

İslami Siyasal Düşüncede Demokrasi

Dr. Azzam S. Tamimi, “Democracy in Islamic Political Thought”, 1997.

web adresi: <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>

Tercüme

Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılınç

Sakarya Üniversitesi, SBF,

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

zkilinc@sakarya.edu.tr

Özet:

Bu çalışma son iki asırda demokrasi kavramının İslam siyasal düşüncesi üzerindeki etkisini ve bu etkinin farklı aşamalarını inceler. İncelemenin kapsadığı düşünürler şunlardır: Rifâa et-Tahtâvî (1801-73), Hayreddin et-Tunusî [Hayreddin Paşa] (1810-99), Cemâleddin Efganî (1838-97), Muhammed Abduh (1849-1905), Abdurrahman el-Kevâkibî (1849-1903), Reşîd Rızâ (1865-1935), Hasan el- Bennâ (1904-49), Ali Abdurrazzak (1888-1966), Seyyid Kutub (1906-66), Saîd Havvâ ve Malik Bennabi (1905-73). Seyyid Kutub’un düşüncesi üzerine Mevdûdî’nin tesirine atıfta bulunuldu. Ayrıca Bennabi’nin düşüncesinin Raşid el-Gannuşî ve günümüz İslami hareketleri üzerindeki etkisinden de bahsedildi.

GİRİŞ

Demokrasi Arap siyasi düşünürlerini, yaklaşık iki asır önce başlayan modern Arap Rönesansı’nın başlangıcından beri meşgul etmiştir. O zamandan beri demokrasi kavramı çeşitli sosyal ve siyasal gelişmelerin etkisi altında değişti ve gelişti.¹⁰ Arap-İslam siyasal literatüründe demokrasi tartışması Tahtâvî’ye¹¹ kadar götürülebilir. Lewis Awad’a¹² göre Mısır demokrasisinin babası olan Tahtâvî Paris’ten Kahire’ye dönüşünden kısa bir süre sonra ilk kitabını - *Tahlîsü’l-ibriz fi (ilâ) telhîsi Bâriz* - 1834’te yayınladı. Kitap onun modern Fransız¹³ davranışlarını ve adetlerini gözlemlerini özetler ve Fransa’da tecrübe ettiği şekliyle demokrasi kavramını ve 1830 Devriminde Kral 10. Charles’e¹⁴ karşı demokrasisinin kendini savunmasını ve yeniden ortaya koymasını över. Tahtâvî okurlarına bu açıkladığı

¹⁰ Ahmad Sudqî Ad-Dajani, “The Development of the Concepts of Democracy in the Modern Arab Thought”, *The Crisis of Democracy in the Arab Homeland*, içinde, s. 115 (Beirut: Arab Unity Studies Centre, 1984).

¹¹ Rifâa et-Tahtâvî (1801-73) İslam hukukunun temel ilkeleri ve değerleri ile çelişmeyecek şekilde Avrupa medeniyeti ile etkileşime girmeyi teşvik eden ilk kişi idi. Kahire’de meşhur bir İslami üniversite olan Ezher’den mezun Tahtâvî, Muhammed Ali tarafından Fransa’ya gönderilen Mısır askerlerine imam olarak tayin edildi. Fransa’ya öğrenci olarak değil imam olarak gönderilmesine rağmen güçlü bir İslami bilgi geleneğine sahip köklü bir sülalenin mensubu olarak şevkle eğitim hayatına atıldı. Mükemmel Fransızca öğrendi ve tarih, Yunan felsefesi ve mitolojisi, coğrafya, matematik ve mantık ve en önemlisi de 18. yüzyıl Fransız düşüncesi – Voltaire, Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* ve diğer eserleri – üzerine kitaplar okudu. Beş yıl sonra Mısır’a döndükten sonra *ümme*tin hastalığının özgürlüğün olmayışı olduğunu ileri sürdü ve çözüm olarak çok-partili demokrasiyi önerdi. Tahtâvî Avrupa’dan bilgi transferine karşı çıkanları eleştirdi: “Bu tür insanlar yanılğı içerisindedir, zira medeniyetler [milletler arasında] deveran eder ve aşamalardan oluşur. Biz bir zamanlar medeniyetimizin zirvesinde iken bu bilimler İslami idi. Avrupa onları bizden aldı ve daha da geliştirdi. Onların bizim atalarımızdan öğrendiği gibi bizim de şimdi onlardan öğrenmemiz görevimizdir.” A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1991), s. 69, ve R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa’-Dawla Wath-Thawra* (Din, Devlet ve Devrim), (Al-Dar Al-Sharkiyah, 1989), s. 34.

¹² Ibid., s. 121, Lewis Awad’ın *The History of Modern Egyptian Thought* eserinden alıntı.

¹³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., ss. 70-1

¹⁴ Ahmad Sudqî Ad-Dajani, op. cit., s. 121.

demokrasi kavramının İslam hukuku ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışır. Siyasal çoğulculuğu, İslami tecrübeye mevcut olan ideolojik ve hukuki çoğulculuk biçimleriyle karşılaştırır:

Dini özgürlük, dinin temel ilkeleri ile çelişmediği sürece, inanç, fikir ve grup özgürlüğüdür... Aynı, kuralları ve hükümleri kendi ülkelerinin kanunlarına uygun biçimde yorumlamaya ve uygulamaya gayret eden önde gelen idareciler tarafından siyasi eylem ve düşünce özgürlüğünde de geçerlidir. Krallar ve bakanlar siyasal alanda nihai olarak tek bir amaca hizmet edecek çeşitli yolları arama hakkına sahiptir: iyi idare ve adalet¹⁵.

Bu meyanda önemli bir dönüm noktası Hayreddin et-Tunusî'nin katkısı idi (1810-1899). Tunusî, Tunus'un 19. yüzyıldaki reform hareketinin lideri idi ve 1867'de *Akve mü'l-mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik* başlıklı bir kitapta reform için genel bir plan geliştirdi. Kitabın ana problemi Arap dünyasında siyasal reform sorununu incelemektir. Toplumun statüsünün iyileştirilmesi ve sivilliliğinin geliştirilmesi için zamanının siyasetçilerine ve âlimlerine mümkün olan her araca başvurmaları çağrısında bulunurken Müslüman toplumu da Müslüman olmayan milletlerin tüm eserlerinin, icatlarının, tecrübelerinin veya tutumlarının reddedilmesi veya dikkate alınmaması gerektiği yanlış varsayımıyla hareket etmek suretiyle diğer milletlerin tecrübelerinden uzak durmaya karşı uyardı. Hayreddin, milletlerin baskı altında kalmasının ve medeniyetlerin tahribinin sorumlusu olarak suçladığı mutlakiyetçi idareye de son verilmesi çağrısında bulundu¹⁶.

Gannuşî ne Hayreddin'in ne de onun devrindeki herhangi bir İslam âliminin İslam'ı zan altında bırakma veya değiştirme niyeti olmadığına inanır. Onlar sadece İslam'ı daha iyi anlamak istediler ve, hem antik hem de çağdaş âlimlerin açıklamalarına dayanarak, İslam'ı uygulamak için yeni araçlar ve metotlar araştırdılar. "Hikmet (veya bilgi) müminin yitik malıdır" ve "... din yaratılanların menfaati için vahyedilmiştir" ve "... Şeriat ve toplumun hayati menfaati bütünüyle uyumludur" ilkeleri temelinde Batı'dan yararlanmayı meşrulaştırmaya çalıştılar¹⁷. Reform planını uygulamak için Hayreddin, modern sanatları ve bilimleri İslami çerçevede öğretecek Es-Sadıkîye Okulunu kurmuştur. Kuruluş ilanına göre Okulun amacı şu idi: "Kur'an'ı, yazmayı ve faydalı bilgileri – hukuk bilimleri, yabancı diller ve Müslümanların inançlarına aykırı olmayıp menfaatlerine olabilecek rasyonel bilimler – öğretmek. Profesörler öğrencilerine inancın güzelliklerini ve mükemmelliklerini göstererek, Hz. Peygamber'in eylemlerini, mucizelerini ve kutsal kişilerin faziletlerini anlatarak inancı sevdirmeliler..."¹⁸. Hayreddin Paşa şuna inanırdı: "... Ümmetin potansiyel özgürlüğünü sağlam idari prosedürleri adapte etmek suretiyle canlandırmak ve siyasal işlerde ümmete söz hakkı vermek medeniyet yolunda hızlı bir ilerlemeye, despotizm idaresini sınırlamaya ve önüne çıkan her şeyi silip süpüren Batı Medeniyetini durdurmaya yarayacaktır."¹⁹

İslam Dünyasının çöküş nedenleri olarak Cemâleddin Efganî (1838-1897) adaletin ve şûranın olmayışını ve hükümetin anayasaya uymamasını gösterir²⁰.

Temel taleplerinden birisi halkın, yönetim işine şûra ve seçimler aracılığıyla katılarak, siyasi ve toplumsal rolünü oynamasına izin verilmesi idi.²¹ Mısır'da 14 Şubat 1879'da basılan "Despotik Hükümet" başlıklı bir makalesinde Doğu (Müslüman) toplumlarında düşünürlerin halkı "cumhuriyetçi rejim"nin mahiyeti ve erdemleri konusunda aydınlatamamasının nedeni olan despotizmi çöküşün

¹⁵ Faruq Abdessalam, *Al-Ahzaab As-Siyasiyyah fi'l-Islam* (Cairo: Qalyoob Publishing House, 1978).

