

SEYYİD KUTUB'UN 'ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN DÜŞÜNCE'YE KATKISI

CONTRIBUTION OF SAYYID QUTB TO THE 'CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT'

M. KÜRŞAD ATALAR*

ABSTRACT

This article aims at discussing the thinking of Seyyid Qutb under 5 main titles. These titles are: a new interpretation of the concept of 'Jahilliya'; the Koranic Definition of the Exemplar Generation; the emphasis on 'Divine Method' at the method discussions; criticism of 'scientific interpretation' and his peculiar stance towards 'discussions on language'. The peculiar views of Qutb on these particular issues may be considered as exceptional contributions to the Contemporary Islamic Thought

Keywords: Jahilliya, Exemplar Koranic Generation, Method, Relationship between Science and Religion, Discussions on Language

ÖZ

Bu yazı, Seyyid Kutub'un düşüncesini 5 ana başlık çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bunlar, 'cahiliye' kavramına getirdiği yeni yorum, Örnek Kur'an Nesli tanımı, 'metod' tartışmasındaki 'İlahi Yöntem' vurgusu, 'bilimsel tefsir'e yönelik eleştirisi ve 'dil tartışması'ndaki özgün tutumudur. Onun bu alanlarda öne sürdüğü 'özgün' görüşleri, Çağdaş Müslüman Düşünce'ye yapılmış müstesna katkılar olarak görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye, Örnek Kur'an Nesli, Metod, Din-Bilim İlişkisi, Dil Tartışması.

* Dr., Meteoroloji Genel Müdürlüğü

Giriş

Seyyid Kutub'un düşünce yapısını anlamak için, öncelikle, yaşadığı dönemi ve o döneme hâkim olan düşünsel tartışmaları bilmek gerekmektedir. Bu da, tabiiyle, onun çocukluk, gençlik ve olgunluk döneminde hangi çevresel etkilere maruz kaldığını bilmeyi gerektirir. 1906 yılında Mısır'ın Asyut ilinin Muşe Köyü'nde dünyaya gelen Kutub, ilk eğitimini babasından aldı. Babası, Vatan Partisi'nin üyesiydi ve siyasi meselelere karşı da duyarlıydı (Yılmaz, 1980: 35). Babası, Kur'an tilavetine de önem veren ve her hafta evinde Kur'an okuma toplantıları düzenleyen biriydi. Kutub'u da daha 10 yaşında iken hafız yaptı (Yılmaz, 1980:41). İlkokul çağında şiire ve edebiyata olan merakı dikkat çeken Kutub, gençlik çağında, artık geleneksel din eğitimi eleştirebilen ve fen bilimleri ile dini eğitimin karma verildiği eğitim programlarının geleneksel dini eğitimden daha yararlı olduğunu düşünebilecek bir fikri seviyeye ulaştı. Ortaokulu köyünde, liseyi ise Kahire'deki öğretmen okulunda okuyan Kutub, üniversite eğitimini Reşid Rıza'nın da ders verdiği Dar'ul-Ulûm Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde yaptı. İngiliz tarzı bir eğitim veren bu okulun müfredat programı tarih, coğrafya, Arap edebiyatı, İngilizce, sosyoloji, matematik, fizik, felsefe ve dini ilimlerden oluşuyordu.¹ Kutub, fakültede oldukça faal bir öğrenciydi ve edebiyat meselelerine ilgiliydi. Burada, Ahmed Şevki ve Mustafa Sadık Rafî gibi dönemin ünlü şair ve ediplerini eleştirebilecek, çeşitli gazete ve dergilere yazılar gönderebilecek bir birikime ulaştı (Yılmaz, 1980:63). Mezun olduktan sonra 6 yıl öğretmenlik yapan Kutub, önce Milli Eğitim Bakanlığı'nda Arap dili uzmanı olarak, ardından da 4 yıl tercüme ve istatistik dairesinde çalıştı. Daha sonra ilköğretim müfettişi olan Kutub, bir yıl sonra ise Kültür Genel Müdürlüğü'nde göreve başladı ve 1948 yılı sonuna kadar bu kurumda görev yaptı. Bu dönem zarfında Kutub'u İslâmi hassasiyetleri olan ama 'ideolojik' bir bakış açısına sahip olmayan, yanı sıra da edebi meselelere ilgi duyan bir kişilik olarak görüyoruz. Nitekim 1939'da *el-Mukatîf* adlı dergide Kur'an'ın sanatsal icazını kanıtlamayı amaçlayan "Kur'an'da Fennî Tasvir" adlı bir makale yazmış ve 1945 yılında aynı konuda iki kitabı yayınlanmıştır.² Bu, onun, o dönemde dahi dini hassasiyete sahip olduğunu gösteren iyi bir örnektir (Age, s.65, 119). 1946 yılı, Kutub'un hayatında 'dönüm noktası' sayılabilir, zira o, bu tarihten sonra artık meselelere 'ideolojik' bir zaviyeden bakabiliyordu. 1946 yılında yazdığı *İşte Sahtekârlık* adlı eserinde dinin geriliğe neden olduğunu

1 Bu, onun meselelere 'gelenekçi' gözle bakmaktan kurtulup 'İslah ekolü'nün gözüyle bakabilecek bir formasyon aldığını göstermektedir.

2 Bunlar, *Kur'an'da Edebi Tasvir* ve *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*'dir.

savunanları eleştirirken, aynı yıl kaleme aldığı “Konum Dersleri”³ adlı makalede ‘İslâmi bir bilinçle’ meseleleri ele alıyor ve Mısır toplumunun ‘ıslah’ı için Müslümanları aktif görev almaya çağırıyordu.

1948 yılında, bir ‘kamu görevlisi’ olarak, bakanlıktaki diğer bazı meslektaşlarıyla birlikte, eğitim metotları üzerine araştırmalarda bulunmak üzere ABD’nin Colorado Eyaleti’ne giden Kutub, burada yaklaşık 2 yıl kaldıktan sonra Mısır’a döndü. Bu dönemde radikal bir dönüşüm yaşadığının kanıtı, (Amerika’da bulunduğu sırada yayınlanan) *İslâm’da Sosyal Adalet* adlı kitabıdır. O, bu kitabında İslâm nizamının ‘bütüncül’ karakteri olduğunu ve ‘sosyal adalet’i sağlayacak zekât ve infak gibi kurumların dahi ‘akide’ temeline dayandığını savunuyordu (Yılmaz,1980;122-133). Kutub’un bu yıllarda yaşadığı fikri dönüşümü edebiyat alanında da görmek mümkündür. Daha önce edebiyatın dinden bağımsız bir alan olabileceğini kabul ederken, artık her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da temel ilkelerin İslâm’dan alınması gerektiğini savunuyordu (Yılmaz, 1980:68). Nitekim, 1949 yılında, edebiyat çevrelerinden arkadaşı olan Tevfik el-Hakim’in *Kral Ödip* adlı eserini eleştirirken şunları söylüyordu: “kitabın konusunu Grek ruhundan değil de İslâmî ruhtan seçmen daha iyi olurdu; bundan sonraki eserlerini insan, hayat ve varlık üzerinde müstakil bir felsefeye sahip olan İslâmî konulardan seçeceğini ümit ediyorum.” (Yılmaz, 1980).

