



T.C.
Hitit Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

**İSLAMCILIKTA KIRILMA NOKTALARI:
HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB**

Şeyda Buşra ATALAN

Yüksek Lisans Tezi

Çorum 2018

**İSLAMCILIKTA KIRILMA NOKTALARI:
HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB**

Şeyda Buşra ATALAN

Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Doç. Dr. Fatih DUMAN

Çorum 2018

KABUL VE ONAY

Şeyda Buşra ATALAN tarafından hazırlanan “İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub” başlıklı bu çalışma, 20/04/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı) (Başkan) (Danışman)

Doç.Dr.FATİH DUMAN

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

PROF.DR.AHMET MUTLU

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

DOÇ.DR.METİN UÇAR

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

İmza

(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

(Unvan, Adı Soyadı)

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (...../ /2018).

Şeyda Buşra ATALAN

ÖZET

ATALAN, Şeyda Buşra. İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub, Yüksek Lisans, Çorum, 2018.

Bu tez Mısır' da kurulmuş olan İhvan-ı Müslimin hareketinin lideri olan Hasan el-Benna ile hareketin ideoloğu olan Seyyid Kutub ekseninde, İslamcılık ideolojisinin belirli kavramlar çerçevesinde nasıl dönüşüme uğradığını analiz etmektedir. Çalışmanın amacı doğrultusunda İhvan-ı Müslimin hareketi bir çatı kabul edilerek İslamcılıkta gerçekleşen dönüşüm cihad, cahiliye, demokrasi ve devrim kavramları üzerinden incelenmiştir. İhvan-ı Müslimin hareketi çerçevesinde ele alınan bu çalışmada, İslamcılıktaki dönüşüm Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub' un yazılarının yanı sıra İhvan-ı Müslimin'in yapısında da tespit edilmiştir. Ayrıca, Hasan el-Benna açısından ılımlı olan bir takım düşüncelerin Seyyid Kutub'un şahsında keskinleştiği saptanmıştır. Bunun yanı sıra, İhvan-ı Müslim'in kuruluşundan Seyyid Kutub'un vefatına kadar olan zaman diliminde İslamcı bir kimliğin inşa edilmesini ve figürler ekseninde İslamcılığın nasıl dönüşüme uğradığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Müslimin, İslamcılık, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub.

ABSTRACT

ATALAN, Şeyda Buşra. Breakpoints in Islamism, Hasan al-Banna and Sayyed Qutb, Master Thesis, Çorum, 2018.

This thesis analyses how the Islamism has been transformed within the framework of certain concepts in the axis of Sayyed Qutb, the ideology of movement, with Hasan al-Banna, leader of the movement of Ikhwan al-Muslimin established in Egypt. Within the scope of the purpose of the research, Ikhwan al-Muslimin movement was considered as a roof and the Islamism was examined through the concepts of jihad, jahiliyyah, democracy and revolution. In this context, the transformation in the Islamism in the study of Ikhwan al-Muslimin's movement was also found in the texts of Hasan al-Banna and Sayyed Qutb, as well as in the structure of Ikhwan al-Muslimin. The study also revealed that a number of thinkers moderate in the sense of Hasan al-Banna were sharpened in the person of Sayyid Qutb. In addition to this, it reveals how Islamic identity has been built during the time of the death of Sayyed Qutb from the foundation of Ikhwan al-Muslimin and how Islamism is transformed by the figure.

Key words: Ikhwan al-Muslimin, Islamism, Hasan al-Banna, Sayyed Qutb.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1

I.BÖLÜM

İSLAMCILIK	6
1.1. KONUYLA İLGİLİ ANA KAVRAM: İSLAMCILIK	6
1.1.1. İslam-İslamcılık Tartışması	6
1.1.2. İslamcılığın Doğuşu.....	10
1.1.3. İslamcılıkta Yönetim	18
1.1.4. Mısır'ı İhvan-ı Müslimin'e Götüren Süreç.....	20
1.2. İSLAMCILIKTA KIRILMA NOKTALARI.....	25

II. BÖLÜM

İHVAN-I MÜSLİMİN'İN TEŞEKKÜL SÜRECİNDE HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB	27
2.1.HASAN EL-BENNA'NIN DÜŞÜNCE YAPISI	27
2.2.HASAN EL-BENNA'NIN HAYATI.....	31
2.3. İHVAN-İ MÜSLİMİN'İN KURULUŞU	36
2.4. İHVAN-İ MÜSLİMİN'İN ÖRGÜT YAPISI.....	41
2.5. İHVAN-İ MÜSLİMİN'İN SİYASİ YAPISI	43
2.6. DİNİ ÖRGÜTTEN RADİKAL ÖRGÜTE GEÇİŞ: SEYYİD KUTUB	46
2.6.1. Seyyid Kutub'un Düşünce Yapısı	46
2.6.2. Seyyid Kutub'un Hayatı	49

III. BÖLÜM

HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB'UN İSLAMCILIK DÜŞÜNÇESİNDEKİ FARKLILIKLAR.....	56
3.1. KUTUB'UN CAHİLİYE TEORİSİ VE EL-BENNA'NIN EVRENSEL MESAJI	58

3.2. CİHAD	66
3.3. DEMOKRASİ	73
3.4. DEVRİM	78
3.5. YÖNETİM	82
3.6. İSLÂMÇILIK	88
SONUÇ.....	92
KAYNAKÇA	97



ÖNSÖZ

İslamcılık temelleri on dokuzuncu yüzyılda atılan, geleneksel İslam'dan kopuş ile birlikte süreç içerisinde gelişen yeni ideolojidir. Modernleşme çabaları ile birlikte, Batı'nın yalnızca maddi anlamda değil, fikri anlamda da ülkeleri istilasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Batı'ya cevap verme ve İslam'ın evrensel ilkelerini toplumlara yaşatma amacını taşıyan İslamcılık ideolojisi, temellerini İslam'a dayandırmıştır.

İslamcılık, İslam'ı hayata yeniden hâkim kılmayı amaçlar. Bir bütün olarak inanç, ibadet, felsefe, ahlak, eğitim, hukuk ve siyaset gibi konuların tamamına hâkim olan İslam, insanların vicdanlarına ve özel hayatlarına indirgenemeyecek kadar modern insanın ihtiyaç duyduğu bir sistemdir. Bu anlamda bir ideoloji olarak İslamcılığı, belirli hedefleri olan ve gücünü İslam'dan alan bir proje olarak görmek mümkündür.

Ancak Mısır'da İslamcılık, yirminci yüzyılda fikirleri ile temel oluşturan ve kendisinden en fazla söz ettiren, İhvan-ı Müslimin teşkilatının kurucusu olan Hasan el-Benna ve teşkilatın El-Benna'dan sonraki ideologu olan Seyyid Kutub ekseninde dönüşüme ve diğer bir ifade ile kırılmaya uğramıştır. İki siyasi figürün şahsında ve söylemlerinde, kullandıkları kavramlar çerçevesinde değişen İslamcılık ideolojisi, Hasan el-Benna'dan Seyyid Kutub'a geçişte daha ılımlı bir yapıdan daha keskin bir yapıya kavuşmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde kuramsal tartışmalar ele alınmıştır. İslamcılığın doğuşu ve İslamcılıkta kırılma noktalarını anlamlandıracak ve değişimi net olarak ortaya koymak adına önemli olan İslamcılıkta yönetim konusu incelenmiştir. İkinci bölümde, iki önemli figür olan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un fikirleri ve bu fikirlerin nasıl bir ortamda ortaya çıktıklarını anlamlandırmak adına hayatları ele alınmıştır. İslamcılığın gelişim gösterdiği ve diğer İslami örgütler açısından bir okul işlevi gören İhvan-ı Müslimin'in teşekkül süreci, teşkilat yapısı ve siyasal yapısına yer verilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde, iki siyasi figürün düşünce yapısı, Mısır'da İslamcılıkta yaşanan dönüşümü en net gözler önüne seren kavramlar ekseninde mukayeseli olarak incelenmiştir.

Sonuç olarak Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub çizgisinin farklılaşması ve bu farklılığın İhvan-ı Müslimin'e ve Mısır'da gelişen İslamcılık ideolojisine ne ölçüde etki ettiği ele alınmıştır. Böylelikle dini bir örgüt olarak başlayan İhvan-ı Müslimin'in süreç

içerisinde radikalleştiği sonucuna varılmıştır. Bu değişimin radikal oluşu Seyyid Kutub ile doğrudan ilintilidir. Seyyid Kutub'un İhvan-ı Müslimin'e katılmadan önce düşünce yapısında bulunmayan radikal fikirler İhvan-ı Müslimin'e katıldıktan sonra zamanla değişmiştir. Şahsında gelişen bu radikal fikirler İhvan-ı Müslümin'i ve İslamcılık ideolojisini dönüştürmüştür. Tezin amacı İslamcılıkta yaşanan kırılma noktalarının Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub üzerinden belirli kavramlar ekseninde nasıl yaşandığını ortaya koymaktır.

Bu noktada bizi İslamcılıkta kırılma noktaları üzerinde çalışmaya sevk eden sebep, iki figür ve kavramlar üzerinden yaşanan dönüşümün mukayeseli olarak incelenmesi konusunda akademik sahada yer alan ciddi boşluktur. Bu boşluğu doldurmak adına bu yapılan çalışmanın, bundan sonra yapılacak çalışmalara yardımcı olacağına inanıyoruz.

Bu noktada SBE19004.17.001 proje numaralı tezin yürütülmesinde katkılarından dolayı Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimine teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak bu konuyu çalışırken beni teşvik ederek, desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Fatih Duman'a ve çalışmamın her aşamasında değerli katkıları ile yol gösteren hocam Doç. Dr. Metin Uçar'a teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Tezin konusu, İhvan-ı Müslimin'in kurucu lideri olan Hasan el-Benna ile İhvan'ın ideologu olan Seyyid Kutub figürleri çerçevesinde İslamcılık ideolojisinde yaşanan kırılmaları, Mısır ekseninde bir okuma ile değerlendirmektir.

Bu çalışmanın odak noktası, İslamcılığı bu anlamda kullanılan kavramların bir çatısı olarak kabul ederek, siyasi figürler olan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub üzerinden İslamcılığın nasıl bir dönüşüm yaşadığı üzerine değerlendirmelerde bulunmaktır. İki figürün ele alınma sebebi, Hasan el-Benna ile başlayan kurucu ideolojinin Seyyid Kutub'da radikalleşmesidir. Ancak en başta belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın esas konusu modern siyasal ideolojilerden biri olan İslamcılığı tarihsel anlamda incelemek değildir. Bu anlamda genel olarak bir İslamcılık algısı oluşturup, o algı üzerinden gidilen bir çalışma olması amaçlanmamıştır. Mısır'da İhvan-ı Müslimin'in kuruluş döneminde İslamcılık ideolojisinde yaşanan değişimi, iki isim ve kavramlar üzerinde, bütüncül bir kavrayış yakalamaya çalışarak değerlendirmek amaçlanmıştır. Çalışmada İslamcılık ile Mısır'da gelişen bir hareket olan İhvan-ı Müslimin'in ideolojisi ve bunun yanında Seyyid Kutub ile radikalleşen bir ideoloji kastedilecektir.

Bunun yanı sıra yalnızca Mısır'da temellenen bir İslamcılık ideolojisi çalışmanın odak noktasını oluşturacaktır. İslamcılığın farklı biçimlerine yalnızca değinilecek konuya sadık kalmak adına tarihsel olarak farklı coğrafyalarda yaşanan İslamcılık anlatılmayacaktır.

İslamcılığın geçirdiği dönüşümü anlamak açısından, aynı oluşum içerisinde farklı zaman dilimlerinde yer alan figürleri incelemek anlamlı olacaktır. Literatürde Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'u kavramlar üzerinden karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmalar konusunda ciddi bir boşluk bulunmaktadır. Zehra Betül Güney'in (2016) "Müslüman Kardeşlerde Söylem Eylem İlişkisi Hasan el-Benna Dönemi" isimli doktora tezi Hasan el-Benna dönemine dair geniş bir çalışma olmuştur. Bununla birlikte Ahmet Yusuf Özdemir'in (2013) "From Hasan Al-Banna To Mohammad Morsi; The Political Experience Of Muslim Brotherhood In Egypt" adlı çalışması İhvan-ı Müslimin'in 1928 ile 2012 yılları arasında geçirdiği siyasi ve ideolojik farklılaşmaları ele alan geniş bir çalışmadır. Ancak çalışmamızı farklı kılan üzerinde durduğumuz kavramlar ve bu

kavramlar üzerinden yapılan kıyaslamalardır. Bunun yanı sıra Songül Akkoyunlu'nun (2012) "Hasan el-Bennâ'nın Din ve Siyaset Anlayışı" isimli çalışması bu konuda yapılan çalışmalar arasında önemli bir yer edinmiştir. Ancak bahsettiğimiz kıyaslama yapılmamıştır. Bu anlamda çalışmamızı farklı kılan İhvan-ı Müslimin'in kuruluş dönemindeki İslamcılığın dönüşümünün en iyi ifade edilebildiği, cahiliyye, cihad, yönetim, devrim ve demokrasi kavramları üzerinden, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'daki söylem farklılıklarını ele almayı amaçlıyor olmamızdır. Bu anlamda El-Benna ve Kutub'un kendi metinleri esas alınmış ve birincil kaynak okumaları yapılmıştır. Bunun yanı sıra bu çalışma ile İslamcılığa dair süregelen ve bunun yanı sıra İslamcılığın gerçekte var olup olmadığına dair tartışmaları bitirmek gibi bir amaç güdülmemiştir.

Ortadoğu'da kendisine yer bulan örgütler ve düşünce akımları, kimi zaman zıtlıklarıyla kimi zaman da çeşitlilikleriyle toplumda yansımalarını bulmuşlardır. İslam'ı yalnızca bir din olarak değil, ekonomik, hukuki ve siyasi bir sistem olarak algılayan ve bu neticede ortaya çıkan hareketler İslam'ı insanlara kurumsal ve sistemli bir siyaset sistemi olarak sundular. Bu anlamda İslam'ı ekonomik, hukuki ve siyasi tüm sorunlara cevap verecek yeterlilikte bir sistem olarak sunmak, yeni bir ideolojinin doğuşuna sebebiyet vermiştir (Kutlu, 2008:40-41).

İnsanlık tarihi birçok medeniyeti misafir edip, ölümlerine şahitlik etmiştir. Bütün değişimler birlikte değerlendirildiğinde, medeniyetlerin savaşı nihayetinde ideolojilerin de savaşını ortaya çıkarmıştır. Var olan dünya düzeninin karşısında bir tepki olarak ve İslam'dan yola çıkılarak var edilen bir ideoloji olan İslamcılık gelenekten bir kopuşu ve yeni bir projeyi temsil etmektedir. Batı ve Doğu arasındaki dengenin değişmesiyle gündeme gelen İslamcı ideoloji, İslam dünyasında günümüze dek ulaşan önemli bir tarihsel birikime sahiptir. Bu bağlamda siyasal ideoloji olarak İslamcılık modern dönemde güçlenen Batı karşısında ezilmeye, gerilemeye ve kaybetmeye başlayan Müslümanların tarihselliğinden çıkan bir düşünsel inşa çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde bazı Müslüman aydınlar Batı'nın gittikçe güçlenen hegemonyası karşısında sorunun bir din olarak İslam'dan kaynaklanmadığına inandıkları için, temel gerekçeyi Müslümanların dini anlama tarzlarının bozukluğunda ya da yozlaşmasında bulmuşlardır.

Buradan hareketle Batı'nın iktisadi ve askeri hegemonyasına olduğu kadar düşünsel meydan okumasına da cevap verecek bir İslam anlayışını savunmaya

çalışmışlardır. Kısaca bu tarihselliğe oturan ve İslam'ın yüzyıllardır süren geleneksel yorumlarının yanlışlığı ve yozluğu üzerinden yeni bir toplumsal/siyasal öneri getiren Müslüman düşünürlerin sundukları modelin adıdır İslamcılık.

Vurgulandığı üzere İslamcılık, geleneksel İslam birikimi üzerinde yükselse ve çoğu zaman karşı çıkmakla birlikte, tarihsel İslam birikimini yeni yorumlarla kendi hedeflerine göre işlevselleştirse de, bir din olarak İslamiyet'ten tefrik edilmelidir. İslamcılık toplumsal ve siyasal argümanlarının merkezine, modern dönemin yol açtığı tarihsellik içinde, bir din olarak İslam'ı yerleştirmeye çalışan bir siyasal ideolojidir. İslamcılık yapısı itibariyle, bir diğer deyişle, ortaya çıkışı ve özü itibariyle siyasal olana yönelik vurgusuyla tevarüs eden bir ideolojidir.

Siyasal olana yönelik vurgusuyla öne çıkan İslamcılık ideolojisi, İhvan-ı Müslimin hareketi ile belirgin bir sisteme kavuşmuştur. Bu anlamda İhvan'ı, İslamcı hareketlerin adeta bir okulu olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Hareketin kurucusu Hasan el-Benna ile ideoloji, El-Benna'dan önceki reformcuların yaptığı aksine söylemden eyleme geçmiştir. İhvan'ın kurulduğu yıllarda Mısır'ın İngiltere işgalinde oluşu da, harekete verilen desteği artırmıştır. Böylelikle bir tepki hareketi olarak büyüyüp gelişmiştir. Çünkü İhvan antiemperyalist bir söylemle ortaya çıkmıştır.

Mısır halkının sosyolojik yapısı bölgedeki İslami hareketleri doğrudan etkilemiştir. Mezhepsel ayrımların olmadığı ve halkın diğer ülkelere nazaran homojen bir yapı oluşturduğu Mısır'da bir İslami hareket kolaylıkla gelişebilirdi. Halkının duygusal karakteri ve yapısı buna müsaitti. Aynı şekilde sömürgeci ülkeler tarafından işgal altında oluşu, halk cephesinde tepki ile karşılanıyordu. Bu sebeple antiemperyalist söylemle çıkan her hareket halkın desteğini alıyordu. Bu durum İslami hareketler açısından olumlu olarak görülebilir. Ancak yerli halkın ekonomik sıkıntılar içinde oluşu İslami hareketlerin ihtiyaç duyduğu dinamizmin ortaya çıkmamasına sebep oluyordu.

Bu bağlamda Mısır halkının sosyolojik yapısı birçok konuda açıklayıcı olmaktadır. Halkın mezhepsel yapısı homojen olsa da kır ve kent ayrımı oldukça belirgindir. Kırdaki yaşayan insanların geleneklerine ve dinlerine bağlı yaşantılarının karşısında, kentte yaşayan insanların itaatkâr oluşu yönetime karşı duruşlarında etkili olmuştur. Kır insanının radikal eğilimlere elverişli oluşu, Mısır yönetimi tarafından hiçbir dönemde hoş karşılanmamıştır. Bu anlamda İslami hareketler kırdaki yaşayan insanlardan yönetime karşı direnç bulabilirken, kentte yaşayan insanlarda bulamamaktadır. Bu özellik

İhvan-ı Müsliminin dâhil diğer İslami hareketlerin, halkın desteğini tam olarak hissedememeleri ile sonuçlanmıştır. İslami hareketler halka tam olarak güvenememişlerdir. Bu durum da onların eylemsel kapasitelerini daraltmıştır (Verdani,2011:23-24).

Mısır'da ortaya çıkan İslami hareketlerden hiçbiri İhvan-ı Müslimin'in sahip olduğu ve tıpkı bir siyasi parti yapılanmasına benzeyen sistemde ve ciddiyette bir yapıyı oluşturamamıştır. Bu anlamda hareketin bu denli gelişmesini açıklamak zor olmamaktadır.

Bu çalışmanın temel konusu Ortadoğu'daki İslami hareketlerden biri olan İhvan-ı Müslimin'in iki önemli düşünürü olan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub üzerinden, bu düşünürlerin hayatları boyunca İslamcılıkta gerçekleştirdikleri kırılma noktalarına odaklanmıştır. Böylelikle karşılaştırmalı bir perspektifle İslamcı ideoloji üzerine bir analiz yapılacaktır. Çalışmanın asli amacı El-Benna ve Kutub karşılaştırması üzerinden İslamcılıktaki kırılma noktalarını analiz ederek, buradan hareketle günümüze dek ulaşan İslamcı düşüncüyü değerlendirmeyi kolaylaştıracak bir perspektif ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Konunun incelenmesinde özellikle bazı yöntemsel araçlara ağırlık verilmiştir. Çalışma konusu itibariyle temel olarak literatür araştırmasına dayanmaktadır. Bu noktada Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un başta kendi çalışmaları olmak üzere, dönemindeki diğer düşünürlerin konuyla ilişkili eserleri ve tarihsel olarak yaşadıkları dönemler ve bu dönemlerdeki düşünceleri inceleyen başlıca çalışmalar incelenecektir. Geniş anlamda bu literatür araştırmasının dayandığı belirli bazı yöntemsel kabuller mevcuttur; bir diğer ifadeyle literatür araştırması bu yöntemsel kabuller üzerinden gerçekleştirilecektir:

1- Tarihsellik: İlk yöntemsel kabulümüz düşüncelerin ve savunulan politikaların geniş anlamda içerisinde yer aldıkları 'tarihsel' dönemin (iktisadi, toplumsal, kültürel, politik, dinsel vb.). koşulları içinde anlamlandırılmasıdır. Bu nedenle Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un temel kavramsal çerçevesi ve düşüncelerinin temellerini oluşturan asli argümanları, bir tür anakronizme düşmemek için kendi tarihselliği içinde incelenecektir.

2- Mukayese/Karşılaştırma: Bir diğer yöntemsel aracımız Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un düşüncelerini ve önerdikleri ya da savundukları argümanları

karşılaştırmalı bir perspektifle incelemektir. Karşılaştırma amaçlanan incelemenin içinde yer aldığı tarihselliğe daha iyi oturtulması için zorunlu bir yöntemsel araçtır. Bu nedenle tarihsellik ve mukayese gerçekte iç içe olan iki yöntemsel araçtır. Bu bağlamda Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un tarihselliklerinin düşüncelerine olan etkisi ayrıca ele alınacaktır.

3- Çoklu Nedensellik: Düşüncelerin incelenmesinde tek bir nedene dayanarak değil bir tür çoklu nedensellik üzerinden inceleme yapılacaktır. Düşünceleri ortaya çıkartan ve içinde yer aldıkları tarihsellikle bağlantılı olan birçok faktör ya da neden mevcuttur. Gerçekte sosyal bilimler bu çoklu nedenselliği açığa çıkarmaya çalışırlar. Bu temel kabulden hareketle Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un İslamcılık çerçevesindeki temel kavramlarının ve argümanlarının nedenleri, bunları etkileyen ya da şekillendiren etkenlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Modern zamanın getirdiği bir ideoloji olan İslamcılık, süreç içerisinde kırılma noktaları yaşamıştır. Mısır'da kurulan İhvan-ı Müslimin'in yapısına bakıldığında Hasan el-Benna dönemindeki İslamcılık ideolojisi ile Seyyid Kutub dönemindeki anlayış arasında farklılıklar gözlemlenmektedir. Bu çalışma, İhvan-ı Müslimin'in kuruluş sürecinden Seyyid Kutub'un hayatının sonuna kadar olan İslamcılık ideolojisinin kırılma noktalarının sebeplerini ve İhvan-ı Müslimin hareketinin Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub üzerinden nasıl dönüşüme uğradığını çok yönlü bir analizle ortaya koymaya çalışacaktır.

Bu bağlamda çalışmada yapılmak istenilenler şöyle sıralanabilir:

1- İlk olarak İslamcılık çerçevesindeki kuramsal tartışmaların anlaşılması sağlanacaktır.

2- İkinci olarak Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un İslamcılık anlayışları ele alınarak, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

3- Üçüncü olarak ise Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub çizgisinin farklılaşmasının ardındaki nedenler ve yol açtığı sonuçlar analiz edilecektir.

I. BÖLÜM

İSLAMCILIK

1.1. KONUyla İLGİLİ ANA KAVRAM: İSLAMCILIK

1.1.1. İslam-İslamcılık Tartışması

Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde geçen İslam kelimesi "kurtuluşa ermek", (Ali İmran Suresi, 3/189) "Allah'a teslim olmak" (Bakara Suresi, 2/112) "doğruya ve hakka uymak (Muhammed Suresi, 47/3)" gibi anlamlara karşılık gelmektedir (Sinanoğlu, 2001: 1). İslam'ın özü, Allah'ı tek yaratıcı kuvvet olarak görmek ve tanımak, Peygamber, vahiy ve ahiret gibi inanç esasları çerçevesinde ibadet ve ahlak esaslarını yerine getirmektir (Bardakoğlu, 2001:15).

İslam insanı temel alan bir anlayış biçimine sahiptir. İslam'ın temel gayesi insanları iyiye ve doğruya yöneltmektir. Kur'an'ı Kerim'deki birçok ayet insanları akıl yolu ile düşünmeye sevk eden ve yol gösteren ayetlerdir. Dinin algılanış biçimleri ve bunların yaşama aktarılması insanların bireysel sorumluluklarına bırakılmıştır. Bu sebeple İslam'da Hıristiyanlığa benzer bir ruhban sınıfı bulunmamaktadır. İslam'da aracı herhangi bir kuruma ihtiyaç duyulmaması bu anlamda belirleyici olmuştur. Allah ile kul arasındaki bu ilişki İslam'ın insana verdiği önemi gözler önüne sermektedir (Çaha, 1999:61).

İslam kelimesi tek başına bir din ve inanç sistemini anlatmaktan öte, bir medeniyet tasavvuru için de kullanılır. İslam'ı aynı zamanda bir medeniyet olarak tanımlamak beraberinde İslam'ın evrenselliğine de vurgu yapmayı gerektirir (Lewis, 2003: 17).

Kur'an-ı Kerim'de yer alan iman esasları Hz. Muhammed'in örnek yaşantısı ile mü'minler tarafından kabul edilip uygulanmıştır. Böylelikle Müslüman topluluklar İslam'ın hayata ne şekilde yansıtılabileceğini Peygamberin yaşantısından öğrenmişlerdir (Onat,2018).

İslam'daki siyasi düşüncenin başlangıç noktası, bazı düşünörlere göre Hz. Peygamber'in 622 yılında gerçekleştirdiği Hicret'ten sonra ilk olarak şehir devleti biçiminde devlet kurması, ardından kurulan şehir devletinin genişleyip Arap Yarımadasına yayılarak, sistemli ve teşkilatlı, dini ve siyasi otoritenin birleştiği bir devlete dönüşmesidir. Medine Sözleşmesi Arap yönetim geleneğini yıkmış, kabilesel

anlamda üyelik yerine siyasi üyelik kavramını yerleştirmiştir. Medine Sözleşmesinden sonra devletin teşkilatlanması artmış ve siyasi anlamda güç kazanmıştır (Bardakoğlu, 2001:21).

Bununla birlikte yönetime ve siyasi meselelere dair Kur'an, insanlığa net hükümler içeren emirlerde bulunmamıştır. Yalnızca genel birtakım ifadeler kullanmış bu noktalar da bilhassa yöneticilerin özelliklerine dair olmuştur. Nisa Suresi 58. Ayette işlerin ehline verilmesi temel kıstas olarak belirlenmiştir. Buna ilave olarak Şura ve Al-i İmran Surelerinde kesin hükümler bulunmayan konularda insanların aralarında istişarede bulunarak bir hükme varmaları ve bu şekilde hareket etmeleri belirtilmiştir. Yine Nisa Suresi 58.ayette yöneticinin adil olması gerektiği bir sonraki ayette de Allah'a, Peygamber'e ve mü'min emirlere itaat edilmesi emredilmiştir. Bununla birlikte Kur'an bilinmeyen şeylerin desteklenmemesi gerektiğini de İsra 36'da vurgulamıştır. Bu noktadan bakıldığında Kur'an'ın siyasi meselelerde üzerinde durduğu hususun adil yönetim olduğu görülmektedir. Kur'an'ın belirlediği ilkeler ile şekillenen ve Müslümanlar tarafından yönetilen bir topluluk tasavvuru yapıldığı kabul edilebilir. Bu noktada Kur'an'da siyasi meselelerde temel ilkeleri belirleyerek sorumluluğun insanda olduğu görülebilir. Ancak yöneten insanın Kur'an'da üstün yönünün takva olduğu Hucurat Suresi'nin 13. ayetinde belirtilmiştir (Akbulut, 1992, 17-18; Akbulut, 1991: 39).

İslam'da yönetim kavramının daha net anlaşılması adına İslam ve Hıristiyanlık kıyaslaması yapmak gerekirse, Lewis'e göre iki din arasında yönetime dair derin bir ayrım bulunmaktadır. Bu ayrım kendisini hükümet, din ve toplum arasındaki ilişkilerde daha belirgin bir biçimde göstermektedir (Lewis, 2003:19). Hıristiyanlıkta din ve devlet yönetimi ayrımını belirginleştiren Regnum; dünyevi güç yani devlet; Sacerdotium İlahi Güç yani Kilisedir. Yüzyıllar boyunca devam eden bu ayrım İslam'da yer bulmayan bir uygulamadır. Örneğin İslam'da Hz. Peygamber döneminin hem devlet başkanı hem de dini lideriydi (Lewis, 2003:19). Ancak yine de pratikte Papalık kurumunun politik olduğu gözlemlenmektedir. Aynı şekilde İslam'da da bu görüşten farklı düşüncelerin olduğu da bir gerçektir.

Kur'an'ın yanı sıra Sünnet'te de yönetim biçimlerine yahut devlet sistemlerine dair bilgilere ulaşılamamakta, bu gibi durumlar adalet, merhamet, şefkat gibi kavramlar çerçevesinde toplumlara bırakılmaktadır. Dört Halife döneminde karşılaşılan yönetim biçimi İslami yönetim şeklini tek bir biçime indirgemek gibi bir anlam kargaşasına yol

açsa da halifelerin yönetim anlayışlarının sahabenin ortaya koyduğu iradenin bir sonucu olduğu açıkça görülebilir (Çaha, 1999:55-56).

Kimin yöneteceğine ilişkin Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan birtakım ifadeler topluluğun iktidarı ve siyaseti kullanımı ile ilgili olmuştur. Burada İslam'ın ilk yıllarında Arap toplumunun kabileci yönü ile de açıklanabilecek bir durum mevcuttur. Peygamber'in devlet yapısına vurgu yapmayı Arap toplumunun yönetim yapısı ile oldukça ilgilidir (Black,2001:38-39). İslam'da kati bir yönetim şeklinin öngörülmediğinin bir göstergesi de Peygamber zamanında sahabelerden vali tayin edilenlerin yönetme şekline dair Peygamber'e soru yönelttiklerinde Kur'an, Sünnet ve şahsi kanaatini yani reyini önerdiğini görmekteyiz. Bu hususun ardından Peygamber'in görüşlerini esas alan Müslüman yöneticilerin, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde kendi takdir yetkilerini de kullandığını görmekteyiz. Bu durum elbette yalnızca yönetim biçimlerinde değil İslam hukukunda da kendisini göstermiştir (İbn Hişâm, II: 500; Çaha, 1999: 58).

Bu noktada İslam'ı tanımlamak için kullanılan kavramlar batıdaki araştırmalarda çeşitlilik gösterdiği gibi, aynı şekilde doğuda da çeşitlilik arz etmektedir. Bununla birlikte farklı tanımlamalar ve adlandırmalar altında İslam'a sırtını yaslamış bir ideoloji olarak İslamcılık kavramı yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu anlamda kullanılan kavramları başta Siyasal İslam olmak üzere, Devrimci İslam, Radikal İslam, Ortadoğu İslam'ı, İslami Köktencilik-Fundamentalizm olarak çeşitlendirilebiliriz (İbrahim, 1994:263). Bu kavram çeşitliliği arasında konumuz açısından, İslamcılık kavramını bir çatı kavram olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

Bir ideoloji olarak İslamcılığa başlangıç noktamızı İslam olarak belirlemek, ideolojinin dayandığı fikir sistemi olması itibariyle anlamlı olacaktır. İslam yapısı itibariyle yalnızca bir ideoloji olarak adlandırılmayacak ölçüde geniş kapsamlı bir dindir. Ancak bireylerin ve toplumların sosyal yaşantılarını düzenleyen öğeler barındırması ve yine bireylerin dünyalarını anlamlandırması açısından bir ideolojinin ihtiyaç duyulan yanlarına cevap vermektedir (Bilge, 2015: 21-22). Bunun yanısıra İslam'ı yalnızca bir din olarak görmekten uzakta olan bir takım siyasi gruplar vardır. Bu gruplar kendilerini klasik İslam geleneğinden koparmış ve İslam'ı temel alarak bir ideoloji inşa etmişlerdir (Roy, 2015:10).

İslam'ı temel alarak geleneksel ifade edilmiş biçimlerinin dışında, siyasi bir ideoloji olarak ortaya koymaya çalışan düşünürlerden Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve

Hasan el-Benna'nın başlattıkları yeni hareketler dönemi derinden etkilemişlerdir. Bu düşünürler hareketlerini meşrulaştırmak için dönemin şartları açısından oldukça önemli söylemler geliştirdiler (Roy, 2015:10; Doğan, 2013:120).

Bu noktada İslamcılık konusu açısından temel tanım kabul edilen İsmail Kara'nın İslamcılık tanımını vermek anlamlı olacaktır: "İslamcılık XIX-XX. Yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir." (Kara, 2013:17).

Bu anlamda İslamcılık karşımıza bir İslam yorumu olarak çıkmaktadır. İslam tek başına siyasi olana indirgenemeyecek derinliktedir ancak İslamcılık siyasi olanı kendi tarihi boyunca öne çıkarmıştır (Kara, 2013:18). Bu noktada İslamcılığın nasıl bir gelişim gösterip İslam'dan yola çıkarak çeşitli fraksiyonları bünyesinde barındırdığını incelemek anlamlı olacaktır.

Bir ideoloji olarak İslamcılık kavramı ilk olarak on sekizinci yüzyılın ortalarında Fransızca kullanıldı. Ancak, henüz ortaya çıkmamış olan İslamcılığın modern ve ideolojik yanına atıfta bulunmadı. Daha ziyade İslam ile eş anlamlı olarak kullanıldı. O dönemde İslam Fransızca olarak Mahométisme olarak biliniyordu ve Peygamber'in savunduğu ve öğrettiği din olarak anlatılıyordu (Kramer,2003:65).

Bununla birlikte siyasi olanı öne çıkarma eğilimi İslamcılığın kendisine koyduğu hedefler ile alakalıdır. Devleti din ile kurtarmayı yahut dini kurtarmayı hedefleyen İslamcılığın içinde bulunduğu bu durum onun neden pratiğe dönük olduğunun da bir göstergesidir. İslamcılık pratiğe dönüktür çünkü iç dinamiklerinde hareketi barındırır. Bu aktivist yönü aynı şekilde kendisini dine ve devlete yönelik tutumunda da gün yüzüne çıkarmaktadır. Dini veya devleti kurtarmaya yönelik bu yapısı ideolojinin duygusal milliyetçi reflekslerini de artırmaktadır ve İslamcılık ile hareket eden dini toplulukların zaman içerisinde milliyetçi refleksler geliştirmeleri de bunun bir göstergesidir (Kara, 2013: 18). Bu noktada belirtmek gerekir ki genel anlamda İslamcılık ideolojisinde pratiğe dönük olma söz konusu olduğu gibi, Mısır'da kök salan İslamcılık

ideolojisi için de aktivizm önemli bir unsurdur. Bununla birlikte İslamcılığı anlamlandırmak adına tarihsel olanı ön plana çıkartmak ve doğuşunu ele almak anlamlı olacaktır.

1.1.2. İslamcılığın Doğuşu

İslamcılık ideolojisi, Batının İslam dünyası üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün ancak İslam dünyasının modern dünyanın getirdiklerine ve zamanın şartlarına uygun bir fikri yapı ile karşı koyulabileceğine ve bu tahakkümün ancak bu yol ile yıkılabileceğine inanır. Modern dünyanın gereklerine uygun bir ideoloji yine aynı dünyanın silahları ile savaşılabilecek güçte olmalıdır. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan İslami Rönesans kavramını bu fikre dayandırmak mümkündür. Kavram her ne kadar eleştirileri bünyesine barındırır da esas olarak İslamcılığın modern olan yönüne vurgu yapar. Böylelikle geleneksel İslam anlayışlarının ve ulemanın yanlış uygulamalarının Müslümanları sürüklediği cehaletten ve pasiflikten bir çıkış kapısı aralamayı hedefler. Bu düşünceyi benimseyen İslamcı aydınlara göre İslam, Müslümanlar tarafından hakikatinden uzaklaştırıldıkça Müslümanlar medeniyetler karşısında gerilemeye ve böylelikle ezilmeye başlamışlardır. Bu durumdan kurtulmanın en önemli yolu Müslümanların öze dönüş kavramına ve bu kavramın gerektirdiklerine sıkı sıkıya sarılmalarıdır. Bu anlamda İslamcılık ideolojisi bir öze dönüş hareketi ve projesi olarak ortaya çıkmıştır (Kutluer, 2001, 65).

Batı'nın fikri ve fiziki istilası ve sömürgesi karşısında, kendi fikri yapısını öne çıkarma ve koruma çabası İslamcılığın ortaya çıkışı ile ilgili olarak en yaygın görüştür. Bu çaba, geleneksel İslam'ın temsilcileri olan ulemaya ve Batı'nın değerlerinin ülkelerine girmelerine müsaade eden yönetimlere karşı duruş ile ortaya çıkmıştır. Batılı güçlerin İslam devletlerinin kaynaklarını sömürmeleri ve misyonerlik faaliyetleri İslamcılığın ortaya çıkışı için gereken ortamı sağlamıştır. Dini olan ile dini olmayan arasındaki ayrım ne şekilde bir araya gelerek bir ideolojiyi ortaya çıkarabilir sorusu İslamcılığın ortaya çıkışını anlamak açısından anlamlı olacaktır (Çiğdem, 2014:36-42; Duman,2001:26).

Tüm kavramsal tartışmalarıyla beraber İslamcılık karşımıza bir İslam yorumu olarak çıkmaktadır. İslam tek başına siyasi olana indirgenemeyecek derinliktedir ancak İslamcılık siyasi olanı kendi tarihi boyunca öne çıkarmıştır (Kara, 2013:18).

İslamcılık modernleşmenin ve küreselleşmenin karşısında gelişen yeni dönem ideolojisidir. İslamcılar Batı'dan esinlendikleri birtakım terimleri kendi düşünce

yapıları içerisinde yeniden şekillendirmişlerdir daha doğru bir ifade ile İslamileştirmişlerdir. Birtakım terimleri de devşirmişlerdir. Fransızca kökenli ideoloji kelimesi bunlardan biridir. Mefkûre ve fikir kelimeleri de ideoloji gibi kullanılmışlardır. Aslında yapılmak istenen kavramlar üzerinden dini, siyasal ve toplumsal bakış açısıyla okumaktır. Batılı kavramları yeniden şekillendirmenin sebebi de bir bakıma budur. Ancak burada İslamcıların Batılı kavramların İslam'da karşılığının zaten var olduğunu ortaya koyarak İslam'ın modern ve evrensel olduğunu kanıtlama çabaları yoktur. Burada amaç İslam'ın zaten evrensel bir uyum içerisinde olduğunu ortaya koymak değil, İslam'ın bizzat kendisinin evrensel olduğunu ve hiçbir düşünce sistemi ile kıyaslanmasına ihtiyaç duymadığını göstermektir (Roy, 2015: 61-62).

