



Gannuşı'nın "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiđi

Ali Kaya

Öz: Bu çalışma, Raşid Gannuşı'nın siyasetin doğasına dair temel varsayımlarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Gannuşı'nın siyaset tasavvurunun birinci varsayımı, siyaset ile devleti özdeş kabul etmesi, sosyal/sivil alanı siyasetten beri bir "hizmet" alanı olarak görmesidir. İkinci olarak Gannuşı, devleti nötr, ideolojik mücadele ve çatışmalardan beri bir alan olarak görmektedir. Üçüncü olarak ise Gannuşı farklı siyasal kimliklerin ve taleplerin nihayetinde uzlaşabileceğini, dolayısıyla aralarındaki farklılıkların arızı ve geçici olduğunu iddia etmektedir. Gannuşı'nın siyasete dair verili kabul ettiği bu üç temel yaklaşım siyasal kavramından hareketle tartışılmaktadır. Gannuşı bu çalışmada, Nahda ve Tunus İslami hareketinin önemli bir aktörü ve lideri özelinde tartışılmamakta, genel olarak İslamcılığın tarihsel süreçteki gelişimi ve deneyimleri üzerine düşünen ve de İslamcılık ve İslami hareketler bağlamında etkili ve fikrine başvurulmuş bir kanaat önderi olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal, olumsuzluk, farklılık, antagonizma, çatışma, Gannuşı, İslamcılık.

Abstract: This article aims to examine Rachid al-Ghannoushi's fundamental assumptions on the nature of politics. The first assumption of Ghannoushi's political imagination is that he reduces politics to the state and a specific institutional ensemble and sees social/civil field as merely social service by exempting it from politics. Secondly, Ghannoushi envisions the state to be a neutral mechanism far from ideological struggles and conflicts. Thirdly, Ghannoushi claims that different political identities and demands come to a consensual point of view at the end of the day, the differences among them are transitory and insignificant. Ghannoushi's three given assumptions on the nature of politics are analysed through the notion of political. In this study, Ghannoushi is not discussed in the context of Nahda and the Islamic Movement in Tunisia where he is a pioneering figure and leader, but he is examined as a thinker on the development and experiences of Islamism and as an effective opinion leader being referred to on Islamism and Islamic Movements.

Keywords: Political, contingency, difference, antagonism, conflict, Ghannouchi, Islamism.

@ Dr., Erciyes Üniversitesi. alikaya79@yahoo.com



© İlmi Etüdler Derneđi
DOI: 10.12658/M0232
İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 115-142.
insanvetoplum.org



Başvuru: 28.10.2017
Revizyon: 27.11.2017
Kabul: 11.12.2017
Online Basım: 18.12.2017

Giriş

Bu çalışmada Gannuşi'nin siyaset anlayışı *siyasal* kategorisi etrafında tartışılmaktadır. Gannuşi'nin siyaset yaklaşımını belirleyen üç temel varsayım söz konusudur. Birincisi, Gannuşi siyaseti devleti indirgeyerek, sosyal/sivil alanı siyasetten azade bir alan olarak görmektedir. İkincisi, Gannuşi siyaseti devlete indirgediği gibi devleti ideolojik farklılıklardan berî, nötr bir alan olarak tasvir etmektedir. Üçüncü olarak da Gannuşi, siyasal alandaki farklılıkların nihayetinde uzlaşacağını varsayarak, farklılıkları arızı ve geçici bir durum olarak görmektedir. Siyasetin doğasına dair kapsamlı ve iddialı bu ilkeler, *siyasal* kategorisi etrafında sorgulanacaktır. Carl Schmitt, Claude Lefort, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi *siyasal kendi* siyaset teorilerinin merkezine koyan düşünürlerin siyasetin doğasına dair temel varsayımlarından hareketle Gannuşi'nin siyaset tasavvuru tartışılmaktadır. Bunun için öncelikle *siyasal* kavramı tartışılmakta ve dört temel özelliği tespit edilmektedir. Daha sonra, geliştirilen bu *siyasal* kavramsallaştırması çerçevesinde Gannuşi'nin siyasete dair mezkûr yaklaşımı sorgulanmaktadır. *Siyasal* kavramının bu dört temel özelliği şöyle sıralanabilir: Birincisi, *siyasal* olan her zaman çatışma ve farklılık yoluyla kurulur. İkinci olarak *siyasallık* karar verme edimidir, rasyonel bir tercih meselesi değildir. Üçüncüsü ise siyasal sosyal alana içkindir ve *siyasal* olan herhangi spesifik bir alana (devlete vb.) indirgenemez. Son varsayım ise siyasal olan bir kolektif kimlik üretimidir, verili kimliklerin basitçe bir yansıması değildir. Bu özellikler çerçevesinde tanımlanan *siyasal* kategorisi, Gannuşi'nin siyaset anlayışını birkaç noktada sorunsallaştırmak açısından faydalı ve verimlidir. Birincisi, Gannuşi'nin gizli ve ya da açık olarak benimsediği liberal siyasal dil ailesinin hegemonik söyleme dönüştüğü bir zeminde alternatif siyasal gramerleri hatırlamak, hegemonik olanın olumsuzluğunu ve sınırlılığını göstermek açısından önemlidir. Bu minvalde kolektif kimliklerin reddi, antagonizmanın ve çatışmanın arızı ve geçici bir durum olarak varsayılması, siyasetin genel olarak devlete ve onun pratiklerine indirgenmesi, uzlaşının fetişleştirilmesi, farklılıkların ciddiye alınmaması, siyasal kimliklerin oluşumunda duygu ve tutku boyutunun ihmal edilerek rasyonel bir zeminde ele alınmakta ısrar edilmesi gibi yaygın liberal varsayımlarla bir İslamcılık ve İslami Hareket okumasının *siyasal* kategorisi yoluyla sorgulanması, alternatif bir İslamcılık okumasına kapı arama potansiyeline sahiptir. İkinci olarak, Gannuşi'nin İslamcılığın ve İslami hareketlerin uzun hikâyesini “devleti ele geçirmeye” indirgemesi, aslında bahsedilen alternatif siyasal gramerlere kapalı olması ile ilgilidir. Bu anlamda *siyasal* kategorisi, İslamcılığın büyük ölçüde dünya düzenine eleştirel bakan Müslüman siyasal özne yaratımı olduğunun fark edilmesini sağlayacak kavramsal bir harita sunmaktadır.

Gannuşi'nin siyaset yaklaşımının tartışılmasına geçilmeden önce, Gannuşi'nin İslamcılık tartışmalarında Tunus sınırlarını aşan bir etkisi olduğunun altı çizilmelidir. Gannuşi her ne kadar Nahda Hareketi'nin kurucusu ve lideri olsa da, onun görüşleri İslamcı siyasetin anlamı ve yöntemi bağlamında İslami hareketler ve oluşumlar üzerinde etkili olmuştur. Bu etki, sadece İslamcılar ile sınırlı değildir, aynı zamanda Gannuşi İslamcılık tartışmalarında Batı dünyasında bir görüş ve temsil makamı olarak da konumlandırılmaktadır. Gannuşi'nin bu konumlandırılmayı mümkün kılacak bir söylemi de vardır, çünkü kendisi konuşurken sadece Tunus ve Nahda üzerine görüş beyan etmemekte, İslamcı siyasetin ve İslami hareketin tarihsel süreçte geçirdiği evreleri ve deneyimleri de kendince bir anlatı haline getirmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda Gannuşi, evrensel İslamcı söyleme etki eden bir düşünür ve aksiyoner olarak ele alınacaktır. Aşağıdaki bölümlerde, ilk olarak *siyasal* kavramının serencamı ve temel varsayımları ele alınmakta, akabinde Gannuşi'nin siyaset anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alan iki önemli çalışmadan bahsedilmekte ve bu çalışma açısından önemleri tartışılmakta, son olarak da Gannuşi'nin yukarıda kısaca bahsedilen siyasete dair temel ilkeleri açıklanmakta ve *siyasal* kategorisi etrafında sorgulanmaktadır. Yöntemsel olarak bu çalışma, mevcut koşullarda hegemonik olan bir siyaset anlayışının temel varsayımları ile İslamcılık okumasını alternatif bir teorinin araçları ile değerlendirmekte ve tartışmaktadır. Bu anlamda, her iki tarafın ana metinlerinden yola çıkılarak temel argümanlar ve varsayımlar açıklanmakta, akabinde tercih edilen teorik çerçeve ile diğer teorik çerçeve sorgulanmaktadır.

Siyasalı Tanımlamak

Siyaset ile *siyasal* ayrımı Alman siyaset düşüncesinde Carl Schmitt'in *Siyasal* kitabı (2009) ile başlarken, Fransa'da Paul Ricoeur'un *Siyasal Paradoks* (1965) başlıklı makalesiyle gündeme gelmiştir. Jean-Luc Nancy, P. Lacoue-Labarthe, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacques Ranciere, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi önde gelen düşünürler, bu ayrımı daha sonra kendi teorik projelerine eklemlediler. *Siyasalın* anlamı kuşkusuz hiçbiri için aynı şeyi ifade etmiyor, kimisi için siyasal spesifik bir rasyonellik, kimisi için de mevcut düzeni değiştirici bir olay anlamına geliyordu. Ancak bu farklılıkların ötesinde *siyasalı* yerleştirdikleri teorik zemin iki noktada birleşiyordu: Birincisi, toplumsal ilişkileri kuran ve düzenleyen yegâne bir özün (üretim ilişkileri, kültür vb.) olmadığı noktasında aralarında bir uzlaşma vardı. İkincisi ise, her ne kadar toplumu belirleyen bir özün varlığını kabul etmeseler de, toplumsal ilişkiler dünyasının belli *siyasallıklar* etrafında kısmi ve geçici olarak belirlenebileceğine inanıyorlardı (Marchart, 2007, s. 8). Bu belirlenim *siyasal* söylem,

pratikler ve kurumlar yoluyla olabilirdi. Ancak bu da kısmi ve geçici olduğu için yerinden edilmesi her zaman olasıydı.

Siyasal kavramının sıkça vurgulanmasının anlaşılır bir zemini ve arka planı vardır. Bu da 19. yüzyıldan itibaren toplumu pozitivist bir bakış ile okuyan anlayışın gün geçtikçe sorgulanması ve en sonunda reddedilmesidir. Bu pozitivist anlayışa göre siyaset, toplumun zorunlu yasalarına tabi bir alt sistemdir ve belli bir öz etrafında mekanik olarak yeniden üretilmektedir. *Siyasal* eylem ve söylemin toplumsal yapının tortulaşmış düzeneklerinin olumsuzluğunu, tamamlanmamışlığını ve kısmiliğini ortaya çıkarma kapasitesi kavranmaya başlandıktan sonra bu mekanik ve indirgemeci anlayış gözden düşmeye başlamıştır (Laclau, 1998, s. 82). Örneğin, *siyasal* kavramını kendi entelektüel projesinin merkezine koyan Claude Lefort, Marksizm'in siyaseti üretim ilişkilerinin bir türevi, pasif bir yansıması olarak gören yaklaşımı karşısında *siyasala* ontolojik öncelik veren bir yaklaşımı özellikle Machiavelli'den ilhamla geliştirmiştir. Machiavelli'nin siyasal alanı kendine özgü bir alan olarak gören yaklaşımı, siyaseti toplumsal ilişkileri nihai olarak yönlendiren bir entite olarak görmesi, siyasal yapı ve iktidarın varlığının insanları gürühtan topluma tevcih eden yegâne kurum olduğunu varsayması, insanların ortak bir toplumsal iyilik için öncelikle aynı iktidar altında yaşaması gerektiği gibi fikirler Lefort'un Marksist geleneğin indirgemeci siyaset yaklaşımını sorgulamasında çığır açıcı olmuştur (Lefort, 2012). Lefort, bu anlamda *siyasalın* toplumsal ilişkilerin ve düzenin kuruluş momentlerinde ortaya çıktığını ve zamanla bu kuruluş momentinin unutulması ile mevcut toplumsal ilişki pratikleri ve örüntülerinin doğallaştığını belirtir. Bu rutinleşme, zamanla toplumsal düzenden dışlanan taleplerin yeniden çağrılması ile yani *siyasalın* hatırlanmasıyla bozulur, mevcut olanı sorgulayıcı bir lügatçe gelişir. Bu anlamda, siyasalın ortaya çıkışının kriz dönemlerinde aranması gerektiğini önerir (Lefort, 1988, s. 11). Ki ilham aldığı Machiavelli de siyaset anlayışını, İtalya'da siyasal birliğin olmadığı ve toplumsal düzenin krizde olduğu bir dönemde geliştirmiştir.

