

ÖNSÖZ

Modern İslâmî entelektüel tarih, hem Batılı hem de Müslüman akademisyen çevrelerde önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Son bir buçuk asırdır Orta Doğu'yu didik didik ederek iyice muammaya çeviren bu tuhaf ve büyüleyici fenomen, Batı'nın medya ve politik kurumlarını korkuttu ve sık sık da kızdırdı. Onun gerçek başlangıç tarihi, istikameti ve geleceğe yönelik rotası neredeyse eşzamanlı olarak Batılı düşünürleri meşgul etti.

Bilâkis, Batı bu uzun dönem boyunca modern İslâmî düşünce ve tarihinin mimarlarını cezbetti ve geri püskürttü. Keza İslâm bu dönem boyunca Batı'da yeni bir mesken bulmaya başladı. Avrupa ve Amerika'da hızla gelişen Müslüman topluluk(lar) sayesinde, İslâm, artık Haçlı Seferleri'nden bu yana Batı zihninde çok büyük korku ve cazibe oluşturan Doğulu (Oriental) yabancı değildir.

Batılı düşünürler tarafından gündemden uzaklaşmasına razı olunmayan şaşırtıcı ve romantik bir fenomenin yaşayan temsilcileri olarak ele alınan Müslüman entelektüeller istisna edilirse, son zamanlara kadar İslâmcı ve Batılı akademik çevreler arasında zayıf bir temas vardı. Müslümanlar ile Batılı İslâm düşünürleri arasındaki akademik ve entelektüel münasebet azdı. Bununla beraber, Batı'ya İslâm üzerine çalışma yapmak üzere gelen ve yüksek öğretim kurumlarında Batılı meslektaşlarının yanında önemli mevkiller işgal eden

Müslüman öğrencilerin sayılarındaki artış bu durumu değiştirmeye başladı.

Yaşayan İslâm'ı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya getiren diğer bir faktör; her geçen gün sayıları artmakta olan Müslüman göçmenler ve bilfiil Batı'nın tüm şehir merkezlerinde çalışan ve yaşayan muhtedilerdir. Bunun içindir ki, modern Müslüman entelektüel tarihi, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana aynı zamanda Batı tarihinin de bir parçasını teşkil etmektedir. Müslüman göçmenler tanımı, Avrupa ve Amerika'nın başlıca kültür merkezlerinde kendi entelektüel çalışmalarını taşıyan meşhur aktivistleri de kapsar. Bundan dolayı Müslüman düşünürler, gittikçe artan bir şekilde, İslâm düşüncesi ve tarihi hakkındaki araştırma ve analizlerinde Batılı metodolojileri kullanmakta ve bilgilerini/çalışmalarını hem Batılı, hem de Müslüman okuyucular için benzer bir üslupta sunmaktadırlar.

Bu çalışmanın amacının; 19. yüzyıl Arap-İslâm rönesansının temellerinin, 18. yüzyıl modernist-öncesi Vahhabî hareketinde bulunduğu iddiasını ispat etme gayreti olduğu söylenebilir. Vahhabiliğin, İslâm toplumunun yeniden inşası için İslâm'da reformu bir ön-şart olarak sert bir şekilde dile getirmesi Arab ve İslâm dünyasını şok etmiştir. En az bu kadar önemli olan ve Arapların Avrupa'yı keşfi olarak adlandırılan diğer bir sarsıntı Vahhabî şokundan daha etkili olmuştur.

Vahhabiler gerçek İslâmî bir vahdet ve güç için kendi tuttukları yolun gerekliliğini dile getiren dinî reform ihtimallerine binaen Müslüman Arap entelektüellerini harekete geçirdiler. Avrupa'nın keşfi, bilim ve teknolojinin dinen kendine güveni tam bir İslâm *ümme*ti bir dünya gücü haline getirebileceği ihtimallerini gündeme getirdi. Daha da ileri gidilerek, Arap-İslâm modernizminin, İslâm'ın geçmişteki ihtişamını ihya etmek için gösterilen kararlı tutum çerçevesinde akıl ile dinin izdivacına matuf uzun soluklu ve ısrarlı bir teşebbüs olduğu iddia edilebilir. Bu meselenin sıkıntılı ve fakat bir o kadar da şaşırtıcı bir hikayesi vardır.

Genç bir Arap entelektüeline ait olan elinizdeki çalışma, bu hikayenin, şimdiye kadar yapılmış olanlardan farklı bir anlatımı olarak görülebilir. İbrahim Ebu Rebi, en son sosyal bilim teori ve metodolojilerinin yanısıra ana kaynaklara da dayanarak modern Arap-İslâm entelektüel tarihinin kapsamlı bir analizini sunmaktadır. Akademik olarak titiz bir yaklaşıma sahip olan düşünür, her şeyden önemlisi gerçek bir akademik ve entelektüel dürüstlük timsalidir.

Ebu Rebi'nin titiz araştırması ve kişisel ilgisi, incelediği konu ve kişilere ilişkin üslup seçimleri, geniş ve karmaşık meseleler hakkındaki etraflı ve net ifadeleri ile bu eser, Arap incelemeleri alanına dikkate değer bir katkı sağlamaktadır.

Modern Arap-İslâm tarihinin tamamlayıcı bir parçası olmasına rağmen meselenin Şîî boyutunun kökleri farklı bir zamanda yer alır. Şîî entelektüel tarihi cihanşümul bir keder/acı şehitlik ve mesih eskatolojisi ile temellendirilir. Arap halkının entelektüel tarihi henüz sona ermiş değildir. Bundan dolayı, umulur ki, bu mühim çalışmanın daha sonraki baskılarında, meselenin Şîî boyutu tarihsel ve teolojik olarak daha kapsamlı bir çerçevede araştırılacak ve daha doğru bir şekilde işlenecektir.

Mahmoud M. AYOUB

TEŞEKKÜRLER

Bu çalışma, başlangıçta, modern Arap dünyasında İslâmî uyanışın en önemli teorisini Seyyid Kutup’la ilgili kapsamlı bir çalışma olarak düşünüldü. Olgunlaşan düşüncelerle birlikte Seyyid Kutup ve Arap dünyasındaki çağdaş Müslüman ihyacı-aydınların (revivalists) düşüncelerinin tarihî ve felsefî arka plânını ortaya koyan ek bölümler yazmaya karar verdim.

İslâmî uyanışla ilgilenen çalışmalarda son yirmi yıldır büyük bir farklılık göze çarpmakta. Birçok kimse konuyu “politik İslâm” ve bağımsızlık sonrası dönemde din ile ulus-devlet arasındaki ilişki alanları şeklinde ele alıyor. Bu çalışma ise, İslâm ve politika alanlarında bahsi geçen meşhur çalışmalardaki analizlerle aynı metotları takip etmez. Amaç, Arap dünyasındaki modern ve çağdaş İslâmî uyanışın epistemolojik, felsefî ve teorik temellerini, prensiplerini ve eğilimlerini ortaya çıkarma gayretidir. Dahası, Albert Hourani’nin örnek çalışması *The Arabic Thought in The Liberal Age*(*)’den bu yana sürekli hissedilen bir ihtiyacı giderme, çağdaş Arap dünyasının entelektüel tarihindeki bir boşluğu doldurma çabasıdır.

Bu çalışmayı tamamlamak benim beş yılımı aldı. Bu bakımdan, araştırmalarımı ilerletmek için Austin, Texas Üniversitesi Orta Doğu Merkezi’nde geçirdiğim 1990-1991 arasındaki bir yıllık süre boyunca finansal açıdan cömert

*

yardımlarını esirgemeyen Rockefeller Vakfı'na şükranlarımı sunuyorum. Aynı zamanda, Charlottesville, Virginia İnsanî Bilimler Vakfı 1990 yazında bana destek verdi ve yer tahsis etti. American Lounsil of Leorned Societies ise ek bilgiler elde etmek ve kişisel mülakatlar yapmak üzere 1992 yılında çeşitli Arap ülkelerine seyahatimi sağladı. Tüm kitabı veya belli bölümlerini okuyarak gözden geçiren çok sayıdaki meslektaşına teşekkürlerimi sunmak istiyorum: Virginia Commenwealth Üniversitesi'nden Clift Edwards ve Johnie Scofield, Howard Üniversitesi'nden Süleyman Nyang; Fairfiel Üniversitesi'nden Ralph Coury; Bihghamton Üniversitesi'nden Kevin Lacey; New Hampshire Üniversitesi'nden John Voll; George Town Üniversitesinden John Esposito; Michigan Üniversitesi'nden Antony Sullivan; Virgiha, Herndon Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü'nden Barheer Nafi ve Yusuf Talal Delorenzo; Temple Üniversitesi'nden Mahmut Ayoub; Florida, Tampa Dünya ve İslâm Araştırma Girişimi'nden Ramadan Abdallah ve Mazen Najjar; Texas Christian Üniversitesi'nden Yushau Sadiq; Yale Üniversitesi'nden Rula Jurdi AbiSaab; Arizona Üniversitesi'nden Julia Clancy-Smith, Şam Üniversitesi'nden Sadiq Jalal al-Azm ve Hartford Semirary'den Wadi Haddad, David Kerr, Miriam Teresa Winter, Steve Blackkurn ve William McKinney. Ayrıca çok büyük katkıları olan kendi öğrencilerime teşekkür etmek isterim: Cindey Mosher, İrfan Ömer, Joseph Wei, Early Bennet, Fawaz Damra, Tarık Hamdi ve Basit Koshul. Ek olarak Hartford Saminary Kütüphanesi çalışanlarına yeri doldurulamaz yardımları dolayısıyla teşekkür ediyorum. Carolyn Sperl ve Marie Rovero'ya derin şükranlarımı sunuyorum.

Yıllar boyunca, ilimin ve entelektüel hayatın acı ve heyecanını eşim Meltem ile paylaştım. Bu kitapta ifade ettiğim düşüncelerin bir kısmı nisbeten onun da mesuliyetindedir. Ona gerçekten minnettarım.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL DURUM: MODERN ARAP ENTELEKTÜEL TARİHİ, KONULAR VE SORULAR

Pek az konu gizli ve ele geçmez olduğu kadar entelektüel tarihin de konusu olabilir, Modern Arap ve İslâm düşüncesinin temel özelliklerini çalışırken önünüzde, etraflı bir çalışma ile iyice incelenmeye ve sonuçları birleştirilmeye muhtaç muazzam bir metodoloji geleneği durur. Bir yandan farklı İslâmî bilgi teorileri ve bunların tarihi ve sosyal arka planlarını layıkıyla bilinmeli; diğer yandan Batı eleştiri teorisindeki, sosyoloji, felsefe, tarih ve genel olarak beşerî bilimlerdeki son gelişmelerden aynı derecede haberdar olunmalıdır. Diğer bir ifadeyle bir düşünürün bu önemli başlık altında şumüllü ve ciddî bir çalışma yapabilmesi için, çeşitli diller ve disiplinler konusunda bilgili olması gerekir. Şüphesiz bu; —sadece modern Arap düşüncesinin değil, aynı zamanda İslâmcı söylemin de— modern Arap dünyasındaki ayrı tarihî, felsefî, ideolojik ve bazan baskın olan düşünce modu olarak ana konular ve faraziyeleri eleştirel bir şekilde ve yeni baştan takdim etmek için gereklidir.

Çok değişik alanları kapsayan modern Arap entelektüel tarihinin bir dinî cevhere veya seküler eğilime indirgenmemesi konusunda dikkatli olmalıyız. Şüphesiz bu mesele bahsedilen konulardan daha kapsamlıdır. Gelecek bölümlerde yeter derecede gösterileceği üzere farklı manifesto, tarihler, şartlar ve ideolojik bildiriler içindeki İslâmî söylem; hem seküler, hem de dinî her tür söylemle yoğrulan Arap entelektüel tarihinin daha geniş bir bağlamına yerleştirilmesi gereken farklı bir

entelektüel oluşumdur. Ayrıca, birçok araştırmacının “politik İslâm”dan bahsederken sık sık yaptıkları gibi, İslâmcı söylemin temelci (essentialist), purist(*), homojen, tek-boyutlu, anti-modernist ve irrasyonel bir şekilde anti-Batılı olduğunu farzetmekten uzak durmalıyız.¹ Bazı İslâmcı aktivistler, köktenci ifadelerinde cahillikten kaynaklanmayan (çözüm İslâm’dadır, gibi) bir İslâmcı söylemi seslendirmelerine rağmen; bu söylem hiçbir derecede ciddi İslâmcı düşünürlerin emek verdiği dinî, entelektüel, sosyal ve politik sorumlulukları aksettirmez.²

Geçmişe bakarak, iddia edilebilir ki, dinî, entelektüel ve kültürel üretimin heterojen yapısı ve *ulemâ* tarafından temsil edildiği şekilde, yüksek medeniyet seviyesi ve entelektüel olgunluğu ile farkedilen oluşum dönemi (8.-13. yüzyıl) boyunca İslâm entelektüel tarihinin önemli epistemolojik prensiplerini tefrik etmek bir dereceye kadar kolaydır.³ Bununla beraber, modern Arap dünyasının entelektüel çerçevesini anlamak ve idrak etmek o kadar kolay olmayabilir. Böyle olmasının şöylece özetlenebilecek pek çok sebebi vardır: (1) İslâm ile devleti bir telakki eden toptancı İslâm görüşünün çöküşü; (2) Özellikle 19. yüzyılda, *ulemanın* müesses otoritesine meydan okuyan farklı entelektüel akımların yükselişi; (3) Kolonyalizmin sonucu olarak Arap dünyasının politik olarak bölünmesi ve parsellenmesi.

Bu gelişmeler, modern Arap dünyasında, temel siyasî, sosyal ve hatta kültürel sistem olarak İslâm’ın rolünün azalmasına yol açan iç ve dış faktörlerin ortak bir sonucu olarak meydana geldi. Yine de öncü tarihçiler ve ekonomi-politikçiler bir Arap milletine dayanarak konuşmayı tercih ederler. Tek bir İslâm kültürü bir yana; homojen bir Arap

*

1

2

3

kültüründen bahsetmek bile zordur.⁴ Arap entelektüel tarihi açısından, sadece tartışmak için öne çıkarılabilecek birtakım nesnel entelektüel gerçekliklerin olduğunu kabul etmek ise tehlikelidir. Aslında, mesele çok daha karmaşıktır. Bundan dolayı, bu bölümün temel hedeflerinden birisi, farklı entelektüel geleneklere ait olup karşı karşıya geldikleri meselelere birtakım farklı çözümler teklif eden çeşitli Arap düşünür ve entelektüellerinde görüldüğü gibi modern Arap düşüncesinin ana konularını teşhir etmektir. Bu bölümdeki tartışmam genellikle, (Muhammed Aziz Lahbabi ve Malik Bin Nebi gibi) bazıları koloniyal dönemde yetişmiş birtakım seçkin Arap düşünürlerin entelektüel (ve dinî veya din-karşıtı) görünüşleri üzerine odaklanmaktadır. Diğerleri (Hişem Ceyit, Muhammed el-Behiy ve Muhammed Abid el-Cabiri gibi) — 1952’den günümüze— kabaca *milliyetçi* olarak adlandırılabilir farklı bir dönemin ürünleriydi.

Modern Arap düşüncesinin genel konularından bahsetmek yanında benim bu çalışmadaki amacım sistematik bir şekilde modern Arap dünyasındaki spesifik ve çok çeşitli temayülleri olan İslâmî uyanışın entelektüel tarihini tartışmaktır. Bunu İslâmî hareketin liderleri tarafından üzerinde durulan ana konuları, soruları ve problemleri derinlemesine inceleyerek yapacağım. Şüphesiz böyle bir yaklaşım örgütlü dinî düşüncenin Arap toplumlarında sosyal, siyasî ve kültürel hayat üzerindeki etkisini açığa çıkaracaktır. Modern Arap düşüncesindeki İslâmî uyanışı temellendirmek için yaklaşık son bir asırdır Arap dünyasındaki entelektüel gelişmelere temel teşkil eden birtakım anahtar ifadeler, kavramlara ve konulara dikkat çekeceğim. İslâmî gelenek (*turas*), düşünüş, rönesans (*nahda*), Batılılaşma/modernite/modernizasyon, otorite, bilgi, yeniden yapılanma ve eleştiri gibi kavramlar çağdaş Arap düşünüşlerinin zihinlerinde kat’i surette önemli başkalaşımlara uğramaktadır. Bu anlamda, bu tür kavramsal oluşumların tarihî ve toplumsal bir boşlukta var olmadığı hatırlanmalıdır. Bunlar

her tür nesnel ve öznel faktörleri etkiler ve onlardan etkilenirler. Diğer bir deyişle,

Entelektüel tarih veya yalnızca tarih gerçek olduğunu iddia edemez... Ancak çevredeki siyasî, ekonomik ve sosyal kuvvetlerle münasebeti doğrultusunda ve bunlarla ilgili olarak var olabilir. Entelektüel tarihin konularını araştırmak entelektüel dünyanın ötesinde olup entelektüel tarih kendiliğinden varolmaz.⁵

Entelektüel tarih spesifik bir analiz metodu takip etmez. Yani “Entelektüel tarih bir bütün değildir. Yönetim problematiği (*governing problématique*) yoktur.”⁶ Aynı şekilde, tek problematiğe indirgenmekten uzak olan modern Arap entelektüel tarihi de yoğunluk ve ilişki dereceleri değişerek farklı kavramsal konular tarafından temelde ayrılır. Daha açıkçası, diğer herhangi bir kolektif insan düşüncesi gibi modern Arap düşüncesinin ana hatları da aşağıdakileri içerebilir:

Düşünceler tarihi (genel olarak felsefî incelemelerde, sistematik düşünce çalışması), özel entelektüel tarih (gayri resmi/düşünce, fikir iklimleri ve edebî hareketler çalışması), sosyal düşünceler tarihî (ideolojiler ve fikir yayımları çalışması) ve kültürel tarih (dünya görüşlerini ve kolektif *mantalite*leri kapsayan antropolojik -anlamda- kültür çalışması).⁷

Dinî olsun seküler olsun modern Arap dünyasındaki düşünürleri meşgul eden temel konu ve sorunların çözümü pek zor bir iştir. Bu bölümün ve bu alandaki diğer çalışmaların gelişi-güzel bir şekilde okunması bizi büyük bir problemle karşılaştırır, problem özellikle, meselâ modern İngiliz ve Fransız düşüncesiyle karşılaştırıldığında görüldüğü üzere Arap düşüncesinde birbiriyle bağlantılı ve (birbirine) eklemlî yorumların yokluğu problemidir. Bu mesele Arapların İslâmî

5

6

7

uyanışının entelektüel temelleri ile bağlantılı olarak daha karmaşık bir hal almaktadır. Arapça ve Avrupa dilleri ile yapılan çalışmaların çoğu aslında politik İslâm genel başlığı altında bir tek belirgin özelliği olan analizler ile sınırlandırılmaktadır. Sonuç olarak, ana konuyu sistematik olarak tahlil etme de hem kavramsal hem de teorik anlamda korkunç bir başarısızlık söz konusu olmaktadır.

Modern Arap entelektüel tarihinin doğasını ve gidişatını anlamak hususun da makbul metot; gelenek/modernite, rönesans/inhitat, çöküş-inhiraz/yenilenme, durağan-lık/ihya ve elit/popüler kültürler⁸ gibi bazı zıtlıklara dayanarak konuşmak olmuştur. Bu ayırımları ne itibari değerlerine göre ne de sert ve karşılıklı düşünce sınıflandırmalarını hesaba katmadan ele alabiliriz. Bir örnek bu dilemmayı anlatmaya yardım eder. Bazı düşünürler İslâmî uyanışın entelektüel liderlerinin (Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup gibi) düşüncelerinin bir dereceye kadar kitlelerin durumlarını ve ihtiyaçlarını yansıttığını varsayarak onların popüler liderler olduklarını düşündüler. Fakat onları “elit entelektüeller” olarak görmekten bizi men eden ne? Bu görünümün popüler düşünceleri ifade ettiğini varsaymak doğru olmasına rağmen onlar aynı zamanda kendi çağlarının zaman zaman dini “*ulemâ*” kültürü zaman zaman da seküler Mısır kültürü denilebilecek elit kültürüne dahil ve hatta onunla diyalog/yüzleşme halinde idiler.

Şüphesiz, Arap düşüncesinin temel özelliklerini ve İslâmcı söylemin bu düşüncede oynayabileceği rolü teşhis etmek akademik bir zarurettir. Hamilton Gibb’in 1947’deki gözlemi —özellikle İslâmî uyanışın entelektüel tarihine sistematik bir tarzda uygulandığı zaman— genel olarak 1990’lar için de oldukça doğrudur. “İslâm dünyasında yeni düşünce akımları hakkında herhangi bir sistematik analiz aramak beyhudedir.”⁹ İslâmî uyanışın entelektüel oluşumunu yeni düşünce akımlarına nisbetle anlamak; modern veya

8

9

seküler ulus/devletteki toplum ve din, elit ve popüler kültürler arasındaki etkileşimleri ve dindar entelijansiyanın rolünü biraz daha aydınlatacaktır. Yine de, İslâmcı söylemin tarihi doğası ve özgünlüğü ile ilgili birtakım sorular yükselmelidir. (Pek çok spekülâtif, saçma ve metafizik yönleri dahil) bu düşüncenin asla bir boşlukta yükselmediği fakat birtakım kavramsal, sosyal ve tarihî teamüller ve süreçler aracılığıyla organik olarak irtibatlandırarak uygun bir duruma getirildiği kabul edilir.

Ne tip bir entelektüel tarih yazılmalı? Geleneksel İslâmî anlayışta bir elit entelektüel tarihi yazmak niyetinde değilim. Yani, modern Arap dünyasındaki “ulema”nın teolojik formülasyonları ve felsefî tezleri hakkında yazmak beni alâkadar etmez.¹⁰ Ne de popüler kültürle derinlemesine uğraşmak için yerim var. Bu bağlamda benim amacım, bir dereceye kadar kendi ülkelerinde genellikle geleneksel dinî elite ait olmayan tabansız!?? (lay) Müslüman entelektüel tarihini yazmaktır.¹¹ Bunlar farklı entelektüel ve sosyal background (arka plân) —lardan filizlenen dinî— eğitilmiş (religiously oriented) entelijansiya olarak modern Arap dünyasının en karmaşık dinî, sosyal ve entelektüel birtakım meseleleriyle uğraşmayı amaç edinmiş kişi-lik-leri olarak tasavvur edilebilirler. Bununla beraber, iktidarı ele geçirmek ve İslâmî bir siyasi sistem kurmak amacıyla İslâmcılar tarafından yapılan pekçok teşebbüs genellikle başarısızlıkla sonuçlandı.¹² Yine de onlar Arap toplumunun önemli bir bölümünde güçlü ve daimi bir dinî, sosyal ve entelektüel tesir bıraktılar.

Son olarak, modern Arap düşüncesinde devamlılık ve devamsızlık sorunu hakkında ne demeli? Michel Foucault bu sorunu çeşitli çalışmalarında ve özellikle *Bilginin Arkolojisi*'nde¹³ (Archeology of Knowledge) teorik bir tarzda dile getirir. Bu eserinde, Foucault, kavramların yerlerinden

¹⁰

¹¹

¹²

¹³

edilmeleri ve farklılaşmalarının ve “artık bir çizgiyi takip eden anlamında geleneksel olmayan fakat sınırları dolayısıyla farklı olan; ve sürekli kurumlar olarak değil fakat (kurumların yeniden inşası anlamında) yeni kurumlar olarak iş gören transformasyon probleminin”¹⁴ epistemolojik faaliyet ve sınırlarından bahseder. Diğer bir deyişle Foucault —tehlikeli bir şekilde— düşünce tarihçisinin aynı kavramın geçmişteki anlamını takibe karışmayan toptan ve genel bir düşünce tarihi yazmak durumunda olmadığını iddia eder. Kavramsal sınırlardaki devamsızlık, epistemik kopmalar ve sürekli değişiklikler düşüncelerin modern veya klâsik şeklindeki yerlerini tanımlar.¹⁵

Modern Arap dünyasında kavramsal kopmalardan bahsetmek mümkün olmasına rağmen —meselâ, çağdaş Arap düşüncesinde liberalizm 1930’lardaki kadar baskın bir söylem değildir— yine de süreklilik bahsi doğrulanır. Bununla beraber, bu süreklilik-ler tarihsel değişimin arka plânına (background) dayalı olarak anlaşılmalıdır. Çağdaş Arap toplumunda da 19. yüzyıldakilere benzer bir şekilde eğitim reformunun, Batılılaşma tehditlerini cesaretle karşılamanın ve modern gerçeklik ve normlara adaptasyonun gerekliliği ile ilgili haykırışlar hâlâ işitilmektedir. Tüm Arap dünyasında İslâm’a dönüşü isteyen bu çağdaş çağrılar bir kriz, bir kopma düşüncüsü ve sosyal ve kültürel değişiklik ve farklılaşmalara bir tepki olarak yorumlanabilirdi. Bununla birlikte, bu çağrılar aynı zamanda İslâmî söylemin —veya söylemlerin— iç sürekliliğinin tasdiki ve eski kurumların yeniden inşası olarak da tevil edilebilirdi. Kısacası, süreklilik ve süreksizlik (continuity and discontinuity) kavramları modern Arap düşüncesindeki mükerrer tema ve söylemlerin tasvirinde oldukça kullanışlıdır. Epistemik bir kopma kavramsal oluşumun diğer tarafını iyileştirebilirdi.

¹⁴

¹⁵

Modern Arap Düşüncesinde Bir Problem Olarak Nahda

Modern Arap entelektüel tarihinin kuluçka dönemi, 19. yüzyıl Arap *nahda* (yeniden doğuş veya rönesans)sının¹⁶ perde arkasına dayanarak anlaşılmalıdır. *Nahda*,

1850-1914 arası dönemde hakim olan büyük bir politik ve kültürel harekettir. Suriye’de filizlenip Mısır’da gelişen *Nahda* bir yönden inkiraz ve yabancı hakimiyeti yüzyıllarına takaddüm eden klâsik Arap kültürünü canlandırırken bir yandan da modern Avrupa medeniyetinin büyük başarılarını özümsemek için tercüme ve vulgarizasyon yoluna gitti.¹⁷

Nahda bir yandan Batı-lı eserleri tercih ederken bir yandan da özellikle kendi Müslüman coğrafyasında İslâmî düşüncenin yozlaşmasına karşı ayak diredi. Gibb’e göre bu düşünce “oluşum döneminin düşünürler, fakihler, alimler ve mutasavvıflar tarafından oluşturulan kalıbında sabit kaldı—kılmıdamadı; en azından gelişmekten çok geriledi.”¹⁸ En dikkate değerleri Rifa’a Rafi el-Tahtavi,¹⁹ Cemalettin Afgani²⁰ ve Muhammed Abduh²¹ olan Müslüman *nahda* düşünürleri temel olarak İslâm’ın yeniden doğuşu (regeneration) ile Batı’nın “olumulu” (positive) özelliklerinin kabûlünün birbirlerine tamamiyle zıt şeyler olmadığını varsaydılar. Belkide bu Hişham Sharabi gibi düşünürlerin nahda hakkındaki yargılarını haklı gösterir. Onlara göre *nahda* “bir yandan Avrupa Rönesansının yaptığı anlamda genel kültürel bir kırılma oluşturmadı; diğer yandan modernitenin gerçek tabiatını kavramada başarısızlığa düştükçe tevarüs edilen

¹⁶

¹⁷

¹⁸

¹⁹

²⁰

²¹

düşünce yapılarına gerçek bir üstünlük sağlayamadı...”²² Müslüman *nahda* düşünürlerinin hislerini ve onların Avrupa’nın meydan okuması ve bilimsel gelişmeleri karşısındaki halet-i ruhiyelerini, Fransızların temizliği, çalışkan tabiatları, teknolojilerinin ileriliği ve ordularının güçlülüğü karşısında şaşa-kalan 19. yüzyıldaki Faslı *alim* ve seyyah Muhammed el-Saftar en iyi bir şekilde tasvir eder:

... Böylece hepsi geçene kadar bu devam etti; karşı konulamaz güç ve üstünlüklerini, hazırlıklarını ve iyi eğitimlerini, herşeyi yerli yerine koyduklarını gördüğümüzde kalplerimize ateş düştü —İslâm dünyasının zayıflığı ile karşılaştırıldığında (askerî) kuvvetlerinin dağılımı, halk(lar)ının karışıklığı, kendilerinden eminlikleri, her an tetikte olmalarındaki etkileyicilik, devlet meselelerindeki yetenekleri, savaşlardaki galibiyet ve düşmanlarını mağlup etmedeki muvaffakiyetleri— onların cesaret, yiğitlik veya dini coşkunluklarından ziyade olağanüstü organizasyonlarından, olaylara esrarengiz bir şekilde hükmetmelerinden ve kanunlara sıkı sıkıya bağlılıklarından kaynaklanmakta.²³

Haklı olarak iddia edilebilir ki kendi şehrinin münevverleri sınıfına (ulemâ) dahil, İslâm kültürüne kuvvetle bağlı olan al-Saftar gibi bir kişi tabii ki Avrupa hegemonyasının yeni bir üslûp ile meydan okuduğu İslâm’ın itibarının nasıl iade edileceği ve Avrupa’nın gücü ile ilgilenecekti. Fakat, onun Batı hakkındaki düşüncelerinin dinî ve entelektüel bir krizin işareti, hayat ve amaçlarda görülmeye başlanan bir dönüşümün (mutation) göstergesi ve modern hayat alanını karşıladığı pek görülmeyen tevarüs edilmiş anlam alanı üzerindeki derin kararsızlığın çok etkili bir tezahürü olduğu da doğrudur. Albert Horani’nin ifadeleriyle al-Saftar’ın ait olduğu “*ulemâ*” nesli artık (gülünç ve rahatsız edici bir biçimde) bir kendini beğenmişlik pozisyonunda değildi. Bu nesil dinî, sosyal ve kültürel kriz-lerin nesliydi.

22

23

Farklı bir düzlemde, yeni okullarda eğitilenlerin geleneksel düşünce usulüyle yetişmiş olanların ve yalnızca kendi kariyerlerini yaptıkları farklı alanların değil kendi hayatlarının da değişmeye başladığını gören eğitilmiş insanların hayatlarında derin bir rahatsızlık farkedebiliriz bu dönemde.²⁴

Sömürgecilik saldırısı ve geleneksel İslâmî muhitte kültürel bir fenomen olarak kabul gören Batılılaşmanın tedricen yayılması ile Müslüman aydınlar kendi politik, sosyal, ekonomik ve hatta dille ilgili (linguistic) toplum (anlayış)larında çok sayıda kırılmaya karşı uyarıldılar. Bu durum, İslâm tarihinde modern dönem “dışarıdan bir zorlama ve tehdit olmaksızın içerde meydana gelen inhitat (gerileme, çöküş) ile ve rivayete göre daha mutlu bir geçmişin uzak bir hatırası olan Allah’ın kanununa itaat etmeye de uygun dünyevî bir şöhretle başlar”²⁵ diyen W. C. Smith gibi bir düşünürü teyid eder. Yaklaşık olarak bu sıralarda “Batı medeniyeti çok pahalı ve oldukça yoğun olan en büyük enerji ve güç atılımını gerçekleştiriyordu. Batı bunlarla şimdilik kendi hayatına pek yakında ise tüm dünyanın hayatına yeni bir şekil veriyordu.”²⁶ Bundan dolayı *nahda* entelijansiyası rönesansın Batılı örneklerini göz ardı etmeyerek kendi anladıkları ve teorileştirdikleri rönesans alternatiflerini İslâm dünyasındaki düşünüşe karşı harekete geçirdiler.

Rahat bir şekilde iddia edilebilir ki *nahda* fenomeni hem İslâmî hem de Batılı cüz’leri olan kompleks bir epistemolojik yapıya dayanmaktadır. Haddi zatında, 19. yüzyıl öncü Arap entelektüelleri tarafından *nahda* tarihî ve sosyal bir harekete tercüme edildi (dönüştürüldü) ve sonuç olarak —mesela, İslâm ve Arap kültürel kimliği meselesi, İslâm ve Batı, kadın ve ifade özgürlüğü meseleleri gibi— İslâm mirası ve günümüzün

24

25

26

netameli konuları (challenges) etrafında dönen birtakım önemli sorun ve tartışmaları canlandırdı.

Muhammed Arkoun'a göre Arap dünyası ile Batı arasındaki karşılaşma Arap ve İslâm düşüncesinin yeni ifadeler yaratarak cevaplandığı yeni durumlar ortaya çıkardı.²⁷ Bu ifadeler (expressiuns) modern Arap dünyasının yeni felsefi, sosyo-kültürel, psikolojik ve linguistik yönelimlerini (orientations) temsil etti. Bu yeni ifadelerin arka plânını anlamak için kolonyalizmle birlikte oluşan kültürel cihetin; doğası, muhtevası ve Arap ve İslâm düşüncesi üzerinde bırakmış olabileceği etkisi ile Batı modernitesinin, göz önünde bulundurulması gerekir.²⁸ Arkoun'un ifadesiyle, "Düşünce tarihçisi daha derine inmeye ve madde ile entelektüel modernite arasındaki ilişkileri analiz etmeye mecburdur."²⁹

Arkoun'un modernliğin Arap düşünce ve felsefesi üzerindeki etkisini incelemek için yola koyulur. Arap dünyasının Batı modernliği (modernity) ve onun terbiyevî (eğitimle ilgili) ve kültürel temellerini ancak "yavaş yavaş ve gönülsüzlükle" kabul ettiğini düşünür. Arap ve Batı düşüncesi arasındaki etkileşimin en önemli sonuçlarından biri; tenkit, yenilik ve fütüristik yönelim (futuristic orientation) tarafından karakterize edilen yeni felsefi düşüncedir. İhyacı çağdaş Arap düşüncesinin bir aracı olarak İslâmî muhakemenin bir kritiğini gerekli görmesine rağmen Arkoun, Arap dünyasındaki eleştirel İslâmî düşüncenin günümüzdeki durumu üzerine pek düşünmez.³⁰

Yeni dönem kriz ve mutasyonunun birer ürünü olan *nahda* düşünürleri Batı'nın tahakkümü altında olduğu için kendilerine yabancı olan sosyo-politik ve bilimsel bir çevrede Kur'an, *Hadis*, Fıkıh (law) ve felsefeyle ilgili engin İslâmî geleneğin nasıl yorumlanacağı problemi ile karşı karşıya

27

28

29

30

geldiler. Bir dereceye kadar bu düşünürlerin “entelektüel anlamda nisbeten hâlâ birbiriyle uyumlu ve yeknesak İslâmî bir toplumda yaşayıp faaliyette bulundukları”³¹ doğrudur. Fakat, saldırgan Batı dünya görüşü tarafından sürdürülen meydan okumalar ile karşılaştırıldığında İslâmî düşüncenin endüstriyel ve kapitalist dönem öncesi kavram ve nosyonlarının kifayetsiz olduğu da doğrudur. *Nahda* düşünürleri tarafından ortaya atılan temel soru, Müslümanların aynı zamanda nasıl hem otantik hem de modern olabilecekleri sorusu idi. “Politik etkileri yanında Batı’nın Arap dünyası üzerindeki saldırıları aynı zamanda bir din olarak İslâm’a karşı da yapılan doğrudan saldırılar³² olduğu için, *Nahda* düşünürleri bu mütecaviz Batı kültürü karşısında İslâm’ın yeniden ve bütün olarak canlandırılması ihtiyacını hissettiler.

Nahda’nın entelektüelleri “İslâmî Aklı” yüzyılların uyuşukluluk ve zevalinden kurtarmaya teşebbüs ettiler.³³ Onlar İslâm’ın tab’en? rasyonel olduğuna inandıkları için İslâmî muhakemenin Modern Çağ’da da geçerli olduğunu ileri sürdüler.³⁴ Düşünce ve söylem için otantik İslâmî kriterin ne olacağını düşünmek suretiyle kendilerini mücehhez kılarak; hem Müslümanların dâhilî durumlarını geliştirmeye hem de Batı’nın dıştan gelen kültürel ve politik tacizlerine karşı mücadele etmeye çabaladılar.³⁵ Böylece —Arkoun’un epistemik devamlılık dediği— İslâmî geleneğin tarihsel devamlılığı tarihî, kültürel ve dinî katılık İslâm toplumunun karşılaştığı krizin derin anlamını yansıtan yeni ve önemli bir senteze giden yolu açtı.

Ondokuzuncu yüzyılın başlarından günümüze kadar Arap düşüncesinin gelişimi kabaca üç ana kavram ile özetlenebilir: (1) *Nahda* (rönesans), (2) *Thawrah* (devrim), ve (3) *Awdah*

31

32

33

34

35

(kaynaklara dönüş). Bu üç kavram zımnen şunlara delalet eder: (1) Batılı kaynaklardan ödünç almaksızın, geçmişin devamcısı olduğunu beyan eder, İslâm düşüncesinin yeniden canlandırılması, (2) Batı'nın politik ve ekonomik tahakkümüne karşı mukavemete binaen ulus-devletin doğuşu, ve (3) günümüz devlet işlerine bir alternatif olarak gayr-i mümkün bir milliyetçilik yanında, temel olarak laik ve askerî bir devlet tarafından desteklenen status quo ile kendilerinin “gerçek din” olarak kabul ettikleri şeye *awdah* (dönüş) bayrağını taşıyan her türden İslâmî hareket arasındaki geniş bir karşılaştırmanın göstereceği gibi İslâm'ın bir kavga ideolojisine tercümesi.

Daha kavramsal bir seviyede, modern Arap düşüncesi üç farklı söylem tarzı aracılığıyla *nahda* problematiği ile uğraşmaya şartlandı: (1) Doktrinel, (2) felsefî, ve (3) tarihî/politik söylem. İlkinkinden başlarsak, doktrinel söylem dinin temellerinin saflaştırılmasıyla ilgilenir. Laoust'un yerinde deyişle “orjinal kaynaklara dönmeksizin doktrinel reform mümkün değildir.”³⁶ Reform veya *ıslah* dinin doğru formuna dönüş ve modern anlamda üstün gerçekliğin tasdiki olarak tanımlanabilir. Reformcu program günümüze değin Arap entelektüel hareketini tahakkümü altına aldı ve modern anlamda “geleneksel bir metot ve dilin” tasdiki etrafında döndü durdu. Bundan dolayı, çağdaş Müslüman filozof ve entelektüeller kendilerini teolojik (dini) cevaplar bekleyen birtakım sosyal ve tarihî sorularla karşı karşıya buldular Müslüman entelektüellerin çoğunun tarihî sürecin oluşumunda mühim bir rol oynayan vahye dayalı (kendilerine ait) görüşe sadık kaldığı açıktır. Bunula beraber, Batı sömürgeciliğinin ardından Arap dünyasında politik sekülerizasyonun yükselişinin bir sonucu olarak *fakihlerin* (hukukun ve dinadamlarının) mevkiî iyi de olsa kötü de olsa, (teknik) uzmanlar ve kitle liderleri tarafından işgal edildi. Bu yeni durum yeni bir zihnî tutum ve kriter gerektirdi.³⁷

³⁶

³⁷

Meşhur Mısırlı filozof Şeyh Mustafa Abdurrazık³⁸ (öl. 1947)'ın ilk dönem yazılarında görüldüğü üzere felsefi söylemin amacı, geleneksel İslâmî söylemin otantikliğini ve modern Müslüman toplumların ihtiyaçlarına uygunluğunu ispat etmektir. Abdurrazık entelektüel söylemin bir aracı olarak felsefenin önemine Arap düşünürlerinin dikkatini çekmede önemli bir rol oynamıştır. Temel çalışması *Temhid li tarih el felsefe el İslâmiyye* (İslâm Felsefesi Tarihi Mukaddimesi)'nde Abdurrazık şunları ortaya atar: (1) Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an hür aklî tefekkürü (*nazar aqli hurr*) teşvik eder; (2) Kur'an'ın kitabî yorumu onun aklî derinlik ve tutumunu tasvir için yetersizdir; (3) İslâmî vahyin aslından olan İslâmî rasyonalizm Müslüman düşünürlerin uyarlayıp değiştirdikleri Yunan mantık ve felsefesi ile karıştırılmamalıdır; (4) Arap ırkı da diğer tüm halklar gibi felsefi ve etraflı düşünme kabiliyetini haizdir.³⁹ Burada, Abdurrazık en iyi temsilcisi Ernest Renan olan 19. yüzyıl oryantalist düşüncesinin aşağıdaki şekilde ifade edilen iddialarına karşı çıkıyor.

Sami ırkından felsefi bir anlayış bekleyemeyiz. Yalnızca kaderin tuhaf bir raslantısıdır ki, hiçbir zaman kendisine ait herhangi bir felsefi tez üretememiş olan bu ırk kendi dini hilkatine üstün bir iktidar karakteri aşıladı. Sami felsefesi Yunan felsefesinin ucuz bir taklididir. Aslında bu (iddia) genel olarak Orta Çağ felsefesi için söylenmiştir.⁴⁰

Abdurrazık yukarıdaki teze tepki göstererek, felsefe ile tasavvuf, *kelam*, fıkıh ve *şeriat* arasındaki güçlü münasebeti vurgulayıp İslâm kültürünün iç teorik dinamiklerini tafsilatlı bir şekilde açıklayarak⁴¹ İslâm felsefesinin modern düşünce (deki) rasyonalizme uygun olduğunu ispat etmektir.

Nahdanın tarihî/politik söylemi din/devlet ilişkisini tasvir eder. Bu ilişki 19. yüzyıldan bu yana birçok dönüşüme

³⁸

³⁹

⁴⁰

⁴¹

uğramıştır. *Nahdanın* ilk aşamasında İslâm, Batı ile rekabet edebilecek güçlü bir devlet inşası amacıyla milliyetçi bir anlam ile kabul gördü. İkinci aşamada İslâm Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından pan-İslâmcı terimlerle ifade edildi. Amaç İslâm *ümme*tinini Osmanlı İmparatorluğu suretinde (image) yeniden tesis etmekte. Ayrıca, İslâmî uyanış Müslüman Kardeşler hareketi şeklinde yükseldi. Kurucusu Hasan el-Benna İslâmî bir devlet oluşturmaya karar verdi. Programında hayatın her adımında kutsal kanunları teyid etmeye çalıştı. Sonuç olarak politika, felsefe ve teolojiye baskın çıktı. (Klâsik Sünnî geleneğin muhafızı ve savunucusu olan) “*ulemâ*” ile (kitle tabanlı bir hareket olarak) İhvan arasında bir kopma meydana gelmesi kaçınılmazdı. İhvan “*ulema*”ya büyük bir şüphe ile bakıyordu. İhvan’ın gözünde ulemâ kendileri tarafından ilga edilmeye çalışılan status quo’nun destekleyicileriydi. Takibeden bölümde görüleceği üzere, kimse İhvan’ı —veya genel olarak İslâmî uyanışı— sadece politik bir fenomen olarak farzetmemelidir. Uyanış (Resurgence) da felsefî ifadelerle ele alınmalı ve modern Arap entelektüel tarihinin daha geniş bir kategorisine yerleştirilmelidir. İhvan’ın söylemi nisbeten modern Arap dünyasını etkileyen modern tarihî ve politik krizlere bir tepki olarak doğdu ve sonuç olarak büyük İslâm geleneğinin yeni —ve zaman zaman saldırgan— anlayış temelinde daima çözümler sağlamaya çalıştı.

Sonuç olarak, *nahda* modern Arap düşüncesindeki tekamülün analizi için temel bir kavramsal araç sağladı. Bu araç —hem lâik hem de dindar— Arap düşünürlerinin tevarüs ettikleri meseleler ve günümüzün talepleri ile olan mücadele tarzlarını tasvir eder. *Nahda* kavramı, bütüncül olmaktan uzak bir şekilde, Arap dünyasının entelektüel çevrelerinde farklı tarih yorumlamıştır. Yine de, *nahdanın* iki temel unsuru aynı kalmaktadır. Bunlar Batılılaşma ve İslâmî gelenektir.

Modern Arap Entelektüel Tarihinin Oryantalist Yeniden İnşası: İnhitat ve Batılılaştırma

Malum olduğu üzere oryantalizm politik ve bazan da dinî motivasyonundan başka şimdilerde klâsik olarak telakki edilen birçok İslâmî çalışma alanının yeniden canlan(dır)ılışına da büyük ölçüde katkı da bulundu. Belki de daha az malum olanı, modern Arap düşünce ve felsefesi üzerindeki oryantalist düzeydir. Hamilton Gibb, Von Granebaum, Louis Gardet ve Robert Brunschvig gibi ciddî oryantalistler Arap dünyasının düşünüşünden neyi anladıklarını tematik olarak tartışılar ve bu sözde problematiğe Arap ve İslâm dünyasının entelektüel dinî ve kültürel gerileyişine bir cevap olarak “Batılılaştırma”yı (hepsinin yerinde ittifak ettikleri) bir metot ve alternatif olarak ortaya attılar. Oryantalist tutumların çoğu “Modern İslâm’ın entelektüel problemi Batılılaştırma olmalıdır” yargısını tefsir etmek amacındadır.

Aynı mesele ile ilgili olarak birçok şekilde “Arap bakışı (position)’ndan ayırdedilebilen inhitat ve rönesans hakkındaki genel oryantalist bakışı (position) elde edilebilir. Ben, bu bölümde, Gibb, Smith ve Von Granebaum’un modern Arap düşüncesiyle ilgili formülasyonlarını ve rönesans/inhitat konularının onlarda işgal ettiği konumu tartışacağım. Aynı fenomen üzerine çağdaş Arap düşünüşlerinin yeterli sayıdaki temsilcilerinin tutumlarını özetleyen gelecek bölümle karşılaştırıldığında bu bölüm daha açıklayıcı olacaktır.

Gibb, bu yüzyılın başları civarında ve teknik Batılılaştırmanın —yani modernizasyonun güçlü etkisi altında İslâm’ın organik bir dinî (teolojik) ve sosyal sistem olarak çözülmeye başladığını iddia eder. “İslâm’ın temel kuvvetleri olan amentüsü, hayat düsturu ve ahlâkî sistemi zarar görmemiş”⁴² olmasına rağmen, Hamilton Gibb “sosyal hayatın

⁴² H. Gibb, “Whither Islam?” H. Gibb (der.) *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World* (Londra 1932), 343.

hakemi olan İslâm'ın bu tahtından indirilmekte olduğunu"⁴³ iddia eder. Yüzyıllar boyunca hem Müslüman elit hem de kitleler üzerindeki etkisini kaybetmemiş olan İslâm gerçeği söz konusu olduğunda bu dikkate değer bir gelişmedir. Gibb'de diğer çoğu oryantalist gibi Batılılaşmayı birbiriyle bağlantılı üç yoldan anlar: (1) Batı askerî levazım ve tekniğinin —yani ilerlemenin harici ve somut bilimsel araçlarının— kabûlüdür, (2) Batılılaşma bir dünya görüşü—veya bir rasyonalizasyon sürecidir; ve (3) Batılılaşma felsefî ve terbiyevî (eğitimle ilgili) genel bir görü-nü-ştür. Sadece eğitim aracılığıyla geliştirilen rasyonel anlayışın refakatinde olmazsa hayatın safı yığmsal (cumulative) teknolojik boyutu ileri olarak değerlendirilemez.⁴⁴ Gibb'in düşüncesinde “-Batı düşüncesinin —eğer kelime yeterince geniş anlamıyla alınırsa— esas geçerli amili eğitimidir. Bundan dolayı İslâm dünyasında değerlendirilmesi gereken Batılılaşma kapsamı, Batı düşüncesi., prensipleri ve metotlarındaki eğitim kriterine göre ele alınır.”⁴⁵ Başka bir ifadeyle, Arap dünyasında Batılılaşma başarısını garanti etmek için, elit kültürün Batının genel görüşü hakkındaki geleneksel İslâmî anlayışını büyük ölçüde değiştirmesi gerekir. Akıl ve ruhdaki bu değişimin elzem unsuru yeni tipte bir entelijansiya.⁴⁶

⁴³ A.g.e., 335.

⁴⁴ Bunu Mervan Buheyri'nin Rus oryantalist Eugene de Roberty hakkında söyledikleriyle krş.: “Ona göre modernleşme evrensel bir plândır. Bu hususta Roberty; Katolikler, Protestanlar, papazlar ve misyonerleri titizlikle Avrupa'daki evlerinde tutup, Batılı alimler, sanatçılar, mühendisler ve çalışanları göndererek, Avrupa'nın Müslümanların seçkinleri üzerinde çalışmasını istiyordu. Asıl vazife, İslâm dünyasında demiryolları kurmak ve hem toprağın hem endüstrinin lâik sömürüsüyle yol almaktır.” M. R. Buheyri, “Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900.” L. I. Conrad, (der.) *The Formation and Perception of the Modern Arab World: Studies by Marwan R. Buheyri* (Princeton 1989) 114-115.

⁴⁵ Gibb, “Whither Islam?”, 329.

⁴⁶ Bana göre, Gibb'in en kalıcı çalışması, hacmi küçük fakat tesirli eseri *Modern Trends in Islam*'dir. William Polk'un kelimeleriyle Gibb, fevkalade zengin ve karmaşık bir medeniyeti içine çekme, sindirme ve tercüme etme kabiliyetine sahip nadir bir adam, evrensel Arap dilci ve edebiyatçıların sonuncusudur.. Haleflerinden bir kısmı projesini

Tabii ki Gibb solcu bir entelijansiyadan ziyade lâik ve kapitalist taraftarı bir enteliyansiya düşünür.

Gibb'e göre Arap dünyasında yeni tip Batılı kafa yapısının üretimi (gelişimi) tam olarak başarılamadı. Daha sonraki bir çalışmasında Gibb dikkatini Arap zihni'nin tam bir terakkiye ulaşmasını engelleyen nedenlere çevirdi. O bu nedenlerin oldukça aşikâr olduğunu düşünüyordu. Yüzyıllar boyunca İslâm tarafından şekillendirilen "Arap Zihni"⁴⁷ Batı'nın ilerleme nosyonlarını kabule mukavemet ediyordu. Başka bir deyişle Araplar ne müslümanlar Batılı hatlara yakın bir gelişmeye karşı dahili ve esasa müteallik engeller izhar ediyorlardı. Arapların zihni yapısı Batı'nın bilimsel başarıları ve keşiflerini etkilemek ve kavramak için yeterince sağlam değildi. Arap zihni kapsamlı bakış ve görünüşten yoksundur.

Arap medeniyeti öğrencisi sürekli Arap edebiyatının bazı dallarında gösterilen hayalî güç ile (aynı eserlere bakıldığında bile) muhakeme ve tefsirde izhar edilen bir bilgiçlik hali ve literalizm 1 zıtlığı arasında yetişir. İslâm ümmeti içerisinde büyük filozoflar çıktığı ve bunların bir kısmının da Arap olduğu doğrudur, fakat bunlar nadirattandır. Gerek dış dünya ile gerekse düşünce süreçleriyle olan münasebetlerinde Arap zihni somut

denemeye kalkıştılar, fakat hiçbirini ayak izlerini bile takip edemedi. Bu bağlamda Gibb'i farklı kılan gayreti araştırmacı zihnî ve sağ duyusuydu. Hanesine "pekiyi" yazmamakla birlikte, birisi o, nazik ilim adamlarının, oryantalistlerin ve de kültür ve medeniyet görüşünün tek anahtarına verdiği vurguyla neredeyse aşağılayarak özelleştirmeden kaçınan umumiyetçilerin sonuncusudur diyebilir. W. R. Polk, "Sir hamilton Gibb Between Orientalism and History" *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 6 (2) Nisan 1975, 139.

⁴⁷ *Arap zihniyeti* ve *İslâm zihniyeti* ifadelerinin kullanımına ırkçı çağrışımları taşıma ihtimallerinden dolayı dikkat edilmelidir. "Arap zihniyeti" üzerine Batı literatüründeki eleştirel bir inceleme için F. M. Muğrabi'nin kusursuz çalışmasına bkz.: "The Arab Basic Personality: A Critical Survey of the Literature." *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 9 (1), Subat 1978, 99-112.

olayların ayrılık (seperateness) ve özgünlüğü (ihdividualty) hakkındaki kuvvetli hissinden kurtulamaz.⁴⁸

Gibb'e göre bu, Müslümanların rasyonalizmin düşünce süreçlerine olan nefretini açıklar. Ona göre gerileyişin gerçek sebebi "atomistik" Müslüman zihninin, Batı düşüncesinin rasyonalist üslubunu yakalamada gösterdiği yetersizliktir. "Rasyonalist düşünce kriterlerinin ve bunların temelinde bulunan faydacı etiğin reddi Müslüman dinadamlarının (teoligions) sözde cehalet meşrepliklerinden ziyade Arap muhayyilesindeki atomizm ve ihtiyatta ileri gelmektedir."⁴⁹ Pruet'ta göre İslâm'ın —liberalizm, milliyetçilik ve modernizm gibi— tüm modern gelişmeler karşısında değişmez bir din ve sabit bir soyutlama olduğunu beyan eden değerlendirilmeye muhtaç zan, Gibb'in *İslâm'da Modern Temayüller* (Modern Trends in İslâm) isimli kitabına nüfuz etmiştir. Gibb "İslâm dininde açıkça anormal (anormalous) ve çözülmüş (disintegrated) gördüğü özelliklerin açıklanmasını" ⁵⁰ görev bilir.

Gibb İslâm'ın geçmişte de aynı temel problemlerle karşılaştığını çünkü İslâm hâlâ

maddî dünyadan soyutlanma ideal yapılarıyla metafiziğinin ve içerisinde doktrinlerinin formülleştirildiği ve şerh edildiği nihai referans çerçevelerinin geçerliliği ile ilgili keskin problemlerle karşılaştığını iddia eder. İslâm'ın yüzleşmesi gereken problem artık kabul edilmiş entelektüel kavramlara dayanmayan bazı muhakeme unsurlarını ister istemez içeren geleneksel İslâm formülasyonlarıdır. İslâm savunmacı tavrından sıyrılarak sürekli bir şekilde daha makbul kavramlara uyarlanmalıdır.⁵¹

⁴⁸ Hamilton Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Chicago 1947), 7.

⁴⁹ A.g.e., 7.

⁵⁰ G. Pruet, "The Escape from Seraglio: Anti-Orientalist Trends in Modern Religious Studies." *Arab Studies Quarterly*, Cilt 2; 4, Sonbahar 1980, 304.

⁵¹ H. Gibb, "The Hretage of Islam in the Modern World (1)." *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 1 (1), Ocak 1970, 3.

“Arap ve Müslüman zihni” terakki yolunda başarılı olmak için kendini Kur’anî vahyin kategorilerinden “İslâm”ı tümüyle kendine güvenen, içe kapalı ve tabii fitrî kültürün klâsik bir örneği”⁵² yapan kategorilerden azad etmelidir. Güya dış etkilerden kaçınan sert ve kapalı bir epistemolojik sistem olarak İslâm modernite ile yarı yolda bile buluşmaz.

13. yüzyıl veya yaklaşık olarak o tarihlerden sonra dinî açıdan, İslâm’ın oluşum dönemi düşünür, fakih, alim ve mutasavvıfların tarafından oluşturulan kalıbında sabit kaldığı/kımıldamadığı, ya da en azından gelişmekten ziyade zayıfladığı farzedildi. Bazı yönlerden bu görüş açıkça teyit edildi ve şüphesiz birtakım modern İslâm düşünürleri tarafından desteklendi.⁵³

Edward Said tarafından Gibb’in “*ulemâ*”yı modernistlere tercih ettiği dile getirilmesine rağmen⁵⁴ Gibb Müslümanlar hakkında; eğer “kadim düşünme kategorilerini” aşarlar — değiştirir veya senteze tabi tutarlarsa değil — ve modern hayatın izafî talaplerini az çok onaylayan reformist bir program takip ederlerse (ki ona göre bilime teslimiyetin korkulacak bir tarafı yoktur) ancak o halde bir ümid görmektedir.

Von Granebaum “Arap zihni”nin temellerinin radikal bir şekilde Batı rasyonalizmine yöneltilmeye ihtiyaç olduğu konusunda Gibb’in temel mücadelesine katılır. O, ayrıca, kültürel Batılılaşmanın İslâm dünyası dahil tüm Üçüncü Dünya’ya yeterli bir istikamet ve anlam duygusu veren modern zamanların yegane geçerli kültürel sistemi olduğunu iddia eder. Güç farklılıkları ve Batı’ya bağımlı Müslümanlar dolayısıyla Batılılaşma İslâm toplumlarının üst tabakalarına sızdı. Bununla

⁵² A.g.e., 4. İtalyan oryantalist Carra de Vaux 1900 yakınlarında benzer bir araştırma yapıyor. “İslâm istisna: Bir sabit fikirlilik karakterine sahip olan... taraftarlarını geliştirmeye karşı ve eleştiriden uzak bir düşünüş tarzına yerleştiren bir kurumdur.” M. Buheyri aktarmıştır. “Colonial Scholarship and Muslim Revivailsm in 1990.” L. I. Conrad (der.), *Formation of Modern Arab World*, 113.

⁵³ H. Gibb, *Modern Trends*, 1.

⁵⁴ E. Said, *Orientalism* (New York 1978), 278.

beraber, Arap dünyasının tümüyle transformasyona uğramasını temin etmek için “Batı teknolojisinin veya doğal bilimin ya da askerlik sanatının geleneksel entelektüel yapıya aşılmasına mücadele etmek yetersizdir. Yeni muhteva da yeni metotlar da yeterli değildir. Değişim gerçek temellerde, yani medeniyet ve onun hedeflerinde gerçekleştirilmelidir.”⁵⁵ Batı kültürü doğal olarak tüm dünya kültürlerinin en üretkeni olduğu için merkez (Avrupa) ile çevre (İslâm dünyası) arasında kültürel bir cereyan olmalıdır.

Von Granebaum antik İslâm kültürünün transformasyonunun ve sömürgeciliğin himayesi altında Batı’dan yapılan kültürel iktibasların gerekliliğini tartışır. O Avrupa kolonyalizminin modern Arap toplumu ve yaşamının çeşitli yönleri üzerindeki etkisini tartışmaz. Tartışma konusunu “Arap zihni”nin “dinî ve epistemolojik muhtevası” ile sınırlandırır. Onun başlıca endişesi, Batı kültürü ve müeyyidelerinin kesintisiz bir şekilde cereyanını temin etmek için kaynak —yani Batılılaşma— ile (Batılılaşmaya) maruz kalan kültür arasındaki tüm engel ve maniaları ortadan kaldırmaktır. Psikolojik hedef olarak ancak düşmanın kim veya inhitatin gerçek sebeplerinin neler olduğu bilindiği zaman Batılılaşma başarıya ulaşabilir. Von Granebaum ana terakki ve inhitat karakteristiklerini aşağıdaki ifadeler ile özetler:

İlk temaslar kurulduğunda, iki dünyanın temel kavramları birbirleriyle tamamiyle uyumsuzdu. Birey, doğuda, sözde harici işbirliği ile devletin oluştuğu aile, klan, kabile ve etnik-dinî birliğin anonimleşmiş alt bir birimi iken, Batı insanın ve aynı zamanda “organik” devlete olan bağlılığının öncelliğini temsil ediyordu. Tehlikede olduğu bilinen şeylerin korunmasına matuf resmî düşünce tehdidi Batının bilimsel gelişmeye, doğanın üstünlüğüne ve sonsuz bir süreç olarak bilgiye olan tutkulu bağlılıkları ile çarpıştı. Tevarüs edilen inanç doğrultusunda Batı sosyal şartlara ve problemlere aktif bir müdahaleye muhalefet

⁵⁵ G. E. von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley 1962), 24.

etti. Kişilere olan bağlılığın karşısına gayri şahsi yapılara, kurumlara olan bağlılık konuldu. Avrupalılar rasyonel eleştirilerde ısrar ederken, Araplar kendilerini hakikatin rasyonel-üstü (supranational) yorumları ile tatmin olmaya alıştırdılar. Doğal bir sonuç olarak Araplar “problemlerin kişiselleştirilmesi”; yoluyla Batı’nın göz yumduğu maddi, objektif ve her tür gayri şahsi zorluklar konusunda düşmanlıkları, aşığılanmaları ve zaferleri hisseden bir eğilim içine girdiler.⁵⁶

Von Granebaum Batılı oryantalistin bir tamamlayıcısı olarak Arap ve Müslüman oksidentalistin (garbiyatçı) oluşmasını savunarak Gibb’in bir adım ötesine gider. Ona göre Arap oksidentalizmi “Arap düşüncesini” geçmişin etkilerinden kurtarmak ve kitlelere temel Batılı kavram ve prensiplerin iyice öğretilmesini sağlamaya matuf olarak Batılılaşma tohumlarını yaymak gibi ikili bir görevi deruhte etmelidir.

Batılılaşma günümüz oksidentalistinin/garbiyatçısının kendi kültürel alanının bir parçası olarak benimseyip desteklemesi gereken başlıca dünya görüşüdür. Sömürgecilik Müslüman zihnin sözde moral ve entelektüel felç ve durağanlık halinden kurtulmasında bir katalizör görevi yaptı. İbn-i Haldun’da zaten mağlubun daima yapma tavırları (mannerism’i) ve galiplerin kültürünü benimsediğini söylemiyor muydu? Von Granebaum’a göre cevap açıktı—Müslümanlar sömürgeleştirilme isteği duydular;

Sömürgecilik politik bir kapris değil, fakat tarihî bir zorunluluktur. Bir belde ancak sömürgeleştirilebilir olduğu zaman kolonizasyona mağlub olur. Sömürgeleştirilebilirlik hali sona ermedikçe sömürgeleştirme işi de sona ermez. Kur’an ancak bir kavim kendi manevi durumunu değiştirdiği zaman Allah’ın da onların durumunu değiştireceğini beyan etmez mi? (Rad Sûresi 13/11).⁵⁷

İlginçtir ki, Von Granebaum kolonyalizm analizinde, Cezayirli düşünür Malik Bin Nebi’nin ana hatlarını itinalı

⁵⁶ A.g.e., 131.

⁵⁷ A.g.e., 171.

çalışması *Vocation del'İslâm*'da çizdiği temel düşüncelerini olduğu gibi ödünç alır.⁵⁸ Fransız kültür ve sömürgecilığının etkisi altında yazan Bin Nebi modern İslâm'ın ahlâkî ve sosyal kaosu olarak gördüğü şeylerden derinden rahatsızlık duyar. Sömürgecilik bu kadar tehditkar değildir. "Avrupa insanı farkında olmaksızın sükût ve dalgınlık kampında patlayan bir dinamik rolü oynadı."⁵⁹ Fakat unutulmamalıdır ki, kolonyalizm, Arap dünyasındaki hiç bir ciddi lâik ve dindar entelektüelin dikkatinden kaçmayan yeni tipte incelmış bir hegemonyanın oluşumuna yol açtı. İslâmcı tarafta kolonyalizm Arap ve İslâm topraklarının Batı'nın hegemonyasından kurtarılmasının bir gerekçesi olarak kullanıldı.

Louis Gardet, Gibb ve Von Granebaum'dan farklı olarak İslâm'ın inhitatını bütünüyle dinî ifadelerle açıklar. O bu gerileyişi modern-öncesi Avrupasına ve Abbasî Hilafetinin yıkılışını gösteren 13. yüzyıla kadar götürerek araştırır. Politik çözülüş "dini ilimlerdeki katılaşıma"⁶⁰ takaddüm eder. İlâhiyat, tefsir/şerh, tasavvuf ve *Hadis* gibi geleneksel İslâmî ilimlerin temel özellikleri katılaşıma, durağanlık ve bilgi-karşıtlığı (obsunrantism) idi. Gardet'e göre İslâmî dinî ilimlerdeki "kemikleşme" Katolikliktekine benzer "canlı ve doktrinel bir otoritenin olmayışı"⁶¹nın zorunlu bir neticesiydi. İnhitat'ın gerçek sebebi ne askerî, ne de politik idi. Gerçek sebep, İslâm dininin iç yapısından ve haricî değişiklik ve zorunluluklara uyarlanmadaki yetersizliğinde yatmaktadır. Gardet, günümüz müslümanlarının kendilerini hâlâ geçmişteki bir ideale göre konumlandırmalarının ve "modern İslâm

⁵⁸ 1954'te orijinal olarak Fransa'da basıldı. M. Bennabi'nin *Vocation de l'Islam* Esma Raşid tarafından *Islam in History and Society* başlığıyla çevrildi. (İslamabad 1988).