¹⁶ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., ss. 122-3.

¹⁷ Raşid el-Gannuşî, "The Conflict Between the West and Islam, The Tunisian Case: Reality and Prospects", the Royal Institute of International Affairs, Chatham House'da yapılan konuşma, 9 Mayıs 1995, tercüme: Azzam Tamimi.

¹⁸ Charles A. Micaub, Leon Carl Brown and Clement Henry Moore, *Tunis, the Politics of Modernisation* (London: Pall Mall Press), s. 10.

¹⁹ Hayrettin et-Tunusi, *Aqwam Al-Masalik Fi Taqwim Al-Mamalik* (Tunus, 1972), s. 185.

²⁰ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., s. 123.

²¹ R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa'd-Dawlah Wath-Thawrah*, op. cit., ss. 44-7.

nedeni olarak suçlar. “Cumhuriyet rejimi ile yönetilenler için, bu rejimin mutluluk ve gurur kaynağı olduğunu” vurgular. Daha da ileri gider ve “...sadece cumhuriyet rejimi ile yönetilenler insan olarak adlandırılmayı hak ederler; zira gerçek insan sadece adalet üzerine temellendirilmiş ve insanın davranışlarını, eylemlerini, işlemlerini ve diğerleri ile ilişkilerini kendisini gerçek mutluluğun zirvesine yükseltecek tarzda idare eden doğru kanuna itaat eder”.²² Efganî’ye göre cumhuriyetçi bir idare halka karşı sorumlu ve dolayısıyla mutlakiyetçi idarenin zıddı olan “sınırlı bir idaredir.” Yönetilenlere danışan, halkı despotik idareler tarafından üzerlerine yüklenen yüklerden kurtaran ve [toplumu] tefessüh halinden mükemmellik halinin ilk seviyesine yükselten bir idare biçimidir.²³

Muhammed Abduh (1849-1905) İslam’ın modern çağla ilişkisinin İslam toplumlarının muhatap olduğu en kritik mesele olduğuna inandı. İslami görüşleri Batılı görüşlerle uzlaştırmak için İslami düşüncedeki *maslahat* (çıkart) kavramının Batılı düşüncedeki *menfaat* (fayda) kavramına denk olduğunu söyledi. Benzer şekilde şûrayı demokrasinin ve icmayı da görüş birliğinin muadili olarak gördü. Otorite sorununu değerlendirirken Abduh İslam’da teokrasi olduğu görüşünü reddetti ve yönetici veya kadı (hâkim) veya müftünün otoritesinin sivil olduğunda ısrar etti. İctihadın tekrar kullanılmasına güçlü biçimde inandı zira “...İslami düşünce için yeni olan yükselen öncelikler ve problemler ele alınmalıdır”.²⁴ Parlamenter bir sistem taraftarı idi ve ümmetin birliğini tehdit edeceği iddialarını reddederek çoğulculuğu savundu. Avrupa milletlerinin çoğulculukla parçalanmadığını ileri sürdü. “Avrupalı milletlerin amaçları birdir. Farklı olan, amaçları gerçekleştirme metotlarıdır”.²⁵

Abdurrahman el-Kevâkibî (1849-1903) *Tabâ'i'u'l-istibâd* (Tiranlığın Tabiatı) ve *Ümmü'l-Kurâ* (Şehirlerin Anası) başlıklı kitaplar yazdı. Birincisi, tartışmanın çoğunluğunda siyasal despotizm üzerine yoğunlaşarak, despotizmi tanımlar ve sahip olabileceği farklı biçimleri açıklar. Din ve despotizm arasındaki ilişkiyi ve siyaset ve din arasında “koparılmaz” dediği “bağ”ı da tartışır. İslam’ın bir din olarak onun adına ortaya çıkan ve hüküm sürmüş olan despotik hükümet biçimlerinden sorumlu olmadığını vurgularken Kevâkibî şunu ileri sürer: “Her şeyi bilen Allah milletleri, kendilerini yönetmeleri için seçtikleri yöneticilerin yaptıklarından sorumlu tutmuştur. Bir millet bu görevini yapmakta başarısız olursa Allah o milleti bir başka millete boyun eğdirir, aynen bir mahkemede reşit olmayan veya kısıtlı olan kişinin bir vasinin yetkisine bırakılması gibi. Diğer taraftan, bir millet olgunluğa erişir ve özgürlüğün kıymetini takdir ederse, gücü tesis edilir ve bu da adildir”.²⁶ Tüm kitap Müslüman ümmetin çöküş ve 19. asır kolonyal güçlerine av oluş nedenlerini açıklama teşebbüsüdür. Efganî ve Abduh’a benzer şekilde Kevâkibî de Batılı milletlerin başarısını “... ilkelere değil ilkeleri uygulayacak yöntemlerde farklılaşan partilere ve gruplara ayrılmış olmanın zarar vermediği bu gelişmiş milletlerde toplumsal görev haline gelmiş mantıklı ve düzgünce uygulanan kuralların benimsenmesine” atfeder.²⁷ Kevâkibî diğer kitabında hayali düşünürler arasında geçen bir dizi diyalog aktarır. Her birisi meşhur bir şehirden olan bu düşünürler Müslüman ümmetin çöküş nedenlerini tartışmak için Mekke’de (Şehirlerin Anası) hac mevsiminde düzenlenen bir konferansa davet edilir. Düşünürlerden birisi, El-Baliğ el-Kudsî “Gayretten mahrum olmanın nedeni İslami siyasetin tabiatında bir değişimden kaynaklanıyor. İslami siyaset parlamenter ve sosyalistti, yani mükemmel bir demokrasi idi. Fakat, Râşid Halifelerden sonra, dâhili ihtilafların yaygınlaşmasıyla Şeriatın temel ilkeleri ile sınırlı bir monarşiye dönüştü ve sonra da nerdeyse tamamen mutlakiyetçi oldu” der. Er-Rûmî, “Felaket bizim özgürlüğümüzü kaybetmemizdir” der. Kevâkibî, sonuç olarak, ilerlemenin hesap verebilirliğe bağlı iken gerilemenin despotizme bağlı olduğunu söyler.²⁸

Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935) ümmetin geri kalmışlığının nedenini şöyle açıklar: “Müslümanlar dinlerinin hakikatini kaybettiler ve bu kötü siyasal yöneticiler tarafından teşvik edildi, zira doğru İslam iki şeyi kapsar: Allah’ın birliğine iman ve devlet işlerinde meşveret. Despot yöneticiler Müslümanların

²² Abdulbasit Hasan, *Jamal Ad-Din Al-Afghani* (Cairo, 1982), ss. 267-8.

²³ Ibid.

²⁴ R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa'd-Dawlah Wath-Thawrah*, op. cit., s. 44-7.

²⁵ Faruq Abdessalam, *Al-Ahzab As-Siyasiyyah fi'l-Islam*, op. cit., s. 28.

²⁶ Abdurrahman Al-Kawakibi, *Taba'i' al-Istibdad* (Algiers: Mofam Publications, 1988), s. 187.

²⁷ Ibid., s. 169.

²⁸ Abdurrahman Al-Kawakibi, *Umm al-Qura* (Beirut: Dar Ash-Shuruq Al-Arabi, 1991). Bakınız, Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., sp. 124.

ikincisini unutmalarını sağlamak için onları birincisini terk etmeye teşvik ettiler.”²⁹ Doğu toplumlarının Avrupalılardan alacakları en büyük dersin hükümetin nasıl olması gerektiği konusu olduğunu vurgular.³⁰ *El-Hilafe* (Hilafet) adlı eserinde İslam’ın rehberlik, merhamet ve sosyal-sivik siyasa olduğunu vurgular. Siyasetle eş anlamlı olarak kullandığı “sosyal-sivik siyasanın temellerini İslam kurmuş ve kurallarını koymuştur ve onunla ilgili meselelerde fikri çaba ve içtihadın kullanılmasını teşvik etmiştir çünkü siyaset zamana ve mekâna göre değişir ve bilginin yapısı ve diğer tüm yönleri gelişirken siyaset de gelişir. Onun temelleri şu ilkeleri kapsar: otorite ümmete aittir, kararlar şûra ile alınır, hükümet biçimi cumhuriyettir, mahkemelerde yöneticiler diğerlerine karşı imtiyazlı değildir – zira yönetici sadece Şeriatı ve halkın fikirlerini uygulamak için istihdam edilir ve bu politikanın amacı dini korumak ve halkın yararına hizmet etmektir.”³¹

Avrupa demokratik düşüncesi ve uygulamasından etkilendiği bariz olan on dokuzuncu yüzyıl İslamcı siyasal düşünürler demokrasi ve İslami şûra kavramı arasında benzerlik kurmaya çalıştılar. Müslüman yöneticilerin otokratik ve yozlaşmış uygulamaları sonucu ağırlaşmış bir krizle yüz yüze olan bu düşünürler Batı modelinin İslam’la uyumlu ve krizi çözme kapasitesine sahip olduğunu düşündükleri yönlerini almayı meşrulaştırmaya çalıştılar. Fakat, Birinci Dünya Savaşı ve 1924’te *hilafetin* kaldırılması sonrasında – Müslümanların birçoğu Osmanlı idaresinde zarar görmesine rağmen bu kararlar şoka uğradı - eğilim değişti. *Halife* yüzyıllar boyunca moral bir koruma ve siyasal bir varlığı temsil eden bir yönetim mirası idi.³² Problem artık despotizm değildi. Müslümanlar, reforma tabi tutmaya çalıştıkları birlik sembolünü yitirdiler. İslam Dünyasında ilham kaynağı olan ve reformcular tarafından çok rağbet edilen Avrupa demokrasileri Arap dünyasının ekseriyetinin topraklarını kendi aralarında ganimet olarak paylaşarak kolonileştirdi. Batılı emperyalistlerin Müslümanları Batılılaştırma çabaları Arap- İslami kimliğine büyük bir tehdit olarak algılandı ve böylece Müslüman ülkelerini kolonyalizmden kurtarmak öncelikli hale geldi. Dolayısıyla, reform çağrısının yerini diriliş çağrısı aldı.