Siyasal kavramının net bir tanımını yapmak zor olsa da belli vurguların ve ayrımların sürekli tekrarlandığını görebiliriz. Her ne kadar bu ayrımlar ve özellikler düşünürler arasında nüanslar taşısın da, ortak vurguları şu dört başlık altında ele almak mümkündür. Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız birbirleriyle ilişkili bu özellikler şu şekilde sıralanabilir: 1- *Siyasal*, bir çatışma ve mücadele alanıdır ve bunun sonucunda sürekli antagonistik ilişkiler üretir. 2- *Siyasallık*, rasyonel bir zeminde müzakere ve uzlaşma değildir, *siyasallık* karar verilemezlik zemininde karar vermektir. 3- *Siyasal* sosyal ayrımı sorunludur, *siyasal olan* tüm toplumsal ilişkilere içkindir. 4- *Siyasal*, kimlikleri verili ve özcü bir şekilde ele almaz, kimlikler siyasal süreçte belli talep ve söylemler etrafında inşa edilir ve bu kimlikler kolektif kimliklerdir.

Siyasalın ilk ve en önemli özelliği, farklılığın ve karşıtlığın yoğunlaştığı bir uzamda ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda *siyasal*; sınırların çizildiği, antagonizmanın olduğu, dost-düşman ayrımının tebarüz ettiği momentlerde ortaya çıkar. *Siyasal* farklılık zemininde tanımlamak, aynı zamanda *siyasalı* uzlaşmaya indirgeyen liberal siyaset dilinden ve siyaseti ekonominin, üretim ilişkilerinin basit bir türevi olarak gören özcü anlayışlarından ayırmak anlamına gelir. Carl Schmitt, yaşam alanlarının kendine özgü kategorileri olduğunu ve bu kategoriler yoluyla birbirlerinden farklılaştığını belirtir. Örneğin ahlaki alanının kendine özgü kategorisi iyi ve kötü, estetik alanının güzel ve çirkindir. Siyasetin özgül kategorisi dost-düşman ayrımına dayanır. Diğer kategorilerle siyasetin özgül doğası anlaşılabilir. Schmitt, *siyasalı* bir form olarak ele almayı önererek *siyasalın* içeriğine odaklanmaz. Ona göre, dost ve düşman ayrımını mümkün kılan özsel ve verili bir içerik yoktur. Ahlak, din, kültür ya da ekonomi alanındaki herhangi bir konu, dost-düşman ayrımına yol açabilme yoğunluğuna ulaşabilir. Hangi alanın bu yoğunlaşmaya yol açacağı tarihsel olarak belirlenir, önceden bunu zorunlu kılan bir durum yoktur (Schmitt, 2006, s. 47-48). Schmitt açısından dost-düşman kategorileri *siyasalın* nihai ufku değildir, bu ayrım siyasal birliği sağladığı sürece anlamlıdır. Bu anlamda bir toplumu bir arada tutan, normatif ya da özsel değerler değil, bir düşman tehdidi karşısında toplumun varoluşsal birliğidir.

Schmitt, *siyasalın* oluşumu için dost-düşman ayrımının gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Dost ve düşman ayrımı, herhangi bir şekilde dostu ya da düşmanı somut ve belirli bir şekilde tanımlamaz. Düşmanın kim olduğunu söylemediği gibi, ne tür özelliklere sahip olduğuna dair de bir açıklama sunmaz. Bu ayrım, sadece kavramsal bir ölçüttür. Dost-düşman ayrımı, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız gibi ahlaki, estetik ve iktisadi ayrımlara benzer bir ikili yapıya sahiptir. Ancak, *siyasalın* kurucusu olan dost-düşman düalitesi bu ayrımlardan bağımsız bir şekilde işler. Onların varlığı, dost-düşman ayrımı için bir kaynaklık teşkil etmez. Nasıl ahlaki bir kategori olarak iyi-kötü ayrımı, estetik bir ayrım olan güzel ve çirkinden kaynaklanmıyorsa, dost-düşman ikiliği de bu ayrımlardan bağımsız oluşur. Ayrıca dost-düşman ayrımı, diğer kategorileri hesaba katarak da bir anlam kazanmaz. Örneğin, düşmanın iyi ya da kötü olması önemli değildir. Önemli olan, düşmanın var olması ve toplumun bunun karşısında bir yoğunlaşma sonucunda politik bir toplum haline gelebilmesidir. Dost-düşman ayrımının yoğunluğu, diğer ayrımların da politize olmasına yol açabilir. Yani düşman, kötü ve çirkin olan şeylerle birlikte düşünölmeye başlanabilir, yani dost-düşman karşıtlığı birçok karşıtlığa sirayet eder. Devlet, cumhuriyet, kamusal, toplum, hukuk devleti, mutlakiyetçilik, sınıf bu karşıtlıklara göre yeniden şekillenir. Dost-düşman ayrımı olmaksızın bunlar içeriksizleşir (Schmitt, 2006, s. 51-52). Schmitt, dost-düşman kavramını varoluş-

sal gerçekler olarak tanımlar. Metafor ya da simge değildir. Ekonomik, ahlaki vb. kategorilerle anlaşılmalıdır. Ayrıca psikolojik bir yorum da dost-düşmanı açıklamaz, çünkü dost düşman kişisel duygu ve tavırlarla da ilgili bir kavram değildir (Schmitt, 2006, s. 48). Schmitt, düşmanın duygusallıkla ilgili olmadığını göstermek için, 1000 yıllık İslam Hristiyanlık çatışmasında hiçbir Hristiyan'ın Türklere ya da Araplara sevgisinden dolayı Avrupa'yı onlara teslim etmeyi hatırına getirmemesini örnek verir (Schmitt, 2006, s. 50).

Schmitt, dost-düşman olma durumunun ilkel kabilelere has bir durum olmadığını, her an gerçekleşebilecek varoluşsal bir hal olduğunu vurgular. Ona göre, düşman bir rakip olmadığı gibi, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Dost-düşman ayrımı normatif ya da salt düşünsel karşıtlık değildir. Düşman gerçek bir olasılıktır, birbirleriyle mücadele eden farklı insan bütünlükleridir. Schmitt, düşmanı kamusal olarak tanımlayarak, düşmanı bireysel ve moral bağlamda ele alan yaklaşımlardan kendini ayırır. Kişisel nefret ve kinlerden doğan husumet, politik olana dâhil olamaz. Bunun yanında, partiler arasındaki çatışma ve husumet de politik varoluşu tehdit etmedikleri için düşman sayılmazlar. Düşmanın sevilmesi ve ona sempati duyulması, düşmanın varlığını ortadan kaldırmaz. Schmitt, düşmanı moral olarak canavarlaştırılmaz. Dolayısıyla düşman, kamusal nitelik taşır (Schmitt, 2006, s. 48-49).

Schmitt liberalizm ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişki olmadığına, demokrasinin hegemonik yorumunun liberalizm olmasının tarihsel bir eklemleme sonucu olduğuna inanır. Schmitt, liberalizmin iddiasının aksine, çoğulculuğu demokrasinin zorunlu bir şartı görmez. Schmitt, çoğulculuğun yerine homojenliğe dayalı bir demokrasi önerir. Bu da ancak toplumun varoluşunu tehdit eden ortak düşman karşısında toplumun bir araya gelmesi ile mümkündür. Düşman bu anlamda toplumda farkları silen, birliği sağlayan yegâne figürdür. Çoğulculuk, ancak devletlerin çoğulculuğu bağlamında mümkündür. Devletlerin çoğulculuğu, uzlaşının geçerli olduğu bir durumu ifade etmez. Aksine, devletlerin birbirleriyle rekabet ettiği ve çatıştığı bir mücadele dünyasını ima eder. Bu anlamda Schmitt, liberallerin savunduğu “dünya devleti” fikrini reddeder (Schmitt, 2006, s. 63-64). *Siyasalın* doğası, tüm dünyayı ve insanlığı kucaklayan, farklılıkları silen bir siyasal entiteye izin vermez.

Schmitt'in *siyasalın* oluşumu açısından sınırları, farklılıkları ve karşıtlıkları vurgulaması yerindedir. Ancak, *siyasalın* oluşumu açısından homojenliği vurgulaması ve çoğulculuğu zorunlu olarak siyasal birliği bozan patolojik bir durum olarak vurgulaması sorunludur. Bu açıdan, Mouffe'un Schmitt'in siyasal yaklaşımını ayıklayarak ya da kritik ederek yeniden formüle etmesi önemlidir. Mouffe'un *siyasala* dair temel tezi şöyledir; siyasal alanın çatışma ve antagonistik güçlerin mücadele

alanı olduğu doğrudur, ancak farklılık ve çoğulculuk da aynı şekilde *siyasalın* doğası gereğidir. Farklı kimlik ve talepler bazen birbirleriyle eklenerek bazen de çatışarak bir mücadele zemininde rekabet edebilirler. Bu rekabet birbirlerini yok etmek ya da dost-düşman olarak varoluşsal tehdit oluşturmak şeklinde olursa bu zaten *siyasalın* zeminini de yok eder. Siyasal farklılıkların ve kimliklerin sürdürülebilir bir ortamda devam etmesidir asıl olan (Mouffe, 2010). Mouffe, bu anlamda ne Schmitt gibi kimi mutlak anlamda bir çatışma ve dost-düşman ayrımını savunur ne de liberaller gibi farklılıkların arızı ve geçici olduğunu, farklılıkların en sonunda rasyonel bir zeminde uzlaşacağı fikrini savunur. Ona göre, Schmitt'in dost-düşman ayrımının sınırlarını ve şiddetini belirlemek güçtür. Schmitt, siyasal birliğin dost-düşman ayrımının yoğunlaşmasıyla oluşacağını ifade eder (Schmitt, 2006, s. 58). Ancak bu yoğunlaşma ile ilgili bir sınır belirlenmediğinde dost-düşman ayrımı bir savaş riskini de beraberinde getirir, çünkü yoğunlaşmanın zorunlu sonucu mutlak savaş durumudur, bu da *siyasalın* zeminini yok eder. Mouffe, bu çatışmanın minimum bir ortaklık zemininde sürdürülebileceğini önerir. Bu ortaklık, taleplerin ya da değerlerin ortaklığı ya da rasyonel bir zeminde uzlaşma anlamına gelmez. Bu ortaklığı bulabilmenin yolu, modern zamanlardaki demokrasinin doğasını anlamaktan geçer. Mouffe, Lefort'un modern dönemde demokrasinin ortaya çıkışını "kesinlik işaretlerinin çözülüşü" olarak tasvirini bir tutamak noktası olarak ele alır (Lefort, 1988, s. 19). Buradan hareketle demokratik toplumların zorunlu bir şekilde öz değer etrafında birleşemeyeceği kanaatine varır. Schmitt ise demokrasinin modern toplumlar için radikal bir değişimi ifade ettiği kanısında değildir. Schmitt, *Siyasal Teoloji* kitabında modern devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu ifade eder (Schmitt, 2005, s. 40). Aslında ona göre, modern görünen siyaset ve formları basitçe teolojik kavram ve davranışların sekülerleşmesi, dinî olmayan amaçlar için dönüştürülmesidir. Radikal bir değişim ve kopuş yoktur, bilmediğimiz yeni bir meşruiyet biçimi ortaya çıkmamıştır. Bu noktada Schmitt, demokratik toplumun ortaya çıkışının aynı zamanda bireysel özerkliğe, çoğulculuğa ve olumsuzluğa imkân veren yeni bir meşruiyet formu olduğu gerçeğini göz ardı eder. Artık, siyasal meşruiyetin özünü oluşturan herhangi bir metafizik temel yoktur, halktan tekil ve homojen bir irade olarak söz etmenin imkânı kalmadığı gibi, yöneten ve yönetilen özdeşliğini sağlayacak bir ortak anlam dünyası da yoktur (Mouffe, 2008, s. 182). Bu anlamda demokrasi farklı zamanlarda farklı siyasal tercihlere eklenerek şekil alır. Demokrasi liberalizmle, sosyalizmle de ya da muhafazakârlıkla eklenilebilir. Bu eklenmeyi belirleyen bir öz yoktur, tarihsel ve toplumsal dinamiklere göre şekillenir. Örneğin demokrasi liberalizmle eklenildiğinde özgürlük grameri genişlerken, sosyalizmle eklenildiğinde eşitlik grameri, muhafazakârlıkla eklenildiğinde düzen fikri öne çıkar.