Kutub iki yıl Amerika’da kaldıktan sonra ülkesine döndü. Dönüşünde, ideolojik bakış açısıyla, Batı yaşam tarzı ve eğitim sistemine sert eleştiriler yöneltmeye başladı.⁴ Hakeza eğitim alanında benzer bir yaklaşımı ve yöntemleri benimsediği gerekçesiyle Milli Eğitim Bakanlığı’nı da eleştiren Kutub, bir süre sonra bakanlıktaki görevinden ayrıldı. Bu dönemde İhvan-ı Müslimin ile diyalogunu artıran Kutub, 1953 yılında bu örgüte üye oldu (Erkilet, 2010:262). Bu, Kutub’un hayatında önemli bir dönemeç noktasına işaret ediyordu.⁵ Örgütte eğitim ve yayınla ilgili birimlerde görev alan Kutub, bir süre sonra haftalık İhvan-ı Müslimin adlı gazetenin yazı işleri müdürü

3 Kutub, ömrünün ilk kırk yılı için ‘cahiliye yıllarım’ demektedir (1980, s.87) ki, bu da 1946 yılına tekabül etmektedir.

4 O, Amerika’dan döndükten sonra yazdığı “Gördüğüm Amerika” başlıklı makalesinde, Amerikan toplumunu ‘cahiliye’ olarak nitelmiş ve bu ülkedeki maddiyatçılık, bireysel özgürlükler, ekonomik sistem, ırkçılık, vahşi boks maçları, sohbetlerde ve arkadaşlıklardaki samimiyezsizlik, spora aşırı ilgi, edebi düşünce eksikliği vb. hususları sert bir dille eleştirmiştir. Bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb

5 Kutub’un bundan sonraki hayatını ‘dava uğruna’ verdiği mücadelenin belirlediği görülmektedir. Fakat açıktır ki, bu mücadele, Hasan el-Benna örneğinde görüldüğü gibi ‘pratik’ anlamında değil, daha çok ‘fikir’ sahasında olmuştur.

oldu. Ardından teşkilatın propaganda biriminin sorumluluğunu üstlendi ve İhvan'ın en üst birimi olan rehberlik konseyi üyeliğine getirildi. O sıralarda Mısır, siyasi çalkantı içerisindeydi ve o şartlar altında Cemal Abdünnasır'ın başında olduğu Hür Subaylar Örgütü, darbe yaparak iktidardaki Kral Faruk'u yönetimden uzaklaştırdı. 1952 yılında gerçekleşen ve Kutub ve Müslüman Kardeşler'in de desteklediği bu darbenin ardından, Nasır ile Müslüman Kardeşler'in yolları ayrıldı. Nasır, 1954'te kendisine karşı yapılan suikast girişimini bahane ederek birçok İhvan mensubunu tutuklattı. Müslüman Kardeşler'in diğer pek çok üyesi ile birlikte Kutub da hapse girdi. Bu dönemde ağır işkencelere maruz kalan Kutub'un sağlığı bozuldu; mide ve bağırsak kanaması geçirdi. Ancak bu şartlara rağmen, 10 yıl kaldığı hapisanede en önemli eserleri olarak görülen *Fi Zilâl'il-Kur'an* ile *Yoldaki İşaretler*'i kaleme aldı. Bu süre zarfında, Kutub'un hem düşünce yapısında hem de 'yöntem' konusundaki fikirlerinde değişiklikler oldu.⁶ Yanı sıra Nasır tarafından gerçekleştirilen darbeden sonra Müslüman Kardeşler'in izlediği politikayı da sorguladı ve 'sistem-içi mücadele' yönteminin amaca götürücü olmaktan uzak olduğu neticesine vardı (Verdani,1988:74).⁷ 1964 yılının sonlarında, Irak başbakanı Abdüsselam Arif'in ricası üzerine serbest bırakıldı; ancak, 8 ay sonra, devleti yıkmak için teşebbüste bulunmak suçlamasıyla tekrar tutuklandı. Mahkemede aleyhine yöneltilen suçlamaların çoğu *Yoldaki İşaretler* adlı kitaptan yapılan alıntılardan oluşuyordu (Yılmaz,1980:104). Mahkeme Kutub'u ve altı arkadaşını idam cezasına çarptırdı. Karar, İslâm dünyasında tepkilere neden oldu. Pakistan'ın Karaçi kentinde Cemaat-i İslami mensupları bir yürüyüş tertipleyerek kararı protesto ettiler. İngiltere, Sudan, Irak ve Lübnan'da da benzer protesto yürüyüşleri yapıldı. Tekrar işkencelere maruz kaldığı bu dönemde Nasır'ın, özür dilemesi durumunda affedileceği yönündeki teklifini reddeden Kutub, 29 Ağustos 1966'da idam edildi.

Temel Görüşleri

Seyyid Kutub, çağdaş dönem Müslüman Düşüncesi'nin en önemli figürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Batılı 'İslâm uzmanları' genellikle onu, 'İslâmi Uyanışın ideologu' (Haddad,1989:83) ya da yirminci

6 Kutub'un Mevdudî'nin fikirlerinden etkilendiği genel olarak kabul edilen bir husustur. Öyle ki, Mevdudî'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim* kitabını okuduktan sonra *Fi Zilal* adlı tefsirinin tamamını, bu kitapta savunulan görüşler doğrultusunda gözden geçirdiği ifade edilmektedir. Ayrıca Mevdudî'nin Kutub düşüncesi üzerindeki etkisi için bkz. Asyraf Hj. A.B. Rahman & Nooraihan Ali (2012), s. 235-236.

7 Kutub'un bu yöndeki fikirleri nedeniyle Müslüman Kardeşler'le arasının açıldığı genel olarak kabul edilen bir husustur.

yüzyılda Müslüman Dünyası'ndaki en 'etkili' düşün adamlarından biri (Esposito,1989:79) olarak görürken, 'İslamcı' düşüncelere sahip Müslüman yazar ve aydınlar için o, saygın bir 'âlim' veya 'mücahit'tir.⁸ Kanımca, onu doğru tanımlayabilmek için öncelikle, bir 'dönemsel' analiz yapılmalı ve onun, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin hangi evresinde yaşadığını tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi, Çağdaş Müslüman Düşünce'yi 3 ana evreye ayırmak mümkündür: bunlar, 1) başlangıç, 2) gelişme ve 3) okullaşma evreleridir (Atalar,2014:7-8). Başlangıç dönemi, Afgani ve Abduh'la özdeşleşmiştir ve temel gaye 'öze dönüş'tür. Bu dönemde düşünce zayıftır ve üslup da 'apolojetik'tir. Gelişim dönemi ise Mevdudi ve Kutub ile özdeşdir; bu dönemde düşünce 'ideolojik' bir mahiyet kazanmaya başlamıştır ve üslup da özgüvenlidir (Atalar,2015:20). Okullaşma dönemine ise henüz geçilememiştir; zira okullaşma için bir mezhep disiplini içinde 'sistemantik düşünme' şarttır. Çağdaş Müslüman Düşünce henüz bu yetkinliğe ulaşamamıştır (Age, s.16). Kutub'un 'gelişme' döneminin figürü olması ise şu anlama gelmektedir: başlangıç döneminin düşünür ve aydınları modernite karşısında 'savunma' pozisyonunda kalırlarken, gelişme döneminin düşünür veya aydınları moderniteye karşı 'saldırı' pozisyonundadırlar (Şeriat,1985:132) ve geleneği de 'ilmi gerekçeler' sunarak sorgulayabilmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Kutub'un Çağdaş Müslüman Düşünce'ye her iki açıdan da önemli katkıları olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kanaatimizi izah için, evvela onun temel görüşlerini irdelememiz gerekmektedir. Bunlar kanımca 5 ana başlık altında incelenebilir:

1. Cahiliye

Kutub düşüncesinde 'toplum' tartışmasının merkezi bir önemi vardır. O, konuya, insan eylemlerinin mahiyetini değerlendirerek başlar ve bu noktada 'kulluk' kavramına vurguda bulunur. Ona göre İslâmi davetin ana amacı "kulları kula kulluktan kurtarıp tek Allah'a kul etmek"tir (Kutub,1980:112). İslâm'ın 'model insan'ını 'kul' olarak gören Kutub, kullardan oluşan toplumu da Ümmet olarak tarif etmektedir.⁹ Ancak ona göre yirminci yüzyılda böyle bir topluluk yoktur. Şeriat'ın ilgasından sonra Müslüman toplumlar 'cahiliye'ye dönüşmüştür (Kutub,1980:5). Çünkü onun inancında, 'cahiliye'

8 Kutub'un hayatı, fikirleri ve eserleri üzerine bir inceleme kaleme alan H. Kamil Yılmaz, eserin birçok yerinde onu hem 'şehid' olarak hem de 'âlim' olarak nitelendirmekte, ayrıca Abdurrahman Azzam ve İsam Attar gibi âlimlerin benzer görüşlerini de aktarmaktadır (1979, s. 17, 100, 102).

9 Kutub'a göre, "İslam, ırk ve renk sınırlarını tanımadığı gibi, coğrafi sınırları da tanımaz." (2015, s.110).

toplumu, inanç ve düşünce tarzında olduğu gibi, ibadet kastı taşıyan davranışlarda ve hukuki yasalarda da ortaksız Allah'a kul olma ilkesine dayanmayan toplumların genel adıdır (1980:73, 101).¹⁰ Buna göre, çağdaş dönemde sadece Batılı yahut Doğulu toplumlar değil, Müslüman Dünyası'ndaki toplumlar da 'cahiliye' olarak tanımlanmalıdır (Kutub,1980:5, 12).¹¹ Zira bunlar da hayat düzenlerinde tek Allah'a kul olma ilkesini benimsememekte; kanunlarını, değer hükümlerini, geleneklerini, kültürlerini ve hemen hemen bütün sosyal kurumlarını başka egemenlik kaynaklarına dayandırmaktadırlar (Kutub,1980:71). Kutub'a göre, cahilî toplumlarda yapılması gereken şey, mevcut durumu kökünden değiştirecek bir değişim stratejisi uygulamaktır. Yani 'yeni toplum'u oluşturmak için örgütlü mücadele vermektir (Kutub,1980:25).¹²

Bu noktada 'pratik' kavramının Kutub'un düşüncesindeki yerini de irdelememiz gerekmektedir. Onun düşüncesinde, iman ve ameli birbirinden ayırmak mümkün değildir ve pratiği olmayan düşüncenin de değeri yoktur. Ona göre, Kur'an akli tatmin eden bir kitap, bir edebiyat veya sanat eseri ya da bir hikâye yahut tarih kitabı değildir; bilakis o "bir yaşama metodu, katıksız bir ilahi hayat kılavuzu olmak üzere indirilmiştir" ve hazinelerini de "uygulamaya dönük bir bilgi edinme şuuru ile ona yönelenlere" açar. Kur'an'a sahabe de bu bilinçle yaklaşmış ve onu bilgi edinip kültürlü olmak için değil; kendilerine söyleneni yapmak, yani "emri yerine getirmek" için okumuşlardır (Kutub,1980:10). Bugün de Müslümanlar aynı şeyi yapmalıdır, yani "Kur'an'ı uygulamaya ve yaşamaya dönük bir anlayışla" öğrenmeye çalışmalıdırlar (Kutub,1980:11). Bu noktada şu hususu unutmamak gerekir ki, onun bu fikre ulaşması dönemin şartlarıyla ilişkili görünmektedir. Zira o dönemde Müslüman Dünyasının genelinde olduğu gibi Mısır'da da Batılı ideolojiler popülerdir ve hâkimiyette fiilen Müslümanların elinde değildir. O, bu şartlar altında "ne yapmalı?" sorusuna cevap aramakta ve selefleri olan Afgani ve Abduh'tan biraz daha farklı bir şekilde soruya cevap vermektedir.

10 Kutub'un 'cahiliye' kavramına getirdiği yorum, dönemine göre, 'orijinal'dir. Cahiliye'nin mahiyetine ilişkin olarak özde Mevdudi ile aynı şeyleri söylemekte ise de (Mevdudi, 2016, s.17-27), onun 'cahiliye' tanımını Mevdudi'ninkinden daha kapsamlıdır.

11 Buna Mevdudi'nin ülkesi ve resmi sıfatı 'İslam Cumhuriyeti' olan Pakistan da dahildir. Hatırlanacağı üzere, Pakistan'ın kuruluşu, dünyadaki bütün Müslümanları heyecanlandırmış ve bir 'ümit' doğurmuştur. Nitekim Bosna'nın 'hikmetli önder'i Aliya İzzetbegoviç de, 1970 yılında yayınlanan İslam Deklarasyonu adlı eserinde bu hususu açıkça ifade etmektedir (2012, s. 77).

12 Bu bağlamda, Kutub, küresel ölçekte 'cahiliye'nin hâkim olduğu bir dönemde 'fikhî' tartışmalara girmeyi de doğru bulmaz. Ona göre fikhî, toplum varsa anlamlıdır. Toplumun olmadığı yerde fikhî tartışmalar spekülasyon olmaktan öteye geçmez (Bkz. 1980, s.10 ve 2015, s.57-71).

O da tıpkı selefleri gibi, toplumsal dönüşüm için önce toplumun ‘kendini değiştirmesi’ gerektiğini söylemekte, ancak bu dönüşümün gerçekleşmesi için ‘pratik’ mücadelenin gerekli olduğuna vurguda bulunup bu mücadelenin “cahiliye toplumdan ‘ayrı’ bir organizasyon kurmak suretiyle verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Kutub’un, hiçbir eserinde bu organizasyonun mahiyetine ilişkin detay bilgi verdiği görülmemektedir. O, bunu sanki bilinçli olarak yapmaktadır, zira yaşadığı dönemde ona göre acil ihtiyaç, cahiliye toplumuna eklenmemektir. O, ‘başarı’nın da ancak bu yolla kazanılabileceğine inanmaktadır (Kutub,1980:20). Kutub’un bu yaklaşımının, yaşadığı dönem göz önünde tutulduğunda, isabetli olduğu söylenebilir. O, bozulmanın ‘kökten’ olduğunu görmüştür; bu yüzden de ‘islah’ın ‘köklü’ olması gerektiğini düşünmektedir. Onun, mevcut toplumları ‘Müslüman’ olarak niteleyen cemaat ve gruplara yönelttiği eleştirinin de temelinde bu düşüncesi yatmaktadır. Ona göre, bu tür hareketler, daha başta (yani ‘toplum tanımı’nda) yanlışlardır. Burada yanlış yapıldığı için, hareket stratejisini tayin ederken de yanlışla düşünülmemektedir.