Modernleşme hareketleri ile eş zamanlı ilerleyen İslamcılık ideolojisi, sömürgeci güçlere karşı bir direnç ile ortaya çıkmıştır. Fikri temellerini adeta bir direnç mekanizması kurarak oluşturan İslamcı aydınlar, modernleşmenin getirdiklerini dışlamadan, cihad kavramını yeniden yorumlamışlar ve geleneksel İslam'a dair birtakım yanlış uygulamaları ortadan kaldırmak adına çalışmalara başlamışlardır. Batıyı kimi yönüyle uzak durulması gereken bir düşman, kimi yönüyle de muhakkak takip edilmesi gereken bir yenedünya olarak algılamışlardır. Tüm algılama biçimlerinin yanında İslamcılık daha çok siyasal ve sosyal bir proje ve ideolojidir. İslam'ın bir yorumlanmış biçimidir. Ancak bu durum İslamcılığı İslam'ı siyasal bir din olarak tanımlamaktan uzaklaştırmalıdır. Çünkü İslam yalnızca siyasal olan olarak görülemeyecek kadar yüce bir dindir. İslamcılık ise modern zamanın getirdiği bir ideolojidir (Kara, 2013: 17-18).

Bu anlamda İslamcılık, İslam'ın sosyal, politik ve kişisel yaşamın içinde bulunmasıdır. Bu sebeple fikrinsel olarak Müslüman dünyasında ve özellikle de Arap dünyasında güçlü olmuştur. İslamcı devrimsel olarak toplumunu dönüştürmeyi hedefler. İslamcılığın yükselişinden bu yana, onun ortaya çıkışını ve gelişimini anlamak, önemli ölçüde derin sosyal, politik ve stratejik birtakım analizlere bağlıdır (Berman: 2003:257).

İslamcılık ideolojisini tanımlama noktasında tartışmalar mevcuttur. Kavram çoğunlukla oryantalist bakış açısıyla tanımlanma eğilimindedir. Oryantalistlerin İslamcılığı, İslam'ın siyasallaşması ve radikalleşmesi olarak tanımlama amaçları Müslümanların cihad eğilimlerine vurgu yapmaktı. Bu sebeple Sultan II. Abdülhamid'in politikalarını İslamcılık olarak tanımladılar. Kavramları bu şekilde tanımlamaları ve ideolojiyi bundan ibaret görmeleri, indirgenmiş bakış açısının sonucuydu. Bu bakış açısı

beraberinde birçok sorunu getirmiştir. Bununla birlikte İslamcılığın özünde Batı karşıtlığı yer alsa da modernist yönü yadsınmamalıdır. İslamcılık modern siyasal bir ideolojidir (Yıldırım, 2013:100; Karpat, 2005: 25-26).

Batı'nın kavramlarına mesafe koymak isteyen düşünürler ise ideolojinin İslamcılık olarak tanımlanmasını reddederek İslamlaşma yahut İttihat-ı İslam kavramını tercih ederler (Duman, 2001:19; Yıldırım, 2013: 99). Ancak bir şemsiye kavram olarak İslamcılığı kullanmayı tercih ediyoruz. Bu anlamda İslamcılık kendi dinamiklerinde çatışma içinde olan kavramları bulundurur. Bir tarafta modernleşme ile birlikte geleneksel olan ile yaşadığı çatışma, diğer tarafta cihad kavramını kendi potasında eriterek yeni bir şekil verme sürecine girecektir. Bununla İslamcılık ideolojisini benimseyenler cihad yapabilmek için sömürgeci güçlere karşı mücadelesini verecek, kendisine ilmi kaleler oluşturacaktır. Avrupa dünyasına baktığında hem karşı durması gereken bir unsur olarak görecektir hem de takip edeceği bir çizgi olarak sürecin içerisine dâhil edecektir (Kara, 2013: 17).

Geleneksel İslam düşüncesinin bir devamı olarak İslamcılığı nitelendirmek, ideolojinin özünde yer alan devrimci ruhu göz ardı etmek anlamına gelecektir. İslamcılığın geleneksel fikriyattan farklı olan modernist yönü ve geleneği içeriden eleştiren yapısı ideolojinin omurgasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte İslamcı olarak nitelendirebileceğimiz Müslüman aydınlar, toplumun çeşitli katmanlarından gelmektedirler. Sanılanın aksine birçoğu edebiyatçıların, üniversite hocalarının ve bürokratların arasından da çıkmışlardır. İslamcılığın her şeyden öte bir aydın hareketi olması, ideolojinin ortaya çıkış şartlarından da kaynaklanmaktadır. Sömürgeci güçlere tepki olarak ortaya çıkan İslamcılık, geleneksel anlayışa eleştiri getiren aydın kesim tarafından desteklenmiştir (Kara, 2013: 20).

Bu anlamda İslamcılığı sömürgeci güçlere tepki olarak doğmuş, modern döneme ait bir ideoloji olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. İslamcılık alternatif bir toplum öngörür ve bunun adeta projesini inşa eder. Yalnızca mevcut düzene muhalefet etmez, aynı zamanda söylenmiş olana; geleneksel İslam anlayışına ve bu anlayışın sahiplenicileri olan ulemaya karşı durarak var olan düzene yeni bir yön verme çabasına girer. Yeni bir düzen kurma hedefinde oldukları için İslami bir model kurma konusunda İslamcı aydınlar öncü olmuşlardır. Bu anlamda da politik olarak yol çizerler ve hedefleri doğrultusunda mevcut düzene karşı çıkarlar (Gencer, 2013: 72).

İslamcılığın İslam'ı temel alıp bir ideoloji biçiminde ortaya çıkışı beraberinde birtakım açıklamaları gerekli kılmıştır. İslamcılığın İslam ile farkını ortaya koymak konusunda Ortadoğu'da ideolojinin doğuş sebeplerinden yola çıkılmıştır. Kavram yalnızca ortaya çıktığı coğrafyada değil, Batıda da kendisine yer edinmiştir. Batıdaki tanımlarında da İslamcılık kelimesi yaygın olarak kullanılmış ve hatta oryantalist bir bakış açısıyla İslam'ın siyasi bir sistem olduğu vurgulanmıştır. Ancak bu vurgulama kimi zaman yeterli olmamıştır. İslam ve İslamcılık arasında var olan ayrım net yapılamadığından, Batı dünyasında İslam korku faktörü olarak yansıtılmış, Müslüman toplumlarda ise selevi-ulema gibi tanımlamalarda kendini bulmuştur (Acar, 2007:2).

İslamcılığı tanımlarken ideoloji yönüne vurgu yapmak anlamlı olacaktır. İdeoloji, kavramsal bir tanım olması açısından fikirler bütünü ve bilişsel anlamda kapsamlı bir inanç sistemidir. İslamcılığın bu anlamda ilk dayanak noktası bir inanç sistemi oluşudur (Ergil, 1983:69). Bir diğeri de, mevcut toplumsal düzenden yahut düzensizlikten bir sıyrılış, geleneksel yanlış kabullerden temizleniş ve var olandan farklı bir toplum modeli ortaya çıkarma fikri ve eylemidir. İslamcılık bu tanımla bir ideoloji olduğu kadar aynı zamanda içinde devrimin nüvelerini taşıyan bir akımdır (Gencer, 2013: 72).

Bu noktada İslamcılık tarihsel süreç içerisinde hem eleştirel ve muhalif hem de yeni fikirlere açık bir ideoloji olagelmıştır. Gelenekten sıyrılış söz konusu olmuştur. Bununla birlikte bu durum modern dünyanın şartlarına uygun olarak gelişme eğilimi de göstermiştir. İslamcılık esas itibarıyla pratiğe dönük olmuştur. Pratiğe dönük olması İslamcılığın aktivist yönüne vurgu yapar. Kendinden önceki İslami yaklaşımlardan farklı olarak İslamcılığın asıl meselesi, gelenek karşıtlığı içerisinde kendisine bulunduğu yer ile ve yahut bununla var olan savaşı ile ilgilidir. Gelenek ile savaşı ölçüsünde radikalleşir veya devrimci yönü ortaya çıkar. Gelenek ile uzlaştığı durumda ise ki bu durum çok nadir olacaktır, devlet ile olan münasebeti artar, devlet için adeta bir dayanak teşkil eder (Kara, 2013: 18).

Çoğunlukla geleneksel yapı ile kavgalı bu tavrı, kimi zaman da Ortadoğu'nun kendine has yapısı ve kimliği İslamcı ideolojiye zemin oluşturmuştur. İslamcı ideolojinin felsefi alt yapısı gelenek ile modern dünyanın değerlerinin genç İslamcı aydınlar tarafından yoğrulması ile oluşturulmuştur. Bu bağlam düşünüldüğünde, İslamcı ideolojinin açık kapılarını devlete ve devlet kurumlarına bakışında bulabiliriz.

Devlet kurumlarında görev ve sorumlulukların belirlenmesi hususunda keskin bir çizginin var olmaması ve bunun beraberinde getirdiği belirsizlik İslamcı ideolojinin açık kapılarını oluşturmaktadır. Ancak tüm açık kapılarına rağmen İslamcı ideoloji iyi örgütlenmiş bir yapıya kavuşmuştur (Acar, 2007:2).

İdeolojinin iyi örgütlenmiş ve anlaşılır yapısı İslamcılık kavramının kullanımı konusunda yeterli olmamıştır. Kavram Batılı araştırmacılar arasında temel bir tartışma konusu teşkil etmektedir. Batılı araştırmacılar açısından kavramın önemi günümüz İslami hareketlerinin amaçlarını gerçekleştirmek için şiddete başvurabileceklerini nasıl daha doğru bir şekilde ifade edebiliriz kaygısıdır. Onların kavram ile ilgili başlıca problemi, kendi kültürlerine uygun ifade ediliş şeklini bulmaktır. Çünkü farklı dillerdeki terimler birbirine uymamaktadır. İslam toplumlarında Batı kökenli bir kelime olan İslamcılık kelimesinin uygulanması yalnızca akademik kökenli bir sorun değil aynı zamanda kitle iletişim araçları, yani iletişim teorisi kökenli olmasından dolayı İslami çalışmalarda bir odak kayması gibi bir problem doğurmaktadır (Hanafi, 2010:63).

Olivier Roy yazılarında İslamcılık kavramını kullanır. İslamcılığı siyasal bir ideoloji olarak ifade eden çağdaş bir hareket olarak tanımlar. Roy'a göre İslamcılık, "Yeni siyasal biçimler yaratmadan, yalnızca İslam'a dayalı bir hukuk sistemini yeniden kurmaya çalışan bir yeni fundamentalizme dönüştü. Bu ise İslamcılığı, elinden kaçırdığı bir siyasal mantığın paravanı olmaya mahkûm ediyor; bu konunun dayandığı nokta da geleneksel etnik, kabilesel ve mezhepsel bölünmeler, her an meşrulaşma söylemini değiştirmeye hazır yeni toplumsal kategoriler ve mevcut rejimler oluyor." (Roy, 2015:13).

Roy, İslamcılığı sonucuna ulaşamamış, tarihsel anlamda başarısızlık ile ifadesini bulan bir ideoloji olarak tanımlar. Bu duruma örnek olarak İslam ülkelerinde, İslam ekonomisinin yerini uygulamada doğru bir biçimde bulamamasını gösterir (Roy, 2015:18). Tam da bu noktada İslamcılığın gelenek ile bağlarının ne ölçüde koptuğu yahut kopmadığı bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Burada İslamcılığa ne açıdan baktığımız önem teşkil etmektedir. İslamcılığı ortaya çıktığı zemin üzerinden açıklamaya giriştiğimizde modern ve hatta devrimci olarak görmek mümkündür. Ancak her zaman gün yüzünde olan bu yönünün aksine İslamcılığı farklı bir perspektif ile incelediğimizde daha önce karşılaşılmamış bir yönünün varlığını vurgulayabiliriz. Bu bağlamda İslamcılığı felsefi olarak ve İslamcılığın fikirlerinin esas alındığı düşünürlerin

devamı olarak düşündüğümüzde ise gelenekçi ve muhafazakâr bir ideoloji olarak tanımlayabiliriz (Kara, 2013: 18-19).

Bununla birlikte alternatif bir toplum modeli ile sahneye çıkan İslamcılığın taşıyıcıları olan bazı Müslüman aydınlar (Çaha,2013:563), İslamcı ideolojinin içinde yer alan kavramları, eğitim aldıkları dini kurumlardan öğrenmediler. Roy'a göre üniversitelerde Marksist öğrencilerle beraber eğitim gördüler ve kavramları böylece ikame ettiler. Örneğin propaganda kelimesinin yerine Kur'an terminolojisi ile davet kelimesini kullandılar. Onlara göre, devletin üst kademelerinin yönetiminin ellerinde bulundurulması, tüm toplumun İslami bir yola girmesi için ilk adımdır. Bu sebeple aslında fundamentalistlerde olduğu gibi eskiye bir dönüş değil aksine, siyasi bir takım mekanizmaları kullanarak toplumu yeniden biçimlendirmek söz konusudur (Roy, 2015:19).

Bu anlamda İslamcılarının içinde buldukları koşullar açısından modern dünyaya sağladıkları uyum göz kamaştırıcıdır. Bu uyum kendi içinde bölünmüşlük yerine bir bütünlük ve süreklilik taşır. Hem dini öğelerin kendisine verdiği gücü içinde bulundurur hem de bu gücü modern dünyanın gereklilikleri çerçevesinde kullanır. İslamcılığın içsel dinamiklerini besleyen birtakım durumlar, zamanın yöneticilerine karşı İslamcılarının geliştirdiği tavır, halkın İslam'ı unutmamasına karşı duruş, geleneklerin getirdiği hoşgörünün aşırıya kaçması gibi durumlar sebebiyle İslamcılık karşıt bir tepki ile beslenmiştir. Ancak İslamcılığı besleyen en önemli iki faktör, son zamanlarda daha çok gelişen antiemperyalist ve anti sömürgeci yapıdır (Roy, 2015:20).

İslamcılığın ortaya çıktığı yıllara bakıldığında, Batının İslam dünyasına karşı adeta atağa geçtiği bir dönem görülmektedir. Batının meydan okuması karşısında, Mısır halkı zayıf kalmıştır. Batının kültürel ve ekonomik dayatmaları karşısında arada kalan halk adeta bir kimlik bunalımına girmiştir. Halkın karşı karşıya kaldığı bu bunalımın farkında olan Müslüman aydınlar, ancak bir yenilenme hareketinin halkı özüne döndüreceğine inandılar. Ancak bu durum geleneksel İslam anlayışından bir kopuş ve gerçeğe uygun olmayan İslam anlayışının ıslahı ile mümkün olabilecektir. İslam'ın özüne uymayan uygulamaların ortadan kaldırılması ile zihniyetlerin düzeleceğini savunmuşlardır (İşcan, 2002:3-4).

İslamcı ve İslamcılık kavramları Batılı oryantalistler, siyaset bilimciler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. İslamcılık kavramını yazarların çalışmalarında görmek oldukça

zordur. 1978-79 İnan Devrimi'ne kadar Batılı kaynaklarda, gazetelerinde İslamcılık ve İslamcı terimleri ortaya çıkmamıştır (Mozaffari, 2007: 17).

Mehdi Mozaffari'nin İslamcılık tanımına göre, İslamcılık; nihai hedefi dünyayı fethetmek olan, İslam'ın bütüncül ve ideolojik bir yorumudur. Mozaffari İslamcılık tanımını yaparken dört temel elementten bahseder. İlki İslamcılığın dini bir ideoloji olmasıdır ki bu tanım yaygın olan tanımlamalara benzemektedir. İkincisi; İslam'ın bütüncül bir yorumu olmasıdır. İslam'ın bütüncül bir yorumu İslamcılığın İslam'ı kapsadığı sonucuna götürebilmektedir. Üçüncüsü dünyayı fethetme amacını taşıması ki bu İslamcılığın cihad yönüne atıfta bulunur ve nihayet son element amacını gerçekleştirmek ve sonuca ulaşmak için her yolu kullanmasıdır (Mozaffari, 2007: 21).

İslamcılık ideolojisinin Ortadoğu'dan çıkıyor olması elbette tesadüfî olamazdı. Sömürgeci güçlerin Ortadoğu halkına yaptıkları zulüm ve kaynaklarını elde etme çabası karşılığında bir tepkiyi doğurmuştur. Bunun yanı sıra Müslüman aydınların iyi eğitilmiş oluşları ve sömürge altında olduklarından İngilizceyi iyi kullanmaları, Batının kaynaklarına erişimlerini hızlandırmıştır. Kaynaklara erişen aydınlar geleneksel İslam anlayışının eleştirisini yaparken, aynı zamanda ideolojinin oluşumunu sağladılar. Bunu yaparken kimi zaman Batı'nın kavramlarını kullanırken, kimi zaman da bu kavramları dönüştürdüler (Gencer, 2013:73).

İslamcı ideolojinin temel felsefesinin oluşması sürecinde, İslamcı örgütler içinde en önemlisi İhvan-ı Müslimin'dir hiç şüphesiz. Mısır'da İslamcılığın beşiği kabul edebileceğimiz ve başlangıçta ulusal temelde ortaya çıkan örgüt, Seyyid Kutub'un fikirleri etrafında şekillenen bir akım ile ulusal olmaktan çıkıp, uluslararası bir boyuta gelmiştir (Roy, 2015:18). Yine aynı süreçte Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un temel rolleri olmuştur. Bununla birlikte İhvan-ı Müslimin hareketi İslami hareketler için çıkış noktası oluşturmuştur. Bugün günümüzde var olan birçok İslami militan grup örneğin Hamas, İslami Cihad ve Cemaat-i İslami İhvan-ı Müslimin'in bünyesinden çıkmıştır (Acar, 2007:2; Munson, 2001:487).

Bu bağlamda İslamcı hareketi, zamanla değişimler geçirmiş, dönem dönem radikalleşmiş, şiddet eğilimi göstermiş, kimi zaman da sivil itaatsizliğin tüm örneklerini sergilemiş bir hareket olarak görebiliriz. Ancak tüm bunların arka planında bütünleşmiş bir fikirsel sistemden söz etmemiz mümkün. İslamcı hareketlere sosyolojik açıdan yahut dini açıdan bakıldığında, nihayetinde modern

dünyanın ürettiği hareketlerdir. Roy'a göre İslamcılar, İslam'ı yalnızca bir din olarak görmekten çok uzaktırlar. Aynı zamanda bir ideoloji olarak görme eğilimindedirler. Bu sebeple yalnızca Batı toplumları veya ülkeleri tarafından değil, geleneksel İslam'ın taşıyıcıları olan ulema tarafından da ciddi eleştiriye maruz kalırlar (Roy, 2015:19).

Bu durumda İslamcılığın tanımları yapılırken sorulması gereken sorulardan biri bir din, din olmasının yanında ve fakat dini bir yapıdan farklı olarak ne ortaya koymaya çalışır ve ne amaçlar? Ahmet Çiğdem'in tanımına göre İslamcılık; din, siyaset ve ideolojinin tarihi süreçler içinde harmanlanmış bir formudur. İslamcılıkta din kendi formundan çıkararak yeni bir oluşuma dönüşmektedir. İslamcılığın varlığını sürdürüp sürdürmediği tartışmalarına bakarsak, toplumun içinde bulunduğu siyasal gerçeklik düzeyi önemsenmeden bir ideoloji olarak fikri yapısını daima koruyacaktır (Çiğdem, 2014:36-42).

İslamcılık, İslam modernizmi olarak da adlandırılmaktadır. Bu modernizm, Afgani, Abduh ve devamında Hasan el-Benna tarafından inşa edilen bir süreci içinde barındırır. Bu düşünürlere göre İslamcılık, İslam dünyasının içinde bulunduğu durumdan bir kurtuluş reçetesidir. Bu anlamda İslamcılığı bir ideoloji ve bu ideolojinin getirdikleriyle bir dünya görüşü olarak adlandırmak mümkündür (İşcan, 2002:3).

Kendi ideolojilerini tanımlarken İslamcılar, İslam dini üzerinde bina edilmiş siyasi bir ideoloji olarak tanımlarlar. Mısır'da İslamcılığın beşiği olan İhvan-ı Müslimin'in 1939'da düzenlediği Beşinci Kongre'de kendisini siyasal bir örgüt olarak tanımlıyor oluşu da bunun açık bir göstergesidir. İslamcılığın İslam dininden yola çıkarak siyasi bir ideoloji haline gelmesinin bir tezahürü de, siyasi ideolojilerin kendi formunda var olan başka ideolojilere karşıt fikirler geliştirme eğiliminin, İslamcılıkta bir dinin kurallar sistemine yönelik değil de, başka ideolojilerin, örneğin Marksizmin yahut Kapitalizmin, düşünce sistemlerine yönelik karşıt bir görüş geliştirmesinden anlaşılabilir (Roy, 2015:59).

İslamcı aydınlar, geleneksel İslam anlayışının bir takım yanlışlarına karşı durarak, dünyayı değiştirmek amaçlı projeler geliştirmeye çalıştılar. Bu bağlamda İslami Hareketlere bakıldığında, Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed Reşid Rıza (1865-1935), Hasan el-Benna (1906-1949) ve Seyyid Kutub (1906-1966) önde gelen isimlerdir (Demant, 2006:92). İsmi geçen İslamcı aydınlar yenilikçi ve ıslahatçı İslamcıları fikirleriyle ve yazılarıyla harekete geçirdiler. Bu sebeple

kendilerine İslamcılığın önderleri denilebilir. Hasan el-Benna kendinden öncekilerin düşünsel mirasını eyleme geçirerek İhvan-ı Müslimin'i kurdu. Hasan el-Benna İhvan-ı Müslimin'i kurarak yalnızca fikirlerini inşa etmemiş aynı zamanda bu fikirlerin eylem ile birleşmesini sağlamıştır (Ganim, 2015:33; Çaha, 2013: 571; Azoulay, 2015:171).

Fikirleri ile temel oluşturan ve İslamcılıkta tartışmasız en önemli isim 1928'de Mısır'da kurulan İhvan-ı Müslimin hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'dır. Bu anlamda İslamcılığı tarihselliğinden ziyade yapısı itibariyle dönemlere ayıracak olursak, Hasan el-Benna ve İhvan-ı Müslimin'i İslamcılığın birinci dalgası içerisine dâhil etmek mümkündür. İslamcı gruplardan olan Cemaat-i İslami'nin kurucusu Ebul Ala Mevdu'di'yi de birinci dalgaya dâhil etmek gerekmektedir. Zira ortak düşünsel yapılara ve tarih içinde yollarının kesiştiğine şahit olunmaktadır (Roy, 2015:54).

Bu noktada İslamcılık için temel kabul edilen ve siyasi bir ideoloji olarak İslamcılığı anlamlandırmak adına İslamcılıkta yönetim konusuna yer vermeyi anlamlı buluyoruz.

1.1.3. İslamcılıkta Yönetim

İslamcı hareketlerde yönetimi oluşturanlar sanılanın aksine -İran istisna- bir ruhban sınıfı değildir. Bu hareketlerde insanlar, hâlihazırda hüküm süren iktidara yakın isimlere ve hükümete yakın ulemaya ekseriyetle karşıt, sınırlarını kendisi belirleyen ve sistemini kendi iradesi ile ortaya koyan genç aydınlar tarafından yönetilmektedirler. Kendilerini din bilgini olarak görürler çünkü İslamcılara göre dünyanın içinde bulunduğu zamanda müspet ilimler de birer dini ilimdir ve hatta Müslüman araştırmacılar zamanın uleması gibidirler (Roy, 2015:56).

Bununla birlikte İslamcı hareket ekseriyetle kendisini dini okulların dışında geliştirmiştir. Zamanla daha ılımlı fikirlerde olan İslamcılar, ulemaya yakın tavırlar sergilediklerinde yine İslamcıların tepkisini toplamışlardır. Ulema ile İslamcılar arasında kaçınılmaz bir karşıtlık sürmüştür. İslamcılar ulemanın hükümete yakın tavırlarını şiddetle eleştirirerek keskin bir çizgi ile kendilerinden ayırırlar. İslamcılara göre ulemanın tavrı öyledir ki hükümete yakın durabilmek için şeriata aykırı yasaları dahi kabul ederler. Toplumda meydana gelebilecek siyasi ve toplumsal her türlü eylemi reddetme eğilimindedirler ki bu durum İslamcılığın ruhunda tezahür eden devrimci yapıya aykırıdır. Ulema Batının modernliğini örnek alma noktasında da İslamcıların tepkisi ile karşılaşır (Roy, 2015:57).

Bu tartışmalar özellikle İslami toplumu inşa etme noktasında bir kopuşa sebep olmuştur. Geleneksel İslam'a bağlı olanlar ile İslamcılar arasındaki tartışma, başından beri keskin olmuştur. Bu konuda İslamcılar daha tabandan bir değişim hedeflemişlerdir. İnsanları vaazlar veya kültürel bir takım faaliyetler ile etkileyerek İslamileştirme hedefini taşırlar. Bu noktada radikal İslamcılar ve ılımlı İslamcılar ayrımına gidilmelidir. Geleneksel İslam anlayışına yakın duran ve bu anlamda ılımlı olarak tabir edebileceğimiz ılımlı İslamcılar birçok kavramı ele alış biçimi olarak diğer İslamcılardan farklıdır. Bunun yanında yine kavramları ele alışlarında ve uygulamada daha keskin fikirlere sahip olan İslamcılar radikal olarak tanımlanabilirler. Ancak radikal İslamcılar ile ılımlı İslamcılar arasındaki bu farklılık, siyasi iktidarın denetimi konusunda ortadan kalkar. İlimliler ancak tüm yollar tükendikten sonra isyana başvurulabileceğini öngörürler iken, radikaller, içinde bulunduğumuz toplumların uzlaşmaya yakın durmadıklarını, bu sebep ile zaten devrimin ve isyanın şart olduğunu düşünürler. İlimlilerde var olan, gerektiğinde siyasi iktidarın denetim yapabilmesi radikal İslamcıların özelliklerine benzer. Hasan El-Benna ve Pakistanlı İslamcı aydın olan Seyyid Ebu'l A'lâ El-Mevdudî'nin (1903-1979) fikrîsel yapısında bu durum bulunmaktadır. Hükümet İslam'ı reddetme seviyesine düşüyse İslami toplum isyan etmekten geri durmamalıdır. Bu görüşü de İslam'ın devrimci yönü olarak görürler (Roy, 2015:63). İslamcılığın ılımlı kanadında duran Hasan el-Benna ile daha keskin hatları olan bir geçişi temsil eden Seyyid Kutub'da durum bu şekildedir.

Ancak İslamcıların tamamı Batı karşıtlığı noktasında hemfikir olmamışlardır. Bunun en önemli örneği yönetim hususundadır. Batı'da gelişmiş olan birtakım yönetim şekillerine karşı İslamcılar farklı yöntemler ileri sürmüşlerdir. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi isimlerin çizgisinde olan İslamcılarda, Batı'nın yönetim şekillerini İslam'a uygun olduğu takdirde kabul etme söz konusuydu. Ancak Seyyid Kutub'un çizgisinde yer alan İslamcılar İslam'a uygun olarak görülebilse dahi Batı'nın sistemlerini kabul etme noktasında direnç gösterdiler. Batının sistemlerinin İslami yönetimlere uygulanabilirliği noktasında en önemli örneklerden biri de İslamcı siması ile ön planda olan Namık Kemal'dir. Kemal'in yapmak istediği, Batı demokrasisi ile İslam'daki yönetim şekillerinin orta noktasını bulmak idi. Cumhuriyet rejiminde yer alan anayasal sistem ve parlamenter rejim dönemin İslamcıları tarafından kabul edilebilir yanları olan sistemler olarak adlandırılmıştır. Böylelikle bir Halifenin etrafında

kurulabilecek meclis, ümmetin kararlarını ve iradesini yansıtacaktır. Aynı şekilde Afgani ve Abduh da bu konuda ortak bir paydada buluşmuşlardır (Guida, 2013:610).

Batı'nın yönetim şekillerine hâlihazırda İslam'a uygun olarak bakabilen İslamcıların referans noktasını, İslami yönetim şekillerinde var olan şura meclisleri yani danışma konseyleri oluşturmaktadır. Şura meclisleri demokrasi öncesi var olan tüm siyasi düzenlerde bir şekilde var olmuş bir meclistir (Amin ve el-Kenz, 2006:11). Bu anlamda İslami yönetim şekillerinin de demokratik olduğunu savunan İslamcılar, Al-i İmran Suresi 159. ayeti temel alırlar: “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et, (O’na dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.” Ayette geçen “Onlara danış” ifadesi İslam’ın özünde var olan istişare kültürüne temas eder ve İslamcıların yönetim algısını etkiler (Kur’an-ı Kerim, Bakara 3/159; Sarıbay, 2013:749).

Bu durum İslamcıların ideolojiye bakışından da ileri gelmektedir. İdeoloji bir noktada karşıtlıkları ve tepkiyi de bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda Batı'nın hukuk kavramlarına karşı İslam hukuku, Batının anayasasına karşı İslami bir anayasa ve hatta Batının devletine karşı İslam devleti şeklinde bir tepki ile vücut bulabilmektedir. Bu anlamda bazı İslamcıların yönetim hususunda Batı'nın kavramlarını İslamileştirerek kullanması söz konusu olmuştur (Gencer, 2013: 77).

Bu anlamda İslamcılıkta yönetim hususunda farklı düşüncelerin cereyan ettiği ve tek bir yönetim anlayışının bulunmadığı söylenebilir. Bununla birlikte İslamcılıktaki farklılıkları anlamlandırmak adına Mısır’ın İhvan-ı Müslimin’e giden zaman diliminde tarihsel anlamda geçirdiği süreçleri ortaya koymayı anlamlı buluyoruz.

1.1.4. Mısır’ı İhvan-ı Müslimin’e Götüren Süreç

Mısır Ortadoğu’daki diğer ülkelerle kıyaslandığında topraklarında birçok İslami harekete ev sahipliği yapmıştır. İslami hareketler arasında, kuşkusuz en çok öne çıkan, Sünni İslami hareketlerin köklerinde kendisinden emareler bulunan İhvan-ı Müslimin’dir. İslami hareketler adeta bir okul gibi olan İhvan’dan beslenmişlerdir. Bu sebeple İhvan’ı Müslimin’i anlayabilmek, diğer tüm İslami Hareketleri anlamının en önemli yoludur (Başer, 2000:233-234). İslamcılığı İhvan-ı Müslimin hareketi ile doğmuş bir ideoloji

olarak tanımlarsak günümüz radikal hareketlerinin temelinde Mısır ve Mısır'da gelişen İslamcı hareketleri görebiliriz. Bu durumun temel sebebi İhvan-ı Müslimin ile birlikte daha önce bulunmayan hareket bilinci ve aktivizmin ideolojiye kazandırılmasıdır.

Bu sebeple Mısır, İslamcılığı bir ideoloji olarak tanımlamak için doğru bir coğrafyadır. Bununla birlikte İslamcılığın bu bölgeden yayılması kolay olmuştur. Mısır Batı'nın sömürgeci tavrına ve yalnızca maddi anlamda değil aynı zamanda fikirsel anlamda dayatmalarına itiraz edilen ve bir hareketin başlatıldığı yerdir (Demant, 2006:97).

Mısır'ın Batı ile etkileşime girme süreci 18. Yüzyılın sonuna tekabül etmektedir. Aynı zamanda batılılaşma sürecinin başlaması da aynı dönemde yaşanmıştır. Yalnızca siyasi ve ekonomik olarak değil, aynı zamanda kültürel olarak da Batı'nın etkisine girmiştir. Aynı dönemde geleneksel İslam anlayışına sağlam eleştiriler getiren Müslüman aydınlar ve hilafetin ortadan kaldırılması ile halk Batının etkisinden rahatsız olmaya başlamıştır (Cleveland, 2008:224).

Mısır'ın Batı ile karşılaşma sürecinde 1882 yılında İngilizler tarafından işgal edilmesinin büyük rolü vardır. İngilizlerin Mısır politik hayatındaki rolünü düşünmek burada anlamlı olacaktır. İngiltere Mısır'ı işgal ettikleri 1882 yılından 1954 yılının sonuna kadar Mısır topraklarına asker gönderdi. Bu süreçte Mısır neredeyse tamamen İngilizler tarafından kontrol edildi (Munson, 2001:495).

Yine aynı süreçte Batılı devletler Mısır'ın yönetimi hususunda baskı yapmaya devam etmişlerdir. Özellikle İngiltere'nin Sultan II. Abdulhamid'e Mısır'a asker göndermek hususunda yaptığı baskıya Osmanlı'nın kayıtsız kalmasının ardından Osmanlı'yı karalama kampanyalarına başlamıştır. Bu dönemde Sultan II. Abdulhamid Mısır'a asker göndermek yerine meseleyi diplomasi yoluyla çözmeyi tercih ettiklerini belirtmiş olsalar da İngiltere bu durumu Osmanlı'nın asker göndermekten kaçındığı şeklinde propaganda yoluna başvurarak manipüle etmiştir. Bu durumun en büyük sebebi İngiltere'nin Avrupa'da kendi lehine taraftar toplama ve böylelikle Mısır'ı işgali için meşru bir zemin oluşturma çabasından ileri gelmektedir. İngiltere Mısır'da karışıklık ve ayaklanma olduğuna dair sözde haberleri Avrupa'ya ulaştırarak müdahale etme yolunu kolaylaştırmaya çalışmıştır. Bu anlamda propaganda araçlarını sonuna kadar kullanmış, Avrupa'ya Mısır'daki asayişini yeniden sağlayacağını, bunu da katliamları ve karışıklıkları

durdurarak yapacağını haberler yoluyla servis ederek Avrupa kamuoyunu manipüle etmiştir. Bu durumda da oldukça başarılı olmuştur (Gümüş, 2013: 42).

Bu anlamda İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettikten sonra işgalin sebeplerini haklı göstermek adında yaptığı sistemli propagandanın en büyük sebebi Avrupa'da yalnız kalmama isteğiydi. Mısır halkı işgalden rahatsızdı ve bununla beraber dini örgütler işgale karşı koymak adına halkı örgütlemeye başlamıştı. Bu durumun yarattığı siyasi ve toplumsal kargaşa karşısında İngiltere Avrupa'nın desteğine hiç olmadığı kadar ihtiyaç duyuyordu. Çünkü uluslararası alanda yalnız kalması onu siyasi arenada karar verici olmaktan çıkaracak ve bununla beraber yaptıklarının devamı hususunda destek bulamayacaktı. Tüm bu sebeplerle yaptığı propaganda Avrupa kamuoyunda başarılı oldu ve 1952 yılına kadar İngiltere Mısır'dan çıkmadı (Gümüş, 2013: 61).

Mısır'ı işgal ettiği yıllarda İngiltere'nin planı Mısır'ı sanki sadece kendi meselesi değilmiş bütün Avrupa'nın en temel meselesiymiş gibi göstermekti. Bu dönemde Osmanlı'ya yaptığı tüm baskılar Osmanlı'nın diplomatik olarak bir çıkmaza sürüklenmesini sağlamaktı. Bu sebeple Avrupa ülkelerinin bakışlarını Mısır'a çevirmeyi başardı. İzlediği stratejilerden biri de Mısır'da yalnız hareket etmediğini Fransa gibi bölgede sorun çıkarabilecek devletlere göstermekti. Amacı diğer devletlerin de kendilerini sürecin içerisinde olduklarını sanmalarıydı. Böylelikle devletler kendilerini de dâhil hissedecek ve İngiltere'ye müdahalede bulunmayacaklardı (Altunay-Şam,2001:95).

Bu dönemde Mısır'da ekonominin ve yönetimin kontrol altında tutulmasının yanı sıra, İslam değerlerinin ve kültürün saldırı altında olması söz konusuydu. Bu durumda yapılması gereken ve çalışmaların odağı haline gelecek mesele Mısır halkının kültürel katmanlarına ekilmeye çalışılan şüphe tohumlarını temizlemek olacaktı (Ganim, 2015:75-76).

İslamcılık fikrinin bölgede gelişmeye başlaması ile birlikte İngilizler Mısır'daki Müslümanlar ile hilafet arasındaki bağları zayıflatmak için çalışmalara başlamıştı. Ancak yine de yaptıkları propaganda İslam Halifesini doğrudan karşılıklarına almak üzerine yaptıkları bir çalışmayı içermemiştir. Çünkü bölgede gerektiği zaman Halife'nin desteğini alabilmek adına hem de bölge halkının tepkisini almamak için faaliyetlerini doğrudan yapmak yerine gizli olarak yürütmüşlerdir (Eraslan, 1982:291). Bu noktada İngilizler bölgede Halife'nin gücünün farkındaydı. Bunun yanı sıra bölge halkının da doğrudan Halife'ye karşı olan propagandaya karşı duracaklarını biliyordu. Uzun vadede

kendi çıkarlarını düşünerek Halife ile gerilim yaşanmasının önüne geçtiler. Aynı şekilde Sultan II. Abdulhamid'de İslam Birliği hususunda Avrupa'nın dikkatini çekmemek adına aşırıya gitmemiştir. İngiltere'nin Hilafet konusunda bölgede dikkat çekmemeye çalışmasının karşılığında Halife'nin temkinli tavrı Mısır'da olası bir karışıklığın önüne geçmiştir (Balcı, 2011:208).

İngilizlerin Mısır'ı işgalinin ardından Müslüman aydınlar, Mısır halkının kendilerini çaresizlik hissi altında hissetmemeleri için halkı cesaretlendirme çalışmalarına başladılar. Müslüman aydınlardan olan Cemaleddin Afgani (1838-1897) de İngilizleri Müslümanların düşmanı olarak gördü ve İngilizlerin onlara yalnızca Müslüman olduklarından ötürü düşmanlık beslediklerini yazılarında yer verdi. İngilizlerin Mısır halkının kaynaklarına el koyması ve yönetimde söz sahibi olmaları ile birlikte gittikçe büyüyen bir karşıt duruş gelişmiştir. Bu karşıt duruş İslamcılıkta radikal birtakım fikirlerin gelişmesine de sebep olmuştur. Afgani, İngiliz karşıtı görüşünün sonucu olarak cihad konusu üzerinde durmuştur. Afgani'ye göre İngilizlerin Müslüman düşmanlığı ile baş edebilmenin en önemli yolu onlara karşı güç kullanmaktır (İnayet, 1997:119-120).

Müslüman aydınlardan Muhammed Abduh (1849-1905) da İngiliz sömürüsüne karşı duruşunu belli ediyordu. Abduh'a göre Osmanlı ve Mısır'da yapılan ıslahat hareketleri Batı'yı taklitten öteye geçememiştir. Bu sebeple de şeriat kurallarına aykırılık meydana getirmiştir. Ona göre Müslümanların ıslahının zorlaşmasının en önemli sebebi de buydu. Abduh'a göre İslam şeriatının günümüze uyarlanması ve yanlış uygulana gelen uygulamaların ortadan kaldırılması gerekiyordu. Bu noktada da bir halifeye ihtiyaç olduğunu düşünüyordu (İnayet, 1997:170-172).

Mısır'ın tarihine bakıldığında, mezhepsel ayrımların yaşanmadığı, diğer Ortadoğu ülkelerine nazaran daha homojen bir yapı sergilediği görülmektedir. Bu durum Mısır'da İslami hareketlerin yayılabilmesi için gerekli ortamı sağlamıştır. Bunun yanı sıra Mısır halkının İslami hareketlere olan yatkınlığı, bu hareketlerin sürekliliğini sağlamıştır. Bu durum İslami hareketler açısından hem olumlu hem de olumsuz durumlar doğurmaktadır. Halk bir yandan İslami hareketlere destek verme eğilimi içerisindeyken, aynı zamanda dinin tekeline elinde bulunduran yönetimlerin yanında da yer alma eğilimindedir (Verdani, 2011:23-24).