⁵⁹ A.g.e., 20.

⁶⁰ L. Gardet, "De quelle manière", G. von Grunebaum'da ve R. Brunschwig (der.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris 1957) 93-94.

⁶¹ A.g.e., 97.

düşüncesine damgasını vuran yeniliğin ısrarla reddinin”⁶² modern İslâm düşüncesinin karşılaştığı ana problem olduğu konusunda, diğer bir Fransız düşünürü olan, R. Brunschvig ile aynı kanaate sahiptir. Sonuç olarak bir düşünce prensibi olarak *taklid ictihadın* (rasyonel gayreti) yerini almıştır.

Hem metot hem de pratik olarak İslâm ile teknik ve süreç açısından Batılılaşma arasında net bir ayırım oluşturmada oryantalistler, modern Araplar ve Müslümanlar için yegane geçerli entelektüel seçenek olarak, tercihlerini yeterince açık bir şekilde Batılılaşmaktan yan kullandılar. Genel olarak oryantalistler —ki buna bir takım İslâmcı düşünürler de dahildir— Osmanlı dönemi Arap ve İslâm tarihinin zengin dinamiklerini görmezden gelirler. Durgunluk ve inhitatın/gerileyişin genel terimleriyle konuşmayı tercih ederler. Bunların hepsinin, “İslâmî doğmacılık”, bilgi-karşıtlığı (obscurantism) atomculuk, mitoloji ve kadim inançlardan vazgeçmeksizin gerçek *nahdanın* uygun bir istikamet tutturamayacağı kanaatini paylaştıkları görülür.

Modern Arap Entelijasiyasına Göre Batılılaşma ve Gelenek Sorunu

Yeterince garip bir şekilde, birçok Müslüman (hatta İslâmcı) yazar, Avrupa’nın 19. yüzyıldaki müdahalesine kadar Dar’ul-İslâm’da inhitatın/gerilemenin yayıldığını dillendiren temel oryantalist yargıyı kabul eder. Çok sayıda, İslâm-eğilimli düşünür gerçek İslâm’ın ilk birkaç yüzyılın kargaşalı ortamında geliştiğini ve genel dinî ve ardından, sosyal ve politik gerilemelerin 13. yüzyıldan itibaren başladığını kabul eder.⁶³

⁶² R. Brunschvig, “Problème de la decadence.” von Grunebaum’da ve Brunschvig, *Classicisme*, 35.

⁶³ Pek çok alim 19. yüzyılda Batı’nın saldırılarından önce genel bir gerileme olduğu iddiasına itiraz etmektedirler. Bkz.: R. A. Ebu el-Hacc, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany 1991); R. Owen “The Middle East in the Eighteenth

Gerileme tezinin bu bölümünde oryantalizm ile uyuşmasına rağmen Arap ve İslâmî entelijansiyanın çoğunluğu tarafından kabul edilen çözümler ile oryantalizmin çözüm önerileri uyuşmaz. Bu düşünürler, İslâm'ın dinî bütünlüğünü muhafaza etmek ve hayatın tüm alanlarında İslâm bilincini geliştirmek için, İslâm'ın eski gerçek kaynaklarını canlandırmayı ve hayata geçirmeyi modern Müslümanların zorunlu görevleri olarak takdim ederler. Temel endişe —İslâm'ın ihyası— muhafazakâr ve modernist tüm Müslümanlar tarafından genel olarak paylaşılır. Bu endişe Hasan el-Nedvi ve Hasan el-Benna ile Malik Bin Nebi ve Muhammed el-Behiy gibi insanları birbirine bağlayan bir köprü gibidir.

İnhitat ve Batılaşmaya Arapların Dinî Cevabı

Doğum olarak Hindistanlı olan Ebu Hasan el-Nedvi, çağdaş Arap İslâm düşüncesi ve özellikle bugünün ihya tarihinde ve biricik bir yer tutar. Onun, Urduca'dan Arapça'ya tercüme edilen ve 1951'de İhvan'a katıldıktan birkaç ay sonra önsözü Seyyid Kutub tarafından yazılan, *Müslümanların Gerileyişi Sonucu Dünya Ne Kaybetti?*⁶⁴ (What Has the World Lost as a Result of the Decline of Muslims) adlı kitabı birçok Müslüman düşünürün tarihi bilincini aydınlattı. Ayrıca, Hindistan'da doğup Hindistan'daki “ulemâ” sınıfından eğitim almış olması ve teklif ettiği çözümlerin günümüz Müslüman hayatının her kısmının radikal bir şekilde değiştirilmesine dayanması yüzünden Nedvi'nin İslâmın gerileyişine verdiği cevaplar oldukça ilginçtir.

Century—an Islam Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West.” *Review of Middle East Studies*, (1), 1975, 101-112 ve William Smyth, “The Making of a Textbook.” *Studia Islamica*, Cilt LXXVIII, 1994, 99-116.

⁶⁴ İngilizce tercüme, A. H. el-Nedvi, *Islam and the World*, çev., M. Kidavi (Kuveyt 1977).

Nedvi, İslâm'ın gerileyişini tedkik ederken, modern-öncesi döneme kadar oryantalist metodu takip eder. O, aslında, bize inhitatin Raşid Halifeler döneminin takiben başladığını ve bunun ilk semptomlarının Emeviler ve Abbasiler tarafından uygulandığı gibi din ile devlet arasındaki de facto ayrılığa görüldüğünü söyler. Din ve devlet arasındaki bu çatlamayı engelleme hususunda dinî teşekkül yetersiz olup “*ulemâ*”nın bir kısmı seküler faaliyet ve temayülleri teyid etmek ve yaymaktan dolayı bilfiil suçlu idi. Nedvi modern İslâm toplumlarında ulemâ ve iktidar konularını itinalı bir şekilde inceler ve çok sayıda “*ulemâ*”yı “entelektüel fahişelikle” itham eder. O, dinî sınıf gönüllü bir şekilde politikacıların ellerinde oynadığı için, İslâm'ın bu sınıf tarafından temsil edilen entelektüel nüvesinin de parçalanıp dağıldığını iddia eder. Toplumun (ümmetin) genel refahını (*maslahatını*) gözettiği farzedilen “*ulemâ*”, “en yüksek teklifi yapan tarafından satın alınmaya açık olmasına rağmen” geleneksel görevlerini ihmal etmiştir. Onlar kendilerini mezata koydular.”⁶⁵

Din-devlet ikiliği Müslümanların ahlâk, zihni tutum ve dinî düşüncesinde geniş kapsamlı etkiler bıraktı. Nedvi'ye göre bu ikilik Müslümanların hayatlarına doğrudan etki eden ahlâkî yozlaşmaya yol açmasından başka, Müslümanların Kur'an'ın entelektüel ve dinî terbiyesi (orientation) ile uyuşmayan Yunan kökenli ve yabancı doktrin, metot ve düşünce tarzlarını benimseyerek vahyedilmiş kanunlarla insan-yapımı kanunların birbirine karışmasına da neden oldu. Nedvi “Eğer İlâhî Hukuk insan müdahalesi ile lekelenirse” bu dünyada ve ahirette erişilmesi umulan eman (hah) sona erecektir. Ne insan zekası ona teslim olacak ne de insan zihni ikna edilecek”⁶⁶

14. ve 15. yüzyılda tüm dünyadaki en büyük güç olan Osmanlıların yükseliş ve rönesans dönemlerinde bazı örnekleri olmasına rağmen İslâm'ın Hulefayı Raşidin tarafından uygulanan ihtişamı bir daha asla tecrübe edilemedi. Türkler

⁶⁵ A.g.e., 169.

⁶⁶ A.g.e., 95-96.

zaman içerisinde selefleriyle aynı kötü uygulamaların suçlusu haline geldiler ve daha da kötüsü zihinlerinin statikleşmesine ve entelektüel verimsizliğin benimsenmiş bir norm halini almasına yol açtılar.⁶⁷ Nedvi üzüntülü bir şekilde hadiselerin bu ağılanacak halini dile getirir ve devam eder:

İslâm'ın takipçileri arasında gerçek bir entelektüel hayatın ifşası kesinlikle son olarak 15. yüzyıl, için söz konusudur, bu yüzyılda İbni Haldun; *Mukaddimesini* yazdı. Zihni atalet, köle gibi bilgiçlik taslama hali ve körü körüne taklid 16. yüzyılda iyice yerleşti. Kimse, son dört yüzyılda ulemâ arasından yüz kişide daha kabul edilebilecek veya önceki yüzyıllardaki çarpıcı ve harikulade entelektüel faaliyetlerin yanına konulabilecek herhangi birşey üreten bir kişi bile bulamaz.⁶⁸

Nedvi, bir bakıma, eğer Müslümanlar modern dönemde sömürgeleştirilebilir durumda olmasalardı sömürgeleştiril-e-meyeceklerdi iddiasında bulunur. O, daha önce de belirtildiği üzere, bu düşüncesinde hem Von Granebaum hem de Malik Bin Nebi ile ortaktır.

Bu kasvetli manzaraya rağmen, Reformasyon ve Entüstri Devrimi'nin hemen ardından tebellür eden Avrupalı güçler için, Müslüman kuvvetlerle başarılı bir şekilde mücadele etmek ve İslâmî hayat ve düşüncenin tüm yapısını etkilemek çok tabii idi. Ahlâkî, sosyal ve zihinsel bozulma doğal olarak üstün kültürün ödünç alınmasına ve taklidine neden olur. Nedvi, burada Müslümanların gerileyişlerini İbn-i Hadunvari bir analiz ve incelemeye tâbi tutar. “Batılı ulusların güç ve terakkilerine hayran kalan Müslümanlar sonuçlarını dikkate almaksızın Batı'nın sosyal ve ekonomik kurumlarını taklit etmeye başladılar... Dinin itibarı azaldı. Peygamberin öğretileri

⁶⁷ Medvi'nin bu değerlendirmesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun alimleri hemfikir değildirlr. Meselâ, M. F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kökleri* 'ne bakınız. *The Origins of the Ottoman Empire* olarak çevrildi ve basıldı, G. Leiser (Albany 1992); ve R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, (Bloomington, 1983).

⁶⁸ El-Nedvi, *Islam and the World*, 108.

unutuldu.”⁶⁹ Günümüz Müslümanlarının soylu cedleri ile aynı ideolojiyi ikrar ettiklerine inanmak bir hayli zordur.

Nedvi, teknolojik modernite ve Batılılaşma sorununa bütün olarak yaklaşacağı konusunda kararsızdır. Bir taraftan, ona göre teknolojik toplum insanı sığ bir varlık mesabesine indirdiği ve fitrî yapısından ve ahlâkî mağruruyetinden mahrum bıraktığı için endüstri toplumuna bir eleştiri yöneltir. Diğer taraftan, organizasyon ve eğitim alanlarındaki yetenekleri ve bütün vatandaşlarındaki bilinç dolayısıyla Batı’yı metheder. Dahası teknolojik açıdan Batıyı dünyanın tüm diğer uluslarından ve bölgelerinden çok daha ileride mütalaa eder. Bundan dolayı, o kendi entelektüel ve ahlâkî gelenekleriyle yoğurmayı sürdürdükleri müddetçe Müslümanların Batı’nın teknolojik üstünlüklerini öğrenmelerini savunur.⁷⁰

Nedvi, buna rağmen, Batı dünyasının temelini teşkil eden felsefî ruhtan rahatsızdır. Ona göre bu dünya —hepsi de Üçüncü Dünya ülkelerine ihraç edilen— emperyalizm, kapitalizm ve komünizm tarafından karakterize edilir. Biraz daha derinden bakılırsa Batı hakkında şunlar söylenebilir: (1) Din çevreye itilmiştir. Sonuç olarak ahlâkî yozlaşma ve ruhsal bozukluk şaha kalkmıştır, (2) Saldırgan milliyetçilik model alınmış ve İslâm *ümme*ti için tahripkâr olduğu tecrübe edilmiştir, (3) Dinî ahlâk ve lâik iktidar ayrımı yapılmıştır. Nedvi’ye göre, Avrupa’da hüküm süren şartların mantıksal neticesi ateist yapılı bir materyalizm olmuştur. Üçüncü Dünya’ya ihraç edilen materyalizm, kendi inançlarıyla bağları gevşeyen Müslümanlara öldürücü bir etki yaptı. Öyle ki, modern Müslüman toplumlarda Müslümanlar ile dinsizlik (paganizm) arasında şaşırtıcı bir ittifak fark edilmeye başladı. Nedvi “modern Müslümanların liderlikten bütün bütün vazgeçtiklerini ve kendilerine olan inancı kaybettiklerini” söyler: Müslümanın tüm zihinsel tavırları derinlerde gizli bir

⁶⁹ A.g.e., 178.

⁷⁰ A.g.e., 196.

Paganizm tarafından biçimlendirilmektedir. Müslüman devletler Batı sosyal sisteminin kriteri olan aynı materyalist temayülleri sergilerler.”⁷¹ Nedvi, bu anlamda, İslâm dünyasındaki yöneten ve entelektüel elit ile kitleler arasında bir ayrım yapmaz. Materyalizm ve Paganizm anlamında, Batılılaşma ruhunun Müslümanın hayatının her alanına yayıldığını ileri sürer.

Bu yozlaşma durumuna çözüm, radikal bir entelektüel devrimdir. Nedvi “Kur’an ve *Sünnet*’in İslâm dünyasının fersiz damarlarını hâlâ canlandırabileceğini”⁷² iddia eder. Bunun için, İslâm *ümme*’tini cepeçevre saran tehlikelerin farkında olan ve Müslümanların müstakbel varlıklarına dahi nüfuz etmiş çok sayıdaki düşman ile mücadele etmek için mutlak bir bütünlük sergileyecek çok bilinçli bir pragmatik bir liderlik tesis etmek gerekir. Bu liderliğin görevlerinden ilki, Müslüman toplumdaki devlet yapısını analiz etmek ve “halkının kaderine ipotek koyma ve onunla birlikte yol alma hususunda bir dakika bile tereddüt etmeyecek”⁷³ yönetici eliti incelemektir.

Nedvi’nin çağdaş müritleriyle birlikte kabul edemediği, buna rağmen tanımlanmış olan, İslâmî söylem Arap entelektüel tarihinde müstakil (otonom) bir söylem oluştur-a-maz. Gerçekten de farklı muhteva ve biçimleriyle İslâmî söylem, bir kısmı dinî yorum ve dünya görüşüne açıkça düşmanlık gösteren çok sayıdaki lâik düşünce akımlarına dayanarak anlaşılması gereken çarpıcı ve farklı bir düşünce arenasıdır.

Ezher ulemasından ve hatta Ezher’in önceki rektörü olan Muhammed El-Behiy Nedvi’nin İslâm tarihi hakkındaki temel tezleriyle uyuşmasına rağmen tüm inhitat ve Batılılaşma tarihini Nedvi’den ve 20. yüzyıl Müslüman Arap yazarların çoğundan tamamiyle farklı bir şekilde ele alır. Muhammed El-Behiy rehber çalışması *Modern Islamic Thought ve Its Relation*

⁷¹ A.g.e., 183.

⁷² A.g.e., 189.

⁷³ A.g.e., 193.

to *Western Colonialism*⁷⁴ (Modern İslâmî Düşünce ve Batı Kolonyalizmi İle Münasebeti)’nde “İslâm problematiği”ni doğrudan doğruya modern sömürgecilik ve açıkça sömürgeciliğin bir uzvu olan oryantalizm bağlamına yerleştirir. Onun metodu, Nedvi ve diğerlerinin yaptığı gibi uzak geçmişe geri dönmeksizin çağdaş meselelerin çoğu hakkındaki gerçeği ortaya koyar.⁷⁵

Kolonyalizm Müslümanlar tarafından icat edilen bir şey olmamasına rağmen modern Müslüman bilincinin mütemmim bir cüzüdür. Başka bir ifadeyle, El-Behiy [“müstemleke gerçeği”, modern İslâm düşüncesi hakkındaki herhangi bir tartışmanın temeli olmalıdır] teziyle ilk adımını atar. Ona göre sömürgeciliğin başlıca hedefi İslâmî doktrinin ve sonuç olarak da Müslümanların zayıflamasıdır. Sömürgecilik hedefine ulaşmak için çeşitli yöntemleri kullanır; fakat bu yöntemlerin en etkili İslâm dünyasında entelektüel hegemonyanın yayılmasıdır. Sömürgecilik “[entelektüel hegemonyanın] gerçekleşmesi amacıyla İslâmî düşüncenin yönlendirilmesini ve kontrolünü”⁷⁶ temin için çift-başlı bir saldırı başlattı: — Birincisi, İslâm’ı reforme etmek adına hareketler tesis eden Hindistan’daki Seyyid Ahmet Han ve Mirza Gulam Ahmet gibi yerli Müslüman düşünürleri teşvik etme; ve İkincisi— yakın tarihteki başlıca görevleri; Müslümanlar arasındaki doktrinel farklılıkları ve bölünmeleri ortaya çıkarmak, İslâm *ümme*ti oluşturarak halklar arasındaki siyasî, ekonomik ve coğrafi farklılıkları dillendirmek ve İslâmî ilkelerin zararına olarak Hristiyanlığın statüsünü, Batı medeniyetini ve Batı’nın politik rejimlerini yüceltmek için yeterli sayıda misyoner ve oryantalist yetiştirmek amacıyla eğitim-öğretim merkezleri kurmaktır.⁷⁷ El-Behiy 1950 ve 1960’ların Arap düşünürleriyle

⁷⁴ M. el-Behiy, *El-Fikr el-islami el-hadis ve silatihi bi el-isti'mar el-garbi*, 5. baskı (Beyrut 1970).

⁷⁵ “İslâmî şüpheler” ve rönesans şartlarını benzer bir ele alış tarzı için, A. Aroua, *l’Islam a la croisée des chemins* (algiers 1969).

⁷⁶ A.g.e., 35.

⁷⁷ A.g.e., 36.

tam bir ittifak halinde eğitim ve dinle ilgili—misyoner faaliyetlerini kolonyalizme bağlar.⁷⁸ O, aynı zamanda, oryantalistleri haçlıların modern varisleri olarak mütalâa eder. O, a priori olarak, onların İslâm'ın anlam ve mesajını tahrif ettiklerini iddia eder. El-Behiy bu düşüncesinde, *Muhammed Esed*'in “Bu oryantalistler kendi başlarına bir ırk değil fakat yalnızca kendi medeniyet ve toplumsal muhitlerinin birer numunesi oldukları için biz bir din ve bir kültür olarak İslâm'a karşı diğer bir ön yargı ya da genellikle her ne sebebe mebni olursa olsun (bir tavıra) meydan vermemek için garbiyatçı düşünceye muhakkak bir son vermeliyiz”⁷⁹ şeklindeki ana tezlerinden birisiyle uyuşur.

El-Behiy, “oryantalizm sömürgeciliğin kültürel kanadı olup bir çok meşur Müslüman düşünür onun temel kabul ve çıkarımlarına bağlandıkça, şüphesiz, tehlikeli bir fenomen haline gelmiştir” diyerek sözlerine son verir. Kısacası o “kültürel bir zehirdir.”⁸⁰ Bunun içindir, ki modern İslâm düşüncesinde, hafife alınmaması gereken bir mesele olarak, bir müstemleke ve oryantalizm taraftarlığının var olması sürpriz olmayan bir sonuç olmuştur.

Diğer taraftan, *Cemaleddin Afgani*, *Muhammed Abduh* ve *Muhammed İkbâl*'in çabalarıyla 19. yüzyıldan bu yana anti-

⁷⁸ Bkz.: Meselâ, M. Halidi ve O. Ferruh, *el-Tebşir ve 'l-isti'mar fi 'l-bilad el-arabiyya*, (Beyrut 1986), 1953'te orijinal olarak basılmıştır. Aşağıdakiler pek çok Arpa ve Müslüman düşünürün Batı karşısındaki temel tavrını özetliyor: “Batı'nın kültürel müfuzunun kuvvetlendirilmesi ve Müslümanlar üzerinde ondokuzuncu yüzyıldaki askeri hakimiyet, genellikle Müslümanları çökme durumundan yükseltme, onları uygarlaştırma ve onları Yeni Dünya Düzeni'nin değerli elemanları yapma çabalarıyla sömürü ve misyoner retorikte ispat etmiştir. Çöküşü hızlandırılmış ve İslâm devletleri göçmeye yüz tutmuştur.” Y. Y. Haddad, “The Revivalist Literature and the Litature of Revival: An introduction.” Y. Y. Haddad, *The Contemporary Islamic Revival: A critical Survey and Bibliography* (New York 1991) 3.

⁷⁹ M. Esed, *Islam at the Crossroads*, [Türkçesi için bkz.: “Yolların Ayrılış Noktasında İslâm”, çev., Hayreddin Karaman, (İstanbul: Nesil Yay., 1986)], 14. baskı (Cebelitank 1982) 51.

⁸⁰ El-Behiy, *el-Fikr*, 211.

kolonyalist ve anti-oryantalist eğilimler var olagelmıştır. Bu mümtüz düşünürler ve onların çok sayıdaki müridleri İslâm'ın prensiplerini ve bunların modern dünyada uygulanabilirliğini savunarak Batı'nın entelektüel hegemonyasına karşı verilen mücadeleye katılmışlardır. Bununla beraber, onların ölümünden sonra —ekseriyetle Taha Hüseyin tarafından temsil edilen— diğer bir yerli reform hareketi, “hayatın problemlerinin çözümündeki metot, kuralları ve istikamet olarak Avrupa düşüncesinin ayak izlerini takip etti. Ve bu reform hareketi için seçilen yer, serbest ve bağımsız düşünürler tarafından yönetilen ulusal Mısır Üniversitesi'dir.”⁸¹

El-Behiy bu meselelerin çözümü hakkında bilahare ne önerir? El-Behiy, modern İslâmî düşüncenin reform ve yeniden inşasına sıcak bakar ve bir kültür olarak yaşanan İslâm ile bir ideal olarak algılanan İslâm arasında bir köprü kurarak müstemleler taraftarı akımın bertaraf edilmesini savunur. Eğer sömürgecilik tarafından oluşturulan boşluktan (vacuum) muzdarip —Nasırcılık gibi— ulusal özgürlük hareketleri İslâm'ı bir hayat sistemi olarak uygulayabilseydiler bu kutuplaşma açılabilirdi. Bunun yerine, “yerel bağımsızlık hareketleri siyasî bağımsızlık hareketi olduktan sonra, Müslüman kitleleri gerçek hayattan koparan ve hem kutuplaşmayı hem de boşluğu (vacuum) içeri sızdırmak ve desteklemek için meteryalist, ateist ve oryantalist Batı düşüncesine imkân veren tecrit (isolation/azl) hareketleri haline geldiler.”⁸²

El-Behiy Mısır ulus-devletini eleştirisinde ileri gitmez. Nihayetinde, Ezher'in bir rektörü olarak o bir devlet memurudur. Yine de onun gördüğü nihaî çözüm Ezher'in ıslahıdır. (Onun kitabı, Ezher'in 1950'nin sonlarında İmam Mahmut Şeltut dönemindeki reformdan seneler önce

⁸¹ A.g.e., 207.

⁸² A.g.e., 503-504.

yazılmıştır.⁸³) Asıl şaşırtıcı olan, zamanının Müslüman Kardeşler hareketi ve Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi entelektüel liderlerine açık veya örtülü hiçbir atıfta bulunmamasıdır.

Lâik Arapların İnhitat ve Batılılaşma Analizi: Gelenekçilik veya Tarihselecilik ya da Marksizim?

Dinî problematiğin modern Arap entelektüel tartışmasının merkezinde olduğu ortadadır. Laik Arap düşünürleri dinî-eğilimli düşünürlerden genellikle, farklı öncül ve metodolojileri takip etmelerine rağmen, yine de dinî meselelerle uğraşmaktan kaçamayanlar. Laroni'nin bu konudaki düşüncesi Arap toplumunun kültürel ve dinî temellerinin radikal —veya Marksist— bir kritiğini tasvir eder.⁸⁴ “Din eleştirisi tüm eleştirilerin öncülüdür.”⁸⁵ Böylece yazılarında Marx'ı ileri sürer. Abdullah Laroui bu düsturu hararetle takip eder ve ona göre “din problemini” henüz aşamamış olan modern Arap toplumunun entelektüel tarihine

⁸³ M. Şeltut ve Ezher yeniliğiyle ilgili bütün sorular için müracaat edilebilir: m. D. İbrahim, “Mahmud Shaltut (1893-1963), A muslim Reformist: His Life, works and Religious Thoufht” (Basılmamış doktora tezi, Hartford Seminary 1976); ve K. Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (Oxford 1993).

⁸⁴ *Tarihi yön* veya *tarihi gerçeklik* (historicity ve historicism) terimleri iki çeşit kullanıma sahiptir. İlki, G. Hegel, K. Marks ve K. Popper tarafından geleceğin tahmin edilebilir tarihi olaylarının temeline dayanarak tarihi modeller ve kanunlar çıkarmak için kullanılmıştır. Bu durumda, tarih ve metafiziğin birarada kullanımı artaya çıkmıştır. İkinci olarak terim marksistlerce, bir toplumun maddi temellerinin, tarihi çağa ve bu toplumun evrimine nasıl yön verebileceğini anlatmak için kullanılmıştır. K. Popper, *The Poverty of Historicism* (New York 1957). Bu çalışmada terim ilk anlamında kullanılıyor. Geleceğin Arap dünyasındaki çeşitli nazariyelerin çoğalacağı tahminimize göre, *nahdanın* belli başlı örnekleri de vardır.

⁸⁵ K. Marks ve F. engels, *Collected Works*, Cilt 3 (New York 1975) 175. Marks şöyle iddia ediyor: “Dinî insan yapar, din insanı meydana getirmez. Din, ya kendini henüz bulamamış ya da çoktan kaybetmiş bir insanın kendine olan güvensizliği ve itibarsızlığıdır.”

uygular. Laroui, dini uygun yerine yerleştirmek ve popüler etkinliğini hafifletmek amacıyla felsefe temelli bir eleştiri metodu teklif eder. O, bize “felsefenin polemik içinde doğup geliştiğini ve yine bu hal üzere yaşayıp devam ettiğini” söyler. Felsefe kendini sürekli tehdit eden anakronizmden koruyabildiği için eski problemleri eski terminolojiyle yeniden sorgulayarak değil, fakat her dönemde toplumsal hayatın esaslı olan problemlerle uğraşarak kendini yeniler. Bu problemler ise eleştirel polemik tarzında tezahür eder.”⁸⁶ Laroui, din problemiyle pek gönülsüz bir şekilde ilgilenir. Onun kendi felsefi, Arap toplumunu “geri kalmış bir gelenek ve din” durumundan, radikal bir transformasyon, Arab bireyinin özgürleşmesi ve sosyalist bir toplum yaratılması için çabalayan bir duruma getirmeyi hedefleyen lâik, demokratik, ilerlemeci ve hatta ateist bir görüş barındırır. Bu hedefe ulaşmak için din ortadan kaldırılmalıdır. Buna rağmen, Laroui’nin tüm çalışmasına sinmiş olan din problemi takıntısı, daha önce de belirtildiği üzere, müdern Arap söyleminde dinin merkezîliğinin bir hatırlatıcısı olarak iş görür.

Laroui’nin eseri (*oeuvre*) belki verdiği cevaplar açısından değil, fakat ortaya çıkardığı soru ve konular bakımından aydınlatıcıdır. Çalışması boyunca o şu temel soruları yükseltir: (1) Kolonyalizm nedir? Ekonomik ve siyasî bir hegemonya mı yoksa Batı modernitesinin bilinci mi? (2) Devrim nedir? ve ulus devletin devrimlerdeki rolü nedir? (3) Arap toplumundaki inhitat ve durağanlığın arkasındaki sebepler nelerdir? ve (4) Dinî problemin her zamanki silâhı olan *turas*’ın modern bağlamda işgal ettiği konum nedir?⁸⁷

Laroui’nin bakış açısında, bu sorular El-Behiy’in İslâm problematiğine karşılık kendisinin “*la problematique arabe*”⁸⁸ şeklinde adlandırdığı meseleyi özetler. Laroui’nin bu

⁸⁶ Laroui, *The Crisis*, 83.

⁸⁷ Laroui’nin fikirlerine iyi bir tahlil için bkz.: Labdaoui, *Les nouveaux intellectuels arabes* (Paris 1993), özellikle 6. Bölüm, 211-256.

⁸⁸ A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine* (Paris 1970) 4.

problematiğe ilişkin tavrı Arapların geçiş dönemini ele alış şeklini temel kavramsal unsuru da içerir: Otantiklik, süreklilik, evrensellik ve sanatsal ifade. Bununla beraber, bu unsurlar modern Arap dünyasındaki şu üç devlet-teşekkül ile ilişkilendirilerek tarihsel olarak araştırılmalıdır: Koloniyal devlet, liberal devlet ve ulus devlet.⁸⁹

Arap toplumunu rahatsız eden sorunlarla ilgilenen, Laroui'nin de arz ettiği, başlıca üç ideolojik akım vardır: (1) en iyi şekilde din adamı veya şeyh tarafından temsil edilen, dinî akım; (2) entelektüel ve maddî bekası için yalnızca Batı'yı bir şans olarak gören liberal politikacılar tarafından en iyi bir şekilde temsil edilen politik akım; ve (3) bilim ve teknolojinin topluma etkin bir şekilde girmesi için çabalayan bilim adamları ve teknokratlar tarafından en iyi şekilde temsil edilen teknik/ilmî akım.

Laroui'ye göre geleneğin muhafızı olan din adamı kendisini kadim kutuplaşmadan kurtaramaz ve İslâm ile Hristiyanlık karşı karşıya gelir. Laroui din adamının hâlâ mülga kategorilere göre düşündüğünü iddia eder. bundan dolayı, onun dinî bilinci Rönesanstan beri Batı'da meydana gelen temel değişiklikleri ve budeğişikliklerin alamet-i farikası olan lâik hususiyetleri anlamasına engel olur. buna rağmen din adamının dinî bilinci bir ikilik (duality) tarafından sakatlanmıştır: "Bizim din adamamızın vicdanı toplumu analiz ederken dinîdir, fakat Batı'yı tenkit ederken liberalleşir."⁹⁰

Liberal politikacı, İslâm'ı kamu hayatından tard etmemesine rağmen istişare (konsultation) ve demokrasi hakkındaki tüm temel kavramları Batı'dan alır. Yine de, bu kavramlara, *şura* ve *icma* ifadelerin kullanımında olduğu gibi, zaman zaman İslâmî bir çerçeve verir. O hem bir meşruiyet sembolü hem de kültürel özerkliğin bir göstergesi olarak İslâmî geleneğe başvurur.

⁸⁹ A.g.e., 8.

⁹⁰ A.g.e., 39.

Diğer yanda teknokrat sözde hem dinî hem de siyaseti destekler. o Arap dünyası ile Batı arasında, dinî ve politik organizasyon açısından değil;⁹¹ fakat her biri tatbikî bilimi istihsal etmiş olan metotlar açısından hatırlatır: “Bugünün medeniyeti bütünüyle endüstriye dayanır, kültürü ise başka hiçbir şey değil bilimdir; oysa tarım toplumlarının kültürü edebiyat, din ve felsefedir.” Ayrıca, teknokrat —Laroui’nin ifadesiyle— din problemi ve geleneği tümüyle göz ardı eder.” Teknokrat hiçbir şekilde dogmayı yorumlamak ve hatta onun geleneksel anlamını değiştirmek ihtiyacı duymaz; sadece doktrini tümüyle önemsiz görür.”⁹² Modern Arap dünyasında teknokrat her ikisinde, dinî periferik bir alana sürmek isteyen kolonyalizm veya lâik milliyetçilikten birinin gölgesinde yetiştiği için, Laroui belkide dikkatimizi çektiği son mütalaasında esasen haklıdır.

Laroui “çağdaş kollektif Arap ideolojisinin” başlıca akımlarının ana hatlarını çizdikten sonra, anakroniklik ve demooklikten uzak bir şekilde çağdaş Arap düşüncesine hâlâ hükmeden gelenek ve geleneksel anlayışın inatçı bağını keşfeder. Laroui’nin bizim bugünkü çabamıza ilgisi, onun kendi ifadesiyle “İslâmî gelenekçilik” hakkındaki sert eleştirisinden ve çağdaş İslâm toplumlarındaki genel görüntüden gelir. Laroui, aslında, hasseten İslâmî gelenek nosyonuyla mücadele eder. O, dinî (theologital) ve felsefî bütün İslâm mirasını modası geçmiş olduğu için bırakmak gerektiği fikrinden vazgeçmiş olmasına rağmen, gelenekse düşünce kategorilerinin Arap entelijansiyasının önemli bir bölümünün zihnî mahsullerinde hâlâ hüküm—ferma olduğunu iddia eder. “Arap entelektüelleri iki mantığa (rationale) göre düşünür. Onların çoğu geleneksel mantığı (*selefi*), geri kalanı ise bir eklektizmi benimser. Bu eğilimler hep birlikte tarihî boyutun feshedilmesini sağlarlar.”⁹³ Laroui’ye geleneksel Arap

⁹¹ A.g.e., 26.

⁹² A.g.e., 27.

⁹³ A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intelligentsia*, 153-154.

entelijansiyasının gerçek krizi onların düşüncelerini oluşturan kaynaklarda aranmalıdır. Geçmişe olan bu zihni bağımlılık ve sığınma hali tarihî bilinç ve terakki şansını iyice uzaklaştırır. Öyleyse, alternatif nedir? Laroui, geleneksel düşünce tarzının yok edilmesinin tek yolunun “tarihî düşünce disiplinine kesin bir itaat ve onun tüm faraziyelerini tasdikden geçtiğini”⁹⁴ iddia eder. Laroui tarihî okulun (historical school) gerçek doğası hakkında pek net değildir. Yine de, onun modern Arap düşüncesinin yürürlükteki kategorilerine karşı olan meydan okumalarına hâlâ bir cevap beklemektedir. Hourani’nin ifadesiyle, Laroui, tarihselciliğin (historicism) benimsenmesini” yani, radikal bir kültür, dil ve gelenek eleştirisi yaparak geçmişten ne gerekiyorsa onu almak ve yeni bir gelecek yaratırken onu kullanmak için, geçmişî aşma iradesini” talep eder.⁹⁵

Gerçekten de, Laroui birtakım, önemli mesele hakkında düşüncelerini özetleyen pek çok mühim terimi gözler önüne serer. Meselâ, hegemonya, gelenek, tarihselcilik ve devrim gibi terimler, Arap toplumunun ürettiği bilgi ve kültür tarzı kadar modern Arap toplumunun iktidar dinamikleri bağlamında anlaşılmaksızın tarihî bir anlamda değerlendirilemez. Onun içinden ki, Laroui’nin düşünce temeline dayanarak, modern Arap dünyasının karşı karşıya geldiği gerçek problemin Batılılaşma kültürel yabancılaşma veya tarihsel yabancılaşma değil; fakat mevcut problemlerle mücadele etmek ve çözmek hususunda dahilî hazırlık göster-e-meyen katı ve geleneksel düşünce kategorileridir denilebilir.

Laroui’nin kalkış noktası El-Behiy’inkine benzer. İkiside sömürgecilik ve hatta oryantalizm hakkında aynı hassasiyeti paylaşır. İkiside Arap dünyasındaki kültürel ve entelektüel geriliği aşmak için genel bir hedef gösterir. Bununla beraber, meseleleri ele alışlarındaki yaklaşımları farklıdır. Laroui maziye aşmak için onun günümüz Arap toplumunun

⁹⁴ A.g.e.

⁹⁵ A. Hourani, *A History of the Arab People* (Cambridge 1991), 445.

hafızasından bütünüyle uzaklaştırılmasını teklif ederken, El-Behiy, bilâkis, geleneksel İslâmî oluşumlar bağlamı haricinde bir uyanış (imkanı) görmez. Başka bir ifadeyle El-Behiy ve birçok Müslüman düşünür, doktrin, ilmî ahlâk ve toplum olarak İslâm'ın modern hayatta bütünlükten uzak olduğunu kabul eder; ve bir din, hayat tarzı ve devlet olarak ihya edilmesini savunurlar. Laroui İslâm'ın bu bütünlükten uzaklığını, ana formülasyonlarının modernlik ile uyuşmadığının bir göstergesi olarak görür. Laroui, burada, en çok, “geleneksel İslâm anlayışı artık kabul görmeyen entelektüel kavramlara dayalı düşünme esaslarını içerir” şeklindeki oryantalist tezi paylaşır. Bununla birlikte, Laroui, bir dünya görüşü, metot ve ideoloji olarak Marksizmi gelenekselcilik krizi için tek geçerli alternatif diye teklif ederken oryantalistlerden daha ileri gider.⁹⁶

İnhitata Bir Alternatif:

Arap ve Müslüman Aklın Yeniden İnşası

İlâhiyat (theology) ile felsefenin farklılığı hakkındaki aydınlatıcı bir metinde Paul Tillich “bilme olayların bütünlüğü içindeki bir olay olduğu için; “bilme”nin bilgisi olan epistemoloji, “oluş”un (varlığın) bilgisi olan ontolojinin bir cüz’üdür. Tüm epistemolojik iddialar açık bir şekilde ontolojiktir de. Bundan dolayı, bir varlık analizine bilgi problemi ile başlamaktansa oluş (being) sorunu ile başlamak daha uygundur.”⁹⁷ Muhammed Abid el-Cabiri Tillich’in tavsiyesine uymaz. Onun yerine Arap ve Müslüman varlığın mevcut problemlerini İslâm’ın başlangıcından beri Müslüman zihnin teşekkülünde yapı bulunan bilişsel (cognitive) unsurları

⁹⁶ Laroui, modern Arap düşüncesinde artan bir eğilim gören ve “dinin ölümü”nü defaatle telaffuz eden marksistlerin bir temsilcisidir. Konuyla ilgili diğer Arap makaleleri için bkz.: S. J. al-Azm, *Nakd el-Fikr el-Dinî* (Beyrut 1969) ve M. A. el-Alim, *el-Va’y ve’l va’y el-Mafkud fi’l fikr el-arabi el-muasır* (Kahire 1986).

⁹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Cilt 1 (Chicago 1953), 108.

analiz ederek açıklamayı tercih eder.⁹⁸ Hem klâsik hem de modern anlamda “Arap Zihni”nin epistemolojik bir tetkikinin faydaları nelerdir?

El-Cabiri, yaşanabilir bir Arap istikbali inşa etmek yolunda Arap zihnî yapısının baştan başa bir izmihlal (deconstruction) ve eleştirisinin gerekli bir adım olduğunu iddia eder. *El-Hitab el-Arabi el Mu’âsir* (Çağdaş Arap Söylemi)’nde, 19. yüzyıl Arap *nahda* hareketinin temsilcilerinin bizzat büyük bir epistemolojik ve felsefî hamle gerçekleştiremediklerini ileri sürer. El-Cabiri, Avrupa’nın müdahalesi arefesinde, Arap dünyasında şiddetli bir bozulma (decline) vardı şeklindeki oryantalist tutumu destekler.⁹⁹

El-Cabiri *inhitat* (decline) sorununun modern Arap düşünce ve felsefesinin temel problematiklerinden birisi olarak görür. Hiçbir entelektüel temayülün bu durumun nedenlerini ve mahiyetini tartışmaktan muaf olmadığını ifade eder. O Müslüman düşünürlerin, özellikle de ihyacı Müslüman düşünürlerin, inhitat problemine makul bir alternatif sunmada başarısız olduklarını iddia eder.¹⁰⁰ Ayrıca ne “İslâmî eğilimin” ne de “Batılı liberal eğilimin” Arap dünyasının entelektüel durgunluğunu teşhis etmede başarı gösterebildiğini ileri sürer. İslâmî eğilim çözümü *Asr-ı Saadet*’deki İslâmî geçmişe bağlarken, Batılı liberal eğilim Avrupa sömürgeciliğine

⁹⁸ M. A. el-Cabiri, *Tekvin el-akl el-arabi* (Beyrut 1988) [Türkçesi için bkz.: “Arap Aklının Oluşumu”, Çev.: İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yay., 1997)].

⁹⁹ M. A. el-Cabiri, *el-Khitab el-arabi*, (Beyrut 1982), 20

¹⁰⁰ Burada, Cabiri arap dünyasındaki çağdaş İslâmî dirilişin en iyi temsilcisi Seyyid Kutub’un görüşlerini aktarıyor. Seyyid Kutub bugünün Müslümanları hakkında sunu iddia ediyor: “İslâm’ın ilk dönemi esnasında karşılaşıldığı gibi cahiliye ile çepeçevre sarılmışlar, belki biraz daha derinler. Cahiliyeyle bütün çevremiz kuşatılmış görünüyor. Cahiliye ruhu inançlarımıza ve fikirlerimize, alışkanlıklarımıza ve tavırlarımıza, kültürümüze ve onun kaynaklarına, edebiyat ve sanata, tedavüldeki kurallara ve kanunlara nüfuz etmiş. İslâm kültürü olarak düşündüğümüz ne varsa, İslâm kaynakları, İslâm felefsesi ve İslâm düşüncesine kadar hepsi cahiliye ürünüdür.” Seyyid Kutub, *Milestones* [Türkçesi için bkz.: “Yoldaki İşaretler”, çev.: Mustafa Özel, (Özgün Yay., 1992)], (Karaçi, 1982), 61.

takaddüm eden Avrupa Rönesansına kilitler. Diğer bir deyişle, El-Cabiri'ye göre, liberal eğilim, modern Arap dünyasından yükselen sorun ve konulara Batılı felsefi cevaplar arayamaz. Sonuç olarak, el-Cabiri —İslâmî, liberal milliyetçi veya Marksist, her ne olursa olsun— modern Arap düşüncesindeki *nahda* söylemi, hazır cevaplar ve tezler sunduğu için uzlaşmacı ve kendini inkâr eden bir söylemdir.

El-Cabiri de diğer modern Arap filozofları gibi, Arap dünyasının son yüzyıl-lar-daki entelektüel başarılarını doğru bir şekilde araştırmak ve yorumlamakla meşguldür. Cabiri *nahda* söylemini oluşturan pek çok unsurun —özellikle politik, Arap nasyonalist, liberal ve İslâmcı felsefenin— Arap dünyasının karşılaştığı gerçek ve temel konu ve sorunlarla sözde ilgilendiğini iddia eder. Sonuç olarak, “Arap zihni son bir asırdır tartışılan sayısız konu ve soru-n-ların herhangi birisiyle ilgili uygun bir söylem oluşturmakta başarısız oldu.”¹⁰¹ El-Cabiri, *nahda* söyleminin kavramsallaştırmasının, mevcut sosyal ve kültürel şartları gerektiği gibi yansıtmayan daha önceden hazırlanmış modellere dayandığı sevimsiz sonucuna ulaştı.

El-Cabiri, Foucault'cu satırları boyunca,¹⁰² modern Arap toplumlarında iktidar ile bilgi arasındaki muhtemel ilişki hakkında sualler sorar. Bilgi idraktır (cognition) iktidar (power) ise ideoloji. El-Cabiri, modern Arap dünyasında idrak ile ideoloji arasındaki derin ve karmaşık ilişkiyi anlamaya kendi adlandırmasıyla “Arap Zhini”nin kurucu epistemolojik prensiplerini analiz ederek başlar.¹⁰³

Bilişsel (cognitive) olan ile ideolojik olan arasındaki ilişki nedir? *Tekvin el-akl el-arabi* (Arap Zihninin Teşekkülü)'nde El-Cabiri Arap zihni yapısının mesela Fransız ve Çinli zihnî

¹⁰¹ Cabiri, *el-Khitab*, 181.

¹⁰² Bkz.: M. Foucault, *Les mots et les choses*, (Paris 1966) ve *L'archéologie du savoir* (Paris 1972).

¹⁰³ J. Chamay, “L'intellectuel arabe entre le pouvoir et la culture.” *Diogenes*, 83, Temmuz-Eylül 1973.

yapısından farklı olduğunu göstermeye çalışır. Fransız epistemolog Lalande’i takip ederek “La raison constituante” ile “La raison constituée” arasında bir fark getirir.¹⁰⁴ Önceki ilkeler ile neticeleri ayıran zihnî bir faaliyet iken, sonraki büyük değişikliklere mukavemet gösteren zihnin epistemolojik prensipleri olarak tanımlanır.

El-Cabiri, Arap zihninin “une raison constituée” olduğunu iddia eder. Yani, o “oluşturulmuş bir akıldır: Arap kültürü tarafından bağlılarına bir bilgi iktisab aracı olarak sunulan tüm prensip v ekuralların toplamıdır. Diğer bir deyişle, bu kural ve prensipleri epistemolojik bir sistem olarak telkin eden bir kültürdür.”¹⁰⁵ El-Cabiri, yukarıdaki iddiayı ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, *cahiliyyeden* bu yana teşekkül eden Arap zihninin, epistemolojik biçim ve derinliğini İslâm’ın teşekkülü devrinde aldığını ve bu suretle, özellikle modern dönemdekiler olmak üzere daha sonraki tüm tarihî ve siyasî dönüşümlere mukavemet gösterdiğini iddia eder.

El-Cabiri devamla, Arap düşünce tarihinin üç ana epistemolojik yapıya dayandığını belirtir: (1) *Cahiliyye* epistemolojisi; (2) İslâmî epistemoloji; ve (3) *Nahda* epistemolojisi. El-Cabiri’nin bu sınıflandırması İslâmî bilgi sisteminin *cahili* bilgi sistemini ilga ettiği¹⁰⁶ ve hem İslâmî hem de cahiliyenin aynı ölçüde müstesna olduğu fikrini katıyetle kabul eden çoğu Arap düşünürün hoşuna gitmez. El-Cabiri, İslâm’ın *cahiliye* düşüncesini ilga etmekten ziyade onun epistemolojisini değiştirip İslâmî tarzda bir dünya görüşüne yönelttiğini savunan Goldziher ve Izutsu’nun fikirlerine daha yakındır. İlginçtir ki, Arap düşünce tarihini analizinde, El-Cabiri, Arap düşüncesinin çizgisel (linear) ve bütünücül (monolithic) bir şekilde evrildiğini belirten kavramları

¹⁰⁴ J. Lanande, *La raison et les normes* (Paris 1963).

¹⁰⁵ Cabiri, *Tekvin*, 15.

¹⁰⁶ İslâmî bir kavram olan “İlm” için bkz.: W. Daud, *The Concept of Knowledge in Islam* (Londra 1989); Z. Hasan, *Philosophy: A Critique* (Lahor 1988) ve M. H. Yazdı, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: KNowladge by Presence* (Albany 1992).

benimser. Bu anlamda, *nahda* problemini, İslâm öncesi, İslâmî ve Batılı epistemoloji ve dünya görüşlerine dayanılarak anlaşılabilir bir tarihî bir olay olarak kabul eder.

Arap düşüncesinin uzun tarihinde bazı epistemik kırılmalar olmasına rağmen, bu düşünce, epistemin bir mutasyondan ziyade bir bilgi arkeolojisi olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden El-Cabiri'ye göre, epistemoloji ile ideoloji veya gelenek ile ideoloji arasında her zaman kuvvetli bağlar olmuştur. İslâmî miras modern Arap dünyasında pek çok sosyal ve siyasî amaca hizmet eder. Onun yararlılığı, güçlülüğünün ve uzun ömürlülüğünün ana kaynağıdır.¹⁰⁷

El-Cabiri'nin analizi Arap dünyasında toplumsal ve kültürel geleneğin önemli bir bölümünü oluşturan ümmî Arap zihnine halk kültürü ve adetleri değinmeyi veya onlara değer vermeyi ihmal eder. Okur-yazar olan Arap dimağı *tedvin* (derleme) döneminde şekillenirken, bugün Arap dünyasında halen baskın bir faktör olan halk kültürüne böyle bir şey tatbik edil-e-mez. Bunun için, bana öyle geliyor ki; biz *nahda* dönemini belgelendirirken halk kültürlerinin durumları ve bunların uyanışa (hareketine) olan güzide katkılarını ihmal etmemeliyiz.

El-Cabiri, okur-yazar Arap dimağı tarafından atılan en önemli adımlardan birisi Arap diliyle ilgili kaynakların inşasıydı. Netice olarak, “mumyalaşmanın ardından, Arap dilide donduruldu... Fakat toplumsal hayat ne mumyalaştırılabilir ne de dondurulabilir.”¹⁰⁸ Bu, bugün Arap entelijansiyasının karşı karşıya kaldığı başlıca krizdir. Zira kendilerini ataları tarafından oluşturulan kavram ve terminolojileri kullanmaya zorlayan çok ayrıntılı teknikler ve dilsel ayrımlara sahip bir dille yazarlar. O bugünkü Arapça'nın modern Arap dünyasını etkileyen muazzam tarihî değişiklikleri

¹⁰⁷ Bkz.: M. A. Cabiri, “İşkaliyat el-asaleh ve el-mu'aseren fi'l fıkır el-arabi el-hadis ve el-muasır” Seyyid Yasin'de, *el-Turat ve tahadidiyat el-asr* (Beirut 1985), 29-58.

¹⁰⁸ Cabiri, *Tekvin*, 79.

yaansıtmak için uygun dilsel (linguistic) araçlarla mücehhez olmadığını iddia eder. Burada El-Cabiri Abdullah Laroui'ni Arap dilinin anakronizmi hakkındaki tezini tekrarlar “*Selefi* (gelenekçi) düşüncelerinin hür olduğunu tahayyül eder. Selefi yanılır, çünkü, gerçekte gelenek çerçevesinde düşünen bir dil kullanmaz. Bu, daha ziyade, eskiden olduğu gibi dil vasıtasıyla yaşayan ve kendisinden “sansıyan” bir gelenektir”¹⁰⁹ İkisi de dilden kurtulmayı telkin eder, çünkü bir iletişim aracı olarak Arapça hem ahistorik hem de yaratma kabiliyetinden uzaktır. Bundan dolayı, hakikî kurtuluşa doğru ilk adım, Arap dilinin Ecdad-ı Azim'in “epistemolojik tahdit ve prangeların”dan kurtarılması suretiyle atılır. Bu, zamanla, kendilerin Orta Çağ dönemindeki Arap dili ve medeniyeti tarafından yaratılan zengin entelektüel ve edebi gelenekten uzaklaştırma pahasına, Arap entelijansiyasını ikili düşünme yükünden kurtaracaktır.

El-Cabiri Joseph Schacht¹¹⁰ ve George Makdisi'nin¹¹¹ yolundan giderek İslâm medeniyetinin *fıkıh* medeniyeti olduğunu ileri sürer. *Fıkıh tedvin* hareketleri boyunca tesis edilmiş ve “*ulema*” ve devlet tarafından desteklenmiştir. Devlet ve taraftarları uzlaşmaz gördükleri materyalin tedvinini engellediler ve El-Cabiri'ye göre, böylece İslâm dünyasında makul olan ile imkânsız olanı birlikte var olmaya icbar ettiler. El-Cabiri, modern Arap düşüncesinin geçmişin dil ve *fıkıh*ından kurtulmasının entelektüel sağlamlık ve özgürlüğü yeniden getireceğini iddia eder.

Bireycilik mi Kültürel Batıllaşma mı?

İzmihlal halindeki yeni-yapısalcı çabalar, modern Arap entelektüel tarihinin daha geniş bir bağlamında inhitatı aşmanın

¹⁰⁹ A. Laroui, *Crisis of Arab Intelligentsia*, 156.

¹¹⁰ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford 1964).

¹¹¹ G. Makdisi, “The Juridical Theory of Shafi'i—Origins and Significance of *Usul al Fiqh*.” *Studia Islamica*, Cilt 59, 1984.

bir aracı olarak anlaşılmalıdır. El-Cabiri Batılı eleştiriri kavramlarını modern Arap dünyasının düşünce yapısına uygularken Laroui ve Arkoun'un rehber çalışmalarından olduğu kadar Fransız deconstructionist (yapı çözümücü) okula da çok şey borçludur. Begsoncu? ve Sartreci anlamda Fransız felsefesinin etkisi, şüphe götürmez bir şekilde çağdaş Kuzey Afrika entelektüel hayatının en önemli simalarından birisi olan Muhammed Aziz Lahbabi (öl. 1992)'nin çalışmalarında açıkça görülür. Kendi ülkesi ile daha ileri olan Batı arasındaki muazzam kültürel ve politik uçurumlar hakkında uyarıda bulunan Faslı düşünür Lahbabi modern Arapların mevcut mevzu ve meselelerini yorumlamada eşsiz bir konuma sahiptir.

Lahbabi'nin durağanlıktan beri olan düşüncesi, bireycilikten realizm ve Üçüncü Dünya fütürizmine birtakım epistemolojik geçişlere tabiidir.¹¹² Dahası, onun düşüncesi iki tarihî anın dönemin zaruretin ve şartların bir katalizörüdür. Bir yandan, özellikle Kuzey Afrika'daki sömürgecilik ve Batılılaşma tehditlerine karşılık verir ve ilk felsefî çalışmalarında bireycilik (*personalism*) olarak bilinen Batılı felsefî eğilimlerden yararlanır.¹¹³ Diğer yandan, Üçüncü Dünya'nın bir parçası olarak İslâm dünyasının bağımsızlık sonrası (yani, ulus-devlet dönemi) meseleleriyle beraber ve Batı'ya karşı saldırgan bir tavır takınır.¹¹⁴

Savaş dönemi Avrupa varoluş felsefesinden etkilenen P. Tillich¹¹⁵ gibi, Lahbabi'de modern Arap toplumunun problemini varlığının gerçek anlamını yani *asalah* ve otantikliği ardındaki araştırmada görür. Özellikle ilk dönem felsefî çalışmalarında Lahbabi ontolojiyi “insan, birey ve dünya

¹¹² S. Yafut, “Al-Hacis el-salis fi felsefet Muhammed Aziz el-Hababi.” I. Bedran'da *el-felsefe fi'l vatan el-arabi el-muasır*, (Beyrut 1985), 261.

¹¹³ M. A. Lahbabi, *De l'Etre à la personne: Essai de personnalisme réaliste*, (Paris 1954) ve E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?* (Paris 1961).

¹¹⁴ M. A. Lahbabi, *Le monde de demain: Le Tiers-monde accuse*, (Kazablanka, 1980).

¹¹⁵ Bkz.: P. Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*, (New York 1966), özellikle 24-30.

arasındaki karşılıklı bir etkileşim ağı” olarak tarif eder. İnsan’ın bu karşılıklı etkileşim hakkındaki bilinci ona özgürlük ve kader hissi veren şeydir. Bu konu hakkında yazan diğer bir çokları gibi ona göre de “kişi... hafıza dahi geçmişiyile kendini tanımlayan, kendini özgürlüğü ile belirleyen, amacı olan ve itibar arayan, kişisel fakat iletişime açık ve potansiyel olarak rasyonel olan bilincin karmaşık bir birimidir.”¹¹⁶ Lahbabi’ye göre özgürlük sorumluluğu, sorumluluk ise kaderi (deshiry) gerektirir.¹¹⁷ Özgürlük insanın fiil ve iradesinin özgürlüğü olup, insanın başlıca özelliği muhtariyet (otonom)dur. Burada, Lahbabi, Hegel’in “özgürlük bilincinin gelişmesi”¹¹⁸ şeklindeki dünya tarihî anlayışı ile uyuşur. Lahbabi’nin Marx’ın ilk dönemlerine benzeyen Hegelciliği, “yaşayan insan varlığı kendi tarihini yapar ve insan tam bir rasyonel benliğe sahip olduğu için kendi fonksiyonlarını yerine getirmek hususunda bizzat serbesttir” fikrini öne çıkarır. Özgürlük müzakere, karar ve sorumluluk şeklinde tecrübe edilir. Özgürlüğün bu üç unsuru insanın kaderini oluşturur. Bununla beraber, o özgürlük ve kaderin bireysel iştiraki teşvik etmekten başka, kişi ile sosyal çevresi arasında sağlıklı bir entegrasyonu sağladığının da farkındadır.¹¹⁹ İnsanın, kendini gerçekleştirme sürecinin temeli olan *telos* (dahilî maksat) sayesinde temayüz ettiğini iddia eder. Birey için iştirak (katılım) arızî değil aslîdir. Bu katılım insan hayatının bağıntılı (relational) yönünü temin eder. İnsan Allah’a ve diğer varlıklara bağımlıdır.

Lahbabi’nin iddiaları, Batı dünyasının zihinsel ortamını oluşturan önerme ve kavramların çevresinde toplanır. Felsefi kariyerinin ilk dönemlerinde Lahbabi Arap ve Müslüman toplumlardaki sömürgeleştirme ve sömürgecilikten kurtulma

¹¹⁶ E. S. Brightman, “Personalism (Including Personal Idealism).” V. Fern (der.), *A History of Philosophical Systems* (New York 1950), 341.

¹¹⁷ M. A. Lahbabi, *Liberté ou libération* (Paris 1956).

¹¹⁸ G. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Çev., H. B. Nisbet (Cambridge 1975), 54.

¹¹⁹ Lahbabi, *Liberté*, 16.

problemlerinden ziyade Batılı toplumlardaki oryantasyon krizleri ve ruhsal bozukluklarla ilgili görünür. Bunun içindir ki, varlık (*être*)¹²⁰ tartışmasında Batı ontoloji ve onun kurucu unsurları ile ilgilenir. *Varlık* kelimesi —varlığın yapısı, anlamı ve amacı şeklindeki— insan gerçekliğinin tümünü ifade eder. Lahbabi *varlık* (being) kelimesine tamamen felsefî bir anlam veren ilk Batılı filozofun Hegel olduğunu söyler. “Sonunda, Hegel ile ilk kez, *varlık* kavramı, kavramların dinamik ve mantıkî bir hareketi olarak anlaşıldı. İnsan varlığı düşüncedir ve düşünce “Düşünüyorum”^a¹²¹ indirgenemez. Bundan dolayı, insanın gerçeklik ile olan dinamik etkileşimi sürekli bir benlik-inkışafı ve bilinç-lenmey-e yol açan karmaşık bir süreçtir. İnsan hayvanlardan bilinci ile tetrik ve temyiz edilir. Dinamikleri ve biçimine ek olarak, insan ruhu ve iradesi ile temayüz eder. İrade (intentionality) dahili bir maksatı (*telos*); *telos* ise sosyal dinamiklerin ve gelişmenin kaynağını ilzam eder. İradilik (intentionality), genel önermelerde bulunan ve gerçekliği kavrayıp şekillendiren anlamlı yapılarla alâkalı bir insan kapasitesi olarak tarif edilir. Diğer bir deyişle, insan, kendisini en geniş anlamıyla ilgilendiren kavramsal vasıtalar gibi teknik vasıtalar da yaratabilmesi kabiliyeti ile temayüz eder.

Lahbabi, kişisel fikirlerini genel olarak kültür ve medeniyetlere uygulamada büyük mesafe katetti. 1961’de, millî kültürün, özellikle Kuzey Afrika kültürünün, evrensel hareket, hümanizm ve dinamizm prensiplerine nasıl erişebileceği üzerine bir kitap yazdı.¹²² O millî kültürün “evrim sürecindeki bir millet tarafından tasavvur edilen ruhsal, entelektüel ve maddî değer ve biçimlerin bir toplamı”¹²³ olarak

¹²⁰ “Olmak” teriminin Batılı felsefe makalelerinde ayrıntılı kullanımı için bkz.: P. Tillich, *Systematic Theology*, 163-210.

¹²¹ Lahbabi, *De L’être*, 12.

¹²² M. A. Lahbabi, *Du clos à L’ouvert Vingt propos sur les cultures nationales et la civilization humaine* (Kazablanka 1961).

¹²³ A.g.e., 15.

tanımlandığını ileri sürer. Millî bir kültür ancak yaratıcı kuvvetlerini deneysel ve varoluşsal olarak dönüştürirse dünya medeniyeti ile tam bir entegrasyonu başarabilir. Kısacası, politik bağımsızlık mali millî kültürün katılaşmasına neden olmalı ve millî kültürün dayanma kuvveti dünya medeniyetine katkılarında aranmalıdır.

Lahbabi, ancak 1964'te, Fas'ın bağımsızlığının ardından *Le Personnalisme Musulman* (Paris 1964)'ın yayınlanmasıyla *İslâmî bireyciliği* (el-Şahsaniyye el-İslamiye) ele alır. Lahbabi İslâmî mesajın evrensel özellikleriyle ve Müslüman bireyi diğerlerinden ayırması gereken evrensel normatif konularla ilgilenir. “Müslüman olarak yaşamak” Lahbabi'ye göre, “kişinin kendisini bu dünyadaki kişisel gerçekliği aramak için şekillenen ve görevlendirilen bir bilinç olarak kavranmasıdır.”¹²⁴ Tüm *ümme*t için özerklik —ve böylece, kolektif bağ— kazanmak, *ümme*tin vurgulanması gereken yaratıcı güçlerinden en mühimidir:

“Kendilerini *teşrî*'in (yasama) koruyucuları olarak ifade eden ve *taklid* yolunda mücadele veren *fukaha* tarafından *ictihada* gereken ilginin gösterilmemiş olması; İslâm kültürü için ne büyük talihsizliktir. Diğer bir ifadeyle, onlar kişisel bir yorumlamaya veya metni gerçek hayata uyarlamaya yönelik herhangi bir girişimi reddettiler. *Taklid* koyunvari bir ruhun zaferidir. Resmî ve lafzî ruh, tüm tüşşebbüs ve münekkîit ruhları nötralize ederek hakim oldu.”¹²⁵

Lahbabi sufizm ile otonomi ve biyesel iradenin yokluğunu eşit sayar. Sufilik ile Müslümanların, kaderciliğin (*tevekkül*) ve kulluğun çeşitli yönlerine, zamanın tehlike saçtığına, dünyanın faniliğine ve nihayet dünyadan el etek çekmeye mağlup olmaya başladıklarını, iddia eder.¹²⁶ Lahbabi,

¹²⁴ Lahbabi, *Le personnalisme*, 4.

¹²⁵ A.g.e., 90.

¹²⁶ Lahbabi'nin tasavvuf (sufizm) hakkındaki görüşleri, bana kalırsa, İslâm'da güvenilir, “dinî bir ilim olarak tasavvuf” anlayışından gelmiyor. Tasavvufun gerçek düsturları, ilâhiyat ilmi (ilm el-Tevhid)'nin perde arkası

Sufî'nin dünyadan el etek çekmesinin, Kur'an ve Sünnet'in emirlerine olduğu kadar tüm kültürel ve sosyal gelişme kurallarına da zıt olduğunu düşünür. Ona göre Sufilik, ancak İslâm'daki resmî dinî ilimlerle ilgili bir yer kaplar.” Zira mistisizmin kaynağı İslâmî olmadığı gibi Sufilerin pratikleri de neredeyse tümüyle gayri İslâmî'dir. Zaten hicrî 8. yüzyılda, büyük İslâm düşünürü İbn-i Teymiye Sufizmin mistisizmini “vasâvis (halüsinasyonlar)’ın bir tesiri” olarak tarif eder.”¹²⁷ Batı medeniyetinin bilimsel ve rasyonel başarılarının sihrine kapılan Lahbabi'nin, ilk dönem yazılarında, Sufizmi irrasyonel —ve ilgisiz— bir şekilde eleştiriye tabi tuttuğu açıktır. Bunun içindir ki, o sufizm analizinde, sufizmin bizzat kaynağının irrasyonel ve meçhul olması dolayısıyla yeterli ve sağlam bir söylem dili üretmediğini iddia eder.

