

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MODERN DÖNEM CİHAD ANLAYIŞININ
RADİKALLEŞMESİNDE DEVLET ETKİSİ:MISIR
ÖRNEĞİ**

**HAVVA KARAMEŞE
2501120184**

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN**

İSTANBUL, 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HAVVA KARAMEŞE Numarası : 2501120184
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
Tez Savunma Tarihi : 12.09.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "MODERN DÖNEM CİHAT ANLAYIŞININ RADİKALLEŞMESİNDE DEVLET ETKİSİ: MISIR
ÖRNEĞİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ALİ COŞKUN		KABUL
2- DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN		Kabul
3- DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA ODABAŞI		

ÖZ

MODERN DÖNEM CİHAD ANLAYIŞININ RADİKALLEŞMESİNDE DEVLET ETKİSİ: MISIR ÖRNEĞİ

Havva KARAMEŞE

İslam'ın önemli kavramlarından biri olan cihad Peygamberimiz döneminde bir varoluş, hayatta kalma, savunma olarak değerlendirilebilecekken modern dönemlere gelindiğinde kavram terör örgütleri tarafından eylemlerini meşrulaştırmak amacıyla kullanılır olmuştur. Terör örgütleri, sözde cihad yapma adına cinayetler işlemekte, katliamlar yapmakta, sivil- masum ayırt edilmeden toplu imha silahlarıyla eylemler gerçekleştirmektedir.

Allah yolunda mücadele etme anlamına gelen cihadın peygamberimiz dönemindeki anlaşılma biçiminden günümüz terör örgütleri tarafından anlaşılmasına kadar geçirdiği süreç oldukça çarpıcıdır. Çalışmamız, bu süreçte önemli bir aşama olarak karşımıza çıkan İhvan'ın kendi içindeki dönüşümüne ve cihadın bu dönüşüm sürecinde yeniden biçimlenmesine odaklanmaktadır. 1960- 1970'li yıllara denk gelen dönemde İhvan içinden Mısır devleti ile girdiği mücadele sonucu radikal örgütler çıkmış ve cihad bu radikalleşme sürecinde yeniden anlamlandırılmaya tabi tutularak radikalleşmiştir. Oluşan yeni biçimlenmede kanaatimizce devlet belirleyici bir rol oynamıştır. Bu nedenle çalışmamızda, Mısır'ı merkeze alarak devlet etkisinin, kavramın anlaşılması üzerinde oluşturduğu radikalleşme incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cihad, Mısır, Müslüman Kardeşler, Radikalleşme, İslami Hareketler

ABSTRACT

STATE INFLUENCE ON THE RADICALIZATION OF MODERN JIHAD CONCEPTION: THE EGYPTIAN CASE

Havva KARAMEŞE

While jihad, which is one of the important concepts of Islam, is considered as an existence, survival and defense during the time of our Prophet, in modern times, the concept is being used by the terrorist organizations in order to legitimize their actions. Terrorist organizations, in the name of so-called jihad, carry out murders, slaughter and carry out actions with weapons of mass destruction without undifferentiating the civilian.

The change in the conception of jihad, which means fighting in the path of Allah, from the understanding of the period of our prophet to the understanding of today's terrorist organizations is quite striking. Our study focuses on the transformation of the Ikhwan within itself, which is an important step in this process, and the reshaping of the jihad in this transformation process. During this period, which coincided with the 1960s and 1970s, radical organizations emerged from the Ikhwan as a result of the struggle with the Egyptian state, and jihad was radicalized by being re-interpreted in this process of radicalization. In our opinion, the state played a decisive role in this new formation. Therefore, in our study, by putting Egypt at the center, the influence of the state on the radicalisation in the understanding of the concept was examined.

Key Words: Jihad, Egypt, Muslim Brotherhood, Radicalization, Islamic Movements

ÖNSÖZ

Klasik dönemde bireysel ve toplumsal boyutları ile fıkıh, tefsir, tasavvuf terminolojisi içinde değerlendirilen cihat kavramı, modern dönemle birlikte yeniden yorumlamaya tabi tutulmuştur. Modern dönem İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma gösterilen reaksiyonlar olarak oluşturulan bu yorumlamaların bir kısmı süreç içerisinde radikalleşmiştir. Konumuz bu radikalleşmenin nedenlerini devlet-toplum-örgüt ilişkileri üzerinden araştırmaya odaklanmaktadır. Bu bağlamda, modern dönem ilk radikalleşme eğilimlerinin önemli bir kısmına ev sahipliği yapan Mısır, örneklem olarak belirlenmiş ve Mısır'daki İhvan örgütü merkeze alınarak konu işlenmiştir.

Çalışma sırasında kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleri ile yol gösteren, destek olan değerli danışman hocam İsmail Demirezen'e, aileme, başta Saliha Sanlısoy olmak üzere bu süreçte yanımda olan tüm arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Havva KARAMEŞE

İstanbul-2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI VE TANIMLARI

1.1. Cihad Kavramı	8
1.2. Radikalleşme.....	11

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE CİHAD KAVRAMI

2.1.Modern Dönemde İslam Dünyasının İçinde Bulunduğu Durum.....	15
2.2. Modern Dönemde Cihad	18
2.2.1.Sömürgeye Tepki Olarak İlk Dönem Cihad Hareketleri	19
2.2.1.1. Savunmacı Söylem.....	20
2.2.1.1.1. Ahmet Han Çizgisi	21
2.2.1.1.2. Afgani, Abduh, Reşid Rıza Çizgisi	22

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVAN'IN DOĞUŞU-DEVLET POLİTİKALARI

3.1. İhvan'ın Kurulmasında Devlet Etkisi.....	24
3.1.1.Kavalalı ve Sonrası Toplum Politikaları.....	24
3.1.1.1. Kavalalı Dönemi(1769- 1849).....	24
3.1.1.1.1.Kavalalı Dönemi Ordu.....	26
3.1.1.1.2. Kavalalı Dönemi Ekonomi.....	26
3.1.1.1.3.Din- Devlet-Laikleşme	28
3.1.1.2. Kavalalı Sonrası, 1952 Hür Subaylar Darbesine Kadar Olan Süreç	29
3.1.1.2.1.Batı Nüfuzu - Siyaset.....	29
3.1.1.2.2. Din- Devlet-Laikleşme	31

3.1.1.2.3-Ekonomi: Endüstri- Toprak	33
3.1.1.2.4. Filistin Meselesi	36
3.1.2.Kavalalı ve Sonrası Eğitim Politikaları	36
3.1.2.1. Kavalalı Dönemi	36
3.1.2.1. Kavalalı Sonrası	37
3.2. Devletin Eğitim ve Toplumsal Politikalarının İhvan'ın Kurulmasına Etkisi	39
3.2.1. Devletin Eğitim Politikalarının Etkisi	40
3.2.2. Devletin Toplum Politikalarının Etkisi.....	43
3.3. İhvanın Kurulması-Büyümesi.....	44
3.3.1.İhvanın (Benna Dönemi) Görüşleri.....	50
3.3.2.Benna'nın Cihad Anlayışı.....	52
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
RADİKALLEŞME	
4.1. Nasır Dönemi Devlet Özellikleri	57
4.1.1.Siyasette Kontrol	57
4.1.1.1.Hür Subaylar Darbesi ve Nasır'ın Tek Adam Haline Gelmesi....	57
4.1.1.2.1954 Sonrası Nasır Politikaları ve Siyasi Mekanizmaların Kontrolü	65
4.1.1.3. Nasır'ın Yönetme Biçimi	68
4.1.2.Toplumda Kontrol	70
4.1.2.1.Dini Alanın Kontrol Edilmesi.....	70
4.1.2.1.1. Dinin Manipüle Edilmesi	72
4.1.2.2- Ekonominin Kontrolü (sanayi, tarım, kooperatifler)	76
4.1.2.2.1.Toprağın Kontrolü	76
4.1.2.2.2. Sanayi ve Diğer Ekonomik Sektörlerin Kontrolü	77
4.1.2.3. Eğitimin Kontrolü	79
4.1.2.4. Basının Kontrol Edilmesi-Manipüle Edilmesi.....	80
4.2.Nasır Dönemi İhvan	83
4.2.1. 1954 Sonrası İhvan-Hapishaneler-Tutuklamalar	83
4.2.2. Dönemin İdeoloğu Kutub	86
4.2.3. Fikirlerin Nasır Sistemi Etkisinde Oluşumu	90
4.2.3.1. Seyyid Kutub'un Cahili Toplum Anlayışı.....	90

4.2.3.2.Kutub’un Cihad Anlayışı.....	95
4.2.4. İhvan’ın İkiye Ayrılması- Radikalleşme.....	100
4.2.4.1. Nasır Hapishanelerinde Radikalleşen Gruplar.....	103
4.2.4.1.1. Askeri Akademi Grubu	104
4.2.4.1.2. Şükrü Mustafa ve et-Tekfir ve’l-Hicret Grubu	105
4.2.4.1.3. Abdüsselam ve Cihad Hareketi	108
SONUÇ.....	113
KAYNAKÇA.....	120



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: adı geçen eser
b.	: İbn
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DKK	: Devrim Komuta Konseyi
ed.	: editör
h.	: hicri
Hiz.	: hazreti
par.	: paragraf
nşr.	: neşir
s.	: sayfa
ter.	: tercüme eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
y.y.	: yüz yıl
Yay.	: yayınları

GİRİŞ

İslam'ın temel kavramlarından biri olan “cihad” batıda çoğunlukla, tüm dünya İslam'ı kabul edinceye ve Müslüman hakimiyetine girinceye kadar devam edecek olan “kutsal savaş” olarak sunulmuştur.¹ Bu bağlamda cihad, medeniyetler çatışmasına neden olan temel karakterlerden biri olarak gösterilmiştir. İslam dünyasında ise kavram, tarihsel süreç içerisinde dönüşmüş ve çok geniş bir anlam yelpazesinde değerlendirilmiştir. Genel olarak cihad, Allah yolunda mücadele etmenin ortak adı olarak kabul edilir. Ancak, Allah yolundan ne kastedildiği, mücadele biçiminin ne olacağı geniş ayrılıklara sebep olmaktadır. Bir yandan insanın nefsini ehlileştirme, toplumu geliştirme, İslami esasları öğrenme-öğretme-yaşatma mücadelesi olarak cihad tanımlanırken, diğer yandan anti-sömürgeci askeri müdahaleler, çerçevelerini cihad kavramı üzerinden kurmuşlardır. Öte yandan ise, kavram terör örgütleri tarafından masum insanları öldürmelerini meşrulaştırmak için kullanılmaktadır.

Savaş bağlamındaki cihad, Peygamberimiz döneminde bir varoluş, hayatta kalma, savunma biçiminde değerlendirilebilecekken sonraki dönemlerde yeni topraklar fethetmek için kullanılmıştır. Klasik dönemde, genel olarak nefis terbiyesi veya devletlerin uluslararası ilişkiler retorik çerçevesinde yorumlanan cihad kavramı, modern dönemde oluşan yeni şartlarla birlikte farklı anlamlarda da kullanılmaya başlanmıştır.

19. ve 20. Yüzyıllar, İslam-Batı arasındaki güç dengesinin artık eskisi gibi İslam lehine olmadığını gösteren değişimlere sahne olmuştur. Bu dönemde İslam dünyası, siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal alanlarda batının meydan okumalarıyla karşılaşmıştır. Bu meydan okumalara karşılık verebilmek ya da uyum sağlayabilmek adına İslam devletlerinde ciddi değişimler, dönüşümler yaşanmıştır. Batıya cevap verme reaksiyonları ile Müslüman devletler kendi içlerinde, batı kaynaklı yeni siyasal-ekonomik-toplumsal yapılar kurmuşlardır. Yabancı bir kültürel-dini atmosferde evrilerek ortaya çıkan bu yapıların, devlet adamları

¹ Vehpe Zuhayli, **İslam Hukukunda Savaş**, Çev. İsmail Bayer, İstanbul, İhtar Yay., 1996, s.64.

tarafından uygulanış biçimleri ve Müslüman toplumlar ile uyum problemleri, yeni dünya düzeni içerisinde İslam dünyasının durumu gibi İslam devletlerinin kendi iç dinamiklerine yansıyan birçok durum İslam devletlerinde yoğun içsel gerilimlere neden olmuştur.

İslam devletlerinin yeni modernleşen yapısı, bu devletler tarafından batı normlarının ve yasalarının müslüman toplumlara empoze edilmesi, İslam dünyasındaki mağlubiyetler, batıdan gelen fikişel tazyikler vb. sebepler, Müslüman aydınlar da çeşitli zihniyet dönüşümlerine neden olmuştur. Cihad kavramının algılanması da bu zihniyet dönüşümlerinden, farklılaşmalarından etkilenmiştir. Zira cihad, modern dönemde bir taraftan batının ideolojik saldırılarına maruz kalmaktadır, diğer taraftan da, klasik cihad literatürünün içinde var olduğu İslam dünyası, coğrafi-siyasi-hukuki- sosyal olarak çok değişmiştir.

Bu süreçte, oryantalist saldırılara karşı İslam'ı savunmak, İslam'ın modern dönemde de işlevsel ve geçerli olduğunu, dönemin geçer akçesi olarak görülen modern değerler üzerinden müdafaa etmek amacıyla, İslam alimleri çeşitli açıklama-yorumlama biçimlerine yönelmişlerdir. Bu durum, "savunmacı söylem" diyebileceğimiz algılayışı doğurmuştur.

Savunmacı karakterde yapılan bu yorumlamaların yanı sıra, savunmacı anlayışa karşı geleneğe daha yakın fakat gelenekten bir kısım görüşleri ile farklılaşan bir görüş daha ortaya çıkmıştır. Seyyid Kutub, Mevdudi gibi isimler tarafından temsil edilen bu görüş savunmacı anlayışı kabul etmemekte, klasik cihad anlayışını savunmaktadır. Ancak yaşanan dünya, klasik dönemden oldukça farklıdır. Bu nedenle, söylemlerinde klasik anlayıştan farklılaşan noktalar olmuştur².

Modern dönemde, aynı zamanda, gelenekçi yaklaşımdan yola çıkarak radikalleşen yeni bir cihad anlayışı oluşmuştur. Müslüman dünyanın reel politiğı, dinin ideolojikleşmesi ve en önemlisi de tezimizin odaklandığı kısım olan İslam ülkelerindeki din-siyaset ilişkisinin doğal-kendi dinamikleri içindeki akışının

² Peters Rudolph, **İslam ve Sömürgecilik**, Çev. Süleyman Gündüz, İstanbul, Nehir Yayınları, 1989, s.212-217.

kesilmesi ve bunun devlet içerisinde oluşturduğu gerilimler vb. bu yaklaşımın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Terör örgütleri tarafından kullanılan bu cihad anlayışı ile, kavram anlam değişimine uğrayarak bambaşka bir yöne doğru savrulmuştur. Kendilerine iktidar alanı açmaya çalışan çeşitli terör gruplarının insanları kanalize etmede, kendi faaliyetlerini meşrulaştırmada kullandıkları anahtar kavramlardan biri olmuştur.

Modern dönemde, tekfir söylemleri ve iktidar talepleri arasında cihad, radikal örgütler tarafından eylemlerini meşrulaştırmak amacıyla kullanılan bir kalkan haline gelmiştir. Terör örgütleri, cihad yapma adına, masumları ayırt etmeden, toplu imha silahlarıyla, eylemler gerçekleştirmekte, cinayetler işlemekte, işkenceler yapmakta, sivillerin yaşadığı yerlerde bombalar patlatmaktadır. Sözde cihadın hedefi, gayr-i müslim sivillerin yanı sıra Müslüman siviller de olmaktadır. Örgütler tarafından cihad, sadece yapılan katliamlara meşruiyet sağlamak için değil, insanları kendi ideolojilerine ve eylemlerine doğru kanalize etmek için de kullanılmaktadır. Hz. Muhammed dönemindeki cihad anlayışından İşid, el Kaide gibi günümüz terör örgütlerinin sahip olduğu cihad anlayışına geline süreçte, kavramın geçirdiği değişim oldukça çarpıcıdır. Cihadın anlaşılma biçimindeki bu değişimi anlama çabası, kavramın yerli yerine oturtulabilmesi açısından önemlidir, bu araştırmaya yönelmemizin de temel motivasyonudur.

Modern dönemde, yaşanan bu değişimi anlamak için, radikalleşmenin başlangıç noktalarından biri olması nedeniyle, konu Mısır merkezli incelenmiştir. Mısır'ı ön plana çıkartan unsur ise İhvan-ı Müslimin'in varlığıdır. İslami mücadele geleneğinin ilki olarak İhvan, dünyanın pek çok bölgesine yayılmış, İslam dünyasının en yaygın ve en etkili siyasi İslam hareketidir.³ Etki alanının büyük olması, geçirdiği dönemlerin, tecrübelerin İslam dünyasında kurulan örgütlere örneklik teşkil etmesine, bünyesinde gelişen fikirlerin ise hızla yayılmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, İhvan'ın içinde devlet etkisi ile oluşan farklı mücadele akımları, İslam dünyasını derinden etkilemiştir. Etkisinin büyüklüğü ve modern

³ İrfan Kaya Ülgeder, "Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkiler", **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, Temmuz 2016, s.140.

dönemde İslami akımların radikalleşmesine yönelik ilk eğilimlerin önemli bir kısmının Mısır'dan çıkmış olması, çalışmamızı Mısır ve İhvan üzerine kurma nedenimizdir.

Alan ile ilgili yapılan pek çok çalışmada radikalleşmenin önemli noktalarından biri olarak 1960-1970'li yılların Mısır'ı gösterilmektedir.⁴ Kanaatimizce bu dönemde yaşanan radikalleşme üzerinde İhvan'ın devletle olan mücadelesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle, 1960-1970'lerde yaşanan radikalleşme ile kavramın dönüşmesine ve bu dönüşüm üzerindeki devlet etkisine odaklanılacaktır. Çalışmamız bu minvalde, Mısır'ı merkeze alarak devlet etkisinin, kavramın anlaşılması üzerinde oluşturduğu radikalleşmeyi inceleyecektir.

Radikalleşme çalışmalarına baktığımızda çoğunlukla İslami hareketlerin radikalleşmesi üzerinden konuya yaklaşıldığı ve genel hatlarıyla iki parametre üzerinden incelendiği görülmektedir. Nazih Ayubi⁵ veya R. Hrair Dökmeciyan⁶ gibi araştırmacılar tarafından benimsenen birinci yaklaşım; radikalleşmeyi başarısız modernleşme ve aşırı batılılaşmadan kaynaklanan yabancılaşma ve sosyoekonomik gerilik üzerinden açıklamaktayken İsmail Demirezen⁷, Mohammed M. Hafez⁸ gibi araştırmacılar tarafından kabul edilen ikinci yaklaşımda ise ülkede işleyen politik süreçlerin radikalleşmede etkili olduğu savunulmaktadır. Temsilîyetinin, daha yüksek olduğunu düşündüğümüz için ve konumuz gereği birinci yaklaşımdan doneler kullansak da daha çok ikinci yaklaşımı benimsedik.

Cihadı inceleyen literatürü incelediğimizde ise, oldukça zengin bir kaynakça karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu zengin kaynakça daha çok klasik ve modern dönem

⁴ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002; Gilles Kepel, **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2001.

⁵ Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Cep Kitapları Yay., 1993.

⁶ R. Hrair Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, Çev. Muhammed Karahanoğlu, İstanbul, İlke Yay., 1992.

⁷ İsmail Demirezen, "Reportoire identities in Islamismovements in TurkeyandEgypt", **The Catholic University of America**, Basılmamış Doktora Tezi, Amerika 2007.

⁸ Mohammed M. Hafez, **Why muslims rebel : repression and resistance in the Islamic World**, Boulder : Lynne Rienner Publishers, 2003.

hadis, fıkıh ve tefsir literatüründeki eserlerden oluşmaktadır⁹. Klasik dönem İslam eserlerinde genel olarak peygamberimizin savaşları, cihad ile alakalı ayetler ve hadisler, İslam fıkıhı ve tefsiri bağlamında incelenmektedir. Modern dönemde yapılan çalışmalarda ise kavrama, batının kavramla ilgili fikri saldırılarını karşılayacak nitelikte yaklaşılmış, bu bağlamda kavramın ne olduğunun, nasıl anlaşılması gerektiğinin İslam fıkıh ve tefsiri çerçevesinde incelemesi yapılmıştır.

Benzer nitelikte batının olumsuz yaklaşımına karşı, hadis, fıkıh ve tefsir literatürü dışında da çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar, batının iktidar ilişkileri çerçevesinde ve dil kullanımı yoluyla gerçekliği yeniden üretime tabi tuttuğunu ve cihadın da bu minvalde yorumlandığını savunmaktadır.¹⁰ Bu bakış açısı, cihadın radikal algısının nedeni ile ilgili farklı bir perspektif sunmasıyla önemli bir nitelik göstermektedir.

Bunun yanında kavramı müstakil bir başlık olarak ele alıp, genellikle İslam tarihi üzerinden inceleyen uluslararası literatürde Michael Bonner (2006), David Cook (2005), Reuven Firestone (1999), M. J. Akbar (2002) gibi isimleri sayabiliriz. Az veya çok oryantalist bakış açısının yansıdığı bu çalışmalarda cihad kavramı genellikle kutsal savaş olarak nitelendirilmiş ve bu doğrultuda incelenmiştir. Kavramın, tarihsel süreç içerisindeki kullanımı açıklanmış ancak değişime ve bu değişimin toplumsal ve politik nedenlerine yeterince değinilmemiştir.

Radikalleşmeyi dinin kendi yapısı ve Müslümanlara bağlamak yerine, daha geniş bakış açısıyla, durumu modern dönem İslam'ın içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde inceleyen Rudolph Peters (1989)'e değinmek gerekmektedir. Modern dönem cihad hareketlerini oryantalizm etkisinde inceleyen Peters, iyi bir sınıflandırma yapmakla birlikte, kavramın radikalleşme sürecine değinmemiştir.

⁹ Bu eserlerden bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz: İbni Kayyım el- Cevziyye, **Zadü'l- me'ad : Rasulü'llah'ın yaşadığı İslam**; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam ,**Hazreti Muhammed'in hayatı (es-siretü'n-nebeviyye)**; İbn Rüşd, **el-Mukaddimat**; Vehpe Zuhayli, **İslam Hukukunda Savaş**; Ahmet Özel, **İslam hukukunda ülke kavramı darulislam darulharb**; Mevlana Muhammed Ali, **İslam dini kaynaklar : inançlar-ibadetler**; Ahmet Yaman, **İslam devletler hukukunda savaş**; Majid Khadduri, **İslam'da Savaş ve Barış**, Veysel Nargül, **Kur'an ve Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad**.

¹⁰ Bu tür çalışmalara verilebilecek örneklerden bazıları: Ercan Özyiğit, **Geleneksel İslam karşısında radikal İslam: Beden politikaları ve şiddet**; Caner Taslaman, **Terörün ve Cihadın Retoriği**.

Görüldüğü üzere, cihad ile ilgili oldukça fazla sayıda çalışma yapılmasına rağmen, cihad kavramının anlaşılma biçiminin geçirdiği değişime, devlet faktörü üzerinden yaklaşan bulabildiğimiz herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Kanaatimizce, modern dönem cihad kavramının anlaşılmasında yaşanan değişim üzerinde, devlet faktörü oldukça önemlidir. Çalışmamız Mısır'ı merkeze alarak devlet etkisinin, kavramın anlaşılması üzerinde oluşturduğu etkiye odaklanacaktır.

Dört bölümden oluşan çalışmamızda ilk olarak çalışmanın temel kavramları olan “cihad” ve “radikalleşme” üzerinde durulmuştur. Cihad kavramının anlamı, Kur'an ve sünnetteki yeri, tefsir-fıkıh literatüründeki kullanımlarından çok kısa şekilde söz edilerek radikalleşme kavramına geçilmektedir. Radikalleşme kavramı açıklandıktan sonra çalışmamızda radikalleşmenin hangi biçimlerde ele alınacağı açıklanmıştır.

Kavramsal çerçeveden sonraki ikinci bölümde, modern dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu durum ve bu durumun cihad kavramının anlaşılmasına nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Bu amaçla öncelikle İslam dünyasının 19. yüzyıl sonrasındaki genel profili üzerinde durulmuş, ardından, bu durumun yansımaları olarak modern dönemde ortaya çıkan cihad anlayışlarına kısaca değinilmiştir.

Üçüncü kısımda tezin örnekleme olan Mısır'a geçilmektedir. İki ana başlığa ayrılan bölümün ilk kısmında, Mısır devletinin 1700'lerin sonları ve 1900'lerin ortalarına kadar olan süreçte İhvan'ın kurulmasına, büyümesine ve şekillenmesine neden olacak siyasi ve toplumsal politikaları üzerinde durulmuştur. Bölümün ikinci kısmında ise İhvan'ın kurulması, büyümesi, bu süreçte Mısır Devleti ile olan ilişkisi, bu ilişki etkisinde biçimlenen cihad anlayışı ve görüşleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise kanaatimizce söylemsel düzeyde radikalleşmenin yaşandığı Nasır dönemine geçilmiştir. Nasır'ın, dönemin Mısır'ında kurduğu baskıcı, otokratik devlet sistemi genel özellikleri ile incelenmeye çalışılmış, siyasi ve toplumsal alanda oluşturulan kontrol mekanizmaları üzerinde durulmuştur. İkinci başlıkta ise devletin uyguladığı politikalar sonucu oluşan ortamda İhvan'ın içinde bulunduğu durum ele alınmıştır. Nasır rejimi altında, onunla tepkisel ilişki

çerçevesinde şekillenen süreçte biçimlenen Kutub'un fikirleri genel hatlarıyla incelenmeye çalışılmıştır. Özellikle cihad kavramının radikalleşmesinde etkili olan cahiliyye ve hakimiyet fikirleri üzerinde durulmuş, sonrasında ise bunların etkisinde şekillenen cihad anlayışı anlatılmaya çalışılmıştır. Sonraki başlıkta, devletin uyguladığı baskı, toplama kamplarında ve hapishanelerde yaşanan acı tecrübe sonucunda hareketin yeni bir yola doğru evrilmesi ve İhvan içinde radikal bir kolun oluşması açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak, İhvandan koparak şiddete yol açacak mücadele biçimlerini benimseyen bu radikal grupların, Kutub'un fikirlerini saptırarak oluşturdukları düşünceler ve bunun üzerinden biçimlendirdikleri cihad kavramı üzerinde durulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN TEMEL KAVRAMLARI VE TANIMLARI

1.1. Cihad Kavramı

Arapça c-h-d kökünden türeyen cihad kelimesi müfaale babındaki cahede rubai fiilin mastarıdır, iki taraf arasında işdeşlik manasını veren fiil veznindedir. Kelimenin kökü olan "cehdün" mastarı meşakkat, zahmet, zorluk anlamında; "cühtün" mastarı ise takat, güç, kuvvet veya mecal anlamına gelmektedir.¹¹ Cihad kelimesi maksada ulaşmak için meşakatlere göğüs germek, düşmana karşı bütün gücünle karşı durmak anlamını ifade eder.¹² Sözcüğün fiki-teolojik anlamı ise, dünyada Allah kelamını hakim kılmak ve Allah inancını yaymak için insanın gücünü Allah yolunda sarf etmesidir.¹³

Cihad, Kur'an'ın önemli kavramlarından birisidir. Kur'an ve hadis literatüründe geniş bir perspektifle ele alınan cihad kelimesi, Kur'an'da isim ve fiil kalıplarıyla yaklaşık otuz ayette geçmektedir. Bu ayetlerin bir bölümünde¹⁴ savaştan bahsedildiği açıkça anlaşılmaktayken bir bölümünde de Allah rızası için çabalamak¹⁵ olarak özetlenebilecek genel bir anlam ifade edilmektedir. Hadis literatüründe savaş anlamında¹⁶ kullanılmasının yanı sıra nefsi terbiye etmek¹⁷, ibadetler¹⁸, dini tebliğ etmek-öğretmek-savunmak¹⁹, hakkı savunmak²⁰, farzların ifası²¹, anne-babaya bakmak²² anlamlarında da kullanılmıştır.

¹¹ Ragıb el İsfehani, **Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü**, Çev. Yusuf Türker, 3. Basım, İstanbul, Pınar Yay., 2012, s.348; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 3. Basım, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 61.

¹² Kemal Atik v.d. , **İslami Kavramlar**, Ankara, Sema Yazar Gençlik Vakfı, 1997, s.158.

¹³ Macid Khadduri, **İslam'da Savaş ve Barış**, Çev. Necdet Özberk, Fener Yay.,1998, s.73-74.

¹⁴ Tevbe 9/86,41,19, Nisa 4/95.

¹⁵ Furkan 25/52, Ankebut 29/69.

¹⁶ "Müşriklere karşı mallarınız, nefisleriniz ve dillerinizle cihad edin" (Ebu Davut, "Cihat", 17.)

¹⁷ "Mücahit nefsiyle cihad edendir." (Tirmizi," Fezailül-Cihad", 2.)

¹⁸ Hz Aişe'nin sorusu üzerine kadınları kastederek "S izin için cihadın en faziletlisi makbul haktır." (Buhari, "Cihad", 1.)

¹⁹ "Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder." (Ahmet b. Hambel,3 ,456)

²⁰ "En değerli cihad zalim yöneticinin karşısında hakkı dile getirmektir.(İbn Mace "Fiten"20)

Cihad kavramı, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geniş bir anlam yelpazesinde değerlendirilmiştir. İslam ulemasının görüşleri de bu doğrultuda olmuştur. İlk dönem İslam ulemalarından Ragıp el İsfehani (d. H. 350) cihadı “düşmana karşı savunma yaparken bütün takatini, gücünü, kuvvetini veya mecalini sarf etmek” olarak tanımlamış ve 3'e ayırmıştır: “Görünürdeki açık düşmana karşı bütün takatini gücünü vs. sarf etmek; şeytana karşı bütün takatini, gücünü sarfetmek; nefsine karşı bütün takatini, gücünü sarf etmek.”²³ Benzer şekilde Mukatil b.Süleyman (d. H.153), Kur'an-ı Kerim'de cihadın 3 manada kullanıldığını belirtmiştir: söz ile cihad anlamında, silah ile savaşmak anlamında ve amel manasında.²⁴ Ebu'l Velid İbn Rüşd (d. 1126) ise cihadı kalb, dil, el, ve kılıçla olmak üzere 4 kısma ayırır. Nefis ve şeytanla yapılan cihadı kalble cihad diye tanımlarken dil ile yapılan cihadı iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, münafıklara karşı mücadele etmek olarak nitelemiştir. El ile cihad idarecilerin yaptığıdır, kılıç ile cihad da gayri Müslimlerle savaşmaktır.²⁵ Cevziyye (H. 751) ise cihadı; nefisle yapılan cihad, kafir ve münafıklarla yapılan cihad, zalimler ve harama dalanlarla yapılan cihad, şeytan ile yapılan cihad olmak üzere 4 kısma ayırmıştır.²⁶

Cihad kavramının bu kadar farklı anlamları içinde ihtiva etmesi ona şemsiye kavram olma özelliğini kazandırmıştır. İçinde nefsi terbiye, insanları iyiye yönlendirme kötülükten koruma, Allah rızasını kazanmak için çalışma, Kur'an-ı anlatma, dini öğrenme-öğretme-yaşama, savaş, farzların ifası anlamlarını barındırmaktadır. Ancak İslam tarihinde farklı ekoller farklı anlamları ön plana alarak kavramı açıklamışlardır. Örneğin tasavvuf kaynaklarında ”nefisle mücadele” anlamı ön plana çıkartılırken, fıkıh, tefsir literatüründe “savaş” anlamına yoğunlaşmıştır. Fıkıhtaki kullanımına baktığımızda, örneğin Maliki Mezhebi fıkıh

²¹ Hz. Peygamber kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen Enes b. Malik'in annesine "Günahları terk et. Bu hicretin en faziletlisidir, farzlara devam et bu cihadın en faziletlisidir" (Taberani, **ei-Mu'cemü 'l-evsat**, Nşr. Mahmud Tahhan, Riyad 1985, V II, 376).

²² Cihada katılmak için izin istemek üzere kendisine gelen birisine Hz. Peygamber: "Annen-baban sağ mı" diye sormuş evet cevabını alınca da "O halde sen onlara bakmak suretiyle cihad et" buyurmuştur. (Buhari. "Cihad". 138)

²³ İsfehani , **a.g.e**, s.349.

²⁴ Mukatil b. Süleyman, **Kur'an Terimleri Sözlüğü**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İşaret Yay., 2004 s.383-384.

²⁵ İbn Rüşd, **el-Mukaddimat**, s.259.

²⁶ Ibn Kayyım el Cevziyye , **Zadü'l Mead**, s.18-19.

alimi İbn Arafe (v.H804) cihadı, Müslümanların anlaşmayı kabul etmeyen kafirlerle ila-i kelimetullah için savaşmaları olarak tanımlamaktadır.²⁷ Hanefi fukasıdan İbn Hümam (H. 788), Fethu'l Kadir adlı eserde cihadı, kafirleri İslam'a davet etmek ve eğer kabul etmezlerse onlarla savaşmak olarak tarif etmektedir.²⁸ Mustafa Öztürk fıkıh, tefsir alanındaki bu yoğunlaşmayı şu şekilde açıklamıştır:

*Tefsir, fıkıh ve hadis literatüründe cihad daha çok “ehl-i küfürle savaşmak” olarak anlaşılmış ve bu minvalde kavramsallaştırılmıştır. Hususen fıkıh ve Ahkamu'l-Kur'an literatüründe cihad, dış düşmanla savaşmak anlamındaki “kıtal”e indirgenerek tanımlanmış, dolayısıyla siyer-megazi gibi ana başlıklar altında devletlerarası hukuk ve savaş konsepti olarak ele alınmıştır.*²⁹

Kamsam genişliğine rağmen, cihad kelimesinin İslam hukukçuları tarafından orijinal geniş manasının daraltılıp, kıtal anlamında kullanılmasının sebebi, bu cihadın hukuki bir mahiyet arz etmesi ve bir takım hukuki neticeler doğurması nedeniyledir. Cihad'ın diğer anlamları kişisel mesele kapsamına girmektedir. Bundan dolayı kıtalden bahseden fakihler, cihad kelimesini kıtalle eş anlamlı olarak kullanmışlardır.³⁰ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerimde ”kıtal” dışında savaş anlamında geçen “harb” kelimesi de cihad şemsiyesi altında değerlendirilmiştir.³¹

Bu fıkhi anlayışın temel hadis kaynaklarının tasnifinde de etkili olması, hadis kaynaklarında “Müslüman olmayanlarla savaş” anlamının merkeze alınmasına neden olmuştur.³²

²⁷ Vehpe Zuhayli, **İslam Hukukunda Savaş**, Çev. İsmail Bayer, İstanbul, İhtar Yay., 1996, s.16.

²⁸ Abdullah Azzam, **Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı**, Çev. Ziya Eryılmaz, İstanbul, Buruç Yay., 2013, s.120.

²⁹ Mustafa Öztürk, “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, **Kuramer Sempozyum Bildiri Kitabı**, İstanbul, 2016, s.102.

³⁰ Ahmet Özel, “cihat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.528; Mevlana Muhammed Ali, **İslam Dini**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2007, s.540.

³¹ Daha fazla bilgi için bkz: Veysel Nargül, “Kur'an ve Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005, s.33-35.

³² Ahmet Yücel, “Hz Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültürel Yansımaları”, **Kuramer Sempozyum Bildiri Kitabı**, İstanbul 2016, s.223.

1.2. Radikalleşme

Radikalleşme kelimesi Latince'den türetilmiş ve “bir köke ya da köklere ait olmak/ bir kök ya da kökler hakkında ”anlamlarına gelmektedir.³³ Köktencilik olarak da çevrilen kavram toplumsal, ekonomik ve siyasal olarak köklü bir değişimi savunma anlamında kullanılmaktadır. Radikalizmi, diğer değişim isteyen akımlardan ayıran fark; değişimin aşamalı, reformcu bir şekilde yapılmaması, var olanı yok edip yerine yenisini koyma biçiminde gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır.³⁴ Tarih içerisinde siyasal olarak kelimenin ilk kullanımı Fransız Devrimi sürecinde, 18. yy sonları 19. yy. başlarında İngiltere siyasetinde ortaya çıkmış, sonrasında da Fransa’da yaygın şekilde kullanılmıştır. Radikalizm başlangıçta, mevcut kurumlar ve uygulamalardaki değişimleri savunan fikirleri, ideolojileri kastetmek için kullanılmıştır.³⁵ Bu anlamda, 19. yüzyılda kralcılık karşısında cumhuriyetçiliği savunanlar radikal olarak adlandırılmıştır. Siyaset içindeki ilk kullanımından itibaren kavram dramatik biçimde kullanım şekilleri ve kapsadığı anlamlar bakımından değişime uğramıştır.³⁶ 18. yüzyılda kavram Aydınlanmaya, Amerikan ve Fransız reformlarına referans için, 19. yüzyılda siyasi ve sosyal değişimleri savunan siyasi fikirlere atıfla kullanılmıştır. Radikaller, liberal sosyal ve siyasi düşünceye sahip, demokrasi yanlısı, ruhban karşıtı kimseler olarak adlandırılmıştır.³⁷ Günümüzde ise geçmişteki kullanımının tam aksine kökten liberal karşıtı, dini nitelikli eğilimleri ve ideolojileri nitelemek için kullanılmaktadır.³⁸

Radikalleşme, davranışsal ve bilişsel olmak üzere iki durum olarak değerlendirilir. Bilişsel radikalleşme aşırılığa ve şiddete varan inançların birey tarafından benimsenmesini ifade ederken, davranışsal radikalleşme ise kişinin şiddet

³³ William Outhwaite and Tom Bottomore, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell Publishing, 1993, s.541.

³⁴ Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yayınevi, 2004, s. 371.

³⁵ Outhwaite, Bottomore, *a.g.e.*, s.185.

³⁶ Hilmi Demir, *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*, Ankara, 2017, s.28.

³⁷ Alex P. Schmid, “Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review”, *ICTT The Hague Research Paper*, 2013,(çevrimiçi) <https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter-Radicalisation-March-2013.pdf>, 20 Nisan 2019, s.6-7

³⁸ Demir, *a.g.e.*, 28

eylemlerine bulaşmasıdır.³⁹ Bu bağlamda radikalleşme kavramı hem şiddete varmayan aşırılığı hem de şiddete varan aşırılığı kapsayan genel bir kavramdır.⁴⁰ Buna göre radikalleşme, hâlihazırdaki sosyal ve siyasal sistem içerisinde düşünsel düzeydeki muhaliflikten, amaçladığı dönüşümü sağlamak üzere bir yöntem ve strateji biçimi olarak terörü kullanmayı meşru görmeye kadar geniş bir çerçeve içinde değerlendirilmektedir. Kavramın bu denli geniş yelpazeye sahip olmasına rağmen, son zamanlarda, özellikle batı kaynaklı çalışmalarda fundamentalizm ile aynı anlamda, bazı dini toplumsal hareketleri özelde de siyasal İslamcı veya cihadçı olarak tanımlanan aşırılık taraftarı ideolojik yapıları tanımlamak için kullanılmaktadır.⁴¹

Kavramın ifade ettiği anlam yelpazesinin geniş olması⁴², tanımlamaların farklı yapılması ve içinde bulunulan siyasal güç dengesine, iktidar ilişkilerine göre tanımlamanın değişmesi⁴³ nedeniyle radikallik öze vurgu yapan akımlardan terörist akımlara kadar pek çok grubu nitelemek için kullanılmaktadır. Bu durum ise adlandırma açısından karmaşaya neden olmaktadır. Çalışmamızda bu açıdan radikalleşme, şiddete yol açma, buna yol açacak devrim niteliğindeki değişim istekleri ve şiddete yol açacak şekilde ötekileştirme- nefret söylemi oluşturma üzerinden nitelendirilecektir. Hilmi Gürel de benzer şekilde şiddete varan radikalleşmeyi öncelemiş ve tanımını “Devlet dışı bir harekete dahil olmak suretiyle, bireyin veya grubun ideolojik olarak şiddet kullanımını meşrulaştırdığı sosyal ve psikolojik süreç” olarak yapmıştır. Bu süreç içerisine şiddet kullanımının yanı sıra buna yol açacak ötekileştirme ve nefret söylemleri de girmektedir.⁴⁴ Bu anlamda radikalleşmeyi konumuz açısından şöyle konumlandırabiliriz, özellikle belirli bir dini inanç, ideoloji ya da siyasi düşüncüyü merkeze alarak, sosyal veya siyasi konularda,

³⁹ Vergani, Matteo; Iqbal, Muhammed; Barton, Greg, “The Three Ps of Radicalization: Push, Pull and Personal. A Systematic Scoping Review Into Violent Extremism”, **Studies in Conflict and Terrorism**, July 2018, ss.1-32, s. 4.

⁴⁰ Hilmi Demir, **a.g.e.**, 29.

⁴¹ Fatih Yaman, “İslam Topluluklarında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme”, **Milel ve Nihal**, C.13, N0:2, Temmuz-Aralık 2016, S.38-39.

⁴² Çeşitli radikalleşme tanımları için bkz. Donatella Della Porta VR Gary La Free, “Guest Editorial: ‘Processes of Radicalisation and De-Radicalisation’”, **International Journal of Conflict and Violence**, Vol. 6, No. 1, 2012, p.4.

⁴³ İktidar ilişkilerinin tanımlama üzerinde oluşturduğu farklılık için bkz: Ercan Özyiğit, **Radikal İslam’ın Söylemi**, İstanbul, Phonix yay, 2016, ss. 29- 48.

⁴⁴ Hilmi Demir, **Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi**, Ankara, 2017, s.30.

aşırı pozisyon almaya neden olan süreç ya da eylemdir. Görüldüğü üzere, radikalizm siyasal ve sosyal yapının temel yapısal dönüşümünün gerçekleşmesi için siyasi aygıtların ötesinde şiddete başvurmayı meşru gören davranışlardır.⁴⁵

Radikal eylemi diğer hak taleplerinden ayıran en önemli özellik, şiddetin bir yöntem biçimi olarak kullanılmasıdır. Şiddet kullanımı ile meşru kuvvet kullanımı arasında farklar bulunmaktadır. Meşru kuvvet kullanımı, yasal haklar çerçevesinde kanundan kaynaklanan meşru bir zeminde zor kullanımı iken; şiddet, bir grubun ya da kimsenin yasaya aykırı şekilde kendi fikrini, isteğini kabul ettirmek adına zor kullanımıdır.⁴⁶

Dini motifli radikalleşme ise, Demir'in ifadesi ile "bireyin ya da grubun dini bir ideoloji üzerinden toplumsal düzen oluşturmak adına şiddet kullanımını meşrulaştırdığı sosyal ve psikolojik süreç" biçiminde tanımlanmaktadır. Bu anlamda dini anlayışları referans aldıklarını iddia eden, şiddete başvurmuş veya henüz şiddete başvurmamış fakat kendi görüşleri dışında var olan görüşleri düşman olarak kabul eden, uzlaşmaya ve diyaloga kapalı, mensuplarının şiddet eylemine girme potansiyellerinin yüksek olduğu gruplar radikal dini gruplar olarak isimlendirilebilir.⁴⁷ Bu bağlamda Fulya Atacan'a göre, radikal İslamcı olarak adlandırılan grupların, İslam algılamalarındaki temel ayırt edici özellik, Müslüman tanımında ortaya çıkmaktadır. Radikal İslamcı gruplar için insanın kendini Müslüman diye tanımlaması veya İslam'ın beş şartını uygulamaya çabalaması, Müslüman olması için yeterli değildir. Müslüman olmak için radikal grubun anladığı ve yorumladığı şekilde, onların anlayışındaki İslamiyet'e uymak ve onu savunmak gerekmektedir. Bu tanımlama üzerinden bakıldığında, kendisini Müslüman olarak

⁴⁵ Fatih Yaman, "İslam Topluluklarında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme", **Milel ve Nihal**, C.13, N0:2, Temmuz-Aralık 2016, s.38; Hilmi Demir, **Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi**, Ankara, 2017, s.2.

⁴⁶ Hilmi Demir, **Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi**, Ankara, 2017, s.27.

⁴⁷ Mehmet Emin Türkoğlu, Avrupa Birliği İslam Ülkeleri İlişkileri Bağlamında Dini Radikalizm (El Kaide Örneği)", **Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Doktora Tezi, Kahramanmaraş, 2006, s.72; Mehmet Ali Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay., 2004, İstanbul, S. 185.

adlandıran pek çok insan kategori dışı kalmıştır. Hatta kafir olarak nitelendirilmiştir.⁴⁸

Müslüman tanımı üzerinden başlayan bu ayrışma kendini siyasal düzeyde de göstermektedir. Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu ülkeler bu anlayıştan hareketle cahiliyye biçiminde algılanmakta, yöneticiler ise zalim, tağut olarak görülmektedir. Bu durum ise dış düşman algısının bir anda içe de yönelmesi anlamına gelmektedir. Dış düşman olarak görülen sömürgeci güçler ve siyonistlerin yanına Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerdeki yönetici ve elitler de eklenmiştir. Böylece, yöneticilere isyan etmek hak olarak görülmektedir.⁴⁹

⁴⁸ Fulya Atacan, Kutsal Göç: **Radikal İslamcı Grubun Anatomisi**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1993, s.26.

⁴⁹ **A.e.**, s.26-27.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE CİHAD KAVRAMI

2.1.Modern Dönemde İslam Dünyasının İçinde Bulunduğu Durum

19. ve 20. Yüzyıllar, İslam-Batı arasındaki ilişkinin değiştiğini, güç dengesinin artık eskisi gibi İslam lehine olmadığını gösteren bir çok gelişmeye sahne olmuştı. İslam dünyası, siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal alanlarda Davutoğlu'nun deyimiyle “medeniyetsel meydan okuma”⁵⁰ ile karşılaşmıştı. Bir taraftan topraklarının büyük kısmı batı tarafından sömürgeleştirilirken, diğer taraftan kültürel- değersel- kimliksel bir meydan okumayla yüz yüze idi.

