıdır (Said Halim Paşa, 2006, s. 188). Bu sebeple toplumda görülen doğal eşitsizlikler Batı'da görüldüğü gibi sınıfsal ayrımlara yol açmaz.

Said Halim Paşa'da Batı'nın karşısında toplumsal bilinç oluşturmak için toplum anlayışı varken Gannuşî'de merkezden ve iktidardan uzaklaştırılan İslami hareketin yeniden tanınması ve alternatif bir güç olarak toplum nezdinde kabul edilmesi anlayışı mevcuttur. Bunun en büyük sebeplerinden biri İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı krizlerdir. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki toplumsal yapının çökmesi neticesinde Müslümanlar kamusal görünürlüğü kaybetmiş ve neticesinde de yeni kurulan sistemin dışına itilmiştir. Bu bağlamda Müslüman kamusal görünürlüğü en önemli müessesleri olan vakıfların iç ve dış müdahalelerle zayıflaması toplumun çözülmesine ve Müslümanların modern dönemde yaşadığı toplumsal sorunların artış göstermesine sebep olmuştur. Çünkü vakıflar devletten bağımsız olarak gelişen toplumun temelini oluşturmaktadır. Vakıflar toplumun maslahatını -ortak iyi- öncelendiği için topluma özerk bir yapı kazandırarak devlet yıkılsa dahi kendi iç mekanizmasını kullanarak İslam toplumunun devamlılığını sağlayabilir. Bu sebeple toplum kendi hür iradesiyle hareket ederek sistemin meşruiyet kaynağı olmaktadır.

Toplum devlet karşısında bağımsızlaşan özerk bir yapı olarak ele alan Gannuşî için denge ve denetleme mekanizması olarak toplum iktidarın dördüncü kuvveti olarak görülmektedir. Bu çerçevede toplum kendisini var eden üniversite, vakıf, okul, mescit, basın ve yayın kuruluşlarından müteşekkil sivil inisiyatifin bir eseridir. Toplumdaki eğitim, sağlık, sosyal hizmetler ve yardımlaşma gibi hususlar devletten ziyade sivil toplum vasıtasıyla görülür. Bu sebeple Gannuşî'ye göre sivil toplum devletten bağımsızlaşmış bir alandır. Bunun aksine Said Halim Paşa'nın toplum fikrinde ise Gannuşî'ye benzer bir sivil toplum anlayışının ve sivil inisiyatif çeşitliliğinin olmadığı görülmektedir. Said Halim Paşa'da toplum devlet içerisinde özerk bir yapıdan ziyade "doğal eşitsizlik" temelinde homojen bir yapı arz etmektedir. Paşa her ne kadar Osmanlı Devleti'nin yıkılma aşamasında yaşasa da

devletin mekanizmalarının ve belirli bir toplumsal yapının varlığından güç alarak yeni bir devlet-toplum anlayışında ziyade mevcut kurumların ıslahının sorunlara çözüm getireceğini düşünmektedir. Ancak Gannuşi yaşadığı zaman itibarıyla sadece devletin çöküşünün yanı sıra toplumsal çöküşünde gerçekleştiği bir sosyal gerçeklikte sorunlara çözüm üretmeye çalışmaktaydı. Bu sebeple Said Halim Paşa'da Gannuşi gibi devletten bağımsızlaşmış ve meşruiyet kaynağı olan özerk bir toplum fikri görülmezken, Gannuşi devletin temellendiği toplumsal yapının iç ve dış müdahalelerle çökmesi sebebiyle öncelikli olarak sivil toplum fikrinin tekrar inşa edilerek Müslüman kimliğinin kamusal görünürlüğünün sağlanması arayışı içerisinde olmuştur.

