



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FAS İSLÂMÎ HAREKETLERİ
“TEVHİD VE İSLÂH HAREKETİ” ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

TAHSİN YILDIRIM

İZMİR-2020

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FAS İSLÂMÎ HAREKETLERİ
“TEVHİD VE İSLÂH HAREKETİ” ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

TAHSİN YILDIRIM

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MAKSUT ÇETİN

İZMİR-2020

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Fas İslâmî Hareketleri; Tevhid ve Islâh Hareketi Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/06/2020

Tahsin YILDIRIM

ÖZET

Bu tez, Fas'taki en büyük İslâmcı siyasal hareketlerden biri olan "Tevhid ve Islah Hareketi" nin köklerini ve ortaya çıkış sürecini incelemektedir. Tezin amacı, Tevhid ve Islah Hareketi'nin hedeflerinin tam bir perspektifini ortaya koymak için hareketin tarihini, ideolojik bakış açısını ve örgütsel yapısını ana hatlarıyla belirtmektir. Tezin alan çalışması bölümü, hareketin kıdemli üyeleri, aktivistler, eski üyeler ile yapılan röportajlar, hareketin yereldeki faaliyetlerine ilişkin gözlemler, hareketin yayınladığı belgelerden, çıkardığı kitapları ve gazetelerden oluşan saha çalışmasına dayanmaktadır.

Giriş bölümünde İslâmî hareketlerin tanımsal ve kavramsal çerçevesi ele alındıktan sonra, Fas'ta ortaya çıkan İslâmcı hareketlerin ve devlet eliyle yürütülen İslâmî hareketin karakteristik yapısını daha iyi anlayabilmek için birinci bölümde Fas tarihine kısaca değinilerek, Fas'ta monarşik yapıyı destekleyen dini kurumlar ve İslâmcı oluşumların ortaya çıkışını etkileyen en önemli etkenler incelenmiştir.

İkinci bölümde ise Fas'ta ortaya çıkan İslâmcı oluşumlar ve İslâmî referansa sahip siyasî partiler, Tevhid ve Islah Hareketi'nin tarihi gelişimine projeksiyon sunabilmek için devrimci Şebîbe İslâmiyye'deki kökleri ele alındıktan sonra Tevhid ve Islah Hareketi'ni oluşturan diğer İslâmcı oluşumlar tarafından ortaya konulan çeşitli ideolojik reformlar, hareketin liderlerinin görüşlerini yeniden incelemelerine ve nihayetinde monarşi için eşsiz bir eleştirel destek tercih etmelerine neden olan iç ve dış baskılar sunulmuştur.

Üçüncü bölümde Tevhid ve Islah Hareketi'nin reformist selefi eğilimindeki ideolojik kökenlerinden hareketle özellikle Mısır Müslüman Kardeşler örgütünün etkisi ve daha sonra eleştirel perspektiflerin yanı sıra yerel entelektüellerin entegrasyonu yoluyla da ortaya koydukları yapı ele alınmıştır. Son olarak, Tevhid ve Islah Hareketi'nin devlet hakkındaki idealize edilmiş anlayışını ve değişim stratejisini sunmak için hareketin temel belgelerini, tüzüğünü ve yayınları incelenerek özellikle Kral'ın meşruiyetinin belirli dinî yönleri ve halk arasında resmî bir hesap verebilirlik mekanizmaları yaratma ve nihayetinde Kral'ın "emiru'l-mu'minin" vasfının ve anayasal İslâm Devleti ilkesinin işlevsellik kazandırılmış

“makâsıd-ı şeria”dan hareketle fert, aile ve toplumun yeniden inşası anlamına gelen “ıslah” projesi, idealleri, kullandığı argümanlar incelenmiştir.

Bununla birlikte yine üçüncü bölümde Tevhid ve Islah Hareketi’nin “ıslah” projesini gerçekleştirmeye yönelik toplumsal faaliyetlerini incelemek için tarihi arka plan araştırıldıktan sonra, hareketin dayandığı ilkeleri, uzmanlık alanı olan dava anlayışında ulaşmak istediği örgütsel hedefleri ve bu alana nasıl yayılarak sosyal sorunlara alternatif çözümler oluşturduğıuele alınmıştır. Ayrıca Tevhid ve Islah Hareketi’nin siyasî alana ve özellikle de başta Tevhid ve Islah Hareketi’nin siyasî uzmanlığından ortaya çıkan ancak daha sonra özerk bir kimlik geliştirerek bir parti olan Fas Adalet ve Kalkınma Partisi/PJD ile gelişen ilişkisine bakılmıştır. Zira Tevhid ve Islah Hareketinin literatüründe ortaya konan siyasî idealler, PJD’nin ortaya koyduğu ideallerden çok daha radikal ve “ıslah” projesi ile PJD’nin şu anki enkarnasyonu arasındaki doğal gerilimlerine işaret edilmiştir.

Tez, hem toplumun belirli bir vizyonunu elde etmek amacıyla gerçekleştirilen kademeli ve köklü değişikliklerin daha iyi anlaşıldığını belirtmek hem de sonuçta PJD’yi değişim için daha geniş bir proje içinde yeniden konumlandırmak için gerçekleştirilen kapsamlı bir anlayışı sunmaktadır. Aynı zamanda resmî siyasal aktivizmin Tevhid ve Islah Hareketi’ni ve 1960’lı yıllardaki selefi kimliğinden uzaklaşıp/uzaklaştırılıp birtakım moderasyon surecinden geçtikten sonra monarşik sistemde İslâmcı kimliği ile siyasallaşarak/siyasallaştırılarak 2016 yılından bu yana kurulan koalisyon hükûmetinin büyük ortağı olarak parlamenter sistemde yerini alan PJD’yi mevcut monarşik yapıyı devam ettirebilme yolunda vizyonunu gerçekleştirme yolundaki birkaç seçenekten/projeden biri olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: İslâm Mezhepler Tarihi, İslâmî Hareketler, Fas İslâmî Hareketleri, Adalet ve İhsan Hareketi, Tevhid ve Islah Hareketi, Fas Adalet ve Kalkınma Partisi, Monarşi, Emiru’l-Mu’mînîn, Hilâfet.

ABSTRACT

This thesis examines the roots and the process of the emergence of The Movement for Unity and Reform, one of the largest Islamic political movements in Morocco. It aims at outlining the movement's history, its structure, and ideological point of view in order to draw a comprehensive perspective of its goals.

The thesis is based on a field study consisting of interviews with senior members of the movement, activists and former members, as well as participant observations of the movement's local activities. It also revises the movement's published documents, books and newspapers.

The first chapter focuses on the analysis of the conceptual framework and structure of other Islamic movements which emerged in Morocco in addition to Islamic institutions including those that support the monarchy in Morocco. The most important factors leading to the emergence of these movements are also investigated.

In the second chapter, the Islamic organisations and the political parties with Islamic tendency are discussed to highlight the historical development of the Movement for Unity and Reform and on the various revolutionary ideologies introduced by the other Islamic organizations that form the Movement for Unity and Reform. It also discusses the internal and external pressures that drove the movement's leaders to re-examine their views in favour of critical support for the monarchy.

The third chapter deals with the influence of the Egyptian Muslim Brotherhood on the Movement through local intellectuals, focusing on the critical perspective of the Movement as manifested in its ideological origins and its reformist predecessors. Finally, in order to present a thorough understanding of the Movement's strategy for change, its basic documents, charter and publications are examined, in particular those that back the King's religious legitimacy as "emiru'l-mu'minin", and specify their "reform" project based on educating the individuals as well as the families on the values of Islam.

The third chapter also examines the Movement's social activities related to their "reform" project, its basic principles, and alternative solutions to social

problems. It also looks at the Movement's political agenda in particular with regard to the relationship with the Moroccan Justice and Development Party / PJD, which branched from the Movement to become an autonomous entity with much more radical agenda.

The thesis provides a comprehensive understanding of the gradual and fundamental changes taken by the Movement to achieve a particular vision of society, and the consequent repositioning of the PJD in a wider project for change. The thesis also regards PJD as a great partner of the coalition government established since 2016 that advocates the Islamic identity of the monarchic system after going through moderation processes to realize its vision in order to maintain the existing monarchic structure.