Mouffe'un Laclau ile birlikte siyasal alanın karşıtlık ve çatışma zemininde geliştiği varsayımını benimseyerek dost-düşman yerine önerdikleri kavram antagonizmadır (Laclau & Mouffe, 1985). Antagonizma, toplumsal ilişkiler dünyasının olumsallığı ve hiçbir zaman uzlaşının sağlanamayacağı fikri üzerine kuruludur (Laclau & Mouffe, 1985, s. 122). Herhangi bir toplumsal düzen belli taleplerin karşılanmasıyla kurulur. Bu düzen kurulurken belli talepler de dışarıda bırakılır. Çünkü bütün taleplerin ortaklaştığı bir toplum düzeni varsayımı, farklı siyasal kimliklerin varlığı ve dolayısıyla bunların taleplerini yok sayar. Toplumdaki farklılıkların varlığını ciddiye alırsak aynı zamanda bu farklılıkların da birbirleriyle uzlaşmaz taleplerinin olabileceğini de hesaplamamız gerekir.

“Antagonizmanın nasıl ortaya çıktığını anlamamızın bir yolu da kimliğin ilişkiselliğini kavrayarak mümkündür. Kimliğin imkânı ancak farklılık yoluyla kuruluyorsa ve bir ötekine ihtiyaç duyuluyorsa o zaman antagonizmanın anlamı anlaşılır.” (Mouffe, 2008, s. 15)

Buna göre, kolektif kimlikler ancak antagonize eden ve edilen ilişkisinin cari olduğu bir momentte ortaya çıkar. Örneğin köylünün siyasal bir kimlik olarak ortaya çıkışı, onun toprağını elinden alan güç ile girdiği antagonistik ilişki sonucudur. Diğer taraftan, köylünün toprağını elinden alan güç de yine bu ilişki içinde varlık kazanır. Dolayısıyla antagonistik ilişki nesnel bir zeminde işler (Laclau & Mouffe, 1985, s. 125). Her iki taraf da siyasal kimliğinin oluşumunda bir ötekine ihtiyaç duyar, aynı zamanda iki taraf arasındaki antagonistik ilişki kimliğin tamamlanmaması sonucunu da beraberinde getirir. Özellikle milliyetçi kimliklerin oluşumunda bu mantık epey görünürdür. Milliyetçi özne, genelde tam bir kimliğe kavuşamamasını hep ötekinin varlığı ile açıklar. Örneğin Sırp milliyetçisi, tam bir Sırp olmasını engelleyen kimlikler olan diğer kimliklerin (Hırvat, Boşnak vb.) varlığını gösterir.

Mouffe ve Laclau açısından antagonizma, kimliğin ve toplumsal ilişkiler dünyasının mutlak manada tamamlanamayacağını deneyimlendiği bir sınırdır. Kimliğin ve toplumsalın sabitlenmesi ancak kısmi ve geçici bir durumdur, dolayısıyla bunlar sürekli eklemlemelere açıktır. Bunların içeriğinin nasıl geçici olarak sabitleneceği de ilgili tarihsel momentteki bağlama göre şekil alır. Antagonizma, bu anlamda siyasal aktörler arasında basitçe bir çatışma değildir. Öyle olsaydı aktörler arasındaki çatışmanın bitimiyle toplumdaki antagonistik ilişkiler de biter ve toplum uyumlu, homojen bir varlık haline gelirdi (Laclau & Mouffe, 1985, s. 122-123). Antagonizma, bunun tam tersi toplumdaki istikrarsızlığı gösterir, toplumun tamamlanmışlığının bir göstergesidir. Toplumsal ilişkiler dünyasında her zaman dışlanan, marjinalleştirilen siyasal talep ve kimlikler vardır. Bir toplumsal düzen, kendi içsel bütünlüğünü bozan kimlik ve talepleri dışlar. Ancak dışlanan bu talepler, uygun

toplumsal konjonktürde yeniden ortaya çıkarak toplumdaki mevcut dengeyi bozarak toplumsal ilişkilere yeniden eklenir.

Siyasalın ikinci önemli özelliği, karar verilemezlik zemininde karar vermektir. Bu yaklaşım, liberal anlayışın tercihlerinin rasyonel bir zeminde alındığı varsayımını yapı sökümüne uğratarak geliştirilen bir anlayıştır. Karar verilemezlik zemini, antagonizmanın toplumsal ilişkiler dünyasının mutlak belirlenemezliği ve olumsuzluğu varsayımının doğal bir sonucudur. Çünkü toplumsal ilişkilerin olumsuzluğu demek, aynı zamanda toplumsal ilişkileri belirleyen belli bir özün (üretim ilişkileri, sınıf, ideoloji vb.) olmadığı anlamına gelir. Toplumsal ilişkilerin belli bir öz tarafından şekillendiği düşünüldüğünde karar verilemezlik ilkesi de anlamsızlaşır. Çünkü zaten toplumsal ilişkiler dünyası mutlak manada belirleniyorsa farklı seçeneklerin varlığı ve buna bağlı olarak bir karar verilemezlik durumu ve ihtimali anlamsızlaşır.

Laclau, *siyasalın* önemli bir bileşeni olarak karar verilemezlik ilkesini, Derri-da'nın karar verilemezlik tartışmasını siyaset teorisine taşıyarak geliştirir. Karar verilemezliği temsil tartışmasına başvurarak açıklar. (Laclau, 1998, s. 63-66). Laclau'ya göre, temsil ilişkisini tek tarafı bir süreç olarak ele alan yaklaşım açısından temsil; temsil edenin temsil edilenlerin arzu ve taleplerine iyi cevap verebilmesidir. Buna göre, temsil eden temsil edilenlerin isteklerine cevap verdiği sürece temsil ilişkisinde bir problem yoktur. Ancak bu akıl yürütmenin sormadığı soru, temsil ilişkisinde neden bir temsil edene ihtiyaç duyulduğu sorusudur. Bu sorunun cevabı, temsil edilenlerin kendileri ile ilgili meselelerde, karar mekanizmasında yer almamaları ile ilgilidir. Temsil edilenlerin karar mekanizmalarında bulunmamaları, onların kimliklerinin tamamlanmamış olmaları dolayısıyladır. Temsil edilenler kendileri ile ilgili hayati talepleri temsil edene havale ederek, kendi eksikliklerini temsil edenin karar iradesi ile tamamlamayı arzulamaktadır. Bu durum, temsil eden ile edilen arasında basitçe taleplerin iletildiği ve yerine getirildiği bir mekanik ilişkinin olmadığını göstermektedir. Tam tersine, temsil eden ile edilenin kimliksel var oluşunu gerçekleştirmede bir ilişki ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Temsil eden, temsil edilenlerin taleplerini karşılayarak onların kimliğinin oluşumunda bir etki yaratmaktadır. Aynı zamanda temsil eden bu süreçte, kendisiyle talepleri üzerinden bağ kuran kitle ile birlikte var olan, organik bir ilişki geliştiren bir temsilciye dönüşür (Laclau, 1998, s. 84). Dolayısıyla temsil, karşılıklı ve ilişkiyel bir süreçtir ve kimliklerin birbirine eklenildiği, saf bir kimliğin olmadığı bir durumu ifade eder.

Temsil ilişkisini tek tarafı ele alan yaklaşım, aynı zamanda temsil eden-edilen ilişkisini çıkarların karşılanmasına indirger. Laclau'ya göre, temsil eden-edilen ilişkisi basit bir şekilde çıkarların yansıtılması süreci değildir. Burada *siyasalın* mantığı devreye girer. *Siyasallık* bir özne yaratımı ve toplumsal sorunların siyasal dilde oluş-

turulma sürecidir. Herhangi bir toplumsal sorun kendiliğinden siyasal talep haline gelmez (Laclau & Mouffe, 1985, s. 153). Örneğin kadınların toplumsal dünyada birçok sorunu vardı, ancak bunların kamusal alanda bir siyasal talep haline gelmesi kadın hareketlerinin mücadelesinin yoğunlaştığı bir tarihsel momentte mümkün oldu. Kadınların birçok alandaki sorunları siyasal dile aktararak bir talep haline geldi. Dolayısıyla herhangi bir sorunun temsili önceden verili değildir. Toplumsal sorunların temsili, birçok seçeneğin olduğu bir tarihsel momentte, yani karar verilemezlik zemininde güç ve irade kullanımını yoluyla diğer seçeneklerin bastırılmasıyla mümkün hale gelir (Norval, 2004, s. 142-143).