Gannuşi'nin üzerinde durduğu toplumsal yapının çözülmesi şûranın ortadan kalkmasına, şûranın ortadan kalkması da tüm toplumu şekillendiren kanunilik ilkesi olan nass'ın aktif işlevinin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda incelendiğinde 20. ve 21. yüzyıl çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin hem birey hak ve özgürlüklerinin korunmasını sağlamak hem de tekrar Müslümanların kamusal özneliğini temin edebilmek için toplum kavramı üzerine düşünceleri önemlidir. Çünkü toplumsal çözülme yapısal bir çözülme olduğu için esasen bireylerin de hem düşünsel hem de kimlik olarak çözülmesi demektir. Gannuşi de bu durumun farkında olarak adeta devletin tahakkümü karşısında ara kurum olarak görülen toplumsal tüm yapıların çözülmesinin sadece sistemin çökmesi noktasında değil aynı zamanda bireyin nass çerçevesinde şekillenen özgürlük, eşitlik ve adalet konularında da problem yaşamalarına sebep olduğunu fark etmiştir. Bu durumda 19. yüzyıl Müslüman düşünürlerinde devletin kurtarılması fikri varken, 20. yüzyıl Müslüman düşünürlerinde "toplumun kurtarılması" fikri ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Said Halim Paşa ve Gannuşi'nin topluma yaklaşımında bir kopuş olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir önemli nokta devletin yöneten-yönetilen ilişkilerindeki maslahat ilkesidir. Paşa'ya göre İslam toplumlarında idare eden ile edilen arasında siyasi dengenin kurulması elzemdir. Dolayısıyla herhangi bir yönetim modelinin koşulsuz tatbikinden ziyade "karşılıklı hak ve vazifelere riayet ve hürmet edilmek şartı ile ihtiyaçları" gözeterek bir idare sisteminin inşa edilmesi öncelikli olarak benimsenmiştir. Paşa'ya göre İslam siyasal teolojisi sınırları belirlenmiş bir idare modeline toplumları mecbur etmemektedir. Paşa'ya göre bir cemiyet için en uygun idare modeli cemiyetin siyaset usulünü ve içtimai karakterini gözeterek bireyler arasında hak ve hukukun korunmasını, fertlerin hürriyetini ve eşitliğini, adaleti ve içtimai dayanışmayı mevcut

şartların gereksinimlerini karşılayacak şekilde tesis edebilen modeldir (Said Halim Paşa, 2006, s. 211-213).

Gannuşi devletin ve yöneticinin meşruluğunu devam ettirebilmesi için toplumla arasında yaptığı mutabakata uyması gerektiğini vurgular ve bu mutabakatın temelini de toplumsal ortak iyi olan maslahatla açıklar. Klasik dönem İslam alimlerine vurgu yaparak İslam'ın amacının din, can, akıl, nesil ve malı korumak olduğunu belirtir. Makasid-ı Şeria denen bu amaca göre insanların yaşam, hürriyet, mülkiyet, adil bir sistem ve eşitlik gibi temel hakları mahfuzdur. Bu haklar yöneticinin veya yönetimin her türlü keyfiyetinden uzak şekilde nass yani kanunla korunmaktadır. Bu durumda yönetici keyfi olarak bu özgürlükleri ortadan kaldıramayacağı gibi toplumsal iyi olan maslahatın dışına çıkamaz. Ayrıca anlaşılacağı üzere maslahatın gereklilikleri toplumun devamlılığı için de gereklidir. Bu sebeple esasen maslahat toplumu koruduğu kadar toplumdaki bireylere de bilinç aşılar. Bu bilinç vesilesiyle bireyler devlet karşısındaki hak ve yükümlülüklerini bilerek toplumsal uzlaşmayı sağlayabilirler. Bu durumda yöneticinin maslahatı zedeleyecek keyfi ve otoriter hareketleri neticesinde iktidar meşruiyetini kaybeder. Zira hükümet mevzu bahis maslahatları yerine getirmek için var olan birçok “araçtan sadece biridir” (Gannuşi, 2015, s. 101).

Said Halim Paşa ve Gannuşi'ye göre devlet ilişkilerinde yöneten ve yönetilen her şartta karşılıklı maslahatı gözetmek durumundadır. Bu durum devletin her kademesinde yöneticinin keyfi yönetimini engelleyen aynı zamanda yönetilenlerin hak ve sınırlılıklarını belirleyen bir maslahat mutabakatını geçerli kılmaktadır. Söz konusu mutabakat nass ve topluma dayandığı için devletin her bireyi kapsayan bir kanunilik ilkesi inşa ederken diğer taraftan devletin meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. Görüleceği üzere devletin bireyler nezdinde maslahatı gözetmesi ve keyfiliğin önlenmesi noktasında Said Halim Paşa'dan Gannuşi'ye bir süreklilik olduğu değerlendirilebilir. Ancak yöneten-yönetilen arasında maslahatın sağlanması noktasında siyasal partilerin konumu Said Halim Paşa ve Gannuşi'de farklılık göstermektedir. Said Halim Paşa siyasal partilerin Batıdaki sınıf çatışmaları neticesinde ortaya çıktığını düşünmesi sebebiyle benzer çatışmaların yaşanmadığı Müslüman toplumlarda siyasal partilere ihtiyaç olmadığı kanaatindeydi (Said Halim Paşa, 2012, s. 258). Bu noktada maslahat ideolojik olarak birbirinden ayrışan partilerden ziyade ortak bir gaye doğrultusunda hareket eden meclisle sağlanabilir. Lakin Gannuşi'ye göre particilik, her türlü baskı ve keyfiliğe karşı hürriyetin teminatı ve hukuk devletinin temel unsurlarındandır. Bu açıdan ideolojik arka planı fark