KEY WORDS: History of Islamic Sects, Islamic Movements, Moroccan Islamic Movements, Justice and Spirituality Association, Movement of Unity and Reform, Moroccan Justice and Development Party, Monarchy, Amir Al Muminin, Caliphate.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
ÖNSÖZ	xiv
GİRİŞ	1
İSLÂMÎ HAREKETLER	1
1. TANIM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	3
1.1 İslâm, Müslüman, İslâmcılık ve İslâmcı Kavramlar	12
1.2 İdeolojik İslâm	27
1.3 Islâhatçı İslâmî İdeoloji.....	29
BİRİNCİ BÖLÜM	31
1. FAS İSLÂMCI OLUŞUMLARIN ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER.....	31
1.2. Genel Şartlar	32
1.3. Fas Monarşisi ve İslâm Anlayışı.....	36
1.4. Fas'ta Modernleşme Süreci	47
1.5. Coğrafyanın Hususiyetine Ait Şartlar	53
1.6. Geleneksel Selefîlik Etkisi	55
1.7. İhvân-ı Müslimîn Hareketi	80
1.8. Mısır Nasırıye Devrimi ve Sol Hareketler	91
İKİNCİ BÖLÜM	97
1. FAS'TA ORTAYA ÇIKAN İSLÂMÎ HAREKETLER VE İSLÂMÎ REFERANSA SAHİP SİYASİ PARTİLER.....	97
1.1. İstiklal Partisi ve Allâl el-Fâsî	97
1.1.1. Kurucu Lider Allâl el-Fâsî.....	98
1.1.2. Kurtuluş Mücadelesi ve Reform Talebi	99
1.1.3. Rif Bölgesi Ayaklanması	105
1.2. Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi.....	114

1.2.1. Abdülkerim el-Hatîbî	117
1.3. Fas Adalet ve Kalkınma Partisi.....	120
1.4. İslâmî Şebîbe Hareketi	171
1.5. Bedîlü'l-Hadârî Hareketi.....	183
1.6. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati	184
1.7. Adalet ve İhsan Hareketi	203
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	239
TEVHİD VE İSLÂH HAREKETİ.....	239
1. TARİHİ ARKA PLANI.....	239
1.1. Hareketü'-İslâh ve't-Tecdîd	241
1.2. Râbitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye	244
1.3. Fas İslâmî Davet Cemaati.....	244
1.4. İslâmcı Kasru'l-Kebîr Derneği	245
1.5. İslâmî Şurûk Derneği.....	245
1.6. Tevhid Cemaati	247
1.7. Fas İslâmcılarının Birleşme Girişimleri	247
1.7.1. Birleşme İçin Yapılan İlk Görüşmeler	249
1.7.2. el-Cemaatü'l-İslâmiyye'nin Birlik Çağrısı	250
1.7.3. Birleşmenin İlkeleri ve Metotları	251
2.ÖRGÜTSEL ÇERÇEVESİ.....	254
2.1. Hareketin Hedefleri	255
2.1.1. İslâm'ın Temel İlkelerinin Belirleyiciliği	256
2.1.2. Ailenin Yeniden İnşası	257
2.1.3. İslâm Toplumunun Yeniden İnşası	259
2.1.4. Devlet Kurumlarının Yeniden Yapılandırılması	263
2.2. Hareketin İlkeleri.....	268
2.2.1. Allah (c.c.)'ın Rızası ve Ahireti Tercih Etme	269
2.2.2. Kur'ân ve Sünnet'in Referans Olması	272
2.2.3. İslâm'ın Yol Göstericiliği	275
2.2.4. Allah (c.c.)'a Davet.....	277
2.2.5. Hürriyet ve Şûra.....	279
2.2.6. Kurumsal ve Kolektif Eylem	282

3. FAALİYET ALANLARI VE KAZANIMLARI.....	289
4. HAREKETİN ÖRGÜTSEL ORGANLARI	341
5. HAREKETİN REJİME YÖNELİK TUTUMU	346
5.1. Fas Rejiminin Dinî Temelleri	348
5.2. Biat Kurumu ve Yapısal Desteği.....	348
5.3. Rejimin Dinî Meşruiyetine Yönelik Tutumu	352
6. EMİRÜ'L-MÜ'MİNİN MAKAMINA YÖNELİK TUTUMU	362
6.1. Hareketin Emîrû'l-Mü'minîn Kurumuna Karşı Tutumunu Karalamayı Hedefleyen Girişimler	365
7. SEYRİNİ ETKİLEYEN SİYASÎ OLAYLAR	368
7.1. Ömer b. Cellun Suikasti	368
7.2. Kazablanka Terör Saldırıları.....	372
7.3. 20 Şubat Halk Hareketi	388
8. İDEOLOJİK REFERANS VE MEŞRUIYET SORUNU ...	400
9. REFORMİZM VE GELENEKSELÇİLİK ARASINDA HAREKET.....	402
10. BAŞKANLIĞINI YÜRÜTEN LİDERLER.....	403
10.1. Ahmed er-Raysûnî	403
10.2. Muhammed el-Hamdâvî.....	406
10.3. Abdurrahim eş-Şeyhî	408
SONUÇ	410
TABLolar VE ŞEKİLLER	422
KAYNAK KİŞİLERLE YAPILAN GÖRÜŞMELER.....	425
KAYNAKÇA ESERLER	426

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: İslâmcı Şebîbe 'nin Örgütsel Yapısı.....422

Şekil2: Tevhid ve Islah Hareketinin 2006 Yılı Öncesi Örgütsel Yapısı.....423

Şekil 3: 2006 Yılı Sonrası Tevhid ve Islah Hareketi'nin Örgütsel Yapısı.....424



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı Geçen Makale

a.y. : Aynı yer

b. : İbn

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

CDT :Confédération Démocratique Du Travail (Demokratik Çalışma Konfederasyonu- Fas Sosyalist Parti İle Bağlantılı Sendika)

Çev. : Çeviren/tercüme eden

DEÜİF : Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

F : Fakültesi

FIS : Islamic Salvation Front (Front İslâmique du salut, al-Jabha al-Islamiyya li-l-Inqadh [Algeria])

GSYH :Gayi Safi Yıllık Hasıla

h. :Hicrî

h.no :Hadis no

Hz. : Hazreti

İSAM :İslâmî Araştırmalar Merkezi

m. :Miladî

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

MPDC: Popular Constitutional Democratic Movement (Mouvement populaire constitutionnel démocratique)

MUR : Mouvement Unité Et Réforme (Tevhid ve Islah Hareketi)

OADP : Organisation De L'action Démocratique Populaire (Halk Demokratik Eylem Örgütü)

ORE : Organization de Renouve Au Estudiantin (Öğrenci Yenilenme Örgütü- Tevhid ve Islah Hareketi'nin Öğrencilere Yönelik Organı)

ö. : Ölümü

PAM : Parti Authenticité Et Modernité (Orijinallik ve Modernite Partisi)

PI : İstiklal Partisi (Parti de l'Istiqlal)

PJD : Le Parti De La Justice Et Du Développement (Fas Adalet ve Kalkınma Partisi)

PPS : Le Parti Du Progrès Et Du Socialisme (İlerleme ve Sosyalizm Partisi)

r.a : Radiyallahu Anh

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallâllahu Aleyhi ve Sellem

sy. : Sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

TIH : Fas Tevhid ve Islah Hareketi (Harakat al-Tawhid wa al-Islah)

trs. : Tarih yok

UNFP : National Union of Popular Forces (Union nationale des forces populaires)

USFP : Union Socialiste Des Forces Populaires (Sosyalist Halkçı Kuvvetler Birliği)

ÖNSÖZ

بسم الله الرحمن الرحيم

En merhametli, en çok lütuf sahibi olan Allah (c.c.)’a hamd ve senalar olsun. Bu çalışmadaki tüm iyilikler Allah (c.c.)’a hatalar ve eksiklikler ise bana aittir.