Siyasalın üçüncü özelliği ise siyasal ve sosyal olanın ilişkiselliği üzerinedir. Siyaseti sadece devlet ve onun edimleri ile sınırlayan yaklaşım, toplumsal ilişkiler dünyasının *siyasal* boyutunu ıskalar, nötr bir alan olarak tahayyül eder. Toplumsal düzenin kuruluşu ve kurumsallaşması, içinde her zaman iktidarı barındırır. Belli söylemler ve siyasal talepler dışarıda bırakılarak ya da marjinalize edilerek bir hegemonik söylem inşa edilebilir. *Siyasalın* birinci özelliği olarak ele aldığımız *siyasalın* antagonistik boyutu, zaten siyasalın tüm toplumsal ilişkilere içkin olduğunu ima eder. Antagonizmanın varlığı, toplumsal ilişkilerin belli bir karşıtlık üzerinde geliştiği anlamına gelir ve bu karşıtlık da herhangi bir konuda gelişebilir. Toplumdaki herhangi bir konu yoğunluk kazanıp bir karşıtlığa dönüşebilir. Siyasal ile toplumsal arasında karşılıklı bir ilişki olmakla birlikte, aralarındaki fark form düzeyindedir. Bu anlamda, toplumsal olan belli bir tarihsel momentte birtakım talepleri ve farklılıkları dışlayarak kurulur ve tarihsel süreçte de dışlananlar unutulur. Diğer bir deyişle, iktidar barındıran ve ideolojik olan belli bir siyasal söylem ya da düzen zamanla hegemonik olur, nesnelleşebilir ve toplumsal tahayyülde alternatifleri bastırabilecek bir kabullenmeye yol açabilir. Slavoj Zizek, insanların artık Mars'tan birilerinin geleceğine ve dünyayı yöneteceklerine bile inandıkları, ama kapitalizmin biteceğine gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinç dışı olarak bir türlü inanmadıkları bir tarihsel momentte olduğumuzu ifade ederek, toplumların belli bir formunun tortulaşmış ve adeta nesnel hale gelmiş durumunu çarpıcı bir şekilde ifade eder. Laclau, bu durumu Husserl'in sedimantasyon ve reaktivasyon kavramlarını *siyasalın* diline çevirerek açıklar (Laclau, 1990, s. 34). Husserl, bu kavramları bilimsel bir disiplinin araştırma ve metotlarına ilham veren tarihsel momentin unutulması (sedimantasyon) ve yeniden hatırlanması (reaktivasyon) bağlamında kullanır. Husserl'in kaygısı, Avrupa'daki halihazırdaki bilimsel pratiklerin rutinleşmesi ve statikleşmesi ile ilgilidir. Bunun sebebi de bilime heyecan ve ruh veren ilk kuruluşundaki ilkelerin unutulması, bunun sonucunda da bilimin giderek mekanik bir hal almasıdır. Husserl, bu noktada fenomenolojiye kuruluş momentine dönerek, o dönemde sezgi ve ilhamı yeniden canlandırma misyonu biçer. Laclau bu kavramsal

mantığı siyasal gramere çevirir. Ona göre mevcut hegemonik toplumsal ilişkiler, aslında belli bir tarihsel dönemdeki siyasal bir mücadele ve kararın sonucudur ve bu süreç iktidar, güç ve dışlama barındırır. Zamanla mevcut toplumsal düzenin rutinleşmesi ve nesnelleşmesi ile siyasal olanın oluşum ve kuruluş hali unutulmuştur. Laclau bu noktada, biraz da Husserl'den farklılaşarak, bu sedimentasyon sürecinin, yani tortulaşmış toplumsal durumun yeniden politize edilmesi için kuruluş momentine dönmeyi anlamlı bulmaz. Mevcut tortulaşmış toplumsal ilişkileri antagoneze edebilecek güncel ve dinamik taleplerin varlığı daha stratejiktir. Geçmişe ya da kuruluş anına dönmek çok anlamlı değildir, çünkü o anda dışlanan söylemlerin mevcut toplumsal düzen içinde antagonizma yaratacak bir yoğunlaşma yaratması zordur, çünkü canlılığını ve güncelliğini kaybetmiştir. O yüzden halihazırda hegemonik toplumsala antagonizma geliştirebilme potansiyeline sahip eylemlilikler yoluyla bir reaktivasyon sağlanabilir (Laclau, 1990, s. 34-35).

Tortulaşmış ve adeta nesnelleşmiş toplumsal düzeni tehdit edecek şey, taleplerin mevcut olanın ötesinde bir ufuk ve ideal ile özneleri mobilize edebilmesidir. Bu talepler, mevcut toplumsal eşitsizlikleri sorunsallaştırarak başka bir toplumsal ilişkiler ağının mümkün olabileceğine dair bir vaadi dile getirir. Laclau, talepleri radikal siyasal talep ve hegemonik siyasal talep olarak ikiye ayırır (Glynos & Howarth, 2007, s. 116). Radikal siyasal talep, genelde tikel grup sorunlarına yoğunlaşır (öğretmen maaşının düşüklüğü, iş güvenliğinin olmaması vb.). Laclau'ya göre, bu tarz bir talep mevcut toplumsal düzeni tehdit edebilecek bir kitlesel mobilizasyona yol açmaz. Bu talepler, başka eşitsiz durumların (etnik sorunlar, cinsiyet ayrımcılığı vb.) talepleri ile eklenilebilirse ancak hegemonik bir talebe dönüşür ve mevcut düzeni tehdit edebilir. Hegemonik siyasal talebin oluşumu tikel ve mevzii bir talep ile başlayabilir, ancak bu mevzii mücadele geniş eşitsizlik durumlarını tetikleyerek kendi tikel talebi ile onlarınkini eklemleyebilirse o zaman mevcut hegemonik yapıya karşı alternatif bir ufuk çizebilir (Glynos & Howarth, 2007, s. 116).

Siyasalın dördüncü ve son özelliği ise siyasal özneler yaratma ve bu özelliklerle devam ettirme süreci olmasıdır. Bu anlamda *siyasal* basitçe mevcut, verili kimliklerin bir yansıması değil, belli talepler etrafında birleşen kolektif kimliklerin yaratımıdır. Bu kimliklerin çıkışı olumsal tarihsel şartlarda şekillenir. Önceden belli, deterministik bir mantıkla herhangi bir sınıf, etnik yapı vb. toplumsal mücadelelerin öncüsü olamaz. Kolektif kimlik oluşumunu anlamayı zorlaştıran yaklaşım, toplumsal özneleri belli bir yapı içinde bir konum işgal eden varlıklara indirgeyen yaklaşımdır. Mekanik bir bakışla, her bir kişiyi yapının içinde bir dişli olarak gören yaklaşım, kolektif kimlik oluşumunun ilişkisel, olumsal şartlar içinde ve zamana yayılmış mücadeleler sonucunda gelişeceği gerçeğini ıskalar.

“Hegemonik özne, ait olduğu yapıdan farklı bir kuruluş alanına sahip olamaz. Ancak özne, eğer yapı içerisinde bir konumdan (öznellik konumu) ibaret olsaydı, ister istemez tümüyle kapanmış olacak ve olumsuzluğun esamesi bile okunmayacaktı ve tabii herhangi bir hegemonyaya da gerek kalmayacaktı. Esas mesele şu terimlerle olabilir: Hegemonya olumsal eklemleme demektir; olumsuzluk, eklemleyici kuvvetin eklemleyeni öğelere dışsallığı demektir ve bu dışsallık, dört dörtlük kurulmuş bir bütünlük dâhilinde çeşitli düzeylerin bilfiil ayrılması şeklinde düşünülemez, çünkü bu dışsallık filan olmaz da ondan. Öyleyse yapı dâhilinde ortaya çıkan ama onun kurucu düzeyleri arasındaki pozitif bir farklılaşmanın eseri de olmayan bir dışsallık açıklaması şarttır, peki nasıl yapacağız bunu? Tek bir şekilde. Yapı tepeden tırnağa kendisiyle yapışık değilse, bünyesinde orijinal bir eksiklik, -çeşitli karar eylemleriyle sürekli aşılması gereken- radikal bir karar verilemezlik taşıyorsa mümkündür bu. Özneyi, sadece yapıya aşkın bir irade olarak var olabilen özneyi kuran, işte bu eylemlerdir.” (Laclau, 2000, s. 145-146).

Gannuşî'nin Siyaset Anlayışı Üzerine

Gannuşî'nin siyaset teorisi ile ilgili en kapsamlı araştırma, Azzam S. Tamimi'nin *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (2001) adlı eseridir. Tamimi bu çalışmasında Gannuşî'nin demokrasi, sivil toplum, özgürlük, ulus devlet, sekülerizm vb. kavramları ele alış biçimini ve yorumlamasını tartışmaktadır. Tamimi'ye göre Gannuşî'nin, modern siyasal form ve anlayışlara karşı bir eleştirel duruşu olmakla birlikte, çoğunlukla sentezci bir tutumu vardır. Tamimi, eseri boyunca Gannuşî'nin bahsi geçen kavramları, Müslüman toplumların ihtiyaçları ve durumları çerçevesinde ele aldığını ve İslami bir dil içerisinde değerlendirdiğini vurgulamaktadır (Tamimi, 2001, s. 217).

Tamimi, Gannuşî'nin mezkûr konulardaki görüşlerini tartıştıktan sonra, beş başlık altında önemli katkıları olduğu sonucuna varır. Birincisi, İslam siyaset düşüncesi geleneğinden yararlanarak sivil toplum dilini yeniden tanımlama ve inşa etme noktasında Gannuşî önemli bir düşünsel performans sergilemiştir. İkinci olarak, sekülerleşme tezinin başarısız olduğunu ve sivil toplum anlayışı ile uyumsuzluğunu vurgulamış, dolayısıyla post-seküler bir sivil toplumun imkân dâhilinde olduğunun altını çizmiştir. Üçüncü olarak, İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmiş ve bu konudaki sentezci ve ılımlı tutumuyla İslam'ın ihyası ve varlığını devam ettirmesi konusunda önemli bir katkısı olmuştur. Dördüncü olarak, insan hakları ve özgürlükler gibi İslami kavramları açıklığa kavuşturmuştur. Son olarak ise, Arap dünyasında demokrasinin gelişiminin engellenmesi noktasında Arap devletlerinin ve dünya düzeninin rolünü kritik etmiştir (Tamimi, 2001, s. 219).

Tamimi'nin Gannuşi okumasına göre, Gannuşi liberal siyaset dilinin ve liberal demokrasinin sınırlılıklarının farkında olarak bu anlayışlarla bir düşünsel diyaloga girmiştir. Öncelikle Gannuşi, seçimler ve parlamenter demokrasi gibi demokrasinin prosedürel boyutuna olumlu yaklaşmıştır. Ancak, o Batılı liberal demokrasinin arka planında yatan felsefeyi sorgulamıştır.¹ Özellikle milliyetçiliğin ve sekülerizmin demokrasinin zorunlu koşulu olarak ele alınmasına karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Ona göre, liberal demokrasi ulus-devlet ile sınırlıdır. Özgürlükler ve temel hakların getirilmiş olduğu ayrıcalıklar, sadece o ülke vatandaşı için geçerli olmaktadır. Gannuşi'ye göre, İngiltere ve Fransa gibi kendi içinde demokratik olan ülkeler, diğer ülkelerle ilişkilerinde özellikle insan hakları ve özgürlükler bağlamında oldukça duyarsız ve acımasız olmuşlardır. Bu durum, bu ülkelerin emperyal geçişleriyle alakalıdır (Tamimi, 2001, s. 86-87).

Tamimi'ye göre Gannuşi, Batı'daki liberal özgürlüklerin her ne kadar devlet ve yasalar aracılığıyla teminat altına alınsa bile, çok formel ve resmî düzeyde kaldığını, güç eşitsizlikleri dolayısıyla ortaya çıkan sorunlara işaret etmediğini düşünmektedir. Ona göre, bu toplumlarda dar bir elit sınıf güç, zenginlik ve kültürü tekelleştirerek, toplumun genelini haklardan mahrum bırakır. Dolayısıyla, toplumun büyük çoğunluğu için eşitlik ve özgürlük ulaşılamaz hale gelmektedir (Tamimi, 2001, s. 73). Tamimi 'ye göre Gannuşi'nin liberal anlayışa yönelttiği eleştiriler, Marksistlerin liberalizme yönelik eleştirilerini çağrıştırmaktadır (Tamimi, 2001, s. 83). Toplumsal eşitsizlikleri ve farklılıkları sorunsallaştırmadan normatif bir özgürlük ve hak tanımı Marksist perspektif açısından yetersizdir. Çünkü haklara ve özgürlüklere ulaşmak ve bunları kullanabilmek de belli bir imkân ve kaynak gerektirmektedir. Liberal bakış açısı, aktüel dünyadaki eşitsizlikleri sorunsallaştırmadan, normatif düzenlemelerle eşitlik ve özgürlüğün sağlanacağına dair bir bakış açısına sahiptir. Tamimi'ye göre Gannuşi, bu eleştirileri dile getirmekle birlikte, liberal demokrasinin çoğulcu bir sistem oluşturma vaaadinin hâlâ geçerli olduğuna ve bu anlamda İslam toplumlarının bu anlayıştan mülhem bir siyasal düzen kurabileceklerine inanmaktadır. Yalnız bunu yaparken İslam geleneğinden de faydalanma yoluna gidilmesini salık verir. Bu gelenek rasyonalizm, hümanizm, yorum imkânı (içtihad)

1 Tamimi'ye göre, Gannuşi liberalizmin bir aydınlık bir de karanlık yüzü olmak üzere iki boyutu olduğunu belirtir. Liberalizmin aydınlık yüzü olan siyasal liberalizm, demokratik teamülleri, prosedürleri, özgürlüğün ve hakların tanınmasını içerir. Karanlık yüzü ise felsefi boyutu olan liberalizmdir. Bu, insanlık için zararlıdır, çünkü salt akıl ve zihin yoluyla dünyayı organize etme arzusundadır. Bireyin toplum karşısında önceliği ve üstünlüğüne vurgu yapar, toplumsal, siyasal, iktisadi, uluslararası ilişkiler vb. alanların düzenlenmesinde dinî rehberliğin ve değerlerin olumlu katkısını dışlar. Ayrıca insanın metafizik boyutunu inkâr eder, insanı salt maddi ihtiyaçlar peşinde koşan bir varlığa indirger (Tamimi, 2001, s. 144).

ve çeşitlilik barındırmaktadır. Başarılı bir demokratik rejim için geçerli ve gerekli bu unsurlar aslında İslam geleneğine içkindir (Gannuşi, 2001, s. 89).