etmeksizin hiçbir siyasi partinin engellenmediği bir çoğulculuk anlayışı maslahatın sağlanması için elzemedir (Gannuşi, 2013, s. 405).

Son olarak iki düşünürün üzerinde önemle durduğu bir başka mesele demokrasi meselesidir. Said Halim Paşa'ya göre İslam toplumları demokrasi ve aristokrasi sisteminin özelliklerini aynı anda taşımaktadırlar. Herhangi birindeki aksaklık toplumsal uyuma zarar vermektedir. Bu çerçevede İslam toplumlarının geri kalmalarına çare olarak kati şekilde demokratikleştirilmesi gerektiği fikri bu iki amil arasındaki denge ve uyuma zarar verecektir. İslam toplumları inançlarının bir gereği olarak hak, hukuk, adalet ve eşitliğe verdikleri önem itibarıyla demokratik, “kanuna, an’aneve ve baştakilere itaat, şahsi kabiliyetlere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet” itibarıyla de aristokratiktir (Said Halim Paşa, 2006, s. 188). Ayrıca Paşa, aristokrasi-demokrasi amillerinin Batı toplumlarından farklı olarak İslam toplumları içerisinde yer ettiğine işaret etmektedir. Batı toplumlarında aristokrasi ayrıcalıklı haklara ve gelir kaynağına sahip bir sınıfa temsil etmesi sebebiyle, demokrasiyi temsil eden alt sınıflar bu eşitsizliğin ve adaletsizliğin giderilmesinin arayışı içerisinde olmuştur. İslam toplumlarında ise inançlarının bir gereği olarak hak ve hukuk noktasında bir ayrıcalık söz konusu olmadığı için alt sınıfların böyle bir arayışa girmesine gerek kalmamıştır. Dolayısıyla İslam toplumlarında demokrasi Batı’da olduğu gibi alt sınıfın değil üst sınıfın temsil ve tesisi ile hayat bulmaktadır. Bu çerçevede İslam toplumlarının kati surette demokratikleşmesi fikri aydınların neticeleri sebep sanmalarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla İslam toplumları söz konusu iki amilin ihtiyaçlarını gözetecek bir düzen tesis etmelidir.

Gannuşi'nin topluma bakış açısında Said Halim Paşa'daki gibi demokratik ve aristokratik bir ayırım bulunmamaktadır. Ancak Paşa'da olduğu gibi Gannuşi de Batılı toplumdaki çatışmacı gelişimin aksine Müslüman toplumlarda benzer çatışmalara yer olmadan siyasal ve toplumsal gelişimin sağlandığını düşünmektedir. Gannuşi'ye göre Batılı liberal devlet düzenlerine bakıldığında iki temel ilke göze çarpar: “meşruiyet (hukukilik) ilkesi ve halkın egemenliği ilkesi” (Gannuşi, 2013, s. 344). Bilindiği üzere bu iki ilkenin tesis edilmesi için Batı’da iç çatışmalar, devrimler ve büyük çaplı toplumsal olaylar meydana gelmiştir. Krallara, din adamlarına ve aristokrasiye karşı yapılan bu başkaldırının amacı “bireyin otoritesinden kurtulup kanun otoritesine geçmektir” (Gannuşi, 2013, s. 115). İslam toplumunda tarihsel olarak görülmeyen bu çatışma esasen toplumun yapısıyla ilgilidir. Yukarıda bahsedilen ilkeler bağlamında yönetici yönetilen çatışması çıkmamıştır

çünkü hem yöneticiyi hem de yönetilene kapsayan kanunilik ilkesi bağlayıcıdır. Bu durumda mücadelenin şekli değişiklik göstermektedir. Gannuşi bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır: “Batılı halkların mücadele insanı, toplumu ve devleti, ezici kutsalın hakimiyetinden kurtarmaya yönelirken Müslüman halklar da çağdaş mücadelesinde insanı, toplumu ve dini ezen modern devletin hegemonyasından kurtarmaya yönelmiştir” (Gannuşi, 2015, s. 49). Diğer bir deyişle Batı toplumları “ezici kutsal” olarak görülen kilise ve aristokrasinin tahakkümüyle mücadele etmişken, Müslüman toplumlar “ezici modern” olarak görülen modern devletin ve yöneticinin tahakkümüne karşı hak ve özgürlük mücadelesi vermiştir.