Sanayi devrimi sonrası pazar ve hammadde arayışı nedeniyle güç yarışına giren Avrupa milletleri (Britanya, Hollanda, Fransa, İtalya, İspanya) bir yüzyıldan kısa sürede Atlantik'ten Pasifik okyanusundaki adalara kadar Müslüman dünyasının neredeyse tamamını hakimiyetleri altına almışlardı.⁵¹ Buralarda çeşitli şekil ve başlıklar altında kendi yönetimlerini kurdular. Avrupa, İslam dünyasını, Hindistan ve Cezayir'de olduğu gibi ya direk yönetiyordu veya Fas, Tunus ve İran'daki gibi vekiller aracılığıyla veya batı yanlısı, itaatkar yerel elitler eliyle İslam dünyasına hükmediyordu.⁵² Bu yönetimlerin adı bazen manda bazen himaye bazen de sömürge oluyordu.

Sömürgecilik, İslam dünyasının önemli bir bölümünde coğrafi ve kurumsal haritaları değiştirdi, yeniden çizdi. Yeni ülkeler oluşturdu ve neredeyse tüm İslam dünyasında liderleri tayin etti. Yerli sosyal, ekonomik, hukuki, siyasi ve eğitim kurumlarını değiştirdi ya da dönüştürdü. Müslüman kültürüne, inancına meydan

⁵⁰ Ahmet Davutoğlu, “İslam Dünyasının siyasî dönüşümü: Dönemlendirme ve projeksiyon” , **Divan Dergisi**, C.2002, No:1, s.3.

⁵¹ Luizard, **İslam Topraklarında Otoriter Rejimler**, s.39.

⁵² David Cook, **Understanding Jihad**, Berkeley, University of California, 2005, s. 93.

okudu.⁵³ Avrupa'nın kendi tarihsel süreci içerisinde evrilen, aydınlanma felsefesinden doğan değerler sistemi, Fransız İhtilali'nin getirdiği siyasal yönetim fikirleri, Hristiyanlığın kendi yapısı ve reformasyon sonucu oluşan dini algılayışı, Müslüman dünyasının topraklarına taşındı.

Bu fikirler salt doğruyu(?) yayma amacından ziyade askeri sömürünün kültürel ve zihinsel ayağı olarak kullanıldı. Fransızlar modernleştirme misyonlarından, İngilizler ise beyaz adamın yükümlülüğünden bahsettiler. Bu sömürüyü meşrulaştırıcı fikirler ilerleme fikrine dayanmaktaydı. Doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler sonucunda oluşan ilerleme fikri, tarih anlayışına yansdı. Bu ilerlemeci tarih algısı ve sosyal darwinizm ile şekillenen bakış açısına göre; aşağı-gelişmemiş-ilkel ırkların batının eğitip uygarlaştırıcı hakimiyetine ihtiyacı vardı. Onlar ancak bu şekilde ilerleyebilir, batılılaşp uygarlaşabilirdi. Bu şekilde hem Batı kendi vicdanında temizleniyor hem de sömürünün meşru zemini bulunuyordu. Batılı doğuludan farklıydı ve o üstündü. Bu tezler batılı bilim adamları tarafından savunuldu, sunuldu.⁵⁴

Batının üstünlüğü üzerinden savunulan en önemli tezlerden birisi de İslam dini ve kültürünün düşük olmasıydı. İslam dünyasının geri kalmasının, çöküşünün nedeni bizzat İslam'ın kendisinde aranmalıydı. Avrupa sömürgeciliğinin yaygın düşüncesi, problemin temel kaynağı olarak İslamiyet'i sunmaktaydı. Avrupa'nın hakim olmasının sebebi tarihsel şartlar değil, din ve kültür olarak Hristiyanlığın üstün olması sebebiyleydi.⁵⁵ İslamiyet ise bilimsel düşünceye izin vermeyen, gelişmeye kapalı bir dindi. 19. yüzyılda birçok düşünürün sahip olduğu bu bakış açısını en iyi temsil edenlerden biri olan Renan'a göre, İslam dini bilim ve felsefeye uygun bir din değildi. Araştırma yapmak Allah ile yarışmak anlamına geldiği için boş bir uğraştı, Müslüman ise çoğunlukla ilim düşmanı idi.⁵⁶

⁵³ John L. Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s.101-102

⁵⁴ Peters, **a.g.e.**, s.12-17.

⁵⁵ Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, s.102

⁵⁶ Namık Kemal, **Renan Müdafaaanesi**, haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s.67-80.

Batıdan gelen bu tazyikler, Müslüman toplumların artık batılılar tarafından yönetilmesi, batı normlarının ve yasalarının bu toplumlara empoze edilmesi, İslam dünyasındaki mağlubiyetler Müslüman aydınlar da derin izler bıraktı. Batı ideolojilerinin aydınlar üzerinde yayılması, misyonerlik ve oryantalizm faaliyetleri özgüven zedelenmesine neden oldu. Bu duruma Müslüman aydınlar farklı reaksiyonlar gösterdi. Bir kısmında batıya hayranlık, kendi değer – kültür ve medeniyetlerinden kuşku duyma hatta utanma ve yabancılaşma, çözümü tamamen batının norm ve değerlerinde arama görüldü.⁵⁷ Diğer kısım ise Batı meydan okumasının getirdiği sömürge ve sosyo-moral çöküşe çare olarak (gerçek) İslam’a dönmeyi gördü. Bu görüşteki aydınlar bir taraftan İslam’ın aleyhindeki tazyiklere karşı İslam’ı savunmaya çalışırken, bir taraftan da modern dünyada İslamiyet’i yaşama yollarını aramaya çalışıyordu. Bir kısmı ise Modern dünyayı tamamen reddediyordu. İslam dünyasında bu hakim iki görüş etrafında modern değerlere ve İslam’a çeşitli tonlarda ağırlık veren pek çok düşünce ve fikir akımı ortaya çıktı.

Cihad kavramının algılanması da bu zihniyet dönüşümlerinden etkilendi. Çünkü cihad, modern dönemde hem batının ideolojik taarruzuna maruz kalan önemli bir kavramdı, hem de klasik cihad literatürünün içinde var olduğu İslam dünyası, coğrafi-siyasi-hukuki- sosyal açıdan çok değişmişti. Bu değişim hem güç dengesinin Batı tarafında olmasıydı hem de geçerli haklılaştırma dilinin onlar tarafından üretilmesi idi. Bu süreç içerisinde İslam devletleri ya direk batıların kontrolünde idiler ya da güçsüzlüğü nedeniyle hem fiziksel taarruzlara hem de ideolojik taarruzlara açık halde bulunuyorlardı. Bu taarruzlara cevap verme reaksiyonları ile Müslüman devletler batı kaynaklı yeni siyasal-ekonomik-toplumsal yapılar kurdular. Yabancı bir kültürel ve dini atmosferde evrilerek ortaya çıkan bu yapıların kendileri, devlet adamları tarafından uygulanış biçimleri, yeni dünya düzeni içindeki İslam dünyasının durumu vb. gibi İslam devletlerinin kendi iç dinamiklerine yansıyan birçok durum İslam devletlerinde içsel gerilimlere neden oldu. Mısır üzerinden sonraki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde işleyeceğimiz üzere bu durumun cihad kavramının anlaşılması üzerinde önemli etkileri oldu.

⁵⁷ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 22-23.

Böyle bir süreç ve siyasal-toplumsal yapıda, cihad kavramının nasıl anlaşıldığı, cihatla ilgili meselelerin nasıl yorumlanacağı konusu üzerinde oldukça farklı görüşler ortaya çıktı. Bu farklı bakış açıları, “Modern Dönemde Cihad” bölümünde temel ayrışma noktaları üzerinden çok kabaca başlıklar altına alındı. Bu başlıklar net bir çizgiyi ifade etmemekle birlikte, çeşitli benzerlikler üzerinden kavrama dair ufak bir tasvir sunma amacındadır.

2.2. Modern Dönemde Cihad

İslam dünyasının zayıflayıp, Batı hakimiyetine girdiği Modern dönemlere kadar klasik fıkıh ve tefsir geleneğindeki cihad anlayışı sorun teşkil etmiyordu. Çünkü İslam, büyük devlet ve imparatorluklar içinde yayılma imkanına sahipti. Hakim olunan bölgelerde darulislam, darussulh, zımmilik, darulharb ve cizye hukukunu içeren naslar uygulama imkanı buluyordu. Ancak Modern dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu reel politik durum nedeniyle bu nasların bazılarının (zımmilik, cizye vb.) uygulama alanı kaybolmuş, aynı zamanda cihad ve kıtal hükümlerini içeren ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda sorunlar, farklılıklar oluşmuştu.⁵⁸ Bu görüş farklılıklarının oluşmasındaki diğer önemli etkenlerden birisi de oryantalistlerin cihad kavramıyla alakalı iddialarıydı. Oryantalistlere göre; Medine’ye hicretle birlikte kılıç dönemi başlamış ve İslam kılıç (cihad) zoruyla yayılmıştı. Hz Muhammed savaş peygamberiydi ve cihad tüm dünya Müslüman oluncaya kadar kesintiye uğramadan devam edecekti.⁵⁹ Bu ve benzeri iddialara cevap sunma, İslam’ı savunma veya tepki koymaya yönelik görüşler geliştirildi.

Batının saldırılarına karşı İslam’ı savunmak, İslam’ın modern dönemde de işlevsel ve geçerli olduğunu, batı değerleri üzerinden savunmak amacıyla İslam alimleri çeşitli açıklama-yorumlama biçimlerine yöneldiler. Müsteşriklerin İslam alemini en çok eleştirdikleri kavramlardan cihad kavramını savunmak amacıyla ileride açıklayacağımız gibi, onu çeşitli yorumlara tabi tuttular.

⁵⁸ Mustafa Öztürk, Cihat Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları, **Kuramer Sempozyum Bildirileri**, İstanbul, 2016, s. 127.

⁵⁹ Vehpe Zuhayli, **İslam Hukukunda Savaş**, Çev. İsmail Bayer, İstanbul, İhtar Yay., 1996, s.64.

Savunmacı karakterde yapılan bu yorumlamaların yanı sıra, bu savunmacılığa karşı geleneğe daha yakın fakat gelenekten bir kısım görüşleri ile farklılaşan bir görüş daha ortaya çıktı (örnek olarak Kutub'un cihad anlayışını verebiliriz. Bu konu ileride açıklanacaktır). Bu görüşün ortaya çıkmasında modern dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma bağlı olarak cihad ilan edebilecek bir otoritenin kalmaması, İslam dünyasının reel politiği, İslam dünyasındaki devletlerin durumu, dinin ideolojikleşmesi, ve en önemlisi de tezimizin odaklandığı kısım olan İslam ülkelerindeki özelde Mısır'daki din-siyaset ilişkisinin doğal-kendi dinamikleri içindeki akışının kesilmesi ve bunun devlet içerisinde oluşturduğu gerilimler sayılabilir.

Fikirselsel düzeyde ortaya çıkan bu cihad anlayışı sonraki konularda işleneceği üzere, benzer sebeplerle, bazı hareketlerce eylemsel düzeyde radikal olarak yorumlandı ve günümüzde cihatçı terör örgütleri olarak isimlendirilen hareketler tarafından eylemlerini meşrulaştırmak adına kullandıkları cihad anlayışına dönüştü.

Tüm bu farklı görüşler, cihadın kime karşı yapılacağı, dini açıdan önemi, hangi durumlarda ve nasıl yapılacağı, amacı, cihad yapmak için devlet otoritesi gerekip gerekmediği, neye cihad deneceği gibi konular çerçevesinde gerçekleşmekteydi. Yapılan tartışmaların ana merkezinde ise cihadın kime karşı yapılacağı ve cihadın sadece savunma amaçlı olup olmaması bulunmaktaydı.

Modern dönemdeki cihad hareketlerinin projeksiyonunu çekmek amacıyla çok kısa şekilde ilk olarak, ilk dönem sömürgelere verilen tepki olarak cihad ve modern dönemde, radikalleşmeden önce ortaya çıkan savunmacı cihad anlayışına değinilecektir. Sonraki konularda ise, modern dönemde radikalleşmeye giden yol Mısır merkeze alınarak, devlet etkisi bağlamında ayrıntılarıyla işlenecektir.

2.2.1.Sömürgeye Tepki Olarak İlk Dönem Cihad Hareketleri

Cihad kavramı, sömürgeciliğin başladığı 1800'lü yılların başından itibaren Müslüman halkın hakim yabancı güçlere karşı tepkisinin önemli gösterge biçimlerinden olmuştur.

Batı sömürgeciliğine karşı ilk cevaplardan birisi de cihattı. Sömürgeciliğin başlangıç dönemlerinde yerli halk siyasi- dini temelde örgütlendi ve cihad şemsiyesi altında yabancı güçlere karşı direniş hareketlerine giriştiler. İlk dönem direniş hareketleri arasında 1800'lü yıllarda Fransızlara karşı Cezayir'de, Ruslara karşı Kafkasya'da, İngilizlere karşı Mısır ve Hindistan'da, Libya'da İtalyanlara karşı yapılan cihad hareketlerini sayabiliriz. Bu hareketlerin cihad anlayışlarının klasik cihad teorisi çerçevesinde geliştiği söylenebilir. Bu bağlamda, Klasik Cihad öğretisi sömürge güçlerine karşı silahlı mücadeleye girişen pek çok yerli direniş hareketin ateşleyici gücü, ilham kaynağı olmuştu⁶⁰.

2.2.1.1. Savunmacı Söylem

Modern dönemde İslam dünyasında cihad kavramının savunmacı karakterdeki söylemi oldukça büyük bir temsil gücüne sahiptir. Abduh'dan Seyyid Ahmet Han, Mevlana Muhammed Ali, Ebu Zehre, Muhammed Esed, Fazlur Rahman, Mahmut Şeltut ve Muhammed Hüseyin Heykel'e kadar çok sayıda İslam alimi tarafından farklı tonlar ve yoğunluklarda benimsenmiştir.⁶¹ Savunmacı söylemi benimseyen alimler cihadın savunmaya yönelik karakterinin altını çizerler. İslam topraklarının savunulması esastır. İslam toprakları dışındaki cihadın şartı, tebliğin engellenmesi ya da bölgedeki Müslümanların kafirlerce zulme maruz kalmalarıdır.⁶² Kur'anı Kerim'e de yansıyan, Hz Muhammed'in hayatında yaşanan bütün savaşlar da savunma savaşları olarak yorumlanır.⁶³

Bu savunma savaşları kişisel zulm üzerinden değil, toplumun yok olma tehlikesi üzerinden değerlendirilir. Örneğin Mevlana Muhammed Ali'ye göre, Mekke'de Müslümanlar müşriklerin zulmüne maruz kalmalarına rağmen savaşılmamıştır, Medine'de savaşılmıştır. Bunun nedeni ise şartların Mekke'dekine göre değişmesidir. Mekke'de bireysel zulüm varken Medine'de Müslümanlara yönelik toplu yok olma tehlikesi söz konusudur. Kureyş, etki alanı dışında oldukları

⁶⁰ Michael Bonner, **Jihad in Islamic History**, Princeton, Princeton University Press, 2006 s.157-159; Peters Rudolph, **İslam ve Sömürgecilik**, Çev. Süleyman Gündüz, İstanbul, Nehir Yayınları, 1989 s. 79-171; Cook, **Understanding Jihad**, s.73-93.

⁶¹ Öztürk, **a.g.e.**, s.80.

⁶² Peter Rudolph, **a.g.e.**, s.201.

⁶³ İlhami Güler, "Cihad'ın Teoloji-Politigi", **İslamiyat Dergisi**, Sayı:1, 2002, s.80.

için Müslümanlara artık ferdi zulüm yapamamakta, toplu şekilde yok etmeye ya da küfre döndürmeye çalışmaktadır. Mekke’de savaşılmamasına rağmen Medine’de savaşılmaması, Müslümanların Medine’de milli (bütünsel) varlıklarını korumaya mecbur kalmalarındandır.⁶⁴

Savunmacı söyleme göre Kur’an’da savaş yönüyle geçen cihad ayetleri, kişinin vatanını, toplumunu ya da dini hürriyetini savunması karşılığında kullanılmıştır. İslam, Müslümanlara ilk kendilerinin saldırdıkları bir savaşa girmelerini asla izin vermemektedir. Bakara 190-193 Ayetler, Hacc 39-40, Tevbe 5 gibi ayetler bu minvalde yorumlanmıştır⁶⁵.

Savunmacı söylem kendi içerisinde çeşitli farklılıklar içermektedir. İçerdikleri farklılıklardan dolayı savunmacı söylemi genel olarak ikiye ayırabiliriz.

2.2.1.1.1. Ahmet Han Çizgisi

Seyyid Ahmed Han, Hindistan’da doğan savunmaya yönelik dilin 19. Yüzyıldaki ilk temsilcilerinden biridir. Ona göre, cihad ilan etmek için inanca ait meselelerin yerine getirilmesinde açık bir baskı ve zulüm yapılması gerekli idi. Açık zulmün bulunmaması ya da inancın açık ilanında rahatlık olmaması veya itikadi haklarda kısıntıya gidilmesi cihad ilanı için yeterli değildir. Ahmet Han’a göre, baskı ve zulmün medeni haklarda olmasını da yeterli değildir. Ona göre, inanca ait İslam’ın temellerini sarsacak nitelikteki meselelerde (sadece içtihatla tespit edilmiş meseleler dışında), inanç gereklerinin yapılmasını kesin şekilde engelleyici bir durum olduğunda ancak cihad meşru görülebilirdi.⁶⁶ Rudolph’ a göre cihad kavramına bu şekilde bir yaklaşım, kavramın alanını önemli ölçüde daraltmaktadır. Ahmet Han ve Onun görüşlerini paylaşan alimler,⁶⁷ cihadı sadece temelde savunmaya yönelik olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu savunma siyasi baskı ve zulümleri bir tarafa bırakarak yalnızca temel dini meselelerde kendini

⁶⁴ Mevlana Muhammed Ali, **İslam dini kaynaklar : inançlar-ibadetler**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2007, s. 538, 542.

⁶⁵ Ayet Yorumları için bkz: Muhammed Esed, **İslam’da Yönetim Biçimi**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Yöneliş Yay, 1995, s.148; Mevlana Muhammed Ali, **İslam dini kaynaklar : inançlar-ibadetler**, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, 2007, s. 544, 545.

⁶⁶ Peters, **İslam ve Sömürgecilik**, s.202.

⁶⁷ Alimlerin listesi ve kaynaklar için bkz: **A.e.**, s s.298.

göstermektedir. Yani namaz, oruç, hac, zekat ve şahadetten ibarettir. Bu durumda siyaset-itikat ayrılığı ortaya çıkmaktadır. Ahmet Han'ın, cihadı bu şekilde yorumlamasının sebebi, İngilizler'in 1857 isyanını kışkırtanların Müslümanlar olduğunu düşünmesidir.⁶⁸ Ahmet Han, bu isyan nedeniyle, Müslümanların siyasi ve sosyal konumlarının daha da kötüleşmemesi için İngiliz idaresi ile Müslümanlar arasında aracı rolünü üstleniyordu.⁶⁹ Amacı, Hindistan'daki İngiliz İdaresinde bulunan mağlup Müslüman halkı iyileştirmek ve İslam'ın İngilizler için bir tehdit olmadığını göstermekti. İslami reformu savunsa da Ahmet Han politik amaç ve istikamet bakımından, diğer modernistlerden farklıydı. Afgani ve Abduh'un aksine İngilizlere sadıktı.⁷⁰ Din ve dünya işlerinin birbirlerinden ayrılması gerektiğini savunuyor, cihanşümul bir hilafet fikrine sıcak bakmıyordu. Ahmet Han, Müslümanların kurtuluşu ve kalkınması için Batı medeniyetinin örnek alınması gerektiğini savunuyordu.⁷¹

2.2.1.1.2. Afgani, Abduh, Reşid Rıza Çizgisi

19 yy. sonlarına doğru cihadın savunmaya yönelik savaş durumu olduğu düşüncesi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından savunuldu. Ahmet Han'ın aksine, cihadın İslam toplumlarının siyasi ve ekonomik nedenlerle dışarıdan gelecek bir saldırıya maruz kalması durumunda da geçerli olduğunu iddia etmekteydiler. Böylece sömürgeye karşı savaşılabilmek için cihada başvurabiliyorlardı. Kalkış noktaları cihadın yalnızca, bir dış tehdit karşısında verilen tepki olmasıydı. Günümüzde cihad kavramında var olan çeşitli yaklaşımlara rağmen İslam dünyasındaki en yaygın eğilim bu yöndedir.⁷²

Bu görüşe göre, cihadın meşruluk şartları, Müslüman topraklarına yönelik doğrudan bir saldırı veya böyle bir durumun yaşanma olasılığı ya da İslam toprakları dışında yaşayan Müslümanların zulme uğramasıdır. Dışarıda yaşayan Müslümanlara yardım edilmesi, İslam'a davet faaliyetlerinin güvenliğini sağlamak da din

⁶⁸ A.e., s.202-203.

⁶⁹ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 30.

⁷⁰ Esposito , **İslam Tehdidi Efsanesi**, s.117.

⁷¹ Büyükkara, **a.g.e**, s. 30-31.

⁷² Peters Rudolph, **a.g.e.**, s. 204.

özgürlüğüne karşı savunma olarak ele alınır. Çeşitli ayetlerle de kanıtlamaya gidilir⁷³. Örneğin Reşid Rıza ve Abduh Bakara Suresi 190-193 ayetlerini yorumlarken 193.⁷⁴ ayette geçen “fitne” kelimesini din ve vicdan hürriyetine karşı yapılan baskı, zulüm ve şiddet olarak açıklamışlardır. Tevbe Suresi 29. Ayetini⁷⁵ de Reşid Rıza benzer şekilde yorumlar. Bu görüşe göre, Hz Muhammed yalnızca savunma savaşı yapmıştır. Günümüz emperyalist devletlerinin yaptığı gibi nüfuzlarını genişletmek, servet elde etmek, sömürmek ya da intikam almak yasaklanmıştır. Dini, bu tür savaşlar için kullanmak İslam’a yapılabilecek en büyük ihanetlerdendir. Cizye hükmü yasaklanan savaşlar kapsamına girmez. Cizye küçük bir miktar olup Müslüman otoritesini kabul etmenin ve İslam hâkimiyetine girmenin şartıdır⁷⁶

⁷³ A.e., s.205.

⁷⁴ Bakara Suresi 2/193 ayet mealı Diyanet: “Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.” <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/200/193-ayet-tefsiri>

⁷⁵ Tevbe Suresi 9/29. Ayet Mealı Diyanet “Ehl-i kitap’tan Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1264/29-ayet-tefsiri>

⁷⁶ Öztürk, a.g.e., s.137-138.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVANIN DOĞUŞU-DEVLET POLİTİKALARI

3.1. İhvanın Kurulmasında Devlet Etkisi

Bu bölümde, İhvan'ın ortaya çıkmasının ve toplumda kendine çok kısa sürede büyük bir yer edinmesinin sebepleri, devlet bazında araştırılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda 1952 Hür Subaylar darbesine kadar olan süreçte devlet yapısı ve toplum politikaları, bunlar üzerinde etkin olan çeşitli aktörler iki kısımda incelenecektir. İlk kısımda Mısır Modernleşme hareketinin başlatıcısı olarak bilinen Kavalalı dönemi⁷⁷ icraatları incelenecek, ikinci kısımda ise Kavalalı sonrası darbeye kadar olan süreç üzerinde durulacaktır. Amaç, İhvan'ı ortaya çıkaran ve toplumda çok büyük bir karşılık bulmasını sağlayan sebepleri devlet faaliyetleri üzerinden incelemektir.

3.1.1.Kavalalı ve Sonrası Toplum Politikaları

3.1.1.1. Kavalalı Dönemi(1769- 1849)

Kavalalı dönemi, Fransızların Mısır'ı işgal etmesi ile başlar. Amaçları dönemin egemen gücü olan İngiltere'nin sömürge yollarını kesmektir. Osmanlı Devleti, Fransızları Mısır'dan göndermek için Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı görevlendirir. Bu süreçte oluşan karışık durumdan faydalanan Kavalalı Mehmet Ali Paşa kendini Mısır'a vali yapmayı başarmıştır. Doğu dünyasının Batı fiziki ve fikrîsel gücü ile erken karşılaşmalarından olan Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesi, Mısır için yeni bir dönemin başlangıcıdır. Çünkü Napolyon Mısır'a sadece ordusu ile girmemiştir. Aynı zamanda Fransız (uygarlaştırma) misyonu ve aydınlanma felsefesinden mütevellit batı medeniyetinin temel kavramları, bilim adamları ve

⁷⁷ Recep Şentürk , **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, İstanbul ,İz Yayıncılık, 1996, S.205; Özge Özkoç, **Mısır'ın uzun 19. yüzyılı : modernleşme, merkezileşme ve özerklik**, İstanbul , Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 64-65.

kütüphaneleriyle⁷⁸ gelmiştir. İngilizlerin yardımı ile Fransızlar ülkeden çıkartılır ancak işgalin etkisi büyük olmuştur. Modern ordunun gücünden Kavalalı çok etkilenmiş ve bu etki ile modernleşme faaliyetlerini başlatmıştır.

Kavalalı'nın Batı etkisindeki devlet modernleşmesi ordu merkezli olur. Ordunun güçlenmesi etrafında okullar, fabrikalar, hastaneler açılır. Bunların ekonomik sürdürülebilirliği için vergi reformu yapılır, toprak sistemi değiştirilir, kısıtlı sanayileşmeye gidilir. Bürokrasi güçlendirilerek merkezileşmeye çalışılır, ulema sınıfının otoritesi azaltılarak devlete bağımlı olması yönünde adımlar atılır, Avrupa'ya öğrenci gönderilmeye başlanır. Çoğunlukla ordu ekseninde gelişen bu modernleşme hareketlerinden ufak bir elit sınıf yararlanır. Geniş halk kitleleri ise, düzenin ekonomik olarak devamı için kullanılan iş gücünü oluşturur. Nitekim Erkilet'in ifade ettiği gibi, Mısır halkı, Mehmet Ali Paşa döneminde bir taraftan kendi devleti tarafından eğitimden yoksun bırakılırken bir taraftan da zorla çalıştırılır.⁷⁹ Mehmet Ali Paşa toplumu genel olarak modernleştirmeye çalışmaz. Temel amaç askeriye ve devletin modernleşmesidir.⁸⁰ Bu yönüyle başlatılan modernleşme hareketini halktan bağımsız hatta halka rağmen olduğunu söylenebilir. Ancak Kavalalı'nın askeriye ve devlet ekseninde kurduğu modern kurumlar O'ndan sonraki dönemde toplumun ve kurumların modernleş(tiril)mesinde ön ayak olurlar.

Kavalalı döneminde idari, sanayi ve ekonomik alanında önemli değişiklikler yapılır. Bu değişikliklerin temel amacı modern bir ordu oluşturmaktır.⁸¹ Bu amaçla Kavalalı, öncelikle merkezileşmeyi güçlendirir. Eski yönetimin yerini merkezi bir bürokrasi ile değiştirir. Sivil bürokrasinin oluşmasına ön ayak olur. O, merkezi bürokrasi oluşturarak hakimiyetini sağlamlaştırmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede

⁷⁸ Ayrıntı için bkz: Hilal Görgün, "İhvan-ı Müslimin", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.586; Şinasi Altundağ, **Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, S. 21.

⁷⁹ Alev Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, Ankara, Hece Yayınları, 2010, s. 221.

⁸⁰ Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egypt", **Islam and Development Religion and Socipolitical Change**, Ed. by. John L. Esposito, New York, Syracuse University Press, 1980, S.56.

⁸¹ Şinasi Altundağ, **Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, S. 25.

taşranın da denetim altına alınması için ülkenin neredeyse tamamını Kahire'den denetleyebileceği bir bürokratik yapı oluşturulur.⁸²

3.1.1.1.1.Kavalalı Dönemi Ordu

Kavalalı döneminde idari, sanayi ve ekonomik alanlarda önemli değişiklikler ve yenilikler, merkezi hükümet tarafından, siyasi hedeflerin uygulanmasına yönelik olarak yapılmıyordu. Bu siyasi hedeflerin gerçekleştirilmesine yönelik en önemli adım ise güçlü bir ordu oluşturmaktı. Bu nedenle Kavalalı'nın öncelikli amacı modern, güçlü bir ordu kurmaktır.⁸³ Yapılan yenilikler de ordu eksenliydi. Örneğin Avrupa eğitim sisteminin kurulma sebebi orduya subay ve silah fabrikalarında çalışacak eleman yetiştirmektir. Dokuma fabrikaları ve dikim evleri askerin giyim ihtiyaçları içindi.⁸⁴ Askerin sağlık ihtiyaçları için ise askeri hastane ile tıp okulu açıldı. Ordu, eğitim kurumları ve fabrikalar için batıdan uzmanlar getirtildi, onlar için büyük harcamalar yapıldı. Paşa uzmanları getirtmekte o kadar ısrarlıydı ki yüksek ücretlerin yanında uzmanları ikna edebilmek için onlara hizmet veren hastane dahil birçok şey yapıldı.⁸⁵

Kavalalı güçlü bir orduya sahip olma yönündeki çabalarında başarılı oldu. 1820'lerde Fransız Albay Joseph Seve'nin öncülüğünde kurulan Nizam-ı Cedid adlı yeni ordu, Kavalalı'ya birçok zafer kazandırdı ve bölgede önemli bir güç olarak kabul edilmesini sağladı.⁸⁶

3.1.1.1.2. Kavalalı Dönemi Ekonomi

19. yy başlarında Arap nüfusunun beşte dördü kırsal bölgelerde yaşayanlardan oluşmaktaydı ve bölgede miri toprak düzeni hakimdi.⁸⁷ Kavalalı, önce vergi sistemini değiştirdi. Uygulanmakta olan iltizam sistemine son verdi. Fellahlar

⁸² Özge Özkoç, *Mısır'ın uzun 19. yüzyılı : modernleşme, merkezileşme ve özerklik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 79-82.

⁸³ Altundağ, a. g.e., s. 25; Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, s.205.

⁸⁴ Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, s.205.

⁸⁵ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev: Ufuk Uyan, İstanbul, Yeryüzü Yayınları, 1980, S.184-185.

⁸⁶ Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa Maddesi", DİA, C.XXV, s.63-64.

⁸⁷ Zeynep Güler, *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık*, İstanbul, Yeni Hayat Kütüphanesi Yayıncılık, 2004, s34-35.

(çiftçi Araplar) doğrudan merkezi vergi sistemine bağlandı. Vergiler merkezi otorite temsilcileri tarafından toplanmaya başlandı⁸⁸. Sonrasında fellahlar üzerinde, merkezi otoritenin etkisi giderek arttı. Fellahların ne ekeceği merkezi yönetim tarafından karar verilmeye başlandı. Daha önceleri istedikleri zaman istedikleri miktarda, istedikleri ürünü yetiştirmekte serbest olan fellahlar, fellahlar kanunu ile kesin denetim altına alındı. Fellahlar yılın 250 günü yoğun emek gerektiren pamuk ve şeker kamışı gibi ürünleri ekmeye zorlandı, bu duruma karşı gelen fellahlar sürgüne gönderilerek cezalandırılmaktaydı. Bu ve benzeri kanunların ve uygulamaların etkisi ile Kavalalı, 1816 yılına geldiğinde Mısır'ın tüm tarımsal üretimini kontrol altına almıştı.⁸⁹

Tarımsal üretim üzerine denetim kurulmasının yanında üretilen ürünlerin satışı da Kavalalı tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilmekteydi. Tacirlerin fellahlardan doğrudan ürün almasını yasaklamıştı. Onun yerine, üreticiden doğrudan kendisi sabit fiyat üzerinden ürünleri almakta idi. Fiyat da devlet tarafından belirlenmekteydi. Alınan ürünler, Kavalalı tarafından ihraç ediliyordu, Kavalalı bir nevi tekel oluşturmuştu.⁹⁰

Kavalalı tarafından toprakla ilgili yapılan diğer önemli icraat ise 1838 yılından sonra Mısır'daki toprakların büyük kısmının Paşa, ailesi ve yönetici elitler arasında paylaşılmasıydı. Bu uygulama 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'da büyük toprak sahibi sınıfının ortaya çıkmasına neden oldu.⁹¹ Mısır iktidarı, doğrudan üretici olarak köylüleri dışlayıp toprak sahibi sınıfla birleşti. Bu durum, kırsal alanda yaşayan büyük nüfusun gözünde devletin meşruiyetini kaybetmesine sebep oldu.⁹²

Tarımda yapılan yeniliklerin yanı sıra ordunun ihtiyaçları çerçevesinde tekstil ve silah fabrikaları kuruldu. Fabrikalar için Avrupa'dan uzmanlar getirildi. Üretim Mısırlı fellahlar tarafından yapılmaktaydı.⁹³ Üretim sürecinde Mısırlı kadınlar da

⁸⁸ Özkoç, **a.g.e.**, S.65.

⁸⁹ **A.e.**, s.67-68.

⁹⁰ **A.e.**, s.68.

⁹¹ **A.e.**, s.84.

⁹² Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık**, s.29-34.

⁹³ Özkoç, **a.g.e.**, S.70-71.

kullanılmaktaydı. Devlet Mısırlı kadınları, öncelikle evde devlet için üretim yapmaları için zorlamış, ardından fabrikalarda istihdam etmeye başlamıştı. Mısırlılar, Kavalalı'nın kalkınma programı çerçevesinde uzun saatler ve güç şartlarda çalışmak durumunda kalıyorlardı. Aşırı çalışmaktan kurtulmak için kendini sakatlamaya kadar varan birçok yönteme başvuruluyordu.⁹⁴

Kavalalı hem tarımda hem de sanayide ülkenin alt tabakasını kullanması ile yönetici elit ile yönetilen büyük halk kitleleri arasındaki ayrımın sürekli yeniden üretilmesine sebep olmuştu.⁹⁵

3.1.1.1.3.Din- Devlet-Laikleşme

Mehmet Ali Paşa açıktan ulemaya karşı durmamıştı. İslami hükümet kavramını tamamen yadsımamış ve onların dini eğitim, dini yasa veya halkın manevi değerleri üzerindeki hakimiyetlerini reddetmemişti. Ancak ulemanın politika üzerindeki etkisin kırmaya yönelik adımlar atmıştı. 1803 ve 1813 arasında kendisine muhalif olan, aralarında en üst düzey ulemanın da bulunduğu bir grup ulemayı görevden aldı. Olası muhalefeti engellemek için dini kurumları mali olarak destekleyen evkaf-ı hayriyye'nin gelirlerine el koydu. Ulemanın devlet konseyinde üstlendiği danışma ve arabuluculuk rolünü reddederek geleneksel İslami devlet prensiplerinden vazgeçti. Rejimin ulemanın politik gücünü kırması ve cami, okul, dini törenler ve tekkeleri mali olarak destekleyen, ihtiyaçlarını karşılayan gelirlere el koyması Mısır'daki dini kurumlar üzerinde yıkıcı bir etkiye sebep oldu. Pek çok küttab harabeye döndü. Kurumlar hızlı bir gerileme sürecine girdi. Camilere görevli için destek verilmediğinden kamu hizmetleri yürütülemeyecek hale geldi. Camiler sadece küçük derviş gruplarının uğradığı mekânlara döndü. Pek çok cami gibi okul da benzer kaderi paylaştı.⁹⁶

Bir çok küttabın harabeye dönmesinin, geleneksel eğitim kurumlarının gerilme sürecine girmesinin yanı sıra bu dönemde, askere-devlete eleman yetiştirmek

⁹⁴ Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 220- 221.

⁹⁵ Özkoç, **a.g.e.**, S.70-71.

⁹⁶ Daniel Crecelius "The Course of Secularization in Modern Egypt", **Islam and Development 1.Religion and Socipolitical Change**, Ed. by. John L. Esposito, New York, Syracuse University Press , 1980, s.54-55.

için modern, batı tarzı eğitim yapan kurumlar açılmış, buralar maddi olarak çok güçlü bir şekilde desteklenmiş ve yurt dışına öğrenciler gönderilmişti. Bu kurumlar ve gönderilen öğrenciler Mısır'ın Kavalalı sonrasındaki toplumsal hayatını ve devlet yapısını derinden etkileyerek batılılaşma ve sekülerleşmeye hız kazandırmıştı.⁹⁷

3.1.1.2. Kavalalı Sonrası, 1952 Hür Subaylar Darbesine Kadar Olan Süreç

Kavalalı dönemindeki ordu eksenli, halktan bağımsız modernleşme hareketi bu dönemde halkı da içine alarak devam etmiştir.

Kavalalı dönemindeki ordu merkezli yenilikler, sonraki dönemlerde devletin yukarıdan indirmeci modernliği, İngiliz işgali ve azınlıkların hakimiyeti Mısır toplumunda Müslüman kesimin arka planda kalmasına ve ezilmesine neden olmuştur. Müslüman nüfusun içinde bulunduğu bu kötü durum, İhvan'ın hızlı yayılmasının nedenlerinden biri olarak görülmüştür.

3.1.1.2.1. Batı Nüfuzu - Siyaset

Kavalalı hanedanlığı, 1952 Hür Subaylar darbesine kadar Mısır'ı yönetti. Kavalalı'nın son döneminde başlayan Avrupa siyasi-ekonomik etkisi giderek arttı ve Mısır yavaş yavaş Osmanlı'dan ayrıldı. İbrahim, Abbas, Said Paşa dönemlerinde giderek artan bu etki, kendini en çok İsmail Paşa döneminde gösterdi. İsmail Paşa döneminde Avrupa'dan alınan borçlar ödenemedi. Bu nedenle, çoğunluğunu İngilizlerin oluşturduğu Avrupalılar tarafından, Borçlar Sandığı idaresi kuruldu. Bu durum ekonomik olarak Mısır'ın yabancıların kontrolü altına girmesine sebep oldu. Ekonomik kontrolün ardından siyasi kontrol geldi. 1882 yılında Mısır İngiliz askerleri tarafından işgal edildi ve ülke tamamıyla İngilizlerin egemenliğine girdi.⁹⁸ İngiliz egemenliği, 1922 Mısır Krallığına kadar açık bir şekilde, 1922- 1952 arasında ise örtük şekilde devam etti.

⁹⁷ Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim**, s. 220-221.

⁹⁸ Hilal Görgün "Mısır" TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXIX, s.557-559; Yunus Özger, "Mısır'ın İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısına Dair II. Abdülhamit'e Sunulan Bir Layiha", **History Studies Ortadoğu Özel Sayısı**, 2010, s. 305- 306.

Kavalalı sonrası en etkin isimlerden biri İsmail Paşa'dır. İsmail paşa, Mısır'ın modernleşmesi ve batılılaşması açısından oldukça önemliydi. O, Modernleşme hamlelerine hız vermiş, batılı ülkelerle ilişkilerini geliştirmiş, İngiltere ve Fransa ile işbirliği halinde hareket etmişti. Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası olarak nitelendirmişti. İsmail Paşa'nın Mısır'ı Batılı anlamda modernleştirme çabası, ülkenin yavaş yavaş İngiltere ve Fransa denetimine girmesine yol açmıştı.⁹⁹ Valiliği döneminde halkın refah düzeni yükseltilmemekle birlikte endüstri, bayındırlık ve ticaret alanlarında girişimlerde bulunulmuştu. Kahire'yi modern bir görüntüye kavuşturmaya çalışmıştı. Tüm bu icraatlar için Avrupa'dan yüklü miktarlarda borç alınmıştı. İcraatlar borçlanmanın yanı sıra kırsal düzenin bozularak kentli nüfusun artmasına neden olmuştu. Bu durum da siyasetin alanını genişleterek, toplumsal hareket sahasının oluşmasına sebep olmuştur.¹⁰⁰

Bunların yanı sıra, İsmail Paşa dönemi en önemli icraatı, Süveyş Kanalı olmuştur. Kanal projesi, Mısır'ın modernleşmesini arttırmış, stratejik önemini yükseltmişti. Ancak proje, aynı zamanda Mısır'ın borçlanma sürecini hızlandırmış, ülkenin batının fiili (önce ekonomi Duyun-u Umumiye, sonra İngiliz işgali) etkisine girmesine sebep olmuştu.¹⁰¹ Proje 16 yıl sürdü, 19 milyon sterlin maliyete, yaklaşık 120 bin işçinin hayatına mal oldu. Bu işçilerin önemli bir kısmı angarya usulü çalıştırılıyorlardı. Proje sonrasında, Mısır'ın kamu borcu 94 milyon sterline yükseldi. 1875 te Mısır ekonomisi çöktü ve iflas verdi. Hidiv İsmail iflastan kurtulmak için kendine ait kanal hisselerini Britanya'ya sattı, fakat işe yaramadı. Hidiv, borçların büyük kısmından sorumlu tutuldu. Hidiv İsmail 1878'de meşruti yönetim ve hükümet kurarak şahsi idareye son verdiğini açıkladı. Sorumluluğun bakanlarda olduğu bir yönetim kurulmuştu. Liderliğini Nubar Paşa'nın yaptığı hükümetin içinde yabancı komiserlerden Fransız Bayındırlık Bakanı ve İngiliz Maliye Bakanı da bulunmaktaydı. Bu hükümetle birlikte ekonomik hayatın ve mali yapının odak noktası Avrupa sermayesinin istekleri olmaya başladı. 1878'de yarısını Avrupalıların oluşturduğu bir komisyon ve bakanlık kuruldu. 1879'da Mısır Maliyesi, Mısır Kamu Borçları Komisyonunun denetimine girdi. Orduda erken emeklilik, Mısırlı

⁹⁹ Özkoç, **a.g.e.**, s.161.

¹⁰⁰ Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık**, s.43.

¹⁰¹ **A.e.**, s.44.

memurların yerine yabancı memurların atanması gibi faaliyetler yapıldı. Mısır gelirlerinin % 66'sı borçlar nedeniyle ipotek altına alınmaktaydı. İdarede yabancı personel sayısı artması, vergilerin yükselmesi, yabancıları vergiden muaf tutan kapitülasyon sistemi Mısırlıların yabancılardan nefret etmesine sebep oldu. Sadece tarımsal kesim değil, orta sınıf da İngilizlerden nefret etmekteydi. Britanya Mısır'ın ekonomi, siyaset, tarım, eğitim gibi tüm alanlarını arkadan yöneten güç olarak algılanmaktaydı.¹⁰² Birinci Dünya Savaşı sırasında durum iyice kötüleşti. İngilizler 1914-1928 yılları arasında ülkeyi arkadan yönetmekle kalmamış ülkenin maddi ve insani kaynaklarını müttefiklerin savaş ihtiyaçları için kullanmıştı. Binlerce fellah işçi İngiliz Ordusu ile birlikte, o dönemde Osmanlı egemenliğinde bulunan Suriye'nin işgalinde kullanıldı. Ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için çiftlik hayvanlarına, el ürünlerine İngilizler el koydu, enflasyon iyice yükseldi, temel gıda maddelerinde kıtlık yaşandı. Durumdan kent ve kırsal nüfus oldukça kötü etkilendi.¹⁰³ Ülkenin içinde bulunduğu durum karşısında tepkiler yükseldi, isyanlar yaşandı. Çeşitli protestoların yanında 1882 yılında Arabi Paşa İsyanı, 1919 yılında halk devrimi yaşandı. 1919 yılında Britanya'nın egemenliğine karşı halk ayaklanmaları gerçekleşti. İsyân sonrasında yapılan görüşmelerle Mısır'a 1922 yılında göreceli-yarı bağımsızlık verildi. Mısır hükümdarları Kral statüsüne getirildi, meşrutiyet ilan edildi. 1923'te anayasa ilanı, 1924'te ilk parlamento seçimleri gerçekleşti. Liberal Milliyetçi karakterde Vafd partisi seçimi kazandı.

Bu dönemde, Kral'ın parlamentoyu fesh etme dahil çok geniş yetkileri vardı, İngilizler Mısır'ın politikalarına müdahale etmeyi sürdürüyorlardı, bir taraftan da Vafd siyasal alandaki varlığını göstermeye çalışıyordu. Bu nedenle Mısır'ın siyasal hayatı İngilizler, Vafd ve Monarşi arasındaki iktidar mücadelesi ile şekillendi.¹⁰⁴

3.1.1.2.2. Din- Devlet-Laikleşme

19. yüzyılın ikinci yarısında, Muhammed Ali döneminde başlayan sekülerleşme eğilimi, özellikle Hidiv İsmail döneminde oldukça güçlü hale gelmişti.

¹⁰² Güler, *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık*, s.45-52.

¹⁰³ William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, Çev. Mehmet Harmanlı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s.218.

¹⁰⁴ A.e., s.221.

Mısır'ı Avrupa'nın parçası yapmak iddiasıyla Hidiv İsmail, laik bir devletin inşasına başlamıştı. 1882 tarihinde İngiliz işgali ile birlikte laikliğin kurumsallaştırılmasına yönelik politikalar yoğun bir şekilde uygulandı. Sekülerleşmenin seyri çoğunlukla üç bağımsız güç tarafından belirleniyordu; hükümet fonksiyonlarının genişlemesi ve otoritenin giderek merkezileşmesi, sosyoekonomik değişimin yıkıcı doğası ve yeni elit üzerinde batı politik fikirlerinin yayılması¹⁰⁵.

Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Hidivler (1820- 1920) ve sonraki dönemlerde yaşanan hızlı batılılaşma ve modernleşme nedeniyle, toplumdaki dini hayat ve onun örgütlenmesi gerileme gösterdi. Hükümetler yargıyı, dini vakıf ve örgütlenmeleri laik bir tarzda denetimleri altında tutmaya çalışmış, çeşitli reformlardan geçirmişti. Reformların başarısız olması, yönetici elitin halktan kopuk olması devlet ve halkın arasının açılması ile sonuçlandı.¹⁰⁶

1923'te Mısır'da, laik yönleri ağırlıkta olan parlamenter sisteme geçildi. Anayasaya göre devletin dini İslam'dı ancak din- devlet işleri ayrılmış, vatandaşlık bütünüyle laik ölçütler üzerinden tanımlanmıştı.¹⁰⁷

Bu dönemde, Ezher dahil dini kurumları devlet denetimine sokmaya yönelik düzenlemeler yapılmaya başlanmıştı. 1920'lerin sonu ve 1930'larda Ezher'in geçirdiği bu reformlar, büyük tepkilere yol açan derin siyasal problemler haline gelmişti.¹⁰⁸ Dini kurumlardaki reformların yanı sıra, bu dönemde, hukuki alanda da çeşitli düzenlemeler yapıldı. Bu düzenlemelerle, seküler hukuk yavaş yavaş şer-i hukukun yerini almaya başladı. Aşamalı bir periyodun sonunda, özel hukukun bazı alanları hariç hukukun her alanında batı hukuku¹⁰⁹ uygulanır hale geldi. Bu dönemde ayrıca İslam'ın sadece kişisel inanç konularıyla sınırlandırılması gerektiğini savunan laik aydınlar ortaya çıktı. 1920'lerde Taha Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel

¹⁰⁵ Daniel Crecelius, **a.g.e.**, s.57-58 ; Talip Küçükcan," Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 13, 2005, s.121.

¹⁰⁶ Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık**, s.90-91.

¹⁰⁷ **A.e.**

¹⁰⁸ **A.e.**

¹⁰⁹ Mısır modernleşmesinde Hukuk alanında uygulanan değişim için bkz : J.N.Anderson, "Law Reform In Egypt" , **Revolution in the Middle East and other case studies**, ed. P. J. Vatikiotis, London : George Allen & Unwin Ltd, 1972, s.146-172.

gibi laiklik taraftarı aydınlar, batı kültürünün daha üstün olduğunu ateşli bir şekilde savunurken Ali Abdürrezzak gibi tanınan alimler de İslam'ın siyasete dair ilkelerinin olmadığı iddia etmişti.¹¹⁰

Dinin siyasal iktidarlar tarafından faydacı amaçla kullanımı, oynadığı siyasal rolün rejim tarafından netleştirilmemesi, laik devlet yapısını benimseyen iktidara yönelik hayal kırıklıkları, laik aydınların sahip olduğu batı kültürünün üstün olduğu, İslam'ın sadece kişisel inanç ile sınırlı kalması gerektiği gibi fikirlerin açıkça desteklenmesi ve Ezher gibi dini kurumların bunlara etkili şekilde muhalefet edememesi ifadesini 1930'larda İhvan'da bulmuştur. Bu durum, Batı modelini eleştiren, şeriatın yeniden uygulanmasını isteyen, sekülerizmi kınayan İhvan'ın oluşmasına zemin hazırlamıştır¹¹¹.

3.1.1.2.3-Ekonomi: Endüstri- Toprak

Hidiv Döneminden itibaren bürokraside, siyasal alanda etkisinin hissedildiği Avrupalılar, 1876'da Borçlar idaresinin kurulması ile birlikte ekonomiyi denetimleri altına almışlardı.¹¹² 1882 İngiliz işgali ile birlikte ekonomi üzerindeki yabancı etkisi ve hakimiyeti iyice artmıştı.

1838 Balta Limanı Sözleşmesi Kararlarına neticesinde 1840'lardan itibaren Mısır'da Mehmet Ali Paşa tarafından uygulanan tekel ekonomisi darbe almış, 1820'lerden itibaren de fabrikaların sayısı giderek azalmıştı. Bu durum Hidiv döneminde daha da hızlandı. İsmail Paşa döneminde sanayileşmeye dair girişimler yapıldı ancak önemli sonuçlara ulaşamadı. 1870'lere gelindiğinde Mısır'da yalnızca on fabrika vardı. Bu fabrikalar da Mehmet Ali Paşa dönemindekinden farklı olarak Mısır'ın kendi ihtiyaçlarına yönelik olarak değil, Mısır'daki Avrupalıların etkisinde, Mısır'ın ucuz üş gücünden yararlanmak için kullanılmaktaydı. Mısır ekonomisinin Avrupa'ya özellikle de İngiltere'ye bağımlılığı artmıştı.¹¹³

¹¹⁰ Küçükcan, **a.g.e.**, s.121.

¹¹¹ Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık** , s.90-91 ; Küçükcan, **a.g.e.**, s.121.

¹¹² Özkoç, **Mısır'ın uzun 19. yüzyılı : modernleşme, merkezileşme ve özerklik**, s.159.

¹¹³ **A.e.**, s.141.

İngiliz sömürgesi altında olması ve yöneticilerinin batı hayranlığı nedeniyle, bu dönemde Mısır dış etkilere açık bir Pazar haline geldi. Üretim Kavalalı döneminden farklı olarak Mısır'ın ihtiyaçları çerçevesinde değil, ülkenin ucuz işgücünden yararlanmak isteyen Avrupalıların etkisinde gerçekleşmekteydi.¹¹⁴ Bunun yanında, var olan endüstri ve ticari (orta sınıf) sınıf neredeyse tamamen azınlık veya yabancılardan oluşmaktaydı. Yabancılar sadece büyük ölçekli sanayiye, endüstriye veya ticareti değil küçük ölçekli ticareti ve endüstriyi de kontrol etmekteydiler. 1905 yılı devlet yıllık raporuna göre çizme yapımı-tamirinin neredeyse tamamı Yunanlıların ve Ermenilerin elindeydi. Kumaş ticareti Yahudilerin, Suriyelilerin ve Avrupalıların, dikim Yahudilerin elindeydi. Ayrıca el yapımı giderek azalmaktaydı. Ekonominin dominant figürü Yahudilerken, entelektüel alanda Suriyeliler, sanatta ise Ermeniler ön plana çıkmaktaydı.¹¹⁵

1952 Hür subaylar darbesine kadar ekonomideki yabancı hakimiyeti devam etti. Hasan el-Benna'nın belirttiğine göre bu dönemde ihtiyaç maddeleri ve kamu hizmetleri tekelci şirketlerin hakimiyetindeydi. Elektrik, su, taşımacılık, tuz vb. gibi temel hizmetler fahiş kar payı koyan, Mısır halkını köleleştiren şirketlerin elindeydi. Mısır'da 1938 yılında, günlük ihtiyaçların teminine yönelik olarak faaliyet gösteren 320 adet yabancı şirket bulunmaktayken, sadece 11 adet yerli şirket vardı. Yabancı şirketlerin yıllık karları 8.637.482 cüneyhi bulmaktaydı.¹¹⁶ Karşılaştırma açısından baktığımızda Benna'nın ifadesine göre Mısırlı ailelerin birçoğu yıllık 2 cüneyh ile geçinmek durumundaydılar.¹¹⁷

Mısırdaki önemli alanlar Rum, Suriyeli, Ermeni ve Yahudilerin hakimiyetindeydi. Bu kesim burjuvaziye oluşturmuyordu. Kitle eğitimindeki eksiklik ve bu eksikliğin misyonerler ve azınlıklar tarafından doldurulması bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştu. Mısırdaki halka yönelik eğitim sonraki ulusal iktidarlar döneminde gerçekleşmişti.¹¹⁸ Fakir halk -şehirli veya kırsal- Mısır

¹¹⁴ A.e., s.141.

¹¹⁵ Charles Issawi, **Egypt at mid-century an economic Survey**, London, Oxford University Press, 1954, s. 42-43.

¹¹⁶ Hasan el-Benna, **Risaleler**, Çev. Mehmet Akbaş v.d., 4. bs., İstanbul, Nida Yayınları, 2016, s.523-524.

¹¹⁷ A.e., s.522.

¹¹⁸ Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 223.

nüfusunun büyük bir kısmını oluşturmaktaydı, her türlü sömürüye maruz kalıyorlardı. Büyük burjuvazi şehirdeki işlere yatırım yapmış Mısırlılar, Avrupalı veya Levanten, Ermeni, Yunanlı, Yahudilerden oluşmaktaydı ve bunlar yabancıların çıkarlarına son derece yakın çalışmaktaydılar.¹¹⁹ Bu dönemde, yani Britanya'nın Mısır'a girmesinden sonra, Mısır ekonomisinin gerçek yöneticileri İngiliz danışmanlardı.¹²⁰

19 yy. başlarında Arap nüfusunun beşte dördü kırsal bölgelerde yaşayanlardan ve köylülerden oluşmakta idi. Ülkede miri toprak düzeni¹²¹ hakimdi. Özel mülkiyete yavaş yavaş geçildi. 19 yy. ikinci yarısında kentli eşraf, büyük bürokratlar, tüccar ve yönetici aileler toprak sahipleri haline geldi. 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde ise Mısır topraklarının büyük kısmı özel mülkiyet olmuştu.¹²²

Bu dönemde, Mısır Avrupa'ya pamuk göndermekte idi. Tarımsal anlamda pamuğa yönelmek için devlet tarımsal üretim mekanizmalarına müdahale etti. Bunun sonucunda kendine yeten köylü ekonomisi çökmüş ve yeni toprak sahipleri sınıfı ortaya çıkmış oldu. Mısır iktidarı, doğrudan üretici olarak köylüleri dışlayıp toprak sahibi sınıfla birleşti.¹²³

Büyük toprak sahipleri ve Burjuva İngiliz yönetimini kabullenmişti. Yabancı hakimiyeti sırasında, üretimi İngiltere belirliyor ve Mısırlı halkın (işçi) üretimleri ufak bir grup Avrupalı tekel tarafından sahipleniliyordu.¹²⁴ Üretilen pamuk işlenmeden İngiltere'ye gönderiliyor, pahalı olan dokuma ürünleri buradan tekrardan ithal ediliyordu. Yeni kurulan sanayi kolları (Hazır giyim, sabun, pirinç değirmenleri, içki) Avrupalıların elindeydi ve çalıştırılanlar da başlangıçta sadece Avrupalılardı.¹²⁵

¹¹⁹ Asaf Hüseyin, **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991, s.86-87.

¹²⁰ Ilan Pappé, **Ortadoğuyu Anlamak**, Çev: Gül Atmaca, İstanbul, NTV yayınları, 2009, s. 53.

¹²¹ Sözlük anlamı "devlete-hazineye ait, hükümet malı" olan miri kelimesi, Osmanlı Devleti döneminde devlet hazinesi, devlete ait topraklar ve bu topraklardan elde edilen vergileri anlatmak için kullanılan bir kavram haline gelir. Miri arazi ise, mülkiyeti devlete aitken tasarruf hakkı kullanana verilen arazi çeşididir. Daha fazla bilgi için bkz: M. Macit Kenanoğlu, "Miri arazi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXX, s. 157-160.

¹²² Güler, **a.g.e.**, s.34-35.

¹²³ **A.e.**, S.33-34.

¹²⁴ Asaf Hüseyin, **a.g.e.**, s.85-86.

¹²⁵ Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, s.211.

3.1.1.2.4. Filistin Meselesi

Bu dönemde ayrıca Mısır'ın en önemli problemlerden olan Filistin sorunu ön plana çıktı. 1947'de İsrail Devleti kurulmuş ve Kralın başında bulunduğu Mısır yönetimi bu duruma seyirci kalmıştı.¹²⁶ Mısır'da Filistin meselesine 1920'lerde başlayan ilgi, özellikle 1930 ve 1940'larda iç siyasette bir sorun haline gelmişti. İhvan'ın siyasallaşmasında ve ilk kez bünyesinde silahlı bir grubun oluşmasında çok önemli bir yere sahip olan Filistin sorununu sonraki bölümlerde de inceleyeceğiz. Ancak burada üzerinde durmamız gereken konu Zeynep Güler'in de ifade ettiği gibi Filistin meselesinin işgalci bir güç olarak İngilizlere karşı çok yoğun bir tepkinin oluşmasında, Kralın ve Vefd Partisinin İngiliz oyuncağı olarak görülmesinde ve ülkede siyasal krizin derinleşmesinde önemli bir faktör olmasıdır.¹²⁷ Filistin meselesinin, İhvan'ın siyasallaşmasında etkisi olduğu kadar büyümesinde ve güçlenmesinde de etkisi önemli olmuştur. Bu sorunun oluşturduğu ortamda, İhvan güç kazanmıştır.

3.1.2.Kavalalı ve Sonrası Eğitim Politikaları

3.1.2.1. Kavalalı Dönemi

Kavalalı dönemi eğitim politikalarının temel amacı modern bir ordu oluşturmaktır. Bu nedenle askeri okulların merkezde olduğu bir eğitim sistemi oluşturuldu. Bu dönemde, mekteb-i harbiye, süvari okulu, topçuluk okulu, denizcilik okulu gibi askeri nitelikli okulların yanı sıra askeri hedefler doğrultusunda, onun işine yarayacak nitelikte birçok okul açıldı. Bunlar içerisinde tıp, eczacılık, mühendislik, sanayi okulu, veterinerlik vb. bulunmaktaydı. Bu okullarda çalışmak üzere Avrupa'dan birçok hoca getirtildi. Eğitim sistemleri de bu doğrultuda, Avrupa ekseni olarak düzenlendi.¹²⁸

¹²⁶ A.e., s.210.

¹²⁷ Zeynep Güler, a.g.e., s.102-103.

¹²⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Mustafa Ergün, "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması", *Ahi Evran Üniv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 3, Aralık 2015, s. Sayfa 277-294.

Mısır'da kurulan ilk okullar askeri okullardı. Bu okullara genellikle Kürt, Türk, Gürcü, Çerkez öğrenciler kabul ediliyor, neredeyse hiçbir Mısırlı bunlardan yararlanamıyordu.¹²⁹ Mısırlılar, Mehmet Ali Paşa tarafından ordunun ihtiyaç duyduğu insan gücünü sağlamak için kullanıyordu. Mısırlı Fellahlar askeriye'nin en alt kademesini oluşturuyordu ve terfi etmeleri kesinlikle yasaktı.¹³⁰

Kavalalı döneminde devlete eleman yetiştirmek amacıyla batı tarzı eğitim yapan kurumlar açılmış, yurt dışına öğrenciler gönderilmişti. Bu kurumlar ve gönderilen öğrenciler Mısır'ın Kavalalı sonrasındaki toplumsal hayatını ve devlet yapısını derinden etkileyecek, sekülerleşmeye hız kazandıracaktı. Geleneksel eğitimle batılı eğitimin yan yana gitmesi ile iki farklı nesil yetişti. Bir tarafta küttablardan Ezher'e kadar uzanan klasik ve dini eğitim süzgecinden geçenler, diğer tarafta ise dinlerine, değer ve geleneklerine yabancı olarak yetiştirilen öğrenciler. İki farklı kanalda yetişen bu iki grup arasında sürtüşmeler yaşandı.¹³¹

Kavalalı, geleneksel eğitim kurumlarının beraberinde açtığı ve toplumun ufak bir kesiminin yararlandığı modern eğitim kurumlarına önemli yatırımlar yaptı. Geleneksel kurumlar ise bakımsızlıktan dolayı ikinci sınıf hale geldi.¹³²

3.1.2.1. Kavalalı Sonrası

1850'lerde Mısır'da İtalyan, Alman, Fransız, İngiliz misyonerlik faaliyetleri yürütülüyordu. Fransız, İtalyan, İngilizlere ait çeşitli misyoner okulları açılmıştı ve öğrenci sayıları oldukça yüksekti.¹³³ 1863'te Mısır'da yabancılar tarafından kurulan 59 okul vardı. 1863- 1879 yıllarında bu sayıya 129 yeni okul daha eklendi. 1879 yılı istatistik verilerine göre, bu okullarda okuyan 12539 öğrenci bulunmaktaydı ve bunların 1139'u Müslüman çocuklardı.¹³⁴ Bu okullar arasında Yahudi okulları dikkat

¹²⁹ Özkoç, a.g.e., s..87.

¹³⁰ A.e., s.76-77.

¹³¹ Recep Şentürk, a.g.e., s. 220-221.

¹³² Creelius, a.g.e., s.55-57.

¹³³ Jacob M. Landau, *Jews in nineteenth-century Egypt*, London, New York University Press, 1969, S. 84.

¹³⁴ Fritz Steppart, "National Education Project in Egypt Before British Occupation", *Beginnings of Modernization in The Middle East: The Nineteenth Century*, Ed. by. R. L. Chambers, M. Polk, The University of Chicago Press, 1973, 283 Akt: Erkilet, *Orda Doğuda Modernleşme ve İslami Hareketler*, s.222.

çekiciydi. Fransa’da kurulan Evrensel Yahudi ittifakı isimli bir cemiyet Mısır’a yönelmiş ve kendisine bağlı pek çok okul açmıştı. Bu okullarda sadece Yahudi ailelerin çocukları değil Müslüman çocuklar da eğitim görmekteydi. Yahudi azınlık, Napolyon’un ülkeye girişinden beri Fransız nüfuzunun yayılması, kültürünün ve ticaretinin girmesi için çaba harcıyordu.¹³⁵ Yahudi ittifakı okullarında, diğer yabancı okullarından farklı olarak Arapçaya ağırlık verilmekteydi. Sebebi ise, mezunlarının devlet görevlerinde daha şanslı olmalarını sağlamaktı. Bu girişimlerle Mısır’ın sonraki yıllarda yabancı etkisine ne kadar açık hale geleceğinin işaretleri görülmekteydi. Bahsedilen okullardan mezun olanlar genellikle burjuva kökenliydi. Aldıkları eğitimle birlikte toplumda üst konumlara gelmekteydiler. Fransız – Yahudi kültür atmosferinde yetişen bu kişilerin geleneksel halkın düşünce dünyasından uzak yetişmekteydi. Bu durum, aydın-halk yabancılaştırmasının yaşandığına kanıt olabilmektedir.¹³⁶

Azınlık okullarının yanı sıra 1870’li yıllarda ülke genelinde yaklaşık 30 temel eğitim merkezi kuruldu, eskiye oranla batı tipli, daha seküler bir eğitime geçildi. Kavalalı’nın askeri modernleşme etrafında kurduğu eğitim modelinden farklı olarak bu okullar iktidarın toplumsal alana etki etmesine neden olacak bir yapı kazanmaya başladı. Aynı zamanda bu, daha önceki fellahlar üzerinde baskıya dayanan, disipline edici iktidar anlayışının değişip, merkezi iktidarın bir anlamda yurttaş yaratmaya yönelik adımlar atılmaya başlandığının göstergesidir.¹³⁷ Bu modern okulların yanı sıra geleneksel eğitim de devam etmekteydi, ancak Kavalalı’dan itibaren başlayan geleneksel eğitim kurumlarına yönelik ilgisizlik, arka plana atma İsmail Paşa döneminde iyice arttı. Daniel Crecelius’un belirttiğine göre bu dönemde Medreseler devlet ve azınlıklar tarafından açılan ilk-orta-üniversite düzeyindeki okulların arkasında kalarak ikinci sınıf olarak görülmekteydi.¹³⁸

1923 tarihinde Mısır Krallık oluncaya kadar geleneksel eğitimle modern eğitim birbirlerine değmeden devam ettiler. Bu dönemde, halkın % 90’nına yakını okuma yazma bilmezken, etnik ve dinsel azınlıklar güçlü bir eğitim atılımı

¹³⁵ Okulların nerelerde açıldığı, okul- öğrenci sayıları- müfredatları için Bkz: Landau, **a.g.e.**, s.74-90.

¹³⁶ Alev Erkilet, **Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 221-222.

¹³⁷ Özkoç, **a.g.e.**, s.156.

¹³⁸ Crecelius, **a.g.e.**, s.58-59.

göstermişlerdi. 1907 yılı Mısır okuma yazma oranlarına göre, Müslümanların okuma yazma oranı % 4; Kıptilerin % 10,3; Yahudilerin %43,8; diğer grupların ortalaması¹³⁹ ise % 60,8 di.¹⁴⁰

Modernleşmenin Mısır'a girmesinde azınlıkların ve onların eğitim atağının önemi büyüktü. Bu yönüyle azınlıklar İngiliz ve Fransız kültürlerinin etkili olabilmesi için çalışmışlar ve başarılı da olmuşlardı.¹⁴¹ Mısır, döneminin en batılı İslam ülkelerinden birisiydi. Yöneticilerin bu konudaki çabalarının yanı sıra gayrimüslim azınlıkların (Kıpti Hristiyanlar, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar) önemli katkıları olmuştu. batılılaşmaya daha yatkın olan bu azınlıkların genel nüfusa oranı %8 civarındaydı.¹⁴²

3.2. Devletin Eğitim ve Toplumsal Politikalarının İhvan'ın Kurulmasına Etkisi

İslam dünyasının en büyük örgütlü yapılarından biri olan İhvan Ortadoğu'dan Afrika'ya, Avrupa'ya kadar dünyanın pek çok bölgesine yayılmıştır. Şube sayısı on binleri, üye sayısı ise milyonları aşan İhvan-ı Müslimin hareketi, Müslüman dünyayı etkileme kabiliyeti güçlü yapılardan birisidir. İhvan'ı önemli kılan diğer bir öge, yayıldığı alanın genişliğinin yanı sıra İslami mücadele geleneğinin ilki olmasıdır. Ülgeder'in ifadesi ile "... İslam dünyasının en etkili, en yaygın ve en eski siyasi İslam hareketidir."¹⁴³ Geçirdiği dönemler-tecrübeler, sonrasında İslam dünyasında kurulan ılımlı, radikal örgütlere örneklik teşkil etmiştir. Bünyesinde oluşan farklı mücadele akımları 20. ve 21. yüzyıl İslam dünyasını derinden etkilemiştir. Kepel'in de belirttiği gibi İhvan, kurucusu Hasan el Benna'nın kitlesel örgütlenme pratiği ile 20. yy. İslamcı fikir ve hareket modelini geliştirmiştir.¹⁴⁴ Dünyadaki İslami hareketler üzerinde bu denli etkili olan İhvan'ın

¹³⁹ Mısırdaki yaşayan Avrupalı, Rum vb. gruplar diğer başlığı altında toplanmıştır.

¹⁴⁰ Ayrıntı için bkz: Landau, **a.g.e.**, s.71.

¹⁴¹ Erkilet, **a.g.e.**, s. 220.

¹⁴² Şentürk, **a.g.e.**, s. 207.

¹⁴³ İrfan Kaya Ülgeder, "Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkiler", **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, Temmuz 2016, s.140.

¹⁴⁴ Gilles Kepel, **Cihat : İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2001, s.30.

kurulma süreci daha yerel etkiler üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır. Bu başlıkta İhvan'ın kurulmasına etki eden faktörler devlet etkisi bağlamında işlenecektir.

3.2.1. Devletin Eğitim Politikalarının Etkisi

Eğitim bölümünde (Kavalalı Dönemi ve Hidivler Dönemi) belirtildiği üzere Kavalı Mehmet Ali Paşa'ya döneminden itibaren modern ordu ve devlet adamı yetiştirmek üzere batı tarzı modern okullar kuruldu. Avrupa'dan öğretmenler getirildi, tercüme yapıldı, Avrupa'ya öğrenciler gönderildi. Kavalalı'nın son dönemlerinden itibaren azınlık ve misyoner okulları açıldı ve sayıları hızla arttı. Öğrenci sayıları büyük bir hızla yükseldi. Albert Hourani'nin de belirttiği üzere bu dönemde orta ve yüksek öğretim kurumlarının bir çoğu Avrupalı veya Amerikalı dinsel veya kültürel misyonların elindeydi.¹⁴⁵ Batılı tarzda eğitim yapan bu kurumlarda öğrencileri dinlerine, içinde yetiştikleri kültürün değer ve geleneklerine yabancılaştıran, Arapça yerine yabancı dille eğitim veren bir müfredat takip ediliyordu.¹⁴⁶ Bu okullardan mezun olanların bir kısmı zaten burjuva kökenli olduklarından, devlette ve toplumda önemli roller alma şansına sahip oldular. Böylece Esposito'nun ifadesi ile "Modern, eğitilmiş ve Batı yönelimli yeni bir entelektüel elit doğdu."¹⁴⁷ Modern batıcı eğitim kurumlarının yanı sıra küttablardan Ezher'e kadar klasik İslami eğitim veren okullar da varlıklarını devam ettirdiler. Her biri kendi felsefesi, müfredatı, birimleri, öğretmenleri ile geleneksel İslami okullar ve laik batı tarzı okulların birlikte bulunması birbirlerine zıt dünya görüşlerine sahip iki sınıf üretti; Modern elit bir azınlık ve İslami duyarlılığa sahip çoğunluk.¹⁴⁸

Devletin Kavalalı'dan beri yürüttüğü eğitim politikaları, toplumda iki farklı akımın oluşmasında önemli bir rol oynadı. Bir tarafta, batılı tarzda eğitim yapan kurumlarda batı değer ve normlarına göre yetişen bir nesil vardı. Diğer tarafta ise dini klasik eğitim kurumlarından geçmiş daha dindar ve geleneksel normlarda

¹⁴⁵ Albert Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 383.

¹⁴⁶ Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, s. 220; Hourani, **a.g.e.**, s. 383.

¹⁴⁷ Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, s. 111.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 112.

yetişmiş bir kesim. Bu durum, Mısır toplumunu ikiye bölmüş, her alanda kültürel bir kaos yaşanmasına neden olmuştu.¹⁴⁹

Ortaya çıkan yeni seküler politik ve sosyal elitlerin (Mısır'ın kurtuluşu için) iki hedefi ulusalcılık ve liberalizmin uygulanması idi. Bu fikirler batı kaynaklı, seküler temelli fikirlerdi. Liberal ulusalcı aydın ve politikacılar, tıpkı Mehmet Ali Paşa gibi ulemayı, dini kurum ve inançları küçümsemektedirler. Fakat, Mehmet Ali Paşa'nın aksine onlar dini kurumların kontrolü için ulema ile mücadeleye girmeye hazır idiler. Ulemanın kavramlarına ve yorumlamalarına meydan okudular, onlarla kitlelerin ahlaki ve kültürel liderliği için mücadele ettiler.¹⁵⁰

Seküler elitler, Avrupa değer ve normlarını kabul edip Avrupa uygarlığının İslami düzenden üstün olduğunu Mısır toplumuna empoze etmeye çalıştılar. Bu nedenle halktan uzaklaştılar. Toplumda kültürel bir kaos yaşandı. Bu dönemde darwinizmden sosyalizme, freudizme, feminizme kadar batı kökenli fikirler Mısır gazetelerinde genişçe yer aldı. Bazı yazarlar Mısır'ın kültürel mirasının Avrupa'nın liberal geleneklerinden geldiğini iddia etmekteydi. Bu yazarlar, Mısır'ın sahip olduğu, Arap ve İslami mirası arkaya atarak, saf dışı bırakarak, Yunan ve Firavun geçmişini ön plana çıkardılar. Yunan Uygarlığında Mısır'ın payı olduğunu iddia ederek Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası olarak göstermek istediler.¹⁵¹ Hüseyin Heykel, Taha Hüseyin, Salama Musa gibi yazarlar seküler fikirlerin ateşli bir şekilde propagandasını yapıyorlardı. Bu gibi yazarların yanı sıra bazı İslam alimleri dahi batılı yaklaşımları görünüşte benimsiyorlardı. Örneğin, dönemin tanınmış İslam alimlerinden Ali Abdurrezzak, İslam ve hükümet hakkında yazdığı 1925 tarihli kitapta, İslam ve siyasetin herhangi bir biçimde ilişkili olmadığını iddia ediyordu.¹⁵² Bu minvaldeki fikirlerin açıkça destekleniyor olması, Ezher'in bunlara etkili muhalefet etmemesi, sekülerizmi kınayan İhvan'ın oluşmasına zemin hazırlamıştı.¹⁵³

¹⁴⁹ Daniel Crecelius, **a.g.e.**, s.59.

¹⁵⁰ **A.e.**, s.59.

¹⁵¹ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.222-223.

¹⁵² Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.147-148.

¹⁵³ Küçükcan, **a.g.e.**, s.121.

Çoğunlukla batı tarzı okullardan mezun veya batıda eğitim görmüş, seküler eğilimli, Mısır'ın geleceğini ve sorunlarının çözümünü batılılaşmada bulan bu yeni elitlerin¹⁵⁴ aksine toplumdaki diğer kesim Mısır'ın geleceğini, kurtuluşunu İslam'dan ayrı görmemekteydi. Batıcılığa karşıt bir tavır olarak ortaya çıkmış bu kesim İslam'a yöneltilen saldırılara cevap vermeye çalışmıştı. İslam reformizm hareketi olarak bilinen bu tepkinin en önemli öncüleri arasında Afgani, Abduh ve Reşid Rıza bulunmaktaydı. Entelektüel tarafı ağır basan, sosyo-politik bir harekete dönüşmeyen reformistler, batıdan ve batılı fikirlerden gelen siyasal, kültürel ve bilimsel meydan okumaya karşılık olarak İslami mirası yeniden formüle etmeye çalıştılar. Bir siyasi aktivist olarak Afgani, Müslümanların siyasal bağımsızlığını savunmuştu. Abduh sosyo- kültürel reform üzerinde durarak sosyal, dini ve eğitsel ıslahatlara ağırlık verdi.¹⁵⁵ Reşid Rıza ise Hilafet ve Müslümanların siyasal birliğine önem vermektedir.¹⁵⁶

İdeolojik olarak Reşid Rıza, Afgani, Abduh gibi reformist İslam alimlerine dayanan Hasan el Benna¹⁵⁷, daha çok entelektüel bir zeminde kalmış fikirleri aksiyona geçirdi. Reşid Rıza ile yakın bağları olan Benna, Rıza'nın takipçisi olarak görüldü. Afgani'nin entelektüel ve siyasi alandaki, Abduh'un ise halkın eğitimi konusundaki fikirlerinden büyük oranda etkilendi.¹⁵⁸ Sadece düşünce boyutuyla kalmayıp, düşüncelerini eyleme döktü. Fikirleri sosyal eyleme dönüştürme konusunda nadir yeteneklerden olan Benna, kitle desteğini örgütlemeyi ve onları harekete geçirmeyi başardı.¹⁵⁹

Dönemin İslami reformcularının fikirlerinden etkilenen ve Mısır'ın içinde bulunduğu kültürel kaostan, seküler fikir-tutumların yayılmasından son derece muztarip olan Benna, 1928 yılında İhvan-ı Müslimin'i kurdu.

¹⁵⁴ Şentürk, **a.g.e.**, s. 225.

¹⁵⁵ Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, s.112-117; Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, s. 221- 225; Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareket**, s.24.

¹⁵⁶ Reşid Rızanın fikirleri için bkz: M. Sait Özervarlı, "Reşid Rıza" **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXXV, ss.14-18.

¹⁵⁷ Alison Perteger, **Müslüman Kardeşler Muhalefetten İktidara**, İstanbul, Çev. Semih Çelik, Ayrıntı Yay, 2016, s.17.

¹⁵⁸ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.186-187.

¹⁵⁹ R. Hrair Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, Çev: Muhammed Karahanoğlu, İstanbul, İlke Yay, 1992, s.92.

3.2.2. Devletin Toplum Politikalarının Etkisi

Toplum politikaları bölümünde (Kavalalı ve Hidivler Dönemi) incelendiği üzere, Kavalalı'dan itibaren başlayan Avrupa etkisi, Hidiv İsmail döneminde iyice yükselmiş Avrupa'dan alınan borçlar artık ödenemez duruma gelmişti. 1876'dan itibaren Mısır'ın siyaset ve bürokrasisinin Avrupa özellikle de İngiltere'nin yoğun etkisine girmesini ekonomik ve siyasal kontrol izledi. Borçlar Sandığı ile ekonomik kontrol, 1882 yılında İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesi ile siyasal kontrol sağlandı. 1952 Hür Subaylar Darbesine kadar da İngiltere'nin Mısır'daki varlığı değişik biçimlerde devam etti.

Mısır bu süreçte dış etkenlere açık bir Pazar haline geldi. Üretim, Avrupalıların ihtiyaçları doğrultusunda yönlendirildi. Yabancılar aldıkları kapitülasyonlar sayesinde büyük karlar elde ettiler. Ülkede bulunan azınlıklarla birlikte yabancılar, Mısır'daki endüstri ve ticari kuruluşların büyük bir kısmına sahip oldular. Benna'nın belirttiğine göre, kamu hizmetleri, endüstri, ticaret ve ülkenin önemli tüm sektörleri ya sömürgecilerin ya da dışarıdan gelip Mısır vatandaşı olmuş yabancıların elindeydi. Bu yabancılar zenginliklerin asıl sahipleri olan Mısırlılara küçümser gözlerle bakmaktaydılar. Bu durumun nedeni ise Benna'ya göre milletin gafleti ve yöneticilerin vurdumduymazlığı idi.¹⁶⁰

Tarımda da durum iç açıcı değildi. Devlet toprak vergi sistemini değiştirdi, miri arazi düzeninden aşama aşama özel mülkiyete geçti, pamuk üretimi için tarımsal üretim süreçlerine müdahale etti. Bu durum kendine yeten köylü ekonomisinin çökmesine ve yeni toprak sahipleri sınıfının oluşmasına sebep olmuştu. İktidar, doğrudan üretici olarak toprak sahibi sınıfla birleşti ve köylüleri dışladı. Pamuk üretiminin büyük ölçekte yapılması nedeniyle küçük arazi mülkiyeti ortadan kalktı. Çünkü bu şekilde geçinmek oldukça zor hale geldi.

Fakir halk-şehirli veya kırsal-Mısır nüfusunun büyük bir kısmını oluşturmaktaydı ve her türlü sömürüye maruz kalıyorlardı. Büyük burjuvazi şehirdeki işlere yatırım yapmış Mısırlılar, Avrupalı veya Levanten- Ermeni, Yunanlı,

¹⁶⁰ Benna, **Risaleler**, s.411.

Yahudilerden oluşmaktaydı. Mısır'ın zengin ve fakir olan bu kesimlerinin arasında derin bir uçurum bulunmaktaydı. Bir tarafta çok büyük bir zenginlik diğer tarafta ise sefalet hakimdi.¹⁶¹

19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu kriz ortamı Dökmeciyan'ın da ifade ettiği gibi, İngiliz hegemonyası altında, batının ekonomik, siyasi, kültürel saldırısıyla ve Muhammed Ali hanedanıyla damgalanmıştı. Mısır'da bu kriz ortamına tepki iki ana damarda oluştu. Birincisi hidivlere ve onların Avrupalı liderlerine karşı isyan eden Urabi Paşa(1881) ve İngiliz egemenliğine karşı mücadele eden Muhammed Ferid, Mustafa Kamil ve Saad Zaglul temsiliyeti ile Mısır milliyetçiliği idi. İkincisi ise Afgani, Abduh çizgisi olarak reformizm (selefiyye) hareketi idi. Fakat Mısır halkının gözünde bu hareketler ülkeyi İngiliz sömürsünden, batının yıkıcı ekonomik, kültürel etkisinden ve siyasetçilerin, sarayın kötü yönetiminden kurtaramadı. Reformist hareketlerin doğrudan devamı olarak¹⁶² Benna 1928 yılında İhvan-ı Müslimin'i kurdu. Zekeriyyâ Süleyman Beyyumi, Hamid İnayet, John L. Esposito, Tarık Ramazan gibi birçok yazarın ifade ettiği gibi İhvan-ı Müslimin Mısır'ın içinde bulunduğu siyasal ve toplumsal gereklerin ve zaman diliminin doğurduğu bir örgüttü.¹⁶³

3.3. İhvanın Kurulması-Büyümesi

Mısır'ın toplumsal ve siyasal hayatının gerekliliklerinin doğurduğu bir örgüt olarak İhvan-ı Müslimin 1928 yılında İsmailiye'de Hasan el-Benna'nın önderliğinde kuruldu.

İhvan'ın kuruluş sürecini daha iyi anlayabilmek için İhvan'ı Müslimin'in kurucusu, şekillendiricisi ve en önemli lideri olan Benna'nın hayatına biraz daha

¹⁶¹ Ae.

¹⁶² Dökmeciyan, a.g.e., s.91-92; Hamid İnayet, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Çev: Hicabi Kırlangıç, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1991 ,s. 271, 272.

¹⁶³ Beyyumi, **el-İhvanü'l-Müslimin ve'l-Cematü'l-İslâmiyye**, s.7; İnayet ,**Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s.159; İnayet, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri** , Çev: Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, 1991 İstanbul, S. 271-272; Esposito, **İslam Tehdidi efsanesi**, s. 131; Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.186; Çakmaktaş, **Mısırdaki Selefi Hareket**, s. 24.

yakından bakmakta fayda var. Hasan el Benna 1906 yılında Mısır'ın Mahmudiye kasabasında doğdu. Yerel bir dini liderin oğlu olan Benna, küçük yaşlarda Arapça ve klasik dini eğitim aldı. Çocukluk yıllarından itibaren Şazeliyye tarikatının Hasafiye kolu içinde yer almıştı.¹⁶⁴ İlk ve ortaokula Mahmudiye'de gitmişti. Ortaokuldayken Ahlak ve Edep cemiyeti adıyla bir dernek kurmuştu. Bu derneğin amacı üyelerinin dini emirlere uymasını teşvik etmektir. Benna, sonraki yıllarda yine arkadaşlarıyla birlikte Haram İşlerin Önlenmesi Cemiyetini kurmuştu. Bu dernekle haram işlerle meşgul olanlara mektuplar gönderilerek onları uyaracaklardı.¹⁶⁵ İlk derneği kurduğunda 12 yaşında olan Benna, bu tarihten itibaren hayatı boyunca mücadelesinin hemen hemen tamamını Tarık Ramazan'nın belirttiği üzere cemiyet, grup veya dernek yoluyla yapacaktır.¹⁶⁶

Benna 1923 yılında Kahire'de bulunan Darul-Ulum'a kaydoldu. Kahire'de bulunduğu sıralarda (1923-1927) Mısır'ın kırsal kesimleri dahil toplumun batılılaşma etkisine açık hale geldiğine¹⁶⁷, özgürlük adı altında ahlaki çözümlere, her şeyi mübah görme ve dini kaideleri inkar etmenin toplumda yayılmasına, dinlere hücum eden çeşitli fikir kulüplerinin kurulmasına şahit oldu. Ezher'in de içinde bulunduğu çeşitli İslami kurumlar bünyesinde, yaşananlara tepkiler gösterilmişti. Ancak o dönemdeki halkın büyük kısmı ya avamdandı ya da yeni batıcı eğitimden geçmiş gençlerden oluşmaktaydı. Gençler bu yeni düşüncelerden hoşlanmakta, avam ise zaten bu tür konularla ilgilenmemekteydi. Batının kültür emperyalizmi Mısır toplumunu yoğun şekilde etkilemekteydi.¹⁶⁸ Benna bu durum karşısında bir şeyler yapabilmek için kahvehanelerde, camilerde toplantılar düzenledi. Reşid Rıza'nın da içinde bulunduğu çeşitli alimlerle irtibata geçti, bazılarının buralarda konuşma yapmalarını sağladı.¹⁶⁹

¹⁶⁴Carrie Rosefsky Wickham, **Müslüman Kardeşler:bir İslami Hareketin Gelişimi**, Çev. Evren Demirci, Ankara, İpek Üniversitesi, 2016, s.26.

¹⁶⁵ Fatma Pınar, "Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler", **İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:5, Nisan 2015, s.133.

¹⁶⁶ Ramazan, **a.g.e.**, s.193.

¹⁶⁷ Brynjar Lia, **Müslüman Kardeşlerin doğuşu 1928-1942**, Çev. İhsan Toker ,3. bs. , İstanbul , Ekin Yayınları, 2014, s.50.

¹⁶⁸ Hasan el-Benna, **Hatıralarım**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Zafer Matbaası, 1981, s. 87-88-89.

¹⁶⁹ İbrahim el-Beyumi Ganim, "Hasan el-Benna", TDV İslam Ansiklopedisi, C. XVI, s.307-310.

1927 yılında Benna, Darul-Ulum'u bitirerek İsmailiye'deki bir ilkokula atandı. İsmailiye yabancı hakimiyetinde bulunan Kanal Bölgesinin merkezinde bulunmaktaydı. İngilizlere ait dev askeri üstlere ev sahipliği yapmasının yanı sıra yabancı hakimiyeti toplumsal ve kültürel hayatta yoğun bir şekilde hissedilmekte idi. İngiliz ve yabancı etkisi her yerde görülmekteydi. Ayrıca Mısır toplumundaki yabancılar ve üst sınıf Mısırlılar ile yoksul kesim arasındaki sosyo-ekonomik adaletsizlik burada daha keskin bir şekilde yaşanmaktaydı.¹⁷⁰ Benna'nın ifadeleriyle "Bir tarafta, sömürgecilerin mahallesinde baştan aşağı yaygın olan görkemli evlerde, ortaklıkta görev yapan yabancılar kalıyorken, bunun karşısında işçi Arapların kaldığı evler, çürüklüğü ve küçüklüğü ile yer alıyordu." İsmailiye'de bir tarafta İngiliz askeri birlikleri diğer tarafta ise Süveyş Kanalı Ortaklığı Bürosu bulunmaktaydı. Mısırlılar buralarda çalıştırılıyor, küçük görülmüyordu. İsmailiye'deki tüm kamu işlerinin ve yollarının kontrolü bu büroya aitti.¹⁷¹

İsmailiye'nin içinde bulunduğu durumdan yoğun şekilde etkilenen Benna, Kahire'deki faaliyetlerine burada da devam etti. Kahvehanelerde, camilerde toplantılar düzenledi, konuşmalar yaptı. Çok sayıda insanın çevresinde toplanmasına sebep oldu. Mart 1928'de altı kişi ile birlikte İhvan-ı Müslümin hareketini kurdu ve vefatına kadar da hareketin liderliğini yaptı.

İhvan-ı Müslimin hareketi, başlangıçta İslam ahlakı ile hayır işlerini yaymayı amaçlayan, dini ve hayırsever bir dernek olarak faaliyette bulundu.¹⁷² Kur'an'ın doğru bir şekilde okutulması-öğretilmesi, ahlaki ilkeleri ve İslam'ı anlatmak amacıyla kiralanan bir bürodan başlayarak, mescitlerde, evlerde ve camilerde ders ve konferanslar verildi. Çeşitli kitap ve risaleler yayınlandı. Misyonerlik faaliyetlerine karşı çalışmalar yapıldı. Gençlere yönelik izci örgütleri kuruldu.¹⁷³

1928 yılındaki kuruluşundan itibaren hareket, mahrumlar ve yoksullar arasındaki sosyal çalışmalara önem verdi, cami ve mescit yaptırdı-onardı, İsmailiye'de iki okul yaptırdı, şubelerin çoğunda Kur'an kursları açtı. %80 civarında

¹⁷⁰ Lia, **a.g.e.**, s.54-55.

¹⁷¹ Benna, **a.g.e.**, s.130-131.

¹⁷² Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.147.

¹⁷³ Erkilet, **Orta Doğuda Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.231-233.

okuma- yazmanın bilinmediği bir ortamda, okuma yazma öğreten bu Kur'an kursları eğitimde önemli bir yere sahip olmuştu. Ayrıca hareket bazı şubelerinde dükkanlar, süs eşyası ve halı imalathaneleri gibi küçük çaplı teşebbüsler kurdu. Bu teşebbüsler, eğitimlerini tamamlayamayan gençlere bağlantılı idi.¹⁷⁴

1932'de idare merkezini Kahire'ye taşınan İhvan-ı Müslimin hareketi, sosyal çalışmalarını 1930 ve 1940'lar boyunca genişletti.¹⁷⁵ Parasız sağlık klinikleri, hastaneler, eczaneler, aşevleri, toplumsal yardımlaşma büroları açtı. Mısır'ı laik ve dini alanlara ayıran uçurumu kapatmak amacıyla teknik, bilimsel ve dini eğitimi beraberce veren okullar kurdu. Yabancı sermayenin yerini yerli sermayeye bırakması gerektiğini savundu. Yeni gelişmekte olan işçi hareketleri ile bağlar kurdu, işçi haklarını, sendikalaşmayı savundu. İnşaat, dokuma, ulaşım alanlarında çok sayıda kendi işletmelerini kurdu ve işçilere ortaklık hakkı verdi. Bütün ülke çapında kalkınma kooperatifleri kurdu.¹⁷⁶ Misyonerlere karşı kampanyalar yaptı. Bu kampanyalar doğrultusunda okullar, dükkanlar açtı.¹⁷⁷ Fabrikalar kurdu, çeşitli sendikalara girdi.¹⁷⁸ Benna dini kapsamındaki çalışmalarının beraberinde ve dini amaçlar doğrultusunda sosyal çalışmalara ağırlık vermesi ile, sosyal adaletin bir yasama konusundan daha fazla bir şey olduğu ve onun ancak İslami değerlere dönülerek kazanılabileceğini geniş kitlelere göstermiş oldu.¹⁷⁹ İhvan, kitleleri etkileme konusunda seküler-liberal bir ideolojiye sahip partilerle özellikle Vefd Partisi ile rakip olmuştu.¹⁸⁰

Mütevazi bir başlangıçtan sonra sportif, kültürel, ekonomik ve sosyal alanlar gibi hayatın her sahasında örgütlenen İhvan, 1930'ların sonlarında Mısır'ın en önde gelen, en güçlü hareketlerinden biri haline gelmişti. Mısır'ın içinde bulunduğu kriz ortamında, Benna kitle desteğini kazanmayı, örgütlemeyi ve onu harekete geçirmeyi sağladı. Benna liderliğindeki karizmatik mesajın kriz içindeki Mısır toplumuyla uyuşması, İhvan'ın giderek yayılmasına ve daha çok sayıda Mısırlının İhvan'ın

¹⁷⁴ Lia, **a.g.e.**, s.232.

¹⁷⁵ **A.e.**, s.162.

¹⁷⁶ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.225; Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.392.