İslâm dininin ortaya çıkışından 19. yüzyıldaki çağdaşlaşma hareketlerine değin dinin savunucuları âlimler, dinin karşılığını bulduğu yer de ümmet olmuştur. Dinin savunuculuğunda baş aktör olan din âlimlerinin ve seküler eğitim almış aydın Müslüman gençlerin içindeki yaşadıkları toplumda ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışları, onları içinde yaşadıkları siyasî sistemlerle iletişime geçirmiştir. Bu durum da onların kendi bölgelerinde yeni reformist İslâmî siyasî oluşumlarda etkin rol almalarını sağlamıştır. Bu reformist İslâmcı hareketler, İslâm dışı kabul ettikleri sistemin yerine “İslâm devleti” kurmayı hedefleyen ilk İslâmcı oluşumlardan farklı olarak, kendi ülkelerindeki mevcut siyasî yapının içinde mücadele ederek iktidara gelmeye çalışmışlardır. 1960’lı yıllardan itibaren Fas’ta ortaya çıkan ilk İslâmcı oluşumlardan biri olan Tevhid ve Islah Hareketi (TIH)’nin siyasî kolu olan Fas Adalet ve Kalkınma Partisi (PJD) reform metoduyla siyasî yapıyı meşrulaştırıp mevcut sistem içerisinde mücadele ederek iktidara gelme amaçlarına ulaşmışlardır.

Bir tür İslâm Cumhuriyeti kurmayı hedefleyen Fas’taki en büyük İslâmcı hareket olan Abdüsselam Yasin’in öncülüğündeki Adalet ve İhsan Hareketi’nin destekçilerinin aksine PJD ve TIH taraftarları, ülkede devrimci bir değişim istemiyordu. Hatta ülkedeki bazı siyasî çevreler tarafından yeni parti olan PJD’nin, “Solcu Popüler Kuvvetler Ulusal Birliği (USFP)” nin ana siyasî muhalefete verdiği desteği baltalamak için “Mahzen” olarak bilinen derin devlet tarafından ihdas edildiği bile iddia edilmiştir.

Bu tezin ana hatlarıyla ulaşmak istediği amaç PJD ve TIH’ın bütünsel reform vizyonu olarak başlattığı bu toplumsal değişim stratejisinin içine daha iyi nüfuz edebilmektir. Ayrıca bu tez, çok taraflı yaklaşımı ve bunun temelini oluşturan fikirleri analiz etmektedir. Böylece İslâmcı hareketler ile siyasî aktivizmi ve onun

seçim başarısının çok otesine geçen hedeflerini daha iyi anlamaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu tezde, Fas özelindeki seçkinler, muhalif ve siyas otoriteyle sürekli etkileşimden ortak amaç ve çıkarları olan gruplar veya kültürel kesimler olarak ortaya çıkan İslm hareketler siyas ve toplumsal etkileşimlerine dayanarak incelenmiştir.

Kuzey Afrika’da bütüncül bir toplumsal harekete ilişkin bir araştırmada siyasal aktivizmi ele alan “Sosyal Hareket Teorisi” perspektifinden birkaç aktivist hareket ele alınmıştır. İslm toplumsal hareketlere ilişkin kayda değer çalışmalar arasında Quintan Wiktorowicz’in Ürdün’deki İslm Eylem Cephesi, İslm Aktivizm Yönetimi ve Carrie Wickham’ın İslm’ın Yeniden Harekete Geçirilmesi: Mısır’da Din, Aktivizm ve Siyas Değişim isimli eserler yer almaktadır. Türkiye’de ise bugüne kadar Mağribu’l-Aks (Fas)’da ortaya çıkan İslmcı oluşumlar hakkında yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmamıştır. Bununla birlikte Cezayir ve Tunus ile ilgili sınırlı sayıda yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.

Kuzey Afrika’da ortaya çıkan İslm hareketler üzerine gerçekleştirilen araştırmaların, genellikle hareketlerin bütünsel boyutuna değil siyas boyutuna odaklanmaya meyilli olduğu görülmektedir. Bu durumun, seçimlerdeki İslmcı zaferin siyas sonuçlarının endişe verici olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Aynı zamanda, bu araştırmaların siyas merkezli olması sık sık İslm hareketlerin yalnızca politik aktörler olarak algılanmasına ve halkın İslmcı söylemini kullanarak iktidarı ele geçirme çabaları olarak düşünülmesine yol açmıştır. Bu durum ise hareketlerin toplumsal boyutlarını ve özellikle de TIH’ın çeşitli alanlardaki eylemlerinin (sosyal, kültürel ve manevi) etkilerinin gözden kaçırılmasına neden olmuştur.

Bu yüzden bu tez, toplumsal değişimle ilgili olarak İslm hareketin daha geniş çaplı etkilerini vurgulamayı ve toplumun bu tür İslmcı hareketlerin politikalarının öneminin farkında olunmasının gereğine dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Böylece TIH’ın siyas yönünden ziyade gerçekleştirmek istediği çok daha geniş tabanlı toplumsal hareket yönüne ve hedeflerine odaklanması amaçlanmıştır.

Tez üç ana bölüme ayrılmıştır: İlk olarak hareketin tarihi, TIH’ın ideolojisi ve toplumsal alandaki faaliyetleri ele alınmıştır. TIH’ın tarihi bölümü dört aşamaya ayrılmıştır. İlk aşamada devrimci İslâmcı Şebîbe örgütünün tarihi, ikinci aşamada Cemaat-i İslâmiye’nin siyasî eğilimi, üçüncü aşamada Rabıtu’l-Mustakbeli’l-İslâmiyye’nin eğitim eğilimi ve dördüncü aşamada ise TIH’ın siyasallaşmış uzantısı olan PJD’nin politik tarihi incelenmiştir.

TIH’ın ideolojik yapısı incelenirken öncelikle selefi reformist eğilimindeki köklerine ve kendine özgü bir dava anlayışına odaklanan bütünsel reform için odaklandığı kendi özgün vizyonuna değinilmiştir. Sonrasında ise hareketin toplumsal alanda gerçekleştirdiği kazanımlar ele alınmıştır. Tezde, Tevhid ve Islah’ın “uzmanlık alanı” olarak bilinen dernek ağları vasıtasıyla bunlar içinde üstlenilen ana faaliyet alanı ve daha geniş TIH projesi ile olan ilişkisi ortaya konulmuştur. Ayrıca, PJD aracılığıyla başlangıçta Tevhid ve Islah’ın siyasî projesi olarak ortaya çıkışından kademeli olarak uzaklaşması ve iki büyük bağımsız varlığın yeni ilişkisine değinilmiştir.

Bu tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde, “Fas örneğinde en etkili başlıca oluşumlar nelerdir? Bu oluşumlar nasıl ve hangi zeminde ortaya çıkmıştır? Hareketlerin temelleri ve ortaya çıkışını etkileyen sebepler nelerdir? Hareketlerin hepsi aynı düşünce ve söylemlere mi sahip; yoksa zamanla kendi aralarında farklılıklar göstermiş midir? Bu hareketler, Fas’ta ne türden etkiler bırakmış ya da bırakmamıştır? Entelektüel İslâm fikir oluşumunda nasıl bir etki meydana getirmiştir? Hangi alanlarda başarılı ya da başarısız olmuşlardır? İslâm fikir yapısı içerisinde bu hareketleri nerede konumlamak gerekir? Bu İslâmcı hareketler siyasallaşma süreci sonrasında son noktaya mı gelmiştir yoksa onları bekleyen yeni aşamalar ve süreçler var mıdır?” gibi bazı sorulara da cevap bulmaya çalışılmıştır.

Bu tezde yapılan araştırmalar ilk elden kaynaklara ve TIH üyeleri ve diğer İslâmî hareketleri ile röportajlara dayanmaktadır. Bu röportajlar 2016-2019 yılları arasında Fas’a yapılan bir dizi saha gezisi sırasında gerçekleştirilmiştir. Gezilerde zamanın çoğu, hareketin üyeleriyle röportaj yapmak ve hareketin çalışmalarını çeşitli taban örgütleri aracılığıyla zeminde görerek sosyal hizmette aktif olan diğer aktörler

ile olan ilişkisini ölçmek için ayrılmıştır. Bu geziler sırasında hareketin önde gelen isimleriyle temas kurulmuştur. TIH'ın iki dönem önceki başkanı Muhammed el-Hamdavî, şimdiki başkanı Abdurrahim eş-Şeyhî ve diğer yönetim kurulu üyeleri de dâhil olmak üzere birçok kişiyle röportaj yapılmıştır. Ayrıca öğrenci seminerleri, gösteriler ve hareketin internet sitesi (al-islâh) karargâhına erişim dâhil hareketin bazı çalışmalarına tanıklık edilmesini sağlayan alt düzeydeki taban eylemcileriyle güçlü bir temas içine girilmiştir.