Said Halim Paşa ve Gannuşi arasında demokrasinin şekilsel yönü açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Said Halim Paşa’nın devlet başkanının milletin oylarıyla seçilmesi gerektiği düşüncesi dönemin şartları içerisinde demokratik bir ilke olan seçme hakkını benimsediğini göstermektedir (Said Halim Paşa, 2012, s. 255). Lakin Gannuşi’nin demokrasiye yaklaşımı daha derinlemesindedir. Ona göre demokrasi siyasal bir model olmasının yanı sıra demokrasi kültürü de toplum tarafından benimsenmelidir. Çünkü Gannuşi, demokrasiyi siyasal bir modelden öte Malik bin Nebi’ye de atıfla vurguladığı gibi halkın her yönden “psikolojik, ahlaki, sosyal ve siyasal açıdan eğitilmesi projesi” olarak değerlendirmektedir (Gannuşi, 2013, s. 113). Bu durumda demokrasi sadece şekilsel anlamda seçme ve seçilme değil aynı zamanda “hem biçim hem de muhteva rejimidir.” (Gannuşi, 2013, s. 113).

Sonuç olarak Gannuşi Müslüman Demokrat söylemiyle eklektik bir duruş ortaya koymaktadır. Buna göre İslam toplumu çoğulcu olması, meşruiyetin kaynağının toplum olması ve özgür seçim hakkını tanıması itibarıyla demokratik bir yapıyı kendi içinde barındırır. Şûra, icma ve içtihat gibi kendine özgün kavramlarıyla yöneten-yönetilen ilişkisinin sınırlarının belirlenmesi, toplumsal yapının otoriter keyfiyete karşı korunması, fikir özgürlüğü, seçme hakkı gibi temel hakların tesis edilmesi sebebiyle İslam’ın kendine has bir yönetim metodu vardır.

Diğer yandan Gannuşi Said Halim Paşa’dan farklı olarak demokrasiyi bir amaç olarak değerlendirmektedir. İslamcı siyasetin toplum nezdinde farklılaşan diline ek olarak demokrasinin amaç olarak görülmesi savunmacı bir durum olarak yorumlanabilir. Said Halim Paşa’nın özgün Osmanlı demokrasisi vurgusuna benzer bir bakış olarak Gannuşi’de de İslam demokrasisi vurgusu vardır. Ancak bu vurgu temelde Said Halim Paşa’daki gibi farklı ve özgün bir demokrasi anlayışından ziyade Batılı demokratik sistemlere

“benzerlik” ölçüsünde ele alınmaktadır. Gannuşi'nin demokrasi yorumunda demokrasinin evrensel tanımını göz önünde bulundurması aslında İslami hareketlerin 20. yüzyılda politikalarını şekillendiren uluslararası sistemde tanınma ve kabul görmeye ilişkin ilişkilendirilebilir. İslami hareketlerin sistemden ve buldukları ülkelerin merkezinden dışlanmaları sebebiyle çoğu zaman eklektik bir duruşla savunmacı modeller önermesi Müslümanların karşılaştığı krizlere cevap mahiyetindedir.

Genel olarak İslami hareketlerin ılımlı kanattan radikal kanadına toptan retçi veya toptan kabulcü bir perspektiften ziyade kendi kavramsal çerçevesi bağlamında özgünlüğünü koruyarak beşerî tüm imkanlardan faydalanılması gerektiğini ortaya koyan üçüncü bir bakış Gannuşi'nin siyaset teorisinde görülebilir. Özellikle 20. yüzyılda faşist ve ırkçı devletlerin yıkılmasıyla artarak yükselişe geçen demokrasi dalgası, 20. yüzyılın sonunda komünist rejimin de yıkılmasıyla 21. yüzyılın baskın ideolojisi olmuştur. Bu durumda da çağdaş bir Müslüman düşünür olan Gannuşi yaşam, hürriyet, mülkiyet, eşitlik, hukukun üstünlüğü, halk egemenliği gibi ana kavramlarla teşekkül eden demokrasi yorumuna katılarak demokrasiye İslami bir yorum katması sebebiyle zamanın ve mekânın şartları bağlamında söylemini inşa etmiştir. Sonuç olarak 19. yüzyılın şartlarında geliştirilen İslamcı siyaset teorisinin günümüz zaman ve mekân bağlamında özü itibarıyla benzer olsa da şekilsel ve yöntemsel olarak farklılık göstermesi mümkündür. Bir tarafta merkezi devlete sahip “Müslüman özgüvenine” dayalı sistem içinde çözüm önerileri arayan Said Halim Paşa varken diğer tarafta her alanda gerilemeye başlayan Müslüman toplumsallığın yaşadığı “travma” bağlamında kaybolan kamusal alanı ve toplumu önceleyen Gannuşi gibi düşünürler bulunmaktadır.