Yukarıda geçen iddialara ek olarak, Lahbabi, dinî ihya ederek gerili kalmışlığı aşmaya çalışan Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un modern *selefiyye* hareketinin bile modern çağın taleplerini karşılamada başarısız olduğunu iddia eder.

Selefiyye iki değişik bakış açısından ele alınabilir. İlk aşamada; asırlardır İslâm'da birikmiş olan tüm batıl inanç

ve İslâm'ın şekillendirici safhasındaki karmaşık olaylara karşı, geniş çapta gelişmiştir. Tasavvuf hakkında daha iyi bir değerlendirme için, aşağıdaki eserlere müracaat ediniz: A. J. Arberry, *The Doctrines of the Sufis* (Cambridge 1935), A. B. al-Kalabadhi, *el-Ta'rruf li Mezheb Ehl el-Tasavvuf*, der., A. J. Arberry (Kahire 1934); A. T. el Mekki, *Kut el-Kulub fi Muamelat el-Mahbub*, 2 Cilt, (Kahire 1310/1892-1893); A. N. Sarrac, *Kitab el-Luma fi el-Tasavvuf*, der., Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 22, (Leiden ve Londra 1914); a. Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism” *Journal of the Pakistan Historical Society* 1958; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) ve W. M. Watt, *The Faith and Practice of el-Ghazali* (Chicago 1982). Gazali (ö. 1111) şöyle söyleyerek tasavvufun hakikî vasfını açıkça ortaya koyuyor: “Tasavvufî tarzdaki tatbikatımdan bana vazih kılınan şeyler gerçektir ve peygamberî vahye has hususiyetlerdi. Bu işaretlerin temeli şüphesiz tasavvufa olan zorunlu ihtiyacı gösteriyor olsa gerek.” (Watt, *The Faith*, 63).

¹²⁷ Lahbabi, *Le personnalisme*, 95.

ve efsaneleri bir red aracı olarak bir kaynaklara dönüş ve arındırma hareketi . İkinci aşamada, *icthad* kapısını açma mücadelesidir. *Selefiyye* bu —*icthad* kapısını açma durumunu düşünerek İslâm'ı güncelleştirmek ve Batıyla karşılaşmanın ardından bir adaptasyon atmosferi yaratmak için yeni yorumlar yapmaya başladı.¹²⁸

Bununla beraber o, “selefiyyenin karşılaştığı zorluk ve yetersizliklere gözlerimizi kapamamalıyız. Görüldüğü kadarıyla, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, gerekli olduğu şekilde, selefiyye taraftarları ne endüstri toplumlarının dinamizm bilincine sahip oldular ne de çağdaş toplumda bankacılar ve teknisyenler tarafından oynanan öncü rolü anladılar”¹²⁹ demeye devam eder. Modern selefiyye dinî problemleri yeni endüstriyelleşme bağlamından —özellikle çalışan sınıflar arasında yeni psikolojik ve sosyal problemler yaratan bir gelişme bağlamından— bağımsız olarak düşündü.

Sonuç olarak, Lahbabi, bireycilik ve varoluşçuluk felsefelerinden öğrendiklerini modern İslâm dünyasına tatbik eder. Düşüncesinde spekülâtif düşünceden tecrübi gerçekliğe bir geçiş yapılır. Düşünce ile varlık arasındaki bağlantı; dinamizm, canlılık, sorumluluk ve kader şeklinde tercüme edilmelidir. Lahbabi, ölüm tarihi olan 1992 yılına kadar Arapların ve Müslümanların kaderleri (mukadderatları) ile ilgilendi. Onun çağdaş İslâm kültürü hakkındaki değerlendirmesi rasyonalizasyon, endüstrileşme ve yeni ve müessir bir intelijansiyanın yaratılması öncüllerine dayanır. Modern Müslümanlar yaşamlarını sürdürebilmek için, modern kültür ve eserlerini kendilerine mal etmelidirler.

İslâmî Hegelcilik mi?

¹²⁸ A.g.e., 99.

¹²⁹ A.g.e., 100.

Tunuslu filozof Hichem Dfait *La Personalite et le Devenir Arabo-Islamique* ve *Europe and Islam: Cultures and Modernity* (Avrupa ve İslâm: Kùltürler ve Modernlik) gibi çift perspektifli çalışmalarında, kendisinin Arap-İslâm bireyi/kişiliğı dediğı meselenin halini, geleceğini ve Batıyla ilişkisini araştırır. Djait tamamiyle İslâm Dünyası'nın temelinde mevcut olan soru ve sorunlara dalmış olan yeni bir Francophone yazar ve filozoflar çizgisini temsil eder ve analizinde Avrupa felsefî anlayışına özellikle Hegelci ve Varoluşçu bir damga vurur.¹³⁰

Djait, ciddî bir kùltürler öğrencisi olarak, İslâmî mirası kendi meselelerine cevaplar bulmanın bir aracı olarak beller. Yine de, “eleştirel değerlendirme konusunda”¹³¹ İslâm itikadına ve tevarüs edilen Arap-İslâm kùltürüne döner. Klâsik dönemde ve (klâsik dönemdeki) kuvvetinde İslâm'ın yüksek bir dinî hassasiyet, kùltürel homojenlik ve tarihî bilinç tarafından karakterize edildiğini iddia eder. Bu, insanî ve sosyal bilimlerdeki meçhul alanları keşfetme cüret ve gözü peklğini gösteren “ulema” ve düşünürlerin yazılarında açık bir şekilde görülür. Djait böze İslâm elit kùltürünün “tarih, coğrafya, hukuk, skolastik teoloji, felsefe, tıp ve matematik alanlarında ilmin her çeşidini ateşli bir gayret ile elde etmeye çalıştıklarını” anlatır, ki, bu kùltür temel bir kuvvet: Tanrı'nın cazibesi tarafından tutulup sarsılıyordu.”¹³² Bununla birlikte, genel olarak, ilâhîlik endişesi ne tarihin alanını ne de seküler olanın alanını sınırlandırmadı. Hatta güçlü bir Kitabî cazibe elde etti. Kutsal Kitap (Kur'an gibi) Kur'an'dan sonra bugünkü İslâm'ın ikinci esas geleneğini oluşturan uzun bir tefsir geleneğı yarattı.¹³³ Dahası, Kutsal Kitap, İslâmî araştırmayı

¹³⁰ Bkz.: Ayrıca H. Djait, *el-Kufe: Naissance de la ville islamique* (Paris 1991).

¹³¹ A. Hourani, *A History of the Arab People*, 444.

¹³² Djait, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, 119.

¹³³ Dinî geleneğın başkalaşımı ve dinî bilginin bir nesilden öbürüne intikali hakkında, şu önemli esere müracaat ediniz: E. Shils, *Tradition* (Chicago 1981).

ideale uygun bir düzenlemeye tabi tuttu. Bu sayede, gözlerimizin önünde İslâm'ın heybetli sureti belirdi. İnsan kültürünü kutsallık mertebesine yükselten inkârı kabil olmayan teolojik bir birlikten bahsediyoruz. Bununla beraber, Batı'nın İslâm topraklarına mütecaviz bir şekilde girmesi arafesinde bu kültürün tarihî sürekliliği iyice inkıtaa uğradı.

Bundan dolayı, Djait, modern İslâm dünyasının teolojik ve kültürel yeknesaklığını (homogeneity) araştırır ve modern durumu aydınlatmak için diyalektik epistemoloji formunda yeni bir terminolojinin kullanılması gerektiği sonucuna varır. Djait modern İslâm'da tarihî bir bozulma görür ve Arap nahda hareketini ve başarılarını yargılamaya aykırı bir kıstas olarak tarihî devamlılık ve devamsızlığı, çift kutuplu bir kavram olarak kullanmayı savunur. Bu, geleneklik modernlik arasındaki son zamanlardaki dialektikten bahsetmeksizin, zirve-çöküş, inhitat/rönesans, Arap/gayri Arap, ordodokslik/heterodokslik gibi ikili uçurumlardan daha iyi bir mikiyastır.¹³⁴ İslâm'ın siyasî ve tarihî bozuluşunun akabinde beliren modern İslâm'ın çok-kutuplu kültürel karakteri, “her bölgeyi münferit bir varlığa veya mazi ile özel bir diyaloga mahkum ederek yaşayan insani ve kültürel alış-veriş ağını yok etti.”¹³⁵

Djait'a göre İslâm kültürel ve siyasî yeknesaklığı bozulunca gerilemeye başladı ve Müslümanlar Avrupa ile sert bir şekilde karşılaşmaya maruz kalınca meselenin farkına vardılar. Bir anlamda, inhitat klâsik İslâm'da var olan yeknesaklığın bozuluşu anlamındaydı. Daha da ileri giderek denilebilir ki, İslâm'daki gerçek ile ideal arasında olduğu kadar, spesifik veya belirli olan ile evrensel olan arasındaki vurgulama anlamındaydı.

İnhitat, ayrıca, İslâm toplumlarındaki öncü entelektüel sınıf olan “ulema”nın seküler bilginin yükselen trendini dengelemek için kullanılabilecek gerekli teolojik bilgiyi üretme

¹³⁴ Djait, *Europe and Islam*, 124.

¹³⁵ A.g.e., 125.

de yetersiz kaldığı anlamında gelir. Bundan dolayı, bizler, İslâm'ın modern vasatının —kültürel ve sosyal çevresinin— temel dahilî değişimi hakkında konuşuyoruz. Yine, bu değişim modern İslâm'ın siyasî bozgunu (disintegration) ve endüstriyel ve askerî zayıflığı dolayısıyla önemli vurgulanır. Buna binaen şu soru belirir: Bugünün Arap dünyasındaki entelektüel İslâmî hareket tarihî kırılmanın akabinde İslâm'ın klâsik (dönem) yeknesaklığını kurtarabilir mi?

Djait, popüler dinî bir hareket olarak modern İslâmî uyanıştaki felsefî bilgi eksikliğinden bahseder ve günümüz İslâmî hareketlerinin inkar edilemez bir şekilde zavallı ve başarısız bir konumda olduğunu söyler. İslâmî uyanış bir taraftan halk nezdinde liberalizm, Arap-nasyonalizmi, Arap-sosyalizmi ve devlet-kapitalizminin başarısızlıklarından faydalanırken; diğer taraftan, bilgi ile aksiyon veya felsefe ile hareket arasında ahenkli bir uyuşma sağlayamadı. Aksine, İslâmî uyanış, seküler bilgi ile iktidar arasında kutsal olmayan bir ittifak ile karşı karşıya gelmeliydi.

Sömürge şoku, modern Arap dünyasında diyalektik bir ortam oluşturdu. Sömüren ile sömürülen arasındaki zıtlık, burjuvazi, yarı-burjuvazi (petty-bourgeoisie) ve muhalif entelijansiyayı üretti. Diğer bir deyişle, bu karşılaşma sömürge-öncesi dönemde var olmayan yeni bir güç/iktidar ilişkileri yumağı (constellation) oluşturdu. Bunlardan birisi, “iktidar sahibi (politikacı) ile entelektüelin, özellikle teoriye binaen tatbik edilecek pratiğin öncelenmesi ve gerçeklik ile doğruluk veya doğru ile söylenilen şey arasında tesis edilen mesafe konusunda ittifak etmeye başlamalarıdır. Fakat, yine de politikacı görevi dolayısıyla gerçekliğin adamı olurken entelektüel de işi gereği doğruluğun adamı olarak kalır.”¹³⁶ Djait iddialarını şöyle sürdürür:

Arap entelektüelinin ana dramı, sadece varlık ve gurura — bilgi ve kültüre— mukabil, zihninin arka plânında olan bir devalüasyona tanık olmağına değil, aynı zamanda

¹³⁶ H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamique* (Paris 1974), 163.

eleştiri ve serbest spekülâtif düşünme demek olan medenî misyonunu başarmasının engellenmesine dayanır. Ne gariptir ki, Arap entelijansiyasının faal kesimi münakaşa gücünü sosyal adalet kavramına hasretti ve güzellik ve doğruluk benzeri bir kavramı, özgürlüğü, görmezden geldi.¹³⁷

Djait'e göre, çağdaş Arap toplumu özgürlüğü gerçek anlamıyla elde etmesinin bir aracı olarak akıl gücünü serbest bırakmalıdır. Bu, Kuzey Afrika'da olduğu gibi, Batılı felsefi ve eleştirel teori ile irtibat kuran Arap entelektüelleri için daha çok mümkündür.¹³⁸

Sonuç

Çift-yönlü eleştirel yaklaşımına rağmen, Faslı filozof Abdulkebir Hatibi “radikal bir kırılma yaşamaksızın, Çağdaş Arap düşüncesinin İslâm ve tüm tek tanrılı dinlerin ideolojisini karakterize eden kendi teolojik ve teokratik temellerinden kopamayacağını”¹³⁹ ileri sürer. Açıkçası, modern Arap entelektüellerin liberal, Marksist, milliyetçi ve dinî çalışmalarında İslâm ve İslâmî geleneğin ele alınması kaçınılmazdır. Mezkur düşünce, “Arap dünyasının modern ve çağdaş entelektüel tarihinin henüz kendi dinî çevresi (periphery) dışında bağımsız bir kişilik (personality) tesis edemediği” teziyle örtüşür. Bundan dolayı, modern Arap düşüncesinin önemli bir bölümü —özellikle İslâmî boyutu ve modern olmasına rağmen Batı ile “öteki” (“teh other”) olarak karşılaşması— Orta Çağ İslâm düşüncesi mirasıyla köklü bir tarihî bağı muhafaza etti. Netice itibarıyla, düşünür, kendi

¹³⁷ A.g.e., 271.

¹³⁸ Abdu Filali-Ensari, “Hichem Djait: La tyrannie du paradigme”, der., Hammadi Safi, *Penseurs Maghrebins contemporains* (Tunus 1993), 106.

¹³⁹ A. K. Hatibi, “Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology”, der., H. Bereket, *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, (Washington, D.C., 1985), 14.

tarihî ve kültürel özgünlüğü bağlamında modern Arap entelektüel tarihî ile iştigale icbar edildi. Orta Çağ Hristiyan düşüncesinden farklı bir mecraya yönelen Modern Avrupa düşüncesi, modern Arap toplumunun entelektüel katkılarının ölçülmesine yaranan bir kriter olamaz.

Bu bölüm devamlılık (continuity) problemini ortaya koymaktan Çağdaş Arap entelektüel tarihinin zenginliği ve çeşitliliği etrafında dolanır. Arap düşünürleri, günümüz entelektüel, sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili fikir ve felsefeler üretme ihtiyacına binaen uyarılmaktadır.¹⁴⁰ Denilebilir ki, yirminci yüzyıl Arap entelektüel hayatı önceki yüzyıla göre daha zengin ve verimlidir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Birincisi, 19. yüzyıl öncesi İslâm düşüncesi siyasi, dinî ve entelektüel problematik ve tavır açısından Batı'nın yokluğu ile karakterize edilirken;¹⁴¹ 19. yüzyıl sonrası İslâm düşüncesi, Batı sömürgeciliğin modern İslâm dünyasında vücuda getirdiği sorun ve konularla sersemletilmiştir. Sömürgeciliğin sona ermesi ve bağımsız ulus/devletin temayüz etmesiyle birlikte yeni konular öne çıktı. Hayat daha karmaşık hale geldi ve sömürgecilğe karşı mücadelelerden ulusal kültürün inşasına doğru farkedilir derecede bir vurgu değişikliği oldu. İkincisi, sömürgecilik-sonrası Arap toplumları kimlik —özellikle dinî kimlik— meseleleriyle mücadele ettiler ve ulus/devlet ile din (yani, İslâm) arasındaki ilişkiyi tayin etmek görevi daha bir aciliyet kazandı. Üçüncüsü, resmî sömürgeciliğin sona ermesi Batı'nın Arap ve İslâm dünyasındaki kültürel ve bilimsel etkisinin de sona ermesi anlamına gelmiyordu. Bazı alanlarda, Batı'nın çoğu Arap ülkeleri üzerindeki etkisi çok sür'atli bir şekilde artıyordu. Bugün Batı'nın doğrudan askeri, ekonomik ve siyasi hegemonyası yerine, yeni bir hegemonya şekliyle bu topraklara girmesini sağlayan düşünce, ticaret ve

¹⁴⁰ Bkz.: Örneğin, A. el-Kenz, *Algerian Reflections on Arab Crises*, Çev., R. W. Stooky (Austin 1991).

¹⁴¹ Ahmed Dellal, "Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, Cilt 113 (3, Temmuz-Eylül 1993, özellikle 358-359).

modernizasyon plânlarına dayalı muazzam Batı etkisini Arap toplumlarının gözardı etmesi mümkün değildir. Bu yeni durumun —özellikle 1991 Körfez Savaşı’nda Irak’ın mağlup edilmesinin ve Arap dünyasında Yeni Dünya Dözüni’nin binaen ihdas edilmesinin ardından beliren durumun— bir değerlendirmeye tabi tutulması ve dinin değişen rolünün daha iyi bir şekilde kavranılması gerekir.

Arap dünyasında, sömürgecilik ve sömürgecilik-sonrası dönem, İslâm dünyasındaki geleneksel entelijansiya sınıfı olan “ulema”nın dinî ve sosyal konumunu hissedilir derecede bir erozyona uğrattı. Geleneksel “alim”in fonksiyonu dinî bilgiyi muhafaza etmek ve aktarmaktır.¹⁴² “Ulema”yı eleştiren, fakat buna rağmen ulema ile hemen hemen aynı İslâmî dünya görüşünü paylaşan yeni bir Müslüman entelektüel tipi (İslâmcı) doğmakta. Yeni Müslüman entelektüel daha aktivist bir rol üstlenmekte, buna zorlanmakta ve bundan dolayı da İslâm’ın münderecatını yeni bir usul ile yorumlamaktadır.

Bir dereceye kadar ironik olan husus şudur ki, çalışmaları bu bölümde analize tabi tutulan düşünürlerin çoğu şu genel görüşü paylaşırlar: Avrupa’nın Arap dünyası (ve genel olarak İslâm topraklarındaki) tazyiki ve eş zamanlı olarak tatbik edilen politik ve ideolojik hegemonyası modern Arap ve İslâm düşüncesinin doğuşunu sağlar. Diğer bir deyişle, Arap ve İslâm düşüncesi büyük oranda kolonyal dönemde şekillenmiştir. Geçmişe dönülüp şöyle bir bakıldığında, sömürgecilik ve Batılılaşma gibi haricî olarak görülen çok önemli fenomen-ler hesaba katılmaksızın, modern İslâm’da dâhilî hareket ve dönüşümlerden bahsetmek bile çok zordur.

¹⁴² Bkz.: M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern arab World* (New York 1982). Ayrıca bkz.: D. F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The education of a Twentieth Century Notable*, (Princeton 1985) ve D. F. Eickelman, “Traditional Islamic learning and Ideas of the Person in the Twentieth Century”, der., M. Kramer, *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-Narrative* (Syracuse 1991, özellikle 35-60).

İkinci olarak, Avrupa'nın saldırılarına karşı oluşan tepki her biri Arap ve İslâm ülkelerinde sadık tarftarlara sahip iki hareket oluşturdu. İlki reformcu olup, İslâm kültür ve eğitimini yeniden inşa etme temelinde modern İslâm düşüncesini yeniden-olşturmaya çabalamaktadır. İkincisi ise modernist olup, temel ve yöneliş (orientation) olarak ilkine göre daha Batılı'dır. Büyük İslâm geleneğinden (ilim) öğrenmek ile Batı dünyasının en iyi özelliklerini iktibas etmek arasında bir tezat görmez.

Üçüncü olarak, 19. yüzyıldan beri kazanılan çok sayıda müridleri ve entelektüel alt-kolları olmasına rağmen, hem İslâm reformizmi hem de modernizmi onların fikirlerini kitle hareketlerine dönüştürmede başarı gösteremedi. Sosyal bir hareket olarak Müslüman Kardeşler Hareketi reformizm ve modernizme karşı modern Arap dünyasındaki başlıca hareket olmasına rağmen, ne reformizmin ne de modernizmin bir devamıdır. Aslında, İslâmî uyanış literatürü her ikisine karşı oldukça eleştireldir.

Dördüncü olarak, modern dünyada İslâm'ın rolü hakkında konuşurken, farklı görüş ve yorumlar da yükselmektedir. Sömürgecilik saldırılarına karşı olan tepkiler asla ne tek bir yapıda ne de tek bir biçimde olmuştur. Bu durum iki temel gerçeği doğrular: (1) Modern İslâm'daki düşünce dinamizmi, ve (2) hem lâik hem de dinî düşünce liderlerinin sahip oldukları siyasî, ideolojik ve sosyal konumların çeşitliliği.

Beşinci olarak, modern Arap düşüncesinin etrafında dolandığı meseleler —sömürgecilik, sekülerizasyon, nahda, devrim, kaynaklara dönüş, Orta Çağ'a ait prangaların reddi, kültür, aşağılık kompleksi, dinamizm ve İslâm tüm zaman ve mekanlara uygundur— gibi bir takım temel ifade ve deyimlerle özetlenebilir. Bunun içindir ki, bu meseleleri farklı açılardan ele alan öncü laik, dindar ve Batılı düşünürlerin çalışmalarını bu bölümde gözden geçirmek ve analiz etmek gerekiyordu.

Altıncı olarak, oryantalistler ve onların Arap ve İslâm dünyasındaki entelektüel müttefikleri —yani, modernistler— İslâm'ın dogmatik olarak katı bir din olduğu ve kadim

zamanlarda teşekkül etmiş olan temel varsayım, kavram ve formülasyonlarının Batı modernliğinin itici gücünden kaynaklanan gelişmeci, dinamik ve modern bir durumu artık yorumlayamayacağı tezini benimserler. Radikal Arap seküleristi dinin ilgasını ve hatta Arap dilinin Arap dünyasının günümüz entelektüel sahasından çıkarılmasını telkin ederek bir adım daha ileri gider.

Sonuç olarak, çoğu oryantalist; dogmatizm, atomizm lafzilik, zihnî atalet ve savunmacı temayüllerden kaçınmak istiyorsa modern Arap düşüncesinin İslâm'ın dinî temellerinden kendisini uzak tutması gereğine inanır. Bu anlamda, oryantalistlerin radikal seküleristlerin bazı fikirleriyle örtüştüğü iddia edilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

TURAS UYANIŞI? ARAP İSLÂMCILIĞI VE GELENEK PROBLEMATİĞİ

Önceki bölüm, modern Arap entelektüel tarihindeki temel bir tarihî ve felsefî problematik olarak dikkatimizi “İslâmî Gelenek”e (el-turas el-İslâmî) çekti.¹⁴³ Bu bölüm ise aşağıdaki üç ana soruyu irdelemektedir: Bir, genel olarak gelenek ve özel olarak İslâmî gelenek nedir? İki, İslâmî geleneğin yirminci yüzyıldaki ihyası ne anlama gelmektedir? Üç, İslâmî uyanış nedir? ve yükselişinin ardındaki sebepler nelerdir?

Aslında, konuyu bu kitabın ilk bölümünde tartışıldığı gibi İslâmî gelenek hakkında üç ana başlığa ayırmak mümkün: (1) Entelektüel Batılılaşma ve endüstriyel ilerleme bağlamında geleneğin faydasını reddeden —seküler ve özellikle Marksist düşünce eşliğinde— oryantalist düşünce, (2) geçmişin modern dönemde yeniden canlandırılmasını isteyen —özellikle muhafazakâr/gelenekçi kategoride yer alan— İslâm düşüncesi; ve (3) İslâmî gelenek ile Batılılaşma arasında bir uzlaşmayı savunan ılımlı düşünce. Bu son bakış açısı, en iyi şekilde, Hichem Djait ve Muhammed A. Lahbabi’nin çalışmalarında görülür.

Önceki bölümde belirtildiği gibi gelenek problemi modern Arap düşünce merkezî bir yer işgal eder. Öyleyse, dinî

¹⁴³ Arkoun’a göre *turas*, İslâm tarihinin klâsik döneminin (632-1258) kültür mirasıdır. M. Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions to Uncommon Answers*, Çev., R. D. Lee (Boulder, Colombia 1994), 26.

gelenegın epistemolojik parametreleri ve bunların bugüne etkileri nasıl tarif edilebilir?

Her şeyden önce, İslâm gibi üstün Tanrı inancına kuvvetle bağı tek tanrılı bir dinin kat’î metafizik sınır-lar-ı ile karakterize edilen gelenegın farklı cüz’lerini tarif ve analiz etmek için rasyonel ve ampirik yargı kriterleri yetersiz kalır. Eğer bir halkın özellikle somut kültürel, sosyal ve kitabî pratik ve alışkanlıklarına bakarsak dinin metafizik ve kavranılmaz yönüne rağmen gelenek kavranılabilir özelliktedir. Gelenegın kavranılabilir ve kavranılamaz boyutlarının her ikisi de genellikle geçmişe ait olup bir otorite duygusu veya en azından zımnî bir otorite duygusu verirler. Ayrıca, kimilerinin zihninde gelenek düzen, anlam, kutsallık ve muvazene ile eş anlamlıdır. Başka bir takım zihinlerde ise gelenek anakronik dindarlık, zihnî gerilik, yaratıcılıktan uzaklık ve yenilik korkusu anlamındadır.

Dinî gelenegın sözlü veya yazılı bir şekilde sık sık bir nesilden diğere nakledildiğı bilinen bir gerçektir. Bu nakil içinde hem “yüksek kültür” hem de “halk kültürü” önemli bir rol oynar. Naklin, gelenegın devamı ve muhafazası yanındaki amacı inananlar vasıtasıyla dinî gelenegın yönetim şekillerini teşvik etmektedir. Bu anlamda, inananların nasıl sık sık uzak geçmişlerine uzanan geleneklerine homojenlik anlamı yükledikleri konusu daha anlaşılabilir. Gelenek somutlaşır, soyutlaşır ve bazende amomize olarak çok ince ve narin dilimlere ayrılır. Üçüncü Dünya’nın Batı kültürü karşısındaki tavrında görüldüğü gibi, bir nesil saldırgan bir kültür karşısında güvensizlik duygusu ile kuşatıldığı veya yoğurulduğu zaman daima saf ve idare edilebilir (manageable) bir mazi özlemi ve talebi ortaya çıkar. Klâsik dönem mevcut problemleri hafifletici bir gelenek olarak, klâsizm ise temayüz eden bir düşünce hareketi ilgiye mazhar olurlar. Bundan dolayı, psikolojik cazibesinden başka klâsizm, von Granabauu’u şerh etmeye yönelik şüpheli ve tartışmalı materyaller konusunda otorite olarak görülür. Klâsizm aynı zamanda çift-taraflıdır. Bir taraftan dinamik ve dinamikleştirici bir kavram iken diğere

taftan statik bir mükemmellik kavramıdır. Son anlamıyla, klâsizm daima geçmiş düşünce ve hareket kriterlerinin bir taklidi ve mutmain bir takipçisi olmuştur.¹⁴⁴

İslâmî geleneğin iç yapısını tasvir etmek ve doğasını kavramak için, İslâm'ın —başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere— merkezî entelektüel kısımları ve ayrıca İslâmî bir doktrin, felsefe, ahlâk ve sosyal ve politik tavır ve kavramlar oluşturmak için İslâm tarihî boyunca tüm diğer kişi, kuvvet ve şartlar ile nasıl bir etkileşimde bulunulduğu belirlenmelidir. Bu, Wilfred Cantwell Smith'in dinî-tarihî (religio-historical) bir yapıyı kastederek, yerinde bir ifadeyle, "yığılgan gelenek" (cumulative tradition) şeklinde adlandırdığı bir şeydir. Farklıdır, seyyaldır, büyür, gelişir, biriktirir."¹⁴⁵ Sosyal ve tarihî bir yapı olarak, yığılgan gelenek "anlaşılabilir ve deneysel olarak bilinebilir bir şeydir."¹⁴⁶ Yani geleneğin "mimar ve müfsitleri" tabîi ki ulaşılabilir bilgi ve belgelere bağlı olarak açık bir tarihî kesinlikle belirlenebilir.

Evrensel ve tek-tanrıcı bir fenomen olarak İslâmî yığılgan gelenek, doğal olarak İslâm'ın tam merkezinde bulunan kutsal bir kitap yardımıyla temayüz etti. Bu kutsal kitap onun ana geleneğini oluştururken, Hadis bir al-gelenek olarak bunu tamamlar. Bununla beraber, hem Kur'an hem de Hadis müstakil bir yorum yapısı oluşturdu. Bu yapı, onun kendi farklı geleneğini oluşturdu. Hem Kur'an'ın ana geleneği hem de onun etrafında teşekkül ettirilen yorum yapısı daimî bir etkileşime tabidir. Ayrıca, birini anlamadan diğerini anlamak genellikle çok zordur. Amerikalı sosyolog Edward Shils, İslâm dahil olmak üzere dünyanın yüksek kültürlerinde gelenek-teşekkül sürecini büyük bir vukufu yorumlar.

¹⁴⁴ Von grunebaum, *Modern Islam* (Berkeley 1962), 82. Ayrıca bkz.: G. E. von Grunebaum, "Some Recent Constructions and Reconstructions of Islam", der., Carl Leiden, *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East* (Austin 1966), 141-160.

¹⁴⁵ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, (New York 1963), 159.

¹⁴⁶ A.g.e., 169.

Dinî inancın entelektüel geleneği çift-yönlüdür. Bir yanda kutsal kitabın kendi geleneği vardır. Geleneğin teşekkülü, kutsal metinlerin bir düzene/kanuna tahavvülü çok karmaşık bir süreçtir. Bu yalnızca müsveddeler nakli meselesi değildir. Bu en iyi farklılıkların ve kanuna aidiyetin belirlenmesi meselesidir. Metnin tefsir edilmesi geleneğinden tümüyle farklı bir şey değildir. Metnin anlamı, tefsir geleneğinin yaratılması olmuştur.¹⁴⁷

Bunun için, hem muhafazakârlığın hem de yayılmanın bazı temel mekanizmalarını yerleştirmek için, İslâmî gelenekte de tabîî olan, uzun tarihî bir döneme ve karmaşık bir arka plâna dayanan bir gelenek üretildi. Ayrıca, gelenek kültürel ve entelektüel iktibas ve uyarlamaya karşı bir bağımsızlık hali göstermez. Geleneğin teşekkülü devrinde, —özellikle felsefe ve mantığın baskısı altındaki— Helenistik unsurların (Müslümanların) zihnî dokusuna müdahalesi olduğunda bir şüphe yoktur.¹⁴⁸ Sonuç olarak “her başat gelenek, sadece köken olarak değil aynı zamanda tarihî istikamet olarak da diğer geleneklerin ortak etkileşiminin bir ürünüdür.”¹⁴⁹

İslâmî geleneğin iki ana unsuru olan Kur’an ve Hadis’e ilaveten, büyük bir kutsal kültür olarak İslâm, İslâm ümmetini beynelmilel bir müminler topluluğu olarak tahayyül etmeyi mümkün kılan kutsal bir dil sayesinde tefrik edilmiştir. Benedict Anderson’un ifadesiyle “maveraî bir güç düzenine bağlı kutsal bir dil aracı olmaları dolayısıyla, tüm büyük klâsik topluluklar kendilerini evrensel olarak merkezi bir konumda tasarlarlar.”¹⁵⁰ Yine o, doğru bir tesbitte, “aslında, prensip olarak herkesin sembollerin katıksız dünyasına girmesini sağlayan en sönük yazılı bir dil —ki sözlü anlatımın/konuşma

¹⁴⁷ E. Shils, *Tradition*, (Chicago 1981), 94-95.

¹⁴⁸ Bkz.: Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* [Türkçesi için bkz.: İslâm Felsefesi Tarihi, Çev.: Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yay.,)] ve K. Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization*, (Georgetonwn 1978).

¹⁴⁹ Shils, *Tradition*, 97.

¹⁵⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (Londra 1991), 13.

dilinin fevkindedir— daha iyidir”¹⁵¹ der. Kur’an Arapçası ölü bir dil olmamakla birlikte, 19. yüzyılda basım araçlarının (İslâm dünyasına) girmesinin bir sonucu olarak yükselen ana diller (lehçeler) Kur’an Arapçasını tehdit etmeye başladı. Yine de, Arapça İslâm’ın doğuşundan beri muteber bir kutsal güç olarak hizmet etti. Milliyetçiliğin farklı İslâm coğrafyalarındaki yükselişine rağmen bu rolünü devam ettirdi. Orta Doğu’da, Osmanlı Hilafeti’nin yıkılışı ve Türk ve Arap milliyetçiliklerinin yükselişi siyasî İslâm görüşüne indirilen ağır bir darbe idi. Ümmetin dinî bütünlüğü —yani, İslâm’ın kendini hâlâ birbirine kutsal bir dil ile bağlı beynelmilel bir *ümme*t olarak tahayyül etme imkânı— aynı zararlı darbelere maruz kalmıştır.

Aslında, Osmanlı Hilafeti’nin ilgasından sonraki İslâmî uyanış özel bir topluluk veya ulusa muhalif bir şekilde kendini beynelmilel bir ümmet olarak tahayyül etme anlamında İslâmî bir süreklilik olarak açıklanabilirdi. Arap milliyetçiliğinin dinî ve politik bir hareket olarak İslâmî uyanış yönündeki kararsızlığı, belki de Arap milliyetçiliğinin temayüzünün hemen ardından İslâm’ın merkezî unsurlarından biri olan Arap dilini ilga etme veya aşma konusundaki imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Halim Bereket’in deyişiyle “Arapça’nın yüksek ehemmiyeti hakkında Arap milliyetçiliğinin teorisyenleri arasında bil-ittifak uyuşma vardır.”¹⁵² Dil hem İslâm’ın hem de Arapçılığın nabzıdır.¹⁵³ Ayrıca İslâmî uyanış —1950 ve 1960’larda Mısır’da, 1980’lerde Suriye’de ve

¹⁵¹ A.g.e.,

¹⁵² Halim Bereket, *The Arab World: Society, Culture and Change*, (Berkeley 1993), 34.

¹⁵³ Hourani Arapça merkezîyetçiliği üzerinde şöyle yorum yapıyor: “(Araplar) Dünyadaki herhangi bir insandan, dilleri hakkında, daha bilinçlidirler. Dillerini sadece en muazzam sanatları olarak değil, kamu yararı olarak da gördükleri için böyle olmuştur. “Arap Milleti”nden ne anladığımı sorarsanız, pek çok Arap, “hepsi Arap dilini konuşan insanlar” diye başlayacaktır. Albert Hourani, *Arabic Thought*, (Cambridge 1970), 1.

1990’larda Cezayir’de ulus/devletlerle karşılaşmasına rağmen—Arapçılığın ve Arap dilinin özel rolünü kavradı.¹⁵⁴

“Muhayyel bir dinî topluluk” olarak İslâm, Osmanlı Devleti’nin yıkılışını takiben tümüyle zail olmamasına rağmen, İslâm kültürü ve kurumları özellikle hegemonik ve saldırgan Batılılaşmanın etkisi altında merkezin tehditlerine maruz kaldı. Önceki bölümde sık sık işaret edildiği gibi Müslüman *nahda* düşünürleri kisvesi altındaki Batı tecavüzünü en başta “İslâmî geleneğe”—İslâmî hayat tarzının temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’e—açık bir tehdit olarak algıladılar. onlar *nahda*’yı İslâm’ı yeniden anlamaya elverişli ve haricî tehditlere maruz bir entelektüel hareket olarak algıladılar. Bununla beraber — özellikle bu yüzyılın ilk yarısında— lâik bir yolu seçen Müslüman entelijansiyanın bir kısmı dinî geleneklerinin gerçekliğine olan güvenlerini kaybetti ve Batı kültürünün temel doktrinlerini özümstediler.¹⁵⁵

İslâmî-dinî gelenek ve anlayış ile Batı dünya görüşü arasındaki modern yüzleşmenin bir sonucu, şüphesiz, İslâmî gelenek problematigi cihetinde yenilenen ilgi olmuştur. Genel olarak bilinmektedir ki toplumda büyük bir yara söz konusu olunca, farklı derecelerde olsa da, geleneğin otoritesi hatırlanır.

¹⁵⁴ Aşağıdakilerle mukayese ediniz: “İslâm’ın yeni devrimci ruhu, hakiki rolünü yeniden aramak için, Arabizm’in kazandığı refahın bir özelliğidir. arabizm İslâm modernizasyonunu getirecek ve İslâm’ın taraftarı olan kitlelerinin aydınlanmasını sağlayacaktır.” Muta Safadi, “el-Kavmiyye el-arabiyye ve’l İslam el-Savri” *el-Fikr el-Arabi el-Muasir*, (Haziran 1980), 6. Bessam Tibi tarafından alındı ve çevrildi, “Islam and Arab Nationalism, der., Barbara F. Stowasser, *the Islamic Impulse*, (Georgetonwn 1987), 69-70.

¹⁵⁵ John Esposito, İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı problemin özellikle sömürge olanlarda, İslâm dünyasının gelişimin bir teoriye dayandırılması olduğunu iddia ediyor. Bu teori çağdaşlaşma ve gelişmenin, lâikleşme ve batılılaşmayla eşit sayılmasıdır. Bunun sonuçlarından biri, Batılı bir eğitim almış, entelektüel ve kültürel olarak batılılaştırılmış ve Batılı argümanlar arasında toplumu keşfetmeye çalışmış, yerli elitin tedricen yayılmasıdır. Bu da bariz bir çelişkiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle şaşırtıcıdır ki, “İslâmî dirilişin en tesirli tezahürleri, İslâm dünyasının oldukça ileri ve çağdaşlaşmış (göründüğü şekliyle), lâik ülkelerinde belirmiştir.” John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York 1992), 10.

İslâmî gelenek Arabistan'daki Vahhabilerden Mısır ve diğer Arap ülkelerindeki İhvan'a kadar çeşitlenerek modern İslâm'daki tüm kuvvet türlerini hatırlatır. Belki de, İslâmî geleneğin, kriz ve felaket zamanlarında kendi çıkar ve menfaatlerini korumak uğrunafarklı halklar tarafından farklı farklı hatırlandığı ve manipüle edildiği doğrudur.¹⁵⁶ Gelenekçi daha derin anlamda Batı tehdidini kavramaya başladığı ve böylece yeni-gelenekçi (neo-traditionalist) olduğu zaman,” geleneksel semboller öne çıkmaya ve sosyo-politik ve dinî bir güç olarak gelenekçilikle tebellür etmeye başlar. Burada, “redci” ve “uyumcu” uçları ayırt edebiliriz. Yeni-gelenekçilik, lâiklik, modernizm ve radikal İslâmcılık yolunda bir geçiş safhası olarak görülebilir.”¹⁵⁷ Bundan dolayı İslâmî uyanış, Batı'nın azametli meydan duşuşuna bir karşılık vermek için bir tür entelektüel ve politik sentez oluşturmaya zorlanan ve çeşitli yönleriyle Batı'nın etkisini hisseden yeni-geleneksel bir İslâmcılık olarak görülebilir. Bu, belki de İslâmî uyanışı Batı tehdidini ciddiye almayan modern Arap dünyasındaki diğer gelenekçi ve muhafazakar temayüllerden farklılaştırır. Diğer bir ifadeyle, İslâmî uyanış, eski değerlerin yoğunlaştırılmış ve arındırılmış bir biçimdeki keskin bir ifadesi değil, fakat saldırgan bir Batı ve kapitalist modernliğe bir karışılıktır.

Tarihsel olarak konuşursak, Müslüman Kardeşler Hareketi bu uyanış vazifesini 1928'den beri yapıyorlar. İngiliz hegemonyasına doğrudan bir cevap olarak Mısır'da ortaya çıkan İhvan yoğun dinî, sosyal, politik ve medeniyet-bağlantılı tartışmalar oluşturdu ve canlandırdı. Bir anlamda, modern

¹⁵⁶ Osmanlı toplumu ondükuzuncu yüzyılda Batı tehdidini hissetmeye başlayınca, Türk kültürünün elitleri yeni bir çeşit İslâmî geleneği tertip etme yoluna gittiler. “Osmanlıların İslâmî geleneği en yüksek noktaya koyma teşebbüsleri, geniş manada İslâmcı Orta Doğu'nun kültür geleneğini içine alan dinî değerleri yüceltmekten öteye uzanıyordu.” C. V. Findly, “The Advent of Ideology in the Islamic Middle East”, *Studia Islamica*, Cilt 55, 1982, 154-155.

¹⁵⁷ William E. Shepard, “Islam and Ideology: Toward a Typology”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt 19 (3), Ağustos 1987, 313.

Müslümanlar, en azından, geleneksel “ulema” sınıfının entelektüel formülasyonlarının verimsizliği ve bilki de İslâm modernizminin talihsiz mağlubiyeti bağlamında aciliyeti ve zorunluluğu ispatlanan entelektüel ve dinî yenilenmeyi sağladığı için İslâmî uyanışa (islamic rexurgence) kendilerini borçlu hissetmelidirler.¹⁵⁸

Bazı düşünürlerin geliştirdiği, Modern Arap dünyasında var olan İslâmî entelektüelizmin tümüyle boş olduğu görüşü, Arap dünyasını baştan başa saran İslâmî uyanışın siyasi baskısına rağmen olgusal yükselişi, gelişmeyi ve esnekliği dikkate almayı ihmal eder. Politik ve sosyolojik bir vakıa olmanın yanı sıra, özellikle Arap entelektüel tarihî bağlamında İslâmcılığı önemli kılan nokta, onun otoriteyi hatırlatan ve ona İslâmî geleneğin meşruiyetini arayan geçerli bir entelektüel hareket olarak yükselmesidir. İslâmî uyanış, karmaşık bir İslâmî gelenekten faydalanma ve ona bağlanma hususunda açıkça büyük bir kabiliyet serdetmiş ve bu sayede, özellikle İslâmî gelenek kavramını popüler olarak kullanışlı bir yönde tercüme ederek lâik ve Batılı eğilimlerle başarılı bir şekilde rekabet etmiştir. Böylece kitlelerin desteğini temin etmiştir. Dine bağlı yeni-gelenekçiliğin uyanışından önce bir yana itilmiş olan İslâmî gelenek ve onunla ilgili semboller çağdaş Arap dünyasındaki çoğu lâik politikacı ve düşünürün bile göz ardı edemeyecekleri derecede merkezî bir yer tutmuştur. Issa

¹⁵⁸ “İslâmî modernizm” üzerine tesirli bir makalesinde, merhum Fazlur Rahman modern Müslüman toplumların gđışatından yakınıyor. Onun görüşüne göre, bu toplumlar hâlâ muhafazakâr ulema tarafından büyük ölçüde idare edilmektedirler. Tarihî ve sosyal nedenlerin değişimi için de, İslâm modernizminin, ondokuzuncu yüzyıldaki hedeflerinin üstesinden gelmekteki başarısızlığına dikkati çekiyor. Bununla birlikte, Rahman günümüz İslâm dünyasının entelektüel cephesindeki İslâmî dirilişin sonuçlarını sorgulamıyor. Ve şu vurucu sonuca ulaşıyor: “Müslümanların yapacağı seçimi yalnızca zaman söyleyecektir. Ortaya çıkan, İslâm entelektüelizminin büsbütün boşluğu ve muhafazakâr çevrelerle bütünleşme eksikliğinden dolayı huzursuz, verimsiz ve kısır, modern lâik kurumların çoğalmasındır.” Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt 1 (4), Ekim 1970, 333.

Boullata'nın ifadesiyle, Çağdaş Arap düşünürleri son zamanlarda “herhangi bir modernizasyon sürecinde Arap kültürü ve İslâm mirası kaçınılmaz bir şekilde, ciddi ciddi hesaba katılmalıdır”¹⁵⁹ gerçeğini anlamaya başladılar. Burada, ne H. Gibb tarzındaki oryantalist çözüm, ne de İslâmî geleneği aşan A. Laroui tarzı bir Arapçı Marksist çözüm, çağdaş Arap dünyasındaki yeni-gelenekçiliğin yeniden-yapılanma ve uyanış sürecini yeteri derecede yansıtmayacağı noktası vurgulanmalıdır. Bununla birlikte, İslâmcılığın doğuşunu engellemekten ziyade kolaylaştıran 19. yüzyılın son yarısından beri Arap toplumunu modernleştirme sürecini devam etmekte olduğu da bir gerçektir. Netice itibarıyla, İslâmî gelenek merkezî bir yer kaplamasının yanında çağdaş Arap dünyasının ideolojik ve entelektüel görünümünde radikal bir ideolojiye, bir hareket programına ve rekabetçi bir paradigmaya dönüştürüldü. Bu İslâm'ın belerli sembollerinin, beyanlarının ve hatta bilişsel (vahyi/revelational) merkezinin 1920 ve 1930'larda, lâik ideolojilerin şiddetli saldırılarına maruz kaldığı durumdan çok farklıdır. İslâmî gelenek aşınma ve yıpranmayla karşılaşma yerine tartışmanın merkezine oturdu.¹⁶⁰

Bu yeni-geleneksel İslâmcılık tarafından başlatılan bu süreci anlatmak için Eric Hobsbawn'un icat ettiği “gelenegin keşfi” deyimini kullanılabilir.¹⁶¹ Bugünkü İslâmî uyanışta ne

¹⁵⁹ Issa Boullata, “Challenges to Arab Cultural Authenticity”, der., Hişam Şarabi, *The Next arab Decade: Alternative Futures*, (Boulder, Colombia 1988), 155.

¹⁶⁰ Tunus toplumuyla ilgili metindeki bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülkadir Zığal, “The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society”, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Cilt 102 (1), Kış 1973, 225-238. Gelenekselliğin anlamının kuramsal yönü ve tatbiki için bkz.: S. N. Eisenstadt, “Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition”, *Daedalus: Journal of the American Academy of arts and Sciences*, Cilt 102 (1), Kış 1973, 1-28.

¹⁶¹ Hobsbawn şunu iddia ediyor: !Uydurma gelenekler... esasen bir geçmişe isnad edilmiş, sadece tekrarı kabul ettirmekle vafılanmış bir resmiyetçilik ve törencilik sürecidir.” Eric Hobsbawn, “introduction: Inventing

siyasî sloganlar ne de siyasî otoriteyi ele geçirmek için yapılan çeşitli teşebbüsler önemlidir. Önemli olan İslâmî gelenekte *turas*'ın maziye ait bir kavram olarak değil, çağdaş Arap entelektüel söyleminin merkezini oluşturan bir kavram olarak anlaşılmasının sağlanmasıdır.¹⁶² *Turas*'ı keşfetmek (yeniden-üretmek), sadece onu korumak değil, aynı zamanda, İslâm'ın her tür düşmana karşı ideolojik bir silah olarak kullanılması gibi, geleneğe ideolojik bir değer atfetmek anlamına gelir. İslâm'ın ideolojik tarafının yeni bir fenomen olduğunu iddia etmek niyetinde değilim. İslâm'ın başlangıcından beri ideolojik bir din olduğu edilebilir —ve şüphesiz edilmektedir.—¹⁶³ Yine

Traditions”, der., Eric Hobsbawm ve Trence Ranger, *The invention of Tradition*, (Cambirdge 1984), 4.

¹⁶² 19. nottaki yorumu, aşağıdakilerle mukayese ediniz: “Siyasî İslâm yeni bir icattır. Geçmişteki bir duruma veya geçmişte ortaya atılmış bir kurama “geri dönüş”ü göstermez. Geçmişten muhafaza ettiği şey, siyaset ve dinî bağlayan şer’î gelenektir. Fakat, hukukçuların siyaset ve din arasından gerçek bir bağa doğru ağır ağır ilertedikleri sembolik bağlantıyı da siyasî İslâm değiştirme çabalarına girmektedir. Ayrıca, siyasî İslâmcılar tarihte olduğu gibi, siyaset dine boyun eğsin ve başka yol kalmaması diye; iki sınıf arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirmek istiyorlar. Neziḥ Ayubî, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, (Londra 1991), 3. John Esposito’nun söyledikleri de ayrıca buna misal teşkil ediyor: “Geçmişe sığınmak arzusundaki fanatikler olarak (Müslüman) eylemcilerin basma kalıp sözlerine rağmen; Büyük çoğunluk, onyedinci yüzyıl Medinesine körü körtüne bir geri dönüş değil, şimdiki zamana bir cevap olarak, toplumsal değişime olan ortak ihtiyacı paylaşıyor. ONlar geçmişten yeniden sahneye koymak değil; İslâm prensiplerinin çağın ihtiyaçlarını karşılıyor olduğu bir islam reformu süreci sayesinde toplumu yeniden şekillendirme çabasındadırlar. Her biri kapsamlı bir reform veya devrim, İslâmî düzen ve devlet oluşturmaktan bahseder. Çünkü İslâm’ı faaliyet sahasında kapsamlı ve yaşamın imanla bilgilendirilmiş yolu görünüyorlar.” John L. Esposito, *The Islamic Threat*, 165.

¹⁶³ Iraklı tarihçi Abdülaziz el-Duri, “İslâm Araplar’ı birleştirdi ve onlara bir mesaj, idelojik bir çatı ve bir devlet temin etti.” Halim Berekat’in alıntısıyla, *The Arab World: Society, Culture, and State*, (Berkeley 1993), 35. İslâm’ın ilk dönemlerinde din ve ideolojinin etkileşimi için aşağıdaki çalışmalara bkz.: Talal Esed, “Ideology, Class, and the Origins of the Islamic State”, *Economy and Society*, Cilt 9 (4); Süleyman Beşir, “Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches”, *The Muslim World*, Cilt 81 (3-4), Temmuz-Ekim 1991, 267-282 ve F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, (Albany, N.Y. 1994). genel olarak din ve ideoloji

de, İslâmî uyanışın alamet-i farikası doğduğu özel ortamdır. Bu ortam İslâm'ın doğduğu ortamdır önemli derecede farklı bir ortamdır. İslâmî uyanış evrensel dinî bir fenomen olmasına rağmen, oluşum döneminde İslâm'dan farklı olarak bir merkez de oluşturmuştur. Bu anlamda, İslâmî merkezin geçmişteki yayılışı hakkında Edward Shils'in söyledikleri çok öğreticidir.

Bir merkezin en başarılı yayılma örneklerinden birisi, İslâm'ın Mekke'den Asya ve Afrika'nın diğer toplum ve kültürlerine yayılmasıdır... Arap yarımadasının entelektüel ve organizasyonel olarak zayıf ve yerleşim olarak dağınık olan toplulukları arasında atak, entelektüel ve organizasyon açısından üstün olan İslâm'ın yayılışı çok kolay bir şeydi. Helenistik ve Greko-Romen geleneklerin olduğu bölgelerdeki yayılma daha karmaşıktı. Doğu Roma İmparatorluğu'nun ve Batı Roma İmparatorluğu artıklarının askerî güçleri zayıf olmasına rağmen, bu bölgedeki pagan ve Hristiyan entelektüel geleneği çok güçlüydü. Sonuç askerî zafer ve bölgede şimdiye kadar var olan hakim gelereklere olan bağlılığın azalmasıydı. Değişiklikler sadece "çevre"de olmuyordu; İslâmî gelenekler de yayılma esnasında değişti. Yunan felsefesi ve bilimi İslâm düşüncesine girdi. İslâm teolojisi, zarurî olanlarını kendi bünyesine almak uğruna kendini de bunlara uydurmalıydı.¹⁶⁴

İslâm'ın bu muazzam tarihî yayılması; İslâmî merkezin hem coğrafi hem de entelektüel olarak sürekli haricî saldırı ve dâhilî büzülme ve hayat kaybına uğradığı modern devlet ilişkilerinden başkasıyla karşılaştırılamaz. Kaderin bu tarihî ters-döngüsü (evrensel), özellikle Arap toplumunun acı ve problemlerinden kurtulması yolunda milliyetçiliğin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından yeni bir usul olarak

arasındaki münasebet için, Bruce B. Lawrence'in enteresan incelemesine bkz.: *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, (New York 1989), özellikle 3. Bölüm ve Talal Esed, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, (Baltimore 1993).

¹⁶⁴ Shils, *Tradition*, 250.

İslâmî yayılmaya ihtiyaç olduğunu dile getiren İslâmcı iddianın omurgasını oluşturur.

Arap toplumundaki laik düşünce alanlarına şok dalgaları göndererek yeni-gelenekçiliğin yeni hamlelerine bakılabilir. Suriyeli düşünür Kemal Ebu-Deeb'in deyişiyle —en iyi şekilde “gelenek şoku” olarak anlaşılan— İslâm'ın uyanışı lâik düşünce merkezine ağır bir darbe vurmuştur. “Liberalizm, lâiklik, (hem bölgesel, hem de Pan-Arap) milliyetçilik, sosyalizm, Batı'ya ve özellikle Batı kültürüne yakınlıkla bağlantılı uzun tarihinde merkez ağır bir darbe aldı ve çatlamaya başladı.”¹⁶⁵ Arap toplumunun geleneksel temelini diğer bir çok çağdaş toplumdan daha güçlü olduğu ispat edildi.¹⁶⁶

Yakın zamanlarda İslâmî uyanış olarak adlandırılan bu gelenekçilik, İslâm dünyasının şimdiki inhitat hali ve artan çevreselliğini (peripherality); İslâm'ın orjinal bölgesinin ötesine yayılmak ve yeni muhtediler kazanmak suretiyle kendine güveninin tam olduğu zamanki merkezî ile karşılaştırır. İslâm ve Müslümanlar artık dünyanın merkezî değil-ler; ve bu çekilme sadece toprak anlamında değil daha kötüsü, inançlar, fikirler ve kavramlar anlamında yüzyıllardır tecrübe ediliyor.

Bu nosyonlar üzerine ayrıntılı bir inceleme yaparken konu, Batı modernitesiyle ilişkilendirilmedikçe, modern İslâm dünyasının tarihî dinamiklerinin anlaşılması mümkün olmaz. *Modernite* genel olarak, esas itibarıyla Endüstri Devrimi sonrası dönemde Avrupa'da doğan ve Modern Çağ'a yeni, rasyonel, canlı ve dinamik bir görünüm ve ideoloji damgası

¹⁶⁵ Kemal Ebudib, “Cultural Creation in a Fragmented Society”, der., Hişam Şarabi, *The Next Arab Decade: Alternative Futures*, (Boulder, Colombia 1988), 163.

¹⁶⁶ Hişam Şarabi'nin kelimeleriyle, “lâiklik hâlâ içinde çeşitli eleştirici entelektüeller, yazarlar, profösyeneller, ilim adamları ve öğrencilerin geniş çaptaki yenilikçi hareketlerini barındırırken,; İslâmcılık artık kenarda kalmış bir grup tarafından temsil edilmiyor, halka ait bir kitle hareketini içeriyor.” H. Şarabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arap Society*, (New York 1988), 11.

vurmaya çabalayan, objektif bir tarihî, sosyal ve kültürel bir hareket ve fenomen olarak tarif edilebilir.¹⁶⁷

Başlangıcından bu yana modernite çok açık bir şekilde rasyonalist bir tutum benimsedi. İster “net bir modernite kavramı”nı¹⁶⁸ ilk olarak geliştiren Hegel, ister “modernitenin ilk safhasındaki ilk modern sözcü”¹⁶⁹ olarak Rousseau ya da modernitenin en vesveseli dinî kişiliği olarak Luther¹⁷⁰ olsun; erken dönem modernistlerin tedirgin, yalnız ve insanoğlundan muzdarip olduğu, entelektüel modernite tarihçileri tarafından paylaşılan neredeyse evrensel bir kabuldür. 19. yüzyılda müstemleke Üçüncü Dünya’daki yalnız, iki dilde konuşan (bilingual)¹⁷¹ ilk modernistler ki, aynı zamanda ilk milliyetçiler tevarüs ettikleri entelektüel, sosyal ve özellikle dinî-gelenek ile ilgilerini tamamen kesmeye çalıştılar.¹⁷² Ayrıca, ilk dönem

¹⁶⁷ Konuya mükemmel bir yaklaşım için bkz.: Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, (New York 1982).

¹⁶⁸ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, (Cambridge 1987), 4.

¹⁶⁹ Berman tam tamına şunu ileri sürüyor: “Rousseau... alabildiğine dertli bir insandı. İstirabının çoğu zorlu hayatında alışık olmadığı saiklerden hasıl oluyordu. Fakat bir kısmı da milyonlarca insanın hayatını şekillendiren sosyal şartlara olan aşırı uyumluluğundan doğmuştur.” Berman, *All That Is Solid*, 17.

¹⁷⁰ Tillich, gençliğinde Luther’in büyük bir huzursuzluk yaşadığını ileri sürüyor. Luther’in endişesi, Hristiyanlar arasında onun da anladığı ve yaymaya çalıştığı büyük bir gerilime örnek oldu. Bu huzursuzluk biraz da acı veriyordu, çünkü, “daima tehdit edici Tanrı, cezalandırıcı ve yok edici Tanrı korkusunu taşıyordu. “Merhametli bir Tanrı’ya nasıl ulaşabilirim?” diye sordu. Bu soru ve arkasındaki huzursuzlukla Reform hareketi başladı.” P. Tillich, *A History of Christian Thought*, (New York 1967), 229.

¹⁷¹ B. anderson, *Imagined Communities*, 140.

¹⁷² Kant, Aydınlanma olarak bilinen bu entelektüel hareketin başlıca temsilcilerindendir. “Kant, aydınlanmada sadece insanların bütün otoritelerden kurtulup özgür düşünmesinin değil, halkı aklını kullanmakta özgür bırakmak ve düşüncelerini yazıda ya da sözlerinde özgürce belirtme hakkını vermenin hayati önem taşıdığını vurguluyor.” L. Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment*, Çev. H. Maas (Londra 1973), 4. Aydınlanma hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz.: Der., P. Rabinow, *The Foucault Reader*, (New York 1984), özellikle E. Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” adlı eseri üzerinde Foucault’un yorumları, 32-50.

modernistleri teorik ve kavramsal çoraklıktan muzdariptiler. Büyük oranda, dinî daynak ve epistemolojilere gönderme yapmaksızın kendi kavramlarını ürettiler.¹⁷³

Modernizmin ana önermelerinden biri sosyal ve doğal olguları dönüştürme ve kontrol etmede insan zihninin sonsuz bir kapasitede olduğuna imandır. Bu faraziye tek tanrıcı ve İslâm'ı zihnî temelinden tehdit eder. Hegel'in kabaca ifadesiyle, akıl "bizi hayvanlardan ayıran"¹⁷⁴ şeydir. Bunu içindir ki, modernist düşünürler insanı, akıl, bilinç, benlik, telakki, *esprit systematique*, özgürlük ile mücehhez ve bir tarih yapıcı olarak görürler. Kojeve'in ifadesiyle "İnsanda ama her insanda —aktif veya pasif olarak— evrensel tarihin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya uygun bir şey vardır."¹⁷⁵ Modern Tanrı değil, insan İslâmî tarih görüşüne kesinkes zıt bir şekilde tarihin mimarıdır.¹⁷⁶

19. yüzyılda Modernitenin temel özelliklerinden biri terakki uğraşı idi. Mesela, Reinhold Niebuhr, 18. ve 19. yüzyılın başlıca düşünürleri ile aynı doğrultuda terakki kavramını, insan varlığının sonsuz imkânlarının nezh bir tasdiki ve anlamlı bir tarih duygusunun yeniden-keşfi olarak anlaşılan oldukça basit bir rasyonel hareket oluşunu iddia eder. Niebuhr'e göre rasyonalizm hareketi birçok ifade biçimi takındı ve Kartezyen rasyonalizmi, Fransız Aydınlanması, liberalizm, Marksizm, lâik ütopyacılık ve Nietzscheon nihilizm

¹⁷³ Freud'un dehası konusundaki yorumunda, Althusser şöyle diyor: "Kuramsal olarak; Freud, kendi yerli kavramlarını üreterek ve halihazırdaki bilimlerden v esöylemek gerekirken bu kavramların yüzdüğü ideolojik ufuklardan ithal edilmiş kavramları alarak kendi işini kurmuştur." L. Althusser, *Essays on Ideology*, (Londra 1976), 149.

¹⁷⁴ G. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, Çev.: H. B. Nisbet, (Cambridge 1975), 8.

¹⁷⁵ A. Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, (Ithaca, N.Y. 1980), 32.

¹⁷⁶ Mutlak neden olarak modern insanın ve modern anlayışın bu bakışına pek çok filizof itiraz etmektedir. Bkz.: P. Berger, *Facing up To Modernity: Excursion in Society, Politics, and Religion*, (New York 1977), özellikle 186-188.

gibi muhtelif felsefî, dinî ve sosyal harekete davetiye çıkardı.¹⁷⁷ Yine de “tüm bu farklı ifadelerin birleştirici bir temeli vardır. Bu temel hayatın tarihtel icrası yönündeki itici kuvvettir.”¹⁷⁸

Tarekkiye ilave olarak, Avrupa insan aklının evrenselleşmesine karar kıldı. Bundan dolayı 18. ve 19. yüzyıl filozof ve düşünürleri, doğa ve insanın esrarını çözmek için evrensel epistemolojik bir kriter arayışındaydılar. Rönesans sonrası Batı medeniyetini ayrıntıları ile ortaya koyarken geçmişe dönük (retropective) bir şekilde tarihe bakarak bu karmaşık tarihin düzensiz arka plânına rağmen ortaya konulan temel özellik(ler) ve neticeler ayırdedilebilir. Bu neticelerden biri devamlı üsteleyen sekülerizasyondur. Bana göre bu, Batılı zihnin muhayyilesine tesir etmeye son veren teolojinin tek sebep olduğu Batı tarihinde asla ikincil bir faktör değildi. Tanrıyı epistemolojik bir problematik olarak algılamaya son veren Batılı adan kendi potansiyelini ifade etmenin başka yollarını bulmaya çalıştı.

“Bilgi terosi” Avrupalı modernistlerin karşılaştıkları rahatsız edici felsefî bir mesele idi. Monoteizm (tek tanrıcılık) veya Metafizik tarafından meşrulaştırılmayan yeni bir kurumsal bilgi tesis etmenin aciliyeti vardı. Locke, Descartes ve Kant’ın ve onların mürid ve hayranlarının çalışmalarında metafizik-temelli bir bilgiden rasyonel temelli bir bilgiye bir geçiş görülür. Bu tamamen bilginin sekülerizasyonu sonucunu doğurdu. Ayrıca, Avrupalı modernistler, epistemoloji veya bilginin temeli olarak felsefe ile toplum, ahlâk ve tarih gibi hayatın diğer alanları arasındaki muhtemel ilişkiyle ilgili soruna bir cevap bulmalıydılar. Rotry hayatın moral tarafı dahil

¹⁷⁷ İtalyan filzof Vattimo’nun ifadesiyle, nihilizm (hiççilik) modernitenin temel öğelerinden biridir. “Nietzsche’ye göre nihilizmin bütün usulü Tanrı’nın ölümüyle veya “en yüksek değerlerin düşünülmesi”yle özetlenebilir. Heidegger’e göre ise, mevcut olan, değere tamamen dönüştürülene kadar bozuluyor. “Gianni Vattino, *The End of Modernity, Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, (Baltimore 1988), 20.

¹⁷⁸ Reinohld Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Cilt 2 (New York 1964), 160.

pek çok düşünce alanında gerçek bir sekülerizasyonun olduğunu ileri sürer.

17. ve 18. yüzyıllarda Avrupalı entelektüellerin en önemli meselesi olan ahlâkî düşüncenin sekülerizasyonu, teistic metafiziğin yerini alacak yeni bir metafizik temel olarak görülmedi daha sonra. Yine de Kant eski felsefe nosyonunu —en evrensel ve maddi olan yeşerle en az ilgilendiği için “bilimlerin kraliçesi” olarak metafizik— “en temel” bir disiplin —kurumsal bir disiplin— nosyonuna dönüştürmeyi başardı. Felsefe artık “en yüce”nin değil “temeli oluşturan”ın anlamı öncelenmeye başladı.¹⁷⁹

Bundan dolayı, bilgi metafizik alanında değil inişli-çıkışlı insanlık tarihi sahasında aranmalıdır. Sömürgeciliğin himayesinde İslâm dünyasına sokulan bu düşünce, geleneği ve hatta monoteist bir fenomen olarak İslâm’ı korumaktan çok eleştirmeyi vazife bölen yeni tür bir yerli entelijansiyanın üretilmesine en büyük tesirde bulundu.