Mısır halkının bu yapısının bir diğere sebebi de yönetim ile ilişkisinin yalnızca ekonomik düzeyde kalmasıdır. Halk ile yöneticilerin ideolojik olarak uyuşmamaları, ekonomik olarak halkın kendisini baskı altında hissetmesi sebebiyle, yöneticilerin yapacakları değişikliklere itiraz etmemektedirler, bunun yerine yapılan değişikliklerin yanında olma eğilimi gösterirler. Bu durum Mısır'da var olan düzenin en zayıf noktasını teşkil etmektedir. Bu kısımda Mısır'da oluşan İslami hareketlerin halkın yönetimin baskıcı olan bu tutumundan mı yahut ideolojik temellerden mi kaynaklandığı sorunu akıllara gelmektedir. İslami hareketlerin süreklilikleri düşünüldüğünde her ikisinin de etkili olduğu görülmektedir. İslamcılık ideolojisinin İslam'a dayanan derin yapısı ve halkın yönetimin baskıcı tutumuna ve sömürgeci güçlerle birlikte hareket etmesine tepki olarak İslamcı hareketlerin yanında yer alışı; köklü bir tavrı ortaya çıkarmıştır (Verdani, 2011:26-27).

Bu dönemin en önemli karakteristik özelliklerinden birini de Vefd Partisi oluşturmaktadır. İngilizlerin Mısır denetimine doğrudan müdahale eden ve I. Dünya Savaşı sonrası yapılan barış müzakerelerine bir Mısır delegasyonu gönderme girişiminde bulunan Parti, çoğunlukla kırsal güç üslerini desteklemek için siyasi ve seçkin üyeler tarafından inşa edildi. Bununla birlikte Mısır'da milliyetçi sesi temsil etti ve hızlı bir şekilde ülkedeki en popüler siyasi güç oldu. 1924 seçimlerinde parlamento sandalyelerinin yüzde 90'ını aldı. Kitlesele desteğine rağmen, baskı ve seçim dolandırıcılıkları, onları büyük ölçüde iktidardan uzak tuttu. Ancak İkinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin emriyle hükümet kurdu ve savaşın sonuna kadar onlarla işbirliği yaptı. Bu işbirliği, Vefd Partisi'nin halkın gözündeki değerini düşürdü ve Mısır siyasetinden ayrılmalarına sebep oldu (Munson, 2001:495). Bu durumda Mısır halkının karşı karşıya olduğu durumun yalnızca sömürgeci devletlerden değil, kendi içinden de geldiğini görebilmek mümkündür.

Batı'nın sömürgeci tavrının baskın olduğu bu dönemde yalnızca Müslüman aydınlar tarafından değil, aynı zamanda Batılılaşmış seçkin kişiler tarafından da Batı medeniyeti ve kavramları eleştirilmeye başlandı. Müslüman aydınlar Batı tarafından dayatılmaya çalışılan laiklik ve ulusçuluk gibi kavramlara reddiyeler geliştirdiler. İki dünya savaşı arasında kalan bu dönemde, geleneksel İslam anlayışının yanlış yorumları sonucunda ortaya çıkan birtakım yanlış anlaşılmanın temizlenmesi ve bilhassa kültürel anlamda Batının dayattıklarına karşı düşüncelerin gelişmesi için çalışmalara başlandı.

Batının sömürgeci tavrı devam ederken Müslüman aydınlar Batı ile istemeden de olsa iletişime geçmişlerdi. Bu sayede bu alanda yazılmış pek çok yayın ile içli dışlı oldular. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Hasan el-Benna gibi Müslüman aydınlar kendilerini İslam dünyasının çıkmazlarını aşmak adına birer nefer olarak görmüşlerdir. Bu dönemde Reşid Rıza'nın çıkardığı dergi olan ve akaid ve fıkha dair meselelerin tartışıldığı el-Menar, İslam dünyasının içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmak isteyen Müslümanlar tarafından okunmaya ve tartışılmaya başlanmıştı. Reformist ve sömürgeci güçlere karşı duran Müslüman aydınlar halka bu dönemde İslam birliği fikrini bir kurtuluş reçetesi olarak anlatmaktaydı (Aydın, 2013:61; El-Benna,2015:384-386).

Bu dönemde Müslüman aydınlardan biri olan Muhammed Abduh'un öncülük ettiği İslam reformizmi olarak adlandırılan, devrimsel bir harekete dönüşmeyen fikri olarak kalan bir tepki ortaya çıkmıştır; ancak bu tepki Mısır halkının içinde bulunduğu durumu çözmeye yetmemiştir. 20. Yüzyılın başında, Mısır'ın siyasi ve sosyal durumu düşünüldüğünde, Mısır halkının sömürgeye karşı durabilecek bir yapıya olan ihtiyacının arttığını söylemek mümkündür. Mısır'ın içinde bulunduğu siyasi ve sosyal ortamı onu İhvan-ı Müslimin'e götürmüştür (Çakmaktaş, 2016:23-24).

Mısır'ın içinde bulunduğu siyasi ve sosyal yapısında yaşanan değişimler Mısır'ı bir ideolojinin temellendiği bir coğrafya haline getirmiştir. Ancak İslamcılık Mısır'da temellenmeden önce Hasan el-Benna ile sonrasında da Seyyid Kutub ile kırılmaya uğramış bir ideolojidir. Bu sebeple geçirdiği dönüşümü İslamcılığı anlamlandırmak adına incelemeyi doğru buluyoruz.

1.2. İSLAMCILIKTA KIRILMA NOKTALARI

Hasan el-Benna'dan önce İslamcılık ideolojisi bir devrim için gereken ruhu taşımamıştır. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan fikri olarak karşı duruş entelektüel düzeyde kalmıştır. Reşid Rıza'dan etkilenen Hasan el-Benna ile İslamcılıkta ilk kırılma noktası gerçekleşmiş ve bir halk hareketi oluşturmuştur. Kendinden önceki İslamcılar arasında Hasan el-Benna'ya fikren en yakın şahsiyet olan Reşid Rıza'nın da kendinden öncekilerden farklı olarak aktivist bir yanı olduğunu gösteren en somut örnek 1898 yılında el-Menar dergisini kurmasıdır (İnayet,1997:179; DİA, 2000, s.585).

İslamcılık ideolojisinin kendi içindeki kırılmalar Mısır'da iki dalga olarak gerçekleşmiştir. İlk kırılma, İslamcılığın söylemden sistemli bir örgüte yani eyleme dönüşümünü ifade eden süreçtir. Bu süreç Hasan el-Benna ile başlayıp ölümüne kadar devam eder. İkinci kırılma noktası ise Seyyid Kutub ile başlayan, fikirleri ile İhvan'ın ve İslamcılığın kimliğini değiştiren, ilk dönem İslamcılıktan yapı itibari ile daha radikal bir yapıda tabir edebileceğimiz bir İhvan ile temsil edilebilir.

Hasan el-Benna, kendinden önceki Müslüman aydınlardan farklı olarak aktif bir İslamcı görüşe sahipti. Bu noktada El-Benna kendinden öncekilerin aksine harekete geçilmesi gerektiğini düşünmüştü. Aktivist yönünün en önemli göstergesi dinamizmin ve bir hareketin ifadesi olan İhvan-ı Müslimin'i kurmasıdır. Kendinden önceki İslamcılardan El-Benna'yı ayıran en somut gösterge sistemli bir harekete liderlik etmiş olmasıdır (Başer, 2000:234).

Bu anlamda İslamcılığın bir harekete dönüşümü Hasan el-Benna ile mümkün olabilmiştir. Hasan el-Benna, hareketin fikri temelde kalmaması gerektiğini, hareketin başarılı olmasının ancak toplumun ıslah edilmesi ile mümkün olacağını savunmuştur. Hasan el-Benna fikri çerçevesini geleneksel İslam'ın yanlış uygulamalardan arındırılan ve fakat yeni olmayan İslam düşüncesi ile oluşturmuştur. İslam'ın hükümleri insan ve toplum hayatını düzenlemekle kalmaz, bu hükümler inanç, ibadet ve devlet düzenini belirler. Hasan el-Benna'ya göre çağın gereklerine göre İslam'ı reformize etmek kabul edilemez, çağı İslam'ın gereklerine göre şekillendirmek gerekir (DİA, Cilt 21, s.585).

Bu noktada Mitchell, İhvan-ı Müslimin'i körü körüne modernlik karşıtı bir grup olarak tanımlamadı ve bu sebeple fundamentalist kavramını İhvan için kullanmadı. Ancak Batının dikkatini İslami direniş hareketlerine yöneltmesiyle birlikte Mitchell kendisine bu kavramı kullanma konusunda dayanaklar buldu ve tekrar kullandı. Bununla birlikte Mitchell, "fundamentalizm" konusundaki bu perspektif içerisinde, 1983'te düzenlenen bir konferansta İslami hareketi programlı bir varlık olarak tanımlamadı. Müslümanların orijinallik arayışı içinde geniş bir çaba olarak, yani kökler için bir arayış olarak tanımladı. İslamcılığı çağdaş dünyadaki Müslümanların içinde bulunduğu durumla rekabet etmesi olarak nitelendirdi. Bu tanım, İslami hareketleri Müslümanların modern tecrübesinin merkezine yerleştiren ve aşırılıkları öteki olarak görmeyen bir nitelendirme (Mitchell, 1969:xvii).

Bununla birlikte İhvan-ı Müslimin'in temel dünya görüşü, Hanbelî İslam düşüncesinde kök salmıştı. Hanbelî İslam düşüncesi, İslam hukukunu anlama ve yorumlama konusunda dört büyük gelenekten biridir. İhvan-ı Müslimin'in ana kaygısı, Mısır'ın dış güçler tarafından egemenlik altına alınmış olması, Mısır halkının yoksulluğu ve Mısır devletinde ve Mısır'daki bireylerin hayatlarında azalan ahlak konularıdır. Bu ve diğer sorunların çözümü, İslami öğretilerin benimsenmesiydi. Tüm Müslümanlar, tek bir kaynaşmış topluluk oluşturduklarında ve bozulmuş Batı'nın olumsuz etkilerine karşı birlikte direndiklerinde, Batı'nın etkisinden kurtulmak mümkün olacaktır (Çakmak, 2007:79). İhvan-ı Müslimin'in Hanbeli Mezhebine bağlı bulunması elbette hareketin içerisinde bulunduğu coğrafi bölge ile de alakalıdır. Mezhebin özellikle 13. Yüzyıldan itibaren diğer bölgeler ile birlikte Mısır'a da yayılmış olması bu konuda etkili olmuştur (Koca, 1997:533).

Bu noktada İslamcılıkta gerçekleşen kırılmaları anlamlandırmak adına Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un düşünce yapılarına ve hayatlarına yer vermek gerekmektedir. İki düşünürün de şahıslarında gerçekleşen İslamcılıktaki dönüşüm el-Benna'nın ve Kutub'un anlaşıldığı noktada değerlendirilebilecektir.

II. BÖLÜM

İHVAN-I MÜSLİMİN'İN TEŞEKKÜL SÜRECİNDE HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB

2.1.HASAN EL-BENNA'NIN DÜŞÜNCE YAPISI

Hasan el-Benna, İhvan-ı Müslimin hareketinin kurucusudur. İslamcılıkta ilk kırılma noktası El-Benna'nın şahsında şekillenmiştir. İslami bir hayat düzenini savunmuş bunun yanı sıra bir ideoloji olarak İslamcılığı yalnızca fikri temeller ile inşa etmek ile kalmamış, sistemli ve dinamik bir harekete dönüştürmüştür. Kendisinden önce İslamcı bir aydın olan Muhammed Abduh'un görüşlerine aktivist bir yön eklemiştir. El-Benna'ya göre İslam kendi başına bir devlet fikrine ve toplumun düzenini sağlayacak her kurala haizdir (el-Benna, 1987: 13-14).

El-Benna yirminci yüzyıl Sünni canlanma hareketinin öncüsü olarak kabul edildi. Shehadeh El-Benna'yı doktrinel karmaşıklıkları toplumsal eylem haline çevirerek kitle desteğini uyandırmak için nadir bulunan bir yeteneğe sahip olan bir İslam âlimi olarak tanımlar. El-Benna'nın hareketi son yüzyılda başka hiçbir İslamcı hareketin yapmadığı bir etki doğurdu. Çünkü kitleleri canlandırmayı ve örgütlemeyi başarmıştır. Mısır halkı mezhepsel bölünmelerle uğraşmadığı ve diğer toplumlara göre daha homojen bir yapı ihtiva ettiği için Hasan el-Benna bu konuda avantajlı bir hale geldi. Mısır'da ideolojik bir karmaşa ile ilgilenmek zorunda kalmayan el-Benna yalnızca toplumu yeniden inşa etmeye odaklandı (Shehadeh, 2003:13).

İslamcı kimliğini, anlamlarını ve sembollerini kapsayıcı bir normatif sistem olarak öngören el-Benna, kendisini zamana hâkim İslami söylemden ayırmak için istekli davrandı. Yeni bir İslamcı kimliği oluşturmak El-Benna'ya İslami ortamda önemli bir etki kazandıran yeni bir durumdu. Oluşturmak istediği yeni İslamcı kimliği, İslamcılık ideolojisindeki ilk kırılma noktasıydı. Bu durum, İslamcı fikirlerin gerçek anlamda bir ideolojiye dönüşmesi için ve yeni bir akımın doğuşu için önemliydi. Bu noktada İslamcı ideolojinin ortaya çıkışını, gerçek ve özerk bir kimliği oluşturmak için bir girişim olarak tanımlanmak ve El-Benna'yı kimlik meselesini gündeme getiren ilk İslamcı lider olarak nitelemek mümkündür (Anani, 2013:48-49).

Kendi zamanının İslamcıları gibi Hasan el-Benna da, Mısır'ın sorunlarının kökeninin, toplumsal, ekonomik ya da siyasi olmasından ziyade, Mısırlıların gerçek İslam'dan sapmaları olduğuna bağladı. Bu nedenle, hareketinin amacı, Mısırlıların gerçek İslam anlayışına döndürmek ve İslami ilkelerin yerine getirilmesini sağlamaktı. Bu anlamda en önemli isteği, halkın Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir yaşam sürmesini ve Şeriat hükümlerini yürürlüğe koyan bir hükümetin ortaya çıkmasını sağlamaktı. Hasan el-Benna, sıkıntının asıl sebeplerinin farkındaydı. Ona göre, ulemanın pasifliği ve yöneticilerin kendilerini merkeze alan politikaları yüzünden yüzlerce yıldır Mısır'a yayılan yolsuzluk, Mısır toplumunu İslam'ın gerçek öğretilerinden uzaklaştırmıştı. Bu durum Mısır kültürünün ve dini yaşantısının, Mısır'ı olumsuz yönde etkileyecek bir duruma gerilemesine sebep olmuştu (el-Benna, 2007: 383-385; Shehadah, 2003:16).

Yaşamı boyunca Hasan el-Benna, değişmekte olan siyasi, sosyal, ekonomik ve dini iklimler karşısında İhvan-ı Müslimin için karar verici konumunda oldu. Bu durum el-Benna'nın kurucu olmasının yanı sıra ideolojisine hâkim olması ve bu ideolojiyi

hayatına yansıtması ile de ilgiliydi. El-Benna'nın yaşantısına yansıyan ideolojisi, kendisini takip edenlerin bağlılığını da artırmıştı. Hayatı İhvan için çalışmakla geçtiğinden sadece iki önemli eseri İhvan'a ideolojik anlamda yol gösterici oldu. Öldüğü zaman kendisini takip eden insanlar ve İhvan üyeleri özellikle 1954'te ideolojik kargaşa ve kararsızlık yaşadı (el-Benna, 2007: 383; Shehadeh, 2003:14). Ancak Seyyid Kutub'un İhvan'a katılması ve fikirleri ile kardeşliği etkilemesiyle birlikte var olan ideolojik boşluk doldu (Shehadeh, 2003:14).

Hasan el-Benna'nın başarılı olmasının en önemli sebebi, Müslümanların çoğunun düştüğü hataya düşmemesiydi. O Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'i ve ilkelerini bir yaşam biçimi olarak algılamıştı. Bu sebeple var olan İslami hükümleri günlük yaşam programı haline getirmeye çalıştı. Bununla birlikte Mısır için politik, ekonomik ve sosyal açıdan önerdiği çözüm, insanların hayatlarının merkezine almalarını gerektiren ve bir yaşam biçimi olan İslam'a geri dönmektir. Halen birçok İhvan-ı Müslimin üyesi için asıl olan İslam'a dönüş fikri, dünya görüşlerini şekillendiren temel fikirdir (Anani, 2013:50).

Bu sebeplerden ötürü Hasan el-Benna 20. yüzyılda kendisinden en çok söz ettiren liderlerden biri olmuştur. El-Benna'nın bu halinin sebebi elbette tek başına Mısır halkının ihtiyaç duyduğu hareketten kaynaklanmıyordu. Elbette El-Benna'nın kitleleri örgütleyen ve harekete geçiren karakteristik yapısı bu süreçte etkiliydi. Fakat daha da önemlisi el-Benna, Mısır'ın o an içinde bulunduğu ideolojik kargaşalar ile yahut mezhepsel ayrılıklar ile ilgilenmemeyi tercih etti. Onun hedefi tüm İslam âlemini kapsayan bir hareket ortaya çıkarmaktı (Dökmeciyan, 2003:111).

Bununla birlikte bir ideoloji inşa ederken kimlik arayışında bulunuyor olması El-Benna'nın ideolojisinin merkezinde yatmaktadır. El-Benna İslami kimliğin canlandırılmasının Müslümanları Batı'nın etkisinden korumakla kalmayıp aynı zamanda onlara Batı uygarlığına meydan okuyabilecek, toplumsal, politik, ekonomik ve kültürel olarak alternatif bir sistem sağlayacağına da inanmaktadır. El-Benna'ya göre İslamcılığın temelinde şu soru vardı: Sembolik olarak elimizde bulunan bu sistemi nasıl gerçeğe dönüştürebiliriz? El-Benna bu soruya, bireylerin ve toplumun normlarını aşağıdan yukarıya yeniden şekillendirebilen kitlesel bir hareket ile cevap verdi. Böylece, İhvan-ı Müslimin'in kurulma amacını meşrulaştırmak ve ideolojisini kamusal algıda içselleştirmek için El-Benna, 1920 ve 1930'larda Mısır'da yaşanan siyasi ve sosyal

problemleri ele alarak sebebini insanların İslam'dan uzaklaşmalarına bağladı. Ona göre bu durumdan kurtulmanın en önemli yolu insanların özlerine dönmeleri idi (Anani, 2013:7).

İslam'ın yeniden yükselişi için var olan kararlılığı, Mısır'a olan bağlılığı, halkına olan merhameti, karizması ve organizasyon için gücü ve yeteneği El-Benna'nın karakteristik özellikleridir. Bu anlamda, El-Benna'nın temel hedefi olan İslam'ın yeniden yükselişi konusunda fikirlerinde tek başına ilerlediği düşünülebilir. Ancak, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani ve Reşid Rıza gibi reformcuların bir takım fikirlerini temel alarak ilerledi. Bu nedenle, kendinden önceki İslamcı aydınlar da var olan seçkin entelektüel yapıyı, yirminci yüzyılda Arap İslam tarihinin kilometre taşlarını değiştirecek bir kitlesel harekete dönüştürdü (Shehadah, 2003:17).

Bununla birlikte, el-Benna'nın Batılılaşma ile yabancılaşmış ve Mısır topraklarına adeta kök salmış Müslüman kimliği ile ciddi sorunları vardı. Bu yüzden amacı, Mısırlıların çoğunu içine alabilecek yeni bir kimlik modeli üretmektir. Çünkü el-Benna, Müslümanların, özellikle de gençlerin yozlaşması ve bozulmasıyla karşı karşıya kaldı. Daha da önemlisi, ekonomik zorluklar ve 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Mısır'a hâkim olan sosyal ve sınıfsal ayrımlarla marjinalize edilen orta ve alt orta sınıfın enerji ve isteklerini harekete geçirdi. Onlara yeni bir umudun kapısını aralamış oldu (Anani, 2013:7).

El-Benna'nın asıl amacı öze dönüştü. Bu yüzden İhvan-ı Müslimin'i de insanları asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dönmeye davet eden selefi bir dava olarak tanımlar. İhvan mensupları Ehl-i Sünnet'e bağlıdır ve Sünneti kendilerine yol gösterici olarak benimsemişlerdir. Bunun yanında örgütün tasavvufi bir yönü de mevcuttur. Tasavvuf Hasan el-Benna'nın gençlik dönemini etkileyen en önemli faktör olmuştur. Tasavvuf ile olan bağı el-Benna'yı oldukça şekillendirmiştir. Gençliğinde müridi olduğu Hasefiyye tarikatı, tarikatın şeyhi ve müritleri arasındaki ilişki el-Benna'nın İhvan içerisindeki rolünü etkilemiştir (el-Benna, 2007: 229; Lia,2014:46-47).

Hasan el-Benna'nın modern İslami harekete katkısı, İslam tarihinde önceki hareketlerden farklı olarak, bir eylemci olarak çalışmasıydı. Bunun yanı sıra ideolojik ve örgütsel beceriyi ön plana aldı. Karizmatik bir lider oluşu ve üyelerini akıllıca yönlendirmesi başarısını artırdı. El-Benna, toplumunun aşamalı olarak gelişmesini öngörüyordu. Buna göre konferansın, kamuya açık söylemin ve yayınlar yoluyla mesajlarının yayılması ilk sırada yer alan ilkelerindendi. Ancak bu yeterli değildi.

Üyelerinin fiziksel ve dövüş becerilerini geliştirirken, dini disiplin konusunda eğitimlerini sürdürmeye ve iyileştirmeye çalışan örgütsel yapının oluşumunu ihmal etmedi. Tüm bunlar sağlandığında son olarak İslami düzenin kurulması gerekiyordu. Ancak tüm bunlara rağmen böyle bir devrimi hızlandıracak koşulları tanımlama yolunu seçmedi. Bunun yerine el-Benna, tüm Mısır halkı İslam'ı kabul etmiş olana kadar ve psikolojik olarak İslami bir rejimi kabul etmeye hazır hissettiklerini anlayana kadar arkasından gelen insanların sabırlı olmalarını istedi. Böylelikle hareketi Mısır halkının kalbine giren yeni bir ruh olacaktı (el-Bennâ, 2007: 141-142; Shehadah, 2003:16).

Bu sebeple Hasan el-Benna'yı anlamak ve siyasi düşüncelerini tahlil edebilmek, Mısır'ı dönem itibariyle bir bütün olarak anlamayı gerektirir. Çünkü el-Benna dönemin bütün gerçekleri içinde Mısır halkının sömürgeye karşı başkaldırısının bir ifadesi olmuştur (Ganim, 2015:46). Ancak yalnızca Mısır halkıyla sınırlanmayacak, coğrafi sınırları aşan bir İslami düşünme yöntemi söz konusudur. Bu yöntem, tüm İslam âlemini kapsamaktadır. Bu nedenle Hasan el-Benna'nın hayatını ve eğitimini incelemek İhvan-ı Müslimin'in evrelerini anlamak açısından anlamlı olacaktır.

2.2.HASAN EL-BENNA'NIN HAYATI

Hasan el-Benna, Ekim 1906'da Kahire'nin yaklaşık doksan mil kuzeyinde, Nil deltasında Mahmudiyye'nin küçük kasabası Bhayra eyaletinde dünyaya geldi. Babası Abdurrahman el-Benna es-Saati, cami imamı ve öğretmendi. Hadisle ilgili çeşitli eserler yazdı; Muhammed Abduh döneminde el-Ezher Üniversitesi'nde eğitim gördü (el-Bennâ, 2008:7; Mitchell, 1969:1; Lia, 2000:45). Din eğitimini almak üzere babası tarafından Reşadiye'ye gönderildi. Reşadiye'de arkadaşları ile Ahlak ve Edeb Cemiyeti adında bir dernek kurdular. Derneğin ilkelerini ve tüzüğünü Hasan el-Benna hazırladı. Ahlak ve Edeb Cemiyeti Derneği insanları kötülüklerden alıkoymak için kurulmuştu (Hasan el-Benna, 2016:12; Başer, 2000:234-235).

Bununla birlikte okul hayatının geçtiği Mahmudiye'de Hasan el-Benna, Haramların İşlenmesini Önleme Cemiyeti adında bir örgüt kurmuştur. Bu örgüt İslam'ın dışında hareketlerde bulunanları mektup yolu ile uyarmak üzerinedir. Öğretmen okuluna başladığı yıllarda ise İngiliz sömürüsüne karşı eylemlerde yer alıyordu. Yüksek öğretim için gittiği Kahire hem eğitim hayatı hem de fikri açıdan gelişmesi için onu etkileyen yerlerden biri olmuştu. Kahire Mısır'ın modernleşmesinin etkilerinin en net görüldüğü şehirlerden biriydi. El-Benna'ya göre modernizm adı altında insanların

İslam'dan uzaklaşmaları ve asıl gayelerini unutmaları söz konusuydu. Bu durumdan bir hayli rahatsız olan El-Benna, ilim yönünden zengin insanlar ile bir araya gelerek el-Fetih isimli dergiyi çıkarmaya başladı (el-Benna, 2016:15; Bulut, 2012:214-215).

Şüphesiz gençliğinde kendisini etkileyen en önemli olay, 1919 yılında İngilizlerin işgaline karşı halkın ulusalcı refleksler ile ayaklanmasıdır. Mısır'da gerçekleşen eylemler ve ortaya çıkan karışıklıklar dönemin genç nüfusunu etkilemiştir. El-Benna'ya göre 1919 yılı bir devrim niteliğindedir. Babasının kendisini bir âlim olarak yetiştirme gayretinden sıyrılan el-Benna, kendi devrimci kimliğini ortaya koydu. Bu dönemi, El-Benna'nın kimliğinin devrimci yönünün bir yansıması olarak da tanımlamak mümkündür. Bu dönemde, bulunduğu yerlerde cemiyetler ve örgütler kurma isteği de, fikirlerini harekete geçirme inancının varlığının göstergesidir (el-Bennâ, 2007: 53; Lia, 2014:46-49).

El-Benna'nın Mahmutiye şehrinin ardından Kahire'ye gelişi, Mısır'da 1920'lere damgasını vuran, yoğun bir siyasi ve entelektüel harmanlanma dönemi ile aynı süreçte denk geldi. Mısır'ın ortamını Mitchell'in ifadesiyle 'dindar bir köy insanı' gözüyle araştıran ve gözlemleyen el-Benna, o dönem Mısır'ının özellikle Vefd ve Liberal Anayasalcı Partiler arasındaki tartışma ortamından ve bölünmüşlüğü sonucunda ortaya çıkan şiddetli politik tartışmalardan kendisini soyutladı. 1919 devriminin ardından, Müslüman dünyayı saran savaş sonrası ortama şahit oldu. Mısır'ın entelektüel ve toplumsal kurtuluşu için bir harekete dönüşen El-Ezher Üniversitesi'ndeki İslamcı olmayan akımları görme fırsatı buldu. Amaçları dinin insanlar üzerindeki etkisinin azalması olan bu akımların düşüncelerini yaymak için kitaplar, gazeteler ve dergiler bastırıldığını gördü. Bu durum kendisine Kahire'nin gerçeklerini görme fırsatını tanıdı (el-Bennâ, 2007: 19; Mitchell,1969:4).

El-Benna'nın fikirlerini harekete geçirmeye yönelik inancı ancak Mısır halkını bu kadar önemli olan bu konuya dâhil ederek mümkün olabilecekti. Çünkü el-Benna'ya göre Mısır halkını dâhil etmeden İslam kimliğini yeniden canlandırmak çok zordu. Bu nedenle, Mısır'ın kimliğini elit ve entelektüel çevrelerle sınırlayan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın aksine el-Benna, kimliği tartışmayı kamusal alanda meşru kılmak için çalışmalarına başladı. Başka bir deyişle, Abduh ve Rıza yalnızca dini kurumları ve söylemi reforma yöneltirken el-Benna, tüm topluma daha İslami bir doğrultuda reform yapmak ile meşguldü. Çünkü Ona göre asıl olan toplumdur. El-Benna'ya göre kendinden önceki İslamcı aydınlar olan Afgani, Abduh ve Rıza zayıf bir ruh ile hareket ettiler ve bu

sebeple amaçlarına ulaşamadılar. İdealize olan İslam imajını gerçeğe dönüştürebilecek tutarlı bir ideolojiyi geliştiremediler. Bu durumda el-Benna'nın başlıca kaygısı, bir tür İslamcı aktivizm ortaya çıkarmak adına, kitlelerin nasıl harekete geçirileceği idi. Gerçekleştirmek istediği, İslam'ı modern zamanın sorunlarına karşı başka hiçbir kuvvete ihtiyaç duymaksızın yegâne güç haline getirmektir. İslamcı ideolojiyi tam manası ile uygulamak adına İhvan'ın kimliğini örgütlemeyi seçti. Böylelikle İslamcılıkta ilk kırılma noktası oluşmuş oldu (Anani, 2013:48).

Bu amaçla Kahire ve İsmailiyye'de çalışmalarını sürdürdüğü esnada el-Benna, Mısır'ın İngiliz işgaline ve aynı zamanda Batılı bir siyasi varlığın kendi ülkesindeki varlığına ilk kez tanıklık etti. Bu durumun geleneksel Mısır toplumuna sunduğu dini ve kültürel zorluk karşısında şaşkına döndü. Mısır toplumunun artan felaketleri ve Batı'nın sunduğu laiklik ve materyalizme dayalı dindarlığın karşısında şaşırarak el-Benna, Müslümanların kendilerini eksik görme durumlarından kurtulmaları için İslam'a dönüş çağrısında bulundu. İslam'ı tek başına yeterli ve Mısır toplumunu uykudan uyandıracak tek mükemmel ve kapsamlı sistem olarak gördü. El-Benna'ya göre İslam devletinin yeniden kurulması için Peygamberin yaşadığı dönemi ve ilk halifelerin dönemini örnek almak gerekliydi. Böyle bir gayret için de kullanılacak tek kaynak Kur'an ve Hadis'ti (el-Benna, 2008: 27-28; Shehadeh, 2003:14).

Çalışmalarına devam ederken Kahire'de 1927 yılında Daru'l-Ulûm'dan mezun oldu. Kahire'de geçirdiği zamanlarda Reşid Rıza'dan etkilendi. İsmailiyye'de öğretmen olarak göreve başladığı yıl olan 1927'de Batının sömürgeci etkisini rahat bir biçimde görebildi. İnsanların yaşam tarzı olarak batılı olduğunu görmek sömürgecinin gücünü ortaya sermişti. Batının etkisinin güçlü oluşu Hasan el-Benna'yı insanlara kahvehanelerde anlatarak tebliğ görevini yerine getirmesi gerektiği gerçeği ile karşı karşıya getirdi. Şehrin insanların rağbet ettiği kahvehanelerden üçünü belirleyip konuşmalar yaptı. Kahvehanelerdeki konuşmalara rağbet oldukça büyüktü. Buralarda toplanan insanlar arasında yeni ibadete başlayan insanlar da olduğundan, ibadetlerin nasıl yapılacağını, İslam akidelerini anlatıyordu. Bölgede o esnada aktif olan tarikatları eleştirmiyordu. Olumlu veya olumsuz herhangi bir söz söylemiyordu. Yalnız tarikat şeyhleri ile baş başa kaldığında, müritlerinin dikkatlerini, içinde buldukları sömürge ortamına çekmelerini istiyordu (Hasan el-Benna, 2016: 69-71; Bulut, 2012:215-216).

Kahire’de kalırken el-Benna, Reşid Rıza’nın kendisi tarafından yayınlanan gazete olan el-Menar ile temas kurdu. Rıza ve Selefiyye hareketi yanında, babasının yetiştirme tarzı, milliyetçiliği ve El-Benna’nın tarikatlara yakınlığı ile bilindiğinden Sufizm gibi diğer faktörler, İslami hareketinin oluşumu için el-Benna’nın çoğulcu entelektüel temelini geliştirdi. Böylece, 1940’larda, Müslüman Kardeşler İngilizlerin Mısır’ı işgali ve Filistin’de Siyonizm’in yayılmasıyla mücadelede güçlü bir milliyetçi güç olarak öne çıktılar. Hasan el-Benna, hareketinin “Selefiyye mesajı, Sünni bir yol, bir Sufi gerçeği, siyasi organizasyon, atletik bir grup, bilimsel ve kültürel birlik, ekonomik girişim ve sosyal bir fikir” olduğunu belirtti (Shehadeh, 2003:15).

El-Benna’nın insanların dikkatini sömürgecilerin faaliyetlerine çekmek istemesinin en önemli sebebi, İsmailiyye’de göreve başladıktan sonra, şehirde büyük oranda İngiliz işgali oluşuydu. Bu işgal fiili anlamda olmaktan ziyade ekonomik anlamda bir işgaldi. Şehirde görünür bir biçimde İngiliz askerlerinin kampları ve İngiliz kontrolünde olan Süveyş Kanalı Şirketi’nin adaletsiz yapısı yer almaktaydı. Kamu hizmetleri tamamıyla yabancıların kontrolü altındaydı. Şehirde yaşayan yabancıların lüks evleri karşısında, yerli halkın sefalet içindeki evleri gözlemleniyordu. El-Benna’nın gözlem yaptığı bu şehirde tabelalar bile işgalci devletin dilinde yazılmıştı (Mitchell, 1969:7).

Böyle bir ortamda İslami bir toplum inşa etme fikrini temellendirirken el-Benna, yalnızca kahvehanedeki erkekleri temel almadı. Kadınların toplumdaki rolünü de önemsendi. Her ne kadar Müslüman bir toplumdaki kadının rolü hakkındaki fikirleri gelenekselken, gelenekçiliğini de modern ve bilimsel terminolojiye dayandırmıştır. Kadınların toplum içindeki rolünü vurguladı. Çünkü kadınlar nüfusun yarısına sahip oldukları için toplumun bir bütün olarak oynayacağı rolü belirlemede en etkili faktörü oluşturuyorlardı. El-Benna’ya göre kadınlar yeni nesli şekillendiren ve karakterini geliştiren ilk okulun temsilcileriydi. Dolayısıyla, bütün bir insanlığın kaderi, çocuğunu yetiştirirken izleyeceği yolu şekillendiren annenin elinde duruyor ve onunla bütünleşip ümmetleri bir bütün olarak şekillendiriyordu. Toplumsal cinsiyet rollerine Kur’an metinlerinde ve Hadislerde bir bütün olarak önemli bir yer verilmiştir. El-Benna, İslam’ın hak ve görev alanlarında kadınları erkeklerle tam bir ortaklığa yükselttiğini ve onları “erkeklerin kardeşleri” olarak eşit bir şekilde nitelendirdiğini açıkladı. Çünkü İslam, kadınlara kendi kişisel, sivil, politik ve insan

haklarını tanıdı. Bununla birlikte, bu temel eşitliğe rağmen, biyolojik ve doğal farklılıklardan dolayı kadınların menfaatleri ve korunmaları için farklı cinsiyet rolleri tahsis edilmiştir. Benna'ya göre kadınların toplumdaki doğal yerleri evleridir (Shehadeh,2003:19-20).

El-Benna'nın kahvehanelerde konuşmaya başladığı yıllar yalnızca Mısır için değil tüm Ortadoğu için yeni temellerin atılmaya başlandığı yıllardı. El-Benna, yeni yerleştiği şehir olan İsmailiyye'de yaptığı gözlemlerde şehrin tümüyle Batı kültürünün etkisi altına girdiğini fark etmişti. Bu durumun en büyük sebebi, İsmailiyye halkının çoğunlukla İngilizler ile birlikte çalışmasıydı. Batılılarla sürekli iletişim halinde olan halk, onların yaşam biçimleri ile de muhatap olmak zorundaydı (el-Benna, 2016: 111-112; Dağ, 2007:39).

Kendinden önceki reformcuların aksine el-Benna İslamcılıkta kendi yolunu çizdiğinde İslami programında toplumsal ve ekonomik konuları da içine alarak yeni bir zemin oluşturdu. El-Benna'ya göre devlet halkın ahlakının korunmasında ve cezalara çarptırılmasında aktif bir rol oynamalıdır. Devlet halkın ahlakının bozulması söz konusu olduğunda bu durumu kamu ihlali kabul etmelidir. Böylece, fahişelik, alkol ve kumar yasaklanmalı, dans salonları kapatılmalı ve zina cezalandırılmalıydı. Okullar kız ve erkek öğrenciler olarak ayrılmalıydı. Bu sebeple kız öğrenciler için erkek öğrencilerden farklı olacak yeni müfredatlar oluşturuldu. Son olarak şarkılar, dersler, filmler, oyunlar ve kitaplar sansürlenerek istenilen sonuca ulaşılabilecekti. Bu, dini pratiklerin doğru şekilde yerine getirilmesinin kontrol edilmesi amacıyla yapılacaktı (Shehadeh, 2003:19).

Bu amaçlarını gerçekleştirmek için ilk olarak, Mısır'ın İsmailiyye şehrinde halkın arasına karışarak halka ulaşmaya çalıştı. Cami ve okul vesilesiyle kendisini bölgedeki dini şahsiyetlere tanıttı ve kasabaya yerleşti. Yalnızca günlük derslerini değil, aynı zamanda çocukların ebeveynleri için gece eğitimi de yürütüyordu. Ders verdiği kişiler çoğunlukla emekçiler, küçük tacirler ve memurlardı. El-Benna ilk olarak okul ve camiye kullanırken, tekrar Kahire'de olduğu gibi kahvehanelere başvurarak bir izleyici kitlesi yarattı. Camide yürüttüğü tartışmalar bu hareketi başlattı. Konuşmasını yapmak, dinleyicilerin en çok etkilendikleri hususları belirlemek onun uygulamasıydı ve bu metodunu uygulayabilmek adına İslam'ın öğretilmesi, vaaz edilmesi ve tartışılması için kahvehanedeki sohbetlerin ardından insanları küçük gruplar halinde özel odalara götürdü. Aynı zamanda, kendisini toplumdaki güç kaynaklarına tanıtmak ve bu güçlere

nüfuz etmek için fırsatlar aradı. Ulemayı, Sufi emirlerinin şeyhlerini, en geniş anlamıyla önde gelen aileleri ve gruplaşmaları, sosyal ve dini gruplara dikkatini yönlendirerek etkilemeye çalışıyordu (Mitchell, 1969:7).

El-Benna'nın konuşmalarına kahvehaneden başlamasının sebebi, en temeldeki halka ulaşma isteğiydi. El-Benna karşı karşıya olduğu halkın eğitim seviyesinin farkındaydı. Bu sebeple onlara İslami konularda bilgi verirken en temelden anlatmayı seçti, böylelikle insanlar onu dinlerken sıkılmıyorlardı. Bilhassa üzerinde fikir birliği sağlanamamış ihtilafli konularda konuşmaktan kaçınmıştır. Bu denli dikkatli oluşu, çevresinde gitgide artan insanlar ile neticelenmiştir (el-Benna, 2016:95-96; Pınar, 2015: 137).

2.3. İHVAN-I MÜSLİMİN'İN KURULUŞU

İhvan-ı Müslimin, Batı kültürünün etkisi karşısında Müslümanların ıslahının gerekli olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un başlattığı hareketlerin fikri düzeyde kalmaları, bir devrime dönüşmemeleri, fikirsel anlamda daha çok Reşid Rıza'dan etkilenen Hasan el-Benna'nın fikirlerini daha sağlam temelli olarak kurmasına sebep olmuştur. El-Benna'nın kendinden öncekilerin tecrübelerini göz önünde bulundurarak kurduğu sistem, toplumun ıslahı temelinde bir hareketi hedeflemiştir (Mitchell, 1969:9).