## Sonuç

Said Halim Paşa ve Raşid Gannuşi ortak epistemolojik temelden hareket eden iki düşünür olarak maslahat, din-siyaset ilişkisi, kanun ve şûranın merkeziliği, hürriyet, adalet ve eşitliğin tesisi gibi başlıklarda kopuş ve sürekliliği birlikte içeren yorumlar geliştirmişlerdir. Aynı kaynaktan beslenen fikirlerin çıktıkları teorik olarak benzerlik gösterebilir. Ancak bu noktada şu soru akla gelebilir: Benzer kaynaktan beslenen düşünürlerin devlet ve toplum anlayışları neden farklılık göstermektedir veya farklılık göstermesi beklenebilir mi?

Değişen devlet ve toplum anlayışında ana sebep, zaman ve mekânın şartlarının değişmesi ve karşı karşıya kalınan sosyal gerçekliklerin yeni söylemler geliştirme zarureti doğurmasıyla ilişkilidir. İnsan yaşadığı zaman ve mekânın

şartlarıyla kayıtlı olması hasebiyle karşılaştığı yeni olgulara yeni söylemleri fitrî olarak geliştirme sorumluluğu hisseder. Sorumluluğun getirmiş olduğu “vazife”, sorumlu olan kişileri (alim, düşünür, entelektüel veya yönetici) bireysel çabalarının ötesinde kamusal maslahatı önceleyerek topluma karşı sorumlu kılar. Değişim karşısında değişimi taklit, değişimi ret veya değişime eklektik bir bakışla tekamülcü bir yaklaşım geliştirilebilir.

Said Halim Paşa yaşadığı sosyal gerçeklik için devletin kendi iç mekanizmalarını kullanarak, Batı karşısında İslam toplumunun tarihsel özgünlüğünü kendi gerçekliği içinde ortaya koyabileceğini, bu sebeple de değişimin devrimci veya soyut teoriler yerine sosyal kanunlarla şekillenen tekamülcü bir bakışla olması gerektiğini vurgular. Said Halim Paşa'nın sosyal gerçekliğinde “devlet vardır ve merkezidir.” Her ne kadar Osmanlı zayıflamış hatta çoğu mecrada yenilgi almış olsa da teorik olarak İslam toplumunun merkezi hükümeti ve devletidir. Bu sebeple değişimin çözümleri yine devletin kendi iç mekanizmasında aranmaktadır. Değişim bu iç mekanizmayı göz önünde bulundurmalı ve belli ilkeler çerçevesinde özgün bir model inşa etmelidir.

Sömürgecilik faaliyetleri, Osmanlı devletinin yıkılması ve dolayısıyla hilafetin ilgası İslam toplumları için sosyal gerçekliği değiştiren önemli olayların başında gelir ki bu durum 20. yüzyıldaki İslami hareketlerin merkezsizlik karşısındaki yol haritalarını etkilemiştir. Azzam Tamimi'nin de belirttiği gibi Ali Abdurrazık gibi Müslüman düşünürler Osmanlı'nın yıkılması ve hilafetin ilgasıyla birlikte İslam'da devlet anlayışını sorgulamaya başlamışlar ve devletin kavramsal olarak varlığını savunmuşlardır. Bu bağlamda “İslam temelli sosyal düzenin savunucuları” birey, grup veya partiler şeklinde örgütlenerek İslami devletin yeniden inşası için çaba göstermişlerdir (Tamimi, 2016, s. 161). Aynı şekilde Gannuşî'nin de sosyal gerçekliğinde devletsiz ve merkezsiz kalan Müslümanların ana sorunsalları modern dünya sistemi içinde devletin konumu, amacı ve aracı meselesi olmuştur. Bu sorunsallar çerçevesinde yeni yöntemler gelişerek yeni gruplaşmaların (Müslüman Kardeşler, Cemaati İslami vs.) önü açılmış ve ağırlıklı olarak eğitim yoluyla Müslümanların sosyal dayanışma ve yardımlaşma noktasında birlikteliği sağlanmaya çalışılmıştır.