¹⁷⁷ Benna, **Hatıralarım**, s.290 -298; Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu**, s.16.

¹⁷⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.151.

¹⁷⁹ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.225.

¹⁸⁰ Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık**, s.92.

saflarına geçmesine neden oldu.¹⁸¹ İhvan, Mısır'ın hemen hemen her bölgesinde il, ilçe ve köylerine yayıldı. 1940'ların sonlarına doğru üye sayıları yüzbinleri aşmış¹⁸² şube sayısı ise 2.000'e kadar yükselmişti.¹⁸³ Mısır'ın neredeyse her bölgesine yayılmasıyla, köylere, şehir merkezlerine, şehrin yoksul mahallerine ulaşmasıyla İhvan, Mısır'ın en büyük siyasi kitle hareketi olmasına imkan tanıyacak çok yüksek bir şehir ve taşra temas ağı geliştirmiş oldu.¹⁸⁴

Benna, hareketin kurulduğu ilk yıllarda, Kral'a ve Hükümet'e misyonerlerin faaliyetleri ilgili İslami davet çerçevesinde tavsiyeler vermiş, ulusal çaplı konularda görüşlerini aktarmıştı¹⁸⁵ fakat Saray'la ters düşmemeye dikkat etmişti.¹⁸⁶ Ancak sonraki dönemlerde hareketin, Filistin meselesine müdahil olması, İngiliz işgaline karşı çıkması, devletin bu konulardaki hareketsizliği¹⁸⁷ ve büyük boyuttaki işsizlik, fakirlik ve yozlaşma¹⁸⁸ İhvan'ı siyasetin içine sürüklemişti. Watt'ın ifadesi ile “Örgüt, her ne kadar siyaseti asli amaçları içinde bulundurmadıysa da kaçınılmaz olarak kendini siyasetin içinde buldu”¹⁸⁹. İhvan yabancı işgalini, ulusal eğitimin iflasını, köhneleşmiş çok particiliği, ateizmin yayılmasını, batı modasının taklit edilmesini ele almış ve çözüm olarak doğru anlaşılmış İslami referanslara dönme fikrini ifade etmişti.¹⁹⁰ Hareket saray ve hükümet politikalarını ve kral dahil üst sınıflardaki yozlaşmayı eleştirmiş¹⁹¹, katı bir sekülerlik, siyonizm ve emperyalizm karşısı, bağımsızlık taraftarı bir siyaset izlemişti. 1930'ların sonlarına gelen bu süreçte yönetime karşı sert bir muhalefet içinde olmuş ve İngilizlerin ülkeyi terk etmesi doğrultusunda etkili bir propaganda yürütmüştü.¹⁹²

¹⁸¹ Nurullah Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareket**, s. 27

¹⁸² Yaklaşık 100.000 ile 500.000 arasında Bkz: Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu**, s.207-210

¹⁸³ İbrahim el-Beyumi Ganim “İhvan-ı Müslimin”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXI, s.583-586

¹⁸⁴ Lia, **a.g.e.**, s.162,205

¹⁸⁵ Benna, **Hatıralarım**, s.298-300; Çakmaktaş, **a.g.e.**, s.28

¹⁸⁶ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 151

¹⁸⁷ İnayet, **Çağdaş İslami Düşünce**, s. 160-161; Lia, **a.g.e.**, s.324,325,346,347; Erkilet, **a.g.e.**, s.235; Esposito, **a.g.e.**, s.223; Ayubi, **a.g.e.**, s.150-151; Çakmaktaş, **a.g.e.**, s.28.

¹⁸⁸ Esposito, **a.g.e.**, s.223; Güler, **a.g.e.**, s.92.

¹⁸⁹ W. Montgomery Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s.87.

¹⁹⁰ Tarık Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.216-217.

¹⁹¹ Lia, **a.g.e.**, 286-296.

¹⁹² Güler, **a.g.e.** s.92-93; Lia, **a.g.e.** s. 121-123.

Hareketin siyasete girmesindeki diğer etmen ise Filistin meselesi idi. 1930'lar boyunca hareketin temel niteliğinin dini vaaz, eğitim ve sosyal faaliyetlerden dinamik siyasi eylemciliğe geçişinde ve hareketin daha da büyümesinde, Filistin sorunu temel önemdeydi. 1936-1939 yılları arasında İngiliz Manda yönetimine karşı Filistin'de başlatılan ayaklanmanın Mısır'da derin izleri olmuştu. Mısır hükümetinin izafî hareketsizliği, Filistinli Araplara yardım edememesi -destek sağlayamaması, hükümetin emperyalizm güdümünde hareket edebildiği inancını güçlendirmişti. Filistin ayaklanması böylece, Mısır'daki geleneksel siyasi güçlerin meşruluğunu önemli ölçüde zayıflattı. Kamuoyunun, liberal milliyetçilikten İslam yönelimine doğru kaymasında ve böylelikle İhvan'ın daha da güçlenmesinde etkili oldu¹⁹³. İhvan, 1936-1939 arası Filistin için yoğun kampanyalar düzenledi, ulusal çaplı protestolar-mitingler yaptı, broşürler bastı.¹⁹⁴ İhvan ayrıca 1930'ların sonlarında, Filistin'e destek vermek amacıyla Nizamü'l Has olarak bilinen askeri kanadı kurdu¹⁹⁵.

1930'larda hareketin hayır kurumundan yavaş yavaş siyasete doğru evrilmesi ile Benna ve İhvan'ın devlet tarafından izlenme dönemi başlamış oldu. Hareket, Filistin kampanyası sırasında emperyalizm karşıtı sert propaganda yapması ve hükümetin sosyal politikalarını eleştirmesi nedeniyle, 1930'ların sonlarında giderek artan kısıtlamalara ve tutuklamalara maruz kaldı.¹⁹⁶ 1942 yılında ise İngilizlerin işbirliği teklifini reddeden İhvan'ın, Mısır'daki tüm şubeleri kapatıldı. Sadece Kahire'deki genel merkezin gözetim altında çalışmasına izin verilmişti. Şubeler, İngiliz hükümetinin teşviki ile Başbakan Nehhas tarafından kapatılmıştı. Benzer şekilde İngilizlerle ve İngiliz etkisindeki hükümetle İhvan arasındaki gerilim sonraki yıllarda da devam etmişti. 1946 yılında İhvan tarafından geniş çaplı gösteri sonrasında da benzer şekilde şubeler kapatıldı ve İhvan'ın lider kadrosuna yönelik tutuklanmalar yaşanmıştı.¹⁹⁷ 1940'ların sonlarında Filistin'de yaşanan gelişmeler devlet ve İhvan arasındaki gerilimi iyice artırdı ve İhvan'ı dönüm noktalarından

¹⁹³ Lia, **a.g.e.**, s. 311-320.

¹⁹⁴ **A.e.**, s.154, 326, 328.

¹⁹⁵ Alison Parteger, **Müslüman Kardeşler Muhalefetten İktidara**, Çev. Semih Çelik, İstanbul, Ayrıntı Yay, 2010, s.23.

¹⁹⁶ Lia, **a.g.e.**, s.346-348; Ramazan, **a.g.e.**, 223-224.

¹⁹⁷ Ramazan, **a.g.e.**, 227-233.

birine doğru sürükledi. 1947 yılında Filistin'in bölünmesine karar verildi ve 1948 de Arap-İsrail savaşı başladı. İhvan Filistin için çok büyük yardım kampanyaları düzenlemiş; para-silah yardımında bulunmuştu. Savaşa gönüllüler katılmış, Nizamül Has üyelerinin yönettiği askeri eğitim kampları kurulmuştu. Nizamül Has'la birlikte gönüllüler, meydana gelen çatışmalarda güçlü bir milis gücünü temsil etmekte idi¹⁹⁸. Bu süreçte İhvan'ın Mısır'ı harekete geçirebilme gücü, Nizamül Has ve gönüllülerin başarısı başta İngilizler olmak üzere Fransa, Amerika gibi ülkelerin tepkisini çekti. Bu ülkeler, İhvan'ın yasaklanmasını istediler. Bunun üzerine Nukraşi hükümeti emri uyguladı ve iktidarı devirmek isteği gerekçesiyle İhvan'ın dağıtılmasına ve bütün mallarına el konulmasına karar verdi (1948). Karar büyük bir tepki le karşılandı ve bu gerginlik ortamında Nukraşi Paşa öldürüldü. Kısa süre sonrasında ise Benna, Hükümetin suikastı ile öldürüldü.¹⁹⁹ Benna'nın öldürülmesi İhvan için en büyük sarsıntılardan birisi oldu.

3.3.1.İhvan'ın (Benna Dönemi) Görüşleri

İhvan-ı Müslimin hareketi, Mısır'da 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan ıslah düşüncesinin bir devamı niteliğindedir. Afgani ile en başta entelektüel ve siyasi olarak başlayan bu hareket Abdüh ve Reşid Rıza'nın katkıları ile devam etmişti. İslah düşüncesinden etkilenen Benna, İslam dünyasının problemlerinin ancak toplumun ıslah edilmesi ile çözülebileceğini düşünmekteydi. Hareketini de bu çerçevede şekillendirmişti.²⁰⁰ Kapsayıcı ve eylemci bir İslam'a çağrıda bulunan²⁰¹ Benna'ya göre Mısır'daki problemlerin temel sebebi İslam'a bağlılığın gevşemesi ve batının taklit edilmesi idi. Kurtuluş ise İslami değerlere, Kur'an ve sünnete geri dönmekti. Bu bağlamda, İslamiyet'i gerçek yönleri ile topluma tanıtmak ve yerleştirmek Benna'nın fikirsel çabalarının merkezini oluşturmakta idi.²⁰² Büyükkara'ya göre Benna'nın İslam anlayışı Abdüh ve Reşid Rıza düşüncesinin

¹⁹⁸ Ramazan, **a.g.e.**, s.234.

¹⁹⁹ Ganim , İbrahim el-Beyumi, "İhvan-ı Müslimin", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s,583; Ramazan, **a.g.e.**, s.234-235.

²⁰⁰ Hilal Görgün, "İhvan-ı Müslimin", **TDV. İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.585; Ramazan, **a.g.e.**, s.186

²⁰¹ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.148.

²⁰² İbrâhim El-Beyyûmî Ganim, "Hasan El-Bennâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XVI, s.308; Pınar, **a.g.e.**, s. 139.

özelliği olan ilk kaynaklara dönüşücü bir nitelikteydi.²⁰³ Benna İslam'a sonradan giren unsurları bir tarafa bırakıp İslam'ı, sahabeler ve tabiin gibi anlamaya çalışmak gerektiğini belirtmekteydi. İhvan'ın İslami sisteminin temel kaynakları olarak da Kur'an ve sünneti göstermekteydi.²⁰⁴ Bu bağlamda Benna, İslam'ın başlıca öğretilerini ortaya koyma gayretinde üç unsuru ön plana çıkarmaktadır. Birincisi, İslam'ın temel, bağlayıcı kaynağının Kur'an ve hadisler olduğu, dolayısıyla sonradan İslam'a sokulmuş bid'at, hurafe, yanlış yorumlara karşı Müslümanları bilinçlendirmek gerektiği; ikincisi, gerçek İslam'ın, modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebileceğini kavramak; üçüncüsü ise, bu durumun mümkün olabileceğini göstermek için toplumun her seviyesinde, dayanışma ruhu ile İslami esasları hayata egemen kılacak şekilde teşkilatlanmaktır.²⁰⁵

Benna'ya göre İslami hükümler, hem dünyayı hem de ahireti düzenlemekteydi. İslam hem din hem devletti. Hem maddi alanı hem de manevi alanı içine almaktaydı. Bu bağlamda İslam sadece ibadet ve inanç değil, siyaseti, hukuku, ticari hayatı, uluslararası ilişkileri kısacası hayatın tüm yönlerini içine almaktaydı. İhvan-ı Müslimin hareketinin de, bu doğrultuda, İslam'ın bütün hayat alanlarına hakim olacağına, hem dünya hem de ahireti kontrol edeceğine inandığını ve bu yönde çalışacaklarını belirtmişti.²⁰⁶ Hasan el Benna, İslami düşüncesinin bir sonucu olarak İhvan'ı, hayatın her alanına etki eden selefi, tasavvufi, siyasi, sportif bir hareket; toplumsal, ilmi, kültürel yönü olan bir kuruluş; iktisadi bir şirket olarak kurgulamış ve tanımlamıştı.²⁰⁷

Dini esaslara göre düzenlenmiş bir toplum modelini savunan İhvan'a göre insanlık için en uygun model budur. Din ve devlet ayırımına katı bir şekilde karşı çıkan harekete göre İslam dininin ilkeleri her dönem ve yerde uygulanmalıdır.

²⁰³ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s. 160.

²⁰⁴ Hasan el-Benna, **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, Çev. Akif Nuri Karcıoğlu, İstanbul, Dava Yayınları, 1949, s.28.

²⁰⁵ Ganim, **a.g.e.**, s.308.

²⁰⁶ Benna, **a.g.e.**, 25-29.

²⁰⁷ Benna, **Risaller**, s. 292-295

İslam'ın hükümleri birbirleri ile uyumlu muhteşem bir sosyal düzeni öngörmesi nedeniyle bütünüyle uygulanmalı, bir bölümü alınıp bir bölümü bırakılmamalıdır.²⁰⁸

Hasan el Benna İhvan-ı Müslimin'nin hedeflerini genel ve özel hedefler olmak üzere ikiye ayırarak ele alır. Genel hedeflerinin birincisi, bütün İslam ülkelerinin yabancı istilasından kurtularak özgürlüklerine kavuşması; ikincisi bu özgür vatanda İslami hükümlerin uygulanıp, İslami sosyal düzenin hakim olmasıdır. Özel hedefleri ise, Mısır'a yönelik hedeflerdir. Mısır'da halkın çok büyük kısmının içinde bulunduğu ekonomik problemlerin çözülmesi, hastalıklarla mücadele edecek sağlık kuruluşlarının açılması, cehaletle savaşıp okulların artırılması, suç oranlarının düşürülmeye çalışılması ve halkı sömüren yabancılar-yabancı şirketlerden kurtarılması idi. Benna'nın hedefi, cehalet, hastalık, fakirlik ve suçla mücadele edip İslamiyet'i tam olarak yaşamaya çalışan bir toplum meydana getirmektir.²⁰⁹

Benna'nın düşüncesine göre İslam davasının iki safhası vardır; başta bir İslam devleti kurulmalı, sonrasında da İslam dünyaya egemen kılınmalıdır. İslam şahıstan başlayarak aileye, topluma, devlete ve en sonunda devletlere doğru devam eden bir ıslah yolu öngörmüştür. Önce şahıs İslam'a uygun yaşamaya çabalayacak, sonra aile, sonrasında ise İslam toplumu ve devleti kurulacak ve en sonunda diğer toplumlarda da İslam devleti kurulması için çaba (cihad) sarf edilecektir.²¹⁰

3.3.2.Benna'nın Cihad Anlayışı

Ramazan²¹¹ ve Esposito'nun²¹² belirttiği üzere Benna'nın fikirlerine döneminin koşulları üzerinden bakmak gerekmektedir. Benna döneminde İslam dünyasının ve Mısır'ın içinde bulunduğu durum, cihadın anlaşılmasını ve yorumlanmasını da etkilemişti. Benna, özelde Mısır genelde ise İslam Dünyasının sömürge yönetimlerinden kurtulması ve İslam toplumlarının kalkınması için

²⁰⁸ Hilal Görgün, "İhvan-ı Müslimin", TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXI, S.585.

²⁰⁹ Benna, **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, s.92-93.

²¹⁰ Erkilet, **Orta Doğuda Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.250.

²¹¹ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 372

²¹² John L. Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş : İslamcı Terör**, Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, İstanbul , Oğlak Yayınları, 2003 , s.77.

çabalamıştı. Cihadı da bu bağlamda yorumladı. Benna'nın cihad anlayışında, İslam toplumlarının özelde de Mısır'ın sömürgelerden kurtarılması, insanın nefis terbiyesi ve İslam toplumunun gelişmesi için çaba harcaması konuları ağırlık kazanmaktaydı.

Benna'nın cihad anlayışı üzerinde dönemin devlet koşullarının yoğun etkisi olduğunu görmekteyiz. Benna döneminde ülke, sömürge koşulları içinde bulunuyordu, yabancılar ve azınlıklar ülkenin neredeyse bütün kurumlarına hakimdi, devlet yöneticileri ve elit kadrosu bu duruma ses çıkarmıyor ve kurtuluşu batıcı fikirlerde arıyorlardı. Yolsuzluk ve yozlaşma yaygındı, hukuk- eğitim gibi pek çok alanda seküler anlayış ve düzen giderek hakim olmakta ve toplum dinden uzaklaşmış durumdaydı. Bu ortamda Benna ve Onun tarafından kurulan İhvan, birey ve toplumu yeniden biçimlendirecek İslami esasların modern fert, toplum ve devlet üzerinde hakim olması için, sömürgecileri Mısır topraklarından atmak için, toplumun her alanında geliştirilmesi için bir çaba ve mücadele içine girmişti. Bu çaba ve mücadele Benna tarafından Cihad olarak görülmekteydi. Keza Benna; İslam'ı yaymayı ve insanlara öğretmeyi,²¹³ Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumla dertlenmeyi ve bu duruma çare bulma çabasını²¹⁴; İslam'ın lehine olacak şekilde topluma katkı sağlamayı ve bu uğurda malından, vaktinden, şahsi isteklerinden fedakarlık etmeyi²¹⁵; hak yolunda ıslahat yapmayı²¹⁶, Müslümanların toplumsal faydasına katkı sunmak amacıyla çalışmayı²¹⁷; halkın durumunu ıslah etmeyi²¹⁸; Cemaati (İhvan'ı) benimsemeyi²¹⁹; Allah yolunda bir fiil asker olmayı ve Onun için canını-malını vermeyi²²⁰, İhvan'ın faaliyetlerinin tümünü²²¹ ve İhvan'ın düşüncelerini hayata geçirmeyi²²² cihad olarak adlandırmakta idi. Bu minvalde bakıldığında devletin sosyal ve ekonomik politikalarının getirdiği koşullar içerisinde, İhvan'ın çeşitli alanlarda yaptığı faaliyetler cihad olarak isimlendiriliyor ve cihad kavramı üzerinden üyeler yönlendiriliyor, motivasyonları sağlanıyordu.

²¹³ Benna, **Risaleler**, 100.

²¹⁴ **A.e.**, s.585.

²¹⁵ **A.e.**, s.585.

²¹⁶ **A.e.**, s.514.

²¹⁷ **A.e.**, s.585.

²¹⁸ **A.e.**, s.587.

²¹⁹ **A.e.**, s.590.

²²⁰ **A.e.**, s.587.

²²¹ **A.e.**, s.514, 515,583.

²²² **A.e.**, s.175.

Benna’da cihadın (savaş anlamında) hedefini sömürgeciler oluşturmaktaydı. Temel amacı, İslam Dünyası’nın sömürgecilerin elinden kurtulması idi. Bu anlamda İlk hedefi ülkesinde sömürge düzeni kuran İngilizler, ikincisi ise Filistin’in özgürleşmesi adına yine İngilizler ve Yahudiler idi.²²³ Ganim’e göre bu hedeflerin belirlenmesinde, özellikle de gayrimüslim düşmanları Müslümanların bölgesinden atma amacıyla, yaşadığı dönemin koşullarının etkisi büyüktü. Bu dönemde İslam devleti yoktu ve batı sömürgesi ülkesi dahil pek çok bölgede devam etmekteydi. Bu koşulların etkisindeki Benna’ya göre cihad, kadın- erkek her Müslümana farzdı.²²⁴

Benna’a göre özgürlük ve bağımsızlık için tek yol cihattı. Bu nedenle İhvan’ının kuruluşundan itibaren cihadın İslam’daki yerini, önemini anlatan yazılar yazmaya başlamış ve sömürgeye-siyonizm’e karşı direnmeyi sağlamak için onu pratiğe geçirmeye çalışmıştı. Temel hedefi sömürge düzeni, özelde de İngiltere sömürgeciliği idi. İşgale karşı kamuoyu oluşmak için, makale ve konuşmalarında yabancı boyunduruğundan kurtulmanın yegane yolu olarak cihad sorumluluğu hatırlatılmış, halkı da bu yöne doğru sevk etmeye çalışmıştı.²²⁵ Benna, cihadı işgale karşı koymak için ana eksene oturtmuştu. Nitekim, sömürgecilere karşı, İhvan üyelerinin bir kısmı 1940’larda Filistin’de, cihad’a katıldı.²²⁶

Benna, silahlı cihadın hedeflerini 5 madde üzerinden açıklamaktaydı. Bunlardan birincisi, saldırıya karşı koymak, dini, ailesini, vatanını veya malını korumaktı. İkincisi, dini nedeniyle zulüm gören, baskı altında tutulan veya sürgün edilen inançlılar için ibadet ve inanç özgürlüğünün korunması idi. Üçüncüsü, İslam’ın mesajının özgürce anlatılmasını ve insanların kendilerini özgürce konumlandırabilmelerini savunmaktı. Aynı zamanda, bu mesajın insanlara ulaşması önündeki engelleri kaldırmak idi. Dördüncüsü, Müslümanları içinde fitneyi yayan, destekleyenlere karşı koymak ve anlaşma yapıldıktan sonra, anlaşmayı bozanları cezalandırmaktı. Beşincisini ise, dünyanın her yerinde Müslümanlara saldıranlara karşı onlara destek olmak ve onları zalimlerin elinden kurtarmak olarak nitelenmişti.

²²³ İbrahim el-Beyyumi Ganim, “Hasan El-Bennâ”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XVI, s.308.

²²⁴ İbrahim el-Beyyumi Ganim, **Hasan el-Benna’nın Siyasi Düşüncesi**, İstanbul, Ekin Yayınevi, 2015, s.271.

²²⁵ Ganim, **Hasan el-Benna’nın Siyasi Düşüncesi**, s.407-411.

²²⁶ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.370-371.

Benna, bu amaçların dışında İslam'ın başka herhangi bir durumdan dolayı savaşa izin vermediğini belirtmiştir. İslam, insanları iyiye götürecek nedenlere dayanmayan İnsanların kişisel hırsları veya maddi sebeplerle yapılan her türlü savaşı yasaklanmıştır.²²⁷

Hasan el Benna'nın cihad konusundaki düşüncelerinin, klasik dönem ulemasının görüşleri doğrultusunda olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Benna, Cihad risalesinde, klasik dönem fıkıh ulemasının cihad hakkındaki görüşlerini aktarır. Hanefi-Şafî-Maliki-Hanbeli Mezhebine göre cihad'ın farz ve vacip olma durumlarını ulemanın görüşlerine yer vererek anlatır. Buna göre; İslam'ın yayılması için cihad etmek farz-ı kifayedir. Kafirlerin İslam topraklarına saldırma durumunda, savunma yapmak ise farz-ı ayn'dır.²²⁸ Allah'ın cihadı emretmesinin sebebi, İslam davasının korunması, ilahi emirlerin yapılabilmesi ve hidayetin dünyada hüküm sürebilmesi içindir. İnsanlığı doğruya ve adalete çağıran idealin korunması adına cihad farz kılınmıştır.²²⁹ Verdani'nin de ifade ettiği gibi Benna, cihad konudaki görüşlerinde geleneksel anlayışın dışına çıkmamıştır.²³⁰

Benzer şekilde dönemindeki yöneticilere karşı Benna, klasik ulemanın anlayışına uygun şekilde hareket etmiştir. Benna, İngiliz işgali karşısında etkisiz kalmaları ve siyasal-toplumsal-ekonomik olarak Mısır'ın içinde bulunduğu kötü durum nedeniyle Sarayı ve hükümetleri eleştirmiş ancak onlara karşı şiddet içeren bir eylem içerisine girmemiş, aksine ılımlı bir tavır içinde olmuştur. Zehra Güney'e göre bu durum Benna'nın, dönemin yöneticilerini emirü'l-müminin olarak kabul edip onlara uyması, klasik fıkıhtaki ulu'l-emre itaatin farz kılınması durumunu ifa etmesi olarak okunabilir.²³¹ İleride, Kutub sonrası hareketler bölümünde işleneceği üzere Seyyid Kutub sonrasındaki hareketlerde, yöneticilere karşı tutum değişmiş, cihad kapsamına yöneticiler ve Müslüman halk da girmiştir.

²²⁷ Hasan el Benna, "Es-Selam fi'l-İslam ve hikme meşru'iyet el-kıtal fi'l-İslam", **Şibab Dergisi**, Sayı 4, Şubat 1948, s. 29-33'den akt: İbrahim el-Beyyumi Ganim, **Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi**, İstanbul, Ekin Yayınevi, 2015, s.271.

²²⁸ Hasan el-Benna, **Cihada Davet**, Çev: Ali Arslan, Sinan Yayınevi, 1969, İstanbul, s.50-55.

²²⁹ **A.e.**, s.55-56.

²³⁰ Salih Verdani, **Mısırdaki İslami Hareketler**, Çev: H. Acar, Ş. Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988, s.89.

²³¹ Zehra Betül Güney, **Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak**, İstanbul, Açılım Kitap, 2017, s.259.

Sisteme direk baş kaldırmak yerine Benna sistemin içerisine girerek onu yavaş yavaş değiştirmeyi hedeflemektedir.²³² Benna, doğrudan isyan etmeye ya da şiddet kullanmaya karşı olmuştur. Nitekim, Genç Mısır Teşkilatı'nın İslam'a aykırı olduğu gerekçesi ile, meyhaneleri yıkmasına karşı gelerek “Müslüman kardeşler inşa etmek ile yıkmayı bir tutmaz. Her alanda cihad etmek için herkese yeterince yer vardır” diyerek tepkisini dile getirmiştir.²³³

Benna'ya göre, İslam davasında önemli iki evre bulunmaktadır. Önce Mısır'da bir İslam devleti kurulmalı, sonrasında İslam dünyaya üstün kılınmalıdır. Ancak Benna'ya göre zamanlama meselesi oldukça hassastır. Islah önce bireyden başlamalıdır. Sonrasında sırasıyla İslam ailesi, İslam toplumu ve İslam devleti kurulacaktır. Bu aşamalardan sonra diğer toplumlarda da, İslami devletlerin oluşması için cihad yapılacaktır.²³⁴

²³² Zehra Güney, “Seyyid Kutub ve Hasan el-Benna'da Siyasi İslam Mukayesesi”, **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, Sayı:6, Haziran 2018-2, s. 302 .

²³³ Benna, **Risaleler**, s.339.

²³⁴ Erkilet, **a.g.e.**, s.249-250.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RADİKALLEŞME

4.1. Nasır Dönemi Devlet Özellikleri

4.1.1.Siyasette Kontrol:

4.1.1.1.Hür Subaylar Darbesi ve Nasır'ın Tek Adam Haline Gelmesi

1922 yılında İngiliz himayesinde başlayan liberalleşme, beklenilenin aksine istikrarsızlığı beraberinde getirdi. Siyaset, Liberal Hükümetler- Kral ve İngilizler arasında güç mücadelesinin olduğu karmaşık bir yapıya dönüştü. Mısır toplumunun içinde bulunduğu bağımsızlık sorunu, ciddi ekonomik ve sosyal problemler göz ardı edildi. Toprak, ufak bir zümrenin elinde toplandı. Topraksız köylülerin koşulları ise giderek ağırlaştı. Fakir ve zenginler arasındaki uçurum büyüdü. Tüm bu koşullar 2. Dünya savaşının getirdiği ortamda daha da ağırlaştı. Bu dönemde yaşanan iktidar değişimleri siyasal kriz ortamını besledi. Bunların yanı sıra Vefd Hükümeti'nin, İngilizler ile antlaşma (İngilizler'e Mısır'ın askeri yapısını denetleyebileceği ek ayrıcalıklar veren bir antlaşma) yaptığını duyurması ve 1948-1949 İsrail-Arap savaşının küçültücü yenilgisi, ülkedeki durumu iyice kötüleştirdi. İhvan'ın da katıldığı büyük protestolar yapıldı. 1950'de Kral, ülkeyi normale döndürmek amacıyla seçim yapılmasına karar verdi. Seçimi yine Vefd Partisi kazandı. Vefd Partisi lideri milliyetçi havayı yeniden canlandırmak için 1951'de, 1936 yılında İngilizlerle yapılan anlaşmayı iptal ettiğini duyurdu. Bunun üzerine İran'da Musaddık kriziyle uğraşan ve bir ödün daha vermek istemeyen İngilizler, İsmailiye'de bir polis kışlasına saldırdı. 50 ölüm ve onlarca yaralanmaya sebep oldular. Ardından 26 Ocak 1952'de iktidarın sonunu hazırlayacak olan süreç başladı. Halk sokaklara indi. İngiliz mallarına saldırıldı, Kahire sokakları ateşe verildi, onlarca kişi öldü. Kara Cumartesi olarak anılan bu isyan eski rejimin sonunu getirdi. Olaylardan İngilizler, hükümeti sorumlu tuttu. Hükümet düştü. Bu süreçte altı ayda

dört başbakan değışti. Bu boşlukta 1952 Temmuzunda bir grup genç subaydan oluşan Hür Subaylar hareketi darbe yaparak hükümeti ele geçirdi.²³⁵

Kendilerini Hür Subaylar olarak adlandıran askeri grup, Cemal Abdülnasır adlı genç bir subayın liderlik ettiğı ast rütbeli subaylardan oluşmaktaydı. Tanınmamış ve genç olmaları, onlara verilecek desteğı azaltabilirdi. Bu düşünceden hareketle subaylar, darbeden önce saygın bir asker olan General Muhammed Necib'i liderleri olmaya ikna ettiler.²³⁶

Hür Subaylar Cuntası 23 Temmuz 1952'de yapılan askeri darbe ile iktidarı ele geçirdi. Subaylar iktidara geldikten sonra, ülkeyi idare etmek için hükümetin yürütme kurulu biçiminde işlev görecek DKK'yı (Devrim Komuta Konseyi) kurdular. Bu dönemde lider General Necip olarak görünse de kararların alınmasında etkili olan Cemal Abdülnasır'dı.²³⁷ Nasır'ın kontrolünde kurulan DDK iktidarını güçlendirmek için iki yönlü bir kampanyaya başvurdu: İktidarın rakiplerini ortadan kaldırmak ve reformlarla halk desteğini kazanmaya çalışmak.²³⁸ Nitekim sonrasında büyük toprak sahiplerini, siyasi partileri ve sivil iktidar yönetimini savunan askeri grupları hedef aldı. Toprak reformu vb. ile de halk desteğini kazanmaya çalıştı.²³⁹

Yeni süreçte Nasır, öncelikle, devlet bünyesindeki ihtilal karşıtı unsurları temizlemek için istihbarat ve polise önem verdi. İstihbarat teşkilatı kurdurdu ve muhalifleri baskı altına aldı.²⁴⁰ Bu dönemde, eski siyasetçilere bulundukları konumlara tekrar gelemeyecekleri şekilde itibar kaybettirildi. Toprak mülkiyetini sınırlayan bir yasa geçirilerek, büyük toprak sahiplerinin gücü kırıldı ve büyük bir

²³⁵ Selin Çağlayan, **Müslüman Kardeşler 'den Yeni Osmanlılara İslamcılık**, İmge Kitabevi, Ankara, 2010, s 197-199; Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.336-338; Ira M. Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi**, cilt 2, Çev.Yasin Aktay- M. Ayyıldızoğlu, İstanbul, İletişim Yay, 2010, s.112-115.

²³⁶ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.338-339.

²³⁷ Davut Dursun, "Cemal Abdünnâsır", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.297.

²³⁸ William L., Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, Agora Kitaplığı, , İstanbul, 2008, s.339.

²³⁹ Veysel Kurt, Otoriter Arap Rejimlerinde Değişim, Süreklilik ve Ordu: Karşılaştırmalı Perspektiften Mısır ve Suriye, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2016, s. 91.

²⁴⁰ Dursun, **a.g.e.**, s.297.

çoğunluğu topraksız olan Mısırlıların sempatisi kazanıldı.²⁴¹ 1953'e gelindiğinde, DKK eski düzeni ortadan kaldıracak siyasi düzenlemeler yaptı. 1923 anayasası kaldırıldı. Bütün siyasi partiler kapatıldı, parlamento fesh edildi.²⁴² DDK, ülkenin en üstün yürütme organı olarak çalışacaktı. Necip cumhurbaşkanı ve başbakan oldu. Nasır içişleri bakanı oldu. Diğer DDK üyeleri, daha önce kabinede bulunan sivil politikacıların yerlerini aldılar.²⁴³ Subaylar bir anda kabine üyelerine ve bürokratlara dönüştüler. Eski, deneyimli politikacılar tutuklandı, hapse atıldı ve siyasi faaliyette bulunmaları tamamen yasaklandı.²⁴⁴ Böylece Nasır, yapılan siyasi düzenlemelerle giderek iktidarını pekiştirmeye başladı. 1953'te Siyasi partileri kapatarak önemli rakiplerinden Vefd'i (ülkenin en büyük siyasi partisi) elemiş, toprak reformu ile de büyük toprak sahiplerinin gücünü kırmıştı.²⁴⁵ Ülkede bulunan Komünistler de benzer bir tutumla egale edilmişlerdi.

1953 siyasi düzenlemelerinin yansıra, Ramazan'ın belirttiğine göre, 1950'lerin ortalarına denk gelen bu dönemlerde Nasır, hükümet yapısının her seviyesine kendi adamlarını yerleştirmiş ve iktidarı tamamen ele geçirmek için bir strateji geliştirmişti.²⁴⁶ Bundan sonraki süreçte en önemli rakipleri, giderek halk bazında popüler hale gelen General Necip ve önemli bir halk tabanına sahip İhvan idi.

Saygın bir kişiliğe sahip olan Necip, Mısır'ın çeşitli şehirlerine giderek halk ile ilişkisini artırdı, önde gelen toplumsal figürler ile bağını sürdürdü. Bu durumlar, halk arasında Necip'in popülaritesini artırdı.²⁴⁷ Necip göstermelik cumhurbaşkanı olacağı yerde halk bazında giderek güç kazanmaktaydı. Ayrıca, ülkede kurulacak devlet sistemiyle ilgili Nasır'dan farklı olan görüşlerini ifade etmeye başladı. Nasır, Necip'in güçlenmesinden endişe duyuyordu ve hareketin kontrolünü de elinde tutmakta kararlıydı. Açıktan ve gizliden Necip'e karşı mücadeleye başladı. Nasır için

²⁴¹ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, **Mısır Tarihi : Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.109; Dursun, **a.g.e.**, s.297.

²⁴² Peter Mansfield, **Mısır ihtilali ve Nasır**, Çev. Ergün Tuncalı, İstanbul, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi, 1967, s.41.

²⁴³ Cleveland, **a.g.e.**, s.340.

²⁴⁴ Marsot, **a.g.e.**, s.108.

²⁴⁵ Mansfield, **a.g.e.**, s.40-41.

²⁴⁶ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.422.

²⁴⁷ Kurt, **a.g.e.**, s. 93

askerlerin kontrol ve sadakati çok önemli idi. Bu amaçla yakın arkadaşı subay Abdülhekim Amr'ı başkomutanlığa getirdi.²⁴⁸ Orduyu kontrolünde tutmak için darbeden kısa süre sonra Nasır, muhalifleri temizledi ve orduyu yeniden düzenleyecek hamleler yaptı. İlk olarak, 1953'de rejime sadık Cumhuriyet Muhafızlarını kurdu, kısa bir süre sonra ise devrime bağlı yurttaşlar oluşturmak ve onları eğitmek için Ulusal Muhafız Birliklerini kurdu. DDK ile haftalık toplantılar yaptı. Bu şekilde onları kendine bağlı tuttu. DDK üzerinden siyasetin, devletin ve sosyal hayatın tüm alanlarına yönelik düzenleyici mekanizmalar kurmaya başladı. Propagandadan görevli Ulusal Rehberlik Bakanlığını kurdu. Kendine bağlı Salah Salim'i Propaganda Bakanlığı'nın başına getirdi. Salim, Necip aleyhine propagandalar yaptı.²⁴⁹

Darbenin hemen ardından, halk parlamenter sisteme hızlı bir dönüş olacağını düşünüyordu. Çünkü Cunta, darbeden sonra General Necip imzası ile yayınladıkları ilk bildiride, anayasaya göre hareket edeceklerini ve yönetimi sivillere bırakacaklarını belirtmişlerdi.²⁵⁰ Ancak sonrasında işler değişti. Subaylar, aralarında parlamenter sistemden yana olanlar ve parlamenter sistemi istemeyenler olarak ikiye ayrıldı. Nasır, monarşiye karşı, parlamenter demokrasiyi istemiyorken, Necip meşrutî monarşi ve parlamenter demokrasiyi savunuyor, ordunun siyasetten uzak olması gerektiğini düşünüyordu. Orduda, parlamenter anayasal sisteme dönüşü savunanların başını General Necip çekerken, Nasır'ın liderliğindeki grup bu sistemi istememekteydi.²⁵¹

Necip ve Nasır arasındaki anlaşmazlık İhtilal Konseyinin, 1954'te Necip'ten habersiz bir şekilde Necip'in konsey başkanlığından, başkanlıktan istifa ettiğinin ve bu görevlere Nasır'ın getirildiğini duyurması üzerine farklı bir merhaleye geçti. İstifa açıklamasının üzerine halk arasında ve ordu içinde çeşitli karışıklıklar oldu. Müslüman kardeşler, Necip'in yanında bir duruş sergiledi. Halk İhvan'ının

²⁴⁸ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.341.

²⁴⁹ Kurt, **a.g.e.**, ss.93-95.

²⁵⁰ Kurt, **a.g.e.**, s.90.

²⁵¹ Halil İbrahim Canbegi, **Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti : nasıl geldiler? niçin gittiler? tekrar gelecekler mi?**, İstanbul, Öteki Adam Yayınları, 2013 , s.128; Marsot , **a.g.e.**, s.108.

önderliğinde protestolar yaptı.²⁵² Gösterilere halkın yanı sıra 200 subay da destek verdi (Nasır sonraki süreçte bu 200 subayı azletti).²⁵³ Bunun üzerine Konsey, Necip'i görevine iade etmek zorunda kaldı. Gelişmelerden sonra tekrardan kamuoyuna odaklanıldı. 5 Mart 1954'te sıkı yönetimin kaldırılacağına, sansürün gevşetileceğine, siyasi hakların tanınacağına, seçimlerin yapılacağına dair birçok vaat duyuruldu. Ancak kısa süre sonra, kararlar Nasır tarafından ertelendi.²⁵⁴ 24 Ekim 1954'te Nasır'a İhvan üyesi olduğu farz edilen bir genç tarafından başarısız suikast girişimi yapıldı ve Necip İhvan'ı desteklemek ve bu suikastın parçası olmakla suçlandı, başkanlıktan uzaklaştırıldı ve ev hapsine alındı.²⁵⁵ Nasır'a yapılan suikast girişimi hem Nasır'ın, Necip'i tasfiye etmesine yarayacaktı hem de İhvan'ı çökertmeye.

Nasır'ın iktidar rakiplerinden bir diğeri, belki de en önemlisi olan İhvan'la ilişkisi, 1945 yılında başladı. Bu tarihlerde İhvan'a giren Nasır kısa zamanda en faal üyelerden biri haline geldi. 1948'den sonra teşkilattan uzaklaştıysa da 1951'de ilişkileri yeniden düzeltti, Hür Subaylar darbesi için İhvandan destek istedi.²⁵⁶ İhvan'ın Hür Subaylarla ilişkisi ise 2. Dünya Savaşı yıllarında kurulmuş ve 1. Arap-İsrail Savaşı'nda birlikte savaşmaları nedeniyle de iyice gelişmişti.²⁵⁷

Nasır, Hür Subaylar darbesine hazırlanırken İhvan'ın desteğini almaya çabalamış, sürekli olarak İhvan-ı Müslimin ile temas halinde olmuştu. Bazı üst düzey yöneticilerle toplantılar yapmış, ikna çalışmalarında bulunmuştu. Çünkü Nasır, halk desteğini sağlamak için Müslüman Kardeşler'in desteğini almanın önemini bilmekteydi. Bu sıralarda İhvan'ın yaklaşık 1.000.000 yakın üyesi, 1150 tane şubesi bulunmaktaydı. Hür Subaylar darbesi, İhvan tarafından destek görmüştü ve böylece gerekli halk tabanını sağlamış oldu.²⁵⁸ Bu süreçte genel başkan Hasan el Hidaybi

²⁵² Ganim, **a.g.e.**, s.581; Dursun, **a.g.e.**, s.298.

²⁵³ Joel Gordon, **Nasser's blessed movement : Egypt's free officers and the july revolution**, New York : Oxford University Press, 1992, s.128-128.

²⁵⁴ Dursun, **a.g.e.**, s.298.

²⁵⁵ Kurt, **a.g.t.**, s.93-94.

²⁵⁶ Dursun, **a.g.e.**, s.298.

²⁵⁷ İbrahim el-Beyumi Ganim, "İhvan-ı Müslimin", **DİA.**, s.581.

²⁵⁸ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 416.

hareketin bütün birimlerine bir genelge yayınlamış ve Hür Subaylar darbesine destek verilmesini istemişti.²⁵⁹

İhvan, son yıllarda Krallık rejimi altında yaşadıklarının etkisi, ülkenin içinde bulunduğu durum, Hür Subaylar ile olan yakınlıkları ve Kraliyetin düşüşünden sonra ülkenin kaderinde istedikleri yönde rol oynama umuduyla darbeyi desteklemişti. İslami esaslara yönelik bir rejim kurulmasını isteyen İhvan bunu gerçekleştirme umudu ile darbeyi "mübarek eylem" olarak tanımlamıştı.²⁶⁰

İhvan'ın Hür Subaylar'a verdiği destek karşılıksız kalmamıştı. Nasır, İhvan ile temasını çoğaltmış ve yeni hükümette yer almaları için teklifte bulunmuştu. Ancak İhvan, siyasi parti olmadıklarını ve siyasi konularda danışman ve eleştirmen rolüne devam edeceklerini bildirmişti.²⁶¹ Bu dönemde oldukça güçlü durumda olan İhvan Hür Subaylar'dan; ordunun iktidarı sivillere bırakmasını, toprak reformunun yapılmasını, anayasal ve parlamenter düzenin oluşturulmasını ve İslam öğretilerinin uygulanmasını talep etmişti. Özellikle de İslami ilkeler konusunda ısrarlı davranmıştı. Bu dönemde (1952'lerin sonu) hala İhvan'a ihtiyaç duyan Nasır da, Hudaybi'ye saygı göstermekte ve O'nu dinler görünmekteydi.²⁶²

DDK, Aralık 1952'de, 1923 Anayasasını yürürlükten kaldırmış, Ocak 1953'te de tüm siyasi partileri kapatmış ve mallarına el koymuştu.²⁶³ İhvan parti olmadığı gerekçesiyle bu yasadan muaf tutulmuştu. Nasır'ın İhvan'ı hariç tutmasının sebebi İhvan'a ihtiyaç duyması ve süreçte verdiği destek nedeniyleydi. Nasır iktidarı için rakip olabilecek siyasi partileri -bunların başında da Vefd Partisi gelmekte idi- ortadan kaldırmaya karar verince tepki alacağını düşündü. Bu süreçte özellikle

²⁵⁹ Dursun, **a.g.e.**, s. 298.

²⁶⁰ Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareket**, s. 27; Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.152.

²⁶¹ Bu dönemde İhvanın genel kararı hükümete katılmamak olur ancak İhvan içinden Salih Aşmavi, Muhammed el- Gazali gibi isimler farklı hareket ederler. Nasırla birlikte hareket etmek gerektiğini düşünerek İhvandan ayrılırlar. Bkz: Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 421

²⁶² **A.e.**, s.417-421.

²⁶³ Mansfield, **a.g.e.** s.41.

İhvan'la iyi geçinmek için tutuklu bulunan İhvan mensuplarını serbest bıraktı, onları memnun etmeye çalıştı.²⁶⁴

Nasır, yaptığı siyasi düzenlemeler ve en önemli rakiplerinden Vefd'ı kapatarak iktidarını pekiştirmiş ve İhvan'ın desteğine olan ihtiyacı azalmıştı. Böylece sonraki adımı, halk arasında giderek güçlenen, siyasi gücü yüksek İhvan'ın uygun bir zamanda egale edilmesi olacaktı.²⁶⁵

Bu nedenle Nasır öncelikle başkan Hasan el-Hudaybi'nin muhalifleri ile irtibata geçti. Sonuç alamayınca da İhvan'la irtibatlı olduğundan şüphelenilen ordu mensuplarının bir kısmını uzaklaştırdı, diğerlerini farklı bölgelere tayin ettirdi. Liselerden, İhvan'a mensup öğrencilerin özellikle de parlak olanların isimleri istendi. Benzer şekilde polisler tespit edildi, bunların kontrol altında olmaları sağlandı.²⁶⁶

Yapılanlar karşısında İhvan da boş durmamış, üniversiteli gençlerin aktif olduğu büyük mitingler düzenlemişti. 1954 yılı Ocak ayında, Nasır ve İhvan'ın arasındaki gerginlik tırmanmış ve Nasır taraftarı ile İhvan taraftarı öğrenciler Kahire üniversitesinde çatışmışlardı. İhvan'ın önde gelenlerinin de içinde bulunduğu çok sayıda İhvan mensubunu tutuklandı. Bu süreçte Cumhurbaşkanı Necip'in de istifa haberi (yukarıda bahsedilmişti) DDK tarafından duyuruldu. Bu durumlar halkın büyük tepkisini çekti. İhvan liderliğinde protestolar yapıldı. Nasır geri adım attı. Necip görevine, İhvan mensupları da özgürlüğüne kavuştu.²⁶⁷

Nasır, General Necip ile olan iktidar mücadelesini İhvan'ın desteğini almadan kazanamayacağını düşündüğü için, İhvan Lideri el-Hudaybi'yi evinde ziyaret etti. Amacı Necip'e ve demokratik sistem taraftarlarına karşı planladığı yeni hükümet darbesi sırasında olacaklara, aydınların ve çeşitli kesimlerin tutuklanmasına İhvan'ın muhalefet etmemesini sağlamaktı. Ancak Nasır ile Hudaybi'nin arası düzelmedi.²⁶⁸

²⁶⁴ Ahmet Abu El- Feth, **Mısır İhtilalinin İç Yüzü ve Nasır**, Çev. Nusret Kuruoğlu, İstanbul: Rek-Tur Kitap Servisi, 1965, s.211.