Bu dönemde Abduh’un tilmizi Reşîd Rızâ *el-Menar* dergisini yayınladı. Dergi, Rızâ’nın üstadı Efgani’nin ve Abduh’un düşüncelerine yaptığı spesifik eklemeleri – itikat ve ibadette yeniliği reddeden ve toplumsal ahlak meselelerinde aklı ve kamu menfaatini kabul eden - paylaşan İslamcı entelektüellerden bir okuyucu kitesini cezbedi. Rızâ’nın müdavimi olan ve düzenli olarak dergiyi takip eden genç bir adam Rızâ’nın ölümünden sonra dergiyi devam ettirmeye çalıştı. O, Hasan el-Bennâ idi (1904-49).³³ Babası Ahmed el-Bennâ tarafından eğitilen, Ezher mezunu ve Hadis ve İslam Hukuku’na dair bir ansiklopedide maddeler yazan genç Hasan modern dönemin en büyük ve ilk İslami hareketinin - İhvân-ı Müslimîn - kurucusu oldu.

Medrese et-Tezhib adıyla bilinen bir sohbet/eğitim grubu olarak 1928’de bir liman şehri olan İsmailiye’de – Süveyş Kanalı Şirketi ve Mısır’daki İngiliz kuvvetlerinin ana merkezi – kurulan grup hızlıca büyüdü ve kısa sürede ülkenin geri kalan taraflarına da yayıldı. Grubun büyümesi 1936 İngiliz-Mısır Antlaşması ve Filistin’de İngiliz Mandasına ve Siyonist kolonizasyona karşı Arap ayaklanması ile birlikte hızlandı. Hareket kısa sürede siyasal bir varlığa dönüştü. 1939’da İhvân’ın misyonunu açıklayan, görüşlerini netleştiren ve metodunu vurgulayan çoğunlukla Hasan el- Bennâ tarafından yazılmış bir seri *risale* yayımlandı.³⁴ Bu risalelerin *Dün ve Bugün Arasında* başlıklı olanında Hasan el-Bennâ Müslüman dünyanın problemlerini şöyle tespit eder:

Avrupalı güçler keşifler, seferler ve Hindistan ve çevre İslam ülkelerine kadar uzak yerlere yaptıkları seyahatler nedeniyle yayıldılar. Avrupa güçlü ve büyük İslam

²⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 228.

³⁰ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., ss. 124-5.

³¹ M. Reşîd Rızâ, *Al-Khalifah* (Cairo: Az-Zahra Publications, 1988), s. 9.

³² M. Fathi Othman, *Min Usul al-fikr As-Siyasi* (İslami Siyasal Düşüncenin Temelleri), (Beirut: Ar-Risala, 1984), s. 48.

³³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 360.

³⁴ Hasan el-Bennâ, *Bayn al-Ams wa'l-Yawm* (Dün ve Bugün Arasında), (Beirut: Ar-Risalah.), s. 226.

devletini dağıtmak için çok sayıda planlar yaparak ve bazen ‘Doğu Sorunu’ bazen de ‘Avrupa’nın Hasta Adamı’nın mirasını paylaşmak adına büyük gayret gösterdi. Her devlet çıkan fırsatları değerlendirdi, barışçıl lakin dikkatsiz İslam devletine saldırmak ve çevresini budamak veya iç dokusunu tahrip etmek için en basit mazeretleri kullandı. Bu saldırı uzun bir süre devam etti; bu süreçte Osmanlı İmparatorluğunun çoğu toprağı Avrupa hâkimiyetine geçti – Fas ve Kuzey Afrika. Daha öncesinde Osmanlı idaresindeki gayri Müslimlerin olduğu bölgeler bu sürede bağımsız oldu – Yunanistan ve Balkan Devletleri. Bu mücadelenin son safhası 1914-1918 arası Birinci Dünya Savaşı idi. Savaş, Avrupa’nın en güçlü milletlerine (İngiltere ve Fransa ve bunların liderliğinde İtalya) mükemmel fırsatlar sunacak biçimde Türkiye’nin ve müttefiklerinin mağlubiyeti ile sonuçlandı. Müslüman milletlerin geride bıraktığı muazzam mirasa el koydular, kendi yönetimlerini, kolonyalizm ve manda gibi çeşitli adlar altında, onlara empoze ettiler ve şu şekilde paylaştılar: Tanca ve bir İspanyol kolonisi Rif arasında uzanan Kuzey Afrika (Fas, Cezayir ve Tunus) Fransız kolonisi oldu; Tripoli ve Barca İtalyan kolonileri oldu. İtalya bu kolonilerde İslam’ın kökünü kazımak istedi. Buralara “Güney İtalya” adını vererek halkına İtalyan vatandaşlığını empoze etti ve insan suretinde binlerce aç aile ve vahşi hayvanla (İtalyan serserileri) doldurdu. Mısır ve Sudan İngiliz otoritesine düştü. Her ikisi de zerre kadar bağımsız otoriteye sahip değildi. Filistin İngiliz kolonisi oldu; orada bir Siyonist ülke kurulması için toprakları Yahudilere sattı. Suriye, Fransız kolonisi oldu. Irak, İngiliz kolonisi oldu. Hicaz (Arap Yarımadasının batısı) zayıf, istikrarsız ve yardıma muhtaç ve sahte anlaşmalara ve değersiz sözleşmelere sığınan bir hükümete sahipti. Yemen modası geçmiş bir hükümete ve her an her yerden saldırıya açık fakir bir nüfusa sahipti. Arap yarımadasının geri kalanı, yöneticileri İngiliz elçiliklerinin etkisi altında yaşayan, sofralarından yere dökülen kırıntılar için birbiri ile savaşıyor ve birbirlerine karşı nefret ve hınçla dolu küçük emirliklerden oluşuyordu. Müttefik Güçler tarafından Yarımada’nın en güçlü kralına, Kral Hüseyin, Arap bağımsızlığını sağlaması için ve *Arap Halifenin* otoritesini destekleme adına tekrar tekrar verilen sözler ve bağlayıcı anlaşmalara rağmen durum böyle idi. İran ve Afganistan her yandan iktidara aç insanlar tarafından kuşatılmış zayıf hükümetlere sahipti; bir zaman bir milletin diğer zaman diğer milletlerin kanatları altında olacaktılar. Hindistan bir İngiliz kolonisi idi. Türkistan ve çevresi Bolşevik otoritenin acımasız idaresi altında Rus kolonileri oldu. Bunlardan gayri ne korumasını talep edebilecekleri bir devlete ne de onları savunacak güçlü bir hükümete sahip olmayan birçok ülkeye dağılmış vaziyette Müslüman azınlıklar vardı (Etiyopya, Çin, Balkanlar ve Kuzey, Güney, Doğu ve Batı Afrika’da). Bu şartlar altında Avrupa politik mücadeleyi kazandı ve sonunda İslam imparatorluğunu dağıtma, bir siyasal güç olarak İslam devletini güçlü, yaşayan milletler listesinden silme ve yok etme hedefine ulaştı.³⁵

El-Bennâ, bu milletlerin her birisinin bağımsız bir toplum olarak var olma özgürlük ve hakkını tekrar kazanmak için mücadele ederken yerel milliyetçiliklerin yükseldiğini ve bu yeniden canlanmaya yönelik çalışan birçok devletin kasten birlik fikrini göz ardı ettiğini söyler.³⁶ İhvân, tüm dünyaya savrulmuş Müslümanları kucaklayacak birleşik bir devlet olarak İslam imparatorluğunun yeniden kurulması için mücadeleyi başlattı.³⁷ Bu safhada Avrupalılar bir model olmaktan çıktı. Tam tersine Müslüman ümmetin problemlerinin sorumlusu olarak suçlandılar. Hasan el- Bennâ şöyle yazar:

Avrupalılar ellerinin ulaştığı Müslüman ülkeleri ezmek amacıyla dünyayı, yozlaştırıcı özellikleri ve öldürücü mikropoları ile materyalizm bataklığına sürüklemek için çok titiz çalıştılar... idarenin, adaletin ve eğitimin temel ilkelerini değiştirdiler ve en güçlü İslam ülkelerinde kendi siyasi, hukuki ve kültürel sistemlerini tesis ettiler. Likörleri, tiyatroları, dans salonları, eğlence merkezleri, mağazaları, gazeteleri, romanları, fantezileri, aptal oyunları ve günahları ile birlikte yarı çıplak kadınlarını bu bölgelere

³⁵ Ibid., ss. 238-40.