Bu tez TÜBİTAK'ın 1059B141800615 numaralı projeyle 2018 yılı 2. dönem 2214-AYurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu desteği ile tamamlanmıştır. Desteği için TÜBİTAK'a teşekkür ediyorum.

İlk teşekkürlerim, hayatımın ışığı eşim ve en çok ihtiyacı olduğumda yanında olamadığım babasından fedakârlık eden oğlum Mehmet Emin içindir. Sabrınız için her ikinize de çok teşekkür ederim. Kelimeler ikinize de olan minnettarlığımı ifade edemez. Bu tezde kullanılan Arapça, İngilizce ve Fransızca kaynakların tercümelerinde bana yardımcı olan değerli arkadaşım Muhammed el-Benninî ve çok değerli ailesine bana verdikleri her türlü destek için teşekkür ederim.

Bu süreçte birçok arkadaş ve meslektaşımın tavsiyesinden ve yorumlarından faydalandım. Değerli vakitlerinizi benim için ayırdığınız için hepinize çok teşekkür ederim. Ayrıca tezimin her aşamasında katkısı olan Rektörümüz Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye ve danışmanım Doç. Dr. Maksut ÇETİN'e teşekkür ederim. Tezin projeleştirilmesi aşamasında katkı sağlayan Daru'l-Hadisü'l-Hasseniyye Enstitüsü'nün tüm çalışanlarına, Fas tez danışmanım Karaviyyin Üniversitesi Daru'l-Hadis Enstitüsü Akâid Bölümü Öğretim Üyesi Dr. Omar Mbarkî'ya, Fas V. Muhammed Üniversitesi Akaid ve Tasavvuf Öğretim Üyesi Tez Danışmanım Prof. Dr. Karima Buamri'ya ve Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İdris Ganbouri, redaksiyonunda katkı sağlayan kardeşim Süleyman YILDIRIM'a değerli katkılarından dolayı özel teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

İSLÂMÎ HAREKETLER

"İslâmî hareket" terimi, 20 yüzyılda 1970'li yılların başında İslâmcı oluşumları inceleyen araştırmacılar tarafından kullanılan modern bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Eğer İslâmcı hareket olgusunun içeriği incelenecek olursa İslâm'ın doğuşu, İslâmî davetin ortaya çıkması ve ilk İslâm devletinin kurulmasıyla bağlantılı olduğu sonucuna ulaşılır. İslâmî hareket, İslâmî daveti ya da İslâm'ı bir din olarak kabul edip bu dinin bütün kurumları ile toplumda kurulmasını, hayata geçirilmesini talep eden toplumsal eğilimi taşıyan sosyal grubu ifade etmektedir.

Davet, bu nedenle hareketin topluma verdiği mesajdır. Hareket, çağrının sosyal düzenlemecisidir. Harekete geçirici güç ise yine bu davettir. Bu nedenle İslâm'ın sosyal hayata hâkim olması konusunda görüş birliğinde olan İslâmî davetçi akımlar, bunun nasıl gerçekleşeceğini ve bunun içinde yaşadıkları toplumlarda ekonomi, siyaset ve kültürel alanların hangilerinde değişikliklerin yapılması gerektiğine dair önerileri davet metodunu kullanarak getirebilmişlerdir.¹ İslâmcılık hareketleri üzerine araştırmalar yapan Filistinli Tarihçi Beşir Nafi, İslâmî hareketlerin ortaya çıkışının sebeplerini ikiye ayırır. Bunlardan birincisi Batı medeniyetinin değer ve kavramlarını izleyen yenilikçi hareketlere karşı İslâmî hüviyeti muhafaza etme girişimidir. İkincisi ise Müslümanlar arasına ayrılıklar girince, İslâm'ın değerlerini yüzyıllarca muhafaza eden geleneksel ulema sınıfının gücü ve etkisinin sürekli gerilemesidir.²

Kısacası İslâm davetçisi olan İslâmî hareketler Müslüman toplumun oluşmasına öncelik vermelidir. Aksi halde İslâm toplumunu ve egemenliği Allah'tan

¹ Muhittin Bilge, *Dinî Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslâmcılık*, Ankara, 2015, s. 13.

² Beşir Musa Nafi, *İslâmcılık Siyasal İslâm ve Akımları*, (çev. Burhaneddin Aldiyavi), İstanbul, 2012, s. 12.

başkalarına tanıyan “cahiliye sistemler”³in önüne geçecek İslâm devlet sisteminin oluşması mümkün olmayacaktır.

İslâm mezhepler tarihi araştırmacısı Mehmet Ali Büyükkara’ya göre, İslâmî dünya görüşüne uymadığı kabul edilen bu toplumsal yapı değişikliklerinin varlığı İslâmî hareketler tarafından "kültürel değerler ile toplumsal yapı arasındaki açıklığın bir göstergesi"dir. Bunun giderilmesi için bir şeyler yapılması gerekmekte olup bu gerçeklik söz konusu İslâmî hareketlerin esas itici gücünü meydana getirmektedir.⁴

Sağcı, ulusalcı oluşumlar, genellikle, geçmişi yüceltme eğilimi gösterirler. Bu oluşumların tarihte gerçekleştirilmiş olanları, özellikle şanlı bir geçmiş bahse konu olduğunda, nostaljik şekilde yüceltilmekte ve neredeyse dokunulmaz kutsallık atfedildiği görülmektedir. İslâmî hareketler ise geçmişteki yöneticileri mutlaklaştırmak yerine Kur’ân hükümlerinin mutlak olduğunu kabul ederek “yöneticileri” de bu hükümlere bağlı kalmaları noktasında değerlendirirler.⁵ Bu, dinlerin eksenindeki ideolojik unsurlar sebebiyledir ve doğaldır. İlmî dinî düşünceye sahip olanların çoğunlukla ifade ettikleri Kur’ân âyetlerinin devlet başkanlarına itaati emretmesidir. Ancak İslâmcı akımlar ise bu âyetlerin hükmünün idarecilerin Müslüman olup Kur’ân ile hükmettikleri hâlde geçerli olduğunu, Kur’ân âyetleri ile hükmetmeyenlerin zaten kâfir ve zâlim olduklarını ve onlara da itaatin gerekmediğini ileri sürmektedirler.⁶ Bu da İslâmî oluşumların temel prensibi olan Kur’ân’ın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünceleri ile örtüşmektedir.⁷

Son olarak Dis Sosyoloğu Alev Erkilet’e göre, İslâmî hareketlerin fikri eğilimlerinin halkın meşruiyet anlayışı ile örtüşmemesi, hareketin geleneksel din adamları tarafından yönlendirilmemesi ve eleştirel dinî tavırları onların hedefledikleri sonuca ulaşmalarını engellemektedir. Diğer taraftan da sisteme karşı

³ “Cahiliye toplumu ve cahiliye sitemleri” kavramı Seyyid Kutub tarafından “*Yoldaki İşaretler*” kitabında oldukça sık kullanılmış, kendi tanımladığı akîdeye dayalı İslâm anlayışının dışındaki tüm sistemleri nitelemek için kullandığı kavramdır.

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul, 2016, s. 210.

⁵ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Ankara, 2016, s. 36.

⁶ Nafi, *a.g.e.*, s. 241.

⁷ Alev Erkilet, *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2017, s. 176.

şiddet eğilimi içinde olmaması ve halkın emniyet duygusunu zedelememesi, söz konusu hareketlerin başarı şansını olumlu yönde etkileyebilecektir.⁸

1. TANIM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın doğuşundan itibaren, anlama, yorumlama ve bir yaşam tarzı meydana getirmede farklı dinî, toplumsal ve siyasî oluşumların hareket noktası ve referans kaynağı olmuştur. Bu yönüyle Kur'ân, aslında indirilmeye başlandığı tarihten itibaren, yeni bir medeniyet oluşturmada insanı yeniden inşa etmek için insanlığın zihniyetini değiştirip dönüştürmede etkin bir görev üstlenmiştir.⁹

İslâmî davet, Allah (c.c.)'ın ilk emridir. İlk davetçi Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm'ın ilk yıllarında bu yüce emri tek başına yerine getirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'i harekete geçiren güç ise kendisine indirilen ve Allah (c.c.)'ın vahyi olan Kur'ân ayetleri olmuştur.¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ilk davet çalışmalarından sonra İslâm dinine inananların sayısı artmıştır. Cahiliye toplumundan farklı yeni bir toplumsal akımı temsil etmeleri bakımından onlara “hareket” denebilir. Böylece İslâmî hareketin, İslâmî davetin doğuşu ve İslâmî davetçi topluluğun ortaya çıkışı, ilk oluşum olan “Darü'l-Erkâm”ın kurulmasıyla tarihlendirilebilir.¹¹

Burada İslâmî hareketin, cahiliye toplumun tümüne karşı olan İslâm toplumu ile aynı anlamda olduğunu belirtmek gerekir. Daha sonra aynı İslâm toplumu içerisinde Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra mezhebî ve siyasî parçalanmalarla farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu farklı oluşumların her biri aşırıya giderek İslâm'ı ve daveti temsil eden grubun kendisi olduğunu iddia etmiştir.¹²

Böylelikle “hareket” kavramı için iki farklı anlam ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki cahiliye toplumuna karşıt anlamda kullanılan “Müslüman

⁸ Erkilet, *a.g.e.*, s. 217.