Tamimi'nin çok kapsamlı ve ayrıntılı Gannuşi çalışması çok önemli tahlil ve tespitleri içermektedir. Özellikle Gannuşi'nin liberal anlayışa getirdiği eleştirilere dair yerinde tespiti, bizim çalışmamız açısından da önemli bir başlangıç noktasıdır. Tamimi, Gannuşi'nin liberalizmi siyasal liberalizm ve felsefi boyutlu liberalizm olarak kategorize ettiğini saptar. Akabinde, Gannuşi'nin siyasal liberalizme olumlu yaklaşırken liberalizmin felsefi boyutunu eleştirdiğini vurgular. Bu çalışmada geliştirilmeye çalışılan iddia da, Gannuşi'nin politik liberalizmin siyasetin doğasına dair varsayımlarını sorgulamadığı yönündedir. Bu yönüyle Tamimi'nin Gannuşi'nin siyasal liberalizmi olumladığı fikri bu çalışmada benimsenerek, bu olumlamanın sorgulanması hedeflenmektedir.

Gannuşi'nin siyasal düşüncesi ile diğer önemli bir metinse, İbrahim M. Ebu-Rabi'nin *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları* (2005) adlı eserinde Gannuşi'ye ayırdığı bölümdür. Ebu-Rabi bu çalışmasında, Gannuşi'nin modernite, laiklik, insan hakları, devlet, demokrasi, sivil toplum gibi kavramları ele almasını yorumlar. Ebu-Rabi'ye göre Gannuşi'nin siyasal perspektifinde ilk göze çarpan özellik, onun İslami hareketlerin önceliğinin iktidar olmaması gerektiği yönündeki vurgusudur. Ebu-Rabi'nin Gannuşi okumasından çıkan önemli sonuç, İslami hareketin önceliği devleti ve hükümeti ele geçirmek olmamalı, insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek olmalıdır. Yine bu minvalde, İslami hareketler öncelikli olarak sivil toplumu güçlendirmeli ve demokrasinin kendi toplumlarında gelişimini sağlamalıdır. Ebu-Rabi, bu yönüyle Gannuşi'nin yirminci yüzyılın klasik İslamcılığının ana hedeflerinden radikal bir şekilde uzaklaştığını belirtir. (Ebu-Rabi, 2005, s. 290). Diğer taraftan aynı Ebu-Rabi, takip eden sayfalarda, Gannuşi'nin Müslüman ümmetinin bir devleti olmadığı sürece bölünme ve bağımlılık yaşayacağı iddiasında olduğunu belirtmektedir.

“Bir İslami siyasal sistemin yokluğunda, Müslüman ümmetinin siyasal bölünme, sömürü ve Batı'ya bağımlılık sıkıntılarını yaşadığını belirtmektedir. Ona göre (Gannuşi'ye göre) Müslüman ümmet, öncelikle bir devlet kurulmadığı sürece başarısız olmaya mahkûmdur. İslamcılarının görüşüne göre, devlet bir kez İslamcılarının kontrolüne girdiğinde, halk için özgürlük ve kurtuluş kaynağı haline gelmektedir.” (Ebu-Rabi, 2005, s. 298).

Ebu-Rabi burada, Gannuşi'nin İslami devlet vurgusunu devam ettirdiğini iddia etmektedir. Ancak ilginç olan, Ebu-Rabi devlet karşısında sivil toplumu vurgulayan Gannuşi ile bağımlılık ve sömürüden kurtulmak için İslami bir devletin zorunluluğunu vurgulayan Gannuşi arasında bir çelişki görmemektedir. Bu durumda, hangi

yönüyle Gannuşi'nin klasik İslamcılıktan ayrıldığı bir soru işareti olarak varlığını devam ettirmektedir. Takip edilen bölümde Raşid Gannuşi'nin siyaset anlayışının analizi yapılırken Gannuşi'nin sivil toplumu önceleyen bir İslami hareket önerdiği vurgulanmakta, Gannuşi'nin bu yönüyle öncelikli olarak devleti talep eden bir İslamcılığı eleştirdiği fikri benimsenmektedir.

Gannuşi'nin Siyaset Anlayışının Analizi

Bu bölümde, Gannuşi'nin siyaset anlayışının temel varsayımları, ilk bölümde geliştirilmeye çalışılan *siyasal* kavramı yoluyla tartışılacaktır. Gannuşi'nin İslami hareketlerin ve genel olarak İslamcılığın siyaset dili ve söylemini kritik ederek geliştirdiği siyaset yaklaşımının sorunları ve açmazları ele alınacaktır. Bu minvalde, Gannuşi'nin siyasete dair belli başlı şu üç varsayımı tartışılacaktır: 1. Gannuşi siyaseti devlete indirgemekte, dolayısıyla sosyal alanı siyaset dışı olarak görmektedir. 2. Siyaseti devlete indirgemekle kalmayıp devletin nötr olması gerektiğini iddia etmektedir. 3. Gannuşi, uzlaşmayı siyasetin zorunlu şartı olarak saymaktadır.

Gannuşi'nin siyaset anlayışını anlamamıza yardımcı olabilecek önemli ayrımlarından ilki siyasal ve sosyal ayrımdır.² Burada siyaset, güç devşirmek amacıyla devlet aygıtını kontrol etmek anlamına gelirken, toplumsal alan geniş bir kullanım ile devletin kurumsal alanının dışında kalan sivil alan olarak tanımlanmaktadır. Gannuşi'ye göre, önemli olan sivil toplumun güçlendirilmesidir. Eğer sivil toplum yeterince kurumsallaşma sağlayabilirse, devletin kontrol edebileceği alanı da otomatik olarak kısıtlamış olur. İslami hareket de gücünü toplumsal alandan almalıdır. İslam, hem siyaseti hem de toplumu İslamileştirmek istese de, siyasal çıkarlar ile toplumsal hizmet çelişirse toplumsal hizmet seçilmelidir. Çünkü toplumsal alandaki hizmet ve faaliyetler daha kalıcı ve anlamlıdır. İslam'ı tanıtmak ve insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek İslami hareketin en önemli hedefi olmalıdır (al-Ghannouchi, 2010, s. 132). Sivil toplum kuruluşları farklılıkları barındırmalı, tek bir kimliğin kontrolünde olmamalıdır. İslamcılar da bu anlamda dışlayıcı bir örgütlenme içinde olmamalıdır. Kurumlar ulusal düzeyde olmalı ve seçimle işbaşına gelmelidir. "İslami Parti", "Solcu Öğrenci Birliği" gibi etiketlerden kaçınılmalıdır (al-Ghannouchi, 2010, s. 132).

2 Gannuşi bu ayrımı, Mayıs 2016'da yapılan 10. Nahda Kongresi'nde yaptığı konuşmada yeniden vurguladı. Gannuşi, siyasal olan ile sosyal olan arasındaki ayrımın Nahda için yeni bir ayrım olmadığını, uzun bir birikim sonucunda oluşmuş bir ayrım olduğunu vurguladı ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi, siyasal sosyal ayrımını İslami Hareket içinde temellendirmek için İhvan-ı Müslimin'in geleneksel söylemine başvurur. Hasan El-Benna'ya göre, İhvan-ı Müslimin herhangi bir siyasi partiden daha büyüktür ve kapsamlıdır. Yine İhvan'ın fikir babalarından Seyyid Dusuk Hasan'a göre, "İslami hareket toplumsal karşılıklı etkileşimi sağlayan, insan bilincini canlandıran, sevap işleyip Kur'ani değerleri yaşayan reformist bir hareket olmalıdır." (Gannuşi, 2003, s. 164). Gannuşi'ye göre, İslami hareketin en önemli görevi, toplumun mobilize olma kapasitesini arttırmaktır. Bunun için toplumun en ücra köşelerine kadar ulaşabilecek ve İslami uyanışı sağlayabilecek reformist nesiller yetiştirilmelidir. Buna öncelik edecek olanlar ise toplumun ıslah ve eğitiminden sorumlu olan âlimlerdir. Ümmetin yeryüzünde adaleti sağlayacak bir devlet kurma vazifesi vardır. Ancak bu hedef, İslami hareket içinde gereğinden fazla abartılmış, toplumsal alan ihmal edilmiştir. Gannuşi'ye göre, siyasal reformlar ile toplumsal reformlar çakıştığında öncelik toplumsal reformlara verilmelidir. Toplumsal reformu yapacak olanlar ise peygamberlerin vârisi olan âlimlerdir. Toplumsal reformun ana hedefi; kalplerin Allah'a yakınlaştırılması, ahiret inancının yaygınlaştırılması ve pekiştirilmesi, toplumda sevgi, birliktelik ve kardeşlik duygularının geliştirilmesidir (Gannuşi, 2003, s. 168-169).

Gannuşi, bu bağlamda Muhammet Abdülhalim Ebu Şukka'nın İslami hareket tanımlamasını da onaylar. Şukka'ya göre, "İslami hareketin paralel düşünce ve yaşam biçimlerinin bir kümesi, bütünleyici fakat bağımsızlığın da belirleyicisi ve sendikal, kültürel, siyasal ya da ekonomik alanlar gibi toplumun değişik kesimlerini dikkate alan örgütlerin de bir toplamı olması gerektiğine inanır." Siyasal partiler sadece siyasal reformlar yapmaya odaklanırken, İslami hareket herhangi bir partinin güdümünde olmaması için psikolojik, entelektüel, örgütleyici ve eğitimci bir yapıda olmalıdır. İslami hareketin lideri herhangi bir partiye angaje olmadan, toplumun tümüne İslam'ı, Allah kelamını yaymalıdır (Gannuşi, 2003, s. 165).

Gannuşi, Ramazan el-Buti'nin İslami hareketin toplumsal reforma ağırlık vermesi gerektiği vurgusuna katılır. El-Buti, partilerin özel çıkarlara hizmet ettiğini, toplumun sadece belli bir kesimini temsil ettiğini ve iktidarı ele geçirmeye odaklandığını, kalpleri fethetme ve ıslah etme görevlerini ihmal ettiğini belirtir. İslami hareketin bir siyasal parti³ ile özdeşleşmesi diğer parti taraftarları ve takipçileri

3 Gannuşi, İslami partilerin dışlayıcı bir karaktere bürünmemesi için şu hususlara dikkat etmesi gerektiğini önerir: "1- Boş sloganlar yerine toplumsal reformlara ve programlara odaklanmalı. 2. Rakiplerini inançsız olarak suçlamamalı. 3. Kültürel işler, camiler, ekonomik kurumlar ve sendikalar gibi bütün toplumsal faaliyetlere hâkim olan komünist partilerin totaliter yönetiminden uzak durmalıdır. Tam tersine, toplumun kendi kendine örgütlenmesini sağlayacak şekilde sadece bir siyasal parti üzerinde yoğunlaşmalıdır." (Gannuşi, 2003, s. 170).

açısından rakip olarak algılanması anlamına gelir. Bu da İslami hareketi maddi kazanç, prestij ve iktidar arzulayan herhangi bir harekete dönüştürür, toplumun geniş kesimlerinin kalp ve akıllarına hitap edebilme yeteneğini engeller (Gannuşı, 2003, s. 165-166).