²⁶⁵ **A.e.**, s.213.

²⁶⁶ Davut Dursun, "Cemal Abdünnâsır", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.298; El- Feth, **a.g.e.**, s. 216-217.

²⁶⁷ Arthur Goldschmidt, **A Brief History of Egypt**, New York, Facts On File, 2008, s.150; Dursun, **a.g.e.**, s.298.

²⁶⁸ El- Feth, **a.g.e.**, s.220.

Bu sefer Nasır, hareketin etkili isimlerini yeniden kendi yanına çekmeye çalıştı ancak sonuç alamadı.²⁶⁹

27 Temmuz 1954'te Nasır, Süveyş Kanalı ile ilgili İngilizlerle anlaşma imzalamıştı. Bu sıralarda Şam'da bulunan Hudaybi anlaşma maddelerini eleştirdi. Anlaşmanın muhakkak serbest bir seçimle göreve gelecek parlamentoya sunulması ve halkın çekinmeden anlaşmaya dair görüşlerini söyleyebilmesi gerektiği açıklamasını yaptı. Bu açıklama Mısır'da büyük bir yankı uyandırdı, gazete manşetlerinden verildi. Hudaybi'nin Mısır'a dönmesinin tehlikeli olacağına dair yayınlar yapıldı. Ancak Hudaybi Mısır'a döndü. İhvan üyelerinden büyük bir grup O'nu karşıladı. Tahmin edildiği üzere Nasır bu gruba müdahale etmesi için orduya emir verdi. Hudaybi ordudan kaçarak İskenderiye'ye giderken diğerleri hapisanelere gönderildiler.²⁷⁰

Tüm bu gerginliklerin sonrasında İhvan ile Nasır arasındaki ilişkinin dönüm noktası, İskenderiye'de Ekim 1954'te Nasır'ın konuşması sırasında İhvan tarafından düzenlendiği söylenen başarısız bir suikast girişimine uğraması idi. Bu suikastın gerçekten İhvan tarafından organize edilip edilmediğine dair farklı yorumlar mevcuttur. Marsot'a göre, Nasır, kendisinin sahip olmadığı popüler, kitlesel bir güç tabanına İhvan'ın sahip olduğunu ve eğer hükümetle ilişkilendirilirse bu potansiyelin kendisini devirebileceğini biliyordu. Bu nedenle İhvan'ı gözden düşürmeye çalışmış olabilirdi²⁷¹. Ramazan'a göre İhvan'ı yok edebilmek için sebep arayan Nasır, bu başarısız suikastı organize etmişti. Aradığı bahaneyi de böylece bulmuştu.²⁷² Nitekim suikastı işleyen Mahmut Abdülatif'in, manipülasyona açık-eğitimsiz oluşu, o dönemde İçişleri Bakanlığı'nın takibinde olması, miting sırasında Nasır'ın yakınlarına ayrılan kısımda nasıl bulunduğu sorusu, suikast silahının Abdülatif'de bulunamaması hatta suikastten sonra silahın ortaya çıkmaması suikastın failine dair ciddi soru işaretlerini beraberinde getirmektedir.²⁷³

²⁶⁹ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.423.

²⁷⁰ El- Feth, **a.g.e.**, s.220-222.

²⁷¹ Marsot, **a.g.e.**, s.109.

²⁷² Ramazan, **a.g.e.**, s. 423-424.

²⁷³ El- Feth, **a.g.e.**, s.223-225.

Bu suikast girişiminden sorumlu tutulan İhvan ağır bir darbe aldı. Hükümeti devirmeyi ve iktidarı ele geçirmeyi planlamakla suçlanan İhvan'ın, genel merkezi yıkıldı. Binlerce üyesi²⁷⁴ yargılandı. Altı üyesi idam edildi. Böylece Nasır'ın en güçlü rakibi olan İhvan bertaraf edilmiş oldu.

Sonuç olarak, Nasır, darbeden iki yıl sonra sivil güç merkezlerini dağıtmış, ordudaki rakiplerini temizlemiş, İhvan'ı bertaraf etmiş ve Mısır'daki hakim siyasi güç haline gelmiş oldu.²⁷⁵

4.1.1.2. 1954 Sonrası Nasır Politikaları ve Siyasi Mekanizmaların Kontrolü

1954 yılına gelindiğinde Nasır rakiplerinden General Necip'i egale etmiş, İhvan'ı çok sert bir şekilde ezmış - hapsetmiş, 1923'ten beri olan parlamento sistemini sona erdirmiş, Vefd ve diğer siyasi partileri kapatmış ve faaliyetlerini yasaklamış, komünistleri yasaklamış-hapsetmişti. Böylece Nasır, Hür Subaylar Darbesinden iki yıl sonra, var olan sivil güç merkezlerini çökertmiş, ordudaki rakiplerinden kurtulmuş ve Mısır'da hakim siyasi güç olarak konumunu pekiştirmişti. Böylece, kişisel otoriteye dayanan iktidarını inşa etme yolunda önemli bir yol kat etmişti.²⁷⁶

Mısır'da, rakiplerini bertaraf edip iktidarını sağlamlaştıran Nasır, uluslararası alanda da oldukça aktif bir politika izledi. Bu dönem, dünyada soğuk savaşın büyük bir hızla devam ettiği yıllardı. Kuzey Atlantik İttifakı tarafından kurulan Bağdat Paketi'ne davet edildi fakat Nasır reddetti. Bunun sebebi, 1949 Arap- İsrail savaşı sırasında Mısır ordusuna Batı ülkelerinin silah satmamalarıydı. Nasır, Batı ülkelerinden silah ihtiyacını karşılayamayınca, Sovyetler Birliği'ne bağlı olan Çekoslovakya'dan silah aldı. Bu durum Amerika ve İngiltere'nin sert muhalefeti ile karşılaşmış ve ilişkiler zayıflamış, kopma noktasına kadar gelmişti. Nasır, bunun

²⁷⁴ Kaynaklarda farklı sayılar mevcut. Örneğin Carrie Rosefsky Wickham'a göre 1000 kişi iken Ahmet Abu-el Feth'e göre 50.000'i geçmişti. bkz: Carrie Rosefsky; **Müslüman Kardeşler: Bir İslami Hareketin Gelişimi**, s. 34; Abu-el Feth, Ahmet, **a.g.e.**, s. 225.

²⁷⁵ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.341

²⁷⁶ **A.e.**

üzerine "bağılantısızlık" politikasına yakınlaşmıştı. Bandung Konferansı (1955) ile birlikte bu politikanın önde gelen isimlerinden biri haline gelmişti.²⁷⁷

İngilizler ve Amerikalılar, Çekoslovakya'dan silah alması nedeniyle, Aswan Barajı'nın inşaatı için gerekli olan finansmanı sağlamak üzere Nasır'a verdikleri sözden caydılar. Nasır, buna tepki olarak, Süveyş Kanalını millileştirdi. Bunun üzerine İngiltere, İsrail ve Fransa Mısır'a savaş (1956) açtı. Mısır, askeri olarak üstün gelememişti. Fakat Amerika, Mısır lehine hareket etmiş ve Fransa ve İngiltere çekilmek zorunda kalmıştı. Böylece, savaş Nasır için tam bir siyasi zafere dönüşmüştü.²⁷⁸

Bu tarihten sonra Nasır'ın eli yurt içinde de dışında da güçlenmiş, Nasır icraatları için geniş bir hareket alanı kazanmıştı. Bu dönemde yaptığı en önemli faaliyetlerden biri Arap milliyetçiliği düşüncesini bayraklaştırmak oldu. Nasır İslam Birliği düşüncesine karşıydı, İslam Birliği yerine Arap Birliğini savunmaktaydı. 1958'de Mısır ve Suriye'nin birleşmesi ile düşüncesini hayata geçirmiş oldu. Mısır ve Suriye birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurdular. 1961'de Suriye'de Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne karşı olan komünist subayların, darbe yapmasıyla Suriye Birlikten ayrıldı. Nasır'ın Arap Birliğini oluşturmaya yönelik çabaları başarısızlığa uğramıştı. Bu başarısızlık sonrasında Nasır, çabalarını ülke içinde, Mısır'a uygun bir sosyalizm kurmaya yöneltti. Bu çerçevede devleti yeniden teşkilatlandırdı, Sovyetler Birliği ile yakınlaştı.²⁷⁹

Uluslararası alanda bunlar olurken Mısır'da Nasır, kişisel otoriteye dayanan iktidarını kurmaktaydı. 1954'ten sonra fiilen siyasal gücün merkezinde olmasına rağmen, Nasır'ın, yasal olarak iktidarın tepesinde olması Yeni Anayasanın ilanıyla gerçekleşti. 16 Ocak 1956'da tek partili siyasi sistemi içeren yeni bir anayasa yürürlüğe konuldu. Tek partili sistemde, Nasır Cumhurbaşkanı seçildi. Yeni anayasada güç cumhurbaşkanının elinde toplanmaktaydı. Böylelikle Nasır, hakimiyetin

²⁷⁷ Davut Dursun, "Cemal Abdülnasır", **DİA.**, s.299.

²⁷⁸ **A.e.**

²⁷⁹ **A.e.**

kendisinde olduğu sistemi başlatmış oldu.²⁸⁰ Hür Subaylar siyasi rejiminin merkezi olan Cumhurbaşkanlığı muazzam güçlerle donatıldı. Bu güçler, Halk meclisini feshetmek, silahlı kuvvetlere komutanlık etmek, olağanüstü hal durumu ilan etmek gibi çok önemli kararlardan sıradan kararlara kadar çok geniş bir yelpazede bulunuyordu²⁸¹.

Tek partili döneme geçilmesiyle, 1953'te kurulan Kurtuluş Hareketi Partisi adını değiştirerek Ulusal Birlik oldu ve yürütme üzerinde küçük bir etkiye sahip Ulusal Meclis oluşturuldu. Bu meclisin üyeleri Nasır'ın başkanlığını yaptığı Ulusal Birlik tarafından seçilecekti.²⁸² Seçim süreçlerinde, muhalefet edeceğinden şüphe edilen herkesin adaylıkları engellendi. Adayların hükümetin onayını alması zorunlu hale getirildi.²⁸³ Ulusal Birlik Partisi, parlamento ve hükümetin diğer unsurlarının çoğu Nasır'ın kontrolü altında idi. Parlamentonun bütün üyeleri kurulan tek partiden oluşmaktaydı. Sistemdeki bütün önemli güçler başkan tarafından icra edilirken, parlamento yumuşak başlı ve yaranmaya çalışan bir konumda idi.²⁸⁴ Dolayısı ile yeni sistem içerisindeki parlamento ve tek parti görüntüden başka bir şey değildi. Benzer durum Arap Birliği'nin kurulmasından sonra da devam etti.

1962' de Arap Birliği'nin kurulması ile 1964'te Ulusal Kongre kurulmasına karar verilmişti. Bu kongrenin bir yasama meclisi olarak çalışması öngörülmüştü. Ancak etkisi çok dardı ve önceki meclis gibi sadece hükümet noteri olarak işlev gördü. Tüm bu girişimler hakiki temsil aygıtı oluşturmaya yönelik değil, daha ziyade vitrin düzenlemesi idi. Bu kuruluşların hiçbirisi bağımsız biçimde çalışmadı. Arap Sosyalist Birliği'nin hedefi, kitlesel katılım aracı olmaktı. Ancak yönetim bu amacı manipüle etmiş ve kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmişti.²⁸⁵ Rejim halka hükümette yer almasına izin vermezken, dış görünüşte yönetimde yer almalarına müsaade etti. Küçük bir bürokrat grup tarafından tasarlanan politikalar uygulanırken,

²⁸⁰ Sally Ann Baynard, "Arab Republic of Egypt", **The Government and Politics of the Middle East and North Africa**, Ed. by Bernard Reich and David Long, Boulder, Co., Westview Press, 1995, s.319.

²⁸¹ Steven Cook, **Yönetmeden hükmeden ordular Türkiye - Mısır - Cezayir**, Çev: Bahar Şahin, İstanbul, Hayykitap, 2008, s. 180-181.

²⁸² Kurt, a.g.t., s. 99.

²⁸³ Cleveland, s. 342.

²⁸⁴ Baynard, a.g.e., s.320; Marsot, a.g.e., s.122.

²⁸⁵ Marsot, a.g.e., s.122.

halk adına davrandıklarını iddia ettiler, her şeye rağmen, halkın karar mekanizmalarında etkin olduklarına inanmalarını sağladılar. Halk, gücü ve çıkarlarını sürdürmeyi merkeze alan, iktidarı ve otoriteyi paylaşmayı düşünmeyen, halkı bu mekanizmalara katmak bir yana, onların harekete geçmesini sonunda kendisine karşı yöneleceği korkusuyla istemeyen ufak bir zümre tarafından yönetiliyordu.²⁸⁶ Bu anlamda, Nasırcı siyasal sistem Mısır halkının iradesini temsil etmek için değil, onu yönlendirmek üzere tasarlanmıştı²⁸⁷.

Nasır otoritesini kurdu ve sürdürdü. Onunki kişiselleştirilmiş bir liderlikti. Halkın refahı konusunda ilgili olmasına rağmen sadece politikalarına destek olmalarını istemiş ve siyasal katılımı veya eleştiriye asla izin vermemişti²⁸⁸

4.1.1.3. Nasır'ın Yönetme Biçimi

Monarşi döneminden farklı olarak Nasır rejimi, neredeyse toplumun bütün mekanizmalarını monarşi rejiminin hayal edemeyeceği ölçüde kontrolü altına almıştı ve muhalefeti barındırmayan çok yoğun bir baskı mekanizması kullanmaktaydı. Kepel'in ifadesiyle 1952 öncesinde, muhalefet odaklarından biri olan İhvan, düşüncelerini yaymakta herhangi bir ciddi engelle karşılaşmıyordu. Fikirlerini, İngilizler'e karşı olumsuz tavrını, batılılaşmış elitlere olan eleştirilerini kolayca dillendirebiliyor, tebliğde bulunabiliyordu. Ancak 1952 sonrası Nasır rejiminde eleştiride bulunan, muhalefet etmeye kalkışanlar ya susturuluyor ya da hapishane veya darağacını seçmek durumunda kalıyordu.²⁸⁹

Hür Subaylar darbesinin hemen sonrasında Nasır, güçlü bir istihbarat teşkilatı kurdu. Telefonlar dinlendi, yurttaşlar gözlendi ve komünistlere, İhvan'a ya da yönetim aleyhtarı diğer gruplara yakın olduğu düşünülen herkes takip edilip

²⁸⁶ Marsot, **a.g.e** , s.129.

²⁸⁷ Cleveland, **a.g.e**, s. 342.

²⁸⁸ Derek Hopwood, **Egypt: politics and society: 1945-1990**, London, Routledge and Kegan Paul, 1993, s.102.

²⁸⁹ Gilles Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yay., 1992, s.69.

gözetlendi, tutuklamalar yapıldı. Nasır, kendi çalışma arkadaşlarını dahi izletti, yaptıklarından haberdar olabilmek için evlerine mikrofon koydurttu, takip ettirdi.²⁹⁰

Kendisinden sonra cumhurbaşkanı olan, aynı zaman da Hür Subaylar'ın üst düzey subayı olan Enver Sedat'ın ifadesine göre, Nasır herhangi bir protesto, itiraz veya eleştiri, herhangi bir bilgi toplama hamlesi veya en azından gücenme ifadesini insafsızca ezilmesi gereken bir karşı devrim hareketi olarak görürdü.²⁹¹ Bu durum sadece devlet ve hükümet bazında değil sivil halk için de geçerli idi.²⁹²

Tüm bu uygulamaların sonucunda, Nasır Mısırlılar arasında bir korku rejimi yetiştirdi. Kurduğu güç piramidinin zirvesindeydi, halkı üzerinde mutlak güç, en üst otorite olarak pozisyonunu edindi.²⁹³ Nasır'ın Mısır'daki rolü anayasada dizayn edilenin çok ötesinde idi. Sistemdeki benzersiz konumu sayesinde anayasada yazılı olmayan güçler kullandı. Ordu, gizli polis ve istihbarat servisi, Arap Sosyalist Birliği, kabine ve Ulusal Meclisi içeren bütün ifade ve güç araçlarının kontrolü Nasır'ın elindeydi.²⁹⁴ Bunu kaybetmemek için çapraz kontrol sistemli kurumlar kurdu. İstihbaratı, orduyu ve Arap Sosyalist Birliği'ni, konumunu muhafaza etmek için kullandı. Gücünün temel kaynağını ise ordu oluşturunuyordu. Kurumların her birinin, fazla güçlenmesini engellemek için birçok kurum açısından belirleyici olan konumunu kullandı. Bakanlarını ve memurlarını sürekli değiştirdi, istihbarat raporlarını devamlı şekilde dinledi. Muhalifleri yok etmek için, şüpheli rakiplerini hapsetmekten ve onlara işkence etmekten çekinmedi. Eleştiri duymak istemezdi. Bu nedenle kimse sesini çıkaramadı.²⁹⁵

Nasır döneminde, hapishaneler politik mahkumlarla doluydu. Bu mahkumların büyük bir kısmını, İhvan mensupları oluşturmakta idi. Bunların bir bölümü askeri mahkemeler yoluyla, bir bölümü de mahkeme yapılmaksızın hapishaneye konulmuştu. Hapishanelerde baskıya, işkenceye, katliama maruz kaldılar. Baskıdan muhalif bireylerin yanı sıra, onların yakın çevreleri de

²⁹⁰ Marsot, **a.g.e** , s.123.

²⁹¹ Hopwood, **a.g.e**, s.105.

²⁹² El-Feth, **a.g.e** , s.322-323.

²⁹³ Hopwood, **a.g.e**, s.105,103.

²⁹⁴ Baynard, **a.g.e.**, s.322.

²⁹⁵ Hopwood, **a.g.e**, s.103.

etkilenmekteydi. Bu durumdan en fazla etkilenen, en güçlü muhalefet odağı olarak görünen İhvan'dı. 1957 – 1971 arasında İhvan'ın arkadaşları hatta aileleri, kesin ve değişmeyen politik baskının mağdurları idi.²⁹⁶ Tutuklamalar ve işkenceler ülkeyi kutuplaştırmaya ve toplumsal grupları karşı karşıya getirmeye neden oldu. Oluşturulan bu paranoya havası hükümette aynı zamanda sivil halk üzerinde karşılıklı şüphe ve güvensizlik atmosferi oluşturdu.²⁹⁷

Siyasi kontrol ve toplumsal kontrol bölümlerinde de görüleceği üzere, neredeyse tüm toplumsal-siyasi-ekonomik kurumlar Nasır'ın hakimiyetinde bulunmaktaydı. Gücün tek elde toplanması, kontrol mekanizmaları, şiddet, muhalefetin varlığına izin vermeyen siyasal yapı bir taraftan sıkışmışlık durumu oluştururken, diğer taraftan muhalefetin de alternatif mücadele yöntemleri aramasına neden olmuştu.

4.1.2. Toplumda Kontrol:

4.1.2.1.Dini Alanın Kontrol Edilmesi

Nasır için din konusu, toplumdaki etkisi ve İhvan'ın varlığı-gücü nedeniyle çok tehlikeli ve hızlıca halledilmesi gereken bir konumdaydı.²⁹⁸ Bu nedenle dinin kontrol edilmesi, Nasır açısından önemliydi.

Nasır, iktidarının ilk dönemlerinden itibaren İslami kurumları adım adım devlet kontrolüne aldı.²⁹⁹ Bunun için devlet tarafından atılan ilk adım, yarı özerk bir yapıya sahip dini bir kurum olan Vakıflar üzerinde oldu. Vakıflar 1952 yılında yapılan bir reformla tamamen devlet kontrolü altına alındı. Vakıf arazileri ve kaynaklarının dağıtımını devlet, rejim taraftarlarını ödüllendirmek, muhalifleri ise cezalandırmak için kullandı.³⁰⁰ Bu durum Müslüman din adamlarını doğrudan

²⁹⁶ Oliver, Carre, "The Radicalization of Fundamentalist Thought", **Egypt from monarchy to republic : a reassessment of revolution and change**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.190-191.

²⁹⁷ Marsot, **a.g.e.**, s. 123.

²⁹⁸ Crecelius, **a.g.e.**, s.63-64.

²⁹⁹ Luizard, **İslam Topraklarında Otoriter Rejimler**, s.125.

³⁰⁰ Mustafa Tamir, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 32,2000, s.5.

etkiledi. İkinci adım ise şeriat mahkemelerinin tamamen kaldırılması idi. 1956 yılında şeriat mahkemeleri kaldırıldı ve seküler devlet mahkemeleri kuruldu. Şeyhler bu kararlar karşısında herhangi bir şekilde savunma refleksi gösterememiş, asıl tepki İhvan'dan gelmişti.³⁰¹ Kurumların yanı sıra halk dindarlığını kullanmak için sufi tarikatlar üzerine de devlet kontrolü getirildi. Nasır, Sufi Tarikatlar Üst Kurulunu oluşturdu. Bu kurul üzerinden de tarikatlar denetlendi. Sufi Şeyhleri, Nasır'ı iç ve dış politikada desteklemek durumunda kaldı.³⁰² Mısır'daki camiler üzerinde de benzer şekilde kontrol mekanizması kurulmaya çalışıldı. Hutbeler, önceden rejim kontrolünde hazırlanarak camilere dağıtıldı ve vaizler tarafından okunması istendi.³⁰³ Bu uygulamaların paralelinde, Nasır tarafından 1961 yılında Ezher'in yarı bağımsız statüsüne son verildi ve yapılan düzenlemelerle devletin bir parçası haline getirildi. Ezher hocaları ve ulema sınıfı maaşa bağlandı ve dini işlere bakan devlet memurları haline geldiler. Ezher Şeyhliği ile birlikte Mısır'ın diğer iki dini otoritesi Vakıflar Bakanlığı ve Cumhuriyet Müftüsü kurumsallaştırıldı, kontrol altına alındı ve Nasır rejimi tarafından kullanıldı.³⁰⁴

Ezher Nasır'ın, ideolojisini meşrulaştırmak, iktidarını sağlamlaştırmak amacıyla dönüştürdüğü asıl kurum olmuştur. Bu nedenle Ezher'in geçirdiği dönüşümler, Nasır'ın onu kontrol etme süreci ve sonunda Mısır'ın ve Sünni İslam'ın en saygıdeğer kurumlarından olan Ezher'in dinin manipülasyonunda oynadığı rol konumuz açısından kayda değerdir.

İhvan'ın tasfiyesi sonrası dini, devlet ve devletin amaçları ile uyumlu şekilde kullanmaya yönelik en önemli çabalardan birisi Ezher üzerinden yapıldı. 1961 yasası ile Ezher yeniden düzenlendi. Ezher'in tüm finansal kaynakları devlete bağlandı. Mali olarak tamamen devletin elinde olması, Ezher üzerinde devlet kontrolünü önemli şekilde artırdı. Ezher Şeyhliği gibi önemli noktalardaki atamalar devlet başkanına bağlandı. Ezher Yüksek Meclisi yeniden düzenlendi ve 3 devlet görevlisi

³⁰¹ Crecelius, **a.g.e.**, s.64 ; Zeynep Suda Güler, **Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık**, İstanbul, Yazılama Yayınları, 2011, s. 195.

³⁰² Winter, "Islam In The State", **Egypt From Monarchy to republic**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.50; Luizard, **a.g.e.** s. 127.

³⁰³ Winter, **a.g.e.**, s.50.

³⁰⁴ Luizard, **a.g.e.** s. 126.

bu meclise atandı. Ezher yarı özerklikten devlet kontrolünde bir üniversiteye dönüştürüldü. Şeriat, arapça ve teolojiden ibaret olan bölümlere mühendislik, tıp gibi seküler alanlarda yeni bölümler eklendi. Bu yeni, seküler eğitimli dekanlar anlamına gelmekteydi ve böylece Ezher'in karar mekanizmalarında klasik ulemanın etkisi iyice azalmış olacaktı. Bu süreçte, yapılan tüm bu yeniliklere Ezher'in içinden güçlü bir muhalefet yükseldi. Rejimin dini alana müdahale etmesine karşı olan bir grup ulema protesto etti, pasif direnişe geçti ve rejimle işbirliği yapmayı reddetti. Bunun üzerine Nasır, 1961 reformlarının uygulanması için bir grup askeri, geçici yöneticiler olarak görevlendirdi. Rejime muhalif olan ulemanın yerine daha uyumluları getirdi. Yaklaşık 83 Ezher okulu Nasır'ın kontrolüne karşı geldikleri için kapatıldı. 1963 yılında Ezher'in bütün fakülteleri Nasır'la işbirliği yapmak istemeyenlerden temizlenmişti.³⁰⁵ Ezher Nasır'a teslim olmuştu. Başka da şansı bulunmamaktaydı. Artık herhangi bağımsız gücü bulunmayan Ezher şeyhliği, rejim için dini ortodoksinin sembolü olarak kullanabileceği önemli bir figürdü, enstrümandı.³⁰⁶

4.1.2.1.1. Dinin Manipüle Edilmesi

Nasır için din konusu İhvan'ın varlığı ve gücü nedeniyle çok tehlikeli ve hızlıca halledilmesi gereken bir konumda³⁰⁷ olmasının yanı sıra toplumu yönlendirme açısından da önemlidir. Keza Mısır toplumunda din, toplumunun yapısında, kimliğinde çok derin ve önemli bir yer işgal etmektedir.

Önceki bölümlerde işlediğimiz üzere Hür Subaylar darbesi yapıldığı sırada İhvan çok büyük bir toplumsal tabana sahipti. Darbenin başarılı olmasında, kabul görmesinde İhvan, önemli roller oynamıştı. Ancak sonrasında Nasır ve İhvan'ın devlet yapısı ile ilgili farklı görüşleri, Nasır'ın tek adam olma isteği gibi nedenlerle Nasır ve İhvan'ın arası açılmıştı. 1954'te başarısız olan sözde suikast girişimi ile de, ipler tamamen kopmuştu. Bu süreçten sonra, İhvan çok sert şekilde bastırılmış, tüm faaliyetleri yasaklanmış, binlerce mensubu hapse atılmış, işkenceden geçirilmişti.

³⁰⁵ Tamir, **a.g.e.**, s.5 ;Hopwood, **Egypt: Politics and Society 1945-1990**, s.96.

³⁰⁶ Hopwood, **a.g.e.**, s. 96.

³⁰⁷ Creelius, **a.g.e.**, s.63-64.

Büyük bir tabana sahip olan İhvan'ı egale ederken Nasır, tepkiyi azalmak adına İhvan karşıtı yoğun bir propaganda yapar. Bunun yanı sıra İslami kimliği ön planda olan İhvan'la savaşıırken kendi dindarlığını da göstermeye çalışır. Namazlara katılır, camilerde İslami değerler doğrultusunda reformlar yapılacağına dair açıklamalar yapar, 1954'te İhvan ile mücadelenin yoğunlaştı dönemde hacca gider. Kendisinin, İslam'ın koruyucusu ve savunucusu olduğunu göstermeye çalışır.³⁰⁸ İhvana yaptıklarını, meşrulaştırmak ve haklı göstermek amacıyla, Mısır'ın en saygıdeğer dini kurumu olarak Ezher'e ve Ezher şeyhlerinin desteğine İhtiyaç duyar.³⁰⁹ Niyazi Berkes'in anılarına göre de Ezher Şeyhleri bu desteği Nasır'a vermiştir.³¹⁰

Hamid İnayet'in belirttiğine göre, Ezherliler İslam'ın İhyasıyla alakalı, Nasır'ın görüşleri doğrultunda diyebileceğimiz fikirlerini, Nasır'ın gerçek İslam'ı temsil iddiasındaki İhvan'ı hedef alan bir kampanya başlattığı sırada yoğun şekilde kullanmıştır.³¹¹ Nasır dönemi Mısır'ında başlayan, reformcu İslam'ın en iyi savunanı olarak görünme konusunda, devlet ile İslamcılar arasında var olan çekişme³¹² daha ziyade İhvan ve Ezher üzerinden olmaktadır. Ezher, bu bağlamda, Nasır tarafından, politikalarına meşruiyet kazandıracak fetvalar vermesi için kullanılır.³¹³

Nasır, İhvan'ı bastırdığı bu süreçte, bir taraftan da İslami kurumları adım adım devlet kontrolüne almıştır.³¹⁴ "Dinin alanın kontrol edilmesi" bölümünde görüldüğü üzere dini kurumları kontrol etmek adına bir dizi önlemler alır, başarılı da olur. Crecelius'a göre, rejimin bu dönemde İslami kurumlara yönelik uyguladığı devlet politikaları, dini kurumları ve devleti ayırarak devleti sekülerleştirmeye çalışıyor şeklinde izlenim verebilir fakat gerçekte rejim, İslami kurumların bağımsız

³⁰⁸ Hopwood, *a.g.e.*, s. 95-96; Luizart, *a.g.e.*, s. 129.

³⁰⁹ Zeynep Suda Güler, *a.g.e.*, s.195-196.

³¹⁰ Niyazi Berkes'in 1965 yılında Mısır'ın da içinde bulunduğu beş Arap ülkesine ait anıları bkz ; Niyazi Berkes, **İslamlık Ulusçuluk Sosyalizm:Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler**, Ankara, Bilgi Yayınları dizisi, 1975.

³¹¹ İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s.188.

³¹² Luizard, **İslam topraklarında otoriter rejimler**, s.129.

³¹³ Asaf Hüseyin, **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991, s.239.

³¹⁴ Luizard, *a.g.e.*, s.125.

politik güçlerini yok etmeye çalışmıştır. Böylece onları kendi uygulayacakları programlar çerçevesinde kullanabilecektir.³¹⁵

Rejim, dini kurumları kontrol altına aldıktan sonra, dini sembolleri kullanmış, İslami prensipleri ve geleneği kendi programlarını meşrulaştırmak için, kendilerine göre yorumlamıştı. Bunun yanı sıra rejim, ulemeden toprak reformu, ulusallaşma, dış politika ve toplumsal meselelerle alakalı fetva istemişti (ya da onları zorlamıştı). Rejimin, İslam'ı kendi yararı çerçevesinde kullanmasına en ciddi örnek 1960'larda rejimin, İslami prensiplerin yorumlanmasına dayanan bir sosyalist ideoloji oluşturmak istediğinde olmuştur.³¹⁶

1960'lı yıllarda Nasır, Sovyet Sosyalist Birliği ile yakınlaşmış ve politikalarını sosyalizm doğrultusunda geliştirmeye başlamıştı. Bu politikaların Mısır toplumu ile entegrasyonunu sağlamak için rejim, sosyalizmi İslam ile uyumlu hale getirmeye çalıştı.³¹⁷ Ezher'in de içinde bulunduğu dini kurumlar bu yönde kullanıldı. İslami reformizm, Ezher'de bulunan reformcu şeyhler tarafından gündeme getirildi. İslam'ın sosyalizm düşüncesini kapsadığı ve benzer oldukları ileri sürüldü. Ezher şeyhlerinden Ahmed Hasan el-Zayyat da İslam'ın mesajı ve doğası gereği sosyalist olduğunu belirtmekteydi. Ezher hocalarının yanı sıra Mısır'daki diğer dini kurumlardan da benzer görüşler ortaya konuldu. Örneğin, Mısır Müftüsü 1962 yılında Hz Muhammed'in ilk sosyalist olduğunu iddia etti. Kahire genel vaizi Ahmet Hamad, temel hakların sosyalizmde güvence altına alınabileceğini Hz Muhammed'e atıflarla açıklamış ve İslam'ın, sosyalizmin dini olduğunu söylemişti.³¹⁸ Bu görüşler oluşturulurken İslamiyet'in ilk yıllarında yaşanan bazı olaylar oldukça yaratıcı şekilde yorumlanmış ve zekat kavramı rejimin sosyalist ekonomik programını meşrulaştırmak için kullanılmıştı.³¹⁹

³¹⁵ Crecelius, **a.g.e.**, s.65.

³¹⁶ **A.e.**, s.66.

³¹⁷ Burada dikkat çekişi olan nokta şu ki, 1960 öncesi Sovyetler Birliği ile Nasır'ın arasının açıldığı dönemde Nasır Kominizmi kötülemek amacıyla, kominizme karşı dini terimleri ve konuları sıkça kullandığı kısa süren fakat oldukça öfkeli bir kampanya yapmıştır. 1961 sonrasında ise tavır oldukça değişir. Bak: Hamid İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Çev: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, 1988, İstanbul, s.261-262.

³¹⁸ Zeynep Suda Güler, **a.g.e.**, s.195

³¹⁹ Crecelius, **a.g.e.**, s.66.

Sosyalizmin Mısır toplumuna entegrasyonunu sağlama çabalarında görüldüğü üzere, Nasır Dönemi reformları sonrası Ezher, yeni yapısı ile Nasır yönetimini ve onun siyasi, ideolojik, ekonomik, sosyal politikalarını desteklemişti. Ezher rektörü Şeltut, sosyalizmin İslami yasalara uygunluğunu Kur'an'dan alıntılar yaparak kanıtlamaya çalışmaktaydı. İslam'ın, zenginliği artırmayı amaçladığını, Nasır sosyalizminin de aynı hedefleri güttüğünü iddia etmişti. Ezher'in bu süreçteki kullanımı, rejimin düşünce ve politikalarının halkın zihnine yerleştirilmesi ve meşruiyetinin oluşmasını sağlamaktı.³²⁰ Ezherliler, Nasır'a bağlılıkları nedeniyle Nasır'ın toprak reformu dahil tüm ekonomik ve sosyal reformlarını onayladılar. Yine aynı nedenle, geçmişteki eğilimlerine aykırı olarak ve İslam-ulusçuluk arasındaki çelişkiye rağmen Arap ulusçuluğu saflarına katıldılar.³²¹

Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki Mısır ve Arap ulusalcılığına karşı Ezherliler oldukça olumsuz bir tavır içindeydiler. Arap ulusçuluğu propagandasının henüz başladığı 1920'li yıllarda, bütün Müslümanların Arap olsun ya da olmasın tek bir İslam kardeşliğinde birleştiğini ve milliyetin İslam sınırları içinde kalması gerektiğini savunan Ezherliler, ulusalcılığa karşı saldırılarda ön sıralardaydılar. Sonraki süreçte de bu tutum değişmedi. 1938 yılında, Ezher rektörü Meragi, İslam'ın ırkçılığı lanetlediğini ve Arap dünyasındaki Müslümanların Arap Birliği yerine İslam Birliği için çalışması gerektiğini söyleyip bu yönde Müslümanları mücadeleye çağırdı. Ezher'in içinde bulunduğu bu ümmetçi anlayış, 1952 Hür Subaylar darbesi sonrasında radikal bir biçimde değişti. Ezher, ümmetçilikten, Arap ulusçuluğuna hatta Arap ulusçuluğunun merkezi olmaya doğru evrildi.³²² Hamid İnayet'in sözleri ile "Ezher İslami evrensellikten Arap ulusçuluğunun manevi kalesi konumuna geçer."³²³

Esposito'ya göre, rejim ideolojisini meşrulaştırmak, İslamcı muhalefete karşı toplumdaki destek sağlamak, halk desteğini edinmek ve halkı istendik şekilde

³²⁰ Güler, **a.g.e.**, s.196; İnayet, **a.g.e.**, s.186.

³²¹ İnayet, **a.g.e.**, s.186.

³²² İnayet, **a.g.e.**, s.184.

³²³ **A.e.**

yönlendirmek için giderek dini araçsallaştırmış, dini yapıyı kontrol ve tayin etmiş, onu kullanmış ya da manipüle etmiştir.³²⁴

4.1.2.2- Ekonominin Kontrolü (sanayi, tarım, kooperatifler)

4.1.2.2.1.Toprağın Kontrolü

Nasır rejiminin Mısır ekonomisi üzerindeki etkisi, 1952 darbesinin hemen sonrasında hissedilmeye başlanmıştı. İlk olarak toprak mülkiyeti üzerinde düzenlemeler yapıldı. 1952 Tarım reformu yasası ile başlayan düzenlemeler 1961, 1964 ve 1969'a kadar devam etti. Tarım arazileri üzerine getirilen sınırlamalarla bireylerin sahip olabileceği maksimum toprak miktarları belirlendi. 1952'de bir ailenin sahip olabileceği tarım arazilerinin miktarı 200 feddana, 1961'de 100 feddana, 1969'da 50 feddana kadar indirildi. Rejim tarafından uygulanan toprak reformları, büyük toprak sahipliğini neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştı. 1964 yılında küçük çiftlikler (yaklaşık 5 feddan veya daha az) toplam tarım alanlarının % 55'ini, orta düzeydeki çiftlikler (5- 10 feddan arası) % 33'ünü, büyük çiftlikler ise (50 feddan ve üstü) % 12 sini oluşturmaktaydı. Toprakların paylaşımının yeniden düzenlenmesi, toprak sahipliğindeki sınırlandırmalar sadece ekonomik değil aynı zamanda politik bir tayırdı. Çünkü, 1952 öncesinde büyük toprak sahipleri Mısır'ın üst sınıfını temsil ediyorlar, ekonomide ve politikada önemli roller oynuyorlardı. Rejimin uyguladığı toprak reformu ile birlikte bu sınıf yıkılmış, onların yerine yeni üst sınıf olarak teknokratlar ve askerler ortaya çıkmıştı.³²⁵

Devlet, güç birikimine sebep olabilecek düzeyde toprak birikimine izin vermezken, ufak parçalar halinde, özel mülkiyet oluşumuna izin vermişti. Fakat bu özel mülkiyet üzerinde de kontrol mekanizmaları kurdu. Devlet kontrolünde ve yönetiminde kooperatifler oluşturuldu ve toprak sahipleri tarafından üretilen ürünler bu kooperatiflerde toplandı. Ürünlerin satışları, bu satışların fiyatları ve miktarlarının

³²⁴ Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, s. 138.

³²⁵ Charles Issawi, **Egypt in Revolution An Economic Analysis**, s.60-61; Baynard, **Arap Republic of Egypt**, s. 316-317; Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s. 353; Hansen, **Egypt and Turkey**, s.118-124.

belirlenmesi bu kooperatifler aracılığı ile yapıldı. Böylece Devlet özel mülkiyette tuttuğu topraklar üzerinde direk kontrol sağlamış oldu.³²⁶

Rejim kontrolünü sadece, kooperatifler üzerinden sürdürmüyordu aynı zamanda 1963'te bütün pamuk üretim ve dış satım şirketleri, ilaç fabrikaları, perakende sektörü, dağıtıcı şirketler kamulaştırılmıştı. Böylece üretim ve satışta gerekli olan tüm mekanizmalar da kontrol altına alınmış oldu.³²⁷

4.1.2.2.2. Sanayi ve Diğer Ekonomik Sektörlerin Kontrolü

Rejim, 1961'de sosyalist ekonomik programına geçti. Tarım reformunun yanı sıra, gelir vergisinin oranı değişti, ticari teşebbüsler kamulaştırıldı, ekonominin üzerindeki devlet baskısı ve kontrolü giderek arttı.³²⁸ 1963'e kadar geçen süreçte büyük ve orta ölçekli özel sektör ticari yapılanmalarının önemli kısmı, kamulaştırılmış oldu.³²⁹ Ekonomide millileştirme, öncelikle yabancı mal varlıkları üzerinde gerçekleşti. 1957 yılında, tüm yabancı bankalar ve sigorta şirketleri millileştirildi, yabancı varlığı büyük ölçüde Mısır ekonomisinden kaldırıldı.³³⁰

Ekonominin kamulaştırma yolu ile veya çeşitli vasıtalarla devlet denetimine alınması, 1961-1964 yılları arasında teknokratlar eliyle gerçekleştirildi. Bir dizi hükümet kararnamele ile devlet pamuk dahil ihracatın büyük kısmına ve ithalata el koydu. Tüm banka ve sigorta müesseselerini, 300'e yakın ticari veya sanayi şirketini kamulaştırdı.³³¹ Bu süreçte aynı zamanda temel altyapı faaliyetleri olan limanların, kara yollarının, demir yollarının, havalimanlarının, deniz yollarının, barajların, enerji kaynaklarının ve diğer kamu hizmetlerin ve özel girişimlerin devlet mülkiyetinde olmasına karar verildi.³³² Bunları yönlendirecek, yönetecek ve özel sektörün neredeyse yok olması sonucu oluşan boşluğu dolduracak devlet kurumları

³²⁶ Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, s. 118; El Feth, *Mısır İhtilalinin İçyüzü ve Nasır*, s. 352.

³²⁷ Zeynep Suda Güler, *a.g.e.*, s.213.

³²⁸ Baynard, *a.g.e.*, s.320.

³²⁹ Hansen, *a.g.e.*, s.126.

³³⁰ Mansfield, *Mısır İhtilali ve Nasır*, s.89-90.

³³¹ *A.e.*, s.89-90.

³³² Zeynep Suda Güler, *a.g.e.*, s.214.

oluşturuldu veya var olanlar genişletildi. Bu kurumlar arasında Süveyş Kanal Otoritesi, Ekonomik Gelişme Teşkilatı, Mısır Bankası vb. sayılabilir.³³³

Alınan kararlarla ekonomide devlet mülkiyeti yaygınlaştırılmış ve ekonomi doğrudan kontrol altına alınmıştı. Küçük köylülük, küçük zanaat sahipliği ve ufak dükkan sahipliği dışında kalan tüm büyük ekonomik girişimler devletleştirilmiş, büyük gelirler kamulaştırılmış ve ekonominin karakteri karma ekonomiden sosyalist ekonomiye devredilmişti.³³⁴ 1965 yılı itibari ile de devlet, milli hasılanın % 45'ini, tasarrufların yüzde 45'ini ve genel anlamda Mısır ekonomisinin sermaye oluşumlarının % 90'ını sağlamaktaydı.³³⁵

Nasır, ekonominin yanı sıra, ekonomik alanda hakim olan kesimi de kontrol etmek için tedbirler almıştı. Toprak reformu, şirketlerin kamulaştırılması gibi tedbirlerle birlikte sermaye birikimine sahip Mısır'ın en zengin kesimine ağır gelir vergileri getirildi, malları kamulaştırıldı. Yaklaşık dört bin kişiden oluşan bu grubun mülklerine el konuldu, kişisel maaşlar 5.000 sterlinle sınırlandırıldı. 10 bin sterlinin üstünde bulunan gelirlere ise %90 oranında vergi konuldu. Ekonomik tedbirlerle birlikte, hakimiyeti sağlamak adına siyasal tedbirler de alındı. Örneğin bu grup, seçme ve seçilme haklarından mahrum edildi.³³⁶

Ekonomik faaliyetler alanında oluşturulan denetim, ticari kuruluşlar ve sendikalar üzerinde yoğun şekilde uygulandı. Sanayi federasyonu gibi organizasyonlar, işçi sendikaları ya yok edildi ya da hükümete hizmet eder konuma getirildi. Sendikal hareketlerin tamamını temsil etmek üzere, Mısır'da Genel Emek Federasyonu adında tek bir işçi federasyonu kuruldu. Merkezileşme ile birlikte, sendikalar üzerinde siyasi, idari ve finansal kontrol aygıtları geliştirildi. Sendikaların ve kooperatiflerin bütün devlet sektöründe olduğu gibi piramitsel bir yapıda örgütlenmeleri sağlanmıştı.³³⁷

³³³ Mansfield, **a.g.e.**, s.89.

³³⁴ Zeynep Suda Güler, **a.g.e.**, s.212.

³³⁵ Lapidus, **a.g.e.**, s. 120.

³³⁶ Cleveland **a.g.e.**, s.353; Mansfield, **a.g.e.**, s.91.

³³⁷ Zeynep Suda Güler, **a.g.e.**, s.208; Hansen, **a.g.e.**, 112.

Tüm bu süreçler sonunda, Mısır'ın eski elit kesimi toprak reformu, kamulaştırmalar ve uygulanan politikalarla güç kaybetti. Onların yerini, Nasır'ın başta oldu, çoğunluğu asker kökenli, Nasır'ın çevresinde toplanmış bir grup aldı.³³⁸ Uygulanan ekonomi politikalarıyla da devlet, özel sektör ve özel mülkiyet dahil ekonominin her noktasına hakim oldu, onu kontrol etti. Ekonomi üzerindeki devlet egemenliği, insanlar üzerindeki devlet hakimiyetinin, etkisinin ve baskısının oluşumunu kolaylaştırdı, artırdı.

4.1.2.3. Eğitimin Kontrolü

Birçok otokratik, modernleştirici rejimde olduğu gibi Nasır rejimi için de eğitim oldukça önemli idi. Eğitimin yayılması için çaba sarf edildi. İlk ve orta okullarda rejim, okuma yazma oranını artırmayı, öğrencilere milliyetçilik ve sosyalizmin temellerini atmayı hedefledi. Bu çerçevede, devlet okullarının yanı sıra, 1952 sonrası özel okullarda devlet kontrolü, sistemli bir şekilde arttı. Hükümet şeklinin politik, kültürel ve kimliksel hedefleri genellikle uyguladıkları eğitim programına yansımaktadır. Bu anlamda okulların programlarına müdahale edildi. Eğitimin birleştirilmesi ve kontrol altına alınması için adımlar atıldı. Mısır'daki bütün okullarda Mısırlılaştırmaya, Araplaştırmaya, bir şekli ile (kendi ideolojileri çerçevesi ile) İslamlaştırmaya yönelik programlar uygulandı. Özel okullarda Arapça ve Mısır tarihi-coğrafyası dersleri artırıldı. Vatanseverlik eğitiminin verilmesi, tüm okullarda zorunlu tutuldu. Özel okullara hükümetin belirlediği kurallara uyma zorunluluğu, öğrencilerine Arapça, Mısır tarihi ve coğrafyasından geçme mecburiyeti getirildi. Özel okullarda müdürler Arap olmak zorunda idi, yabancı hocalar da ancak hükümetin onayı ile işe alınabiliyordu, yurt dışından gelen finansal sübvansiyonlar hükümetin denetimine tabi olmak zorunda idi.³³⁹

Sayısal veriler açısından eğitimde önemli yollar kat edildi. 1953'de 1.3 milyon öğrenci ilkokulda okurken, bu sayı 1970'de 3.6 milyon olmuştu. Ancak eğitimdeki kalite, öğretmen yetersizliği, bina problemi vb. konularından dolayı

³³⁸ Daha fazla bilgi için bkz; Hansen, **a.g.e.**, s.112-113.