19. yüzyılda Müslüman düşünürlerin ana amacı devletin kurtarılması fikri iken, 20. yüzyılda İslami hareketlerin önde gelen isimleri yeni bir arayışa yönelmişlerdir. Devlete bakış bu noktada değişiklik göstermiş, devletin kurtarılması fikrinden devletin ele geçirilmesi ana amaç olarak belirginleşmiştir. Devletin araç mı amaç mı olduğu, meşruiyetin kaynağı ve bu

bağlamda toplumun konumu ve toplumsallık yeni söylemin tartışma zeminini oluşturmuştur. Bu noktada İslam siyaset düşüncesinde kopuş, zamanın ve mekânın şartları bağlamında şekillenmeye başlamıştır.

Bu çalışmanın odak noktaları olan iki düşünür, teopolitik fikirlerini karşılaştırmalı olarak belirtmiş, zamanın ve mekânın şartları bağlamında Müslüman toplumların karşılaştıkları “gerileme travmasına” cevap üretmişlerdir. Bu noktada Said Halim Paşa kavramların kendi bağlamlarında anlam kazanacağını vurgulayarak demokrasi, eşitlik, hürriyet gibi devlet ve toplumu doğrudan ilgilendiren kavramların İslam toplumunda Batı toplumlarından farklı anlama sahip olduğunu düşünmüştür. Bu sebeple toplumsal yapının karakteristik özelliklerini ve dünya görüşünü irdeleyerek bu karakteristik özellikler bağlamında reform ve gelişmeyi savunmuştur. Buna göre sınıfsal bir yapıya sahip olmayan İslam toplumunda Batı’daki anlamda çatışmaya dayalı çoğulculuk yoktur. Ancak sosyal dayanışmaya dayalı uyum odaklı bir çeşitlilik vardır. Aynı şekilde anayasal hareket ve taleplerin toplum tarafından talep edilmediği bir toplumda anayasa reformu yapmayı “hastalığın tedavisinde uygulanan yanlış reçete” olarak gören Said Halim Paşa’nın bakış açısı her toplumun kendine has karakteristik özelliklerine uygunluk anlayışıyla ilişkilidir.

Said Halim Paşa realist denilebilecek bir görüşle öncelikle toplumsal gelişme ve değişme mantalitesini anlamaya çalışmıştır. Buna göre Said Halim Paşa doğrudan Batı karşıtı olmamakla birlikte Batı’nın kendi sosyal gerçekliği bünyesindeki gelişmeler neticesinde ortaya çıkan olumlu gelişmelerin aynı sosyal gerçekliğe sahip olmayan toplumlarda benzer olumlu neticeleri veremeyeceğini düşünür. Bu göreceli bakış açısı taklitçiliğin toplumsal sorunları çözemeyeceğini hatta daha da girift bir hale sokarak toplumların doğal gelişimini engelleyeceğini ortaya koyar.

Said Halim Paşa’dan yaklaşık 100 yıl sonra etkili olan İslamcı düşünürlerden Raşid Gannuşi de İslam’ın siyaset aşamasında kendine has kavramlarıyla özgün bir model olduğunu savunur. Bu noktada tüm İslamcılardaki ortak nokta olan İslam’ın kendi kavramlarıyla kendi reformunu gerçekleştirebileceği fikri hakimdir. Ancak bu özgünlük halinin inşa aşamasında Batı toplumlarının devlet ve toplumsal gelişme aşamasındaki kazanımlarının toptan retçi, toptan kabulcü veya eklektik mi olacağı konusu son yüzyılımızın ana tartışma sorusudur. Bu aşamada Gannuşi’nin eklektik bir görüşe sahip olduğu görülmektedir.