³⁶ Ibid., s. 240.

³⁷ Ibid., s. 241.

yerleştirdiler. Buralarda, kendi ülkelerinde izin verilmeyecek suçlara izin verdiler ve bu kargaşa içerisindeki dünyayı aldatılmış, tecrübesiz Müslümanların ve mevki ve makam sahibi olanların gözüne güzel gösterdiler. Bu da onlar için yeterli değildi, dolayısıyla halkın kalbine şüphe ve inkâr tohumları eken okullar ve bilimsel kültürel enstitüler kurdular. Onlara, kendilerini küçük görmeyi, kendi dinlerini ve ülkelerini aşağılamayı, inançlarından kopmayı ve Batılı olan her şeyi, sadece Avrupalı olanın taklit edilmeye değer olduğu inancı ile, kutsal saymayı öğrettiler. Bu okullar üst sınıflara, yönetici sınıfa, güçlü ve geleceğin liderlerine hasredildi. Bu tür kurumlarda başarısız olanlar eğitimlerini tamamlamak için yurtdışına gönderildiler. Bu, esaslı, iyi planlanmış sosyal kampanya olağanüstü başarılı idi, zira insan zihnine hitap ediyordu. Uzun bir süre güçlü entelektüel etkisini devam ettirdi. Bu nedenle, herhangi bir siyasal veya askeri kampanyadan çok daha tehlikeli idi. Kendisinin bir İslam devleti olmadığını ilan eden Türkiye örneğinde olduğu gibi bazı İslam ülkeleri Avrupa medeniyeti hayranlıklarında ve İslam medeniyetine karşı olumsuz kanaatlerinde aşırıya gidip Avrupa ülkelerini her şeyleri ile taklit etmeye çalıştılar. Afganistan Kralı Emanullah Han da aynı şeyi denedi fakat bu teşebbüsü onun tahtına mâl oldu. Mısır'da bu taklitçiliğin görünümü arttı ve öylesine ciddi bir boyuta ulaştı ki Mısır'ın entelektüel liderlerinden birisi açıkça ilerlemenin tek yolunun, iyi ya da kötü, tatlı ya da acı, övgüye layık ya da menfur, her şeyiyle Batı medeniyetini benimsemek olduğunu ileri sürdü. Mısır'dan komşu ülkelere güçlü ve hızlı biçimde yayılarak Fas'a kadar ulaştı ve Hicaz'ın ortasındaki kutsal beldeleri kuşattı.³⁸

Hareketinin misyonunun bir yeniden uyanış ve kurtuluş olduğunu açıklayan el- Bennâ amaçlarını şöyle ilan etti:

1. İslam topraklarını tüm yabancı otoritelerden kurtarmak, zira bu sadece adil olmayan kanunsuz bir otoritenin inkâr edeceği tüm insanlara ait doğal bir haktır.
2. Bu anavatanda kurulacak İslami ilkeler göre hareket eden bir İslam devleti kendi toplumsal düzenlemelerini uygulayacak, sağlam ilkelerini teşvik edecek ve tüm insanlığa misyonunu ilan edecektir.³⁹

El-Bennâ genel olarak Müslümanları ve özel olarak hareketin mensuplarını uyarır: “Bu devlet ortaya çıkmadığı sürece her bir Müslüman günah işlemekte ve bu devleti kurmada başarısızlıkları ve gevşek davranmaları nedeniyle Kâdir-i Mutlak Allah önünde sorumludur. Bu kafa karıştırıcı şartlarda, adaletsizliği ve baskıyı teşvik eden bir devlet çıkarken, hak, adalet ve barış üzerine kurulu bir devletin kurulması için çalışacak kimsenin olmaması insanlığın menfaatine aykırıdır. Biz bu iki hedefi Nil Vadisinde ve Arap Krallığında ve Allah'ın İslam inancıyla takdis ettiği her yerde gerçekleştirmek istiyoruz: tüm Müslümanları birleştirmek.”⁴⁰

İhvân-ı Müslimîn'in liderleri hareketlerinin *hilafetin* çöküşüne bir cevap olarak kurulduğunu söylemeye itina göstermiştir. Hareketin yardımcı lideri Mustafa Meşhur, “Hilafet ilga edilince İmam Hasan el-Bennâ çıktı ve hilafetin yeniden tesisinin her bir kadın ve erkek Müslüman üzerine dini bir vecibe olduğunu ilan etti”.⁴¹ 1947 Haziran'ında Müslüman devletlerin liderlerine gönderilen bir mesajda Hasan el-Bennâ sorumluluklarını yüklenmelerini ve ümmete hizmet etme görevlerine sahip çıkmalarını talep etti. Görevin iki bölümden oluştuğunu söyledi: birincisi, ümmeti, özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi ve yitirilmiş bağımsızlığını ve hâkimiyetini yeniden tesis edebilmesi için siyasal prangalarından kurtarmak; ikincisi, milletler arasında kendi yolunu bulması ve toplumsal mükemmelliğe ulaşabilmesi amacıyla diğerleriyle yarışabilmesi için ümmeti yeniden inşa etmek.⁴² Böylece Hasan el-Bennâ'nın ana kaygısı halkı kolonyalizme ve kötü etkilerine karşı halkı harekete

³⁸ Ibid., ss. 245-7.

³⁹ Ibid., s. 250.

⁴⁰ Ibid., s. 251.

⁴¹ Mustafa Meşhur, Londra'da the Muslim Welfare House'da halka açık konferans, 26 Mayıs 1995.

⁴² Hasan el-Bennâ, *Nahwa An-Nur* (Bütün Eserleri) (Beirut: Ar-Risalah.), s. 185. 24.

geçirmekti. İslami yönetimin yeniden kuruluşunun üç temel üzerine olması çağrısında bulundu: Yöneticilerin Allah'a ve halka karşı hesap vermesi, kardeşlik çerçevesi içerisinde ümmetin birliği ve ümmetin yöneticilerini kontrol etme irade ve hakkına saygı.⁴³ Avrupalı güçlerin ilerleme nedenleri üzerine analizinde ahlaksızlık, faizcilik ve politik hizipçilikten dolayı Batı medeniyetinin kaçınılmaz olarak çökeceğini söyler.

Dün ve Bugün Arasında başlıklı eserinde siyasal partileri Avrupa'nın çöküşüne yol açacak nedenlerden birisi olarak görür.⁴⁴ İki kez parlamento seçimlerinde aday olmasına ve parlamenter ve anayasal sistemin özü itibariyle İslami hükümet sistemi ile uyumlu olduğunu vurgulamasına rağmen siyasal partilere karşı çok olumsuzdu. Siyasal partilerin, *hilafetin* yeniden kurulması için zaruri olduğunu düşündüğü potansiyel İslami birliğe tehdit olarak görüyordu. "Siyasal partiler bu vatanın en büyük problemidir, ateşi bizi kavuran toplumsal bozulmanın kaynağıdır. Bunlar diğer herhangi bir ülkedeki gibi düzgün partiler değildir. Bu ümmetin bazı çocukları arasındaki kişisel ihtilaftan kaynaklanan nifaktan başka bir şey değildir... Yarı çözümlere artık yer yok ve bu partilerin ortadan kalkmasının zaruretinden kaçılmaz. Ümmetin güçleri ümmetin bağımsızlığını ve özgürlüğünü yeniden tesis etmek ve genel reformlar için temelleri kurmak üzere bir partide toplanmalı."⁴⁵ İki dünya savaşı arasında liberal modaya uyan düşünürler, 19. yüzyıldaki selefleri gibi, topyekûn Batılılaşma çağrısı yaptılar. Laikliği benimseyerek aynen Avrupalıların yaptığı gibi dini dışlayan ve etkisini özel alanla sınırlayan modern anayasalar ve hukuki sistemler talep ettiler. "Devlet ve dini birbirinden ayırmak" sloganını bayraklaştırdılar ve Arapların geri kalmışlığını İslam'a yüklediler.⁴⁶

1924'te *hilafetin* kaldırılması, devrin düşünürleri arasında *hilafetin* önemine dair bir tartışmaya neden oldu. Ezher mezunu ve Oxford Üniversitesinde eğitim almış olan Ali Abdurrazzak (1888-1966) tartışmaya bir kitap yazarak katkıda bulundu. Kitap daha sonra modern İslami tarihte yazılmış en tartışmalı eserlerden birisi haline geldi. Abdurrazzak'ın teorisi İslami siyasal ilkeler diye bir şeyin olmadığını ileri sürdü. İslam'da siyasal bir düzenin olduğunu reddetti ve Hz. Peygamber'in bir İslami düzen kurmadığını ve İslami bir devlet kurmanın misyonunun bir parçası olmadığını iddia etti.⁴⁷

