

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Müslüman Kardeşler’de İdeolojik Yönelimler
(1945-1970)

Muhammet Burak Atalay

2501160789

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Doğan Çetinkaya

İstanbul, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MUHAMMET BURAK ATALAY Numarası : 2501160789
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER (SİYASAL) YÜKSEK LİSANS Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜY. YUSUF DOĞAN ÇETİNKAYA
Tez Savunma Tarihi : 13.08.2018 Saati : 10:00
Tez Başlığı : " MÜSLÜMAN KARDEŞLER'DE İDEOLOJİK YÖNELİMLER (1945-1970) "

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

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜY. Y. DOĞAN ÇETİNKAYA		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜY. SİNAN YILDIRMAZ		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜY. ÖZÜM SEZİM UZUN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET BEKMEN		
2- DR. ÖĞR. ÜY. GÜLAY UĞUR GÖKSEL		

ÖZ

MÜSLÜMAN KARDEŞLER'DE İDEOLOJİK YÖNELİMLER (1945-1970)

MUHAMMET BURAK ATALAY

Çalışmada 1928 yılında Mısır'da kurulan Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden, 1970 yılında Mısır devlet başkanı Cemal Abdünnasır'ın ölümüne kadar geçen 25 yıllık sürede, toplulukta öne çıkan ideolojik yönelimlerin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, ilk olarak Cemiyet'in kurucusu ve 1949'da öldürülene kadar tek ideoloğu olan Hasan el-Benna'nın hayatı anlatılmıştır. Cemiyet'in bu süreçteki siyasi seyri açıklanmış ve Benna'nın siyasi düşüncesi belirtilmiştir. Ardından, Benna'nın ölümünden sonra Cemiyet'te öne çıkan liderlerden biri olan Seyyid Kutub'un hayatı anlatılmıştır. Cemiyet'e üyeliğinden sonraki gelişmeler belirtilmiş ve Kutub'un siyasi düşüncesine yer verilmiştir. Son olarak bu dönemde eser vermiş bir diğer Cemiyet üyesi Abdülkadir Udeh'in hayatı ve siyasi düşüncesi ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Müslüman Kardeşler, Siyasal düşünce, İdeoloji, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Abdülkadir Udeh

ABSTRACT

IDEOLOGICAL TRENDS IN MUSLIM BROTHERHOOD (1945-1970)

MUHAMMET BURAK ATALAY

The aim of this study is to scrutinise the ideological trends of the Society of the Muslim Brotherhood established in 1928, during the 25 years starting from the end of the Second World War until the death of Egyptian President Gamal-Abdel Nasser in 1970. For this purpose, firstly, the life of Hasan al-Banna, the founder of the Society and the only ideologue it had until he was murdered in 1949 is worked through. The political voyage of the Society in this process and al-Banna's political thought is examined. Secondly, after al-Banna's death, the life of Sayyid Qutb who is one of the leaders who stand out in the Society is taken up. Finally, another member of the Society, Abdel-Kader Ouda, who had contributed with his own works during the same period, is addressed. His life and political thought is analyzed.

Keywords: Muslim Brotherhood, Political thought, Ideology, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Abdel-Kader Ouda

ÖNSÖZ

Siyasal düşünce tarihinin İslam coğrafyasındaki seyrine ilgim oluştuğundan beri, yakın dönemin bu alanda birçok siyaset filozofunu çıkaran Mısır'daki Müslüman Kardeşler Cemiyeti de benim için bu disiplinin çok önemli bir parçası oldu. Bu çalışmayı yapmamda bu ilginin büyük payı var. Düşünce tarihçiliği alanında yol alıyor olmanın keyfine bu çalışmayla varmış olmak bu deniz içerisinde görülecek/çalışılacak daha pek çok şeyin olması sebebiyle insanın heyecanını hep yüksekte tutuyor.

Gerek bu çalışma esnasında gerek arta kalan zamanlarda bilgime, fikrime ve hayatıma yaptıkları katkılardan dolayı teşekkür etmem gerekenler var.

Bütün ilgisi, yeri doldurulamaz emeği ve destekleri için hocam Yusuf Doğan Çetinkaya'ya çok teşekkür ederim. Düşünce tarihçisi olma yolunda en değerli yol gösterenim olan saygıdeğer hocam Ateş Uslu'nun öğrencisi olmaktan her zaman kıvanç duyduğumu ve duyacağımı belirtmek isterim. Bir sosyal bilimcinin nasıl düşünmesi gerektiği üzerine bana çok değerli katkılar yapan ve hakikatin memuru olmayı öğreten kıymetli hocam Adil Baktıaya'ya teşekkürlerimi teslim etmem gerekir. Desteklerinin kıymetini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim sevgili hocam İrfan Akyüz'e ve Armağan Görücü'ye ayrıca teşekkür ederim.

Tüm destekleri ve önemli görüşleri ile bu yolda benimle birlikte yürüyen dostlarım Özgür Şahin ve Pelin Arslan'a da teşekkürlerimi iletmem gerekir. Çalışmam sırasında tüm imkanlarından faydalandığım İSAM Kütüphanesi'ne ve çalışanlarına da teşekkür ederim. Hayatımdaki en büyük şansım, hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen aileme, Mehmet'e, Murat'a ve son olarak en derinden hislerimle sevgili Hacer'e her zaman müteşekkir olacağım.

M. Burak Atalay, Üsküdar.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMAN KARDEŞLER'İN KURUCU İDEOLOJİSİ: HASAN EL-BENNA'NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

1.1. Müslüman Kardeşler'in Düşünsel Bağlamını Belirleyenler: Yirminci Yüzyılın Başlarında Mısır'ın Sosyo-Ekonomik ve Politik Durumu	7
1.2. Hasan El-Benna'nın Hayatı ve Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin Genel Özellikleri 11	
1.2.1. Benna'nın Çocukluk ve Gençlik Yılları (1906-1928).....	11
1.2.2. Cemiyet'in Kurulmasından Sonra Benna'nın Hayatı ve Cemiyetin Genel Özellikleri (1928-1949).....	14
1.3. Hasan El-Benna'nın Siyasal Düşüncesi.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMAN KARDEŞLER DÖNÜŞÜYOR (MU?): SEYYİD KUTUB'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

2.1. Seyyid Kutub'un Hayatı	30
2.2. Seyyid Kutub'un Siyasal Düşüncesi.....	34
2.3. Kutub'a Yapılan Eleştiriler ve Kutub Düşüncesi'nin Alınlanması	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÖLGEDE KALMIŞ BİR DÜŞÜNÜR: ABDULKADİR UDEH'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

3.1. Abdulkadir Udeh'in Hayatı	54
3.2. Abdulkadir Udeh'in Siyasal Düşüncesi	56
SONUÇ	70
KAYNAKÇA	74



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	:	Aynı Eser
a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.y.	:	Adı geçen yayın
A.y.	:	Aynı yer
ABD	:	Amerika Birleşik Devletleri
Akt.	:	Aktaran
bkz.	:	Bakınız
Çev.	:	Çeviren
Der.	:	Derleyen
Ed. by.	:	Editör
H.z.	:	Hazreti
M.S.	:	Milattan sonra
No.	:	Sayı
pp.	:	sayfalar
s. / p.	:	sayfa
SSCB	:	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TDV	:	Türk Diyanet Vakfı
Vol.	:	Cilt
Yay. Haz.	:	Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

İslam tarihinde bazı olaylar ve düşünceler öyle tartışmalar başlatmıştır ki tartışmanın ateşi üzerinden yüzyıllar geçse bile etkisinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Bu önermeye vereceğimiz üç örnek şunlar olabilir:

Halifeliğin kimin hakkı olduğu tartışılabilirken Sıffin Savaşı'nda (M.S. 657) Muaviye'nin ve Hz. Ali'nin karşı karşıya gelmesi bağları koparan son olay oldu ve Hz. Ali taraftarlarının alternatif bir hilafet kurumu geliştireceği Şii gelenek ile Sünni gelenek ayrımı keskin bir şekilde gerçekleşti ve giderek kurumsallaştı.¹

On üçüncü yüzyılda İslam coğrafyası Moğol akınlarına maruz kaldığında dönemin düşünürleri İslam medeniyetinin başarısızlığını iki farklı düşünce ile yorumladılar: Tasavvufi ve selefi düşünceler. Moğol saldırılarının İslam'a kattığı fikirler kabaca, insanın kurtuluşunun dünya işlerinden çekilme ve kendi özüne yönelme ile olduğunu savunan İmam Gazzali'nin (1058-1111) bu dönemdeki takipçilerinin geliştirdiği tasavvuf düşüncesi ile yine kabaca, kurtuluşun peygamber dönemindeki uygulamalara dönmek ile olacağını savunan İbn Teymiyye (1263-1328) ve takipçilerinin savunduğu selefi düşünce oldu.

Cemalettin Afgani (1838-1897) ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşleri etrafında modern İslamcılık on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren itibar gördü.² Yaptıkları tartışma, modernitenin İslam'a ne kadar uygun olduğu kadar İslam'ın da ne kadar modernist olduğu üzerine kuruluydu. Bu ateşi yakan da Batı'nın kolonyalist işgallerinden Müslüman coğrafyanın da nasibini almasıydı. Bu gelişmeler ve modernleşme ile birlikte modern bir ideoloji olarak

¹ William L. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Agora Yayınları, 2008, s. 19.

² Daha detaylı bilgi için bazı eserler: Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, **Urvetü'l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987. Nikki Keddie, **Cemaleddin Afgani: Siyasi Hayatı**, Çev. Alaeddin Yalçınkaya, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1997. Hasib es-Samarrai, **Dini Modernizm'in Üç Şövalyesi: Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza: Ve Türkiye'deki Takipçileri**, Çev. Ali Nar, Sezai Özel, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1998.

politik İslam'ın geliştiği görülmektedir.³ İlk dönem modern İslamcılar'ın bu tez için önemi ise Müslüman Kardeşler Cemiyeti'ni⁴ kuran Hasan el-Benna'nın fikri altyapısını bu düşünürlerin oluşturmasıdır. Afgani ve Abduh modern İslamcılığın ilk nesli kabul edilirse, bu kişilerin takipçisi Reşid Rıza (1865-1935) ikinci, ondan etkilenen Benna ise üçüncü nesli temsil eder. Bu düşünürler, İslam'ın ve Doğu kültürünün rüştünü ispata, Batı karşısında onu ezdirmemeye çabaladılar. Benna'nın ilk iki nesilden farkı, bu düşünce sistemini eyleme ve kitle hareketine dönüştürmesi oldu. Öncekilerin toplumsal hareket oluşturarak düşüncelerini yayma gibi bir deneyimi olmadı.⁵

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar bu düşünce ve hareketlerin genel özellikleri kişisel özgürlükleri koruyan, şura esasına dayalı, İslam'a uygun olduğu sürece anayasaya sıcak bakan, yöneticilerin millete karşı sorumlu olduğu sınırlı bir iktidar anlayışıdır.⁶ Ancak bu tarihten sonra bu hareketler hükümetler tarafından baskılandıkça ya faaliyetlerini yeraltına indirdi ya da ılımlı çizgisini korumakta ısrar edince kendi içinde bölünmeler yaşadı ve bazıları radikalleşti.

İslam modernizmi tartışması da yukarıdaki kalıcı tartışmalar gibi farklı görüşler doğurdu. İslam düşünce tarihinde yüzyıllardır süregelen hilafetin ve iktidarın kaynağının ne olduğu tartışmasının, temelde meşveret ayetleri⁷ olarak bilinen ayetlerin yorumlanmasına dayandığı gibi modernizm tartışması da yine bu şekilde, Maide Suresi'nden bir ayetin yorumlanması üzerinden yürüdü:

³ Y. Doğan Çetinkaya, "Kalın Çizgilerle Ortadoğu Tarihinde Direniş ve Toplumsal/Siyasal Aktörler (1798-2011)", **Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm**, Der. Y. Doğan Çetinkaya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 43.

⁴ Arapça orijinal adı *el-İhvan'ül Müslimin* olan örgüt bu tezde Türkçe karşılığı olan Müslüman Kardeşler Cemiyeti -ya da kısaca Cemiyet- olarak anılacaktır. Bazı araştırmacılar kısaca *İhvan* olarak da anmıştır.

⁵ Selin Çağlayan, **Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılar'a İslamcılık**, Ankara, İmge Yayınevi, 2010, s. 169.

⁶ Fehmi Ced'an, **Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları**, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989, s. 27.

⁷ Şûra Suresi'nde: "(...) işleri, aralarında şûra (danışma) ile olanlar (...)" (Kur'an, 42:38), Al-i İmran Suresi'nde: "(...) İş konusunda onlarla müşavere et. (...)" (Kur'an, 3:159), Neml Suresi'nde: "Ey ileri gelenler! Durum hakkında bana görüş bildirin. Sizler yanımda bulunmadıkça hiçbir işe kesin olarak karar vermem." (Kur'an 27:32)

Onlara, “Allah’ın indirdiğine (Kur’an’a) ve Peygamber’e gelin” denildiğinde onlar, “babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter” derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?⁸

Geleneğin kutsallaştırılmasını eleştiren bu sözlere dayanarak İslamiyet ile modernizmin gelenek eleştirisi arasında bir paralellik gören düşünürler “İslam modernizmi” olarak bilinen fikri akımın temsilcisi oldu. İslam modernizmi konusunda Mehmet S. Aydın’ın tanımını bu noktada aktarmak anlamlıdır:

Temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’e dayandırıldığı, bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekün tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslam, tarihi-içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir.⁹

Ortadoğu tarihçisi James L. Gelvin ise bazı aydınların selefiliği çok başka şekilde ele aldıklarını söyler ve İslami modernistleri şöyle tanımlar:

Onlara göre Avrupa karanlık çağlarını yaşarken Yunan felsefesini sahiplenen ve muhafaza eden hakiki İslam, akıl ve bilimle çelişen bir din değildi. Son zamanlarda bünyesine aldığı hurafelerden kurtulup ona esas gücünü veren akla yeniden dönerse Ortadoğu’nun bilim ve endüstri devrimine kaynaklık edebilirdi. Gerçek İslam’ın Batılı ilerleme kavramıyla ve diğer modern fikirlerle uyumlu olduğunu savunanlara “İslami modernistler” denir.¹⁰

İşte bu İslam modernizmi, yirminci yüzyıla İngiliz işgali altında giren Mısırlılar için oldukça önemlidir. Ira Lapidus, işgalin getirdiği her türlü politik, sosyal ve ekonomik sancıdan iki ideolojik kaçış yolu olduğunu söyler. Bunlar, ‘milliyetçilik ve İslam modernizmi’dir.¹¹

⁸ Kur’an, 5:104

⁹ Mehmet S. Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, **Journal of Islamic Research**, Vol:4, No:4, October 1990, p. 274.

¹⁰ James L. Gelvin, **Modern Ortadoğu Tarihi: 1453-2015**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016, s. 163.

¹¹ Ira M. Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi**, Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu, Cilt 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 105.

Bu çalışmanın temel merakı 1945-1970 yılları arasında Müslüman Kardeşler'in ideolojisini anlayabilmek olduğundan İslam modernizmi kavramı bu çalışmanın içeriği için kilit bir önem taşımaktadır. Çünkü kurucusu olan Hasan el-Benna 'İslam modernistleri' olarak bilinen düşünürlerin takipçisi kabul edilmektedir.

Çalışma boyunca incelenen düşünürlerin eserleri, tez yazarının Arapça bilmemesinden dolayı Arapça asılları üzerinden incelenemedi. Yine de bu birincil kaynakların Türkçe tercümelerinin yıllardan beri yapıyor olması çeviri hatalarından etkilenmemek için farklı yayınevlerinin baskılarını karşılaştırma imkânı sağladı. Bunun yanında ikincil kaynakların olabildiğince akademik değeri olan eserlerden seçilmesine dikkat edildi. Genelde doktora tezlerine dayanan kitaplar ikincil kaynak olarak referans alındı.

İlk bölümde düşünceleri incelenecek üç düşünürün önce nasıl bir dünyaya doğdukları ve yaşadıkları devirde Mısır'ın nasıl bir sosyo-ekonomik ve politik ortam sunduğu anlatılacaktır. Ardından karizmatik bir lider olan Hasan el-Benna'nın ve 1928 yılında kurduğu Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin, Mısır'dan tüm Müslüman dünyaya yayılan şöhretinin ve gücünün nedenini anlamak için Benna'nın hayatını, büyüdüğü çevreyi, entelektüel atmosferini ve cemiyetin genel özelliklerini açıklamak gerekecektir. Hayat hikayesi ve siyasi serüveninin yanında, Benna'nın etrafında yüzbinlerce insanı toplayan elbette onun söyledikleridir. Bu sebeple düşünürün hayatını ve siyasi serüvenini takiben siyasal düşüncesi incelenecektir. Benna'nın özel olarak siyasal düşüncesini anlattığı bir eseri olmaması, beni onun düşüncesini ancak kendi hayat hikayesini anlattığı eserden bazı bölümler ve çeşitli konulardaki risalelerinden çıkarmaya itti. Benna'nın düşüncesini inceleyen bazı araştırmacıların doktora tezlerine dayanan eserlerinin yardımıyla Arapça kaynakları (Cemiyet'in çıkardığı gazeteler gibi) ancak onların aktarmaları ve değerlendirmeleri ile ele alabildim.

İkinci bölümde Müslüman Kardeşler denildiği zaman akla ilk gelen ve düşünceleri çokça tartışılan isimlerden bir diğeri Seyyid Kutub'un siyasal düşüncesi incelenecektir. Öncelikle birinci bölümde olduğu gibi Kutub'un düşüncesinin belirleyenleri hayatının işlendiği ilk kısımda açıklanacaktır. Kutub'un Benna'ya göre

düşüncelerini daha sistematik anlattığı eserler vermesi, siyasal düşüncesini anlamaya çalışırken daha kolaylaştırıcı olacaktır. İkincil kaynaklarla ilgili söylenmesi gereken bir nokta ise Kutub'un Cemiyet'e dahil olması ile görüşlerinin cemiyeti radikalleştirdiği düşüncesinin Batı literatüründe yaygın bir şekilde kabul edilmesidir.¹² Türkçe literatürde ise ya bu kaynaklara referansla aynı çizgide yürünmüş ya da tamamen savunmacı bir şekilde Kutub'un radikal söylemleri olduğu reddedilmiştir.

Bu yüzden ikinci bölümün son kısmında Seyyid Kutub'un siyasal düşüncesinin nasıl alımlandığı işlenecektir. Müslüman Kardeşler'i radikalliğe doğru dönüştürdüğü ve görüşlerinin ölümünden on yıllar sonra ortaya çıkan terör örgütlerine ideolojik kaynaklık ettiği yaygın yorumunun doğruluğu sorgulanacaktır.

Quentin Skinner'a göre tarihçinin görevi "bir infaz yargıcısı olarak değil, tam da kayıt tutan bir melek olarak hizmet etmektir."¹³ Burada görüşler tartışılırken benimsenen yaklaşım ise Skinner'ın dediği gibi yapmak, yani Kutub'un düşüncelerini ne yermek ne de yüceltmektir. Literatürde Kutub ile ilgili söylenenleri aktarmak ve Kutub'un kendi eserleri ile bu yorumları karşılaştırmak hedeflenmiştir.

Üçüncü bölümde ise Benna'nın döneminde cemiyete katılan Mısırlı hukukçu Abdulkadir Udeh'in siyasal düşüncesi incelenecektir. Benna ve Kutub ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen Müslüman Kardeşler'in tarihini inceleyen eserlerde Udeh birkaç cümle ile anılır. Bu cümleler de 1954 tarihinde idam edilmesi ile ilgili olup dikkat çekilen nokta hükümetin Cemiyet'e karşı sert tutumu olmuştur. Yani Udeh'ten bir ideolog olarak bahsedilmeyip hayatı hakkında bile çok bilgi verilmemiştir. Oysa, Fehmi Ced'an'ın deyişi ile "Abdulkadir Udeh'i Müslüman

¹² Bahsedilen çalışmalardan bazıları: John Calvert, **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, New York, Oxford University Press, 2013. James Toth, **Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual**, New York, Oxford University Press, 2013. Martin S. Kramer, **Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East**, New Brunswick & London, Transaction Publishers 2009. Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunnî Muslims to the Twentieth Century**, London, The Macmillan Press, 1982.

¹³ Quentin Skinner, **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, Çev. Cemal Atilla, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2004, s. 126.

Kardeşler Cemaati'nin en büyük 'siyasal gözlemcisi' olarak niteleyebiliriz. Ayrıca İhvan'ın, siyaset konusunda eksiksiz bir kitap kaleme alan ilk elemanı da odur.”¹⁴

Udeh'in eserlerinin Türkçe tercümelerinin olması fikirlerini inceleyebilmek için büyük bir imkân sunuyor olsa da hayatı ile ilgili çalışmaların az olması yüzünden fikri altyapısına dair bilgi edinmek ve detaylı bir biyografisini anlatmak Kutub ve Benna'da olduğu kadar kolay olmayacaktır.

Adı günümüze Benna ve Kutub gibi taşınamamış ve biraz da bu iki popüler kişiliğin gölgesinde kalmış, Cemiyet'in bu önemli ideoloğunun fikirlerinin İslam düşüncesi içinde daha çok anılacak bir yer edinmesi hem cemiyet hem İslam düşünce tarihi için bir zenginlik olacaktır.

Başlangıç noktası olarak 1945 yılı seçilmiştir, çünkü İkinci Dünya Savaşı sonunda hem Benna'nın fikirleri önceye göre daha kararlıdır hem de bu tarih Kutub'un İslami düşünceye yavaş yavaş yöneldiği tarihtir. Cemiyet içinde Nasır rejiminden (1952-1970) sonra çok farklı yönelimler olduğu ve cemiyet-hükümet ilişkileri de farklılaştığı için zaman sınırı 1970'e, yani Cemal Abdunnasır'ın ölümüne dayandırılmıştır. 1945-1970 yılları arasında üç düşünürün de olgun eserler vermesinden dolayı bu dönemlendirme seçimi isabetli olacaktır.

Bu dönem içerisinde Cemiyet'in ikinci lideri Hasan İbrahim el-Hudaybi'nin (1891-1973) görüşlerinin tez kapsamına alınmamasının sebebi ise eserinin¹⁵ 1977'de yani Hudaybi'nin vefatından dört yıl sonra yayınlanmış olması ve başlıkta belirtilen tarih aralığının dışında kalmasındandır.¹⁶ Cemiyet içerisinde Zeynep el-Gazali (1917-2005) gibi feminist geçmişi olan kadın aktivistler olmasına rağmen bu kişilerin ideolog sayılabilecek eserlerinin olmamasından dolayı ideolog değil aktivist olarak kabul edilmişler ve bu tezde yer verilmemişlerdir.¹⁷

¹⁴ Ced'an, a.g.e., s. 28.

¹⁵ Hasan el-Hudaybi, **Davetçiyiz Yargılayıcı Değil: İslam Dünyasında İnanç Sorunları**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İnkılab Yayınları, 2010.

¹⁶ Yayın tarihinden öte eserin (en azından büyük kısmının) aslında Hudaybi'nin olmadığı, hükümetin Müslüman Kardeşler'deki radikalleşmeyi durdurmak amacıyla Hudaybi'nin imzası ile yayınladığı ile ilgili olarak bkz.: Barbara Zollner, **The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology**, London, Routledge, 2009, s. 65-66.

¹⁷ İbrahim O. Uthman, "A Triadic Re-Reading of Zaynab al-Ghazali and the Feminist Movement in Islam", **Islamic Studies**, Vol. 49, No. 1, 2010, pp. 65-79.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMAN KARDEŞLER'İN KURUCU İDEOLOJİSİ: HASAN EL-BENNA'NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

1.1. Müslüman Kardeşler'in Düşünsel Bağlamını Belirleyenler: Yirminci Yüzyılın Başlarında Mısır'ın Sosyo-Ekonomik ve Politik Durumu

Yirminci yüzyıla girdiğinde Mısır, 1882'den beri İngiliz işgali altındaydı ve bu işgal 1922'ye kadar devam etti. Tarihçi William Cleveland, bu işgali modern çağın en önemli sömürgecilik olaylarından biri olarak belirtir:

Bu olay Mısır'ın onyıllar boyunca ekonomisine çekidüzen verilmesine imkan sağlamış, ülkenin siyasi liderliğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Mısır (ve İngiliz) politikalarını etkileyen anti-empyralist milliyetçi hareketin odak noktası olmuştur.¹⁸

Takip eden yılların arka planını belirtmek için, toplumu şekillendiren bazı temel dinamikleri (ekonomi, siyaset, toplumsal hareketler) açıklamak gerekmektedir.

Britanya işgal yönetiminin ekonomi ve siyaset alanında dayatmacı uygulamaları ve ekonomik düzeni yerel burjuvaziye ve Avrupalılara yararlı olacak şekilde tasarlamaları köylüleri pamuk üretmek için sömürülen bir araç haline getirip, onları sefaletle sürükledi.¹⁹ Böyle bir sistemde doğal olarak gelir adaletsizliği de giderek yükseldi.

Kağıt üzerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun bir eyaleti olsa da, 1883-1907 yılları arasında Mısır'da asıl yönetici -tartışmasız- Evelyn Baring (Lord Cromer) idi. Cromer, daha önce de Hindistan'da sömürge yönetiminde bulunmuş, Doğulu halkların ancak Batı'yı örnek alarak gelişebileceğine ve Batı'nın üstünlüğüne inanan,

¹⁸ William L. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 118.

¹⁹ Asaf Hüseyin, **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991, s. 85-87.

oryantalist²⁰ düşünce yapısına sahip bir yöneticiydi. Cromer, Mısır'ın borçlarını ödeyebilmesi için ekonomiyi düzelterek hamleler yaptı.

İngiliz dokuma sanayine rakip olabilecek yerel sanayi temelini gelişmesine karşı olduğu için, Mısır'ın gelirini tarımsal üretimi çoğaltarak artırmayı planlıyordu. Assuan Barajı, Delta Barajı'nın yeniden inşası ve daha fazla kanal açmak gibi projelerle, (...) zaten yaygın olan demiryolu ağını iki katına çıkararak (...) Mısır'ın tarımsal üretimini, özellikle de hala başlıca gelir kaynağı olan pamuk üretimini önemli ölçüde arttırdı.²¹

Böylelikle Mısır ekonomisi pamuğa bağlı hale geldi. İşgalin ilk yıllarında Mısır hidivi Tevfik Paşa idi ve İngiliz yönetimiyle ters düşecek bir politika izlemedi. Tevfik'in 1892'de ölmesiyle 1914'e kadar ülkeyi oğlu II. Abbas yönetti. Ancak Abbas, babası gibi İngiliz idaresi ile onların üstünlüğünü kabul eden bir ilişki kurmadı. 1906'da yaşanan Dinşavay Olayı'nın²² etkisi tazeyken ve İngiliz idaresine karşı nefret giderek yükselmişken 1907-1911 arasında da ekonomik kriz yaşanınca idareye olan tepkinin yumuşama ihtimali ortadan kalktı. Nitekim, Cromer 1907'de emekli oldu ve Mısır'dan ayrıldı. Onun yerine gelen idareciler, Mısırlıların güvenini kazanmaya yönelik adımlar attılar ancak bu dönemde muhalefet bastırılamayacak kadar güçlü hale gelmişti.