Hafız Abdülhâmid, Ahmed el-Husarî, Fuâd İbrahim, Abdurrahmân Hasebullah, İsmâil İzz, Zekî el-Mağribî'den oluşan altı kişilik bir grup, Hasan el-Bennâ'nın yanına gelerek onu İslam'ın geleceği hususunda adımlar atmak için bir süreç başlatmak istediklerini ve onun da rehberleri olmasını istediklerini belirttiler. Böylelikle İhvan-ı Müslimin kurulmuş oldu. Bu noktadan sonra Hasan el-Benna ve arkadaşları oluşan bu grubun idari olarak yönetilmesini sağlayacak bir merkezin olması gerektiğine karar verdiler ve Medresetü't-Tezhib adında aynı zamanda eğitim görecekları yeri oluşturdular. Medresetü't-Tezhib'de eğitim görecekları üyeler için bir eğitim programının olması gerektiğine karar verip çalışmalara başladılar. Oluşturdukları İslami program Kur'an okumayı öğretmeyi, sureleri ezberletmeyi ve öğrenilen surelerin tefsir edilmesini, Hz. Peygamber'in hayatını öğretmeyi amaçlıyordu. Bunun yanı sıra üyelerin ilerde tebliğ yaparken kendilerini ifade edebilmeleri için hitabet derslerini de kapsıyordu (el-Bennâ, 2007: 134).

İhvan'ın kuruluşu, Hasan el-Benna'nın insanları etkilemesi yoluyla mümkün olabilmıştır. Mısır'ın o yıllar itibariyle sosyolojik yapısı ve sömürge altında bulunuyor oluşu İhvan'ın yükselişine etkide bulunmuştur (Dökmeciyan, 2003:110; Dağ, 2007:47). Böylece Hasan el-Benna, Beşinci Kongre Risalesi'nde İhvan-ı Müslimin'i tanımlarken kaynağı Kur'an olan selefi ve Ehl-i Sünnet yolunda olan bir dava olarak anlatır. El-Benna, İhvan'ın tasavvufi yönüne vurgu yaparak bununla birlikte esas olarak siyasi bir oluşum olduğunu vurgular. Bu anlamda, devlet düzeninin sağlanması ve dış işlerde tüm ümmetin refahı için çalışılması gerektiğini savunur (el-Benna, 2007: 229).

İhvan, toplumun her kesiminden insanı bünyesinde barındıran bir kardeşlikli. Kahvehanelerden başlayarak yayılan, öğretmenlerden, bürokratlara, işçilerden, öğrencilere ulaşan örgüt, güçlü bir propaganda ile çalışıyordu (el-Bennâ, 2007: 93-99; Dökmeciyan, 2003: 112). Kurulduğundan bu yana, İslam dünyasındaki tüm devletlere yayıldı ve toplumun her kesiminden milyonlarca insan kardeşliğe katıldı. Bugün günümüzde var olan birçok radikal militan grup -örneğin Hamas, İslami Cihad ve Cemaat-i İslamiyye- köklerini İhvan-ı Müslimin'den almışlardır (Munson, 2001:487).

El-Benna Beşinci Kongre Risalesi'nde İhvan'ın yapısını tanımlarken, İhvan'ın temellerinin Allah'ın kitabından ve Rasul'ün sünnetinden geldiğini vurgular. İfadelerinde İhvan'ın daima ilmi ve kültürel bir cemaat olduğunu belirtirken, insanları daima hayra teşvik etme niyetinde olduğunu savunur. İslam topluluklarının büyük bir ziyan içerisinde olduğunu ve bundan kurtulması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumdan kurtulmanın yolu şiddet değildir çünkü el-Benna için şiddet Mısır tarihinde olumlu sonuçlar doğuran bir yol olmamıştır. Bu sebeple İhvan şiddete yanaşmamıştır. Bunun yanı sıra İhvan'ın yönetimi ele geçirme gibi bir amacı da bulunmamaktadır. El-Benna bu konuda İslami bir yönetim anlayışı benimseyen her yönetimin yanında olabileceklerini fakat şiddet eğilimi göstermeyeceklerini belirtmiştir. Böylelikle İhvan-ı Müslimin'in Hasan el-Benna'nın ölümüne kadar olan süreçte ılımlı tavırlar sergilediğini görmek mümkündür (el-Benna, 2007: 229-230; Verdani, 2011: 52-54).

İhvan kurulduktan sonra ilk üç yılında el-Benna'nın öncelikli hedefi İsmailiyye ve çevresindeki üyelerinin genişlemesiydi. El-Benna ve seçilmiş milletvekilleri, bu hedefi doğrudan temas yoluyla, hafta sonları ve tatillerde kırsal alanda gezerek, çoğunlukla camilerde vaaz vermekle birlikte, evlerin, kulüplerin ve halkın diğer toplantı yerlerinde gerçekleştirdi. Bu anlamda camiler kullanıldı. Evlerinde ve işlerinde bulunan

insanlarla doğrudan iletişim insanların samimiyeti hissetmelerini sağladı. Dört yıl içinde İhvan-ı Müslimin'e ait, Kahire, İsmailiyye, Port Said, el-Belah, Süveyş ve batı ucunda Şebrâhî't'e kadar on beş şube vardı (el-Benna, 2016:243-244; Mitchell,1969:9).

Bu kadar kısa bir zaman zarfında bu denli yayılabilen bir hareket için denilebilir ki, 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca İhvan, Mısır'ı yıkan kimlik sıkıntılarına ve ihtiyaçlarına bir cevap olarak görülmüştür. El-Benna için günlük yaşamda İslami değerleri ve idealleri somutlaştıracak bir kimlik hareketi oluşturmak esastı. Diğer İslamcı birliklerle rekabet edebilecek bir örgüt kurmaktan endişe duymadı. Daha ziyade, toplumsal normları, değerleri ve uygulamalarını daha İslami olarak yeniden formüle edebilen bir hareket bulmaya çalıştı. Bu hareket Mısır toplumu için yeni bir kimlik örgütlemektir (Anani, 2013:46).

İhvan'ın yapısına bakıldığında ilk döneminin siyasetten uzak, bir yardım kuruluşu şeklinde şekillendiğini görmek mümkündür. Hasan el-Benna'nın 1938 yılında siyasete katılımın gerçekleşmesi gerektiği fikri ile şekillenen İslamcılık fikrini, Öğrenci Konferansı'nda ilan etmesiyle İhvan'da yeni bir sürece girilmiş olundu. El-Benna'nın ilk kez açıkça ilan etmesi örgütün siyasallaşması noktasında en önemli kaynağı oluşturmuştur. İhvan, bu yıllara kadar açıkça apolitik bir dini reform ve karşılıklı yardım topluluğu idi. Bu zamana kadar var olan enerjisini üye istihdamına, din ve ahlaki konularda özel tartışmalara ve bir sosyal hizmet organizasyonu kurmaya adanmıştı. Faaliyetleri 1938'de siyasi bir ton almaya başladı. Bu değişimin temel katalizörü Filistin'deki Arap genel grevydi. Topluluk, grev için kapsamlı bir destek sağladı. Mısır'da desteği sağlamak adına halkın kendisine karşı desteğini kullandı. Bütün bunları yaparak haber bültenlerinde yer almaya başladı. Mısır'daki mevcut siyasi rejimin, özellikle de ülkeyi sömüren İngilizlerin dikkatini böylelikle üzerine çekmiş oldu (Munson, 2001:488-499; Lia,2012:269-270).

Yıllar içinde genişlerken İhvan, gençleri esas olarak İslam ahlakı, dürüstlük, iffet ve iyi sosyal ilişkilerin evrensel erdemleri konusunda eğitmekle ilgilendi. El-Benna, kardeşlik, samimiyet, sorumluluk, fedakârlık, sebat etme ve azim için İhvan üyelerinin savunmak zorunda olduğu ilkeleri vurguladı. Ayrıca üyelerin kaçınması gereken bir takım hususlara da değindi. Bunlar; sömürgeci hareketler; siyasi, kişisel ve mezhepsel farklılıklardan doğabilecek tartışma ortamları ve bölünmeler; faiz alma;

yabancı şirketlerde yer alma ve Batı'ya ilgi; laik yasalar; ateizm ve ahlaksızlıktır (Shehadah, 2003:15).

İhvan daha geniş bir hâle geldikçe gizli direniş birlikleri kurulmuş, İngilizlere ve Yahudilere karşı gizli operasyonlar yürütülmüştür. Bu süreçte İhvan üyelerinin ordu ve polis gücü içerisinde de bir takım gizli yapılanmalar oluşturduğu ile ilgili görüşler mevcuttur (Shehadah, 2003:15).

Bu yapılanmaların oluşmasında İhvan-ı Müslimin'in kurulduğu İsmailiyye'nin o yıllarda Batının sömürgesi altında oluşunun büyük etkisi vardı. Mısır halkı İsmailiyye şehrinde ikinci sınıf insan konumundaydı. İşgalcilerin kaynakları sömürmesi sebebiyle halk fakirlik içerisindeydi. Bunun yanı sıra bir o kadar da şehir Avrupa eyaleti konumundaydı. El-Benna, şehre yerleştikten sonra işgalciler ile iyi geçinme yolunu seçmişti. Yerli halkın işgalcilerin işlerini yapması gibi, İhvan üyelerinin de aynı işleri yapmasından çekinmiyordu. Çünkü üyelerin o yıllarda ekonomik olarak hayatlarını devam ettirmeleri buna bağlı idi. Bu yol ile el-Benna ve arkadaşları insanlarla anlaşma ve ılımlı olma tutumlarını geliştirmeye başlamışlardır (Güney, 2017: 75).

İsmailiyye şehrine gittiğinde el-Benna'nın öncelikli hedefi halkı bir sistem içerisinde sınıflandırarak, halka etki eden etkenleri bulmaktı. Başta âlimler olmak üzere, ulaşması gereken insanların, tarikat şeyhleri ve halk içinde nüfuzları ile önde gelenler olduğunu tespit etti. Bu konuda stratejik davranarak âlimlere saygıda kusur etmeyerek, kendi toplulukları içinde onları önde tutup kendisini öne çıkarmamıştır. Tarikat şeyhleri konusunda da, İsmailiyye'de bulunan tarikatları birbirinden ayırmadan her bir tarikata eşit yakınlıkta olmaya gayret etmesi, kendi saygınlığını artırmıştır. El-Benna'nın Mısır halkının ileri gelenleri ile ilişkisini anlayabilmek adına, dönemin birtakım dengelerinin anlaşılması gerekmektedir. İsmailiyye'de şeyhlerin dini konularda çıkarttıkları ihtilaflar sebebiyle o dönemde iki farklı grup meydana gelmişti. İnsanlar, iletişim halinde oldukları grubun tarafını tutuyorlardı. Ancak el-Benna, iki gruptan herhangi birinin evine gittiği vakit, onları birbirlerine kötülemiyor aksine birbirleri hakkında hayır konuştuklarını vurguluyor, arayış bulmaya uğraşıyordu. İslam'ın emrettiğinin iyilikten başka bir şey olmadığını aktarıyordu. Bu şekilde iki tarafın da saygısını kazanmıştı (el-Benna, 2016:103-109).

Tüm bunlarla birlikte el-Benna yaptıklarıyla etkin bir örgütsel ve propagandacı hareket inşa etmeyi başarmış ve yavaş yavaş siyasal bir düzleme doğru ilerlemeye

başlamıştı. Kurduğu bu yapının en küçük birimlerine varana kadar düzenlemeye başlamıştı. Bu süreçte Mısır'ın içinde bulunduğu durum karmaşıktı. İhvan genişledikçe Mısır hükümeti ile sorunlar yaşıyordu. Vefd partisinin İngilizlerin yardımı ile güçlenmesi ile aradaki açıklık arttı ve tamamen zıtlığa dönüştü. El-Benna İkinci Dünya Savaşı sırasında Mısır hükümeti ve İngiliz yetkililerle çatışmaya girdi ve 1941'de defalarca tutuklandı. Kısa sürede İhvan-ı Müslimin'in tutuklamalar karşısında tepki gösteren tutumu, Arap dünyasının geri kalanında, militan köktenci hareketler tarafından kabul edildi. İhvan, Aralık 1948'de Mahmut Fehmi en-Nukraşi Paşa hükümetiyle müzakere etmek için kesintisiz çabalarına rağmen, Mısır monarşisinin düşmanı haline geldi (Osman, 1991:73; Shehadeh, 2003:14; Akkoyunlu, 2012:22).

Mısır hükümetinin İhvan'a karşı tedbirleri uzun sürmedi. Çünkü hükümet dini reform hareketleriyle değil, II. Dünya Savaşı ile meşguldü. Bunun yanı sıra İngiliz işgali karşısında İhvan'ın tutumu karşısında halk İhvan'ı destekliyordu. Dönemin içişleri bakanı Fuad Siraceddin bu sebeple İhvan'ı desteklemeye başlamıştı. Bu dönemde İhvan'ın kuruluş toplantıları devam etti. Liderleri cezaevinden çıkarıldı. İhvan bu süreçte hızla büyümeye devam etti. Hatta bu yıllarda, birkaç yeni yayın bile üretti ve halka açık gösterilerinin sıklığını artırdı. Temel amaçları örgütün liderlerini korumaktı. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra Mısır'da huzursuzluk arttı. Bu süreçte Mısır hükümeti tarafından İhvan-ı Müslimin karışıklıkların çoğunda merkez kabul edildi. Sonuç olarak 1948 yılında İhvan-ı Müslimin Mısır hükümetinin baskılarıyla çözülmek zorunda kalmıştır. Bu sürecin akabinde üyelerinin çoğu hapsedilmiştir (Osman,1991:74; Munson, 2001:489).

İhvan-ı Müslimin'in, 28 Aralık 1948'de, kardeşliğin kapatılmasından sorumlu olan Mısır Başbakanı Mahmut Fehmi en-Nukraşi'yi öldürdüğü iddia edildi. Bir misilleme olarak İhvan'ın kurucusu ve lideri Hasan el-Benna, iki ay sonra 12 Şubat 1949'da Mısır polisi tarafından öldürüldü. Ölümü, İhvan-ı Müslimin'in tarihinde önemli bir bölüm kapattı. Bu tarihten günümüze kadar da İhvan'a karşı yok etme kampanyası başlatıldı (Munson, 2001:489).

Bu noktada İhvan-ı Müslimin'in örgüt yapısını anlamak hareketin geçirdiği tarihsel akışı daha iyi anlamak ile sonuçlanacaktır.

2.4. İHVAN-I MÜSLİMİN'İN ÖRGÜT YAPISI

İhvan kurulduktan sonra İsmailiyye'de bir büro tutularak “Tezhip Okulu” adı verilen Kur'an'ı doğru okumaya yönelik bir okul kuruldu. Bu okulda yalnızca Kur'an'ı doğru okumak öğretilmiyor aynı zamanda el-Benna bu gruba özel bir program uyguluyordu. Yeni bir hareketin ruhunu insanlara aşılama çalışıyordu. Bu okulda yetişen insanlar günlük hayatlarında ahlakları ile fark edilir olmuşlardı. Bir yılın sonunda çevresinde kemikleşmiş bir yapı oluşmuştu. Giderek artan İhvan üyeleri Kanal hattında ve İngiliz işgali altındaki bölgelerde artıyordu. Bu sebeple İngiltere için büyük bir tehlike oluşturuyordu (Hasan el-Bennâ, 2007: 462; Dağ, 2007:48-49).

Birçok açıdan İhvan, kendi çağdaşı kuruluşlardan farklıydı. Bulunduğu şehirlerde yayılcı bir etkisi vardı. Bunun en önemli göstergesi ilk kurulduğu yıllarda bile Mısır'daki hayır cemiyetlerinin sayısının hızla artışıydı. 120 olan hayır cemiyeti sayısı cemaatin kuruluşundan 1943 yılına kadar 1000'e kadar artmıştı. Ancak hayır amaçlı veya Selefi öğretileri yaygınlaştırmak isteyen bu cemiyetlerden İhvan birçok yönden ayrılmaktaydı. İhvan gençlere ciddi anlamda dini eğitim sağlarken bir yandan da gençlerin fiziksel gelişimlerine de önem vermişti. İhvan'ın uygulana gelen geleneksel anlayışların tersine modern yönlerinin oluşu, diğer cemaatler arasında gençler tarafından ilgi odağı olmasına neden olmuştur (Güney, 2017:58-59).

İhvan'ı dönem dönem ayırdığımız düşünüldüğünde ilk beş yılını geleneksel bir hayır cemiyeti olarak tanımlayabiliriz. İhvan 1931'de üç büyük şubesi bulunan bir hayır cemiyetiydi. Ancak 1936-1939 yılları arasında Filistin Ayaklanması ile birlikte, Mısır ortamında hâlihazırda var olan boşluğu ve avantajları kullanmaya hazır bir örgüte dönüştüğü görülebilir. 1931-1936 tarihleri arasında hızla yayılmış ve yüzden fazla şubesi olmuştur. Bu anlamda İhvan-ı Müslimin kendinden önceki örgütlerden oldukça farklıdır. Geleneksel bir hayır cemiyetinden sıyrılışı, ideolojik temelinde ve üyelerine verdiği eğitimin inceliğinde yatmaktaydı. İhvan'ın gençler ile ilgileniş tarzı ve özellikle geleneksel İslam'ı yaşayanlardan dünyevi güçlere boyun eğmeme noktasında ayrılımları onları yeterince farklı kılıyordu. İzleyen yıllarda İhvan modern bir ideolojinin temellerini atmak için çalıştı. Yalnızca dini değil, siyasi, ekonomik ve toplumsal ıslaha da önem gösterdi ve bu yolla kendi programlarını inşa ettiler. Bunun yanı sıra İhvan, kendisinden önceki ve aynı dönem gelişen örgütlerden farklı olarak siyasi meseleler ile de

ilgilenmiştir. Siyaset ile ilgilenmenin İhvan gibi hayır kuruluşlarına yasak olmasına rağmen İhvan çalışmalarına devam etmiştir (Lia, 2014:78-79).

İsmailiyye’de büyük ilgi gören İhvan’ın üye sayısının her geçen gün artmasıyla yeni şubeler açılmaya başlandı. Hasan el-Benna 1932’de Kahire’ye giderek İhvan’ın merkezini Kahire’ye taşımıştır. Burada evlerde ve camilerde konferanslar düzenlediler. El-Benna’nın risaleleri yayınlanmaya başladı. 1938’de ilk yazının Hasan el-Benna’ya ait olduğu ve İslam’ın tanımının yapıldığı En-Nezir adı verilen dergi yayına başladı. Bunun yanında İhvan, sportif faaliyetlere oldukça önem verdiği için izci örgütleri kuruldu. Öğrencilerin örgütlenmesi adına da öğrenci kolları kuruldu (Bulut, 2012: 217).

Yeni kurulan şubelere üye olmak isteyenler belli bir ücret karşılığında üye olabiliyorlardı. Bunun yanında kazançlarının %10’unu da bağış olarak vermeleri gerekiyordu. Bu bağış ve ücretler, açılan şubelerin ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda önem arz etmekteydi. İhvan, hükümet ile arasını iyi tuttuğu için resmi anlamda da bir sorun yaşamamıştır. Ancak hükümet ile olan iyi ilişkiler İhvan üyelerinin hareketten kopuşlarına sebep olmuştur (Güney, 2017:78).

İhvan-ı Müslimin’in bir diğer karakteristik özelliği de sportif bir örgüt oluşudur. Hz. Peygamber’in hadisini referans göstererek sporun vücut için ne denli önemli olduğuna vurgu yaptılar: “Şüphesiz ki vücudunun da sende hakkı vardır.” Her Müslüman’ın sağlığına dikkat etmesi gerektiğini savundular. İbadetleri yerine getirmek için Müslümanların sağlam bir vücuda sahip olmaları gerektiği için spor çok önemli bir yer teşkil ediyordu (Hasan el-Benna, 2007: 229-230). Vefd partisinin silahlı üniformalı grup kurmasının ardından İhvan da silahsız, kahverengi üniformalı bir izci grubu kurmuştur. Silahlı gruplardan rahatsız olan İngilizler bu grupların kapatılma emirlerini verirken İhvan devlete bağlı bir izci gruba sahip olduğu için kapatılmamıştır (Güney, 2017:59-60).

İhvan’ın en temel özelliği döneminde ve kendinden sonraki İslami hareketler için bir okul görevi görmesidir. Bu hedeflerle Hasan el-Benna, İhvan’ın temellerini atarken ilmi ve kültürel yönlerine önem vermiştir. İslam’ın tüm Müslümanlara ilim öğrenmeyi farz kılması sebebiyle, İhvan kendisini en çok okul olarak tanımlamıştır. Çalışma programına baktığımızda İhvan’ı bir eğitim kuruluşu olarak tanımlayabiliriz. İhvan’a katılan bir kişinin geçmesi gereken dört aşaması vardır. İlk aşama, genel katılım aşamasıdır ki bu seviyede üye olan herkese açıktır. İlk seviyeye Musa’id

denilmekteydi. İhvan'a katıldıktan sonra toplantılarını aksatmayan, haram işlememeye dikkat eden ve görevlerini yapan her Müslüman ikinci aşamaya yani Muntelib'e geçmiştir. Üçüncü aşama ise yükümlülükleri diğerlerine nazaran fazla olan el-Amil seviyesidir. Bu seviyede İhvan'ın fonlarına katkıda bulunmak, her gün Kur'an okumak ve verilen özel derslere katılmak gerekmektedir. Bu seviyedeki kişiler İslam'ın yasakladığı her türlü işten uzaktırlar ve cihada katılabilirler. Son aşamada ise, İhvan'ın kasasına bağışlarda bulunan ve hatta varlığının belirli bir kısmını miras olarak bırakmayı vasiyet eden kişiler son seviye olan Mücahid Kardeş'e ulaşmış olurlar (el-Benna, 2007: 230; Güney, 2017:79-80).

El-Benna'ya göre İslam, eğitim, siyasi, sosyal ve ekonomik boyutlar dâhil olmak üzere hayat için ideal çerçeveyi çizer. Tüm bunlara ek olarak insan ruhunu yüceltir. Bununla birlikte, evrensel bir kardeşlik inşa eder. İslam tarafından yaptırım uygulanan ve yaşamı düzenleyen her hüküm, aşırı davranışın her biçimini sınırlamayı ve Mü'min olmayı dengeli bir şekilde yerine getirmeyi hedefler. Bu, bir Müslüman'ın toplumdan soyutlanarak değil, bir topluluğun üyesi olarak yaşadığını hatırladığında daha da önem kazanacaktır. İnsan tek başına değil ancak bir topluluk halinde, ekonomik refah, siyasi birlik, adalet ve özgürlük, sosyal eşitlik gibi Müslüman erdemlerini hayata geçirir. El-Benna'ya göre, İslam, dört ana ilkeye dayanıyor: İnsanları Allah'a yaklaştıran saf bir inanç, bir ibadet hayatı ve kişinin yaşamına anlam vermek için iyi niyetler, tüm mezhep ve bölünmelerin birlik ile nihayetlenmesi ve adil bir mevzuat. El-Benna'nın İslam devleti modelinin sistemi birbirine eklemlenmiş dayanaklara bağlıdır. Birinin eksik olması dengeyi bozabilir. Bu model İslami ilkelere, birleşik bir ulusa ve İslami bir hükümete dayanan, "Kur'an ve Sünnetten türetilen iyi yasalar" üzerine kuruludur. Bunlardan herhangi birinin kaldırılması sistemi bozabilir. İhvan üyeleri tarafından tedricen izlenen İslami düzenin odak noktası haline gelen İslam devleti, bugüne kadar hala devam eden Kardeşler'in sloganıyla şu şekilde tanımlanabilir: "Allah bizim hedefimizdir; Kur'an anayasamızdır; Peygamber liderimizdir; Mücadele bizim yolumuzdur. Ve Allah uğruna ölüm bizim varmak istediğimiz en yüce noktadır." (Shehadah, 2003:17).

2.5. İHVAN-I MÜSLİMİN'İN SİYASİ YAPISI

Hasan el-Benna'nın ifadesi ile "Sağ elimizde Kur'an, sol elimizde sünnet ile selef-i salihinin uygulamasını rehber edinerek" harekete geçtiklerini ve eğer bu yaptıkları siyaset ise İhvan-ı Müslimin'in siyasetinin tam da bu olduğunu açıklar (el-Bennâ, 2007: 75). Bu noktada en önemlisi Hasan el-Bennâ'nın siyaset anlayışının dönemin Mısır'ında var olan partilikten kesinlikle ayrı ve bunun yanında İslam ümmetinin yalnızca Mısır'da değil tüm dünyada sorunları ile ilgilenmeyi kapsamaktadır (el-Bennâ, 2007: 382).

Bununla birlikte hareket, 1941 parlamento seçimlerine aday ilan edince resmi olarak siyasi arenaya girdi. Siyasi arenaya girmesi ile birlikte ilk olarak toplumsal reform çağrısı yaptı. Mısır halkının temel problemlerinden biri olan İngiliz işgalinin son bulması için İngiliz birliklerinin Mısır'dan derhal çekilmesi çağrısında bulunarak, gittikçe geniş çaplı halk toplantıları ve gösterileri düzenlemeye başladı. Bu sebeple İngiliz askeri yetkilileri el-Benna'ya Mayıs 1941'de Kahire'den ayrılmasını emretti. Ekim ayında el-Benna ve diğer İhvan-ı Müslimin liderleri hapsedildi. Topluluğun toplantıları, bir halk toplantısının ardından yasaklandı (Munson, 2001:488-489).

İhvan-ı Müslimin kendisine ait anayasasını 1930 yılında, hareketin toplantıları henüz yasaklanmadan ilan etmişti. Böylelikle İhvan'ın kanunlarını içeren anayasada teşkilatın yapısı da ortaya konulmuştur (Güney, 2017:79). El-Benna'ya göre İhvan-ı Müslimin salt siyasi bir oluşum değildir. İhvan'ı bu şekilde tanımlayanlar, ancak onların davalarına suçlamalarda bulunmak isteyenlerdir. Ancak bu duruma rağmen el-Benna, İslam ve siyasetin birbirinden ayrılamaz oluşumlar olduğunu savunmaktan geri durmamıştır. El-Benna'ya göre partililik ile siyaset birbirinden ayrılması gereken kavramlardır. El-Benna, partilikten ayrılan siyaseti tanımlarken, İslam ümmetinin dâhili ve harici meseleleri hakkında iyice düşünmeyi ve bunu dert edinmeyi kasteder. Bu anlamda İslam'dan siyaseti dışlayan Batı'nın amacı, İslam'ın tüm pratik yönünü dar bir çerçeveye hapsedmektir. Batı İslam ile mücadelenin yolunu bu şekilde bulmuştur. El-Benna'ya göre: "İslam siyaset değil, sosyal yaşam değil, ekonomi değil, kültür değilse, öyleyse nedir İslam? İslam hayatın her alanını kuşatan bir dindir. Ancak İslam düşmanları sınırlı bir İslam anlayışını İslam ülkelerine kabul ettirmeye çalışıyorlar." (el-Benna, 2007: 382-383).

Hasan el-Benna, İhvan'ı siyasi bir oluşum olarak tanımlarken, ülke içinde ülke içi nizamın sağlanması için, ülke dışında ise tüm ümmeti kapsayacak bir programın olması gerekliliğine inanır (el-Benna, 2007: 229-230). El-Benna'ya göre İslam'ı siyasetten

soyutladıkça, İslam âleminin geleceği hakkında düşünmek de anlamsızlaşacaktır. Çünkü İslam bireysel bir din değildir. Ancak El-Benna'nın temel kaygılarından biri, insanların İslam ile siyaseti ayırmadığına dair söylemlerini, İhvan'ın asıl amacının dışına çıkacağı şeklinde yorumlamalarıdır. El-Benna bu konuda, İhvan'ın siyaseti asla dışlamayacağını ve kuruluşundan bu yana siyaset ile iç içe olan bir cemiyet olduğunu anlatır. Ancak İhvan'ın siyasete dair bu yönü particilik anlamına gelmemelidir. El-Benna'nın kastettiği siyaset, yönetime dair işlerin düzenlenmesi, yöneticilerin adaletli olup olmadıklarının sürekli olarak kontrol altında tutulması, kısacası yöneten ve yönetilen hukukunun korunması olarak açıklanabilir. El-Benna halkın yönetimde söz sahibi olmasını onaylamıştır. Demokratik yönetim biçiminin İslam'da yer aldığını söyleyen El-Benna'ya göre, yönetilenler, kendi seçtikleri yöneticileri daima denetlemeli hatta hesap sormalıdır. Bu konuda El-Benna Maide Suresi'nin 48-50. ayetlerini örnek olarak gösterir: “Sana da, daha önce kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. Ey ümmetler, her birinize bir şeriat ve yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı).. Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Artık size üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin gerçek tarafını O haber verecektir. Sana şu talimatı verdik: Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et. Eğer hükümden yüz çevirirlerse bil ki bununla Allah ancak, günahlarının bir kısmını onların başına bela etmek ister. İnsanların birçoğu da zaten yoldan çıkmışlardır. Yoksa onlar (İslam öncesi). cahiliyye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir topluma göre, hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?” Bu konuda El-Benna bir Hadisi de örnek olarak gösterir: “En üstün cihat şekillerinden birisi de zalim yönetici karşısında hakkı söylemektir.” (el-Benna, 2007:385-386).

El-Benna'ya göre Kur'anî öğretiler yönetimde otorite olmadığı takdirde başarılı olamaz. Hukuk kurallarında içkinin serbest olup, minberlerde hocaların içkiden uzak durunuz demesinin bir anlamı yoktur. Bu sebeple yönetim dinin ayrılmaz bir parçasıdır (Hasan el-Benna, 2007:388).

2.6. DİNİ ÖRGÜTTEN RADİKAL ÖRGÜTE GEÇİŞ: SEYYİD KUTUB

2.6.1. Seyyid Kutub'un Düşünce Yapısı

Modern Mısır'da, 1906 yılı İslami canlanmanın iki öncüsünün doğuşuna tanıklık etti: Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub. Her ikisi de toplumsal reformun İslami şeriat temeli ile gerçekleşebileceğine inandılar. Aynı dönemde Mısır'ın siyasi partileri de İngilizlerin ülkeyi denetlemelerine karşı direndi. Bu anlamda 20. yüzyıl Müslüman kimliğinin sorgulanması ve araştırılması için Mısır'da yaşayan Müslümanlar için önemi olan bir zamandı (Khatab, 2006:58).

Bu zaman diliminde Seyyid Kutub, bir reform hareketi olarak da adlandırabileceğimiz ideolojisini gerçekleştirebilmek adına İhvan-ı Müslimin'i adeta yeniden yapılandırdı. Bu bakımdan Kutub, aktif bir reformcu ve önde gelen bir entelektüeldi. Bu organizasyonun lideri olmasa da, Hasan el-Benna ile kıyaslanırsa daha radikal fikirlere sahipti. Bununla birlikte, İhvan'ın kurucusu El-Benna'nın entelektüel varisi olarak kabul edildi. Eserleri büyük ölçüde edebi eser olarak görüldü. Hapiste geçen yıllarını Fizilali'l Kur'an ve Yoldaki İşaretler gibi ünlü kitaplarını yazmaya yoğunlaşarak geçirdi. Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır'ın İhvan-ı Müslimin'e karşı kampanyalarının bir parçası olarak, Seyyid Kutub 1966'da yönetime yönelik komplo kurmak suçuyla idam edilmiştir. İdamı ona şehit statüsü kazandırmıştır (Jackson, 2012:218).

Seyyid Kutub, İhvan-ı Müslimin'in en önde gelen isimlerinden biri olarak anılmaktadır. En iyi bilinen kitapları, Ekim 1954'ten Ağustos 1966'ya kadar hapisanede yazılmış ve revize edilmiştir. Eserlerinin diğer İhvan-ı Müslimin üyelerinin eserlerinden yaygın olması nedeniyle, genellikle örgüt ideolojisini temsil ettikleri varsayımı yapılmaktadır (Zollner, 2009:50).

20. Yüzyılın ikinci yarısında en ünlü İslamcı olarak tasavvur edilen Seyyid Kutub, Hasan el-Benna'nın aktivizmini entelektüel bir atmosferle doldurdu. Kitleleri harekete geçirmek istediği mesajına açık, özlü bir felsefe ve mantık verdi. Yazıları, basitlik ve netlikle hem gelenekçi nüfusa hem de Batılı eğitimli seçkinlere

hitap ediyordu. Bununla birlikte, onun şöhreti, daha genç İslamcı kuşaklar tarafından benimsenen siyasi şiddet teorisine atfedilebilir nitelikteydi. Bu dönemde Cundullah, Cemaat-i İslamiyye gibi örgütler, radikal birtakım fikirlerine Kutub'un metinlerini temel aldılar. Bu noktada Kutub'un İslami hareketlere ilham vermedeki rolünün Humeyni'nin rolünü bile aştığı öne sürülmüştür. Bu sebeple çağdaş bir fundamentalist olan Assaf Hüseyin, ona "İhvanın ideoloğu" dedi. Abbas Muhammed Abdullah, onu "İslam çağdaş düşüncesinin en büyük düşünürlerinden" biri olarak nitelendirdi. Muhammed Kutub onu çağdaş İslam düşüncesinin devrimcisi olarak gördü (Shehadeh, 2003:52-53).

Bu anlamda Kutub, İhvan-ı Müslimin içinde Hasan el-Benna'dan sonra gelen ikinci en önemli isim olmuştur. Bu önem, ideolog olmasından, devrimci ve aktivist fikirlerinden ileri gelmektedir (Özdemir,2013:8). El-Benna'nın ölümünün ardından Mısır'da sönmek üzere olan İslamcı ideolojinin yeniden doğuşu ve kendisinden önceki İhvan'dan farklı yönelişi ile İhvan'ın kopmak üzere olan sürekliliğini gerçekleştirmiştir (Dökmeciyan, 2003:124). Bu anlamda İslamcı ideolojide, Hasan el-Benna'nın ardından ikinci kırılma noktasına karşılık geldiğini söylemek anlamlı olacaktır.

Yalnızca İslam dünyası için değil, Batı için de birden fazla sebeple önemlidir ve ilginçtir. Kutub son yıllarında İslami bir devrimin yürürlüğe girmesi yönünde çağrıda bulunan çok sayıda eser hazırladı ve Mısır hükümetini devirmek için plan yaptığı gerekçesiyle idam edildi. Hayatta iken İhvan'ın ideologu olan Kutub hem yazar hem de şehit olarak, ölümünden kısa bir süre sonra başlayan, İslamcılığın özünde var olan İslami yeniden dirilme konusunda büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Aynı zamanda, Müslüman dünyasında bir bütün olarak meydana gelen gelişmelere bir dereceye kadar paralel olan, yaşamındaki kendi bölünmeleri nedeniyle de ilginçtir. Kutub'ın hayatını dönemlere ayırmak gerekirse, ilk dönemlerinde eğitimci, şair, denemeci ve edebi eleştirmen idi. Sadece 1948'de İslamcı eserler yazmaya başladı ve ilk başta göreceli olarak ılımlıydı. 1950'lerin başında iki yıl Birleşik Devletler ziyaretinden sonra İhvan-ı Müslimin'e katıldı. Bu süreçte önceki hayatına ve El-Benna'ya kıyasla keskin fikirleri şekillenmeye başladı. 1954'te İhvan üyelerinin çoğunun olduğu gibi hapishaneye konuldu ve hayatının geri kalanında orada kaldı. Kısa bir süre sonra 1964-65'te serbest bırakıldı ve daha sonra tekrar tutuklandı, yargılandı ve infaz edildi. Özellikle 1957'den sonra hapisteydi, en keskin fikirlerini bu dönemde geliştirdi (Shepard, 2003:521).

Kutub'un İslam anlayışının İhvan'ın ideolojik çerçevesine katkıda bulunup bulunmadığı sorusu ile ilgili Zollner'e göre bir belirsizlik vardır. Ancak bir taraftan da Kutub'un yazdıklarını savunan bazı İhvan-ı Müslimin üyeleri, Kutub'un mirasının, Kutub'un kitabı olan Yoldaki İşaretler'de sunulan düşüncelerine indirgenmemesi gerektiği görüşündeydiler. Kutub'un özellikle, Kur'an hakkında yaptığı yorumlar, geleneksel İslami inanca modern bir katkısı olarak bilinir ve yalnızca İhvan üyeleri tarafından atıf yapılmaz. Yine de İhvan üyeleri tarafından, Kutub'un yazılarının radikal İslami aktivizminin ideolojik temelini içerdiği belirtilir. Bu açıdan Kur'an'ın yorumu ve hatta Yoldaki İşaretler adlı kitabı kendinden öncekilere kıyasla ılımlı bakış açısından kopmuş ve radikal hatları olan İslam düşüncesinin ideolojik temellerini içermektedir. Bu nedenle, Yoldaki İşaretler'in, 1970'lerde ilk kez gelişen ve günümüzde Mısır'da ve ötesinde bir cihad ağı geliştiren radikal İslamcı gruplar için teolojik bir rehber kitap olarak hizmet ettiği görüşü mevcuttur. Kutub'un kitaplarında yer verdiği kavramlarının çeşitliliğine gölge düşürecek kadar artan bu gibi eleştirilerin yanı sıra Kutub'u takip eden ve hayranlık duyan insanların olduğu bir kitleye ve geniş bir yelpazeye sahipti. (Zollner, 2009:50).

Ancak Kutub kendi fikirlerini inşa ederken, geleneksel İslam âlimlerinden kendini ayırarak ilerlemeyi tercih etmiştir. Kutub'a göre İktbal, Hegel ve Kant'dan ödünç alınan kategoriler açısından İslami düşünceyi tasarlarırken, Abduh'un hatası, akli vahiy ile eşit bir statüye yükseltmekti. Buna ek olarak ve aynı nedenle, Kutub, İran'da yaşayan Yunan öncüllerinin taklitçileri olarak gördüğü İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabi gibi Müslüman filozofların çabalarını da reddetti. Kutub'un hükmünde, felsefi denklemler tehlikelidir. Çünkü ona göre felsefe, modern devirde Müslüman ülkeler için tehlike unsuru olan Batının laik kültürünü meşrulaştırır. Kutub'un görüşüne göre, İlahi nizamın karşısındaki herhangi bir insanın görüşü insan aklının uçucu ve kusurlu doğasından dolayı hatalıdır ve sağlam değildir. Bunun nedeni ise akıl ve vahiy, her biri belirlenmiş nüfuz ve etkinlik alanlarına sahiptir. Fakat ikisi birbirinden farklı kavramlardır. Bu noktada Kutub, "Kim Allah'tan daha iyi biliyor?" sorusunu sorarak fikirlerinin dayanak noktasını göstermiştir (Calvert, 2013:208).

Kutub'un hayatında belirleyici bir safha olarak hapis dönemi görülebilir. Hapishane yıllarında yaşadıklarının fikirlerini keskinleştirdiği, üzerinde güçlü bir iz bıraktığı düşünülmektedir. Ancak bu düşünce tarzı Kutub'un hapishane duvarlarının

dışındaki gerçeklerle temasını kaybettiği sonucuna götürmektedir. Kutub'un fikirlerinin keskinleştiği düşüncesi referansını Kutub'un hapisane yıllarına dayandırmaktadır. Ancak Kutub'un kendisinden öncekilere kıyasla keskin fikirleri, haptisten sonraki çalışmalarında yer aldığı gibi sonraki çalışmalarda da yer almaktadır. Bununla birlikte, fikirlerinin keskinleşmesini yalnızca hapisane yıllarındaki psikolojisine bağlamak, bir şekilde onun argümanının temel fikirlerinin tutarlılığını göz ardı etmek anlamına gelebilir. Ayrıca, Kutub'un deneyimlerini bir araya getirmek ve onlara psikolojik bir açıklama yapmak, Kutub'un yorumunu basite indirgemek anlamına gelecektir. Kutub'un yazdıkları, İhvan-ı Müslimin arasındaki tartışmalar ile birlikte tutuklularla ve cezaevinin dışındaki taraftarlarla olan ilişkiler ağını da içermektedir. Bu nedenle, Kutub'un ideolojik gelişimini, bir tecrübeyle ortaya çıkan bir kavramsallaştırma olarak tanımlamak eksik olacaktır. Dolayısıyla, fikirleri daha geniş bir politik İslami söylem bağlamında ele alınmalıdır (Zollner, 2009:52-53). Bunun için de Kutub'un hayatını bir bütün olarak anlamayı, İslamcılığın kırılma noktalarını anlamak açısından gerekli buluyoruz.