Gannuşi İslam’ın Batı toplumlarından çok daha önce yasallık inşa ettiğini, meşruiyetin kaynağını ümmete vererek egemenliğin halka geçmesi ilkesini



savunduğunu, toplumdaki farklı görüş ve inançlara kendi ilkeleri çerçevesinde serbestlik tanıdığı gerekçesiyle demokratik bir toplum olduğunu savunmuştur. Bu tutum esasen Batı'nın modern demokrasi anlayışı karşısında savunmacı bir tutum olarak görülebilir. Çünkü İslam'ın özgün olduğu teziyle hareket ederek kusurları olan ancak ideal bir demokrasi olarak Batı demokrasisiyle İslam demokrasisinin kesiştiğini vurgulamak, kavramsal olarak modern demokrasi anlayışıyla uyum isteğinin dışavurumudur. Buna göre karşılaştırma yapılan Batı toplumlarının kavramsal zeminine karşılık mesela yasallık karşısına nass, meclis karşısına şûra, toplum karşısına ümmet gibi kavramsal illiyet kurma istenci, İslam toplumlarının da kendi kavramlarıyla Batılı toplumlara benzer şekilde “demokrat” olarak modern uluslararası sistemde kabul görme hedefini yansıtmaktadır. Bu hususta yapılan temellendirme meşhur “Hikmet müminin yitiğidir” hadisiyle birçok İslamcı tarafından sağlandığı gibi aynı bakış açısı Gannuşî’de de bulunmaktadır. Bu sebeple Hristiyan demokrasisi veya sosyal demokrasi gibi eklektik bir İslam demokrasisi, modern sorunların çözümünde alınması gereken en önemli yoldur.

Arap Baharı sonrası Tunus'ta oluşan yeni sistemde İslamcı politika yerine “Müslüman Demokrat” kimliğini benimseyen Gannuşî için toplumdaki farklı grup ve partilerle uyum, çoğulculuk, anayasal hükümet gibi gelişmelerle hürriyet ve eşitliğin sağlanması devletin İslami niteliğinin oluşması anlamına gelmektedir. Yani Gannuşî’ye göre anayasada, devletin şeklinde veya isminde yapılacak İslam lehine şekilsel bir değişiklik yerine sistemde yapılan yapısal değişiklikler devletin “daha İslami” bir ihtivaya sahip olmasını beraberinde getirecektir.

Arap Baharı süreciyle birlikte 2011 yılında yapılan seçimlerin ardından yeni sistemin inşası, farklı fikirlerdeki partilere tanınan siyasi katılım ve mecliste bulunma hakkı, anayasanın ilan edilmesi gibi demokratik kazanımlar İslami siyasetin önceliklerinin neler olması gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Bu bağlamda Gannuşî'nin de belirttiği gibi 2011 seçimleri İslam'ın toplumsal konumuyla alakalı olmaktan ziyade işsizlik, ekonomik gelişme, güvenlik, gelir eşitsizliği gibi ekonomik parametrelerle ilişkiliydi. Hatta seçimi kaybeden Nahda, bu durumdan üzüntü duymamış ve genel seçimlerin yapılarak parlamentonun oluşturulmasını da Tunus demokrasisi için bir kazanım olarak görmüştü (Alkan Özcan, 2018, s. 211). Bu durumdan anlaşılacağı üzere geçmiş dönemde devlet, toplum, demokrasi gibi kavramlar üzerine yapılan teorik tartışmalardansa toplumun ortak çıkarını (maslahat) gözeten ve pratik kazanımlar temelinde şekillenen siyaset dili önem kazanmaktadır. Bu minvalde Gannuşî'nin önceki görüşlerinden ziyade

“Müslüman Demokrat” vurgusu pratik siyasetin çıktıklarıyla ilişkilidir. Toplumun özellikle de gençlerin ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilen çatışmalardan ziyade refahı ve ekonomik gelişmeyi önceleyen, liyakat ve şeffaflığı tesis eden, her kesim için kişisel hak ve özgürlükleri tanıyan parti ve politikalara yönelmesi önümüzdeki yıllarda sadece İslami hareketler için değil diğer düşünce, parti ve grupların da ana odak noktası olacaktır.