İngiliz yönetimi bazı bakımlardan Mısırlıların çıkarlarına yaramış olsa da, İngiliz yönetiminin zorla dayatılmış olması, Mısırlı memurların yerine İngilizlerin geçirilmesi, eğitimin ihmali ve İngiltere'nin Sudan'a doğru genişleyecek şekilde Mısır'ı sömürmesine karşı derin bir hınç vardı. İngiliz yönetimi altında yeni Mısırlı toprak sahibi elit ve entelijansiya da direnişini

²⁰ Oryantalizm hakkında daha fazla bilgi için bkz. Edward Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

²¹ Cleveland, **a.g.e.**, s. 119.

²² Dinşavay köyünde güvercin avlamaya çıkan beş İngiliz subayı yanlışlıkla köy imamının karısını yaralayıp bir samanlığı ateşe verdiler. Köylüler protestoya kalkıştı ve iki subayı yaraladı, daha sonra biri öldü. İngilizler ülke genelindeki aleyhtarlıklarına gözdağı vermek için özel bir mahkeme kurdu. 52 kişi kasten adam öldürmekle suçlandı, 4 kişi asıldı, 32 kişi mahkum edildi, pek çok kişi de kırbaç cezası aldı. Bu olay sonucunda Mısır halkı İngiltere'nin koruyucu değil işgalci olduğunu anladı. İngiltere, karışıklığı bastırmaya çalışırken aksine onun kemikleşmesine yol açtı. (Çetinkaya, **a.g.e.**, s. 46. Cleveland, **a.g.e.**, s. 123.)

sürdürdü. Bu elit kendini iki ilgili ideolojik konumla ifade etti: İslam modernizmi ve Mısır milliyetçiliği.²³

Birinci Dünya Savaşı başladığında İngilizler yönetimi tamamen ele alıp sıkıyönetim ilan etti. Mısır milliyetçiliği *el-Liva* (1900) gazetesini çıkaran avukat Mustafa Kamil'in (1874-1908) etrafında gelişti. Mustafa Kamil, 1894'te Toulouse Üniversitesi'nden hukuk eğitimi alarak mezun olmuştu. Siyasete atıldığında ilk destekçileri arasında, onu İngilizlere karşı kullanmak amacı güden Fransız diplomat François Deloncle ve *Le nouvelle revue* dergisinin editörü Juliette Adam vardı. İngiliz işgaline karşı Hidiv II. Abbas Hilmi ve II. Abdulhamid'i destekleyen bir siyaset izlemişti. İki arkadaşı ile birlikte Hidiv'in himayesi altında gizli bir örgüt olan Ulusun Dirilişi Örgütü'nü kurmuştu; bu örgüt kısa süre içinde Milli Parti (*el-Hizb 'ul Watanî*) olarak tanındı. Mustafa Kamil görüşlerini günlük bir gazete olan *el-Liva* 'da duyurdu. İngilizlerin ülkeyi terk etmesini savundu. Milli Parti 1907'de resmiyet kazandı. Kamil partinin ilk başkanı oldu; 1908'de tüberkülozdan hayatını kaybettiğinde ülkenin en ateşli milliyetçi figürüydü.²⁴

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Mustafa Kâmil'in halefleri olan milliyetçiler oldukça güçlenmişti. Wilson Prensipleri ve özellikle ulusların kendi kaderini tayin hakkı milliyetçilerin bağımsızlık hayali için bir umut olmuştu. Bu yüzden bir grup siyasetçi Mısır'ın geleceğinde önemli rol oynayacak Vefd (*Wafd*) Partisi'ni bu dönemde kurdu. Bu dönemde Eğitim ve Adalet bakanlıkları yapmış Saad Zaglul (1857-1927) adlı bürokrat yavaş yavaş milliyetçilerin yeni lideri oldu. Zaglul, iki arkadaşıyla birlikte İngilizlere, 1918'de yapılacak Paris Barış Konferansı'na Mısır'ı temsilen katılma taleplerini ilettiklerinde olumsuz yanıt aldılar. Saad Zaglul ve arkadaşları tutuklandı ve Malta'ya sürgün edildi. Ardından 1919'da bir isyan patlak verdi ve 1922'de İngilizlerin Mısır'a bağımsızlığını vermesiyle sonuçlanacak süreç başladı.²⁵

²³ Lapidus, **a.g.e.**, s. 105.

²⁴ Arthur Goldschmidt Jr., **Biographical Dictionary of Modern Egypt**, London, Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 101-102.

²⁵ Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, **Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 81-82. Çetinkaya, **a.g.e.**, s. 50.

İngiltere'nin verdiği bu tek taraflı bağımsızlık elbette sözde bir bağımsızlıktı. Mısır'da iletişimin güvenliğinden, yabancı saldırısına karşı ülkeyi savunmadan, yabancı azınlıkların çıkarının korunmasından ve Sudan'ın durumundan İngiltere sorumluydu. Böylelikle İngilizler ülkedeki varlığını ve avantajlarını devam ettirdi. Bu durum ilerleyen yıllarda çıkacak çatışmaların da zeminini hazırladı.²⁶ Anayasanın ilan edilmesinden Hür Subaylar Darbesi'ne kadar geçen bu süre (1923-1952) *Mısır'ın Liberal Çağı* olarak anıldı.²⁷

1923'te anayasanın ilan edilmesinin ardından 1924'te yapılan ilk parlamento seçimlerini halkın birkaç yıldır milli temsilci olarak gördüğü Vefd Partisi çok büyük bir oy oranı ile kazandı. Zaglul, seçilmiş ilk başbakan oldu. Zaglul yönetimdeyken, eski Türk-Çerkes seçkinlerin yerine Mısırlı seçkinler yönetim kadrolarına geldi.

Hala varlığını sürdüren kraliyetin kendi gücünü koruma hamleleri, İngiliz müdahaleleri ve Vefd'in otoriter politikaları yüzünden parlamenter sistem verimli olmuyordu. Halkın sorunlarına çözüm bulan değil siyasetçilerin güç oyununa dönüşen aksak bir yönetim sistemi ortaya çıkmıştı. Bu sistem şu ifadelerle açık bir şekilde özetlenmiştir:

Bu dönem boyunca [1920-1936 arası kastediliyor] ya kral meclisi dağıtır ya da anayasayı yürürlükten kaldırır, tepkiler büyüyünce seçimleri yapmak zorunda kalır, Vefd her seferinde seçimleri kazanır ama iktidarda uzun süre tutulmazdı. Bu kısır döngü ve demokrasi komedisi başarıyla sahnelenir ama halkın trajedisi hiç değişmezdi.²⁸

Zaglul 1927'de ölünce, ardılları Vefd'i onun gibi yönetemedi. Kral'a ve İngiliz idaresine karşı taviz verdikçe halk nezdinde güç kaybetti. Pamuğa dayalı ekonomi 1929 ekonomik buhranında çöktü. Zaten toprak dağılımında ve gelirlerde büyük bir adaletsizlik vardı. Tüm bu ekonomik ve siyasi krizlerle birlikte

²⁶ Cleveland, **a.g.e.**, s. 220-221.

²⁷ Selma Botman, "The Liberal age, 1923-1952", **The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century**, Vol. 2, Ed. by. M. W. Daly, Cambridge University Press, 1999, p. 285.

²⁸ Ahmet Emin Dağ, **Çağa İz Bırakan Önderler: Hasan El-Benna**, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2016, s. 16.

milliyetçilik gücünü yitirdi. Mısırlılar için yeni bir çıkış kapısı İslam modernizmi oldu.

Zaglul'un öldüğü yıl yeni atanmış bir öğretmenin, bir yıl sonra arkadaşlarıyla kuracağı bir cemiyet kısa sürede öyle derinden bir destek gördü ki Mısır siyasetinin önemli ve kalıcı bir unsuru oldu. Pek çok açıdan dünyanın en güçlü İslami örgütlenmesi olacak bu cemiyetin kurucusu Hasan el-Benna da buna paralel olarak önemli bir figür oldu.

Benna, mesajını milliyetçilerden bambaşka bir dille ifade etti. Referans noktası İslam olduğundan milliyetçilerin ulaşamadığı kesimlere de ulaştı.²⁹

1.2. Hasan El-Benna'nın Hayatı ve Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin Genel Özellikleri

1.2.1. Benna'nın Çocukluk ve Gençlik Yılları (1906-1928)

Hasan el-Benna, 14 Ekim 1906'da Mahmudiye'de doğdu. İlkokulu ve ortaokulu aynı kasabada bitirdi. "İslami öğrenim ve dindarlığın merkezi değerler olduğu bir ortamda büyüdü."³⁰ Liderlik vasfı erken yaşta kendini gösteriyordu. Ortaokul üçüncü sınıftayken 'Ahlak ve Edeb Cemiyeti' adında, dini emirlere uymayı ilke edinen ve kurallarında ufak tefek yaptırımları olan okul içi bir dernek kurarak başkanı oldu.³¹

Henüz on üç yaşında olsa da 1919 isyanı sırasında İngiliz yönetimine ve işbirlikçilerine karşı yapılan gösteri ve boykotlara katıldı.³² Yaşının küçüklüğü katıldığı eylem ve boykotlar için şaşırtıcı olsa da Mısır uzmanı tarihçi James P.

²⁹ Gelvin, **a.g.e.**, s. 232.

³⁰ Brynjar Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu: 1928-1942**, Çev. İhsan Toker, İstanbul, Ekin Yayınları, 2014, s. 45.

³¹ Hasan el-Benna, **Hatıralarım: Müslüman Kardeşler**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Beka Yayıncılık, 3. Baskı, 2016, s. 23-24. [Bu kitabın Türkçe orijinal adı **Dava ve Davetçinin Hatıraları**'dır. Yayınevi 3. baskıda kitabın adını **Hatıralarım** olarak değiştirmiştir.]

³² **A.e.**, s. 50.

Jankowski bu dönemde ki eylemlere küçük yaşlarda katılan çok kişi olduğunu belirtir.³³

Gençliğini etkileyen iki önemli unsurdan biri bu isyanlarda oluşan milliyetçi coşku diğeri de tasavvuf oldu. Bu yaşlarda Hasefiyye tarikatının zikir ayinlerine ilgi duydu, daha sonra da bu tarikatın bir müridi oldu. Bu tarikatla ilişkisi Öğretmen Okulu'ndayken de devam etti.³⁴ “Böylece sünneti esas alan dinamik bir davet anlayışına sahip mutasavvıflarla ilişkilerini derinleştirdi.”³⁵ Tarikatın tasavvufi nitelikleri ya da ritüellerinden ziyade Benna'yı etkileyen şey tarikat şeyhinin insanları dine davet etmedeki kolay, net ve lafını esirgemeyen davranışları oldu.³⁶ Benna'ya göre bir “eğitim ve yaşayış ilmi” olup İslam'ın yayılmasını sağlayan bir hareket olduğundan tasavvuf değerliydi.³⁷

Benna'nın babası onun el-Ezher'de okumasını istedi. El-Ezher Üniversitesi, Fatımiler döneminde, M.S. 972'de hizmet vermeye başlamış İslam dünyasının en eski eğitim kurumudur. İlahiyat konusunda iyi eğitim veren saygın bir okul olan el-Ezher'e Muhammed Abduh'un da öncülük ettiği çeşitli reformlarla başka bölümler de eklendi. 1911'de yapılan bir düzenleme ile itibarı arttı ancak 1923'de yapılan bir düzenleme ile eğitim süresi on altı yıla çıkarıldı.³⁸

El-Ezher'in alternatifi ise geleneksel dini eğitime modern öğrenimi de ilave etme amacıyla on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kurulan, temelde Arapça ile ilgili konularda uzmanlaşmış bir yüksek öğretmen okulu olan Dar'ul-Ulûm idi.³⁹ Kurulmasında önemli etkenlerden biri de Mısır'da modernleşme, Batılılaşma ve bunlara karşı olan panislamist hareketler arasındaki tartışmaların yükseldiği bir dönemde hükümetin Mısır'daki İslami eğitimi kontrolü altına alma isteği olmuştur. En önemli özelliği, yüksek seviyedeki İslami ilimleri ve Arapça öğretimini devletin

³³ James P. Jankowski, **Egypt's Young Rebels: “Young Egypt” 1933-1952**, Stanford, Hoover Institution Press, 1975, pp. 5-7. Akt. Lia, **a.g.e.**, s. 48-49.

³⁴ Lia, **a.e.**, s. 46-47.

³⁵ İbrahim el-Beyumi Ganim, “Hasan el-Benna”, **İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınevi, 1997, Cilt 16, s. 307.

³⁶ El-Benna, **a.g.e.**, s. 29-34.

³⁷ **A.e.**, s. 41-43.

³⁸ Said Abdülfettah Âşûr, “Ezher”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 12, İstanbul, TDV Yayınevi, 1995, s. 62.

³⁹ Lia, **a.g.e.**, s. 46.

eğitim sistemi içerisine sokması olan Dar'ul-Ulûm⁴⁰ Benna'nın tercihi oldu. Çünkü Ezher'e göre eğitim süresi daha kısaydı ve mezun olur olmaz iş hayatına atılabilecekti. Nitekim öyle de oldu; 1927'de Mısır'ın kuzeydoğusunda, Süveyş kanalı üzerinde bulunan İsmailiyye kasabasına ilkokul öğretmeni olarak atandı.

İsmailiyye bu dönemde İngiliz askeri üslerinin bulunduğu ve İngiliz-Fransız yönetiminde olan Süveyş Kanalı Şirketi'nin kısmi yönetiminin olduğu bir kasabaydı. Benna yine burada, ülkesindeki gelir adaletsizliğini ve toplumsal sınıflar arasındaki büyük farklılıkları gördü.⁴¹

Kendisi de hatıratında İsmailiyye'nin dava ve davetçinin oluşmasında büyük etkileri olduğunu ifade eder.⁴² Seküler sayılabilecek kurum ve derneklerin Mısır'a taşıdığı fikirlerin yeni eğitilmiş gençlerin ilgiyle takip ettiğini gördüğünü şöyle anlatır:

Bu gençler, işittikleri yeni düşüncelerden hoşlanıyor, avam ise bu gibi konularda zaten düşünmüyordu bile. Çünkü gerekli uyarımları yapacak ve yön verecek kişi sayısı oldukça azdı. İşte bundan dolayı en büyük bir acı ve ıstırap içindeydim ve atalarından miras aldığı, kendisini himaye ettiği, alıştığı, onun gölgesinde yaşadığı, tam on dört asır kendisiyle şeref kazandığı İslam ile, mal ve mevki, güç ve propaganda araçları gibi etkin her türlü silaha sahip bulunan batının kültür emperyalizmi arasında, Mısır toplumunun sosyal hayatının gidip geldiğine tanık oluyordum.⁴³

İsmailiyye'de hem öğretmenlik görevine devam etti hem de kahvehanelerde kısa süreli ama etkili konuşmalar yaptı.⁴⁴ Kentteki İslami gruplar arasında kopukluklar ve kamplaşmalar bulunuyordu. Benna ise sesini her kesime duyurmak istediğinden konuşmalarını mescitte değil kahvehanelerde yaptı. Mescitlere genelde aynı görüşten kişiler gelirken kahvehaneler gruplaşma açısından daha yumuşaktı. Bu konuşmalar başta garipsenmiş olsa da giderek daha fazla dinleyici buldu. Çok miktarda ve ihtilafli cemiyet ve tarikatların varlığı sebebiyle konuşmalarında

⁴⁰ 24 Nisan 1946'da Kahire Üniversitesi'ne bağlanan okul, günümüzde orta dereceli okullara Arapça öğretmeni yetiştiren bir fakülte olarak varlığını sürdürmektedir. (Hilal Görgün, "Kahire Darü'lulûmu", **İslam Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınevi, 1993, Cilt 8, s. 555.)

⁴¹ Lia, **a.g.e.**, s. 55.

⁴² El-Benna, **a.g.e.**, s. 130-131.

⁴³ **A.e.**, s. 91.

⁴⁴ **A.e.**, s. 85-86.

tartışmalı konulara girmedi, taraf olmaktan kaçındı.⁴⁵ Benna'ya göre artan ilginin sebebi ise davetin yöntemi idi:

Bu ders veren adamımız, [kendisini kastediyor] yeni ve biricik olan bu yönteminde çok ince eleyip sık dokuyordu. Konuşacağı konuyu güzel bir şekilde araştırırdı. Ve onun avama yapılan bir vaâzın sınırlarını aşmamasına özen gösterirdi. (...) Buralarda oturanların işlemekte oldukları münkerleri ve günahları, kınamaya veya azarlamaya yanaşmıyordu. Bu kimselerin ruhunu bir parça etkilemekle yetiniyordu. Konuşmacı aynı şekilde konuşma üslûbuna dikkat ediyordu. Onun kolay, çekici ve teşvik edici olmasına özen gösteriyordu. (...) Bununla birlikte, dinleyenin usanmaması için sözü uzatmıyor, dersin on dakikadan fazla sürmemesine çalışıyordu. Uzayacak olsa azami on beş dakika sürerdi. Bunu da özel bir maksadını anlatmak ve dinleyenlerin ruhunda konuya gerekli açıklığı kazandırmak ve yeterli açıklamada bulunabilmek için yapardı. (...) Ayrıca kelimeler üzerinde uzun uzun durmaktan ve teknik yorumlar yapmaktan kaçınıyor, ayet ve hadisin toplu anlamlarıyla yetiniyor, açıklıyor ve onları hangi maksat için delil olarak getirmiş ise, o maksadı beyan etmekle yetiniyordu.⁴⁶

Benna'nın gençlik döneminde siyasal düşüncesini şekillendiren olaylar bunlar oldu. Küçük yaştan itibaren İslami konulara hâkim, Mısır'ın sorunlarının farkında olan bu genç 1928 yılında Müslüman dünyanın pek çok açıdan en güçlü derneğini kurdu.

1.2.2. Cemiyet'in Kurulmasından Sonra Benna'nın Hayatı ve Cemiyetin Genel Özellikleri (1928-1949)

Mısır'da etkisi 1933'e kadar devam eden Büyük Buhran 1929'da başladığında Mısır'da bir de siyasi kriz yaşandı. Vefd lideri Nahhas Paşa bir davada uygunsuz davranışla suçlandı. Kral bunu bahane ederek Vefd hükümetini devirdi. 1930'dan 1933'e kadar Mısır'ın gelmiş geçmiş en baskıcı hükümeti olan İsmail Sıdkı

⁴⁵ Lia, **a.g.e.**, s. 61-62.

⁴⁶ El-Benna, **a.g.e.**, s. 113-114.

Paşa başkanlığındaki kabine işbaşındaydı. Sıdkı Paşa'ya yapılan bir suikast girişimi ile muhalefete tutumu sansür ve baskı ile daha da sertleşti.⁴⁷

Yine 1936'da İngiltere ile Mısır arasında 1922'de yapılan anlaşmanın bir benzeri yapıldı. Sözde bağımsızlık veriliyordu ama İngiltere Süveyş'teki askeri varlığını ve savunma konusundaki hamiliğini sürdürüyordu. Ancak bu anlaşmanın Vefd ile imzalanmış olması halk nezdinde partinin milli duruşunu sarstı. Nahhas Paşa döneminde Vefd halktan giderek koptu. Parti artık zengin meslek sahibi ve toprak sahibi politikacıları temsil ediyordu. Vefd'e ve parlamenter sisteme olan güven de bu doğrultuda azaldı.⁴⁸

1939'da İngiltere savaşa katıldığında Mısır İngiltere için önemli bir ikmal merkezi, haliyle Mihver güçlerinin de hedefi oldu. Savaş yılları yine siyasal ve ekonomik krizlere sebep oldu. Savaş başladığında Mısır'da hükümetin başında olan Mihver güçleri sempatzanı Ali Mahir Paşa hükümeti 1940'ta istifa edince yerine kısa süreli ömürleri olan koalisyon hükümetleri geçti. Hem Mihver hem İngiltere ile ılımlı ilişkiler yürüten son hükümet 1942'de istifa etti. 4 Şubat Olayı⁴⁹ ile İngiliz-Mısır ilişkileri iyice gerilip Kral Faruk'un İngilizlerin istediği hükümete (Vefd Partisi ve Nahhas hükümeti) onay vermesiyle milliyetçiler öfkeleni. Böylelikle monarşiye ve parlamentoya güvensizlik bir kez daha pekişmiş oldu. Kral ise İngilizlerin dayatmasıyla kabul ettiği Vefd hükümetinin gücünü yitirmesini istedi. '36'daki anlaşma gibi Vefd bir kez daha İngiliz yanlısı olarak görüldü ve milliyetçilerin gözünde düştü.⁵⁰

Müslüman Kardeşler de böyle bir karmaşa ortamında, güven vermeyen mevcut siyasi aktörlere bir alternatif olarak sivil toplum kuruluşundan siyasi partiye doğru evrildi.

⁴⁷ Marsot, **a.g.e.**, s. 87-89.

⁴⁸ Cleveland, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁹ 4 Şubat 1942'de Kral Faruk ile bir görüşme ayarlayan İngiliz sefiri Miles Lampson, görüşmeye gitmeden önce İngiliz tanklarının namlularını Abidin Sarayı'na çevirtir. Bu gözdağı altında Kral'a iki seçenek sunar: Kral ya Vefd'e kabine kurma görevi verecektir ya da tahttan çekilecektir. Sonuçta Kral kabineyi atar. Bu olay halk tarafında 1906'daki Dinşavay olayıyla aynı etkileri verir. (Cleveland, **a.g.e.**, s. 228.)

⁵⁰ **A.y.**

Benna'nın küçük yaşlarından beri gerek kendi oluşturduğu gerek içinde bulunduğu topluluklar temelde “iyiye yöneltme, kötülükten sakındırma” düşüncesiyle şekillendi. Ancak Müslüman Kardeşler'den kısa bir süre önce tarikattan arkadaşlarıyla kurdukları ve Müslüman Kardeşler'in temeli kabul edilen “Hassafiler Hayır Cemiyeti” kurulduğunda onu eski cemiyetlerden ayıran bir özellik daha vardı ki bu özellik ülkede on dokuzuncu yüzyıldan beri aktif bir biçimde çalışan Hristiyan misyonierlerden etkilenmeleriydi. Bu etkilenme ise misyonierlerin sosyal hayattaki etkinliklerinin Müslüman Kardeşler'e örnek olmasıdır. Hasan el-Benna, hatıratında Hayır Cemiyeti'nin yerini alacak Müslüman Kardeşler'in çalışmalarını iki alanda yoğunlaştırdığını şu sözlerle ifade eder:

Birincisi, insanları üstün ahlaka çağırmak, içki, kumar, yas günlerinde görülen bid'atler gibi yaygınlığı olan bir takım haram ve münkerlerle savaşmaktı. İkincisi ise, şehre gelip yerleşen Hristiyan misyonierlikle mücadele etmektir. Bu misyonierlik hareketinin başı üç genç kızdı ve bunların başını da Mrs. Weith çekmekte idi. Tıbbi hizmet götürme, dikiş-nakış öğretme, kimsesiz kız ve erkek çocukları barındırma gibi hizmetler yapma gölgesi altında, Hristiyanlığı yaymaya çalışıyorlardı.⁵¹

Benna'nın altı arkadaşıyla birlikte 1928 yılının Mart ayında kurduğu Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin gördüğü ilgi memnuniyet vericiydi. Cemiyet, ilkelerini geniş kitlelere ulaştırmak için çok çeşitli kesimlerle pragmatik görüşmeler yaptı. Özellikle ilk dönemlerde halka nüfuz etmek için çalıştılar ve başarılı da oldular. Yöntemleri sadece dini mesaj yaymaktan ibaret değildi. Cemiyetin arkasında sürekli artan bir halk desteği bulmasının en önemli sebebi (misyonierlerin yaptıkları gibi) sosyal hayatı iyileştirecek faaliyetler oldu. Yoksul nüfusa devletin sağlaması gereken sosyal hizmetleri, diğer sivil toplum kuruluşları ile birlikte özellikle Müslüman Kardeşler sağladı.⁵² Nihayetinde Cemiyet Mısır toplumunda ve siyasetinde kalıcı bir yer edindi. Üyeleri arasında toplumun yoksul kesiminden oldukça fazla insan olsa da bu büyük kitle kâğıt üstünde üyeydi. Cemiyete can ve

⁵¹ El-Benna, **a.g.e.**, s. 39.

⁵² İrfan Kaya Ülger, "Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkileri", **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt:6, Sayı:2 (2016), s. 136.

yön veren İngiliz idaresinde statü kaybına uğramış, eğitilmiş, muhafazakâr, kentli sınıf oldu.⁵³

1933 yılına kadar İsmailiye'de sürdürülen İslam daveti çalışmaları alimler, tarikat şeyhleri ve bazı cemiyetler başta olmak üzere halkın çeşitli kesimlerine ulaştırıldı. Bu altı yıllık dönem, İhvan-ı Müslimin hareketinin gelecekte aşacağı merhaleler bakımından çok etkili olmuş[tur.] (...) 1933 yılında Kahire'yi ziyaret eden Hasan el-Benna İhvan-ı Müslimin'le ilgili büyük gelişmelere tanık oldu ve sonuçta teşkilatın genel merkezi Kahire'ye taşındı. (...) Henüz bir yıl geçmeden kuruluşu Kahire'de hızla teşkilatlandırdı; erkek ve kız çocuklarının eğitimi için teşkilat bünyesinde okulların açılmasına, İsmailiye'de bir mescid ve bir merkezin hizmete sokulmasına ön ayak oldu. Aynı yoğun faaliyet çerçevesinde Şebrahit'te bir lokal ve bir fabrika, Mahmudiye'de bir tekstil ve bir halı fabrikası ile tefsir ve hadis eğitimi yapan bir medrese kurularak gençlere okuma ve çalışma imkanları sağlandı. İhvan-ı Müslimin'in Hasan el-Benna tarafından çizilen ve yönlendirilen faaliyet programları dini, sosyal, kültürel, ekonomik ve sportif alanlarda etkili olmuş. Teşkilat camiası Mısır halkı için dengeli ve adil bir toplum örneği meydana getirmek istemiştir.⁵⁴

Cemiyet, tüm bu faaliyetleriyle modern parti ve dernek örgütlenmelerinden de, tarikatlar yapılanmalarından da farklı bir şekilde gelişti.⁵⁵ Bu sosyal faaliyetlerin yanında kurulduğu yıldan itibaren giderek siyasileşti. İlk aylarında siyasi bir tutum göstermekten uzak olan Cemiyet için bu durum kısa sürdü. Çünkü Benna'nın eleştirilerinde eğitim sistemi önemli bir yer buluyordu. 1929'da dinin okullarda statü kaybettiğine ilişkin bir broşür bastırıldı. Bu broşürü bir yıl sonra Eğitim Bakanlığı'na ve el-Ezher'e şahsen verdi. 1932'de İçişleri Bakanlığı'na yasal fuhşun ilgası için sunulacak bir muhtıra hazırlanması için bir komite oluşturdu.⁵⁶ Böylelikle siyasallaşma süreci de başlamış oldu. 1934'te 'Müslüman Kardeşler Genel Yasası'ndan [Cemiyet'in tüzüğü] siyasete karışmama ile ilgili olan madde kaldırıldı.

⁵³ Cenap Çakmak, "Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü Mü?", **Akademik Ortadoğu**, Cilt:2, Sayı:1 (2007), s. 77-78.

⁵⁴ Ganim, **a.g.y.**, s. 307-308.

⁵⁵ Ateş Uslu, "Hilafet Tartışmalarından Cihat Çağrılarına: İki Savaş Arası Dönemde İslam Siyasal Düşüncesi (1918-1939)", **Praksis**, Sayı: 44-45, 2017, s. 992.

⁵⁶ Lia, **a.g.e.**, s. 100-101.