2.6.2. Seyyid Kutub'un Hayatı

Seyyid Kutub, 1906'da yukarı Mısır'daki Asyut ilinde Muş köyünde dünyaya geldi. Babası takvasıyla tanınan bir kişiydi. Hasan el-Benna gibi o da dini eğitimini ilk olarak babasından almıştır. Kutub'un yaşamının, El-Benna'nın yaşamıyla birçok benzerliği bulunmaktadır. El-Benna gibi o da, eğitiminin devamı adına köyü olan Muş'den ayrılıp Kahire'ye gitmiştir. Kutub'un Kahire'de yaşamak için köyünden ayrılışı, kent hayatının, özellikle belirgin sosyal dengesizlik, politik yozlaşma ve İngilizler'in varlığının onun üzerinde bıraktığı izler nedeniyle büyük bir öneme sahip olmuştur. El-Benna'nın ilk zamanlar Kahire'de gözlemler yapıp edindiği sonuçlara kendisi de ulaşmıştır. Şehrin Batı'nın etkisi altında yozlaşmış oluşu, bununla birlikte halkın sosyal ve ekonomik anlamda adeta çöküş yaşaması ve İngilizler'in etkin bir güç olarak varlıklarını sürdürmeleri Kutub'u da etkilemiştir. Ancak Kutub halkın İslami anlamda yozlaşmış görüntüsüne El-Benna kadar tepkili yaklaşmamıştır. Ayrıca El-Benna'nın aksine Kutub gençlik yıllarında dini konular ile daha az ilgiliydi. Yine gençliğinde dini bağlılık adına az şey sergilemiştir. Kutub'un öğretmenlikteki ilk kariyeri de aynı öğretmen okulu yani Daru'l Ulûm'da eğitim alması nedeniyle El-Benna'nın

eğitim hayatıyla paralellik gösterir. Bu okulda 1929'dan 1933'e kadar eğitim almıştır. Mezun olduktan sonra annesinin daima arzulamış olduğu gibi bir ilkokula öğretmen olarak atanmıştır. Ancak zamanını edebi eleştiri, kısa öykü ve roman yazımına adanmıştır (el-Benna, 2016:87; Jackson, 2012: 218; Atalar, 2016:168).

Kutub Öğretmen okulundan mezun olduktan sonra, arkadaşları ile birlikte bir cemiyet kurmaya karar verdi. Bu süreçte 14 yıl sürecek bir derginin de temelleri atıldı. 1933 yılında mezun olarak, altı yıl sürecek öğretmenlik eğitimine başladı. Öğretmenlik yaptığı yıllarda edebiyat ile ilgilendi. Eğitim sistemindeki aksaklıkların düzeltilmesi için reform taslakları sundu (Karaman, 2013:287).

Ancak Kutub'un din ile alakadar oluşu 1939 yılında başlamıştır. Daha evvelki hayatını dinden uzak kalma ve inkâr olarak tanımlamıştır. Ancak bu dönemde Mısır'ın yapısı, Batı'nın etkisi altında kalmış bir durumdaydı. Bu dönemde Batı, kültürel olarak da etkisini artırmıştı. Kutub'un bu durumdan rahatsızlığı arttıkça, kendi ifadeleri ile hidayete giden yolu da açılıyordu (Karaman, 2013:288).

1940 yılında Seyyid Kutub, Vefd Partisi'ne katılarak tek muhalefet kanadında yerini almış oldu. Bu dönemde yazdığı yazılarla dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştı. Ancak bu yazılardan Mısır hükümeti rahatsız olmaya başlamıştı. Bu sebeple eğitim ve öğretim metotları üzerine bilgi alması için Mısır hükümeti tarafından 1948 yılında Amerika'ya gönderildi. Yüksek lisans eğitimi esnasında Amerika'da ırkçı bir takım söylemlere maruz kaldı. Seyyid Kutub'un ten renginin koyu olması sebebiyle birinci elden Amerikan ırkçılığına maruz kalmıştır. Amerika ve Batı hakkındaki görüşlerinin keskinlik kazandığı dönemler de bu süreçte şekillenmiştir (Karaman, 2013:289; Jackson, 2012: 218-219).

1940'lı yıllarda eserleri Kuran'a odaklanmıştı ancak hala bir edebiyat eleştirmeniydi. 1948'de İslam'da Sosyal Adalet'i yazdığı sırada fikirleri biçimlenmeye ve çizgisi İslamcılığa doğru kaymaya başlamıştı. Bu süreçte İhvan-ı Müslimin üyeleri de kendisinin İslamcı görüşlerinden etkilenmeye başlamış ve böylelikle yalnızca İngilizlerin değil, aynı zamanda yerli liderlerin de eleştirdiği bir noktaya gelmişti. Kutub, resmi olarak Amerikan eğitim sistemini incelemek için Amerika'ya gittiğinde İslam'da Sosyal Adalet kitabını tamamlamıştı. Ancak bazı kaynaklara göre, Kutub'un ABD'ye yaptığı ziyaret, Mısır'da tutuklanmasından korkan arkadaşları tarafından düzenlenmişti. Bazı kaynaklara göre de Mısır hükümeti Kutub'u Mısır'dan uzaklaşması için göndermişti.

Hem Mısır'da büyük öneme sahip İhvan'ın Kutub'un fikirlerinden şekilleniyor oluşu hem de Kutub'un İngilizlerin dikkatini çekmesi Mısır hükümeti için iyi bir durum teşkil etmiyordu. Kutub bu süreçte, Wilson Öğretmen Okulu ve Stanford Üniversitesi'nde okudu. Yurtdışında üç yıl kaldı ve bu yıllarda İngiltere, İsviçre ve İtalya'yı ziyaret etti. Amerikalıların ekonomik ve bilimsel ilerlemelerinden etkilenmişti, ancak o dönem Amerika'nın yoğun ırkçılık hareketlerine sahne olması sistemi başlı başına korkutucu bir hale getiriyordu. Bu sebeple Kutub'un Batıya karşı tavırları netleşti (Wimelius, 2003: 103-104).

Amerika'ya gittikten sonra Kutub'un yazıları İslami bir yönelime daha çok sahip olmaya başlamış ve Kur'an'da bulunan söz sanatları üzerine birçok makale kaleme almıştı. Kutub, Kur'an'ı önemli bir manevi kaynak olarak gördü ve bu sebeple dikkatini İslam ve Kur'an araştırmalarının önemine yoğunlaştırdı. El-Benna'nın öldürüldüğü yıl olan 1949'da, Kutub'un *el-Adale'l-İctimaiyye fi'l-İslam* adlı eseri yayınlandı. Bu eser birçok âlim ve Müslüman aktivistinin dikkatini çekti. Kitabın orijinalliği, İslam'ı yalnızca manevi bir kaynak olarak değil ayrıca bütünleşmiş bir toplumsal ve ekonomik adalet sistemi olarak görmesinde yatar. Kutub kendini bir Selefi (bkz. El-Benna'nın yanı sıra Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza) olarak kabul eder. İlk dört halifeyi (Hulefa-i Raşidin) idealize eder yani zihnindeki tasavvuru halifelerin ölçüsünde oluşturur. Her ne kadar Kutub, 3. halife Osman'ın özellikle pek gündeme gelmediğini ifade ettiğinde kimi itiraz ve eleştirilerle karşılaşsa da, bu dönemin bir bütün olarak tam bir sosyal adaleti yansıttığını belirtir. Dört Halife dönemini Mısır hükümeti ile kıyasladığında eksikliklerinin ve yanlışların olduğunu vurgular. Çünkü Mısır'ı yöneten liderler arasında yayılan bozulma ve liderlerin İngiliz hayranlığı ile karşılaşır. Bununla birlikte Vefd Partisi'nin ideolojisi ve aktiviteleriyle hayal kırıklığına uğrar (Jackson, 2012:219-220).

1949 yılında gündemdeki sosyal konular Kutub'un ilgisini çekiyordu. O yıllarda Kutub, İslami bir bakış açısı benimsemişti. Bu süre zarfında, 1949'da yazılmış ve daha sonraki yıllarda tüm dünyaya yayılan İslam'da Sosyal Adalet başlıklı kitabını yayınlamıştır. Kitabında Hıristiyanlık ve İslam'da din ve toplum gibi konulara yer vermiştir. Kutub, Batıda din ve siyasetin birbirinden ayrılmasının Batı toplumlarının bir özelliği olduğunu vurgulamıştır. Bu durumun, asıl yapmaları gereken iman etmek olan fakat siyaset ile meşgul olan Hıristiyan din adamları ile kilise meşruiyetinden şüphe

duyan laik liderler ve filozoflar arasındaki mücadelenin mirasından kaynaklandığını iddia ediyor. Din ve siyasetin ayrılmasının İslam toplumları için yetersiz kalacağını söyler çünkü inananlar arasında hiyerarşi yoktur ve nihai otorite yalnızca Allah'a aittir. Kutub, Kuran'ın yaşam için kurallar ve genel ilkeler koyduğunu söyler. Dolayısıyla İslam, sosyal eşitlik ve gerçek adalet için bir temel oluşturmaktadır ve bu temel toplumların ihtiyacı olan yegâne şeydir (Zollner, 2009: 51).

Kutub, 20 Ağustos 1950'de Mısır'a geri döndüğünde onu selamlamak için havaalanında bir araya gelenlerin birçoğu İhvan-ı Müslimin üyeleri idi. Kutub ilk günlerinde vatanına döndüğü için heyecanlıydı. Arkadaşlarıyla ve Mısır'daki olaylarla ilgili güncel bilgileri getiren edebi meslektaşlarıyla toplantılar yapıyordu. Eğitim Bakanlığı'nda okullarda müfettiş yardımcısı olarak çalışmaya başladı. Daha sonra Mekke'ye Hacc görevini gerçekleştirmek için gitti. Kutub, Aralık 1951'de Suudi Arabistan'dan Mısır'a geri döndüğünde ikinci önemli İslamcı eseri "İslam Kapitalizm Çatışması" kitapçılarda görülüyordu. Sosyal Adalet'in kavramsal yaklaşımının aksine, yeni çalışması, Mısırlılarla yüzleşen ve bunun yanı sıra somut, sosyal ve ekonomik sorunlara odaklanan bir kitaptı (Jackson, 2012:157).

Kutub, 1950-51 yılları arasında kendisinin örgüt bağlarından bağımsız olmasından memnundu. Kutub'a göre yaşayışı adeta bireysel ve entelektüel bir isyandı ve bu şekilde anılmaktan mutluluk duyuyordu. Bununla birlikte bireysel olmaktan her ne kadar memnun olsa da İslamcı eğilimi göz önüne alındığında, kaçınılmazdı ki İhvan-ı Müslimin'e katılmalıydı. Çünkü Mısır'ın durumu değişmiyordu veya iyiye gitmiyordu. Kutub, İslamcılık fikirlerinin olgunlaşmasından bu yana Kardeşlik ile güçlü bir duygusal ilişki kurmuştu. Kutub, o dönem Mısır'da var olan siyasi mücadelenin ısınmasıyla birlikte, resmi üyeliğini ilan etti ve kendisini doğrudan hareketin faaliyetlerine dâhil etti. Bununla birlikte harekete fikirsel anlamda düzenli olarak katkıda bulunarak hareketin büyümesini sağladı (Calvert, 2013:172-173).

Kutub Bakanlıktan istifa ettikten ve İhvan-ı Müslimin'e dâhil olduktan sonra hızla önde gelen isimlerden biri oldu. Kutub, ilk önce İhvan'ın haftalık gazetesinin editörü olarak atandı ancak kısa bir süre sonra örgütün propaganda bölümünün müdürü oldu. Sonrasında en üst organlarına, çalışma komitesine ve rehberlik konseyine hizmet etmek üzere seçildi. Mayıs 1954'te haftalık gazete olan el-Ikhwanal-Müslimun'un editörlüğüne de başladı (Wimelius, 2003:104; Rossmell, 2009: 51).

İhvan-ı Müslimin'e katıldıktan sonra Kutub, fikri temellerinin İhvan ile farklı olduğunu ve İhvan'ın kendi fikirleri çerçevesinde değişmesi gerektiğini ortaya koydu. Kutub'a göre İhvan kuruluşundan bu yana pasif kalmıştı ve harekete geçmesi gerekiyordu. Ona göre, Hasan el-Benna'nın İslamcı görüşleri geleneksel ulemanın görüşlerine daha yakındı. Ancak Kutub'un İslamcılık anlayışı, İslam'ı hayatın her alanında yaşamak ve yaşatmak üzerineydi. El-Benna'nın cihad ile ilgili fikirleri de zamanın sömürgeci güçlerine karşı durmak ve nefis ile mücadeleden ibaretti. Ancak Seyyid Kutub bununla yetinmenin doğru olmadığını savunmuştur. Kutub'a göre insan toplumu yeryüzüne hâkim olmak ve Allah'ın dininin dünyada hâkim olabilmesi için cihad etmelidir. Allah'ın dininin yaşanmadığı yerler zulüm altındadır ve Müslüman bu zulmü durdurmak ile yükümlüdür. Bu durumda cihad, insanları İslam'a girmeye zorlamak değildir, aksine bu yolda verilen emeklerdir. Bu sebeple evrensel devrim gerçekleştirilmelidir (Verdani, 2011:66-72).

Kutub, Mısır'da toplumsal reform ile ilgili yazılarında yeni bir söylem vurgusu yaptı. Bu durum toplumsal reformun gerçekleşebilmesi açısından gerekliydi. Bu söyleminde İhvan-ı Müslimin'in dikkatini hem orduya hem de ordunun dışına çekti. Ordudaki kardeşler, düzenli olarak onu ziyaret etti. Kutub daha sonra Devrimci Komuta Konseyi'ne danışman olarak atandı. Ancak orduda çalışan kardeşleri terk etti, çünkü onların İslami bir sistem kurmaya hazır olmadıklarını hissetti (Khatab, 2006:57).

Bu bağlamda Kutub, hâlihazırda var olan siyasi iklimden etkilenip siyasi hayata karıştı. Çünkü var olan siyasi ortam Kutub'un şekillenmesi açısından elverişli bir ortamı bünyesinde barındırıyordu. Bu yıllar Kutub'u yapması gerekenleri yani odak noktasını belirlemeye, duygusal anlamda kararlılığa ve sonraki zamanlarda yaşayacaklarında gereken cesareti kazanmasında destek sağlamıştı. Doğal ve coğrafi ortamlar ve özellikle büyüdüğü alan ve yerleşmeyi seçtiği alan hepsi de düşüncesinde bir şekilde sosyal ve kültürel etkiye sahipti. Yine bu süreçte Kutub, düzenli olarak fikirlerini geliştirdiği el-Dava dergisi için yazılar yazdı. İhvan-ı Müslimin geniş bir takipçi kitlesine sahiptir ancak Vefd Partisi'nin aksine siyasi bir parti değildir; bu yüzden de seçimlere katılamaz. Ancak Kutub'a göre, daha küçük bir muhalefet gücü olan Komünist Parti ile ortak düşman olarak algılayıp Başkan Abdünnasır'a karşı birleşebilirler. Kasım 1954'de Abdünnasır'a suikast girişiminde bulunduğu iddiası ile İhvan suçlanır. Kimileri başarısız suikast girişiminin kasten yapıldığını öne sürse de bu girişim Abdünnasır'a muhalefeti bastırmak için

gereksinim duyduğu bahaneyi sunmuştur. Bunu bir dizi tutuklama, göstermelik yargılamalar ve idamlar izler. Kutub ve aralarında İhvan-ı Müslimin'in Hasan el-Benna'dan sonra lideri olan Hasan el-Hudeybi(1891-1954) ve diğer birçok üye tutuklanır. Yedisi ölüme mahkûm olur. Ancak Hudeybi'nin idamı, yaşı ve hastalığı nedeniyle hafifletilir. Kutub ise 16 yıl hapse mahkûm olur (Jackson, 2012: 219-220).

Kutub hayatının büyük bölümünü hapisanede geçirdi. Ancak tüm tutuklamalara rağmen, Amerikalı Müslümanların Mısır'ın basın organlarına ve entelektüel yaşamına egemen olduklarını açıklamaya devam etti. Kutub'a göre bu insanlar İslam hakkında çok şey konuşuyorlar, ancak İslam'ın bütünsel yapısını ihmal ediyorlardı. Bu ihmalleri sonuç olarak onları inancın gerçek anlamından ayırdı ve Mısır'ın daha da bozulması için yeni kapılar açtı. Medya onların ve İngilizlerin elinde olduğundan halk etkileniyordu. Kutub, 1930'lardan beri kamusal alanda birlikte çalıştıkları bu insanların entelektüel kültürünü kendisine uzak buldu. Bu kültüre dair eleştirileri köşe yazılarında kaleme aldı. Böylelikle zamanın diğer sömürge sonrası yazarları gibi sömürge ilişkisinin sonuçlarını açıkladı. Kutub'a göre, sömürge altındaki toplumlar, post kolonyal dönemde yalnızca ekonomik olarak değil kültürel anlamda da sıkı bir biçimde sömürgeci ülkeye bağlanırlar. Kutub Mısır halkının bu bağımlılıktan kurtulmasını istedi (Calvert, 2013:166).

Bu sebeple Kutub, yaşamının geri kalanını kapsayacak hapsi süresince en iyi eserlerini kaleme aldı. *Fi-Zilali'l-Kur'an* adlı bir tefsir yazdı. Bu eserde her bir ayeti ayırarak inceleme şeklindeki olağan atomcu yaklaşımdan çok Kur'an'ı yekpare bir bütün olarak ele aldı. Kutub bunları yaparken küçük teolojik ayrıntılarla ilgilenmedi ve büyük temalarla uğraştı. Burada önem taşıyan unsur, tefsirini geleneksel kaynaklara yani önceki tefsirlere başvurmadan yazmasıdır. Sonuç olarak Kur'an'ı kendi algı ve deneyimlerinin prizmasından algılayıp önceki âlimlerin hükümleriyle değerlendirmemiştir (Jackson, 2012: 220).

Ancak Kutub Ekim 1954'te Cemal Abdül Nasır (1918-1970) hakkındaki suikast girişiminde buldukları iddia edilen İhvan üyeleri ile birlikte yakalandı. 16 yıl boyunca zorunlu çalışma cezasına çarptırıldıktan sonra fikirleri de keskinleşmeye başladı. Sağlık koşullarının, işkence sonrasında daha da kötüye gitmesi nedeniyle Kutub zamanının çoğunu hapisane hastanesine geçirdi. Orada daha önceki yazılarını okuma ve tekrar etme fırsatı bulmuştu. 1954-1966 yıllarının yazılarında Kutub'un fikirleri İslam konusuna

odaklanmaya devam etti. İslamcı siyasal aktivizmin ideolojik ve siyasal paradigmasını ortaya koyan muazzam bir kitap üretti. Kutub, İslam'ın tek kapsamlı ve kucaklayıcı sistem ve nizam olduğu düşüncesini her fırsatta dile getirerek Batının sistemlerini yok saymaya devam etti (Zollner, 2009:52).

Temmuz 1965'te, genel olarak Kardeşliği ve özellikle eylemci alt kolunu hedef alan yeni bir tutuklama dalgası başladı. Nasır baskınlar düzenletti ve İhvan-ı Müslimin üyesi olduğundan şüphelenilen herkesi tutuklattı. O yıllarda "Yoldaki İşaretler" in bir kopyasını elinde tutmak gözaltına alınmak için yeterli sebebi. Kardeşliğin eylemci alt kolunun önde gelen üyelerinin çoğu Ağustos ayında yakalandı. Onlara karşı temel suçlama, üyelerin Abdu'n-Nasır'a suikast girişiminde bulunmak ve bu nedenle de devlet sistemini devirmeyi planladıkları vatan hainliği idi (Zollner, 2009:44).

Devrimci gündemi ile Mısır rejimine karşı bir tehdit haline gelen ve on yıl (1954-66) boyunca hapsedilen Kutub, cezaevinde iken, bir dizi etkili eser üretti. Bunlardan en önemlisi, en keskin fikirlere sahip Müslüman metinlerden biri olarak kabul edilen ve Kur'an'a dair bir yorum olan *Ma'alim fi el-tarikat* yani Yoldaki İşaretler'dir. Bu kitapta Kutub, cahiliye düzeni ile İslami düzen arasındaki ayrımı ortaya koymuştur. İslami düzeni yeniden sağlamak ancak "kutsal bir savaş" yani cihad yoluyla mümkündür. Hasan el-Benna toplumda kademeli bir değişim için evrimci bir yaklaşım savundu. Seyyid Kutub ise fikirleri itibariyle bir İslam devleti kurmak için devrimci bir yaklaşım benimsiyordu. 1960'ların sonuna gelindiğinde Ortadoğu'daki siyasal gelişmeler- askeri yenilgiler, ekonomik düşüş ve sosyal huzursuzluk İslami canlanma için gereken ortamı oluşturdu. Çünkü insanlığın İslam'ın kurtarıcı olan yönüne ihtiyaçları gün geçtikçe artıyordu (Knudsen, 2003:1-2).

III. BÖLÜM

HASAN EL-BENNA VE SEYYİD KUTUB'UN İSLAMCILIK DÜŞÜNÇESİNDEKİ FARKLILIKLAR

Mısır'ın İslamcılık tarihinde iki karakter ön plana çıkmaktadır. Bunlar 1920'lerin sonlarında İhvan-ı Müslimin'i kuran Hasan el-Benna ve 1950 ve 1960'lı yıllarda hareketin ana ideologu olan Seyyid Kutub'dur. Hasan el-Benna, karizmatik bir liderdi ve projesiyle yüz binlerce Müslüman'a İslam aracılığıyla toplumu yenilemek için ilham kaynağı oldu. Kutub ise İslami düzen için ihtiyaç duyulan sistemi inşa etti ve 1930 ve 40'lı yıllarda kendisini takip eden insanlara ve Müslüman liderlere bir dizi mektup yazdı. Böylelikle reformunu gerçekleştirmek için gereken adımları atmış oldu. Bir dizi cinayet ve diğer şiddet eylemlerini takiben El-Benna, 1949'da Mısır gizli polisi tarafından öldürüldü. Kutub ise, 1950'lerin başında yani İhvan-ı Müslimin'e katıldığı yılda başarılı bir yazardı ve bu sebeple öncelikle hareketin propaganda bölümünden sorumlu tutuldu. 1954'te Nasır rejimi tarafından hapsedildi ve hayatının geri kalan bölümünü hapisanede geçirdi. Burada düşüncesi giderek keskinleşti ve kimi görüşlere göre ütöpikleşti. 1966'da fikirleri yüzünden idam edildi (Hasan el-Benna, 2016:397-406; Soage, 2009: 294).

Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub, İslamcılıkta iki önemli mihenk taşı temsil etmektedirler. Bu iki figür fikirleri ile kitleleri dönüştürdükleri gibi İslamcılık ideolojisini de dönüştürmüşlerdir. Hasan el-Benna'da daha ılımlı olan birtakım fikirler ve kavramlar Seyyid Kutub'un şahsında keskinleşmiştir. Mısır hükümetinin İhvan-ı Müslimin'e tepkisinin zaman içerisinde değişmesi, hükümetin nihai olarak İhvan'ı yok etme çabaları, üyelerinin ve liderlerinin hapis hayatları ve Hasan el-Benna'nın hükümet tarafından öldürülmesi elbette İhvan'ın ve İhvan'ın temel ideolojisi olan İslamcılığın fikri anlamda seyrini değiştirmiştir.

İhvan-ı Müslimin'in kurucusu Hasan el-Benna, İslam'ın canlanmasının Batı'nın insanlar üzerinde kurmak istediği egemenliğinin panzehiri olduğunu ve bu hastalığa bulaşan bir hasta için bir tedavi olduğuna inanıyordu. Müslüman dünyası için karizmatik bir lider ve organizatör olan El-Benna, 1928'de Müslüman Kardeşler'i İslami değerler temelinde hükümet kurmak amacıyla örgütleyerek İslamcı vizyonunu hayata geçirdi. Bu

yaklaşım devrimci bir ruhtan ziyade aşamalı bir ilerlemeyi barındırıyordu. Okullar, camiler ve fabrikalar dâhil olmak üzere topluma temel hizmetler sunarak ikna yoluyla İslamcı hedefler için popüler destek aramaya başladı. Bununla birlikte El-Benna buna rağmen iktidar için pratik bir yöntem belirtmedi. Ayrıca, El-Benna'nın kitleleri harekete geçirebilecek, egemenlik kurabilecek kişilik yapısı ve liderlik tarzının yanında öngördüklerini sistemleştirememesi, ölümünden sonra parçalanmış kırılğan bir organizasyonun geriye kalmasına neden oldu. Geriye kalan İhvan-ı Müslimin ideolojik açıdan yetersiz ve El-Benna'nın bıraktığı boşluğu dolduramayacak kadar güçsüzdü (Eikmeier, 2007: 88).

Hasan el-Benna kendinden önceki İslamcı aydınlar olan Cemalettin Afgani, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh'un aksine, İslamcılığı yalnızca entelektüel bir karşı duruş olmaktan çıkararak, söylemden eylemsel bir düzleme geçilmesini sağlamıştır. Bu anlamda ilk kırılma noktasını gerçekleştirdiği ve hatta İslamcılığı eylemden bağımsız tanımlamanın mümkün olmadığı düşünüldüğünde, gerçek anlamda İslamcılık ideolojisini inşa ettiğini söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub, temel birtakım fikirleri ile Mısır'da İslamcılık ideolojisine kendilerine has bir form vermişlerdir. Belirli kavramlara yükledikleri anlamlar farklılaştıkça İslamcılık da bu kavramlarla beraber dönüşmüştür. Bu kavramlar cahiliyye, cihad, demokrasi, devrim, yönetim ve bir bütün olarak İslamcılıktır. Bu kavramlara El-Benna ve Kutub'un yükledikleri anlamlar değiştikçe, figürler üzerinden ideoloji farklı bir form almıştır. Bu sebeple, kavramların El-Benna ve Kutub'daki yerlerini incelemek anlamlı olacaktır.

Bu sebeple Mısır'da gelişen İslamcılık ideolojisinde yaşanan kırılmaları anlamlandırabilmek adına Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un düşünce yapısında farklılaşan düşünceleri ele almak gerekmektedir. Ancak bu farklılıklar ele alınırken kavramların Seyyid Kutub'da daha belirgin ve keskin olduğu görülmektedir. Bu noktada ilk kavram olan Kutub'un cahiliyye teorisine baktığımızda teoriyi ilk olarak Seyyid Kutub'un temellendirdiği, daha evvel Mevdudi'nin cahiliyye kavramını kullandığı ancak Kutub'un bu anlamda kavramı bir teori haline getiren kişi olduğunu söylemek mümkündür.

Aynı şekilde ikinci kavram olan cihad kavramı Hasan el-Benna'nın metinlerinde yer almıştır. Bu anlamda Hasan el-Benna'nın Cihad Risalesi isimli bir yazısı da

bulunmaktadır. Ancak cihad kavramı Seyyid Kutub'un yazılarında ve çözümlerinde daha önce İslamcıların kullanmadığı tarzda kullanılmış ve radikal bir kavram olarak yerini bulmuştur.

Bu sebeple bilhassa cahiliyye ve cihad kavramları ele alınırken tarihsel anlamda Hasan el-Benna'da kavramların karşılığının ele alınıp sonrasında Seyyid Kutub ile kıyaslamak yerine kavramların Seyyid Kutub'da temellendiği ve radikal bir biçimde karşılığını bulduğu göz önünde bulundurularak öncelik Kutub'a verilmiştir. Yani bu konuda kavramlar tarihsel olarak ele alınmamıştır. Çünkü kavramlar Seyyid Kutub'da temellendiği ve radikalleştiği için için yöntem olarak Kutub'un önceliği tercih edilmiştir. Diğer kavramlar olan devrim, demokrasi ve yönetim kavramlarında Hasan el-Benna Seyyid Kutub'a kıyasla ılımlı kanatta yer almış ancak cahiliyye ve cihad kavramları kadar bu iki şahsiyetin fikirleri arasında radikal bir farklılık bulunmadığı için tarihselliğin takip edilmesi, Hasan el-Benna'nın önce anlatılıp Seyyid Kutub ile kıyaslanmasının yapılması uygun görülmüştür.

3.1. KUTUB'UN CAHİLİYE TEORİSİ VE EL-BENNA'NIN EVRENSEL MESAJI

Seyyid Kutub tarafından, modern felsefeleri, kavramları, tutumları ve devlet sistemlerini reddettiğini vurgulamak için, sıklıkla, 'cahili' ve 'cahiliyye' sıfatları kullanılmaktadır. Kelimenin tam anlamıyla 'cahili' cahil anlamına gelir. Aynı şekilde 'cahiliyye' cehalet durumunu anlatır. Kutub, bu kelimelerin seçimiyle kasıtlı olarak Kur'an'da yer alan birtakım çağrışımları kullanmıştır. Kur'an'da cahiliyye terimi, dört kez İslam sözcüğünün tam tersi olarak ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğinden önceki yani İslamiyet öncesi dönem olarak tanımlanır. Klasik yorumlamalar cahiliyye döneminin İslam öncesi dönemlere denk geldiğini ima eder. Kutub cahiliyyenin Kur'an'da yer alan kullanımının negatif çağrışımına bir miktar daha ekler. Onun görüşüne göre cahiliyye, İslam öncesi dönemlerle sınırlandırılmaz. Kutub Müslüman yaşam tarzının yanında, cehalet durumunu İslam'a karşıt bir oluşum olarak görüyor. Cahiliyye teriminin anlamı bu nedenle İslam karşıtı olarak düşünülen düşünceye ya da uygulamalara atıfta bulunmak için genişletilmiştir. Cahiliyye kavramını kullanırken Kutub tarihsel geçmişi değerlendirir. Özellikle modern ve günümüz zamanlarının fikir ve

sistemlerini kınayan bir araç haline getirir. Bu nedenle, İslam'ı ve cahiliyyeyi, iyiyle kötü arasında devam eden bir savaş olarak görür (Khatab, 2009: 57).

Kutub'un hapis döneminde yazdığı eserlerden biri olan Yoldaki İşaretler'de, kitabın ana teması Kutub'a göre İslam toplumundaki sorunun Batı'nın saldırıları olmayıp bir bütün olarak toplumun cehaleti yani cahiliyye olarak atıfta bulunduğu durumdur. Cahiliye terimi Kur'an'da Hz. Muhammed'in ve İslam'ın mesajının gelişinden önceki Arabistan'daki durumu anlatan bir referans ifade olarak kullanılmıştır. Bu anlamda insanların ilahi rehberlikten yoksun olduğu bu zaman cahiliye dönemi'dir. Kutub'un cahiliye terimini kullanımı, Mevdudi'nin cahiliye nitelendirmesini örnek alması ile gerçekleşmiştir. İslam toplumunun mevcut halini ifade etmektedir. Mevcut toplumu Hz. Peygamberden önceki cahiliye ile benzer hatta daha feci gördüğünü belirtir. İnançları, gelenekleri, kültürü, kanunları vb. bakımından toplum esasen İslam dışı karakterdedir. Bunun nedeni Peygamberden evvel Arap toplumunun içinde bulunduğu durumdur (Jackson, 2012:220).

Seyyid Kutub cahiliyye kavramından ilk kez Yoldaki İşaretler ve Fi Zilali'l-Kur'an kitaplarında bahsetmiştir (Kutub, 2011:12). Bununla birlikte hakimiyet kavramı, her şart ve koşulda Allah'ın mutlak hâkim olduğunu ifade eder. Kutub, hakimiyet kavramına göre toplumu daha önce yapılmamış bir biçimde tanımlar. Buna göre toplumlar Müslüman ve cahili olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bir toplumun Müslüman bir toplum kabul edilmesinin yegâne yolu, meşruyetini Allah'tan alan bir yönetime sahip olmasıyla mümkün olacaktır. Aksi durumda ne kadar İslami olduklarını iddia ederlerse etsinler cahiliyye toplumu olarak kalacaklardır. Kutub'a göre günümüz dünyası Peygamber'den önceki Arap coğrafyasından daha karanlık bir cahiliyye devri yaşamaktadır. Kutub'a göre cahiliyye insanları adeta esir almıştır. Tüm insanlığın hayata dair görüşleri, kültürleri, yüzyıllardır inşa ettikleri gelenekleri ve hatta İslami kaynaklar cahiliyyenin ürünleridir. İnsanlar farkında olmadan cahiliyye sistemine dâhil olmuşlardır. Kutub'a göre insanların yapması gereken, cahiliyyenin inşa ettiği toplumla bir uzlaşma içine girip, bu toplumun egemenlik hakkına saygı göstermek olmamalıdır. Çünkü uzlaşmak bu sistemi onaylamak anlamına gelecektir. Ancak cahiliyyeden kurtulmak için sistemi bir bütün olarak reddetmek ve biz onlar ayrımında bulunmamız gerekmektedir (Kutub, 2011 :22-24; Kutub,1988: 13).

Kutub'un Yoldaki İşaretler kitabındaki argümanı, cahiliyye ve cihad kavramları etrafında dönmektedir. Bunları kullanarak, özlü ve karmaşık olmayan bir yorum oluşturmaktadır. Gerçek bir Müslüman'ın İslam dışı tüm etkilere karşı koyması gerektiğini ve bu doğrultuda gayret sarf etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kutub'a göre hakimiyyet Allah'ındır. Müslümanların muhakkak cihad etmek ve hâkimiyetin Allah'ın olduğu hakikatini yerine getirmeleri gerekmektedir (Kutub, 2011:12; Zollmer, 2009:56).

Kutub Yoldaki İşaretler kitabında cahiliyye toplumunu tanımlarken İslam toplumu dışında kalan diğer tüm toplum biçimlerini içine alan bir tanım yapar. Ona göre, inanç, ibadet, yasama ve yürütme ile ilgili bütün konularda, işleyişinde Allah'a kulluk etme temelini barındırmayan her toplum cahiliyye toplumdur. Kutub komünist toplumları örnek vererek, onların Allah'ın varlığını kökten reddedişlerini ilk aşamada cahiliyye olarak tanımlamak için yeterli görür. Bu durumda Kutub toplumları sınıflandırırken, egemenlik hakkının kime verildiğine bakarak karar vermiştir. Bir toplum en yüce egemenlik hakkının Allah'ın olduğunu kabul etmedikçe cahili kategorisine girer (Kutub, 2011: 116-118).

Bu şekilde örneklemeleriyle Kutub, Yoldaki İşaretler kitabında cahiliye kavramından bahsetmesiyle bir dizi entelektüelin dikkatini çekti. Bazı entelektüellere göre Kutub cahiliyye kavramını, Mevdudi ve Ebu'l-Hasan el-Nadavi'nin cahiliye kavramlarından almıştır. Kutub'un bu kavram ile tanışmasının en önemli sebebi Mevdudi ve El-Nadavi'nin yazıları ile Mısır'ın ancak 1950'lerde tanışmış olmasıdır. Kendisi de bu tarihte Mevdudi okumaya başlayarak cahiliye kavramını devşirmiştir (Khatab, 2006: 68).

Kutub'a göre cahiliyye salt bir kuramdan ibaret değildir. Cahiliyyeyi salt bir kuram olarak tanımlamak, var olan sistemi yok edip, yerine yeni bir sistem kurmayı hedefleyen bir anlayışı küçümsemek anlamına gelecektir. Kutub'a göre kuramsal anlamda ele alınan bu anlayışın yerine İslam'ı gerçek manada anlamayı getirmek için hayatın tüm aşamalarında Allah'ın hükümlerine dönmek gerekmektedir. Çünkü cahiliyye toplumundan çıkabilmek, sistemin bütünüyle içine girmiş insanlar için kolay olmayacaktır. Toplumun varlığına bütün gücüyle kast eden şer güçlere karşı büyük bir direnç geliştirmesi gerekmektedir. Kutub bu anlamda, insanların varlıklarına nüfuz eden cahiliyyeden çıkışı kolay olmayan bir yol ve bu yolda yürüyüş olarak tanımlar (Kutub, 2011: 22).

Bu anlamda Kutub'un cahiliyye teorisini oluşturan yılları ikiye ayırmak mümkündür. 1925-1939 arası Kutub'un yazı yazdığı ve yayınladığı dönemlere tekabül etmektedir. Bu dönemi Kutub'un ilk dönemi olarak nitelendirmek mümkündür. İkinci dönem ise 1939 ve 1948 yılları arasındaki dönemdir. Kutub bu dönemde ilk anahtar fikirlerini keşfedecek, teorisinin oluşumuna yönelik gelişimlerini izleyecek, analiz edecek ve bu analizleri paylaşacaktır. Kutub'un siyasi düşüncesinde merkezi olan bu iki düşüncenin kökü, bu dönemin ilk yazılarında (1925-1939) açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu dönem aynı zamanda, cahiliyye kavramına yakın bir benzetme yaptığı cehalet terimini açıkça yazılarında kullandığı dönem olmuştur. Kutub, bu erken dönemde, hakimiyyet kavramını en yüksek hukuki ve resmi otoriteyi temsil eden bir kavram olan ve Allah'ın hâkimiyeti altında ümmetin bir arada bulunmasını anlattığı büyük birlik dediği kavram inşa etti. Bu fikirlerini 1940'ta yazdığı yazılarında geliştirdi (Khatâb, 2006: 59).

Kutub'un görüşüne göre, cahili bir toplum, yasaların, görgü kurallarının, ahlakın ve kurumların ilahi bir rehberlikten yoksun olduğu toplumdur. Mevcut tüm toplumlar kendilerine Müslüman deseler bile cahiliyyeyi yaşatmaktadırlar. Kutub bu hususta toplumları ikiye ayırır. Ona göre iki tip toplumdaki biri cahiliye toplumu diğeri İslam toplumdur. İslam kültürü olarak kabul edilen tüm uygulamalar, insanların inanç ve düşünceleri, alışkanlıkları ve sanat, kurallar ve yasalar cahiliyyeyi oluşturmaktadır. İslami kaynaklar, İslam felsefesi, İslam düşüncesi cahiliyyenin inşasıdır. Kutub, cahiliyyenin Allah'a karşı bir isyan olduğunu açıklıyor; zira dünya üzerindeki cahiliyyenin egemenliği, insanlar birbirini üzerine üstünlük sağlayınca ortaya çıkmıştır. Allah'ın yol göstericiliği karşısında cehalette yaşayan insanların, en uzak noktada bile Allah'ın öngördüğü şeylere benzemeyen kurallar icat ettiklerini savundu. Buna ek olarak, evrenin dengesini ve ahengini bozan sosyal, ekonomik ve politik sistemleri yarattıklarını vurguladı. Bu sistemler İslam'a tam anlamı ile yabancı ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan insanların türemesine sebep oldu (Kutub,2011:137-141; Kutub,1988:30).