## Kaynakça

- Afgani, C. (1987). *el-Urvetü'l-Vüskâ*. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Aktay, Y. (2021). “Osmanlı'nın İslamcı Prens'i: Said Halim Paşa”. A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 193-208). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Alkan Özcan, S. (2018). “The Role of Political Islam in Tunisia's Democratization Process: Towards a New Pattern of Secularization”. *Insight Turkey*. 20(1), 209-225.
- Alperen, A. (2019). “Said Halim Paşa'da İslam Dünyasında Geri Kalmışlık ve Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9-35.
- Bayat, A. (2013). “Post-Islamism at Large”. A. Bayat içinde, *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam* (s. 3-34). NY: Oxford University Press.
- Beinin, J., & Stork, J. (1997). “On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam”. J. Beinin, & J. Stork içinde, *Political Islam: Essays from Middle East Report* (s. 3-28). Washington: University of California Press.
- Bekiroğlu, H. (2016). *Said Halim Paşa ve Siyaset Ahlakı* (Cilt 2). İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Bostan, M. H. (2017). *Bir İslamcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Bostan, M. H. (2019). “Said Halim Paşa ve Fikirleri”. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum, 8(2), 53-90.
- Bülbül, K. (2015). *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Bülbül, K. (2021). “19. Yüzyıldan 21. Yüzyıla, Said Halim Paşa Bugüne Ne Söyler?” A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 209-230). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çalen, M. K. (2017). “Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru”. *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences*, 5(9), 12-32.
- El-Benna, H. (2018). *Davanın Esasları*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Gannuşı, R. (1996). *İslam Toplumunda Vatandaşlık Hakları*. (A. Can, Çev.) İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Gannuşı, R. (2003). “İslami Harekette Çelişki : Siyasal Parti mi, Reformist Örgüt mü?” A. el-Efendi içinde, *İslam ve Modernliği Yeniden Düşünmek* (s. 155-170). İstanbul: Pınar Yayınları.

- Gannuşi, R. (2013). *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. (O. Tunç, Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.
- Ghannouchi, R. (2013). "The state and religion in the fundamentals of Islam and contemporary interpretation". *Contemporary Arab Affairs*, 6(2), 164-171.
- Gannuşi, R. (2015). *Laiklik ve Sivil Toplum* (2. Baskı b.). (G. Topçu, Çev.) İstanbul: Mana Yayınları.
- Ghannouchi, R. (2016). "From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia". *Foreign Affairs*. 11 14, 2021 tarihinde <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> adresinden alındı
- Işık, V. (2021). "Said Halim Paşa ve Tadilen İslah Anlayışı Olarak İslamlaşmak". A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 231-240). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kutup, S. (2015). *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Beka Yayınları.
- Mandaville, P. (2016). "Islam and International Relations in the Middle East: From Umma to Nation State". L. Fawcett içinde, *International Relations of the Middle East* (s. 176-195). Oxford : Oxford University Press.
- Marks, M., & Ounissi, S. (2017, 07 05). *Ennahda from within: Islamists or "Muslim Democrats"?* A conversation. 07 10, 2021 tarihinde Brookings: <https://www.brookings.edu/research/ennahda-from-within-islamists-or-muslim-democrats-a-conversation/> adresinden alındı
- Mevdudi, E. A. (1992). *İslam'da İhya Hareketleri*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Nal, S. (2019). "Said Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1), 144-158.
- Özyurt, C. (2013). "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslamcılığın Oluşumu". *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 10(37), 67-102.
- Özyurt, C. (2021). "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakar-Reformcu İslamcılığın Oluşumu". A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 241-262). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Özyürek, A. (2017). "İslamcılık Tartışmaları Ekseninde Said Halim Paşa ve Görüşleri". *B.U.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 36(1), 37-60.
- Said Halim Paşa. (2006). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (E. M. Düzdağ, Dü.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Halim Paşa. (2006). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (E. Düzdağ, Dü.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Halim Paşa. (2012). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Said Halim Paşa. (2019). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (M. E. Düzdağ, Dü.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sala, B. (2018). "Said Halim Paşa İslahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası". L. Sunar (Dü.) içinde, *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyetten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler* (Cilt 1, s. 55-73). İstanbul: İLEM Yayınları.
- Şeyhun, A. (2021). "Said Halim Paşa'ya Göre Osmanlı'da Buhranın Nedenleri". A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 315-322). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

- Tamimi, A. (2007). "Islam and democracy from Tahtawi to Ghannouchi". *Theory, culture & society*, 24(2), 39-58.
- Tamimi, A. S. (2016). *Raşid Gannuşi: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*. (A. Yönkul, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Usta, N. (2001). "Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(15), 61-74.
- Wasti, S. T. (2008). "Said Halim Pasha – Philosopher Prince". *Middle Eastern Studies*, 44(1), 85-104.
- Yıldırım, E. (2021). "Said Halim Paşa'nın Çağdaş Siyasal Teolojisi: İslam Siyasi Düşüncesinin Demokrasi Çağında Var Oluşu". A. Öz içinde, *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür* (s. 333-348). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.