‘Cahiliye’den İslâm toplumuna geçişin nasıl olacağı konusunda ise, Kutub, “uzun vadeli ve geniş çaplı bir intikal dönemi”nin sonunda arzulanan yönde bir değişimin vuku bulabileceğini savlamaktadır (Kutub,1980:100-109). Çünkü ona göre, ‘köklü değişim’ zaman ister, emek ister; tehlikelere göğüs germeyi ve tavizsiz olmayı gerektirir. Her şeyden önemlisi de, bu tür bir değişim için ‘cahiliye’ ile ‘yakınlık kurmaktan’ kaçınmak gerekir. Kutub için, yolun başındayken cahiliye ile yakınlık kurmak, ona şirin gözükmemek, onda ufak-tefek tadilatlar yapılmasıyla yetinmek yenilgiyi baştan kabul etmek demektir (Kutub,1980:105). Yapılması gereken, “İslâm, cahiliye düzeninin ve pratikteki uygulamanın bir benzeridir” türü ‘savunmacı’ yaklaşımlar geliştirmek yerine, açık sözlülükle ve cana yakınlık telkin eden bir dille cahiliyeye karşı ‘direnme’dir. Peki, ‘cahiliye’ ile yakınlık kurulmayacaksa, ilişkiler nasıl olacaktır? Cahiliye toplumunun her üyesiyle bütün ilişkiler kesilecek midir? Kutub bu soruya net bir cevap vermemekte, sadece ‘genel’ ilkeleri hatırlatmakla yetinmektedir. Ona göre, cahiliyenin yakınlığını arama yaklaşımı yanlış olduğu gibi, “cahiliye ile her türlü ilişkiyi keserek inzivaya çekilip ondan iyice uzakta bir yalnızlık köşesine kapanmak” da yanlıştır (Kutub, 1980:109). Cahiliye ile yan yana yaşamak ve karşılıklı alışverişte bulunmak mümkündür ancak bu, ‘özelliğimizi kaybetmememiz’ yani “onurumuzu korumamız, sevgi içinde hakkı haykırabilmemiz ve tevazu içinde imanın üstünlüğünü benimsetebilmemiz” durumunda (Kutub, 1980:109) ve şu apaçık gerçeği hiçbir zaman hatırdan çıkarmamak şartıyla söz konusu olur: “Biz bir cahiliye

ortamında yaşıyoruz. Biz cahiliye karşısında hidayete erdiren yola sahibiz. Cahiliyeden İslâm'a geçişi sağlayacak olan intikal dönemi, geniş çaplı ve uzun vadeli." (Kutub, 1980:109).

Bu noktada şu hususun altını çizmek gerekmektedir;, Kutub'un çağdaş dönemde yaşayan bütün toplumları 'cahiliye' olarak nitelemesini ve bu toplumdan 'İslâm toplumu'na geçerken fiili ve örgütlü bir mücadele verilmesi gerektiği hususundaki düşüncesini Çağdaş Müslüman Düşünce'ye yapılmış önemli bir katkı olarak görmek mümkün olmasına rağmen, bu, Kutub'un önerisinin eksikliklerini görmezden gelmeyi de gerektirmemelidir. Nitekim o, 'modern ulus-devlet'ni, onun kurumlarını, vatandaşları üzerindeki etkisini vs. detaylı bir şekilde analiz etmemektedir. Basitçe ifade edilecek olursa, o, sadece "modern çarkın (yani cahiliye toplumunun) içine girmeyin, sizi öğretir" demektedir, fakat girmeyip de ne yapılacağına dair somut önerilerde bulunmamaktadır. Bu yüzden ki, Kutub'un toplum tanımını benimseyenlerin bazıları, onun kast ettiğinden farklı sonuçlar çıkarabilmişlerdir. Örneğin Mısır'da kurulan Cihad, Tekfir ve'l-Hicre gibi örgütler, toplumdan ayrı 'komün' hayatı yaşamayı ve amaca ulaşmak için şiddete başvurmayı meşru görmüşlerdir. Aslında Kutub'un düşüncelerinden doğrudan bunu olumlayacak bir sonuç çıkmaz (Verdani,1988:87) ama öyle görünüyor ki, onun bu hususta meramını açık ve somut bir şekilde ifade etmemiş olması, bazı grupların onun sözlerini 'yanlış' yorumlamasına neden olmuştur. Bu hususla ilgili olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, Kutub'un kast ettiği 'ayrı' yapının mahiyeti konusundaki tartışma bugün de sürmektedir. Buradaki soru şudur: Müslümanlar, bir *Leviathan* olan modern ulus-devlet içerisinde 'ayrı' bir organizasyonu nasıl kuracak ve yaşatacaklardır? Kutub'tan sonra da bu noktada çözüm arayışları devam etmiş ve bazı tecrübeler de yaşanmıştır. Örneğin İran Devrimi'nden sonra Pakistan'lı bir aktivist ve düşünür olan Kelim Siddiki'nin formüle ettiği "ulemanın önderliğinde kurulacak İslâmî Hareketler yoluyla İslâm Devletine ulaşma" önerisi de (Siddiki,1991:140,247) fazla itibar görmemiştir. Müslüman Dünyası'nın genelinde, mücadele, hâlâ 'çekirdek kadro' modeline göre kurulmuş örgütler vasıtasıyla yürümekte ve kitleler mücadeleye aktif olarak dâhil edilememektedirler. Dolayısıyla, bu tartışmada Müslümanların 'modern' toplumlar içerisinde 'ayrı' bir organizasyon kurarak nasıl 'var olabilecekleri' sorusuna ikna edici bir cevabın hâlâ bulunamadığı söylenebilir.

2. Metod

Pratiği, davanın başarılı olması noktasında çok önemseyen Kutub'un düşüncesinde 'yöntem' tartışmasının önemli bir yer işgal edeceğine kuşku yoktur.¹³ Ona göre, yöntem 'nebevî'dir ve bütün tarihsel dönemler boyunca 'değişmeksizin' uygulanmıştır (Kutub,1980:27). Kutub, "görünüşte zor, fakat aslında başarıya ulaştırıcı olan" (Kutub,1980:20) bu yöntemin çağdaş dönemde de geçerli olduğunu söylemekte ve özellikle de sistem-içi mücadele yöntemini benimsemiş yapıları eleştirmektedir (Verdani,1988:73). Buna göre, evvela davet 'açıktan' yapılmalı ve mesaj gizlenmeden topluma iletilmelidir (Kutub,1980:14, 19, 22). Davette açıklık, toplumsal değişim talebinin baştan deklare edilmesini gerektirir. Böylece toplum, amacı önceden bilecek; kabul ederse, böylece yeni yapı sağlam temeller üzerine bina olunacaktır. Başlangıçta amacın gizlenmesi yahut çarpıtılması ileriki aşamalarda İslâmî Hareket'e tamiri imkânsız zararlar vereceğinden, "La ilahe illallah Davası"nı¹⁴ benimsemiş Müslümanların asla bu yola tevessül etmemeleri gerekir. Ona göre, bütün peygamberler toplumlarına: "Allah'a kulluk edin ve bana itaat edin" mesajıyla gelmişlerdir ve bu, nebevi davetin gereği olarak ve 'bilinçli' bir şekilde yapılmaktadır. Bu, cahiliyenin reddini ve Allah'ın otoritesini her şeyin üzerinde tutmayı gerektirir (Kutub,1980:25). Davete muhatap olan toplumun bireyleri bu hususta kararlarını net olarak vermek durumundadır ve bir kez karar verildi mi artık geri dönüş yoktur: 'cahiliye' ile bütün bağlar kesilecektir. Kutub'a göre, bu zorunludur; çünkü 'cahiliye' organik bir bütünlük arz eder ve organik varlık, bütün üyelerine (isteseler de istemeseler de) belirli görevleri yaptırır (Kutub,1980:32). Bu durumda, cahiliyeyi yıkmak için çalışması gereken 'nazari yönden' Müslüman fertler, bu kez, kabiliyetlerini ve yetkilerini bu organik varlık yaşasın ve güçlensin diye kullanmış olacaktırlar. Bu ise, 'çarkın dişlileri arasında ezilmek'ten başka bir şey değildir (Kutub,1980:32). Kutub'un düşüncesinde amaç ulaşmak için tutulacak yolun da mubah olması gerekir ve mücadelenin her aşamasında 'güvenilirliği' zedeleyecek pratiklerden kaçınmak gerekir.