Bu değişiklik cemiyet içinde bazı tartışmalara sebep oldu. Benna ise kararın arkasında olduğunu belirten açıklamalar yaptı. Bu maddenin kaldırılması, cemiyetin duruşundaki değişikliğin ilk işareti oldu. Nitekim 1935 yılında siyasi grupların ve partilerin katıldığı bir görüşme tertiplendi ve bahsi geçen eğitim reformu taslağı tartışıldı.⁵⁷

Bu yıllarda sadece Cemiyet’e üye olanların hisse alabileceği bir hisse senedi piyasası oluşturuldu. İlk kez ulusal ve uluslararası düzeyde İslami bir bankacılık ve ekonomi sistemi kurulması için çalışmalar yapıldı.⁵⁸

Benna’nın otokratik idaresi ve bu siyasallaşma süreci ile 1930’ların sonunda cemiyet gençlerin en fazla desteğini alan grup ve Mısır’ın en büyük İslami kuruluşu haline geldi.⁵⁹ Cemiyetin 1931’de 3 şubesi varken, bu sayı 1936’da 100’ü geçti, 1948 yılına gelindiğinde ise 2000 oldu.⁶⁰

Üye sayısını sürekli artırmasında yukarıda bahsedilen sosyal faaliyetlerin yanında hiç şüphesiz cemiyetin Filistin davasına yaklaşımı da önemli yer tuttu. 1936 yılında Benna’nın yaptığı bir konuşma ile cemiyet hem Ortadoğu’ya açıldı hem de siyasi arenada tarafını keskinleştirdi. Çünkü Filistin olaylarına tepki içeren bu konuşma Müslümanları direnişeye (cihada) davet ediyordu. Aynı zamanda İngilizler sömürgeci olarak adlandırılıyordu.⁶¹

Hükümet de bu siyasallaşmanın ve Cemiyet’in artan üye sayısı ile gücünün farkındaydı. Mısır siyasetinde o dönemin aktörleri arasındaki güç mücadelesi Müslüman Kardeşler’e de sıçradı. İlk yıllarda halk desteğini kazanmak için sergilenen pragmatik tutum siyasal başarı kazanmak için de sürdürüldü. Zaman zaman Vefd Partisi ile zaman zaman Kraliyet ile yakınlık kurdular. Bu manevralar kendilerine siyasi aktör olarak zemin yaratsa da diğer aktörler için de kullanılabilir bir güç olarak değerlendirildi.

⁵⁷ Halil İbrahim Canbegi, **Mısır’da Müslüman Kardeşler Cemiyeti: Nasıl Geldiler? Niçin Gittiler? Tekrar Gelecekler Mi?**, İstanbul, Öteki Adam Yayınları, 2013, s. 99-100.

⁵⁸ Çağlayan, **a.g.e.**, s. 170.

⁵⁹ Lia, **a.g.e.**, s.106.

⁶⁰ İbrahim B. Ganim, “İhvan-ı Müslimin”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınevi, 2000, Cilt 21, s.580.

⁶¹ İbrahim Tığlı, “Müslüman Kardeşler’in Siyasi Tarihi-1”, (Çevrimiçi) <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=146440> , 29 Mart 2017.

Kraliyet danışmanı Ali Mahir Paşa, bu tarihlerde sorunlu oldukları Vefd Partisi'ni zayıflatmak için Müslüman Kardeşler'i kullanmak yönünde bir strateji tasarlamıştı. 1937 yılında kralın taç giyme töreninde de Müslüman Kardeşler krala bağlılık yemini etti.⁶² Böylelikle bir yandan Kral Faruk'un İngilizlerle uyumuna karşı çıkan, bir yandan da Vefd'e atfedilen düşüncelerin (Batılı, demokratik, laik) karşısında olmak adına kral ve otokrasisi ile iş birliği içindelerdi. Benna, Kral'a ulusal çapta önemli konularda tavsiye mektupları yazdı.⁶³ "II. Dünya Savaşı sırasında gelen hükümetler İngilizlerin istekleri doğrultusunda Cemiyet'e baskı yapmaya başladılar ve Hasan el-Benna ile önde gelen arkadaşlarını birçok defa tutuklattılar."⁶⁴

Müslüman Kardeşler 1941'de altıncı ve son kongresini yaptı. Bu kongrede Mısır'ın sosyal, ekonomik ve siyasi durumu tartışıldı ve bazı üyelerin parlamentoya girmesi gerektiğine karar verildi. Böylelikle hükümetin kendilerine baskı yapması, yayın organlarına da tedbir koymasına engel olmayı ve faaliyetlerini canlandırmayı planladılar. Böylelikle Cemiyet ilk kez bir siyasi kuruluş olarak seçimlere katılmak istedi. Hasan el-Benna ile kurucu üyelerden Abdurrahman Nasır 1942 seçimlerinde adaylıklarını koymak istediler. Ancak hükümet yeni şubeler açma ve on beş günde bir *el-İhvanü'l-müslimin* (1942-1948) gazetesini tekrar yayımlama iznine karşılık seçimlerden Cemiyet'i vazgeçirdi.⁶⁵

Benna, 1945 yılında yapılan seçimlerde cemiyetin kalesi olarak görülen şehirden (el-Mansura) aday oldu ancak büyük bir yenilgi aldı. İngiliz istihbaratının hileli dediği seçimi Ahmed Mahir Paşa kazandı. Bu dönemde hükümet ve cemiyet arasında gerginlik yine tırmandı. Ahmed Mahir suikastla öldürülünce yapılan yeni seçimle Nukraşi Paşa dönemi başladı.⁶⁶

⁶² Lia, **a.g.e.**, s. 24.

⁶³ Zeynep Güler, **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık**, İstanbul, Yeni Hayat Yayıncılık, 2004, s. 92.

⁶⁴ Ganim, "*Hasan el-Benna*", s. 308.

⁶⁵ Ganim, "*İhvan-ı Müslimin*", s. 581.

⁶⁶ Canbegi, **a.g.e.**, s.111

8 Ekim 1945'te yapılan genel kurulda Benna ömür boyu başkan seçildi. Nukraşi hükümetinin Cemiyet üzerinde baskılarını artırmasına sebep olan ise Benna'nın Mısır'daki sömürgeciliğe karşı İngiltere'ye cihat ilan etmesi oldu.⁶⁷

II. Dünya Savaşı sırasında İngilizler'in yanında savaşa girilmesine karşı çıkan İhvan mensupları hükümet tarafından baskı altına alındı. Teşkilat İngilizler'in siyonist gruplarla iş birliği yaparak onları silahlandığını, sonuçta da Yahudilerin Filistin topraklarını ele geçirip orada devlet kuracaklarını düşünüyordu. Bu sebeple 1940'ta İngilizler'i Mısır'dan çıkarmak ve Filistin'i kurtarmak amacıyla gizli bir mücahid ordusu oluşturmayı kararlaştırdı ve aynı yıl bu ordunun nizamnamesi mahiyetindeki et-Te'alim risalesini yayımladı. 1948 yılında ortaya çıkan bu silahlı kuruluş en-Nizamü'l-has (*el-Cihazü's sırri*) adıyla tanınmıştır.⁶⁸

Böylelikle Müslüman Kardeşler İslam siyasetindeki ilk militan dernek örgütlenmesi oldu. Darbe olacağı söylentileri dolaşırken bu yarı-askeri nitelikli grupların varlığı ve Filistin mücadelesinde çatışma tecrübesi de kazanmış olmaları dönemin başbakanı Nukraşi'nin Cemiyet'i devletin güvenliği açısından tehlike olarak düşünmesine sebep oldu. Böylelikle Aralık 1948'de cemiyeti sindirmeye karar verip ilga ettiğini açıkladı. Cemiyetin mal varlığına el koyuldu. 3 hafta sonra cemiyet üyesi biri Nukraşi'yi öldürdü.⁶⁹

12 Şubat 1949 Pazartesi akşamı bu teşkilatın merkezinden evine dönerken otomobiline açılan yaylım ateşi sonucu ağır yaralandı ve kaldırıldığı hastahane de öldü. Hükümet bu suikasttaki muhtemel rolünü örtbas etmek amacıyla basın organlarına sıkı bir sansür uygulamış, fakat 1952 yılında yeniden başlatılan soruşturma ve yargılama sonucunda gizli polis teşkilatının üç mensubu suçlu bulunarak tetiği çeken kişi ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.⁷⁰

Benna yine aynı soruşturmada Nukraşi davasından aklandı. 1951 yılında cemiyetin ikinci lideri, hukukçu Hasan el-Hudaybi oldu.

⁶⁷ Ganim, "*Hasan el-Benna*", s. 308.

⁶⁸ Ganim, "*İhvan-ı Müslimin*", s. 581.

⁶⁹ Marsot, **a.g.e.**, s. 103.

⁷⁰ Ganim, "*Hasan el-Benna*", s. 308.

1.3. Hasan El-Benna'nın Siyasal Düşüncesi

Mısırlı siyaset bilimi profesörü İbrahim el-Beyumi Ganim'in doktora çalışmasına dayanan, *Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi* başlıklı eserine göre Benna'nın düşüncesinin ana kaynağı Kur'an ve hadis oldu.⁷¹ Yukarıda belirtildiği gibi 1920'li yıllar boyunca (özellikle Darü'lulûm'de öğrenciyken) Hasefiyye tarikatının yanında Kahire'deki diğer İslami çevrelerle de güçlü bağlantılar kurdu. Benna, bu çevrelerle İngiliz karşıtlığı ve İslami hassasiyetleri bağlamında ilişkilerini geliştirdi, bazılarının yayın organlarında makaleler yayınladı.⁷² Bu çevreler hem Hasan el-Benna'ya tanınırlık, saygınlık ve tecrübe kazandırdı hem de kuracağı cemiyetin fikri altyapısını güçlendirdi. Benna'nın Kur'an ve hadis dışındaki kaynakları ise aldığı resmi eğitim, bu ilişkilerden kazandığı deneyimler, kendi okumaları oldu.⁷³

Gençliğinde sûfî ve selefî düşünce akımlarından etkilendi ve fikirlerini bu çerçevede oluşturdu. Yine bu dönemde Muhammed Abduh'un (1849-1905) ve Reşid Rıza'nın (1865-1935) eserleri ile tanıştı. Tarikattan gelen sûfilik ile etkilendiği düşünürlerden gelen selefilik düşüncesi, Benna'nın siyasal düşüncesinin temeli oldu.⁷⁴

Modernleşmeci bir ıslahatçı olan Muhammed Abduh, Batı tehdidinin Batı'yı tamamen reddetmeyi gerektirmeyeceğini söyledi. Avrupa uygarlığının oluşmasında Arapların da büyük payı olduğunu düşündüğünden, bu sebeple de bu uygarlığı sadece Avrupa'ya ait görmediğinden Batı'nın bilimi ve kurumlarını ithal ederek de sahil İslam'a dönülebileceğini savundu. Hocası Cemaleddin Afgani gibi fikirlerini siyasi aktivistlik ile ortaya koymak yerine aşamalı kültürel değişimi savunan Abduh, bidatten ve hurafeden arınmış bir ahlak devrimi ile dini esaslara dönmeyi önerdi.⁷⁵

⁷¹ İbrahim el-Beyumi Ganim, *Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi*, İstanbul, Ekin Yayınları, 2015, s. 149.

⁷² Lia, *a.g.e.*, s. 50-54.

⁷³ Ganim, *a.g.e.*, s. 150-167.

⁷⁴ Dağ, *a.g.e.*, s. 8.

⁷⁵ Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce*, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009, s. 302-312.

Benna'nın etkilendiği pek çok düşünsel kaynaktan en önemlisi ise Reşid Rıza kabul edilmektedir. Mısırlı fakih Reşid Rıza, Benna için küçüklüğünden itibaren önemli bir kişilik oldu.

Beyrut'a bağlı bir kasabada 1865'te doğan Reşid Rıza, Afgani ve Abduh'un çıkardığı *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisi ile küçük yaşta tanıştı ve etkisinde kaldı. Abduh'un fikirlerinden daha çok yararlanmak için 1897'de Mısır'a göç etti. 1908'e kadar Mısır'da kaldı ve bu sürede vefat edene kadar Abduh'un da desteği ile *el-Menar* dergisini çıkardı. Bu dergide küçük yaştan beri düşündüğü ıslah ile ilgili konuları ele aldı. 1905'te Abduh'un ölümünden sonra 1935'te kendi vefat edene kadar siyaset ile aktif olarak ilgilendi. 1912-1916 yılları arasında faaliyet gösteren 'Davet ve İrşad' adını verdiği bir okul kurdu.⁷⁶ Düşüncesini ise kabaca özetlersek: Batı'nın modern dönemde edindiği gücün farkında olan Rıza, İslam'ın güçlenmesi için Batı'yı taklitten kaçınmayı ancak onun güçlenme yönteminin (aydınlanma, reform, parlamenter sisteme geçiş gibi) farkında olarak hareket etmeyi önerir. İctihadı ön plana çıkararak bir İslami reform hareketi için çabalar.⁷⁷

Hasan el-Benna, Rıza'nın çıkardığı *el-Menar* dergisinin düzenli bir okuyucusu ve Rıza'nın verdiği seminerlerin de tutkulu bir katılımcısı oldu. Gençliğinde çıkardığı dergiler için *el-Menar*'ı taklit etmeye çalıştığını söyleyecek kadar açıktır Rıza'nın Benna üzerindeki etkisi.⁷⁸ Onun anayasacılık, hilafet, milliyetçilik gibi fikirlerinden etkilendi. Yine Rıza'nın gerçekçi tavrı ve İslam'ı yayma konusundaki adım adım ilerleme yaklaşımından etkilendi ve kendisi de böyle bir tutum sergiledi.

Ülger'e göre, Müslüman Kardeşler'in kazandığı başarı sosyal faaliyetlerin yanında Benna'nın Batı karşıtı ideolojisine de dayanır. Bu ideolojik düşünceyi de 'siyasal ekonomik sistemi dini referans alarak yeniden düzenleme gayreti' olarak belirtir.⁷⁹ Ancak Norveçli tarihçi Brynjar Lia, Müslüman Kardeşler'in kuruluş yıllarına odaklanan detaylı çalışmasında Benna'nın, İsmailiyye ve Kahire'deki

⁷⁶ Özgür Kavak, **Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 39.

⁷⁷ A.e., s. 341-345.

⁷⁸ El-Benna, **a.g.e.**, s. 60 ve 92.

⁷⁹ Ülger, **a.g.y.**, s. 140.

kuruluş yıllarında keskin bir Batı karşıtlığı iddiasının temelsiz olduğunu ve abartıldığını anlatır ve Benna'nın asıl kaygısının İslami kültürü ve İslam'ı reddeden Mısırlı aydınların Batı'yı körü körüne taklit etmesi olduğunu belirtir.⁸⁰

Geçirdikleri siyasal dönemler, kendilerini etkileyen sosyal etkenler, Batı Uygarlığının etkisi, Avrupalı olmaya özenmek, materyalist düşünüşün ve batı taklitçiliğinin bir sonucu olarak, mensubu olduğum toplumun, dinlerinin amaçlarından, kitaplarının hedeflerinden uzaklaştıklarına, atalarının şerefini, geçmişlerinin eserlerini unuttuklarına, artık bu doğru dinin -haksız olarak ve bilgisizce- itham edildiği şeylerce katıp karıştırıldığına, parlak ve apaydınlık gerçeğinin, hoşgörülü gerçek öğretilerinin gözün göremeyeceği, aklın alamayacağı vehim örtüleriyle örtüldüğünde, bunun sonucunda bunun sonucunda avamın bilgisizliğin karanlıklarında, gençlerin ve öğrencilerin ise şaşkınlık ve kuşkuların vadilerinde kaybolduklarına, bu kayboluşun ise akideyi bozduğuna, imanın yerine inkârı yerleştirdiğine inanıyorum.⁸¹

Bu pasaj Benna'nın siyasal düşüncesi ve hareket metodu konusunda oldukça açıklayıcıdır. Batı taklitçiliği ile mücadele, Batı ile materyalist düşünceyi eşdeğer görmesi, avama nüfuz etmenin ve onları aydınlatmanın önemi ve öğrencilerle gençlerin hedef kitlesini oluşturduğu ortadadır. Benna (kendi hayatında da deneyimlediği üzere) Mısırlı gençlerin eylem ve boykotlarda ne derece etkin olduğunun farkındadır ve dava için öğrencilerin kazanılmasına özel bir önem vermiştir.⁸²

Rasyonel insan anlayışına bakışı da olumsuzdur. Çünkü Benna için insan Kur'an ile tedavi edilmesi gereken nefis sahibi yaratıktır. Bu sebeple modern devlet yapısını da eleştirir. İnsan yapımı kanunlar, kötü nefse sahip insanlar tarafından toplum zararına ve kişisel çıkarlar için kullanılabilir. Bu görüşünü bir söz ile özetler: "Adalet, kanunun hükümlerinde değil kadı'nın nefsindedir."⁸³

Tarihçi ve siyasal düşünce profesörü olan Antony Black, Benna'nın amacının insanları eğitmek, yaşam standartlarını yükseltmek ve bir İslam düzeninin mesajını

⁸⁰ Lia, **a.g.e.**, s. 55-56.

⁸¹ El-Benna, **a.g.e.**, s. 102.

⁸² Lia, **a.g.e.**, s. 248-256.

⁸³ Hasan El-Benna, **Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, Çev. H. Hüseyin Yılmaz, İstanbul, Özgü Yayınları, 2016, s. 36.

yaymak olduğunu ifade eder. Bu mesaj, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanda İslam'ın kapsayıcılığı üzerine kuruludur.⁸⁴ Pek çok selefi düşünür gibi Benna da İslam'ı hem bir din hem de bir devlet olarak kavrar.⁸⁵ Kendi kaleminden bu görüşü şöyle anlatır:

İslam ise, hem ibadet, hem önderliktir; hem dindir, hem devlettir; hem ruhaniliktir, hem ameldir; hem namazdır, hem cihâddır; hem itaattir, hem yönetimdir; hem mushaftır, hem kılıçtır; bunların biri hiçbir zaman ötekinden ayrı olamaz. Ve “Hiç şüphesiz ki Allah, Kur'an ile men etmediğini Sultan (delil, devlet başkanı, devlet otoritesi) ile önler.”⁸⁶

Bu din yalnız ahiret düzeni değil aynı zamanda en ideal dünya nizamıdır. Onda Hristiyanlıkta olduğu gibi ‘Kayser’in hakkını Kayser’e, Allah’ınkini de Allah’a ver’ gibi bir tekerleme yoktur. İslam’da her şey doğrudan Allah’a mahsustur. Ve dolayısıyla Kayser’de...⁸⁷

Yine 1938 yılında yazdığı bir risalede, Kur'an'daki sosyal hayatı düzenleyen ayetlere atıfla İslam'ın uhrevi olduğu kadar dünyevi de bir din olduğunu şöyle ifade eder: “Daha bunun gibi bir yığın ayet; içtimai yaşayışla, umumi hayatla ilgili mevzuları ihtiva etmektedir. O zaman bu din nasıl olur da yalnız ahiret nizamı sayılabilir!”⁸⁸

Benna'ya göre İslam asırlara göre değişmez. Çünkü o, “İslam’a sokuşturulmuş olan birtakım görüş ve fikirler daha çok o günkü yaşayan milletlerin rengini taşır ve onları temsil eder. (...) [Biz] İslam'ı asrımızın rengine değil de asrımızı İslam'ın rengine sokacağız”⁸⁹ diyerek hem selefi yanını açıkça ortaya koyar hem de “millet şunu bilsin ki; İslami hükümlere riayet etmek için Müslüman

⁸⁴ Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 440.

⁸⁵ Richard P. Mitchell, **The Society of Muslim Brothers**, Oxford, Oxford University Press, 1969, s. 233.

⁸⁶ El-Benna, **Hatıralarım...**, s. 266.

⁸⁷ **A.e.**, s. 269-270. Hasan El-Benna, **Müslüman Kardeşler...**, s. 14.

⁸⁸ **A.e.**, s. 32-34. Bahsi geçen, toplumsal alanı düzenleyici ayetlere örnek olarak şunları verir: İdare, siyaset, hukuk ile ilgili olarak Nisa:65., ticaret ve sosyal yaşayışla ilgili olarak Bakara:282., cihat ve gaza konusunda Nisa:102.

⁸⁹ **A.e.**, s. 35-36.

Kardeşler her yola başvurmaktan çekinmeyecektir. (...) Biz İslami olmayan her şeye karşı mücadele bayrağını açtık ve açacağız”⁹⁰ diyerek radikalliğe kapı aralar.

Hasan el-Benna’nın cihat anlayışının davet esası üzerine kurulduğu söylenir. Yine de Cemiyet’in gelişimiyle birlikte bu anlayışının değişip değişmediği üzerine tartışmak mümkündür. Burada, Benna’nın yazılarında geçen cihat kelimesinin ne anlama geldiğini belirtmek gerekir.⁹¹

Benna hatıralarında cihat kelimesini sadece dini anlamıyla kullanmaz. 1919’daki milliyetçi isyanlar sırasında halkın direnişini de cihat olarak tanımlar. Kendisinin de katıldığı bu eylemlere katılma sebebi için şöyle yazar: “Tasavvuf ve ibadetle uğraşmakta olmama rağmen, vatana hizmet etmenin kaçınılması mümkün olmayan, farz kılınmış bir cihâd olduğuna inanıyordum.”⁹² Bu yaşlarda kendisinin henüz oturmuş bir siyasal düşüncesi yoktur. Buradan da anlaşılacağı üzere cihat, Mısır toplumunda sadece dini anlamda bir savaşı ifade etmez. Benna kendi döneminde tüm özgürleşme hareketleri için ve Cemiyet’in toplantıları, ziyaretleri, güçlendirilmesi faaliyetleri için cihat etme ifadesini kullanır.

Toplumun İslam’a göre yeniden inşasını istemeleri açısından Müslüman Kardeşler radikal kabul edilseler de başlangıçta şiddet içeren uygulamaları benimsemediler. Bunun sebebi elbette ölümüne kadar Cemiyet’in tek ideoloğu ve lideri olan Benna’nın yukarıda belirtilen davete dayalı cihat anlayışydı. Fakat Benna’nın söylemleri ve eylemleri değiştikçe Cemiyet’in de şiddete yaklaşımı değişti.

Henüz silahlı kanat kurulmadan Benna’nın ihtilal düşünüp düşünmediklerine verdiği cevap ve 1938 yılında çıkardıkları *en-Nezir* gazetesinde yazdıkları bu dönüşüm açısından önemlidir. Cemiyet’in kuvvetli olması ve bu kuvveti kullanması

⁹⁰ A.e., s. 70.

⁹¹ Cihat, Arapça çabalamak, gayret göstermek ve savaşmak anlamına gelir. Tam anlamı ise kullanıldığı bağlama göre değişir. Kişinin kötü alışkanlıklara karşı savaşmasını, ahlaken daha iyi olmayı ya da inanmayanları dine döndürmek için bir gayreti ifade edebilir. Bugün dini bir anlam içermediği haliyle mücadele etmeye yakın bir anlamda kullanılır. Dini bir anlam alması için başında İslami ya da mukaddes gibi kelimelerle kullanılır. Cihat, İslam’da ki tek yasal savaş olup İslami bir devlet otoritesi cihat çağrısında bulunur. Savaştan önce davet yapılmalıdır, savaşmayana saldırılmaz gibi kuralları vardır. (John L. Esposito, **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev. Nurullah Koltas, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 71-72.)

⁹² El-Benna, **Hatıralarım...**, s. 52.

gerektiğini söyleyen Benna, bu kuvvetin önce iman ve itikat kuvveti olduğunu ardından birlik ve irtibat geldiğini ve son derecede ki kuvvetin yumruk ve silah kuvveti olduğunu söyler. Dolayısıyla şiddet en son gelir ve ihtilal de şiddetin en kötü halidir. Bu ifadenin ardına yine bir açık kapı bırakılır ve Benna Müslüman Kardeşlerin ihtilal istemediğini ama şartların buna zorlayabileceğini söyler.⁹³

En-Nezir gazetesinde de şöyle yazar: “Kardeşler, yeni gazetenizin bu ilk sayısının sahifelerinden sizlere böyle bir adımın atılışını ilan ediyorum. Sözlü davetin ardından sizi ameli cihada çağırıyorum.”⁹⁴ Bu çağrının ardından da yapılacak cihadın kişilerin mevcut hayatlarını sekteye uğratabileceğini, işlerinden olabileceklerini, hapis edilebileceklerini varlıklarını kaybedebileceklerini söyleyerek “bu yeni adımımızda bizimle birlikte olmak isteyen, gerekli hazırlığını yapsın, buna hazır olsun” der.

Her Müslüman düşünürü etkilediği gibi Benna’yı da etkileyen hatta cihat anlayışını değiştiren önemli konulardan biri de kuşkusuz Filistin meselesi oldu.

Tarihçi James L. Gelvin, Filistin topraklarına 1924-1939 yılları arasında daha önceki kırk yıllık dönemin üç katı kadar Yahudi göçünün olduğunu yazar. Filistin topraklarında iyiden iyiye bir Yahudi devleti kurulmaya çalışıldığının gözlemlenmesi (Filistinlilerin siyasi amaçları olan planlı bir milli hareket oluşturmadığı gerçeğinin yanında) Müslümanlar arasında bir hoşnutsuzluk uyandırdı. Siyonist göçlerinin 1930’larda artan toprak satın almaları yaklaşık yirmi bin Filistinli çiftçi ailenin sürülmesine yol açtı. Filistinli çiftçilerin yüzde otuzu topraksız ve yüzde yetmiş beş seksen kadarının yaşamını sürdüremeyecek kadar toprağa sahip olması sonucunda 1936’da büyük bir şiddet patlaması yaşandı.⁹⁵

Bu patlama sadece Filistin özelinde yaşanmadı. Çoğu Arap ülkesinde protestolar yapıldı. Mısır’daki İngiliz politikalarına karşı yapılan şiddetli kampanyalara Müslüman Kardeşler öncülük etti.⁹⁶

⁹³ Uslu, **a.g.y.**, s. 993.

⁹⁴ El-Benna, **a.g.e.**, s. 270.

⁹⁵ Gelvin, **a.g.e.**, s. 262-263.

⁹⁶ Adid Davişa, **Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa**, Çev. Lütfi Yalçın, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2004, s. 100.

Filistin topraklarındaki kutsal yerlerin ve Filistinlilerin Siyonist tehdidi altında olması Müslüman Kardeşler'i İngilizlere ve onların desteklediği Siyonistlere karşı kutsal bir mücadeleye itti. Bu bağlamda Filistin'e destek için kurulan silahlı Nizam'ül Has grupları, yarı-askeri eğitim gören izci gruplarının oluşturulması gibi değişimlerle Cemiyet'in içinde davet odaklı cihat anlayışının, henüz Benna döneminde, 1938'den itibaren bir değişime uğradığı görülmektedir. Benna'nın Müslümanların sahip olması gerektiği güç ile ilgili görüşü ise şöyledir: Güç gereklidir. Bu gücün kaynağını ise önce iman ve birlik son olarak (gerektiğinde) silahlı mücadeledir.⁹⁷ Ülkede kaos oluşturma ihtimali yüksek olduğundan Cemiyet bir devrime sıcak bakmaz, ancak devrim kaçınılmaz olursa Müslüman Kardeşler her şeye hazırdır.⁹⁸

Benna sınırlı iktidardan yanadır. Şura esasına dayalı, millete karşı sorumlu ve gücünü de millettten alan yöneticilerin olduğu, kişisel özgürlükleri koruyan yönetimleri uygun bulur. Anayasal yönetime karşı değildir ancak mevcut olanın güncellenmesi ve İslamlaşması gerektiğini düşünür.⁹⁹ Benna'nın güncellenmesini savunduğu mevcut anayasanın niteliği ise daha önce bahsedildiği gibi 1922 ve 1936 yıllarında İngiliz yönetiminin verdiği sözde bağımsızlık sonucunda yapılmış olmalarıdır.