³³⁹ Thomas Philipp, "Copts and Other Minorities", **Egypt from monarchy to republic : a reassessment of revolution and change**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.138-139; Cleveland, **a.g.e.**, s.. 355-356.

yeterli değildi. Rejimin çabalarına rağmen 1969'da Mısır'daki okuma-yazma oranı yetişkinlerde hala %60 civarında idi. Devlet üniversiteye girişleri kolaylaştırdı, taşralarda üniversiteler açtı, paralı eğitimi kaldırdı. Nasır'ın ünlü 1962 belgesi ile bütün üniversite mezunlarını devlette iş imkanı sağlanacaktı. Amaçlardan birisi de milli ekonomiyi yönlendirecek eleman yetişmesini sağlamaktı ancak üniversite sistemi bu yoğunluğu karşılayacak durumda değildi. Olanaklar yetersiz, sınıflar kalabalık, kitap-laboratuvar gibi önemli ihtiyaçlar karşılanamıyordu. Kampüslerde huzursuzluk başladı. Üniversitedeki kalabalıklaşma, gelecek beklentisinin olmaması, iş olanaklarının düşüklüğü öğrencilerin özsaygılarının azalmasına, huzursuzluğa yol açtı.³⁴⁰

Nasır döneminde, bütün problemleri ile birlikte üniversitelerin sayıları artırıldı, öğrenci sayıları yükseldi, ancak, aynı zamanda üniversiteler üzerlerinde devlet kontrolü de genişledi. Buna örnek olarak konumuz açısından önemli olan Ezher üzerindeki baskı ve uygulanan kontrol mekanizmalarını verebiliriz. 1961 yasası ile Ezher tamamıyla yeniden düzenlendi, önceki yarı özerk yapısına son verildi. Bunun için ilk adım, finansal olarak tamamen devlete bağlanması oldu. Böylece, devletin kontrolü kolaylaştırmıştı. Sonrasında, Ezher şeyhi dahil, üniversitede etkili olabilecek önemli mevkilerdeki atamalar devlet başkanına bağlandı. İstenilen yönde kararlar alınabilmesi için üniversite konseyine 3 devlet görevlisi yerleştirildi. Rejime ve fikirlerine muhalefet eden hocalar istifaya zorlandı, çeşitli fakülteler muhalif oldukları gerekçesi ile kapatıldı.³⁴¹ Ezher Şeyhi rejimin istediği yönde, rejimin politikalarını meşrulaştırmak için kullanıldı. Yöneticilerin isteği çerçevesinde fetva verir bir konuma getirildi.³⁴²

4.1.2.4. Basının Kontrol Edilmesi-Manipüle Edilmesi

Monarşi sırasında basın saray, İngiltere ve ulusal hareketler (partiler vb.) arasındaki politik oyunda, sadece sınırlı bir öneme sahipti. Devrimle birlikte kitle iletişim araçları çok daha fazla dikkate alındı. Bu alana yönelik çeşitli kontrol

³⁴⁰ Cleveland, **a.g.e.** s.355-356.

³⁴¹ Tamir, **a.g.e.** , s.5; Hopwood, **Egypt: Politics and Society 1945-1990**, s.96.

³⁴² Hüseyin, **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, s.239.

mekanizmaları uygulandı ve basın bağımsızlığını giderek kaybetti. Basının büyük kısmı, otoritenin doğrudan kontrolüne girdi. Hükümetin sözcüsü haline gelip, çok sıkı bir sansüre uğradı ve bunun sonucu olarak da oldukça güçsüzleşti.³⁴³

Eski rejimin aksine yeni rejim, meşruiyetinin temelini halkın desteği üzerinden aramakta idi. Rejim, doğruluk iddiasında ve bunun yayılma araçları üzerinde tekel kurmak istedi. Bu nedenle muhalefete alan açmak, çoğulculuk, ifade özgürlüğü, kamuoyu tartışması gibi bağımsız basın için elzem olan durumlar, rejimin temel stratejisi ile uyumsuzdu. 1954 ortalarında Nasır rejimi, medyanın kontrolünü sağlamak için sistematik bir politika uygulanmaya başladı. Bu yeni uygulama iki aşamada gerçekleştirildi. 1960'lara kadar süren ilk aşamada, öncelikle eleştirilerin susturulması planlandı. Bu dönemin siyasi atmosferinde, partiler kapatılmış, İhvan'ın da içinde bulunduğu çeşitli sivil toplum hareketlerine son verilmişti. Kapatılan siyasi partiler ve hareketler nedeniyle oluşacak eleştirilerin ya da muhalif fikirlerin yayınlanması yasaklandı. Ana akım medyada, Nasır'a yakın isimler önemli yerler almaya başladı. Örneğin, Nasır'ın yakın arkadaşı Hasan el Heykel, Mısır'ın en saygın gazetesi olan al-Ahram'ın başına geçti. Eşzamanlı olarak, rejim kendi basını kurdu. Aralık 1952'de, hükümet sözcüsü olarak el-Cumhuriyye kuruldu, onu al-Şhab ve al-Masa 1956'da sırasıyla takip ettiler. Üç gazetenin tamamı da devrimci komite konseyi memurlarınca yayına hazırlanmaktaydı.³⁴⁴

Gazetelerin, fikirleri ve bilgiyi iletmesi nedeniyle oynadığı güçlü rolden son derece memnun olan Nasır, aynı zamanda büyük bir çoğunluğu okuma yazma bilmeyen toplumda gazetelerin sınırlarını da biliyordu. Bu nedenle gelişmekte olan elektronik medyaya yatırım yaptı. Bu dönemde, Mısır'ın radyo yayın hizmeti, Ortadoğu'nun en güçlüsü ve en yaygını oldu. Transistör radyonun yardımı ile Nasır, Nasırizm söylemini Mısır'ın en uzak köylerine kadar yaydı. Aynı zamanda, Nasır rejimi altında oldukça kapsamlı bir televizyon ağı kuruldu. Televizyon ağı da radyo ağı gibi Arap ülkeleri arasında en gelişmiş olanıydı. 1964 yılına gelindiğinde ülkede

³⁴³ Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, s.352; Ami Ayalon, "Journalists and the Press:The Vicissitudes of Licensed Pluralism", **Egypt from monarchy to republic : a reassessment of revolution and change**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995 s.271; Marsot, **Mısır Tarihi**, s.129.

³⁴⁴ Ayalon, **a.g.e.**, s. 271-272.

yaklaşık 300 bin tane televizyon alıcısı bulunmaktaydı.³⁴⁵ Kahvehanelere, sokak köşelerine devlet tarafından verilen televizyonlar konuldu. Tüm bu tedbirlerle, gazetelerin ulaşmayı umduğu etkinin çok ötesinde bir etki oluşmuştu.³⁴⁶

Bu sistemde hükümete ait olmayan gazeteler, ya rejim gazetelerinin yayınladıkları mesajların benzerlerini yayımlayabiliyorlardı ya da en fazla çok nazik ve hafif şekilde bunları eleştirebiliyorlardı. Genellikle tartışmalı ve hassas meselelerden kaçınıyorlardı. Daha etkin olan televizyon ve radyo ile yazılı basının eski etkisi zayıflamıştı. Fakat özellikle entelektüeller arasında gazeteler hala fikirleri etkileme potansiyeline sahipti.³⁴⁷

Ekonomide millileştirmelerle birlikte 1960'da ikinci aşamaya geçildi, hükümet basını da millileştirdi. Hükümet ülkedeki her eve ve yurt dışına mesajını yaymak için yazılı ve görsel medyayı bütünüyle harekete geçirmiş, kullanmıştı. Basın üzerindeki kontrol yetkisi önce ulusal birliğe, ardından Arap Sosyalist Birliğine verilmişti. Bunun içine basılan bütün gazeteleri ve dergileri denetleme girmekteydi. Bu denetim mekanizmaları önce Ulusal Birlik, sonrasında Arap Sosyalist Birliği tarafından oluşturulmuştu. Bu kurumlar, gazetecilerin maaşını ödemiş, yöneticileri-editörleri atamış ve kovmuş, gazetecilerin üyeliklerini ve meslek birliklerinin yönetimini kontrol etmiş hepsinden önemlisi de yazılacak yazılar için özel kurallar koymuş ve öncelikler belirlemişti. Böylece basın fiilen devlet organına, gazeteciler de devlet memurlarına dönüşmüştü. Gazeteler, bu dönemde, toplumu hükümetin kararlarına hazırlamak ve sonrasında da savunmak için oluşturulan araçlar olarak tasarlanmakta, kullanılmaktaydı.³⁴⁸ Bu süreçte kendi yapısı içinde, amaçları doğrultusunda göstermelik muhalefet bile oluşturulmuştu. Uzun yıllarını Nasır'ın hapisanelerde geçirmiş bir liberal olan Mustafa Amin'e göre basitçe basın bu süreçlerde ölmüştü.³⁴⁹

³⁴⁵ Peter Mansfield, **Mısır İhtilali ve Nasır**, s.83.

³⁴⁶ Ami Ayalon, **a.g.e.**, s. 272.

³⁴⁷ **A.e.**

³⁴⁸ **A.e.**

³⁴⁹ **A.e.**, s.273.

4.2.Nasır Dönemi İhvan

4.2.1. 1954 Sonrası İhvan-Hapishaneler-Tutuklamalar

26 Ekim 1954'te Nasır'a yapılan sözde suikast girişiminin³⁵⁰ İhvan mensubu bir genç tarafından yapıldığı anlaşıncı, suikastın İhvan-ı Müslimin teşkilatı tarafından planlandığı iddia edildi. İhvan, hükümeti devirmeyi ve iktidarı ele geçirmeyi planlamakla suçlandı. Bu suçlama sonucu hareket yasadışı ilan edildi, teşkilat merkezi yıkıldı, on binlerce İhvan mensubu tutuklandı. Tutukluluk sırasında, İhvan mensupları, baskıya maruz kaldılar, işkence gördüler. Bir kısmı mahkeme yapılmadan hapsedildi, bir kısmı ise İhtilale karşı gelenleri yargılamak için kurulan ihtilal mahkemelerinde yargılandı, hapsedildi. Yedisi üst düzey olmak üzere elli İhvan lideri idama mahkum edildi. Çeşitli devletlerin araya girmesi ile yalnızca lider Hasan el-Hudaybi'nin cezası ömür boyu hapse çevrildi. Mahmud Abdüllatif, Şeyh Muhammed Fargal, Abdülkadir Üdeh, İbrahim Tayyib, Yusuf Tal'at gibi önde gelen isimler idam edildiler. Hapishaneye atılan çok sayıda İhvan mensubu da, hapishane koşulları ve işkenceler nedeniyle birer birer öldüler. Böylece Nasır, İhvan'ı bertaraf etmiş ve kişisel otoriteye dayanan diktatörlüğünü inşa etme yolunda önemli bir yol kat etmiş oldu.³⁵¹

Nasır tarafından İhvan üyeleri, toplama kamplarına ve hapishanelere kapatılmışlardı. Seyyid Kutub'un da içinde bulunduğu İhvan liderlerinin önemli bir kısmı Kahire'de bulunan Tere hapishanesine gönderilmişti. Genel olarak hapishanelerin koşulları korkunçtu.³⁵² Buralarda ihvan üyeleri, ağır işkencelerden geçti. Uygulanan işkenceler arasında el ve ayaklara kelepçe vurarak dar ağacına asma, suyla dolu hücrelerde günlerce bekletme, dövme, su içmeyi-abdest almayı

³⁵⁰ "Hür Subaylar Darbesi ve Nasır'ın Tek Adam Olması" bölümünde belirttiğimiz üzere suikasti kimin işlediği üzerinde şüpheler mevcuttur. Taraflar birbirlerini suçlamaktadır.

³⁵¹ Wickham, **Müslüman Karderdeşler: Bir İslami Hareketin Gelişimi**, s. 34; Davut Dursun, "Cemal Abdünnâsır", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.298; El-Feth, **Mısır İhtilalinin İçyüzü ve Nasır**, s.225; Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.153

³⁵² Gilles Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, Çev: İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yay, 1992, s.27-28.

yasaklama³⁵³, demir çemberlerle kafataslarını sıkıştırma, buz dolu havuzlara atılma, ayaklardan tavana asılarak saatlerce bekletme³⁵⁴ gibi sistematik işkenceler bulunmaktaydı. Bu işkencelerin yanı sıra 1957’de Tere cezaevinde, korkunç bir katliam yaşandı.³⁵⁵ 1 Haziran 1957’de İhvan üyeleri, zorunlu çalışmayı protesto ederek hücrelerine kapandılar. Eyleme vahşice karşılık verildi. Hücreler silahlı askerler tarafından basıldı. Silahların ateşlenmesi ile, İhvan üyesi yirmi beş kişi öldürüldü elliye yakın kişi de yaralandı. Yaralıların bir kısmı ise hapishanedeki koşullar ve görevlilerin insanlık dışı tutumları nedeniyle öldüler. İktidar bu olayı, İhvan’ın hapishanede ayaklanması olarak duyurdu, kamuoyunu yanılttı. Hapishane şartları, görevlilerin tutumları, işkenceler, özellikle de 1957’de yaşanan katliam Seyyid Kutub ve İhvan üyelerini derinden etkiledi.³⁵⁶

Katliama, işkencelere şahit olan-yaşayan Seyyid Kutub, bu korkunç hapishane şartlarında hastalanmış, günlerinin çoğunu hapishane revirinde geçirmek zorunda kalmıştı. Bu süreçte, fiziksel şartlar ve sağlık koşullarından dolayı epeyce zorlansa da verimliliğinden bir şey kaybetmemişti. Onu Çağdaş İslamcılığın en önemli ideoloğu yapacak olan eserlerini toplama kampına benzer bu hapishane döneminde yazdı.³⁵⁷ Hapishane dönemi, aynı zamanda O’nu, fikirsel olarak da etkilemişti. Cook’a göre, hapishanede yaşanan katliamlar ve işkenceler Kutub’un önemli doktrinlerini geliştirmesinde biçimlendirici deneyimler oldu.³⁵⁸

Müslüman Kardeşler’in birçok liderinin idam edilmesi, tutuklamalar, teşkilatın dağıtılması ve baskı harekette kısa süren bir kargaşaya yol açmıştı. Fakat hızlı bir şekilde, hareket toparlanma sürecine girdi. Hapishane dışında başlayan bu toparlanma süreci, ilk olarak yardımlaşma faaliyetiyle başladı. Hapishanede bulunan İhvan üyelerinin kimsesiz ve muhtaç kalan ailelerine yardım edilmek için gayri resmi bir yardımlaşma teşkilatı kuruldu. Bu teşkilat sadece ailelere yardım etmekle

³⁵³ Kutubla birlikte cezaevine gönderilen ihvan üyelerinden Zeynep Gazali o dönemde uygulanan işkenceleri, cezaevi anılarını sonradan “Zindan Hatıraları” olarak yayımlar bkz: Zeyneb Gazali, **Zindan Hatıraları**, Çev. H. Hüseyingil, İstanbul, Madve Yayınları, 2019, s.76,79,82,98,181.

³⁵⁴ El- Feth, **Mısır İhtilalinin İç Yüzü ve Nasır**, s. 226-227.

³⁵⁵ Espesito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.78-79.

³⁵⁶ Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır’da İslami Hareketler**, 27-28.

³⁵⁷ Kepel, **Cihat**, s.30; Espesito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.79.

³⁵⁸ Cook, **Understanding Jihad**, s.103.

kalmadı, eski İhvan üyeleri ile irtibat kurmaya çabaladı. Özellikle, 1956'da mahkemeye çıkarılmadan hapsedilen İhvan üyeleri ile birlikte hapisten çıkan Zeynep Gazali'nin bunda payı büyük oldu. İhvan'ın kadınlar kolu lideri olan Gazali, 1954'te dağıtılan hareketi yeniden organize etmek için eski İhvan üyeleri ile irtibata geçti, evinde seminerler düzenledi. İhvan üyelerini toplama konusunda, Gazali ile birlikte Abdülfettah İsmail'in katkısı oldukça önemliydi. İsmail, bütün Mısır'ı baştan sona dolaşarak İhvan taraftarlarını toplamaya, gerekli eğitimleri vermeye ve onları faaliyete geçirmeye çalıştı. Bütün bu çabalar sonucunda, çeşitli şehirlerde çekirdek birimler oluştu. Dağınık grupların bir araya gelmesi ise 1959'a kadar sürdü.³⁵⁹

Yeniden toparlanan İhvan üyelerine, Zeynep Gazali'nin evinde seminerler yapıldı. Seminere katılanlar, Seyyid Kutub'un yazdığı Yoldaki İşaretler'in ilk nüshalarını okudular. Gazali, Kutub'un kız kardeşleri ile irtibat halindeydi ve bu vasıta ile Yoldaki İşaretlerin ilk nüshaları onlara ulaşmıştı. 1962'de, ilk nüshaları, Müslümanların eline ulaşan eser hapishanede de, hapishane dışında da çok büyük bir ilgi gördü.³⁶⁰

Hapishane koşullarında sağlığı iyice bozulan Kutub, Irak Devlet Başkanı'nın aracı olması ile 1964'te tahliye edildi. Fakat, bir sene sonra 1965'te, Yoldaki İşaretler'de savunduğu iddia edilen düşünceler ve hareketi canlandırmaya çalışması sebebiyle tekrardan tutuklandı. Nasır tarafından, rejime karşı komplo kurmakla suçlanmaktaydı.³⁶¹ 1965'te Kutub'la birlikte 20.000 den fazla kişi tutuklanmıştı. Tutukluluk sırasında işkenceden geçtiler. Yapılan yargılamalar sonucu, aralarında Seyyid Kutub'un da olduğu 7 kişinin idamına karar verildi. 29 Ağustos 1966'da Abdülfettah İsmail, Yusuf Hevvaş ve Seyyid Kutub idam edildi.³⁶²

Mısır halkına, İhvan'ın yabancı devletlerin casusluğunu yapan, onların gizli servisleri tarafından hazırlanan komployu hayata geçirmeye çalışan bir örgüt olduğu propagandası yapıldı. Nasır, ABD casusu suçlamasıyla tutuklanan Hüseyin Tefvik gibi isimleri İhvan'ın işbirlikçileri olarak gösterdi. Nasır ise, bu komplocuları

³⁵⁹ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.30-31.

³⁶⁰ Gazali, **Zindan Hatıraları**, 50-54.

³⁶¹ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXXVII, s. 64-65.

³⁶² İbrahim Beyyumi, "İhvan-ı Müslimin", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.582.

çökertmek için çabalamaktaydı. Rejim tarafından yapılan bu propaganda, devlet kurumlarında çalışanlar, Arap Sosyalist Partisi üyeleri, devletle irtibatlı yazarlar tarafından desteklendi. Hatta isyancıları kınamak üzere rejim tarafından organize edildiler. Basın, İhvan'ı katil teröristler olarak ilan edip, yoğun bir karalama kampanyasına girişti. Tüm gazeteler İhvan'ın sözde yurt dışı bağlantılarını ifşa etmeye başladılar. Bu anti propagandaya Ezher de katıldı. Ezher Şeyhi, radyoda yaptığı bir konuşmada, İhvan-ı Müslimin'i kınadığını belirtip, onları ortaçağ teröristleri olarak ilan etti.³⁶³

1954 sonrasında İhvan, rejim tarafından çok sert bir şekilde ezilmişti. Yasadışı ilan edilmiş, teşkilatı dağıtılmış, merkezleri kapatılmış, üyeleri hapsedilmiş ve işkenceden geçirilmiş, lider kadrosundan önemli isimlerini idam nedeniyle kaybetmiş ve rejim tarafından yapılan yoğun anti propagandalarla halk desteğini önemli ölçüde yitirmişti. İhvan, yeniden toparlanma çalışmalarına geçti. Fakat ardından gelen 1965 tutuklamaları ile yeniden yıkıcı bir darbe aldı. 1954 sonrası dönemde, hapishane süreçleri, bununla birlikte hapishanelerde şekillenen fikirler ve dönemin ideoloğu olarak Seyyid Kutub faktörü ile İhvan yeni bir aşamaya girdi.

4.2.2. Dönemin İdeoloğu Kutub

Hasan el Benna'nın yanında ihvan'ın bir diğer önemli ismi Seyyid Kutub'dur. İhvan içinde düşünsel – karizmatik lider ayrımından baktığımızda, Benna'yı karizmatik lider, Kutub'u ise düşünsel lider olarak görebiliriz.³⁶⁴ Seyyid Kutub kendi dönemi ve sonrasındaki İslamcı düşüncüyü³⁶⁵ derinden etkilemiştir. Bu etkinin nedeni olarak, fikirlerinin yanı sıra çeşitli etmenler sayabilir. Yaşadığı ülke olan Mısır'ın Arap dünyasının merkez ülkelerinden birisi olması, İhvan gibi İslam coğrafyasının önemli bir kısmında tabanı olan bir hareketin içinden geliyor olması, kullandığı etkileyici- motive edici dilin etkisi, uzun bir hapis sürecinin ardından

³⁶³ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.36-37.

³⁶⁴ Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.264.

³⁶⁵ Siyasal İslam: "Dini, kendine ait bir toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli bir hukuka sahip özel bir sistem olarak telakki eden anlayışın adıdır.Siyasal İslam, İslamı bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal, siyasal ve ekonomik bir sistem olarak algılayan anlayış biçimine tekabül etmektedir.": Mehmet Zeki İşcan, **Siyasal İslam: Dini ve Fikri Temelleri**, Erzurum, Ekev, 2002, s.2.

idam edilmesi düşüncelerinin tesir gücünü ve yayılımını arttıran etmenler arasındadır denilebilir.

Bu noktada, Kutub'un hayatına yakından bakmanın, düşüncelerini daha iyi anlayabilmek açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. İslam düşüncesini derinden etkileyen Kutub, 1906 Yılında Mısır'ın Asyut kentinde dünyaya geldi. Mısır'ı İngiliz işgalinden kurtarmayı amaçlayan el-Hizbül-Vatani'nin aktif bir üyesi bir babaya sahip olan Kutub politik duruşu olan dindar bir ailede yetişti. Çocukluk yıllarında hafız oldu. Bir taraftan da modern bir eğitim aldı. Öğretmen okulundan ve modern bir müfredatla, reformcular tarafından kurulan Darul-Ulum'dan mezun oldu. Öğrencilik yıllarında tanıştığı Mısırlı şair ve mütefekkir Abbas Mahmut Akkad'dan etkilendi.³⁶⁶ Muhtemelen bu etkinin yarattığı tesirle edebiyatla yakından ilgilendi ve edebiyat dünyasında hızlıca sivrildi. Edebiyata olan ilginin yanı sıra 2. Dünya savaşı sonrasında Kutub'un ilgisi siyasi, sosyal ve toplumsal konulara kaydı. Hatta bu yöndeki yazıları ağırlık kazanmaya başladı, çeşitli dergiler çıkardı. Bu yayın hayatının yanı sıra Kutub, Eğitim Bakanlığı için çalışmaktaydı. 1948 yılında eğitim alanında araştırmalar yapmak üzere Amerika'ya gönderildi.

ABD yılları, Kutub'un fikirsel anlamda ciddi değişimine sahne olur. Espesito'nun deyiimiyle "Batı hayranlığından amansız bir Batı eleştircisine dönüşür."³⁶⁷ Amerika'da karşılaştığı maddeci kültür, ahlaki problemler, alkolün suiistimali, doğrudan yaşadığı ırkçılık Kutub üzerinde kültürel şok etkisi yaratır. Ayrıca, Kutub'un Amerika'da kaldığı yıllar İsrail devletinin kurulduğu yıllara denk gelir. Amerikan medyasının İsrail yanlısı olup, Arapları ve Müslümanları hor gördüğünü düşündüren yayınları Kutub'u derinden etkiler.³⁶⁸ Batı kültürü ve ideallerine karşı tüm inancını yitirmiş, İslami değerlere yeniden odaklanmış bir şekilde 1951 yılında Mısır'a döner.³⁶⁹

³⁶⁶ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXXVII, s.64, Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, s.163.

³⁶⁷ Espesito, Kutsal Olmayan Savaş, s.78.

³⁶⁸ A.e.

³⁶⁹ James L. Regens, David N. Edger, Devin R. Springer, İslamic Radicalism and Global Jihad, Washington, Georgetown University Press, 2008, s.34.

Kutub Mısır'a döndükten kısa süre sonra, 1953 yılında İhvan'a katılır. İhvan'ın basın yayın kolunun başkanlığını yapar. O dönemde Mısır'ın başında 1952 yılında yapılan Hür Subaylar askeri darbesi ile iktidara geçen Nasır hükümeti bulunmaktadır. Kısa bir süre iş birliğinin ardından Nasır hükümeti İhvan'ı iktidarlara için tehdit olarak görür.³⁷⁰ İhvan'ın İslamcılığı ile Nasır Hükümeti'nin milliyetçiliği rekabete girer. Nasır'ın muhalefet istememesi, bahanesini Nasır'a yapılan başarısız suikastte bulur. Sözde suikast girişimi İhvan açısından kanlı bir şekilde sonuçlanır. İhvan dağıtılır, üyeleri hapsedilir ya da tutuklanır, yöneticilerinden bazıları asılır. Diğer tarafta Nasır iktidarında Sosyalizm'e doğru evrilecek otoriter bir milliyetçilik bayrağı altında adım adım Mısır toplumu, modernleşme sürecine girer. İhvan için ise 20 yıllık çile dönemi başlamıştır.³⁷¹ Bu gelişmeler paralelinde, Kutub'un fikirleri oluşur. Esposito'ya göre Hasan el Benna gibi Kutub da zamanlarının ürünüdür. Döneminin siyasi ve toplumsal gerçekliklerine verilen tepkiler olarak İslam anlayışını geliştirirler. Bu bağlamda, Kutub'un İslam anlayışı 1950'lerde baskıcı militan Mısır devleti ile karşı karşıya gelmelerinden doğmaktadır.³⁷²

Kutub'un fikirleri, Müslüman fikir dünyasında en radikal akımlardan hatta terör örgütlerinden şiddetle hiçbir ilgisi olmayan akımlara kadar benimsenmiş, görüşleri kullanılmıştır. Fikirlerinin bu kadar geniş bir yelpazede değer görmesi Onu kimilerinin gözünde İslam'ın şehidi, kimilerinin gözünde önemli bir fikir adamı, kimilerinin gözünde de radikal İslam'ın fikir babası yapmıştır. Kutub'un fikirleri arasında özellikle tevhid anlayışı, cahiliyye toplumu yorumu ve bunlar çerçevesinde oluşan cihad kavramı ön plana çıkar. Nasır'ın kurduğu devlet sistemi çerçevesinde yorumlanması gereken³⁷³ fikirleri, çeşitli biçimlerde yorumlanır. Bu yorumlar, cahiliyye, hakimiyet ve tekfir kavramlarına birçok farklı tarzda ve yeni anlamlar verilerek yapılmıştır.³⁷⁴ Bu yorumların bir bölümü de hapisanede işkenceler sonucu

³⁷⁰ A.e., 34.

³⁷¹ Kepel, **Cihat**, s.33.

³⁷² Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.77.

³⁷³ Charle Tripp, "Sayyid Qutb: The Political Vision", **Pioneers of Islamic revival**, Ed. by Ali Rahnama, New Jersey, Zed Books, 1994, s.165; Emmanuel Sivan, **Radical Islam : medieval theology and modern politics**. New Haven, Yale University, 1990, s.28.

³⁷⁴ Carre, **a.g.e.**, s.187.

eğilimleri sertleşen (radikalleşen) gruplar tarafından yapılmıştır. Mehmet Ali Büyükkara'ya göre, Kutub'un fikirleri radikal cemaat ve örgütler tarafından, O'nun kastetmediği şekilde yorumlanarak selefilik kaynaklı dar metincilik ve dışlamacılıkla bütünleştirilmiştir. Bu çevrelerde cihad, cahiliyye toplumu, uluhiyet ve benzer kavramlar bağlamlarından kopararak aşırı yorumlara tabi tutulmuştur. Cahiliyye toplumu tekfirin zemini için, cihad kavramı ise terör eylemlerine meşruiyet sağlamak için kullanılır olmuştur.³⁷⁵

Kutub'un fikirleri üzerinde etkili olan önemli isimlerden birisi Mevdudidir.³⁷⁶ Kutub'un düşünsel dünyasına bakıldığında Mevdudi'den pek çok iz bulmak mümkündür. Espesito'ya göre, Kutub Mevdudi'nin temel kavramlarının önemli bir kısmını almış ve bunları yeniden biçimlendirip keskinleştirmiştir.³⁷⁷ Benzer şekilde, Yasin Aktay da Mevdudi ve Kutub'un fikirlerinin önemli ölçüde örtüştüğünü düşünmektedir.³⁷⁸

Kutub'un fikirlerinin merkezinde Mevdudi'nin dört teriminden hareketle oluşan hakimiyet anlayışı yer alır.³⁷⁹ Bu hakimiyet anlayışı çerçevesinde toplumlar cahiliyye toplumu ve İslam toplumu olmak üzere ikiye ayrılır. Kapitalist ve komünist toplumlarının yanı sıra Kutub, Müslüman toplumlarını da cahiliyye toplumuna dahil eder. Cihad kavramı da tam bu noktada devreye girer. O, cahili sistemin yıkılıp İslami toplumun kurulması için verilen mücadelenin adıdır. Cihad ile sistem arasında ilişki kurulması Salih el- Verdani'ye göre, ilk kez Seyyid Kutub tarafından yapılmıştır.³⁸⁰ Bu ilişki ile cihad geleneksel çizginin dışına çıkmıştır. Kutub'un fikirleri, hayatı hakkında genel hatlarıyla bilgi verildikten sonra iki kısma ayrılarak incelenecektir. İlki, fikirlerinin merkez noktası olan hakimiyet anlayışı, mücadele edilmesi gereken öteki anlamında cahiliyye ile birlikte cahiliyye toplumu başlığı altında işlenecek, ikincisi ise da cahiliyyenin yıkılıp İslam toplumunun oluşturulması

³⁷⁵ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.165-166.

³⁷⁶ Cook, **Understanding Jihad**, s.132.

³⁷⁷ Espesito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.79; Cook, **a.g.e.**, s.132; Kepel, **Cihat**, s.30.

³⁷⁸ Yasin Aktay, Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik, Der. Yasin Aktay, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 24,32.

³⁷⁹ William E Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 35, No. 4, November 2003, s. 524, 523.

³⁸⁰ Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, s. 80.

için yapılan mücadele olarak cihad kavramı, cihad başlığı altında işlenecektir. Bu başlıklar, Nasır rejiminin etkisi çerçevesinde incelenecektir.

4.2.3. Fikirlerin Nasır Sistemi Etkisinde Oluşumu

4.2.3.1. Seyyid Kutub'un Cahiliyye Toplumu Anlayışı

Cahiliyye kavramı, Seyyid Kutub'un hakimiyet anlayışıyla birebir bağlantılıdır. Ona göre cahiliyye Allah'ın hakimiyeti esasına göre düzenlenmeyen tüm fikirler, sistemler ve toplumlardır. Bu bağlamda, toplumlar müslüman ve cahiliyye olmak üzere ikiye ayrılır. İktidarın Allah'a ait olduğu, müslümanların hayatlarını onun hükümlerine göre düzenledikleri toplumlar müslüman toplum; inancı, düşüncesi, ahlak ve davranışları İslam'a uymayan, toplumsal, siyasal ve ekonomik alanları Allah'ın hakimiyetine göre düzenlenmemiş toplumlar ise cahiliyye toplumlarıdır.³⁸¹ Shepard'a göre, Kutub'un cahiliyye toplumu ve İslam toplumu görüşü devletin toplum üzerindeki kontrolünü ve birçok modern ideolojinin bütüncül iddialarını taşımaktadır. Bu bağlamda Nasır'ın totaliter rejimi cahiliyye toplumu anlayışının gelişiminde etkili olmuştur.³⁸² Seyyid Kutub, cahiliyye toplumunu eserlerinde etkili şekilde kullanmış ve o'nun sınırlarını genişleterek, İslami hareketin diline taşımıştır. Kutub tarafından Müslüman toplumlarının da cahiliyye toplumuna dahil edilmesi, tekfir söylemine kadar pek çok yoruma kapı açmıştır. Özellikle Kutub sonrası dönemde Müslüman toplumların-liderlerin tekfir edilip, işlenen cinayetlerin meşruiyet zemini olarak Kutub'un cahiliyye fikrinin kullanılması³⁸³ dikkatleri kavramın kullanımı üzerine çekmiştir.

Cahiliyye kavramının, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerdeki kullanımı Arapların İslamiyet'ten önceki yaşantılarını, inançlarını anlatmak içindir.³⁸⁴ Bu doğrultuda gelişen geleneksel yaklaşımda cahiliyye, vahiy öncesi dönemde müşrik Arap kabilelerinin durumunu nitelendirmek için kullanılır. Yaşanmış ve bitmiştir. William Shepard'a göre bu bağlamın dışında cahiliyye kavramını zamanın ruhuna

³⁸¹Hilal Güngör, "Seyyid Kutub", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXXVII, s.65.

³⁸²Shepard, **a.g.e.**, s.534-535.

³⁸³Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, s. 137; Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 302.

³⁸⁴Mustafa Fayda, "Cahiliye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.17.

göre yorumlayan ilk kişi Kutub değildir. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Müslüman toplumlarında bulunan eğilimleri cahiliyye ile kıyaslarken kullanmışlardır. Onlara göre bazı Müslüman toplumlar değerler ve din açısından cahiliyyeden daha kötüdürler. Yine O, Hint alt kıtasından Mevdudi ve Nedvi tarafından kavramın kullanıldığını aktarır. Ardından en geniş ve radikal şekilde cahiliyye, Seyyid Kutub tarafından kullanılır. Kutub, cahiliyye toplumu kavramına Müslüman toplumların cahiliyyetini ekler.³⁸⁵ Aynı zamanda Seyyid Kutub kavramı yeniden diriltilip, eserlerinde her açıdan etkili ve coşkulu bir şekilde işler, çağdaş Müslümanın diline taşır.³⁸⁶

Müslüman kitleler üzerinde etkili olan Kutub, bir taraftan Batı düşüncesine bir taraftan da yanlış yorumlandığını düşündüğü çeşitli İşlam düşüncelerine karşı yoğun bir savaş vermekte, her iki tarafı da cahiliyye ve İşlam ikiliğinde temellendirmeye çabalamaktadır.³⁸⁷ O cahiliyye kavramını uluhiyet ve hakimiyet üzerinden değerlendirir. İnsanların bakış açıları, kültür kaynakları, inançları, sanatları, yasa ve hukukları Allah'ın hakimiyeti ilkesini taşımayıp Onun hükümlerine göre düzenlenmiyorsa eğer, o toplum cahiliyye toplumdur. Kutub'a göre, "Düzen ve yasama biçimine ister tapınaklara, kahinlere, büyücülere, rahiplere dayansın, isterse Allah'ın şeriatına dayanmaksızın yasa koyma ve bu yasanın uygulamalarına dayansın değişmez. Bu tür toplumlarda en yüce egemenlik hakkı toplumlara veya herhangi bir partiye, kast ya da herhangi bir ada (kral, buda vs.) verilmektedir. Halbuki en yüce egemenlik hakkı bütün eksikliklerden münezzeh olan yüce Allah'ındır."³⁸⁸ Görüldüğü üzere siyasetle uluhiyeti birleştiren hakimiyet anlayışı Seyyid Kutub tarafından kullanılmış ve cahiliyye toplumu sınıflandırması bunun ekseninde gerçekleşmiştir. Yönetimin halka ya da herhangi bir krallığa veya bir dini lidere ait olması durumu değiştirmemekte cahiliyye başlığı altında değerlendirilmektedir. Kutub, cahiliyye toplumunu kendi ifadeleri ile řu şekilde tarif

³⁸⁵ Shepard, **a.g.e.**, s.523-525.

³⁸⁶ Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye", **Milel Nihal Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2016, s.65.

³⁸⁷ Yasin Aktay, Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik, Der. Yasin Aktay, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s.19.

³⁸⁸ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, Çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 2011, s. 117-118.

etmektedir. “Cahiliyye toplumu, inançta, ibadette, yasama ve yürütme ile ilgili düzenlemelerde varlık kazanması, yaşanılır kılınması gereken tek Allah’a kulluk etme temeline dayanmayan her toplumdur.”³⁸⁹ Bu bağlamda, günümüzde var olan bütün toplum türlerinin tümü, cahiliyye toplumu kategorisine girer.³⁹⁰

Kutub’a göre, tüm maddi gelişimine rağmen modern toplumlar vahiy öncesindeki gibi cahiliyye dönemini yaşamaktadır. Yine Müslüman toplumlarda da benzer bir durum vardır. Kutub farklı toplumların cahiliyyetini şöyle açıklar; komünist toplumlar Allah’ın varlığını tanımayıp varlığın meydana gelmesini, insanlık tarihinin oluşmasını- gelişmesini ekonomiye dayandırmaları sebebiyle cahilidirler. Aynı şekilde, dünyada hala var olan Hindistan, Japonya gibi toplumlar da Allah’tan başka bir gücü ilah olarak tanımladıkları için, sosyal düzen ve hukuk sistemleri için cahilidirler.³⁹¹ Hristiyan, Yahudi toplumları da Allah’a ortak koşmaları ve Allah’ın egemenlik hakkını kabul etmeyerek, egemenlik yetkisini oluşturdukları beşeri birtakım kurum ve kurullara vermeleri dolayısıyla cahilidirler.³⁹² Bu toplumların yanı sıra Müslüman toplumları da cahiliyye toplumu sınıfına girer. Kutub’a göre bunun sebebi, Allah’tan başkasının uluhiyetine inanmaları nedeniyle değildir. Bunun nedeni, uluhiyetin en önemli özelliğini Allah’ın dışında başka bir varlığa yakıştırarak, Allah’tan başkasının egemenliğini kabul etmek ve kanunlarını, değer hükümlerini, sosyal düzenlerini, kriterlerini, geleneklerini, kültürlerini ve neredeyse hayatın tüm dinamiklerini bu egemenlik kaynağına dayandırmalarıdır.³⁹³ Kutub, Maide Suresinin 44. ayeti³⁹⁴ ve Nisa Suresinin 60-65 ayetlerini³⁹⁵ yorumlayarak önceki dönemlerde, Allah’ın Yahudi ve Hristiyanları,

³⁸⁹ Kutub, **a.g.e.**, s.116.

³⁹⁰ **A.e.**, s.116.

³⁹¹ **A.e.**, s.117.

³⁹² **A.e.**, s.118-119.

³⁹³ **A.e.**, s.120.

³⁹⁴ Maide Suresi 5/44. Ayet Meali : “Kendilerini Allah’a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zâhidlerin, bilginlerin yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve aydınlık bulunan Tevrat’ı elbette biz indirdik. Hepsi onun (hak olduğunun) şahitleri idi. O halde insanlardan korkmayın, benden korkun da âyetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın. Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”, Diyanet, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Mâide-suresi/713/44-ayet-tefsiri>

³⁹⁵ Nisa Suresinin 60-65 ayetleri:” Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürerler görmedin mi? Onu tanınamaları kendilerine emredildiği halde tâgütun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün sapıtmanın yollarını arıyor. Onlara,

hahamları ve rahipleri rabler edinmelerinden dolayı şirke ve küfre düştüklerini ifade eder. Bu yorumdan yola çıkarak günümüzde kendine Müslüman diyen bazılarının Yahudiler ve Hristiyanlar gibi başka rabler³⁹⁶ edindiklerini ve bu durumun Allah'a kulluk etme ilkesinden, La ilahe illallah kelimesinin sınırlarından çıkmak anlamı içerdiğini söylemektedir.³⁹⁷ Ona göre İslam toplumu, İslam şariatını hayat biçimi olarak kabul etmeyen fakat kendilerine Müslüman diyen; namaz kılan, oruç tutan, hacca gidenlerin oluşturduğu bir toplum değildir. İslam toplumu, itikat, sosyal ve siyasal nizam, ahlak ve yaşam biçimi olarak bir bütün içerisinde İslam'ın uygulandığı toplumdur. Yine, ilkeleri Allahu Teala tarafından koyulup Hz. Muhammed tarafından açıklanan şeriatten ayrı olarak, bazılarının kendi istekleri çerçevesinde icat ettikleri, İslam modernizmi olarak adlandırdıkları toplum da İslam toplumu değildir, cahiliyye toplumdur.³⁹⁸

Kepel'e göre 1960'lı yıllarda Yoldaki İşaretler'i okuyanlar için, Kutub'un bahsettiği, görünüşte Müslüman (Müslüman olduklarını iddia ettikleri halde şariate uymayan), modern İslam, sosyalist gibi çehrelere sahip cahiliyye toplumundan kasıt Nasır'ın Sosyalist Arap Cumhuriyeti idi. Kutub, rejimin İslami meşruiyete dayandığı iddiasını geçersiz kılmak istiyordu. Çünkü bu iddia Nasır'ın dayandığı önemli propaganda araçlarından biriydi. Rejim, el-Ezher başta olmak üzere devlete bağlı İslami kuruluşları modernize edip, onları iktidarın gelecekteki ideolojik dayanağı haline getirmeye çalışmıştı. Kutub da işte bu modern İslam'a karşı savaş açmıştı.³⁹⁹ Aynı zamanda, Charle Tripp'e göre, Nasır rejiminin İhvan'ı bastırırken kullandığı baskı, korkunç işkenceler ve infazlar, toplumun bu duruma ses çıkarmaması Mısır

"Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin" denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün. Öyleyse nasıl olur da önceden yapıp ettikleri yüzünden başlarına bir felâket gelince hemen "Biz yalnızca iyilik etmek ve arayı bulmak istedik" diye yemin ederek sana gelirler! Onlar, kalplerindekini Allah'ın bildiği kimselerdir. Onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle. Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfaret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı. Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar. "Diyanet, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nisâ-suresi/558/65-ayet-tefsiri>

³⁹⁶ Kutub burada rab kelimesi otorite sahibi, kanun koyan olarak yorumlar

³⁹⁷ Kutub, **a.g.e**, s.120-121.

³⁹⁸ Kutub, **a.g.e**, s.137-138.

³⁹⁹ Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, s.64.

toplumu ve yöneticilerini cahili olarak tanımlanmasının nedenlerinden biriydi. Tripp'in anlatımına göre, baskıcı, milliyetçi bir tiranlığa dönüşen rejim, yöneticiler ve onların emri altındakiler (köleleri), kendilerinin Müslüman olduğunu iddia ediyorlardı. Aynı şekilde, onları rejime karşı korumak için hiçbir şey yapmayan, toplumun çok büyük bir kısmı da benzer bir iddiadaydı. Kutub için ne rejim ne de onun sakinleri kendilerini meşru şekilde Müslüman olarak adlandıramazlardı. Onlar aslında, İslami mesajın yok etmeye niyetli olduğu cahiliyyenin kılık değiştirmiş temsilcileriydi.⁴⁰⁰

Kutub'un, düşüncesini açık bir şekilde ifade edemeden ölmesi cahiliyye teriminin kullanımını, yoruma açık bırakmıştır.⁴⁰¹ Salih el-Verdani'ye göre Kutub, terim vasıtasıyla İslam ile çelişen, çatışan düşünceleri, kanunları, rejimleri, her şeyi ifade etmektedir. Benzer şekilde Aktay, Seyyid Kutub'un cahiliyye kavramını tekfirci bir noktaya ulaşmamak üzere, bir insanlık durumunu nitelemek için kullandığı yorumunu yapar. Cahiliyye insanın gafletine, dalaletine işaret eden ve referansını da Kur'an'dan alan bir insanlık durumudur.⁴⁰² 1970'lerde Kutub sonrası kurulan gruplardan Tekfir ve'l Hicret'in kurucusu Şükrü Mustafa'ya göre ise cahiliyye, Allah'ın hakimiyetine göre yönetilmeyen, Allah'ın kanunlarının uygulanmadığı toplumlardır. Bu nedenle Mısır toplumu ve rejimi cahiliyye içindedir. Toplumun ve rejimin tekfir edilmesi gerekmektedir.⁴⁰³

Cahiliyye kavramı ve onun çeşitli uygulamaları açıklığa kavuşmadığı için, kavramın tam anlamıyla mı veya alegorik olarak mı alınacağı açıklığa kavuşmamıştır. Cahiliyye toplumundan bahsederken Müslüman kimliğinin inşa sürecinde, ötekini belirlemek için mi Müslüman toplumun cehaletinden bahsetmiştir, yoksa cahili derken fertler de kastedilmekte midir, buradan yola çıkarak toplumlar-fertler tekfir edilebilir mi? Kutub'un burada ne kastettiğine dair farklı yorumlamalar mevcuttur. Örneğin Levent Çavuş, kimlik oluşumu ve karşıtlıklar üzerinden kavramı

⁴⁰⁰Tripp, **a.g.e.**, 1994, s.162.

⁴⁰¹Kepel, **Cihat**, s.35.