Arap toplumları kolonyalizm tehdidine karşı çıkıp kendi özgürlüklerini yeniden kazanmak ve bağımsızlıkları için mücadele etmek üzere harekete geçince Batılılaşmış elitler, başlangıcında İslami eğilime sahip olan milli hareketlerin liderliğini ele geçirdiler. Çoğu Arap ülkesinde despotik tek parti rejimleri veya mutlakiyetçi monarşiler kolonyal otoritelerin yerlerini aldı. Bağımsızlık sonrası dönem boyunca İslam, İslam kültürü ve mirası modernleşme adına vahşi bir saldırıya maruz kaldı. Mısır'ın Ezher'i seküler bir üniversiteye dönüştürüldü, Tunus'un ez-Zeytuna Enstitüsü kapatıldı, vakıf kurumları millileştirildi, Şeriat mahkemeleri ya ilga edildi veya marjinalleştirildi ve siyasal partiler ve gruplar yasaklandı veya kanun dışı ilan edildi. Birçok Arap ve Müslüman ülkede henüz yeni şubeler açan veya güçlü bağlar tesis eden İhvân, Mısır'da 1952'de iktidara gelen Nasır tarafından kısa süre içerisinde şiddete maruz bırakıldı. 1954'te birkaç liderinin idam edilmesi ve yüzlerce müntesibinin hapsedilmesinden sonra İhvân yeraltına inmeye zorlandı. Mesele bir kez daha biçim değiştirdi. Artık mesele bağımsızlık ve özgürlük için mücadele değil, yalnız yabancı kolonyal güçler tarafından değil bağımsızlık sonrası rejimler tarafından da yürütülen İslam'ı ve ümmetin kültürel aidiyetini yok etmeye niyet etmiş topyekûn saldırıya karşı direnmek ve ümmeti korumaktı. Bu andan yetmişli yılların ilk dönemlerine kadar İslami hareketin mensupları esas itibariyle Mevdûdî, Nedvî ve Seyyid Kutub'un eserlerinden etkilendiler.

Seyyid Kutub (1906-1966), 1954'te on yıl mahkûmiyet aldı ve 1966'da idam edildi. Kutub, 1950'lerin ortasından itibaren Müslüman Kardeşler'in öncü ideoloğu oldu. Nasır'ın İhvân'a yaptığı zulme karşı yazılmış olan *Yoldaki İşaretler* kitabı idamından ve Arapların 1967 Savaşında İsrail'e yenilmesinden sonra tüm Arap dünyasında yayıldı. Kutub kitapta İslam'ın dünyayı kendisinden kurtarmak için geldiği *Cahiliye* (cehalet, barbarlık veya putperestlik) tezini ortaya attı.⁴⁸ Kutub toplumsal sistemleri

⁴³ Hasan el-Bennâ, *Mushkilatuna* (Meselelerimiz), içinde: *Majmu'at Rasa'il al-Imam Hasan al-Banna* (Cairo: Dar al-Shabab), ss. 389-93.

⁴⁴ Hasan el-Bennâ, *Bayn al-Ams wa'l-Yawm*, op. cit., s. 245.

⁴⁵ Hasan el-Bennâ, *Mushkilatuna*, op. cit., ss. 405-7.

⁴⁶ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., s. 137.

⁴⁷ M. Al-Bahiyy, *Al-fikr al-Islami al-Hadith wa Silatuhu Bi'l-Isti'mar al-Gharbi* (1991), ss. 206-209.

⁴⁸ Elie Kedourie, *Politics in the Middle East* (Oxford, 1992), s. 332.

iki gruba ayırdı: İslam düzeni ve tefessüh etmiş ve cahil olan, Allah'a değil putlara tapınan İslam öncesi Arap toplumdakine benzer, *Cahiliye* düzeni.⁴⁹ Kutub'a göre İslam toplumunun kendisi iki alana ayrılır, İslami ve *Cahili*. Bu Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'inde açık şekilde ifade edilir: "*Cahiliye* sadece kapitalist Batı ve komünist Doğuda değil aynı zamanda İslam dünyasına da sirayet etmiştir. Çevremizdeki her şey *Cahiliye*dir. İnsanların tasavvurları, inançları, gelenekleri ve adetleri, kültürlerinin, sanat ve edebiyatlarının, kanunlarının kaynağı, İslami kültür, İslami otorite, İslami felsefe, İslami düşünce diye kabul ettiğimiz şeylerin bile çoğunluğu bu *Cahiliyenin* ürünüdür."⁵⁰ İslam'dan, Müslümanların kendilerini cahili hayatı yaşayanlara karşı savaş halinde buldukları cahiliye durumuna döndüğünü ileri süren Mevdûdî'nin (1903-1979) teorisinden hareketle Seyyid Kutub hakiki Müslümanların, *öncülerin*, çevrelerindeki dinsiz toplumdan bir tür "karşı-toplum" olarak ayrışmaları gerektiğini söyledi. Duruşması sırasında Kutub şunu ileri sürdü: "Biz, cahiliye toplumu içerisinde yaşayan müminler ümmetiyiz. Hiçbir şey bizi topluma veya devlete bağlayamaz ve biz her ikisine de itaatle yükümlü değiliz. İnananlar topluluğu olarak kendimizi bu toplum ve devletle savaş içerisinde görüyoruz."⁵¹

Fakat demokrasi konusunda Kutub kendi teorisini geliştirmiş gözükür. Bu açıdan Mevdûdî'den çok daha ileri gitti. Demokrasi kavramını reddetti, yabancı, İslam'a uyumsuz ve *cahili* olarak değerlendirdi. İnsan ürünü sistemlere karşı çıkarken daima atıfta bulunduğu *hâkimiyet* kavramı esasen Mevdûdî tarafından geliştirilmiştir. Mevdûdî bu kavramı İslami ve *cahili* toplumları birbirinden ayırmak için kullandı. Cahili bir durumda siyaset, egemenlik ister birey, aile veya sınıf veya halkın elinde olsun, *halk/beşer egemenliği* temeli üzerine yükselir. Mevdûdî'ye göre, "Bu tür hâkimiyette yasama tamamen insanların elindedir. Tüm kanunlar arzulara ve çıkarlara göre yapılır ve değiştirilir. Ancak fayda arzusu ve çıkar şartıyla belirlenen ve değiştirilen siyasi kararlarda da durum aynıdır. Böyle bir rejimde eğer yalanlar üretmede en kurnaz, en becerikli ve en çok kaynağa sahip; aldatmanın, zulmün ve düzenbazlığın zirvesine ulaşmış; sadece destekçileri terörize etme iktidar ve yeteneğine sahip oldukları için kanunlarında yanlışın doğru kabul edildiği ve mahkemelerinde sadece destekçisi veya savunucusu olmadığı için doğrunun yanlış sayıldığı tüm kontrolü ele geçirmiş ve lider olarak tanınanların sözleri değilse hiçbir söze ve hiçbir işe öncelik tanınmaz."⁵² Bütün bunlara rağmen Mevdûdî şûra kurumu nedeniyle İslam'ın demokratik olduğuna inandı. Batılı liberal demokratik uygulamaya karşı çekincelerine rağmen Müslüman ülkelerde uygulanabilecek ve başarılı olabilecek bir demokrasiye bir şans verilmesi çağrısında bulundu.⁵³ Hükümet sistemini ve idareyi reforma tabi tutmayı Müslüman inancının bir parçası olarak değerlendiren Mevdûdî şunu teklif eder: böyle bir reformu gerçekleştirmenin araçları "bozulmuş ve yanlış sapmış olanların iktidardan alınıp yerlerine dürüst ve faziletli kişilerin geçirilmesini" gerektirir.⁵⁴ Bu değişimin nasıl olacağı problemini Mevdûdî şöyle açıklar:

Demokratik sistemde ülkedeki kamuoyunu eğiterek ve halkın kendi temsilcilerini seçmede standartlarını değiştirerek seçim savaşına katılma alternatifi dışında başka yol yoktur. Seçim sistemini de reforma tabi tutmalıyız ve hırsızlıktan, aldatmadan ve hileden temizlemeliyiz. Böyle yaparak ülkeyi İslam'ın saf ilkelerine göre geliştirmeye arzulu dürüst insanlara iktidarı teslim edecek bir durumda oluruz.⁵⁵

Liberal demokrasinin kusurları sorulduğunda Mevdûdî öğrencilerine şunu söyledi: Demokrasinin herhangi bir biçiminin kusurlarına rağmen halkın hükümeti seçme, hesap sorma ve değiştirme hakkı daima muhafaza edilmelidir. Halkı yönetmede hangi metodun uygun olduğu sorulduğunda şöyle cevapladı: "halkı yönetme ve onlar adına hareket etme konumunda olanlar halkın özgür iradesiyle mi

⁴⁹ Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London, 1989), s. 67.

⁵⁰ Elie Kedourie, op. cit., s. 332.

⁵¹ E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (Yale, 1985), s. 85.

⁵² A. Mevdûdî, *Al-Islam Wa'l-Jahiliyya*, 2. Baskı. (Dar At-Turath Al-Arabi, 1980), ss. 14-15.