Gannuşı, toplumsal mobilizasyonun artması için devletin otoritesinin sınırlandırılması ve törpülenmesi gerektiğini önerir. Ona göre, toplum büyük ölçüde devletten bağımsız olmalı, devlet elini her yere ve her şeye uzatmamalıdır, hatta devleti dar bir alanda tutmak en iyisidir (el Gannuşı, 2010, s. 73). Bu anlamda İslami bir toplumsal yapıda ağırlık merkezi devlet değil, toplumsal kurumlar ve bireylerdir. Bu anlamda günümüzde de İslami hareket sivil toplumu yeniden inşa etmelidir (el Gannuşı, 2010, s. 71).

"Sivil toplumda devlet, iktidarı tekeline almaz; iktidar, hükümetle -yani siyasi yetki-toplum arasında paylaştırılmıştır ve burada denge toplumun lehinedir. Devlet insanların rızkını tekeline almaz: Mülkiyet özeldir, pazar serbesttir; devlet, eğitimi tekeline almaz: Okullar serbesttir, devlet toplumsal hizmetin sunulmasını ve kültürü tekeline almaz: Camiler, kültürel kulüpler, siyasi, kültürel ve dini tartışmalar genel olarak serbesttir. Burada toplum, devletin iznine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematiğe girer; hatta devletin tamamıyla çökmesi, zayıflaması ya da kaosa sürüklenmesi durumunda toplum da onunla birlikte çökmez." (el Gannuşı, 2010, s. 94).

"Devlet, adaleti sağlamak, zulmü engellemek ve düşmanlığı yok etmek amacıyla toplumun kurduğu araçlardan sadece biri olduğu için, iyiliği emredip kötülükten alıkoyarak doğrudan halifelik görevini yerine getiren otorite, toplum olmaktadır." (el Gannuşı, 2010, s. 68).

Gannuşı'nın siyasal sosyal ayrımı, siyaseti devlete indirgemekle kalmayıp toplumsal alandaki pratiklerin ve söylemlerin siyasal boyutunu ıskalamaktadır. Siyaset basitçe devleti ele geçirmeye indirgenğinde, siyaset kötücül ve salt bir iktidar arzusu tatmini noktasına indirgenmiş olmaktadır. Bu bağlamda, İslamcılığın ve İslami hareketlerin uzun varoluş hikâyesi bir nevi devleti ele geçirme hikâyesine dönüştürülmüş olur. Oysa İslamcılığı tanımlamanın bir yolu da Müslümanların mevcut dünya düzeni içinde siyasal bir özne olarak sürekli bir şekilde siyasal düşünme ve var olma çabası ise, pekâlâ bu durum İslamcılığın "devleti ele geçirme" sürecinden önce başlatılabilir. Ki akla yatkın olan da, mesele salt bir devleti ele geçirme hikâyesi olsa bile bunun için uzun bir düşünsel ve eylemsel geçmişin olması gerektiğidir. İslamcılık eğer bir mevcut dünya düzeninin ve buna bağlı toplumsal ilişkiler dünyasının değişimi arzusu ise, öncelikle olması gereken bu değişimi isteyen siyasal bir bilincin var olmasıdır, bunun olması için devletin ele geçirilmesi zorunlu olmadığı gibi, devletin ele geçirilmesi ile de nihayete erecek bir şey değil-

dir. Önemli olan, İslamcılığın daha iyi bir dünya vaadini canlı tutan özelliklerin ve anlatıların var olmasıdır. İslamcı siyasanın nihai ufkunu devleti ele geçirmeye indirgemek doğru olmamakla birlikte, İslamcılığın devleti yönetme gibi bir gündemi olduğu doğrudur. Yalnız bunu bir iktidar arzusuna, gücü elde etme isteğine indirgemek sorunludur. Gannuşi'nin çok önemsemiş olduğu sivil alanda organize olmanın ve pratikler üretmenin imkânı da ancak devletin alan açmasıyla mümkün olmaktadır. İslamcılığın ve İslami hareketlerin vücut bulduğu birçok siyasal ortamın sert ve otoriter rejimlerle bastırılmaya çalışıldığı uzun bir tarihi olduğuna göre, İslamcıların bu durumu değiştirmek için devleti “ele geçirme” gündemlerinin olması anlaşılabilir bir durumdur.

Gannuşi'nin İslamcılığı “devleti ele geçirmeye” indirgeyen söylemi, aslında siyaseti devlete indirgeyen yaygın bir dil ailesinden beslenmektedir. Bu söylemin izdüşümlerini “İslamcılığın Sonu” tartışmalarında da görmek mümkündür. Bu tartışmanın öncülerinden Oliver Roy, İslamcıların özellikle 1980 sonrası devlet deneyimleri sonucunda vadettiklerini yerine getiremediklerini ve nihayetinde tükendiklerini iddia etmektedir (Roy, 1994). Roy da siyaseti devlete indirgeyen bir dilden hareketle İslamcılığın akıbeti ile ilgili kehanetlere bir yenisini eklemektedir (Kaya & Mercan, 2016). Oysa İslamcılığın uzun tarihinin özeti siyasal düşünen Müslüman özne yaratma çabasıdır. Bu siyasallık, mevcut dünyanın adil olmadığı ve zulümle malul olduğu, Müslümanların bu siyasal düzende temsil edilmediği ve daha iyi bir dünyanın ancak İslam ile mümkün olabileceği gibi sorgulama ve talepleri içerir. Bu tür bir *siyasallığın* oluşumu için devleti ele geçirmek ya da yönetmek zorunlu bir şart değildir. Dolayısıyla İslamcılığın başarısı devlet deneyimleri ile değil bu siyasal bilinci sürdürüp sürdüremeyeceği ile ölçülebilir.

Gannuşi'nin siyaseti devlete indirgeyen anlayışı ve bunun sonucunda sivil/sosyal alanı siyaset dışı bir alan olarak görmesi, *siyasal* kavramı açısından sorunsallaştırıldığında önemli bir açmaz ortaya çıkmaktadır. Bu açmaz da, Gannuşi'nin İslami hareketlerin öncelikli görevini sivil alanda insanlara İslam'ı tanıtmak ve insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek olarak formüle etmesi ile ilgilidir. Gannuşi, İslami hareketlerin bu görevi icra ederken farklı kimliklerin bu duruma reaksiyonunu ya da İslami hareketin kendi alanını genişletirken başkalarının alanlarını daraltacağı gerçeğini hesaba katmamaktadır. İslami hareketin, kendi faaliyetine siyaset dışı, salt toplumsal hizmet olarak anlam vermesi kendisi için yeterli olabilir, ancak bu anlamlandırma kendisi ile sınırlıdır. Eğer toplumda farklı kimlikler varsa ve bunlar farklı bir toplumsal ilişkiler dünyası hayal ediyorsa İslami hareketin faaliyetleri elbette ideolojik olarak algılanacaktır. Bu noktada *siyasalın* birinci varsayımı olarak farklılığı hatırlamak anlamlı olabilir. Farklılık, toplumsal alanda herhangi bir

konuda ve zamanda çıkabilir, eğer bu farklılık toplumsal kimlikler dünyasında bir ayrışma olacak kadar yoğunlaşıyorsa *siyasalın* alanına girilmiş demektir. Dolayısıyla sivil/sosyal ve bu alandaki faaliyetleri bizim siyaset dışı olarak ifade etmemiz durumu değiştirmez. Siyasal kimlikler ve söylemler ilişkisel bir mantık içinde işler. Bizim kendi eylemimizi toplumsal hizmet olarak apolitize etmemiz farklı kimliklerin ve konumların olduğu bir dünyada gayet politik algılanabilir.

Gannuşi'nin siyaset tasavvurunu anlamamıza yardımcı olabilecek diğer önemli bir ayırım, siyasetin (Gannuşi için siyaset devlet ile özdeştir), devletin nötrlüğüdür. Diğer bir deyişle devletin dinden, ideolojiden vb. herhangi bir normatif yargıdan bağımsız olması gerektirir. Gannuşi, sekülerizmin en geniş anlamda "devletin nötrlüğü" fikri üzerine inşa edildiğini iddia eder (Ghannouchi, 2013, s. 165). Devletin nötr olması, tüm siyasal ve dinî özgürlüklere eşit mesafede olması ve bu özgürlüklerin temin edilmesi anlamına gelir. Bu anlamda seküler bir devlet belli bir inancı, ideolojiyi ya da dini diğerlerine tercih edemez.⁴ Gannuşi'ye göre modern devlet ideolojiyle, içi boş büyük sloganlarla yürümez. Vatandaşlarının refah ve güvenliğini sağlayan ekonomik ve sosyal programlarla ancak modern devlet varlığını sürdürebilir. Bu bağlamda Gannuşi, en-Nahda'nın ideolojik tartışmalarla vakit kaybetmemesi, işsizlik, dışlanmışlık ve ekonomik sorunlar gibi gerçek sorunlarla ilgilenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Nahda kimlik siyasetinden demokratik siyasete geçiş yaptı,⁵ şimdiki aşama ekonomik sorunlarla ilgilenme aşamasıdır ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi'ye göre Nahda artık İslamcı bir hareket değil, Müslüman demokratlar hareketidir. Bu bağlamda Nahda, Tunus'un güncel sorunları ile ilgilenen bir parti olmalıdır, öte dünya hakkında vaaz eden bir hareket olmamalıdır. Tunus'ta sadece dinî özgürlükler için çaba göstermenin bir zemini kalmamıştır. Artık tüm Tunusluların aynı haklara sahip olduğu bir dönem başlamıştır. Elbette Nahda yine İslami ilkelerden ilham alacaktır, ancak kimlik ve ideolojik siyasetin gereği kalmamıştır. Din ile siyasetin ayrılmasıyla artık siyasetçiler dini kullanarak toplumu manipüle edemeyecektir. Bu aynı zamanda dinî kurumların bağımsızlığı için de gereklidir, din siyasetin tahakkümünden kurtulacaktır. Devrim öncesinde olduğu gibi devlet

4 Gannuşi, devrim sonrası Nahda'nın anayasa ile ilgili pozisyonunu açıklarken Nahda'nın anayasanın şerhiata atıf yapmasının gerek olmadığına kani olduğunu belirtmektedir. Nahda'nın uzlaşmaya hazır olduğunu; yeni anayasanın demokratik mekanizmaları, hukukun üstünlüğünü ve dinî, sivil, siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve çevreci hakları teminat altına alan bir yapıda olması gerektiğini ifade etmektedir (Ghannouchi, 2016, s. 62).