⁹ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Ankara, 2016, s. 10.

¹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul, 2016, s. 209.

¹¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 190.

¹² Kutlu, *a.g.e.*, s. 23.

toplumu” veya “İslâmî cemaat” olarak isimlendirilebilir. İkincisi ise aynı İslâm toplumu içerisinde en doğru İslâmî tavır ve İslâm anlayışına sahip olduğunu iddia edenlerin temsil ettiği sosyal bir ”akımı” veya “sınıfı” ifade etmektedir.¹³ Bu isimlendirmenin belirli bir “sınıf” ya da “akım” ile sınırlı olmaması gerekmektedir. Çünkü farklı sınıf ve akımlarda doğru tavır ve tutumlara rastlanabilir.¹⁴ Tarih boyunca “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat” çizgisine yakın olan gruplar İslâmî hareketin temsilcileri olarak nitelendirilmişlerdir. İbn Teymiyye (ö. 1328) dönemine kadar İslâmî hareketin ikinci anlamı olan “seçkinler, İslâm'ı en doğru, en iyi anlayan gruplardır” ifadesi kapalı kalmıştır.¹⁵

Modern İslâmî hareket kavramı ise “modern”, “çağdaş” kavramının işaret ettiği üzere Batı tarihi terminolojisinde, Batı modernizmi ile bağlantılı İslâmî hareketi ifade etmektedir. Bu hareketin doğuşu, Batı medeniyeti ile sürtüşmesinden yola çıkarak ondan alıntı yapılmak suretiyle gerçekleşmiştir. Bu şekilde modern olarak ifade edilen İslâmî hareketin ortaya çıkışı da Vehhâbî hareketinin ortaya çıkışıyla, Islahat (yenilik) hareketlerinin ilk işareti olarak görülebilir.¹⁶ 19. yüzyıl fikir ve siyaset insanlarından Müslüman aktivist ve düşünür Cemaleddin Afgânî (ö.1897), Türk kökenli Mısırlı eğitimci, yargıç ve reformist Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullâh et-Türkmânî el-Mısırî (ö. 1905) ve Islahatçı yönelim olarak bilinen “Selefiyye” ekolünün ortaya çıkması sonucunda İslâmî hareket ifadesinin “modernist, ıslahatçı, reformist” anlamları ile kullanıldığı görülmektedir.¹⁷

Ortadoğu ve Türkiye'deki İslâmcı oluşumların ortaya çıkışı ile ilgili araştırmalar yapan Sosyolog Alev Erkilet, bu görüşlere karşı olarak Batı medeniyetinin ve modernizmin değerleri ve kavramları ile İslâmî hareketleri çözümlemenin ve bir tabana oturtmanın imkânsız olduğunu ifade etmektedir.¹⁸

¹³ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 292.

¹⁴ Ahmed er-Raysûnî, *Hareketü'l-İslâmiyyeti'l-Mağribiyyeti Suû'dun em Ufûlün*, Kahire, 2013, s. 21.

¹⁵ Ömer Turan, *İslâmcılık Tarihçesi ve Fikir Örgüsü*, İstanbul, 2018, s. 47-48.

¹⁶ Muhittin Bilge, *Dini Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslâmcılık*, Ankara, 2015, s. 89-90.

¹⁷ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, 2017, s. 300-301.

¹⁸ Erkilet, *a.g.e.*, s. 204.

Mısır'daki radikal İslâmcı oluşumların “Askeri Akademi” ile “et-Tekfir ve'l-Hicret”in hapisanedeki üyelerinin bir sosyoloğa yaptığı açıklamalarda bu faktörün İslâmcı oluşumların üzerindeki etkisini göstermektedir. Aşırı ölçüde işkenceye tabi tutulduklarını iddia eden pek çok kişi, rüyalarında Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ve sahabelerin kendilerini: “*Adn bahçelerine davet ettiklerini veya onların şehadeti üzerine İslâmî bir toplumun teessüs ettiğini gördüklerini*” iddia etmişlerdir.¹⁹ Bu ve benzeri ifadeler, İslâmî hareketler olgusuna yönelik çözümlemenin sadece pozitif ve maddî teorilerle yapılmasının imkânsız olduğuna işaret etmektedir.

Modern İslâmî hareket, yukarıda belirtilen iki özelliğe de sahiptir. İslâmî hareket, İslâm toplumu içinde “Batılılaşma” karşıtı olan “yenilikçi” İslâmî bir hareketten öte bir özelliğe sahiptir. Sömürgeciliğin, misyonerliğin, oryantalizmin ve Avrupa medeniyetinin politik ve kültürel saldırılarına direnmektedir. Özellikle Arap dünyasında bağımsızlık hareketlerini cesaretlendiren öncü ve sembol bir aktör hâline gelmiştir.²⁰ Radikal İslâmî hareketler ise modernleşme aşamalarında dinî inançları sistem dışına itilmiş halk topluluklarının toplumsal ve siyasî merkezlere ulaşabilme girişimlerinin bir ifadesi olarak tanımlanabilir.²¹ Burada merkeze taşınmak istenen unsur, belli kişiler ya da gruplar olmayıp onların taşıdığı dinsel değerlerdir. Bunda da geleneksel toplumlarda halkın yöneticilerinin İslâm’ı temsil ettiğine dair inanca sahip olmaları etkili olmaktadır.²²

Bu varsayım aynı zamanda modernleşme aşamasında bu inancın kaybedildiğinin kabulünü de içermektedir. Dinî meşruiyet sorunu ise halkın “kendini temsil etmediğini düşündüğü aydınlar” tarafından modernleştirilmeye çalışılmasıdır.²³ Sosyolog ve siyaset bilimcisi Şerif Mardin (ö. 2017) ise İslâmî hareketlerin “*siyasîler tarafından ortaya atılmış bir tezgâh*” olmadığını, aksine köyden kente göç eden halk kitlelerinin kendi değerlerini merkeze taşıdıklarını

¹⁹ Sadettin İbrahim, “Mısırın Militan Müslümanları”, *Aylık İktibas Dergisi*, c. IV, sayı 78, İstanbul, 1984, s. 7-8.

²⁰ Nafi, *a.g.e.*, s. 21-22.

²¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 249.

²² Kutlu, *a.g.e.*, s. 90.

²³ Erkilet, *a.g.e.*, s. 99.

ifade etmektedir.²⁴ Ancak bu noktada Erkilet, Mardin'in "*İslâmî hareketleri modernleşmeye ayak uydurma sancıları*" olarak tanımlarken, söz konusu hareketlerin modernleşmeye getirdiği tenkitleri görmezden geldiğini söylemektedir.²⁵

İslâmî hareketlerin ortaya çıktığı ülkelerde yapılan "İslâmî eğilim" ile "sömürgecilik yanlısı eğilim" ayrımı doğru bir ayrımdır.²⁶ Bu ayrım modern İslâmî hareket ve İslâm karşıtı hareket olarak adlandırılabilir. Çünkü modern İslâmî hareket, genel olarak İslâmî hareketin devamı ve tarihsel aşamalarından birisidir. Batılılaşma eğilimi ise bu devamlılığın sekteye uğratılma girişimidir.²⁷ Çağdaş İslâmî hareket, bizim düşüncemize göre, bu kelimenin ima ettiği "yeni bir safhayı" ortaya koyan modern bir İslâmî hareket düşüncesidir. Bu merhalenin özellikleri Filistin'deki büyük felaket ve kayıp anlamında kullanılan ilk "Nakba"²⁸dan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu aşamadan sonra İslâmî hareketin öncelikli eylem alanı Filistin orijinli olmuştur.²⁹

İslâm, bireyler arasındaki sınıf farklılıklarını sıfırlama eğilimi taşımaktadır. İslâm ekonomi doktrini de servet biriktirmenin ve servetin zenginler arasında dolaşan bir güç devşirme kaynağı olmasının önüne geçerek sınıfsal kurumları radikal bir şekilde değiştirmeyi hedeflemektedir.³⁰ Bu anlamda İslâmî hareketleri, bütün sınıf çıkarlarını kırarak "*herkesin Allah (c.c.)'ın önünde eşit olması*" fikrini gerçekleştirmeyi esas alan, anti-emperyalist tavırlara sahip oluşumlar olarak ifade etmek mümkündür.