Kutub'un cahiliyyeyi iyiyle kötü arasındaki savaş olarak görmesinin bir sonucu olarak, Mısır halkının ve İhvan üyelerinin, Batı'ya ve Müslümanlara yön veren Müslüman liderlere karşı bir muhalefeti oluştu. Çünkü Kutub'a göre Müslüman ülkelerde, bu önderlerin arkasından giden bu Müslümanlar aslında cahiliyyenin hüküm

sürdüğü devletlerde yaşıyorlar. Bu sebeple Kutub, Batı'ya ve bu ülkelere karşı ürettiği bu fikri doğrulamak için yazılarında Batı kültür eleştirmenlerinin yazılarına yoğun bir şekilde yer verdi. Bunun yanında Kutub'a göre Kur'an ebedi bir mesaj ise, herkes tarafından uygulanmalıdır. İslam; akıllı ve kararsız bir insanı dinamik ve hedefe odaklı bir kişiye dönüştürebilen bir inanç sistemidir. Böylece, sadece dini inanç, insanın tek güç sahibi Tanrı ile iletişim kurmasını sağlayabilir. Yine aynı inanç, zayıf bir bireye de, zulmeden güçlere karşı durma gücünü veriyor. Bu anlamda Kutub'un yazılarında vurguladığı en önemli konular, Kur'an'ın ve Allah'ın Peygamberi olan Hz. Muhammed'in üstünlüğü, Allah'ın kurallarını belirleyen ve ilahi bir kanunla mükemmel bir din olarak İslam'ın, Allah'ın birliğidir. Bununla birlikte İslam'ın beş şartında yer alan yükümlülüklerin yerine getirilmesi ve İslam devletinin kurulması oldukça önemlidir. Kutub'a göre İslam, bu titizlikle takip edilirse, Müslüman dünyanın ve insanlığın şu an içinde bulunduğu durumunun gidişatı için her derde deva olacak belirli bir yaşam biçimini ayrıntılarıyla anlatan kapsamlı bir sistemdir (Shehadeh, 2003:53-54).

Kutub cahiliyye teorisini geliştirirken, 1934'te yazdığı ve Al-Shati'l-Mechul'da (1935). yayınlanan bir şiirinde anlattığı insanın sorumluluğunu bu bağlamda daha da geliştirmiş ve insanları iki özellik ile tasvir etmiştir. Kutub şiirinde iki vadiyi tasvir etmiştir. Bunlar; el-iman (inanç) ve el-küffar (küfür). İkinci vadi cehalet olarak tasvir edilmiştir. İnsanlar kendileri için en iyi olacak vadiyi seçme kapasitesine sahip olarak yaratılırlar. İnsanlar küffar vadisinde küfür yolunda yürümeyi tercih ederse, cehalet vadisinde yürümüş olurlar ki insanlar cehalet vadisinde yürümek için mazerete sahip değillerdir. İmanın ışığı insanların küfür faaliyetlerini gizlemelerini zorlaştırır. Bununla birlikte Kutub'a göre cehalet vadisinde gizlice yürümeye engel olur. İmanın ışığı tüm çağların cehaletini ortaya çıkarmaya yetmektedir. Bu sebeple insanlar cehalete düşmemek zorundadırlar (Khatab, 2006:68).

Cahili toplumları tanımlarken Kutub, özellikle modern Batı'yı, kendi zamanında cahiliyyenin baş müteahhidi olarak görüyor ve bu sebeple onları uyarıyor. Cahiliyye toplumlarını birkaç ortak özelliği ile tanımlıyor. Bu özellikler, güçlünün zayıfı eziyor olması, materyalizmi benimsemeleri ve toplumdan çok tek başına bireyi esas alan bir anlayış ile yaşamalarıdır. Bireyi esas alan anlayışlarına rağmen cahiliyye toplumları için en önemli konu ortak çıkarıdır ve bu ortak çıkarları için endişeye kapılırlar. Tüm bunların

yanında bu toplumların nüfusları özellikle yoz ve ahlaksız davranışlara başvururlar (Calvert, 2013:218).

Bununla birlikte Kutub ona göre sözde Müslüman olanları kâfirler olarak adlandırmaktan yani onları tekfir etmekten kaçınıyor. Çünkü Kutub, herhangi bir kimseyi kâfir olarak etiketleme ciddiyetinin farkındaydı. Bununla birlikte, Kutub'un iki terim arasında önemli bir kavramsal fark olduğunu gördüğü daha muhtemeldir. Kâfir, kasıtlı olarak Tanrı'ya inanmayan bir kişiyken, cahiliyye bireyi kendisini bir mü'min olarak görür, ancak İslam'ın yaşamın tüm yönlerini yönetme ayrıcalığını reddeder (Calvert, 2013:220).

Kutub'un tekfir konusunda farklı olmasından bağımsız olarak, İslam dünyasını cahil olarak nitelendirmek ciddi bir iddiadır. Ancak yine de Kutub modern dönemde İslam'ın var olmadığını ve gerçek manada yaşanmadığını iddia ederek çağdaşlarından daha ileri gitti. Hasan el-Benna böyle bir iddiada bulunmadı. El-Benna için, toplum ve devlet kategorik olarak İslami idi; şu anki Batının kültürel saldırıları İslam'ın yaşanış kalitesini düşürmüş olsa da devletleri ve insanları cahiliyye olarak tanımlamadı. El-Benna İslam'ı geriye doğru sürükleyen, ikiye bölünen ve yoldan çıkanlar arasında, İslam'ın ruhunu canlandırmak görevini üstlenmişti. El-Benna'ya göre, İslam kaybolmadı. Bununla birlikte El-Benna, Batı kültürünün çağdaş Müslüman toplumları etkilediğini iddia ettiği halde, Müslümanların yaşayışlarını modern putperestlik biçimlerine tamamen benzetmedi. Ancak Kutub bu iddiada bulundu. Kısa süre içerisinde, Kutub'un döneminin Müslümanları üzerindeki sert kararı, geleneksel İslam çevrelerinin tepkisini topladı (Calvert, 2013:220). Kutub'un modern cahiliyye kavramı, kendisinden önceki geleneksel çevrelerin yanı sıra, İslamcı aydınların görüşlerinden de bir kopuş ve kırılmayı temsil eden en önemli göstergedir.

Bunların yanı sıra Kutub modern toplumları cahiliyye olarak tanımlasa da bu soruna bir çözüm de geliştirmiştir. İslami kavramlar, Kutub'un cahiliyye sorununun çözümüdür. Kutub, İslam'da Sosyal Adalet kitabının Hıristiyanlık ve İslam Açısından Din ve Toplum adlı ilk bölümünde Müslümanların diğer sistemlere ödün vermeden önce kendi manevi ve entelektüel mirasını göz önünde bulundurmalarını teşvik ediyor. İslam dünyası adı verilen bu dünyada, Müslümanların fikri miraslarına değer vermediklerini savunan Kutub, Müslüman toplumların sosyal problemlerden pay aldığını kabul etmekle

birlikte, Avrupa, Amerika ya da Rusya'da ve onların sistemleriyle bu sorunlara çözüm bulmanın bir hata olacağını düşünüyor. Çünkü bu topluluklar, dinlerini vicdanlarının içine hapsetmişlerdi. Onların dini bu sebeple hiçbir zaman yeryüzünde hâkimiyet kuramayacaktır. Bu sistemler, onlardan türeyen hareketler ve kuramlar, buldukları zaman diliminde tüm canlılığını yitirdiği için, onları temel almak hata olur. Kutub'a göre, tüm insan yapımı bireysel ya da toplu teoriler başarısızlığa uğradığına göre, İslam kalıcı tek cevaptır. Bu nedenle, Kutub dini özel alana çekmeye çalışanları eleştiriyor. Kutub'a göre dini özel alana çekme çabası, İslam'da yer almayan ve iyi niyet gösterilmeyecek bir durumdur. Kutub, dinin topluluktan tecrit edilerek doğru bir şekilde uygulanmasının mümkün olmadığını savunur. Halk, sosyal, hukuki ve ekonomik sistemde yer almazsa ve sisteme dâhil edilmezse, gerçek anlamda yönetim gerçekleşemez. Aynı şekilde topluluklar, yasalar ve kanunlar da dinden ayrı tutulursa İslam toplumda hâkim olamaz. İslam'da egemenlik yani hâkimiyet yalnız Allah'a aittir ve sadece yönetim İslam'la kucaklaştığı ve uygulandığı zaman, Müslümanların karşılaştığı sorunlar düzgün bir şekilde çözülebilir. Kutub, İslam'da yer alan her şeyin aynı zamanda dünya üzerinde her şeyle kapsamlı bir anlamda bağlantılı olduğunu yazıyor. Çünkü İslam, toplulukların yalnızca maddi yönleriyle değil ruhsal yönleri ile de ilgilendir. İslam, insan hayatının her yönünün mükemmel biçimde uyduğu bir bulmacadır. Kutub'un ifadesiyle "İslam ibadet ve sosyal ilişkiler, inanç ve Şeriat, manevi ve maddi şeyler, ekonomik ve manevi değerler, bu dünya ve ötesi arasındaki birlik dini, yeryüzü ve cennettir." (Kutub, 2015:14; Wimelius, 2003:105-106).

Tüm bunlara ilave olarak Kutub'a göre İslam evrensel barışı gerçekleştirmek isteyen bir yapı barındırır. Ancak cahiliyyenin hâkim olduğu bir dönemde evrensel barışı gerçekleştirmek adına Müslümanların pasif bir konumda olması kabul edilebilir bir durum değildir. Burada Kutub bu durumun oryantalistlerin ve Batı'nın İslam'ın gücünü azaltmak için planlı olarak İslam'ın yalnızca savunmadan ibaret olduğunu ve evrensel barış dini olduğu için kendi kabuğunda yaşaması gerektiği gibi söylemleri geliştirdiklerini söyler (Kutub, 2011:83-84).

Bununla birlikte Kutub'un üzerinde durduğu diğer bir kavram olan tevhid, hiçbir hükümdar, yasama organı, insan hayatının organizatörü olamaz anlamına gelmektedir. Öyle ki insanlar Allah'ın verdiği hükümleri veremez. Buna ilave olarak insanlığa rehberlik eden kanunlar, tüm yaşam sistemleri, ilişkileri düzenleyen normlar ve değerler

Allah'tan gelir. İslam dini tevhid inancı üzerine kuruludur (Esen, 2011:112). Calvert'e göre Kutub cahiliyyeden insanları kurtarmanın yolu olan evrensel İslami kavramı şu şekilde karakterize eder: İlki aynı zamanda İslam doktrininin temel kapsamlı niteliği ve bileşenlerinden biri olan Allah'ın birliği yani tevhid inancıdır. Bu nedenle ikinci olarak, insanlara gönderilen kutsal metin sağlam olsa da, insan öğrenimi ve bilgisi sürekli değişmektedir. Metin, bu nedenle, farklı kuşaklar ve kişiler tarafından farklı şekilde okunabilir, yorumlanabilir ve anlaşılabilir. Kur'an'ın kalıcılığı ve değişmezliği sabit olsa da, insan düşüncesinin kusurlu oluşu bunun en önemli sebebidir. Dahası, insan zihni, çevresi tarafından oldukça kolay etkilenir. Duygular, ihtiyaçlar ve arzuların kolaylıkla yönlendirilmesine neden olur. Üçüncü kavram değişmezliktir. Kur'an'a ve onun ilahi hakikatlerine atf yapan değişmezlik ve sebat ilkesi. Allah ebedi ve değişmezdir, bu istikrar ve değişmezlik insanlara sonsuz mutluluk sağlar. Son olarak da kapsamlılık. Kutub'a göre din, yaşamın her alanına egemen olmalıdır. Bu anlamda Tanrı'nın ilahi söylemi, toplumsal ve bireysel olarak insan hayatına anlam kazandırıyor. Çünkü insan zamansal ve mekânsal sonu olan ve bununla birlikte bilgi, deneyim ve anlayıştaki eksikliği olan, daha da önemlisi doğal olarak güçsüz bir varlık olması nedeniyle, Allah'ın bütünlüğünü asla kavrayamaz veya yerini alamaz. Bu sebeple insan Allah'ın kanunları ile yönetilmeye mecburdur (Calvert, 207-208).

Ancak Kutub'un bu söylemlerinin yanı sıra El-Benna toplumlari cahiliyye olarak nitelendirmemiştir. Bu anlamda Kutub'a nazaran evrensel fikirlere sahiptir. El-Benna'ya göre tüm insanlar kardeşler ve birbirlerine üstünlükleri yoktur. İnsanlar gerçek amaçlarını unutmuşlardır ve İhvan'ın görevi onlara unuttuklarını hatırlatmaktır. El-Benna bu konuda davasının vizyonunu tanımlarken Batılı liderlerden birine ait bir makalede, liderin insanları sınıflara ayırdığından bahseder. Bu ayırmada Batılı milletleri koruyucular ve icatçılar, Doğulu milletleri ve bu grupların dışında kalanları da yıkıcılar olarak ifade ettiğini vurgulayan El-Benna'ya göre her ne kadar anlayış ve kültürleri farklı olsa da insanlar tek bir soydan gelirler ve kardeşlerdir. Bu ayırım son derece hatalı ve insafsızcadır. Bu nedenle El-Benna'nın insanları sınıflandırmak konusuna mesafeli durduğunu söylemek anlamlı olacaktır (Hasan el-Benna, 2007:171-172).

El-Benna, evrensel İslam anlayışını tanımlarken, davalarının Rabbanî ve evrensel olduğundan bahseder. Davaları Rabbanîdir çünkü asıl amaçları insanların tek hâkim olan Allah'ı tanımaları ve O'na kulluk etmeleridir. İnsanların içinde buldukları sistemler,

materyalist olan ve insanları önemsemeyen sistemlerdir. İnsanların temiz ve üstün bir yolda olmaları gerekmektedir. Bunun yanı sıra El-Benna'ya göre davaları evrenseldir çünkü tüm insanlığa yöneliktir ve yine tüm insanlığa hitap eder. El-Benna'ya göre, insanları birbirinden ayırmak ya da onları belirli sınıflara dâhil etmek olanaksızdır. Çünkü insanların birbirlerine üstünlükleri yoktur. Üstünlüğü ancak takva ile kazanabilirler. Bu konuda El-Benna özellikle yaşadığı yıllarda ırkçı söylemlere vurgu yaparak, hiçbir ırkın bir diğerine üstün olmadığını anlatır. Davalarının ve İslam'ın ırkçılığa karşı olduğu üzerinden evrensel kardeşlik mesajlarını vurgular. Bu anlamda El-Benna'nın görüşleri evrenselidir. Bu evrenselliğini de Hz. Muhammed'den aldığını vurgular (Hasan el-Benna, 2007:171-176).

Bu durumda El-Benna'nın insanları ve toplumları cahili ve İslami olarak ayırmadığını söylemek anlamlı olacaktır. Hatta bu anlamda El-Benna, yaşadığı yer olan Mısır'ın İslamiyet'e girdikten sonra cahiliye adetlerinden ve putperestliğinden arındığını vurgular. İnsanlığın sevgi ile kötülüklerden arınacağını ve böylelikle kardeşliğin gerçekleşebileceğini savunur. İnsanlara yapılan ayrımlar, kamplaşmalar, ırkçı akımlar ve milletler arası güç mücadeleleri, dünyayı yaşanmaz bir yere çevirmiştir. Bu sebeple kardeşliğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. İşte bu nedenle El-Benna tüm insanlığı kucaklayan evrensel İslam anlayışını savunur ve İslam'a davet görevini üstlenen herkesin bu düşüncede olması gerektiğine inanır (Hasan el-Benna, 2007:178-179).

3.2. CİHAD

Seyyid Kutub'un kendilerini radikal ya da devrimci olarak adlandıran gruplar üzerindeki etkisi özellikle dikkat çekicidir. Kutub, Aralık 1964'te hapisten çıktıktan sonra Ağustos 1965'de tekrar tutuklanarak 29 Ağustos 1966'da asılmıştır. Bu anlamda ölümü birçok kişiye model olmuştur. Kutub sıkça cihad kavramına dava ile ilgili olarak referansta bulunur. Kutub'a göre eğer devlet davayı uygulama özgürlüğüne müsaade etmezse fiziki cihadın haklılığı kanıtlanmış olacaktır. Bu dava ve düşünce, birçok modern İslami grubun ideolojisine de yansır (Jackson, 2012: 221).

Seyyid Kutub Yoldaki İşaretler kitabında cihad kavramını tanımlarken, insanı kula kulluk etme zilletinden kurtarma amacını taşıyan, yeryüzünün yegâne Rabbi olan Allah'ın hâkimiyetini insanlara duyuran ve insanların zorbalıklarını ortadan kaldıran özellikte olduğunu anlatır. İslami kaynakların bile cahiliye düşüncesi ile yazıldıklarını

ve Müslüman yöneticilerinin aslında cahiliyyeye hizmet ettiklerini söyleyen Kutub'a göre cihad Müslümanlar için bir zorunluluk teşkil etmektedir. Geleneksel yorumların aksine Kutub'a göre cihad Müslümanların bir tehlike anında kendilerini savunmaları olarak basit algılanmamalıdır. Bu algı ancak Müslüman toplumlar üzerinde oluşturulmaya çalışılan yenilmişlik psikozunu beslemektedir (Kutub, 2011:82).

Dünyadaki korkunç durum göz önüne alındığında, Kutub, insanlığın sefalet ve kafa karışıklığından sorumlu cahili güçlere karşı bütün Müslümanların cihad ilkesini yeniden başlatma yükümlülüğünün olduğunu savundu. Kutub, bütün İslam düşünürleri gibi, cihad hükümlerinin Kur'an'da farklı ayetlerden geldiğini biliyordu. Bazı ayetler, Müslümanları düşmanlarla yüzleşmeye karşı uyarıyordu. Bazıları da inkârcılara karşı yalnızca savunmaya itiraz ediyordu. Birkaç ayet, her koşulda cihada yaptırım uygulamaktadır. Örneğin, 9. Sure olan Tevbe Suresi'nin 29. ayetinde yaptırım söz konusudur. "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın." Bununla birlikte bu konuda, cihad ile ilgili ayetler nüzul sırasına göre daha sonra nüzul eden ayetler öncekilere kıyasla farklılaşmaktadır. Kutub'a göre Müslümanların başlıca amacı tüm insanlığın barış içerisinde yaşamasını sağlamaktır. Bununla birlikte insanların hırsları buna müsaade etmemektedir. Bu sebeple Müslümanlar savaşın eksik olmayacağı bilincinden hareketle savaşlara karşı hazırlıklı olmak zorundadırlar. Bunun yanı sıra dünyadaki bozgunculuğun önüne geçebilmek için Müslümanların kendilerini müdaafa etmeleri yeterli olmamaktadır. Bu sebeplerden ötürü insan haklarının ihlal edildiği, zorbalığın, baskının ve Müslümanların din ve vicdan özgürlüklerinin ihlalleri durumunda savaşa izin verilmiştir. Bu durumların varlığı halinde Müslümanlar cihad etmek zorundadırlar (Kutub, 2011: 85-86).

Ayetleri tarihsel olarak açıklama konusunda Kutub, İslam'ın yalnızca tarihsel olarak açıklanamayacağını vurguladı. Tarih yalnızca bir tezahürdür, doğru ve yanlışın normatif bir ifadesi olarak görülmez. Nitekim Müslümanlar acil ihtiyaçlarına, mevcut koşullarına veya konularına dayanan çağdaş bir tarih yaratabilirler. Shehadeh'e göre Kutub, eski ve tarihsel odaklı yorumları reddeder; bu yorumlar Kutub'a göre, daha erken bir zaman ve yerde uygundu, ancak şu anda içsel bir değer

taşınamamaktadır. Kutub böylece tarihi bir değişim ve yenileme aracı haline getirir ve böylelikle cihada dair ayetleri yorumlar (Shehadeh, 2003:58).

Cihada dair yorumlarının olduğu ve çoğunlukla hapishane çalışmalarında yer alan, Kur'an yorumunda ve Yoldaki İşaretler kitabında kavramları yeniden biçimlendirir. Bu bağlamda İslam'ın esasen yayılmacı olduğunu açıkça söyler. Kutub'a göre, insanların özgürlüklerine kavuşmaları için cihad bir araçtır. Bu anlamda Kutub'a göre insan, Batı tarafından verilen bireysel haklarla özgür olmaz. İnsan ancak fitratı gereği Allah'a kul olarak özgür olabilir. Bu sebeple Müslümanlar, askeri onur kazanmak için veya uluslar, bölgeler veya krallar adına savaşmamalıdır. Aksine, dünyada Allah'ın evrensel gerçeğini gerçekleştirmek için savaşmalıdırlar. Ancak o zaman gerçek anlamda cihad etmiş olurlar (Kutub, 2011:81-94; Calvert, 2013:222-223).

İslam'da yer alan cihad anlayışını açıklarken Kutub, aşama aşama ilerler. İslam'ın öncelikle cahiliyye yapılarına karşı söz ile uyararak davette bulunduğunu anlatır. Bunun ardından ikinci aşama olarak, insanları Allah'tan uzaklaştıran rejimlerin ortaya çıkardığı düzenlerini bozmak için güç kullanmanın gerekli olduğunu vurgular. Buna rağmen Kutub İslam'ın zor kullanmayacağını da vurgular ve hatta ona göre bu özelliği nedeniyle en ideal harekettir. Ancak İslam yalnızca tebliğ ile yetinmez. Cahiliyye rejimlerini ortadan kaldırırken kullanılan güç de İslam'a dâhildir. Kutub'a göre, İslam, hareketi ve tebliği birbirinden ayırmaz. Bu nedenle İslam'ı aktif bir din olarak betimlemek mümkündür. İslam'ın aktif olan bu özelliği o yıllarda oryantalistler tarafından reddedilerek İslam'ı pasif bir şekilde sokmaktaydı. Hatta İslam'ı pasifize ederken Kur'an'dan bir takım ayetler öne sürülmekteydi. Bu insanlar cihad konusundaki hükümleri yorumlarken de aynı hataya düştüler. Kutub'a göre bu insanların yalnızca isimleri Müslüman'dır. Bu tavırları insanların ümidini kırmakta, mücadele ruhlarını köreltmektedir. Onlara göre İslam yalnızca savunma amaçlı mücadele ve cihad etmeye müsaade eder (Kutub, 2011:85-86).

İslam'daki cihad anlayışı yalnızca Müslümanların kendilerini savunmaları olarak algılanırsa Kutub'a göre, İslam coğrafyasının karşı karşıya olduğu baskı ve zulüm görmezden gelinmiş olur. Bahsi geçen savunma, insan benliğine yönelik her türlü savunma olarak anlaşılmalıdır. Yeryüzünde yaşayan tüm insanlığı kurtarma çabası içerisine girip, yalnızca savunarak yahut sözle cihad edeceğini düşünenleri Kutub ahmak olarak nitelendirir. Bu insanlar oryantalistlerin kasten yaptıkları propagandaları temel olarak konuşmaktadırlar. Bu insanlar aşağılık psikozuna kapılmış insanlardır. Bu

durumda insanlığı kurtarma gayretinde olan bir topluluğun, içinde bulunulan durumun tüm şartlarını zorlayarak ve yine tüm araçlarını kullanarak cihad etmesi gerekmektedir. Bu durum insanlar Allah'tan başka Tanrı'lar edinmeyinceye kadar geçerli olacaktır. Bu durumu doğrulamak adına Kutub Tevbe Suresi 36. Ayeti örnek verir: "...ve müşrikler nasıl sizinle topluca savaşıyorsa, siz de onlarla topluca savaşın..." (Kutub, 2011:81-94).

Kutub, klasik doktrini takiben, İslami fetih zorunluluğu ile karşı karşıya olan ve Müslüman olmayanların belirli seçeneklerinin olduğunu savundu. Kutub'a göre İslam'a girebilirler yani dinlerini değiştirebilirler. Yahudi veya Hıristiyan iseler dönüşümden vazgeçebilir ve cizye vergisi ödeyebilirler. Bu durum onları korumalı statüye yükseltir. Yahut müminlerle savaşabilir ve hayatlarını kaybedebilirler. Bu durumda mülkiyetlerine el konulması gibi sonuçlarla karşılaşabilirler. Kutub için İslam'ın yeryüzündeki halklar üzerinde bir iktidar konumuna yükseltilmesi önemlidir. Putperest, Hıristiyan veya emperyalist imparatorlukların aksine İslam'ın egemenliği akıllıca ve insanlara karşı daha yardımsever olacaktır. İslam insanları inancını kabul etmeye zorlamamaktadır, ancak iman etmeyi seçeceği özgür bir ortam sağlamak istemektedir. Kaldırmak istediği şey, insanların istedikleri inançları seçme özgürlüğünü ifade etmelerinin engellendiği ve daha sonra İslam'ı kabul edip etmeyeceğine karar vermede tam bir özgürlük sağlayan baskıcı siyasi sistemlerdir. Kutub'a göre İslam'ın egemenliği altındaki inançsız insanlar er ya da geç gerçek inancı kabul edeceklerdir (Kutub, 2011: 68-71).

Hasan el-Benna ise cihad ile ilgili görüşlerini Cihad Risalesi'nde bir araya getirmiştir. Bu risalede El-Benna, Kur'an'dan cihad ayetlerini ve Hz. Muhammed'in hadislerini bir araya getirerek Müslümanların niçin cihad etmek zorunda olduklarını açıklar. El-Benna cihadı tanımlarken hiçbir amelin cihad kadar kıymetli olmadığını ve cihaddan kaçmanın da en büyük günahlardan biri olduğunu anlatır. Müslümanların neden cihad ettiği konusunda El-Benna, Allah'ın adını yüceltmenin yegâne sebep olduğunu savunur. Mal toplamak için yahut haksız yere bir ülkeye egemen olmak için cihad yapılamaz. Ancak bu konuda ayetlerle örnek veren El-Benna, Müslümanların asla aşırıya kaçmaması gerektiğini, cihad ederken insanlara eziyet edilmemesi, hırsızlık yapılmaması ve çocukların öldürülmemesi gerektiğini söyler. Bu konuda El-Benna, Kutub kadar savaş konusunun üzerinde durmamakta, barışın da gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Enfal Suresi'nin 61. Ayetini örnek gösteren El-Benna, "Eğer onlar

barışa yanaşırsa sen de onlara yanaş ve Allah'a tevekkül et." İslam'ın barışa davet ettiğini hatırlatır. Bu konuda El-Benna, Allah'ın adını yüceltmek konusunda, cihada benzer amellerin varlığından söz eder. Bu ameller El-Benna'ya göre, Peygamber'in kendilerine "Büyük cihad nedir?" diye sorulduğunda verdikleri cevap olan, kalp cihadı yahut nefis cihadıdır. El-Benna Peygamber'in bir hadisini cihada benzer amellere örnek olarak gösterir: "Zalim sultana karşı hak sözü söylemek cihadın en büyüğündendir." (Hasan el-Benna, 2007: 343-362).

El-Benna'ya göre Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların yeryüzüne dağılma sebepleri Allah'ın emrini yerine getirmek ve cihad etmektir. Bu konuda insanlar şu üç şeyden birine mecburdurlar. İnsanlar ya Müslüman olacaklar, ya cizye vergisi verecekler ya da savaşı kabul edeceklerdir. Bu konuda El-Benna'ya göre İslam'a giren Müslümanların kardeşi olur. Cizye verenler de Müslümanların garantisi altında olurlar ve Müslümanlar tarafından korunurlar. Ancak bunları yapmayan insanlarla zafere ulaşıncaya kadar cihad edilir. Ne zamana kadar cihad edileceği ile ilgili olarak da El-Benna, Enfal Suresinin 39. Ayetini örnek olarak gösterir: "Yeryüzünde fitne kalkıp din Allah'ın oluncaya kadar..." (Hasan el-Benna, 2007:82-83).

El-Benna gerçek Müslüman'ın kim olduğunu tanımlarken Hucurat Suresinin 15. Ayetini örnek olarak gösterir: "Müminler ancak Allah'a ve Resulüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşanlardır. İşte doğrular ancak onlardır." El-Benna'ya göre cihadın zamanı gelmiştir. Müslümanlar tembelliğe düşmeden kendilerini yetiştirmek zorundadırlar. Cihadın farziyeti, mal ve beden ile fedakârlık istemektedir. Bu sebeple El-Benna'ya göre öncelikle kalpler ve nefisler arındırılmalıdır. Benna'ya göre bu yolda ilk hazırlık iman hazırlığıdır. Cihad ancak ikinci hazırlık olabilmektedir. Bu anlamda El-Benna'ya göre, İslam'ın hükümlerini tam anlamıyla uygulayan bir hükümete sahip olmak, diğer devletlerin de İslam'a ilgi göstermesine ve hatta İslam'a girmelerine vesile olacaktır. El-Benna'ya göre İslam'ın hükümleri ile hükmedip diğer ülkeleri etkilemek de cihaddır ve Müslümanların vazifesidir (Hasan el-Benna, 2007:84).

Hasan el-Benna 1941 yılında düzenlenen Altıncı Kongre'de, cihad konusunda, İhvan üyelerinin insanları Hak yoluna davet ederek, İslam'ın güzelliklerini ve hakikatlerini anlatarak, dini hem kendileri öğrenip hem de insanlara öğretmek cihadlarının izlerini göstermekte olduklarını anlatır. Bunlar El-Benna'ya göre birer

cihaddır ve üyeler bunun için büyük bir aşk ile çalışmaktadırlar. Bu anlamda denilebilir ki el-Benna'ya göre cihad yalnızca Allah yolunda savaşmak değildir. Cihad bir bütün olarak Allah'ın dininin tüm yeryüzüne yayılması için mücadele etmektir (Hasan el-Benna, 2007: 403-404).

1934 yılında İhvan-ı Müslimin'in gazetesinde yayınlanan bir yazısında El-Benna, İslam'ın izzet ve şerefini sağlamak için sevgi dolu duygulara sahip olmanın ve Müslümanların dertleri ile dertlenmenin gerekliliğini vurgulamıştır. El-Benna'ya göre cihad, tam anlamıyla gerçek bir şuur ile ümmetin kurtuluşu için düşündürmektir. Bu anlamda denilebilir ki cihad İslam'ın lehine faaliyetlerde bulunmak ve Müslümanlara katkı sağlamak için, vaktinden, malından ve şahsi bir takım isteklerinden fedakârlık etmektir. El-Benna bu konuyu örneklendirirken, eğer kişi bir yönetici ise elinde bulunan yönetimin imkânlarını bu uğurda sarf etmesi gerektiğini anlatır. Kişi halk kesiminde ise İslam'a davet için uğraşan biri olmalı yahut uğraşanlara destek olmalıdır. Yine cihadı tanımlarken El-Benna iyiliği emredip kötülükten sakınmanın ve adaletin tesis edilmesinin de cihad olduğunu anlatır (Hasan el-Benna, 2007:457-460).

Bu anlamda Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un cihada dair görüşleri konusunda denilebilir ki, iki figür de cihad konusuna eserlerinde geniş yer vermişlerdir. El-Benna cihadı yalnızca Allah yolunda savaşmak olarak anlatmamış, aynı zamanda cihadın farklı hallerinden de bahsetmiştir. Kutub ise, devrim ve cihad konularında kendisinden önceki düşünürlerden tamamen farklı bir perde aralamıştır. Geleneksel anlayışa daha yakın bir isim olarak nitelendirebileceğimiz El-Benna'dan farklı olarak, cihada farklı bir pencereden bakar ve ona göre toplumlar artık cahiliyyenin birer esiridirler. Zaman cihadı savunma olarak algılama zamanı değildir. Kutub'a göre yeryüzünde insanlar sonsuz bir cihad sorumluluğundadır ve ona göre toplum putperestliğe benzer tağut olarak adlandırabileceğimiz güçler tarafından yönetilmektedir. Burada Kutub Allah'ın emirlerine sırt çeviren manasında tağut ifadesini kullanmıştır. Toplumlara yöneten bu güçler toplumda farklı şekillerde ve vücutlarda tezahür edebilirler. Toplumlara baskı altında tutan bir insan veya devlet de Kutub'a göre tağut olabilir. Cahiliyye dönemindekine benzer şekilde tağutların olduğu bir zamanda cihad yalnızca savunma olarak gerçekleşemeyecek kadar önem arz etmektedir. (Kutub, 2011:72; Guida: 2013: 587).

Bununla birlikte El-Benna cihadı mertebelere ayırır ve ilk mertebesinin insan kalbinin kötülüğü reddetmesi olarak tanımlar. Ancak El-Benna'ya göre, cihadın en yüce mertebesi Allah yolunda savaşmaktır. Bu sebeple yürüdükleri yolu ve davasını cihad olarak tanımlar. Ancak Kutub'a göre zaman değişmiştir. Bu sebeple El-Benna'nın cihad konusundaki görüşü yetersizdir. Ona göre cihad bir zorunluluktur. Bu anlamda insanlara İslam'ı anlatmanın yanı sıra silah ile cihad etmenin de kesin bir gereklilik olduğunu vurgulaması konusunda Kutub El-Benna'dan farklılık göstermektedir. (Hasan el-Benna, 2007:480; Kutub, 2011: 81).

El-Benna ile Kutub'un ayrıldığı ve kırılma noktalarından birini oluşturan husus Kutub'un cihad emrinin Hac Suresi'nin 39-41. Ayetlerinde geçen savaş iznini olağanüstü durumlara özgü kılınmış bir durum olarak değil de sürekli yürürlükte olan bir emir olarak açıklamasıdır. Söz konusu ayet şu şekildedir: "Saldırıya uğrayanlara zulme maruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir. Onlar sırf "Rabbimiz Allah'tır" dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir. Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır." Kutub'a göre ayetteki savaş izni daimi bir durumu teşkil eder. Bu noktada Kutub'a göre, Mekke döneminde Müslümanların silahlı eylemlerden uzak durması için sebepleri vardı. Ancak yaşanan yüzyılda artık o sebepler ortadan kalkmıştır ve Müslümanların savaşmaması için bir sebep yoktur (Kutub, 2011:87-94).

El-Benna'nın cihad konusunda Kutub kadar keskin ifadelerinin bulunmaması El-Benna'nın cihadı farz bir emir olarak tanımlamadığı anlamına gelmemektedir. Ancak bu noktada El-Benna'yı ulu'l-emre itaat noktasında Kutub'dan daha fazla klasik fıkha bağlı olarak görmek mümkündür. Bu konuda El-Benna, Mayıs 1938'de yaptığı konuşmada, Mısır hükümetinin ve ileri gelen siyasilerin İhvan'ın İslam tebliğine cevap vermemeleri durumunda kendileri ile savaşılacağını belirtmiştir. Ancak konuşmasının devamında İhvan-ı Müslimin'in asla siyasi bir eylemde bulunmayacağını ve yöneticiye karşı desteklemeyen herhangi bir davranışın İhvan'dan gelmeyeceğini vurgulamıştır. Bu

durum El-Benna'nın ulu'l-emre itaat noktasında İhvan üyelerinin kafa karışıklığına sebep verecek seviyede hassas olduğunu göstermektedir (Güney,2017:258-260).

3.3. DEMOKRASİ

Halkın iktidarı anlamına gelen demokrasi, diğer yönetim şekilleri iel kıyaslandığında daha az sorunları olan yönetim biçimi olarak ifade edilir. Ancak egemenliğin kime ait olacağı konusu, Müslüman toplumlarda büyük bir tartışma konusunu teşkil etmektedir (Uludağ, 2016:142-148).

Bu konuda tartışmalar var olsa da genel anlamda iki keskin kesimin olduğunu söylemek anlamlı olacaktır. Bunlardan ilki egemenliğin tamamen Allah'a ait olduğunu ve bu durumun değişmez olduğunu savunan İslamcılardır. İkinci kesim ise egemenliğin toplumun iradesine ait olduğunu savunanlar ki bunlar ümmetin iradesine güvenenlerdir. İkinci kesime göre, ümmet nihai olarak İslami bir yönetime ve yasalara karar verecektir. Bu sebeple demokrasi Müslüman toplumlarında uygulama alanı bulabilmelidir (Uludağ, 2016:150).

İslamcılığın temelinde yer alan ve Kutub'un ifadesinde kendini bulan, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır." ilkesi, birçok İslamcı tarafından, beşeri yasalardan oluşan beşeri sistemlerin tümünün reddedilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple İslamcıların demokrasi kavramı ile ilgili tarihsel süreç içerisinde değişmiş olsa da, çoğunlukla kavgalı olduklarını söylemek anlamlı olacaktır (Duman, 2016:10).

Hâkimiyetin yalnızca Allah'a ait olduğuna inanan İslamcılar, demokraside var olan hâkimiyetin halka ait olması ilkesini kabul etmezler. Bütün güçlerin üstünde halkın iradesini yansıtan ve yine halkın seçtikleri tarafından belirlenmiş anayasa, İslamcılar için İslam hukukunun sınırlandırılması ve uygulama alanının bulunamaması anlamına gelmektedir. Demokrasinin iktidarı doğrudan bireylere değil organlara ve kurumlara vermek üzere kurgulanışı ve siyasal olarak çoğulculuğu doğurması insanları kanunlar konusunda ikna etmekten uzaktır. Ancak İslamcıların savunduğu sistemde çoğulculuk ilahi yasaların kabulünde söz konusu olamayacak bir uygulamadır. Bununla birlikte İslamcıların hedefinde var olan İslami bir devlet kurma hususunda olabildiğince basit bir yapıyı tercih etmelerinde sistemi uygulanabilir kılmamanın büyük bir etkisi vardır. İslamcılar her zaman istişareden yana olmuşlardır fakat doğru olanı emretme ve yanlış

olanı yasaklama noktasında Kur'an hükümlerinin esas alınacağı su götürmez bir gerçektir (Osman,1991:13-15).

İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami de dâhil olmak üzere çoğu İslamcı hareketin, Batı demokrasisini ve laikliğin temel ilkelerini sorgulamaya dayanan bir geçmişi vardır. Bunun yanı sıra demokrasi ile laikliği aynı görme eğilimi Batının sömürgesi altındaki tüm topluluklarla var olan bir eğilimdir. Radikal gruplar Batı demokrasisini günahkâr olarak tanımladılar. Onlara göre Tanrı'nın iradesine karşı halkın iradesi söz konusu olamayacak bir durumdur. Ancak diğer İslamcı gruplar ve İslamcılar demokrasiyi belirli ölçüde uygulanabilir buldular. Yöneticilerin seçimine izin vermek ancak yasa koyucuların yetkilerini sınırlandırmak gibi kendi demokrasi uygulamalarını sundular (Haqqani, 2013:7).

Bu durum Hasan el-Benna'da kısmen ve Seyyid Kutub'da ise doğrudan ifade bulmuştur. El-Benna İslam'da yönetimin nasıl olacağını anlatırken, yönetimin esasları, yöneticilerin sorumlulukları, ümmetin birliği, ümmetin iradesine saygı, İslam'ın parlamenter sistem ve Mısır Anayasası'nın karşısındaki konumu, siyasi partiler ve seçim sistemleri konularına geniş yer vermiştir. İslam'a uygun olduğu takdirde Batıya ait yönetim biçimlerinin kabul edilebilirliğini savunan El-Benna, bu anlamda ümmetin iradesini de önclemiştir. (Hasan el-Benna, 2007: 298-302). Demokrasiye dair sistemlere bu konuda şerh koyan El-Benna'ya göre ayırım noktasını İslam'a uygun olup olmaması oluşturmaktadır. Demokrasi düşüncesi ile bu anlamda problemi olmayan El-Benna, bu noktada döneminin İslamcı düşüncesine göre daha ılımlı bir konumda yer almaktadır.

Bu durumda El-Benna'nın yaşadıklarının da etkisi olduğu söylenebilir. El-Benna'nın gençlik yılları olan İkinci Dünya Savaşı'nda dünya üzerinde var olan Faşistlerin ve Nazilerin diktatör uygulamalarına karşı El-Benna demokrasiyi kaçınılmaz olarak savunmuştur. Ancak sömürge altındaki Mısır'da İngilizlerin yanlış demokrasi uygulamalarından mustarip olan halk ve bunun yanında demokrasiyi üstlenen ve destekleyen din dışı unsurlar Müslümanların demokrasiyi Batı ile özdeşleştirmesine sebep oldular. Mısır halkının kimliğine uygun olmayan demokrasi böylelikle kaçınılmaz olarak karşıt bir yerde konumlandı (Osman,1991:17).