13 *Yoldaki İşaretler*'in bir bölümü özel olarak bu konuya ayrılmıştır. Bkz. "Kur'an Metodunun Özelliği", 1980, s.14-29.

14 Kutub'a göre "La ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) cümlesinin en yakın anlamı şudur: "Yüce Allah'ı tek tanrı bilmek ve yarattıklarından hiç birini 'tanrılık' özelliklerinden herhangi birinde O'na ortak tanımamaktır. Tanrılık özelliklerinden ilkinde de mutlak hakimiyet hakkı teşkil eder, ki, bu haktan başka haklar da doğar. Kullan için teşri hakkı, onların hayatı için nizam koyma hakkı ve bu hayata temel teşkil edecek değerler koyma hakkı! O halde "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindeki şahadet, beşer hayatını yönlendirecek sistemi koyma hakkının yalnızca ve tek başına Allah'a ait olduğunu itiraf etmek ve bu sistemin gerçekleştirilmesi yolunda çaba sarf etmekle ayakta durabilir, gerçeklik kazanabilir. Bunun başka bir yolu yoktur." (Bkz. 2015, s.21-22).

Örneğin, Müslümanlar “ilk başta kavmiyet, sosyal adalet yahut ahlakçılık bayrağı dalgalandırarak” ortaya çıkar ve gerçek amaçlarını iktidarı ele geçirdikten sonra deklare ederlerse, bu durumda, toplum nezdinde güvenilirliklerini kaybetmiş olurlar ki, bu, davetin uzun vadeli amaçlarına zarar verir (Kutub,1980:21)¹⁵ ‘Bazı iyi niyetli aceleciler’ hedefe ulaşmak için bu türden kolay yollara tevessül edebilirler; ancak, bu, bir vehimden ibarettir. Çünkü kolaycılık ‘taviz’ demektir. Taviz ise, toplum nezdinde, davetçinin savunduğu doğrulara inancının tam olmadığı şüphesini doğurur ve sonuçta davete zarar verir. Peygamberimizin Mekke müşriklerin uzlaşma taleplerini reddetmesinin nedeni de bundan başkası değildir (Kutub,1980:21). Kutub, Mekke dönemi şartlarının geçerli olduğu ortamlarda ‘şiddet’ kullanımını da meşru görmemektedir. Ona göre çağrışı serbest şartlar altında gerçekleştirmek mümkün olduğunda zor kullanmak gerekmez (Kutub,1980:46). Zira burada kişilerin akıllarına ve kalplerine seslenmek esastır. Nitekim Peygamberimiz de böyle yapmıştır ve Mekke döneminde kuvvet kullanımına izin vermemiştir. Ona göre, Mekke döneminde ‘cihad’a izin verilmemesinin 8 gerekçesi vardır ve bunların biri ilkesel, diğerleri ‘taktiksel’dir. İlkesel gerekçe, Mekke’de tebliğin önünde bir engelin olmamasıdır; taktiksel gerekçeler ise, nefis terbiyesini gerçekleştirmek, yeni toplumu hoyratlıktan düzenli bir yapıya kavuşturmak, anarşiye yol açmamak, kabileler arasında gereksiz husumetlerin doğmasına fırsat tanımamak, bugünün müşriklerinin yarının İslâm ordusunun kumandanları olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek, Araplar’ın hamiyet duygularından olumlu yönde yararlanmak ve güç dengesini gözetmektir (1980:46-48). Kutub’un ilkesel gerekçeyi ‘belirleyici’ kabul ettiğinin bir diğer kanıtı, Medine döneminin ilk evresinde cihada izin verilmemesinin iki gerekçesinden ilkinin yine “çağrı ile halk arasına girerek ona engel olacak bir siyasi otoritenin olmaması” olarak zikretmesidir (Kutub,1980:46).¹⁶ Dolayısıyla, Kutub’un düşüncesinde, tebliğin serbestçe yapılabildiği cahilî ortamlarda kuvvet kullanmak gerekmez. Çağdaş dönemde ‘cahiliye’ toplumundan koparak, ‘ayrı’ bir yapı oluşturan Müslümanların da bu yöntem uyarınca hareket etmesi gerekir (Kutub,1980:25). Fakat bu, her hal ve durumda, ‘kuvvet kullanımı’nın meşru olmadığı anlamına gelmez. Kutub’a göre “İslâm’da cihad, savunma savaşı değildir.” (Kutub,1980:43). Bilakis, “ilk harekete geçen taraf olmak İslâm’ın hakkıdır.” (Kutub,1980:54). O halde, Müslümanlar, gücü ele geçirdiklerinde, davetin önündeki engelleri

15 Bu görüşleri, Kutub’un STK’ların benimsediği yöntemi olumlamadığını gösterir!

16 Zaten ona göre cihadın gayesi, toprak ya da servet elde etmek değil, “davetin önündeki engellerin kaldırılmasıdır.” (Age, s.44).

kaldırmak için 'kuvvet'e başvurabilirler. Zira İslâm, ne bir ırka sunulmuş bir armağandır ne de belirli bir vatanın toplumsal düzenidir. O, ilahi bir metod ve dünya düzenidir. Siyasi rejim ve sosyal kurum olarak önüne dikilen ve fertlerin serbestçe tercihte bulunmasını önleyen engelleri ortadan kaldırmak üzere harekete geçmek, onun hakkıdır (Kutub,1980:55).