Mevcut anayasadan hoşnutsuzluk durumu Benna'ya özel değildi. Radikal soldan Müslüman Kardeşler'e kadar pek çok kesim Vefd tarzı liberalizmi ve onun anayasasını reddetti. Bu gruplar Mısır anayasacılığının İngilizlerle uzlaşmış bir anayasa sunduğunu ve ülkeyi her türlü kazanıma rağmen yabancı kontrolünden kurtarmadığını savundu.¹⁰⁰

Milliyetçilik konusunda da Benna yine Afgani-Abduh çizgisini takip eder. Müslümanların dil, ırk gibi konularla bölünmemelerini savunur. İslamiyeti tüm bu kavramların ötesinde, en kapsayıcı kurum kabul eder. "Müslümanın vatanı ve ırkı,

⁹⁷ Hasan El-Benna, **Risaleler: Davet Esasları**, Çev. Mehmet Akbaş, Recep Songül, İstanbul, Nida Yayınları, 2015, s. 176-179.

⁹⁸ Salih El-Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, Çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, Fecr Yayınevi, 1988, s. 56-57.

⁹⁹ Uslu, **a.g.y.**, s. 993.

¹⁰⁰ Botman, **a.g.e.**, s. 296-297.

ezan sesinin geldiği ve Müslümanların bulunduğu her yerdir.”¹⁰¹ Fakat bunun yanında Müslüman Kardeşler’in siyasi serüveni unutulmamalıdır. Sonuçta Mısır’da Arabizm düşüncesinin de taraftarları vardır ve Müslüman Kardeşler taraftar (seçmen) bulmak için söylemlerini dönem dönem değiştirmiş ya da yumuşatmıştır. Benna bir başka yazısında Kur’an’ın Arapça indirilmesinden yola çıkarak Arap milletinin dilini yüceltir ve bu dil sebebiyle İslam’ın bekçisi ve bayraktarı kabul eder. İslam’ın güçlenmesi adına Arap birliğine önem verir. Yine de ırkçılığın, bölgeciliğin ve kavmiyetçiliğin karşısında olduklarını söyler ve birleşmenin esas unsurlarını sırasıyla din, dil, vatan ve milliyet olarak belirtir.¹⁰²

Adid Davişa’nın belirttiği üzere Arap milliyetçiliği teorisyeni Sati el-Husri’nin (1880-1968) ve öğrencilerinin Panarabist fikirleri, 1920 ve 1930’larda Mısır’da Mısır milliyetçiliğinin gölgesinde kalmıştı.¹⁰³ Yine de milliyetçiliğe yakın insanlardan da taraftar bulmak adına, Benna’nın kültürel milliyetçiliği yok saymayan bir yaklaşımı olduğu açıktır.

Türkiye’de hilafetin durumu ile ilgili tartışmalar olurken İslam birliğine önem veren bir düşünür olarak Reşid Rıza, 1922’de “*el-Hilâfe ev el-İmametü'l-uzma*”¹⁰⁴ başlıklı bir risaleyi *el-Menar* dergisinde yayınlar. Müslümanların birliği açısından hilafet Rıza için değerlidir. Halife din ve dünya işlerini bir bütün olarak temsil eder ve işgal altındaki Müslüman topraklar için önemlidir. Halife’nin yönetiminde pek çok düşünür gibi o da istişareye önem verir.¹⁰⁵

Benna’nın hilafet konusunda da Reşid Rıza’dan etkilendiği görülür. Hilafeti İslam birliğinin alameti olarak gördüğünden değer verir. Halife ve hilafet konusunda Kur’an ve hadislerde belirtilen esasları kabul ettiğini ancak Müslümanların tedavi edilmesi gereken başka ve öncelikli sorunlarıyla ilgilenilmesini ifade eder. İslam

¹⁰¹ El-Benna, **Müslüman...**, s. 32.

¹⁰² **A.e.**, s. 76-80.

¹⁰³ Davişa, **a.g.e.**, s. 70.

¹⁰⁴ Reşid Rıza, **Hilafet: En Büyük Önderlik**, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, İlimyurdu Yayıncılık, 2010.

¹⁰⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. Kavak, **a.g.e.**, s. 269-302.

toplumları arasında önce kültürel, sosyal ve ekonomik birlik kurulmasını bu birlikler kurulduktan sonra dini bir birlik kurulmasını belirtir.¹⁰⁶

Müslüman Kardeşler'in karizmatik ilk lideri beş on dakikalık kıraathane sohbetlerinde insanları İslam'a çağırırken dünyanın en güçlü İslami örgütünü kurmuş oldu. Mısır'ın sağlıklı çalışan siyasi kurumlarına ve kendisinin de bir zamanlar yakın olduğu milliyetçilerin artık sistem içerisinde bozulduğunu görünce Mısır siyasetine İslami bir alternatif sundu. Köklerini Afgani, Abduh, Rıza gibi İslam modernistlerinden alan görüşleri ile siyasi nüfuzunu ve kitlesini artırmak için pragmatist bir siyaset uyguladı. Dönemin koşulları ile ılımlı bir tebliğ hareketi yapan cihad yapacak gruplar yetiştiren bir örgüte dönüştü. Henüz çocukken, 1919'da katıldığı eylemlerde de bir cemiyetin lideri olarak siyasete atılırken de suikasta kurban giderken de Benna'da ortak olan şey ise şuydu: İşgal ve sömürü altındaki ülkesini daha özgür bir yer haline getirmek.

Benna öldürüldüğünde ABD'de olan bir başka öğretmen Seyyid Kutub, ülkesine döndüğünde Müslüman Kardeşler'e katıldı ve adını Cemiyet'in tarihine kazıdı. Benna'nın kurduğu örgütü radikalize etmekle suçlandı, yirminci yüzyıl İslam düşünce tarihi içinde çok tartışılan eserlere imza attı ve onlarca grubu etkilemeyi başardı. Düşüncesi ya çok övüldü ya da çok yerildi. Bu tartışmalı kişiliğin siyasal düşüncesini incelemek Müslüman Kardeşler'in gerçekten bir dönüşüm geçirip geçirmediğini anlamak için elzemdir.

¹⁰⁶ El-Benna, **Müslüman...**, s. 80.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMAN KARDEŞLER DÖNÜŞÜYOR (MU?): SEYYİD KUTUB'UN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

2.1. Seyyid Kutub'un Hayatı

İbrahim Sarmış, Seyyid Kutub'u kısaca “edebiyatçı ve şair ruhlu bir düşünür”¹⁰⁷ olarak tanımlar. John Esposito edebiyatçılığına ek olarak onun “önemli bir Müslüman düşünür ve aktivist”¹⁰⁸ olduğunu belirtir. Cihangir Aksakal'ın da Yusuf Nada'dan aktardığı şekliyle: “O bir filozoftu ve İslam hakkında çok bilgiliydi. Aynı zamanda da şairdi. İslam, felsefe ve şiiri bir araya getirerek saygın 24 kitap yazdı.”¹⁰⁹ Gilles Kepel ise onu şöyle tanıtır: “Seyyid Kutub, Hasan El Benna'nın tersine ne bir lider ne de bir örgüt organizasyoncusuydu. O ömrünün son onbeş yılında İhvan-ı Müslimin'in ideoloğu haline gelen bir edibdi sadece.”¹¹⁰

Seyyid Kutub ziraatla uğraşan bir ailede, 9 Ekim 1906'da Mısır'ın Mûşa köyünde doğdu. Babası, Mustafa Kamil'in (1874-1908) Milli Parti'sinin bölge sorumlusu idi. Daha önce anlatıldığı gibi Mustafa Kamil ve partisi o dönem Mısır milliyetçiliğinin en büyük temsilcisiydi. Kutub'un çocukluğu İslami olduğu kadar milliyetçi de bir çevrede geçti. Öyle ki 1948'de Kutub çalıştığı bakanlık tarafından ABD'ye gönderildiğinde, amaçları onun Batı'yı yakından tanıyarak radikal milliyetçi yanını törpülemeye çalışmasıydı.¹¹¹

Seyyid Kutub yedi yıl süren ilk öğrenimini köyünde aldı ve bu sırada hafızlığını tamamladı.¹¹²

¹⁰⁷ İbrahim Sarmış, **Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub 2**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993, s. 7.

¹⁰⁸ Esposito, **a.g.e.**, s. 219.

¹⁰⁹ Yusuf Nada ve Douglas Thomson, **Inside the Muslim Brotherhood**, London, Metro Publishing, 2012, s. 24. Akt. Cihangir B. Aksakal, “Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler”, **Akademik Hassasiyetler Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 2015, s. 68.

¹¹⁰ Gilles Kepel, **Peygamber ve Firavun: Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yayınları, 1992, s. 44.

¹¹¹ Aksakal, **a.g.y.**, s. 68.

¹¹² Muhammed Berekât, **Seyyid Kutub**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Risale Yayınları, 1987, s.15.

Ortaokul ve liseyi Kahire’de dayısının yanında tamamladı. Ardından Benna gibi o da Dar’ul Ulûm’e girdi.

Öğrenciliği esnasında, Mısır’da edebiyatının ünlü simalarından Abbas Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) ile tanıştı, görüşlerinden etkilendi ve öğrencisi oldu. Assuan yakınlarında bir köyde doğan Akkad ailesinin maddi sorunlarından dolayı 1903’te devlet okulundan ayrılmış ve öğrenimine evde devam etmişti. Mısır Devlet Demiryolları ve Vakıflar Bakanlığı’nda çalıştı. Gazeteciliğe başlamadan önce ise kısa bir süre telgraf bürosunda görev yapmış, 1907-1909 yıllarında ise *el-Dustur* gazetesinde çalışmıştı. Birinci Dünya Savaşı’nda Basın Sansür Ofisi’nde çalıştıktan sonra 1919’da Milner Komisyonu raporunu Arapça’ya çevirdi. 1921’de Vefd’in gazetesinde editör oldu. Şiirleri aşk, doğa, çocuklar gibi temalara sahipti. Ayrıca halka mal olmuş kişiler (Zaglul gibi) hakkında anılar kaleme aldı.¹¹³

Seyyid Kutub 1930’lu yıllarda Akkad’ın da etkisiyle aktif olarak edebiyatla ilgilendi. 1933’te üniversiteden mezun oldu ve altı yıl ilkokullarda öğretmenlik yaptı. Ardından Maarif Bakanlığı’nda müfettişliğe atandı. Edebiyat camiasında sesini duyurmasında Akkâd’ın öğrencisi olması önemli rol oynadı. Aynı şekilde, hürriyetine düşkün ve engellerden hoşlanmayan bir genç olan Kutub’un Akkâd’dan etkilenmesinin bir başka sonucu, edebi anlamda İngiliz kültürüne oldukça yakın bir genç olması oldu.¹¹⁴ “Kaleme aldığı eserler dini içerikten yoksun, büyük oranda Batılılaşmış, bir zihinsel arka plana yaslanarak yazılmış eserlerdi.”¹¹⁵ 1940’lı yılların ikinci yarısına kadar süren ilk dönem eserleri çoğunlukla şiir, hikâye, roman, makale ve edebiyat eleştirilerinden oluştu.¹¹⁶

Edebi faaliyetleri kadar etkin olmamakla birlikte politik faaliyetleri de oldu. Üniversitedeyken öğrenci hareketlerine katıldı. Öğretmenliği sırasında eğitim sisteminin düzelmesi için çeşitli reform taslakları hazırladı. Vefd Partisi’nin karizmatik lideri Sa’ad Zaglul’dan etkilendi. Kutub, öğrencilik yıllarında Vefd’e üye

¹¹³ Goldschmidt Jr., **a.g.e.**, s. 24-25. Kepel, **a.g.e.**, s. 46.

¹¹⁴ Hilal Görgün, “Seyyid Kutub”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 37, 2009, s. 64. Berekât, **a.g.e.**, s. 16-17.

¹¹⁵ Fatmanur Altun, **Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Seyyid Kutub**, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2. Basım, 2007, s. 27.

¹¹⁶ Görgün, **a.g.y.**, s. 64.

olsa da 1942’de partiden ayrıldı. 1945’te ise siyasî partilerle ilişkisini tamamen kesti.¹¹⁷

Bu değişimde Vefd’in itibar kaybetmesi, Müslüman Kardeşler’in bir siyasi parti olarak niteliği ile güç kazanması, İkinci Dünya Savaşı’nın insanlık için yıkıcı tecrübesi, Soğuk Savaş ile birlikte ABD’nin bölgede uyguladığı çevreleme politikası ve Batı eliyle güçlenip Filistin’de iyiden iyiye kendini gösteren bir Yahudi devleti etkili oldu.

1945 ve 1947 yıllarında sırasıyla *Kur’an’da Edebi Tasvir* ve *Kur’an’da Kıyamet Sahneleri* isimli kitaplarını yazdı. Her ne kadar edebi yönden birer inceleme olsa da bu kitaplar ile Kutub artık Akkad’ın çizgisinden ayrıldı ve İslam’ı odak noktasına alan eserler vermeye başladı.¹¹⁸

Kasım 1948’de çalıştığı bakanlık tarafından yüksek lisans eğitimi için ABD’ye gönderildi. 1947’de Truman Doktrini ilan edilmişti. Çevreleme politikası olarak da bilinen doktrin, kısaca SSCB’nin nüfuz alanını genişletmemesi için çevresindeki ülkeleri ABD’ye dost ülke yaparak SSCB’yi çevrelemektir. Dost ülke yapmanın yolu ise ekonomik ve askeri yardımlar oldu.¹¹⁹

New York ve Colorado’da eğitimle ilgili araştırmalarda bulundu, bazı yüksek öğretim kurumlarında derslere katıldı. Mısır’a dönüşü sırasında İngiltere, İsviçre ve İtalya’ya uğradı. Kutub, burada kaldığı sürede Amerikan toplumunun bencillik ve şehvet ile yozlaştığını tespit etti.¹²⁰ Henüz memleketine dönmeden *İslam’da Sosyal Adalet* (1949) kitabını yazdı. Bu kitap, onun sosyal ve siyasal konulara yöneldiği ilk eseri oldu. Kitapta ‘sosyal adalet’ kavramını Hristiyanlık, kapitalizm ve komünizm ile birlikte tartıştı ve İslam’da sosyal adaletin olmadığı görüşünü reddetti. ABD’den döndükten sonra *Cihan Sulhu ve İslam* (1951) ardından *İslam-Kapitalizm Çatışması* (1952) isimli çalışmalarını kaleme aldı.

¹¹⁷ Görgün, a.g.y. s. 64.

¹¹⁸ Altun, a.g.e., s. 28.

¹¹⁹ Gökçen Alpkaya, Faruk Alpkaya, **20. Yüzyıl Dünya ve Türkiye Tarihi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 164.

¹²⁰ Kutub’un ABD’de geçirdiği zamanı daha detaylı anlatan bir kaynak için bkz: Salâh Abdulfettah el-Halidî, **Seyyid Kutub Gözüyle Amerika**, Çev. Remzi Yeşilli, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1987.

Cihan Sulhu ve İslam'da barışın ve huzurun bireyden başlayarak aile, toplum, devlet ve nihayetinde bütün dünya için nasıl tesis edileceği konusunu işledi. *İslam-Kapitalizm Çatışması* kitabında ise Mısır'da gelir dağılımındaki adaletsizlik konusunu ele aldı. Müfettişlik görevinden 1952'de istifa etti. 1953'te de Müslüman Kardeşler'e üye oldu. Daha sonra da cemiyetin yayın organının yöneticiliğine getirildi.¹²¹

Tarih 23 Temmuz 1952'yi gösterdiğinde Mısır tarihi için çok önemli bir olay meydana geldi. Kendilerine 'Hür Subaylar' diyen ve birbirlerini 1940'lı yıllarda tanıyan bir grup subay darbe yaparak yönetimi ele geçirdi. Albay Cemal Abdunnasır'ın liderliğinde bu subaylar Mısır'ın yakın geçmişindeki idari aksaklıkları çözdü ve İngilizler-Kral-Siyasi partilerden oluşan üç ayaklı bir idareyi teke indirdiler. Yaptıkları ekonomik reformlarla ve alt tabakadan gelen kişiler olarak halk nezdinde sevgi kazandılar.¹²²

Seyyid Kutub ile darbeyi yapan Hür Subaylar arasında yakın ilişki olduğu ve Kutub'un Cemiyet ile hükümetin anlaşmazlık yaşamaya başladığında arabulucu olduğu¹²³ ifadesi ile *İslam-Kapitalizm Çatışması* kitabının içeriği birlikte düşünüldüğünde Kutub'un bu dönemdeki görüşlerinin darbeyi yapan kişilerce de desteklenmesi şaşırtıcı değildir. Kutub'un darbeye destek vermesinin sebebini ise İslam şeriatına dayalı bir Mısır devleti kurulacağı beklentisinden kaynaklandığı söylenir.¹²⁴

Hür Subaylar, iktidarlarını sağlamlaştırmak için kökten çözümlerle rakiplerini devreden çıkardı. Kral Faruk darbeden üç gün sonra sürgüne gönderildi. 1953'te krallık kaldırılıp Mısır cumhuriyet oldu. Böylelikle Mısır'da Mehmet Ali Paşa (1769-1849) soyundan gelen yani aslında Mısırlı olmayan uzun bir idare son bulmuş oldu.

¹²¹ Görgün, **a.g.y.**, s. 64.

¹²² Cleveland, **a.g.e.**, s. 338-339.

¹²³ Görgün, **a.g.y.**, s. 64.

¹²⁴ Halil İbrahim Canbegi, **Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti: Nasıl Geldiler? Niçin Gittiler? Tekrar Gelecekler Mi?**, İstanbul, Öteki Adam Yayınları, 2013, s. 251. Çağlayan, **a.g.e.**, s. 224.

1923 anayasası kaldırıldı, parlamento feshedildi ve bütün siyasi partiler kapatıldı. Ordu gücü ile Komünist parti ve diğer sol gruplar sindirildi.¹²⁵

Son ve arkasındaki halk desteği bakımından en güçlü rakip olan Müslüman Kardeşler'i devreden çıkarmak 1954 yılını buldu. Abdunnasır'a bir konuşması sırasında Müslüman Kardeşler üyesi bir genç tarafından suikast girişimi oldu. Bunun üzerine Cemiyet de siyasi parti sayıldı ve diğer partilerden bir yıl sonra olsa da kapatıldı. Binlerce üyesi hapsedildi ve içinde Abdulkadir Udeh'in de bulunduğu altı lideri idam edildi.¹²⁶ 1954'teki tutuklamada diğer pek çok cemiyet üyesi gibi Kutub da tutuklandı ve 15 yıl hapse mahkûm edildi. Çalışma kamplarına gönderildi ve ağır işkencelere maruz kaldı. Sağlık sorunları nedeniyle on yıl sonra hapishaneden çıktı.

Kitapları 1964'e kadar çok sayıda baskı yaptı. *Kur'an'ın Gölgesinde* (1959) tefsirini de hapisteyken yazdı. 1912 Nobel tıp ödülü sahibi cerrah Alexis Carrel'in (1873-1944) eseri *İnsan Denen Meçhul'e* (1935) referansla yazdığı *Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam* isimli kitabı 1962'de yayınlandı.¹²⁷ Yine hapsin sonuna doğru adıyla anılacak meşhur kitabı ve son eseri *Yoldaki İşaretler* (1964)'i yazdı ve hapisten çıkar çıkmaz yayımladı. Bu eserinde savunduğu görüşleri ve Cemiyet'i tekrar canlandırma faaliyetleri suçlamalarıyla 9 Ağustos 1965'te tekrar tutuklandı. İdam cezasına çarptırıldı ve 29 Ağustos 1966'da idam edildi. Cesedi bilinmeyen bir yere gömüldü.¹²⁸

2.2. Seyyid Kutub'un Siyasal Düşüncesi

ABD'de bulunmasının Kutub'un hayatında önemli bir değişime sebep olduğu açıktır. Hayatını inceleyen yazarlar da birbiriyle çelişmese de onun fikri değişimi için farklı dönemlendirmelerde bulunmuşlardır. Berekât, Kutub'un hayatını üç evreye

¹²⁵ Cleveland, **a.g.e.**, s. 340-341.

¹²⁶ **A.e.**, 341. Dokuz el ateş edilmesine rağmen Abdunnasır'a bir şey olmaması, yapılan suikast girişiminin Cemiyet'i lağvetmek için devlet tarafından tertiplendiğini düşündürmüştür. (Mitchell, **a.g.e.**, s. 151.)

¹²⁷ Alexis Carrel, **İnsan Denen Meçhul**, Çev. Fatıma Zehra Bayrak, İstanbul, Hayat Yayınları, 2016. Kitapta Carrel, modern Batı materyalizminin, özellikle kapitalizmin insani özellikleri yok edici etkileri olduğunu savunur. Kutub da Carrel'in bu savunusunu alarak kendi İslami düşüncesine kaynak eder. (Çağlayan, **a.g.e.**, s. 284.)

¹²⁸ Görgün, **a.g.y.**, s. 65.

ayırarak dönemlendirme yapar. 1) İslami düşünüşe yönelmeden önceki aşama, 2) İslam'a genel olarak yöneliş aşaması, 3) Sınırları belli İslami yöneliş aşaması.¹²⁹ İlk evre yabancı kültürü tanınması ve Akkad'ın etkisiyle şekillenmiştir. İlkini tümüyle İslam'dan kopuk olmadığını ve ikinci evrenin ilkinden beslendiğini belirtmek gerekir.

İlk evrede Kutub, modern Avrupa edebiyatının fikri ve psikolojik bağımsızlığı geliştirerek bireyciliğe doğru seyretnesinin ve geleneksel değerlere karşı çıkan yapısının etkisindedir. Berekat'ın savunusuna göre onun umutsuz, üzgün ve huzursuz tavrı, hayatı değersiz gören bir yapısı vardır. Ancak bu dönemdeki şaşkınlık ve kayboluş durumu onu ateizme götürmemiştir. Kendisinin Ebu'l Hasan en-Nedvi'ye aktardığı şekliyle bu dönemde bile materyalist düşüncüyü ve Marksist sosyalizmi benimsememesinin sebebi de hocası Akkad olmuştur.¹³⁰ Burada görülen savunu Kutub'un İslami düşünceye her dönem yakın olduğunu ima eden duygusal bir ifadedir. İkinci evre ilkinden kopuk ve bir anda İslam'a yönelmiş anlık bir evre değildir, aslında bir süreçtir. Kutub dindar bir ailede ve çevrede büyümüş, küçük yaşta hafız olmuş bir kişidir. Yani 1940'lı yıllara denk gelen bu evreye kadar Kutub İslam'dan kopuk bir hayat sürmemiş ancak seküler düşünceden ve Batı kültüründen etkilenmiş ve bu nitelikte eserler vermiştir. Bu dönemde konu ettiği sorunların en önemlisi feodalizmin zulmü ve paşaların sömürüsü karşısında Mısır köylüsünü savunmaktır. Kendisinin de içinden geldiği bu sınıfı savunurken üslubu, onlara zulmedene karşı keskin ve amansız bir hücum üslubudur.¹³¹

Berekât, üçüncü evreyi ise Kutub'un Müslüman Kardeşler'e üye olmasından sonraki yaşamı olarak belirtir. Bu dönemi de kendi içinde, 1954 yılında hapse girmesinin öncesi ve sonrası olarak ayırır. Hapse girmesinden ölümüne kadar geçen süreyi ise 'tam olgunluk dönemi' olarak tanımlar. Hatta Kutub'un düşüncelerini Müslüman Kardeşler'in fikri olgunluğunun zirvesi olarak değerlendirir.¹³²

1940'lı yılların başlarından 1950'li yılların ortalarına kadar süren dönemde yazılarında işlediği konular adalet, eşitlik, hürriyet, emperyalizm gibi kavramlarla

¹²⁹ Berekat, **a.g.e.**, s. 17.

¹³⁰ **A.e.**, s. 18-19.

¹³¹ **A.e.**, s. 20-21.

¹³² **A.e.**, s. 21-23.

ekonomik, sosyal ve siyasal konular oldu. Eserlerinde çağdaş dünyanın ekonomik ve sosyal problemlerine kapitalizm ve komünizm gibi sistemlerin çare üretemediğini, aksine bunların problem kaynağı olduğunu, kesin çözümün sadece İslâm'da bulunduğunu savundu.¹³³

Berekât'ın olgunluk dönemi olarak nitelendirdiği dönemde Kutub'un çok tartışılan görüşleri, kavramsallaştırdığı "Müslüman toplum-Cahili toplum" ayrımı ile cihat meselesine yaklaşımıdır. Akılda tutulması gereken bir başka konu ise bu dönemdeki eserlerinin Soğuk Savaş yıllarında verilmiş olması, 1948'de yapılan Arap-İsrail Savaşı'nın sonuçlarıdır.

ABD'den döndükten sonra Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin görüşlerinden Mevdûdî'nin öğrencisi Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin çevirileri sayesinde haberdar oldu.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, 1903 yılında Hindistan'da doğdu. Hem geleneksel hem modern eğitim aldı. Kardeşi ile birlikte gazetecilik yapmaya başladı. 1941'de Cemaati İslami adlı hareketi kurarak başkanı oldu. Pakistan'ın bağımsız olmasıyla bu ülkede faaliyet yürüttü. Siyaseti hükümetler tarafından sakıncalı bulundu ve defalarca hapse mahkum edildi. 1979'da vefat etti.

Müslümanların gerilemelerini sahih İslam'dan uzaklaşmalarına bağlar. Batı'nın gücü ise bilim ve teknolojidir. İslam, bu düşünüre göre ibadeti, iktisadı, siyaseti, toplumu, hukuku, ahlakı kapsayan bütüncül bir nizamdır. Bireyden topluma giden bir sırayla cihat ruhu tekrar diriltilmelidir, Kur'an ve Sünnet eksenli bir ihya hareketi gereklidir.