⁵³ Mevdûdî, *Al-Islam Fi Muwajahat At-Tahaddiyat Al-Mu'asira* (Çağdaş Tehditler Karşısında İslam). Tercüme: Khalil Al-Hamidi (Kuwait: Dar Al-Qalam, 1971), ss. 249-52.

⁵⁴ A. Mevdûdî, *Waqi' Al-Muslimin Wa Sabil An-Nuhudi Bihim*, 3. Baskı. (Beirut: Ar-Risala, 1978), s. 187.

⁵⁵ Ibid., s. 188.

atanmalıdır ki sadece onlara danışarak yönetsinler ve halkın rızasını aldıktan sonra iktidara gelsinler ve halkın rızasına sahip oldukları sürece de iktidarda kalsınlar? Yoksa bir kişi veya bir grup kendi başına iktidara gelip kendi heveslerine göre işleri yönetsin ve atanmaları veya görevden alınmaları veya yönetim faaliyetleri halkın iradesi veya kontrolü dışında mı olsun?”⁵⁶

Mevdûdî ek olarak demokratik uygulamadaki kusurların üç temel nedenden kaynaklandığını açıkladı: Birincisi, gerçekte dünyada mutlak bir demokrasi kurma teşebbüsünde halkın az sayıda kişinin kontrolü altına girdiği ve hegemonyası altında eziyet çektiği halde halkın tüm iktidarın ve mutlak hâkimiyetin kaynağı olduğu varsayımı. Mevdûdî İslam’ın bu probleme çözümü olduğunu ileri sürer. “İslam bu âlemin Yaraticısı, Efendisi ve Gerçek Hâkimi tarafından emredilen bir kanunla demokrasiyi sınırlayarak işin başında bu kusuru tasfiye eder. Bu hem halkın hem de yöneticilerin uymak zorunda olduğu bir kanundur. Dolayısıyla nihai aşamada demokrasinin başarısız olmasına neden olan mutlak bağımsızlık sorunu ortaya çıkmaz.”⁵⁷

Mevdûdî’ye göre ikinci ve üçüncü nedenler eğitim standardına ve seçmenlerin veya onun ifadesiyle kitlelerin farkındalık derecesine bağlıdır. Burada da İslam Müslümanları eğitmeye vurgu yaparak “... onları ahlaken hazırlayarak ve her birisini sorumluluk duygusuna sahip olmaya davet ederek” çözüm sunar.⁵⁸ Demokrasinin verimli olması ve başarılı biçimde devam etmesi için güçlü ve uyanık kamuoyuna ihtiyaç olduğunu ileri sürer. “Böyle bir kamuoyu toplum faziletli insanlardan oluştuğu zaman ortaya çıkar. Faziletli insanların dâhil olduğu bu sağlam temel üzerine kurulu bir toplumsal sistemde kötülük ve kötülüğü davet edenler engellenirken iyilik ve iyiliği davet edenler çoğalır.”⁵⁹

İslam’ın bu türden garantilerin devam etmesi için tüm gerekli kuralları ve öğretiyi sağladığını vurgulayan Mevdûdî bir kez bu garantiler temin edilirse demokrasinin başarılı biçimde işleyeceğini ileri sürer. Dahası “bu aygıtta ne zaman bir kusur ortaya çıkarsa daha iyi bir aygıtlarla tamir etmek mümkün olabilir. İlerleme ve gelişmeye ilaveten kendi kendini düzeltme mekanizması demokrasiye bir şans verilmesi ve tecrübe edilmesi için yeterli olacaktır, zira kusurlu bir aracın deneme yolu ile adım adım mükemmelen sağlam oluncaya kadar geliştirilmesi mümkündür.”⁶⁰

Diğer taraftan Kutub demokrasi ile uzlaşmanın her türüne bütünüyle karşı çıkıyor gözükür. Başlangıçta İslam’ın demokratik olarak adlandırılması görüşüne karşı çıkar ve hatta sadece faziletli bireylere siyasal hakların verileceği bir diktatörlüğü teşvik eder. Şûra Suresi tefsirinde şunu söyler: “Bir yönetim biçimi olarak demokrasi Batı’da zaten iflas etmiştir; Neden Ortadoğu’ya ithal edilsin ki?”⁶¹ Seyyid Kutub ve Suriyeli Saîd Havvâ, Ürdünlü Abdulkadir Ebu Faris de dâhil olmak üzere takipçileri demokrasiyi değerlendirirken Batı karşıtı bir tutum takındılar. Argümanları demokrasinin orijini, doğası veya şartları veya İslami değerlerle uyumlu olup olmayışı konularına ilgi göstermez. Tüm tartışmalarda soyut demokratik kavram Batılı demokrasilerin Arap dünyasına ve Müslümanların meselelerine karşı takındıkları tutum ya da politikalarla karıştırılır. Demokrasiyi reddetmeleri açıkça bir reaksiyondur.

Saîd Havvâ başlangıçta şöyle yazar: “Demokrasi halkın egemenliğini, meşruiyetin kaynağının halk oluşunu vurgulayan Yunanca bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle halk yasama faaliyetini gerçekleştirir ve yönetir. İslam’da toplum demokraside olduğu gibi kendi başına yaptığı kanunlarla kendisini yönetmez. Daha ziyade toplum Allah tarafından vahyedilen bir rejim ve kanunlarla yönetilir.” Yine de Saîd Havvâ daha sonraları daha ılımlı bir tutum takınmıştır. Gerçekte ölümünden hemen önce hâkim İslami hareketin değişen tutumunu yansıtır.

İslam dünyasında demokrasi kaçınılmaz olarak İslam’ın zaferi ile sonuçlanacaktır. Bu nedenle, fiili demokrasiye karşı mücadele etmemeliyiz. Gerçekte, İslam ülkelerinde daha çok demokrasi talep etmek İslam’ın başarısı için pratik yoldur. Düşmanlarımız bu gerçeğin farkındadır ve bu nedenle demokrasiyi katledip yerine diktatörlükleri ve diğer

⁵⁶ A. Mevdûdî, *Al-Islam Fi Muwajahat At-Tahaddiyat Al-Mu'asira*, op. cit., s. 250

⁵⁷ Ibid., s. 251.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., ss. 251 – 2.

⁶⁰ Ibid., s. 252.

⁶¹ E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, op. cit., s. 73.

alternatifleri tesis ettiler. İslam'ın birçok takipçisi demokrasinin bize sağladığı olumlu şeyleri göremiyor; sadece bütünüyle teorik ve ideolojik bir perspektifle meseleye yaklaşıyor ve gerçekçilik perspektifinden bakmakta başarısız oluyor - yani çoğunluk yönetir, çoğunluğun değerleri hâkim olur ve Müslüman çoğunluk hangi ülkede mevcutsa orada İslam hâkim olacaktır. Müslümanlar azınlıkta olduğunda bile en çok menfaatlerine olan rejim demokrasidir.⁶²

Kendisinin daha önceki ve üstatlarının konumuna karşı bir kalkışma olan bu tutumunda Saîd Havvâ İslamcılarını demokratik alternatifini benimsemeye teşvik eder. İslam dünyasındaki birçok ülkede mevcut olan demokratik şartlardan İslamcılarının yararlanamamasına hayıflanır ve şöyle söyler: “İslam dünyasında demokrasi gelecekte İslam'ın başarısı için en uygun ortamdır.” Çelişkinin farkında olarak devam eder: “İslamcılar İslam dünyasında demokrasi ile kavga ettiler çünkü Batılı anlamda demokrasi meşru ve gayri-meşru olana karar verir. İslam'da *nass*'ın olduğu yerde *icthada* (görüş) izin yoktur ilkesi esaslı bir hükümdür. Fakat burada problem şudur: İslam topraklarında İslam ve diğer ideolojiler arasındaki ihtilaf aşamasında mücadeleyi İslam'ın kazanması için hangi sistemin daha iyi olduğunu bilmeliyiz.”⁶³

Saîd Havvâ'nın 1980'lerin başından 1988'de ölümüne kadar Ürdün'ün başkenti Amman'daki sürgün yılları, *Maşırık* (doğu) İslam düşüncesinde önceki devirlerin reaksiyoner düşüncesinden uzaklaşan önemli bir değişim dönemini temsil eder. Suriye'de 1980'lerin başındaki dramatik olaylar, özellikle bazı İslami gruplarla ordunun karşı karşıya gelmesi ve bu çatışmanın neticesi olarak yönetimin tüm İslami faaliyetlere karşı topyekûn savaş ilan etmesi, Hama şehrinin tahrip edilmesi ve ülkedeki Müslüman Kardeşler'in teşkilatlı yapısının silinmesi tüm bölgede İslami hareketlerin üzerinde derin ve uzun süreli etkiye sahip oldu. İronik biçimde, yeni eğilimi başlatanlar fena şekilde hırpalanmış Suriye İslami Hareketinin liderleri ve entelektüelleri idi. Değişimin şiddet yolu ile yapılmasının felakete sürüklediği ve radikal reform görüşünün bütünüyle başarısız oluşu aşikâr oldu.