Konuya farklı bir açıdan bakılırsa —İlâhî Metafizik tartışmasında ve monoteizm tarafından maddeler halinde belirlendiği şekliyle Tanrı’nın rolü örneklerinde olduğu gibi— Batı’nın deniz aşırı yayılmasının ardından, kapitalist nihilizm iki-uçlu bir yaklaşım geliştirdi. Bir taraftan, özellikle eğitilmiş yerli halka sosyal, eğitimle ilgili ve ekonomik imkânlar sunarken; diğer taraftan onların geleneksel değer ve standartlarının “doğallığını” yok etti. Bu yaklaşım geleneksel İslâm toplumunun kutsal alan-lar-ında bile büyük bir ilgiye mazhardı. Camisi, medresesi ve şehir merkezindeki çarşısı ile kadim İslâm şehri modernist kapitalizm indinde artık yararlı bir fonksiyon icra etmiyordu. Kutsal ve sabit olmak bir yana mekan sürkli bir değişikliğe maruz idi. Bu hal fakirlik-zenginlik ve kutsal şehrin seküler şehircilik ilişkilerine tedricen yabancılaşması, halk arasında daha belirgin bir ayrışma yol açtı. Bu karmaşık sürecin dokusu olan —halka az çok güvenlik

¹⁷⁹ R. Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature*, (Princeton 1979), 132.

duygusu vermiş olan— geleneksel değerler sınır tanımaz hücumlara maruz kaldı. Bir anlamda, nihilizmin İslâm dünyasındaki gelişiminden bahsederken, Kur’ânî vahiy ve bilgi temellerine bir saldırı ile sınırlı olmaktan uzak bir noktaya işaret edersek (görülür ki nihilizm) hayatın yüzyıllardır yerleştirilmiş olan geleneksel modunun değerden düşmesine yol açmıştır.¹⁸⁰ Seküler kapitalizm tarafından neşredildiği gibi bilgi de modern değerler de kurumsal yapı ve muhtevalara gereksinim duymuyor. Bunlar nihaî sebeplere ulaşma ihtiyacı hissetmez ve hayata tarihsel temelli bir norm ve hareket getirmez. Basitçe insan zihninin ilâhî meselelere üstünlüğü olarak tarif edilen nihilizm sadece Avrupa okullarına öğrenim için giden birkaç seçkin yerlinin modernist bilincinde değil, aynı zamanda modernizasyon süreci tarafından da işlenerek somutlaşmaya başladı. Kısaca, nasyonalliteye sistematik bir bağlanış olarak tarif edilen bu modernizasyon süreci, esas olarak, Batı’nın terakki ve tekâmül kavramından kaynaklanan bu kuralların, yani evrensel umdeler olarak algılanmasına temayül eder. Tüm dünyayı etkileyen modernizasyon sürecinde, kapitalist modernitenin neden geleneksel anlayışı bertaraf etmeye ve yeni bir anlayış zerketmeye çabaladığı anlaşılır bir şeydir. Zira, sömürgeleşme bağlamında geleneksel ile modern arasında bir çarpışma kaçınılmazdı. Bu durum, temelden farklı iki dünya görüşü arasındaki çarpışmadan kaynaklanan amansız mücadeleye ek olarak, hem modernite hem de gelenekçiliğin bir otokritik tutumundan yoksun olmasından kaynaklanır.

Modernite doğası itibari ile bozucu ve tedirgin edicidir. Modernitenin rasyonalizme bağlılığı onun karmaşıklığının ve akla daha fazla bağlanma yolundaki tedrici terakkisinin önemini vurgular. Modernite, dünyayı modernleştirme yolundaki evrensel yürüyüşünde birçok geleneksel davranış

¹⁸⁰ Bu konu üzerinde ayrıntılı inceleme için bkz.: D. Shayegan, *Le regard mutilé: Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, (Paris 1989), özellikle 3. Bölüm.

kalıbını süpürüp atar. Modern toplumda Modernitenin muhteşem dokunuşuyla yaratılan yeni kurumlar bir dereceye kadar gelenekçiliğin sınırlı faaliyet alanlarının yerini almıştır. Antony Giddens'a göre, modern toplumu dört ana kurum belirler: (1) Endüstriyalizm* ve tabiatın transformasyonu, (2) kapitalizm ya da rekabetçi iş bağlamında kapital temerküzü, (3) askerî güç savaş endüstribilizasyonu bağlamında şiddet araçlarının kontrolü; ve (4) teftiş veya bilginin (information) kontrolü ve sosyal denetim. İşte tüm bunlar modern toplumu geleneksel kurumlardan ayırır.¹⁸¹ Bu modern kurumların, belki de, en tedirginlik verici yönü geleneksel bilgi kaynaklarına saldırması ya da Giddens'ın ifadesiyle “modernitenin müessir olarak şüphenin kurumsallaşmasını gerektirmesi”dir.¹⁸²

Bundan dolayı, Batı modernitesi kendini modern İslâm dünyasına İslâm'dakinden kökten farklı bir görünüşe sahip olan ve “kolonyalizm” olarak bilinen karmaşık bir politik, ekonomik ve kültürel fenomen halinde tercüme etti. Bu, modern bir dinî hareket olan İslâmcılık'ın modernite saldırısına ve onun felsefî görünüşüne bir tepki olarak çıkmasına neden oldu.

Modernitesinin devamlı etkisinin bir sonucu olarak, sömürge dönemi ve sömürgecilik sonrası Arap toplumunun toplumsal ve tarihî dönüşümleri bağlamında İslâmî uyanış düşüncesinden başka bir şey görülemez. Şüphesiz, başat politik, sosyal, kültürel ve psikolojik bir fenomen olarak sömürgecilik (colonialism) modern Arap/İslâm zihninin işleyişini derinden etkiledi. Bunun içindir ki, çağdaş İslâm düşüncesindeki dâhilî gelişmelerin kolonyalizm ve sonrası etkilerinden masun kaldığını farzetmek saflık olur. Bu, modern Arap düşüncesinin —bazen olumlu, bazen olumsuz— güçlü bir parçası olduğu kadar Arap zihnindeki Kur'anî tesirinde bir göstergesidir.

* Sanayii temel olarak kabul eden iktisadî sistem—ç.n.

¹⁸¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Standford, 1990), 59.

¹⁸² A.g.e., 176.

Zihinleri tamamiyle işgal eden kolonyalizmin —ki daha sonraları modernite ve modernizasyon olarak anılacaktır— bir sonucu olarak tüm düşünce seviyelerinde bir karşılık verilmeliydi. Bundan dolayı, özellikle 1952 *thawra* dönemi öncesinde, *İhvan* düşüncesinin temel göstergelerini incelerken bu söylemdeki eleştirel düşüncenin büyük adımları görmezden gelinemez. Bu eşetirel gelişme metafiziksel, teolojik, dinî, kültürel, edebî ve politik seviyelerde çok çeşitli ve karmaşık bir süreç meydana getirdi. Öyle inanıyorum ki, bu karmaşık İslâmî söylemi incelemek isteyen bir düşünceler tarihçisinin görevi kapsamlı bir felsefî yaklaşım geliştirmektir. Kur'an'ın İslâm dünyasındaki büyük teolojik ve tarihî ehemmiyeti haiz olması dolayısıyla, ciddî bir düşünür Kur'an'ın İslâmcı söylem tarafından anlaşılma ve yorumlanma şeklini tetkik etmelidir. Bu kitabın Altınca Bölüm'ünde analiz edildiği üzere Kutub'un göz alıcı tefsiri İslâmcı temayülün yaklaşım (orientation) ve metot olarak ne kadar ciddî ve eleştirel olduklarının iyi bir örneğidir.

Müslüman Kardeşler Hareketi kimliğindeki İslâmî uyanış, Batılılaşma ve onun çeşitli kültürel ve politik biçim ve ifadelerine karşı çıkarak —tüm İslâmcı yapılanmalar tarafından dillendirilen meşhur bir slogan olarak— *al-hall al-İslâmî* (İslâmî Çözüm)'ün teşfinin en başından itibaren toplumdaki yabancılaşma, eğitim, ekonomik organizasyon ve sosyal adalet sorunlarına yöneldi. Bizim el-Benna, Kutub ve Fadlullah tartışmalarında görüleceği üzere İslâmcılık din ile devleti ayırmaksızın bir İslâm ulusunu savunan bütünüyle devrimci bir ideolojidir. İkinci olarak, İslâmcılık “Müslüman birey, Darü'l-İslâm (Muslim house), İslâm ulusu ve İslâmî hükümet” yaratma amacınamatuf İslâmî bir eğitim sistemi teklif eer. Üçüncü olarak, sosyal adaletsizliği halletmek için İslâmî umdelere dayalı ekonomik bir alt yapı oluşturmaya teşebbüs eder. Kısacası bu, Arap dünyasındaki İslâmî uyanışın sosyal olduğu kadar normatif doğasını da tanımlar.

Arap Dünyasındaki İslâmî Uyanışın Göze Çarpan Özellikleri: Çok Boyutlu Bir Yaklaşımına Doğru

Bu bölümde, şimdiye kadar, başlarken arzedilen ilk iki soruyu ortaya koymaya çalıştım. Bu aşamada Arap dünyasındaki İslâmî uyanışın göze çarpan özelliklerini ve bu yükselişin bu alandaki bazı en üst düzey eserlere dayanan nedenlerini kısaca tartışma faydalı olacaktır. Şüphesiz, en azından çok hacimli olacağı için İslâmî uyanış hakkında yazılmış tüm eserleri tetkik etmek çok zordur. Yine de genel olarak, modern Arap entelektüel tarihinin temelini teşkil eden soru ve sorunlarla tam anlamıyla ilgili olan İslâmî uyanış hakkındaki birtakım seçkin eserler üzerinde tartışmak önemlidir.

Hişam Şarabi ve onun Arap toplumundaki “radikal eleştiri okulu”na göre İslâmî uyanış, modern Arap toplumundaki neo-patriyarkal yapı ve söylemin temel tezahürlerinden biridir. Şarabi neo-patriarkiyi ne modern ne de geleneksel bir oluş daha doğrusu tahrif edilmiş bir modernizasyon üslubu olarak tanımlar.¹⁸³ Şarabi Arap toplumunda ayak basacak sağlam bir zemin elde etmek isteyen eleştirel modernitenin (marksizm gibi) başarısızlığının bir sonucu olarak “neo-patriarki ilişki ve değerlerinin (1970 ve 1980’lerde) üstünlüğü ele geçirdiklerini ve İslâmî fundementalizmin siyasî sahnenin merkezine doğru kaydığını” iddia eder.¹⁸⁴ Şarabi’ye göre, İslâmcılık hakkında temel ayırdedici unsur, onun modern karakteri ve emperyalizme karşı dialektik bir reaksiyon olarak doğduğu gerçeğidir.

İslâmî radikalizasyon hareketi modernizasyon süreci ile birlikte gelişti ve diyalektik olarak ona bağlandı. “Batılılaşma ve modernizasyon” gibi İslâmî fundementalizm de Avrupa tahakkümü altında şekillenen psikolojik bir fenomen olup, ona doğrudan bir reaksiyon

¹⁸³ Şarabi, *Neopatriarchy*, 4.

¹⁸⁴ A.g.e., 37.

idi. Fakat militan İslâm (fundementalizm) basitçe yabancı değer ve düşüncelerin reddi olmaktan çok, yeniden kurtarıcı bir islami dogma formüle ederek birey ve toplumun anlamına yeni bir İslâmî muhteva getirme çabası olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁵

Şarabi gibi, İslâmcılık kimliğinin, özellikle ilk dönemde, çoğunlukla emperyalizmle bağlantılı olduğunu iddia etmek makul bir şeydir. İslâmcılık, kolonyalizmi dinî yabancılaşma ve kültürel bağımlılık temellerinde eleştiriye tabi tuttu. Onun salahiyeti (asalah) tekrar ele geçirmek konusundaki derin teslimiyeti modern Arap toplumuna nüfuz etmiş olan derin bir endişe ve kimlik bunalımının yansımasıdır. İslâmcıların — özellikle Seyyid Kutub ve Yusuf el-Kardavi’yi takip eden İslâmcıların— çoğuna göre, kolonyalizmin zevalinden sonra yükselen modern ulus/devlet yabancı entelektüel hegemonyaya yol açan akıntıyı durduramaz. Hatta, kültürel ikiliğe ve Batı’ya daha bir bağlanmaya sebebiyet verir.¹⁸⁶ Ayrıca modern ulus/devlet, sadece ölü meselelerin canlandırıldığı tarih ve felsefe alanlarında ulusal bir eğitim politikası benimsemiştir — ki aldatıcı siyasî ve kültürel problemlerle her nasılsa herhangi bir şekilde alâkası yoktur. Bu en iyi şekilde Tunuslu Raşid el-Gannuşi tarafından ifade edilir.

Biz, mağlûp Müslümanlar, Mutezile’nin Allah’ın sıfatları hakkındaki düşüncesini, ...veya İbn-i Rüşd’ün evren anlayışını, ...ya da İbn-i Sina’nın nefis düşüncesini bildiğimiz zaman bizim için ne değişir?¹⁸⁷

Çoğu İslâmcı hareketin anlaşmazlık sebebi (onların) pasif ve yumuşak bir entelektüel çevre oldukları kadar baskıcı sosyal ve politik gerçekliği de eleştirmeleridir. Kısacası, İslâmcılık Arap dünyasında geçerli bir protesto hareketi olarak tebellür

¹⁸⁵ A.g.e., 64.

¹⁸⁶ Muhammed el-Baki el-Hırmasi, “el-İslâm el-ihiticaci fi Tunus”, der., İsmail S. Abdullah, *el-Harekat el-İslamiye el-Mu’asıra fi el-alem el-arabi*, (Beyrut 1989), 276.

¹⁸⁷ R. Gannuşi, *Da’wa ilâ al-rushd*, (Tunus 1982), 21.

etti. Kendisi İslâmî fundemantalizmin radikal bir eleştiricisi olan Halim Bereket'e göre "din, sömürgeleştirilen ve zulüm görenlerin sömürgeleştiren ve zulmedenlere karşı kullana geldikleri bir tahrik mekanizmasıdır... Aslında, İslâmî uyanış hakkındaki en önemli düşüncelerden birisi, sömürgeci, bağımlı ve baskıcı rejimler karşısında dinî hareketlerin aktif faaliyetleridir."¹⁸⁸ Bu gözlem, Arap milliyetçiliğini (Mısır ve Suriye'deki gibi) ve İslâmî uyanışı benimsemiş farklı Arap rejimleri arasındaki çatışmayı kapsayacak şekilde genişletilirse daha bir önem kazanır. Uyanış nokta-i nazarından milliyetçilik yabancı ve baskıcı bir ideolojidir.

Bundan dolayı, İslâmî uyanış şüphesiz modern bir fenomendir. Garip bir şekilde İslâmî sembolleri yeni durumla yüzleşme de kullanmayı mümkün kılan modern şartların bir ürünüdür. en iyi temsilcileri Hurşid Ahmet olan birtakım Müslüman düşünürler, modern İslâmcılığın *tecdid* diye bilinen ve "yeni veya modern olmaktan çok İslâm tarihinde daima mevcut bir fenomen olarak;¹⁸⁹ ancak tüm İslâm tarihinin bir parçası olabileceğini iddia ederler." Bana göre *uyanış* (resurgence) ancak *tecdid*, (yenileme) *ıslah* (reform), *içtihad* ve *harakiyye* (dinamizm) gibi İslâmî sembolleri modern ortamda kullandığı ve yeniden keşfettiği oranda İslâmî'dir.¹⁹⁰ Bununla

¹⁸⁸ Halim Bereket, *The Arab World*, 130.

¹⁸⁹ Hurşid Ahmed, "The Nature of the Islamic Resurgence", der., John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, [Türkçesi için bkz.: "Güçlenen İslâm'ın Yankıları, Çev.: Erol Çatalbaş, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1989)] (New York 1983), 220. Ahmed, İbrahim M. Ebu Rabii'yle aynı noktadan bakıyor. Der., İbrahim M. Ebu Rebii, *Islamic Resurgence: Challenges, Directions, and Future Perspectives: A Round Table with Khurshid Ahmad*, (Tampa 1994). İslamidiriliş hakkında medeniyetçi bir yaklaşıma sahip olan bazı düşünürler, bütün ilkel medeniyetlerde dirilişin asıl unsur olduğu fikrindedirler. Bkz.: Enver Abdülmelik, "Foundations and Fundamentalism", *Die Welt des Islams*, Cilt 28, 1988, 25-37.

¹⁹⁰ Bkz.: Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", der., Holt, *The Cambridge History of Islam*, Cilt 2 (Cambridge 1970), 632-642 ve John Voll, "Renewal and Reform in Islamic Histroy: Tajdid and Islah", der., John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (New York 1983), 32-47. John Voll'un görüşleri şöyle: "Çağdaş İslâmî uyanış, yerminci yüzyılın aşıkâr

beraber, İslâmî uyanış temel olarak Batı'nın İslâm dünyasına baskısına karşı gelişen toplumsal tabanlı dinî (sosyoreligious) bir fenomen olarak algılanmalıdır. İleri endüstriyel toplumlarının karmaşık kültürüyle, kapitalist bir sistem olarak Batı, en azından zulmedilenlerin bir hareketi olması hasebiyle uyanışın yükselmesiyle doğrudan ilgilidir.

İslâmcılık, temel sosyal endişesi olduğu için, kuruluş döneminde sosyal adalet meselesi üzerinde yoğunlaştı. Bu kitabımızın Kutub ve Fadlullah'la ilgili analiz bölümlerinde görüleceği üzere Arap dünyasındaki Sünnî ve Şiî uyanışın ikisi içinde geçerli idi. Samir Amin'in "Kapitalist gelişme ve emperyalist fetihlerin bizim yaşamakta olduğumuz [İslâmî uyanış] durumunu yarattığı cesur gözleminden başlamak (daha) gerçekçi görünmektedir" şeklindeki gözlemine katılmak mümkündür. Kabul edelim veya etmeyelim, karşılaştığımız problemler bu gelişme(ler)den kaynaklanmaktadır.¹⁹¹

Diğer yandan, John Voll, modern uyanışın temelleri hakkında daha genel bir tez ortaya atar: "İslâmî fundamentalizm, dâhilî ya da haricî güçler tarafından sokulan temel sosyal ve kültürel değişikliklere karşı ayırdedici bir model olup net İslâmî kimlik hattını sulandıracağı veya tahrif edeceğinden ya da birçok farklı unsurun sentezi yoluyla bu kimliği bulanıklaştıracağından korku duyulmaktadır."¹⁹²

durumuna özel bir cevaptır ve modern dünyanın başkaldırısı ve çatışmaları bağlamında görülmelidir. Aynı zamanda, Müslüman toplumlarda asırlarca süren tarihsel yenilik tecrübesinin de bir parçasıdır. Müslüman uyanışçıların tedavüldeki tecrübesi onların da teyit ettiği mirasdan ayrı tutulamaz. Her ikisi de günümüzün kendine gelme çabası açısından önemlidir ve eğer mesele anlaşılacak ise, hiçbirisi görmezlikten gelinemez." John Voll, "The Revivalist Heritage", der., Yvonne Y. Haddad, *The Contemporary Islamic Revival: In A Critical Survey and Bibliography*, (New York 1991), 23.

¹⁹¹ S. Amin, "Is There A Political Economy of Islamic Fundamentalism?", yazarın *Delinking* adlı eserinden (Londra 1990), 183.

¹⁹² J. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", der., Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*, (Chicago 1992), 347.

Buradaki dikkat edilmesi gereken nokta, hem —Batı, kapitalizm, sosyal ve ekonomik güçler gibi— dış faktörler hem de —İslâmî tecdid vb.— iç faktörler bu fenomeni ortaya çıkarmış olup her iki faktörler dizisinde yine bizzatlı modernidir. Modern Arap dünyasındaki İslâmî uyanış, belki de “yabancılaşmış yarı (petty) burjuva kütlesinin ve onun proleter uzantısının”¹⁹³ sosyal çıkarlarını temsil eden toplumsal tabanlı bir dinî ve politik harektir. Bununla beraber, farklı seslerin ve görüşlerin yükselmeye yol açmış ve yasal yumuşak yollarla da olsa devrimci metodlarla da olsa halihazırdaki kültür ve toplumun belli bir oranını değiştirmek veya (başkalarıyla) ikame etmek temel amacını gütmekteydi sert bir şekilde. Toplumsal bir hareket olarak İslâmî uyanış devrimci idi. Zira status gho’nun sosyal, ekonomik ve politik yapılarında olduğu kadar felsefî temellerinde de radikal değişiklik ve dönüşümleri ortaya koymaya çalışıyordu. İslâm namına gerçekleştirilen İran Devrimi İslâm’ın 20. yüzyıl Müslüman toplumları için devrimci bir değişim aracı olabileceğini gösteren açık bir işaret olmuştur.

İslâmî uyanış, sosyal ve politik bir hareket olmaktan başka, toplumsal formasyon alanı içinde sayılması gereken entelektüel ve dinî bir formasyonun da parçasıdır. Bir dereceye kadar Eric Davis’in şu değerlendirmesine katılmak mümkündür: Birçok İslâmî uyanış çalışması teorik ve entelektüel dikkat ve yönelimden (orientation) yoksun olup”Batılı veya Batılı olmayan düşünürlerin büyük bir çoğunluğu İslâm ile politika (bilimi) arasında somutlaşmış, indirgemeci ve nihayet ideolojik bir ilişki anlayışını takdim eder. Bu teorik çıkmazdan kurtulmak için kuşatıcı bir sosyal yapı, devlet oluşumu, rekabetçi ideolojiler ve kolonyalizm ve dünya pazarı gibi haricî güçlerle İslâmî politik hareketlerin tarihî bağ(lanım)larının incelenmeleri gerekir.¹⁹⁴ İslâmî uyanış

¹⁹³ Bu, Michael M. Fischer tarafından saptanan bir noktadır; “Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie”, *Daedalus*, Cilt 3, Kış 1982, 101-125.

¹⁹⁴ Eric Davis, “The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics, BarbaraStowasser, “The islamic Impulse”, (Londra 1987), 37.

incelemek için tüm bu kriterler gerekli olmasına rağmen, hiç kimse yeteri kadar onun teolojik ve entelektüel oluşumunu (formation) aydınlatamadı. Bir anlamda, radikal siyasî bir hareket olarak İslâmî uyanış, normatif İslâm'da devrimci bir gelenek talep ediyor.

İslâmcılığın temel dinî kaziyelerinden biri İslâmî siyasî bir sistem olmaksızın “gerçek İslâm”ın 20. yüzyılda uygulanamayacağıdır. Bundan dolayı, özellikle radikal kanat için İslâmî uyanışın açıkça görülen amaç İslâmî siyasî bir rejimin ihdas edilmesidir. Arap dünyasında mevcut rejimler bağlamına karşı görülen İslâmî uyanış status quo'yu aşmaya çabalayan ve bu yüzden bir karşı devlet ideolojisi olarak anlaşılan ideolojik bir durumu benimsemiştir. Biraz ironik olsa da Nezih Eyubi'nin işaret ettiği gibi çoğunlukla kendini dinî ve teokratik ifadelerle tanımlamaktan kaçınan Arap dünyasında, kolonyalizm sonrası devletleri) İslâmcılığı en güçlü silâhlarından biri olarak kullanmaya yöneldiler:

Gerçekten de çağdaş Devlet, İslâm'ı kendilerinin (bir) silâhı gibi kullanmaya bazı politik protesto güçlerini muktedir kılan sekülerizme sahip çıkar. Devlet (“savunmacı” tepkisel bir tarzı haricinde) İslâm'ı kucaklamadığı için, geleneksel Devlet'in basitçe kâfir (heretic) inançlar olarak vasıflandırdığı hasımlarını aynı kolaylıkla tavsif edemez. Politik İslâm (İslâmcılık) şimdi tarihi sürecini tersine döndürmekte —muhalif hareketlerle ilgili olan “genel” İslâm'ın, Devleti kendi İslâm “versiyon”unun haklılaştırılması ve teyid edilmesi gibi daha zor bir görevle karşı karşıya bıraktığını iddia etmektedir.¹⁹⁵

Bu bakış açısından bakınca, modern veya seküler devletin temellerinin yükseltilmesinde İslâmcılığın önemli hiçbir katkısının olmadığı muhtemel sonucuna varılabilir ve dolayısıyla (İslâmcılığın) kendini tüm hesaplarının başarısız olduğunu varsayan bir sistemi mahkum etmeye mücbir bir durumda bulduğu söylenebilir. Politik sistemin suçlanması

¹⁹⁵ Nezih Ayubi, *Political Islam*, 5.

modern devletin entelektüel çerçevesini oluşturan seküler ideolojilerin tüm şekillerinin reddedilmesini tamamlar. İslâmcılık, bu özel anlamıyla, “sömürgecilik sonrası dönemde devlet içinde veya daha çok devlete karşı alternatif siyasî bir program olarak kullanılan İslâm lügatçesine bir başvuru”¹⁹⁶ şeklinde tanımlanabilirdi. Elbette, bu program İslâm tarihi ve kültürü hakkındaki bazı okumalara dayanmaktadır.

İslâmcılığın, özellikle Arapların 1967 İsrail mağlubiyetinin akabinde beliren, seküler ulus/devlet krizine bir tepki olduğunu iddia etmek mümkündür.¹⁹⁷ Philip Khoury önemli bir makalesinde bu tezi ayrıntılarıyla inceler ve “İslâmî ihya (harketi)nın en iyi (şekilde) modern seküler devletteki krize bir tepki olarak anlaşılabilceği sonucuna varır. Ve bu kriz “devletin-tükenmesi” olarak tanımlanmalıdır. Bu tepki tüm toplumu modernliğe taşıyamayan devletin yetersizliğini gösterir.”¹⁹⁸ Bunun gerçeklik değeri olmasına rağmen İslâmcılığın liderlik kadrosunun büyük bir bölümü Batı eğilimli olup, bunlardan bir kısmı bu eğitimlerini, durmadan değişen bir dünyada geleneklerini doğrulamanın bir aracı olarak kullanabiliyor. Bu anlamda İslâmî uyanış, modernitenin başat bir cüzünü —yani teknoloji ve bilimi— özümsemektedir.¹⁹⁹

Bu tartışmada gösterildiği üzere İslâmî uyanışın İslâmî gelenekle ilişkisi oldukça karmaşık olmuştur. “İslâmî uyanış”, en azından bazı yönleriyle, İslâmî gelenekte derin kökleri

¹⁹⁶ Francois Burgat ve William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, (Austin 1993), 41.

¹⁹⁷ Yusuf Kardavi bu nazariyeyi ortaya koyar: *El-Hall el-İslâmî, fariza vezarure*, (Beyrut 1989).

¹⁹⁸ Philip S. Khoury, “Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World: A Historical Appraisal”, der., İbrahim İbrahim, *Arab Resources: The Transformation of a Society*, (Washington, D.C. 1983), 214.

¹⁹⁹ İslâmî diriliş hakkında ayrıntılı bir inceleme ve ilim hakkında bkz.: Bassam Tibi, “The worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology”, der., Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, *Fundamentalisms and Society*, (Chicago 1993), 73-102.

bulunan fikir ve sembollerin bir kullanımı”²⁰⁰ olmasına rağmen, modern dünya ahvaline uygun olan İslâmî gelenek külliyyatının büyük bir bölümünü yegâne yorum olarak takdim etti. Dinî toplumsal bir hareket olarak, modern dünya tarafından İslâm’a tevcih edilen iddiaları açıklamaya ve aşmaya gayret etti. Bunun için onun gelenek anlayışı anakronist veya rijit değil elastiki idi.

Modern iddiaları aşma çabasındaki İslâmî uyanış, en azından teorik olarak, İslâmî temelli bir otoritenin; modern dünyada kapsamlı bir İslâmî hukuk sistemi, hükümeti, eğitimi ve ahlâkının tedricen yeniden inşası anlamına gelen, İslâm ümmetinin yeniden inşası üzerinde durur. Modern dünyada ümmetin yeniden inşası İslâm’ın orjinal kaynaklarına bir dönüş söz konusu ise, mümkün gözükmektedir. Bu çılgık Arap toplumlarının sekülerizasyon ve modernizasyona bir tepkisidir. önceki tez İslâmcılık ile milliyetçilik arasındaki ilişkiye dair önemli bir soru meydana getirir.

Milliyetçiliğin dinle olan ilişkisini incelemek için, din ile teorik bir problem olarak milliyetçilik arasındaki ilişkiyi ele alan birkaç önemli eserden biri olan Benedict Anderson’un *Imagined Communities* (Hayalî Cemaatler)’ine şöyle bir göz atmalıyız.²⁰¹ Partha Chatterjee’nin deyişiyle, “Anderson birtakım harici ve soyut kriterler ile bir ulus tanımlamayı kabul etmediği için onun kitabı milliyetçilik literatürüne oldukça sıradışı bir müdahaledir. O, genel kanının tam tersine, ulusun “tahayyül edilen politik bir topluluk” olduğunu iddia ederek determinist tasarımı temelinden yıkmıştır. Ulus, birtakım objektif sosyal faktörler benzersiz bir şekilde terkip edilerek

²⁰⁰ John Voll, *Renewal and Reform*, 43.

²⁰¹ Aynı konuyla ilgili, bkz.: Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley 1993) ve Conor Cruise O’Brien, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism* (Cambridge 1988).

üretilmiş olmaktan ziyade “tasarlanmış” ve “yaratılmış” bir şeydir.”²⁰²

Meselâ, din ve milliyetçilik problematiği yeterince aydınlatılmaksızın, Seyyid Kutub’un 1950 ve 1960’lardaki dinî düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılması ihtimali söz konusu olamayacağı için bu aşamada Anderson’un çalışmasının müteakip kullanımı oldukça elzemdir. İleride görüleceği üzere, İslâmî uyanışın entelektüel liderlerinden pek azı milliyetçilik konusu hakkında sistematik bir tutum takındı. Ne var ki, kabul edilmelidir ki, sömürgecilik sonrası Arap dünyasında İslâmî uyanışın teşekkülünde en önemli ikinci değişken milliyetçilik olmuştur. Arap milliyetçiliğinin siyasî güç elde ettiği süreçte, İslâmî Arap uyanışının entelektüel tarihî de yeni epistemik bir kuvvet kazanmıştır. Seyyid Kutub’un düşüncesi bunun açık bir göstergesidir.²⁰³

Benedict Anderson ne söylemektedir? Anderson, Avrupalı olmayan milliyetçiliklerin biricik doğasını küçümseme yoluna gitmeden modern Avrupa tarihi bağlamında kendisinin “milliyetçilik anomalisi” dediği durumu maharetle ele alır. O “Batı Avrupa’da, 18. yüzyılın yalnızca milliyetçilik çağının şafak söküşünü değil, aynı zamanda dinî düşünce kalıplarının (modes) akşam karanlığını işaret ettiğini”²⁰⁴ iddia eder. Bu iddianın yeni bir iddia olmaması önemli değildir. Önemli olan, buna rağmen milliyetçiliğin “tabiatı gereği hem sınırlı hem de bağımsız olarak tasarlanmış —hayalî bir cemaat olmasıdır.”²⁰⁵ Bu iddianın can alıcı noktası, milliyetçiliğin kadim dinî cemaat düzenine muhalif yeni bir

²⁰² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, (Londra 1986), 19.

²⁰³ Halim Bereket farklı bir yaklaşım içindedir: “İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden otuz yıl boyunca dinî hareket cansız devam etti ve birkaç sahayla iktifa etti. Lâik milliyetçi ve sosyalist düşünce, Arap dünyasını yendi, şükür ki 1952 Mısır Devrimi zaferi var... Bununla beraber (Arap dünyasında) İslâmî diriliş ancak 1979 İran Devrimi ile neşet etti.

²⁰⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, 11.

²⁰⁵ A.g.e., 6.

cemaat (community) icat edebilme ve ona yeni parametre ve anlamlar verebilme yeteneğidir.

Batı milliyetçilikleriyle İslâm milliyetçilikleri —veya İslâm dünyasındaki milliyetçilikler— arasında tarihî bir uygunluğun var olduğunu farzetmek pek cahilce kaçsa da, yine de bunlar benzer ideolojik ve felsefî temelleri paylaşırlar. *İhvan*’ın ilk dönem liderlerinin İslâmî bir devletin kurulana kadar Arap milliyetçiliğine itiraz etmedikleri iddia edilse bile, din ve onu temsil eden her şeyin, milliyetçi düşüncede ancak çevresel (peripherel) bir konumu işgal ettiğine dikkat etmek gerekir. Milliyetçilik, her bir ülkede farklılık arzeden çeşitli tarihî ve sosyal değişken ve faktörler arasındaki karmaşık bir karşılıklı etkileşim sürecinden sonra bu sonuca ulaştı. Yine de, bir şey çok açıktır: “Geçmiş toplulukların kavramları içselleştiren ve kendi(leri)ni merkez [dinî topluluklar/cemaatlar] olarak tahayyül eden Hristiyanlık [ve] İslâm *Ümmeti* gibi kutsal kaynaklı kültürler, kutsal bir dil ve yazılı bir metin sayesinde ekseriyetle tasavvur edilebilir şeylerdi.”²⁰⁶ Bundan dolayı, hem entelektüel hem de politik bir güç olarak Arap milliyetçiliğinin İslâm’ın evrensel idealleriyle uyuşmayan sınırlı ve bağımsız bir politik cemaat tasavvur edebileceği az da olsa düşünülebilir. Sonuç olarak Arap milliyetçiliği yeni tip bir entelijansiya üretti; “Ulema” tarafından telaffuz edilen geleneksel düşünce kalıplarını kabul etmeyen ve kendini “zirvesi ilâhî olan kösmolojik bir hiyerarşi”nin²⁰⁷ bir parçası olarak görmeyen bir entelijansiya. Bunun içindir ki, arap milliyetçi entelijansiyasının aşağıdaki maddelerde özetlenmeye çalışılan İslâmî uyanışın temel amaçları ile uyuşmaması anlaşılabilir bir şeydir: (1) İslâmî düşüncenin entelektüel ve dinî anlamda yeniden inşası, (2) İslâm toplum ve siyasasının yeniden inşası; ve (3) Meselâ, İslâm *ümme*ti oluşturduğu farklı halklar arasında bir yakınlık

²⁰⁶ A.g.e., 12-13.

²⁰⁷ A.g.e., 15.

kurmak gibi, İslâmî işbirliği, İslâmî birlik, İslâmî tesanüt yaklaşımı geliştirmek.²⁰⁸

Anderson 3. Dünya'daki oluşum dönemi milliyetçiliğinin sömürgeci/kapitalist müdahaleye bir tepki olduğunu ileri sürer. Kapitalizmin sömürgecilik zemininde 3. Dünya'ya yayılmasıyla birlikte birtakım köklü değişiklikler meydana gelir: (1) Kolonilerdeki kitap endüstrisi ve gazetecilik elit kültürün dili pahasına lokal ve yerli dildeki lehçeleri teşvik eder, (2) misyonerler yerli entelijansiya'yı Batılı terimlerle düşünmeye alıştırmak için Batı oryantasyonlu eğitim kurumları kurarlar; ve (3) Batı eğilimli birtakım entelijansiya milliyetçilik bayrağını taşır. Anderson'un konu hakkındaki değerlendirmesi her yönüyle oldukça faydalıdır.

Sömürge bölgelerinde milliyetçiliğin yükselmesinde entelijansiyanın merkezi (bir rol oynadığı) genel olarak kabul edilir... [Onlar] bu öncülük rolünü kendi çift dilli (bilingual) okur yazarlıklarından, veya daha doğrusu okur yazarlık ve çift dilliliklerinden alırlar... Çift dillilik resmî bir Avrupa dili vasıtasıyla, en geniş anlamında modern Batı kültürüne ve özellikle de, milliyetçilik modellerine, ulus-luk ve 19. yüzyılda başka bir yerde üretilen ulus/devlete bir adım atma anlamına gelir.²⁰⁹

Bununla beraber, Anderson Batı okullarında üretilen bu çift dilli entelijansiyanın kültürel durumunu kaba bir istihza ile ortaya koyar. “Tabir caizse, okullara ve bürolara “yerlileri” davet eden sömürge devleti ve onları âdeta pansiyonlardan (boardrooms??) ihraç eden sömürge kapitalizmi, bir bakıma, sömürge milliyetçiliğinin ilk sözcülerinin yalnızlığı demektir;

²⁰⁸ Bazı alimler, Batı'nın modern İslâm'ın iç meseleleriyle uğraşıp; İslâmî dirilişi yeni dünya düzeni için bir tehdit unsuru olarak görmemelerigerektiğini ileri sürüyorlar. İbrahim M. Ebu Rebii, *Islamic Resurgence*, 98. Ayrıca bkz.: Muhammed Kerbel, “Western Scholarship and the Islamic Resurgence in the arab World”, *American Journal of the Islamic Social Sciences*, Cilt 10 (1), Bahar 1993, 49-59 ve James Veitch, “Muslim Activism, Islamization or Fundamentalism: Exploring the Issues”, *Islamic Studies*, Cilt 32 (3), Güz 1993, 261-278.

²⁰⁹ Anderson, *Imagined Communities*, 116.

cift dilli entelijansiya gürbüz yerli burjuvaziye bağlı değildi.”²¹⁰ Sömürge milliyetçiliği yerel dinlere çok az bir ilgi gösterdi. Halbuki, hâlâ Batı’dan etkilenen, milliyetçiliğin ikinci nesli dinlerine tam bir ilgi gösterdi ve hatta milliyetçi düşünceleri ile dinî bir dili birleştirmeye çalıştı.²¹¹ Sömürgecilik ile politik olarak mücadele edebilmesine rağmen milliyetçi entelijansiya, İslâmcı entelijansiya’ya göre Batılılaşmanın ruhsal ve entelektüel etkisini sarmak için yeterli değildi.

Genel olarak, Arap dünyasındaki ve özellikle Mısır’daki İslâmî uyanışın yükselişinin, milliyetçi entelijansiyanın hayatındaki “oryantasyon bunalımına” tesadüf ettiği iddia olunabilir.²¹² Her ikisi de az çok —yabancı varlığı ve iç politik ve sosyal bağlılığın olmaması gibi— benzer konulara tepki gösteriyordu. Bununla beraber, İslâmî uyanış İslâm *ümme*tinin uyanışını bu duruma bir çare olarak tahayyül ederken, Arap milliyetçiliğinin daha sınırlı bir tahayyülü vardı. İslâmî uyanış, şüphesiz, dinî ve sosyal topluluğun tedrici bir yeniden inşası olan *ümme*t düşüncesinde siyasî olarak romantik bulunmuştur. Belki de bu romantizm hareketi eyleme sevkeden bir dinamo olup, hareketin uzun yolundaki trajik tuzak ve tehlikeleri bertaraf etmektedir.

Anderson’un teorik formülasyonu dikkatlerimizi bir kere daha bu bölümde daha önce de tartıştığımız bunalım teorisine çekmektedir. Bazılarına göre, bunalım (crisis) Arap dünyasında milliyetçilik ile din arasında herhangi bir tarihî çatışmadan değil, fakat İslâmî ideal ile gerçek arasındaki kopukluktan

²¹⁰ A.g.e., 140.

²¹¹ Bu olguyla ilgili olarak bkz.: Charles D. Smith, “The ‘Crisis of Orientation’: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930’s”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 4 (4), Ekim 1974, 382-410. Ayrıca bkz.: C. Ernest Dawn, “The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 20 (1), Şubat 1988, 67-91.

²¹² Milliyetçilerin dinî görüşü kısmen caziptir. Çünkü kolay kolay başarısızlığa uğramayacak bir gelecek vaad ediyor: Ahlâkî ve manevî hedefleri üstündür ve lâik milliyetçilerin materyalist vaadleri kadar ölçülebilir değildir. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War*, 24.

doğdu. Onlara göre, bu kopukluk, hasta-lıklı bir ruhsal ve sosyal bunalım doğurdu. Onlar, “Müslümanlara dünyevî başarıyla ilgili ilâhî vaad ile Müslümanların çağdaş durumları arasındaki dengeye vurgu yapmaya” çalışarak İslâmî uyanışın gerçek saikinin İslâm dünyasındaki “ruhsal bunalımı doğruladığını”²¹³ iddia ederler. Kısaca —bu bakış açısına göre— İslâmcılık, İslâm toplumunda köklü bir şekilde yer etmiş patolojik bunalımın bir yansımasıdır. Bir nalım (kriz) teorisi, ayrıca, siyasî terimlere de eklenmiştir.

Dinî fundamentalist hareketlerin göze çarpan özelliklerinden birisi de döngüsel temayülleri, birbirini takip eden uyku ve uyanış halleridir. Dinî uyanışın tezahürlerinin manevî, sosyal ve siyasal bunalım dönemlerine isabet ettiğini gösteren raslantısal bir modelin varlığı ortadadır. İslâmî fundamentalizm bu tarihî modelin istisnası değildir. İslâm tarihî boyunca, fundamentalist uyanış vakası İslâm devletinin mevcudiyetinin ve/veya ahlâkî bütünlüğünün tehdit altında olduğu büyük kargaşa dönemleriyle yakından ilişkilidir.²¹⁴

Modern Arap dünyasında milliyetçiliğin yükselmesine yol açan büyük tarihî dönüşümler bu bunalımın yeterli bir sebebi olarak görülmesine rağmen yukarıdaki alıntıda bir kere daha bunalımın hem klâsik, hem de modern İslâm tarihinin en ayırdedici özelliği olduğu iddia olunur. Eğer bu teori bu şekliyle kabul edilirse, bizleri tüm insanlık tarihinin bunalım temayüllü olduğunu düşünmekten ne alıkoyar? Diğer kriz teorisyenleri, modern bunalımın köklerini uzak geçmişte araştırmayacak kadar makuldur. Bunun yerine, onlar İslâmcılığı çağdaş Arap toplumundaki bunalımın en önemli sebebi olduğu kadar bir yansıması olarak görürler. Sudanlı düşünür Haydar İbrahim Ali “İslâmî uyanışın temel olarak bir

²¹³ Abdülaziz Sachedina, “Activist Shi’ism in Iran, Iraq and Lebanon”, der., Martin e. Marty ve R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*, (Chicago 1992), 45.

²¹⁴ R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse 1985), 18.

kriz hareketi”²¹⁵ ve bunun “derin psikolojik, sosyal, ekonomik, politik ve medeniyetsel krizin bir sonucu olduğunu” yazar. “İslâmcılık ise Tunus, Cezayir ve Sudan gibi birçok Arap toplumunda son zamanlarda görüldüğü üzere kendisini daha karmaşık ve derin krizler için bir neden haline getirmektedir”²¹⁶ der. Bazı İslâmcı yazarlar ise benzer argümanlar teklif etseler de İslâmcılığın kriz açmada kendine —yeterli bir çaba olduğunu iddia ederek— farklı sonuçlara ulaşırlar. Onlara göre, İslâmcılık çağdaş Müslüman toplumların içerden parçalanma ve otonomi ve iç bütünlük kaybı endişelerini; ve modern lâik devletin neden olduğu sosyal, siyasal, kültürel ve mezhepsel gedik ve problemleri aşmak için başvurdukları son savunma mekanizmasıdır.” Çoğu kez İslâmcılık, tüm bu çatışmaları tasfiye ederek kapsayan bilinçli bir girişimlidir. Dâhilî olarak, bölgesel devletin bir başarısızlığı olduğu kadar yabancı hegemonyasına da bir cevaptır.”²¹⁷ Halim Barakat ise —gerilim, sömürge ve kitlelerin illüzyon hissini bir ifadesi olarak— dinin gerçekten devrimci bir güç olamayacağını dile getirerek müteakip durumu az çok tekrar eder. Barakat’ın söyledikleri çağdaş Arap dünyasının uyanış problemlerine karşı tutumunu çarpıcı bir şekilde özetler.²¹⁸

Açıkçası, pek çok arap ülkesindeki bağımsız ulus/devlet krizi İslâmî uyanışın hiç de ilgisiz olmadığı politik ve hatta entelektüel bir boşluk doğurmuştur. Belki de uyanışın modernleşmiş unsurdur ki, bu boşluk fırsattandır istifade etme ve ulus/devlet ile yüzleşmede İslâmî uyanışın işini kolaylaştırmıştır. “İslâmî ihyacılık (revivalism) 20. yüzyılın başlarında Kahire ve Şam gibi şehir merkezlerinde yaşayan Arapça konuşan eğitimli insanların çoğunluğunu pek

²¹⁵ Haydar İbrahim Ali, *Azmat el-İslâm es-siyasî*, (Kazablanka 1991), 18.

²¹⁶ A.g.e., 21.

²¹⁷ Salâh el-Din el-Curşi, “al-Haraka al-islamiyya mustaqbaluha rahin al-tagayurat al-jazniyya”. Abdullah el-Nafisi, *al-Haraka al-islamiyya: ru’ya mustaqbaliyya* (Kahire 1981), 124-125.

²¹⁸ Bereket, *The Arab World*, 143-144.

cezbetmemiş”²¹⁹ olmasına rağmen, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub dahil olmak üzere İslâmî İslâmî ihtiyacılığın entelektüel liderlerinin büyük bir kısmı bu lâik geçmişin ve gördükleri eğitimin ürünüydüler. Çağdaş İslâmî uyanışın teorik formülasyonlarının geleneksel düşüncedeki entelijansiya ile sınırlı olmayıp çoğu Batılı eğitim almış pek çok meslek sahibinin de değişik şekillerde İhvan’ın fikirlerini benimsediğine inanmak için yeterince sebep vardır.²²⁰ Bu, en azından, İslâmî uyanışa saldırgan bir entelektüel keskinlik verir. John L. Esposito şu sözleriyle bu fikri destekler: “Doksanlarda, İslâmî ihtiyacılık, lâik emsalleriyle çoğu zaman yanyana ve ortaklaşa çalışan modern eğitilmiş yeni bir sınıf (İslâmî eğilimli seçkinler) oluşturan vasat İslâm toplumunun bir parçası olmak yerine, toplumun periferisinde küçük ve marjinal organizasyonlar ile sınırlandırılmış olarak kalakaldı.”²²¹ Bundan dolayı çağdaş Arap dünyasının ulus/devleti kendisini, büyük oranda modern şartların bir ürünü olan saldırgan bir dinî hareketle kavgalı bulur.

Sonuçlar

Denebilir ki İslâmî uyanışın belli başlı özellikleri şunlardır: (1) Modern Arap tarihinin dinamiklerine karşı üretilmiş modern bir İslâmî söylemi temsil eder (2) hem siyasî hem de dinî anlamda tepkisel (anti-establishment) bir harekettir (3) Arap milliyetçiliğinin temel öncülleriyle uyuşmaz, ve (4)

²¹⁹ J. Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World”, 54.

²²⁰ “İslâmcı hareketlerin kışkırtıcılarının taraftarlarını yalnızca cahil yığınlardan topladığını düşünmek yanlış olurdu. Daha önce işaret edildiği gibi, Mısırlı Tekfir ve Hicret’in kurucusu bir mühendisti. Tunus’ta İslâmcılığın temelleri ulusal üniversitenin mühendislik okulları, fen ve tıp fakültelerinde atılmıştır. Bilimsel gelişme ve manevî değerlere dönüş arasındaki bağlantıdan şüphe edilemez.” Habib Boulares, *Islam: The Fear and the Hope*, (Londra 1990), 20.

²²¹ J. Esposito, *The Islamic Threat*, 23.

ARAP İSLÂMCILIĞI VE GELENEK PROBLEMATİĞİ

İslâmî geleneği devrimci bir anlama uygun düşen bir şekilde yeniden yorumlar. İslâmî uyanışın, ümmetin muhteşem yeniden yapılanma programını gerçekleştirmekte sergilendiği şimdiye kadarki başarısızlığı onu Arap dünyasının mevcut seküler rejimleriyle kafa kafaya çarpışma noktasına getirdi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HASAN EL-BENNA VE İHVAN'IN KURULUŞU: ENTELEKTÜEL TEMELLER

İnsan ancak hareketle mutmain olur. Hareket etmek, şimdi, hakikati dönüştürmektir. Ve hakikati dönüştürmek verili olanı (the given) reddeder.

—Alexander Kòjeve, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of Spirit* (Ithaca, N.Y. 1980) 54

Kitle hareketlerinin en cazip taraflarından birisi kişisel ümit için bir bedel teklif etmesidir. Bu cazibe, özellikle, terakki fikrini içselleştirmiş bir toplumda daha fazla etkilidir. Terakkinin bidayetinde, “yarın” büyük önem kazanır ve ümit edilecek hiçbir şeyin olmamasından kaynaklanan hüsrana daha şiddetlidir.

—Eric Hoffer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* (New York 1951) 23-24

İslâmî uyanışın modern Arap dünyasındaki oluşum safhasından bahsetmek gerekirse, İhvan'ın fikirlerinin oluşum ve yayılmasında çok önemli rol oynamış olan ancak birkaç düşünür zikredilebilir. Tüm Arap ve İslâm dünyasında İhvan'ın fikriyatının teorik temelleri ve halihazırdaki durumu üzerinde süregelen etkinin oluşumunda büyük gayretleri olan dört kişi göze çarpar. Bunlar, kurucu Hasan el-Benna; bir avukat ve el-Benna'nın ilk takipçilerinden birisi olan Abdülkadir Avdah;²²² 1950'nin ilk yıllarında bir İhvan hareketine üye olan Seyyid Kutub ve çok velund bir yazar olup ilk üç düşünürün ölümünden sonra da İhvan düşüncesini canlı tutuyor olması

²²² Bkz.: A. Q. Awda, *Islam Between Ignorant Followers and Incapable Scholars*, (Riyad 1991).

dolayısıyla çokça takdir edilen bir öğretmen olan Muhammed Gazali'dir.²²³ Özellikle, Mısır'daki fiziksel ve entelektüel merkezinin ötesinde İhvan'ın bir yayılma alanı olduğu için başka mühim simalar da ortaya çıktı. Bu bağlamda, Mısır'da Yusuf el-Kardavi,²²⁴ Suriye'de Mustafa Sıbai²²⁵ ve Said Havva,²²⁶ Sundan'da Hasan Turabi²²⁷ ve Tunus'ta Raşid el-Gannuşi kayda değer şahsiyetlerdir.²²⁸

²²³ Muhammed Gazali, muhtelif İslâmî meseleler üzerine yetmişten fazla eser yazmıştır. Bazı ihtilaflara yol açan eseri *el-Sunna el-nebeviyye bayna ahl al-fiqh wa ahl al-hadit* [Türkçesi için bkz.: "Nebevi Sünnet", Çev.: (Ankara: İslâmî Araştırmalar,)], (Beyrut 1989).

²²⁴ Kardavi'nin bazı fikirleri incelememizde ele alınmıştır.

²²⁵ Bkz.: Mustafa Sıbai, *el-İslâm wa'l istirakiyya*, (Kahire 1960) ve "Islamic Socialism". Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York 1968), özellikle 122-126.

²²⁶ Bkz.: Said Havva'nın otobiyografisi, *Hadhihi tayribati wa hadhihi shahadati*, (Kahire 1988) ve onun İhvan'la ilgili büyük çalışması, *al-madkhal ilâ da'wat al-ikhwan al-muslimin*, (Amman 1979). Ayrıca bkz.: I. Wesmann, "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria", *Middle Eastern Studies*, Cilt 29 (4), Ekim 1993, 601-623.

²²⁷ Hasan Turabi'ye ait aşağıdaki çalışmalara bkz.: *Al-Haraka al-islamiyya fi'l Sudan* [Türkçesi için bkz.: "Sudan İslâmî Hareketi", Çev.: Ekrem Demir, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1994)], (Hartun 1989), "Challenging Times, but Madinah is Our Model", *Impact International*, Cilt 23 (3-4), 1993; "Islam as a Pan-National Movement and Nation-States: An Islamic Doctrine on Human Association", *Islamica*, Cilt 1 (2), 1993. Ayrıca bkz.: A. Efendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* [Türkçesi için bkz.: "Turabi Devrimi", Çev.:, (İstanbul: İlke Yay.,)], (Londra 1991); M. A. Gani, "Practicality and Realism in the Islamic Movement in Sudan", *Inquiry*, (Tampa, Florida), Cilt 1 (4), Ağustos 1992, 16-20; Arthur L. Lowrie, *Islam, Democracy, The State and the West: A Round Table With Dr. Hasan Turabi*, (Tampa 1993) ve I. Riad, "Factors Contributing to the Political Ascendancy of the Muslim Brethren in Sudan", *Arab Studies Quarterly*, Cilt 12 (3), 1990, s. 33-53.

²²⁸ Gannuşi'nin fikirlerinin harika bir incelemesi için bkz.: Francois Burgat ve William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, (Austin 1993) ve M. C. Dunn, *Renaissance or Radicalism? Political Islam: The Case of Tunisia's Al-Nahda*, (Washington, D.C. 1992). Ayrıca bkz.: Raşid Gannuşi, *The Right to Nationality Status of Non-Muslim Citizens in a Muslim Nation*, Çev.: M. El arion, (Washington, D.C. 1990) ve müellifin "People of the State or State of the People in the Muslim Nation-States?" *Crescent International*, 19: 17, 1990.

Bu çalışmada, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un düşünceleri ele alınacaktır. Lübnanlı Şiî biralim ve eylem adamı (activist) olan Muhammed Hüseyin Fadlullah'ın düşünceleri de ayrıca analiz edilecektir. Bir yandan arap İslâmcılığıyla ilgili diğer simaların mütalâa edilirken, bir yandan da —daha sonra da görüleceği üzere İhvan'ın başlıca entelektüel ve ideoloğu— Kutub'un entelektüel katkılarına özellikle dikkat çekilecektir.

Bu bölüm Hasan el-Benna'nın entelektüel kariyerinin tartışılmasıyla sınırlandırılmıştır. Ancak burada ikili bir amaç gözetilmektedir: (1) Özgün veya daha ziyade muhalif bir ideolojik hareket oluşturma yönünde gayret sarf eden Hasan el-Benna'nın düşüncelerinin gelişim ve tekamülünü izlemek; ve (2) Hasan el-Benna'nın 1949'da öldürülmesinin ardından bu karşı ideolojinin İhvan üzerine etkisini incelemek. Sonuncu amaç doğrultusunda, özellikle Seyyid Kutub ve Yusuf el-Kardavi gibi İhvan'ın sonraki entelektüel liderleri tarafından yorumlanan ve geliştirilen bu karşı ideoloji metodunun tartışmaya açacağım.

Hasan el-Benna ve takipçileri hem inanç hem de ideoloji açısından İslâm yorumlarının doğru olduğuna kani idiler. Bu kanaatin diğer bir yüzü de İslâm'ı komplike bir gelenek olarak gören hakim yorumların —ister sufilerin, ister ulemanın isterse Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi modernistlerin (yorumları)— Hasan el-Benna ve ilk İhvan liderlerinin kafalarındaki hizmetleri karşılamada yetersiz olması idi. Bu sebeble, herhangi bir şekilde aklımıza Hasan el-Benna'nın düşüncelerinin nasıl geliştiği fikri gelecek olursa bu kanaatlerin oluşmasına yol açan sebebler ve şartlar analiz edilmelidir. Gelişiminin ilk safhalarında İhvan demek Hasan el-Benna demek olduğu için karizmatik bir lider olarak Hasan el-Benna'nın düşüncelerinin itinalı bir şekilde tartışılması gerekir.

O İhvan'a programlarını olduğu kadar grup özelliklerini de verdi. Gayret ve samimiyet aşıldı. Onun cezbedici kişiliği harekete daima artan bir taraftar akışını sağladı. Hasan el-Benna ölümünden birkaç ay öncesine kadar gücü

elinde tuttu ve teşkilâtın program ve politikalarını bizzat yönetti.²²⁹

Hasan el-Benna'nın Muhammed Abduh ile aynı derecede büyük bir düşünür olmadığı iddiası kabul edilebilir bir iddia olmasına rağmen onun düşünceleri ve kariyeri sadece Arap dünyasındaki her türden seküler söyleme değil aynı zamanda geleneksel dinî söyleme de sahip olduğunu gösteren modern ve tutarlı bir İslâmî söylemin oluşumuna zemin hazırladı.

Hasan el-Benna'nın dünya görüşünün başlıca entelektüel, din, felsefî ve siyasî temalarını ele alıp analiz ederken, Hasan el-Benna'nın 1949'da öldürülmesinin ardından (Hasan el-Benna düşüncesinin) geçirdiği dönüşüme özel bir önem verilecektir. Hasan el-Benna Arap Orta Doğusu'nun ve Kuzey Afrika'nın toplum ve siyaset alanlarında önemli bir rol oynayan toplumsal —dinî ve kitle— yönelimli bir hareketin entelektüel tohumlarını atmıştır. Muhammed A. Helefullah'a göre, Hasan el-Benna'nın karizması modern Orta Doğu'daki en büyük dinî hareketin tek kurucusu olmasından, işini büyük bir titizlikle icra etmesinden ve “hareketin misyonunun hedeflerinin ve metodlarının parametrelerini sınırlandırmış”²³⁰ olmasından kaynaklanır. Dikkat edilirse, bugün Müslüman Kardeşler'in birçok Arap ulusundaki muhalif pozisyonlarına rağmen, Müslüman Kardeşler Arap ve Müslüman entelijansiyanın önemli bir kısmı üzerinde güçlü bir etki meydana getirmiştir.²³¹ Genel olarak konuşursak, Hasan el-Benna'nın İslâm'ın 20. yüzyıldaki ihyasıyla ilgili tartışmaya katkısı, kültürel Batılılaşma ve dâhilî politik zayıflığın etkisi altındaki 3. Dünya'nın dinî düşünce sahibi ve yükselen orta sınıfa ait bir entelektüellerin katkısı olarak anlaşılmalıdır.

²²⁹ C. Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*, (Lahey 1964), 151.

²³⁰ Muhammed A. Helefullah, “al-Sahwa al-islamiyya fi Misr”, der., İsmail S. Abdullah, *al-Harakat al-islamiyya al-muasira fi'l watan al-arabi*, (Beyrut 1989), 41.

²³¹ Hasan el-Benna'nın yazıları ve konuşmaları pek çok İslâm (ülkelerinin) dillerine çevrilmiştir.

Hasan el-Benna'nın mirasını devam ettirenler aşağı yukarı benzer bir sosyal ve eğitimsel arka plândan gelmektedir. Bazıları üstünkörü de olsa İhvan'ın *interwar* dönem sürecindeki politik güç ve etkisini araştırmak amacıyla Hasan el-Benna'nın siyaset felsefesini tartıştılar.²³² Aslında, İhvan'ın politik gücü her zaman tartışmalı olmuştur. *The Society of Muslim Brothers* (Müslüman Kardeşler Cemaati) isimli derinlikli araştırması boyunca Richard mitchell'in de açıkça gösterdiği gibi, ehli İhvan'ın politikanın pragmatik dünyası karşısındaki kararsızlığı, ideolojik kanaatlerindeki kesinlik derecesini göstermede kifayetsiz kalır. Bunun içindir ki, benim buradaki amacım İhvan'ın politikadaki amatörlüğünü araştırmak değil Hasan el-Benna'nın ortaya koyduğu düşünce sistemini incelemektir. Zira gerçekte İslâmî düşüncenin merkezinde yer alan budur. Diğer bir ifadeyle eğer biri kimse İhvan'ın entelektüel tarihini yazmak istiyorsa Hasan el-Benna'nın uğraştığı problem ve konulardan başlamalıdır.

Daha önce de bahsedildiği üzere, Hasan el-Benna “hem İngiliz Emperyalizmi hem de Batı modernitesinin seküler ve rasyonel bakış açısı tarafından zayıf düşürülen feodal bir toplumda”²³³ doğmuş bir 3. Dünya entelektüeli olarak algılanmalıdır. Sonuç itibariyle Hasan el-Benna bir ideolog/aktivist olarak geçen tüm (meslek) hayatı boyunca Batı'yı büyük bir politik ve entelektüel meydan okuma olarak görmüştür. O yerleşik köy-lü geçmişine dayanarak büyüdü ve bir sufi tarikatının üyesi olmaktan başka sıra dışı dinî bir eğitim almadı. Kahire'de Daru'l-Ulüm'da henüz genç bir öğrenci iken

²³² Aşağıdakilere bkz.: A. Z. el-Abidin, “The Political Thought of Hasan el-Benna”, *Islamic Studies*, Cilt 20 (2), 1981; H. İnayet, *Modern Isalic Political Movements*, (Austin 1982), özellikle Üçüncü Bölüm; R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Yeni Baskı (New York 1993 ve A. Mouassali, “Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Democracy and Shura”, *Middle Eastern Studies*, Cilt 30 (1), Ocak 1994.

²³³ Fekhi Yeken, *Islamic Movement: Problems and Perspectives*, (Indianapolis 1984), 20.

o seküler bir eğitimi tercih etti.²³⁴ Hayatının ilk bölümünde cübbesi, kuşağı ve sarığıyla efendilerin İslâm'ını temsil etti.²³⁵ Yüzyılın başlarında köy kökenli birçok Mısırlı entelektüel tarafından tartışılan başlıca mesele olan²³⁶ büyük şehirdeki yabancılaşma kendisini İslâm ve Müslümanların sıkıntılarına bir hâl çaresi bulmakla görevli addetmeye başlayan genç Hasan el-Benna'nın önünde yeni ufuklar açtı. O bu durumu şu şekilde açıklar:

Son savaştan [I. Dünya Savaşı] sonra ve bu dönem boyunca Kahireydim. Entelektüel özgürlük adına ruhî ve ideolojik çözülmeye bir artış vardı. Yine özgürlük adına davranışlarda, ahlâkta ve hareketlerde bir bozulma varırdı... Sevgili Mısır halkının sosyal hayatını, tevarüs etmiş, savunmuş, birlikte yaşamış ve almış olduğu aziz ve kıymetli İslâmcılık ile; para, refah, prestij, gösteriş, maddî zevk, güç ve propaganda araçlarının tüm bozucu ve çürütücü etkileriyle kuşatan şiddetli Batı istilasını arasında sallanırken gördüm.²³⁷

Hasan el-Benna'nın fikirleri ele alınırken bunların rastgele ortaya atılmış fikirler olmayıp, bilâkis savaş yıllarında Mısır'da dinî, ekonomik, politik, sosyal ve entelektüel şartlar ve olaylar üzerine yapılan tartışmalar bağlamında kristalize olmuş düşünceler olduğu düşünülmelidir. İhvan'ın Hasan el-Benna tarafından şekillendirilen düşünce yapısı, bir din, medeniyet, hayat tarzı, ideoloji ve bir devlet olarak anlaşılan bir İslâm görünüşüne dayanır. Bazıları, Hasan el-Benna tarafından toptan kabul edilen bu dünya görüşünün temelci,

²³⁴ Hasan el-Benna, *Mudhakarat al-da'wa wa'l da'iya*, (Beyrut 1970), 38. Hatıralar, N. M. Şeyh tarafından *Memoirs of Hasan el-Banna Shaheed* olarak kısmen tercüme edildi, (Karaçi 1982). İngilizce çevirisi tam olmadığından Arapça kaynaktan faydalandım.

²³⁵ Donald M. Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, (Cambridge 1990), 148.

²³⁶ Bkz.: Zahia R. Dajani, *Egypt and the Crises of Islam*, (New York 1990) bu konudaki ayrıntılı inceleme için.