Tanrı-Sezar (ruhbanlık kurumu) günümüz ifadesiyle din-devlet, başta Hristiyan dünyası olmak üzere İslâm'ın hüküm sürdüğü bölgeler dışında tüm bölgelerde, tarih boyunca ya karşı karşıya mücadele içinde olmuş ya da etki alanlarını korumak şartıyla birlikte hareket etmiştir. Ruhbanlar kralları kutsamış

²⁴ Şerif Mardin, *İdeoloji*, Ankara, 1982, s. 177-178.

²⁵ Erkilet, *a.g.e.*, s. 99.

²⁶ Kutlu, *a.g.e.*, s. 103.

²⁷ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 133.

²⁸ Nakba Günü, Türkçe karşılığı «talihsizlik günü» anlamındadır. Nakba, nekbet ya da nikbet kelimesi, Filistinliler açısından felaket olarak görülen İsrail Devleti'nin 15 Mayıs 1948 yılındaki bağımsızlık ilanını, ardından haklarının, mallarının, topraklarının, canlarının, İsrail tarafından gasp edilmesini ve gelişen olayları anlatmak için kullanılır.

²⁹ Bilge, *İslâmcılık*, s. 25-26.

³⁰ Erkilet, *a.g.e.*, s. 111-112.

ve iktidarı onlarla paylaşmışlardır. “Dünyada fakir olan öte dünyada zengin olur ya da krala karşı çıkmak Tanrı’ya karşı çıkmaktır.” ifadeleri ile özetlenecek bu ifadeler halkın şikâyetlerini ve sıkıntılarını bastırmaya yöneliktir.³¹ İslâm’ın “iyiliği emredip kötülükten alıkoyma” emrinin yerine getirilmesi ancak İslâm’ın amaçlarını benimsemiş bir devletle mümkündür. Bu nedenle İslâm’ın emir ve yasaklarına her konuda olduğu gibi yönetim konularında da uyulması gerekmektedir. Hristiyan bilim adamları, din-devlet ayrımını tüm semavî dinlere genelleştirdiklerinden İslâm’ı anlamlandırmada büyük problemler ortaya çıkarmaktadırlar.³² Bu bağlamda Büyükkara, İslâm’da din-devlet işlerinin ayrıldığı bir devlet anlayışı olmadığından içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı kural koyucunun öngördüğü şekilde kolaylıkla inşa edebildiğini ifade etmektedir.³³

Din, insanın ve varlığın anlamını ortaya koyan ve bu anlam üzere yaşanılması hâlinde hem “bu dünya” hem de “öteki dünya” mutluluğunu vaat eden bir mihmandardır. Buna göre din, bireysel ve toplumsal olma özelliklerini keskin çizgilerle ayıramayacağımız bir olgudur.³⁴ Dinden bahsederken birbiri ile ilintili üç temel kavramdan bahsetmek gerekmektedir. Bu üç olgu, inançla, ibadetle ve ahlâkla ilgili konulardır.³⁵ Dinin tarifinde bu üç unsuru da kapsayacak bir tarif yapıldığında sosyal yönü bulunan, fikir ve uygulamalar bakımından sistematik olan, kendisine inananlara orijinal bir yaşam biçimi teklif eden ve onları belli bir politik görüş etrafında bir araya getiren sistemdir.³⁶ Tarihçi ve sosyolog Sabri Ülgener (ö.1983) de din ile aile bağlarından yakın ve uzak tarafları, sanatı, siyaseti ve ekonomiyi kapsayan bir hayat tarzına ve kapsayıcı yönüne işaret etmektedir.³⁷

Hiç şüphesiz dinin çok farklı biçimlerde incelenmesiyle ilgili olarak burada ele alınamayacak kadar çok büyük bir literatür bulunmaktadır. Çalışmada bu tanımları tezimiz açısından yeterli olacak şekilde sınırlandırarak dinin “herkes

³¹ Turan, *a.g.e.*, s. 13.

³² Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul, 1988, s.15.

³³ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 251.

³⁴ Bilge, *İslâmcılık*, s. 11.

³⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara, 1992, s. 5-6.

³⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

³⁷ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1996, s. 8.

tarafından kabul edilen aşkın, kişisel ve sosyal yönlerini içeren, birbirinden farklı olmayan sistematik bir yapı”³⁸ olduğunu ifade etmekle iktifa edilmektedir.

İslâm’da ne kilise ne de ibadetlerin kendileri olmadan yapılamayacağı bir ruhban sınıfı vardır. İslâmî düzen, Müslümanlardan meydana gelen, Allah (c.c.)’tan başka İlah olmadığı inancına dayanan ve tüm yapısını din adamları hâkimiyetinden değil, İslâm şeriatından alan bir sistemin adıdır.³⁹ Bu ifade, çağdaş İslâmî hareketlerde hâkim olan fikrin, geleneksel Müslüman yapılarda hâkim olan düşünceden çok farklı olduğunu göstermektedir. Geleneksel Müslüman yapılarda, “ulu’l-emre itaat” düşüncesi ile yer yer iktidarın İslâm’a uymayan icraatlarına meşruiyet kazandıran bir din adamı sınıfı bulunurken çağdaş İslâmcı oluşumlar, bu çeşit bir hâkimiyet düşüncesine tümünden karşı çıkarak mücadele etmişlerdir.⁴⁰

Müslüman Kardeşler Teşkilatı’nın teorisyenlerinden olan Seyyid Kutub bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Herkes çevresinde bulunan cahiliyye cemiyetinin hareket mekanizmasıyla ilişkisini kesmelidir... Bu kumanda mekanizması bazen kâhinlerden, mabet bekçilerinden, rahiplerden, hahamlardan veya benzeri kimselerden müteşekkil olabilir veya siyasî, sosyal ve ekonomik baskı güçleri tarafından teşkil edilmiş olabilir.”⁴¹

İslâmî hareketler; toplumu, dinî, iktisadî ve siyasî açıdan sömüren sistemlere karşı topyekün bir mücadeleye girişmiş ve Allah (c.c.)’a kullukta ifadesini bulan bir toplum inşa etmeye çalışmışlardır. Bunun için de İslâm’ı önce Müslümanların gönüllerine yerleştirmek daha sonra ise aile hayatından başlayarak, hukukî, siyasî, sanatsal ve kültürel yapının tamamında hâkim kılma mücadelesi vermektedirler.⁴²

Din, varlık bilimine dair içerdiği değerler ve kapsadığı uygulamalar açısından toplumsal bir gerçeklik olarak bilimlerin en temel meselelerden birini teşkil eder. Semavi dinler yani metinsel kaynaklara sahip dinler söz konusu olduğunda, din, kişinin hem bu dünya hem de ahiret ile ilgili serüvenine rehberlik

³⁸ Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul, 1993, s.24.

³⁹ Seyyid Kutub, *Dünya Barışı ve İslâm*, (çev. Bekir Sadak), İstanbul, 1987, s. 38.

⁴⁰ Erkilet, *a.g.e.*, s. 275.

⁴¹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, (çev. İsmail Nuri), İstanbul, 1980, s. 67.