⁴⁰²Aktay, **a.g.e.**, s.12.

⁴⁰³Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, s.96,97,108; Verdani, **Mısırda İslami Hareketler**, s. 108; Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, s. 129-130; Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.296.

yorumlar. Levent Çavuş'a göre cahiliyye toplumunu Kutub, Müslümanlığın mücadele içinde olduğu ötekinin tanımlanmasında kullanmıştır. Kavram, kapsayıcı bir çözümleme aracıdır. Modernliğe, onun hayat tarzına, felsefi tezlerine ve ideolojilerine karşı Müslümanlara, kendi kimliklerini hatırlatmada ve inşa etmede anahtar bir role sahiptir.⁴⁰⁴ Kimlik inşa edilirken müslüman-öteki arasında karşıtlıklar kullanılmıştır. Bu karşıtlık Burhanettin Tatar'a göre oldukça serttir. "Cahiliye kavramı, Kutub'un söylemlerinde teorik, pratik, siyasi, psikolojik, patolojik, teolojik vs. bir sürü boyutu ile ebedi savaşın bir gerekçesi ve İslam'ın mutlak ötekisi olarak nihai kötülüğün ya da kaosun simgesi ya da kodu haline gelmektedir."⁴⁰⁵ Bu yorumların ötesinde, Kutub'a atıfla cahiliyye kavramı üzerinden tekfir söylemleri de gelişmiştir. Kendileri gibi bir İslam anlayışına sahip olmayan bütün fertleri tekfir edenler olduğu gibi bu tekfiri sadece yöneticilerle sınırlı tutanlar da çıkmıştır.⁴⁰⁶ Bu söylemleri, Kutub'un ölümünden hemen sonra ortaya çıkan radikalleşmiş İslami hareketlerden günümüze kadar pek çok İslami radikal hareket içinde görmek mümkündür. Sonraki konularda tekfir söylemleri ve etkisi üzerinde durulacaktır.

4.2.3.2. Kutub'un Cihad Anlayışı

Kutub'un cahiliyye kavramını yorumladığı zamanda, iktidarda olan Nasır'ın toplumsal düzen üzerinde kurduğu kontrol mekanizmaları ve güvenlik tedbirleri Krallık dönemi ile karşılaştırılamayacak kadar yüksekti. Nasır düzeninin etkisi ile Kutub'un cahiliyye kavramına getirdiği yeni yorumlama, İhvan'ın düşünce çizgisinde önemli bir kırılma meydana getirmişti.⁴⁰⁷ Bu kırılma noktası kendini cihad kavramında da gösterecekti. Kutub tarafından cihad, ilk defa sistem ile ilişkili şekilde yorumlanmış ve hedefi cahiliyye olarak belirlenmişti.

Kutub'a göre cihad hareketi, insanın özgürlüğünü sınırlayan, kurtuluşuna mani olan etkenlere karşı insan benliğinin korunma çabasıydı. Özgürlüğünü kısıtlayan unsuru; iktisadi, sınıfsal, ırki parametreler üzerine inşa edilen politik

⁴⁰⁴ Çavuş, **a.g.e.**, s.64- 65.

⁴⁰⁵ Burhanettin Tatar, "Seyyid Kutub'da Cahiliye Kavramı", **Seyyid Kutub: Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik**, Der. Yasin Aktay, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s.258.

⁴⁰⁶ Kepel, **Cihat**, s.35.

⁴⁰⁷ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 56.

düzenlerle birlikte inanç ve fikirsiz zeminde de oluşan ve insanın insana kulluğu olarak özetlenebilecek cahili sistemler olarak nitelemektedir⁴⁰⁸. Cahili sistemlerin temel özelliği ise zulümdür. Kutub'a göre, zulüm dünyada nerede olursa olsun ortadan kaldırılmalıydı. Cihad, zulmün engellenmesiydi. Allah yolunda cihadın manası buydu. Kutub'a göre, Allah yolunda cihad, kapitalizm ve feodalizmde olduğu gibi toplumda sadece bir sınıfın çıkarlarının korunmasıyla oluşan zulme, hakim veya istilacı olarak bir kişinin yararının gözetilip toplumun zarar gördüğü zulüm sistemine ya da sömürgecilik ve istilada olduğu gibi bir devletin lehine diğerlerinin aleyhine işleyen sistemin zulmüne, kısacası zulmeden tüm düzenlere karşı yapılmalıydı.⁴⁰⁹

Kutub'da İslam uygarlıkla, cahiliyye ise uygarlığın gerisinde kalmakla eş anlamlıdır. Bu nedenle bütün dünyanın uygarlaşabilmesi ve cahiliyyeden arındırılabilmesi için cihad kaçınılmazdır. Kutub, evrensel bir gerçeklik olarak cahiliyyeyi nitelendirdiği için, Ona göre insan ve İslam arasındaki yüzleşmeyi engelleyen her siyasi sistemin yıkılması gerekir. Bu nedenle cahiliyye, Müslümanlar ile cahili sistemler arasında kıyamete kadar devam edecek olan savaşın vesilesi olacaktır.⁴¹⁰ Nitekim, Kutub için cihad "...insanlarla ilgili gerçeklerin her aşamasına ve her yönüne denk düşecek araç ve gereçleri ile ... evrensel boyutta bir çeşit insanlığı kurtarma operasyonu.." dur.⁴¹¹ Cihad, barışın güçlü temeller üzerine inşa edilmesi için, kaçınılmaz bir gerekliliktir.⁴¹² Cihad, hakimiyet ya da ganimet veya saltanat elde etmek için yapılmaz, zulmü önlemek ve barışı sağlamak adına evrensel inkılap fikrini gerçekleştirmek amacıyla yapılır.⁴¹³

Kutub, cahiliyyeyi siyasi, psikolojik, teorik, teolojik boyutu ile İslam'ın mutlak ötekisi, nihai kötülüğün simgesi olarak konumlandırmış ve mücadelenin gerekçesi olarak nitelemiştir.⁴¹⁴ Cihad ise bu sisteme karşı yapılan mücadelenin

⁴⁰⁸ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s.79-82.

⁴⁰⁹ Kutub, Seyyid, **Dünya barışı ve İslam**, Çev.:Bekir Sadak, İstanbul, Ebru Yay,1987, s..162-163.

⁴¹⁰ Tatar, **a.g.e.**, s. 257-258.

⁴¹¹ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 81.

⁴¹² Kutub, **Dünya barışı ve İslam**, s.163.

⁴¹³ Kutub, **a.g.e.**, s.164.

⁴¹⁴ Tatar, **a.g.e.**, s.258.

adıdır.⁴¹⁵ Bu mücadeleyi tasvir ederken Kutub, cihad terimini kula kulluk etmekten kurtulma, Allah'ın hakimiyetini yeniden inşa etme ekseninde manevi, sosyal, itikadi, askeri ve siyasi cihad biçiminde birçok anlam yükleyerek kullanmaktadır.⁴¹⁶

Verdani'ye göre Seyyid Kutub'un düşünceleri ortaya çıkıncaya kadar cihad ile ilgili yaygın düşünce, sömürgeci güçlere ve nefsi terbiye etmeye yönelik geleneksel bir cihad algılayışından ibaretti. Mevcut sistemlerle cihad arasında ilişki kurma anlayışı yoktu. Bu anlamda ilk çıkış Seyyid Kutub'a aitti.⁴¹⁷ Kutub tarafından cihad, bir sistem sorunu biçiminde yorumlanmış ve hedefi ise insanları "kula kulluk zilletinden kurtarıp tek Allah'a kulluk etme"⁴¹⁸ olarak belirtilmişti. Bu Benna'nın sahip olduğu ıslahatçı yaklaşımdan ayrı devrimci bir tutumu göstermekteydi.⁴¹⁹ Çünkü Benna'nın cihad kavramı anlayışı, daha önce Müslümanlar tarafından kurulan devlet ve topluma benzer bir devlet ve toplum oluşturulması, kaybedilmiş toprakların kurtarılması gibi oldukça geleneksel bir yapıdaydı. Ancak Kutub, bu geleneksel anlayışı reddetmişti. Kutub'a göre Müslüman, sistemi (cahiliyye) hedefine almıştı ve sistemdeki problemleri yok etmeyi amaçlamaktaydı. Müslümanların İslam ile doğrudan ilişki kurması ve giderek Kur'ani ilkelere göre şekillenen bir devlet ve toplum oluşturması hedeflenmekteydi.⁴²⁰

Kutub'a göre, oryantalistler İslam konusunda iki görüşün propagandasını yaparlar. Bunlarda birisi İslam'ı sadece dini tören ve ritüellerden oluşan bir sistem biçiminde tanımlama diğeri ise Müslümanlığı çeşitli ulus devletlere ait olarak düşünmek. Böylelikle oryantalistler, Müslüman yaşantısının altında yatan akide bağının üstünü kapatmış olurlar. Fakat, İslam sadece Allah ile kul arasında sınırlı tutulan dar ulus-devlet mantığı ile sınırlandırılmaz. İslam, ne sadece didaktik, ne

⁴¹⁵ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 82.

⁴¹⁶ İbrahim M. Ebu Rebi, **İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri**, Çev. M. Ali Demirci, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998, s.294.

⁴¹⁷ Verdani, **a.g.e.**, s.79,80.

⁴¹⁸ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 71.

⁴¹⁹ Ebu Rebi, **a.g.e.**, s.294; Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 277.

⁴²⁰ Erkilet, **a.g.e.**, s.277.

sadece metafizik ne de skolastik bir öğretilir. O, daha çok sosyal bir devrim amacıyla yapılan bir çağrıdır.⁴²¹

Kutub, alimler arasında ortaya çıkan savunmacı anlayış konusunda kaygılıydı. Cihadı anlatırken, cihadı sadece savunma savaşı olarak gösteren İslam alimlerine karşı son derece eleştirel yaklaşıyor ve onları akılca ve ruhça yenilmiş olarak tarif ediyordu. Kutub'a göre bu alimler, başkalarına şirin görünme çabasıyla İslam'ı amacından ve yönteminden saptırmışlardı. Onlar, İslam'ı baskı uygulayarak, insanlara zorla kendi inanç sistemini dayatan bir din olma ithamından kurtarmak isterken iki prensibi birbirine karıştırmış, aralarındaki ayrımı çizememişlerdi. Akide üzerinde baskıyı eleştiren nass ve insanla inanç arasına giren, insanın insana kul olma prensibine dayalı politik ve maddi güçleri (cahili güçler) yok etmeyi emreden nassı birbirine karıştırmaktaydılar.⁴²²

Kutub Yoldaki İşaretler'in "Cihad" bölümünde temel özellikler olarak İslam'ın izlediği yöntemden söz eder. Ona göre bu yöntem gerçekçi, insanın doğasına uygun ve insanı ilgilendiren olgulara dayanmaktadır. Cahili inanç ve fikirlere karşı çıkmak için İslam, kendine özgü yöntemini kullanır. Bu yöntem cahili inanış biçimlerini ve fikirsel yapıları düzeltmek için öncelikle açıklama yoluna gider. Sonrasında insanların üzerinde baskı uygulayıp, onları rablerine kulluktan çevirip başkalarının boyunduruğuna girmeye zorlayan totaliter oluşumları ve bu oluşumların ortaya çıkmasını sağlayan sistemleri yok etmek amacıyla söz ile davet eder. Beraberinde, güç kullanarak da cihad eder. Güç kullanma kişilerin vicdanları üzerinde, onları zorla inandırmak için asla kullanılmaz. Maddi güce dayalı, otoriter ve totaliter oluşumların karşısında tebliğin yanında güç kullanılır. Bu anlamda kullanılan mücadele yöntemi bir bütündür.⁴²³ Kutub (cihad) yöntemi(ni) aşamalı, harekete dayalı ve gerçekçi olarak tarif eder. Her aşama kendisinden sonra gelen başka bir aşamaya yerini bırakır ve her aşamanın kendine göre özellikleri vardır.⁴²⁴ Kutub Hz Muhammed'in İslamiyet yayılırken Allah'ın emri ile uyguladığı aşamalara

⁴²¹ Ebu Rebi, **a.g.e.**, s.296.

⁴²² Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s.72-74.

⁴²³ Kutub, **a.g.e.**, s.70-71.

⁴²⁴ **A.e.**, s. 71.

atıfla, bu yönteme “Rabbani Yöntem” der.⁴²⁵ Rabbani yöntem, cahiliyye toplumunu değiştirmek için yapılacak değişikliklerin hangi aşamalardan geçilerek, nasıl yapılacağını açıklayan yoldur. Rabbani yöntemin aşamalı oluşunu Hz Muhammed’in hayatından örneklerle açıklamaktadır. Kutub’un anlatımıyla, Hz Muhammed İslam’ı önce yakın akrabalarına sonra milletine, çevre kabilelere, Arap yarımadasına ve en sonunda bütün dünyaya yaymıştı. Allah’ın daveti, on üç sene silahsız, dövüşsüz sürmüş, zulümlere sabırla karşılık verilmişti. Sonrasında Allah peygamberine hicret etmesi için izin verdi. Ardından da bu izin savaş için geldi. Savaşanlarla savaşılması, savaşmaktan kaçanlar ile savaşılmaması istendi. Sonrasında da, din bütünüyle Allah’ın oluncaya kadar müşriklerle savaşmak emredildi. Bu tam cihad emri sonrası kafirler ikiye ayrıldı; zımmiler ve savaşılanlar.⁴²⁶

Kutub’a göre, Mekke Döneminde on üç yıl, akidenin yerleşmesi için geçti. Bu akide, insanın yalnızca Allah’ın önünde eğilmeleri, O’na kulluk etmeleri, sadece Onun şeraitine uymaları, Onun dışındakilerin kanunlarını reddetmelerini içeren yetkin bir inanç sistemi idi. Öncelikle yüreklerin tamamen arınması gerekmekteydi.⁴²⁷ Kur’an’ın faal bir düzen biçimindeki akide sistemi ile birleşmesi ve teşekkül sürecinin tamamlanması için yavaş yavaş, parça parça indirilmesi, okunması, uygulanması hedeflenmişti.⁴²⁸ Buradan hareketle, İslam’ın tam anlamıyla bir ümmet olması ve komutayı ele alması için oldukça uzun bir zamana ihtiyaç olduğunu belirten Kutub, itikadı tam olarak yerleştirmeden siyasal talepler ileri sürüp İslami kuralların uygulamaya konulmasını isteyenlere mesaj vermekteydi. Ona göre tevhidin temeli tam olarak yerleşmeden yapılacak uygulamalarda, sistem görünürde İslami olsa bile, cahiliyye adetlerinin varlıklarını koruyacaklarını belirtiyordu⁴²⁹.

⁴²⁵ A.e , s. 49-50, 25-55.

⁴²⁶ Kutub, **İslam’ın Hareket Metodu**, Der: Muhammed Tefvik Berekat, Çev.Yüksel Kılıçarslan, Nida Kitabevi, 1986, İstanbul, s.40 Akt: Erkilet, **Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 273.

⁴²⁷ Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 26- 27, 42-43.

⁴²⁸ A.e., s.49 .

⁴²⁹ Erkilet, **Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.270,272.

4.2.4. İhvan'ın İkiye Ayrılması- Radikalleşme

İhvan üyelerinin 1965'te tekrar tutuklanmaya başladıkları tarihe kadar Mısır'da siyasi iktidarı şiddet yoluyla devirmeye çalışan ya da siyaset sahnesinde şiddeti kullanmayı tercih eden gruplar yoktu.⁴³⁰ Bu anlamda 1950'lerin sonları ile 1960'lı yıllar ideolojinin dönüşmesi, yeni mücadele yöntemlerinin belirlenmesi açısından oldukça önemliydi.⁴³¹ Benna'nın kurmuş olduğu İhvan-ı Müslimin toplumsal ve siyasi alanda İslam davasını güden, tabana yönelik hareketti. Okulların kurulmasını, zekat faaliyetlerini, yayıncılığı, dayanışma enstitülerini incelemiş ve bu yönde çalışmışlardı. Siyasi olarak da anayasal düzenin yanında yer almışlar, parlamento tartışmalarına katılmışlardı. Ancak bu tabana yönelik hareketin içinden 1965 tutuklamaları sonrası farklı eğilimler çıkacaktı. Nasır hükümeti, 1954'te tutuklanmayıp hala özgür olan İhvan üyelerini tutuklamanın yanı sıra 1954-1965 arası son 10 yılda İhvan'a katılan çok sayıda genci ve taşrada İhvan'a destek veren köylüleri tutuklamıştı.⁴³² Tutukluların sayısı yirmi bini aşmıştı.⁴³³ Tutuklamalarla birlikte İhvan'a karşı çok yoğun bir propaganda başladı. Bu propagandaya bütün memurlardan, yayıncılara - konuşmacılara, Arap Sosyalist Birliği'nin üyelerine kadar devletle ilintili pek çok kesim katıldı. Toplumu İhvan aleyhine kışkırtmaya çalıştılar. Basın, İhvan'ı katil teröristler olarak ilan etti.⁴³⁴ Toplumun kendilerine karşı 2. kez⁴³⁵ kışkırtılması, hapishanedeki kötü muamele, işkenceler, idamlar ve özellikle de Seyyid Kutub'un idamı, İhvan üyelerini derinden sarsmıştı. Ramazan'a göre yapılan bu insanlık dışı uygulamalarla, gençler başkaldırıya yönlendirilmişti. Musa'nın halkı ile beraber yaptığı gibi zorba Firavun'un iktidarına (devlet başkanı kastediliyor) son verme isteği ve öç alma duygusu ile, gençler Kutub'un metinlerini okumuşlardı.⁴³⁶ İdamından sonra Yoldaki İşaretler kitabı hapishanedeki İhvan mensupları arasında Kur'an ile birlikte okunan temel kaynak, başucu kitabı haline

⁴³⁰ Ramazan, **Tarık, İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 456.

⁴³¹ Sivan, **Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics**, s.20,50.

⁴³² Ramazan, **a.g.e.**, s. 456-457.

⁴³³ İbrahim Beyyümi Ganim, "İhvan-ı Müslimin", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.582.

⁴³⁴ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 36-37.

⁴³⁵ Birincisi 1954, Toplum İhvan aleyhine döner bkz: Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 26.

⁴³⁶ Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.457.

gelmişti.⁴³⁷ Şiddetli baskı, idamlar, işkencelerin getirdiği psikolojik durumla okunan bu metinlerden Kutub'un kastetmediği anlamlar çıkartılmış, görüşleri saptırılmıştı.⁴³⁸

Aynı zamanda hapsedilme ve işkence rövanş alma isteği de doğurmuştu.⁴³⁹ Bu gençler arasında rejime karşı mücadele yöntemi olarak yeni stratejiler benimsenmeye başlanmıştı. Adaletsiz, baskıcı siyasi düzene karşı şiddet kullanarak ayaklanılması gerektiğini, Nasır diktatörlüğü ile sadece sertlikle başa çıkılabileceğini iddia ediyorlardı. İhvan'ın daha deneyimli, eğitilmiş, daha yaşlı üyeleri ise buna karşı çıkmakta ve tabana yönelik eylemlerini sürdürmek istemekteydiler. İhvan mensubu olan bu iki grup arasında hapisane döneminde ayrışmalar yaşandı. Buradaki temel ayrışma Esposito'nun da belirttiği gibi yöntem olarak tabandan yayılan, evrimleşerek, eğitim ve ikna yoluyla İslam Devleti kurma stratejisi ile yukarıdan aşağıya, yönetimi ele geçirmek üzere kurulu, yöntemsel olarak şiddet ve terörizme dayalı stratejinin ayrışması idi.⁴⁴⁰ Yaşlı neslin büyük bir kısmı rejim karşısında muhafazakar bir tavır takınarak uzlaşma yoluna gidilmesi gerektiğini düşünürken, yeni nesil mevcut düzeni cahiliyye biçiminde tanımlıyor ve tekfir ediyordu. Nasır rejimi karşısında kıyam ediyorlar ve onu devirerek yerine İslam Sistemi kurulması gerektiğini düşünüyorlardı. Böylece Sedat Döneminde İhvan'ın inkılapçı kısmının liderliğini üstlenecek yeni, genç bir grup yetişmiş oluyordu.⁴⁴¹ İhvan içindeki bu ayrışma o kadar belirgin hale geldi ki bazı sertlik taraftarı genç üyeler "yaşlı kardeşler" ile birlikte namaz kılmayı bile reddetmekteydiler.⁴⁴²

Sonraki konularda işleyeceğimiz üzere, bu strateji ve algılama biçimi yeni bir cihad anlayışının oluşmasına neden oldu. Genelde İslam toplumlarını, özelde kendi toplumunu cahiliyye dolayısı ile kafir olarak nitelendiren gruplar, cihadı kendi müslüman toplumlarına yöneltmişti. Kafir olarak nitelendirdikleri yöneticilere karşı saldırı yapmak artık cihad olarak adlandırılmaktaydı. Aynı zamanda, kendilerinden sonra gelecek olan çeşitli terör örgütlerinin Müslüman topluluklar içinde bomba

⁴³⁷ Zehra Betül Güney, **Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak**, İstanbul, Açılım Kitap, 2017, s. 252.

⁴³⁸ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.165; Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, s. 93.

⁴³⁹ Sivan, **a.g.e.**, s. 40.

⁴⁴⁰ Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.82.

⁴⁴¹ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 92-93.

⁴⁴² Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.457.

patlatmalarının, sivil Müslümanları öldürmelerinin meşrulaştırıcısı olarak cahiliyyeyi kullanmalarının yolu açılmıştı. Bu gruplarla birlikte gelen diğer bir yenilik de, yönetsel olarak İhvan'ın takip ettiği tabandan yayılan, evrimci ıslah çalışmalarının yerine tepeden inen devrimci, radikal bir anlayış idi.

Eski kuşak İhvan mensuplarından oluşan birinci grup, lider Hasan el-Hudaybi'nin öncülüğünde, Hasan el Benna'nın düşünceleri doğrultusunda, O'nun kuruluş döneminde çizdiği yola sadık olarak, tabana yönelik eylemlerini devam ettirmek isteyen İslami hareketin ılımlı kanadını oluşturmaktaydı.⁴⁴³ Kutub'u yorumlarken ılımlı kanat, en tartışmalı konuları alegorik olarak yorumlamışlardı. Örneğin cahiliyye, ahlaki yapıda ve davranışlarda geri kalmışlığı ifade etmekteydi. Bu bakış açısıyla günümüzdeki toplumlar da cahili olarak yorumlanabilirdi. Cahiliyye ile tekfiri birbirlerinden ayrı tutmak ve farklı iki kavram olarak nitelendirmek gerektiği unutulmamalıydı ya da toplumdan, cahiliyyeden ayrılma, maddi değil manevi olarak anlaşılmalı idi.⁴⁴⁴ Toplumun İslamileşebilmesi için, onu küfürle itham edip yargılamak yerine İslamileşebilmesi adına çaba sarf edilmesi gerekmekteydi.⁴⁴⁵ Bu yönüyle İhvan-ı Müslimin yargıç değil vaiz olmalıydı.⁴⁴⁶ İlimli kanat, sertlik yanlısı inkılabi akımların Kutub'dan etkilendiğini ve Ondan ilham aldığını kabul ediyor fakat Kutub'un eserlerinin eksik ve yanlış algılandığını iddia ediyorlardı. Bu amaçla çeşitli eserler yayınlandı.⁴⁴⁷

Diğer grup tarafından yapılan Kutub yorumlamaları ise Kutub'un fikirlerini indirgemeci bir üslupta okuyup onları uç noktalara götürmüştü. Bunları, gerçekleştirdikleri eylemlerde de göstermişlerdi. Kutub'un cihad, Allah'ın hakimiyeti, cahiliyye, tekfir gibi kavramları, eylemlerinde sloganlar olarak kullanılmıştı. Cihad, ise cahiliyye olarak tanımladıkları topluma karşı silahlı eyleme

⁴⁴³Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareket**, s.34-35.

⁴⁴⁴Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 85.

⁴⁴⁵Kepel, **Cihad**, s.35-36.

⁴⁴⁶Hudaybinin Benna'nın fikirlerine dair görüşlerine ve eleştirileri için daha fazla bilgi için bkz: Hasan el-Hudaybi, **Davetçiyiz Yargılayıcı Değil**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2002.

⁴⁴⁷Daha fazla bilgi için bkz: Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.81-87.

dönüşmüştü.⁴⁴⁸ Bu gruplar arasında yapılan Kutub yorumlamaları, kendi aralarında ayrılmakta idi. Bunlardan bazılarına göre, kendilerinin oluşturdukları hakiki Müslümanlar dışındaki herkes küfrün içinde idi. Halk da yönetim de cahili idi. Hapishanede kendileri ile beraber hapis yatanları da içine almak üzere, herkesi tekfir etmişlerdi. Diğer grup ise cahili olarak sadece yöneticileri görmekteydi ve onları tekfir etmekteydi. Çünkü onlar Allah'ın hükümlerine göre hükmetmiyorlar, Allah'ın hakimiyetine karşı geliyorlardı. Mısır halkını ise bu tekfirin dışında bırakıyorlardı.⁴⁴⁹

Böylece, Benna'da görülen aşamalı bir şekilde, tabandan yayılan, ıslah yöntemi kullanılarak İslam toplumu oluşturma anlayışı, yerine yukarıdan dayatılan, yönetsel olarak da şiddetin kullanıldığı radikal eğilimlere bırakmıştı. Zehra Güney'in de belirttiği gibi, Benna döneminin yönetim sistemi ile ılımlı, eleştirilerine rağmen uzlaşmacı bir yol izlemiş, ona entegre olmayı seçmişti. Kutub sonrası gelen akımlar ise dönemi cahiliyye olarak adlandırmış ve devlet otoritesini, gaspçı tağutların ellerinden almak için direniş ve eylem yoluna gitmişti. Benna'nın aşamalı tebliğ, ıslah yöntemini eleştirmiş ve Benna'nın izlediği statükocu geleneği şiddetle reddetmişlerdi.⁴⁵⁰

4.2.4.1. Nasır Hapishanelerinde Radikalleşen Gruplar

Kutub sonrası dönemde, Nasır'ın hapishaneleri ve uyguladığı siyasi-toplumsal- ekonomik politikalarının sonucu olarak radikalleşen⁴⁵¹ gruplar tarafından Kutub'un fikirleri çeşitli şekillerde yorumlanmıştı. Özellikle tekfir ve cihad üzerinden devam eden bu yorumlamalarda ortak nokta hükümetin başında⁴⁵² duran, Allah'ın hakimiyeti altında olması gereken yönetimi gasp eden tağutun yıkılması idi. Bütün gruplar bunda hemfikir olsa da yönetsel olarak farklılık göstermekte idiler.

⁴⁴⁸ M. İskenderoğlu, "Kitap Değerlendirmesi: Barbara H. E. Zollner'in The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology", **Usul İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:21, Ocak - Haziran 2014, s.205.

⁴⁴⁹ Kepel, **Cihad**, s. 35; Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.160.

⁴⁵⁰ Zehra Güney, "Seyyid Kutub ve Hasan el-Benna'da Siyasi İslam Mukayesesi", **Uluslararası Afro Avrasya Araştırmaları Dergisi**, Haziran-Sayı:6, 2018-2, s.305-306.

⁴⁵¹ Oliver, **a.g.e.**, s.190-191.

⁴⁵² Sedat döneminden söz etmekte. Ancak ideolojik radikalleşmenin Nasır Döneminde ve bu dönemin etkisi ile oluşması, Sedat Dönemi devlet özelliklerinin Nasır Döneminin devamı niteliğinde olması nedeniyle, Sedat Dönemini işlemedik.

Örneğin Askeri Akademi Grubu ve Cihad Grubu acil eylem olarak cihad yapıp, şiddetle yönetimi devirmeyi planlarken, Tekfir ve'l- Hicret Grubu bunu tedrici olarak yapmaktan yana idi. Ayrıca, toplumu veya yöneticileri cahil ilan edip tekfir etme konusunda da birbirlerinden ayrılmakta idiler. Tekfir ve'l- Hicret Grubu'na göre, hem Mısır toplumu hem de yöneticiler cahili idi. İsrail'le savaş ne ise, Mısır'la da savaş aynı şeydi. Cihad Grubu ise Mısır halkının yanlış içinde olduğunu ancak tekfir edilemeyeceğini sadece yöneticilerin, halkın içinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak tekfir edilip, kafirlere uygulanan hükmün uygulanması gerektiğini söylemekte idi. Kutub sonrasında kurulan, şiddet kullanan bu grupların fikirlerini daha ayrıntılı inceleyebilmek amacıyla başlıklar altında işleyeceğiz.

4.2.4.1.1. Askeri Akademi Grubu

Askeri Akademi Grubu, eğitim doktorasına sahip, Filistin asıllı Salih Seriiye tarafından kurulmuş ve yönetilmiştir. İhvan üyesi olan, çeşitli dönemlerde hapse giren Seriiye, İhvan liderlerinin uzlaşmacı ve ılımlı bir tutum içine girmeleri nedeniyle bir grup üniversite öğrencisi ile birlikte Askeri Akademi Grubu'nu kurdu. İhvan'dan ayrılmasına rağmen Benna'ya ve Kutub'a olan duygusal ve düşünsel bağlılığını korumuştur.⁴⁵³

Dini ve siyasi düşüncelerini İman Risalesi adlı kitapta belirten Seriiye'nin görüşlerinden bazı kısımları kısaca şöyle özetleyebiliriz: İslami ilkeler dışında, ona muhalif kanunlarla ülkeyi yöneten Mısır rejimi kafir, toplum cahiliyye toplumu ve ülke daru'l- harb'tir. Yönetimi kafiye ve onların kafir düzenlerine, sistemlerine bırakmak caiz değildir. Bırakanlar kafirdir. Onlarla uzlaşmak da caiz değildir. İslam'a dayalı bir yönetim kurmaya çabalayanlara, İslami harekete karşı kafir yönetimi savunan, onun emirlerini yerine getirenler de kafirdir. Devlet yönetimi ile ilgili İslam'a aykırı olan bütün kanunlar küfür kanunlarıdır. İslam devleti kurmanın tek yolu ise cihaddır.⁴⁵⁴

⁴⁵³Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s. 291.

⁴⁵⁴Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, s.170-173; Erkilet, **a.g.e.**, s. 292-293.

Askeri Akademi Grubu'na göre ulema, İslam'ın özüne bağlılıktan daha ziyade formalitelere özen gösteren, iktidarın hizmetindeki memurlardır.⁴⁵⁵

Salih Seriyye ve örgütü cihad yapmak için organize olurlar ve 1974 günü Enver Sedat ve beraberindekilere saldırarak onları öldürmeyi ve ihtilal yapmayı planlarlar. Ancak saldırıyı gerçekleştirmeye çabalarken muhafızların ateş açması ve örgütle askerlerin karşılıklı çatışmaları ile plan başarısızlıkla sonuçlanır.⁴⁵⁶

Askeri Akademi grubu, Mısır'da silahlı eyleme ilk kez başvuran İslami örgüt olması ve sonrasında gelecek olan örgütlere örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.⁴⁵⁷ Hareket Mısır'daki rejimi devirme konusunda başarısız olmasına rağmen kendinden sonra gelen hareketlerle örgütsel devamlılık sağlamıştır. Cihad Grubu gibi hareketlere, birçok üye kazandırmıştır. Dağıtılan Askeri Akademi Grubu'nun çok sayıdaki üyeleri Cihad örgütüne katılmıştır. Mısır'daki İslami gruplar organik ve dinamik bir yapı oluşturmuşlar ve birbirlerine eklemlenerek daha radikal grupları ortaya çıkarmışlardır.⁴⁵⁸

4.2.4.1.2. Şükrü Mustafa ve et-Tekfir ve'l-Hicret Grubu

Tekfir Grubu, 1965'te Asyut Üniversitesi'nde Müslüman Kardeşlerin bildirilerini dağıtırken tutuklanan ziraat fakültesi öğrencisi Şükrü Mustafa tarafından kurulmuştu. 1965-1971 yılları arasındaki tutukluluk dönemlerinde, Nasır'ın hapislerinde Şükrü Mustafa hareketin düşünce yapısı oluşturmuştu.⁴⁵⁹

Şükrü Mustafa Seyyid Kutub'dan etkilenmiş ancak Kutub'un düşüncelerini farklı şekillerde yorumlamıştı. Mustafa'ya göre 1970'lerdeki Mısır toplumu Seyyid Kutub'un Yoldaki İşaretler'de bahsettiği cahiliyye toplumunun birebir aynısıydı. Mısır rejimi ise Allah'ın hakimiyet hakkını alan İslam dışı kanunlar uyguladığı için İslami değildi. Mısır toplumu ve rejimi cahiliyye içindeydi. Toplumun ve rejimin tekfir edilmesi gerekmektedir. Tekfir öncelikle kendilerine işkence edenlerle

⁴⁵⁵Sadettin İbrahim, "Mısır'ın Militan Müslümanları", *İktibas Dergisi*, ç.y., Şubat 1982, s.12.

⁴⁵⁶Kepel, *Peygamber ve Firavun*, s. 125.

⁴⁵⁷Çakmaktaş, *a.g.e.*, s. 45.

⁴⁵⁸Erkilet, *a.g.e.*, s. 292.

⁴⁵⁹Beşir İslamoğlu, *İslami Hareketin Tarihi Seyri*, İstanbul, Denge Yayınları, 1993 s. 262; Verdani, *a.g.e.*, s. 98-99.

başlamış, sonrasında kendileri gibi düşünmeyen hapisane arkadaşları dahil herkesi içine almıştı. Mustafa'ya göre, Müslümanlar için mevcut günahkar toplumdan manevi ve sosyal olarak kopmak ve kendi grubuna katılmak dışında hiçbir kurtuluş yolu yoktu.⁴⁶⁰ Ona göre, İslam'ın beş şartına uymaları Müslümanlar için yeterli değildi. Peygamberin modeline uygun şekilde bir İslam toplumu kurmak için çabalamaları gerekmektedir. Mısır'ın da içinde olduğu birçok ülkede İslam dışı kanunlar uygulanmakta idi. Bu nedenle de bu rejimler İslami rejim değildi. Gerçek İslam din, toplum ve devletti. Bunlar birbirinden ayırt edilemezdi.⁴⁶¹

Mısır toplumu tekfir edilmeliydi. Ancak, Tekfir ve'l Hicret Grubu topluma göre oldukça zayıf olduklarının farkında idiler. Bu dönemde tekfir kendileri için tehlikeli olabilirdi. Cahiliyye toplumundan koparak, onun yakınında İslami toplum kurabilirlerse bu tehlikelere karşı kendilerini koruyabilecekler ve cahili Mısır toplumunu tekfir edebileceklerdi. Bu nedenle grup, inançlarını gizliyor, güçsüzlük aşamasından sonra gelecek olan kudret aşamasının gelmesini bekliyorlardı.⁴⁶² Şükrü Mustafa, İslam toplumunu kurmak için Seyyid Kutub'un uzlet ve hicret terimlerine farklı yorumlamalar getirmişti. Bu iki terime getirilen yorumlamayla birlikte, cahiliyye toplumundan ve cahiliyye yönetiminden fiziksel olarak uzaklaşmak ve bağımsız bir İslam toplumu kurmak gerekiyordu. Şükrü'nün uzlet anlayışıyla grup, düzenle ilişkiye girmeyi reddetmiş, olaylara karşı pasif tavrı benimsemiş, hicret anlayışı sebebiyle de cahiliyye toplumundan uzaklaşmak için (Şükrü'ye göre bu her Müslüman için farzdı) 1970'li yılların başlarında Minya denilen bir bölgeye göç etmişlerdi. Bu bölgede kendilerine komün oluşturmaya çabalamışlardı. Devlet baskınından (kısa süre sonra serbest bırakıldılar) sonra da Şükrü, grup üyelerini Yemen'e, Suudi Arabistan'a güvende olabilecekleri herhangi bir yere hicret edebilme konusunda serbest bıraktı.⁴⁶³

Kepel'e göre Şükrü Mustafa'nın uzlet ve güçsüzlük aşaması teorisini kullanmasının nedeni İslami devlet kurabilme amacı yolunda iken taraftarlarının

⁴⁶⁰Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.96,97,108; Verdani, **a.g.e.**, s.108; Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, s. 129-130; Erkilet, **a.g.e.**, 296.

⁴⁶¹Erkilet, **a.g.e.**, s.296.

⁴⁶²Kepel, **a.g.e.**, s. 96.

⁴⁶³Verdani, **a.g.e.**, s. 108-109, Kepel, **a.g.e.**, s.96,97; Çakmaktaş, **a.g.e.**, s.46; Erkilet, **a.g.e.**, s. 296.

canını koruyabilmekti. Hapisler ve infazlar nedeniyle, 1954 sonrasında Mısır'daki tüm İslami gruplar çökertme operasyonları ile karşılaşmamak için ya kanuni olarak tanınmaya çalışmış (El Davet Dergisi etrafındaki ılımlı kanat) ya da toplumdan uzaklaşarak uzlete veya sıkı yer altı faaliyetlerine geçmişti (radikal eğilimliler).⁴⁶⁴

Uzlet düşüncesi nedeniyle grup devlette çalışmayı reddetmiş, orduda yer almamış, üniversitelerdeki eğitimi kabul etmemişti. Ayrıca bu düşünce ile çağdaş kültür ve fikirlerden uzak durmuş, çağın imkanlarından yararlanmayı reddetmişlerdi. Örneğin Şükrü Mustafa'ya göre, modern silahlar kullanılmamalı onun yerine kılıç kullanılmalıydı, çünkü gerçek güç ondaydı.⁴⁶⁵

Tekfir ve'l Hicret Grubu'na göre, ulemanın gerçek İslam ile herhangi bir ilgisi yoktu, onlar rejim taraftarı bürokratlardı. İktidar sahibinin isteği, inancı ve çıkarları doğrultusunda istediği fetvaları vererek fesadın yayılmasına sebep oluyorlar, günah işliyorlardı. Şükrü'nün bunu kanıtlamak için getirdiği örneklerden birisi, Ezher Şeyhi Mahmut Şeltut'un Nasır döneminde, bütün Müslümanlarca haram sayılan banka faizinin helal olduğuna dair verdiği fetva idi. Bir diğer örnek ise Şeyh Suad Celal'in biranın alkollü içkiden sayılmayacağına dair verdiği fetva idi.⁴⁶⁶ Ulema, rejimle anlaşabilmek için rejimin güdümüne girmiş, İslam'ı sadece ibadetlerle sınırlı bir din gibi göstermeye çabalamışlardı. Fırsatçı ve ikiyüzlülerdi. Bu nedenle Mustafa, rejimden maaş alan resmi imamların çalıştığı camileri "dılar mescitleri" olarak tanımlamıştı. Bunlar, Peygamberimiz döneminde müşriklerin taraftar kazanabilmek amacıyla açtıkları camilere benzemekteydi. Bu nedenle oralarda namaz kılınmazdı.⁴⁶⁷ Devlet kontrolünde olmayan, cahili geleneksel dört fıkhi mezheplerin kontrolünde olan camilerde kılınabilirdi ancak namaz için Tekfir ve'l Hicret Grubu'na ait yerler daha uygundu.⁴⁶⁸

Şükrü Mustafa'ya göre alimlerin yardımı olmaksızın Kur'an ve Sünnet anlaşılabilirdi. Bu nedenle O, geçmişin fıkhi ve fikirsel birikimini kabul

⁴⁶⁴ Kepel, **a.g.e.**, s.121-122.

⁴⁶⁵ Verdani, **a.g.e.**, s.108-109.

⁴⁶⁶ Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.104.

⁴⁶⁷ Erkiyet, **a.g.e.**, s.295; Dökmeciyan, **Arap Dünyasında Köktencilik**, s.129.

⁴⁶⁸ Kepel, **a.g.e.**, s.106.

etmemekteydi. İcma, kıyas gibi müçtehidin hüküm çıkarırken kullandığı prensiplerin hiç birisini tanımamakta ve dört geleneksel fıkıh okulu imamlarının tefsir ve şerhlerini önemsiz bulmakta idi. Dört Mezhebi de kabul etmemesine içtihatlarını tanımamasına rağmen kendi görüşlerini ve içtihatlarını şüpheyeye yer olmayan tek gerçek olarak tasvir etmekteydi.⁴⁶⁹ Mustafa'ya göre günahlar şirk, büyük günah işleyen de kafirdi. Günahta ısrar eden de yine kafirdi.⁴⁷⁰

Tekfir grubuna göre, İsa Peygamber yeryüzüne inince dünya halifeliği kurulacaktı. O zamana kadar düzene karşı gelmek de, İslam devleti kurmaya çalışmak da, bunları gerçekleştirmek için savaş anlamında cihad etmek de doğru değildi.⁴⁷¹

Şükrü Mustafa, Hz Muhammed'in Mekke dönemini örnek alan, kuvvetli bir inançlılar çekirdeği oluşturmaya dayanan uzun vadeli bir strateji izlemişti. Ancak 1977'de üyelerinin bir kısmının Sedat tarafından tutuklanması ile birlikte sayıları yaklaşık 3.000-5.000 kişi civarında olan grup ile devlet arasında olaylar patlak verdi. Tekfir ve'l Hicret Grubu, Eski Vakıflar Bakanı Şeyh Hüseyin Zehebi'yi kaçırdı ve arkadaşlarının serbest bırakılmasını istedi. İsteklerinin reddedilmesi üzerine de Zehebi'yi öldürdü. Çıkan çatışmalarda pek çok grup üyesi öldü, hayatta kalanlar ise hapis cezalarına veya idama mahkum oldu.⁴⁷²

4.2.4.1.3. Abdüsselam ve Cihad Hareketi

Enver Sedat'ın öldürülmesi ile adını duyuran Cihad hareketi, üç ayrı grubun birleşmesi ile Abdüsselam Farac tarafından kurulmuştur.⁴⁷³

Farac'ın grubun ideolojisini anlattığı el-Farizetü'l- Gaibe⁴⁷⁴ adlı eser cihad konusunda, Yoldaki İşaretler'den sonra en fazla etki uyandıran kitaplardan birisi olmuştur. Farac, cihad hakkındaki görüşleri vasıtasıyla İslami devrim düşüncesini

⁴⁶⁹ Verdani, **a.g.e.**, s. 103-107; Kepel, **a.g.e.**, s.103-104.

⁴⁷⁰ İslamoğlu, **a.g.e.**, s. 262.

⁴⁷¹ Erkilet, **a.g.e.**, s.296-97.

⁴⁷² Dökmeciyan, **a.g.e.**, s.132; Erkilet, **a.g.e.**, s.294.

⁴⁷³ Erkilet, **a.g.e.**, s. 298.

⁴⁷⁴ İngilizce çevirilerde "Neglected Duty", Türkçe çevirilerinde "Yitik Farz" olarak kullanılmış.

derinden etkilemiş ve İslami mücadelede yeni yolların açılmasına neden olmuştur.⁴⁷⁵ Yeni yolların açılmasına neden olacak cihad ve cihadın uygulanacağı hedef konusunda düşüncelerini geliştirirken Farac, özellikle Seyyid Kutub'dan ve İbn Teymiyye'den etkilenir, onların düşüncelerinden yararlanır ve bunları radikal sonuçlara varacak şekilde yorumlar, uygular.⁴⁷⁶

Kepel'e göre, Farac'ın yaşadığı yıllarda İslami hareketi çökertme operasyonları, 1954 ve 1965 katliamları unutulmamıştı. Eninde sonunda tüm yollar müebbet hapslere veya idam sehplarına çıkıyordu. Bu nedenle yapılacak en akıllıca şey hızlı bir şekilde kafir rejimi devirmek ve iktidardan küfür rejimini göndermekti. Bu, planların başı, yapılacak ilk iş olmalıydı.⁴⁷⁷ Nitekim benzer şekilde Beşir İslamoğlu'nun belirttiğine göre de 1950-1966 yılları arası hem Seyyid Kutub'un düşüncelerinin Mısır'ı sarstığı hem de İslami hareket için çok zor bir süreçti. Bu dönem beraberinde tağutlara karşı çıkma, onlarla cihad etme düşüncesini getirmişti. Bu anlamda Cihad grubu hem Seyyid Kutub'dan hem de dönemin koşullarından etkilenmişti.⁴⁷⁸ Bu bağlamda Cihad üyeleri, tutuklanma sonrası mahkeme sırasında, ideolojik motivasyonlarını şöyle sıralayacaktı: Mısır'ın kanunları İslam'a aykırıdır ve bu Müslümanlar için azap vericidir; devlet Müslümanları tutuklamış, işkence etmiş ve aşağılamıştır.⁴⁷⁹

Cihad Grubu, toplumu İslam'a döndürmenin tek yolunun, İslam devleti kurmak olduğuna inanmaktaydı. İslami devlet'in kurulması amacını daha net, dolaysız olarak benimsemekte ve tağuti olan rejime karşı beklemeden silahlı cihad başlatılması gerektiğini düşünmekteydi. Cihad grubunun lideri olan Farac, Hasan el Benna'dan bu yana İslami hareketin, iktidarı ele geçirme konusunda içine düştüğü zaafı değerlendirerek, tağuti yönetici aleyhine cihad ve başkaldırıya öncelik verilmesi gerektiğini düşünüyordu.⁴⁸⁰ Farac bu anlamda çağdaşı olduğu İslami hareketleri değerlendiriyor ve İslami cemaatlerden yalnızca ilim tahsil etmeye

⁴⁷⁵Hüseyin, **Ortadoğuda Devlet ve Terör**, s. 150.

⁴⁷⁶Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, S. 83.

⁴⁷⁷Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.284.

⁴⁷⁸Beşir İslamoğlu, **İslami Hareketin Tarihi Seyri, İstanbul**, Denge Yayınları, 1993, s.264.

⁴⁷⁹Dökmeciyan, **a.g.e.**, s.137.

⁴⁸⁰Kepel, **a.g.e.**, s. 271; Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 161.