²³⁷ H. el-Benna, *Mudhakarat*, Harris tarafından alıntı yapılarak çevrildi, *Nationalism and Revolution*, 43-44, 146.

değişmez ve tarih kurallarının ötesinde olduğuna inanmak eğilimindedirler. Bununla beraber Hasan el-Benna'nın İslâmcı söylemi savaş yıllarının düzensiz olaylarına binaen ortaya çıkmış ve o baskın sistemle baş edebilmek için bir dereceye kadar ideolojik İslâmcı tutumundan feragat etmek zorunda kalmıştır. Teorik olarak konuşursak, “İhvan'ın İslâm'dan az çok ayrı düşmüş bir oluşum olarak alınamayacağı”²³⁸ iddiası doğru olmakla beraber, yine de İhvan bu zemindeki birtakım şartlar cevap olarak ortaya çıkmış yeni bir fenomendir. Bundan dolayı, Hasan el-Benna'nın felsefesi, zamanın Mısır toplumundaki olaylar dünyasında büyük bir tehlikeyi göze almış bir entelektüel öncü ve teşkilâtçı birinin felsefesidir. Onun temel fikirleriyle ilgili net bir izah için, onun başlıca yazıları, konuşmaları, hatıraları ve hayatı ve düşünceleri hakkında her geçen gün ikincil bir kaynak bir külliyattan elde edilmiş olan aşağıdaki tema ve problemleri incelemenizi tavsiye ederim.

- (1) İslâmî düşüş ve rönesans;
- (2) Batılılaşma, kolonyalizm ve Batı'yla karşılaşma;
- (3) Sosyal, ekonomik ve politik şartlar;
- (4) İslâm'daki okumuş sınıf olarak *uleman*ın rol ve fonksiyonu;
- (5) Bir hayat ve düşünce sistemi olarak İslâm.

Bu çalışmanın ilk bölümünde de gösterildiği üzere bu temalar, modern Arap entelektüel tarihinin omurgasını oluşturur.

İhvan'ın İlk Dönem Entelektüel Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Hasan El-Benna'nın Hatıraları

Hasan el-Benna'nın, 1949'da öldürülmesinden birkaç sene önce yazılmış olan *Mudhakarat* (Hatıralar)'ı hayatının

²³⁸ Charles Wendell, çev.: *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 1906-1949, (Berkeley 1978), 2.

mahrem tarafını ortaya koyar ve entelektüel ve dinî gelişimi üzerine önemli bir ışık tutar. El-Benna'nın *Mudhakarat*'ı birinci, şahıs (ben) ile yazılmış olup belki de bu yönüyle geleneksel İslâmî *tarjama*'dan ayrı düşmektedir. Dale I. Eickelman'ın ifadesiyle *tarjama* (tercüme-i hal) “otorbiyografik olsa bile genel olarak “ben”den uzaklaşmayı, sembol ve atıflar koyma isteğini telkin eden üçüncü şahıs ile yazılır. *Tarjama*'yı oluşturan bölümler, bir şecere, resmî eğitim ve Kur'an ezberi beyanı, (ailenin dinî eğitime olan desteğini de gösteren ve genellikle yakın akrabalarından oluşan) bir öğretmenler listesi, çalışılan kitap ve konular ve konuyla ilgili şiir ve veziyeler veya öğretime katkısı olan diğer şeylerden seçmeleri kapsar.”²³⁹ Hasan el-Benna düşünceli fakat açık bir tarzda muzdarip bir ben'in net bir portresini çizer. İslâmî olan şeylere tutku ile gayri İslâmî olanlarına öfke arasında yıpranan bir ben'in.

Onun *Mudhakarat*'ının²⁴⁰ dört ayırdedici vasfı öne çıkar. Birincisi, onun doğduğu yer olan Yukarı Mısır'daki Mahmudiyye'de kalpleri nostalji, bağlılık ve hayattaki anlam hisleriyle dolduran bir atmosfer vardır. El-Benna'nın hayatındaki her şeyden daha çok belki de bu ortam daima onun zihninde yoğruldu ve gelenek ve otoritenin mükemmeliyetini sembolize etti. El-Benna sık sık babasına ve babasının kendisi üzerindeki etkisine atıfta bulunur. Fakat annesinden nadiren bahseder. Dolayısıyla el-Benna'nın kendi zamanında Mısır toplumundaki kadının kötü durumu ile ilgilenip ilgilenmediğini tesbit etmek zordur. İkincisi, el-Benna Mahmudiyye'nin dinî ortamını resmeder ve sufizmin kendi kişisel gelişimi üzerindeki

²³⁹ D. F. Eickelman, “Traditional Islamic Learning and Ideas of the Person in the Twentieth Century”, der., Martin Kramer, *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and self-Narrative*, (Syracuse 1991), 39.

²⁴⁰ Çağdaş öncü Arap entelektüelleri, modern Orta Doğu'daki hayatın karmaşıklığını tasvir eden hatıralarını bırakmışlardır. Bkz.: Aşağıdakilere: M. Bin Nebi, *Memoires d'un témoin du siècle* (Cezayir 1965) ve A. el-Fasi, *al-Naqd al-dhati*, (Rabat (Fas) 1979) ve Taha Hüseyin, *The Stream of Days*, çev.: H. Waymont, (Londra 1948).

etkisini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Üçüncü olarak, el-Benna kendisini etkileyen hocalarına ve okuduğu kitaplara bir bölüm tahsis eder. Bu bölümde klâsik İslâm *tarjama* modelini takip eder. Dördüncü olara, 1922'de henüz genç bir öğrenci iken Kahire'ye seyahatini ve büyük ve seküler bir şehir ile ilk karşılaşmasının yarattığı şoku en ince ayrıntılarına kadar anlatır.

El-Benna, otobiyografisinde gençliğinde kendisine etkide bulunmak için çaba sarfeden farklı güçlerin açık bir şekilde farkında olup; hedeflerinde başarıya ulaşmak için geçilmesi gereken aşamalar konusunda da nettir. Kısaca, onun *Mudhakarât*'ı Hasan el-Benna'nın gençliğindeki zihni yapının oluşumu hakkında açıklayıcı, doğrulayıcı ve aydınlatıcı bir çok yönlü fonksiyon oynar.²⁴¹

Hasan el-Benna'nın hayatında sufizmin etkisi ne kadar büyüktü? Hasan el-Benna'nın genç bir insan olarak tüm kişiliğini şekillendiren Hasafî tasavvuf ekolündeki tasavvufi eğitim ve merbudiyeti ortadadır.²⁴² Bence, Hasan el-Benna'nın net bir sosyal ve politik misyonu olan aktif bir dinî ve sosyal organizasyon kurması ve devam ettirmesindeki tek ve en önemli faktör budur. Bu sufizm, genç el-Benna'da mevcut olan zihni ve ruhi temayüllere uygun olmaktan başka evde babasından aldığı idealist eğitimin de doğal bir sonucuydu. Sufizmin manevî/ruhi tarafı, genç üstadın *tarikatin* büyük pratik faydalarını ve toplumsallaştırma (socialization) sürecindeki etkilerini görmesine engel olmadı. Ona göre onu en fazla etkileyen şey, Hasafî ekolünün vaazının pratik yönü ve

²⁴¹ Aşağıda verilen Benna'nın *Mudhakarât*'ında kendisini tarif edişine binaen yazılmıştır: "Gerçek otobiyografi, bağlantılı tecrübeler boyunca zor afetle örülmüş bir 'kendinin bilincinde olma örgüsü'dür. Otobiyografinin kendini anlatma, kendini keşf etme, kendini vuzuha kavuşturma, kendini şekillendirme, kendini sunma ve kendini ispatlama gibi çeşitli görevleri vardır. Bütün bu fonksiyonlar kolayca birbirine nüfuz eder, fakat hepsi kendisinin ve tecrübesiyle ilişkisinin bilincinde olanda odaklaşır." Karl J. Weintraub, "Autobiography and Historical Consciousness", *Critical Inquiry*, Cilt 1 (4), 1974-1975, 824.

²⁴² El-Benna kaydediyor ki, onun tasavvuf üzerine okuduğu ilk kitap, *al-Manhal al-şafi fi manaqib Hassayn al-Hasafî* idi. *Mudhakarât*, 16.

bunun İslâm dininin asil ideallerini korumak ve yaymak için biricik güç oluşu idi. Henüz 18 yaşında iken *tarikate* sadakat yemini etmek, otomatik olarak onu en saygın ve eğitimli müridlerin arasına yerleştirdi.²⁴³ Bunun iki etkisi oldu: (1) El-Benna'yı ailesinden ve çocukluk arkadaşlarından uzaklaştırma imkânı, (2) sufizm tarafından çizilen *hassa* ve *amm* (havas ve avam)²⁴⁴ ayırımına dayalı yeni bir anlayışın oluşumu. El-Benna kendisini özel bir davete muhatap ve bir misyona sahip gerçek bir mümin olarak özel bir sınıfa ait olduğunu düşündü. Bununla beraber, tümüyle kendisinin toplumsal arka plânı ve sufi eğitimine bağlı olarak sıradan halkın arasını teskin etmeyi bir görev addetti. Afat marsot'un dediği gibi; kendi pozisyonu dolayısıyla "sıradan halkın geleneklerinden geldiği; ihtiyaçlarına ilgili olduğu için onların anlayabileceği bir üslûpla konuşabiliyordu. O demokrasi, anayasal haklar hakkında konuşmadı veya Paris'te eğitim görmüş avukatların özentili terminolojisini kullanmadı."²⁴⁵ O daima halka yöneldi.

El-Benna, kendi zamanında Hasafî *tarikâtı* şeyhi tarafından dile getirilen prensiplerden birisinin de İslâm'ın teolojik ve entelektüel beyanlarını (articulation) değerlendirmek konumunda olmayan halkın önünde ihtilafı

²⁴³ *Mudhakarât*'ında el-Benna tarikat şeyhiyle arasında bir konuşma geçtiğini kaydediyor. Şeyh şöyle demiştir: "Bana öyle geliyor ki Allah senin etrafında birçok kalbi toplayacak ve pek çok insanın çevrende toplanmasını sağlayacak", *Mudhakarât*, 14.

²⁴⁴ Klâsik tasavvuf risaleleri, *hassa* ve *amm* gibi kademeleri sık sık tefrik ederler: A. R. A. el-Kaşani, *A glossary of Sufi Technical Terms*, çev.: N. Safvet, (Londra 1991). Ebu el-Hasan el-Şazili'ye göre *hassa* adı verilen insanları Allah tarafından "şer ve köklerinden uzaklaştırılmış, hayr ve dalları için görevlendirilmişlerdir. Allah onlara تنها yerleri (halevat) sevdirmiş ve önelerine manevî sohbet patikasını (münacat) açmıştır. Kendini onlara tanıtmış, onlar da O'nı bilmişlerdir... Onlar Allah'tan gizlenmezler, bilâkis başkalarından O'nun yardımıyla gizlenirler. Onlar sadece O'nı bilir ve O'ndan başkasını sevmeyizler." İbrahim Ebu Rebii, *The Mystical Teachings of al-Shadhili, Including His Life, Prayers, Letters and Followers*, çev.: Elmer H. Doughas, (Albany 1993), 126.

²⁴⁵ Afaf Lütfi Marsot, *Protest Movements and Religious Undercurrents in Egypt: Past and Present*, Occasional Papers Series, (Georgetown 1984), 5.

teolojik ve felsefî meselelerin tartışılmaması olduğunu kaydeder. Teolojik ve mistik tartışmalar Hasan el-Benna'nın düzenli olarak takip ettiği “özel oturumların”²⁴⁶ konusu idi. El-Benna, (1) tarikat tarafından anlaşılan İslâm'ın ahlâkî ve sosyal ideallerini yaymak ve (2) tüm Mısır'da kırsal kesim ve küçük köylerde yayılmış bulunan Hristiyan misyonerlik faaliyetleriyle mücadele etmek, şeklinde iki misyonu olan Hasafî Refah Cemaati'nin sekreteri ve aktif bir üyesi oldu.²⁴⁷ El-Benna Refah Cemaati'nin (Welfare Society) misyonunu İslâm'ın sosyal ve eşitlikçi ideallerini yaymak için bir mücadele şekli olarak anladı ve toplumun sosyal refahıyla ilgilenen sosyal bir organizasyon olan İhvan'ın ilk esaslarını da bu sayede şekillendirmeye çalıştı.²⁴⁸ Bununla beraber, el-Benna asla misyonunu böyle bir sosyal reformcu veya hatta devrimci ve radikal kimlik ile sınırlandırmadı. Bundan dolayı o, daha sonraki yazılarında İhvan'ı ne yardımsever bir organizasyon ne de bir siyasî parti olarak değil; ve fakat “bu milletin kalbine giden yolu inşa eden yeni bir ruh”²⁴⁹ olarak gösterdi.

Sufizmi bir ruhî eğitim metodu, hayat tarzı ve dünya görüşü saymanın yanında, el-Benna tarihî bir gereklilik olarak kabul etti. İslâm, Arabistan'daki merkezinden yayılmaya ve akabinde dinî istek ve tutumlar tüm dünyayı tesir altına almaya başladığında bazı Müslümanların büyük servet biriktirmeleri ve bu dünyayı ahirete tercih etmeleri doğaldı. el-Benna İslâm'ın ilk dönemlerindeki hızlı toplumsal dönüşümün ve Peygamber ve ashabının hayatındaki sade örnekliği terk etmenin bir sonucu olarak, bir grup dindar ve erdemli Müslümanın bu ölümlü hayatın zevkleri aleyhinde vaaz etmek üzere ortaya çıkmasının oldukça doğal olduğunu iddia eder. İlk mistikler (zahidler) ahlâkî karakterin inşasını ve Allah'a itaati dile

²⁴⁶ El-Benna, *Mudhakarât*, 20.

²⁴⁷ A.g.e., 14-61 ve I. M. Hüseyini, *The Moslem Brethren: The Greatest of the Modern Islamic Movenemts*, (Beyrut 1956), 3-4.

²⁴⁸ El-Benna, *Mudhakarât*, 20.

²⁴⁹ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 36.

getirdiler. Benim bir eğitim ve davranış bilimi olarak adlandırdığım mistisizm, bana göre, İslâm'ın özüdür. Şüphesiz, mistikler bu bilimde çok üstün bir alan oluşturdular.”²⁵⁰

Hasan el-Benna İhvan'ı kurduktan sonra dahi temel olarak iyi bir sufi olarak kaldı. Bu durum, çok sayıdaki çağdaş İhvan liderlerinin sufizm hakkında sahip oldukları olumsuz görüşle ciddî bir şekilde tezat oluşturur. Meselâ, etkili bir çağdaş İhvanî yazar olan Samih A. el-Zayn “sufizmin fenalıkları”²⁵¹ dediği şeyleri ifşa etmek amacıyla bir kitap yazdı. El-Zayn, bu kitapta, İslâm ve sufizmin birbirine zıt iki kutup olduğunu ve İslâm'ın fitrî bir din olmasına karşın sufizmin hem maddî hem de manevî çürümenin bir aracı olduğunu iddia eder.²⁵²

İhvan, politik bir hareket olarak el-Benna'nın ilk safhadaki tasavvufi fikirlerini taredetti ve böylece modern Mısır toplumundaki popüler sufizm karşısında ciddî bir meydan okumada bulunabildi. Meselâ, Michall Gilsenan İhvan'ın karakterize eden dinamik zahidliğin (asceticism) popüler sufizmde yerinin olmadığını iddia eder. Gilsenan'a göre, el-Benna'nın amaçları kuşatıcı ve iç dünyayla ilgiliydi. Çağrısı sosyal ve politik şartlar imiltan gelenekselci mizacın pozitif bir cevabını sunduğu için o amacına ulaştı. Gilsenan, modern Müslümanlara hiçbir şey sunmayan sufi tarikatlarının, İslâm'ı zayıflatan bir entelektüel ilgisizlik ve batıl inanç ve ameller imajını sürdürdüğü kanısındadır.²⁵³

Netice itibarıyla sufizmin el-Benna'nın duygusal olgunluk ve zihinsel yapısı üzerinde inkâr edilemez bir tesiri oldu. Onun yazılarında veya hayatında bu etkinin kesildiğine ait hiçbir delil yoktur. Mısırlı düşünür Muhammed Bayyumi'ye göre pragmatik bir insan olan el-Benna, “erken bir yaşta, sufi yola

²⁵⁰ El-Benna, *Mudhakarât*, 21-22.

²⁵¹ S. el-Zeyn, *al-Sufiyya fî nazar el-islam*, (Beyrut 1976), 5.

²⁵² A.g.e., 8.

²⁵³ M. Gilsenan, *Recognizing Islam*, (New York 1982), 112.

karşı gelmiştir... Hareketini bir sufi tarikatı gibi organize etmeyi reddetmiş ve bunun yerine bilgi, eğitim ve *cihada* dayanan genel bir hareket olmasını istemiştir.”²⁵⁴ Yine de, el-Benna'nın erken sufi eğitiminden edindiği her şeyi — otokontrol, lider veya şeyhe itaat ve İslâm'ın ahlâkî kural ve standartlarını ifa bakımından— İhvan hareketine uygulanması doğrusu beklenilemez. İhvan kurulduğunda Hasan el-Benna'nın karizmasının hemen mistik temellerini kaybettiğine inanmak şüphesiz zordur. Bir anlamda, Filistinli öncü bir düşünür ve İslâmî uyanış sempatizanı I. M. Hüseyini “açıkçası Hasan el-Benna bir sufi idi ve bir sufi olarak kaldı”²⁵⁵ şeklindeki ifadesi doğrudur. “Fakat bu sufizmin vasıtasıyla reformu hedefleyen özel bir türü veya dahası sufizmin tüm yönlerini terk ederek bağlandığı yalnızca bir yönü idi.”²⁵⁶ Diğer bir ifadeyle, sufizm onu harekete sevk eden manevî bir saik idi. O, nihaî tahlilde, sufizmin ahlâkî ve manevî amaçlarıyla kendi sosyal pratiği arasında bir çelişki görmedi.

Yeni Bir Senteze Doğru

Yüzyılın dönüm noktasında, İslâmî söylem yekpare bir yapıdan uzak olup, 1930'lara girerken Mısır'da en azından dört eğilimi kapsıyordu —Bu eğilimler: (1) *Ulema*, (2) modernist, (3) sekülerleşmiş Müslüman ve (4) İslâm kardeşliği idi. Christina Harris bu sonuncusu için “milîtan reaksiyoner reform

²⁵⁴ Muhammed Beyyumi, “The Islamic Ethic of Social Justice and the Sprit of Modernization: An Application of Weber's Thesis to the Relationship between Religious Values and Social Change in Modern Egypt”, Yayınlanmamış doktora tezi, (Philadelphia 1976), 158-159.

²⁵⁵ İshak Musa Hüseyini 1904'te Kudüs'te doğdu. Onu İngiltere ve Beyrut'a sürükleyen parlak akademik kariyerinden sonra 1991'de Kudüs'te öldü. Müracaat ediniz: Teysir el-Nasif, *Mufakirroun falastiniyun fi'l al-qarn al-ishrin*, (Bağdat 1981) ve Hasan Salvadi, *al-Doktor Ishak Musa al-Husaini, amid al-Adab al-Arabi*, (Taybeh 1991).

²⁵⁶ İshak M. Hüseyini, *The Moslem Brethren*, 30.

grubu” ismini kullanır—. ²⁵⁷ O bu tanım için şu sebepleri gösterir:

Onların kurucuları “modernizmin” İslâm toplumunu zaten çok etkilemiş olduğuna inandılar. Bu suretle, onlar İslâm’ın temel inanç ve kurumlarının tehdit altında olduğuna ikna edildiler. Toplumlarının batılılaştırılmasında kendi dünyalarındaki Batı politik ekonomik tasallutunu suçladıkları için yabancı düşmanı ve Batı karşıtı oldular. Bu toplulukların başında 1928’de Mısır’da kurulan İhvan el-Müslimun, Müslüman Kardeşler geliyordu. Bu hayata dinî ihyacı bir hareket olarak atılan militan reaksiyoner bir reform grubu idi.” ²⁵⁸

İhvan’ın militan ve yabancı düşmanı dinî bir organizasyon şeklindeki karakterizesyonu, böyle bir hareketin ortaya çıkmasının ve kurucusunun ilk dönem mistik hayatının arkasındaki sebepler ile uğraşmada başarısızlığa yol açar. Çağdaş bir İhvan teorisyenine göre, el-Benna, İslâm dünyasının Batı’ya olan toptan bağımlılığının farkında idi. O “İslâm’ın, felsefî bir doktrin ve kültürel bir trend olmaktan uzak, hayatın tüm yönlerinde sosyal bir gelişmeyimaçlayan toplumsal bir hareket olduğunu” anladı. Diğer bir ifadeyle, [el-Benna’nın görüşünde] meselâ, toplumsal şartlara galebe çalmak için bir çare oluşturabilecek bütüncül bir İslâmî teori gibi İslâmî bir ideoloji formüle etmek zarureti vardı.” ²⁵⁹

Hasan el-Benna’nın liderliğindeki İhvan hareketi, ilk yıllarındaki (1928-1939) oluşum safhasında, İslâm’ın yayılma ve korunma ihtiyacıyla ilgili olarak ve anti emperyalist ifadelerle konuştu. Belki de bu şu üç sebep dolayısıyla gerekliydi. Birincisi, el-Benna kendisinin temsil ettiğini iddia ettiği kitlelere hareketini yaymak için bir çeşit popüler terminolojiye muhtaçtı. İkincisi, o aslında hareketinin Mısır

²⁵⁷ Christian Harris, *Nationalism and Revolution*, 136.

²⁵⁸ A.g.e., 137. Hasan el-Benna ve Cemaleddin Afgani arasındaki bağlantı için bkz.: Francois Burgat ve William Dowell, *The Islamic Movement*, 34-36.

²⁵⁹ Abdullah Nefisi, *al-Ikhwann al-muslimun, al-tayriba wa'l Ichata': awraq fi'l naqd al-zati*, (Kahire 1989), 12.

toplumunda —Ezher, sufiler ve sıradan İslâmî gruplar gibi— yetersiz ve gittikçe zayıflayan İslâmî gücün merkezilerinin yerini aldığını gördü. Organizasyon açısından el-Benna bu gruplara faik olduğunu düşündü. Zira bunların kendi misyonlarını yeterince etkili bir şekilde ifa etmediklerini düşünüyordu. Bununla beraber entelektüel açıdan, zamanının Mısır'ında yaygın olan diğer düşünce akımlarından daha fazla sufizme minnettar idi. Son olarak, el-Benna kararlı bir şekilde anti emperyalistti ve sekülerizmi gerçek İslâm ruhuna bir aforoz olarak kabul ediyordu. Onun için İslâm'ın modern hastalıklarını tedavi etmede İslâmî kuvvetlerin başarısızlığı yanında seküler/liberal ve İslâmcı modernist kuvvetlerin yetersizliği de gün gibi ortadadır.

Şimdi de aşağıdaki formülasyonu ele alalım. Ele alınan toplum modern Mısır yer inemodern Hindistan olmasına rağmen, elde edilen sonuçlar konumuzu aydınlatılabilir:

19. yüzyıl [Hint] entelijansiyası aklın yeni düşüncelerini ve rasyonaliteyi gerçekten menmuniyetle karşılayabilir ve hatta bazıları toplumsal adet ve davranışları “modernleştirmeye” çalışmak için büyük cesaret ve atılım gösterebilirdi. Fakat sömürge toplumunda dönüşümün (transformation) temel kuvvetleri yoktu... Liberalizm oldukça hassas temellere dayanıyordu... Hindistan'da, burjuvazinin emperyalizme muhalefeti her zaman muğlaklı (vurgular yazara ait).²⁶⁰

Hindistan ve Mısır tecrübeleri arasında bir karşılaştırma yapmanın zor olduğu kabul edilse bile —özellikle, ortak koloniyal geçmişleri ve yerli kuvvetlerin cevapları— akla birtakım benzerlikler getirmektedir. Hasan el-Benna, modernizme tamamiyle eklemelenmesi için kendisine hiçbir şans verilmeyen sömürge toplumunun katı yapısından arta kalan İslâm modernizminin içinde bulunduğu kötü durumu anlamış olmalıydı. Dahası, yerli lâikler Mısır toplumunun

²⁶⁰ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, (Londra 1986), 25.

kültürel ve dinî meselelerine bir hayli uzak oldukları için; İslâmî söylemi sömürgecilik belasının dışında bir çıkış yolu olarak tahayyül edemiyorlardı. El-Benna bu fikri tükenmişlik ve tutarsızlık ortamında, hakim şartların amansız ve atak bir münekkidi olarak temayüz etti.

İslâm'ın yayılması ve korunması ve dinî bir hayat tarzı olarak sufizm tercihinin yanınd, iki temel faktör el-Benna'nın savaş yıllarındaki hayatına tesir etti: (1) Osmanlı hilafetinin 1924'te Atatürk tarafından ilgası, (2) genelde Mısır eğitimi ve özel olarak ise Kahire Üniversitesi üzerinde artan yabancı etkisinde de tanık olunduğu üzere Mısır eğitiminin ilerlemeci sekülerizasyonu.²⁶¹ Bu durum, 14 asırdır Mısır'ın tevarüs ettiği engin İslâm geleneği ile yerli kültür üzerindeki Batı düşünce ve kültürünün şiddetli atakları arasında kalan Mısırlı'nın hayatındaki zıtlık konusunda el-Benna'yı teyakkuza geçirdi.²⁶² Hasan el-Benna, zamanla şöyle bir sonuca ulaştı: Aslında, her şeyi kuşatan ruhî, toplumsal ve entelektüel bir hastalık modern İslâm kültürünün tâ köklerine işlemiş ve tam anlamıyla kendini beğenmişlik diyebileceğimiz maraz hali İslâm'ın sözüm ona koruyucuları ve temel entelijansiyası olan *ulema*yı etkilemişti.

Onun *Mudhakarât*'ında anlatılan özgün bir anekdot, el-Benna'nın endişesinin boyutunun, mevcut bunalımı algılamasını ve onu *ümme*t'in şartlarını ıslah etmeye sevk eden hassas görev duyguyu tasvir eder. Bir gün, sufi temayülleri dolayısıyla kendisine yakın hissettiği meşhur bir Ezher şeyhini ziyaret eder. El-Benna, Şeyh Dajavi'ye Mısır toplumundaki dinî bozulma hakkında şikayette bulunurken, şeyh el-Benna'ya en iyi tavsiyesinin belâdan uzak durmak ve kendini korumak olduğunu söyler. Duygusal el-Benna şeyhin tavsiyesine uymaz ve şeyhe olan şu acı ve ağır cevabı el-Benna'nın iç bunalımını ve yabancılaşma hissini resmeder.

Efendim, sizden tamamiyle farklı düşünüyorum.
Sanıyorum, sizin tavsiyeniz zayıflık ve tembelliğin

²⁶¹ El-Benna, *Mudhakarât*, 49.

²⁶² A.g.e., 50.

sorumluluktan kaçmanın bir ifadesi. Korktuğunuz şey nedir? Hükümet mi yoksa Ezher mi? Aldığınız emekli maaşı sizi [rahat] evinize hapsedmiş... Sizin bu milletin, değerli zamanlarını kahvehanelerde tartımar eden sıradan Müslümanlarından bir farkınız olmamalı mı? Aslında inancıyla parlayan bu millet saf dışı edilmiş bir güçtür. Bu durum, ateist ve ahlâksız güruhun kendi düşünce ve neşirlerini durmaksızın yaymalarını kolaylaştırmaktadır. Bu, söz [Ezher *uleması*] kayıtsızlık ve ihmalkarlık gösterirken olmaktadır. Muhterem şeyhim, eğer Allah adına hareket etmekte muvaffak olamıyorsanız, hiç olmazsa aldığınız maaş hatırına İslâm adına hareket ediniz. Zira, eğer İslâm olmazsa *ulema* olarak siz ne yemek için yiyecek ne de harcamak için para bulamayacaksınız. Bunun için, İslâm'ın çıkarlarını korumayı beceremiyorsanız bile hiç olmazsa kendi çıkarlarınızı korumak için bir şeyler yapın. Ahiret için herhangi bir çaba göstermeseniz bile, bu dünyada kendi yararınıza hareket edin; yoksa hem bu dünyayı hem de ötesini kaybedeceksiniz.²⁶³

Bu anekdot, hareketin kuruluşundan itibaren İhvan'ın entelektüel liderliğinin zihnini meşgul eden konuyu —yani *ulema* kurumu ile İhvan arasındaki ilişkiyi— özetler. Hasan el-Benna, *ulemaya* ve temsil ettikleri çıkarlara (interests) muhasım olmasına rağmen, Rifat el-Said onun *ulema* ile ilişkisini asla koparmadığını iddia eder. Hatta, her ne kadar resmî dinî kurumlar söz konusu olunca ihtiyatlı olsa da bir ilişki geliştirme konusunda dikkatli idi. Şüphesiz onun bütün çabası *ulemayı* mahkum etmek için değildi.²⁶⁴ Bence bu değerlendirme eksiktir. Çünkü Hasan el-Benna'nın ölümünden hemen sonra, en meşhuru Şeyh Muhammed el-Gazali olan bazı taraftarları ile ünlü Halid M. Halid tarafından temsil edilen seküler entelijansiya arasında ortaya çıkan *ulema* sınıfının Mısır toplumundaki durumu ve fonksiyonu hakkındaki sert tartışmayı gözden uzak tutar. İhtilafı ateşleyen bu tartışma şu

²⁶³ A.g.e., 52.

²⁶⁴ Rifat Said, Hasan al-Banna, *kayfa wa limadha?*, (Kahire 1984), 87.

iki konu etrafında dönmektedir: (1) İhvan'ın “dine dönüş” ve (2) devlet yönelimli (state oriented) bir din oturtmak için İhvan tarafından oluşturulan yeni fırsatı ulemanın ele geçirmesi. Bir ruhban ve parazit sınıf olarak görülen ulema üzerindeki liberal hücumu kendisi de eski bir Ezherli olan *Halid M. Halid* öncülük etti. Şüphesiz, bu tartışma, Taha Hüseyin ve Ali Abdurrazık gibi Mısır entelektüel hayatında liberalleşen iki Ezherli tarafından temsil edilen iki sabık olayı hatırlattı.²⁶⁵ Halid, stel-relevont?? fakat ihtilafı eseri *Biz Buradan Başladık*²⁶⁶ (From Here We Start)'da tehlikeli doktrinler ve ölümcül prensiplere hamile olan çağdaş İslâm toplumlarında bir İslâm ruhbanlığının olduğunu iddia eder.²⁶⁷ Bu sınıfın yegâne amacı insanların maneviyatını ve dine olan bağlılıklarını sömürmek olmuştur. Bu sınıf, ayrıca kendi çıkarlarını dinî doktrinlerle kaynaştırarak dinî değerlere hümrsetsizliğini ikmal etmiştir... Ardından bu koyu ve azimkar ruhbanlık ekonomik ve toplumsal bir irticai (reactionism) takdis ederek ve sefalet, cehalet ve illetin (hastalığın) erdem ve faziletleri hakkında belagatli vaazlar ederek her şeyi ölümcül zehiri ile zehirlemeye başladı.”²⁶⁸

269

²⁶⁵ Bkz.: L. Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago 1988).

²⁶⁶ K. M. Halid, *From Here We Start*, çev.: İsmail Faruki, (Washington, D.C. 1953).

²⁶⁷ A.g.e., 32.

²⁶⁸ A.g.e., 32. Halid'in fikirlerini Hegel'in *Phenomenology*'sinden alınan şu parçayla mukayese ediniz: “Bu zihni kavrayış papazlığın hilesinin kurbanıdır. İç yüzünü kavrayış ki yalnızlığın verdiği kıskanç gurur ve başka aptalca sonuçları icra eden bir hiledir. Aynı zamanda, bu papazlık, ideal ve gerçek bir krallığın, sun'i ve ham —tek başına bir şekli olmayan ve tutarsız— birliği olma tavrını kabul eden ve halk yığınlarının kötü anlayışı ile papazların kötü niyetlerinin üzerinde yer alan, hatta bu ikisini kendisinde depolayan despotlukla ittifak halindedir. Papazca aldatmacanın failleri tarafından halk arasında yaratılan aptallık ve karışıklığın etkisiyle, despotluk, her iki grubu da hor görerek, bozulmamış bir idarenin avantajı ile arzulanan, heveseleri ve karpislerinin tatminini sağlar. Kendisi şu anda iç yüzünü bulanık halindedir ve bu da batıl itikadla eş değerlidir.” G. Hegel,

Halid, toplumu din esaretinden kurtarma kavramını savunarak, İhvan'ın din/toplum ve din/devlet uygunluğu doktrinini en azından zımnen eleştirmeye devam eder. Ona göre kendi görüşü kaçınılmazdır; zira —kadim veya modern, ulema eğilimli veya İhvan eğilimli— herhangi bir “ruhbanvari sınıf” ancak sosyal adaletsizliğin tecessüm etmesine ve fakir fukaranın sömürülmesine hizmet eder. Ganimet, zenginlik ve gurur peşinde koşan bir sınıf rasyonalizm yerine bâtıl inançları, zenginlik yerine fakirliği teşvik eder.²⁷⁰ Halid şu sonuca ulaşır: Dinin toplum işlerine herhang ibir müdahalesi “milletin kişiliğini yok etmeye,tüm halkı bir zillet ve itaat çukuruna sürüklemeye ve bir taraftar içgüdüsü oluşturmaya götürür.”²⁷¹ Bunun içindir ki, din toplumu hürleştirici olmaktan uzaktır. Bilâkis, insanlığı bencil, durağan ve servete gark bir anlayışın kapris ve arzularına ram eder.

Muhammed el-Gazali tanıdığı bir kısım ulemanın tıpkı zayıfların kanlarını emen parazitler gibi davrandığını düşünür.²⁷² El-Gazali, el-Benna'nın öldürülmesinden sadece bir sonra Halid M. Halid'in *From Here we Start* (Başladığımız

The Phenomenology of mind, çev.: George Lichtheim, (New York 1967), 562.

²⁶⁹ Bu ifadeyi Pauline M. Rosenau'dan aldım, *Post-modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, (Princeton 1992), 78.

²⁷⁰ Halid, *From Here We Start*, 33.

²⁷¹ A.g.e., 36. Pek çok milliyetçi ve lâik Arap entelektüeli stotükonun desteklenmesinde dinî yapılanmanın rolü üzerine yorumlar yapmışlardır. meselâ, Suriyeli tarihçi Şakir Mustafa, Arap dünyasındaki çağdaş kültürel bunalımın sebeplerini incelerken, şöyle diyor: “Ulema, sömürülen sınıfları uysal yapacak olan değerleri ve fikirleri sağlamıştır. Ve feodal-burjuva müttefikleriyle ordunun kuralları ile teslimiyet, tevekkül ve aza kanaat etme fikirlerini meşrulaştırma fonksiyonunu da yerine getirmiştir. Hadislerden seçip vurguladıkları “içinizden gücü elinde bulundurana itaat ediniz” tarzında olanlardır. bu tesirler bazı atasözlerinde de dolaylı olarak hissedilir: “Bir eli bükemezsen, öp ve kırılması için dua et”, “Annemle evlenen amcam olur.” Şakir Mustafa, “Arab Cultural Crisis and the Impact of the Past”, *The Juresalem Quarterly*, 11, bahar 1979, 46.

²⁷² Muhammed Gazali, *al-Islam al-muflara 'alyhi bayna al-shuyui'yin wa'l ra'smaliiyin*, (Kahire, 1952), 27.

Yerden) isimli kitabındaki sert eleştirisinde Müslümanların umumî maslahatından ziyade kendi şahsî refahları hakkında endişe eden pek çok müessir ulemanın bulunduğunu yazar.

Şu anda ulemanın müdafasını üstlenen zevat istisnasız kendilerinden ve mensubiyetlerinden (İslâm'dan) utanmaktadır... Tanrı'ya hizmet ile şeytana hizmet bir telâkki olunamaz; cihad vazifesi de zevk ü sefa peşinde koşmakla ifa edilemez. Bu zıtlıkların bir yaşam düzeninde biraraya getirilmesi gerçekten ifsad olmuş bir zihnî ilzam eder. Bu zihinler, İslâm zayıfladıkça semiren ve Müslümanlar elem içinde iken keyif süren Ezherlilerin olmalıdır. Bu aldaticılar gerçek İslâmî vazfelerinden kaçınmak için şeytanî metotlar düşünmektedirler. bunlar adaletten ve polisten kaçan haşhaş kaçakçılarından daha hilekar ve kurnazdırlar. Bir yanda, sadece kişisel ibadetinin kazancıyla mutmain olan bir grup insan var. Onlardan halkı dikkate almaları ya da İslâm'ın sosyal vecibelerini gözetmeleri istendiğinde onlar bedbin bir şekilde “siyaset bizim işimiz değil” cevabını verirler... Diğer tarafta ise Muhammed bin Abdülvahhab'a bağlı olduklarını iddia etmelerine rağmen mezhepçilik ve ölüye ibadet aşkıyla tutuşan başka bir grup var. Onlar sessiz bir şekilde yaşayanlara ibadet ediyor ve “Vahhabî” (Suudi Arabistan) topraklarının zalim ve despotlarına koyun gibi itaat ediyorlar.... Muhammed Abduh ve Cemaleddin mirasının “manevî uzantısı” olduklarını iddia etmelerine rağmen ceplerini servetle dolduruncaya kadar makamlarını terk etmeyen Ezherli pek çok lider görmekteyiz.²⁷³

Şunu akıldan çıkarmamak lâzımdır ki, bu İslâmî iç mücadeleler, ilk İslâm liderliğinin neşvünema bulduğu entelektüel ortamdan etkilenen yüksek dozda özeleştiriyi kapsar. Burada tanık olunan bir Müslüman grubun diğerine karşı oluşuyla yönlendirilen sert bir eleştiridir. Bazılarına göre İhvan'a İslâm'la bağdaşmayan aykırı görüşleri biraraya getirmek pahasına diğer İslâmî gruplarla entelektüel ve teolojik münakaşalardan kaçınmışlardır. İhvan, “zayıflayan İslâm imajı

²⁷³ M. Gazali, *Our Beginning in Wisdom*, çev.: İsmail R. Faruki (Washington, D.C. 1953), 69-70.

(state)” ve olarak algılanan şeye karşı bir protesto ve İslâm muhafızlarını İslâm’ı savunma ve yayma hususundaki pasifliklerine bir cevap olarak doğdu. İhvan’ın “belirli bir mezhebe dehali olmayıp dinin saf özüne bağlandığı”²⁷⁴ tezi İhvan’ın tarihî arka plânına rağmen test edilemez. ikincisi, pek çok meseledeki İhvan düşüncesi el-Benna’nın entelektüel dürüstlüğüne rağmen onun ölümüyle son bulmamıştır. Bilâkis yeni gelişmeler el-Benna sonrası dönemde gerekli bir unsur idi.

El-Benna dinin kendisi ile dinî kurum arasındaki ayrımı netleştirir. Zaten son derslerinde de bu temayı geliştirir. Bazı yüksek dereceli dinî otoritelerin sömürgecilerle ittifak yaptığı ve bu durumun islam dünyasında tahribata yol açtığı sonucuna varır. O, “sömürgeciler” ile yapılan bu ittifakın, sadece “onların ülke ve milletin rafağı üzerindeki bencil çıkarlarının ve dünyevî ihtiraslarının”²⁷⁵ bir yansıması olduğunu iddia eder.

Bu İslâm inancında değil, ulemanın dünyevî yapısındaki çatlaaktır. Benna’nın Ezher’in yapısı üzerine sert eleştirileri ve zihniyeti başlangıçtan itibaren İhvan düşüncesi ve ideolojisinin başlıca özelliği olmuştur. Müslümanların hastalıkları için en gerekli ilâç sunuyor olsa dahi bu durum Ezher’in faydası hakkında el-Benna’nın zihninde şüphe ve tereddüte yol açmıştır. Bu itimatsızlık el-Benna ile Ezher arasında derin bir uçuruma sebebiyet verdi. Bunun mantikî sonuçlarından birisi de onun çağdaş hayatın taleplerini gerektiği şekilde karşılayabilecek bağımsız bir hareket kurma isteği idi. Dolayısıyla el-Benna başından itibaren Ezher ve Ezher entelijansiyasının desteğinden kaçınırken, hareketi kitlelerin destek ve sadakatini kazanma teşebbüsünde Ezher’e paralel geliyordu.²⁷⁶

²⁷⁴ I. Hüseyini, *The maslem Brethern*, 42-43.

²⁷⁵ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 123. Ayrıca bkz.: Muhammed Gazali, *al-Islam wa'l istibdad al-siyasî*, (Kahire, 1950), 51. Gazali, “Ezher’deki İslâm, modern sömürgecilerin ileri götürdüğü ve desteklediği İslâm’la aynıdır” diyor.

²⁷⁶ M. Bayyumi yanlış bir iddiada bulunuyor: “Benna sadece reformların desteğini değil, “din adam”larını da kazanabilirdi. O hiçbir zaman Ezher’e

El-Benna, 1927 yılında, Süveyş Kanalı üzerinde bulunan İsmailiyye şehrine taşındı. Burada yabancıların, özellikle İngilizlerin, göze çarpan mevcudiyeti ve Sufi ve diğer farklı dinî grupların “gerçek İslâm”ı yaşamalarındaki tesirsizlik, onu önce sahneden çekilmeye ardından da dinini inziva ve uzlette yaşamaya zorladı.²⁷⁷ Otobiyografisinde anlatıldığı üzere, onun başkalarından uzak durma ve dinî organizasyonlardaki çok çeşitlilikten çekinme tavrı ilk imamlardan İmam Ebu Hamit el-Gazali’nin (öl. 1111) tavrını hatırlatır.²⁷⁸ El-Benna, aynen Gazali gibi, endişe, kargaşa ve belirsizlik kadar zihinsel sıkıntılar da yaşamıştır. Bu koşullar altında inziva kaçınılmaz olmuştu. Yine de bu sıradan bir inziva değildi. Daha ziyade, daha sonraya yönelik tedbir almak için günlük karmaşadan ayrılma suretinde bir inziva idi. Körükörüne taklit, faydasız bilgi ve sığ tartışmalar İsmailiyye’deki dinî çevrenin genel özelliği idi. El-Benna bir kere daha kendisine şunu soruyordu: “Ne yap-ıl-malı? Yükselen İslâm’ın uzun vadeli hedeflerinden imtina etme zamanı mı? El-Benna’nın ortaya koyduğu cevap zihniyet olarak radikal amaçlı bir hareket olan İhvan’ı kurmaktı. Hakikati tüm topluma yavaş yavaş zerkeden, islam’ın propagandasını yapan, adil bir İslâm toplumu kuran ve İslâmî bilgiyi yayan bir hareketti bu. El-Benna, bu hareketi kurarken onu destekleyen, hepsi de onun şşşakirdi olan, İsmailiyye’den altı kişinin gelişini fevkalade bir hisle tasvir eder.

Benim konuşmalarından ve derslerimden etkilenmiş olan bu altı kişi, çok azimkar sözler, ıstık saçın gözler ve inançlı yüzlerle “sizi dinledikten sonra söylediklerinizi uzun uzun düşündük ve bir hayli etkilendik” diyerek dizimizin dibinden ayrılmadı. “Biz İslâm’ın kurtuluşuna ve Müslümanların izzetine giden yolu bilmiyoruz. Bu ülkenin yerli Arap ve Müslümanları statü ve prestijlerinden

saldırmadı. Çünkü onun İslâm dayanışmasını ifade eden bir sembol ve merkez olduğuna inanıyordu.” Bayyumi, *The Islamic Ethic*, 189.

²⁷⁷ El-Benna, *Mudhakarat*, 61-67.

²⁷⁸ Bkz.: W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, (Chicago, 1982).

mahrum bırakıldılar. Yabancılar onları kendilerinin itaatkar hizmetçileri olarak görüyorlar. Sahip olduğumuz her şey, damarlarımızda akan kan, inançla ışıldayan ruhlarımız... ve çocuklarımızın mahrum edildiği şu önemsiz para. Bizler bu ülkeye zarar veren şeyleri ve ümmete hizmet etmenin en iyi yollarını sizin kadar kavrayamayız. Allah'a karşı vazifelerimizde iç huzuru duyalım diye, sahip olduğumuz ne varsa size sunmaya hazırız. Sizden eylem sahasında bize rehberlik etmenizi istiyoruz. Eminiz ki Allah'a hizmet için kendini adanmış ve bu hedefe baş koymuş bir topluluk muhakkak başarıyı hak eder. Tehdit edilse bile.²⁷⁹

El-Benna'nın şu ana kadar ki düşünceleri, üç ihtiyacı karşılar: (1) Manevî ve dinî şartlar, (2) Siyasî ve ekonomik mahrumiyet ve (3) Teşkilâtlanmayla ilgili ihtiyaçlar. İhvan hareketini bu erken dönemde İsmailiyye'den başlatmanın kesinlikle çok zor olacağı ortaya çıktı. El-Benna'nın hayatı boyunca dile getirdiği dâhilî hastalık onun hareketinin kurulmasıyla da azalmadı. Bilâkis, otobiyografisinden öğrendiğimize göre mizaç olarak baskıcı olduğu, İhvan'ın parasını gelişigüzel harcadığı ve kendisine yakın bir halka oluşturduğu söylentileri ortalığı kaplamıştır. Bu suçlamalar, bazıları meşhur ulema ve hocalardan olan el-Benna'nın baş şakirtlerince yöneltmiştir. Bazı eğilimleri ilk dönem İhvan şaflarını sarsan fitne tohumları saçmak olarak görmesi, el-Benna'nın hevesini kırdı. Bununla beraber, el-Benna bazı anahtar kavram ve pratiklerde köklü değişikliklere sebep olan kesintisiz bir arzu ile hareketini teşkilâtlandırmaya girişti.

El-Benna'nın ortaya koymaya çalıştığı değişikliklerden biri de, caminin statüsünü durağan bir ibadet mahallinden, radikal bir dönüşüm ve yenilenme mahalline; İslâmî bir devrim merkezî haline getirmektir.²⁸⁰ El-Benna'nın kanaatine göre cami

²⁷⁹ El-Benna, *Mudhakarât*, 72.

²⁸⁰ Çağdaş İslâmî dirilişi gözlemleyenlere göre, cami diriliş fikirlerinin yayılması için etkili ortamdır. "Cami... İslâmcı tezin doğması için temeldeki iskeleti, ilk kabı teşkil etti. Her şeyden önce bir koruyucu, merminin geçeceği yolun hazırlandığı bir barınak vazfesi gördü. Sıkıca

birden çok fonksiyona sahiptir. Her şeyden önce, orası bir ibadethanedir. “Bu dünyanın insanlarını öteki dünyaya bağlar.”²⁸¹ El-Benna’ya göre ibadet, insan maneviyatının bir yansıması olmanın yanı sıra, insanların bildikleri üç temel hükümet sisteminin (konünizm, diktatörlük ve demokrasi) sosyal, siyasî ve ahlâkî değerlerini de yansıtır. El-Benna İslâm ibadeti ile bu üç sistem arasında şöyle bir bağlantı kurar:

İslâm ibadeti, komünist rejimle diktatörlük ve demokratik rejimlerin temel özelliklerini birleştiren günlük bir eylemsel ve sosyal organizasyondan başka bir şey değildir... [Mümin] kişi (camiye) girdiği anda buranın yaratılmışlardan hiçbirisine değil sadece Tanrı’ya ait olduğunun bilincine varır; kendisinin orada bulunan herkesle eşit olduğunu bilir; burada büyük, küçük, üstün, düşkün hiçbir grup veya sınıf yoktur... Ve müezzin “şimdi ibadet vaktidir” diye seslendiğinde, onlar imamın arkasında eşit bir saf ve sağlam bir blok oluştururlar... Diktatörlüğün temel değeri: Eşitlik görünümü altında iradenin birlik ve düzenidir. İmam, mutlaka ibadetin kuralları ile muhayyettir. Eğer imam kıraatinde veya hareketlerinde sürçer ya da süresince onun doğru yola iletilmesini sağlamak için hatasını söylemesi vazifeleridir. Ve imam bu telkini kabul edere, hatasını terk edip aklı selime ve hakikate dönmekle yükümlüdür. Bu demokrasinin en cazip tarafıdır.²⁸²

Diğer bir ifadeyle cami el-Benna tarafından soyut manevî bir yer olmaktan uzak bir şekilde tamamen bu dünyanın ve sükelr sistemlerin içine yerleştirilir.

kontrol altına alınmış sivil bir çevreyle karşılaştırıldığı için hepsi de daha yıkıcı olan konuşma ve gruplar halinde olma hürriyetine müsaade edilen her yerde, hükümet yavaş yavaş tehlikeyi sezdi. Camilerin fazlasıyla sembolik olan alanı, hızla İslâmcılar ve hükümetin yüzüye geldiği başlıca yerlerden biri oldu.” Francois burgat ve William Dowell, *The Islamic movement in North Africa*, 87.

²⁸¹ El-Benna, *Mudhakarât*, 127.

²⁸² Hasan el-Benna, “New Renaissance”, Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, (New York, 1968), 121.

Caminin ikinci fonksiyonu, yeniden ihdas edilen dindarlığın mekanı olmasıdır. Orada, seküler alan ve mekan mevcudiyetine son verir. Cami mekanı ülkenin siyasî seçkinleri tarafından değil ilâhî olarak korunmaktadır. El-Benna takipçilerinin kafasına egemenlik kavramının nihayetinde Allah'tan başka kimseye ait olmadığını öğretmeye çalışır. Nihaî tahlilde lâik yöneticiler geçici ve faydasızdırlar.

Üçüncü olarak, cami toplumun dindarlığını tayin eden bir kıstastır. İslâm nizamının nişanesidir.

Dördüncü olarak, el-Benna'nın ifadesiyle “camiler yaşlılar kadar gneçlere de eğitim hizmetleri veren popüler okullar, üniversiteler ve kolejlerdir.”²⁸³ Bir camii şu üç fonksiyona sahip olmalıdır: (1) Halkın ibadet mahallî; (2) Bir eğitim yeri; (3) Ruhî, zihinsel ve fiziksel hastalıklar için bir hastane. Böylece el-Benna camiye İslâm itikadının müşahhas bir yapısı ve Peygamberin Mekek’de telkin ettiği pek çok idealin en yüksek noktası olarak gördüğü zaman, Peygamberin Medine’deki ilk tecrübelerine başvurur. Mazlumlar için pedagojik bir okul olan cami, el-Benna sayesinde genç Mısırlı zihinlere yönelen sekülerizasyon ve misyoner faaliyetlerinin olumsuz etkilerinin yerini tutan yeni bir mühim bir güç kazanmıştır. Yeni bir İslâmî toplum ve devletle ilgili plânlar kuran Peygamber’den farklı olarak, el-Benna’nın vizyonu, bu haliyle, sırf dinî ve kültürel sahanın ötesine geçmemiştir. Cami kültürel gelişim ve yayılma mekanıdır.

El-Benna’nın *Mudhakarat*’ında, dilin kullanımındaki niteliksel değişimi fark etmemek mümkün değildir. İlk bakışta, İslâm’ın kültürel muhtevasını paylaşan herkesçe malum az çok geleneksel bir İslâmî terminoloji kullanır, onun anahtar bir terim olarak camiye kullanması, caminin delalet ettiği anlam ve hizmet edebileceği sosyal ve siyasî fonksiyonlar dolayısıyla önemlidir. Yani, fiziksel mekan —cam— ile kültürel ve dinî mekanlar —kısacası, caminin fonksiyonları— katıştırılır. Bu sayede, el-Benna onun yararlılığını ispat etmek v eulema başta

²⁸³ A.g.e., 128.

olmak üzere, başka dinî grupların camiye atfettikleri anlamları izde etmek için camiye ana kavram olarak vurgular. Terry Eagleton'ın ifadesiyle “bu kelime ‘fevkalade ideolojik bir fenomen’ olup bizzat bilinç kelimelerin içselleştirilmesi yani bir tür ‘iç konuşma’dır. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse bilinç çevremiz ve aramızda olan bir şeyden daha az ‘içimizde’ olup tamı tamına bizi yapan bir göstergeler ağıdır.”²⁸⁴ El-Benna'nın telakkisinde cami, içe yönelik manalar ve dışa yönelik uygulama ve adetlerden oluşan büyük bir sisteme, bir göstergeler ağına delalet eder. Ayrıca el-Benna tarafından İslâm'ın yayılmasına ve faal bir Müslüman grubun oluşturulmasına yönelik dinamik bir odak olarak algılanan cami, İhvan'ın ilk günlerindeki toplumsal bağlamına dayanarak anlaşılmalıdır. O zamanlar —belki de şimdikinden farklı olarak— Kardeşlik [İhvan] fakir ve eğitimsizleri cezbedti, “ilk Müslüman Kardeşler aciz Mısırlılardı: En ucuz işçiler, fakir köylüler, çaresiz öğrenciler —tüm çelimsiz ve sıradan sınıflar.”²⁸⁵ Bundan dolayı kutsal v efakirlere duygusal bir rahat ve güvenlik sağlayıcı bir yer olarak cami, İhvan'ın düşüncelerini vaz ve telkin etmesi için ideal bir ortamdı.

El-Benna Kahire'ye gelene kadar, sosyal ve siyasî meseleleri önceleyen esnek ve genel bir İslâm anlayışına dayalı meşru bir İslâmî hareket olan İhvan'ı kurmayı başarmıştı. Kahire'nin lâik ortamı tarafından kuşatılmış olmasına rağmen, bu safhada bile sufi eğilimleri asla inkıtaya uğramadı. El-Benna takipçilerini düşüncelerin doğru yayılma metotlarını uygulamaya sevk etti. Bunun içindir ki, 1932'de teşkilâtını Kahire'ye taşımadan önceki İsmailiyye günlerinde her İhvan üyesinin kardeşlik, samimiyet, mes'uliyet, fedakarlık ve sebat gibi birtakım sorumlulukların altını çizer. Diğer taraftan, on şer

²⁸⁴ Terry Eagleton, *Ideology*, (Londra, 1992), 194.

²⁸⁵ Harris, *Nationalism and Revolution*, 157. İshak M. Hüseyini'nin aynı konu üzerindeki yorumu şudur: “Müslüman Kardeşler eğitilmiş Müslümanların yakından alâkadar olduğu anlaşılması güç dinî problemlere çözüm arzetmekten uzaktılar. Takipçilerinin çoğu ya eğitimsiz ya da yarı okumuş sınıftan idi.” İ. Hüseyini, *The Moslem Brethern*, 107.

(el-Mubiqatu'l-Aşr) diye adlandırdığı şeyleri belirler. Bunlar: Sömürgecilik, siyasî, şahsî ve mezhebsel farklılık ve bölünmeler; çıkarıcılık; yabancı ortaklıklar, Batı'yı taklit, lâik kanunlar, ateizm ve entelektüel kaos, aşırı arzular ve iffetsizlik v esöylem ve tahlillerdeki bilimsel metot eksikliğidir.²⁸⁶

El-Benna'nın ideolojik bir metin olarak Kur'an'a bakışı 19. ve ilk dönem 20. yüzyıl reform hareketlerindeki radikallikten çok uzaktır. Her ikisinde de Kur'an'ın her şeyi kuşatan bir metin olarak anlaşıldığı doğrudur. Ancak, el-Benna'da Kur'an sosyal reform ve siyasî birlik için bir kıtas sağlar. El-Benna, eğer Kur'an siyasî temel ve ahlâkî yenilenmeyi deruhte etmeseydi, Medine tecrübesinin imkânsız olacağını savunur. Ona göre, İslâm devletinin dağılması şu beş problemle başlamıştır: Siyasî ve dinî farklılıklar; kişisel isteklere ve lükse düşkünlük; hakimiyetin Arap olmayanlara geçmesi; tatbikî bilimlere karşı kayıtsızlık ve Müslümanlardaki aşırı otorite tutkusu.²⁸⁷

El-Benna'nın 3. Dünyacılığı ve Batı

El-Benna'nın Batı ile ilgili görüşlerini dikkatli bir şekilde incelemek, onun Batı sömürgeciliği, Batı medeniyeti ve Hristiyanlık arasında ayrımlar yaptığı başlangıca götürür bizi. *Mudhakarat*'ında Batı'yı toptan reddeden biri olarak görülse de, bu tavrın onun hayatı boyunca sürdürüldüğü zannedilmemelidir. Meselâ, 1929'da lik dönemlerdeki iki İhvan lideriyle birlikte kaleme aldığı bir risalede el-Benna bir şarih edasıyla "okuyucuya temel dinî eğitimle ilgilendiği kadar Batılı örnekleri de takip etmesini salık verir. Risalenin yazarlarına göre, Batı'da şu demlerde ir çocuğun saadeti ve bir toplumun refahı için en büyük ehemmiyet genellikle dinî eğitime veriliyordu. Bu Batılı anlayış Müslümanlara ders

²⁸⁶ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 219.

²⁸⁷ A.g.e., 19-20.

olmalıdır.”²⁸⁸ Bu son bakış açısına dayanarak, el-Benna Mısır’da Batı fethinin bir parçası olmayıp, Mısır toprağına ait olan köklü bir Hristiyan cemaatin varlığına işaret eder. Ona göre Avrupa Hristiyanlığı Batı dışındaki dünyayı sömürgeleştirmek amacıyla seküler Batı tarafından kullanılmıştır. “Avrupa yalnızca kitleler arasındaki cahil ve zayıf insanların eğitiminde kullanılan pek çok yöntemden biri ve fetih, kolonizasyon ve politik emellerin tahrik vesilesi olarak Hristiyanlığını mahfuz tuttu.”²⁸⁹

Batı medeniyeti ve sömürgeciliği arasında yaptığı ayırmada, el-Benna sömürgeciliği ebediyyen reddeder. Medeniyete gelince, Batı’nın meydana getirdiği maddî faydaları kabule hazırdır. Bu anlamda, daha önce atıfta bulunduğu Nedvi ile aynı hat üzerindedir. Hüseyini’ye göre İhvan’ın emperyalizmi reddi dinî prensiplere istinad eder.

Yabancı hakimiyetinden bağımsızlığı temel ilke kabul eden siyasî programları, aslında emperyalist döneme bir tepkidir. Şayet böyle bir düzen mevcut olmasaydı, hareketin bu tür bir ssiyasî eğilimden uzak olması mukadderdi... [İhvan] sadece yönetimle ilgili olarak değil dinî temelde emperyalizme karşı çıktı. İslâm’ın haricî yönetim ve yabancı tahakkümünü hüsgöremeyeceğini benimsediler ve istisnasız tüm İslâm ülkelerinin bu yönetim altında olduğunu gördüler.²⁹⁰

El-Benna, misyonerlik faaliyetleri kisvesi ve sömürgecilik altında, Müslüman halka Batılı fikirleri ihraç etmenin en zararlı sonuçlarının eğitim alanında olduğunu iddia eder. Ona göre, Batılı güçler, eğitim alanında, İslâm’ın kalbine eğitim ve bilimle ilgili okullar kurubiliyorlardı... [ki bu okullar]

²⁸⁸ Joannes G. Jansen, “Hasan al-Banna’s Earliest Pamphlet”, *Die Welt des Islams*, cilt (32(2), 1992, 258. risale Hasan el-Benna, Ahmed sukeri ve Hamid Askeriyye tarafından hazırlanmıştır. *Muhharra fi’l ta’lim al-dinî*, (kahire, 1929).

²⁸⁹ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 26.

²⁹⁰ İshak M. Hüseyini, *The Moslem Brethern*, 95.

[Müslümanların] oğullarının ruhlarına şüphe ve fesat ekliyor ve kendilerini nasıl küçü görmeleri gerektiğini öğretiyordu. Din ve vatanlarını kötölemeyi, gelenek ve inançlarından tecrit olunmayı ve ancak Batılı bir menşei bulunan şeylerin bu hayatta takdire şayan bir model sunabileceği inancıyla Batılı her şeyin kutsal görülmesi gerektiğini öğretiyordu.²⁹¹

Daha da yıkıcı olanı, eğitim “yalnızca üst-sınıfın çocuklarından”²⁹² mürekkep yerli bir işbirlikçi sınıf oluşturmak için sömürgeci güçler tarafından kullanılan bir araç idi. Sonuç olarak, halk dinî ve seküler bilimler alanındaki temel eğitimden mahrum bırakılıyordu. El-Benna ardından (daha sonra İhvan’ın entelektüel liderleri ve özellikle Seyyid Kutub tarafından kullanılacak bir tema olan) zihinsel kolonizasyonun en önemli sonuç olduğunu iddia eder.

Zihinlere en cazip karşılıkları verildiği ve uzun dönemler boyunca bireyler üzerinde güçlü bir entelektüel etki kullanmaya devam ettiği için bu baskıcı ve çok iyi organize edilmiş kampanya muazzam bir başarıya sahipti. Bundan dolayı, bu şimdiye kadarki politik ve askerî kampanyalardan daha tehlikeliydi.²⁹³

El-Benna’nın bu konu hakkındaki düşüncesi, ancak onun enginlik ve entelektüel olgunluğa ulşatığı 1920 ve 30’ların Mısırındaki entelektüel hayatın arka plânını gözönünde bulundurarak lâyıkıyla değerlendirilebilir.

El-Benna, —önemli bir kısmı Ezher mezunu olan— yerli entelijansiyanın etkili bir bölümünün sekülerleştiği ve bu süreçte, İslâm’ın hem metne dayalı hem de siyasî temellerinin altını kazmaya çalıştıklarını fark etti. 1926’da Taha Hüseyin, Kur’an metnindeki izahata gelenek-dışı (non-traditional) eleştiri metotlarına başvurduğu *Fi el-şir el-cahilî* kitabını yayınladı. Bunu uzun müddet Ezherli bir alim olarak tanınan

²⁹¹ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 28.

²⁹² A.g.e., 28.

²⁹³ A.g.e., 29.

Ali Abdurrazık'ın kaleminden çıkan başka bir entelektüel rüzgâr takip etti. Abdurrazık, *el-Islam ve usul el hükm* isimli kitabında Kur'an'ın dinî bir yönetim kurumunu şart koşmadığını ileri sürmekte idi.²⁹⁴

El-Benna'ya göre, materyalizm en geniş etkisini modern Batı medeniyetinde göstermiş ve sonuç olarak Batı maneviyatını kısırlaştırmıştı.²⁹⁵ Bundan dolayı, o Batı medeniyetini irtidat, ahlâksızlık, zina, bencillik, tefecilik ve ahlâkî ve siyasî iflâs ile eşleştirir. Ahlâk ve siyaset açısından batı medeniyetinin şu anda bir iflâs ve düşüşün içinde olduğunu iddia eder.

Batı medeniyetinin temelleri parçalanıyor, kurum ve rehber ilkeleri çözülüyor. Siyasî temelleri diktatörlükler tarafından yok edilmekte ve ekonomik temelleri krizler tarafından yıkılmaktadır. Toplumsal temelleri her yerde patlak veren sapık ideolojiler ve devrimler tarafından çöktürülürken, milyonlarca işsiz ve aç buna şahitlik ediyor. İnsanları işe alınması gereken uygun önlemler hakkında ne yapacağını bilmez durumda olup daha büyük sapkınlıklara doğru yol almakta. Meclis ve kongreleri başarısız, anlaşmaları geçersiz, gelenekleri paramparça: Güçlü adamları, pek çok şeyin yanında barış ve güvenlik adetini yıkarken, ne bir ruha ne de bir etkiye sahip olmayan (bunların) Milletler Cemiyeti bir fantaziden ibaret kalıyor.²⁹⁶

El-Benna'nın burada kasdettiği iki dünya savaşı arasında yükselen totaliter hareketler ve Avrupa'nın o zamanki politik damınlığıdır. Hüseyini'ye göre, el-Benna ve ilk dönem İhvan'ı, bilimsel, ahlâkî ve dinî yönleriyle yerli Batı kültürü ve

²⁹⁴ Bkz.: L. Binder, *Islamic Liberalism*.

²⁹⁵ John Esposito İslâmî uyanış tarihi boyunca şuna dikkat edilmesi gerektiğini vurguluyor: “Batılılaşma ve lâiklik kınanırken modernleşme böyle değildir. Bilim ve teknoloji kabul ediliyor, fakat Batılı değerlerin müfuzu ve onlara aşırı güveni engellemek için, mesafe, yön ve değişim sahası İslâm inancı ve değerlerine tabi kılınıyor.” John Esposito, *The Islamic Threat*, 19.