⁴² Erkilet, *a.g.e.*, s. 275.

etmesinden dolayı içinde yaşadığı toplum ile doğrudan ilgilidir.⁴³ İskoç filozof David Hume (ö. 1776) de, insanlık tarihi boyunca tamamen dinden bağımsız toplumların yaşayıp yaşamadığı sorusuna, böyle kavimler olsa bile diğerlerinden daha aşağı derecelerde olacakları/olabilecekleri cevabını vererek, dinlerin insan ve toplum üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.⁴⁴ Alman sosyolog ve siyaset bilimcisi Jürgen Habermas da, dinin bireyin yaşamındaki önemli rolüne değinerek varoluşunu inancından çıkaran bir insan için dinin, sadece bir öğreti ve içerik değil, müntesiplerinin bütün hayatlarına şekil veren güç merkezi olması yönüne dikkat çekmiştir. Habermas dinin bireysel ve toplumsal yaşam içerisindeki konumuna da atıf yapmıştır.⁴⁵

Din ile siyasî otorite arasındaki ilişkinin İslâm dünyasındaki ortaya çıkışı çok farklıdır. Müslümanlar iki ayrı olgu olarak görülen bu karmaşık yapıyı (din-devlet) bir bütünün farklı öğeleri olarak düşünürler. İslâm'da siyasî otorite, devleti küçük şer olarak gören Hristiyan dünyasının aksine dini bir zorunluluk olarak tezahür eder. Bu radikal farklılık İslâm'ın sadece vicdani bir mesele olmaktan öte öne sürdüğü topluma yönelik tasarıları ile hayatın tüm yönlerini içeren siyasal derinliği içinde barındırması ile ilgilidir. Hristiyan dünyası için son derece anlaşılabilir olarak algılanabilecek bu paradigma asırlar boyunca İslâm ülkelerindeki yönetim sistemlerinin temelini meydana getirmiştir.⁴⁶

Bu temel ayrılık yabancı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Tarihçi Bernard Lewis, İslâm'ın Batı dünyasının da temellerini meydana getiren “Sezar'ın hakkı Sezar'a" anlayışından çok farklı olduğunu şu şekilde ifade eder: “Bu görüş (Sezar'ın hakkı Sezar'a) İslâm tarihinde sadece iğreti değil aynı zamanda anlamsız da durmaktadır. O, iki farklı şeyin kolaylıkla birbirinden ayrılabilirliğini, ancak bir bütünün farklı parçalara bölünebilmesinin mümkün olamayacağını söyler. İnancı bozulmamış bir Müslüman için din ve devlet de bir bütündür. Bunları birbirinden ayırmak ve ayrı parçalarını gibi ele alıp dile getirebilmek mümkün değildir. Böylece imânî faaliyetleri (iki ayrı yerden ortaya

⁴³ Bilge, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁴ David Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Ankara, 1979, s.79-80.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, (çev. Ali Nalbant), İstanbul, 2009, s. 124-125.

⁴⁶ Turan, *İslâmcılık Tarihçesi ve Fikir Örgüsü*, s. 13-14.

çıkıyormuş gibi) birbirinden ayırarak bir kısmını dine bir kısmını da siyasete mal edip şu kadarı devlete, şu kadarı da dini iktidara mahsustur diyebilmek mümkün değildir.”⁴⁷

İslâmî hareketler olgusunu ortaya çıkaran asıl dinamik etkenler Kur’ân’da yer alan ifadelerdir. Bu etkenler olmasaydı İslâmî hareketlerden bahsetmek mümkün olmayacaktı. Dış etkenler, İslâmî bir hareketin ortaya çıkacağı zamanı, coğrafyayı ve etkisini belirleyebilir. İslâmî ideoloji, siyasî ve hukukî yönü olmasaydı, bunları gerçekleştirmekten de bahsedilemeyecekti. Bu açıdan, İslâmî hareketleri çözümlerken, onların Kur’ân ve Sünneti esas aldığını ve bunun her sosyal yapıda ve herhangi bir zaman zarfında ortaya çıkabileceğini kabul etmek gerekir. Son olarak da İslâmî değerlerin bu oluşumların biçimlerini belirlediğini kabul etmek gerekmektedir. Yani bu oluşumlar Kur’ân ve Sünnet’in anlaşılıp yorumlanmasına göre belirli şekillerde çeşitlenebilir.⁴⁸

Kur’ân-ı Kerîm ayetleri incelendiğinde öncelikle İslâm inancının temelleri, ahlâk sistemi ve belirli ibadetleri daha sonra da ayetlerinin muhatabı olan insanlar ile tesis edip içinde yaşadıkları siyasî otoritenin uyması gereken genel prensip ve kuralları kapsadığı görülecektir. İslâm’da nass (dogma) olarak ifade edilen ayetler kesin, zaman ve mekâna bağlı olmayan ve değişmez niteliktedir. Bu bakımdan “İslâmcılık” fikrinin en azından ortaya çıkışı yani filizlenme dönemlerinde Kur’ân’ın belirleyici olduğu hükmüne ulaşmak çok uzak bir değerlendirme değildir.⁴⁹ Kur’ân’ın dışındaki diğer etkenler ise ortaya konulan yapının gelişmesi, var olan sistemlere alternatif oluşturması hatta tesis edilen bu yapının toplumsal hayatta karşılığını bulmasında etkilidir. Kur’ân-ı Kerim’in birçok ayetinde medeni, aile, ceza, anayasa, yönetim gibi hukuk yapılarının en önemli konuları ile ekonomi, politika gibi toplumun sosyal yaşam alanlarında genel kural ve prensipler ortaya konulmuştur.⁵⁰ İslâm’ın aynı zamanda politik bir yapı olduğu fikrini düşündüren ayetler bulunmaktadır. Mâide suresinin 44, 45, 47 ve 49. ayetleri bu konuda akla ilk gelen ayetlerdir.

⁴⁷ Gilles Kepel, *Peygamber ve Firavun*, (çev. İsmail Bendiderya), İstanbul, 1992, s. 10.

⁴⁸ Erkilet, *a.g.e.*, s. 236.

⁴⁹ Turan, *a.g.e.*, s. 47.

⁵⁰ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, 2017, s. 267.

“Kim Allah (c.c.)’ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”⁵¹

“Kim Allah (c.c.)’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.”⁵²

“Kim Allah (c.c.)’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fasıklardır.”⁵³

Diğer bir ayette de iyiyi (emr-i bi’l-maruf) emredip, kötüyü (nehy-i ani’l-münker) yasaklayan bir siyasî otoritenin gerekliliği net bir şekilde ortaya konmuştur.⁵⁴

“Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁵⁵

Kur’ân-ı Kerim’den sonra ikinci kaynak olarak görülen Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Sünnet-i Seniyye’si de bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak niteliktedir.⁵⁶

Siyasî yapının Hz. Muhammed (s.a.v.)’in devlet başkanı vasfı ile yaptığı uygulamalarının (sünnetteki) karşılığını ifade etmeden önce Sünnet’in İslâm hukukundaki yerine değinmekte fayda vardır. İslâm literatüründe “Sünnet”olarak ifade edilen Hz. Muhammed (s.a.v.)’in fiil, söz ve onaylamaları, Kur’ân ayetlerinin sosyal hayata yansıtılmasını sağlamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v) yaşantısıyla ayetlerdeki kanun koyucunun maksadını uygulayarak göstermiştir. Bu bakımdan Sünnet, İslâm hukukunun ikinci kaynağı olması itibariyle büyük önem arz etmektedir.

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah (c.c.)’ın kendisine öğrettiklerinin ötesinde O’nun muradı dışında belirleyici hükümler koymamıştır. Dolayısıyla ayetlerin dışında söylediklerinin ilâhî bir boyutu olup yaptığı küçük hatalara, aile içerisindeki ufak meselelere bile vahiy yoluyla Allah (c.c.) tarafından müdahale edilmiştir. Bu husus dikkate alındığında Sünnet’in Müslümanlar açısından ne

⁵¹ Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, s. 125, Maide, 5/44.

⁵² Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 125, Maide, 5/45.

⁵³ Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 126, Maide, 5/47.

⁵⁴ Bilge, *a.g.e.*, s. 22.

⁵⁵ Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 72, Âl-i İmran, 3/104.