3. Örnek Kur'an Nesli

Kutub düşüncesinde ele alınması gereken bir diğer önemli kavram da 'Örnek Kur'an Nesli'dir. Kutub'a göre, ilk örnek Kur'an nesli sahabe toplumdur ve tarihin herhangi bir döneminde bu toplumun bir benzerini yeniden inşa etmek mümkündür (Kutub,1980:8-10). Bunun şartı, Kur'an'ın iyi anlaşılmasıdır. Çağdaş dönemde ise, Örnek Kur'an Nesli'nin ortaya çıkması için 'öze dönmek' ve 'tarihsel' etkilerden arınmak gerekmektedir. Kutub'a göre, öze dönüş, Kur'an'a yani "içine hiçbir yabancı unsurun karışmadığı arı kaynağa" ilk örnek neslin yaklaştığı gibi yaklaşmakla mümkündür (Kutub,1980:12). Bunun için yapılması gereken iki şey vardır: ilki, Kur'an'ı "uygulamak üzere öğrenmeye çalışmak" (Kutub,1980:10), ikincisi de "İslam'ın kabulüyle birlikte, cahiliye ile bağları kesin bir şekilde koparmak"tır (Kutub,1980:11). Kutub, Kur'an'ın, hazinelerini ona ancak bu bilinçle yaklaşanlara açacağını söyler. Ona göre, Kur'an'a "kültürü geliştirme, bilgi edinme, haz duyup tatmin olma gibi maksatlarla yaklaşanlar" ondan gereğince yararlanamazlar (Kutub,1980:11). Çünkü Kur'an okumanın gayesi bunlar değil, onun bizden nasıl bir dünya görüşü edinmemizi; ahlakımızın, tutumumuzun ve pratik toplum düzenimizin nasıl olmasını istediğini öğrenmeye çalışmaktır. Tarihsel etkilerden arınma konusunda ise Kutub 'genel' ifadeler kullanır ve detaya girmez. Onun inancında, "bugün İslâm kültürü, İslâm kaynağı, İslâm düşüncesi ve İslâm görüşü olarak sayılan değerlerin çoğu cahiliye ürünüdür!" (Kutub,1980:12). Çünkü zaman içerisinde Müslüman neslin beslendiği kaynaklara "eski Yunan felsefesi ve mantığı, İran mitolojisi ile bu mitolojilerin yansıttığı dünya görüşü, Yahudi hurafeleri ile Hıristiyan putları ve bunlara benzer eski kültür ve uygarlık tortuları" karışmıştır. (Kutub,1980:9). Bununla da kalmamış, bu yabancı unsurların tümü "fıkha ve fıkıh usulüne olduğu gibi Kur'an tefsiri ile Kelam ilmine de bulaştırılmıştır" (Kutub,1980:9). Bugün örnek bir Kur'an nesli yetiştirilmek isteniyorsa, yapılması gereken, inanca karıştırılmış bu tortuları temizlemeye çalışmaktır. Kabul edilmelidir ki, Kutub'un bu husustaki tespitleri, yaşadığı dönem itibarıyla, 'orijinal'dir. Zira o dönemde, gelenek eleştirisi, her kesimde (buna

kısmen Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i İslâmî de dahildir) zayıftır. Kutub ise, itikada 'yabancı unsurlar'ın karıştığını düşünmekte ve bundan kurtulmanın yolu olarak da "Kur'an'ın Gölgesinde" yaşamayı öğütlemektedir. Ancak, burada şunu ifade etmeliyiz ki, Kutub, her bakımdan 'sadece' Kur'an'a müracaat etmeyi öğütlememektedir (Kutub,1980:8). Ona göre, Hadis külliyatına karşı 'seçici' davranmak gerekmektedir ama bu Külliyat'ın tümünden reddini gerektirmez. Kutub'un seçici davranırken kullandığı kriterler net olmamakla birlikte, genellikle akla ve vaktaya aykırı rivayetlere itibar etmediği görülmektedir (Kutub,1979:264). Ona göre, teşriin iki önemli kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir.¹⁷ İtikatta Kur'an merkezî önemi haizdir, ama rivayetlerin sahih olanlarına da itibar edilebilir. Gerçi Kutub, Şakk'ul-Kamer, Miraç hadisesi ve Hz. İsa'nın nüzülü gibi bazı 'tartışmalı' meselelerde rivayet tercihinde bulunurken zorlanmaktadır¹⁸ ama 'yöntemsel' hassasiyetini *Fizilal*'in tamamında korumaya da özen gösterdiği görülmektedir. Bu yöntemi, Kur'anî doğrulara ulaşırken 'gereksiz' ayrıntılara girmek şeklinde özetlemek mümkündür (Kutub,1979:39). Onun için 'asıllar' önemlidir ve bu yüzden 'detaylar'a fazla girmez. Kutub, bu yöntemi kullanarak birçok konuda 'geleneksel' ulemadan farklı (ve 'orijinal') yorumlarda bulunmuş, 'İsrailiyat'ı da kolaylıkla reddedebilmiştir. Ancak "Kutub, Örnek Kur'an Nesli'ni bütün yönleriyle tarif edebilmiş midir?" diye sorulursa, cevabın pek de olumlu olduğu söylenemez. Örneğin o, geleneğin iki önemli unsuru olan 'mezhepler' ve 'tasavvuf'u köklü bir eleştiriye tabi tutmamıştır.¹⁹ Onun eserlerinde mezhepler yahut tasavvuf kanalıyla İslâm'a karıştırılmış yabancı unsurların ayrıntılı bir dökümü yoktur.

4. Bilimsel Bilginin İşlevi

Kutub'un Çağdaş Müslüman Düşünce'ye önemli katkılarından bir diğeri 'bilimsel bilgi'nin mutlaklaştırılmasına yönelik itirazıdır. Ona göre, bilimin ulaştığı 'hakikatler'in hepsi sınırlı ve nisbîdir. Bilim, hiçbir zaman, tek başına kesin ve mutlak gerçekliğe ulaşamaz. Ortaya attığı teoriler değişime tabidir; biri diğerini yalanlayabileceği gibi tadil de edebilir. O halde, vahyin doğruluğunu bilimsel teorilerle ölçme yaklaşımı yanlıştır (Kutub,1979:378,

17 Kutub, *Yoldaki İşaretler*'in farklı bölümlerinde, Sünnet'i "Kur'an'ın pratize edilmiş şekli" olarak tanımlamaktadır. Bkz. 1980, s.8, 68, 82.

18 Bkz. *Fizilal'il-Kur'an*, Cilt:14, s.165-171; Cilt:9, s.278-282.; Cilt:4, s.36-39.

19 Örneğin, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin bir diğer 'sembol şahsiyet'i olan Ercümen Özman'ın özellikle de 'tasavvuf'a yönelik açık eleştirel tutumu onda yoktur. (Bkz. *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Yayınları, 1996, İstanbul).