²⁹⁶ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 106.

Avrupa'nın dışındaki saldırgan sömürgeciliği birbirinden ayırırlar.²⁹⁷

El-Benna'nın 3. Dünya milliyetçiliğinin yükselişini sömürge yayılmacılığına karşı gerçek bir tepki olarak anladığı görülür. Ona göre, “Yakın Doğulular onurlarını kıran, bağımsızlıklarını ellerinden alan hem maddî hem de manevî ağır fedakarlıklar isteyen Batı işgalinin boyunduruğundan kurtulmak gerektiğinin farkına vardılar.”²⁹⁸ Özünde vataniyye (vatanseverlik) ve kavmiyye (ulusçuluk) İslâm'ın hükümleriyle çatışmaz. Her ikisi de Müslümanların İslâm'ı belirli bir bölgenin ötesine yaymayı gerektirir

El-Benna'nın İslâm anlayışı yenilikçidir. O İslâm'ı bir topluluğa ait kısır bir din veya sistem olarak değil güçlü bir ideolojik misyon hissine sahip evrensel bir inanç olarak takdim eder. Ona göre İslâm yalnız bir reform hareketi olmayıp aynı zamanda radikal bir değişim hareketidir. Aşağıdaki ifadeler bunu gösterir:

Hedefimiz İslâm kelimesi her neyi temsil ediyorsa ona matuftur. İslâm kavramı çok geniş bir anlama sahip olup, pek çok insan tarafından ona yüklenen böylesine sığ yorumlarla lâyıkiyle tanımlanamaz. Bizler İslâm'ın tüm insan ilişkilerini kuşattığına ve düzenlediğine; yeni problemler ve gerekli reformlardan çekilmeyeceğine inanırız. O dinî ve manevî meselelerle sınırlı değildir... Bununla birlikte biz İslâm kelimesini farklı bir manada anlıyoruz. Biz İslâm'ı çok geniş bir anlamda bu dünyanın ve ahiretin tüm işlerinin düzenleyicisi olarak alırız. Bu İslâm yorumu bizim ürettiğimiz bir şey değildir. bu, Kur'an çalışmalarından ve ilk Müslümanların takip ettiği hayat tarzından (siret) çıkarılmıştır. İhvan'ın İslâm kavramıyla ifade edilenden nasıl daha geniş bir manaya sahip bir düşüncüyü savunduğunu kavramak için, Kur'an ele alınıp ruh heves (heva) ve gaye'den sıyrılmalıdır.

²⁹⁷ İ. Hüseyini, *The moslem Brethern*, 103.

²⁹⁸ H. al-Banna, *Da'watuna*, (Kahire, 1943), bu alıntı Franz Rosenthal tarafından, “The ‘Muslim Brethren’ in Egypt”de çevrilmiştir. *The Muslim World*, cilt 37 (4), Ekim 1947, 284.

Ancak bu sayede Kur'an'ın gerçek anlamı kavranılacak ve İhvan'ın propaganda hedeflerinin Kur'an'ınki ile bir olduğu fark edilecektir.²⁹⁹

İslâm'ı yorumlarken el-Benna'nın kendisine ve İhvan teşkilâtına tanıdığı esneklik, İslâm'ın temeli olan Kur'an'a doğrudan atıfta bulunması ile teyit edilir. El-Benna mevcut yorumlardan tatmin olmamış ve Müslümanların acınası halleri onu yeni yorumlar aramaya teşvik etmiştir.

El-Benna, ayrıca, el-Afgani, Abduh ve Rıza'nın ahlâkî ve reformcu girişimleri olarak gördüklerini aşmayı tercih etmiştir. İhvan'ın ideolojisi birbirine dayalı üç temel esas etrafında dönmektedir: (1) Atanmış liderlik; (2) İnanmış emekçiler ve; (3) Kur'an ve Sünnet'le sınırlandırılmış uygun bir hareket plânı.³⁰⁰ Bu anlayış esas olarak mevcut Mısır toplumu tarafından tecrübe edilen ve Benna'nın da tanık olduğu zihinsel ve kültürel parçalanmaya bir cevaptı. Müslüman milletler emperyalist saldırılar, dâhilî ihtilaflar ve yabancı finans çevreleri, entelektüel anarşi ve manevî sefaletin icra ettiği ekonomik ve sosyal adaletsizlik tarafından yapılan saldırılara maruz kalmışlardır.³⁰¹ Hüseyini'nin ifadesiyle İhvan hareketi “selefi olan İslâmî hareketlerden dört noktada ayrılır: (1) Tam-kapsamlılık; (2) Sıkıca kenetlenmiş bir organizasyon; (3) Popüler temayül ve çekicilik ve; (4) Mısır'daki yerel olaylarla etkileşim.”³⁰² İhvan'ın ideolojisi aşağıdaki özellikler tarafından ayrıt edilir: (1) islam bu dünya ve ahiret olaylarını konu edinen, her şeyi kuşatan ve kapsayan bir sistemdir; (2) İslâm'ın temelleri hem Kur'an hem de Peygamber'in Sünneti'dir; ve (3) İslâm tüm zamanlar ve mekanlar içindir.³⁰³ İşte bu yüzden

²⁹⁹ A.g.e., 283.

³⁰⁰ Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna*, 64.

³⁰¹ A.g.e., 61.

³⁰² İ. Hüseyini, *The Moslem Brethern*, 88.

³⁰³ H. el-Benna, *Maymu'at rasa'il al-imam al-shahid Hasan al-Banna*, (Beyrut, 1981), 119-121. İngilizce Trc.: S. A. Kureyşi, *Selected Writings of Hasan al-Banna Shaheed*, (Karaçi, 1983), 173-176.

İhvan hareketi İslâm'ın hem metafiziksel hem de tarihî tüm vechelerini deruhte eder. Benna'ya göre, İhvan (1) Bir selefi hareketidir, çünkü menbaı Kur'an ve Sünnettir. (2) Sünnî bir yoldur, çünkü nebevi hayat tarzını tatbike yönelmiştir; (3) Fazilet ve safiyete yaptığı vurgudan dolayı bir sufi samimiyetidir; (4) Taşıdığı görüşler dolayısıyla siyasî bir organizasyondur; (5) Dinamik bir grup; (6) Kültürel ve bilimsel .ir yapı; (7) Ekonomik bir teşebbüs; ve (8) Toplumsal bir kanaattir.³⁰⁴

Mısırlı çağdaş solcu bir yazar olan Rıfat es-Said, el-Benna'nın Batı saldırısının ve eleştirisinin "sömürgecilik kavramıyla ilgili net bir anlayışa" dayanmadığını ve onun sömürgecilik sorununa özgün bir çözüm sunmadığını iddia eder. El-Benna'ya göre, sömürgecilik bir "Avrupalı haçlılar veya Hristiyan sömürgeciligidir."³⁰⁵ El-Benna'nın emperyalizm anlayışı Lenin veya Mao'nunki kadar iyi örülmüş ve sofistike olmayabilir. Bununla birlikte, İslâm hayatı ve düşüncesinin tüm yönlerini etkileyen, çok boyutlu, Batılı ideolojik ve hegemonik durum olarak sömürgecilik zihnini meşgul ediyordu. En azından tarihî anlamda el-Benna, emperyalizm ve onun Müslüman toplumlar üzerindeki tehlikeleri hakkında söyleyecek sözleri olan Afgani, Abduh ve Rıza'nın etkisi altındadır.

Müslüman Kardeşlik: Söylemden İdeolojiye

1950 ve 1960'lardaki "İdeolojinin Sonu" tezinin³⁰⁶ Amerikan ve Avrupalı savunucuları İslâm dünyasındaki her türden ideolojinin yaygın etkisinden bihaberdirler. Bundan dolayıdır ki, milliyetçilik, marksizm ve dinî uyanışın rollerini

³⁰⁴ al-Banna, *Majmu'at rasa'il*, 122-123.

³⁰⁵ R. Said, *Hasan al-Banna*, 31.

³⁰⁶ Bkz.: Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, (New York, 1960).

teslim edemezler. Bugün, uluslar arası üne sahip neredeyse her Batılı düşünür, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İslâm dünyasının geri kalan kısmında güya Batı çıkarlarına karşı vaziyet alan İslâmî fundamentalizm (ideolojisi) tehdidi hakkında konuşmayı tercih eder. “İdeolojinin Sonu” tezinin bizim bağlamımızda İhvan’ın farklı ideolojik bildirileri ve pratik dayanakları açısından savunulması imkânsız olduğu açıktır.

1930 ve 1940’lardaki yükselen İhvan’ın başlıca ideoloğu olan el-Benna yeniden yapılanma, uyanış, dinamizm ve değişim gibi debdebeli mefhumlara kendini adanmış hüznünlü çehresine rağmen karizmatik biriydi.³⁰⁷ El-Benna’nın çağırısını beyhude yapmadığı ve çoğu Müslüman gibi toplumda yer emiş sosyal ve ahlâkî bozukluklar olarak algılanan şeylere cevap verdiği, hareketin ilk dönem tarihi üzerinde çalışan hemen herkes tarafından kabul edilir. Böyle bir hareketin ortaya çıkması için gerekli şartlar oluşmuştur.³⁰⁸ O trajik kişiliği ile Hasan el-Benna’nın yaptıkları (mevcut) şartları daha iyiye dönüştürmek için yeteri kadar güç, organizasyon ve taraftar toplamaktı. Bununla beraber, yaratıcı ve atak dahi olsa bir kişinin, yüzyıllardır devam eden durağanlığı değiştirmek için yeteri kadar gücü biraraya getiremeyeceğinin farkında değildi. Yine de Benna’nın cevabı, engin ikna kabiliyeti ve kendisini davaya adanmışıydı.

Kendisini karşı konulamaz birtakım güçlerin huzurunda hissediyor ve tanımlanmamış da olsa büyük müphem bir

³⁰⁷ El-Benna’nın kişiliğiyle ilgili bkz.: Cabir Rızk, *Hasan al-Banna*, (Mansura, 1986) ve Abbas el-Sisi, *Hasan al-Banna. Mawaqif fi’l da’wa wa’l tarbiya*, (Kahire, 1982).

³⁰⁸ Eric Haffer’in kitle hareketlerinin yükselişi fikri meseleyi açıklığa kavuşturuyor. “Bir kitle hareketinde liderliğin rolünün ne kadar hayati olduğunu düşünmemizin önemi yok. Şüphesiz lider bir hareketin yükselmesine imkân verecek şartları yaratamaz... Hareket ve lider ortaya çıkmadan önce, takip ve itaat etmek için istek ile mevcut durumdan şiddetli bir memnuniyetsizlik şarttır. Şartlar olgunlaşmadığında potansiyel liderin nasıl kabiliyetli olduğu ve kutsi gayesinin önemi yoktur, ne kadar güçlü olursa olsun bir taraftarı olmaksızın kalır.” E. Hoffer, *The True Believer*, 103.

varlığa derinden inanıyordu. Başarısız olmasına rağmen, el-Benna samimi hayatının temellerinin altında yatan derin endişeyi ve kendisinin temsil ettiğini iddia ettiği kitlelerin şiddetli korkularını emniyet, samimiyet ve anlama tercüme etmeye teşebbüs etti. Zamanın üç boyutu (geçmiş, bugün ve gelecek) arzulanan manaya bir yön vermede, önemli bir rol oynadı. Muhteşem geçmiş ve ümitvar gelecek uğruna bugünden (present) daima kaçılırdı. İdeal bir geçmişe tutunmak —ve onun bir güven tazeleme aracı olarak kullanmak— bugünün zulüm ve anlamsızlığına onun cevabı idi. Çünkü bugün (present/şimdi) isteksiz bir varlığın meskeni ve imha edilmiş vevar olmayan özlerin/kişilerin (selves) alanıdır. Bir kitle hareketi olarak İhvan ilk dönemlerinde mazlumlara yöneldi. Her zaman ve her yerde mazlumlara istenilmeyen kişiler olarak tanımlanmaktan kurtulmak isterler. Bir kitle hareketi, kişisel terakkiyle ilgili bir arzuyu tatmin etmekten ziyade, kişisel feragata bağlı bir hevesi tatmin edebildiği için taraftar(lar) cezbeder.³⁰⁹ Karizmatik bir lider, muhteşem geçmişe atıfta bulunarak daima geleceğe ümit beslemeye çalışır. El-Benna böyle karizmatik bir liderdi. önceden belirlenmiş hedefleri şüphesiz cesurcaydı. Tüm statükonun yapısını bertaraf ederek aşmayı tercih etti. Böyle bir işi gerçekleştirmenin imkânsızlığını fark ettikçe, gayretlerinde daha fanatik ve uzlaşmaz hale geldi. Bir anlamda hırslarının mağduru —haricî şartların günah keçisi ve hareketinin şehidi— oldu.

Hasan el-Benna ne tür bir entelektüeldi? Bilgi problemini nasıl telâkki ediyordu? Bakış açısı ütöpikmiydi? Son olarak, hangi sosyal ve politik çıkarları temsil ediyordu? Bu sorular, onun ilk dönem entelektüel formasyonu ve tüm düşünce sistemini oluşturan anahtar kavramlar bağlamında cevaplandırılmalıdır.

Gen bir entelektüel olarak el-Benna Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi üç entelektüel devin

³⁰⁹ A.g.e., 21.

mesleğinin başlangıcında lâik bir yol seçtiği için pek çok yönden Rıza'ya benzemektedir. Rıza gazeteciliği, el-Benna ise eğitimi seçti. Bununla beraber, Rıza mütevazı bir dinî ve sosyal geçmişe sahipken, el-Benna Albert Hourani'nin de aşağıda tasvir ettiği üzere müesses bir dinî sınıftan gelmektedir:

18. yüzyıl boyunca, burada tasvir edilen ideal insan tipindeki bariz durağanlığın sağlandığı görülmektedir: Gelenek ve hukukta öğrenilen, şeriatın sınırları dahilindeki sufi düzeni gösteren, otoriteye saygılı, (otoriteye) hizmet etmeye istekli fakat mesafeli olan, liderliği şehirli zevata veren, düzenli ve refah şehir hayatının muhafazasından çıkarı olan ve taşralı güçlere karşı birtakım korku ve kayıtları olan (bir kişi).³¹⁰

Avrupa sömürgeciliğinin İslâm topraklarına girişiyle birlikte ideal alim imajı değişmeye başladı. Müslüman toplumların bu dönemde düçâ oldukları derin siyasî, sosyal ve ekültürel değişimlerin gidişatı kendisini eğitilmiş erkek ve kadınlarda gösterdi. Yine, Hourani'nin ifadeleriyle “Bu dönemde, sadece yeni okullardan eğitim almış olanların değil, aynı zamanda geleneksel düşünce yöntemleriyle yetiş-tiril-miş olanların (sadece kariyerlerini farklı istikametlerde yapanlar değil, aynı zamanda kendi hayatlarının değişmeye başladığını gördükleri yollar itibariyle) hayatlarındaki derin kargaşayı fark edebiliriz.”³¹¹ Oyundaki yeni güçler geleneksel çevreye bir hayli tesir etti ve ulema pek çok alanda (adet olduğu üzere) daha ilerlemeci bir yolun açılmasında öncü oldu. Hourani bu durumu şu şekilde yorumlar: “İdeal alim tipinde bir tür mutasyon meydana geldi.”³¹² Yeni hayat (tarzının) kasdi tercihi “dünyasında olduğu kadar kendi zatında da bir kargaşa alametidir.”³¹³ Açıkçası, özellikle Avrupa'nın İslâm dünyasına nüfuzundan sonra, pek çok üst düzey resmî ulemanın

³¹⁰ A. Hourani, *Islam in European Thought*, (New York, 1991), 107.

³¹¹ A.g.e., 109.

³¹² A.g.e., 113.

³¹³ A.g.e., 112.

çevrelerinde meydana gelen değişikliklere kendilerini kapatmaya, yetmiyordu. Ayrıca, Müslüman toplumların durumlarını iyileştirmek için açık önlemlere ihtiyaç vardı. Bununla birlikte, Hasan el-Benna kendi içinde ve çevresinde karmaşık bir duruma maruz kaldı. O 19. yüzyılın çoğu ulemasından farklı olarak Batı fikir ve inanç sistemlerine kendisini kapamadı. Hasan el-Benna Gramsciyen anlamda ruhban sınıfına ait bir entelektüel değildi. Dinî bilgi üzerinde tekel kurmuş insanlardan, —ulema gibi³¹⁴— bir sınıftan da değildi. Bundan dolayı o, toplumda belli bir sınıf (yükselen alt ve orta tabakadan dinî sınıf) adına sosyal fonksiyonları icra eden organik bir entelektüelden başkası değildi. Şimdiye kadar gösterdiği üzere el-Benna, Mısır'ın 1930 ve 1940'lı yıllarında toprak aristokrasisine bağlı ulemadan farklı olarak, yarı burjuva (petit bourgeoisie) diyebileceğimiz açık surette dinî bir geçmişe sahiptir.

Organik entelektüel nedir? Meselâ, Gramsci her sosyal sınıfın, ekonomik, sosyal ve politik alanlarda (kendi) fonksiyonunun homojenliğini ve idrakini verne bir veya daha fazla grup entelektüeli organik olarak kendi içinden yarattığını iddia eder.³¹⁵ Bundan dolayı, toplumdaki er sınıfın kendi organik entelektüli vardır. Soru şudur: İslâmî kardeşlik bu seviyede bir sınıf oluşturur mu? Şüphesiz Kur'an'ı ve cennetin hazinelerini tavsiye etmenin yanında, İhvan birtakım sosyal vesiyasi çıkarlar içinde mücadele ediyordu. Onun müddurları temsil iddiasını sosyal çıkarları tanımlıyordu. Bu anlamda el-Benna hem bir “organik” (entelektüel), hem de “yenilik taraftarı bir gelenekçi” idi. Diğer bir ifadeyle, bir ideolog ve entelektüel olarak el-Benna'nın durumu, savunduğu —fakir ve yükselen orta sınıfa ait— sosyal çıkarlar tarafından belirlemiyordu. Düşünceleri boşlukta başgöstermiyordu. Gramsci'nin ifadesiyle, “otonom entelektüel

³¹⁴ Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, (New York, 1957), 119-120.

³¹⁵ A.g.e., 118.

bir tabaka gibi... bir şey yoktur. Tüm entelektüeller bir sosyal sınıfa bağlı olup, kendi sosyal sınıflarına uygun bir görüşün telaffuzu fonksiyonunu icra ederler.”³¹⁶

Yükselen ve atılğan bir sosyal-dinî hareket olarak Müslüman Kardeşler ilk dönemlerinde, geniş Mısırlı kitleler üzerinde ahlâkî, sosyal ve siyasî bir hegemonyayı deneme süreci içindeydi. yine de bu en olumsuz siyasî şartlarda yapılanlardı. Çünkü hegemonya kritik bir şekilde ideolojik tahakkümünü kapsıyordu.”³¹⁷ İhvan'ın mühendislik izni, kurucu liderin karizmasını, müesses bir İslâmî bakış açısını ve uygun sosyal ve siyasî şartları içeriyordu. İdeolojisini Mısır toprağında kökleştirme çabasında İhvan şu iki geniş sosyal tabakayı ideolojik olarak asimile ve “feth etmede”³¹⁸ başarısız oldu: (1) Lâikleşmiş yerli sınıflar; ve (2) kurumsallaşmış ulema sınıfı. Rejim ile siyasî olarak yüzleşmesi dolayısıyla bu başarısızlık İhvan'ın yükselişini kötü bir şekilde etkiledi. Kısaca, İhvan Mısır'ın büyük kitlelerinin sosyal çıkar ve siyasî arzularını dile getirmede başarılı olmasına rağmen, pek çok dâhilî ve haricî sorunlar dolayısıyla, geçerli bir siyasî sistem oluşturmayı başaramadı.

İhvan'ı ideolojisi ütöpik midir? Meselâ, Karl Manheim ütopyayı “realitenin meydana geldiği durumla bağdaşmayan zihin hali” olarak tarif eder. Bu uyumsuzluk, tecrübe, düşünce ve pratik açısından böyle bir zihnî halin hakikatte mevcut olmayan hedeflere yönlendirilmesi keyfiyetiyle daima ortadadır”³¹⁹ Her ideoloji ister hakim isterse mahkum durumda olsun kuvvetli bir ütöpik hedefe sahiptir. İhvan ideolojisi özellikle ilk safhasında, ciddî anlamda güç durumunda bulunan bir zihin hali olarak kaçınılmaz bir şekilde ütöpikti. İhvan'ın

³¹⁶ N. Abercrombie, S. Hill ve B. S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, (Londra, 1985). 13.

³¹⁷ Gramsci, *The Modern Prince*, 118.

³¹⁸ Terim Gramsci tarafından kullanılmıştır. Ayrıca bkz.: N. Abercrombie, s. Hill ve B. S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, 13.

³¹⁹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, 192.

hakim ütopyası, emperyalizm, sekülerizm ve milliyetçilikten gelen ağır saldırılarla ilgilenecek ümmetin klâsik çizgisinde İslâmî bir devlet kurma düşüncesi idi. Bu düşünce —en azından bir kısmıyla— gerçek bir ütopya idi ve hâlâ da öyledir. Bu düşünce bu ütöpik anlayışta gizlense de ister milliyetçi, ister lâik hatta yarı-dinî olsun, statükonun eleştirisi olan ideolojik bir düşüncedir. Ayrıca, bu ideolojik durumun altında mevcut düzeni aşmayı ve yeni bir düzen kurmayı amaçlayan teorik bir metot vardır. Bununla birlikte, mevcut düzeni kontrol ve tanzim eden hakim grubun kendi çıkarlarını koruyabildiği kadar, muhtelif grup —İhvan gibi— ütopyacılık durumunu aşamayacaktır. Zira mevcut durumdan memnun değildir.

Tabii ki bu iddiada yükselen bir kitle hareketi tarafından anlaşılan özgürlük mefhumuna bağlı bariz bir kibir vardır. Belki temel ve basit bir tarzın dışında el-Benna konuşma ve yazılarında açık bir özgürlük —mevcut düzenin yıkılması uğrunda kullanılması gereken kolektif özgürlük— kavramı ortaya atmaz. Bu, sultasını sürdürmek için hakim grup tarafından ve bu hakim gücün yapısını etkilemek için de ihvan tarafından engellenen bir özgürlük türüdür.

İddiamızı aşağıdaki şekilde sağlamlaştırabiliriz. Şimdiye dek, tarih boyunca ve şu an var olan birçok İslâm yorumuna rağmen yeni bir yaklaşım getiren kurucu-liderlerin hayatında geliştiği şekliyle İslâmî uyanış söylemini vurguladık. El-Benna'nın söyleminin büyük oranda iki dünya savaşı arasındaki dönemin Mısır'ında şekillendiğini, onun düşünce oluşumunda Batı fenomeninin ne kadar önemli olduğunu gördük. Dahası el-Benna düşüncesi ideoloji mefhumunu kuşatacak söylem çerçevesinin ötesine geçer. Diğer bir deyişle, el-Benna'nın dünya görüşünde ideoloji ile söylem arasındaki muhtemel ilişki hakkında etraflıca düşünmek gerekir.³²⁰

İdeolojik bir oluşum olarak, bu söylem zorunlu bir şekilde önemli bir sosyal fonksiyon hizmeti yapar. Bir sınıf veya

³²⁰ Bu fikirlerin geniş incelemeleri için bkz.: D. Macdonell, *Theories of Discourse: An Introduction*, (Londra, 1986).

sosyal grubun dinî, sosyal ve ekonomik çıkarlarını temsil eder. Bundan dolayı, bu söylemin sosyal fonksiyonunu kavramak için, el-Benna'nın idelolojik söyleminin üç ana karakteristiğe ayırabiliriz: (1) Din, (2) Tarih; (3) Siyasî organizasyon. Birbirleriyle ilişkili bu üç alan 3. Dünya'daki ideolojik vurguyu kontrol ve tarif eder. Bunlar gelenek, Batı dünyası ve kitlelerle bağlantılıdır. El-Benna'nın dünya görüşünün göbeğinde, özellikle Batı tesiri dolayısıyla modern kültüre galebe çalması zorunlu olan gelenek (turath) mefhumu vardır. Bu tür bir uygunsuzluk yüzünden, el-Benna İslâmcılık ile Batı arasındaki her tür uzlaşma şeklini reddeder.

Sonuçlar

Başat sosyal-dinî bir organizasyonun entelektüel tarihî, özellikle siyasî ve organizasyonel problem ve talihsizlikler yüzünden çıkmaza girdiği zaman, liderlikle liderin —bu örnekte Hasan el-Benna'ın— fikirleri arasındaki karmaşık etkileşim ve hareketi kuşatan maddî şartlara dayanarak gelişir.

Bu durum, yeterince açık bir şekilde, gelişimi itibarıyla İhvan'ı şekillendiren iki temel süreci açıklamaya yardımcı olacaktır.

İlki, Mısır toplumunda ve siyasetinde bir etki bırakmaya çabalayan bir sosyal-dinî (socio-religious) organizasyonun entelektüel ve eylemsel temellerini oluşturmakla meşguldü. Bu uzun ve zorlu bir süreç olup, hızlı değişim siyasî bölünmüşlük ve zihinsel teşvvüş ortamında yer alıyordu.

İkincisi, Hasan el-Benna'nın kariyeri bir suikaste binaen anî bir şekilde sona erince, fikirlerinin geliştirilmesi başkalarına kaldı. Yine de, Hasan el-Benna'nın yeni bir hareket olan İhvan üzerinde silinmez bir bıraktığı kesindir. Ancak entelektüel yapısını iyice sağlamlaştırdığı şüphe götürür. İhvan, el-Benna sonrası en trajik ve en zeki kişiliklerden birisi olan Seyyid Kutub'un katkılarıyla yeni bir entelektüel şekil aldı.

Hasan el-Benna ve İhvan liderliği sistemlerini yeniden inşa ederlerken genel olarak İslâm ve İslâmî düşüncelerden

vazgeçemediler.³²¹ Yani ihvan geleneği İslâm'da daha geniş bir gelenek anlayışı ve takdimine dayanıyordu. Hasan el-Benna'nın oturmuş kavramları, kabulleri ve entelektüel standartları genel olarak İslâm'dan çıkartılmış olmasına rağmen bugüne kadar çoğu Müslüman tarafından bilinmeyen yeni anlamlar taşır.³²² Kendi yolunda, Arap ve İslâm dünyasında sökün etmesi yüzünden meydana gelen karmaşık bir durum fark etti ve yeni bir reaksiyon gösterdi. basit bir Avrupa merakı ve hayranlığı sergilemediği gibi ordan öğrenmeye bile çalışmadı. Bir asır önce Ceberti ve Tahtavi gibi³²³ —bu kitabın ilk kitabında görülen— Mısır nahda hareketinin öncüleri Avrupa'nın elde ettiği ilerlemeye hayran kaldılar ve ilerlemeci Avrupa fikirlerini Mısır topraklarına nakletmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. Meselâ, 19. yüzyıl düşünürü Tahtavi sık sık Fransa'nın Mısırlılar karşısındaki maddî ve kültürel terakkisi üzerinde yorumlar yapar. Bu gözlem nahda problematiğinin köşetaşı idi: Niçin bizler Araplar ve Müslümanlar olarak Batılılar gibi ilerleyemedik? Tahtavi Batı terakkisiyle (progress) özdeşleşir ve Mısır'ın aynı yolu takip etmesini ümit eder. Tahtavi'nin Avrupa'ya büyülenmesi geleneğin eleştirel bir tarzda yenidne değerlendirilmesine yol açar. Her şeye rağmen, İslâm'ı tamamıyla terk etmez. Kısacası, o dönemin düşünürleri “kendi bireysel karakteristiklerini korumak isteyen arzularıyla Avrupa'yı yakalamak isteyen iradeleri arasındaki çatışmayı

³²¹ El-Benna ve ilk İhvan liderlerinin psikolojik analizi için bkz.: Muhammed Mehdi, *al-Sahwa al-islamiyyah: al-dawafi wa'l 'awa'iq*, (Mansurah, 1992).

³²² Anlam ve tarihle ilgili ayrıntılı bir inceleme için, bkz.: Robert D'Amico, *Historicism and Knowledge*, (Londra, 1989), özellikle 1. ve 2. Bölümler.

³²³ Müslümanların ondokuzuncu yüzyılda Batı'yı algılamaları konusunda bkz.: R. R. Tahtavi, *Kitab takhlis al-ibriz fi talkhis Bariz*. M. İmare, *Al-a'mal al-Kamila li-Rifa'a Rafi' at-Tahtawi*, (Beyrut, 1973). Fransızca tercümesi, A. Louca tarafından yapıldı, L'or de Paris: *Rélation de voyage*, 1826-1831, (Paris, 1988). Ayrıca bkz.: S. G. Miller, *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846: The Voyages of Muhammad As-Saffar*, (Bekreley, 1992).

aşamadılar.”³²⁴ İstenilen esas reform askerî ve ekonomikten çok ahlâkî ve kültürel oldu. Tüm kültürel etkilerden çıkarıldığı için Avrupa teknolojisi kabul edilebilirdi. Hem teori hem de pratikteki bu uzlaşmacı tutum aynı zamanda çağdaş Arap düşüncesinin karakteristiği idi. Bu tutum el-Benna tarafından tümüyle reddedildi. O Batı’yı İslâm’ın ve Müslümanların refahına amddi ve entelektüel bir tehlike olarak kabul etti ve cevabı şu iki eksen etrafında toplandı: (1) Büyük İslâmî kültür ve geleneğin canlı bir tutumla yeniden yorumlanması (2) Batı’nın İslâm topraklarındaki askerî, ekonomik ve politik tecavüzlerine karşı mukavemet.

El-Benna veya İhvan’ın ne yazılarında ne de hayatlarında “ortayol İslâm’ı”³²⁵ olarak isimlendirilenden hiç sapma olmamıştır. Acaba bunun anlamı İhvan’ın İslâm’la ilgili mevcut düşünce ve yorumları yinelemekte midir? Daha önceden de söylenildiği üzere cevap “Hayır”dır. Bununla birlikte İhvan basit üstatlar ve mukallitler demek değildir. Burada, İhvan’ın ilkeleri hakkında yaptığı derin araştırmalardan sonra Hüseyni’nin ulaştığı sonuç [İhvan’ın] açıkça yetersiz olduğudur. “El-Benna’nın ve istisnasız tüm Kardeşler’in yazılarında sayısız [İslâmî] öğreti vardır. Bu öğretiler orijinal olarak dinin kendisinden alındığı için, bu durumda Kardeşler eskiyi ihya ettikleri ve ölüyü dirilttikleri için kaçınılmaz olarak taklitçidirler.”³²⁶

El-Benna ve ilk dönem İhvan’ı klâsik İslâm’ın felsefe geleneğini canlandırmaya asla teşebbüs etmediler. Muhammed Abduh veya müritlerinin reform ekolü skolastik teolojisiyle de ilgilenmediler. Bu, ilk dönem İhvan liderliğinin mütevazı toplumsal kökenleri ve İslâm’da kaçınılmaz bir şekilde dinî araştırma temeline bağlanan sosyal ve siyasî meseleler

³²⁴ S. Emin, *The Arab Nation*, 32.

³²⁵ Kaynak olarak, İbrahim B. Ganim, *al-Fikr al-siyasî li’l imam Hasan al-Banna*, (Kahire, 1992) ve Said Havva, *al-Madkhal ilâ da’wat al-ikhwan al-muslimin*, (Amman, 1979).

³²⁶ İ. Hüseyini, *The Moslem Brethern*, 41.

üzerindeki vurgular ile açıklanabilir. Hareketleri mahiyeti ve yönelim itibarıyla esasen dinî ve sosyal bir harekettir.

Hasan el-Benna tarafında, İslâm dünyasında uzun yıllar sekülerizasyonun de Facto bir durum olduğuyla ilgili kesin bir kabul vardır. Ayrıca, koloniyalizm, kültürel Batılılaş-tır-ma ve misyoner faaliyetleri içinde kuvvetli bir birlik vardır. Büyük İslâmî geleneğin —iki temel dayanağı olan Kur'an ve Sünnet'le— teberür etmesi yüzyıllar aldı. Bu geleneğin kalbi, her biri farklı bir sosyal tabakaya ait olan ve farklı politik kanaatler taşıyan sayısız İslâm alimi tarafından tekrar tekrar tanımlandı. İslâm'da ulema olarak adlandırılan dinî uzmanlar grubu, kutsal gelenek olarak görünen kısmın yorumlanması, korunması ve aktarılmasında geleneksel olarak çok önemli bir rol oynadı. Mecbur fonksiyonlar yönetim ile bütünleşmeliydi. Kutsal Metin otoritenin (yönetimin) terekese olup, politik otorite meşruiyet araç olarak sık sık bu kitabî otoriteye bağlanmalıydı. Yine de ulema dünyası birbirinden farklı iki söylem olanından haberdardı: Elit ve popüler. Kitleler kolay kolay anlayamadığı için sonsuz teolojik tartışmalar, şerhler ve şerh yorumlar kitleleri cezbetmedi. Diğer taraftan varlıklarını meşrulaştırmak için ulema düşüncelerini kitlelere veya popüler kültüre ulaştırmalıydı. Halkın popüler kültürü ile ulemanın elit kültürü arasında ancak ince bir hat oluştu.

Ulemanın elit kültürünün özellikle Kur'anî olan kısmı kitlelerce sindirilmeliydi. El-Benna destek ve meşruiyet sağlamak için çok benzer yollar takip etti. Ulemanın etkisini ve kitle nezdindeki cazibesini kaybettiğini ve yeni bir popüler İslâmî harekete ihtiyaç olduğunu fark etti. Kur'an ve Sünnet'e gittikçe genişleyen bir yer verdi, soyut teolojik tartışma ve hitlaflardan nefret etti ve kur'an'da temellenen yeni bir otorite ve güç kavramı oluşturdu. El-Benna “tüm İslâmî gelenekotoritesinin sömürge zaferleri ve gayrimüslim güçler tarafından tehdit edildiğinin”³²⁷ ve bu ulemanın bu muazzam tehdidi karşılama görevini üstlenmediğinin bilincine vardı.

³²⁷ M. Gilsenan, *Recognizing Islam*, 217.

Ulemanın da desteğine başvurduğu aynı popüler güçlere başvurmaksızın el-Benna'nın ulemanın toplumdaki otoritesine yönelttiği tehditkar meydan okuyuşu akim kalır. El-Benna yerli entelijansiyanın tamamen sekülerleştğini ve bu aşamada onların desteğini tekrar İslâm'a çekmek için çalışmanın imkânsız değilse bile çok zor olduğunun ispatlandığını fark eder. Kitleler sistem tarafından sosyal olarak hayal kırıklığına uğratıldıkları ve kültürel olarak sekülerizasyon ve Batı düşünceleri tarafından kültürel olarak alt edilemedikleri gibi açık sebepler dolayısıyla, kitlelerin desteğini kazanmak daha kolaydır. El-Benna dinî ve kültürel seviyelerde otoriteyi ele alacak bağımsız, topluma dayalı dinî bir hareket oluşturma ümit ediyordu. Ki sonuçta bu hükümet İslâm ve kültürün bozulan tom formlarının yerine daha yeni, daha kuvvetli ve faal yorumlar koyacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD KUTUB İHVAN ÖNCESİ DÖNEM

Özgürlük savaşçılarının yazılarının asla beyhude olmayacağını hissederim. Çünkü bu yazılar uyuşukluktan kurtarır, isteksiz gönülleri tutuşturur ve özel bir amacı takip eden kitle-tabanlı bir eğilime zemin hazırlar... Birtakım şeyler yazının tesiriyle vuku bulmalıdır.

—Seyyid Kutub, *Diraset-i İslamiyye*, (Kahire, 1963), 135

Üçüncü Dünyanın yerli entelijansiyasının sömürgecilik ve onun neticesi olan kültürel yabancılaşmaya (alienation) cevabı nedir? Din —meselâ İslâm— bu cevapta nasıl rol üstlenir? Gelenek ne şekilde yeniden yorumlanır ve manipüle edilir? İslâm ile ulema ve İslâm ile İhvan arasında bir çizgi çekilebilir mi? Ulema sömürgeciliğin elinde bir araç olabilir mi? İslâm ile kapitalizm arasında tabi bir çatışma var mıdır? siyasî ve sosyal bir değişim ve karışıklık döneminde İslâm'ın anlamı nedir?

Seyyid Kutub'un 1933 ve 1952 yılları arasındaki fikirleri, modern Arap entelektüel tarihindeki önemli ve yegâne fenomenin temsilcisi olarak ortaya koyduğumuz şekle, ruhsat verir gibi bu sorunları kafi derecede aydınlığa kavuşturur.

Bu fenomen, sadece bizzat ilmî siyatele değil, emperyalizmin etkisi altındaki eğitim ve kültür tezahürleriyle, birtakım yeni usullerle ve tüm sürece itimat edecek şekilde yorumlanan dinin asıl rolüyle meşgul olmaktadır.

Basitleştirmek için, Seyyid Kutub'un entelektüel hayatını iki temel döneme ayıracağım: İhvan öncesi dönem ve İhvan sonrası dönem. İlk dönemin başlarında Kutup —İslâm ve Müslümanların entelektüel problemleriyle ilgilenmekten uzak bir şekilde— İslâm'ı ve Arap dilini Mısır zihniyetine yabancı

olarak görüyordu. İslâmî meselelere ilgisi 1940'larda daha fazla telaffuz edilmeye başlandı ve düşünce ve sözlerinde büyük bir değişim husule geldi. Bence, İslâmî söylemi 1949'da basılan *İslâm'da Sosyal Adalet* ile billurlaştı. İhvan'ın bakış açısına doğru değişimi özellikle İslâm'daki dinî hiyerarşi ve kapitalizm hakkında yazdığı eleştirel çalışması *İslâm ile Kapitalizm Arasındaki Mücadele* kitabıyla olmak üzere 1940'larda ve 1950 başlarında meydana geldi. Bu bölümün amacı daha geniş Mısır kültür ve toplumuyla bağlantılı olan ana temalardan bazılarını aydınlatarak Seyyid Kutub'un İhvan öncesi düşüncesini analiz etmek olacaktır.

.....³²⁸
³²⁹
³³⁰
³³¹
³³²
³³³

³²⁸ Seyyid Kutub'un çalışmasının en geniş bibliyografyası aşağıdaki eserlerden temin edilebilir: Muhammed H. Diyab, *Sayyid Qutb: al-khitab wa'l idiulujiyya*, (Kazablanka, 1992), 201-250; Abdülbaki M. Hüseyin, *Sayyid Qutb: Hayatuhu wa dabuhu*, (Al-Mansura, 1986), 401-44; Salâh el-Halidi, *Sayyid Qutb: Mina al-mila'd ilâ al-istishhad*, (Şam, 1991), 585-592; Adnan A. Müsellem, "The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and his Emergence as an Islamic da'iyah, 1906-1952" doktora tezi, (Am Arbor, 1983), 284-296. Ayrıca Ahmed s. el-Musallî'nin kitap haline getirilmiş doktora tezine de bkz.: *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, (Beyrut, 1992).

³²⁹ Kutub'un edebî tür olarak pek çok eseri de vardır: *Muhimmat al-sha'ir fi'l hayat wa shi'r al-jil al-hadir*, [Beyrut, Tarihsiz, (ilk basımı, 1933)]. Kutub wa shakhsiyat, [Beyrut, 1974; (ilk basımı, Kahire 1946)] ve *al-Naqd al-adabi usuluhi wa manahajihu*, (Kahire, 1947).

³³⁰ Bkz.: *al-Taswir al-fanni fi'l qur'an*, (Kahire, 1962) ve *Mashahid al-qiyama fi'l qur'an*, (Kahire, 1966).

³³¹ Kutub'un bu türdeki en ayırt edici çalışması *al-Adala al-ijtima'iyya fi'l islam*, (Kahire, 1949). İngilizce tercümesi John B. Hardie, *Social Justice in Islam*, (New York, 1980).

³³² Bu sahadaki en büyük çalışma Kutub'a aittir: *Ma'arakat al-islam wa'l ra'smaliyya*, (Kahire, 1974), orijinal basımı, 1951).

..... 334
 335
 336
 337
 338
 339

-
- ³³³ Kutub'un muazzam tefsir çalışması *Fi Zılal'il-Kur'an*'dır. 6 cilt, (düzeltilmiş baskı), (Beyrut, 1974).
- ³³⁴ Kutub'un İslâm ve Batı üzerine yazıları çeşitli eserlerinde yayılmıştır. Bkz.: *The Islamic Cocept and Its Characteristics*, (Khasa'is al-tasawwur al-islami wa muqawimatuhi), (Indianapolis, 1992); *Islam: The Religion of the Future* (al-mustaqbal lihadha al-din), (Delhi, 1976); ve *This Religion of Islam* (Hadaha al-din), (Delhi, 1974).
- ³³⁵ Çağdış Arap toplumunda Seyyid Kutub'un düşüncelerine verilen önem üzerine, Samir Emin kesin bir değerlendirme sunuyor: "Ayetullah Humeyni'nin kasetleri; Arap televizyon istasyonlarının Fas'tan Körfez'e kadar görüşlerini bildirdikleri uzun eğitici konuşmalar; militanlar tarafından nakledilen dini eğitim, İslâmiyet etiketi altında kitabevlerinde raflara dizilmiş sonsuz kitap ciltleri ve risaleler üstadın (S. Kutub) düşüncesine hiçbir katkıda bulunmadı. Üstelik mezkur çalışmaların en az yarısı kayıtsızlığa düşmeye neden oldu. Şu kesin ki, bu da İslâm tarihi ve Batı ile ilgili bölümdür. İslâm'da adalet ve güçle alâkalı dogmatik bölümler, tersine az çok inançla yenidne meydana getirildi." Samir Emin, "Is There a Political Economy of Islamic Fundamentalism?", *Delinking*, (Londra, 1990), 177. Ayrıca bkz.: Samir Emin, *Azmat al-mujtama' al-'arabi*, (Kahire, 1985); Adnan Müsellem, "Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948", *Journal of Islamic Studies*, cilt 4 (1), 1993, 52-70; Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb: Ideology of Islamic Revival", John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (New York, 1983) ve Ahmed Musalli, "Sayyid Qutb: The Ideologist of Islamic Fundamentalism", *Al-Abhath*, (Beyrut Amerikan Üniversitesi), cilt 38, 1990, 42-75.
- ³³⁶ E. Sivan, "Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, 21 (1), Şubat 1989, 1.
- ³³⁷ Ayrıntılı bir inceleme için, bkz.: Muhammed H. Diyab, *Sayyid Qutb*, 28-99.
- ³³⁸ Kutub, sistematik Hristiyan ilâhiyat temeline sahip değildir. Bununla birlikte çalışmasında öyle *unsurlar vardır ki*, Paul Tillich'in muhteşem eserini hatırlatır, *Systematic Theology*, 3 cilt, (Şikago, 1953-1962).
- ³³⁹ D. Macdonell, *Theories of Discourse: An Introduction*, (Londra, 1986), 45.

Seyyid Kutub'un Teşekkül Devresi: Bir Edebiyat, Kültür ve İlâhiyat Eleştirmenin Tezahürü

Seyyid Kutub'un ilk entelektüel yönelişini ve Mısır entelektüel yaşamında aktif bir islami rol almaya onu yönlendiren sebepleri değerlendirmek için, onun ilk edebî meşguliyetlerini düşünmek şarttır. Kutub'un genç bir eleştirmen ve müellif olacak, İslâm ve gelenek karşıtı tavrını, Arapça'nın psikolojik temeli üzerine 1938'de yayımladığı iki makaleden daha iyi hiçbir şey anlatamaz. Burada Kutub, hem İslâm hem de Arapça karşısında tercihini Mısırcılık hareketinden (Egyptianism) yana koyar.

Ondokuzuncu yüzyılın evrim ve ilerleme kavramları ile Abbas el-Akkad, İbrahim el-Mazini ve Taha Hüseyin'in temsil ettiği yeni edebî ekolden etkilenecek, Kutub, modern Arap dili ve edebiyatında geleneksellerle modernistler arasındaki kavgayı ele aldı.³⁴⁰ Vardığı sonuç pek çok taraftarıyla birlikte geleneksel Arapça ekolünün, dil ve edebî ifde hakkındaki katı görüşü dolayısıyla, modern çağın talepleri ve değişimlerin hakkından gelememektedir. Kutub'un iddiasına göre “dil, konuşanlarının ortamına uyum sağlayabilen canlı bir organizmadır. Dil, bilimin ve fikirlerin gelişmesine paraleldir, siyaset, ekonomi ve toplumda etkilenir ve tıpkı diğer canlı organizmalar gibi evrim geçirir ve büyür.”³⁴¹ Buna göre, kavg,

³⁴⁰ Abbas el-Akkad'ın S. Kutub'un yaşamının şekillendirici safhası üzerine bıraktığı etki hakkında pek çok şey yazılmıştır. Bkz.: M. Ebubekir, “Sayyid Qutb's Interpretation of the Islamic View of Literature”, *Islamic Studies*, cilt 23 (2), Yaz 1984, 57-66; Ahmed Bedevi, *Sayyid Qutb*, (Kahire, 1992), 9-69; Salâh Halidi, *Sayyid Qutb: Mina al-milad ilâ al-istishhad*, (Şam, 1991), 93-191 ve A. Müsellem, “Sayyid Qutb's literary and Spintual Orientation (1932-1938)”, *The Muslim World*, cilt 80 (3-4), Temmuz-Ekim 1990, 176-189. Kutub'un kendisi muhafazakâr el-Raî'î'ye karşı daha liberal olan el-Akkad'ın yanında yer almıştır. 1938'de *al-Risala*'de yazmış olduğu makalelerinden faydalanmak yerinde olur. Özellikle “Bayna al-‘Aqaad wa'l Rafî'i”, *Al-Risala*, sayı 251, Nisan 1938, 692.

³⁴¹ S. Kutub, “al-Dalalah al-nefsiyah li'l alfaz wa'l tarakib al-‘arabiyah”, *Sahifat Dar al-‘Ulum*, 3(3), Ocak 1938, 23.

iki tabiatın, zihniyetin ve ifade şeklinin arasındaki temel farkların başka bir yansımasıdır sadece.

Kutub, Arap ya da Müslüman olduğundan daha çok bir Mısırlı gibi konuşur. İddiasına göre, Arap dili sırf tarihî gerçeklere değil, Mısır milletinin eşsiz tabiatı, sosyal ve tarihi ihtiyaçlarına da tabi olmalıdır. “Arapça’nın bizim ana dilimiz olmadığını dillendirmekten çekinmemeliyiz. Zira bu dil, adetleri, gelenekleri, düşüncesi, ortamı, siyasî ve ekonomik şartları bizimkinden farklı başka bir millete aittir ve aynı şekilde iki millet birbirinden çok farklıdır.”³⁴² Bu öncüle dayanarak, Mısırlı imajını gerçekleştirmek için, Mısır halkının Arap dili prensiplerini yerine geçecek yeni bir ifade vasıtasıyla sosyal kök ve kimliklerini yeniden keşfetmeleri gerektiği iddia edilebilir. Mısırcılık hareketi, dış etkilere açıklık ve esneklikten geçerek yeni bir ifade bulmalıdır. Ve iddiasına şöyle devam ediyor:

Kimilerinin algıladığı gibi dil ve edebiyat kavgasından ziyade, geleneksellerle modernistler arasındaki kavga esasen, kendi özel ve genel çerçevesinde hayata bakışlarına karışmayan, dil ve ifade üzerine ayrı ayrı görüşlerinde güç belâ birleşen iki zihniyet arasındaki farklılıklardır. Modernist ekolün geniş duygu dünyası, zengin psikolojik birikimi ve mevcut kecrübesiyle karşılaştırıldığında; eski ekol duyguda sığ, bilinçte ilkel ve hem psikolojik hem de tecrübî olarak pek müzehhez sayılmayacak durumdadır.³⁴³

Bu dönemde Kutub, Mısır kültüründe Batılılaşma sorunuyla bir bütün olarak uğraşmasa da, dil, zihinsel bakış açısı ve kültürel yöneliş olarak modernist bir yaklaşımı tercih etmiştir. Bu modernist yaklaşım, Arap dili ve edebiyatının gerileyen gidişatına ve neticede bütün Arap ve İslâm geleneğine aykırıdır.

³⁴² A.g.e., 27.

³⁴³ S. Kutub, “al-Dalalah al-nafsiyah li'l asaliyy wa'l itiyahat al-hadithah”, *Sahifat dar al-'Ulum*, 5(1), Temmuz 1938, 102.

Kutub Arap dili ve edebiyatının altın çağının kutsiyetini kesinlikle inanmamıştır. Daha ziyade, Darvinci evrim ekolünden etkilenmiş ve dili sürekli evrim geçiren bir organizma olarak görmüştür. Kutub, en iyi Arap şiirinin klâsik şiir olduğu fikrinden kaçınır. Kendi ifadesiyle, geleneksellerin kanaatine göre, “İlk İslâm şiirinin takip ettiği cahiliye şiiri en iyisidir. Sonra Ümeyye’nin, sonra Abbasilerin ve bugünün şiiri düşünüldüğünde, onlara göre geri kalmış ve kesattır (mute’hir ve munhat)... Dolayısıyla, onların fikrince, kendimizi kaybedene kadar maziye hürmet etmeye mecburuz.”³⁴⁴ Bu bağlamda enteresan olan, galiba ne Kutub’un şiir üzerine görüşleri ne de genel olarak edebiyat değil, geçmiş ve geçmişin üretken bir genç ile olan alakası hakkında Kutub’un düşündükleridir. Geçmiş entelektüel bir sorumluluk v ekabul edilemez dinî bir miras olarak görmekten uzak olarak, bugün adına geçmiş reddedip, bugünün ve geleceğin geçmişin sınırları dışındaki imkânlarla dolu olduğu öne sürmektedir. Modernist bir bakış açısıan sahip omak verili geçmiş inkâr etmektir. Geçmiş tarihsel bir tarafsızlık ile ele alınamaz.

Estetik konuşmasında, kendini şair, eleştirmen ve müellif olarak gören Kutub, şiiri insanın içindeki duygular ve dış dünyasının en yüksek ifadesi olarak algılar. Burada, daha sonra Kur’an çalışmalarında tatbik ettiği başlıca kavramlardan biri olan şiirde bütünlük ve ahenk kavramlarını keşfediyor.³⁴⁵ Kutub, şairi filozoftan üstün görür çünkü “şair hayatın bütünüyle içindedir, hayatın hislerini hisseder, hayatın bilincinin bilincindedir, onunla karşılıklı iletişim halinde. Böylece hissettiğini veya hayatın kendisi hakkında tartışılmasını istediklerini tartışır.”³⁴⁶ Öte yandan filozof, elitist duygu ve düşüncelerini sunmaktan başka bir şey yapmaz. Zira

³⁴⁴ S. Kutub, *Muhimmat al-sha'ir fi'l-hayat*, 23.

³⁴⁵ Kutub’un düşüncelerindeki uyum hakkında bkz.: Abdurrahman Cherif-Chergui, “*El principio de armonia en Sayyid Qutb*”, J. M. Barral, *Orientalia Hispanica*, (Leiden, Tarihsiz), 195-208.

³⁴⁶ S. Kutub, *Muhimmat*, 15.

o, fildişi kulesinde yaşayan bir entelektüeldir. Kutub'un ilk dönem düşüncesindeki bu şair ve filozof sıralaması Kutub'u meşgul eden iki meseleyi yansıtır: Samimiyet (intimacy) ve soğukluk (alienation). Şair samimiyetin, öznel bilincin, linguistik (dilbilimsel) mübadelenin sembolü iken, filozof soğukluğun, nesnel ve katı beyanatların ve linguistik sabitliğin sembolüdür. Diğer bir ifadeyle, Kutub şairi fevkalade bir entelektüel, gerçek bir misyonu kendini verdiği sosyal bir meşguliyeti olan şahsiyet ve velud fikirlerin adamı olarak tasavvur ediyor.³⁴⁷

Çocukluğunu hatırlamak veya romantik bir tabiat tasviri yapmaktan ziyade, şair hislerini iyice araştırmalı ve hayatın zengin panoramasını nakleden bir vasıta olarak bunları dışarıya yansıtmalıdır. Kendi ifadesiyle, “şair zaman, mekan ve kendisini çevreleyen her şeyden etkilenir... Çünkü onun hisleri geniş çapta bu faktörlerden doğar.”³⁴⁸ Kutub, Mısırlı genç şairlerin şiirlerinde kasveti ifade ettiklerini öne sürer, kimileri savaş dönemindeki Mısır'ın kötümser yaşam şartlarını şiire döker. Bu şairler bizzat kendilerini anlatıyorlardı çünkü, “onlar son yıllardaki Mısır geriliminin; siyasî, ekonomik, sosyal sahalardaki geçiş, belirsizlik ve çatışma ile ayırt edilen bir dönemin örneğiydiler.”³⁴⁹ Bu kötümserlik, çelşiki ve yabancılaşma, canlı bir ümmetin yansımasından başka bir şey değildir. Bir kere dah aKutub “canlı organizma” ifadesini kullanıyor ve burada, dildeki gelişme ve insanlardaki hayat arasındaki organik bağı görüyor.³⁵⁰ Şair, milletin tamamında tutuşan duyguları aktarabilen üstün ve mümtaz bir varlıktır. Kutub bu aşamada şairin kurtarıcı ve sosyal olarak sorumlu olduğunu iddia ediyor değildir.

³⁴⁷ Kutub'un şiir ve felsefe üzerine ilk tavrı hakkında etraflı bir inceleme için bkz.: Bedevi, *Sayyid Qutb*, 12-16.

³⁴⁸ S. Kutub, *Muhammat*, 91.

³⁴⁹ A.g.e., 91.

³⁵⁰ A.g.e., 92.

Genel anlamda Kutub'un şair ve düşünür olarak teşekkül devresi, geleneksel köylü çevresinin üzerindeki derin etkisinin olduğu onüç-ondört yaşlarına kadar uzanabilir. Kutub'un Mısırlı en ünlü otobiyografi müellifi olan, âmâ, Taha Hüseyin'i taklit etmeye çalıştığı otobiyografik öyküsü *Tifl min el-Karye* (Köyden Bir Çocuk)'de bu etki en iyi şekilde tasvir edilir.³⁵¹ Kutub'un eleştiri yazısı *Nakd Müstakbel*'de açıkça zikrettiği gibi, burada Hüseyin'in edebî etkisi barizdir. *Tifl min el-Karye*'deki etki sadece edebiyat ve şiirde Kutub'un üslubu ve metotunda değil, hem halihazırdaki sosyal, dinî, ekonomik şartları taklit etmek, hem de kitlelere alternatif bir ümit sunmak vasıtası olan eleştirisinde de görülür. Kutub, değerini takdir edemeyen bir kültürde eleştirinin önemini bilmektedir. bunun için takip ettiği düstur, Kutub ve Şahsiyat'da da beyan ettiği gibi, eleştirinin temel fonksiyonu (vazifatü'l-nakd) önce diktiğini yıkmaktır. Yıkım (el-hadm) lakım olan patlamalara, kırılmaları ve kökten değişimleri sağlar. El-hadm, eskiden kalma atalet ile çevrilmiş bu aptalları uyandırmak için en faydalı araçtır.³⁵²

Tifl min el-Karye'de Kutub, yüzyılın ilk yirmi yılında Mısır kasabalarından birinde hayatın nasıl olduğunu örneklendirici bir manzara çiziyor. Bu, sufilerin baskın rol oynadığı popüler kültürün hakimiyeti ile ayırt edilen geleneksel bir köy hayatıdır. Kutub köyde yaygın olan geleneksel İslâmî medrese ile kendisinin kayıtlı olduğu modern okul arasındaki eğitim farklarını irdeliyor. Bilhassa, köyü sıkça ziyaret eden Kahireli öğrencilerle yaptığı anlama kültürel alış-verişlerden dolayı yeterince şanslı olduğu, ilk formasyonundan bahsediyor. Köy için duyduğu derin tutku ve kazlara olan özel aşkını anlatıyor. Bir delikanlı olarak kızların ve erkeklerin aynı sınıfta ders görmeleri taratarıdır.

³⁵¹ Bkz.: Taha Hüseyin, *An Egyptian Childhood*, çev.: E. H. Oaxton, (Londra, 1932).

³⁵² S. Kutub, *Kutub wa shakhsyat*, (beyrut, 1974), 5.

Kutub, kasabada hassaten avam dininin tatbikçilerini eleştirmektedir. Kutub'un şeyhin (veya kutsal kişinin) pratiklerine dayanan eleştirisi, kasabanın etrafındakilerle kurduğu ahenkli ilişkiyi bozuyor sayılmaz. Kutub, “nadiren duş olan”³⁵³ şeyhin uygulamalarını alayla tasvir eder. Şeyh banyo yaptıktan sonra, yıkandığı suyu ailesinin bereket alameti olarak kasaba halkına dağıtmasını isteyecektir. Şeyhin manevî bereketinin maddî ödülleri de vardır. Pek çok ziyaretçi bereket ve bol hediye beklentisiyle şeyhin evine varır. Bununla beraber Kutub şu hususa da dikkat çekiyor, şeyhin evi fiziksel hastalar için bir hastanedir ve şeyh karizması, popüleritesi, eşsiz oluşu ve bereketi ile göze çarpar. Böyle bir kasaba ortamında din ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşim şeyhin özel manevî hediyeleri ile ahenkli olarak devam eder.³⁵⁴

Kutub'un, şeyhin aracı rolünü reddetmesi, daha sonra toplumda dinî kurumların rolü üzerine şeddetli bir eleştiriye dönüşmüştür. Kutub'un çok önemli çalışması *Me'araketü 'l-İslâm ve 'l-Re'smaliye* (İslâm ve Kapitalizm Arasındaki Savaş) üzerine yaptığı analizde bunu açıkça göstereceğim. Kutub'un avam dinine olan tepkisi esasen, hurafeler, mitler, gaybla gizemli bağlar ve geleceğin belirsizliği kültüründeki rasyonaliteye karşı bir zaferdir. Kasabadaki sömürü atmosferini tasvir ederken, kasabayı mesken tutmuş hırsızların %90'ını önceden haber veren bir şahsiyet olan kasaba lideri veya umdesinin rolüne değinmeden geçemiyor.³⁵⁵

Kutub'un kasaba şeyhi ve liderini küçümsemesi, genç bir adam olarak kendini verdiği geniş çaplı bir sosyal ilgiyi örneklendiriyor. Daha sonra bu ilgi Mısır toplumundaki yoksulların derdini ortaya çıkarmaya kendini hasretmek ve derin bir sempatiye dönüşecektir. Neticede Kutub bu bunalıcı

³⁵³ S. Kutub, *Tifl min al-qarya*, (Beyrut, Tarihsiz), 78.

³⁵⁴ Modern Arap dünyasında bereket, din ve toplum arasındaki karmaşık yapı için, kaynak M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, özellikle 4. ve 5. bölümler.

³⁵⁵ S. Kutub, *Tifl min al-qarya*, 137.

sosyal robleme çözüm arar ve bunu İslâm'da bulur. Sosyal farklılıkların pek telaffuz edilmediği geleneksel bir köy zemininden gelmek, taşranın sosyal ve ekonomik sıkıntıları Kutub'u hayli meşgul etmektedir. Tifl min el-Karye'de, Kutub'un kendisi kasaba halkından ayırdığına dair bir belirti yoktur. Kutub onlardan biridir ve onların derdi, onundur. Müsellimin, kasaba sonrası tecrübelerine dair anlatımı, Kutub'un sadece fakirlere karşı duygularına ışık tutar, "imkânları kıt olanlarla ilgili bu hatıralar ve öteki çocukluk tecrübeleri sonraki hayatında da aklından çıkmamış, kendisini bu işçilerin ve onlar gibi açlık karşılığında Nil vadisine altın eken milyonların sömürücüsü olarak görmeye sevk etmiştir."³⁵⁶

Genç bir eleştirmen olarak Kutub, en azından başlangıçta edebiyat eleştirisinden daha karmaşık gözüken başka bir eleştiri alanına, yani kültür ve eğitim eleştirisine yönelmiştir. Liberal ve Batılı Arap düşüncesinin köşe taşlarından biri olan Taha Hüseyin, *Mustakbel el-Sakafe fi Mısır*'daki çıkarımları ile Kutub'a meydan okumuştur.

Müstakbel el-Sakafe fi Mısır, savaş döneminde yazılmış, Mısır'da daha iyi ve daha demokratik bir eğitim sistemi için teorik liberal bir savunmadır.³⁵⁷ Burada, Taha Hüseyin, Mısır zihniyetinin Batı medeniyetine tamamen batmasını, bunun bilimsel ve kültürel katkılarını hararetle savunur. "Kanaatimize göre; bireysel olsun, kolektif olsun maddî terakkinin kıstası Avrupa'dan alacağımız maddî yaşama dayanmaktadır."³⁵⁸ Genellikle Kutub, Hüseyin'in edebî hususiyetlerinden ve Mısır toplumunda kültür ve eğitimin durumuna ilişkin ikna edici argümanlarından etkilenmiştir. Bu dönemde Kutub kendisini, partileri ve grupları onaylamayan müstakil bir metota sahip, bağımsız bir entelektüel olarak tanımlar. Mısır'ın Avrupa'ya

³⁵⁶ Adnan Müsellem, *The Formative Stages*, 74.

³⁵⁷ Savaş döneminde Mısır'daki liberal düşüncenin bir incelemesi için bkz.: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (Cambridge, 1970) ve Charles Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, (Albany, 1983).

³⁵⁸ Taha Hüseyin, *Mustaqbal al-thaqafa fi misr*, (Kahire, 1938), 31.

coğrafi yakınlığı nedeniyle Mısır zihniyetinin zaten Batılılaştığını savunan, Hüseyin'in ana teziyle, bu sıralar Kutub'un başı derttedir. Hüseyin'e göre, Avrupa ile yakınlık daima mantıklıdır, zira Mısırlıların mantığı ile Avrupalılarınki aynıdır.

Hüseyin daha da iler giderek, bu yakınlığın kadim Mısır ve Yunan medeniyetleri arasındaki ilk etkileşime dayandığını öne sürer. Kutub'a göre ise bu argümanın iki temel sebepten dolayı kabul etmek zordur. Evvelâ Mısır'daki kadim Yunan varlığı, "halkın nefret ettiği Firavunlar"³⁵⁹ tarafından yüceltilen kültürel sömürge halini almıştır. Burada Kutup İngiliz etkisi altındaki Mısır'ın siyasi durumundan dem vuruyor: "Mısır genel siyasetini ve egemenliğini yağmalayan sınırsız bir koloniciliğe müsamaha gösteremez."³⁶⁰ Bu yüzden Hüseyin'in sunduğu ortak payda olan zihinsel yakınlık, Kutub tarafından kabul görmez. İkincisi, birlik kaynağı olarak İslâm'ın ve Arapça'nın rolünün küçümsenmesidir. Kutub, Hüseyin'in dinî, birliğin kaynağı olarak kabul etmediğini öne sürüyor. Hüseyin'e göre, Müslümanlar dinden çok Yunan felsefesinden etkilenmişlerdir. Kutub da Yunan felsefesinin sadece İslâm'ın eğitim görmüş elitlerini etkilediğini savunarak karış koyar. Üstelik İslâm "Mısırlıları etkileyecek eşsiz bir damga sürmüş ve dünyanın en güçlü ruhu olan saf arap ruhunu onlara aşılamıştır."³⁶¹ Dahası, hem din, hem kanun, hem de medeniyet olarak İslâm, Mısır toplumunun sosyal ve kültürel temellerini yeniden yapılandırmıştır." Kur'an, idaresi altında olan bütün öteki zihniyetler gibi Mısırlı zihniyette de belirli bir bağlamda yer almıştır, o da Kur'anî kanunlar ve Kur'anî dünya sistemidir."³⁶² Daha önce ele aldığımız. Arap dili üzerine yazılmış iki makalesine tamamen zıt olarak Kutub, Mısır

³⁵⁹ Seyyid Kutub, "Naqd mustaqbal al-tahaqafa fi misr", *Sahifat Dar al-'Ulum*, cilt 4, Nisan 1939, 34.