Saîd Havvâ ve onun görüşlerini paylaşanlar sayesinde bu değişim gerçekleşti. Saîd Havvâ kesin bir dille demokratik sürece karşı duran İslami yazarları eleştirdi: “Şüphesiz İslam dünyasında İslam'ın mücadeleyi kazanması için en uygun ortam demokrasidir. Yine de İslam dünyasında demokrasiye karşı çıkanlar var. Alternatifi, Batılı demokrasinin İslam'a ve İslamcılara karşı tüm kötülüklerini ve önyargılarını devam ettiren ve İslam'a ve İslamcılara özgürlük tanımayan askeri diktatörlük ve tek parti diktatörlüğüdür. Demokrasi, İslam dünyasının neresinde mevcutsa, er ya da geç İslam ve İslamcılar orada kazanacak ve amaçlarını gerçekleştirecek demektir.”⁶⁴ O dönemde çoğunluğu Müslüman Kardeşler'in üyeleri olan Ortadoğu ülkelerindeki okuyucularına hatırlatırcasına Havvâ bu hareketin kurucusu Hasan el-Bennâ'nın bir defasında parlamenter seçimlere katılma kararını memnuniyetle karşılamıştı. Bu, İslami hareketin tarihinde, birçok demokrasi yanlısı İslamcının kabul ettiği üzere, 1960'ların ve 1970'lerin ekseriyetinde kimsenin fark etmediği veya muhtemelen istemediği veya hatırlamadığı, çok önemli bir olaydı.

Havvâ şöyle yazar: “El-Bennâ'nın parlamentoya katılmak istemesi akıllıca idi, el-Hudeybi'nin⁶⁵ Mısır'da parlamenter sistemin tekrar tesis edilmesi çağrısı akıllıca idi.” Sonra İslamcılık içerisindeki farklı eğilimleri ayrıştırmak istercesine şunu ileri sürdü: “Demokratik hayattan yararlanabilmek için seçimlere katılmak gerçek İslami hareketlerde ortak bir gösterge haline geldi ve bu nedenle İslam dünyasında demokrasinin gelişmesinden korkmadığımız ve onun için endişe ettiğimiz konusunda cesur ve açık sözlü olmalıyız.”⁶⁶

⁶²Saîd Havvâ, *Jundu Allahi Takhtitan* (Beirut: Dar Ammar, 1988), s. 71

⁶³Ibid., ss. 104-5.

⁶⁴Ibid., s. 105.

⁶⁵Müslüman Kardeşlerin İkinci Mürşidi (veya lideri), ö. 1966.

⁶⁶Saîd Havvâ, *Jundu Allahi Takhtitan*, op. cit., s. 105.

Havvâ İslamcılara demokrasiyi reddetmekle intihar ettiklerini söyleyecek kadar ileri gitti. “Çünkü İslamcılar demokrasi ile kavga ederek ve onu sonuçları açısından değerlendirmeyip teorik anlamıyla ele alarak intihar ettiler. Sonuç olarak demokrasinin bağışlayacağı özgürlükten mahrum bırakılarak en kötü rejimler tarafından yönetildiler.” Sonra şunu sorar: “İslamcılar nasıl olur da demokrasiden korkar, zira demokrasi korkusu sadece özgürlüklerinden mahrum olmalarına ve bir azınlık tarafından yönetilmelerine sürüklüyor? Bunun yerine demokrasi için endişe etmeliler. Beşeri tecrübe demokrasiye devrimler, azınlık kumpasları ve şiddet dışında alternatif olamayacağını şu ana kadar ortaya koydu. Bütün bunlar herkese seçme hakkı vererek çoğunluğun uygun ve yetenekli gördüğü kişileri seçmesine imkân tanımaktan çok daha fazla riske sahiptir.”⁶⁷ Fakat Havvâ'nın demokrasiyi bir amaç olarak görmekten ziyade en soylu amaç olduğuna inandığı İslam'ın uygulanmasına bir araç olarak değerlendirdiği açıktır. “Tecrübe İslam ümmetinde demokrasinin ehven-i şer olduğunu ve İslami devlet aşamasına ulaşmakta iki şerden daha hafifi olduğunu ispatlamıştır.”⁶⁸

Aynı dönemde Arap dünyasının batı kısmında Hayreddin Tunusî'nin 19. yüzyıl reform hareketinden ve Tunus'u iki kez ziyaret edip orada bir çevre edinen Abduh'un fikirlerinden ilham alan farklı bir düşünce ekolü geliyordu.⁶⁹ Bin Badis, Ath-Tha'alibi, Al-Taher al-Haddad, 'Allal Al-Fasi ve diğerleri. Fakat Malik Bennabi, bu modern düşünce ekolünün temellerini atmış kabul edilir. Fransız kültürü ile yetişmiş Cezayirli bir düşünür olan Bennabi (1905-1973) Batı'nın yükselişinin Müslümanlara, düşünme kabiliyetinden mahrum bir zihniyetin ve ahlaki tefessühün neden olduğu çöküşten - katı toplumsal düzenlerini tahrip ederek ve gizil güçlere ve fantezilere inanmaktan kurtararak - kaçma imkânı sunduğunu ileri sürdü.⁷⁰ 1950'lerin başından ölümüne kadar hayati meseleler olduğunu düşündüğü konular üzerine yazdı ve konuştu: medeniyet, kültür, kavramlar, Oryantalizm ve demokrasi.⁷¹ O dönemde Raşid el-Gannuşî'nin de katıldığı Mağrip Öğrenci Kulübü'nde 1960'ta Fransızca olarak yaptığı “İslam'da Demokrasi” başlıklı bir konuşmasında Bennabi “İslam'da demokrasi var mı?” sorusuna cevap arar. Bu konuşma daha sonra Gannuşî tarafından Arapçaya çevrildi. İslam ve demokrasi kavramlarının geleneksel usulde tanımlanmasının, zaman ve mekân açısından, ikisi arasında ilişki olmadığı sonucuna sürükleyeceğini ileri sürdü. Kavramları tarihsel çağrışımlarından ayırarak yapı-bozuma tabi tutmak ve demokrasiyi, dilsel çıkarımlarından ve ideolojik imalarından arındırarak, en geniş anlamıyla tanımlamak farklı bir sonuca götürecektir.

Ona göre, “demokrasiye üç açıdan bakılmalı: egoya yönelik duygu/kanaat olarak demokrasi, diğerine yönelik duygu/kanaat olarak demokrasi ve bireyde bu duyguların/kanaatlerin oluşması ve gelişmesi için gerekli sosyo-politik şartların kombinasyonu olarak demokrasi.” İlâveten, “Rousseau'nun devrinin romantik felsefesinin tasvirinin aksine bu şartlar tabiat tarafından sunulmaz, ne de doğal hukukun ön-şartlarıdır; belirli bir kültürün, beşeri bilimlerin başarısının ve insana yüklenen yeni bir anlamın – kendini ve diğer bireyleri analizin - neticesidir. Bu nedenle demokratik duygu yüzyıllara yayılan bu ilerlemenin ve insanın değerinin bu ikiz takdirinin ürünüdür.”

Fransız tarihçi Guizot'un *Roma İmparatorluğunun Çöküşünden Fransız Devrimine Kadar Avrupa* başlıklı kitabına referansla Bennabi ilerlemenin çeşitli safhalarının Avrupa'da demokrasinin ve demokratik duygunun ortaya çıkmasına yol açtığını vurgular. “Büyük tarihçi bize Batı demokrasisinin basit ve uzak kökenlerinin demokratik duyguyu, insan haklarının ilanı ile şahlanmasından önce, nasıl yavaş yavaş oluşturduğunu açıklar. İnsan haklarının ilanı insanın yeni değerini ve Fransız Devrimi'nin efsanevi sonucunu ifade eder. Bu nedenle Avrupa demokratik duygusu kendisini – gerçi bir şeyin oluşumunun veya teşekkülünün ilk safhalarında ona eşlik eden muğlaklıktan henüz kurtulamamışsa da - iki

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., s. 106.

⁶⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 371.

⁷⁰ Ibid., ss. 372-3.