El-Benna'nın demokrasi anlayışının temelleri, İslam'da yer alan ve özellikle Peygamber döneminde örnekleri ile var olan istişare kültürünü yorumlayışından ileri

gelmektedir. El-Benna, ümmetin iradesine saygı duyulması gerektiğini savunurken, Al-i İmran Suresi'nin 159. ayetini örnek gösterir. Hasan el-Benna'ya göre ayette geçen "...İş konusunda onlarla müşavere et..." ifadesi istişarenin önemini vurgulamaktadır. Bunun yanında Şura Suresi'nin 38. ayetinde "Onların işleri, aralarında danışma iledir." vurgusunun yapılmış olması el-Benna'ya göre ümmetin iradesinin önemine dikkat çekmiştir (Hasan el-Benna, 2007: 302).

El-Benna, Beşinci Kongre Risalesi'nde Mısır anayasasından ve kanunlarından bahsederken, İslami esaslara ters düşmeyen anayasa ve kanunların kabul edilebilir olduğunu savunur. Hatta El-Benna, anayasalara dayanan rejimlerin İslam'ın nizamına daha uygun olduğu görüşündedir. Ancak Mısır anayasası ile ilgili görüşlerinde boşluklar bırakır. Çünkü kanunların değişmesi noktasında Batılıların izni veya onayı olmadan hareket edilememesi, beşeri kanunların İslam'ın kanunlarından önde durması anlamına gelecektir ki bu durum kabul edilebilir bir durum değildir. Bu noktada El-Benna demokrasinin bu sorunların halledilmesi neticesinde kabul edilebilir olduğunu öne sürmektedir (Hasan el-Benna, 1980:251-252).

Beşinci Kongre'de El-Benna, Mısır Cumhurbaşkanı'na ve Adalet Bakanı'na bir çağrıda bulundu. İhvan-ı Müslimin'in beşeri kanunlara asla razı olmayacağını belirtti. Beşeri kanunların kaldırılıp, yerlerine muhakkak İslam şeriatının getirilmesi için İhvan'ın her yola başvuracağını söyledi. Bunları ifade ederken El-Benna, kendileri için en önemli kavramın inanç olduğunu, bu sebeple Allah nurunu tamamlayana kadar beşeri kanunlara itirazlarını devam ettireceklerini belirtti. Ancak yine de ona göre sistemler İslam'a uygun olduktan sonra uygulanmaya devam edilebilirler (Hasan el-Benna, 1980:252).

Bunun bir göstergesi olarak 1942 yılında El-Benna siyasete giriş kararını uygulamaya koydu ve İsmailiyye şehrinden mecliste aday oldu. Ancak dönemin Başbakanı Mustafa el-Nahas (1879-1965) tarafından baskı altına alındı. İngilizlerin El-Benna'nın adaylığını istemediği aşikârdı. El-Benna, İhvan'ın faaliyetlerinin durdurulmaması için adaylığını çekti. Bu tavrı El-Benna'nın her ne kadar siyasi partilerin var olduğu bir sistemi istemese de demokrasi ile bir probleminin olmadığını göstergesiydi (Osman,1991:73-74).

Tüm bunların yanında El-Benna bu noktada, toplumları İslamlaştırma hedefini açıklarken, ilerlemenin ayrıntılarını ortaya koymadı. Bu durum İslamcılar ve özellikle İhvan üyeleri arasında sürekli tartışmalara neden oldu. El-Benna'nın hedefinin ulaştığı aşama ve hangi stratejinin en uygun olduğuna ilişkin konular eksik kaldı. Bu nedenle, İhvan üyelerinin demokrasi ve parti siyaseti üzerindeki tutumu tutarlı değildi. Çünkü El-Benna, siyasi parti fikrine karşıydı. El-Benna'nın bu tutumu ölümünden sonra da üyeler arasında bu konuda muğlâk tartışmalara sebep oldu (Haqqani, 2013: 8).

Ancak Seyyid Kutub bu noktada El-Benna'dan ayrılıyor. Çünkü ona göre, hâlihazırdaki tüm sistemler, hatta kendilerini İslami olarak nitelendiren sistemler bile cahiliyyedir. Bu sebeple kabul edilebilir yanları yoktur (Kutub, 2011:116).

Kutub'un İslamcılık anlayışının kapitalizmin ve demokrasinin eleştirisinde şekillendiğini savunan Boroumand'a göre, Marksist ve Faşist eleştiriler de Kutub'un anlayışına son halini verdi. Kutub'un demokrasi kavramı konusundaki tavrı bu anlamda El-Benna'nın anlayışından taban tabana zıt ve keskin bir konumdaydı. Çünkü Kutub, demokrasi İslami bir anlayış ile beraber uygulansa dahi kabul etmiyordu (Borouman, 2002:8).

El-Benna'dan demokrasi konusunda ayrılan Kutub'a göre Batı dünyasının insanlığa sunacak bir sistemi kalmamıştır. Zenginlerin daha fazla varlıklarını artırdığı ve fakirlerin gitgide daha fazla fakirleştiği kapitalist sistem, toplumları adeta bir canavara çevirmiştir. Batı'nın gerçek mabudu maddi refah anlamına gelebilecek her şeydir. Tüm ahlaki değerleri bitmiş olan ve böylelikle hayat nizamı hususuna karşılık gelecek bir düzeni bulunmayan Batı, Müslüman dünyasına bir yönetim sistemi önerecek durumda değildir. Çünkü kendi içinde buldukları durum da iç açıcı değildir. Kutub'a göre Batı'nın demokrasi dediği kavram bir efsaneden ibarettir ve kavram iflas ile karşı karşıya gelmiştir. Çünkü demokrasi de diğer sistemler gibi beşeri bir düzendir. İnsan fitratı beşeri düzenlere uygun değildir. Batının yeni dünya düzeni kavramına karşılık gelebilecek ve buna layık olabilecek tek kavram İslam'dır (Kutub, 2011:7-9; Kutub, 2015: 5; Kutub, 2016: 93).

Kutub'a göre Batının inşa etmeye çalıştığı bireyci düzenler iflas etmiştir. İnsanlığın en zor dönemlerinde onlara bir çare olarak İslâm dünya sahnesinde yerini

almıştır. Batının bireyciliğinin karşılığında İslâm'ın ümmet kavramı öne çıkmak zorundadır. Ancak yüzyıllardır İslâm ümmeti varlığını yitirmiş bir olgu olarak görülmüştür. Kutub'un ümmet kavramı, tüm nitelikleri İslâmi metottan ileri gelen insan topluluğuna karşılık gelir. İslâm'ın hâlihazırda içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının tek yolu ümmetin yeniden varlığını kazanmasıdır. Dünyanın ihtiyacı olan yeni düzeni demokrasi değil İslâm sağlayacaktır (Kutub, 2011:9).

Kutub Yoldaki İşaretler kitabında cahili toplumların karakteristik özelliklerini anlatırken bu toplumların kimi zaman Allah'ı inkâr etmediklerini ancak dini insanların vicdanlarına hapsedmeye çalıştıklarını vurgular. Kutub'a göre bu topluluklar, yaşama biçimi olarak İslâm'ı uygulamaktan çok uzaktırlar. Toplum kurallarını belirlerken Allah'ın koyduğu yasaları yürürlüğe koymazlar. Böylelikle Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini geçersiz kılmak isterler. Bu hususta Kutub, Yusuf Suresi 40. Ayeti örnek veriyor: "Siz Allah'ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taptığı birtakım isimlere (düzmece ilâhlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamamızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler." Bu noktada Kutub bahsi geçen toplulukların cahiliye toplulukları olduğunu, uyguladıkları bu sistemin de diyalektik materyalizm metodunu hayata geçirmiş bir sosyalizm sistemi yahut demokrasiyi hayata geçirmiş parlamenter bir sistem olabileceğini vurgular (Kutub, 2011:138).

Kutub bu durumun düzelmesi gerektiğini her fırsatta dile getirir. Ancak ümmet şu durumda Batının sistemlerinin karşısında duracak güçte değildir. Batının karşısında yüz yıllardır kendi birikimini açığa çıkaramamıştır. Bu konuda Kutub maddi gücün ne kadar önemli olduğunu da vurgular. Batının kendi sistemi olan demokrasiyi insanlara dikte etmesinde elinde var olan maddi gücünün etkisinin göz ardı edilemeyecek seviyede olduğuna işaret eder. Bu anlamda öncelikle bu gücün karşısında durabilecek kararlı bir topluluğun olması gerektiğine ve bunun yanında cahiliye ile savaşabilecek maddi gücün sağlanması için çalışılmasının önemine dikkat çeker. Ancak bu durumda Batının sistemlerine karşı ayakta durabilmek mümkün olacaktır (Kutub, 2011:13).

Bu anlamla Hasan el-Benna'nın demokrasi konusuna bir şerh koyduğu ve ancak İslami olduğu takdirde Batının yönetim şekillerinin kabul edilebileceği bunun yanı sıra Seyyid Kutub'un Batıya dair tüm yönetim şekillerini reddettiği ve hiçbir suretle kabul

etmediği görülmektedir. Bu durumun en büyük sebebi Kutub'un öncelikle yönetilecek toplumu İslami görmemesinden kaynaklanmaktadır. Kutub'un görüşünde yerleşmiş olan öncelikle toplumun Batının esaretinden ve cahiliyyeden kurtarma isteği yönetime de böylelikle yansımıştır. Hasan el-Benna'ya ve Seyyid Kutub'a dair bu farklılık kendisini devrim kavramında göstermektedir.

3.4. DEVRİM

Dramatik nitelikleri ve sonuçları nedeniyle, devrimler her zaman dünya üzerinde dikkat çeken hareketler olmuştur. Bu sebeple devrimleri tanımlamakta en yaygın kullanılan tanımlamalar bir fitilin ateşlenmesinin yeterli olduğunu savunur niteliktedirler. Aynı şekilde İslâmcılığın çağdaş analizlerinde ve tanımlamalarında oldukça sık kullanılan kavramlardan biri olarak devrim yerini almıştır. İslâmcılığın tarihsel tanımlamalarında çoğunlukla toplumsal ve psikolojik faktörlere odaklanılır. Sömürgeci güçlerin işgali altındaki halk içinde buldukları koşullara bir tepki olarak nasıl İslâmcılık ideolojisine doğru gidiyorlarsa aynı şekilde içlerinde devrimin nüvelerini de barındırırlar. Bunun en büyük sebebi halkın toplumsal mağduriyetlerinin birikimi, yaygın hoşnutsuzluğun, hayal kırıklığının ve mahrumiyetlerin artışıdır. Buna ilave olarak mevcut rejim ile halkın değerleri arasında artan uçurum, dini otorite olan ulemanın tarih boyu çoğunlukla düzenin yanında yer alması halkın tepkisini artırmaktadır. Bütün bu faktörler, mevcut hükümeti ve belki de tüm toplumsal düzeni yıkmak için bilinçli olarak, amaç odaklı ve geniş tabanlı bir hareket üretebilmektedir. Bunun yanında İslâmcılığın temel parçalarından birini oluşturan gelenekten kopuş bir devrimin oluşabilmesi için gerekli alt yapıyı sağlamaktadır (Berman, 2003: 258).

Bütün toplumların düzenini değiştirmeye çalışan diğer ideolojik hareketler gibi İhvan-ı Müslimin de çoğu zaman kendi stratejilerini tartıştı ve değiştirdi. Ancak toplumu İslâmlaştırma ve bir İslâm devleti kurma hedefleri sabit kaldı. Arap dünyasında demokrasinin ne derece gelişebileceğini ölçmeye çalışanların temel sorusu, İhvan-ı Müslimin'in El-Benna ile birlikte demokrasiye dair normları kabul etmesinin kalıcı mı yoksa İslâmi bir devlet kurma yönündeki daha yüksek ideolojik hedefe hizmet etmesi anlamına gelen başka bir stratejik kayma mı olduğudur. Bu bağlamda El-Benna'nın İslâmi yeniden dirilme konusundaki konuşmaları ve yazıları açıklayıcı olmaktan ziyade heyecan vericidir. Modern Doğunun dirilişi hakkındaki fikirleri döneminin insanları için ilham verici olmuştur. İslam'ın temel ilkeleri üzerine fikirlerini inşa ettiği için bulunduğu

toplulukta güven elde etti. Böylece kendisini İslâm'ın kurallarını insanlığa yeniden hatırlatma ile görevlendirdi. Ancak İslâmi canlanma kendisinden sonra gelecekler tarafından gerçekleştirilecekti. Kendisi devrimin yani İslâm'ın yeniden dirilmesinin ve İslâmi bir devlet kurulmasının ilk temellerini atmıştı (Haqqani, 2013:8-9).

Bunun için El-Benna, İhvan-ı Müslimin'in amacının, bireyle başlayan ve topluluk geneline yayılmış bir İslâm devrimi yoluyla Mısır toplumunun İslâmlaştırılması olduğunu savundu. El-Benna'ya göre bu sürecin dört aşaması vardı: Her bireyi gerçek bir Müslüman yapmak, Müslüman aileleri geliştirmek, toplumu İslâmlaştırmak ve son olarak, Mısır'da bir İslâm devleti kurmak. El-Benna'ya göre adım adım olaylar bu yönde hareket edecekti. Böylelikle İslâmileşmeye yani İslâmi devrime sonunda ulaşacağı inancına dayanmaktadır. Ancak bu devrimci beklentide örtük olarak, farklı tarihsel aşamaların farklı stratejiler gerektirdiği de yadsınamayacak bir gerçektir. Bununla birlikte El-Benna bu stratejileri yaşamında geliştirememiştir (Haqqani, 2013:8).

Bu anlamda Seyyid Kutub'un ise Hasan el-Benna'dan en önemli farkı söylemlerinin ve İhvan için aktif çalıştığı dönemlerde İhvan'ın hareketlerinin keskinleşmesiydi. Devrim kavramını ele alış şekilleri de değişiklik göstermiştir. El-Benna, İhvan-ı Müslimin'i geniş anlamda bir yayılma alanına sahip ve aktif olarak siyasi konulara girmeyi amaçlayan İslâmi bir hareket olarak tanımladı. Konuşmalarının temel amacı, İslâmi bir hükümetin yeniden kurulmasıydı. Bu anlamda bunu gerçekleştiremeyeceği devlet sistemine muhalefet etti. Kutub'un çalışması, bu eylem çağrışımını ve devlet sistemine muhalefetini açıkça ifade etmekle birlikte, El-Benna'nın adeta bir öğretmen gibi çalışması ve diplomatik yaklaşımından farklı ve daha keskin olmuştur. Dolayısıyla, Kutub ve El-Benna ortak bir İslâmcı ideolojiyi paylaşmış olsalar da, bu davanın nasıl takip edileceği ile ilgili yorumlarının farklı olduğu ve Hasan el-Benna'dan Seyyid Kutub'a geçişte daha keskin sınırlara sahip bir İslâmcılık anlayışının olduğu gözlemlenebilir. Kutub'un söylemlerinde görülmüştür ki Kutub'a göre, geleneksel Müslüman âlimler radikal bir ideolojinin gelişmesinden sorumludurlar (Zollmer, 2009:53-55).

Hasan el-Benna ve onun kendisi gibi ılımlı olan halefi Hasan el-Hudeybi halkı ve toplumu eğiterek reform yapmak ve nihayetinde İslâmi bir toplum yapısı oluşturmak için çalıştılsa da Kutub daha keskin ve kesin sonuç verecek bir eylemin peşindeydi. İslâm karşıtı hükümetleri ve yöneticileri esas alarak, halkın var olan güçlerini canlandırmak için

çalışmalara başladı. Kutub'un devrimci gündemi onu Mısır rejimine karşı bir tehdit haline getirdi ve sonuç olarak 1966'da idam edilene kadar on yıl (1954-66). boyunca hapsedildi. Bu anlamda İslâmcı hareketlerde kendisine yer bulan ve örgütlere esin kaynağı olan devrim kavramı Seyyid Kutub'un çözümlerinde geniş bir biçimde yer almıştır. Kutub'un İslâm'da Sosyal Adalet kitabında yer alan söylemleri, Mısır'ı sömüren yabancıların ve kendi tabiriyle yırtıcıların ve onların yerli müttetiklerinin elindeki Mısır halkının politik ve ekonomik mağduriyetine odaklanmıştır. Kutub'a göre kitleleri aydınlatmalı ve kurtuluş yolunu göstermelidir. Sosyal Adalet kitabını yazdığı dönemde fikirleri henüz devrimci değildi, devlet ve toplumun yeniden inşasında siyasetin önceliğini kabul ettiği zamanlardı. Bu sebeple gazetecilik yapmaya devam etmişti. Kutub'un İslâmcı düşüncesini laik milliyetçi söylemlerden ayıran şey elbette ki bu düşüncelerini Kur'an ve Peygamber Hadisleri çerçevesinde şekillendirmesiydi. Mısır ve Arap milliyetçileri, ulusu topraklar ile sınırlamış olarak görürken, Kutub ümmet kavramı ile hareket etti. Nihai otoritenin Allah olduğunu savunan İslâm geleneğinin portresini çizdi. Kutub, İslâmi mirasın özelliklerini bir harita misali çizerek, Batı'daki siyasi ve ekonomik seçkinlere karşı halkın mücadelesini öngördü. Bu noktada halkın rolünün ne denli büyük olabileceğini ortaya koydu. Kutub'un yorumunda, İslâmcılık, Müslüman ülkeleri esir almış emperyalizmi ortadan kaldırmak ve bu ülkelere ilahi davranış sistemini yerleştirmek için tasarlanmış dönüştürücü bir ideolojidir ve devrimi bünyesinde barındırır (Calvert, 2013: 164).

Kutub, Niçin Beni İdam Etiler adlı kitabında Mısır devrimine özellikle değinmiştir. Kutub'a göre, devrime itiraz edenler ancak halkına zulmetmeye devam eden yöneticiler, ülkenin üzerinde güç sağlamaya çalışan kaynaklarını insafsızca tüketen sömürgeci güçler veya bu güçlere ses çıkarmayan rejim olabilir. Bu rejim kendi faydasından ötürü devrime karşı sömürgeci güçlerin yanında bulunur. Bu sebeplerden ötürü devrim kaçınılmazdır. Kutub'a göre devrimin en önemli amacı, ülkenin yeniden İslâm ile buluşmasıdır. Ancak Kutub şiddete kesinlikle karşıydı. Mısır yönetiminde söz sahibi olma gibi bir gayesi de bulunmuyordu. Yalnızca yönetimin ve yasaların İslâmi olması taraftarıydı (Gadban, 2016:72-78).

Bununla birlikte Kutub'un toplumları dönüştürmek için sahip olduğu devrim fikri bir anda oluşmamıştır. Tarihsel süreç içerisinde şekillenmiştir. Nasır hükümeti zamanında İhvan'ın birçok üyesi tutuklandı ve işkence yapıldı. Kutub'un fikirlerindeki

ve zamanla İslâmcıların fikirlerindeki keskinleşme zaman ile gerçekleşti. Dahası, İhvan-ı Müslimin gibi temel yapısında barışçıl uygulamalar yer alan İslâmcı hareketler, radikalleşmenin tehlikelerini ve maliyetini fark edecek hareketlerdir. Bu sebeple siyasi çatışmada şiddet kullanmak onlar için en son tercih edilecek yöntemdir. Hareketin radikalleşmesi, yaygınlığını ve güvenilirliğini etkileyebilir, aynı zamanda rejime onu siyaset sahnesinden çıkarmak için bir bahane de verebilirdi. Bu sebeple hareketin radikal olmaması için temkinli olmuşlardır (Anani, 2014 :8).

Fikirlerinin şekillenmesinde Kutub'un hapishane yılları büyük ölçüde belirleyici olmuştur. Üslubundaki kararlılığı ve yazdıklarında ifadelerinin keskinleşmesi tarihsel olarak hapishane yıllarına karşılık gelir. Kutub o yıllarda sömürgeci ve cahiliyyeden Müslümanları kurtarmanın ve bununla birlikte bir İslâmcı olarak dönüşümün gerçekleşebilmesinin bir İslâmi devrime bağlı olduğunu söylemleri ile göstermiştir. Bu anlamda Kutub'da El-Benna'nın söylemlerinden bir kopuş söz konusudur. El-Benna'da çok ciddi bir yeri olan ve devrime dair fikirlerine de yansıyan, yöneticilerin emirlerine itaat anlamındaki ulu'l-emr'e itaat Kutub'da baskın bir yaklaşım biçimi olmamıştır. Hatta bu anlamda fikirleri ilk kez ulu'l-emr'e itaat noktasında bu kadar genel yorumlardan uzaklaşmış görünmektedir. Bozarslan'a göre radikal yorumları olan İbn Taymiyye'de bile hükümdara itaat konusunda bu kadar uzaklaşıldığı görülmemiştir. (Bozarslan, 2014:140-141; Altıntaş, 2010:64).

Bununla birlikte Kutub, bugünkü İslâmcılar gibi yabancı ulusların elinde olan Müslümanların mağduriyetine dikkat çekti. Batılı güçlerin yerli nüfusun ana kesimlerini İslâm'ın gerici bir versiyonunu kasten bulaştırarak İslâm'ı güçlendirme projesini baltalamaya çalıştıklarına inanarak, onların ortaya çıkarmaya çalıştıkları İslâm'ın Amerikan İslâm'ı olduğunu ve bunu uygulamaya çalışırken uyguladıkları yöntemlerin İslâm'a zarar vermek için oluşturulmuş projeler olduğunu vurguladı. Sahip oldukları parayı ve siyasi nüfuzu kullanan Birleşik Devletler, Müslümanları inançlarının kamusal boyutunu görmezden gelmeye teşvik etmek için İngiltere örneğini izledi. Kutub, bu şekilde düşünenlerin İslâm anlayışlarını kınadı. Çünkü Kutub'a göre Amerika ve müttefiklerinin Ortadoğu'da arzu ettikleri İslâm, sömürgeciliğe ve sömürgeciliğin ortaya çıkardığı zulme karşı değil, yalnızca komünizme karşı direnen bir İslâm'dı. Batı, İslâm'ın yönetimde yer almasını istemiyor ve hâkimiyet için bunu kabul edemiyor, çünkü Kutub'a göre devletler İslâm ile yönetildiği zaman farklı bir insan ırkı yetiştirecek

ve bu vesile ile insanlar kendi güçlerini geliştirmenin ve sömürgecileri sınır dışı etmenin onların görevi olduğunu öğrenecekler. Böylelikle İslâmi bir devrim hayat bulacaktır (Calvert, 2013:165).

3.5. YÖNETİM

Hasan el-Benna, İslâm'da yönetimin nasıl olması gerektiği hususunda Peygamber dönemi yönetim sistemini örnek olarak gösterir. Buna göre üç temel esas söz konusudur. Bunlar; yöneticinin sorumluluğu, ümmetin birliği ve ümmetin iradesine saygıdır. El-Benna yöneticinin sorumluluğunu anlatırken Hz. Ömer'in "Fırat kenarında bir deve dahi kaybolacak olsa, korkarım ki Hattab ailesi bundan Allah katında hesaba çekilir." sözünü vurgulayarak, yöneticinin sorumluluğunun ne denli büyük olduğunu vurgular. Yönetimde yöneticinin sorumluluğu kadar ümmetin birliği de esastır. Bu konunun önemini anlatırken de Peygamber'in "Birisi gelir de sizi ayıracak işlere girişirse kim olursa olsun boynunu vurun" hadisini örnek vererek ümmetin birliğinin ne kadar önemli olduğunu anlatmıştır. Yine aynı şekilde Peygamber döneminde, ümmetin iradesi oldukça önemliydi. Öyle ki üzerinde kesin olarak dini bir hüküm bulunmayan konularda istişare edilmeden bir sonuca varılmıyordu (Hasan el-Benna, 2007:304-306).

Bunların yanı sıra El-Benna parlamenter sisteme karşı mesafeliydi. El-Benna'ya göre gölgesinde yaşadıkları ve Avrupa'dan aldıkları parlamenter sistemin ülkelerinde uygulanış biçimi İslâm ile uyuşmamaktaydı. Mısır halkı bu sistemden fayda görmemişti. El-Benna'nın karşı duruşunun en büyük sebebi particiliğe karşı tavrıydı. El-Benna'ya göre parlamenter sistem partiler olmadan da ayakta kalabilir. Aslında parlamenter sistemin ilkeleri arasında İslâm ile uyuşmayan maddeler mevcut değildi. Ancak uygulamadaki aksaklıklar sistem ile arasına mesafe koymuştu. Bu aksaklıkların Mısır anayasasının açıklığa kavuşturulmamış hükümleri ile de ilgili olduğunu söyleyen El-Benna, yasaların tutarlılığı sağlanamadığı takdirde, yönetimin gerçek manada düzenli ve dengeli işleyişinin gerçekleşmeyeceğini belirtir (Hasan el-Benna, 2007:307-310).

El-Benna'nın yönetimin işleyişinin doğru ve Müslümanlara fayda verecek şekilde olması hususunda, üzerinde durduğu en önemli konu ümmetin birliğidir. Ümmetin birliğinin sağlanabilmesi için Müslümanların particilikten kaçınmaları gerekmektedir. Çünkü El-Benna'ya göre, partiler insanları gruplara ayırır ve birlik olmaları gereken konuları onlara unutturur. El-Benna'ya göre parlamenter sistem bölünmüşlüğü ve

parçalanmışlığın enkazının üzerinde, sağlam olmayan temeller ile kurulmuş ve nihayetinde insanları ihtilafa götürecektir. Parlatentler sistem ancak insanların bölünmüşlüğünden beslenmediği takdirde kabul edilebilir bir sistem olacaktır. Özellikle Mısır'daki partiler Mısır'ın sosyal bozulmasını ve yozlaşmasını destekleyen güçler olmaktan öteye gidememişlerdir. El-Benna'ya göre Mısır'ın bu bölünmüş ve parçalı yapısından, sömürgeci güçler istifade etmektedirler. Mısır toplumu, kendi içinde birlik olmadığı takdirde Batı tarafından işgal edilmeye devam edecektir. Bu sebeplerden ötürü El-Benna, partilerin kapatılması gerektiğini ve ümmetin iyiliğini düşünen ve tam bağımsız bir Mısır için çalışan tek bir partinin yönetimi ile devam edilmesinin en doğru seçim olduğunu savunur (Hasan el-Benna, 2007:311-314).

El-Benna'ya göre bir diğer önemli konu da Hilafet meselesidir. El-Benna hilafeti, İslâm birliğinin bir göstergesi ve Müslümanların birbirleri ile sürekli iletişim halinde olmalarının bir teminatı olarak görür. Kendilerine bir lider tayin eden Müslümanlar, yönetim hususunda bir sıkıntı yaşamayacaklardır. Çünkü ümmetin geleceği için ortak bir karar alacak Halife, kültürel, toplumsal ve iktisadi anlamda İslâm ülkeleri için en iyisine karar verecektir. Bu sebeple Hilafet makamı, Müslümanların düşünmesi ve kafa yorması gereken bir sorunu teşkil etmektedir (Hasan el-Benna, 2007:259-260).

Bu anlamda denilebilir ki Hasan el-Benna, yönetimlerin ve sistemlerin kusurlarını eleştirip, bu kusurların giderilmesi halinde kabul edilebilir olduğunu savunarak ılımlı bir yol izlemektedir. Ayrıca El-Benna'nın bu konuda tüm insanları kapsayan ve kucaklayan anlamında evrensel bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Burada El-Benna'nın bu fikirleri Seyyid Kutub'da keskinleşmekte ve kendisi kadar ılımlı olmamaktadır. Çünkü Kutub, öncelikle yönetilecek olan toplum ile kavgalıdır. Kutub'a göre her şeyden önce İslâm toplumu oluşturulmalıdır. Bu toplum, Allah'tan başkasına kulluk etmeyen, tüm inancında, ibadetinde, yaşayışında ve hatta düşünme biçiminde dahi Allah'tan başka bir varlığa teslim olmayan bir toplumdur. Yönetildiği sistemde, yasama ve yürütmede Allah'tan başkasına kul olmayı reddeden bu toplum olmadıkça var olan tüm sistemler cahiliyyedir. Bu sebeple Kutub yönetim konusundaki fikirlerini ancak İslâmi toplum üzerinden şekillendirmiştir (Kutub, 2011:113).

Kutub, İslâm'ın insanlığa en faydalı sistem olduğunu savunur. Bu anlamda İslâm, kendisinden önceki hiçbir sisteme benzememek ile birlikte, beşeri sistemlerde İslâm'ı bulup, bu durum ile avunmak, Müslümanların aciz fikirlerinin bir göstergesidir. İslâm

kendine özgüdür ve beşeri sistemler ile yarışmak gibi bir ihtiyacı yoktur. Ancak beşeri sistemler, İslâm'ın yönetim sistemine benzeyebilir. Bunun en önemli sebebi, İslâm'da hâkimiyetin kayıtsız şartsız Allah'a ait olduğu düsturunun varlığıdır. İslâm'ın diğer tüm beşeri sistemler ile en ciddi farkı, diğer sistemlerde hâkimiyetin insanda oluşudur. Yani yasa yapma yetkisi İslâm'da yalnız Allah'a aitken, diğer sistemlerde insana atfedilir (Kutub, 2015:169-170).

Bu anlamda Kutub'a göre insan olmaya uygun olan yönetim şekli, Batı'nın bireyciliği yahut sınıf kavramı üzerinden şekillendirdiği bir yönetim şekli değil, aksine farklı etnik gruplardan meydana gelen ve farklı yeteneklere, deneyimlere ve özelliklere sahip insanların bir araya gelmesi ile oluşan yönetimdir. İslâm ümmeti ancak bu şekilde meydana gelebilecektir ve İslâmi bir toplumu oluşturabilecektir. İslâm bu yönetim şeklini öngörürken amacı insanın insana kulluğunu ortadan kaldırıp, birliği gerçekleştirmelerini sağlamaktır. Bu konuda en temel amaç insanın insaniliğinin sağlam bir temele oturtulmasını sağlamaktır. Kutub'a göre ancak bu şekilde insan, hak ettiği değeri görecektir. Bunun bir sonucu olarak, varlığını derinleştiren İslâm topluluğu veya ümmeti, organize olmuş bir yapı olarak hareket edecek ve kendi varlığına kast eden cahili güçlere karşı direnç gösterecektir. Cahiliyye toplumundan kopan ve kendi varlığını gerçekleştiren İslâmi toplum, İslâm'a da yeniden varlık kazandıracaktır. (Kutub, 2011:60-65).

İslâm'daki yönetim biçimini anlatırken Kutub, İslâm'ın asla insanlar arasında bir ayrım gözetmediğini savunur. İslâm, insanları kendisinden aşağı görüp Batı gibi hiçbir zaman insanları sömürge altına almaz. Batı bu anlamda, yalnızca kendi devletinde yaşayan insanlar için yasalar koyarak, o insanları koruma altına alırken, ihtiyacı olan maddi kaynakları elde etmek adına insanları ve kendinden güçsüz konumda olan devletleri sömürür. Ancak İslâm ile yönetilecek olan toplumlar yahut devletler, kendi menfaatleri için insanları asla boyunduruk altına almak gibi bir dava gütmeyizler. Her bölge İslâm dünyasının bir parçasıdır. İslâm'a ait bir yönetimde, yönetimin merkezinde olan halk için ne gibi faydalar öngörülüyorsa, diğer topraklardaki insanlar için de eşit fayda gözetilecektir (Kutub, 2015:172).

Kutub da El-Benna'ya benzer olarak iktidarın kaynağının yalnızca Allah olması gerektiğini savunur. Ona göre sistemin birer parçası olan partiler, halk yahut sistemin içinde oluşmuş herhangi insan yapımı kurum veya kuruluş iktidarın kaynağı olamaz.

Egemenliğin tek sahibinin Allah olduğu, toplumlar tarafından kabul edilmedikçe ve bunun yanı sıra toplum Allah'ın kanunları ile yönetilmedikçe insanların Allah adına yönettiklerini beyan etmeleri faydasızdır. Kutub'a göre Allah adına yönetmek veya Allah adına söz söylemek yalnızca bir saçmalıktan ibarettir. Allah'ın elçisi olan Peygamber dışında kimseye böyle bir hak verilmemiştir. Kutub'un yönetime dair bu fikirlerinin sebebi, insanlara yararlı olacak yegâne sistemin Allah'ın indirdiği ve Peygamber'in insanlara sunup yaşama geçirdiği şeriatla olduğuna inanmasıdır. İnsanlar doğru olan sistemi başka kaynaklarda arayarak yanılı içerisine düşmüşlerdir (Kutub, 2011:124-125).

Bu anlamda Kutub'un başlangıç noktası, daha önce olduğu gibi, bireysel ve toplumsal hayatın pratik ve manevi işlerini düzenleyen ilk kaynak olan Kur'an'dır. Kutub'un görüşünde, İslâm'ın temel ilkeleri değişmez ve gelişmezler. Daha ziyade, İslâm'ın temel ilkeleri olarak adlandırılacak kanunlar, tarihsel dönüşüm ve çevre değişimi ile değiştirilmemişlerdir. Örneğin, ibadet kavramı, herhangi bir zamanda veya kuşağın gereksinimlerinden etkilenmeyecek nitelikte bir kavramdır. Dolayısıyla, gerçek anlamda imanlı bir insan, düşüncesini ve eylemini günlük hayatta ilahi rehberlik ışığı ile birleştiren tam insan yani insan-ı kâmilidir. İslâmi ilkeler aynı zamanda din ve dünyevi meseleler arasında hiçbir ayırım yapmamaları bakımından bütündür. Kutub bu söylemleri ile ibadet ve kişilerarası ilişkilerle ilgili konularda, İslâm'ı hayatın dışına iten kişileri uyandırmayı amaçlamıştır. Kutub'a göre, Müslümanlar kendi ellerinde var olan ve hayatlarını mükemmel bir biçimde şekillendirebilecek kanunları içeren İslâm'ı bir kenara itip, Batı'dan kavramlar ve kanunlar devşirmenin derdindedirler. Müslümanların içinde buldukları sorunlardan kurtulabilmenin yolu İslâm'ın her soruna çözüm olduğu gerçeğini kabullenip, Batı'nın yönetim biçimlerini terk etmektir. Bu anlamda Kutub, El-Benna'nın aksine parlamenter sistemi reddetmektedir. Çünkü Kutub'a göre Müslüman toplumların Batı'dan getirilen sistemlere ihtiyaçları yoktur (Kutub, 2015: 34; Calvert, 207-208).

Bu durumun en önemli sebebi, Kutub'a göre her toplumun kendisine uygun bir yapı barındırdığı gerçeğidir. Tarihsel anlamda her toplum bir geçmiş ile şekillenir ve bunun sonucu olarak kendisine en uygun yönetim şeklini belirler. Kutub'a göre Batı toplumları karakteristik olarak parlamenter sisteme daha uygunken, Müslüman toplumlar Batı'nın yönetim şekillerini örnek almak zorunda değillerdir. Kutub bu durumu

örneklerken Müslüman toplumların Fransız kanunlarını örnek almasından ve onlara yönelmelerinden söz eder. Ona göre bu durum beraberinde, insanların İslâm'ı yalnızca ibadetten ibaret görmeleri ile sonuçlanır. Çünkü yönetildikleri kanunlar, dinleri yönetimden dışlayan niteliktedir (Kutub, 2015:34).

Bu noktada Kutub'un görüşünün tam anlamıyla radikal olarak adlandırılmayacak nüveler barındırdığını söylemek anlamlı olacaktır. İslâm'a olan çağrısı, hayatın bütünüyle var olan akışından ayrılması anlamına gelmiyordu. Şeriat'a dayanan İslâm devleti kurulurken Kutub'a göre bütün insanlığın deneyiminden, Müslümanlardan ve gayrimüslimlerden faydalanılabilir. Dolayısıyla şeriat temelli İslâm devleti, esnektir. Bu sebeple özgürlük, adalet ve eşitlik kavramlarının yönetimde yer aldığı ve şeriat tarafından yönetilen diğer devletlerin ve ulusların tecrübelerinden yararlanabilir. 1951'deki bu düşünceleriyle Kutub, İslâm'da Sosyal Adalet kitabını kaleme aldı. Kapitalist sistemin Mısır'daki kusurlarına odaklanarak, sosyal sınıfları, işsizliği, ücret sorununu, yolsuzlukları, sömürüye ve düşük üretime ilişkin konuları tartıştı. Bunların hepsi Kutub tarafından o sırada Mısır'daki kraliyet kapitalizmini eleştirmek için kullanılmış faktörlerdi. Amacı Mısır'da uygulanan yöntemin sorunlarını analiz etmek ve İslâm'ın bunu nasıl çözeceğini göstermekti. Kutub, "İslâm yönetmeli" diyerek, İslâm'ın yalnızca camilerde yahut halkın kalbinde kaldığı sürece ümmetin sorununu çözemeyeceklerini savundu. Bununla birlikte engeller mevcuttu ve bunlardan en önemlisi İslâm'ın yönetimde yer almasının engellenmesiydi. İslâm, yalnızca kuramsal bir rehberlik değil, aynı zamanda sistematik ve organize bir mevzuat ile hayat hakkında bir bütün olarak toplumu yeniden inşa etmeye çalışan bir sistemdir. İslâmi fikri temel alarak toplumu yeniden kurmaya başlamak ve bunun yanında İslâm'ın yönetmesi gerektiği fikri İslâmcılıkta önemli bir noktayı oluşturmaktaydı. Kutub'un, insanların vicdanlarına indirilemeyecek kadar hayatın her alanına nüfuz etmiş olan İslâm'a pratik bir ivme kazandırma düşüncesi, ölümünden sonraki 1970 ve 1980'li yıllardaki İslâmcı gruplarda önemli bir etkiye sahip olmuştur. (Khatab, 2009 :152).

Kutub, yönetim ile ilgili fikirleri hayata geçebilirse ümmetin kendi özüne geri dönmesi için bir başlangıç yapabileceğini vurgular. İslâm ümmetinin büyük bir inanç ile aslına geri dönmediği sürece, bu ümmetin kendisi için iyi bir yaşamın mümkün olmayacağı inancını belirtir. Kutub'a göre bugünkü Mısır'da bu büyük inanç, İslâm'dan başka bir şey değildir. Buna ilave olarak Kutub, ulusların çıkarlarını korumak için

vatanseverlik ve yerel veya seküler milliyetçiliğin yetersiz kaldığını vurgulamasıyla çizdiği sınırları bir adım daha ileriye doğru taşıdı. Bu açıdan, İslâm'ı yaşamı korumak için ulusal bir kimlik olarak vurguladı. Kutub bu durumu örneklerken tek başına vatanseverliğin ülkeleri korumakta yeterli olmadığını, bunun en önemli göstergesinin de pek çok ülkenin komünizm karşısında ayakta duramaması ile açıklanabileceğini savundu. Daha açık bir ifade ile insanlar, başka insanların tahakkümünü ancak vatanseverlik fikri ile kabul etmişlerdir. (Calvert, 2013:208).

Müslüman bir devletin hangi yönetim biçimini alacağıyla ilgili Kutub, Müslümanlar fiili organizasyon konusunda yetkin oldukları vakit ümmetin karar alması gerektiğine inanır. Mevdudi'den alınan diğer bir terim olan hakimiyye kavramını kullanır. Esasen toplum Allah'ın iradesi uyarınca yönetildiğinde ki bu da geleneksel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet yoluyla belirlenebilir, her şey yerli yerinde olacaktır. Kutub dini kuralcı olmaktan çok estetik-psikolojik bir deneyim, Batı'nın varoluşçu yaklaşımıyla çok şey paylaşan bir görüş olarak görür (Jackson, 2012:221; Kutub, 2011:113).