³⁶⁰ A.g.e., 35

³⁶¹ A.g.e., 38

³⁶² A.g.e., 41.

toplumunda liberal projenin kültürel ve entelektüel sonuçlarına karşı tetiktir. Bu projeyi, İslâm ve arapçılık hareketinin bir kısmı kadar, Mısır geleceği için bir tehdit olarak görmeye başlar. Kutub'un düşüncesi belli bir yöne çevrilmiştir. Bir yanda hem Arapça'yı hem İslâm'ı bırakırken, öte yandan Taha Hüseyin'in liberal yönelişini reddetmektedir.

Hüseyin'in fikirleri gibi fikirlerin serbest eleştirisi ve tarafsızlık iddiası, bu dönemde Kutub'un entelektüel yaşamındaki karmaşanın belirtisidir. Hüseyin'in Mısırlı mantalitenin Batılılaşmasını onaylamasının aksine, Kutup "Mısırlı zihniyetin" Batı'dan tamamiyle farklı ve müstakil olduğunu savunma çabasındadır. Üstelik, Kutu, kültürlü Mısırlılar tarafından benimsenen Avrupalı zihniyeti ile "bizim doktrinlerimiz, geleneklerimiz ve bilincimiz"³⁶³ arasında, Mısır toplumunda derin bir kutuplaşma olduğu hükmünü vermektedir.

Kutub, çatışmanın iki temel gerçekten dolayı medeniyetle ilgili olduğunu algılamaktadır: (1) Mısır zihniyetindeki İslâmî etki; (2) Mısır toplumunda yayılan Batılı fikirler ve adetlerin gölgesindeki (bilhassa İngiliz ve) Batı koloniciliği Taha Hüseyin, ileri Batı'dan Avrupa eğitim metotları ve hatta dünya görüşü almaya Mısırlıları davet etmekten imtina etmez.

Eğitim sistemi ilk, orta ve lisede uygulanan sadece Avrupa metotlarına... dayanır. Şayet, babalarımız ve dedelerimizin mantalitesinin Doğulu olduğuna ve temelde Avrupalılara tezat olduğunu farzederek, çocuklarımızı son derece farklı örmeliyiz. kafalarına merdeyse tam Avrupalı fikir ve düşünce kalıpları koymaktayız. Atalarımız tarafından kullanılmış teknikleri ihya etme adına, Avrupalı sistemin terk edilmesini cidden savunan birini tahayyül edemiyorum. Aslında, Avrupalılar Orta Çağ boyunca İslâm dünyasında hakim olan metotları ödünç aldılar. O halde onlar sadece bizim şimdi yaptığımızı yapıyorlardı. Bu esasen bir zaman meselesidir.³⁶⁴

³⁶³ A.g.e., 45.

³⁶⁴ T. Hüseyin, *The Future of Culture*, cev.: S. Glazer, (New York, 1975), 13.

Seyyid Kutub, Avrupa eğitim sistemi ile topyekûn bütünleşmeye karşıdır. Kutub 13 yıl sonra, Hüseyin'in toplumu ve Mısır eğitimini modernleştirmeyi plânlayan liberal projesini İngiliz koloniciliğine ve Mısır'a boyun eğdirecek açık vasıtalarına bağlar. Daha sonra Kutub, Hüseyin'in enetelektüel ve liberal projisine büyük bir eleştiri yöneltir. Kutub'un kanaatine göre, Hüseyin sömürgecilerin elinde bir piyon haline gelmiştir. “İngilizler, bu adamın fransız yanlısı (prancophile) eğilimlerini biliyorlardı. Hüseyin Eğitim Bakanı olduğunda, İngiliz kültürünün tehlikede olduğunu fark ettiler ve Taha Hüseyin'in İngiltere'ye davet edilmeye layık, mühim bir müellif olduklarını da, işte o zaman hatırladılar... (İngiliz) koloniciliği, Eğitim Bakanlığında çevirdiği dolapların ortaya çıkması hususunda son derece ihtiyatlıdır.”³⁶⁵

Özetle, Hüseyin Mısır toplumundaki eğitim bunalımına, tamamen Batılı metotlar ve mefhumlara bağlı bir çözüm öneriyor. Demokrasinin yükseltilmesi ve Mısır devletinin hakimiyeti gibi ulaşılması güç bir hedefe niyetlenirken toplumun her sınıfı için serbest temel eğitimi savunuyor. Bu liberal fikirler Kutub tarafından aynı oranda paylaşılmamaktadır. Kutub'un Hüseyin ile hemfikir olduğu nokta devletin heterojen eğitim sistemini bir formül altında birleştirmesi ve ülkedeki yabancıların misyonerlik faaliyetlerine değil, Mısır devletinin millî amaçlarına hizmet etmesi gerektiğidir. Kutub, Hüseyin'le ortak olduğu hususlarda daha da ileri giderek, millî hedeflerin başarılması için, Ezher'in dinî eğitimin devletin kontrol etmesi ve yönlendirmesinin yanında, modern çağın taleplerini karşılayamayan fikirler üretmesinin de engellenmesi gerektiğini savunur.³⁶⁶ Meticede Kutub, millî mefaati yücelten, sınıflar ve gruplar arasındaki eğitim farkını azaltan bu eğitim politikalarında Hüseyin'le aynı fikirdedir. bununla beraber Kutub, Mısır'ın kültürel ve dinî kimliği hususunda Hüseyin'den ayrılır. Kolonicilik ve kültürel

³⁶⁵ Kutub, *Ma'arakat*, 100-101.

³⁶⁶ Kutub, “Naqd mustaqbal al-thaqafa”, 76.

Batılılaşma meselesini Hüseyin'den çok daha ciddî ele alır. Dolayısıyla Mısır'ın gelecekteki kültür politikasıyla ilgili tamamen farklı bir sonuca varır.

Kutub'un fikirlerinin kültürel kimlik ve entelektüel kesinlik arayışı içindeki derin bir insan ruhunu yansıttığı söylenebilir. Öte yandan Hüseyin'in fikirlerin Batılı kültür ve eğitime bulanmış başarılı bir halk insanını, edebî ve profesyonel konumunu yansıtır. Daha önemlisi, Hüseyin'le Kutub arasındaki fark, kültürel yönelişler, sosyal konumlar ve çatışan alternatifler arasındaki farktır. özerk bir entelektüel farz olunan Kutub aslında, kitlelerin sosyal bakışı, idealleri, geleneksel İslâmî eğitimleri ve eğilimlerine kendini adanmıştır. bu bağlamda, Kutub'un İslâmcı fikirlerinin doğuşunu kavramak kolay olacaktır.

Kur'an'ın Sanatsal İfadesi

kutub'un 1930'lardaki fikirleri, daha önce de zikr edildiği gibi ne yeknesak bir tavır ne de dinî, sosyal ve ideolojik meselelere tam bir teslimiyet sergiler. Daha ziyade, Kutub Mısır kültürünün derinliğini kavrama aşamasındaydı ve neticede kutuplaşma, gerilim ve sömürgeciliğin hayal edilenden daha gerçek olduğunu keşfetmişti.

Bu karışık ve zihinleri karıştıran durum karşısında, Kutub 1930'ların sonlarında yeni bir entelektüel senteze ulaşarak denge, entegrasyon ve estetik gibi kavramları tartımaya başlar. Bu fikirler, Kur'an estetiği üzerine yaptığı iki çalışmada en iyi şekilde örneklenir. Genel olarak, hayatının bu döneminde yani 1940'ların sonlarında, sanat uğruna hitabet sanatının ötesine giderek, sanatsal bir metin olarak Kur'an'ın dinî, sosyal ve hatta ideolojik kullanımını savunur.

Kutub'un ileri sürdüğüne göre, eğer Kur'an'ın imgeleri, sembolleri, musikisi ve sentaksı üzerine çalışılırsa, Kur'an kolayca sezilebilen manayı verir veya manalar ağı örür.

Geleneksel bir kasabada, Kur'an'ın epistemolojik prensipleri ve soyut fikirlerini kavrama imkânını elde edememiştir. Hasıl olan tek şey, küçük bir oğlanın kalbinde farklı ayetlerin harekete geçirdiği isanat imgeleridir. “Genç ve saf hayal dünyam”, diyor Kutub, “Kur'an taâfından ifade edilen imgeleri abartmıştı. Saf bir hayal olmasına rağmen beni hareket geçirmiş ve duyarlılığımı canlandırmıştı. Bu imgelere daima, bilhassa vecd ve şevk halinde iken, çok değer veriyordum.”³⁶⁷

Kutub, kasaba yaşamından çok canlı olarak hatırladığı, canlılık, dinamizm ve meşguluyet imgelerinin, varlığın isteyici doğasından dolayı yetişkinliğinde kaybolduğunu gerçeğini acıyla dillendiriyor. “Yazık! Güzelliğin alametleri kayboldu, hoşluk ve hasret duyguları pek cılız kaldı.”³⁶⁸ Kutub, Kur'an'ın iki tesiri arasında takılıp kalmıştır. İlki saf, pürüzsüz, bozulmamış ve ahenkli iken ikincisi anlayıştan mahrum, karmaşık ve bölük pörçüktü (mu'akked ve mümezzek).

Yetişkinlik çağında Kutub, Kur'an'a yeni bir duyguyla yönelir. “Tefsirlerini değil, onu okuyarak Kur'an'ına yönelmiştim. Aziz ve güzel Kur'an'ı yeniden keşfettim ve orijinal saflığı olmaksızın benim hoşluk ve hasret imgelerimi yeniden buldum. Kur'an'ın gaye ve hedeflerini kavramay aşımı başlaştım.”³⁶⁹

Kutub, İslâm Peygamberi'nin karizmatik şahsiyetinin İslâm'ın ilk takipçilerinin hidayetinde temel etken olmasının yanında, ihtida sürecinde kat'î faktörün Kur'an olduğunu kavunuyor. Kutub, Kureyş'in iki lideri Ömer Bin Hattab ve Velid Bin Muğire örneğini veriyor. İlki, Kur'an'ı dinledikten sonra hidayete ermiş iken, diğeri İslâm'a olan nefretinde hat etmiştir. Bununla beraber, mücadeleci fitratlarına rağmen her ikisi de, estetik ve etkileyici bir eser olan Kur'an'ın cazibesine

³⁶⁷ Seyyid Kutub, *al-Taswir al-fanni fi'l Qur'an*, [Kahire, 1963; (orijinal baskı, 1945)], 7.

³⁶⁸ A.g.e., 8.

³⁶⁹ A.g.e.

kapılmış, büyülenmişlerdir. Kısaca, ontolojik ve varlıksal karakteristikleri di ilave edilince, Kur'an'ın şümüllü manevî varlığı müminlerin de, kâfirlerin de üzerinde bariz bir etki bırakmaktadır.

Kur'an, Araplara kadar şairane bir halkı, derin duyguları ve hayal dünyasının genişliği ile meşhur olan insanları nasıl etkileyebilmiştir? Mümkün olan tek cevap, Kur'an'ın gizemi, büyüü ve tesirine kapılmış olduklarıdır. Kutub, İslâm vahyinin başlangıcında insanların hidayetinin çeşitli nedenleri olduğunu öne sürmektedir: (1) Nebevi tesir, (2) Müslümanların deruhde ettikleri sabır ve fedakarlık; (3) Müslümanların galibiyetleri; ve (4) Hassaten Medine ve Medine sonrası dönemde tatbik edilışinden sonra, şeriatın hoşgörü ve adaleti. ttarihî sosyal ve dinî olan bu sebeplerden hiçbirisi, Kutub'a göre başka bir temel nedinin yerini tutamaz ki o da Kur'an'ın sihridir. Bu gizemin kökleri gelecek hakkındaki tahminler ve metafiziğe tekaddüm eder. Bu sihir, Kur'anî nizamın ülkesinde yerini alır. Sihir sezgisel (intuitive), hayal gücüne dayanan (imaginative) ve mübalağalı ifadeler ile karakterize olur.

Kutub, tefsir tarihinin, Kur'an estetiği üzerine şümüllü bir teori sunmakta başarısız olduğunu da savunur. Müfessirler metnin linguistik (dilbilimsel), hukukî, fikhî, tarihî ve gramatik manalarını enine boyuna incelemekle meşguldüler. Bu nedenle, Kur'an'daki sanatsal ifadeler meselesi, ilk ilim adamları tarafından hakkiyle tartışılmış değildir. Kutub'un kanaatince, sadece iki Müslüman nüfessir, Zemahşeri ve Cürcani Kur'an'ın estetik manalarını aktarmaya yaklaşmışlardır. Her ikisi de Kur'an'ın eşsizliğini (i'caz) tartışmış v eKur'an estetiği teorisine, sistematik olmamasına rağmen, genel temeller atmışlardır. Bununla beraber, genelde Kur'an'ın temel sanatsal özellikleri gizlenmiş ve ifade edilmemiş olarak kalmıştır.

Sanatsal temsil (artistic representation) ne demektir? Kutub, sanatsal temsilin Kur'an'ın tercih ettiği ifade metodu olduğunu öne sürmektedir. Kur'an, somut olarak tasarlanmış bir yolla soyut, manevî bir manayı, zihnin psikolojik bir halini, somut bir olayı, canlı bir sahneyi veya insanlara ait temsilleri

ifadelendirir. Üstelik, temsilin Kur'anî metodu, neredeyse gerçek bir kişilik vererek somut bir hayat anlayışı taşır. Bu bağlamda Kur'an zihnini psikolojik durumlarını zihinsel resim ve manzaralarca dönüştürerek ve bu suretle insan tabiatının görülmeyen ve soyut gerçeklerini yücelterek soyut fikirleri şekillere veya hareketlere çevirir.³⁷⁰

Öte yandan, Kur'anî temsil çok boyutludur. O, rengin, hareketin ve ritmin temsidir. Pek çok Kur'an ayetindeki tasvir, diyalog ve ritmin karşılıklı ilişkisi, hayat ve enerji dolu bir umumî manzara arzeder. Kutub, temel tezini ispatlamak için hangi örnekleri veriyor? Öne sürdüğüne göre, (1) Kelimeleri somut imgelere dönüştürü; (2) Soyut manları, zihnin psikolojik ve duygusal hallerini yüceltir; ve 3) Tesirli imgeler vasıtasıyla farklı insan tiplerinin ve onların zihinlerinin psikolojik hallerini portreler. Kutub'un Kur'an'ı kotrinsel, sosyal ve etie dayanan bir metin olarak incelemediği barizdir. Kur'anî vahyin başka yönlerinden daha çok estetik değeri ve içinden çıkarılabilecek anlamları ile ilgilenmektedir. Benim kanaatime göre, Kutub'un Kur'an metnini estetik olarak kullanması, metnin daha genel ve belki de hayal gücüyle ideolojik bir doküman olarak 1950'lere ve 1960'larda kullanılmasına ortam hazırlamıştır. İlerideki iki bölümde göreceğimiz üzere, Kutub Kur'anî dünya görüşünü (weltanschauung), üç davranışlar. Metafizik, Hak Teala (supreme Beingi) olan allah'ı ele alırken, diğer iki prensip tarihte ve toplumda İslâm birliğine inceler. Allah'la insan arasındaki ilişki, Kur'an'ın anahtar tavrıdır. Bu ilişkiyi başka mühim bir boyut takip eder, yani bu şekilde tartışmayı amaçlamamaktadır. Amacı, sanatsal yol ile Kur'an metnini eşsizliğini, icazını ispatlamaktadır.

Kutub, İslâm'da bilginin epistemolojik temellekiyle ilgili fazla bir şey söylemediği gibi, akıl ve vahyin münasebetine de kafa yormaz. Leonard Binder'in ustaca gösterdiği doğrudur. Buna göre 1940'ların Kutub'unun düşündüğü,

³⁷⁰ A.g.e., 34-35.

temellendirilmesi gereken gerçek, realite veya Tanrı üzerine bilgi değil, bilinçtir. Kutub bilhassa, dinî, sosyal ve tarihi meselelerin diskuruna uygun olan formun estetik olduğunu savunanlar ile bir saftadır. Burada şu fark gözetilmelidir ki, Kutub belirli bir çağın kültürel bilincinin yorumcusu olacak sanatçının rolüne taıfta bulunuyor değildir. Dah a ziyade Kutub ilâhî bir sanat aracılığıyla, aşkın (transcendent) dinî bir bilinci nakleden vahyin rolünü yazmaktadır. aşkın ile kastettiğim, beşer şartlarında aracı olmaksızın bağlantı kuran, evrensel bir gerçeğin (Tanrı) nakledilmesidir. Fakat Kur'an'ı öğretmek, yalnızca Müslümanların İslâm'a karşı duygusal tavralarını etkilemek demek değildir. Ayrıca, dıştaki sosyal tecrübenin estetik olarak tanımlanmış içteki gerçeğin tecrübesiyle uygun hale getirilmesine Müslümanları ikna etmek anlamına da gelir. Bu sonuç aslında, insanî hedeflerin ölçüsü olarak tarihsel tecrübeyi alan varoluşçu (existential) argümanın zıddıdır.³⁷¹

Buraya kadar göstermek istediğim, Kutub'un hedefinin Kur'anî bilg iteorisini tartışmak değil, Kur'an ayetlerinde mevcut olan sanatsal anlatımda odaklaşmak olduğu idi.

Meşahid el-Kıyame fi'l-Kur'an'da Kutub, belirli bir meseleyi yani Kayımet Günü'nün Kur'an tarafından çizilen sanatsal portresini tartışır. Kutub, el-Tasvir'den sonraki bu ikinci kitabın da , Kur'an'ın büyüsunü ilk takipçilerinin, yani onu saf ve sade bir şekilde anlayan Arapların hissettiği gibi, yeniden keşfetmeyi hedeflediğini belirtiyor. Kutub şunu deklâre etmektedir:

Uzun vadeli hedef, Kur'an'ı sunmak (represent), saf ve sanatsal güzelliğini ihya etmek yorum ve karmaşanın tahribinden kurtarmak ve böylece dinî hedef de dahi Kur'an'da zikrolunan diğer amaç ve hedeflerden onu ayırt etmektir. Dolayısıyla buradaki objektifim sadece müstakil bir sanat eleştirmeni hissinden etkilenen tamamiyle sanatsal bir bakışa sahiptir. Şayet bu çalışmanın nihayi sonucu kutsal sanatın kutsal dinle buluşması olsaydı, bu

³⁷¹ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Şikago, 1988), 194-195.

benim neyitim olmazdı ve beni etkilemezdi. Daha ziyade, bu tam Kur'an'ın karakterisizliği olurdu.³⁷²

Kutub, kadim Mısırlılar, Yunanlılar ve Romalıların yazılarında görünen ahiret inancının orijinleri ve evrimini tartışmaktadır. Daha sonra bu fikrin bihassa Hinduizm ve Budizm'de olmak üzere diğer Doğu geleneklerinde doğuşunu irdelemeye başlar. İddiasına göre, Hüküm Günü Eski Atik ve ilk Yahudilik'te temel bir prensip olmamakla beraber, Yeni Atik'te ve genel olarak Hristiyanlık yaşamında hayati bir rol oynamıştır. Hristiyan teolojisi, Tanrı'nın hükümdarlığı, iç dünya, cennet ve cehennem gibi ayrımları ile uğraşır. Kutub, ahireti İslâm'ın ve Hristiyanların algılaması arasındaki farklar ve benzerliklerin tartışılması ile ilgilenmez. Bununla beraber Arap yarımadasında İslâm'dan önce pek çok Yahudi ve Hristiyan bulunmasına rağmen, bütün bir ahiret inancı pagan Araplara yabancı olduğunu öne sürmektedir. Kutub'un kaydettiğine göre, İslâm, kıyamet gününün portresini canlı bir şekilde çizmiş, Arapların ahiret cennet, cehennem, mutlak adalet ve merhamete inanmalarını sağlamıştır. Sonuç olarak İslâm, terminolojisini, kognitif (bilme ve kavramaya dair) prensiplerini ve pratiklerini tamamen değiştirmiştir. Kur'an'ın yedinci asır Arabistanında, kişisel sosyal ve ideolojik şartlardaki uzun vadeli değişiklikleri yönlendirdiği savunan Kutub'la hemfikirim. Ancak, şuna da dikkat etmeliyiz ki, İslâm öncesi periyod cahiliye hamaset (savaşta yiğitlik ve zayıfların korunması); Mürüvvet (kahramanlık ve cesaret); kerem (misafirperverlik ve cömertlik) ve hilm (tahammül ve ahlâkî makuliyet)³⁷³ gibi ahlâkî meziyetlerin her türünün yükselmesi ile karakterize edilmekteydi. Bununla beraber bu meziyetler metafiziksel bir doktrinden kaynaklanıyor değildi. Daha ziyade

³⁷² A.g.e., 10.

³⁷³ Cahiliye ve İslâm hususundaki şu çalışmalara bkz.: I. Goldziher, *Muslim Studies*, cilt 1, (Şikago, 1966); T. Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, (Tokyo, 1964); Izutsu, *Ethico-Religious Concepts of the Qur'an*, (Montreal, 1966) ve A. R. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge, 1953).

çölün haşin şartları bu erdemleri yaşamın idamesi için temel bir gerçek haline getirmiştir.

Bununla beraber, Kur'an Arap toplumunun göç ve ticaret sorunlarına ilâhî bir cevap olarak temayüz etti ve sonuçta insanlık tarihinde ilahın rolünü vurgulamış oldu. Bu zaviyeden bakıldığında, Kur'an metafizik olduğu kadre teşekkül etmekte olan İslâm toplumunun ihtiyaçlarını karşılayacak yeni, dinamik etik ve sosyal bir düstur içerisinde İslâm öncesi Arabistan'n pozitif değerlerini yeniden inşa eden moral bir devrimdir. Üstelik, yeni bir tavır için yaptığı vurgu ile İslâm, İslâm öncesinin sınırlı din mefhumunu aşağıdaki manalara dönüştürmüştür: (1) Bir inanç sistemi; epistemolojik bir yapı olarak din, dinin soyutlanması ve teolojik karmaşasını (sophistication) tanımlayan evrensel, ideal kurallar ve prensiplere sahip olan din; (2) Tören ve ritüeller olan din; (3) Millet ve ümmet olarak din; ve (4) Evrensel prensip ve kuralların beşerî tercümesi olan din. Meselâ misafirperverlik bu etik ve sosyal tercümenin merkezinde yer alır. Kutub, bu meselelere sadece *Zilal* tefsirinde atıfta bulunur.

Sonuç olarak, Kur'an'ın tarihî ve siyasî alâkasını Kutub, bir kere daha *Meşahid*'de tartışmaz. Daha evvel zikr olunduğu üzere, meselâ Kur'an'ın bilgi, cognition, kelime (vocabulary) anlayışıyla veya "tarihî, beşerî bir girişim olarak nasıl ilişkilendirmeli" ile ilgilenmez. Bu dönemde asıl ilgisi, Müslüman alimler ve hukukçular tarafından ihtiyarî veya gayri ihtiyarî göz ardı edilmiş olan, Kur'an'ın mühim bir karakteristiğini enine boyuna incelemektir. Bununla beraber, Kur'an üzerine son çalışmasında, bilhassa *Zilal*'de, Kutub, Kur'an'ın epistemolojik ve ideolojik yönelişlerini, yirminci yüzyılda Müslümanların ihtiyaç ve talepleri olarak gördükleri ışığında ele almıştır.

Seyyid Kutub'un Eserlerinde Sosyal ve Dinî Temeller: 1948-1952

İslâm'da Sosyal Adalet, savaş döneminde Mısır devletinin sosyal, ekonomik, kültürel ve eğitime dayalı şartları görülmelidir.³⁷⁴ Bu kitabında Kutub, sosyal kanunî ve siyasî meselelerde gerekli tavrın teorik çerçevesini çiziyor. Kaideye dayanan (normative) analizi ve idealist çözümlerine rağmen, Kutub'un temel hedefi sosyo-ekonomik ve politik problemler; “hakikî (genuine) İslâm” olarak algıladığı İslâm'ın ışığında, inceden inceye tetkik etmektir. Bu bağlamda, Mısır toplumunda yaygın bir bozulma olduğunu varsayarak, bu duruma “gerçek” İslâmcı çözümü takdim eder.

Burada, Kutub'un düşünce takegorileri edebiyat ve şiir sahasından toplum ve İslâm sahasına kayar. Bu kavramsal değişim, 1940'ların sonlarında Kutub'un düşüncesinde yer alan derin bir idelolojik değişimi yansıtır ve köylüler ile işçilerin dertlerine kendisini daha da adamaya sevk eder. Meselâ William Shepard, Kutub'un bu dönemde, yazılarındaki radikal, ideolojik değişimi saptamakta haklıdır. Bununla beraber, bu değişimin tarifinde tutarlı görünmüyor. “Seyyid Kutub 1930'lardaki Müslüman-lâik pozisyonundan, 1940'ların sonunda (tabiri caizse) ılımlı, radikal İslâmcılığa yönelmiştir.”³⁷⁵ “İlîmlî radikal İslâmcılık”tan ziyade, Kutub'un toplumdaki fakirlerin dertlerine kendini adayışından, bu yeni keşfedilen sosyal, Müslüman tavrından bahsetmeyi tercih ederim.

³⁷⁴ Seyyid Kutub'un *İslâm'da Sosyal Adalet*'ini tartışırken, onun *al-Adalah al-ijtima'iyya fi'l islam*, (Kahire, 1949) ve John b. Hardie'nin çevirisi, *Social Justice in Islam* (Washington, D.C. 1953)'a dayanıyorum. Ama çevirisi arapça orijinali kadar itimada şayan denilemez. Kapsamlı bir makalesinde William Shepard *al-Adalah*'in son baskısını 1949'daki ile karşılaştırıyor. Tespiti şudur ki, son baskıda bu eser ya yazarın kendisi ya da telif hakkını elinde bulunduran tarafından yapılan önemli değişikliklere maruz kalmıştır. Benim görüşüm ikinci ihtimal üzerindedir. Shepard'ın iddiasına göre, “İlk basımdaki paragrafların yarısından çoğu bazı değişimlere uğramış, çıkarılmış veya tamamıyla yerleri değiştirilmiştir.” William Shepard, “The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of ‘Social Justice in Islam’”, *Die Welt Des Islams*, cilt 32 (2), 1992, 202.

³⁷⁵ William Shepard, “The Development of the Thought of Sayyid Qutb”, 201.

Bu yeni rolünde Kutub bir kez daha meşgul eleştirmen şapkasını takıyor, daa önce incelendiği gibi düşüncesinin ayrılmış, koplum özelliği tamamen kayboluyor. Hayatının bu evrenisned herhangi bir sosyal veya siyasî hareketin parçası olduğunu savunmamasına rağmen, Gramsci'dekine benzer bir organik entelektüel gibi temayüz ediyor. Kutub, dinin kurumlarına dayanan (ecclesiastic) bir entelektüel değildir çünkü bu bölümde iyice izah edileceği gibi, Mısır toplumundaki ulema sınıfının güç dinamikleri ve imtiyazlarına saldırır. Diğer bir ifadeyle, muazzam İslâm geleneğinin kıvramları içinde kendilerini dürüstçe dayandırarak kullandıkları güce ve geleneğin onlar tarafından yapılan statik yorumlarına karşıdır.

Hiçbir partinin ve dinin organizasyonun mensubu olmayan Kutub'un Mısır toplumunda, belirli bir sosyal sınıfın menfaatlerini savunduğunu söyleyebilir miyiz? Kutu, şehir entelijansiyası veya Mısırlı köylü kitlesi lehine de konuşur mu? Otobiografisi, *Tifl min el-Karye*'den öğrendiğimize göre Kutub köylü kökenli bir toplumda yetişmiştir. Kahire'de Darü'l-Ulum'da aldığı lâik eğitimden sonra ibel, hurafeleri, mitleri ve halk glenekleri ile geleneksel köy kültürü onu tamamen bırakmamıştır. Meselâ Gramsci, her sosyal sınıfın organik olarak kendi içinde ona ekonomik, sosyal, siyasî sahalarda fonksiyon bilinci ve homojenlik veren bir veya birden fazla entelektüel grup yarattığını öne sürer.³⁷⁶ Bunun için, toplumdaki her sınıfın kendi organik entelektüelleri vardır. Fakat Gramsci şunu eklemeyi ihmal etmez:

Üretim dünyasının hayatî fonksiyonu ifa etmelerine karşın, köylü kitle kendi “organik” entelektüellerini meydana getirmez. Ve başka sosyal gruplar köylü kitlelerden entelektüellerinin çoğunu alırken ve geleneksel entelektüellerin büyük çoğunluğu köy kökenli iken,

³⁷⁶ A. Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, (New York, 1957), 118.

geleneksel entelektüellerin herhangi bir sınıfını
özümsemez.³⁷⁷

Dolayısıyla, Gramsci'nin meramı şudur, köylüler entelektüelleri üretmeye muktedir olmalarına rağmen, bu entelektüeller toplumun öbür sınıflarına zihinsel hizmetler sağlamaya son vermektedirler. Benim kanaatimce, Gramsci'nin teorik anlayışı, orijinal de olabilir, Seyyid Kutub'un entelektüel formasyonuna tatbik edilmez. Çünkü Kutub zaten kendisini Mısır toplumundaki köylülerin sosyal ve dinî kaygılarıyla tanımlamıştı. Kutub'un entelektüel özellikleri köylü zeminine mukabil gelişmiştir ve kendisini kişisel ve ahlâkî olarak köy toplumuyla bir tutması sarsılmaz bir gerçektir. Bu bağlamda, köylülerin kaygılarını dillendiren ve 1940'ların sonunda Mısır toplumunda çalışan kesimin kaygılarını dile getiren organik bir entelektüel olarak düşünülebilir.

Şüphesiz Kutub, Büyük İslâm Geleneği³⁷⁸ anlayışına ve tanımlamasına dayanan teorik bir İslâmlaşma programı sunmuştur. Kutub, en azından ima ile, Mısır'daki geleneksel sosyal organizasyonun —Batı'nın aksine— halkın büyük çoğunluğu arasında varolagelen dinî telakkinin bulunduğu bir toplumun içinde tezahür ettiğini savunur. Ontolojik yönelişi noktasından bakıldığında, karmaşık kişiliği, edebî ve sosyal zeminiyle Kutub, normatif (kaideci) ve gerçek arasında veya büyük ve küçü gelenek arasındaki uçuruma mütemadiyen köprü kurmaya çalışır. Misyonu, İslâm'ın anlamı ve sembolizmini sosyal seviyede izah etmektir. Kutub'un İslâm'ı kendisini dünyadan veya tarih katmanından asla ayrı görmez. Bir fikir olarak, Hegelci anlayışta Kutub'un İslâm'ı kendinin bilincindedir ve irade dinidir.³⁷⁹ bu, insan yaşamının anlamı ve

³⁷⁷ A.g.e., 119.

³⁷⁸ İslâm'da “küçük” ve “büyük” gelenekler üzerine iyi bir inceleme için bkz.: R. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, (Princeton, 1989).

³⁷⁹ Bkz.: George W. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, çev.: E. B. Sperry, (Londra, 1895).

sonuyla ilgili teolojik ve sosyal direktiflerle dolu, süregelen bir gelenektir. Mezkur fikir, Kutub'un düşüncesindeki derin değişikliğin göstergesidir. Zira bu düşünce, bugünkü yücelterek başlayan, sonra geçmişle organik bir bağ kurmaya çabalayan bugünü yüceltmeye dönüşmüş bir düşüncedir.

Şu, tarihsel bir veridir ki, öteki kültürlerde olduğu gibi, köy kültürünün vurgulanan unsurları, sürekli tarihî ve sosyal değişimlere maruz kalmıştır. Kutub'un güçlü meşguliyet anlayışı zamanla dinî dünya görüşünü (weltanschauung) doğurmuştur. Kutub'un kültürel deneyiminin derinliğini hakkıyla anlamakta bize yardımcı olacak bir metot, onun tarihin ve toplumun lüzumunu tayin etme arzusunu düşündürmektedir. Kutub'un şahsî ve deruni dönüşümünün, Mısır toplumundaki sosyal ve ekonomik transformasyona paralel gittiği sonucuna varmak zor değildir.

İslâmî sosyal adalet nedir ve bu mefhumun tatbikini sağlamak için gereken sosyal ve politik şartlar nelerdir?³⁸⁰ Daha önce dikkat çekilen idealist çözümler üzerine kurulmasına rağmen Kutub'un argümanları, akıntıdaki tarmaşık durum kadar, geçiş dönemindeki karmaşık bir adamın düşüncelerini de yansıtır.³⁸¹ Üstelik, kutub'un argümanları 1960'lar ve 1970'lerdeki İhvan dönemlerinin pek çok teorik argümana zemin hazırlayacaktır. Şüphesiz Kutub'un *Sosyal Adalet*'i II. Dünya Savaşı sonrası periyod da Arap ve Müslüman entelijansiya kuşağını anlamlı şekilde etkileyen, muazzam bir çalışmadır. Sosyal ve ekonomik adalet meselelerine kendini adayan Kutub, bir geleneksel gibi konusu ve modern düşünce ve davranış kriterinin geçmişten kaynaklanması gerektiğini vurgular. Toplum ve dinde cereyan eden bunalımdan kurtuluş

³⁸⁰ Çağdaş İslâmcı düşüncede sosyal adalet kavramı hakkında faydalanmak için bkz.: Hmida Ennaifer, "La pensée sociale dans les écrits musulmans modernes" *IBLA: Revue De L'Institut Des Belles Lettres Arabes*, cilt 50(160), 1987, 223-253.

³⁸¹ Adnan Müsellem'in doğru tespiti: "Seyyid Kutub'da 'Sosyal Adalet' fikrinin ortaya çıkışı, ancak Mısır'da hakim olan şartlar bağlamında anlaşılabilir." A. Müsellem, "Sayyid Qutb and Social Justice", 69-70.

ve yol gösterici bir prensip olarak Avrupa geleneğini değil Mısır halkının birikimi olan İslâm ve Arap geleneğine geri dönmesinin elzem olduğunu altını çizerek. Bu bağlamda, bugünü ve bugünün problemlerini analiz etmede anahtar kavram olan ve birkaç yıl önce tamamen göz ardı edilen geçmişe müracaat etmiş oluyor. Bu dönemde kutub, çözümün geçmişte yattığını değil, daha ziyade eldeki karmaşık meselelerin iyice tahlil edilmesi için geçmişe taze bir bakışın kaçınılmaz olduğunu savunur. Diğer bir ifadeyle Kutub, geçmişin karmaşık şekilde yeniden yapılanmasını araştırmayı, bugünün şekillenmesi ve anlamlı hale gelmesi için bir araç olarak üstlenmiştir. Kutub, kendisinin yeni İslâmî geçmiş anlayışı hakkında şüphe bırakmaz. “Burada, Mısır’da ve bir bütün olarak İslâm dünyasında, yerli manevî kaynaklarımıza ve entelektüel mirasımıza pek aldırıyor değiliz. Daha ziyade, önce yabancı prensip ve metotları ithal etmeyi veya deniz aşırı, çöl ötesi adetler ve kanunlar ödünç almayı düşünüyoruz.”³⁸² Kutub, Mısır toplumunun toptan batıllaşmasına ve batıllaşmanın sembollerine, yani Batı koloniciliği ile eşanlamlı olan İngiliz etkisi, batıllaşmış intelijansiya ve misyoner okullarına karşıdır. Dolayısıyla, *Sosyal Adelet*’in sonunda, kültürel sömürgecilik mefhumunu bütün olarak daha dikkatli ve ciddî bir şekilde analiz etmesi şaşırtıcı değildir.

Kutub’un ifadesiyle “manevî ve entelektüel geleneğimiz”e dönmek, bazılarının iddiasında olduğu gibi, kişisel veya dinî gurur meselesi değildir. Daha çok, geçmişteki mirasın tarihsel devamı sorunu ve geçmişle bugünün bütünleşmesidir. Bura da Kutub, geçmişten herhangi bir epistemolojik kırılma veya manevî yabancılaşmanın karşısında durmaktadır. Geçmiş, iman ile pratiğin ahengine şahittir. Bununla beraber, “biz İslâm’ın bir devlet dinî olduğunu savunuyoruz; şayet gerçekten İslâm’ın gardiyanları ve

³⁸² S. Kutub, *Social Justice in Islam*, çev.: John B. Hardie, (New York, 1980). *Sosyal Adelet*’in Arapça metni ile İngilizce tercümesi arasında kayda değer farklar olması nedeniyle, her iki kaynağı da kullanıyorum.

misyonerleri olduğumuzu iddia etmiyorsa, bütün samimiyetimizle gerçek Müslümanlar olduğumuzu iddia ediyoruz. İman, hayat üzerinde hükümsüz, kendi meseleleri ile ilintisiz ve kendi sorunların açare bulamaz hale getirip, tecrit olmaya mahkum ederek, artık pratik hayatımızdan kopardık.”³⁸³ Din, sırf iman ve kurtuluş değildir. Din bu dünya kaynaklı olarak anlaşılmalı v çalışmalarında araştırılmalıdır. Böylece mümin imanını anlamlı sosyal bir eyleme dönüştürmelidir. “İman ile yaşam arasındaki bu kopma” İslâm’ın nazarında yersizdir. Bununla beraber, bu, somut bir durumdur ve Mısır’daki ulema, maslahata kafa yoruyor sayılmaz. Bu bağlamda Kutub, görüşünü ispatlamak için, İslâm’ın temayüz ettiği sosyal çevreye atıfta bulunuyor.

İslâm ne imparator ne krala sadakat borcu duymayan bağımsız bir ülkede meşvü nema buldu. Roma İmparatorluğu’nda (Hristiyanlığın devletin resmî dinî olduğu zaman) hakim olan kanunlar ve şartlara maruz kalmamış, göçebe bir toplumda gelişti. Bu, ilk büyüme dönemindeki bir din için (İslâm) en uygun şartlar idi. Böylece, kanunlarını ve teşkilatının temellerini inşa ederken; bilinç, ruh, davranış ve eyleme önem verirken, herhangi bir mani olmaksızın gerçek sosyal sistemini kurabilmiştir.³⁸⁴

İslâm’ın sosyal, dinî ve siyasî bir sistem olarak geçmişteki bağımsızlığı, halihazırdaki tezahür üile tam bir zıtlık içindedir. Diğer bir ifadeyle, tedavüldeki lâik devletin din üzerindeki tekeli kırılmalıdır. İslâm’ın gücünü yeniden kazanması için, serbest kalması şarttır. Fakat, neden serbest kalmalı? Burada farkedilmesi gereken, Kutub’un en azından kısmen İngiliz koloniciliğinden muzdarip olan ulus-devlet bağlamında çalıştığıdır. Bu şartlar altında devletin özgür bırakılması, bireyin özgür bırakılması ile eş anlamlıdır.

³⁸³ A.g.e., 2.

³⁸⁴ S. Kutub, *al-‘Adalah al-ijtima’iyya fi’l islam*, (Kahire, 1949), 8-9.

İslâm'ın bağımsız başlangıcı ile karşılaştırıldığında, diğer bir dünya dinî olan Hristiyanlık “Yahudiliğin bir karanlığa müptela olduğu dönemde, Roma İmparatorluğu’nun gölgesinde büyümüştür. Bu arada katı ve cansız bir ritüel sistem, boş v eruhsuz bir taklit haline gelmiştir. Roma İmparatorluğu’nun, modern Avrupa hukukunun orijini olarak devam eden meşhur kanunları, Roma halkının kendi adetleri ve sosyal kurumları vardı. Hristiyanlığın yönetim veya toplum içi güçlü bir Roma idaresi ve birleşmiş Romalıların kanunları ve düzenlemelerinin yerine (yenisini) koymaya ihtiyacı olmadığı gibi, gücü de yoktu.”³⁸⁵ Kutub, İslâm’ın kökleri, hatta İslâm’ın kendisi karşısında Hristiyanlığın aşağı konumunu gösterme amacıyla, Hristiyanlığın köklerine eleştirel mantığı atfeder. Bununla beraber, argümanı iki evrensel geleneğin tarihsel orijinlerinin karşılaştırmalı düşünülmesinden çok daha şümullüdür. Kutub, İslâm’ın halihazırdaki yapısı ile tarihsel gecikmişliği ve inkırazının sebeplerine kafa yormaktadır. Hiç olmazsa kısmen, Batı Hristiyanlığının bugünkü halinde cevabı bulabilir miyiz?

Kutub’un kanaatince, İslâm’la Hristiyanlık arasındaki tarihî farklara rağmen, her ikisi de ortak bir Hegelci zincire dahil olup Allah ile insan arasındaki şahsî ilişkiyi ciddiye almaktadırlar. Bunun gibi, Hristiyanlıktaki ruhban sınıfının davranışı İslâm’dakilerden farklı değildir. Şunu da vurguluyor, “Kilise, ekonomik, sosyal ve idarî hayattan kendisini tecrit ettiği sürece, papazlar, rahipler, kardinaller ve papalar ne muvaffakiyetlerini garanti edebilir ne de etkilerini muhafaza edebilirler.”³⁸⁶ Avrupa tarihinin Rönesans sonrası dönemde, yeni lâik entelijansiyanın bilimsel düşünceleri ile kilisenin inaçları arasında şiddetli bir kavaş patlak verdi. Kutub’un iddiasına göre, islam dünya işleri ve ahiret işleri tarzındaki bir ayrıma karşı olmakla birlikte, İslâm dünyasının seküler entelijansiyası ile ulema arasındaki gerilim tarihsel bir realitedir. Bu yüzden Kutub İslâm’ın bir bütün olduğu ve

³⁸⁵ S. Kutub, *Social Justice*, çev.: J. Hardie, 2.

³⁸⁶ A.g.e., 5

imanla amel arasında bir ayırım bulunmadığını hatırlatıyor. “İslâm ibadeti sadece inançların temeli olarak emretmez, daha ziyade bilinç, hayır ve dürüstlük sınırları içinde oldukları sürece, ibadeti bizzat içine alan bütün hayat aktivitelerini hesaba katar.”³⁸⁷ O halde niçin İslâm’daki bu birlik, bütünlük, yekpareliği bize hatırlatma gereği duyuyor? Bana öyle geliyor ki, bu tavır, sosyal bir kırılma, dinî bir maraz ve güç farklılığın reddi, doğrudan eleştirisi ve bunlara verilmiş bir cevaptır.

Kutub’un savunduğu görüşe göre, İslâm Allah ile kul arasında herhangi bir papazlık veya aracılığı öngörmez. Ve aslında her Müslüman Allah’a bir aracı olmaksızın yaklaşabilir. Teori açısından İslâm’da dinî hiyerarşi mevcut değildir. Dolayısıyla, Müslüman bir yönetici siyasî otoritesi ve meşruiyetini kitlelerden ve kitlelerin menfaatlerini temsil etmek için, şeriaten alır. Sonuç olarak Kutub’un görüşünde, “zulmetme hakkı olan rahipler olamayacağı gibi, otoritesini imandan elde eden kanunların taşınmasından başka bir güce sahip idareciler de var olamaz.”³⁸⁸

Kutub’un zamanında, hatta bugünün Mısır’ındaki dinî gerçeğe gelince... Kutub’un teorik varsayımları, dinî hiyerarşinin etrafında odaklaşan gerçek durumla taban tabana zıttır. Dinî hiyerarşi, ekonomik baskı ve adaletsizlikle yoğrulmuş, fakirlerin sosyal prestij ve ekonomik gelişmelerini yağmalayan güç dinamiklerinin ağına düşmüştür. İslâm tarihî, dünyevî menfaatleri için dinî sömüren ulemalar ile doludur. “Kilisenin devletin gücüyle ve zenginliğin gücüyle birleştikleri gibi ve bu suretle din aracılığıyla uyuşturulmuş çalışan ve aşağı tabakayı korudukları gibi, İslâm tarihinin bazı dönemlerinde bunun tezahür ettiğine şüphe yoktur. Fakat gerçek iman ruhu, böyle insanları tekzip eder...”³⁸⁹ Kitlelerin refahını artırmak ve İslâm gerçeğini yüceltmiye kendini adanmış, farklı bir ulema sınıfı da var oldu. Bunlar “ezilenlere önderlik vererek, haklarını

³⁸⁷ A.g.e., 9.

³⁸⁸ A.g.e., 11.

³⁸⁹ A.g.e., 13.

talep etmeye onları teşvik ettiler ve zayıflar yöneticilerin baskısına karşı koydular, imtiyaz sahiplerinin inkârlarına hücum ettiler, zulüm ile savaştılar.”³⁹⁰ Kutub İslâm tarihinin parlak tarafına da atıfta bulunarak, gerçek İslâm fikrine iman etmiş, kendini adanmış dinî entelektüeller tarafından desteklenen tarihî sergiliyor.

Bu dönemde Kutub’un düşüncesi, yaratıcı değişime tabidir. Subjektif, ruhî durumun objektif, sosyal olanla eriyip karışması söz konusudur. Bu, yazarın iç karmaşası ve içinde çalıştığı katı sosyal çevreyi yansıtan bir andır. Sosyal tecrübenin bu tarz katılaşması genellikle yaratıcı düşünceyi doğurur.

İslâm’ın orijinini ve hem İslâm hem Hristiyanlık tarihinde ruhban sınıfın rolünü, tarihsel olarak ele aldıktan sonra Kutub, modern İslâm toplumunda sosyal adaletin daha kesin bir tanımına yöneliyor. İslâmcı sosyal adalet kavramının tamamıyla kuşatıcı olduğunu savunuyor. İnsanın saadetinin manevî olduğu kadar maddî boyutlarını da göz önüne alıyor. Kutub, İslâmcı sosyal adalet teorisinin temelleri olarak aşağıdaki prensipleri saymaktadır.: (1) Mutlak vicdan özgürlüğü; (2) Bütün insanların tam eşitliği; ve (3) Toplumda kalıcı karşılıklı sorumluluk...³⁹¹ Birey sosyal adaletin en yüksek derecedeki örneğidir. Kutub’a göre birey, güvenini beşer otoritesine değil, ilâhî olana dayandırmak zorundadır. İlâhî otorite bölünemezdir. Dolayısıyla insanın bu hayatta korkacağı hiçbir şey yoktur. İnsan, hayatına devam ederken endişeye izin vermemeli ve hayattaki fani şeylerden ürkmemelidir. Ancak bütün bu yüreklendirmeye rağmen, Kutub dikkatimizi insan yaşamının önemli bir yönüne yani yiyecek ve sığınmaya olan maddî ihtiyaca çekiyor. Ve şunu savunuyor, “boş bir karın yüksek sesli ifadelerin kıymetini takdir edemez. Veya sadaka istemeye icbar edilir ve kendine olan bütün güveni sonsuza dek

³⁹⁰ A.g.e., 13.

³⁹¹ A.g.e., 30.

kaybolur.”³⁹² Bu yüzden, Kutub’un vardığı ana sonuç, eğer bir toplumun maddî temelleri sağlam değilse ve çoğunluğu sömüren bir azınlık söz konusu ise, o toplumda sosyal adalet hakim olamaz. O halde, toplumun üyelerinin maddî refahını sağlamanın bir yolu karşılıklı sorumluluktan geçmektedir. Özgür kabul edilen birey, topluma geniş çapta dikkat etmelidir. Bununla beraber, onun açısından da toplum, fakir ve muhtaç mensuplarını beslemekle sorumludur. İşte bunun için İslâm zekat müessesesini bireysel olduğu kadar, zenginlik karşısında, müşterek sosyal bir sorumluluk olarak tesis etmiştir.

Kutub, sosyal şartları, siyasî teori ve pratikten ayrı tutmamaktadır. Toplumu şümullü ve çözülmez bir bütün olarak görür. Bu nedenle İslâmî siyaset teorisinin, yönetenler cenahında adalet, yönetilenler cenahında bağlılık temeline dayandığını savunur. Öyleyse, eğer ilk şart gerçekleşmezse, ikincisi de karşılanamaz. Yöneticinin ilâhî veya manevî otoritesi yoktur. Daha ziyade, sahip olduğu otorite kanunî ve siyasidir. Yönetici “otoritesini, sürekli uyguladığı kanundan almalıdır. Müslüman toplum artık ondan memnun olmayınca, vazifesi sakıt olmalıdır. Ondandır razı olursa bile, onun tarafından kanunun bir şekilde ihmali, artık itaati hak etmediği anlamına gelir.”³⁹³ İlâveten, “yöneticinin bu yüzden kanun hususunda da, zenginlik hususunda da böyle imtiyazı olmadığı gibi, Müslüman umumiyetin sahip olduğunun ötesinde ailesinin de böyle imtiyazları yoktur.”³⁹⁴ Bireyin ve cemiyetin saadeti İslâmî sosyal adaletin kalbini teşkil eder ve din ile devlet arasındaki mevcut soğukluk bu şarta ihanettir.

Kutub’a göre, İslâm, bireyin mal varlığını dikkate alırken, “adalet her zaman bireyin menfaatlerine hizmet etmekle ilgilenmez.”³⁹⁵ Birey, toplum adına kendi mülkiyetinin koruyucusudur. Dolayısıyla, “en geniş manada mülkiyet, her

³⁹² A.g.e., 43.

³⁹³ A.g.e., 95.

³⁹⁴ A.g.e., 97.

³⁹⁵ A.g.e., 103-104.

şeyin yalnız gerçek sahibi olan Allah'tan bir güven olarak emanet almış olan topluma, yalnızca topluma ait olabilen bir haktır.”³⁹⁶

Bunun için, bireyin mülkiyete sahip olma haklarına rağmen, cemiyetin menfaati daha yüksektir. Kutub, umumî mülkiyet kavramının, İslâm'ın ayırt edici nişanelerinden olduğunu savunur. Umumî zenginlik “bireylerle sınırlanamaz, Nebi'nin saydığı, zenginliğin üç yönü su, yeşillik ve ateştir.”³⁹⁷ Para kazanmanın dürüst yolu çalışmaktan geçer. bunun için Kutub'a göre, İslâm tekelcilik, tefecilik (faiz), rüşvet, israf ve dürüst olmayan ticarî uygulamalara karşıdır. Dahası İslâm, lüks seven insanlara da karşı durur. Çünkü “Kur'an lüks seven insanları bazen hırsları yenilerler, güçleri zail olanlar ve cömertliği kaybolanlar diye karakterize eder.”³⁹⁸ Lüks sadece bireysel değil, sosyal bir şerdir de. “Cemiyet, içinde mevcut olan bu şerden sorumlu tutulacaktır, çünkü lüks, cemiyetteki tam varlığı sebebiyle bu şerri kaçınılmaz olarak yönlendirmelidir... Burada, Mısır'da kaynak olarak aşırı zenginliğimiz var. Bizim yine kaynak olarak çok fiziksel canlılığımız da var. Bizim, çalışma ve düşünceyle doldurulmamış boş zaman bolluğumuz da var, bu da bir kaynaktır. Dolayısıyla lüksü seven, gençliğe, serbestliğe, zenginliğe sahip genç erkek ve kadınlar, kaçınılmaz olarak yoldan çıkarak vücutlarında, zenginliklerinde ve zamanlarındaki kaynak bolluğuna fazladan kapılar arıyorlar.”³⁹⁹

Bu nedenle, Mısır toplumunda hakim olan sosyal ve ekonomik şartlar, gerçek İslâm prensiplerinden sapmaktadır. Bu, sömürücülüğün, insanlıktan çıkmanın, yabancılaşmanın hikâyesidir; bu, Mısır'ın çalışan sınıfının hikâyesidir.

Meselâ, Amerikalı çalışanın kendi müzik seti ve özel otomobili vardır, eğer yapabiliyorsa ailesiyle haftalık bir

³⁹⁶ A.g.e., 105.

³⁹⁷ A.g.e., 109.

³⁹⁸ A.g.e., 127.

³⁹⁹ A.g.e., 130.

gezintiye çıkabilir veya sinemaya gider. Ve bütün bunlar böyle oluyorsa, başkanın evinin Beyazsaray olması, asla lüks değildir. Fakat milletin milyonlarca insanı, içecek bir damla temiz su bulamıyorsa, birkaç insanın deniz ötesinden ithal edilmiş viski ve evian içebilmesi, şüphe götürmez ki, lüktür. En basit meskeni karşılayamayan, yirminci yüzyılda teneke kutular ve sazdan kulüpleri kendine ev edinmek zorunda olan milyonlar varken, vücutlarını örtecek bir paçavra bile bulamayanlar varken, bir camiye yüzbinlerce gine harcanması veya Kâbe'nin altınla işlenmiş törensel bir örtüyle örtülmesi imkânsız bir lüktür. Ve bunun Kâbe veya cami olması arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü bu yolla harcanmış parayı kazanmak zorunda olan halktır.⁴⁰⁰

“Gerçek İslâm Ruhu” dediği kavramın tarihî temelini araştırırken Kutub, Ebu Zerr'in protestosu, gerçek İslâm ruhunun tepkilerinden biriydi. Fakat bu, kalpleri ifsat olmuşlar ile gözden düşmüştü. Aynı şekilde, bu protestolara bunların modern karşılıkları, bugünün sömürü temsilcileri tarafından kızılmaktadır.”⁴⁰¹ Kutub'a göre, Ebu Zerr, üçüncü halife Osman tarafından kurulan tercihi sisteme karşı duruyor ve Ali tarafından kurulana benzeyen tam bir adalet sisteminin taraftarıydı. Muaviye iktidara geldiğinde, rüşvetler, hediyeler ve başkalarının sadakatini satın almak için halkın parasını kullanmıştı. Pek az yönetici özel malı ile kamu malını birbirinden ayırmıştır. Kısaca, sosyal ve siyasî çürüme eski bir hikâyledir. Kutub, bir manada bugünkü tarihin ilk İslâm'la başlayan karmaşanın doruğu olduğunu düşünmektedir. Bugünün İslâm tarihî, kökenlerine inanmaz. Takva sahipleri, İslâm'ın ilk yüzyılındaki Ebu Zerr'den şimdiki yüzyılda Kutub'a kadar daima metin oldular. O halde çoğu İslâm tarihî

⁴⁰⁰ Hardie'nin tercümesi, a.g.e., 132-133. (Gariptir ki, Seyyid Kutub'un bu mühim yorumları 1954 sonrası basılan Arapça metinlerden çıkarılmıştır.)

⁴⁰¹ A.g.e., 216. Ebu Zerr Gıfari (öl. 652), sahabeden, tevazuu ve fakirlere olan sevgisi ile tanınmıştı. Bkz.: Ali Şeriati, *On the Sociology of Islam*, (Berkeley, 1979).

sadece idealden sapma ve ona ihanet midir?⁴⁰² İslâm tarihi boyunca hasıl olan yaratıcı gerilime ne demeli?⁴⁰³

Kutub'un ölküsel vizyonu, İslâm'ın nazarında temize çıkamayan olan fakirlerin vaziyeti ile iyice bilendi. Bu nedenle bu musibete birkaç çözüm önerdi: (1) fakirler ve orta tabaka kamu mallarını elde etmelidir; (2) İslâm aşırı zenginlik ve zenginliğin özel idaresine karşıdır; (3) Vergiler gelirlere göre ödenmelidir, birinin ne kadar yüksek geliri varsa, o kadar vergi öder; ve (4) Aileler ihtiyaç, sosyal güvence, zekatın ödenmesi için evrensel taahhüt ve karşılıklı sorumluluk açısından desteklenmelidir.⁴⁰⁴

Mevcut durum ve İslâm'ın manzaralarını tartışırken Kutub, İslâm'ın dönüm noktasında olduğu sonucuna varıyor: “İslâm'ın geçmişte yaşayan bir güç olması gerektiği yeterli değildir. Peygamber devrinde ve halifeler çağında sağlam ve iyi yapılanmış bir toplum tesis etmesi de yeterli değildir. Bu uzak zamandan beri, hayatta zihinsel, ekonomik, politik ve sosyal, köklü değişiklikler hasıl oldu. Bunlar insana dayanan güçlerle yeryüzünde yapılan değişikliklerdi. Sorularımıza bir cevap vermeden önce, tüm bunlar etraflıca düşünülmelidir.”⁴⁰⁵

Kutub, İslâm'ın ilk asırlarından beri İslâm ruhundaki kısmî duraklamayı ve politikanın toplumun dinî yanını gölgede bıraktığını söyleyerek, İslâm'ın genel inkırazını eleştirmektedir. Şu da bir gerçek ki sömürücülük ve keyfi güce karşı sosyal devrimler yapılmıştır, fakat bunlar asla başarılı

⁴⁰² S. Emin, Kutub'a ve “İslâmcı fundamentalistler”in kalanına göre son on dört asrın İslâm tarihinin “utançtan başka hiçbir şey” olmadığı, fikrindedir. Emin, “Is There”, 179. Samir Emin şu iddiada bulunuyor: İslâmcı fundamentalistlere göre, “felsefî tartışmalar küfürdür. Kur'an, felsefenin yegâne kaynağıdır, Yunan felsefesinin temelini yansıtmak kınanacak bir davranış olup 'İslâm'ın aydınlanma çağı' klişesini yeniden canlandırmak isteyen liberal Arap burjuvazisinin yurumlarına bir yerme söz konusudur.” A.g.e., 179.

⁴⁰³ “Yaratıcı gercinlik” terimi K. Zurek'ten ödünç alıyoruz. *Tensions in Islamic Civilization*, (Georgetown, 1978).

⁴⁰⁴ Kutub, *Social Justice*, çev. J. Hardie, 221-225.

⁴⁰⁵ A.g.e., 227.

olmamıştır. Kutub, İslâm ruhunun 1948'de Filistin'e savaşılan Müslüman Kardeşler formunda uyanışından coşkuyla bahsediyor. "Filistin'deki Yahudi göçmenlere karşı yapılan son savaş, İslâm ruhunun nüfuzunu temayüz ettirmiştir."⁴⁰⁶

Kutub İslâm ruhu dediği ile Batı koloncililiğinin arasındaki uzun boylu muhalefeti tartışıyor:

Avrupalı emperyal menfaatler İslâm'ın ruhu, emperyalizmin yayılmasına katıyetle karşıdır... Bir kere İslâm manevî bir güçtür ve maddî gücü teşvik eden bir saiktir, önce kendi içinde bir muhalefet formundadır ve daha tesirli bir muhalefeti teşvik eder. Bu yüzden Avrupa emperyalizminin böyle bir dine düşman olmaktan başka yapacağı yoktur. Aradaki yegâne fark, bu düşmanlığın şeklinin her milletin emperyalist metodları ve yerel şartlarına göre değişmesidir.⁴⁰⁷

Kutub, Batı'nın kültürel emperyalizmini tartışarak, liberal intelijansiya ve bu grubun Avrupa ile yaptığı eğitim birliğine olan muhalefetini ortaya koyuyor. Buna göre Mısır zihniyetini eğitim araçlarıyla kolonileştirirken daha karmaşık bir yol izlemiştir. İngiltere'nin hedefi "İslâmî yaşamın, hatta Doğu yaşamının temellerini hakir görerek genel bir zihniyet çerçevesinin gelişmesini teşvik etmektir. Bir yandan bunun hakından gelirken, bu zihin çerçevesinde yetişmiş bir nesil, gelecek nesilleri aynı fikirlerle doldurmak için okullara ve eğitim kurumlarına gitmeye hazır olacaktı."⁴⁰⁸ Kutub, Batı'nın katkılarını görmezlikten gelemeyeceğimizi söylerken, pragmatik bir analiz çizgisi takip etmektedir. Zira, "ona ne haki olabiliriz, ne de onun gücüne denk İslâm'ın ilk çağlarındaki gücümüz vardır; bizden elan daha güçlü olan"⁴⁰⁹ Batı ile menfaatlerimiz çakışmaktadır.

⁴⁰⁶ A.g.e., 233.

⁴⁰⁷ A.g.e., 238-239.

⁴⁰⁸ A.g.e., 239.

⁴⁰⁹ A.g.e., 242.

Kutub'a göre, İslâm ve Batı birbirine zıt, iki medeniyet varlığıdır. Koloniciliğin tarihî müdahalesi, pek çok Müslümanın dinî ve manevî refahını zedelemiştir. Bu yüzden, Müslümanlar koloniciliğin duygusal, ruhsal ve entelektüel artıklarından ve ağına düşmekten kendilerini özgür tutmakta kararlı olmalıdırlar. Kutub, yeni bir kültüre ve eğitim sistemine dayanan alternatif bir zihin halini öngören kolonicik probleminde genel bir çözüm sunmaktadır. Öne sürdüğüne göre, “İslâmî hayatın kanun ve hükümle ya da İslâm felsefesine dayanan sosyal bir sistem ile tkilenebilir bir rönesansı (uyanış) olamaz.”⁴¹⁰ Dolayısıyla yegâne yol “İslâm’ı hayat teorisiyle bezenmiş bir zihin halinin üretilmesidir.”⁴¹¹

Bu yüzden, uyanışın anahtarı eğitimde, Mısırlıların ihtiyaçlarını karşılayan otantik ve yerli bir eğitim felsefesinin üretilmesinde yatmaktadır. Kutub, burada Hüseyin’in benzer bir öncülünü, yani eğitimin geri kalmışlık ve zihnî çürümeye karşı garanti olduğu fikrini paylaşıyorsa da pek çok yönden, Hüseyin’den keskince farklılık arz eder. Mısır ve İslâm toplumlarındaki kolonyalizmin epistemolojik ve kültürel temellerinin yok edilmesi konusuna inanmakla birlikte Kutub, yerli ve millî kültür için daha saldırgan bir tavırdan yanadır. Bu, insanoğlunun başarılarından izolasyonun bertaraf edildiği zaman geçerlidir ve bunun için Kutub iyice vurgular ki “insan yaşamından tecrit olmak, bizim gayemiz değildir.”⁴¹² Batılı veya dış kaynaklardan ödünç almak bu yüzden millî ve yerli bağımsızlık ruhuna aykırıdır. Kutub kuvvetle altını çiziyor, “Batılı eğitim metotlarını, talim ve müfredat sistemlerini ödünç alırsak, bu metotlar, sistemler ve müfredatın altında yatan düşünce modu ve genel felsefe şemasını da ister istemez alacağız.”⁴¹³ Kutub Müslüman okullarda Batı felsefesinin

⁴¹⁰ A.g.e., 249.

⁴¹¹ A.g.e., 249.

⁴¹² A.g.e., 250.

⁴¹³ A.g.e., 250.

öğretilmesine karşı değildir fakat, bu ancak gençliğe İslâmî eğitim ruhunun aşılmasından sonra gelmelidir.

Kutub, İslâmî sosyal adaletin dinî standartlar ile doğrulandığını ve beşerî şartlar ile zorunlu kıldığını söylemektedir. Bu, İslâmî metafiziğin sosyal ve ekonomik adaletin kaynağı olması gerektiği anlamına gelir. “İslâm’ın Tanrı, evren, hayat ve insanlık kavramlarının genel çizgilerini çalışmadan, İslâm’da sosyal adaletin doğasını kavrayamayız. Çünkü “sosyal adalet, bütün İslâmî öğretilerin dayandığı muazzam prensibin sadece bir dalıdır.”⁴¹⁴ İslâm’ın ona öğretileri temel tevhid kavramından doğduğu için, “bu evrensel İslâmî kavrama ait bir bilgi, İslâm’ın kanunları ve prensiplerini anlamayı ve ayrıntıları temel kurallara bağlamayı sağlayacaktır. ayrıca, algının derinliği ve ilgiyle çalışmaya da yardım eder.”⁴¹⁵ Kutub burada İslâm tasavvuru olarak düşündüğü kavramı kısmen yeniden inşa etmeye girişmektedir. Ve bunun için, İslâm’ın metafizik, bilgi ve insan eylemi temellerinin iyice tetkik edilmesine, 1950’lerin sonlarında deruhde ettiği vazifesine zemin hazırlamaktadır.