çağırınların, güçsüz olduklarını düşünerek cihad etmeyip toplumdan uzaklaşma yolunu seçenlerin İslam devleti kurma yolunu kaybettiklerini belirtiyordu. İslami sistemin uygulandığı bir devlet kurmak için cihad Allah'ın emri idi. Cihattan geri duranlar, Allah'ın emrini yerine getirmeme mesuliyetine giriyorlardı. İşgal altındaki mukaddes toprakların kurtarılması için çabalayanlar da yanlış içindeydiler. Öncelikle yakın düşmandan başlamak gerekmekteydi. Kudüs'ü kurtarmanın çaresi, Mısır'daki kafir yönetimden kurtulmaktan geçmekteydi⁴⁸¹. Farac'ın ifadesiyle;

*“ Kesin bir şey varsa, o da yeryüzünün zorbalarının güç kullanmadan yok olmayacaklarıdır(...) İslam devletinin kurulması, bazı Müslümanların inkar ettikleri bazılarının da göz ardı ettikleri bir zorunluluktur; oysa (İslam) devletinin kurulmasının bir farz olduğunu gösteren (metinsel) kanıtlar ise sayısızdır. Bu yüzden yeryüzünde, Allah'ın kitabındaki şer'iatı, Allah'ın hükmünü ve emirlerini tesis etme Müslümanlar için zorunluluktur. Dolayısıyla bahsettiğimiz farzı gerçekleştirmenin tek yolu da İslam devletini kurmaktır. Eğer bu devlet savaşla (kıtal) kurulması gerekiyorsa bu bizim için bir görevdir... Emperyalizme karşı savaş açmak gereksiz ve faydasız bir şeydir, bir zaman kaybıdır. Biz daha çok kendi Müslümanlık sorunumuza eğilmeliyiz, yani her şeyden önce kendi ülkemizde Allah'ın şeri'atının kurulmasıyla ve her şeyi ona bağlı kılmakla ilgilenmeliyiz. Cihadın ilk hedefinin cahil rejimlerin yıkılması ve tamamen İslami olan bir düzenin kurulması olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Bu bir başlangıç noktası olacaktır.”*⁴⁸²

Farac'a göre, Allah'ın emrettiği doğrultuda cihad her Müslümanın göreviydi, farzdı. Tarih boyunca çeşitli nedenlerle ihmal edilmiş farzlardan biri, terkedilmiş olan İslam'ın beş şartından altıncısıydı. Farac, onu yeniden diriltmeyi ve hakkı ile yapmayı şer'i bir görev olarak nitelemekteydi.⁴⁸³ Farac cihadı İslami devlet kurmak üzerinden algılamaktaydı. İnsanları İslam'a yaklaştırmak için hayır kurumlarının ya da dini kurumların kullanılmasını küçük görmekte ve İslam devletinin bu şekilde kurulamayacağını, onun ancak insanın nefesine, kafirlere, şeytana, iki yüzlülere karşı cihad ederek kurulabileceğini söylemekteydi. Bu anlamda acele edilmesi, başarısızlıktan korkulması sebebiyle ertelenmemesi ve aşamalara bölünmemesi gerekmekteydi. Mücadele için iyi bir planlama ve tek büyük bir saldırı yapılmalıydı.

⁴⁸¹Rıfat Seyyid Ahmed, **İslami direniş haritası : Benna'dan İslambuli'ye**, Çev. Cuma Ağaç, İstanbul, İşaret Yayınları, 1989, S.93-95.

⁴⁸²Ramazan'ın aktardığı gibi: Ramazan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s.460.

⁴⁸³Hüseyin, **Ortadoğuda Devlet ve Terör**, s.143; Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s.280.

Despotlar, kılıçla alaşağı edilmeliydi. İslam Devletini kurmanın yöntemi ertelemeden ve uzlaşmadan çarpışmak ve kan dökmektir.⁴⁸⁴ Bu doğrultuda Farac insanları İslam'a davet etmeyi, İslam ülkelerinin durumunu iyileştirmeyi, eğitim düzenini yükseltmeyi cihad olarak kabul etmemekteydi. Ona göre cihad, kafir ile göğüs göğüse bir çarpışmaya girip, onun kanını akıtmakla ancak olabilirdi. Başka türlü olamazdı.⁴⁸⁵ Bu anlamda İslami Partiler, vaazlar, ya da hicret gibi silah kullanılmadan yapılan cihad, aptallık ve korkaklıktan ibaretti. İslam ancak geçmişteki gibi samimi, küçük Müslüman bir grubun mesajı, silah gücü ve fetihle zafere ulaşabilirdi.⁴⁸⁶

Farac'a göre, cihad üç durumda şarttır. Bunlardan birincisi; kafirlerin ordusu ile İslam ordusu karşı karşıya gelmişse ikincisi; Müslüman ülke kafirler tarafından işgal edilmişse üçüncüsü ise, ülkenin yönetimi kafirlerin eline geçmişse cihad farzdır.⁴⁸⁷ Farac'a göre bir devletin, Müslüman devlet olabilmesi için İslami kuralların hakim olması ve ona göre yönetilmesi gerekmektedir. Eğer yasalar kafirlerin yasaları ise ve Müslümanlar güvende değilse, Müslümanların yaşadığı yerler kafirlerin yaşadığı yerler haline gelmektedir. Bugün Müslümanlara aitmiş gibi görünen topraklarda kafirlerin yasaları geçerlidir ve buna göre yönetilmektedirler. Dolayısıyla bu coğrafyalar kafirlere ait olmaktadır. Buradaki en önemli pay da yöneticilere aittir.⁴⁸⁸ İslam kanunlarına göre yönetmeyen yöneticiler, Müslüman olduklarını iddia etmelerine rağmen mürted olarak sayılmalıdır. Mürtedlik günahkarlığın en yüksek noktasıdır. Dinden dönmeleri nedeniyle cezaları hayat hakları dahil tüm haklarının yitirilmesidir. Onlara yardım etmek haramdır. İslam'a dönüşün tek yolu da güçtür. Mısır yöneticilerine İbn Teymiyye'nin Tatarlar'ın mürted olduğuna dair fetvasının uygulanması gerektiğini düşünen Farac'a göre devlet başkanının canı da malı da helaldir. Toplumların ve rejimlerin içinde bulunduğu yozlaşmış yapı nedeniyle gerçek bir İslam devleti şiddet kullanmadan oluşturulamaz. Dinden dönen yöneticiler ise sadece radikal müdahaleyle, militan

⁴⁸⁴ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s.161-162.

⁴⁸⁵ Hüseyin, **Orta Doğu'da Devlet ve Terör**, s.149-150.

⁴⁸⁶ Dökmeciyan, **a.g.e.**, s.138.

⁴⁸⁷ Hüseyin, **Orta Doğu'da Devlet ve Terör**, s.149.

⁴⁸⁸ **A.e.**, s.144.

cihad ile devrilebilir.⁴⁸⁹ Bu anlamda içerideki düşmanla savaşmak dışarıdakinden önce gelir ve daha önemlidir. Onlarla tıpkı Müslümanların topraklarına saldıran haçlılara karşı yapılan savaş gibi savaşmak gerekir. Savunma savaşı sayılacak bu cihad, her Müslüman için farz-ı ayndır.⁴⁹⁰

Yukarıda bahsedilen görüşler doğrultusunda, Cihad Grubu askeri bir saldırı gerçekleştirmiş ve dönemin devlet başkanı Enver Sedat'ı öldürmüştür (6 Ekim 1981). Bu saldırıyı gerçekleştiren Grup üyeleri tutuklanmıştır. Sedat'ı öldüren Teğmen Halid İslambuli ve Abdusselam Farac ile birlikte üç üyenin idamına, beş üyenin ömür boyu hapis cezasına ve onbir üyenin de onbeşer yıl hapsine karar verilmiştir. Farac'ın idamı sonrasında örgütün başına Abduh Zümer geçmiştir. 1981 sonrasında Cihad Grubu'nun herhangi bir eylemi olmamıştır. Ancak sonraki süreçlerde ideolojik olarak Cihad Grubuyla benzer özellikte birçok grup kurulmuş ve bu gruplar yoğun şiddet eylemlerinde bulunmuşlardır.⁴⁹¹

Kepel'e göre, Cihad Grubunun ideolojisi ve faaliyetleri Kutub'un Yoldaki İşaretler kitabından bu yana İslami hareket içinde ortaya çıkan değişim ve dönüşümlerin göstergesi durumundadır.⁴⁹² Sonraki dönemlerde Afganistan deneyimi sonucu oluşacak olan küresel cihadın ve aşırılık yanlısı grupların cihad mantığının ilanıdır.⁴⁹³ Bu mantık oluşturulurken özgün metinler seçerek yorumlanmış ve böylece aşırı militan bir formüllendirmeye ulaşılmıştır. Bu süreçte yalnızca Kur'an'da savaşla ilgili cihad ayetleri alınmış, sadece cihadın savaşçı tanımları kabul edilmiş, yalnızca en katı fetvalara başvurulmuş ve dini gelenek ve metinler yeniden yanlış bir biçimde yorumlanmıştır.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s.84; Dökmeciyan, **a.g.e.**, s.137; Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.302.

⁴⁹⁰ Kepel, **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, s. 285.

⁴⁹¹ Erkilet, **a.g.e.**, s. 302-306.

⁴⁹² Kepel, **Peygamber ve Firavun**, s. 270.

⁴⁹³ Esposito, **Kutsal Olmayan Savaş**, s. 85.

⁴⁹⁴ Ayubi, **a.g.e.**, s.162.

SONUÇ

19. Yüzyıl ve sonrasında İslam dünyası, Batının fiili ve fikri işgaline maruz kalmıştı. Bu dönemde, Batı işgali nedeniyle İslam dünyasının önemli bir kısmında coğrafi ve kurumsal haritalar değişti, yeniden çizildi. Yeni ülkeler oluşturuldu ve İslam dünyasının önemli bir kısmı sömürgeleştirildi. Batı etkisi aynı zamanda İslam ülkelerinin sosyal ve siyasal politikalarının değişimine ve dönüşümüne sebep oldu.

19. Yüzyılın getirdiği bu yeni koşullara adapte olmaya çalışan Müslümanların, klasik dönemde uluslararası ilişkilerin önemli bir parçası olan cihad kavramına yaklaşımlarında da değişimler yaşandı. İlk olarak Batının fikri taarruzuna karşı savunmacı bir biçimde, cihad tekrardan tanımlandı. Batılıların iddia ettiği gibi vahşi, tüm dünyayı kılıç zoruyla Müslüman yapmaya çalışan bir kutsal savaş olmadığı, sadece savunma amaçlı yapıldığı değişik tonlarda iddia edildi.

Savunma aşamasından sonra, özellikle Batı etkisinin İslam devletlerinin iç yapılarını keskin bir şekilde değiştirmeye başladığı dönemde, kanaatimizce ikinci aşamaya geçildi. 1800'lü yıllarda ufak ufak başlayıp 1900'lerde yoğunlaşan bu dönemde Batı siyasal ve sosyal kültürü İslam ülkelerinin önemli bir kısmında etkili olmaya başlamıştı. Batılılaşmaya yönelik olarak siyasi, hukuki, eğitimsel, kültürel alanlarda keskin dönüşler yapıldı. Bu dönüşler, tabandan gelen istek doğrultusunda değil, bu devletlerin lider kadroları tarafından tepeden dayatılarak gerçekleştirilmeye çalışılmaktaydı. Bahsettiğimiz aşamaları Mısır örneği üzerinden incelemeye çalıştık ve görüldü ki, devletlerin boş bıraktığı İslami faaliyetler alanını, cemaat yapısındaki gruplar doldurdu. Bu grupların en önemlisi İhvan-ı Müslümin idi ve halk bazında büyük bir karşılık buldu. Bu karşılık sonucunda çok büyük kitleler tarafından desteklenmesi, Mısır devleti tarafından hoş karşılanmadı. İhvan ve devlet arasında iktidar mücadelesi yaşandı. Cihad da bu mücadelenin içinde gelişen yeni anlamlandırmalar ve yorumlamalarla klasik dönemde anlaşıldığından bambaşka bir boyuta taşındı, radikalleşti.

1800'lerin sonları 1900'lerin başlarında Mısır'ın içinde bulunduğu ortamda Mısır devleti eğitim, hukuk ve sosyal yapısını Batılı fikirler doğrultusunda dönüşüme

tabi tutmuştu. Bunun sonucu olarak da kendi değerlerine yabancılaşmış, batıcı, seküler yeni bir jenerasyon ortaya çıktı. Devletin yeni yapısı ile dini kurumlar gerileme göstermiş, ikinci plana atılmış ve İslami sosyal fonksiyonlarda önemli bir boşluk oluşmuştu. Aynı zamanda bu dönem, Mısır Devletinin başlangıçta siyasi ve kültürel olarak, sonrasında borçlanma ile fiziki olarak batı etkisine girdiği, yabancıların Mısır'ın ekonomik ve toplumsal kurumlarına hakim olduğu İngiliz sömürgesindeki bir döneme denk gelmekteydi. Devletin içinde bulunduğu siyasal, ekonomik, toplumsal koşullar ve İslam faaliyetlerdeki boşluk, İhvan'ın doğmasına ve çok kısa bir sürede muazzam şekilde büyümesine sebep oldu. İslam dünyasının özelde Mısır'ın içinde bulunduğu bu koşullar aynı zamanda İhvan'ın görüşlerini oluşturmada ve hareket alanının belirlenmesinde de etkili oldu. Çalışmanın içeriğinde de görüleceği üzere İhvan'ın kurulmasında ve fikirlerinin dönüşümünde devlet faktörü çok önemli bir yer tutmaktaydı.

1920 ile 1940'ların sonları arasında, İhvan'ın, kurulduğu, büyüdüğü ilk dönemde devlet ile olan göreceli iyi ilişkisi çerçevesinde İhvan'ın görüşleri oluşmuştu. Bu dönem İhvan'ın başat aktörü olan Hasan el Benna, cihadı geleneksel anlayışa yakın tarzda yorumlamaktaydı. Hasan el Benna'ya göre cihad, İslam toplumlarının, özelde de Mısır'ın sömürgeci kurtarılması, insanın nefis terbiyesi ve İslam toplumunun gelişmesi için çaba harcamasıydı. Bu bağlamda, Mısır ve Filistin için İngilizlerle savaşmayı, İslam'ı yaymayı ve insanlara öğretmeyi, İslam'ın lehine olacak şekilde topluma katkı sağlamayı ve bu uğurda malından, vaktinden, şahsi isteklerinden fedakarlık etmeyi cihad olarak tanımlamıştı. Keza İhvan'ın faaliyetlerini bu minvalde ele aldığı için İhvan'ın eylemlerinin tümünü cihad olarak nitelemektedir.

Görüldüğü üzere dönemin devletin eksik kaldığı veya boş bıraktığı alanları kapatma doğrultusunda cihad yorumu yapılmıştı. Mısır devletinin boş bıraktığı İslami sosyal faaliyetler cihad olarak nitelendirilmiş, İslam dünyasının ve ülkenin sömürge yönetiminde olması nedeniyle sömürgeci kurtarılması cihad olarak değerlendirilmiş ve Mısır'ın içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal problemlere çözüm bulma uğrunda girişilen çabalar da cihad olarak sunulmuştu.

İhvan'ın büyük kitleleri arkasına alması ve güçlenmesi 1940'larda Devlette rahatsızlıklar oluşturmaya başladı. Yaşanan sürtüşmeler sonrasında Benna, 1949'da devlet tarafından öldürüldü. Benna'nın ölümü, devlet tarafından İhvan'a vurulan büyük darbelerin ilkiydi. Sonrasında, İhvan'ın liderliğine, Hasan el Hudaybi (1949–1972) geçti.

Siyasi kargaşa, ekonomik bunalım, İngiliz hakimiyeti, Mısır içinde karışıklıklara yol açtı ve bu karışıklıklardan yararlanan bir grup subay tarafından askeri darbe yapıldı. İhvan tarafından büyük umutlarla desteklenen 1952 Hür Subaylar Darbesi, İhvan için çok zor bir dönemin başlangıcına sebep olacaktı. 1952 darbesiyle birlikte Nasır, adım adım İhvan'ın da içinde bulunduğu tüm toplumsal ve siyasal muhalefeti yenmiş, ezmiş ve kendi totaliter egemenliğini kurmuştu.

Monarşi döneminden farklı olarak yeni gelen rejim, neredeyse toplumun bütün mekanizmalarını monarşi rejiminin hayal edemeyeceği ölçüde kontrolü altına almıştı ve muhalefeti barındırmayan, çok yoğun bir baskı mekanizması kullanmaktaydı. Bu doğrultuda diğer muhalif gruplarla birlikte, Nasır'ın kendine en güçlü rakip olarak gördüğü İhvan, çok acımasız bir şekilde ezildi.

Çalışma sırasında görüldü ki, 1950 ve 1960'lara denk gelen bu süreçte devletin uyguladığı politikalar sonucunda oluşan ortam, İhvan içerisinde ideolojinin dönüşümünde ve yeni mücadele yöntemlerinin belirlenmesinde oldukça önemliydi. Nasır rejimi altında, onunla olan tepkisel ilişki çerçevesinde şekillenen bu süreçte Seyyid Kutub'un (1906-1966) fikirleri oluşmuş ve İhvan içinden radikal bir kol çıkmıştı. Bu çerçevede de cihadın radikal yorumu oluşmuştu.

Bu bağlamda, 1950'li-1960'lı yıllarda Devletin uyguladığı politikalar sonucunda Kutub'un fikirlerini oluşturmasında katkı sağlayan ortam, 4 ana hat üzerinden okunabilir. 1- Toplumun siyasi hayatı, ekonomisi, sosyal hayatı, medyası, dini kurumları devletin kontrolüne girmişti. 2- Nasır rejiminin altında milliyetçilik, Arap Sosyalizmi ideolojileri devlete egemen olmuş, medya yoluyla yayılmış ve dini kurumlar bu ideolojilere ve rejime meşruiyet sağlamak için araçsallaştırılmıştı. 3- Siyasi kurumların üzerindeki kontrol muazzam derecede artmıştı. Nasır'ın

hakimiyetindeki tek parti rejiminde muhalefete, yasal düzlemde izin verilmemekteydi. Kaldı ki rejime bir şekilde muhalefet eden ya susturuluyor ya da hapsediliyordu. 4-Muhalefeti bastırma metodu olarak kullanılan hapisanelerdeki şartlar korkunçtu. Acımasız işkenceler kullanılmakta ve infazlar gerçekleştirilmekteydi.

Bu dönemde İhvan'ın ideoloğu olan Kutub'un görüşleri, Hasan el Benna'ninki gibi zamanının koşulları neticesinde oluşmuştu. Kutub, döneminin siyasi ve toplumsal gerçekliklerine verilen tepkiler olarak İslam anlayışını geliştirdi. Hapishane koşulları, 1957 katliamı ve Nasır döneminde oluşan devlet-toplum yapısı Kutub için fikirlerinin oluşumunda biçimlendirici unsurlardı.

Kutub'un, Nasır'ın hapishanelerinde, Nasır'ın kurduğu devlet sistemi çerçevesinde yorumlanması gereken fikirleri arasında en önemlileri hakimiyet anlayışı, bu doğrultuda tanımladığı cahili toplum ve cahili topluma karşı yapılan cihattı.

Kutuba göre, tek geçerli ve meşru hakimiyet Allah'a aitti. Rejim ancak şer'i kanunları uygulayarak Allah adına yönetmekle görevliydi. İnsani temele dayalı, iktidarın kaynağı olarak insanı kabul eden fikirler, Allah'ın hakimiyet hakkına karşı çıkan cahili fikirlerdi. Kutub'un cahiliyye kavramı, hakimiyet anlayışıyla birebir bağlantılıydı. Ona göre cahiliyye, Allah'ın hakimiyeti esasına göre düzenlenmeyen tüm fikirler, sistemler ve toplumlardır. Bu bağlamda, toplumlar müslüman ve cahili olmak üzere ikiye ayrılır. İktidarın Allah'a ait olduğu, insanların hayatlarını onun hükümlerine göre düzenledikleri toplumlar müslüman toplum; inancı, düşüncesi, ahlak ve davranışları İslam'a uymayan, toplumsal, siyasi ve ekonomik alanları Allah'ın hakimiyetine göre düzenlenmemiş toplumlar ise cahiliyye toplumlarıdır. Sistem eleştirisi olarak algıladığımız Kutub'un cahili toplum görüşü, devletin toplum üzerindeki kontrolünü ve birçok modern ideolojinin bütüncül iddialarını taşımaktadır. Bu bağlamda Nasır'ın totaliter rejiminin, cahili toplum anlayışının gelişiminde etkili olduğu sonucuna vardık.

Kutub'un cahili toplum anlayışının belki de en kritik, cihad kavramının dönüşümü açısından da en önemli yanı, Kutub tarafından Müslüman toplumların da cahili topluma dahil edilmesi idi. Bu durum, Kutub sonrası akımlarda, tekfir söylemine dolayısıyla cihadın hedefi olarak Müslüman toplumların da işin içine girdiği pek çok yoruma kapı açmıştı.

Cahili toplum anlayışının cihad kavramına getirdiği diğer önemli etki, cihadın ilk defa sistem ile ilişkili bir biçimde yorumlanması idi. Kutub'un düşünceleri ortaya çıkıncaya kadar cihad ile ilgili yaygın düşünce, gayrimüslimlerle mücadele ve nefsi terbiye etmeye yönelik geleneksel bir cihad algılayışından ibaretti. Mevcut sistemlerle cihad arasında ilişki kurma anlayışı yoktu. Kutub tarafından cihad, bir sistem sorunu biçiminde yorumlanmış ve hedefi cahiliyye olarak nitelendirilmişti. Bu yaklaşım, Benna'nın sahip olduğu cihad anlayışından da oldukça farklıydı. Çünkü, Benna'nın cihad anlayışı daha önce Müslümanlar tarafından kurulan devlet ve topluma benzer bir devlet-toplum oluşturulması, kaybedilmiş toprakların kurtarılması gibi oldukça geleneksel bir yapıdan ibaretti.

Kutub'un fikirleri açıklandıktan sonra hapisanelerdeki radikalleşme ve Kutub'un fikirlerinin bu radikaller tarafından yorumlanmasıyla oluşan cihadın radikalleşmesini açıklamaya çalıştık.

Mısır'da İhvan üyelerinin 1965'te tekrar tutuklanmaya başladıkları tarihe kadar siyaset sahnesinde, iktidarı devirmek için şiddet kullanımını yöntem olarak benimseyen gruplar neredeyse yoktu. İhvan-ı Müslimin, toplumsal ve siyasi alanda İslam davasını güden, tabana yönelik bir hareketti. Ancak, bu tabana yönelik hareketin içinden 1965 tutuklamaları sonrası radikal eğilimlere sahip gruplar çıktı. 1965'te, önceki yıllarda İhvan'a girmiş, hala özgür olan üyelerin yanı sıra 1954-1965 arası son 10 yılda İhvan'a katılan çok sayıda genç tutuklanmıştı. Tutukluların sayısı yirmi bini aşmıştı. Bu tutuklamalarla birlikte İhvan'a karşı çok yoğun, yıkıcı bir propaganda başladı. Toplum İhvan'a karşı ikinci kez kışkırtıldı.

Hapisedeki kötü koşullar, işkenceler, infazlar, toplumun ikinci kez onlara sırt çevirmesi, idamlar, özellikle 1966'da Kutub'un idamı hapishanede bulunanların

bir kısmında rövanş alma isteği, yabancılaşma ve acımasız, kontrolcü diktatöre karşı mücadele yöntemini tekrar gözden geçirme düşüncesini oluşturmuştu. Onları, Nasır rejimi ile ancak sertlikle başa çıkabileceklerini düşünmeye sevk etmişti. Aynı zamanda, neredeyse tüm toplumsal- siyasi- ekonomik kurumların devlet hakimiyetinde olması ve muhalefet mekanizmalarının kapalı olması bir taraftan sıkışmışlık durumu oluştururken, diğer taraftan hapishanelerde uygulanan şiddet, yoğunlaşan enerjiyi kanallandırmıştı, radikalleştirilmişti. Şiddet, başta şiddet düşüncesini, sonrasında da şiddeti doğurmuştu.

Hapishanedeki gençler tarafından Kutub'un fikirleri dikkatle takip edilmekte idi. Özellikle Kutub'un Yoldaki İşaretler kitabı hapishanedeki İhvan mensupları arasında Kur'an ile birlikte okunan temel kaynak haline gelmişti. Gençler tarafından, Kutub'un metinleri okunmuş ve içinde bulundukları atmosfer ve psikoloji içerisinde yorumlanan bu metinlerden, Kutub'un kastetmediği anlamlar çıkartılmış, görüşleri saptırılmıştı. Özellikle, Kutub'un cahili toplum anlayışından yola çıkarak, İslam dünyasındaki rejimler, yöneticiler hatta grupların bir kısmına göre toplumun tamamı tekfir edilmişti. Cihad ise bu tekfirin neticesinde Müslüman yöneticiler ve halka yönelik olarak kullanılmıştı.

Kutub'un cahiliye toplumu, sadece sistem eleştirisi olarak değil bizzat yaşanan gerçeklik olarak yorumlanmıştı. Kendi içerisinde de ayrışan grupların bir kısmına göre benimsedikleri İslam anlayışına sahip olmayan tüm İslam alemi cahili idi. Dolayısı ile kafirdi, böylece cihadın hedefi olabilmekteydi. Tekfir söylemi bir anda bütün bir toplumu hatta bütün İslam alemi kapsar hale gelmişti.

Grupların tamamına göre ise devletin başında Allah'ın hakimiyet hakkını gasp etmiş bir tağut bulunmaktaydı. Bu tağutun alaşağı edilmesi ve yerine İslam devletinin kurulması için güç kullanılması, askeri cihad gerekmekteydi. Onlarla tıpkı Haçlılarla ya da Siyonistlerle savaşıldığı gibi savaşılmalıydı. Hatta uzaktaki düşman yerine, öncelik yakındaki düşmana, ülkedeki tağuta verilmeliydi. Bu yönde askeri cihad yapmak bütün Müslümanların üzerine farzdı.

Tekfir söyleminin bu kadar büyümesi ve cihadın bu söylem doğrultusunda İslam ülkelerindeki yönetimlere ve Müslüman halka yönelmesi günümüz terör gruplarında rastlanan mantığın oluşumu veya başlangıcı olarak görülebilir.

Biz de cihad kavramının bu dönemde radikalleştiğini iddia ederken 3 minval üzerine iddiamızı temellendiriyoruz. Çalışmamızda da görüleceği üzere radikalleşme 3 şekilde tanımlanmıştı. 1- Şiddete yol açma, 2- Şiddete yol açacak şekilde ötekileştirme ve nefret söylemi oluşturma, 3- Şiddete yol açacak şekilde devrim niteliğinde, yukarıdan aşağıya dikte edilen değişim istekleri.

Bu radikalleşme tanımlamalarını, Kutub sonrası oluşan grupların cihadın hedeflerine dolayısıyla cihad kavramına yönelik olarak incelediğimizde 1- Askeri anlamdaki cihad daha önce devlet tekelindeyken, bu gruplar askeri cihadı kendi ülkelerine yönelik olarak ilan etmişlerdi. Dolayısı ile daha önceki süreçte devlet tekelindeki cihad (meşru şiddet olarak görüldüğü için radikalleşme bağlamında sayılmamaktadır) radikalleşmiş grupların elinde topluma yansımış, toplum içinde şiddet oluşturmuştur. 2- Cihadın hedefi belirlenirken oluşan tekfir söylemleri ile, grupların içinde yaşadıkları toplum hatta bazı gruplarca İslam dünyasının tamamı ötekileştirilmiş ve onlara karşı nefret söylemi oluşmuştu. 3- İhvan tarafından savunulan tabandan yayılan, evrimleşerek, eğitim ve ikna yoluyla İslam Devleti kurma stratejisi yerine, bu gruplarca yukarıdan aşağıya, yönetimi ele geçirmek üzere kurulu, yöntemsel olarak şiddet ve terörizme dayalı strateji benimsenmişti. Bu stratejinin gerçekleşmesi için yol ise cihad olarak sunulmuştu.

Görüldüğü üzere, Kutub sonrasında, dönemin devlet politikaları sonucu oluşan ortamda, İhvan mensuplarının bir kısmı radikalleşmiş, Kutub'un fikirlerine sahip olmadıkları anlamlar yükleyerek cihad kavramını yeniden anlamlandırmıştı. Böylece cihad kavramı da nefret söylemi ve şiddet oluşturacak biçimde yorumlanmış, radikalleşmişti.

KAYNAKÇA

- Akbar, Mobasher J. : **The shade of swords : jihad and the conflict between Islam and Christianity**, London, Routledge Publising, 2002.
- Aktay, Yasin: “Ölümünden Sonraki 50 Yıl İçinde Seyyid Kutub’un Eseri ve Tefsiri”, **Seyyid Kutub Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik**, Der.Yasin Aktay, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s.71-111.
- Altundağ, Şinasi: **Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831-1841**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988,
- Anderson, J.N.: “Law Reform In Egypt” , **Revolution in the Middle East and Other Case Studies**, Ed. by P. J. Vatikiotis, London, George Allen & Unwin Ltd, 1972, s.146-172.
- Atacan, Fulya: **Kutsal Göç: Radikal İslamcı Grubun Anatomisi**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1993.
- Atik, Kemal, v.d. **İslami Kavramlar**, Sema Yazar Gençlik Vakfı, Ankara, 1997.
- Ayalon, Ami: “Journalists and the Press:The Vicissitudes of Licensed Pluralism”, **Egypt from monarchy to republic : a reassessment of revolution and**

- change**, Ed.by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.267-283.
- Ayubi, Nazih: **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul, Cep Kitapları Yay, 1993.
- Azzam, Abdullah: **Şehit Abdullah Azzam Külliyyatı**, Çev: Ziya Eryılmaz, İstanbul ,Buruç Yay. , 2013.
- Baynard, Sally Ann : “Arab Republic of Egypt”, **The Government and Politics of the Middle East and North Africa**, Ed. by Bernard Reich and David Long, Boulder, Co., Westview Press, 1995.
- Benna, Hasan: “Es-Selam fi’l-İslam ve hikmemesru’iyyet el-kıtal fi’l-İslam”, **Şibab Dergisi**, Sayı 4, Şubat 1948.
- Benna, Hasan: **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, Çev. Akif Nuri Karcıoğlu, Dava Yayınları, İstanbul,1949.
- Benna, Hasan: **Risaleler**, İstanbul, Nida Yayınları, 2016.
- Benna, Hasan: **Cihada Davet**, Çev. Ali Arslan, İstanbul, Sinan Yayınevi, 1969,
- Berkes, Niyazi: **İslamlık Ulusçuluk Sosyalizm Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler**, Ankara, Bilgi Yayınları

- Dizisi, 1975
- Beyyumi, Zekerıyyâ Süleyman : **el-İhvanü'l-Müslimünve'l-Cematü'l-İslâmiyyefi'l-hayati's-siyasiyyeti'l-Mısriyye 1928-1948, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1979**
- Bonner, Michael: **Jihad in Islamic History**, Princeton, Princeton University Press, 2006
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail: **Sahih-i Buhari ve Tercümesi**, 6. Cilt, Çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1987.
- Büyükkara, Mehmet Ali: **Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.**
- Canbegi, Halil İbrahim: **Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti: Nasıl Geldiler? niçin gittiler? Tekrar Gelecekler mi?, İstanbul, Öteki Adam Yayınları, 2013**
- Carre, Oliver : “The Radicalization of Fundamentalist Thought”, **Egypt From Monarchy to Republic : a Reassessment of Revolution and Change**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995,s.181-195.
- Cleveland, William : **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

- Cook, David : **Understanding Jihad**, Berkeley, University of California, 2005.
- Cook, Steven: **Yönetmeden Hükmeden Ordular Türkiye - Mısır – Cezayir**, Çev: Bahar Şahin, İstanbul, Hayykitap Yay., 2008.
- Crecelius, Daniel : “The Course of Secularization in Modern Egypt”, **Islamand Development Religion and Socipolitical Change**, Ed. by. John L.Esposito, New York, Syracuse University Press, 1980, s.49-71.
- Çağlayan, Selin : **Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılara İslamcılık**, Ankara, İmge Kitabevi, 2010.
- Çakmaktaş, Nurullah: **Mısır’da Selefi Hareket**, İstanbul, Açılım Kitap, 2016.
- Çavuş, Levent : “Kavramsal ve Tarihsel Açından Cahiliye”, **Milel Nihal Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2016, s. 44 – 69.
- Dağ, Ahmet Emin: **Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü**, İstanbul, Anka Yayınevi, 2004.
- Davutoğlu, Ahmet: “İslam Dünyasının siyasî dönüşümü: Dönemlendirme ve projeksiyon” ,**Divan Dergisi**, Sayı:12, 2002, 1-50.
- Demir, Hilmi: **Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi**, Ankara, Ay

Yayınları, 2017.

Demirezen, Ismail:

“Reportoire identities in Islamist movements in Turkey and Egypt”, **The Catholic University of America**, Basılmamış Doktora Tezi, Washington 2007.

Dökmeciyan, R.Hrair:

Arap Dünyasında Köktencilik, Çev: Muhammed Karahanoğlu, İstanbul, İlke Yay , 1992.

Dursun, Davut:

“Cemal Abdünnâsır”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.296-301.

Ebu Rebi, İbrahim M. :

İslami hareketin entelektüel kökenleri, Çev. M. Ali Demirci, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1998.

Ergün, Mustafa :

Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır’da Eğitimin Batılılaşması, **Ahi Evran Üniv. Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt 16, Sayı 3, Aralık 2015, S.277-294.

Erkilet, Alev :

Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler, Ankara, Hece Yayınları, 2010.

Esed, Muhammed:

İslam’da Yönetim Biçimi, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Yöneliş Yay, 1995.

Esposito, John L. :

İslam Tehdidi Efsanesi, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse, Talip Küçükcan,

- İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.
- Esposito, John L. : **Kutsal olmayan savaş : İslamcı terör**, Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2003.
- Fayda, Mustafa: “Cahiliye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.17-19.
- Feth, Ahmet Abu: **Mısır İhtilalinin İç Yüzü ve Nasır**, Çev. Nusret Kuruoğlu, İstanbul, Rektur Kitap Servisi, 1965.
- Firestone, Reuven: **Jihad: The Origin of Holywar in Islam**, New York, Oxford University Press, 1999
- Ganim, İbrâhim El-Beyyûmî: “Hasan El-Bennâ”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XVI, s.307-310
- Ganim, İbrâhim El-Beyyûmî: “İhvan-ı Müslimin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.583-586
- Ganim, İbrahim el-Beyyumi : **Hasan el-Benna’nın Siyasi Düşüncesi**, İstanbul, Ekin Yayınevi, 2015.
- Gazali, Zeyneb : **Zindan Hatıraları**, Çev. H. Hüseyingil, İstanbul, Madve Yayınları, 2019.
- Goldschmidt, Arthur: **A Brief History of Egypt**, New York, Facts On File, 2008.
- Gordon, Joel: **Nasser's Blessed Movement : Egypt's Free Officers and the July Revolution**, New York : Oxford University Press,

1992.

Görgün, Hilal:

“Seyyid Kutub”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXXVII, s.64-68.

Görgün, Hilal:

“İhvan-ı Müslimin”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXI, s.583-586.

Güler, İlhami :

“Cihad'ın Teoloji-Politiği,” **İslamiyat Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, 2002, s.75-90.

Güler, Zeynep Suda :

Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık, İstanbul, Yazılama Yayınları, 2011.

Güler, Zeynep:

Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nasırcılık, İstanbul, Yeni Hayat Kütüphanesi Yayıncılık, 2004

Güney, Zehra Betül:

Zehra Güney, “Seyyid Kutub ve Hasan el-Benna'da Siyasi İslam Mukayesesı”, **Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi**, Sayı:6, Haziran 2018, s. 290-315.

Güney, Zehra Betül :

Hasan el-Benna'yı Yeniden Okumak, İstanbul, Açılım Kitap, 2017.

Hafez, Mohammed :

Why Muslims Rebel : Repression and Resistance in the Islamic World, Boulder : Lynne Rienner Publishers, 2003.

- Hansen, Bent : **Egypt and Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Hopwood, Derek: **Egypt: politics and society: 1945-1990**, London, Routledge and Kegan Paul, 1993.
- Hourani, Albert : **Arap Halkları Tarihi**, İstanbul, Çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, 1997.
- Hudaybi, Hasan: **Davetçiyiz, Yargılayıcı Değil** , çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2002.
- Hüseyin, Asaf: **Ortadoğuda devlet ve terör**, Çev. Taha Cevdet, 2. bs. İstanbul, Pınar Yayınları, 2001.
- Hüseyin, Asaf : **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, Çev: Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
- Issawi, Charles : **Egypt at mid-century an economic Survey**, London, Oxford University Press, 1954.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillan Ahmed b. Muhammed: **el-Müsned**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1982.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullan Şemseddin: **Zadü'l-mead : Rasulüllah'ın yaşadığı İslam**, 3. Cilt, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Pınar Yayınları, 1989.

- İnayet, Hamid: **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Çev: Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.
- İnayet, Hamid: **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, Çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988.
- İskenderoğlu, Muammer: “The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology Adlı Kitabın Değerlendirmesi”, **Usul İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:21, Ocak - Haziran 2014, s. 200-206.
- İslamoğlu, Beşir: **İslami Hareketin Tarihi Seyri**, İstanbul, Denge Yayınları, 1993.
- İşcan, Mehmet Zeki: **Siyasal İslam: Dini ve Fikri Temelleri**, Ekev, Erzurum , 2002.
- Kemal, Namık: **Renan Müdafaaanamesi**, haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Kenanoğlu, M. Macit: “Miri arazi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXX, s.157-160.
- Kepel, Gilles: **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitapçılık, 2001.
- Kepel, Gilles: **Peygamber ve Firavun-Çağdaş Mısır’da İslami Hareketler**, Çev. İsmail Bendiderya, Çizgi Yay.,

İstanbul,1992.

Khadduri Majid:

İslam'da Savaş ve Barış: İslam Hukukunda Savaş ve Barış, Çev. Nejdet Özberk, İstanbul, Fener Yayıncılık, 1998.

Kirman, Mehmet Ali:

Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.

Kurt, Veysel:

Otoriter Arap Rejimlerinde Değişim, Süreklilik ve Ordu: Karşılaştırmalı Perspektiften Mısır ve Suriye, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış doktora Tezi, İstanbul, 2016.

Kutluoğlu, Muhammed Hanefi:

“Kavalalı Mehmet Ali Paşa Maddesi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. XXV, s.62-65.

Kutub, Seyyid:

Dünya Barışı ve İslam, Çev: Bekir Sadak, Ebru Yay, İstanbul, 1987.

Kutub, Seyyid:

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

Kutub, Seyyid :

İslam'ın Hareket Metodu, Der: Muhammed Tevfik Berekat, Çev: Yüksel Kılıçarslan, Nida Kitabevi, İstanbul, 1986.

Küçükcan, Talip:

“Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal

- Değişme ve İslâm Dünyası”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 13, 2005, s. 109-128.
- Landau, Jacob M. : **Jews in nineteenth-century Egypt**, London, New York Universty Press, 1969.
- Lapidus, Ira M. : **İslam Toplumlari Tarihi** cilt 2, Çev. Yasin Aktay- M. Ayyıldızoğlu, İletişim Yay, İstanbul 2010
- Lia, Brynjar: **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu 1928-1942**, Çev. İhsan Toker ,3. bs., İstanbul , Ekin Yayınları, 2014.
- Luizard, Pierre-Jean: **İslam topraklarında otoriter rejimler**, Çev. Egemen Demircioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2013.
- Mansfield, Peter: **Mısır İhtilali ve Nasır**, Çev. Ergün Tuncalı, Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi, İstanbul, 1967.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid: **Mısır Tarihi : Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları , İstanbul, 2010.
- Muhammed Ali, Mevlana: **İslam Dini Kaynaklar: İnançlar-İbadetler**, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007.
- Nargül ,Veysel: Kur'an ve Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış

Doktora Tezi, Erzurum, 2005.

Outhwaiteand, William; Bottomore, **TheBlackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought**, Oxford, Blackwell Publishing, 1993.

Özel, Ahmet: “Cihad”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.VII, s.531-534.

Özel, Ahmet: **İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam Dar’ul Harb**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1984.

Özervarlı, M. Sait: “Reşid Rıza” **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.XXXV, s. 14-18.

Özger, Yunus: “Mısır’ın İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısına Dair II. Abdülhamit'e Sunulan Bir Layiha” ,**History Studies Ortadoğu Özel Sayısı**, 2010, s. 301-323.

Özkoç, Özge: **Mısır’ın uzun 19. yüzyılı : modernleşme, merkezileşme ve özerklik**, İstanbul , Ayrıntı Yayınları, 2015

Öztürk, Mustafa: “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, **Kuramer Sempozyum Bildiri Kitabı**, İstanbul 2016, s.99-164.

Özyiğit, Ercan : **Radikal İslam’ın Söylemi**, İstanbul, Phonix Yay., 2016.

- Pappe, Ilan: **Ortadoğuyu Anlamak**, Çev: Gül Atmaca, İstanbul, NTV yayınları, 2009.
- Perteger, Alison: **Müslüman Kardeşler Muhalefetten İktidara**, İstanbul, Çev: Semih Çelik, Ayrıntı Yay, 2016.
- Philipp, Thomas: “Copts and Other Minorities”, **Egypt from monarchy to republic: a reassessment of revolution and change**, Ed. by Shimon Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.131-151.
- Pınar, Fatma: “Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler”, **İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:5, Nisan 2015, 133-153.
- Porta, Donatella Della; LaFree, Gary: “Processes of Radicalisationand De-Radicalisation”, **International Journal of Conflict and Violence**, Vol. 6, No. 1, 2012.
- Ramazan, Tarık: **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, İstanbul, Çev: Ayşe Meral, Anka Yayınları, 2005.
- Regens, James; L. David; N. Edger; Devin R. Springer: **Islamic Radicalism and Global Jihad**, Washington, Georgetown University Press, 2008.
- Rıfat, Seyyid Ahmed: **İslami Direniş Haritası: -Benna’dan İslambuli’ye**, Çev. Cuma Ağa, İstanbul, İşaret Yayınları, 1989.

Rosefsky Wickham, Carrie:

Müslüman Kardeşler: Bir İslami Hareketin Gelişimi, Çev. Evren Demirci, Ankara, İpek Üniversitesi, 2016.

Rosefsky, Carrie:

Müslüman Karderdeşler: Bir İslami Hareketin Gelişimi, Çev. Evren Demirci, İpek Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

Rudolph, Peters:

İslam ve Sömürgecilik, Çev. Süleyman Gündüz, İstanbul, Nehir Yayınları, 1989.

Sadettin İbrahim:

Mısır'ın Militan Müslümanları, **İktibas Dergisi**, Şubat 1982.

Schmid, Alex P:

“Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review”, **ICTT The Hague Research Paper**, 2013,(çevrimiçi)

<https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter-Radicalisation-March-2013.pdf>, 20 Nisan 2019.

Shepard, William E. :

“Sayyid Qutb’s Doctrine of Jahiliyya “, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 35, No. 4, November 2003, pp.521-545.

Sivan, Emmanuel:

Radical Islam : medieval theology and modern politics, New Haven, Yale

- University, 1990.
- Steppart, Fritz: “National Education Project in Egypt Before British Occupation”, **Beginnings of Modernization in The Middle East: The Nineteenth Century**, Ed. by. R. L. Chambers, M. Polk, The University of Chicago Press, 1973, pp.281-297.
- Şentürk, Recep: **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- Tamir, Mustafa: “Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 32, 2000, pp.3-22.
- Tatar, Burhanettin: “Seyyid Kutub’da Cahiliye Kavramı”, **Seyyid Kutub: Siyasal Teoloji, Fıkıh ve Tarihsellik**, Der: Yasin Aktay, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Serve: **es-Sünen**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas : **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yay., 3. Basım, 2013.
- Charle Tripp : “Sayyid Qutb: The Political Vision”, **Pioneers of Islamic revival**, Ed. by Ali

- Rahnema, New Jersey, Zed Books, 1994.
- Toynbee, Arnold: **Medeniyet Yargılanıyor**, Çev: Ufuk Uyan, İstanbul, Yeryüzü Yayınları, 1980.
- Türkoğlu, Mehmet Emin: “Avrupa Birliği İslam Ülkeleri İlişkileri Bağlamında Dini Radikalizm (El Kaide Örneği)” **Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, Kahramanmaraş, 2006.
- Ülgeder, İrfan Kaya: “Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkiler”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, Temmuz 2016, s.130-151.
- Verdani, Salih : **Mısırdaki İslami Hareketler**, Çev: H. Acar, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988.
- Vergani, Matteo; Iqbal, Muhammed; Barton, Greg : “The Three Ps of Radicalization: Push, Pull and Personal. A Systematic Scoping Review Into Violent Extremism”, **Studies in Conflict and Terrorism**, July 2018, 1-32.
- Watt, W. Montgomery: **İslami Hareketler ve Modernlik**, Çev: Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- Winter, Michael: “Islam In The State”, **Egypt From Monarchy to republic**, Ed. by Shimon

Shamir, Boulder, Westview Press, 1995, s.44-61.

Yaman, Ahmet:

İslam Devletler Hukukunda Savaş, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.

Yaman, Fatih:

“İslam Topluluklarında Şiddet Yanlısı Radikalleşme Nedenleri Üzerine Bir İnceleme”, **Milel ve Nihal Dergisi**, C.13, N0:2, Temmuz-Aralık 2016, s.32-62.

Yücel, Ahmet:

“Hz Peygamber’in Cihad Anlayışı ve Kültürel Yansımaları”, **Kuramer Sempozyum Bildiri Kitabı**, İstanbul 2016, s. 221-249.

Zuhayli, Vehpe:

İslam Hukukunda Savaş, Çev. İsmail Bayer, İstanbul , İhtar Yay., 1996.