Ebu'l Hasan en-Nedvî (1914-1991) ise Hindistan'da çeşitli medreselerde eğitim almış ve mantık, tefsir, hadis hocalığı yapmış, Mevdudî ile birlikte 1941'de Cemaat-i İslami'nin kurucularından olmuştu. Arapça, Urduca ve İngilizce olarak yazdığı veya konuşmalarından derlenen, sayısı 700'ü bulan kitap ve risâlelerinde Ortadoğu ve Mısır'daki Arap milliyetçiliği, lüks ve israf, Batıcılık ve ahlâkî gerileme gibi konular üzerinde durur. Nedvî'nin toplumsal olaylara ve gelişmelere yaklaşımı inanç, ilim, amel, ahlâk, ticaret, siyaset, yönetim gibi konularda olabildiğince dengeli

¹³³ Görgün, a.g.y., s. 65.

bir dağılımı öngörür. İslâmî edebiyat konusunu da yine İslâm davetine katkısı sebebiyle önemser.¹³⁴

Mevdûdî bir İslam devleti yaratmak için uzun bir ikna kampanyası içeren bir yöntem öneriyordu. Kutub bu fıkirden etkilendi.¹³⁵ Yine onun kullandığı bazı kavramları bu kavramlara kendi özgünlüğünü de katarak kullandı.¹³⁶ Bu kavramlar yeni cahiliye ve hakimiyet'tir.¹³⁷

Cahiliye kavramı belirtildiği gibi Kutub'un ürettiği bir kavram olmamakla beraber onun özgün yorumunu da içeren ve Kutub ile anılan bir kavram haline gelmiştir. Selefî bir bakış açısıyla, dört halife sonrasında İslam kültürü ve ahlakıyla ters olan düşünüş ve yaşayışın geri geldiğini savunan el-Mevdudî, bu İslam'a ters yaşayışı cahiliye olarak tanımlar. En-Nedvî ise Antik Yunan/Roma cahiliyesinin Avrupa'da dirildiğini belirtip Hint Yarımadası'nda modern dünyayı komünizm ve Batı ekseninde bir cahiliye olarak yazar. Kutub ise buna Müslüman toplumların cahiliyesini ekler.¹³⁸

İslamiyet, biri İslam toplumu, diğeri de cahiliye toplumu olmak üzere sadece iki toplum tanır. İslam toplumu akide, ibadet, hukuk sistemi (şeriat), ictimai nizam, ahlak ve yaşam tarzı hususlarında İslam'ın geçerli olduğu, uygulandığı toplumdur. Cahiliye toplumu ise İslam'ın tatbik edilmediği, İslam akide sisteminin, İslam düşüncesinin, nizam ve şeriatının, İslami değer yargılarının, kriterlerin, ahlak ve yaşantının yürürlükte olmadığı toplumdur.¹³⁹

Kutub'un görüşlerinin “tekfirci” olarak değerlendirilmesine sebep olan ise bu ayrımın devamında kullandığı ifadelerdir. Cahiliye toplumu iki şekilde olabilir:

a) Cahili toplum bazen Allah'ın varlığını reddeden, tarihe diyalektik materyalizm/maddecilik (Marksizm) açısından bakan ve ictimai nizam olarak bilimsel sosyalizm denilen sistemi tatbik eden bir toplum şeklinde karşımıza çıkabilir.

¹³⁴ Abdülhamit Birışık, “Ebü'l Hasan Nedvî”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınevi, Cilt 32, 2006, s. 515-518.

¹³⁵ Calvert, **a.g.e.**, s. 214.

¹³⁶ Kramer, **a.g.e.**, s. 148.

¹³⁷ Çağlayan, **a.g.e.**, s. 222-223.

¹³⁸ William E. Shepard, “Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya,” **International Journal Middle East of Studies**, Vol. 35, No. 4, Nov., 2003, 523

¹³⁹ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, Çev. Ertuğrul Özalp, Ömer Hakan Özalp, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016, s. 140.

b) Bazen de Allah Teâlâ'nın varlığını inkâr etmemekle birlikte O'nu yeryüzü hükümrانlığından el çektirerek yalnızca gökyüzü hükümrانlığı ile sınırlayan, yaşamını O'nun şeriatı doğrultusunda düzenlemeyen, insan hayatı için koyduğu değişmez değerleri kabul etmeyen; kiliselerde, havra ve mescidlerde ibadete müsaade ederken Allah'ın şeriatının sosyal hayata hâkim kılınma isteğini yasaklayan bir toplum olarak kendisini gösterir.¹⁴⁰

Kutub'un yeryüzünde o an var olan bütün toplumları cahili olarak nitelendirmesinin sebebi Allah'tan başkasını ilah olarak kabul edip ona tapındıkları için değil, yaşam şekillerini Allah'a tam teslimiyet üzerine şekillendirmedikleri içindir.¹⁴¹ Bahsi geçen ilahlar ise iki kutuplu dünyanın sosyalist ve kapitalist düzenleridir.

İki maddede gruplandığı cahili toplum tiplerinden ilki Allah'ın varlığını kabul etmeyen kişilerin oluşturduğu toplumdur. Tek medeni toplum olarak İslam toplumunu kabul eden Kutub'a göre Allah'a inanmadığı için zaten İslami olamayacak olan bu tip bir toplum cahili toplumdur. İkinci tip de bireyler Allah'a inandığını hatta İslam'ı kabul ettiklerini söyleyen, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bireyler olsalar da Kutub'un İslami toplumundan kabul edilmeyecekleri bir özellikleri vardır. O da Allah'ı dünyevi hayattan ayrı tutmak, O'nun yeryüzündeki hakimiyetini kabul etmemektir.

İşte sosyalist düzenlerde insanın umumiyetle zelil olması; kapitalist düzenlerde fertlerin ve toplumun sermayenin baskısı ve emperyalizmin sömürüsü altında zulme uğraması, Allah'ın hakimiyetine el koymanın ve O'nun saygı duyulmasını emrettiği insan onurunun hiçe sayılmasının neticesinden başka bir şey değildir.

İşte burada İslam'ın tutumu, beşerî düzenlerin hepsinden tümüyle ayrılır. Çünkü İslam nizamının dışındaki düzenlerin tümünde, insanlar şu veya bu biçimde birbirine taparlar. İnsanlar, yalnızca İslam nizamında (...) birbirlerine tapmaktan, başkasının kölesi olmaktan kurtulur.¹⁴²

¹⁴⁰ A.e., s. 140-141.

¹⁴¹ Aksakal, a.g.y., s. 71. Berekat, a.g.e., s. 245-248.

¹⁴² Kutub, a.g.e., s. 10-11.

İslam toplumunu, sadece Allah'ın hakimiyetinin geçerli olduğu, insanlığın kula kulluk zilletinden kurtulduğu yegâne “medeni toplum” olarak ifade eden Kutub’a göre, Marksist ve kapitalist düzenler insanın değil maddenin yüceltildiği cahili toplum olduğu gibi ulus-devlet kavramı da ilkel bir kavramdır.¹⁴³ “Fertlerin, kendilerine insan vasfını kazandıran özgür iradelerinin haricindeki bağlar (ırk, renk, milliyet, vatan vb.) etrafında bir araya geldiği toplumlar ise ilkel, İslami tabirle cahili toplumlardır.”¹⁴⁴ “İslam, ırk ve renk sınırlarını tanımadığı gibi coğrafi sınırları da tanımaz. Çünkü yeryüzünün tamamı Allah’a aittir.”¹⁴⁵

Kutub’a göre günümüzün ulus devlet yapısının resmi söylemleri olan milliyetçilik akımı evrensel insani ruhun zayıflanmasından kaynaklanmaktadır. İslam inancı ise insanları inanç etrafında birleştirerek insana ait diğer özelliklerden üstün, toparlayıcı bir mekanizma oluşturmuştur. İslam düşüncesinde vatan, insanların birbirlerine Allah'ın kanunlarıyla bağlandıkları yerdir ve ırk ise insanların ümmet çatısı altındaki birlikleridir.¹⁴⁶

Açıkça görülmektedir ki Kutub'un düşünce dünyasında Soğuk Savaş döneminin iki ideolojisi (kapitalizm ve Marksizm) ve bu ideolojilerle şekillenmiş toplumlar cahili toplumdur. Allah'ı reddeden düşünceye ise sadece Marksizm örneğini vermesi dikkat çekicidir. Zerdüştlük, Budizm, Ateizm gibi örneklerden yola çıkmamış sadece Marksist düşünceyi bu düşünceye örnek vermiştir. Oysa ki Kutub'un 1965'te ikinci kez tutuklanıp idamla yargılanmasına ve nihayetinde idam edilmesine sebep olan suçlama *Yoldaki İşaretler*'de Marksist bir devrim önerdiğinin söylenmesiydi.¹⁴⁷

Kutub, Marksizm ve kapitalizmi aynı kefeye koyar. Ona göre İslami insan ve tarih anlayışına karşı her iki sistem de maddi insan ve tarih anlayışı geliştirmiştir ve kendi iç dinamikleri farklı olsa da cahili olma konusunda ortaklırlar. Aynı zamanda

¹⁴³ A.e., s. 143-145.

¹⁴⁴ A.e., s. 145.

¹⁴⁵ Seyyid Kutub, **İslam Toplumuna Doğru**, Çev. Ahmet Pakalın, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016, s. 110.

¹⁴⁶ Sarıms, **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1**, s. 126.

¹⁴⁷ Canbegi, a.g.e., s. 130.

bu sistemler çatışıyor gibi görünse de (ulus-devlet düzeninde milliyetçilikle birlikte sömürgecilğe sebep olan) birbirini besleyen sistemlerdir.¹⁴⁸

Marksizm ve maddeci yorumlar, (...) insanı hesaba katmaz. Özellikle marksizm, tek başına iktisadı, insanın iradesinden, fitratından, istidat ve gücünden uzak, fakat onun kuvvetine, iktidarına ve hassalarına yön veren bir ilah olarak kabul eder. İşte bu yüzden Marksizm, daima iktisadi âmillerin kesinliğine boyun eğmiş, hatta kendisi de bu iktisadi âmillerden doğmuştur.¹⁴⁹

İslam ile komünizm, sosyalizm ve kapitalizm arasında ona göre görünüşte olan benzerlikleri ise İslam'ın bu sistemlerden önce ortaya çıkmasından ve hepsinin İslam'ın sosyal ve siyasal düzenlemelerinden etkilenmesinden kaynaklandığını belirtir. İslam ile bu 'beşerî sistemleri' ilişkilendirirken, İslam'ın bunlardan asla etkilenmediğini aksine bu sistemlerin İslam'dan bazı şeyler aldığını savunur.¹⁵⁰

Kutub, ona göre Marksizm'in ne anlama geldiğini açıklarken, bir Marksizm tartışması yapmadığını, niyetinin sadece 'Allah'tan uzaklaşan insanların hayatındaki sarsıntıları göstermeye çalışmak' olduğunu belirtir.

Marksizm, bu değişikliklerin tümünü üretim araçlarının değişmesine bağlar. Ona göre, bu araçların değişmesi, toplumdaki karşılıklı münasebetlerin değişmesini gerekli kılar. Bundan dolayı, içinde bulunulan durumla, üretim araçlarının değişiminin gerektirdiği sosyal ve iktisadi bağlardaki durum arasında bir çelişki bulunur. Bunun sonucunda da üretim araçlarının değiştirilmesi sebebiyle, yeni ve uygun bir ortam oluşturmak için ayaklanma, inkılab ve ihtilal olur. İnsan her ne kadar üretim araçlarını kendi eliyle, ya da fikriyle değiştiriyorsa da esasında bütün bu olup bitenlerden habersizdir. İşte Marx'ın gizlediği husus budur. Sanki bu üretim araçları ikinci bir ilahtır. Fakat bu kendi kendini değiştiren bir ilahtır. İlahın zatının değişmesi ise, kendine tâbi olan sosyal varlıkların da değişmesini gerekli kılar.¹⁵¹

Devam eden satırlarda ise ona göre Marksistlerin yanıldığı noktaları açıklar. Kutub'a göre onların hatası insanın hayatını belirleyen tek faktörün ekonomi ve

¹⁴⁸ Kutub, **İslam Toplumuna...**, s. 109-110.

¹⁴⁹ Seyyid Kutub, **Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016, s. 103.

¹⁵⁰ Kutub, **İslam Toplumuna...**, s. 98-105

¹⁵¹ Kutub, **Çağdaş...**, s. 103-104.

üretim biçimi olduğu ve tarihi de bu kabul edişle yorumlamalarıdır. Nitekim bu kabul edişi de Avrupa tarihinde tatbik edip Avrupa'daki sonucu genelleştirerek tüm dünyaya uyarlamaya uğraşmalarıdır.¹⁵²

Kutub için sosyalizmin ABD, Norveç, İsveç, Danimarka gibi refah düzeyi yüksek toplumlarda yayılması mümkün değildir. Ancak herkese iş vaadiyle yoksul kesimin ilgisini çekmekle yetinebilir. Gerçekte ise herkese iâşe ve barınma vaadini gerçekleştirmek için feda edilenler vaad edilenden fazlasına mal olur. Çünkü pozitivist bir indirgemecilikle maddi varlıklar üzerinden inşa edilen toplum, insanın akılla şekillendiğini kabul edip ruhi yapısını gözardı eder.¹⁵³

Komünizm'in bu ülkelerde yayılma imkanı bulamamasının sebebi, bu ülkelerdeki insanların komünizm'in dünya görüşünden daha ulvi bir anlayışa sahip olduklarından veya başka yüce hedefleri olduğundan değil, sadece komünizmin vereceklerinden daha çoğuna fiilen sahip olup komünizmin gelmesiyle bu imkanları yitirecekleri korkusundandır. Adı geçen ülkelerde bir işçiye 'Komünizm ihtiyaçlarını karşılayıp hayat seviyeni yükseltecek dense, gülüp geçer. Çünkü ihtiyaçları şöyle dursun, onun lüksü bile temin edilmiştir. Yine aynı işçiye 'Komünizm sana sürekli iş temin ederek seni işsizliğin vahim neticelerinden koruyacak' denilse, buna da gülüp geçecektir. Çünkü onun işi olsa da olmasa da barınma imkanına sahiptir. Herhangi bir şekilde sıkıntıya düşmesi sözkonusu değildir. Fakat aynı kişiye 'Komünizim seni köle gibi çalıştırıp hürriyetini kısıtlayacak, söz, fikir ve ifade özgürlüğünü elinden alacak' dense, bu sözlerden ürperip deliye dönecektir. Çünkü o kişi elinden alınacağı söylenen şeylere fiilen sahip ve her an onların zevkini çıkarmaktadır. O kişinin bunlara sahip olması sadece sözde, yasalarda ve hayalde değildir. Komünizm, işte bu tür insanların ilgisini çekemez, çünkü onlara ellerinde bulunmayan imkânları veremeyeceği gibi, ellerinde olan birçok şeyi de alacaktır.¹⁵⁴

¹⁵² A.e., s. 105.

¹⁵³ A.e., s. 105-110.

¹⁵⁴ Seyyid Kutub, **İslam-Kapitalizm Çatışması**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015, s. 27-28.

Ona göre, proletaryanın iktidarı, bir parti diktatörlüğüne dönüşüp inanç, düşünme ve engellenmesinden hatta Ateizm propagandasından başka bir sonuca ulaşmamıştır. Yani Kutub’a göre sosyalizmin pratiği, teorisi ile çelişmektedir.¹⁵⁵

Barınma, sağlık ve iş hakları konusunda her bireyin haklarının devlet tarafından korunması, ferdi zenginleşme yerine toplumsal kalkınmaya önem verilmesi gibi özellikleri ile İslam’ı sosyalizme yakın gören düşünceye ise Kutub’un cevabı olumsuzdur. Çünkü, sosyalizm materyalist felsefeden doğmuştur ve hayata sadece ekonomi penceresinden bakar. Ancak İslam, ilahi bir inanç sistemine dayanır ve toplumsal düzeni ekonomi dışında da belirleyici unsurlar olduğunu kabul eder.¹⁵⁶

Kutub’a göre demokratik parlamenter devlet sistemi ise kapitalistlerin elinde bir zulüm ve sömürü organıdır.¹⁵⁷ Batılı devletler kapitalist sistemi hoş göstermek adına ne kadar özgürlük ve eşitlik propagandası yapsalar da işgal ettikleri yerlere şiddet ve sömürden başka bir şey getirmemişlerdir. Fransa’nın Fas, Tunus, Cezayir’de uyguladığı şiddet, İngilizlerin Mısır’ı ve diğer ülkeleri sömürmesi, ABD’deki Kızılderili ve siyahilere karşı yapılan ırkçılık ise Kutub için yeterli örneklerdir.¹⁵⁸ Parlamenter sistemler, kendilerine, demokrasiye ve hukukun üstünlüğüne güvenenleri yarı yolda bırakmıştır. Fikir özgürlüğü ile ilgili şu cümlesi oldukça açık bir şekilde görüşlerini özetler: “Fikir ve ifade özgürlüğünü ise politika yazarlarından, tımarhane ve hapishanelerden ve Mısır adliyesinin dosyalarında saklı bulunan işkence tutanaklarından öğrenmek gerekir.”¹⁵⁹

Gelir adaletsizliği ve sömürülen fakir halkı merkeze alarak modern parlamenter devlet sistemlerini eleştiren Kutub, modern devletleri derebeyliğin bir başka versiyonu olarak kabul eder. Derebeylik olan yerde de yasalardan ve parlamentodan bahsetmenin budalalık olduğunu söyler:

‘Hakimiyet milletindir; halkın seçme ve seçilme hakkı vardır’ palavralarına kim aldanır?! Bu sözlerin ne değeri olabilir?! (...) Hakimiyet, şu sözünü

¹⁵⁵ İbrahim Sarmış, **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992, s. 136.

¹⁵⁶ Kutub, **İslam-Kapitalizm...**, s. 47-50.

¹⁵⁷ **A.e.**, s. 107-111.

¹⁵⁸ **A.e.**, s. 38-42. Seyyid Kutub, **İslami Etüdler**, Çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015, s. 175-198.

¹⁵⁹ Kutub, **İslam-Kapitalizm...**, s. 29.

ettiğimiz milletin öyle mi? Şu aç, zavallı, cahil, aldatılmış milyonların öyle mi? Şu gece gündüz *ekmek* diye bağırın, kendisinin hakkı olduğu söylenen seçme ve seçilme hakkı üzerinde düşünmek için bir saniye bile vakti olmayan yoksul zavallıların öyle mi? Efendilerinin istediğini seçmek, istemediğini terketmek zorunda bırakılan -çünkü efendiler bu zavallıların geçim kaynağıdır- şu milyonlar mı? Egemenlik bunların öyle mi?¹⁶⁰

Marksizm ile İslam'ın birbirine benzetildiği hususları kabul etmeyen ve gerekçesini de yukarıda aktardığımız Kutub, kapitalizm ile İslam arasında da benzer ilişki kurulmasını şöyle reddeder:

İslami sistemin bazı yönleriyle kapitalist sistemin bazı yönlerinin birbirlerine benzedikleri açıktır. Özellikle ferdi mülkiyet hakkı, çalışma hakkı, miras hakkı gibi bazı alanlarda benzerlikler çoktur. Ama derhal belirtmeliyiz ki İslam, bu konuları kapitalist sistemin doğuşundan tam sekiz asır önce ele almıştır. Üstelik bu sistem oluşurken Avrupa toplumlarının etkisi altında kaldıkları tarihi etkenlerin hiçbirinin etkisi altında da kalmamıştır. İslam, son zamanlarda ortaya atılan kapitalist sistemin gerektirdiği prensiplerden hiçbirinin etkisinde kalmadan yepyeni ve dipdiri bir iktisadi sistem ortaya koymuştur. İslam'la kapitalist sistem arasındaki benzerlikler esasında yüzeyseldir. Çünkü İslam evrensel bir sistemdir.¹⁶¹

İkinci tür cahili toplum Allah'ın varlığını inkâr etmeyen ancak Allah'ın egemenliğini dünyevi hayattan uzaklaştırmış toplumlardır. Kutub'a göre buna sebep olan ise Kur'an'ın algılanış ve uygulanışında ki bozulmadır. Grek felsefe ve mantığı, İran düşünce ve mitolojisi, Yahudi hurafeleri ve Hristiyan metafiziği ile Kur'an'ın içine farklı felsefe ve ideolojiler karıştırıldığı için insanlar saf İslam'dan uzaklaşmıştır. Bu sebeple peygamber dönemindeki gibi gerçek İslam'a öncülük edecek bir nesil gelmeyecektir.¹⁶² Kendilerini Müslüman olarak tanımlasa da Kutub'a göre cahili olan bu toplumların İslami toplum kabul edilmemesi Kur'an'ı ele alışındaki sorun sebebiyledir.

¹⁶⁰ A.e., s. 17.

¹⁶¹ Seyyid Kutub, **İslam Toplumuna Doğru**, Çev. Ahmet Pakalın, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016, s. 95-96.

¹⁶² Alev Erkilet, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 265. Kutub, **Yoldaki İşaretler**, s. 18.

Bu sorunların başında da, Kur'an'ı Allah'ın emirlerini öğrenmek için değil, zihinsel eğlenceyi sağlayan edebi, tarihsel ya da sanatsal bir eser olarak okumak gelmektedir. Sahabe için Kur'an emir alınacak ve doğrudan yaşanacak bir kitaptı. Günümüzün Müslümanları ise, Kur'an'ı, etüd edilecek bir kitap olarak görmektedirler. Bunlardan bir kısmı da İslam'ı hayatın sorunlarından uzak, sadece vicdanlara hitap eden bir ibadet dini olarak tanımlamaktadır.¹⁶³

İslam sosyal adaletinin açık bir şekilde anlaşılmasının, İslam'ın kâinata ve insana bakışını anlamaktan geçtiğini savunan Kutub'a göre, bunu sadece İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların Yunan felsefesiyle karışmış görüşlerinden değil, özellikle Kur'an-ı Kerim, sünnet ve İslami gelenekten öğrenilebileceğini savunur. Sosyal adalet, kesin bir vicdan özgürlüğü ile birlikte şaşmaz bir eşitlik ve dayanışmaya bağlıdır.¹⁶⁴

İnsanın bilgi ve yeteneklerinin kısıtlı, Allah'ın bilgi ve kudretinin de sonsuz ve hatasız olduğu kabulü, devlet idaresi konusunda da Kutub'un görüşlerini Allah'a teslimiyet üzerine kurmasına sebep olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Seyyid Kutub, cahiliye kavramında olduğu gibi "hakimiyet" kavramında da el-Mevdudi'den etkilenmiştir.¹⁶⁵ Ona göre insan üzerinde ve insani tasarruflarda daha fazlasına yani evrene hakim olan hüküm vermelidir. Bu hüküm sahibi de Allah'tır. Allah'ı sadece dini konularda hüküm verici kabul etmez. O, aynı zamanda toplumsal konularda ve devlet idaresinde de hakim olandır. Allah'ın hakimiyeti meşru olan idaredir.

Nasıl ki bilen, yaratan ve rızık veren O ise hükmedecek olan da O'dur. Hayatın yegâne temeli de onun bir yaşam biçimi olarak indirdiği dinidir. Gerçekte bilgi sahibi olmayan ve kendisine ilimden çok az bir şey verilen

¹⁶³ Erkilet, **a.g.e.**, s. 265.

¹⁶⁴ Seyyid Kutub, **İslam'da Sosyal Adalet**, Çev. Harun Ünal, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015, s. 52-59.

¹⁶⁵ Genel olarak kabul edilen görüş, Mevdudi'nin Kutub'un İslami düşüncesini en fazla etkileyen kişi olduğudur. (Çağlayan, **a.g.e.**, s. 220.). Ancak Abu Rabi'ye göre Kutub'da Mevdudi ikinci etkindir. Asıl fikri oluşumuna sebep olan Mısır'ın o dönemki siyaseti ve onun Kur'an anlayışdır. Radikalleşmesine ise hapsedildiğinde gördüğü işkenceler sebep olmuştur. (İbrahim M. Abu Rabi, **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World**, Albany, State University of New York, 1996, s. 140)

insan aklının ürünü olan sistemler, teoriler ve ideolojiler ise bozulmaya ve değişmeyi mahkumdur.¹⁶⁶

Seyyid Kutub ayrıntılı bir devlet teorisi oluşturmamış olsa da Kur'an'daki şûra ilkesini sıkça vurgulamıştır. Ona göre, şûranın uygulama şekli zamanın ve şartların durumuna göre belirlenir. Bu hususta asıl olan, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerin barış, adalet, eşitlik gibi esaslar üzerine kurulmasıdır.¹⁶⁷

İslami Yönetim Politikası'nı 'hakimiyetin sadece Allah'a ait olduğuna iman etmek' üzerine inşa eden Kutub, bu politikayı yönetenlerin adaletli davranmaları, yönetilenlerin yönetenlere itaat etmesi ve yönetilen ile yöneten arasında şûra olması temellerine oturtur.¹⁶⁸ Bu temellerin detaylarını devam eden sayfalarda açıklar.

Burada yönetici, gücünü teokratik bir devletteki gibi doğrudan gökten almaz, yöneticinin gücü Allah'a olan imanındandır. Bu kişinin diğer insanlardan dini bir üstünlüğü yoktur. Zira yöneticiye itaat önce Allah ve Peygamber'e itaatten geçer, yöneticinin şahsından dolayı ona itaat edilmez. Yönetici ancak Allah'ın otorite ve hakimiyetini kabul ve beyan ederse, Allah'ın koyduğu kurallar (şeriat) ile hüküm verirse kendisine itaat edilme hakkı doğar. Şayet bunlardan birinden saparsa emrine itaat gerekmez, bu hakkını yitirir.¹⁶⁹

İslam'ın bir imparatorluk olduğu söylemini de eleştiren Kutub, yöneticiliğin bir ailenin veraset yoluyla başa gelmesinden bağımsız olduğunu belirtir. "İmam [yönetici], Müslümanlar tarafından özgürce seçilmesinden sonra otoritesini sadece şeriatı uygulamaktan alır."¹⁷⁰ Kutub, Hz. Muhammed'in kendisinden sonraki halifeyi neden belirmediğini de bu ilkeye bağlar, karar Müslümanların özgür seçiminde ve seçilenin şeriate bağlılığındadır. Yine bu sebeple örneğin Hristiyanlıkta olduğu gibi bir papazlardan oluşan bir idareci zümre de İslamiyet'te yoktur. İslami yönetim sisteminin son temeli ise yöneten ile yönetilen arasındaki danışma yani şûradır.

¹⁶⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 127

¹⁶⁷ Görgün, *a.g.y.*, s. 65

¹⁶⁸ Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, s. 180.

¹⁶⁹ *A.e.*, s. 182-184.

¹⁷⁰ *A.e.*, s. 184.

Kutub’a göre, şûra ile ilgili inen ayetler¹⁷¹ şûranın uygulanmasını her dönemin kendi bağlamına bırakmıştır. Ama şaşmaz olan yönetimde şûra ilkesinin uygulanma şartıdır. Kutub, Bedir Savaşı ve Hendek Savaşı ile İslam tarihinden bazı örneklerle Peygamber’in karar alırken çevresindekilerle istişare etme yoluna gittiğini anlatır.¹⁷² Ona göre, Peygamber’in kendi döneminde etkin bir otorite varken bile istişare yoluna gitmesi, danışmanın iyi bir yönetim altında bile çalışması gerektiğini göstermektedir.

Seyyid Kutub’un düşüncesindeki bir başka önemli kavram da -onu terör ideoloğu olarak eleştirenlerin çokça referans olarak kullandığı- cahiliyeye karşı verilen mücadele olan cihattır. Yine hatırlanması gereken bir konu cihat kavramının mücadele anlamını taşıdığı ve sadece silahlı bir çarpışmayı ifade etmediğidir. Zira Seyyid Kutub idam edileceği zaman sadece fikri ve edebi faaliyette bulunmuş biri olarak kendi faaliyetlerini cihat olarak tanımlar. “Aslında İslâm’da barış fikri İslâm’ın tabiatı ve onun âlem, insan ve hayat görüşüyle bağlantılı temel düşüncelerinden biridir. Fakat tebliğ engellenirse cihad kaçınılmaz hale gelir. İlân ve hareket, yani tebliğ ve cihad birbirinden ayrılamaz; yeryüzünde insanı özgürleştirme eylemine girerken bunların her ikisi de gereklidir.”¹⁷³

Cihan Sulhu ve İslam’da barışın insanın kendisinden başlayarak aile, toplum, devlet ve nihayetine tüm dünyada tesis edilmesi düşüncesine benzer şekilde tebliğ yapacak ve İslami düzeni tesis edecek kişiler de önce kendi içinde itikadi davasını halletmelidir. Tevhit temeli yerleşmeden elde edilecek bir yönetimde sistem şeklen İslami görünse de cahili adetler yaşamaya devam edecektir.¹⁷⁴ İslami bir düzen isteyenler insanları önce İslam akidesine (**La ilahe illallah**’a)¹⁷⁵ boyun eğmeye davet

¹⁷¹ Al-i İmran: 159 ve Şûra: 38.