Kutub, Halik ile mahlûk, Allah ile kul arasında,⁴¹⁶ hayatın her evresinde işleyen ahenk prensibini görüyor:

Temel şey, bu ortaklık, karşılıklı anlayış, tanışlık ve ilâhî kanun tarafından çizilen hatlar boyunca ahenktir. Her kim bu prensipten saparsa, yine ona döndürülecektir. Çünkü ilâhî kanun, bireylerin ve toplumların arzularına nazaran, takip edilmeye daha çok değer. Herkeste bulunan bu karşılıklı sorumluluk evren ve evrenin yaratıcısının amaçlarına uygundur.⁴¹⁷

⁴¹⁴ S. Kutub, “The Bases of Social Justice in Islam”, *The Criterion: Journal of the Islamic Research Academy*, cilt 3 (4), 1969, 5.

⁴¹⁵ A.g.e.

⁴¹⁶ Kutub’un düşüncesindeki ahenk kavramı için, bkz.: Abdurrahman Cherif-Chergui, “El principio de Armonia en Sayyid Qutb”, 195-208.

⁴¹⁷ Kutub, “The Bases”, 10.

İslâm'ın ahenk prensibi fiziksel olsun, maddî, manevî olsun, doktrinsel veya pratiğe dayalı olsun, her çeşit kutuplaşmaya karşıdır: “İslâm tün güç ve kudretleri birleştirmeye, manevî iştihaklar ile bedensel arzuları meczetmeye, yönlerini ahenkli kılmaya başlamış v ebu yüzden evreni, hayatı ve insanı şamil bir bütünlük teşkil etmeye başlamıştır.”⁴¹⁸

Kutub'un kanaatine, islami sosyal adalet, ekonomik adaletten daha şümullüdür. Evvelâ, insan hem ruhen hem fiziksel olarak bir bütün olarak görülür; vücut ruh adına kaçınılacak bir unsur değildir. ikincisi, sosyal hayat, müşterek sevgi ve saygıya dayanmalıdır. Toplumda mutlak ve ahenkli bütünlük ve karşılıklı sorumluluk (tekaful ictimai) mevcuttur.

İslâmî teori sosyal tabakalaşmayı tanımaz v esiyasi felsefesinde kişisellik inancının karşısındadır. “İslâmî teoriye göre, bireyin hırs ve tamahı ile topluma tecavüz, adaletle uyuşmayan sosyal baskının bir çeşididir. Aynı şekilde, toplum eliyle bireyin tabiatı ve ehliyetine tecavüz de bir tür adaletsizliktir. Sadece bireye değil, topluma da adaletsizliktir bu.”⁴¹⁹

Sonuç olarak, *Sosyal Adalet*, Kutub'un İhvan öncesi İslâmî düşüncesinin teorik prensipleri ve temelerini teşkil eder.⁴²⁰ Bu çalışma Kutub'un edebî, Kur'anî ve sosyal eleştirisi

⁴¹⁸ A.g.e., 11.

⁴¹⁹ A.g.e., 15.

⁴²⁰ Maalesef, Kutub Körfez ülkelerindeki petrol endüstrisinin korkunç yükselişine ve onun sosyal adalet, iş göçü ve dinî statüko aklılaştırmesi gibi meseleler üzerindeki etkilerine tanık olacak kadar uzun yaşamadı. Oysa bence, sosyal adalet bahsini kutub yaymıştır ve çağdaş İslâmî meseleler, ilişkin çok çok İhvan yazılarının belkemiğini bu teşkil etmiştir. Meselâ Kardavi, İslâm ülkelerindeki gençlerin aşırılığını eleştirir ve bunun göze çarpan nedenlerinden birine yönelir. “Ayrıca, gençler bariz sosyal adaletsizliklere ve fakirle zengin, zorla hayatta kalan ile kumar ve kadınlara milyonlar harcayanlar arasındaki büyük eşitsizliğe biteviye tanık oluyorlar. Milyonlarca müslüman korumasız kalırken milyonlara mal olan malikaneleri görüyorlar. Çocuklarını zor doyuran yahut yaşlı ve hastalarına ilaç alamayan, hâlâ mahrum edildikleri az ile yetinen milyonlarca Müslümanın yanında, gizli dış hesaplarında saklamak için kaçırılan

üzerine ilk çalışmalarından radikal bir dönüşümdür. Kutub, radikal İslâmcı bir gündemle, sosyal bir eleştirmen olarak temayüz etmiştir. Mısır düşüncesi ve kültürünün yerli kaynakları olarak düşündüklerine yani İslâm'a içsel olarak bakmış ve bugünkü Mısır toplumunun haritasını çıkarmıştır.

İdealist çözümlerle temellendirmesine rağmen, Kutub'un analiz çizgisi Mısır toplumundaki sosyal ve beşerî ahenk fikrini dağıtır. Bu, toplum derebeyleri ile sömürgeciler arasında bölünmüş, bir yanda profesyonel din adamları, öte yanda yabancı emperyalistleri içine alan bir toplumdur. Maslahatın radikal bir eleştirisi, bunun için biri yerli öbürü yabancı, ikisi de paralel ve aynı şekilde hegemonik mantalite ve güçlerin eleştirisini de gerekli kılar.

İslâm Düşmanları ile Münakaşa: Yerli ve Yabancı

Seyyid Kutub'un, Mısır toplumunun sosyal şartları üzerine eleştirisi, ana hatları verildiği üzere, İslâmî köklerini ararken kendi adanmış bir sosyal eleştirmenin ıstırabını resmediyor. Kutub, idealin gerçekleşmekten uzak olduğunu ve kararlaştırılmış çabanın Arap ve İslâm toplumlarının sosyal makuliyetini kurtarmak için gerekli olduğunu farkındadır. Bu nedenle Kutub, zayıf kitlelerin sosyal adaletinin sağlanması için gerçek engel olarak gördüğü düşmanlara genel olarak dikkat çekmektedir. Bu düşmanlar yerli ve yabancı olarak

servetleri duyuyorlar. Yine de petrol gelirlerini gaspedenler, Batı ile ekonomik işbirliği politikasından kar edenler veya büyük uluslar arası şirketlerin acentaları kadın ve kumar için ziyan ettikleri senetlerinin bir kısmını infak etselerdi, onbinleri beslemek ve barındırmak kadar varlıklarının hakkını vermiş olurlardı. Sayısız zenginlik ve kamu malları gün ışığında gaspediliyor, rüşvet ve kayırmacılık iyice yerleşiyor. Bu soyguncular adaletten daima kaçıyor, fakat nispeten önemsiz suçlar işleyenler sert ve şiddetli cezalandırılıyor. Böyle bir haksızlık toplumun muhtelif kesimleri arasında kıskançlık, kin ve garaz gibi keskin duygulara neden olur.” Yusuf Kardavi, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism*, çev. A. S. Şeyh Ali ve Muhammed Vasfi, (Herndon, Va. 1991), 84-85.

sınıflandırılırlar. Yerli olanlar kapitalistler, gazeteciler, siyah derili İngilizler (veya beyaz zihniyetli Mısırlılar), politikacılar ve dine olan sadakatlerini sefil dünyevî menfaatleri için satan, çok sayıda ulema. Yabancı düşmanlar ise, emperyalistler, kapitalistler, haçlılar ve misyonerler olup; ülkedeki sosyal şartları korumak için ellerinden geleni yaparlar.

Bu dönemde —ki 1952 öncesi Mısır'ı için en kritik dönemdir— Kutub, endişe ve eleştirilerini ifade etmek için sosyolojik kategorilere kullanmaktadır. *Me'areketü'l-İslâm ve'l-Re'smailiye* adlı eseri, hakim olan sosyal şartları kınama ve ona göre, kalpsiz kapitalistler ve geleneksel ulemanın insafsız ittifakına kurban giden modern Müslümanların musibetini teşhistir. Burada, sosyal durum hakkındaki bu çalışmasında, *Sosyal Adalet*'tekinden daha etkileyicidir. “Mısırlı kitlelerin muzdarip olduğu sosyal şartlardaki çürümeye, kesinlikle devam edemez... Bu, herkes tarafından bilinmesi gereken bir gerçektir.”⁴²¹ Fesat, tembellik, sömürü ve israf, bu durumun belkemiğini teşkil eder.

Kutub'un sivil toplum mefhumu, Mısır devleti ve toplumunu kontrol eden politik, sosyal, dinî ve ideolojik güçlerin tam zıddında durur.⁴²² Kalkış noktası, kitlelerin (el-cemahir) refahı ve kendilerinin siyasî-dinî hakları ve imtiyazlarını koruyan bir toplumu tamamlamalarıdır. Kutub, sivil toplumun derin bir bunalımda olduğunu ileri sürüyor. Zira sivil toplumun belkemiği olan kitlelerin herhangi bir özgürlük

⁴²¹ Seyyid Kutub, *Me'areketü'l-İslâm ve'l re'smailiyye*, (Kahire, 1974), 5.

⁴²² Çağdaş İhvan literatüründe ulema ve devlet arasındaki ilişki ana temadır. Meselâ Kardavî İslâmcı gençliğin halihazırdaki aşırılığının temel nedenlerinden birinin güvenilir “ulema”dan teslim alacakları dinî bir rehber eksikliği olduğunu ileri sürer. “Liderlik ve rehberlik tevdi edilen seçkin “ulema”nın çoğu, onları dilediği gibi idare eden otoritenin ellerinde sadece piyon oldular.” Yusuf Kardavî, *Islamic Awakening*, 72. Mümtaz bir alim, İhvan Muhammed Gazali bir kitabında şöyle diyor: “İslâm, İslâm adına kullanılıyor... Otoriteye hizmet eden ulema, fıkıh mahrumu gençlik ve akli karışık kalabalık tarafından kullanılıyor.” Muhammed Gazali, *el-Ghazw al-thaqafi yamtadu fi faraghina*, (Amman, 1985), 8.

ölçüsünü bastırmayı amaçlayan, iyi örülmüş bir “geri çekilme koalisyonu” (coalition of regression)’na sebep olmuştur.⁴²³

Temel insan haklarına ve değerlerine tereddütsüzce zarar veren bu “geri çekilme koalisyonu” aşağıdaki güçlerden müteşekkildir: (1) Baskıcılar-sömürücüler (tugat ve müstagilin); (2) Profesyonel din adamları (Rical ed-din el-muhtarifin); (3) Karcı yazarlar (kuttab mur tazikin); ve (4) Kiralık gazeteciler (sahafiyin ma’curin).⁴²⁴ Bu ittifakın tabiatını incelerken Kutub, din adamları, yazarlar ve gazetecilerden müteşekkil toplumdaki ideolojik blok ile baştakiler arasında, görünürdeki sarsılmaz bağı vurguluyor. Şu bir gerçek ki, Joel Beinin’in iddia ettiği gibi Kutub, “kapitalizm ile İngiliz emperyalizmi arasındaki bağın zekice bilincindedir ve Mısır’ın ‘diktatör yönetici sınıfı’ ile emperyalizm arasındaki ittifakı da günyüzüne çıkarmaktadır.”⁴²⁵ Bununla birlikte, hareket noktası, hakim ideolojinin eleştirisi ve onun başlıca temsilcileri, bilhassa resmî ulema’dır. Dinî hiyerarşi ve mantaliteyi tantanalı kınamasında Kutub, dinin ve dinî hiyerarşinin radikal marksist eleştirisine yaklaşıyor. O dönemde bu eleştiri, Kutub’un çağdaşı Mısırlı radikal eleştirmen Selame Musa’nın düşüncesi ve yaşamıyla en iyi şekilde temsil edilmişti. Meselâ Musa, otobiyografisinde genç bir adam olarak şaşırtıcı bir keşfe vardığını anlatır. “İngiliz emperyalizmi halkımızın yegâne düşmanı değildir. Geleneklere sıkıca yapışmayla karakterize olan gerici mantalite ile siyaset, sosyal meseleler ve

⁴²³ Selame Musa, Mısırlı solcu gazeteci ve Kutub’un çağdaşı, aynı görüşleri paylaşıyor. “Kendi hayatımda enerjimi harcayan ve gücümü ziyan eden, tahammül etmek zorunda olduğum kötü kazalar, Mısırlı mürteciler ile İngiliz sömürgeciler arasındaki bu hususi ittifak yüzündendir. Kaçmamayım diye beni yavaş yavaş sürdüren prangalarda tutmak ve bazen ileriye hareket etmeyeyim diye ters oturmaya zorlamak için çabalarını birleştirdiler.” Selame Musa, *The Education of Selame Musa*, çev. L. O. Schuman, (Leiden, 1961), 186-187.

⁴²⁴ S. Kutub, *Me’areketü’l-İslâm*, 6.

⁴²⁵ Joel Beinin, “Islamic Responses to the Capitalists Penetration of the Middle East”. Barbara F. Stowasser, bas. *The Islamic Impulse*, (Georgetown, 1987), 100.

inançlardaki modern ruhtan mefret etmek gibi unsurlar halkın öteki düşmanını teşkil etmektedir ve yolu üzerinde gelişmesini tökezleten dehşetli bir engeldir.”⁴²⁶

Yukarıda zikredildiği üzere Kutub, çocukluğundan beri “din adamı”ndan şüphe duyuyordu. Kahire’de, taşradan çok daha karmaşık bir durumla yüzyüze gelmişti. Bununla beraber, daha ince olsa da eylemde aynı mekanizmayı gördü. Kutub’un kanaatine şehirli dindar entelektüeller, şehir hayatının lüksünü uzun süredir kullanıyorlar v esosal şartlar kötüye bile bunu değiştirmeyi düşünmüyorlardı. Aslında bu tip insanlar bu kötü şartlarda kuvvet bulmuşlardı. Kutub, hem din hem halkın manupülasyonu nedeniyle bu güçlü ideolojik bloğa karşı kızgınlığını göstermektedir.

Enteresandır ki, Kutub ulemaya karşı sert atağını ne liberalizm, ne modernizm ne de sosyalizm adına değil, İslâm ve zayıf kitleler adına yapıyor. Bu işi başarmak için İslâm tarihine başvurmasına rağmen, resmî ve kurumlaşmış ulemanın kitleler üzerindeki geleneksel tutumunu zayıflatmayı ve toplumdaki geri çekilme koalisyonunu kırmayı amaçlayan karşı ideolojik ve dinî hareketi desteklemiş ve bununla aktif olarak meşgul olmuştur. Kutub ulemayı güçlü bulur çünkü (1) Kutsal metnin koruyucu ve emanetçisi olmuşlardır; (2) Belli başlı İslâm geleneklerinin muhafızı ve yorumcusu şeklindeki eşsiz konullarından otorite ve meşruiyet çıkarmışlardır; ve (3) yanlış anlamış veya hareketmemiş olmakla beraber, kitleler gibi yöneticilerden gelen saygıdan da hoşlanmışlardır.⁴²⁷

⁴²⁶ Selame Musa, *The Educatino*, 33.

⁴²⁷ İlginç bir ekte, “The Men of Learning and Authority”, Michael Gilsenan modern Arap dünyasında “ulema”nın ilâhiyatçı fonksiyonu ile sosyal pozisyonunu inceliyor ve Kutub’la benzer sonuçlara varıyor. Gilsenan, Kur’an’ın metafiziki, tarihî ve sembolik değerlerinden ötürü “ulema”nın onun savunucuları olduklarını ileri sürüyor. Onun ifadesiyle, “Kitap, bir hakimiyet vasıtası v ebaşkalarını dışlamak veya onların girişini düzenlemenin bir yolu olur. Başkalarının yanlış bizim haklı olduğumuzu göstermek için kullanılabilir. Üstelik, bizim haklı olma hakkımız vardır, onların yoktur! Biliyoruz. Böylece vahiy kontrol edilir ve potansiyel bir kontrol şekli haline gelir.” Michael Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, 31.

Müsellimin öne sürdüğü doğrudur, “Kutub, Mısır’daki dinî hiyerarşiye karşı gerekli İslâmî duruşu benimsemekten ziyade, bu (sosyal açıdan kabul edilemez) şartlara lakayt kaldıkları için saldırmaktadır.”⁴²⁸ Fakat şu da aynı derecede doğrudur ki Kutub bu hiyerarşisin, bu çekilmez hali sürdürmek için daha büyük bir dolap veya entrikanın bir parçası olduğunu düşünmektedir. Kutub’ın kanaatine profesyonel din adamları İslâm’ın gerçek ruhunu temsil etmez, çünkü “(İslâm’ın ruhunu) şeytana ve en ucuz fiyatı ödeyenlere satmışlardır”⁴²⁹ ve çünkü tıpkı parazit gibi, Mısır halkının çoğunluğunu teşkil eden “kötürüm, sefil insan artıkları”nda (el-hutam el-ademi el-müşevvere ve’l-zelil) yaşarlar. “İnsanın itibarını azaltan ve insan haklarını yerlebir eden mevcut sosyal şartları sorguluyorum... Yalın ayak, çıplak, aç, köylü milyonların, bağırsaklarını kurtlar yiyen, gözlerini sinek sokan, kanlarını böceklerin emdiği varlıkların şeref ve insan haklarından hoşlandığını söylemeye kim cesaret edebilir?”⁴³⁰

Kutub’un evvel emirdeki sosyal meselesi köylülerin ve işçilerin şartlarının iyileşmesi olmasına rağmen, fakirleri ortak mahrumiyet ve ıstırapı paylaşan muhtelif zeminlerin bir parçası olarak görmektedir. Buna göre fakirler aşağıdaki tabakalara ayrılır: (1) Köylüler; (2) Çalışan çocuklar; (3) Hizmetçiler ve kapıcılar; (4) Yaşlılar; ve (5) Dilenciler.⁴³¹ Daha önce de zikredildiği üzere, *Tifl min el-Karye*’de fakirlerin vaziyetine kendini adanmıştı. Bu kararı o dönemde, toplumun düşük kademelerini işgal eden, sosyal olarak sakıncalı pek çok unsuru dahil etmeye kadar varmıştır. Kutub, “bozuk sosyal durum”u

⁴²⁸ Müsellem, *Seyyid Kutub*, 214.

⁴²⁹ S. Kutub, *Me’areketü’l-İslâm*, 6.

⁴³⁰ A.g.e., 10

⁴³¹ Joel Beinin şuna dikkati çekiyor, “Kutub’un Mısır yönetici sınıfı, kurumları ve emperyalizmle ittifakıyla ilgili analizi, şu anda Mısır’da yaygın ve popüler olan marksist analizin bu sorunlara yaklaşımıyla oldukça benzerdir.” Beinin, *Islamic Responses*, 101. Yukarıdaki cümle, Kutub’un Mısır toplumunda fakirlere dinî ve sosyal teminat vaadi ile yönetici tabakaya karşı eleştirel tutumu ışığında anlaşılmalıdır.

(el-vaki el-ictimai el-mariz) Orta Çağ feodalizmine ve ona eşlik eden sefil çoğunluk ile elit azınlık arasındaki sosyal ve ekonomik kutuplaşmaya benzetir. Dinî değerlerin muhafızı olarak ulema bu şartları protesto edecek hiçbir şey yapmamaktadır. Daha ziyade, “yüksek tabakadan ulemanın saygıdeğer ve mübarek bir güruhu, değerlerin kaybı ve ahlâksızlığın yayılmasına yas tutarak uzun velerin uykularından uyanırlar”⁴³² ve “faşist sosyal sömürüler veya İslâm’ın idare üzerine ısrarı veya zenginlik veya dayanılmaz sosyal boşluklar üzerine tek kelime bile etmezler.”⁴³³ İmtiyazlı dinî ve sosyal konumlarından dolayı din adamları, kitleleri ve popüler kültürü etkileme ve sömürgecilerde dahil statükoyu kuvvetle destekleme şeklindeki geleneksel fonksiyonlarını terk edemezler.⁴³⁴ Kutub, bu etkinin gerçek İslâm ruhuyla ilgili yanlış bir tablo çizdiğini savunuyor.

Din adamları, (islam’ın) gerçek imajını temsil etmeye Allah’ın en uzak kullarıdır. Eğitimleri, davranışları ve görüntüleri gerçek din suretini taşımaz. Bu gerçek din imajının yerini dinin tabiatını görmezlikten geliş ve işgal günlerinden kalma eğitim sistemi almıştır.⁴³⁵

Güçlü elite yaptıkları ittifakın yanında Ezher uleması çağın taleplerinikarşılamayan gerici eğitim politikalarını sürdürmektedirler. “İslâmî bilgi temelleri, ömürlerinin en iyi yıllarını yutarak, gençliği öldürmeye ve aykırı tavırlar ile abes polemiklere av olmuş öğrencilerin mezun etmeye son veren Ezher’deki şerhler ve şerhin şerhleri etrafında dönmez... *Adalet*

⁴³² S. Kutub, *Me’areketü'l-İslâm*, 14.

⁴³³ A.g.e., 16.

⁴³⁴ Yaklaşık otuz yıl sonra saygın bir alim ve İhvan’dan meşhur bir fikir adamı, modern İslâm’ın teminatında, benzer düşünceleri aksettirir. “İslâm’ın izin verilmiş tek şekli, dervişler ve profesyonel din tacirleri tarafından tutulan, gerileme ve çökme devirlerindeki ‘İslâm’; her fırsatı kutlayan, despot yöneticileri destekleyen ve onların sağlığına duacı olan bir ‘İslâm’dır. o, tanrısal bir tayin edilmeye dayanan ve inançta seçim şansı barıkmayan bir ‘İslâm’dır.” Yusuf Kardavi, *Islamic Awakening*, 92.

⁴³⁵ S. Kutub, *Me’areketü'l-İslâm*, 63.

ve *el-Selâm el-Alemî*'yi yazarken, şerhlere dönme ihtiyacı duymaydım; çünkü İslâm'ın orijinal kaynakları, bu iki kitabı yazmamda bana yeterince yardımcı olan Kur'an, Sünnet, siret ve tarihte bulunuyordu.”⁴³⁶

Bir yanda Ezher'in sıkıcı eğitim metotları ile abes dinî polemikler arasında öbür yanda sömürgecilik ve Batılılaşma arasındaki ilişki nedir? Soru, Kutub'un Me'areket'te geliştirdiği entelektüel problematiğin kalbindedir. Cevap ise tarih, teoloji, siyaset ve uluslar arası ilişkiler sahalalarında duruyor. Amerika, İngiltere ve Fransa'dan mürekkep sömürgeci blok, modern İslâm toplumlarına şamil olan sömürgeciliğin sorumlusudur. Müslümanlar uluslar arası meselelerdeki periferi statüsünü çoktandır kabullendiler ve bunun için onurlu ve bağımsız bir toplumdan “menfaat bölgeleri ve koloniler (müsta'merat ve menatik nüfuz).”⁴³⁷ Çağdaş sömürgeciler ve kapitalistler zamanın haçlılarıdır. İslâm'ı, kendi menfaatlerini tehlikeye atan tek evrensel din olarak görüyorlar. Çünkü İslâm “dinamik ve etkin bir dindir (din mutaharrik ve zahif).”⁴³⁸ İslâm'ın sömürgecilik ve kafadarlarına büyük bir tehdit teşkil etme kudretine tetikte olan sömürgeciler, “düşmanını yenmek için dilini anlamak zorundasın” sloganını benimsediler. Bunun için Kutub'a göre, sömürgeciler

ne bizim saf ve iyi kalpli intelijansiyamız kadar [İslâm tarihinin gerçeklerinden] bihaberdirler ne de bizim parlak idarecilerimiz kadar budaladırlar. Sömürgeciliklerini, konolileri olan insanların kaynakları ve temelleri üzerine yaptıkları şümüllü ve detaylı çalışmalarına dayandırırılar. Başlıca gayeleri ise [kurallarına karşı] direniş tohumlarını imha etmek... Oryantalizm de bu temel üzerinde tezahür etmiştir. Oryantalizm, emperyalizme bilimsel nokta-i nazardan yardım etmek ve onun köklerini [yerel] aklı zemine (turba akliye) indirmek için temayüz etmiştir.

⁴³⁶ A.g.e., 85.

⁴³⁷ A.g.e., 53.

⁴³⁸ A.g.e., 95.

Yazık ki biz oryantalistlere aptalca tapıyor ve safça, bilginin ve öğrenmenin keşifleri olduklarını ve [haçlı] kökenlerinden uzaklaştıklarını düşünüyoruz.⁴³⁹

Oryantalistler ve diğer yabancı düşmanları parmakla göstermek nispeten kolaydır. Bununla beraber, düşünceleri ve ruhları beyaz efendiler tarafından imal edilmiş ve sömürülmüş, sömürgecilerin eğitim emellerini tatmin etmek için Eğitim Bakanlığında yetiştirilmiş, siyah derili İngilizlere (el-İngiliz el-sumur) geldiğinde mesele daha yıldırıcı hale dönüşüyor.⁴⁴⁰ Kutub'un kanaatine, Taha Hüseyin ve liberal projesi, buna istisna teşkil etmez.

Daha önce de görüldüğü üzere, Kutub sömürgeciliğin iki formunu birbirinden ayırır: Siyasî/askerî ve manevî/entelektüel. Ve ikincisinin daha mahvedici ve kalıcı olduğunu düşündüğü de barizdir.⁴⁴¹ Oryantalizm ve onun yerli hayranlarına ilaveten, din adamları da Kutub tarafından bilerek veya bilmeyerek Mısır'ın entelektüel ortamını köleleştirmekte ittifak etmiş olarak görülür. Buna göre, “profesyonel din adamları çok iyi farkındalar ki feodal ve kapitalist toplumlardaki temel bir vazifeyi yerine getiriyorlar. Zira bu devlet merkezli vazife mahrum, sömürülmüş ve çalışan kitleleri kandırma ve sarhoş etmeleri gerektiğini şart koşar ve onlara destek araçlarını verir.”⁴⁴² Bu din adamları işgal güçlerince üretilen ve beslenen yerli camprador[©] burjuvazi bağlamında, vazifelerini ifa ederler. Kutub kitlelere İslâm bayrağını yükseltmek ve bu sömürge sınıfına karşı yükselmeyi tembih ediyor.

Gerçek İslâm ruhunun zirvesinin çalışma olduğunu savunduğu *Sosyal Adalet*'te Kutub'un aldığı pozisyon zamanla farklılaşır. *İslâm'la Kapitalizmin Savaşı*'nda, dürüst iş

⁴³⁹ A.g.e., 98.

⁴⁴⁰ A.g.e., 99.

⁴⁴¹ A.g.e., 99.

⁴⁴² A.g.e., 106.

[©] *Comprador*: Uzak Doğu'da yabancı firmalar hesabına çalışan yerli acenta—çn.

sergileyenlere yeterli ücret verilmediği ve hâlâ rüşvet, zimmete geçirme, hırsızlık ve sömürden kaçındıklarını ifade ederek, “ülkede çalışanların aklıktan ölmeye doğru gittiklerini”⁴⁴³ iddia ediyor.

Kutub, 1952 devriminden önce Mısır’daki sosyal sorunları şöyle sıralıyor: (1) Mal vevarlık dağılımındaki eşitsizlik; (2) İş ve maaş sorunları; (3) Fırsat yokluğu; ve (4) İş yerlerindeki rüşvet ve düşük üretim. Bir dereceye kadar Kutub, Marx’ın artık çıkarma ve hegemonya konusundaki fikirlerini paylaşmaktadır. Ve aşağıdaki gözlemleri yapıyor: (1) Şehir, kırsal kesimden önde gelmektedir; ve (2) Üreticilerin — köylüler ve işçiler— hayat prosedürü fiziksel güçle değil, açık, mahir kontrol mekanizmaları, bilhassa din ve kanun tarafından idare ediliyor. Aşağıdaki cümle, Kutub’un bazı fikirlerini özetleyebilir.

Feodalitenintersine, burjuvalı güç tarzında kapitalistler gibi üretici olmayanların, ücretli işçiler gibi üreticiler üzerindeki hakimiyeti ve artık değer değerlendirilmesi, üreticilerin hayat prosedürleri üzerindeki fiziksel güç ile değil, üretim araçları ve ürünlerdeki varlık haklarıyla korunan çalışma prosedürü üzerindeki tam kontrol ile ve kişisel olmayan pazarın işlemesiyle temin edilir.⁴⁴⁴

Kutub, yönetici sınıflar tarafından kurulan karmaşık mekanizması sırasında Mısır toplumundaki önemli bir meseleyle uğraşıyor. Diğer bir ifadeyle hegemonya kavramı ve Mısırlıların bilhassa fakir köylülerin üzerindeki zararlı etkileri tartışmasına temas ediyor.

Sömürü Mısırında denenen güç şekilleri, Kutub eleştirisinin merkezini teşkil ediyor. Kutub, bunların köylülere karşı oynanan oyunda bariz ve mahir olanların bir karışımı olduklarını iddia ederken alttan alma tavrını benimsiyor:

⁴⁴³ A.g.e., 17.

⁴⁴⁴ P. Chatterjee, “More on Modes of Power and the Peasantry”, *Selected Subaltern Studies*, bas. Ranajit Guha ve Gayatri Spivak, (New York, 1988), 359.

“Toplumun bütün yapıları üzerinde burjuva hegemonyasının kurulması, feodal kurumların, feodal mefhumların ve otorite sembollerinin ilgasını çok da gerektirmez. Çünkü, aslında bunlar hakim bir ‘güç deneme şekli’nin içine dahil edilip buna mal edilebilir.”⁴⁴⁵ Gerçekten köylülerin yanında yer alıp, onların meselelerini dillendiren, şehirli bir Müslüman entelektüel olarak Kutub, kesinlikle nadir bir insandı.

Akide ve Özgürlük

İslâm’la Kapitalizmin Savaşı, Kutub’un İhvan hareketine ideolojik teslimiyetine zemin hazırlar. İslâm ve Evrensel Barış’ta, İhvan düşüncesine teslimiyet aşıkârdır ve Kutub akide ve yaşam doktrini olarak İslâm mefhumunu geliştirmeye başlar. Ona göre akidenin fonksiyonu, değişim ve bunalım anlarında dinî inancın muhafazasıdır. Kutub’un akide anlayışı, önceki poetik teorisi ve bu teorisinin şairin yaşamındaki rolünün şeklini alır. Kutub’a göre, akide, edilgen beşerî adanmış ve hedefe yönelmiş varlıklara dönüştüren, böyle bâtinî gizli bir gücü olan devrimci bir metottur. Akidenin hem tarihî, hem tarih ötesi özellikleri ve melekesi vardır. “Ancak dinî inanç (akide) insanın kadir-i mutlak Allah ile iletişim kurmasını sağlayabilir ve ancak iman, aciz bir insana, zenginlik ve baskının bile onu böyle sarsamayacağı güç ve desteği bahşeder.”⁴⁴⁶ Kutub, kitlelerin özgürlükçü güce olan itimatını, toplumdaki sosyal adaletsizlikle mücadelenin tek aracı olan ilâhî güce doğrudan itimat ve bunun yeniden ele geçirilmesi şeklinde değiştiriyor, “Dinî inanç insana evrenin gizli ve aşıkâr güçleriyle yakın bir dostluk sağlar. İman onu kendisine güven ile donatarak ve Allah’ın yardımına dayanmayı ihsan ederek faniliğini dayanılır kılar.”⁴⁴⁷ Akide hayatın motorudur ve

⁴⁴⁵ A.g.e., 388.

⁴⁴⁶ Kutub, *Islam and Universal Peace*, 1.

⁴⁴⁷ A.g.e., 2.

gerçek bir Müslümanın yirminci yüzyılda uğruna hayat süreceği tek gizli güçtür.

Bütün Müslüman ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de, farklı problemler ve handikaplar ile karşılaşırız. İçten, bu problemler sosyal, ekonomik ve ahlâkî problemler suretinde iken, dışarıdan uluslar arası karmaşa manzarası çizmektedirler. Fakat bu problemlerle yüzleştığımızda kendimizi enerji, basiret, rehberlik ve gayeler boşluğunda buluruz. Aslında güçlerimizi bir araya getirmeye yardım edebilecek bir inanca aşırı ihtiyacımız vardır. Bizim, hayatı ve hayatın sorunlarını göğüsleyecek, birleşmiş bir ideolojiye (akide), yerli ve yabancı düşmanlarımıza karşı gücümüzü tahkim edecek bir ideolojiye ihtiyacımız vardır.⁴⁴⁸

Akide ve mutlak adalet Kutub için uyumlu kavramlardır. İkisi de İslâm toplumunun saadetini temin etmek için garanti edilmiş birçok şarta zemin hazırlarlar. Kutub'un kanaatince mutlak adalet, “[adam kayırmanın] üzerinde bir bütünselliği ve maddî etkiye delalet eder.”⁴⁴⁹ İslâm Hukuku, uygulanabilir oldukça, aşağıdaki hakları garanti etmelidir: (1) Hayatın muhafazası; (2) Şeref ve mal (güvenliği); (3) Evin dokunulmazlığı, ve (4) Kişisel özgürlük.⁴⁵⁰

Daha önce de zikredildiği gibi, sosyal adaletin başlıca amaçlarından biri, sosyal barış ve ahengin devamlılığı için hayatî olan sosyal eşitliği (tevazun ictimai) sağlamaktır. Bütün garantiler ve güvenlikler, sürekli bir sosyal eşitliğin gerçekleşmesinin aracıdır. Bu eşitlik İslâmî siyasî sistemde, kanunlarında, hukuk yapısında ve sosyal güvenlik sisteminde hemen göze çarpar. Bununla beraber servetin ekonomik dağılımında, en bariz tezahür eder.⁴⁵¹

Sosyal adaletin bir sonucu olarak sosyal eşitliğe ancak aşağıdaki prensipler karşılırsa vasil olunur. (1) Servet azınlık

⁴⁴⁸ A.g.e., 3.

⁴⁴⁹ A.g.e., 55.

⁴⁵⁰ A.g.e., 57-60.

⁴⁵¹ A.g.e., 61.

tarafından kontrol edilmeyip, toplumun farklı grupları arasında mütedavil olduğu zaman. Kutub, zenginlerin üzerindeki vergileri, fakirlerin lehine toplamak suretiyle bu prensibi uygulamanın İslâm devletinin vazifesi olduğunu savunuyor. (2) Devletin zenginlerin parasını alıp topluma harcamak için hakkı olması vasıtasıyla maslahat-ı amme prensibi. (3) İhtiyat tedbiri prensibi (mebde sad el-zeral) İslâm devletinin rüşveti önlemek ve toplumun genel refahının artırılması için gerekli tedbirleri alma hakkı vardır. (4) Faiz yasağı. (5) Tekelcilik yasağı. (6) Halk kaynaklarının millileştirilmesi. (7) İsrâf ve lüksün engellenmesi. (8) İstifçiliğin yasaklanması (tahrîm el-kanz). (9) meşru mülkiyet ve (10) Zekat prensibi.⁴⁵²

Kutub, *Ma'rahat*'ta sunduğu hukukî tartışmaya devam ediyor:

Kapitalist toplumlarda, sıradan insanın parlamentoya bir aday seçmehakkı çok sınırlı bir özgürlüktür. Seçmen yaşamın gereçleri kapitalist adayın elinde oldukça, fikrini ifade etmekte özgür olmadığına bilincindedir. Seçmenlerin temsilcilerini seçerken mutlak özgürlüğe sahip olduklarını farzetsek bile —ki bu imkânsızdır— parlamento muayyen bir sınıftan gelen formasyonuna binaen, hakikaten sıradan adamı temsil eden unsurları benimsemeyecektir. Dolayısıyla, onun kanunları kapitalistlerin menfaatinden yana olmalıdır.⁴⁵³

Kutub'a göre, insanın vicdan ve duyguları belli bir kanunla fakat yaşamı ve aktiviteleri bir başkasıyla yönetiliyorsa, iki kanun farklı tasavvurlardan biri insan tasavvuru, öteki Allah'ın vahyinden hasıl oluyorsa, böyle bir birey şizofren gibi ızdırap çekecektir. Vicdani duyguları ile aktif, maddî gerçeklerinin çatışmasının sonuçlarına kolay bir av olacak ve sonunda endişe ve şaşkınlığa mağlûp olacaktır.

Kutub, Batı medeniyeti ve kültürünün eleştirisi olan Batılı yazıları yansıtır. Brtrand Russell Batı toplumunun büyük bir

⁴⁵² A.g.e., 61-67.

⁴⁵³ A.g.e., 68-69.

eleştirmeni olarak tanınır. Kutub, beyaz adamın rolü konusunda Russell ile hemfikirdir. “Gerçekten şu bir gerçektir ki, Batılının üstün olduğu çağ sona ermiştir, çünkü Batı medeniyeti kendi amaçlarına hizmet ederek iflâs etmiştir. Batı insanoğluna artık hiçbir şey sunamaz, acizdir ve insana ne yeni ufuklara doğru önderlik yapabilir ne de mevcut manazdan onu kurtarabilir. Bir medeniyetin varlığı tamamıyla, insanlığın sosyal hastalıklarına çareler bulmak ve saadet ile refah için yeni ümit kapıları açmak suretiyle insanoğluna sunduklarına dayandığı için, Batı medeniyeti stoklarını tüketmiş ve hükmü verilmiştir.”⁴⁵⁴

Batı zihniyetini yorumlarken Kutub, komünizm ve kapitalizm arasında pek fark görmez:

Komünizm, Batı medeniyetinin ileri sürdüğü hayata materyalist bakışın doğal bir uzantısıdır. Bu bakış açısı Romalılardan beri, Amerika ve Avrupa medeniyeti ile karakterize edilir ve onyedinci yüzyılda İngiliz filozof sir Francis Bacon tarafından ortaya atılan deneysel bilim prensibinin tezahürü ile yoğunlaşmıştır. Bacon, duyular yoluyla elde edilen pratik deneyimlerle ispatlananın dışındaki hiçbir şeye inanmayı reddediyordu. Halen Batı’da hakim olan düşünce tarzıyla komünist düşünce tarzı arasında, düşüncenin kendi doğası açısından bir fark yoktur. Yalnız yayılımı ve düşünme metotunda farklılık arz eder. Hayata materyalist bakış açısıyla bakmak, komünizmde Batı medeniyetinde de aynıdır. Amerika’da bu bakış açısı bireyin kendi servetini sarfetme ve işletme mutlak özgürlüğüne dayanan bir form alırken, İngiltere’de böyle bir harcama ve kullanma, büyük kamu hizmet kurumlarının millileştirilmesi sonucu, hayli sınırlıdır. Rusya’da ise devlet her şeye sahiptir ve birey, özel kaynaklarını sarfetme ve işletme gücünden tamamıyla mahrumdur.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Seyyid Kutub, “The Ideological Bankruptcy of Europe and the Future Prospects of Islam I”, *The Voice of Islam*, c. 12(1), Ekim 1963, 5.

⁴⁵⁵ A.g.e., 11.

Moden dünyanın, lâiklik ve batılılaşma da dahil, tehditlerini tartışırken, Kutub şöyle diyor:

Bu gerçekten çok mühim bir vazifedir ve İslâm liderleri Müslüman dünyayı bunun için hazırlamalı ve teçhiz etmelidir. Bununla beraber Msülûmanlar insanoğlunun çıplak metafiziksel fikirleri ve teorileri kolayca araştıramayacağını, zihinlerine iyice yerleştirmelidirler. Bu, realist ve pratik bir düstur ve hayat nizamı gerektirir. Ve ona sunulan her teori, pratik hayat sahasındaki uygulamaları elde etmek için ispatlanan menfaatlere göre değerlendirilecektir. Bu, sosyal ideolojilere hüküm vermenin kıstasıdır ve gayrimüslim dünyanın İslâm ideolojisini değerlendirme kıstası da olacaktır. İşte bunun için faziletlerini ve inançlarının sağlam vasfını tesirli bir şekilde çizerek böyle bir hayatı yönlendirmek Müslümanların mukaddes vazifesidir. İslâm dünyasındaki sosyal düzeni, İslâm öğretilerinin pratik yorumu olarak kendini sunmalıdır. Öyle ki, gayrimüslim dünya entelektüel ve manevî didişmelerine gerçekten bir çıkışı yolu aramaya koyulduğunda tatbik safhasındaki gerçek İslâm ideolojisinin güzellik ve büyüüne kapılmaktan kendini alamasın.⁴⁵⁶

Kutub'un kanaatine göre, İslâm hem zihin hem ruh için bir özgürlük hareketi olarak yeniden keşfedilmiştir ve keşfedilmelidir.

İhvan'a İdeolojik Bağlılık

1951 ile 1953 arasında *Dirasat İslamiye*'de yazılan bir dizi makale ile, Kutub'un Müslüman Kardeşler hareketine ideolojik bağlılığı, kabul edilmiş bir gerçek haline geldi. Artık, siyasî olarak kaypak bir toplumda uzun bir siyasî mücadele gelenği olan, kabul edilmiş sosyal din ibir hareketi savunuyordu.

⁴⁵⁶ A.g.e., 69.

1950'lerin başlarındaki Mısır toplumu zeminine ve bu periyodun sosyal ve siyasî karmaşasına rağmen Kutub'un fikirleri devrim, özgürlük, Amerikanlaşma, Arap milliyetçiliği ve İslâm etrafında döner. Sosyal adalet kavramlarını iyice işleyerek Kutub, İslâm'ı insan hayatının manevî, sosyal, ekonomik, askerî ve edebî alanlarında uzun vadeli hamleleri yönlendiren “büyük bir özgürlük devrimi” (savra tahriiriye kübra) olarak algılar.⁴⁵⁷ İslâm kitleleri ateizm, dinî aşırılık (fanaticism), ırki veetnik ayırım, sosyal ve ekonomik sömürü ve siyasî imtiyazlardan özgür kılmaya adanmıştır. Bununla beraber, kitle bilincini uyandırmak ve kitleleri, kendileri ve kendilerinin baskıcı şartları arasındaki kaçınılmaz çatışmaya yükseltmek, bizzat Seyyid Kutub gibi bilinçli entelektüellerin vazifesidir. Kutub İslâm'ı, basitçe, muhalif ve baskıcı şartlarla yüzleşme metodu olarak tanımlar. Gerçek bir Müslüman doğuşu, insanlık tarihinin en hayatî onlarında yerini alır. Gerçekten bir Müslüman adaletsizlikle savaşmak için özel bir misyonla yetkili kılınmıştır.

Kendini Müslüman olarak telâkki edip, farklı zulüm türleriyle savaşmayan veya mazlumların haklarını savunmayan veya diktatörlere rağmen haykırmayanlar ya hatalı, ya ikiyüzlü ya da İslâm'ın hükümlerinden bihaberdirler.⁴⁵⁸

Kutub, İslâm'ı modern hayatın bütün pasif ve rahatçı (puietsit) tezahürlerine karşı duran, devrimci, dinî bir sistem olarak görür. Bir kere İslâm insanın kalbine temas eder. İslâm'ın duygular, algılar ve tasavvurlarda büyük değişimlere sebep olduğu kabul edilir.

Ayrıca Kutub, Müslüman siyasî liderlerin eğitim ve hukuk alanında İslâm'ı kısmen ve bölük pörçük uygulama girişimlerini de eleştiriyor. Bu eleştirisini, İslâm'ın kendi yekpareliği içinde uygulanması gereken tam ve bölünmez bir bütün olduğu öncüsüne dayandırır. Ve İslâm'ın temel

⁴⁵⁷ Seyyid Kutub, *Dirasat İslamiyye*, (Kahire, 1967), 11.

⁴⁵⁸ A.g.e., 31.

meselelere gelince göz ardı edilirken, sudan meselelerde danişılmayı reddettiğini savunur.

İslâm, tabiatı, hayat anlayışı ve uygulama araçları ile Batılı veya bugünün dünyasında denenmiş sistemlerden farklı olan tam bir sosyal sistemdir. Elbette İslâm, bugünün toplumlarının mevcut problemlerinin oluşumunda katkısı yoktur. Bu problemler, modern dünyada denenmiş sistemlerin bozuk tabiatının ve İslâm'ı gerçek hayat ortamından kovmanın bir sonucudur.⁴⁵⁹

Genelde olduğu gibi, Seyyed Kutub'un Hristiyanlık ve Batı üzerine önceki eleştirisi, Amerikanlaşma, bunun sembolleri ve İslâm ülkelerindeki entelektüel müttefikleri ile sınırlı kalmıştır. “Amerikanlaşmış İslâm” adlı etkileyici makalesinde Kutub, Orta Doğu'daki komünist tehdit ile mücadele etme gereğine binaen İslâm'ı ve Müslümanları sözde desteklemesi dolayısıyla Amerika'yı suçlar. Aslında İslâm bizatihi İslâm'a muhalif değildir. Bununla beraber beslediği İslâm tipi hadım olandır.

Amerikalılar ve onların Orta Asya'daki müttefikleri emperyalizm ve zulme mukavemet eden bir İslâm'ı reddedip, sadece komünizme mukavemet eden İslâm'ı tercih ederler. İslâm idaresini ne arzular, ne de müsamaha gösterirler. Çünkü İslâm idare etmeye başladığında insanlara yeniden şekil verecek ve otoriteyi derunde etmek ve sömürgecileri kovmaya hazırlanmanın [legal] bir görev (fariza) olduğunu onlara öğretecek.⁴⁶⁰

Kutub, “Amerikanlaşmış Müslümanlar”ın toplumdaki en hassas bölgeleri kontrol ettiklerini ve kararlarının İslâm dünyasının gelecek istikametini etkilediğini savunuyor. “Amerikanlaşmış Müslümanlar” emperyalist efendilerine büyük küçük herhangi bir hizmet vermeye hazırdırlar.

Kutub'un kanaatine, en zararlı “Amerikanlaşmış Müslümanlar”, emperyalizmin kendi konumlarına hamlettiği

⁴⁵⁹ A.g.e., 87.

⁴⁶⁰ A.g.e., 119.

ehemmiyetin bilincinde olan belirli meşhur Mısırlı yazarlar, gazeteciler ve profesyonel din adamları olarak tezahür etmeşler ve bunun için İslâm'a düşman fikirleri onaylamışlardır. Kutub, Mısır gazetelerinde İslâm'la ilgili bir sürü lâf dönmekte olduğunu ileri sürer.

Dinî meselelerin tartışmaları İslâm'la ilgili biraz sevgi ve hakkında bilg isergilememiş gazetelerin pek çok sayfasını istila eder. Bir kısmı Amerikalılara ait olan yaynevleri İslâm'ın haftalık yayınların konusu olması gerektiğini aniden farkeder. ilaveten, müftefikler lehine propagandaları ile tanınan pek çok ünlü yazar. islam üzerine yazmaya döner... Ve profesyonel din adamları kucak dolusu para, prestij ve otorite kazanır.⁴⁶¹

Sonuç olarak bu insanların gözde konuları ekonomik ve sosyal adalet meselelerin etrafında değil, yalnızca komünizm ve sosyalizmle savaşıma araçları etrafında döner. Bu din alimleri her yıl Amerikan kurumlarının sponsoru olduğu konferanslara davet edilip, orada donuk meseleleri tekrarlar ve yeni olumsuzluklar uyandırır. “Gebeliği önleyici haplar, meclise giren kadınlar veya abdestin bozulmasını gerektiren şartlar gibi meselelerde İslâm'ın fikhî görüşünü almak caizdir. Fakat sosyal ve ekonomik şartlarımız, finansal sistemimizle ilgil meselelerde, İslâm'a asla danışılmaz.”⁴⁶² Dinî, iş ve ticaretin bir şekli (el-mütacirun bi'l-din) olarak telâkki edenler tıpkı havada sünen köpük gibidirler.⁴⁶³ Kısaca, Kutub şu kıyıcı sonuca varıyor, İslâm içeriden istila edilmektedir ve safların netleşmesi ve İslâm dosyası için vakit çok geçtir.

Kutub'un bu önemli gözlemi belki de iyi niyetlerle, pek çok İslâmcı yazar tarafından bile göz ardı edilmektedir. Fuad Zekerıyya⁴⁶⁴, Mahmud Emin el-Alim⁴⁶⁵ ve Halim Bereket⁴⁶⁶

⁴⁶¹ A.g.e., 120.

⁴⁶² A.g.e.

⁴⁶³ A.g.e., 123.

⁴⁶⁴ bu çalışma için Sekizinci Bölüm'e bakınız.

gibi sol kesimdeki pek çok arap yazar, Kutub'un bu önemli yazısına atıfta bulunmaksızın, gayri ihtiyarî, aynı jargonu meselâ Amerikanlaşmış İslâm'ı kullanıyorlar.

Meselâ Halim Bereket hayli ses getiren *The Arab World* adlı çalışmasında, modern Arap dünyasında “otoriter devlet” adını verdiği meşruiyet kaynağı olarak dinin fnoksiyonunun altını çizer. Bereket'in öne sürdüğüne göre, bilhassa Körfez bölgesindeki yönetici aileler, zenginlik, güç, din ve ordu desteğinden mürekkep karmaşık bir kontrol mekanizmasına başvururlar ve “milliyetçi ve ilerici güçlere karşı karşı güç olarak İslâm'ı kullanan bir Amerikan-Suudi Stratejisi” vardır.⁴⁶⁷ Kutub'un da yerinde tespitiyle, sorun arap milliyetçiliğinin veya soldaki güçlerin meşruiyetini sarsmak için İslâm'ı kullanan bir Amerikan-Suudi senaryosundan daha vahimdir. Kutub, iyice altını çiziyor ki düşman içeridedir ve Müslümanların şahsiyeti, yurdu ve dünyasının mahvını sağlamak için, Amerikan parası ve prestijiyle devamlı beslenmektedir.

“The Principles of the Frer World” (Özgür Dünyanın Prensipleri) başlıklı diğer önemli bir makalesinde Kutub, Batı dünyasının özgürlük ve eşitliğe odaklandığı iddialarına şiddetle tepki gösterir. “Özgür dünya İngiliz, Fransız ve Amerikalı sömürgecilerin, zaman, insanlık ve özgürlüğün ilerlemesine karşı savaşılan emperyalist bloku [el-kutla el-isti'mariye] tanımlamak için kullandıkları bir isimdir sadece.”⁴⁶⁸ Kutub'un görüşüne göre, aşağıdakiler özgür dünya denen şeyi ayırt edici kılan karakteristiklerdir: (1) Dünyadaki, bilhassa Kuzey Afrika ve Vietnam'daki gerçek özgürlüğü öldürmek; (2) Siyah insanları medenileştirme adına Afrika'da cinayetler işlemek; (3) Milletleri yerlerinden etmek ve Filistin örneğinde olduğu

⁴⁶⁵ Mahmud Emin el-Alim, *el-İ'e'y ve'l ve'yü'l-mefkud fi'l-fikrü'l-arabi el-muasır*, (Kahire, 1986), özellikle 2. Bölüm.

⁴⁶⁶ Bkz.: H. Bereket, *The Arab World*, özellikle 1. Bölüm.

⁴⁶⁷ A.g.e., 160.

⁴⁶⁸ Kutub, *Dirasat İslamiyye*, 159.

gibi daimî sığınaklar oluşturmak; ve (4) Yerli halkın zihinlerini kontrol etmek için milyonlarca dolar dökmek.⁴⁶⁹ Kutub, tüm bu karakteristiklerin kendi tayin ettiği imisyonu medenileştirme ve aydınlatma olan, Özgür Dünya'dan bekleneceğini öne sürer. Herhalde beklenmeyecek olan, “milletlerimiz, hükümetlerimiz, düşünürlerimiz, yazarlarımız, şairlerimiz, cemiyetlerimiz ve organizasyonlarımızın” emperyalist dünyanın gizli ve aşikâr faaliyetleri ve tehlikeleriyle uğraşarak gösterdikleri nihaî sessizliktir.⁴⁷⁰ Üçüncü Dünyanın yerli halkını bekleyen en tehlikeli şey Batı dünyasının beyin yıkama ve zihin kontrolü girişimidir.

Özgür Dünya sınırlı zaman dilimleri dışında tanklar ve tüfeklerle savaşmaz. Daha ziyade bize karşı kalemler ve dil ile bir savaş südürür... Ayrıca ülkemizdeki en hassas merkezleri kontrol etmek uğruna kurduğu, yasattığı ve desteklediği [cömert] toplumlar ve organizasyonlar aracılığıyla, bize karşı savaşır.⁴⁷¹

Kutub, analizinde bir adım daha atıyor ve “entelektüel ve manevî sömürgecilik [istimar fikri ve ruhi]”⁴⁷² kavramını geliştiriyor. Sömürgecilik iki türlüdür: Gizli ve aşikâr. Entelektüel, manevî ya da gizli sömürgecilik, insanların ruhlarını ve zihinlerini uyuşturur ve onları sadık köleler haline getirir. Devrim, sömürgeciliğin elzem bir sonucudur. “Sömürgeciliğe karşı kutsal savaş bugün, milletlerin birinci manevî ve entelektüel sömürgecilikten azad etmeyi ve duyularımızı uyuşturan bu sistemleri yok etmeyi şart kılar ve ortak menfaatler ve prensipler ile bağlı bu sömürgeci gruplarla uzlaşma sonucuna varacak herhangi dil, kalem, toplum ve gruba karşı da dikkatli olmak lâzımdır.”⁴⁷³ Emperyalizmden

⁴⁶⁹ A.g.e., 159-160.

⁴⁷⁰ A.g.e., 160-161.

⁴⁷¹ A.g.e., 161.

⁴⁷² A.g.e., 162.

⁴⁷³ A.g.e., 162-163.

kurtulmanın en iyi yolu içimizdeki imajını ve “duygularımızın içindeki” artıklarının yok etmektir.⁴⁷⁴

Kutub, 1949-1950’de ülkedeki araştırma gezisinin ardından, öncü bir dünya gücü olarak Amerika Birleşik Devletleri’nin konumunun farkına varır. Burada Batı Avrupa’nın solmakta olan emperyalizmi ile Amerika gibi yeni bir gücün potansiyel tehlikesi arasındaki farkı ayırt etmeye başlar. Bu yeni duruma ilişkin Kutub 1951’de, *Risale*’sinde *The America I Have Seen* (Gördüğüm Amerika) adlı bir dizi makele yazar.⁴⁷⁵ Kutub, Amerika ile durmadan üreten ve duygusal, sıhhi ve manevî sağlamlığı olsa bile sıradan insanların bütün ümitlerini öğüten muazzam bir makineyi karşılaştırır. Ve şu sonuca varır ki Amerikalı duygular ve sosyal davranış açısından ilkeldir ve bu ilkellik Amerikalıyı cinsel, fiziksel ve öteki maddî arzularını tatmin yarışının içine atar.⁴⁷⁶

Kutub, Müslüman dünyada gelişmekte olan amerikan gücünü tasvire giderek, “beyaz adam ilk düşmanımızdır”⁴⁷⁷ sonucuna varır. Ktuub, beyaz adamın bizi son haddine kadar sömürdüğünü, sömürgeci ve onun sayısız “entelektüel kölesi2nin medenileşmeden bahsetmesinin adalete hareket olduğunu beyan ediyor.⁴⁷⁸

Kutub, geçmişe bakıldığında, modern Müslüman entelijansiydan fazla teveccüh görmemiş Üçüncü Dünya’daki büyük bir entelektüel emperyalizm mefhumuna işaret ediyor. Bu yüzden bu meseleyi Kutub’un düşüncesinde aramak v

⁴⁷⁴ S. Kutub, “Adüvvüna el-evvel: el-racülü’l-ebyed”. S. Kutub, *Eyyuhe l-arab: istaykizu ve ihdaru*, (Amman, 1990), 208.

⁴⁷⁵ Bkz.: S. Kutub, *el-Risale*, cilt 2 (957), 5 Kasım 1951, 1245-1247; ve cilt 2 (959), 19 Kasım 1951, 1301-1306. bu makaleler yeniden basılmıştır: Salâh D. Halidi, *Amerika mina l-dahil biminzar Seyyid Kutub*, (Cidde, 1986), 97-114.

⁴⁷⁶ Halidi, a.g.e., 99.

⁴⁷⁷ Kutub, “Adüvvüna el-evvel: el-racülü’l-ebyed”, *el-Risale*, cilt 2 (1009), 3 Kasım 1952, 1217. Ayrıca, Halidi, 135.

⁴⁷⁸ Halidi, 137.

ebilhassa 1950'lerde ve 1960'lardaki yazılarında nasıl geliştirdiğini örnek yerinde olur.

Dirasat İslamiye'de Kutub, 1952 devriminin arefesinde Mısır toplumunun karşılaştığı milliyetçi meselelere hayli duyarlıdır. bu meselelerden biri İslâm ve Arap milliyetçiliği arasındaki tam bağlantıdır. Kutub, Arap milliyetçiliğinde el-Benna'nın tavrını tekrarlar.

[Emperyalizme olan] kavgamızda bizi bağlayan tek bayrak İslâm bayrağıdır. İçimizden bazıları, Arap milliyetçiliği bayrağını, İslâm'inkine tercih ediyorlar... Eğer amaçları sırf daha gneşi bir topluluk elde etmekse güçlerin geçici tanzimine itiraz etmiyorum. Arap milliyetçiliği ile İslâm arasında, birincisinin [İslâm devleti kurulması] yolunda bir adım olduğunu algıladığımız sürece, ciddi bir çelşiki yoktur. Bütün Arap ülkesi, İslâm vatanının bir parçasıdır.⁴⁷⁹

Emperyalizmin yaygın etkisi altında da görüldüğü gibi, Kutub yazar ve eleştirmen olarak, kendi mesleğine dahil olan fakat emperyalist fikirleri benimseyen yazarlara karşı da sert bir eleştiri geliştirir. Onları “ahlaken gevşek yazarlar... Vatan hainleri [havana] ve paralı askerler olarak isimlendirir.⁴⁸⁰

Kutub, sömürülenlerin farklı dinî ve kültürel gleneeklere ait geniş bir insan haritası olduğunu altını çiziyor. Sömürgecilik, bu farklı milletlerin özgürlük sürecini engellemek için güçlerini tanzim eder. Fakat şimdi sömürgecilik İslâm'a ve İslâm topraklarına bir süredir özel bir dikkat sarfediyor. Sömürgecilik, İslâm akidesinin iç gücünü

⁴⁷⁹ A.g.e., 163-164. Hasan el-Benna, onun tarafındadır ve bütün Arap milliyetçiliği ve İslâm meselesini halleder. Şöyle diyor; “Müslüman Kardeşler uyanışı aramayı gerektiren ilk adım olan milliyetlerini reddetmiyorlar. Onlar, birinin kendi milleti için çalışmasında bir zarar görmüyorlar... Üstelik, uyanışın icap ettiği bir adım olan Arap birliğini bütün kalpleriyle destekliyorlar. Müslüman Kardeşler'in nihai hedefi tüm İslâm dünyasını kapsayan bir İslâm Birliği için çalışmaktır.” Muhammed İmare'den alındı, “El-Vataniyye ve'l-İslâm”, *Mecelletü'l-Arabî*, Aralık 1983, 76.

⁴⁸⁰ A.g.e., 169-170.

[el-kuvve el-kamine fi'l-akide el-İslamiye] v'ebu gücün her tür yabancı emperyalizmine arz ettiği tehlikeyi bir an olsun göz ardı etmez.”⁴⁸¹

Kutub, akide mefhumunun şu karakterlerini sıralıyor: (1) İslam'ın asıl ruhudur. Ktub İslâm'ı “Korku veren bir özgürlük gücü” [el-İslâm kuvve tahririye ha'ile] olarak tanımlıyor.⁴⁸² Eğer akide bir toplumda yeniden uyandırılırsa, özgürlük onun kaçınılmaz sonucu olacaktır. (2) akide, üstünlük (isti'la), azamet (i'tizaz) ve büyüklüktür (kibriya). Bu yüzden akide hem köleliğe hem de körükörüne bağlılığa karşıdır. (3) Akide, İslâm dünyasının tam bütünlüğü öncülüne dayanır. Kapitalist ve komünist düşmanlara karşı evrensel İslâm kavramını muhafaza etmeye çalışır.⁴⁸³ Seyyid Kutub'un akide kavramı, İslâm'ın mefâfiziksel öncüllerine dayanır ve pek çok yönden İbn Haldun'un evrensel asabiye kavramına benzer. Ktub'un Müslüman toplumdaki tarihî ve entelektüel sömürgecilik zeminine karşı akide kavramını geliştirmesi dikkate değerdir. Akide Mısır toplumunu kuşatan birçok dış şartlara muhalif olarak tezahür eder. Bu yüzden nihai hedef, bu şartları izole etmek, aşmak ve yenileriyle değiştirmektir.

Önceki tartışma, modern Orta Doğu'da İslâmcılığın yazılı tarihindeki temel bir problemi örnekliyor: Hegemonya ve sömürgecilik projesi. Bilhassa 1882 ve 1982 arasında modern Mısır tarihindeki sömürgeci hareket sadece Mısır toplumunun alt yapısının modernleşmesiyle değil, dinî sınıfın manevî hizmetleriyle de takviye edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, hegemonya hem zorlamahem rıza ile güvence altına alınmıştır. Kutub'un Mısır toplumundaki dinî sınıfı eleştirmesinin, tepki gösterdiği daha geniş bir zemine yani İngiliz hegemonyasına karşı olduğu da kavranmalıdır. Bu hegemonya, bir kısmı ulema sınıfının kat pek çok tarafından tahakkuk eder.

⁴⁸¹ A.g.e., 170.

⁴⁸² A.g.e.

⁴⁸³ A.g.e.

Hegemonya ve hakimlik, sömürgecilik mekanizmasının iki anahtar unsurudur. Antonio Gramsci, Partha Chatterjee ve Ranajit Guha'nın da bariz olarak gösterdiği gibi, hegemonyanın tamamlanması için hakimiyetin teminatı açık uysal araçlar ile sağlanmalıdır.⁴⁸⁴ Diğer bir ifadeyle, sömürgeci plânın Müslüman bir toplumdaki nihaî başarıyı sağlamak için ulemanın veya bir kısım ulemanın aktif katılımının garanti edilmesi gerekir. Bu manada, "Hegemonya... ideolojik hakimiyetle eleştirel olarak ilgilenir. Bununla beraber rıza ve zorlama arasındaki denge, hegemonyanın tatbikinde, tarihî olarak değişir. Genel olarak, rızanın yönetilmesi zayıfladıkça, devletin yapması gereken baskı artar."⁴⁸⁵ Daha sonra gireceğimiz gibi, benzer bir hegemonya örneği Arap milliyetçiliği bağlamında da yer almıştır. Ulema tayin edilmiş ve zorlama devlet tarafından uygulanmıştır.⁴⁸⁶

Kutub'un anladığı şekilde, sömürgeci hegemonyanın kalbinde dinî bilgi ile güç arasındaki ilişki yatar.⁴⁸⁷ Kutub'un bu formülasyonla sorunu vardır, çünkü (1) Ulemanın tanımladığı dinî sıhhat (quthenticity), metafizik ve İslâm'ın mutlak değerlerine tekabül ederken, Kutub tarafından dinin siyasileştirilmesi olarak tanımlanır. Ortadoks İslâm, statükoyu meşrulaştıran bir alet haline gelir. (2) İslâm'ın itici gücü, daha önce atıfta bulunulan dinamik akidedir. Akide manevî olduğu kadar İslâm'ın pratik uygulaması anlamına da gelir. Akide, sömürgecilikle uyum halinde değil, ona muhalif olarak gelişen bir harekettir.

⁴⁸⁴ Özellikle bkz.: Ranajit Guha, "Discipline and Punish" *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, bas. P. Chatterjee ve G. Pandey, (Yeni Delhi, 1992), 69.

⁴⁸⁵ N. Abercrombie, S. Hill, B. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, (Londra, 1985), 12.

⁴⁸⁶ Bunun üzerinde kapsamlı bir inceleme bkz.: İ. M. Ebu Rebi, "discourse, Power and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought: Seyyid Kutub", *The Muslim World*, c. 81 (3-4), Temmuz-Ekim 1991, özellikle 293-298.

⁴⁸⁷ Bkz.: L. Althusser, *Essays on Ideology*, (Londra, 1984).

Sonuç

.....⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Hem Kur'an, hem de İslâm tarihinde ümmet kavramı için bkz.: Abdullah Ahsen, *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*, (Leicester, 1992), özellikle 1. Bölüm.