5 Gannuşi, en-Nahda'nın özellikle Mayıs 2016'da yapılan 10. Kongre'de deklare edilen dönüşüm programının İslam ve demokrasinin uyumu açısından İslam Dünyasına olumlu katkı sağlayacağını düşünmektedir (Ghannouchi, 2016, s. 67).

dinî alana müdahale edemeyecek ve baskılayamayacaktır⁶ (Ghannouchi, 2016, s. 64). Gannuşi'ye göre, dinin manipüle edilmesinin önüne geçmenin yollarından biri de camilerin siyasal çekişme alanı olarak kullanılmamasıdır. Camiler siyasi partilerin araçsallaştırma mekânlarından biri olmamalıdır. Camiler insanları bölen, ayıran yerler değil birleştiren yerler olmalıdır.⁷ İmamlar, din adamları herhangi bir partide görev almamalıdır ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi, devletin nötralize olabilmemesinin yolunun işlevlerini revize etmesinden geçtiğini belirtmektedir. Devlet bu anlamda sadece özgürlüklerin koruyucusu olmalı, adaleti, güvenliği ve altyapıyı tesis etmelidir. Yaşam tarzları ile ilgili belirlenimler sivil toplumun alanına bırakılmalıdır. İnsanların ne yiyip yemeyeceğine, ne içip içmeyeceğine, ne giyip giymeyeceğine devlet karar veremez ve devlet bunlar arasında bir tercihte bulunamaz. Bundan dolayıdır Nahda, Mayıs 2016'da yapılan dokuzuncu kongrede bir siyasal partiye karar vererek, dinî hizmetleri ve dava hizmetlerini terk etmiştir. Sadece siyasi konulara odaklanarak yaşam tarzı ile ilgili farklılıkları verili kabul edip, bunların değiştirilmesi ile ilgili siyasal partiye bir işlev tanımlamamıştır.

Gannuşi'nin devletin nötrlüğü ilkesini savunması, siyaseti teknik bir mekanizmaya indirgeme çabası olarak da okunabilir. Ancak tam da Gannuşi'nin çelişkisi burada başlamaktadır. Gannuşi, bir yandan siyasal alanda farklı kimliklerin farklılığını kabul ediyor, diğer taraftan bu kimliklerin, devleti yönetirken bir kenara bırakılmasını ima ediyor. Oysa siyasal kimliklerin farklılığı aynı zamanda birbirleriyle uzlaşmaz taleplerin varlığı anlamına gelir. Devlet yönetimine talip olan siyasal kimlikler ve yapılar, bu talepleri kamusal alana ve politikaya dönüştürmek vaadiyle kitleleri mobilize etmektedirler. Devletin nötrlüğü iddiası, devlet yönetimi imkânı doğduğunda siyasal yapılardan bir nevi mobilize ettikleri kitleleri unutmaması, onların taleplerini ertelemesi ve kendi taşıdığı siyasal kimliği bastırması anlamına gelmektedir. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi, farklılaşmış bir toplumsal yapıda mümkün değildir. Çünkü kitlelerin mobilizasyonu, aynı zamanda onların taleplerinin karşılanacağı vaadi ve umudu ile birlikte olasıdır. Gannuşi'nin önerisi, ancak homojen ve mutlak bir birliğin olduğu toplumda mümkündür. Zaten böyle bir toplumda da siyaset anlamını yitirir. Çünkü herkes aynı şeye inanıyor ve aynı şeyi istiyorsa bunların gerçekleşmesi için devlete ya da benzeri bir siyasal entiteye ihtiyaç yoktur.

6 Gannuşi, devrim öncesi Tunus'un sekülerizm pratiğinin din ile siyasetin katı bir şekilde ayrıldığı, dinin kamusal alandan tamamen dışlandığı, ulus-devletin yegâne kimlik oluşturduğu Fransız tipi sekülerizmine benzediğini belirtmektedir (Ghannouchi, 2013, s. 165).

7 Gannuşi'ye göre, din ile siyasetin ayrılması aynı zamanda radikalleşmenin de önüne geçecektir. Dinin baskılandığı ve dinî kurumların kapatıldığı zamanlarda gençler internet vb. üzerinden radikal yapılara yönelmiştir. Mutedil bir İslami yorum ancak dinî kurumların ve camilerin otonom olduğu, siyaset ile dinin ayrıştığı durumlarda mümkündür (Ghannouchi, 2016, s. 64).

Siyasal, ancak antagonistik ilişkilerin üretildiği bir yerde mümkündür. Bu karşıtlığın varlığı bir defa kabul edildiğinde bunun her alana yansıtacağı da aşikârdır. Ayrıca Gannuşi, devleti yönetirken tartışmalı alanlardan kaçınılması ve toplumsal sorunlara (refah, güvenlik, işsizlik vb.) odaklanılmasını önermektedir. Ancak bu toplumsal sorunların nasıl oluştuğu ve sorunsallaştırıldığı tartışma dışı bir konu değildir. Örneğin işsizliğin nasıl oluştuğu meselesi tamamen ideolojik bir mücadele alanıdır. Kimisi işsizliği tembel insanların varlığı ile açıklarken kimisi de bunu yapısal nedenlerle açıklar. Dolayısıyla işsizliği nasıl tanımladığınız, aynı zamanda onunla nasıl mücadele edeceğinizi de belirler.

Gannuşi'nin siyaset anlayışı ile ilgili temel varsayımlardan sonuncusu da siyaseti zorunlu bir uzlaşma olarak görmesidir. Gannuşi'nin siyaset yaklaşımının temel özelliklerini yansıtan siyasal metinlerden biri de Nahda'nın 2016 Mayıs ayındaki Kongresinin sonuç bildirgesidir. Bildirgede benimsediği stratejik tercihlerden biri olarak Gannuşi siyasal uzlaşmaya vurgu yapmaktadır. Ulusal çıkarlar söz konusu olduğunda farklılıkların bir tarafa bırakılması salık verilmektedir. Bu bağlamda sonuç bildirgesindeki en önemli kabullerden biri, "en çetin siyasal farklılıklar bile ulusal bir uzlaşma ile çözülebilir"dir ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016). Bu kabuller devrim sonrasındaki kırılma ve hassas dengeler açısından anlaşılır olmakla birlikte, bunların özsel ve mutlak yargılar olarak ifade ediliyor oluşu sorunludur. Ulusal çıkarlar konusunda farklılıkların olmaması gerektiği düşüncesi siyasal farklılıkları inkâr eden bir yaklaşımdır. Siyasal farklılıklar, doğası gereği, zaten önemli ve hayati konularda oluşmaktadır. Dolayısıyla ülke çıkarları gibi önemli bir konuda farklılıkların ve hatta çatışmanın olması doğaldır.

"Kongre, neyin birleştirici olduğuna ve kimlerin örgütsel yapısının çoğulculuğu ve farklılığı içselleştirdiğine odaklanan ve dışlamayı, toplumun bölünmesini ve temel ulusal çıkarlar konusundaki anlaşmazlığı reddeden Nahda'nın ulusal bir parti olarak yeni kimliğini belirledi. Ülkemiz tarihinin bu hassas geçiş sürecinde benimsenen yeni kimlik; Nahda'nın demokrasiye, diyaloga, uzlaşmaya ve memleket işlerinin idaresinde bir ortak zemin arayışına dair bağlılığını, ulusal çıkarları parti çıkarlarına ve ideolojik farklılıklara önceliğini ve de anayasa tarafından oluşturulan hukuki ve yasal çerçeve içerisinde Tunuslularca paylaşılan hedeflerin işlerlik kazanmasına odaklandığını gösterir." ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016).

Gannuşi'nin devrim sonrası Tunus'taki anayasa tartışmalarına yaklaşımında da siyaseti bir uzlaşma olarak görmesinin izdüşümleri görülebilir. Gannuşi, yeni anayasanın şeriate atıf yapmasının ya da ona uygun olmasının zorunlu olmadığını belirtmektedir.

Gannuşi, siyasal alanda farklılıkların olduğunu kabul etmekle birlikte bu farklılıkların doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak çatışmayı siyasal alandaki patolojik bir

arıza olarak değerlendirmektedir. Diğer bir deyişle, siyasal alanda aslolan uzlaşmadır, çatışma ise arızı ve geçicidir. Siyaseti bu şekilde tanımladığımızda siyasal alandaki farklı kimliklerin ve ideolojilerin varlığını açıklamakta güçlük çekeriz. Çünkü bu farklılıkları farklı yapan, siyasal alandaki talepleri ve hassasiyetleridir. Gannuşi'nin varsayımını sonuna kadar götürürsek, farklılıkları farklı yapan şeyin ne olduğunu açıklayamayız, çünkü ona göre nihayetinde farklılıklar bir yerde uzlaşır. Bu uzlaşma mantığı, aslında siyasal alanı rasyonel bir zemin olarak görmenin getirdiği bir sonuçtur. Yani farklı siyasal öznellikler müzakere yoluyla uzlaşır. Bu yaklaşım, toplumsal kimliklerin siyasal alana olan özdeşim ve yaratımlarının irrasyonel ve duygusal doğasını görmezden gelir.

Sonuç

Bu çalışmada Gannuşi'nin siyaset anlayışı *siyasal kavramı* etrafında sorgulanmıştır. Bu minvalde, Gannuşi'nin siyasetin doğasına dair üç varsayımı ele alınmış ve kritik edilmiştir. Birincisi, Gannuşi'nin dar bir siyaset tasavvurundan hareketle siyaseti sosyal alandan ayıran ve devlete indirgeyen bir yaklaşım içinde olduğu tespit edilmiştir. Bu görüşe karşı, *siyasal* kavramından hareketle toplumda farklılık ve karşıt kimlikler oluşturma potansiyeline sahip her konu ve olayın siyasetin konusu haline gelebileceği iddia edilmiştir. Bu fikrin İslamcılık ve İslami hareketler açısından yansıyan sonucu, Gannuşi'nin iddia ettiği gibi İslamcılığın salt devleti ve gücü arzulamadığı, aslında geniş manada İslamcılığın verili dünya düzenine eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşan bir Müslüman siyasal öznellik yaratımı mücadelesi olduğudur. İkinci olarak, Gannuşi'nin devletin nötr ve ideolojiden berî bir alan olması gerektiği fikrinin birtakım paradokslar içerdiği sonucuna varılmıştır. Gannuşi, bir yandan toplumda farklı kimliklerin ve taleplerin varlığını kabul etmekte, ancak diğer taraftan bu kimlikleri hükümet etmeye geldiğinde kimliklerini bir tarafa bırakmasını salık vermektedir. Bu iddia aslında farklılıkları ciddiye almayan bir öneridir, çünkü eğer toplumda farklı kimliklerin varlığını kabul ediyorsak, bu farklılıkların kendi taleplerinin politikaya ve hayata geçirilmesini istemeleri de doğal ve kaçınılmazdır. Üçüncü olarak ise, Gannuşi'nin siyaseti mutlak bir uzlaşma alanı olarak kabul etmesi, çatışma ve farklılığı da arızı ve patolojik bir durum olarak görmesi sorunsallaştırılmıştır. Bu fikrin arka planında yatan varsayım, siyasal alanın salt rasyonel bir müzakere alanı görülmesidir. Bu, Gannuşi'nin duygu, tutku ve kararın siyasal kimliklerin ve ideolojilerin oluşumundaki rolünü ihmal ettiği anlamına gelmektedir. Bunların yanı sıra, mevcut çalışma, İslamcılık literatüründe liberal siyasal söyleme yaygın olarak başvurulduğunu, bunun sonucunda dar bir İslamcılık okuması yapıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda, alternatif siyaset anlayışı ve kavramları ile İslamcılık ve İslami hareket literatürünün zenginleşebileceği düşünülmektedir.