Kutub'a göre Allah, hem maddi hem de manevi bakım gerektiren bir evren yarattı. Bu nedenle, Hıristiyanlığın aksine İslâm, İlahi Yasanın bir devlet tarafından uygulanması gereken bir yasa olduğunu emreder. İslâm'ın hayatın her alanında olması gerektiğini vurgular. Devlet, Müslümanların hayatını kolaylaştırmak ve İslâm'ı korumak için gereklidir. Ancak İslâmi bir yönetimi mümkün kılmak için mevcut toplumsal düzenden açık bir kopma şarttır. Dolayısıyla ona göre İslâm'ın beş şartına olan inanç artık İslâmcılığın bir işareti olarak yeterli değildir. İnanan Müslüman, ek olarak, tüm insan yapımı kanunlar, hükümetler ve sistemler tarafından temsil edilen yeni cahiliyeyi reddetmek ve tüm Müslümanların ortak paydası olan Kur'an'ın hükümlerini benimsemek zorundadır. Kutub, böylece, laik devlete karşı koyan bir tepki olarak Allah'ın egemenliği kavramını yani hakimiyyeyi ortaya koymaktadır. Kutub, hakimiyye kavramını Mevdudi'den almıştır. Ancak Nasır'ın laik devletine tepki olarak ortaya çıktığı da göz ardı edilemeyecek kadar büyük bir etkendi. Bu hedefe ulaşmak için Kutub'un yapmak istediği, kimi görüşlere göre, toplumu cehaletten kurtarmak için devrimci savaşa başvurmaktan geçer. Bu anlamda hakimiyyeyi insan yönetiminin tüm şekillerine başkaldırmak olarak tanımlamak

mümkündür. Kutub'a göre, dünyadaki İslami yönetimi kurmak için insanın krallığını yok etmek gerekir ve bunun için beşeri yasaları iptal etmek gerekmektedir (Shehadeh:56).

3.6. İSLÂMÇILIK

Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un eserleri İslâmcı siyasi düşüncenin gelişiminde iki ayrı ve farklı dönemin entelektüel başarıları olarak görülmektedir. Aynı zamanda El-Benna ve Kutub'un teorileri Mısır'da İslâmcı bir kimlik inşa etme noktasında oldukça önemli bilgiler sunmaktadır. Her iki figürün yaklaşımı da bugün Müslüman dünyasında geçerlidir. Bununla birlikte, Mısır'da kimlik inşa etme süreci değişim göstermeyen bir seyirde gerçekleşmemiştir. Ancak birden bire de oluşmamıştır. Hem Hasan el-Benna'nın hem de Seyyid Kutub'un kimlik vizyonu, bir taraftan İslâm'ın öğretilerinden, bir yandan Mısır, Arap halkı ve Müslüman dünyasının geleneklerinden etkilenmiştir. Böylelikle Mısır'da İslâmcı bir kimlik inşa etme süreçleri başlamıştır (Brykczynski,2005:13).

Hasan el-Benna 20. Yüzyılda Mısır'da İslam davetini ilk kez sistemleştiren ve uygulamaya koyan kişi olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Davetin etkinliği hala devam etmektedir. Dini grupların temel fikirlerini El-Benna'nın sistemi oluşturmaktadır. Bu sebeple İhvan'ı anlayabilmek Sünni coğrafyalarda kurulan Sünni örgütleri anlayabilmenin ön koşulunu oluşturmaktadır. El-Benna'nın vurguladığı hususlar yalnızca o dönem Mısır'ının problemleri değil, tüm İslam dünyasının problemlerine bir çözüm niteliğindedir (Dağ, 2007: 99).

Kendinden önceki İslamcı aydınlardan ve geleneksel İslam'ın taşıyıcıları olan ulemeden El-Benna'nın farkı, elitist bir tarafı olan ve entelektüellere yaslanmış İslami söylemi popülist bir siyasal ideolojiye dönüştüren ilk İslamcı olmasıdır. El-Benna bu noktada kendinden önceki İslamcılardan olan Abduh ile kıyaslanacak olursa Abduh'un yalnızca bir fikir adamı olduğunu söylemek bunun yanında El-Benna'nın ise İslamcılıkta hareketi başlattığını söylemek anlamlı olacaktır. Bu anlamda El-Benna, kamusal alanda İslami aktivizmin yokluğunun bıraktığı büyük boşluğu doldurmaya çalıştı. Mevcut İslami grupların asıl endişesi sadece boşluğun bir kısmını doldurmaktı. Amaçları sadece insanları İslam'a geri döndürmektir. Bununla birlikte, El-Benna, İslam'ın varlığını yeniden canlandırmaya ve İslam'a ikna edici ve yeni bir yorum getirmeye çalıştı. İslami

konuları gündemde tutmaya ve Müslüman ulusları inanç ve düşünce yoluyla içte ve dışta savunmaya çalıştı (Anani, 2013:47; İnayet,1997:177).

Beşinci Kongre Risalesi'nde El-Benna İslam'ı şu şekilde tanımlar: “İslam, inanç ve ibadet; din ve devlet; madde ve mana; vatan ve milliyet; kitap ve kılıçtır. Kur'an-ı Kerim, bütün bunları dile getirmekte ve İslam'ın özü olarak kabul etmekte ve bu esaslara uymayı emretmektedir.” (Hasan el-Benna, 2007:226). El-Benna'nın bu tanımından anlaşılacağı üzere, İslam'ı siyaseti de kapsayan bir din olarak ifade ederek bir ideoloji olarak İslamcılığın temellerini inşa etmiştir.

Kutub da El-Benna ile benzer olarak İslâm'ı Mısır'ın sorununu çözebilecek tek sistem olarak önerdi. Ona göre devletin yasaları Şeriattan türetilmedikçe devlet İslâm devleti olarak adlandırılmaz. Ancak bu noktada Khatab'a göre, Kutub eleştirilere maruz kaldı. Özellikle Mısır'da kurulmak istenen İslâm devleti fikri için köktenci ve radikal İslâmcı gibi bir dizi etiket ile adlandırıldı. Ancak Kutub bu konuda ısrarcı tavrını sürdürdü ve devletin kimliğinin sistem ile belirlendiği gerçeğini ısrarla vurguladı. Kutub bu konuda komünizmi örnek vererek, bir devletin yasaları komünizmden gelmedikçe komünist olamaz demiştir. Bu bağlamda, Kutub görüşünü şöyle dile getirmektedir:

Mevcut anayasa, devletin dininin İslâm olduğunu resmi hükme bağlamaktadır. Bununla birlikte, tüm yasalar Şeriattan türetilmediği takdirde hiçbir anlamı kalmamaktadır. İslâm Şeriatı, modern toplumun taleplerine cevap verebilecek, toplumu sürekli geliştirecek ve yenileyecektir. Bu anlamda kendi deneyimimizden ve tüm insanlığın tecrübesinden yararlanmalıyız. İslâm'ın kapsamlı görünümü ve yaşam ve toplum hakkındaki temel ilkeleri ile çelişmeyen şeyleri düşünmeliyiz. (Khatab,2009 :152).

Kutub, İslâmcılıkta kırılma noktasını oluştururken, kendinden önceki İslâmcı aydınların yaptığına benzer hareketlerde bulunarak, geleneksel İslâm görüşü ile kavgalı olduğunu ortaya koydu. Bunu yaparken Ocak 1952 tarihli İhvan El-Müslimun sayısında Kutub, “Fi Zilal el-Kur'an” başlıklı aylık bir sütuna başladı. İlk makalesinde Kur'ân'ın Fatiha Suresi'nin açılış bölümüne ilişkin bölümler ve iki bölüm Bakara Suresi'nin bölümleri yer alıyordu. Bakara Suresi'nin 103. ayetine kadar ilerleyen dergiye Kutub, altı makale daha ekledi. Kutub öncelikle geleneksel Kur'an tefsirlerinin amacının ne olduğunu ortaya koydu. Daha önceki yorumlarda olduğu gibi, müminler için de kutsal metinleri yorumlamayı amaçladı. Bununla birlikte Kutub, Kur'an'a dair yorumlarının eski yorumlamalarından önemli derecede farklı olduğunu biliyordu (Calvert, 2013:173).

Geleneksel İslâm düşüncesinden Kutub'un ayrıldığı bir diğer konu da İslâm'ın sessiz, özel, teorik bir din olduğu değil, yüksek sesli, kamusal ve pratik bir din olduğu söylemidir. Kutub'a göre İslâm, insanların hayatlarını daha iyi hale getirmek amacıyla gönderilmiştir. Bu nedenle İslâm'ı varsayımlardan çıkarılan bir teori olarak görmek yanlış olacaktır. Aksine İslâm'ın gerçek bir yaşam biçimine sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Kutub cahiliyeye karşı mücadele eden bir hareketin oluşması gerektirdiğini de savundu. Yani İslâm, özü itibariyle cahiliyeye karşı mücadelesini kendi içinde barındırıyordu. Kutub'a göre, İslâm, insanların Allah'a teslim olması ve bu şekilde özgür olmalarını ifade eden, kendilerini bir gerçek Tanrı'ya adayacakları bir sistemi içinde barındırır. İnsanları insan yapımı kanunların, değer sistemlerinin ve geleneklerin boyunduruğu altında kalmaktan kurtulmalarını sağlayacak bu sistem, kabul edilmesi gereken yegâne sistemdir. Böylece bir ve tek olan Allah'ın egemenliğini ve otoritesini kabul eden insanlar, aslında kölelikten yaşamın her alanında Allah'ın kanunlarına uyarak kurtulmuş olacaktırlar (Wimelius, 2003:106).

Kutub El-Benna'dan ve kendinden öncekilerden daha sistematik bir biçimde İslamcılığı, Müslüman dünyasına egemen olan çeşitli siyasi düzenlerle çatışan kültürel olarak programlı bir ideoloji olarak kurdu. Bu yeni programlı ideoloji, El-Benna'nın İslamcılık anlayışından fikri anlamda ayrılıyordu. Bu anlamda Kutub, modern çağın Batı hegemonyasına karşı İslam'ı öncelidi. İslam'ı yalnızca inanç ve ibadet olarak görmedi. İslam anlayışı daha kapsayıcı nüveleri bünyesinde barındırıyordu. Biçimini İslam devleti olarak tasavvur ettiği siyaseti, toplumu ve ekonomiyi kapsayan kapsamlı bir ideolojik sistem ve nizam olarak kabul etti. Ona göre İslam, Allah'ın hakikatiyle bağdaştırılan etik bir vizyondur. Aynı zamanda dünyevi iktidar meselesiyle yakından bağlantılıydı. İslam yalnızca insanların vicdanlarında olmamalıydı, dünyevi iktidar dâhil hayatın her alanında bulunmalıydı. Bu anlamda Kur'an'ı ilkeler bütünü olarak gören Kutub'a göre, Müslüman toplumlar Allah'ın kendilerine verdiği potansiyelini bulmak için ancak son iki yüzyıldır veya daha fazla çıkmadıkları ve zaman geçtikçe onları daha da derine çeken bataktan kurtulmak zorundaydılar. Böylece Müslümanlar güçlenerek düşmanlarını yenecek ve insanlık refah ve barış içinde yaşamlarını sürdürmeye, kendilerine bir gelecek inşa etmeye başlayacaklardı (Kutub, 2011:137-141; Calvert, 2013:4).

Bu sebeplerden ötürü Kutub'a göre İslâm Batının sunduğu tüm sistemlerden üstündür ve başka hiçbir sisteme ihtiyaç bırakmayacak kadar nizamidir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, bir Müslüman'ın inancı muhakkak İslâmi akideye bağlı kalmak zorundadır ve bu akide zamanın şartlarına göre değişmemelidir. Daha da önemlisi Kutub'a göre, zamana göre değişen bir inanç, insanları, diğer ideoloji ve sistemlerle İslâm'ı eşit görme eğilimine sürükleyebilir. İhvan-ı Müslimin ne yazık ki bu durumu acı bir biçimde tecrübe etmiştir. İslâm'daki bazı hükümlerin geleneksel din âlimleri tarafından günümüz şartları açısından yorumlanması İhvan'ın zararı ile sonuçlanmıştır. Nasır darbesinin ardından İhvan'ı çevreleyen milyonlarca insan, inançlarındaki bu boşluklar sebebiyle İhvan'ı yalnız bırakmışlardır. Bu sebeple İslâmi akidenin değişmezliği Kutub'a göre temel arz etmektedir (Verdani, 2011:67).

1950'li yıllarda Kutub'un İhvan-ı Müslimin'de yer almasıyla birlikte örgütte de bir takım şeyler değişmeye başlamıştı. Ancak Kutub İhvan'a tam anlamıyla tabi olarak katılmamıştı. Gerektiğinde kararlara itiraz ediyordu. Bu sebeple de tam anlamıyla istişare kültürüne uygun bir ortam sağlamak için çabalıyordu. Bu durumun en önemli sebebi, fikri anlamda İhvan ile çatışması ve hatta fikirlerinin İhvan'ı aşmasıydı. Kutub'a göre evvela İslâmi akideler sahiplenilmeliydi. Yönetime dair meseleler de bu akidelerin gerektirdiği gibi değerlendirilmeli, sahiplenilecek ise ancak bu şartlarda sahiplenilmeliydi. Kutub'un İhvan ile bu konuda ayrı düşüyor olmasının bir diğer sebebi de Kutub'a göre siyasi meseleleri kendi meselesi gibi üstlenen İhvan, kendi ideolojisini kaybetme seviyesine gelebilirdi. Bununla beraber halkın gözündeki İhvan imajı sarsılabilirdi (Verdani, 2011:66-67).

Bu dönemde Kutub'un gizli bir teşkilat kurma ile suçlanıp tutuklanması, fikir dünyasında birtakım keskinliklere ve kendinden önceki İslamcılardan ayrılmasına sebep olmuştur. Kutub tutuklandığı dönemde, İhvan-ı Müslimin'e ait bir gazetenin başyazarlığını yürütmekteydi. 1954 ve 1964 yılları arasında tutuklu kaldığı sürede sağlığı bozulmuştu. Hapishanenin tuvaletlerinde uzun müddet su akışı sağlanmıyordu, hijyen koşulları mahkumların sağlığını bozuyordu. Bazen günde yalnızca bir yumurta verildiği için Kutub güçsüz düşmüştü. Kaldığı birim siyasi suçluların kaldığı bir koğuştu. Bunun sebebi de işkence ve kötü muameleler ile tutukluların İslâmcı kimliklerinin direncini kırmaya yönelikti. Ancak bu durum Kutub'un İslâmcı fikirlerini kaybetmesine değil aksine daha da keskinleşmesine ve bunun yanı sıra kendisinden önceki İslâmcı

aydınlardan farklılaşmasına sebep olmuştur. (Karaman, 2013: 293-294; Calvert, 2013: 197).

Bu farklılığın hapisane yıllarından sonra oluşmaya başlaması, Kutub'un fikirlerinin psikolojik sonuçlarla değiştiği fikrini akıllara getirirse de aslında fikirlerin oluşma sürecini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu süreçte Kutub, hapisanede kaldığı yıllarda tutumunu ve toplumsal reforma odaklanmasını değiştirdi; böylece toplumsal ve siyasi eleştiriden siyasi bir aktivizm içerisine girdi. Bu dönem ile alakalı birtakım görüşlere göre 1950'lerde İhvan'ın Mısır'daki ideolojik ve eğitsel eğitim programı 1960'lı yıllarda Müslümanları rejimin saldırısına karşı korumak için bir misilleme noktasına getirildi. Rejimin baskısı sebebiyle bu noktada, Kutub'un toplum teorisi, fiziksel, entelektüel ve ideolojik olarak aktifleşti. Hapisanede kaldığı bu yıllarda kavramlarının öncekilere nazaran daha keskin bir hal alması sadece yazdıkları üzerinde değil aynı zamanda sosyo-politik çevresi üzerinde de gözle görülmeye başlanmıştı (Khatab, 2009: 163; Bozarlan,2014:139).

Kutub böylelikle hayatının geri kalan yıllarının çoğunu hapisanede ve özellikle sağlık problemleri nedeniyle hapisane hastanesinde geçirmek durumunda kaldı. Daha sonraları kendisinin ve diğer İhvan-ı Müslimin üyelerinin karşı karşıya kaldığı işkence ve genel aşağılayıcı muameleden, sonraki çalışmalarında ve İslâm'da Sosyal Adaleti kitabının yeni baskılarında bahsetmiştir. Kutub'un öncelere nazaran daha keskin görüşlerinin ortaya çıkışında hapisanede gördüğü işkencelerin de büyük etkisi olmuştur. Sonuç olarak Eylül 1965'den itibaren Kutub'un yazıları Mısır'da yasaklandı. Ertesi yıl hükümete komplo kurmak suçuyla yargılanmış, mahkûm edilmiş ve ölüm cezasına çarptırılmıştır. Aynı yıl asılarak idam edilmiştir. (Wimelius, 2003:104).

SONUÇ

Çalışma boyunca zaman zaman aktardığımız gibi, İslâmcılığa dair farklı anlayışlar olmuştur. Bu anlayışlar temelde, İslâmcılığın doğasında var olan gelenekten sıyrılış ile başlamış fakat farklı algılayış biçimlerinden ötürü ideoloji farklı kalıplarda biçim almıştır. Hasan el-Benna ve ondan önceki İslâmcı aydınlar olarak nitelendirebileceğimiz toplumun her kesiminden insanlar, İslâmcılığı önce daha fikirsel ve hatta felsefi boyutta ele almışlardır. Ancak bu durum Hasan el-Benna'nın vefatının ardından değişikliğe

uğramıştır. Kendisinden sonra İhvan-ı Müslimin'e katılan Seyyid Kutub, İslâmcılığı farklı kavramlar üzerinden, yeni bir kalıba sığdırmış ve yeni bir form vermiştir.

Temelinde İslâm'ı bütün yönleri ile hayatın tamamına hâkim kılıp, geleneksel İslâm'a eklenmiş tüm hurafelerden, batılardan, yönetime yakın ulemanın esaret altındaki söylemlerinden kurtarmak yer alır. İslâmcılık ideolojisi, doğası gereği aktivisttir. Yapısını oluşturan bütün parçalarda bir hareket barındırır. İslâmcılık, Batı dünyasının ve oryantalist söylemin kendisini pasif konuma getirmek istemesi ve bu amaçla ürettikleri fikirler ile kavgalıdır. Bu anlamda geleneksel İslâm düşüncesine karşı tavrı da nettir. Bu sebeple İslâmcılık, kendi dönemlerinin uleması ile oldukça ters düzlemlerde yer alır.

Sırtını İslâm'a dayamış ve fikri temellerini bir dinde hazır bulmuş bir ideolojiyi yalnızca siyasi olana indirgersek hata etmiş oluruz. İslâmcılık ideolojisi, tarihsel koşullarda, farklı fikirlerle yahut farklı sistemlerle mücadele ederken siyasi olan yönünü mücadele ettiklerine karşı ön plana çıkarmak zorunda kalmıştır. Bu durum ideolojiyi kimi zaman beslerken, kimi zaman da bazı yönlerinin keskinleşmesine ve sivrilmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum ideolojinin rengini değiştirmiş ve özellikle kişiler üzerinden yeni bir form kazanmasına sebep olmuştur.

Çalışmamızda da ifade ettiğimiz üzere, Müslüman ülkelerin tarih boyunca Batı'nın sömürgesi altında kalması ve yine bazı Müslüman yöneticilerin bu durumun karşısında güçsüz kalışları, İslâmcılık ideolojisinin ortaya çıkışında ve gelişiminde büyük bir etkiye sahiptir. Batının yalnızca maddi anlamda değil, fikri anlamda da bir istila halinde oluşu karşıt tepkileri beslemiştir. Modernleşme hareketlerinin ülkelerine kötü etkilerini alenen gören İslâmcı aydınlar, bu durumdan kurtulmanın çarelerini aramaya başlamışlardır. Bu anlamda değerlendirildiğinde, İslâmcılığın siyasi ve sosyal sorunlara çözüm üreten bir proje olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

Bir ideoloji olarak İslâmcılığı, geleneksel İslâm'dan sıyrılmış fikirleri bünyesinde barındıran, modernleşme hareketleri ile eş zamanlı ilerleyen ve gelişen, Batı'nın kavramlarını ve fikri sistemlerini reddedip, benzer kavramların İslâm'da zaten var olduklarını ve onların kavramlarına ihtiyaç duymadıklarını vurgulayan fikri bir sistem olarak tanımlayabiliriz. İslâmcılık ideolojisi, kendisini tanımlayanların elinde farklı biçimler almıştır. Batı ve oryantalistler, İslâmcılığı yalnızca cihad kavramı çerçevesinde şekillendirmiş ve bu anlamda İslâm'ı siyasi bir din olarak nitelendirmeyi

tercih etmişlerdir. Bu durum İslâmcı aydınlara göre, İslâm'ı kötölemek amacı taşıdığından, bu söylemlere karşı duruşlarını belli etmişlerdir.

İslâmcılığın doğuşunu aktivizmin başlangıcı olarak esas alırsak İhvan-ı Müslimin'in kurucusu olan Hasan el-Benna ile ilişkilendirmek mümkündür. El-Benna, kendinden önceki İslâmcılardan farklı olarak, fikirsel ve felsefi düzeyde kalan, yalnızca geleneksel İslâm ve ulemaya bir tepki olarak kalabilmiş İslâmcılardan ayrılıp, fikirlerini harekete geçirdi. Bu anlamda El-Benna'nın İslâmcılıkta aktivizmi başlattığını söylemek anlamlı olacaktır. Halkı sömürgecilere karşı harekete geçirmek için, konuşmalarına halkın en yoğun olduğu ve şehirlerin nabızlarının attığı kahvehanelerden başladı. Önce küçük gruplara yönelik başlattığı konuşmaları, İhvan-ı Müslimin'in kurulmasıyla beraber büyük kitlelere ulaştı.

Çalışmamızda işlediğimiz üzere, İhvan-ı Müslimin'i bu anlamda, İslâmcılığın ve kendisinden sonra kurulacak İslâmi örgütlerin bir beşiği olarak nitelendirebiliriz. İhvan kendinden sonraki oluşumlar için bir okul görevi görmüştür. Çünkü teşkilat yapısı, üyelik sistemi ve üyelerin yapması gerekenler, katılanların eğitimi için tek tek tasarlanmıştır. Yalnızca fikri anlamda değil, üyelerin fiziki anlamda da gelişmeleri hedeflenmiştir.

İhvan-ı Müslimin'in, Hasan el-Benna'nın vefatına kadar olan süredeki İslâmcılık anlayışı, tüm insanları kucaklayan anlamında evrensel İslâm anlayışını temsil etmeyi amaçlar niteliktedir. Hasan el-Benna'nın kavramları ele alış biçimi, İslâm ile insanlara örnek olup, dayatma olmaksızın yaşamalarına yöneliktir. Bu anlamda kendisinden sonra İhvan'a katılan Seyyid Kutub'dan fikri anlamda ayrılmıştır. El-Benna'nın ölümünün ardından, İhvan ideolojik olarak bir boşluğa düşmüştür. El-Benna, İhvan'ın programını yaparken boşluk bırakmayacak titizlikte olsa da, ölümü ile beraber Mısır'ın siyasi ortamının değişmesi ile birlikte, İhvan takınacağı tutum konusunda adeta bir fetret dönemine girmiştir denilebilir. Seyyid Kutub'un İhvan'a katılması ile birlikte, İhvan'ın ideolojik fikirleri dönüşmeye başlamıştır. Başlangıçta İhvan'ın fikirleri ile kavgalı olan Kutub, zamanla örgüte istişare ortamını sağlamaya çalıştıkça, fikirler aynı düzlemde devam etmemiştir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, İhvan-ı Müslimin'in ve bir üst perdede İslâmcılığın dönüşümünü ve kavramların ele alınış biçimlerinde görmekteyiz. Bu noktada tezin amacına ulaştığını söylememiz mümkündür. Ele aldığımız iki figür olan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un söylemlerini kıyaslamak bu durumda bizi sonuca

ulaştırmıştır. El-Benna'nın evrensel İşlâm anlayışı ve toplumları sınıflandırmanın yanlış olduğunu dūřünmesi, yönetim biçimlerine karşı İşlâmî olana dönüştürüldüğü takdirde, orta yolu bulma isteği Kutub'da tamamen farklılaşmıştır.

Bu anlamda Kutub'un fikirlerinin tamamen radikal olduğunu söylemek yanlış ve yanlı olacaktır. Kutub'un fikirleri de temelde El-Benna'ya benzer şekilde geleneksel İşlâm dūřüncesinin birtakım yanlışlıklarından sıyrılma niyeti taşır. Bunun yanında Kutub da El-Benna gibi, İşlâm'ın tüm insanları kucaklayan evrensel yapısına vurgu yapar. Ancak Kutub'un İşlâmcı fikirleri bu kadar ile yetinmenin doğru olmadığını, İşlâm'ın yalnızca ibadet ve tebliğden ibaret olmadığını vurgular.

Kendisinden önceki İşlâmcılar, cihad kavramını tanımlarken, Kutub'a göre Müslümanların zaten yapması gereken ibadetleri cihad olarak tanımlayarak, İşlâm'ın pasif olarak kalmasına sebep olmuşlardır. Oysa İşlâm, hayatın her anını kuşatan ve her alanında olması gereken bir dindir. Bu söylemlere sahip olan insanlar, İşlâm'ı özel alana ve insanların vicdanlarına hapsedmeye çalışan ve bununla İşlâm ülkelerini sövmeye çalışan Batıya hizmet etmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Amaçları Müslümanların yenilmişlik duygusuna yakalanıp, kendi kabukları içinde hapsolarak gelişmelerini engellemek ve bu yol ile sömürülmelerinin önünü açmaktır.

Cihad kavramına benzer şekilde, Kutub'un Batı toplumlarının yanında Müslüman toplumları da, Peygamber'den önceki dönemi nitelendirmek için kullanılan cahiliyye kavramı ile nitelendirmesi İşlâmcılık ideolojisinde adeta bir kırılmaya sebebiyet vermiştir. Bu görüş modern zamanda yaşayan tüm Müslümanları tekfir etmek ile sonuçlanmamış ancak, kendisinden önceki İşlâmcılardan özellikle de Hasan el-Benna'dan kesin bir biçimde ayrılması ile sonuçlanmıştır.

Kutub'un bütün toplumları ve devletleri cahili olarak nitelendirmesi, esas anlamda geleneksel İşlâm'da tamamen farklı yorumlanan cihad kavramının ve dünyaya hâkim olan beşeri bütün sistemlerin yerle bir olması anlamına geliyordu. El-Benna'nın Batı'ya ait olan parlamenter sistemin, eğer ümmeti partiler ve particilik ile bölmeyecek ise kabul edilebilir olarak nitelendirmesi görüşü bu anlamda Kutub'un fikirlerinin yanında ılımlı kalmıştır. Çünkü Kutub Batı'ya ait bütün sistemleri ve beraberinde bütün İşlâmî olmayan yönetim biçimlerini reddeder ve bu sistemleri tağut olarak tanımlar.

Bu anlamda biz bu çalışmada kavramlar ve iki siyasi figür olan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub üzerinden, bir ideoloji olarak İşlâmcılığın nasıl bir dönüşüm içine girip,

kendisinden önceki İslâmcılık formundan nasıl ayrıldığını, tarihsel sürecini ve fikrîsel ayrılıklarını ele aldık. Bu temeller üzerinden yükselen çalışmamız bizleri, bir ideolojinin kavramsal alt yapısının, ideolojinin uygulanış ve yaşayış safhalarında değişimiyle nasıl keskinleşebildiğini ve başladığı yerden ne kadar farklı olabildiğini göstermiştir.



KAYNAKÇA

Acar, Demet Şefika. 2007, “İslamcı İdeoloji ve İslamcı Hareketler Ekseninde Ortadoğu” **ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri**, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, ss.1-27.

Akbulut, Ahmet. 1992, **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

Akbulut, Ahmet. 1991, “İlk Devir Siyasi Olaylarının Müslüman Düşüncesine Etkileri”, *İslami Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı: 1, Ocak, s.39.

Akkoyunlu, Songül. 2012, **Hasan el-Benna'nın Din ve Siyaset Anlayışı**, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Altunay-Şam, Emine. 2001, **Mısır'ın 1882'de İngilizler Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Takip Ettiği Siyaset**, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Altıntaş, Ramazan. 2010, İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri, **Milel ve Nihal**, C.7, S. 2, ss. 53-66.

Amin, Samir. Ali El Kenz. 2006, **Avrupa ve Arap Dünyası**, Çev. Kemal Ülker, İstanbul: Versus Kitap.

Atalar, M. Kürşad. 2016 “Seyyid Kutub'un Çağdaş Müslüman Düşünce'ye Katkısı”, **Muhafazakâr Düşünce**, Y. 13, S. 48, ss. 167–184.

Aydın, Cemil. 2013, İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislamist İmajı,1839-1924, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, İstanbul, ss. 47-68.

Azoulay, Ronnie. 2015, The Power Of Ideas. The Influence Of Hassan Al-Banna And Sayyid Qutb On The Muslim Brotherhood Organization, **Przeglad Strategiczny**, Num. 8, pp. 171-182.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2001, "İslam", C. 23, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 15-23.

Balcı, Ramazan. 2011, II. Abdülhamid ve Mısır Kuşatılmış Vatan, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.

Başer, Alev Erkilet. 2000, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler**, Ankara: Hece Yayıncılık.

Berman, Sheri. 2003, "Islamism, Revolution, and Civil Society", **American Political Science Association**, Vol. 1, Num. 2, pp. 257-272.

Bilge, Muhittin. 2015, **Dini, Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslamcılık**, İstanbul: Akitap Yayıncılık.

Black, Antony. 2001, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne**, Ankara: Dost Kitabevi.

Boroumand, Ladan. Roya Boroumand. 2002, "Terror, Islam and Democracy", **Journal of Democracy**, Vol. 13, Num. 2, pp.5-20.

Bozarslan, Hamit. 2014, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Brykczynski, Paul. 2005, "Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism", **History of Intellectual Culture**, Vol. 5, Num. 1, pp.1-19.

Bulut, Nihat. 2012, **Hasan el-Benna İslâmi Mücadelede Öncü Şahsiyetler**, Hak Söz Okulu Serisi-I, İstanbul: Ekin Yayıncılık.

Calvert, John. 2013, **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, New York: Oxford University Press.

Cemile, Meryem. 1986, **İslâm ve Çağdaş Öncüleri**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Bir Yayıncılık.

Cleveland, William L. 2008, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Çaha, Ömer. 1999, "İslam ve Demokrasi", **İslamiyat II**, S.2, ss.53-76.

Çaha Ömer, Şahin Bican. 2013, **Dünya’da ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler**, Der. Ömer Çaha, Bican Şahin, Ankara: Orion Kitabevi.

Çakmak, Cenap. 2007, “Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü mü?” **Akademik ORTA DOĞU**, C. 2, S. 1, ss. 69-98.

Çakmaktaş, Nurullah. 2016, **Mısır’da Selefi Hareket**, İstanbul: Açılım Kitap.

Çiğdem, Ahmet. 2014, "Dinden İdeolojiye İslamcılık", **Birikim**, S. 303-304,ss.36-43.

Dağ, Ahmed Emin. 2007, **Hasan el-Benna**, İstanbul: İlke Yayıncılık.

Demant, Peter R. 2006, **İslam vs. İslamism The Dilemma Of The Muslim World**, USA: Westport, Praeger.

Duman, Fatih. Şeyda Buşra Atalan. 2016, “İslamcı İdeolojide Demokrasi Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, **ICOME P 2016, International Congress Of Management Economy and Policy, Proceeding Books**.

Duman, Fatih. 2001, **İslami Radikalizm: Ali Şeriatî Örneği**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Doğan, D. Mehmet. 2013, "İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi", **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 120-129.

Dökmeciyan, Hrair. 2003, **Arap Dünyasında Köktencilik**, Çev. Muhammed Karahanoğlu, İstanbul: İlke Yay.

Eikmeier, Dale C. 2007, “Qutbism: An Ideology of Islamic - Fascism” **Parameters**, pp.85-98.

El-Anani, Khalil. 2014, “The Debacle of Orthodox Islamism”, **İslam in a Changing Middle East Rethinking Islamist Politics**, pp: 7-9.

El-Anani, Khalil. 2013, “The Power of the Jama‘A: The Role of Hasan Al Banna in Constructing the Muslim Brotherhood’s Collective Identity” ,**Sociology of Islam**, Vol. 1, pp. 41-63.

el-Beyyûmî, Gânim İbrâhim. 1997, “Hasan el-Benna”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi., C. 16, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 307-310.

el-Beyyûmî, Gânim İbrâhim. 2000, “İhvân-ı Müslimîn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi., C. 21, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 580-583.

el-Beyyûmî, Gânim İbrâhim. 2015, Hasan el Benna'nın Siyasi Düşüncesi, İstanbul: Ekin Yayıncılık.

Eraslan, Cezmi. 1982, II. Abdülhamid ve İslam Birliği, İstanbul: Ötüken Yayınları.

El-Verdani, Salih. 2011, **Mısır'da İslami Akımlar**, Çev. H. Acar, Ş.Duman, S.Turan, Ankara: Fecr Yayınları.

Ergil, Doğu. 1983, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.38, S. 1, ss. 69-95.

Esen, Muammer. 2011, “Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 52:2, ss. 111-128.

Gadban, Münir Muhammed. 2016, **Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Gelecek**, İstanbul: Pınar Yayınları.

Hatiboğlu, Mehmet Said. 2011, **Hilafetin Kureyşliliği**, Otto Yay., Ankara.

Gencer, Bedri. 2013, Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 69-99.

Guida, Michelangelo, Ömer Çaha. 2013, **Dünya'da ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler**, İstanbul: Orion Kitabevi.

Gümüş, Musa. 2013, **Sultan II. Abdülhamid'in Mısır Politikası**, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Güney, Zehra Betül. 2016, **Müslüman Kardeşlerde Söylem Eylem İlişkisi Hasan El-Benna Dönemi**, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü, Doktora Tezi.

Güney, Zehra Betül. 2017, **Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak: Müslüman Kardeşler'de Söylem Eylem İlişkisi**. İstanbul: Açılım Kitap.

Haqqani, Husain. 2013, “*Islamist and Democracy: Cautions From Pakistan*”, **Journal of Democracy**, Vol. 24, Num. 2, pp. 5-14.

Hanafi, H. 2010, “Islamism: Contested perspectives on political Islam” **Islamism: Whose debate is it?** Ed. R. C. Martin & A. Barzegar, Stanford: Stanford University Press, pp. 63–66.

Hasan el-Bennâ. 2016, **Dava ve Davetçinin Hatıraları**, İstanbul: İşaret Yayınları.

Hasan el-Bennâ. 1980, **Risaleler**, Çev. Hasan Karakaya-H. İbrahim Kutluay, İstanbul: Hikmet Yayınevi.

Hasan el-Bennâ. 2007, **Risaleler**, Çev. Mehmet Akbaş, Mehmet Eren, İstanbul: Nida Yayıncılık.

Hasan el-Bennâ. 2008, **Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi**, Çev., Ayetullah Güneş-Cuma Karan, Nida Yay.

Hasan el-Bennâ. 2007, **Hatıralarım (Müslüman Kardeşler)**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Osman Arpaçukuru, Beka Yay, İstanbul

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. 1955, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, tahk. Mustafa es-Sakkâ, I-II, Kahire.

İbrahim H.T, el-Hudeyni E.M. 1994, “Batılı Araştırmalarda İslami Uyanış Olgusu: Tahlili ve Tenkitçi Bir Yaklaşım” Çev. S. Kutlu, **İslami Araştırmalar**, C. 7, S. 3-4.

İnayet, Hamid. 1997, **Arap Siyasi Düşüncenin Seyri**, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

İşcan, Mehmet Zeki. 2002, **Siyasal İslam: Dini ve Fikri Temelleri**. Erzurum: Ekev Yayınları.

Jackson, Roy. 2012, **İslam'da 50 Önemli İsim**, Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kara, İsmail. 2013, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 15-43.

Karaman, Hayrettin. 2013, **İslami Hareket Öncüleri**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Karpat, Kemal. 2005, **İslam’ın Siyasallaşması Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Khatab, Sayed. 2006, **The Political Thought of Sayyid Qutb The Theory of Jahiliyyah**, New York: Routledge, 2006.

Khatab, Sayed. 2006, **The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb**, New York: Routledge.

Koca, Ferhat. 1997, “Hanbeli Mezhebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi., C. 15, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 525-547.

Knudsen, Are. 2003, **Political Islam in the Middle East**, Norway: Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights.

Kramer, Martin. 2003, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, **The Middle East Quarterly**, Vol. 10, Num. 2, pp. 65-77.

Kur’an-ı Kerim.

Kutlu, Sönmez. 2008, **Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları**, Ankara: Fecr Yayınları.

Kutluer, İlhan. 2001, “İslamcılık”, DİA, cilt: 23; sayfa: 62-65, 65.

Kutub, Seyyid. 2006, **Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul: Beka Yayıncılık.

Kutub, Seyyid. 1988, **İslam Düşüncesi II Esasları**, İstanbul: İşaret Yayınları.

Kutub, Seyyid. 2011, **Yoldaki İşaretler**. Çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yayınları.

Kutub, Seyyid. 2015, **İslam'da Sosyal Adalet**. Çev. Harun Ünal, İstanbul: Beka Yayıncılık.

Kutub, Seyyid. 2015, **İslam-Kapitalizm Çatışması**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul: Beka Yayıncılık.

Lewis, Bernard. 2003, **İslam'ın Krizi**. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayıncılık.

Lewis, Bernard. 2014, **Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi**. Çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları.

Lewis, Bernard. 2011, **İslam'ın Siyasal Söylemi**. Çev. Ünsal Oskay. Ankara: Phoenix Kitap.

Lia, Brynjar. 2014, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu**, İstanbul: Ekin Yayıncılık.

Mitchell, Richard P. 1993, **Society of the Muslim Brothers**, New York: Oxford University Press.

Munson, Ziad. 2001, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood" **Sociological Quarterly** Vol. 42, Num. 4, pp. 487- 510.

Murr, Virginia. 2004, "The Power of Ideas: Sayyid Qutb and Islamism", Rockford Collage Summer Research Project, Ed. Dr. Stephen Hicks.

Mozaffari, Mehdi. 2007, "What is İslamism? History and Definition of a Concept", **Totaliterian Movements and Political Religions**, Vol. 8, pp. 17-33.

Onat, Hasan, "Mezhep Kavramı Ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri" <http://www.hasanonat.net/index.php/98-mezhep-kavram-ve-mezheplerin-dogus-sebepleri>, (Erişim Tarihi: 30.01.2018).

Osman, Fethi. 1991, **İhvan-İslam ve Demokrasi**, İstanbul: Endülüs Yayınları.

Özdemir, Ahmet Yusuf. 2013, **From Hasan Al-Banna To Mohammad Morsi; The Political Experience Of Muslim Brotherhood In Egypt**, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.

Pınar, Fatma. 2015, "Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler", **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 5, ss. 133-153.

Roy, Oliver. 2015, **Siyasal İslam'ın İflası**. Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar. 2013, "İslami Fikriyat Temelinde Siyasi Partileşme ve Bazı Medeniyet Meseleleri", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 745-748.

Shehadeh, Lamia R. 2003, **The Idea of Women in Fundamentalist Islam**, Gainesville, Fl: University Press of Florida.

Shepard, William E. 2003, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 35, Num. 4, pp. 521-545.

Sinanoğlu, Mustafa. 2001, "İslam", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.23, Ankara: TDV Yayınları.

Soage, Ana Belén, Jorge Fuentelsaz Franganillo. 2009, "The Muslim Brothers in Egypt" **The Muslim Brotherhood**, Ed. Berry Rubin, New York: Palgrave Macmillan, pp. 39-55.

Uludağ, Süleyman. 2016, **İslam-Siyaset İlişkileri**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Wimelius, Malin. 2003, **On Islamism and Modernity Analysing Islamist Ideas on and Visions of the Islamic State**, Department of Political Science, Ph. D. Thesis.

Yıldırım, Ergün. 2013, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, Ed. İsmail Kara Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 99-120.

Zollner, Barbara. 2009, **The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and ideology (Routledge Studies in Political Islam)**, USA-Canada: Taylor and Francis.