¹⁷² **A.e.**, s. 186-187.

¹⁷³ Görgün, **a.g.e.**, s. 65.

¹⁷⁴ Erkilet, **a.g.e.**, s. 268.

¹⁷⁵ Arapça tercümesi ‘Allah’tan başka ilah yoktur.’ olan ve Kelime-i Tevhid olarak bilinen bu cümle Müslümanlar için önemlidir. Çünkü İslam’ın beş şartından biri olan Kelime-i Şehadet’in bir parçasıdır. Kutub’a göre ise **La ilahe illallah**, terminolojik anlamının yanında aynı zamanda bir yaşam biçimidir. Kutub, **Yoldaki...**, s. 112-130.

etmelidirler. Bu davetin yöntemi, Kutub’a göre içtihadî olmayan ve Allah’ın sınırlarını ve özelliklerini belirlediği ‘Rabbani’ yöntemdir.¹⁷⁶

Cihat anlayışı da bu Rabbani yöntemin özellikleriyle şekillenir. Bu özellikleri ise Alev Erkilet şöyle özetler: “Rabbani yöntem, pratik, ciddi, yapıcı-hareketli ve aşamalıdır. Aynı zamanda davayı dava adamından daha önemli kılan, belirli bir hedefi olan, kolaylaştırılmış, kader ve tevekküle inanan bir yöntemdir.”¹⁷⁷

Pratiktir, çünkü İslam fiilen var olan sorunlarla ilgilenir. Ciddidir, çünkü cahiliyeye karşı verilen mücadele ciddiyet gerektirir; sırf Müslüman diye zafere ulaşılacağı yanılgısına düşülmemelidir.

Kutub’a göre cihat Müslümanların kendini savunma mücadelesine indirgenemez. Zulmün Müslümanlara ya da başkasına yapılıyor olması bir şey değiştirmez. Cihat yeryüzündeki bütün insanları kurtarmayı hedeflemelidir.¹⁷⁸

İslamiyet’in kendisini tehdit eden unsurlara karşı mücadele etmesinin bir hak olduğunu ve zorunlu olduğunu söyleyen Kutub, İslamiyet’in kendisini kabul ettirmek için insanları zorlamasına gerek olmadığını hatta İslam’ın, bireylerin seçme hürriyetlerini kısıtlayan siyasi otoritelerden kurtarmak için savaştığını belirtir.¹⁷⁹

2.3. Kutub’a Yapılan Eleştiriler ve Kutub Düşüncesi’nin Alınlanması

Muhammed Berekat, Kutub’a getirilen eleştirileri değerlendirdiği eserinde şöyle yazar: “Bildiğim kadarı ile -çağımızda- Seyyid Kutub kadar alabildiğine göklere yükseltilmiş, ve onun kadar aşağıların aşağısına düşürülmüş Müslüman hiçbir yazar gelmemiştir.”¹⁸⁰

Genellikle cahili toplum ve cihat kavramları ekseninde incelenen Kutub’un düşünceleri, Batılı araştırmacılar tarafından radikal ve tekfirci olarak nitelendirilmiş

¹⁷⁶ Erkilet, **a.g.e.**, s. 269.

¹⁷⁷ **A.e.**, s. 269-271.

¹⁷⁸ Görgün, **a.g.e.**, s. 65. Berekat, **a.g.e.**, s. 264. Kutub, **Yoldaki...**, s. 109.

¹⁷⁹ **A.e.**, s. 104-108.

¹⁸⁰ Berekat, **a.g.e.**, s. 189.

ve ölümünden onyıllar sonra ortaya çıkan İslami terörizme ideolojik önderlik etmekle itham edilmiştir.

Seyyid Kutub'un, yukarıda belirtildiği gibi, kendilerine Müslüman deseler de Allah'ın yeryüzünde hakimiyetini kabul etmeyip kul yapımı yasalarla idare edilen Müslümanları cahili toplum kabul etmesi, Müslümanları tekfir ettiği görüşüne temel dayanak olmuştur. Berekat ise Kutub'u şöyle savunur: Müslüman olmanın şartlarından en büyüğü Allah'tan başka ilah kabul etmemek, ibadetini Allah için yapmak ve helal-haram hükmünü Allah'tan almaktır. Buna uymayan kişi zaten tam anlamıyla Müslüman olamaz. Kutub'un bahsettiği ise üçüncü ile yani helal ve haram ile ilgilidir. Berekat'a göre bu da Müslümanları kâfir ilan etmek değil, çoğu kimsenin fark etmediği, bir kısım insanın bilmeden kâfir olduğuna dikkat çekmektir.¹⁸¹ Yine de görülmektedir ki Kutub'un kesinlikle kimseyi tekfir etmediğini bu savunu bile net olarak açıklayamamıştır. Çünkü adı geçen bir kısım insan kapalı bir ifadedir. Kutub'un önerdiği şekilde bir İslami devlette yaşamadığı için de aslında tüm Müslümanlar bilerek ya da bilmeyerek şirke düşmüştür.

Kutub'un son eseri olan *Yoldaki İşaretler* yayınlandıktan hemen sonra kitaba reddiyeler yazılmıştır. O dönem Mısır'ın tek partisi olan Arap Sosyalist Birliği, 1964'te esere reddiye olarak bir kitapçık yayımlamıştır. Bunu 1965'te el-Ezher'den bir fetva takip etmiştir. Fetvada, kitaptaki bazı pasajlar tek tek incelenmiş, Kutub fitne çıkarmakla suçlanmıştır.¹⁸²

Müslüman Kardeşler içerisinde de Kutub'a bu yönde eleştiriler yapılmıştır. Cemiyetin ikinci lideri Hasan el-Hudaybi'nin, kitabında Kutub'u ve radikalleşmeyi eleştirdiği söylenir. Dikkat edilmesi gereken bir nokta, Kutub'un görüşlerinden etkilendiği Mevdudi'nin adından bahsederek eleştirse de Kutub'un adı kitapta geçmez. "Hudeybî burada hâkimiyet, câhiliyet, tekfir, ridde ve yönetim konularına açıklık getirmektedir. Ona göre şehâdet kelimesini hâkimiyetle ilişkilendirmek ve amelsiz imanın olmayacağını ileri sürmek yanlış olduğu gibi günümüzde müslümanları câhiliyetle suçlamak da doğru değildir, onların ancak bilgisiz oldukları

¹⁸¹ A.e., s. 230-232.

¹⁸² Görgün, a.g.y., s. 66

söylenbilir.”¹⁸³ Giriş bölümünde de belirtildiği gibi Hudaybi imzası taşıyan bu kitabın gerçek yazarı ile ilgili belirsizliği de hatırd tutmak gerekir.¹⁸⁴

Abdunnasır’ın Cemiyet’i ilga ettiği 1954’teki büyük tutuklama döneminde Hudaybi ve Kutub arasındaki ilişkiyi Gilles Kepel’den aktaracak olursak aslında Hudaybi ve Kutub’un en zor dönemde bile iyi ilişkiler geliştirdiği görülmektedir.

“İhvan-ı Müslimin ile Hür Subaylar arasında meydana gelen çekişmelerde Kutub, İhvan genel başkanı Hudaybi’nin yanında yer aldı. (...) Hudaybi’nin ihvan içindeki muhalif gruplara eleştirilerini yansıtan *El-İhvan’ül Müslimin* gazetesinin başyazarlığına getirildi.”¹⁸⁵

İbrahim M. Abu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi* isimli eserinin ‘Son Dönem Batı Yazınında İslami İhya Hareketleri’ bölümünde 1987-1994 yılları arasında yayınlanmış bazı temel kaynakları inceler.¹⁸⁶ Vardığı sonuç ise, incelediği kitapların dönemleri, fikirleri, kişileri ve toplumları yeterince doğru resmetmediği, İslamcılıktan bahsederken radikal İslam, köktencilik, cihat gibi kavramlara takılı kaldıklarını, genellikle İslamcı filozofları ve hareketleri indirgemeci bir şekilde ele aldıklarıdır.¹⁸⁷

Abu Rabi’nin incelediği eserlerden Ronald Nettle’ın kitabına¹⁸⁸ yaptığı eleştiri ise Yahudi meselesi konusundadır. Ona göre, Nettle’ın amacı “İsrail’in hegemonik ve sömürgeci doğasını meşrulaştırmak” çabasıdır.¹⁸⁹ Yahudi Soykırımı’nın sebebi olan Avrupa’daki sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmeleri göz ardı edip İsrail’in yaratılmasında Batı’nın özgürleştirici rolünden bahsetmesi de dikkate alınmalıdır. Kutub’u ele alışı da bu bağlamda sorunludur. Onu ele alırken görüşlerini bir bütün olarak ele almayıp Siyonizm ve İsrail’e karşı oluşunu cımbızlar

¹⁸³ A.y.

¹⁸⁴ Zollner, a.g.e., s. 65-66.

¹⁸⁵ Kepel, a.g.e., s. 49. Çağlayan, a.g.e., s. 224

¹⁸⁶ İbrahim M. Abu Rabi, *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Yay Haz. Vezir Meydan, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2003, s. 102-118.

¹⁸⁷ A.e., s. 103.

¹⁸⁸ Ronald Nettle, *Post Trials and Present Tribulations*, New York, Pergamon Press, 1987.

¹⁸⁹ Abu Rabi, a.g.e., s. 109

ve Yahudi soykırımı sanki Müslüman-Yahudi çatışmasından kaynaklanıyormuş gibi bir çerçeve çizer.¹⁹⁰

Benzer yaklaşım Amerikalı teolog Richard L. Rubenstein'ın 2010 yılında yazdığı bir çevrimiçi makalede de görülür. Cihat kavramının soykırım potansiyeli taşıdığını Kutub'un cihat anlayışına referansla savunur. Kutub'un ziyaret ettiği dönemde (1948-1950) Greeley şehrinin aslında ABD'yi iyi yansıtmayan bir şehir olduğunu ve beyaz Protestan ağırlıklı nüfusunun koyu tenli ve iyi eğitilmiş bir Mısırlıyı evinde hissettirecek rahatlıkta bir yer olmadığını söyler.¹⁹¹

ABD ziyaretinin Kutub'u dönüştürdüğü ve keskinleştirdiği açıktır. Ancak bu yanlış şehirde yaşama talihsizliğine bağlanamaz; zira ABD'de o dönemde örneğin siyahi insanlara yapılan zulüm tüm ülkeye yaygındır.

Kutub'un cihat anlayışının er ya da geç şiddet eylemi gerektireceğini belirten Rubenstein, okuyucuya onun görüşlerinin ve kendisinin ne kadar tehlikeli olduğu konusunda şüphe duymamaları gerektiğini de öğütlemeyi ihmal etmez.¹⁹²

Doktora tezine dayanan eserinde Halil İbrahim Canbegi, Kutub'un "Mısır toplumunun tepeden inmece bir şekilde İslamlaştırılması gerektiğini" savunduğunu söyler.¹⁹³ Oysa Kutub, önerdiği tebliğ-cihad yapacak ve örnek olacak seçkin birliğin önce bireysel itikadi davasını sağlam bir şekilde tamamlamasını yoksa kurulacak devletin İslami görünse de İslami olmayacağını ve bu sebeple başka sorunlar doğuracağını söylemiştir.¹⁹⁴

Yine Canbegi'nin Dar'ul-Harb ve Dar'ul-İslam kavramlarını ele alışı da sorun vardır. Yazar Kutub'un "cahili toplumda yaşayan insanlar olarak devlet ve toplumla savaşmalıyız" dediğini ve bunun tekfircilik olduğunu ifade eder.¹⁹⁵

¹⁹⁰ A.e., s. 110.

¹⁹¹ Richard L. Rubenstein, "Jihad versus Jahiliyya: The Seminal Islamist Doctrine of Sayyid Qutb", (Çevrimiçi), http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm?frm/55918/sec_id/55918 , 12.05.2018

¹⁹² Rubenstein, a.y.

¹⁹³ Canbegi, a.g.e., s. 130.

¹⁹⁴ Erkilet, a.g.e., s. 268. Kutub, **Yoldaki...**, s. 49-51.

¹⁹⁵ Canbegi, a.g.e., s. 131. Yazarın referans aldığı kaynak 'Çağlayan, a.g.e., s. 231'dir. Selin Çağlayan ise bu ifadeyi başka bir çalışmadan aktararak kitabına dahil etmiştir. Bu ifadenin geçtiği ve yazarların gösterdiği asıl kaynak ise Elie Kedourie, **Politics in the Middle East**, New York, Oxford University Press, 1992, p. 332'dir.

Buradaki sorun Kutub'un eserlerinde Dar'ul-Harb ve Dar'ul-İslam kavramlarından ne anladığı açıkça anlatılırken, ağır işkencelerden geçtikten sonra yargılandığı sırada kullandığı bir ifade ile yazarın bu iki kavramı Kutub'un bu konudaki tek açıklamasıymış gibi ele almasıdır. Kutub'un sert ve keskin dilli bir edebiyatçı olarak aynı sert üslupla yaptığı savaş çağrılarını inkâr etmemekle birlikte belirtilmesi gereken bu çağrının kime karşı yapıldığı ve ne zaman sonlanacağını ifadesidir:

İslam, öncelikle kendimizden başlayarak tüm insanlıktan zulmü kaldırmamız kesin emrini veriyor bize. Yeryüzünde ise sömürüden daha iğrenç bir zulüm mevcut değildir. Günümüzde İslam vatanındaki sömürüyü üç devlet temsil ediyor: İngiltere, Fransa ve İsrail. Bunların üçü de aynı oranda azgın, zalim ve mütecavizdir. O yüzden ki İslam, bütün cephelerde bu devletlere karşı bizi cihada çağırıyor. İlk fırsatta yüzlerindeki maskeyi yırtmamızı, saldırgan tavırlarından vazgeçinceye kadar kendimizi onlarla savaş halinde kabul etmemizi istiyor. (...) İslam her fert ve heyete, her hükümet ve devlete tüm İslam ülkelerinde bu saldırgan devletlere karşı cihad etmeyi, onlarla mücadeleye girişmeyi ve mümkün olan her yolla onları çökertmeye çalışmayı emrediyor. O halde biz onlarla sürekli savaş halindeyiz. Bize karşı düşmanlıklarından ve tüm yeryüzü üzerindeki zulümlerinden vazgeçinceye kadar!..¹⁹⁶

Bu sözler Kutub incelenirken pek dikkat edilmediği için onun sert davetlerine takılarak, düşüncesinin bir bütün olarak alınmasını eksik bırakan ifadelerdir. Dar'ul-Harb ve Dar'ul-İslam kavramları için bir açıklama getirilecek olursa:

Baştan belirtmek gerekir ki Muhammet Berekat'ın da kitabında eleştirilere verdiği yanıtında söylediği gibi Dar'ul-İslam ve Dar'ul-Harb ile ilgili söylenenler Kutub'un ürettiği kavramlar değildir. Bu kavramlar dört mezhebin geliştirdiği ve hükme bağladığı kavramlardır. Kutub ise bu kavramları eserlerinde işlemiş olsa da Dar'ul-Harb'e uygulanacak hükümlerin taşıdığı şiddet eğilimi (eğer varsa) Kutub'un kişisel görüşleri değildir, ondan yüzyıllar önce işlenen kavramlardır.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Kutub, **İslami Etüdler**, s. 242-243.

¹⁹⁷ Berekat, **a.g.e.**, s. 249-253.

Kutub, Dar'ül- İslam'da yaşayan gayrimüslimlerin ise İslam tebliğine engel olmadıkları surette cizyelerini vererek Müslüman vatandaşlarla aynı haklar altında yaşayabileceklerini; çünkü İslam Devleti'nde yaşayan her vatandaşın hayatı ve hayatını korumaya yönelik gerekli olan tüm temel ihtiyaçları devletin güvencesi altında olduğunu belirtir.¹⁹⁸

Nitekim, ferdin yemesi, içmesi, giyinmesi, barınması gibi zaruri ihtiyaçlarının temini bireyin devlet üzerindeki hakkıdır. Çalışmaya gücü yettiği takdirde kendisine çalışma imkanlarının sunulması, nasıl çalışacağı konusunda eğitilmesi, çalışma şartlarının kolay hale getirilmesi ve iş- araç gereç ihtiyaçlarının tedarik edilmesi de devletin görevidir.¹⁹⁹

Rubenstein, Kutub'un önerdiği İslam toplumunda yaşayacak azınlıklar ile ilgili de güvenlik ve eşitsizlik sorunu olacağını söyler.

Ancak Kutub, Bakara Suresi'nin 256. Ayet'ine ("Dinde zorlama yoktur!") atıfla şöyle demektedir:

İslam insanların dini görevlerini yerine getirmeleri için bağımsızlık ve himayenin tanınması gereken en son sınırını da tanımıştır. İslam bu özgürlüğü son derece dikkatli olarak ele aldığı için sadece Müslümanlara Zekat ve Cihad'ı farz kılmıştır. Buna karşılık zimmet ehlinde, (hakimiyeti altındaki Müslüman olmayan azınlıklardan) Cizye adı altında bir vergi alır. Çünkü İslam devletin himaye ve korunmasında hepsi ortaklırlar, bu itibarla hepsinin gerekli harcamalarda ortak olmaları icabetmektedir. Bununla birlikte İslam zimmet ehline zekat'ı farz kılmamıştır. Nitekim onlara cihat etmeleri de farz değildir. (...) Dar'ül-İslam'ı korumak için onlar cihattan muaf tutulurlar. Oysa zimmîler ülkenin güvenliğinden, bolluğundan ve refahından da yararlanıyor olsalar, kendilerine cihad görevi yüklenilmez ve cihaddan muaf tutulurlar.²⁰⁰

Rubenstein'in zimmîlerin zulüm göreceğine dair çekincesini ise Kutub'un şu sözleriyle yanıtlamak mümkündür:

¹⁹⁸ Kutub, **İslam'da Sosyal...**, s. 177-178.

¹⁹⁹ Kutub, **İslami Etüdler**, s. 259.

²⁰⁰ Kutub, **İslam'da Sosyal...**, s. 177-178.

İslam yönetiminin ülkede yaşayan etnik gruplara kötü davranacağını endişe etmek yok yersizdir hiçbir yönetim İslam Tarihi döneminde bu azınlıklara tanıdığı hakları tanımamıştır. Hatta İslam azınlıklara hiçbir yönetimde benzeri görülmeyecek mutluluk ve huzur ortamı nasıl hazırlamıştır hem de azınlıkları dil ve toprak bakımından Müslümanlarla aynı durumda olanlarına değil İslam toplumu ile hiçbir bağı ve benzerliği bulunmayan azınlıklara da aynı ortamı sağlamıştır.²⁰¹

Gençliğinde seküler ve milliyetçi bir edebiyatçı olan Seyyid Kutub, yaşadığı ülkenin sorunlarına duyarlı bir bireydi. Sert edebi üslubu İslami düşünceye yöneldiği zaman hem pek çok takipçi bulmasına hem de radikal gruplara teorisyenlik etmekle suçlanmasına sebep oldu.

Müslüman Kardeşler'in eskiden ılımlı bir siyaset yürütürken, hükümet tarafından gördüğü baskılar ve Kutub'un İslami düzen ile ilgili görüşleri ile birlikte siyasetinin radikalleştiği genel kabul gördü. Fakat Cemiyet içerisinde silahlı grupların varlığı ve cihat çağrıları henüz Benna hayattayken ve Kutub'un İslami değil seküler düşünceye sahip olduğu zamanlarda başladı.

Kutub'un idamından sonra Cemiyet'ten ayrılan radikal gruplar Kutub'un idamının duygusal etkisini ve sert edebi dilini kullansa da Abdüsselam Farac, Şükrü Mustafa gibi kendi teorisyenleri de vardı. Zira Kutub yaşayıp bu grupları göremediği için onun bu grupları onaylayıp onaylamayacağını bilmek mümkün olmayacaktır.

Cemiyetin ideologları ile ilgili tartışmalar hep Benna ve Kutub üzerinden yürüdü. Ancak bu iki popüler kişilik kadar gündeme gelmese de İslami nizam ile ilgili yazdıkları dikkate alınmaya değer bir hukukçu olan Abdulkadir Udeh de bu iki kişi ile aynı dönemde yaşadı ve eser verdi.

²⁰¹ Kutub, **İslam-Kapitalizm...**, s. 127.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÖLGEDE KALMIŞ BİR DÜŞÜNÜR: ABDULKADİR UDEH'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

3.1. Abdulkadir Udeh'in Hayatı

1907 yılında Mısır'da doğan Abdulkadir Udeh, küçük yaşta Kur'an eğitimi aldı. İlkokul ve lise çağında aldığı eğitim sistemiyle İslam'a mesafeli ve Batı'nın üstünlüğüne inanan biri oldu. Hukuk fakültesinden mezun olduktan sonra savcılık ve hakimlik yaptığı dönemde de düşünce yapısını -Batılıları işgalci olarak nitelese de- Batı'yı medeniyetin ve teknolojinin öncüsü olarak kabul etmesi ve Batı'yı örnek almanın Mısır'ı sorunlarından kurtaracağına olan inancı oluşturdu.

Udeh'in mezun olduğu tarihte cemiyet yeni yeni kendini göstermeye başlamıştı. Bu dönemde Benna'nın davetinden etkilenenlerden biri de Abdulkadir Udeh oldu. Cemiyetle tanışmasından sonra İslami düşünceye yöneldi ve cemiyetin önemli liderlerinden biri oldu.²⁰²

Hür Subaylar Darbesi ile devletin başına General Muhammed Necib geçirilmişti. Ancak Genç bir albay olan Cemal Abdunnasır önderliğinde diğer rakipleri gibi (sosyalistler, Kral Faruk, Müslüman Kardeşler) Necib de görevden el çektiler ve saf dışı bırakıldı.²⁰³

Kral Faruk'un tahttan indirilmesini takiben yeni Mısır anayasasının hazırlanması için bir komisyon oluşturuldu. Udeh de bu komisyonun bir üyesi idi. İslami esaslara dayanan bir anayasa yapılmasını savundu.²⁰⁴ Necib'in uzaklaştırılmasına tepki veren halk gösterilerinde Udeh de faal rol oynadı. Bu rol ve

²⁰² Abdülkadir Udeh, *Evlatların Cehaleti ve Alimlerin Acizliği Karşısında İslam*, Çev. Ebubekir Korkmaz, İstanbul, Ravza Yayınları, 1998, s. 9-11.

²⁰³ Cleveland, *a.g.e.*, s. 339-341

²⁰⁴ Fethi Yeken, "Abdülkadir Udeh", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türk Diyanet Vakfı, Cilt 1, 1988, s. 244-245.

Müslüman Kardeşler ile Abdunnasır'ın arasını düzeltme girişimlerinin olumlu yanıt vermemesi aralarının iyice açılmasına sebep oldu.²⁰⁵

“Abdunnasır'ın İngiltere ile imzaladığı antlaşmayı Müslüman Kardeşler adına inceleme görevinin Abdülkadir Udeh'e verilmesi üzerine hazırladığı raporda, İngiliz menfaatlerini koruduğu ve İngiliz işgaline zemin hazırladığı gerekçesiyle antlaşmaya karşı çıktı; antlaşmanın Amerikan ve İngiliz menfaatlerini koruma uğruna bölgeyi harp ve sıkıntıların içine çekeceğini söyledi.”²⁰⁶ Tüm bu gelişmeler ile Abdunnasır ile Müslüman Kardeşler arasındaki bağ tamamen koptu.

Müslüman Kardeşler'e daha çok zaman ayırmak için 1951 yılında resmi görevlerinden istifa etti ve serbest avukatlık yapmaya başladı. Bu yıl aynı zamanda önerdiği İslam devletinin detaylarını derli toplu bir şekilde açıkladığı *İslam ve Siyasi Durumumuz* adlı eserinin yayımlanma yılıdır. Bu sırada İtalyan ve İngiliz sömürgesiyken 1951'de bağımsızlık kazanan Libya'ya yeni anayasa hazırlamak üzere davet edildi.²⁰⁷

Kasım 1954'te Abdunnasır'a karşı yapılan başarısız suikast girişiminden sonra bu suikastın arka planında olmakla itham edilen Abdülkadir Udeh, özel bir mahkemede kısa süren bir yargılama sonunda idama mahkûm edildi. 9 Aralık 1954'te Müslüman Kardeşler mensubu diğer beş kişi ile birlikte idam cezası infaz edildi.

Bir hukukçu olarak Udeh, eserlerinde genellikle İslam hukuku ile Avrupalı hukuk sistemlerini karşılaştırır. Ayrıntılı bir şekilde İslam ceza hukukunu incelediği iki ciltlik bir eseri de vardır. Türkçe tercümesi, *İslam Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk* adıyla neşredilmiştir.²⁰⁸

Hayatı ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus ise Hasan el-Benna'nın değer verdiği bir şahsiyet ve Cemiyet'in önde gelen isimlerinden biri olmasına rağmen hayatını anlatan bazı yerlerde (ki Türkçe kaynak sayısı yok denecek kadar

²⁰⁵ A.y.

²⁰⁶ A.y.

²⁰⁷ A.y.

²⁰⁸ A.y.

azdır) Benna'dan sonraki Cemiyet liderinin Udeh olduğu yazılmıştır.²⁰⁹ Ancak Benna'nın ölümünden sonra genel mürşit Udeh değil, yine bir hukukçu olan Hasan İbrahim el-Hudaybi olmuştur.

3.2. Abdulkadir Udeh'in Siyasal Düşüncesi

Evlatların Cehaleti ve Alimlerin Acizliği Karşısında İslam başlıklı eserinin önsözünde Udeh, bu kitapta Batılı ideolojilerin gerçek yüzünü açıkladığını ve modern eğitim görenlerin zihinlerindeki çarpıtılmış bazı İslami konuları açıklığa kavuşturmaya çalıştığını belirtir.²¹⁰ *İslam ve Siyasi Durumumuz* (ilk basım tarihi 1951) isimli eserinde ise önerdiği İslam devletinin içeriği ile ilgili detaylı açıklamalar yapar. Bu açıklamalara dayanarak da Abdulkadir Udeh'in siyasal düşünce yapısını daha net anlama imkânı ortaya çıkar.

Kutup ve Benna gibi Udeh de İslam'ı hem bir din hem de bir devlet olarak kabul eder. Kendi ifadeleriyle: “O hem dünya hem ahiret nizamıdır, hem ibadettir hem komutadır. İslam'ın bir parçası din olduğu gibi ikinci parçası da hayattır. Hatta o daha mühim bir parçasıdır.”²¹¹ Kur'an'daki hüküm ayetlerine dikkatli bakılırsa belirtilen hükümler hem bu dünya için hem de ahiret için ceza koymuştur. Bu da dinin sadece ahireti düzenlemediğinin, bireyin kişisel ibadetlerinden ibaret olmadığının göstergesidir.²¹²

Udeh'in ideal düzeni olan İslam Nizamı, bireyi ilgilendiren tüm meseleleri hükmî, idari ve siyasi işleri düzenlediği gibi bunların yanında toplumu ilgilendiren savaş, barış ve devletlerarası ilişkileri de düzenler.²¹³ İslam'ın nasıl bir ortamda tam olarak yaşanacağı sorusuna verdiği cevap (Benna gibi) bir İslami devletin var olması şartıdır: “Bir devlete sahip olmak İslam'ın tabiatının gereğidir. (...) Kur'an ve

²⁰⁹ Abdulkadir Udeh, *İslam ve Beşerî Kanunlar*, Çev. Mustafa Nuhoğlu, İstanbul, Ravza Yayınları, 1992, s. 7.