The Critique of Ghannoushi's Political Philosophy Without Politics

Ali Kaya

This article aims to examine Rachid al-Ghannoushi's fundamental assumptions on the nature of politics. The first assumption of Ghannoushi's political imagination is that he reduces politics to the state and a specific institutional ensemble and sees social/civil field as merely social service through exempting it from politics. Secondly, Ghannoushi envisions state a neutral mechanism as being far from ideological struggles and conflicts. Thirdly, Ghannoushi claims that different political identities and demands comes to a consensual point of view at the end of the day, the differences among them are transitory and insignificant. Ghannoushi's three given assumptions on the nature of politics are analysed through the notion of political. The concept of political is developed through such contemporary thinkers as Carl Schmitt, Claude Lefort, Erneste Laclau and Chantal Mouffe's assumptions on the nature of politics. In this study, Ghannoushi is not discussed in the context of Nahda and Islamic Movement in Tunisia where he is a pioneer figure and leader but he is examined as a thinker on the development and experiences of Islamism and as an effective opinion leader being referred to him on Islamism and Islamic Movements.

There are four dimensions of the political. Now, I would like to give some detailed explanation about them. The first and foremost feature of the political is that the political exists whenever there is an antagonism, a distinction between friend and enemy. Defining the political with difference and antagonism aims to oppose to both the liberal understanding of politics which reduces politics to an absolute consensus and the essentialist view on the politics which reduces politics to relationships of production. According to Carl Schmitt, the distinction between friend

@ Dr., Erciyes University, alikaya79@yahoo.com



© Scientific Studies Association

DOI: 10.12658/M0232

The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 115-142.

insanvetoplum.org

and enemy is the fundamental and specific category of the political. For Schmitt, there is no essential and a priori substance to make possible the distinction between friend and enemy. The content of the the distinction between friend and enemy is contingent and depends on contextual conditions (Schmitt, 2006, s. 47-48). Schmitt argues that this distinction is useful as long as it provides the political unity of the society. The maintenance of political and social unity depends on the existential threat of the enemy. Schmitt is right to say that the political is formed through difference and conflict. However, his refusal of heterogeneity and pluralism in society is open to discussion. In this regard, Chantal Mouffe's understanding of the political is very important in terms of his reformulation of Schmitt's views on the political. Mouffe's fundamental thesis about the political is that she agrees with Schmitt's emphasis on the conflict and difference in the formation of the political, but at the same time Mouffe accepts the pluralism in society. According to her, different identities and demands in the political field may sometimes compete with each other and sometimes articulate their demands on a consensual point. If this competition reaches to the point where different identities eliminate or fight each other harshly, the inevitable result of this situation is the disappearance of the political field. For her, the crucial thing is the maintenance of the political field without destroying each other by opposite identities (Mouffe, 2010).

The second feature of the political is making decision on the grounds of undecidability. This approach is developed through deconstructing liberal understanding of decision making which is based on the rational choice theory. The ground of the undecidability is the unavoidable result of the idea of the antagonism which is based on the idea of the contingency of social relationships. The contingency of social relationships means that there is no substance to determine social relationships. If there is an absolute substance to determine social relationships, the principle of the undecidability would make no sense.

The third dimension of the political is that the political is the institution of the social. Behind all social relations, there is the political or the struggle to bring the new into the world. The approach reducing politics to the state ignores the political dimension of social relationships and sees the social relationships as a neutral field. Indeed, the institution of the social world often contains power relationships. A hegemonic social and political order are only constructed through marginalizing certain discourses and political demands. In fact, the antagonistic dimension of the political implies that social relationships are formed through conflict because if any issue in the social world reaches enough intensification to create the distinction between friend and enemy, then it is inevitable to talk about the emergence of the political.

The final element of the political is to create political subjectivities and maintaining those subjectivities. In this regard, the political is not simply a reflection of the existent identities, but it is a creation of collective identities sharing some common political demands. In this sense, the emergence of the political subjectivities depend on the contingent social relationships. There is no necessary such political agent as class or an ethnic identity to pioneer social struggles. Collective identities are constructed in the contingent social circumstances.

Now, I would like to focus on the idea of the prominent Islamist intellectual Rachid Ghannoushi. He has a set of common ideas on Islamism, which can be perfectly understood and become compatible with the basic premises of liberal political discourse such as imagining politics as a field of consensus and rational reasoning, making a sharp distinction between political and social domains or assuming the state as a neutral apparatus. The main problem of this approach is its noncritical stance towards liberal political discourse. All of these assumptions based on liberalism are accepted without any hesitation.

Ghannoushi's first premise on the nature of politics is that he makes a sharp distinction between the political field and the social field. Politics is defined by him as the controlling state mechanism and the gathering of power. On the other hand, Ghannoushi sees the social field as being out of the control of the state ensemble and mechanism. According to Ghannoushi, the most important and urgent thing is to empower the social field and civil society. If there is a enough institutionalization in civil society, it will also limit the space the state wants to control. In this sense, Islamic Movements (IMs) should be empowered through the social field. Of course Islam wants islamization of both the state and the society but in the event of the contradiction between them, social activities and social services should be preferred because these services and activities in the social field are more permanent and meaningful. Therefore, the most significant task of IMs is to introduce Islam to people and make people love Islam and its leaders and they should not have an exclusionist discourse and organization. (al-Ghannoushi, 2010, s. 132).

Ghannoushi's reduction of politics to the state and the desire for power is rather problematic. For him, Islamism and IMs have often aimed to obtain only state power. But I think Ghannoushi has a very shortcut comment on Islamism. There may be different ways to interpret the political struggle of Islamism and IMs. For example, Islamism can be elaborated as a political Muslim subjectivity questioning the unjust and unequal world order. In fact, there is a long history of such questioning. Besides a critical stance towards the existing world order, Islamism is also a desire for changing the world order. In other words, Islamism can be read as a political horizon teaching Muslims the contingency of the world order and a political commitment to the possibility of a better world. For the formation

of such a political consciousness, the seizure of state power is not a necessary and compulsory condition. The critical point for the maintenance of such political subjectivity is whether there are strong and vivid narratives and ideals enhancing Muslim political subjectivity or not. Hence, the success of Islamism does not depend on gaining the state mechanism and power but it depends on whether believing in a radical rupture from the existing world order and the having access to better a world based on Islam or not.

Ghannouchi's second assumption on the nature of politics is the neutrality of the state. According to him, the state must be free from any religious belief, ideology or any other belief etc. Secularism based on the neutrality of the state means that the state is equal in status to all religious and political freedom and it assures of those freedoms (Ghannouchi, 2013, s. 165). In this sense, the state cannot choose a certain set of beliefs, religion or ideology. For Ghannouchi, modern state cannot be maintained through ideology and empty slogans. Hence, the sustainability of state depends on whether it provides social welfare and security with some sort of economic, social programs or not. In this regard, In the context of Tunisia Ghannouchi recommends en-Nahda to concentrate on real such social problems as unemployment, exclusion and economical problems without wasting time on ideological conflicts. According to him, en-Nahda has evolved from identity politics to democratic politics, now it is time to handle with economical problems ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

The dilemma of Ghannouchi's principle of state neutrality is that on the one hand, he accepts the possibility of different identities in the political field, on the other hand he suggests politicians should put aside political identities and ideologies on the process of state administration. However, political movements with different political identities and ideologies pursue state power in response to demands by their own followers. The differences of demands determine differences of political identities and the demands are irreconcilable because they usually stem from very fundamental issues. Political movements and parties can mobilize their followers if they have the possibility to satisfy and respond to their special demands during government. The principle of state neutrality virtually imposes political movements to forget their followers during government, to become irresponsible to their followers and to neutralize their political identities. But such an expectation is not very realistic in a highly differentiated and conflicted society. Ghannouchi's principle of state neutrality can be only valid in a very homogenous society, in fact in such a society there is no need of politics because if everyone believes in the same thing and have the same demands, then we do not need the state or politics.

The final assumption of Ghannouchi's political imagination is that he sees consensus as a vital requirement for politics. According to him, all political differences

are secondary, transitory and unimportant compared to national interest. In other words, if national interests are at stake, all political differences can be put aside. For him, all tough problems among different political identities and movements can be solved through a national consensus ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016).

Such assumptions can be understandable for Tunisia during its transitory process into a democratic regime. But Ghannoushi's assumptions on the nature of politics are very normative and essentialist. On the one hand he accepts the differences of political identities but at the same time he ignores the importance of those differences when national interests are at issue. In fact, this is a dilemma because all political differences are formed on very critical issues. If these differences among political movements and ideologies have no importance, how can we explain their hard competition and opposition? This approach reduces all political struggles and competition to merely party interest, desire for power etc. However, these differences stem from the differences of demands by the followers and these demands are irreconcilable. The differences of demands constitute political identities. Political identities also differentiate from each other because of the distinct imagination of the followers on the future. For example some of them dream of a very pious society, some of them dream of a very secular society, some of them dream very of an egalitarian society etc. These demands and dreams do not have to be rational, they may be emotional and romantic. The important thing is the degree of the identification of people's own demand and future imagination. If identification is intense enough, then deep political differences are inevitable.

In conclusion, Ghannoushi's political imagination is explicitly or implicitly drawn with the liberal political discourse. He has no critical stance towards this discourse. As a result of this approach, he misreads the long history of Islamism and distinctive demands of Muslim political agents. I tried to show the deficiencies of his political discourse on Islamism. As I already mentioned I am very critical of his three basic assumptions on Islamism. The first one is that he reduces the Islamist polity or political imagination to gathering state power. I suggest that Islamist political horizon is more than that. It is a way of teaching Muslims to think about the world politically and the contingency of the world order. Secondly, he is wrong with the distinction between the political field and the social field. I think the political is everywhere and the political exists whenever there is an intensification of antagonism or conflict on any issue in a certain historical moment. Thirdly, consensus is not a necessary condition of politics. The struggle and conflict between different identities do not have to reconcile with each other at the end of the day. If we accept that there are multiple identities and movements in a society and these differences stem from distinctive demands and dreams about society and the future, then the conflict and the struggle between them is inevitable.

Kaynakça/References

- Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference. (2016). https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/703054249797836?comment_id=704295199673741&comment_tracking=%2525257B%252522tn%252522%25253A%252522R%252522%2525257D adresinden 08 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Ebu-Rabi, İbrahim M. (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Anka Yayınları.
- Gannuşi, R. (2003). İslami Harekette Çelişki : Siyasal Parti mi, Reformist Örgüt mü?. A. el-Efendi (Ed.), *İslam ve Modernliği Yeniden Düşünmek* içinde (s. 155–170). İstanbul: Pınar Yayınları.
- al-Ghannouchi, R. (2010). Islamic Movements: Self-Criticism and Reconsideration. M. Abu-Rabi' (Ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam* içinde (s. 130–134). London : Edmonton: Pluto Press.
- el-Gannuşi, R. (2010). *Laiklik ve Sivil Toplum*. 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. <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.783184>.
- Ghannouchi, R. (2016). From Political Islam to Muslim Democracy. *Foreign Affairs*, (September/October 2016). <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> adresinden 31 Aralık 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda. (2016). <https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/700729823363612> adresinden 28 Aralık 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Glynos, J. & Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londra-New York: Routledge.
- Kaya, A. & Mercan, M.H. (2016). Rethinking Islamism Through Political. M. H. Mercan (Ed.), *Transformation of the Muslim World in the 21st Century* içinde (s. 1-12). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (1998). Yapıbozum, Hegemonya, Pragmatizm. C. Mouffe (Ed.), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde (s. 81-111). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Laclau, E. (2000). *Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (E. Başer, Çev.) İstanbul: Birikim.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*. Londra-New York: Verso.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lefort, C. (2012). *Machiavelli in the Making*. (M. B. Smith, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mouffe, C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. (F.Bakırcı & A.Çolak, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. (M. Ratip, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Norval, A. (2004). Hegemony after Deconstruction: The Consequences of Undecidability, *Journal of Political Ideologies*, 9 (2), 139–157.
- Ricoeur, P. (1965). *History and Truth*. Evanston: NorthWestern University Press.
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Üzerine Dört Bölüm*. (E.Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Schmitt, C. (2009). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tamimi, A. S. (2001). *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press.