Kutub,1980:90). Çünkü ölçüt daima sabit ve kesin olmalıdır. Kutub, bu nedenle, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin başlangıç evresinde popülarite kazanmış olan 'bilimsel tefsir' yöntemine karşı çıkar.²⁰ Ona göre bu yöntem 3 açıdan sakıncalıdır: ilki 'içsel bir hezimet'i ima etmesidir ki, bunun sonucunda "esas hâkimiyetin bilimde olduğu, Kur'an'ın ona tabi durumda bulunduğu vehmi doğar" (Kutub,1979:378). İkincisi, Kur'anın mahiyetini ve işlevini yanlış anlamaya neden olur; zira Kur'an bir 'bilim kitabı' değildir; bilakis "değişmeyen ve şüphe bulunmayan gerçekleriyle insanlığın dertlerini tedavi etmek için" inzal olunmuştur (Kutub,1979:379). Üçüncüsü de, "her gün yeni bir şekle giren ve sürekli değişen bilimsel teoriler karşısında Kur'an ayetlerini sürekli tevil etme yoluna sapılır" (Kutub,1979:379). Teslim edilmelidir ki, Kutub'un bu tespitleri, "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" anlayışın hâlâ hâkim olduğu bir dönemde Müslüman zihinleri 'rasyonalizm'in olumsuz etkilerine karşı koruma noktasında önemli bir işlev görmüştür. Ancak bu görüşlerinden hareketle, Kutub'un tümüyle 'bilim-karşıtı' bir tutum sahibi olduğu sanılmamalıdır. O, bilimsel 'teoriler'in mutlak doğru kabul edilmesine karşıdır; "bilimsel bulgulardan yararlanarak, Kur'an'ın evren ve hayat hakkındaki hakikatlerinin açıklanabileceğini" ise kabul etmektedir (Kutub,1979:255-266;c13:26; c14:187-194). Ona göre, 'âfâk ve enfüs aye-ti'nde (Fussilet:53) işaret edilen delilleri bulup öğrenmek, mahzurlu olmak bir yana, Müslümanın görevidir. Nitekim güneş, ay ve dünyanın birbirlerine olan uzaklıkları, hacimleri veya eksen eğikliklerinde meydana gelebilecek en küçük bir değişikliğin yeryüzündeki hayatın mahvolmasına sebep olacağına ilişkin bilgi sayesinde "O her şeyi yarattı ve bir ölçüye göre düzenledi" (Furkan:2) ayetini daha iyi anlamak mümkün olmaktadır (Kutub,1979:493-496).

5. Dil Tartışması

Kutub'u çağdaş düşünürler arasında öne çıkaran bir diğer özelliği de, davetin başarıya ulaşması sürecinde 'söylem'in öneminin farkında oluşudur. Ona göre, yöntem nasıl ki akide ile uyumlu olmak zorunda ise, söylem de akide ile uyumlu olmalıdır. Bu yüzden onun düşüncesinde 'İslâm Demok-rasisi' yahut 'İslâm Sosyalizmi' gibi klişelere yer yoktur (Kutub,1980:104; 2015:101).²¹ Ona göre, bu 'ifade' şekli, yenilgiyi baştan kabul etmek demektir.

20 Kutub, *Fi Zilal'il-Kur'an* adlı eserinde Fil Suresi'ni tefsir ederken, sicil taşların 'çiçek mikrobi' olarak yorumlayan Muhammed Abduh'u bu yüzden eleştirmektedir (1979,Cilt.16:373).

21 Kutub, İslam'ı 'ideolojik' bir bakış açısıyla yorumladığı ilk kitabı olan *İslam'da Sosyal Adalet (1971)* 'de bile, söylemin inşasında 'İslam'ın ruhuna yabancı felsefeler'e karşı dikkatli olunması gerektiğini söylemektedir! (Bkz. s.30.)

İslâm'ın kendini ifade etmek için başka hiçbir terminolojiye ya da üsluba ihtiyacı yoktur.²² Ondaki bu bilincin zirvesini son eseri olan *Yoldaki İşaretler*'de daha net bir şekilde görebiliyoruz. Nitekim "Medenî İslâm Toplumuna Doğru" başlıklı yazısındaki 'medenî' kelimesini 'gereksiz' bularak çıkardığı için kendisini eleştiren Malik bin Nebi'ye yönelttiği eleştiride, Kutub; "bir zamanlar bende onun gibi düşünüyordum; o zamanlar üzerimde cahiliyenin izleri vardı ve bunlar benim görüşümü engelliyordu. Ama şimdi net bir görüşe ulaştım ve medenî toplum olarak anılmayı sadece İslâm toplumunun hak etmiş olduğunu anladım" demektedir (Kutub,1980:72) ki, bu, onun 'dil-in safiyeti'nin önemini gereğince fark ettiğini göstermektedir.²³ Kanımca da, Kutub, 'dil-in safiyeti'nin önemini idrak hususunda çağdaşı olan düşünürlerden (Buna Mevdudi ve Şeriatî de dâhildir) daha ileri bir düzeydedir. Ancak 'dil tartışması'nın Çağdaş Müslüman Düşünce'nin 'gelişme' evresinde nihayete ermiş olmadığını da burada ifade etmeliyiz. Bu evrede, 'dil-in safiyeti'nin önemine dair bilincin arttığını söyleyebiliriz ancak, okullaşma' henüz gerçekleşmediği için, 'orijinal dile vukufiyet' kriteri henüz kâmil anlamda karşılanmadığını da (Atalar,2015:19-21) teslim etmemiz gerekir.

Sonuç Yerine

Seyyid Kutub, esas itibarıyla bu beş alandaki özgün görüşleri nedeniyle, kanımca, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin 'gelişim' evresinin en önemli üç figüründen biridir (diğer ikisi Ebu'l-Ala el-Mevdudi ve Ali Şeriatî'dir). Afgani ve Abduh ile başlayan 'ıslah' çabaları, bu evrede, bu üç önemli 'sembol' şahsiyetin katkılarıyla gelişme göstermiş ve 'düşünce' artık 'dinamik' bir mahiyet kazanmış ve üslup da 'özgüvenli' hale gelmiştir. Genel olarak kabul edildiği gibi, bu dönemde 'ihyacı' ve 'devrimci' fikirleri ilk kez sistemli bir şekilde ifade eden Mevdudi'dir. Onun, dinin ve çağdaş toplumların mahiyetine dair yaptığı analizler ve İslâm'ı "bütüncül bir ideoloji" olarak tanımlaması, kendisinden sonraki bütün 'ihyacı' akımları etkilemiştir. Kutub'u da onun düşüncelerinden etkilenenler arasında sayabiliriz. Ancak, çağdaş toplumların 'cahiliye' olarak tanımlanması gerektiği ve İslâm'ın 'bütüncül' ve 'dinamik' bir ideoloji olduğu hususunda Mevdudi ile benzer düşünceleri savunmakla birlikte, Kutub'un 'cahiliye' kavramına bakışı daha kapsamlıdır. Fakat şunu da kabul etmemiz gerekiyor ki, Kutub'un Çağdaş Müslüman

22 Kutub'un, bu yaklaşımı ile, Mevdudi'nin terminolojisindeki 'teo-demokrasi' kavramını ve Şeriatî'nin üslubundaki 'özgürlük' ve 'eşitlik' kavramlarını eleştirdiği söylenebilir.