²¹⁰ Udeh, *Evlatların...*, s. 19-20.

²¹¹ A.e., s. 24.

²¹² A.y.

²¹³ A.e., s. 31

Sünnet'teki her bir hükmün uygulanabilmesi için İslami bir yönetimin ve İslam Devleti'nin var olması gerekir.”²¹⁴

Abdulkadir Udeh, modern Batılı devlet ve hukuk sistemini beşerî sistem olarak tanımlar ve beşerî sistem ile İslam sistemini karşılaştırır. İslam sistemi hiçbir zaman ve mekân sınırına tabii değildir. Oysa beşerî kanunlar dar ve sınırlı bir şekilde doğmuş ve insanlar ihtiyaç duyduğunda geliştirilmiştir.²¹⁵

Beşerî kanunların eksikliği onlara itaat ettirecek manevi bir gücünün olmamasıdır. Suçların karşılığı olan cezadan çekinmeleri dışında insanların bu kanunlara karşı bir hissi yoktur. Gücü yeten ve kanunları aşabilen kişi yine suç işleyebilir. Oysa İslami hükümler güçlü güçsüz kim olursa olsun herkes için aynıdır. Bu nedenle beşerî kanunların uygulandığı ülkelerde insanlar kanun gücünden kaçabildiği sürece suç oranları artar.²¹⁶ Dünyada uygulanmakta olan kanunların çoğu dinden, inançtan, ahlaktan ve faziletten soyutlanmış durumdadır.²¹⁷

İslam sistemi, beşerî sistemlerden üç temel düzeyde farklılaşır. Bu düzeyler ise şunlardır:

1. Olgunluk: Kanunu yapanın kim olduğu ile ilgilidir. İslam Nizamı'nda kanunu yapan Allah'tır, beşerî nizamda ise insandır. Kanunlar da yapıcısının özelliğini taşıdığından beşerî kanunlar her zaman eksik, İslam kanunları ise değişmez ve mükemmeldir.
2. Üstünlük: Kanunun hükmettiği zaman ile ilgilidir. İslam'ın kanunları tüm zamanlar içindir ve sabittir. Beşerî kanunlar ise ona ihtiyaç olduğunda yapılır ve belli bir dönem için yapılmışlardır.
3. Süreklilik: Kanunun neden koyulduğu ile ilgilidir. İslami kanunun koyulma sebebi toplumu düzenleyip yönlendirerek örnek bir devlet ve

²¹⁴ Abdülkadir Udeh, **İslam ve Siyasi Durumumuz**, Çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 1989, s. 82-83.

²¹⁵ Udeh, **Evlatların...**, s. 31.

²¹⁶ **A.e.**, s. 27.

²¹⁷ Udeh, **İslam ve Beşeri...**, s. 49.

dünya oluşturmaktır. Oysa beşerî sistemlerde kanunlar insan yapımıdır ve toplumu yönlendirmeyi değil idare etmeyi amaçlarlar.²¹⁸

Yöneticiler ise İslam'ın koyduğu kanunu uygulamakla veya şeriata uygun olmak koşuluyla hakkında hüküm olmayan konularda yeni hüküm verme ile yükümlüdür. Yönetici (ulü'l-emr), Allah'ın hükmüne muhalefet ederse batıl olur ve bu durumda kendisine itaat edilmez hatta idareciye isyan etmek vacip olur.²¹⁹ Kendi dönemi için de Avrupa kanunlarının hükmüyle hüküm veren idarecileri bu sebeple batıl kabul etmiştir.²²⁰ Avrupa kanunlarının İslam ülkelerinde hâkim olmasının sebeplerini ise şöyle açıklar:

Avrupa kanunlarının İslam ülkelerine naklinin gerçek sebebi, emperyalizmin ve Avrupa baskısının artması, buna karşı İslam alimlerinin pasif kalmasıdır. İşte bu nedenle Hindistan ve Kuzey Afrika gibi bazı Müslüman bölgelere Avrupa kanunları, emperyalistlerin güçleriyle ve zorbalıklarıyla girmiştir. Bazı İslam ülkelerine ise Avrupa kanunları, onların zayıflıklarından ve yabancı nüfusunun güçlülüğünden dolayı Avrupa ülkelerini taklidinden girmiştir.²²¹

Kendine Müslüman diyen toplulukların büyük kısmının İslam'ı gerçekten bilmediğini ve onun temel esaslarını ihmal ettiğini söyler.²²² Kur'an ve Sünnet ile gerekli ve yeterli tüm kanunların koyulduğunu, insanların sadece kanunu uygulamakla görevli olduğunu söyleyen Udeh, Allah'ın indirdiği ve Peygamber'in getirdiğinden başka bir şeyle hükmedenin zorbalıkla hükmettiğini ve bu şekilde yönetilenlerin zorbalığa boyun eğdiğini ifade eder.²²³

Bu boyun eğme ve yönetme ise Udeh'i Müslümanlara karşı sert bir çıkarıma vardır: "Bir kimse beşerî sistemlerden birisini daha üstün görerek, hırsıza, iftira atana ve zina edene had uygulamaktan vazgeçerse katiyetle kâfir olur."²²⁴

İslam Nizamı'nı bilmemeleri hususunda ise insanları üç kategoriye ayırır: 1) Kültürsüz tabakalar, 2) Avrupa kültürüyle yetişen tabakalar, 3) İslam kültürüyle

²¹⁸ Udeh, *Evlatların...*, s. 31-36.

²¹⁹ Udeh, *İslam ve Siyasi...*, s. 36.

²²⁰ Udeh, *Evlatların...*, s. 39.

²²¹ *A.e.*, s. 40.

²²² *A.e.*, s. 23.

²²³ *A.e.*, s. 46.

²²⁴ *A.e.*, s. 47.

yetişen tabakalar. Kültürsüz tabakalar, “cahil ve basit kültürlü insanlardır. Karşılaştıkları şeyleri müstakil olarak anlayamaz, kendi başlarına, bunlar hakkında doğru hüküm veremezler. Bunlar ibadetlerle ilgili yüzeysel bilgileri hariç İslam nizamı hakkında tamamen bilgisizdirler. Bunların birçoğu babalarını, yakınlarını ve şeyhlerini takliden tüm ibadetlerini eda ederler.” Müslümanların yüzde sekseninden çoğunun bu gruba girdiğini savunan Udeh, bunların bütün kültürel yönlendirmelerden çabucak etkilendiğini belirtir.²²⁵

İkincisi, kültürlülerin büyük bir kesimini oluşturur. Bunlar Avrupa kültürü ile yetişmişlerdir. İslam hakkında sıradan bir Müslüman'ın bildiği basit şeylerden fazla bir şey bilmezler. Birçoğu, Yunan ve Roma ibadet usullerini, Avrupa kanun ve nizamlarını, İslam'ı ve İslam Nizamı'nı bildiklerinden daha çok bilirler.²²⁶ Yine de bu kesim devlet toplulukları arasında İslam'ı ve İslam ümmetini temsil eden kesimdir.²²⁷

Üçüncü tabaka ise İslam kültürüyle yetişmiş tabakadır. Bu tabaka Avrupa kültürüyle yetişmiş tabakaya göre azınlık olsa da sayıca az değildir. Avrupa sistemlerinin İslam ülkelerine girmesinden evvel idareyi elinde bulunduranlar bu tabakadır. Udeh'e göre, Avrupa ülkelerinin sömürgeci yayılmaları sonrasında bu tabaka nüfuzunu kaybetmiştir.²²⁸ İslami sistem ile yönetilen bir devletin oluşması için üçüncü kesimin İslam'a davet ederken yapması gerekenleri ise şöyle tespit eder:

Bu yeni nesil İslam davetinde, İslam Nizamı'nın ve prensiplerinin uygulanması için bilgisiz tabakaların eğitilmesi ve ikna edilmesi yolunu seçiyorlar. Fakat Avrupa kültürü ile yetişen tabakayı ikna etme yolunu tutmuyorlar. Halbuki bunlar genel hayatı yönlendirenler ve İslam ülkelerinde idareyi ellerinde bulunduranlardır. İslam alimlerinin yapması gereken ilk şey bu tabakayı ikna etmek ve İslam'ın hükümleri hakkında bilmediklerini öğretmektir. Eğer bunlar İslam'ı gerçekten bilmiş olsalardı İslam daveti için en hayırlı elçiler olurlardı. (...) Ey İslam âlimleri, bütün İslam ülkelerinin

²²⁵ A.e., s. 53.

²²⁶ A.e., s. 54

²²⁷ A.e., s. 55

²²⁸ A.e., s. 75

yegane eksigi, idarecilerin ve müslüman toplulukların İslam'ı bilmemeleridir.

Bu durumun düzeltilmesinin tek çaresi onlara İslam'ın öğretilmesidir.²²⁹

Yukarıda bahsedilen tabakalara dayanarak, İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılardan sorumlu olanların ise toplumlar (halk), idareciler ve alimler olduğunu savunur.²³⁰

İslam'ın modern çağda uygulanamayacağı iddiasına Udeh, çeşitli karşılaştırmalar ile cevap verir. Modern insanın on sekizinci yüzyılda çeşitli mücadelelerle kazandığını düşündüğü eşitlik kavramı Udeh'e göre İslam'da on üç yüzyıl önce kabul edilen bir prensiptir.²³¹ Yine çeşitli ayetlere dayanarak belirtir ki, fikir, inanç ve söz hürriyeti İslam'ın en temel prensiplerindendir. Bu üç kavramı beşerî kanunlar ise ancak Fransız Devrimi ile kabul edebilmiştir.²³²

İslam'ın temel prensiplerinden biri olarak gördüğü şûra ise yine Udeh'e göre İslam'ın beşerî sistemlerden ileride olduğunu başka bir göstergesidir. Avrupa'dan on üç, İngiltere'den de on asır önce devlet idaresinde danışarak karar alma sisteminin İslam'da var olmasını buna örnek verir.²³³ Burada belirtilmesi gereken ise demokrasinin etimolojisinin bile Eski Yunan polislerinden gelmesidir. Demokrasi kavramı konusunda Udeh'in Eski Yunan tecrübesini göz ardı etmesi önemli bir eksiktir.

İslam'ın çağın gerisinde kalmadığına cevaben verdiği bir diğer örnek ise İslam'ın varoluşundan beri idarecilerin gücünü sınırlamasıdır. Hâkim ve idarecinin halktan bir üstünlüğü olmaması, yaptıkları hatalardan ve zulümlerden sorumlu tutulmaları eşitlik prensibinin önemli örneklerindendir.²³⁴ İslami sistem ile beşerî sistemlerin farklarını ve özelliklerini bu şekilde ifade eden Udeh'in önerdiği İslami sistemdeki devletin detayları ise şöyledir:

²²⁹ A.e., s. 77-78

²³⁰ Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 282-291.

²³¹ A.y.

²³² A.y.

²³³ A.e., s. 253-261.

²³⁴ Udeh, **Evlâtların...**, s. 66.

Ona göre, “hakimiyet kimindir?” sorusu önemli ve temel bir sorudur.²³⁵ Çünkü bütün devlet felsefesini ve işleyişini aslında bu sorunun cevabı belirler. Kanunlar onu yapanın özelliklerini taşır. Haliyle insan yapımı kanunlar da insanlar gibi eksik ve yetersizdir. Buna örnek olarak da kendi döneminin Mısır kanunlarını verir. Bu kanunlar halkı sömürüden korumak için konulmuş olmalıyken emperyalistleri himaye etmekten ibaret kanunlar olmuştur ve bu kanunlarla halkın sömürülmesi kolaylaştırılmıştır.²³⁶ Bu nitelikteki kanunlar ile devlet boyutunda gasp ve hırsızlık yapılmaktadır. Udeh’in bu konuda verdiği pek çok örnekten biri şudur: “Mısır ismini taşıyan maliye ve gümrük kanunları zengin İngilizlerin ceplerini doldurmak için fakir Mısırlıların ceplerinden çeker. İnsan çoğu zaman bu kanunların birinci hedefi İngiliz ticaretini himaye etmektir dese yanlışmış olmaz. (...)”²³⁷

Seyyid Kutub’un, halkın büyük kesiminin yoksul ve cahil olduğu bir ülkede hakimiyet milletindir sözünün palavra olduğunu savunması²³⁸ gibi Udeh de mevcut beşerî yasalar altında bir hâkimin adil olamayacağını şöyle ifade eder:

Ülkesinin her tarafında başı bozukluğunun hakim olduğu, güç ve kuvveti elinde bulunduranın devamlı haklı kabul edildiği, adaletsiz kanunların yağmalamalar ve zulüm için bir alet yapıldığı, devlet harcamaları ve nimetlerinin yalnızca devlet erkanındaki yordakçılara tahsis edildiği, iki yüzlülüğün hayatta kalmanın ve yükselmenin tek araç olarak kabul edildiği, makam ve mevki sahiplerine yaklaşmanın tek yolunun erdemliliği terk ederek her şeyi mubah görme olduğu bir toplumda hakim olan şahıs, nasıl kayıtsız kalır ve nasıl tarafsız davranır.

Ağalık sisteminin geçerli olduğu, şatolarında, köşklerinde oturan ağaların çalışan zayıf işçileri tahakkümü altına alarak sömürdüğü bir toplumda hakim tarafsız olamaz. Ezilen işçiler kuru lokmayı, yamalı elbiseyi elde edebilmek için binbir türlü çilelere göğüs gererken, zavallının çilesi ve emeği kırmızı liralarda şeklinde ağaların ceplerine akar. Bu ağalar da büyük bir vicdan rahatlığı ile işçilerin emeklerini yemeğe kendilerini daha layık görürler.

²³⁵ Ced’an, **a.g.e.**, s. 29.

²³⁶ Udeh, **İslam ve Beşerî...**, s. 34.

²³⁷ **A.e.**, s. 37.

²³⁸ Kutub, **İslam-Kapitalizm...**, s. 17.

Zavallı çalışan bu durumda şikayetçi olduğu zaman ya işletmenin zararı gerekçe gösterilir ya da kanun gerekçe gösterilir. Böylece bu ezilenler hem ezilmişliğine ve hem de kanunlara isyan eder.²³⁹

Kutub gibi Udeh de hakimiyetin ezilen bir halkta olamayacağını ve modern kanunlarla herhangi bir hakkın korunmadığını tespit eder. Hakimiyet Allah'ındır, insanın egemenliğinin ölçüsü de Allah'ın çizdiği sınırlar (kâinatın imkanlarından faydalanma) içerisindeydir.²⁴⁰ Bu düşünce üzerine kurduğu hilafet düşüncesinin detaylarını açıklamak Udeh'in düşüncesini tahlil etmek için yardımcı olacaktır. Udeh'e göre, aralarında bir hiyerarşi olmayan iki tür halifelik vardır: Genel halifelik ve Özel halifelik.

İnsanoğlunun halifeliğinin ilk çeşidi olan genel halifelik, Hz. Âdem ile başlar ve insanoğlunun yeryüzünü imar etme görevi ve kâinat nimetlerinden faydalanmasını kapsar.²⁴¹

“İnsanların yeryüzündeki mevkileri, orayı imar etmek ve orada egemen olmaktır, yeryüzü içindekilerle birlikte onların emrine verilmiştir. (...) Onların hak ve görevleri, kendilerine yeryüzünü imar etmekle görevlendiren ve kendilerine orada egemen olmak yetkisini bahşeden Allah tarafından sınırlandırılmış bulunuyor.”²⁴²

“İnsanların varlık alemine hâkim kılınmaları ve Allah'ın kendilerinin emrine vermiş olduğu yaratıklardan yararlanmaları konusunda, Allah'a itaat etmek, O'nun gösterdiği yoldan gitmek ve yasaklarından kaçınmakla yükümlüdürler. 'Hâkim kılmak' ve 'yararlanma yetkisi' bunlarla sınırlı bulunmaktadır.”²⁴³

Özel halifeliğin anlamı ise insanın yönetimde halife kılınmasıdır. Bu da Allah'ın kullarına verdiği bir diğer nimettir. Bu tip halifelik ise kendi içinde ikiye ayrılır: devletin halifeliği ve bireyin halifeliği.²⁴⁴

Devlet halifeliğinin ilk anlamı, ümmetin özgürlüğe kavuşturulması ve ümmet yararına olan işlerin korunması için kendi kendisini bağımsızlığa kavuşturmasıdır.

²³⁹ Udeh, **İslam ve Beşerî...**, s. 16.

²⁴⁰ Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 16.

²⁴¹ **A.e.**, s. 22.

²⁴² **A.e.**, s. 19.

²⁴³ **A.e.**, s. 31.

²⁴⁴ **A.e.**, s. 22.

İkinci anlamı ise başka toplumları da kendi otoritesine alacak şekilde devletin otorite alanının genişletilmesidir. Bu tip olan halifelik kendiliğinden gerçekleşmez, ancak ve ancak yorucu ve sürekli çalışmalar sonucunda elde edilir.²⁴⁵

Kişilerin halifeliği ile anlatılmak istenen ise devlet başkanlığı konusunda bir kişinin halifelğe getirilmesidir. Bu kişiye ‘halife’ adı verileceği gibi ‘imam’ ya da ‘melik’ adı da verilebilir.²⁴⁶ Udeh’in bu karara varmasının sebebi ise Kur’an’da bu kelimelerin bu anlamda kullanıldığı çeşitli yerler olmasıdır. Vatandaşlar halifeyi kendilerine vekillik yapması için seçer, halifenin otoritesi de buna bağlı olarak vatandaşlara dayanır. Vatandaşlar aynı zamanda halifeyi de denetleyen kişilerdir.²⁴⁷

Bu sebeple genel ve özel halifelik birbiri üzerinde hiyerarşi sahibi değildir. Halifenin sınırları olarak anlatılanlara bakılırsa halifenin herhangi bir Müslümandan ameli anlamda bir farkı yoktur. Udeh’in İslami sisteminde sadece halife değil, halifeye yardımcı olanlar da ümmeti temsil ederler. Yeter ki görevlerini düzgün bir şekilde yerine getirsinsinler.²⁴⁸

Udeh’e göre, halifede bulunması gereken şartlar sekiz tanedir. Bunlar, Müslüman olmak, erkek olmak, akli yerinde olmak, ilim sahibi olmak, adil olmak, yönetim ve siyaseti omuzlayacak yeterlilikte olması, bütün duyu ve organlarının sağlam olması ve son olarak (bu hüküm tartışmalı olsa da) Kureyşî (Peygamber ailesinden gelen) olmasıdır. Bunun yanında kamunun yararına uygunsa, yaş veya ilmi bir unvan gibi başka şartlar da getirilebilir.²⁴⁹

Halifelik konusunda yazdıklarından, Selçuklu döneminde Bağdat’ta baş kadısı ve reform yanlısı bir fakih olan Ebu’l-Hasan Ali Maverdi’nin (974-1058) *el-Ahkâmu’s Sultâniyye* isimli eserine oldukça fazla referans veren Udeh’in halifelik şartları, görevleri ve sorumlulukları konusunda da Maverdi’den etkilendiği görülmektedir. Maverdi’nin belirlediği halife olma şartları ise şunlardır: Adaletli ve

²⁴⁵ A.e., s. 23.

²⁴⁶ A.e., s. 24.

²⁴⁷ Ced’an, a.g.e., s. 31.

²⁴⁸ A.e., s. 37.

²⁴⁹ Udeh, *İslam ve Siyasi...*, s. 133-143.

ilim sahibi olmak, bedeni bir kusuru olmamak, isabetli görüş sahibi olmak, cesaretli ve azimli olmak ve Kureyşli olmak.²⁵⁰

Halifeliği zor kullanarak ele geçirenler için Udeh'in görüşü yine toplumsal çıkarlardan yanadır. Bazı fakihlerin "eğer zor ile başa geçenin hilafetten uzaklaştırılması daha büyük fitnelere sebep olacaksa imam olma şartlarını karşılamasa bile o kişiye itaat etmek gerekir" görüşünü Udeh kabul etmez. Şûradan farklı bir yolla başa geçmek isteyen kişi ona göre sadece şûra ayetlerine imansızlık etmiştir.²⁵¹

Bu sistemde halifenin sınırları ise yine Kur'an hükümleri olacaktır. Ona göre, halifenin üç görevi vardır: Namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek ve iyiyi emredip kötüden sakındırmak.

Yukarıda bahsedildiği gibi eğer bu sınırları aşarsa halife batıl olur ve ona itaat edilmesi gerekmez. Bu sınırları ise şöyle özetler: "Yeryüzünde halifelik mevkiine getirilenlerin halifeliği, ister genel anlamda olsun, isterse de özel anlamda olsun, onların yerine getirmeleri gereken pek çok görevleri vardır. Bütün bu görevleri, tek ve genel bir başlık altında toplayabiliriz: Allah'a itaat. Yani emirlerine aynen uymak ve yasaklarından kaçınmak."²⁵²

Hilafet aslında vatandaşlar ile halife arasında bir anlaşmadır. Müminler, haklarını gözetecek kişiye ortak kararla vekalet verir. Halife olacak kişi de bu sorumluluğu kabul eder. Bu sebeple halifenin bir görev süresi olmaz,²⁵³ yeter ki azledilme koşulları oluşmasın. Bu koşullar ise, akli dengesini yitirme, kurtulamayacağı bir düşmana esir olma, sakatlık, denetimi başkalarına kaptırma gibi bir bedeni engel veya adil davranmasına engel olacak bir durum olması veya dine inanmadığını itiraf etmesi durumunda ortaya çıkar.²⁵⁴

Udeh'e göre, halifenin vatandaşların seçimi ile belirlenmesi akla ve mantığa uygun olmasından veya sosyal zorunluluktan dolayı değil tam da Kur'an bunu

²⁵⁰ Ebü'l-Hasan Ali Maverdi, **El-Ahkamü's-sultaniyye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları, 1976.

²⁵¹ A.e., s. 166-168.

²⁵² Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 35.

²⁵³ Ced'an, **a.g.e.**, s. 32.

²⁵⁴ Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 180-186. Ced'an, **a.g.e.**, s. 38.

emrediyor diyedir. Burada da pek çok Müslüman düşünür gibi Udeh'in de çokça önem verdiği bir diğer kavram olan şûraya yaklaşımını açıklamak gerekecektir.

Şûra, Udeh'e göre her şeyden önce kayıtsız şartsız olmasa da imanın bir gereğidir. Daha önce de belirtildiği gibi meşveret ayetleri olarak bilinen ayetlere²⁵⁵ atıfla istişare yöntemi ile karar almayı Kur'an'ın bir emri olarak kabul eder.

Şûra imandan olduğuna göre şûrayı terk eden toplumun da imanı kemal bulamaz (...) tam anlamıyla Müslüman olamazlar. (...) Şûra, Müslümanda bulunması gerekli olduğuna (...) göre hem yöneticilerce hem yönetilenlerce yerine getirilmesi gerekli bir farizadır. Bu nedenle yönetici, yönetimle, siyasetle, teşri (yasama) ile, bireylerin ve toplumun maslahatı ile ilgili olan bütün konularda istişare (danışma) yapmakla yükümlü bulunmaktadır.²⁵⁶

“Şûra her durum ve her şart altında İslam'a bağlı kalmakla sınırlıdır, bu alan içerisinde seyreder, onun esaslarının paralelinde ilerler, onun hedeflerine hizmet eder.”²⁵⁷

Ümmet ile ilgili konuların şûraya sunulması konusunda yöneticiler de yönetilenler de eşit söz hakkına sahiptir. Bu, yöneticiler için hak olmanın yanında ayrıca bir görevdir. Şûra Allah'ın rızasını kazanmak için yapılır ve bu sebeple zorlama, rüşvet, aldatma, yalan üzerine kurulması Allah'ın emrine ihanet olacağından haramdır.²⁵⁸

Şûra ehlinin tek bir görüş etrafında hemfikir olması önemli değildir. Önemli olan bütün görüşleri etraflıca inceleyip çoğunluğun ittifak ettiği görüşü kabul etmektir. Kutub'un şûra konusunda Peygamber dönemine referansla verdiği örnekler gibi Udeh de Uhud Savaşı örneğini verir. Peygamber, kendi görüşünün tersine olsa da çoğunluğun kararına uymuştur. Bu sebeple kararı isteyen istemeyen herkes, aynı şekilde uygulamalıdır, bu Peygamber'in sünnetidir.²⁵⁹

²⁵⁵ Şûra: 38, Al-i İmran:159.

²⁵⁶ Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 189-190.

²⁵⁷ **A.e.**, s. 192.

²⁵⁸ **A.e.**, s. 194

²⁵⁹ **A.e.**, s. 196-198.

Özellikle halifenin seçilmesinde yine ümmet belirleyicidir. “İslam devletinin başkanının seçilmesi en önemli işlerden olmasa bile, Allah’ın Müslümanlar arasında şûra ile gerçekleştirilmesini istemiş olduğu ümmeti ilgilendiren işlerden bir tanesidir.”²⁶⁰

Şûra ehlinin kim olacağı konusunda ise pratik sebeplerle kişi sayısının sınırlı olacağını ve olgun görüş sahipleri ile şeriatı tam anlamıyla bilen kişilerden seçileceğini söyler. Karşılaşabilecek sorunların şer’i yönlerinin yanında teknik yönlerinin de olacağını belirterek şûra ehlinin şeriatın yanında ilim, teknik, sanat da bilen kişiler olması gerektiğini ekler ve son olarak ümmetin iyiliğini gözetmek temel prensibine bağlı kalmak koşulu ile şûra ehlinin kim olacağı ve işleyişi şartlara ve durumlara bağlı olarak düzenlenebilir der.²⁶¹ Özetle şûra ehlinin taşıması gereken özellikler şunlardır: adalet, ilim, görüş ve hikmet sahibi olmak.²⁶²

İslami yönetim biçimindeki şûra, niteliği ve amacı ile modern parlamentolardan farklı bir konumdadır. Ayrıca İslam, teokratik bir devlet de değildir. Çünkü İslami yönetimin başındaki insanlar otoriteyi doğrudan Allah’tan almaz, yönetim hakkını vatandaşlar ona verir. Udeh buradan yola çıkarak İslam’ın insanların çalışma ve siyasal katılım hakkını elinden aldığı ve despotik olduğu görüşünü reddeder.²⁶³

İslami yönetimin, adalet, eşitlik ve diğer insani faziletlerin sınırlarını insanın belirlemesine izin vermemesi bunların Allah katında belirlenmesi konusunda demokrasiden farklı olduğunu ifade eder. Yine halife seçiminin cumhurbaşkanlığını andırdığını ancak halifenin belli bir süre için değil (azledilme şartları oluşmazsa) ömür boyu seçilerek bu sistemden farklılaştığını söyler. Krallık ile İslami yönetimin farkı ise yine şûraya dayalı ve vatandaşların seçtiği bir kişi olması sebebiyle farklıdır.²⁶⁴

Ona göre, şûra ile birlikte demokrasilerin ve diktatörlüklerin sahip olduğu eksiklikler açıklık kazanmaktadır. Demokratik düzenlerin olduğu ülkelerde şûranın

²⁶⁰ A.e., s. 207.

²⁶¹ A.e., s. 201-202.

²⁶² A.e., s. 202-203.

²⁶³ Ced’an, a.g.e., s. 32-33.