⁷¹ Malik Bennabi, *Al-Qadaya Al-Kubra* (Büyük Meseleler), (Beirut: Dar Al-Fikr, 1991).

büyük tarihi hareketle, reform ve Rönesans hareketleri, ortaya koyar.” Bennabi bu iki hareketi Avrupalı insanın değerinin ruh ve zihin alanlarındaki ilk ifadesi olarak değerlendirir. Bunun, tarihin ve siyasetin bukağularından kurtulan ve şeyleri psikolojik ve sosyolojik açıdan açıklamaya başlayan Batılı demokratik duygunun özü olduğunu vurgular – çünkü bu muğlaklık, diğer ırkların ve toplumların tarihinde mevcut olmayan, Batılı tarihe özgü fenomenlerden ve karakterlerden oluşan bir pakettir. Diğer bir ifadeyle, Bennabi’ye göre Avrupa’da demokratik duygu reform ve Rönesans hareketlerinin ürünü ve doğal sonucudur. Bennabi’ye göre “bu onun gerçek tarihsel anlamıdır ve bu nedenle diğer milletlere uygulanmak üzere basitçe Avrupa tarihinden soyutlanamaz.” Yine de şunu tekrarlar: Gerek Avrupa’da gerekse herhangi bir yerde demokratik duygunun doğasına ilişkin genel kural bu duygunun belirli bir toplumsal devamlılığın sonucu olmasıdır. “Psikolojik ifadeyle o, birbirine zıt iki durumun ortasıdır; baskı altındaki kölenin ruh halini açıklayan uç ve baskıcı efendinin ruh halini ifade eden diğer uç. Demokrasinin değerlerinin ve şartlarının kendisinde mündemiç olduğu özgür ya da yeni birey, bireysel olarak bu tür tüm değerleri ve şartları inkâr eden iki olumsuz durumun – kölelik olumsuzluğu ve köleleştirme olumsuzluğu - olumlu koordinasyonudur.”⁷²

İslam’da demokrasi meselesine gelince, Bennabi bunun daha önce bahsettiği demokratik duygunun genel şartları koşuluna bağlı olduğunu ileri sürer. Sonra da bir dizi soru ortaya atar: İslam bu objektif ve sübjektif şartları, “ego”ya ve “diğer bireylere” yönelik demokratik duygu ile uyumlu bir duygu meydana getirme anlamında, sağlar ve korur mu? Böylesi bir duygunun gelişmesi için gerekli toplumsal ortamı sağlar mı? İslam baskı altında olanların ve baskıcı olanların davranışlarını karakterize eden negatif saiklerin ve anti-demokratik eğilimlerin miktarını ve yoğunluğunu gerçekten azaltır mı? Bir demokrasi kurmayı hedefleyen her projenin, psikolojik, etik, sosyal ve siyasal yönleri kapsayan kuşatıcı bir programın uygulanması aracılığıyla tüm toplumu eğitime teşebbüsü olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. “Demokrasi – etimolojisinin sıradan kullanımının sathî anlamında – basit bir siyasal süreç değildir; iktidarın kitlelere devredildiği bir süreçtir... Herhangi bir anayasada ifade edilmeden önce, hep birlikte demokrasinin üzerinde yükseleceği temelleri kuran duygunun, objektif ve sübjektif tepkilerin ve standartların üretilmesi toplumun bilincinde yer alır. Anayasa genellikle, önceden gelenekler ve adetler tarafından ilham edilen bir metin tarafından işaret edilen ve ilgili ortamda hâsıl edilmiş bir duygu ile dikte ettirilen siyasal gerçekliğe aktarılmış olan bir demokratik teşebbüsün formel bir sonucundan başka bir şey değildir. Böylesine bir metin, eğer ona ilham veren gelenekler ve adetler veya diğer bir ifadeyle onu gerektiren tarihsel meşrulaştırma tarafından temellendirilmemişse hiçbir anlama sahip olmayacaktır.” Ve sonra uyarır: “İslam’da demokrasi var mı?” sorusu zorunlu olarak Kur’an veya Sünnet’ten hareketle geliştirilmiş olan *fıkıh*la ilgili değildir. Daha ziyade bir bütün olarak İslam’ın özü ile ilgilidir. “Bu anlamda İslam belirli bir topluluğun egemenliğini ilan eden bir anayasa olarak veya belirli bir toplumun haklarını ve özgürlüklerini ifade ediyor olarak değil, kendisi aracılığıyla bir Müslüman bireyin toplumla ilişkisinin tanımlandığı, demokratik değerlerin ve normların başarılmasına yönelik bir uygulamanın ürünü olan demokratik bir teşebbüs olarak görülmelidir - bir Müslümanın dünyevi faaliyetinin, İslami bilinçte içkin olan ve genel duyguda ve saiklerde form halinde bulunan ve toplumun her bir bireyinde İslami dengeyi tesis eden İslam tarafından teşvik edilen genel prensiplere uygun şekilde olması şartıyla.”⁷³

Bireyin yeni sembolik değerlendirilmesinde birbirinden farklılaşan demokrasi modellerini değerlendirmesinde – Avrupa’da “Batılı”, Doğu’da “popüler” ve Çin’de yeni” - Bennabi İslami demokrasi modelini mümkün görür. Diğer modellerde temel amaç Batılı ülkelerdeki “vatandaşlar”ın sahip olduğu siyasal haklarla veya Doğulu ülkelerdeki “yoldaşlar”ın sosyal güvenlikleri ile bireyi donatmak iken İslam farklıdır, çünkü İslam “insanı her siyasal veya

⁷² Ibid., ss. 133-40.

⁷³ Ibid., ss. 144-5.

sosyal değeri aşan bir değerle donatır.” Bennabi’ye göre Kur’an’ın 17. sûresinin 70. Ayeti (“Andolsun, biz Âdemoğulları'nı şan ve şeref sahibi kıldık.”) insanı haklar ve güvenliklerden daha fazlası ile donatır. “Bu ayet sanki diğer tüm modellerin üstünde demokratik bir modelin temellerini kurmak için vahyedilmiştir; bu modelde diğer modellerdeki beşeri veya sosyal yönler ek olarak insandaki ilahi unsur da hesaba katılır. Bu nedenle insana diğer modellerin verdiği değer üstüne çıkarak bir tür kutsallık da verilmiştir.”⁷⁴

Yine de Bennabi İslam’ın potansiyel olarak sunacağı ile Müslümanların mevcut durumu arasındaki farkı dikkate alır. İslam’da demokrasinin, İslami geleneklerin donuklaştığı ve parlaklığını kaybettiği günümüzde değil, ilk devirlerinde ve toplumun gelişme aşamasında, ilk 40 yıllık İslam tarihinde, olduğunu söyler.⁷⁵

Bennabi’nin analizi kendi döneminde, Arap dünyasının çoğunda, özellikle Ortadoğu’da İslamcıların Kutub’un düşüncelerinden etkilendiği ve demokrasiye hiç anlamaksızın düşman olduğu bir zamanda devrimci idi. Esasen Raşid Gannuşi gibi takipçileri ve Kuzey Afrikalı düşünürler sayesinde ana akım İslami hareketler tedricen, bazen gönülsüz de olsa, bu meselede eski konumları terk ettiler. Gannuşi’ye göre, “şüphesiz İslami rasyonel kültürün bir unsurunu ve özellikle İbn Haldun’un tarihsel rasyonellik kültürünün canlanmasını temsil” eden Malik Bennabi Tunus İslami hareketi üzerinde derin etkiye sahip oldu. Bennabi ile Gannuşi’nin ilk karşılaşması Bennabi’nin Paris’ten Tunus’a geri dönmesi sırasında gerçekleşti. Gannuşi İspanya, Fas ve Cezayir’i kapsayan seyahati sırasında Tunus’a geçmeden önce Cezayir’de Bennabi’yi ziyaret etti. Kendi tabiriyle İslam’a döndüğünde Şam’da Bennabi’nin kitaplarını okumuştur.⁷⁶ Suriye ve Fransa’da öğrencilik yıllarında Seyyid Kutub’un kitaplarını okumuş ve arayış yıllarında onun düşüncelerinden çok etkilenmiş birisi olarak Gannuşi, Bennabi ile ilk karşılaşmasında Bennabi Kutub’u şiddetli biçimde eleştirirken dikkatlice dinlemiştir. Kutub aslında bir yazısında ismini anlamaksızın Bennabi’den bahsetmiştir: “İslam üzerine yazan Cezayirli bir yazar İslam ve medeniyetin ayrı şeyler olduğuna inanır.” Bennabi Kutub’un küçültücü olduğuna inandığı bu yorumundan alınmıştır. Eleştiriyi dinledikten sonra Gannuşi, Bennabi’nin medeniyet konusunda Kutub’tan daha derin bilgiye ve daha iyi anlayışa sahip olduğuna karar verir. Bennabi şuna inanır: “medeniyet herhangi bir iyi fikrin gerçekliğe aktarılması iken İslam ancak hayata aktarıldığında, müntesipleri onu uyguladığı ve dünyada insanı, maddeyi ve zamanı olumlu biçimde etkileyerek hareket ettiği zaman bir medeniyet meydana getiren bir seri yol gösterici prensip, bir hayat tarzı veya projedir. Bu nedenle bir Müslüman medeni değil iken bir gayri Müslim medeni olabilir.”⁷⁷ Kutub ise medeniyetin İslam’la eşanlı olduğunu, yani Müslümanın medeni olduğunu, Müslüman olmayanın ise medeni olamayacağına ısrar eder. Gannuşi’ye göre, “bu inanç kaçınılmaz olarak *Tekfire* (inançsızlıkla suçlamaya) sürükler... Kutub Haricilerin eğer bir kişi günahsız değilse Müslüman değildir inancını benimsemiş gözükmür ve bu anlayışı medeniyet konusuna uygular; yani mükemmelen medeni olmayan bir kişi Müslüman değildir ve bu nedenle şu geri kalmış Müslümanlar imansızdır!”⁷⁸

⁷⁴ Ibid., s. 146.

⁷⁵ Ibid., s. 150.

⁷⁶ Araştırmacı ile yapılan röportaj, London, June 1995.

⁷⁷ Malik Bennabi, *Al-Qadaya Al-Kubra*, op. cit.

⁷⁸ Araştırmacı ile yapılan röportaj, London, Haziran 1995.