23 Kutub, aynı bilinçle "Müslümanın milliyeti inancıdır" diyebilmekte ve İslâm toplumunda akide bağı dışında hiçbir bağıın önemli olmadığını ifade edebilmektedir

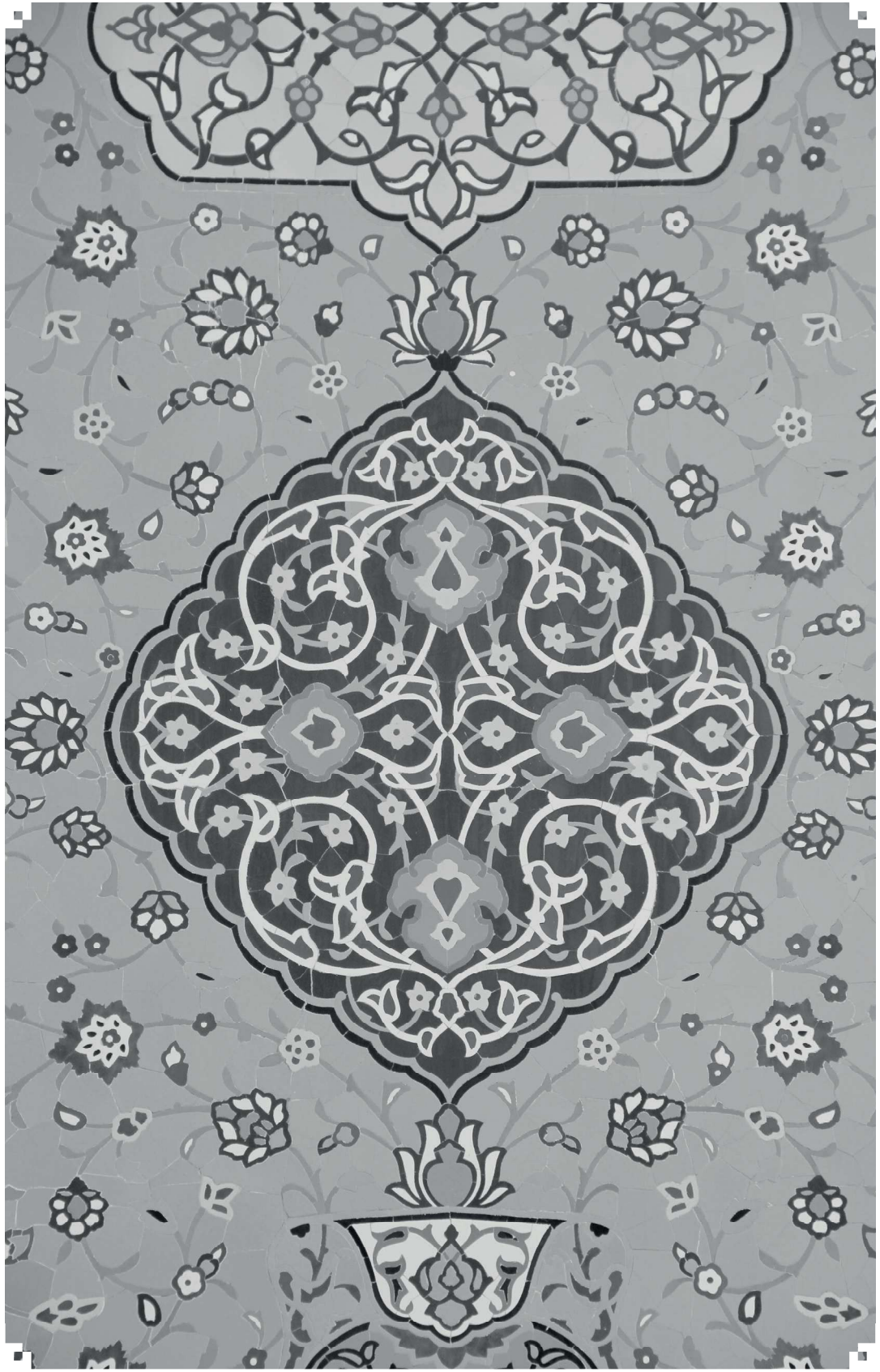
Düşünce'ye katkısı, daha çok 'yöntem' tartışmasında olmuştur. Yöntemin 'ilahî' (yahut 'nebevî') olduğu, davetin 'açık' olması gerektiği, sistem-içi mücadelelerin çarkın dişlileri arasında ezilmek anlamına geldiği ve amaç-araç uyumunun şart olduğu yönündeki vurgulu ifadeleri ile Kutub, kendinden sonraki 'radikal' akımların ilham kaynağı olmuştur. Onun Örnek Kur'an Nesli kavramsallaştırması da Çağdaş Müslüman Düşünce'ye 'orijinal' bir katkı olarak görülmelidir. Onun için, ilk 'örnek nesil' olan Sahabe Toplumu inşa eden Kur'an'dır ve Kur'an bu işlevini bütün zamanlar boyunca tekrarlayabilir. Bu, 'cahiliye'nin hâkim olduğu modern zamanlar için de geçerlidir. Kutub'un bu tabiri kullanırken, "Kur'an ve Sünnet" klişesi yerine 'sadece' Kur'an kelimesini kullanması dikkat çekicidir ve bunu, bir 'gelenek' eleştirisi olarak görmek de mümkündür. Fakat o, geleneği eleştirirken detaya inmez, sadece 'genel' ifadeler kullanır. Açıktır ki Kutub, bunu bilinçli bir şekilde yapmaktadır; zira 'cahiliye'nin hâkim olduğu dönemlerde bu tür tartışmalara girmenin 'dava'ya zarar vereceğine inanmaktadır. Kısacası, Kutub'un gelenek eleştirisinin detay içermemesini, ana amaçlarıyla uyumlu bir yaklaşım olarak görmek gerekir.

Kaynakça

- RAHMAN, Asyraf Hj. A.B. ALİ, Nooraihan (2012). "The Influence of Al-Mawdudi and The Jama'at al-Islami Movement on Sayyid Qutb Writings", *World Journal of Islamic History And Civilization*, 2 (4): 232-236.
- ATALAR, M. Kürşad (2014). *Çağdaş Müslüman Düşünce: Sembol Şahsiyetler*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- , (2015). *Düşüncenin Okullaşması*, 2. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul.
- EL-VERDANİ, Salih (1988). *Mısır'da İslami Akımlar*, Çev.: H. Acar, Ş. Duman, Fecr Yayınları, Ankara.
- ERKİLET, Alev (2010). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 5. Baskı, Hece Yayınları, Ankara.
- ESPOSITON, J. L. (1989). *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, (edisyon), Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- İZZETBEGOVİÇ, Aliya (2012). *İslam Deklarasyonu*, Çev.: Dr. Rahman Ademi, Fide Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- KUTUB, Seyyid (1971). *İslam'da Sosyal Adalet*, Çev.: Yaşar Tunagör, Adnan Mansur, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul.
- , (1979). *Fi Zilal'il-Kur'an*, Çev.: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yayınları, İstanbul.
- , (1980). *Yoldaki İşaretler (İmanın İlkeleri)*, Çev.: Salih Uçan, Hicret Yayınları.
- , (2015). *İslam Toplumuna Doğru*, Çev.: Ahmed Pakalın, Beka Yayınları, İstanbul.
- , (2015). *Din Budur*, Çev.: Hasan Fehmi Ulus, Beka Yayınları, İstanbul.

SEYYİD KUTUB'UN 'ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN DÜŞÜNCE'YE KATKISI

- MEVDUDİ, Ebu'l-Ala (2016). *İslam'da İhya Hareketleri*, Çev.: Ali Genç, Pınar Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- ÖZKAN, Ercümen (1996). *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- SİDDİKİ, Kelim (1991). *İslam'da Devlet ve Siyaset*, Çev.: Kerim Aydın, Endişe Yayınları, Ankara.
- ŞERİATİ, Ali (1985). *Biz ve İktisat*, Çev.: Ergin Kılıçtutan, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- YILMAZ, H. Kamil (1980). *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Hikmet Yayınları, İstanbul.



mülakat