²⁶⁴ A.e., s. 34.

uygulanmasında başarısız olunmasının iki sebebi vardır. Bunlar kişisel menfaatlerin ve partizanlığın kamu yararının önünde tutulması ve alınan kararda azınlığın çoğunluğa her zaman muhalefet edebilmesidir. Diktatörlükler ise yapısı gereği ağızlara kilit vurduğundan, görüş ve seçim hürriyetini ortadan kaldırdığından halk ile hükümet arasında zayıf bir ilişki kurulmasına sebep olur. Bu sebeple Udeh, İslam düzenini hürriyetçi eğilimlere sahip kişilerin razı olacağı en elverişli düzen olarak kabul eder.²⁶⁵

Dar'ul İslam ve Dar'ul Harb ile ilgili olarak ise görüşleri şu şekildedir:

İslam'ın bütün insanlar için gelen bir sistem olduğundan yola çıkarak asıl olanın evrensel olmak olduğundan hedefin tüm dünya olduğunu kabul eder. Ancak şeriatı uygulamanın ancak Müslümanların hüküm sürdüğü yerde mümkün olduğunu ekler. Bu sebeple yöntem Müslümanların egemenlik alanlarını genişletmelerinden geçer.

Udeh için de Dar'ul İslam, sakinlerinin çoğu Müslüman olan veya sakinlerinin çoğu Müslüman olmasa da Müslümanların egemenliği altında olan her yerdir. Burası hem bir siyasi birliktir hem de şeriat uygulanması sebebiyle kanuni bir birliktir. Dar'ul Harb ise içinde Müslümanlar yaşasın ya da yaşamasın, Müslümanların hüküm sürmediği, İslam hükümleri uygulanmayan her yerdir.²⁶⁶

Dar'ul İslam'da yaşayan gayrimüslimleri (zimmiler) de İslam devletinin tebaası kabul eder.²⁶⁷ Rubenstein'in, Kutub'un düşüncesine referansla söylediği zimmilerin zulme uğrayacağı konusunda Udeh'in de Kutub ile benzer görüşleri paylaşır. Örneğin, İslami sistemdeki içki yasağı kesin bir yasaktır ancak sadece Müslümanları bağlayan bir yasaktır. Gayrimüslimlere bu konuda yaptırım yoktur. Ancak Mısır kanunları yapılırken Avrupalıları hoşnut etmek adına, kimse içkinin haram olmasından şikayet etmezken herkese serbest hale getirilmiştir.²⁶⁸

Zimmiler ancak inançla ilgili husularda müslümanlardan ayrılırlar. Bundan ötürü inanca taalluk eden hususların hiç birinde eşitlik yoktur. Vakıa her

²⁶⁵ Udeh, **İslam ve Siyasi...**, s. 198-201.

²⁶⁶ **A.e.**, s. 268-269.

²⁶⁷ **A.e.**, s. 270.

²⁶⁸ Udeh, **İslam ve Beşeri...**, s. 39.

konuda eşit ve benzer olanlar arasında eşitlik sağlamak nasıl katıksız tam bir adalet ise farklı ve ayrıcalıklı kimseler arasında eşitlik sağlamak da apaçık bir zulümdür. (...) Dini inançla ilgili konularda müslümanlarla zimmiler eşit tutulduğu zaman adaletin gerçekleşmesi imkansızdır.²⁶⁹

Bu durumda sadece Müslümanlara yasak olan domuz etini veya içkiyi zimmilere de yasak olarak kabul ettirmeye çalışmak eşitlik gibi görünse de adil değildir. Zimmilerin inançlarını sınırlamak ve başka şeylere zorlamak ise Kur'an'ın hükmüne ("Dinde zorlama yoktur" (Bakara: 256)) karşı gelmektir.²⁷⁰

Modern kanunlara bakışı oldukça olumsuz olan Udeh, bu kanunları kendi yüzyılının putları olarak kabul eder. Müslüman bir hâkimin tarafsız olamayacağını ve bu kanunlara karşı çıkması gerektiğini anlatırken Müslüman hâkimin tarafsız olmasını da imansızlık olarak kabul eder. Cihat meselesinde de Udeh'in yaklaşımı bu modern kanunlar ile mücadele anlamı da taşır.

Kanun hizmetçilerinden bir hâkim nasıl olur da kanuna hücum eder ve onu inkar eder?! Her yerden bağışmaya başlayacaklardır: "*Putlarınızı kırmadan düzeninizi yıkmadan bu adamı tutun.*" Lakin heyhat!... O sadece bir ferдин fikri değildir ki, bir milletin sağduyusudur. O lisanın nidası değil, imanın feryadıdır. O İslam yolunda savaş, o cihaddır... Kendisiyle Allah'a yaklaşacağımız cihad!...²⁷¹

Abdulkadir Udeh, cihat edilecek şey konusunda, İslam'ın birinci düşmanını ise emperyalizm olarak açıklar. Ona göre, İslam'ın hükümlerinin yerine beşeri kanunların getirilmesini sağlayanlar emperyalistlerdir. Müslümanın, emperyalistlere karşı cihat etmesi ve İslam topraklarından çıkarılınca kadar onlarla savaşılması hatta onlara karşı kin ve nefret duymak farzdır, der. Sömürgeciler saldırgan bir düşmandan başka bir şey olmadığından kanı ve malı Müslüman'a helaldir diye açıklar ve yeter ki Müslüman bu savaş halis niyetle ve Allah'a yaklaştıracak bir amel niyetiyle yapsın diye de ekler.²⁷²

²⁶⁹ A.e., s. 51-52.

²⁷⁰ A.y.

²⁷¹ Udeh, **İslam ve Beşeri...**, s. 17-18.

²⁷² A.e., s. 157-158.

Şüphesiz ki İslam emperyalizmi de komünizmi de aynı kefeye koymakta, her ikisine de aynı derecede kızgınlık duymakta ve red etmektedir. İslam nazarında her ikisinin de kötülüğü ve zararı eşittir. Çünkü her ikisi de İslam'ı red etmekte, İslam ülkelerine egemen olmak için birbiriyle yarış etmektedir. İki düşmandan herhangi birisini tercih edip ona yaklaşmak müslümana hiçbir şey kazandırmayacaktır. (...) Müslümanlar için en uygun yol, düşmanların hepsini aynı kefeye koymak, düşmanların aralarındaki çekişmeleri dışarıdan seyrederek fırsat kollamak ve yalnızca kendisi için çalışan müslümanları destekleyerek ele geçen fırsatları çok iyi kullanmaktır. Emperyalistlerle komünistlerin birbiriyle çatışması İslamı kökleştirecek ve Allah'ın izniyle her ikisinden de kurtulmanın yolunu açacaktır.²⁷³

Gençliğinde Batı'nın üstünlüğüne inanan bir genç olan Udeh, İslami düşünceye yöneldiğinde Müslüman Kardeşler'in üzerinde büyük etkisi oldu. Nitekim kendini Cemiyet'e adamak için hakimlik görevinden istifa edecek kadar Cemiyet'e bağlıydı. Benna ve Kutub gibi o da ülkesinin mevcut sorunlarına çözüm aradı. Bu sebeple Kutub gibi sömürgecilikten bir kurtuluş olarak gördüğünden Hür Subaylar hareketi ile yakın ilişki geliştirdi.

Müslüman Kardeşleri rakip olarak gören Cemal Abdunnasır'ın Cemiyet'in gücünü kırmak için yaptığı 1954 tutuklamalarında idam edilen Abdulkadir Udeh'in Cemiyet'le bağı sadece buymuş gibi adı sadece bu tutuklama ile anıldı. Müslüman Kardeşler denilince akla gelen kişiler genelde Benna ve Kutub oldu. Oysa Udeh'in İslami düzen ile ilgili yazdıkları (Benna'nın biraz da aksiyon adamı olmasından) Benna'dan daha derli toplu idi. Maverdi'den İbn Haldun'a pek çok İslam düşünürünü referans alarak ve Benna'nın görüşleriyle paralel bir İslami nizam öneren bir ideolog idi.

²⁷³ A.e., s. 170.

SONUÇ

Siyasal düşünce tarihçiliğinin araştırma yöntemine ilişkin bir model oluştururken düşünce tarihçiliğinin pek çok sorununa değindiği eserinde Ateş Uslu, tabiri caizse yoktan var edildiği düşünülen kavramlar ve düşünceler ile ilgili şu teşhisi yapar:

Her durumda, gerek yepyeni bir fikir ya da kavram ortaya atan, gerekse var olan fikirleri yeniden üreten “deha” sahibi düşünürlerden hiçbirisi kendi zamanının ötesinde değildir, sistemli siyasal düşünceler tıpkı tüm diğer düşünce biçimleri gibi kendi dönemlerinin toplumsal formasyonunun ve entelektüel tartışmalar bağlamının parçasıdır.²⁷⁴

Bu çalışmada incelenen düşünürler de kendi dönemlerinin politik, sosyal ve ekonomik koşullarında ve kendi entelektüel bağamlarına sadık kalınarak incelenmiştir. Düşüncelerinin araştırmacılar tarafından ele alınışına bakıldığında ise genelde incelendikleri dönemin kavramları ve anlayışları ile düşünürlere bazı görüşler söyleneilmeye çalışılmıştır. Bunu yapanlar da hatırı sayılır tarihçiler olunca aksi çoğu zaman düşünülmemiştir.

Siyasal düşünce tarihçiliğinde metinlerin ve kişilerin kendi bağlamından koparılıp, yorumlayan kişinin kendi görüşlerini onaylatacak metinler ve kişiler haline gelmesi dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Müslüman Kardeşler’in ideolojik tarihini incelerken de düşünürleri kendi bağamlarında değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

Cemiyet’in kurucusu Hasan el-Benna’nın kendinden önceki İslam modernistlerinin takipçisi olduğu ve Afgani-Abduh-Rıza geleneğinden geldiği görülmektedir. Müslüman dünyada yaptığı büyük etkiyi düşüncelerinin yanında siyasal ve sosyal faaliyetlerinden kazandığı da açıktır. Onun siyasal düşünceye katkısı ise hem kendinden öncekileri yorumlayışı olmuştur hem de bu düşünceleri bir

²⁷⁴ Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 133.

toplumsal hareketin/örgütün ideolojisi haline getirmiş olmasıdır. Öncüllerinin kişisel aktivistliğine Benna kitlesel bir hareketi eklemiştir.

Bu metotla incelendiğinde Seyyid Kutub'un ise -genelde yapıldığı gibi- ölümünden sonra ortaya çıkan radikal örgütlerin ideoloğu olduğunu kabul etmeden bir kez daha düşünmek gerekir. Zira radikal eğilimleri olan bu gruplara atfedilen “Kutubçuluk” kavramı Kutub'un değil büyük oranda onu inceleyen araştırmacıların bir üreimidir. Bu sebeple Kutub'u incelerken, Henry. J. Abraham'ın Niccolo Machiavelli için sorduğu soruyu²⁷⁵ Kutub için de sormak ve “Seyyid Kutub ne kadar Kutubçuydu?” demekte fayda var. Çalışmanın ikinci bölümünde de görüldüğü üzere Kutub'un düşünce sistemini üzerine kurduğu kavramlar (kendi yorumunun kıymetini teslim etmekle beraber) Kutub'un icat ettiği kavramlar değildir. Hükümlerinin çoğu da genelde Sünni mezheplerin ve geleneğinin hükümleridir.

Literatürü özetleyen bakışa Salih el-Verdani örneğini verirse Benna'nın ve Kutub'un düşüncelerinin Müslüman Kardeşler'e etkisine olan yaklaşımı özetlemiş oluruz. El-Verdani, Benna'yı eski nesil, Kutub'u ise yeni nesil olarak tanımlar ve Kutub yaşarken Cemiyet'in Kutub ile aynı görüşü paylaştığının sanıldığını ancak gerçeğin tersi olduğunu belirtir.²⁷⁶ Devam eden sayfalarda ise “Kutub'un tezlerinin İhvan'la çatıştığını” yazar.²⁷⁷ Yaygın görüş tam da bu yöndedir: Benna'nın ılımlı bir İslami siyaset izlediği, Kutub'un ise radikal ve tekfirci olduğu kabul edilir. Oysa Cemiyet içerisinde silahlı bir birimin (Nizamü'l Has) kurulması, gençlere yarı askeri bir eğitim verilmesi, İngilizlere ve Yahudilere karşı cihat çağrıları yapılması hatta Filistin'de fiili çatışma tecrübesi edinilmesi Benna döneminde gerçekleşmiştir.

İhvan'ın içerisinde Kutub'un tezlerinin İhvan'a uymadığının geç fark edildiği kabul edilse bile bu soruyu tersten sormak yine el-Verdani'yi ve yaygın kanıyı reddetmek için yeterlidir. Cemiyet'teki büyük kitle fark etmese bile Kutub kendi görüşlerinin İhvan'a uymadığının farkında değil midir, sorusunu sormak bu konuda yeterli olacaktır. En sıkıntılı zamanlarda bile Müslüman Kardeşler'den ayrılmamış

²⁷⁵ Henry J. Abraham, “Was Machiavelli a "Machiavellian"?”, **Social Science**, Vol. 28, No. 1, January 1953, pp. 25-29.

²⁷⁶ El-Verdani, **a.g.e.**, s. 45-48.

²⁷⁷ **A.e.**, s. 73.

olan Seyyid Kutub'un bu çalışmada da belirtildiği gibi onu eleştirdiği söylenen el-Hudaybi ile her zaman iyi ilişkiler geliştirdiği de bu anlamda hatırdan tutulmalıdır.

Değinilmesi gereken bir başka konu ise Kutub'un *Yoldaki İşaretler* kitabına atfedilenlerdir. Bu kitap, içerdiği radikal görüşler yüzünden Kutub'un idamına sebep olan kitap olarak bilinir/algılanır. Oysa görülmektedir ki, Kutub'un daha önce söylemeyip bu kitapta söylediği fazladan bir şey yoktur. Kitap, onun daha önce yazdıklarının derli toplu bir şekilde tekrar ifadesinden ibarettir. Hükümet'in kitabı Kutub'un tutuklanmasına ve idamına sebep etmesi (ki Marksizm'i katiyetle reddeden Kutub'a kitapta Marksist devrim istediği suçu atılmıştır) bu kitabı Kutub'un diğer eserlerinden ancak biyografisindeki yeri konusunda ayırır.

Kutub'a tekfirci olduğu konusunda söylenen cihat ve Dar'ul-Harb konusunda ki yaklaşımının (Kutub'un icadı olmayan kavramlar olmasının hatırlatılmasıyla birlikte) Benna ve Udeh ile aynı denecek kadar benzer olduğu görülmektedir. Çünkü bu düşünürlerin fikri kaynakları ve yaşadıkları mekan ile zaman aynıdır. Literatürdeki ılımlı-radikal ayrımının aslında Benna'nın siyasal güç kazanma adına hükümetle ilişkisinde uyguladığı pragmatik yöntem ile seküler döneminde de sert bir üsluba sahip olan Kutub'un asla geri adım atmayan sert siyasi duruşu ve edebi dilinden kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Yine siyasal düşünce tarihçiliğinin bir başka önemli sorunu, 'büyük düşünürler' anlatısına saplanıp kalınmasıdır. Benna'nın ve Kutub'un yaşadıkları dönemde de sonrasında da popülerlikleri Cemiyet'in bu düşünürlerden ibaret olduğu gibi bir yanılgıya sebep olmaktadır. Üçüncü bölümde görülmektedir ki bu sebeple Abdulkadir Udeh ile ilgili çalışmaların sayısı diğer düşünürlerin yanında yok denecek kadar azdır. Oysa Udeh'in kapsamlı ve detaylı bir İslami devlet değerlendirmesi vardır. İslami düzenle yönetilmeyen ama kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişiler ile ilgili görüşleri Seyyid Kutub'un cahili toplum kavramsallaştırması ile paralellik gösterir. Halifelik ve şûra ile ilgili görüşleri Benna ile neredeyse tamamen aynıdır. Hatta Benna'nın Udeh gibi özellikle siyasal düşüncesini anlattığı bir eseri yoktur. Udeh'in görüşlerine ulaşmak oldukça kolayken İslam siyasal düşüncesi tarihi içerisinde gereken ilgiyi görmeyen düşünürlerden biri

olmuştur. Belirtmek gerekir ki başka pek çok konuda da Kutub ve Benna ile paralellik gösteren Udeh'in siyasal düşüncesi de en az Kutub ve Benna kadar değerlidir.

İslami bir devlet düşüncesi ise her üç düşünür için de aslında içinde bulundukları toplumun sorunlarına verdikleri siyasal/fikri cevaptır. Hatırlanacak olursa üç düşünür de ülkelerinde milliyetçiliğin güçlü olduğu ve sömürge idaresine karşı en güçlü muhalefet olduğu zamanda bu hareketin bir parçası olmuştur. Milliyetçiliğin güç yitirdiği dönemde ise Müslüman Kardeşler siyasi bir alternatif olarak gelişmiştir.

Bir cümle ile bir düşünce sistemini açıklamaya çalışmak tarihçi için her zaman sakıncalı ve eksik olsa da Udeh'in belirttiği bir husus aslında bu düşünürlerin bağlamını açıklamak için iyi bir özet niteliğindedir. O husus da sömürgeciliğin isyan doğurduğudur.²⁷⁸ İşte bu düşünürler de sömürgeciliğe olan isyanlarına gençliklerinde milliyetçi, orta yaşlarında ise İslami bir çerçeve çizmişlerdir. Bu düşünürler genellikle buldukları çözümler üzerinden tartışılır. Fakat bunun kadar önemli olan bir başka husus, çare aradıkları sorunun ne olduğudur. Batılı sistemleri eleştirirken ki temel motivasyonları da aslında sömürgeciliğin neden olduğu ekonomik ve sosyal ezilmişlik hissidir.

Bu bilgileri toparlayacak olursak bu çalışmanın vardığı ana sonuç şudur: Müslüman Kardeşler'de 1945-1970 yılları arasında literatürde kabul edildiği şekliyle aslında ılımlı-radikal şeklinde bir ideolojik farklılık yoktur. Bazı konularda içtihadî farklılıklar ve politik tutumlarının dışında, incelenen üç ideoloğun da kaynaklarının ve İslami düzenden anladıklarının hemen hemen aynı olduğu görülmektedir.

²⁷⁸ Udeh, **İslam ve Beşeri...**, s. 36.

KAYNAKÇA

- Abu Rabi, İbrahim M.: **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World**, Albany, State University of New York, 1996.
- Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Yay. Haz. Vezir Meydan, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2003.
- Afgani, Cemaleddin-Muhammed Abduh: **Urvetü'l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.
- Aksakal, Cihangir B.: “Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler”, **Akademik Hassasiyetler Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 2015, s. 65-81.
- Alpkaya, Gökçen-Faruk Alpkaya: **20. Yüzyıl Dünya ve Türkiye Tarihi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Altun, Fatmanur: **Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Seyyid Kutub**, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Âşûr, Said Abdülfettah: “Ezher”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 12, İstanbul, TDV Yayınevi, 1995, s. 59-63.
- Aydın, Mehmet S.: “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, **Journal of Islamic Research**, Vol:4, No:4, October 1990, p. 273-284.
- Baktıaya, Adil: **Osmanlı Suriyesi’nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**, İstanbul, Bengi Yayınları, 2009.
- Berekât, Muhammed: **Seyyid Kutub**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Risale Yayınları, 1987.

- Birişik, Abdülhamit: “Ebü’l Hasan Nedvî”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 32, İstanbul, TDV Yayınevi, 2006, s. 515-518.
- Black, Antony: **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Botman, Selma: “The Liberal age, 1923-1952”, **The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century**, Vol. 2, Ed. by. M. W. Daly, Cambridge University Press, 1999, pp. 285-308.
- Calvert, John: **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, New York, Oxford University Press, 2013.
- Canbegi, Halil İbrahim: **Mısır’da Müslüman Kardeşler Cemiyeti: Nasıl Geldiler? Niçin Gittiler? Tekrar Gelecekler Mi?**, İstanbul, Öteki Adam Yayınları, 2013.
- Carrel, Alexis: **İnsan Denen Meçhul**, Çev. Fatıma Zehra Bayrak, İstanbul, Hayat Yayınları, 2016.
- Ced’an, Fehmi: **Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları**, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1989.
- Cleveland, William L.: **Modern Ortadoğu Tarihi**, Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, Agora Yayınları, 2008
- Çağlayan, Selin: **Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık**, Ankara, İmge Yayınevi, 2010.
- Çakmak, Cenap: “Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü Mü?”, **Akademik Ortadoğu**, Cilt 2, Sayı 1, 2007, s. 69-98.
- Çetinkaya, Y. Doğan: “Kalın Çizgilerle Ortadoğu Tarihinde Direniş ve Toplumsal/Siyasal Aktörler (1798-2011)”, **Ortadoğu**:

- Direnif, Devrim, Emperyalizm**, Der. Y. Doğan
Çetinkaya, İstanbul, İletifim Yayınları, 2014.
- Dağ, Ahmet Emin: **Çağa İz Bırakan Önderler: Hasan El-Benna**,
İstanbul, İlke Yayıncılık, 2016.
- Davişa, Adid: **Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa**, Çev.
Lütfi Yalçın, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2004.
- El-Benna, Hasan: **Hatıralarım: Müslüman Kardeşler**, Çev. M. Beşir
Eryarsoy, İstanbul, Beka Yayıncılık, 3. Baskı, 2016.
- Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, Çev. H. Hüseyin
Yılmaz, İstanbul, Özgü Yayınları, 2016.
- Risaleler: Davet Esasları**, Çev. Mehmet Akbaş- Recep
Songül, İstanbul, Nida Yayınları, 2015.
- El-Halidî, Salâh Abdulfettah: **Seyyid Kutub Gözüyle Amerika**, Çev. Remzi Yeşilli,
İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1987.
- El-Hudaybi, Hasan: **Davetçiyiz Yargılayıcı Değil: İslam Dünyasında
İnanç Sorunları**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul,
İnkılab Yayınları, 2010.
- El-Verdani, Salih: **Mısır'da İslami Akımlar**, Çev. H. Acar, ř. Duman,
Ankara, Fecr Yayınevi, 1988.
- Enayat, Hamid: **Modern Islamic Political Thought: The Response of
the Shi'î and Sunnî Muslims to the Twentieth
Century**, London, The Macmillan Press, 1982.
- Erkilet, Alev: **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**,
İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Esposito, John L.: **Oxford İslam Sözlüğü**, Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul,
Ayrıntı Yayınları, 2013.

- Es-Samarrai, Hasib: **Dini Modernizm'in Üç Şövalyesi: Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza Ve Türkiye'deki Takipçileri**, Çev. Ali Nar, Sezai Özel, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1998.
- Ganim, İbrahim el-Beyumi: "İhvan-ı Müslimin", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 21, Ankara, TDV Yayınevi, 2000, s. 580-583.
- "Hasan el-Benna", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 16, Ankara, TDV Yayınevi, 1997, s. 307-310.
- Hasan el-Benna'nın Siyasi Düşüncesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 2. Baskı, 2015, s. 149.
- Gelvin, James L.: **Modern Ortadoğu Tarihi: 1453-2015**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016.
- Goldschmidt Jr., Arthur: **Biographical Dictionary of Modern Egypt**, London, Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Görgün, Hilal: "Kahire Darü'lulûmu", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 8, Ankara, TDV Yayınevi, 1993, s. 555.
- "Seyyid Kutub", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 37, Ankara, TDV yayınevi, 2009, s. 64-68.
- Güler, Zeynep: **Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık**, İstanbul, Yeni Hayat Yayıncılık, 2004.
- Hüseyin, Asaf: **İslam Dünyasına Siyasi Bakışlar**, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
- Jankowski, James P.: **Egypt's Young Rebels: "Young Egypt" 1933-1952**, Stanford, Hoover Institution Press, 1975.
- Kavak, Özgür: **Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.

- Keddie, Nikki: **Cemaeddin Efgani: Siyasi Hayatı**, Çev. Alaeddin Yalçinkaya, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1997.
- Kedourie, Elie: **Politics in the Middle East**, New York, Oxford University Press, 1992.
- Kepel, Gilles: **Peygamber ve Firavun: Çağdaş Mısır'da İslami Hareketler**, Çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Çizgi Yayınları, 1992.
- Kramer, Martin S.: **Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East**, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2009.
- Kutub, Seyyid: **Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016.
- İslam-Kapitalizm Çatışması**, Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015.
- İslam'da Sosyal Adalet**, Çev. Harun Ünal, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015.
- İslami Etüdler**, Çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2015.
- İslam Topluma Doğru**, Çev. Ahmet Pakalın, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016.
- Yoldaki İşaretler**, Çev. Ertuğrul Özalp-Ömer Hakan Özalp, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2016.
- Lapidus, Ira M.: **İslam Toplamları Tarihi**, Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu, Cilt 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Lia, Brynjar: **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu 1928-1942**, Çev. İhsan Toker, İstanbul, Ekin Yayınları, 2012.

- Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali: **El-Ahkamü's-sultaniyye: İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları, 1976.
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid: **Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Mitchell, Richard P.: **The Society of Muslim Brothers**, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Nada, Yusuf-Douglas T.: **Inside the Muslim Brotherhood**, London, Metro Publishing, 2012.
- Nettler, Ronald: **Post Trials and Present Tribulations**, New York, Pergamon Press, 1987.
- Rıza, Reşid: **Hilafet: En Büyük Önderlik**, Çev. Mehmet Çelen, İstanbul, İlimyurdu Yayıncılık, 2010.
- Rubenstein, Richard L.: “Jihad versus Jahiliyya: The Seminal Islamist Doctrine of Sayyid Qutb”, (Çevrimiçi), http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/frm/55918/sec_id/55918 , 12.05.2018
- Said, Edward: **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Sarmış, İbrahim: **Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub 1**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992.
- Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub 2**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1993.
- Skinner, Quentin: **Düşüncenin Ustaları: Machiavelli**, Çev. Cemal Atilla, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2004.

- Shepard, William E.: “Sayyid Qutb’s Doctrine of Jahiliyya”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol: 35, No: 4, Nov. 2003, s. 521-545.
- Tıǧlı, İbrahim: “Müslüman Kardeşler’in Siyasi Tarihi-1”, (Çevrimiçi) <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=146440> , 29 Mart 2017.
- Toth, James: **Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual**, New York, Oxford University Press, 2013.
- Udeh, Abdülkadir: **Evlatların Cehaleti ve Alimlerin Acizliği Karşısında İslam**, Çev. Ebubekir Korkmaz, İstanbul, Ravza Yayınları, 1998.
- İslam ve Beşerî Kanunlar**, Çev. Mustafa Nuhoğlu, İstanbul, Ravza Yayınları, 1992.
- İslam ve Siyasi Durumumuz**, Çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Pınar Yayınları, 1989.
- Uslu, Ateş: “Hilafet Tartışmalarından Cihat Çağrılarına: İki Savaş Arası Dönemde İslam Siyasal Düşüncesi (1918-1939)”, **Praksis**, 2017, Sayı: 44-45, s. 971-1000.
- Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Uthman, İbrahim O.: “A Triadic Re-Reading of Zaynab al-Ghazai and the Feminist Movement in Islam”, **Islamic Studies**, Vol. 49, No. 1, 2010, pp. 65-79.
- Ülger, İrfan Kaya: “Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkileri”, **Kırıkkale Üniversitesi**

Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:6, Sayı:2, 2016, s. 131-151.

Yeken, Fethi: “Abdülkadir Udeh”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 1, İstanbul, Türk Diyanet Vakfı, 1988, s. 244-245.

Zollner, Barbara: **The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology**, London, Routledge, 2009.