⁵⁶ W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, (çev. Turan Koç), İstanbul, 2016, s. 41.

kadar büyük anlam ifade ettiği açıktır.⁵⁷ Müslümanların Hz. Peygamber (s.a.v.)’e verdikleri bu önem bizzat Kur’ân ayetlerinin toplum hayatına yansımadır. O, peygamber olma vasfının yanında Kur’ân’ın ifadesi ile Kur’ân’ın inşa ettiği yeni insan modelinin “en güzel örneği”dir. O, âyetlerin ifade ettiği anlamları öncelikle kendi hayatına uygulamıştır. Daha sonra ise gerek davranışları, gerek sözleri, gerekse takrirleri ile ayetler doğrultusunda Allah (c.c.)’ın model olarak ortaya koyduğu yeni insan ve toplum modelinin en iyi örneği olarak Kur’ânî hükümlerin uygulanabilirliğini gösteren “yaşayan Kur’ân” olarak nitelendirilmiştir.⁵⁸ Haşr suresinin 6. ayetinde geçen “*Peygamber size ne verdiyse onu alın sizden neyi yasakladıysa ondan uzak durun.*”⁵⁹ ifadesi, Allah (c.c.)’ın kendisine izin verdiği konularda teşri’ yetkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁰

Bütün bunlar gösteriyor ki, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in kendisine peygamberlik görevi verildikten sonraki dönem, sıradan bir dönem olmaktan öte çok daha derin, önemli anlamlar içermektedir. İslâm’ın bütün kuralları ile uygulandığı ve “asr-ı saadet” olarak isimlendirilen bu zaman dilimini sadece dinî alanlarda araştırmalar yapan din âlimleri değil aynı zamanda 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslâmcılık akımlarını inceleyen İslâmcılık araştırmacıları da temel kaynak olarak ortaya koymaktadır. Bu İslâmcılık akımlarının önde gelenleri de devam ettirdikleri mücadelelerde asr-ı saadet dönemine, izleyecekleri metotlar ve ortaya koyacakları alternatif sistemler için çoğunlukla referans alarak atıfta bulunmuşlardır.

1.1 İslâm, Müslüman, İslâmcılık ve İslâmcı Kavramlar

1.1.1 İslâm ve Müslüman

Arapça karşılığı “birine bir şeyi teslim etmek” olan “İslâm”, “kendisini tüm varlığı ile Allah (c.c.)’a teslim etme”, “varlığını tümüyle Allah (c.c.)’a

⁵⁷ Turan, *İslâmcılık Tarihçesi ve Fikir Örgüsü*, s. 20.

⁵⁸ Turan, *İslâmî Hareketler*, İstanbul, 2002, s. 11-13.

⁵⁹ Haşr, 59/6. Ayette geçen bu ifade Nisa, 4/ 65. ayetinde de bu durum açıkça şu şekilde belirtilmiştir: “*Hayır, Rabbi’n andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde bir sıkıntı duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe tam olarak iman etmiş olmazlar.*”

⁶⁰ Bilge, a.g.e., s. 8.

bağlama” anlamlarına gelmektedir.⁶¹ Gazalî, “İslâm” kelimesinin teslim, kabul ve içten gelen bağlanma ile kibir ve inadı terk etmek manalarına geldiğini belirtmektedir.⁶² Cezayirli modernist İslâm düşünürü Muhammed Arkoun “İslâm” ile anlatılmak istenenin yaratıcı ile yaratılmış arasındaki aşka ve şükranı dayalı bir itaat ilişkisi olduğunu söylemektedir.⁶³ Bütün semavi dinler gibi İslâm dininin temelini de “vahiy” oluşturmaktadır. Vahy, peygamberlerle Allah (c.c.) arasındaki özel bir iletişim yoludur. Bu dinlerde bütün hükümler vahy yolu ile peygamberlere verilmiş kutsal metinlere dayanır. İslâm dini de bu bakımdan iki temel kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Muhammed (s.a.v.)’e vahy yolu ile indirilmiş Kur’ân-ı Kerîm, diğeri ise Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Kur’ân’ın hükümlerini hayata uygularken ortaya çıkan Sünnet’i yani söz, davranış ve onaylamalarıdır.⁶⁴ George Washington Üniversitesi İslâmî ilimler uzmanı İranlı Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933)’a göre; insan, hakikate bağlamanın aracı olarak her dinin değişim ve oluş âleminin ötesinde bulunan aşkın bir varlığa iman etmektedir. Bu düşünceden hareketle İslâm dininin merkezinde de mutlak olan Allah ile nisbî olan insan arasındaki ilişki oluşturmaktadır.⁶⁵

Sezai Karakoç’a göre ise din, sadece dar manasıyla bir inanç sistemi değil, insan ve toplumun bütün yönlerini kuşatan, insana tanınmış hürriyet alanını sınırlamadan düzenleyen ve yöneten bir ilâhî sistemdir. Bu bağlamda İslâm dininin başlıca özellikleri, ezelî ve ebedî tek bir yaratıcıya, yaratıcının insan için düzenlediği mutlak bir düzene ve biçimlerin son şeklini aldığı, bütün hesapların görüldüğü, ebedî bir geleceğe inanmak ve bu inançlarına göre yaşamaktır.⁶⁶ Karakoç, Allah (c.c.)’ın koyduğu mutlak ölçüye uygun olarak, elbette, İslâm’ın bir din olarak tanımlanmasının doğru olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte dine benzeyen ve insanda dine ait olan yeri gasp etmiş bazı inançların da din olarak nitelendirilmesinin büyük bir yanlış olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

⁶¹ Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaleddin İbnu’l-Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, 1994, c. 12, s. 289.

⁶² Ebû Hamid Muhammed Gazalî, *Ulûmid’d-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1989, c.1, s. 300.

⁶³ Muhammed Arkoun, *İslâm Üzrine Düşünceler*, (çev. Hakan Yücel), İstanbul, 1989, s. 25.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 18-19.

⁶⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm*, İstanbul, 2009, s. 19.

⁶⁶ Sezai Karakoç, *İslâm*, İstanbul, 1986, s. 7.

⁶⁷ Karakoç, *a.g.e.*, s. 9.

Müslümanlar bakımından Kur'ân-Kerîm'deki: “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır.”⁶⁸ ve “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.”⁶⁹ ayetleri gerek din ve İslâm bağlantısını ve İslâm'ın son ilâhî din olduğunu, gerekse Müslümanların bundan sonraki dini yönelimlerini belirlemeleri bakımından belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle Müslümanlar, bir dinin yani İslâm dininin rehberliğinde, bir taraftan bireyi yeniden yapılandırırken öbür taraftan da içinde yaşadığı sosyal yapıyı yeniden yapılandırmış olacaklardır. Böylelikle İslâm ve içinde neşvünema bulunduğu toplum arasındaki bağın somut hâle geldiği bir ortamın ortaya çıkmasını temin etmiş olacaklardır ki, vakıa da bu yönde gelişmiştir.⁷⁰

İslâm dini bir yandan insanın varoluşunu açıklayıp, ontolojik sorunlara çözüm sunarken diğer yandan da içinde yaşadığı toplumu ona göre düzenlemesi gerekliliğini vaz eden bir dindir. Ayrıca bunun ictimâî yaşama yansımaları ile birlikte dolaylı olarak hayata dair prensipleriyle aynı zamanda dünyaya ilişkin çözüm önerileri sunma özelliğine de sahiptir. Cezayirli modernist İslâm düşünürü Muhammed Arkoun (ö. 2010) bu konuyu şu şekilde ifade etmiştir: “Kur'ân indirilir indirilmez dünyevî işlere karıştığı bir gerçektir.”⁷¹

İngiliz Sosyolog Bryan Tuner ise, İslâm'ın birçok toplumun yapısına yönelik değerlendirmelere sahip olduğu için onun çok kuvvetli bir toplumsal siyaset sistemine sahip olduğunu ifade ederek İslâm'ın politik yönüne vurgu yapmaktadır.⁷²

Sonuç olarak İslâm dini ve ilk ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar yaşayan Müslümanlar, hem Kur'ân-ı Kerim'in emirleri açısından hem de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünnetleri açısından, sosyo-politik konularla da doğrudan meşgul olmuş, yani sadece Müslümanların ahlâkî eğitimi ile ilgilenmemiştir. Bu gelişmeler neticesinde İslâm ahlâk ilkelerinin sosyal hayata yansımalarını da öngörmüş, fertten topluma bir bütün olarak sosyal düzen tasarımı içeren pratiği

⁶⁸ Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 61, Âl-i İmran, 3/19.

⁶⁹ Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 116, Mâide, 5/3.

⁷⁰ Bilge, *a.g.e.*, s. 15.

⁷¹ Arkoun, *a.g.e.*, s. 24.

⁷² Bryan s. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997, s.107-108.

ile ortaya çıkmıştır. Toplumsal kurtuluşu hedefleyen örgütsel yapıya sahip İslâm dini bütün Müslümanları “emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münker” ile sorumlu tutmuştur. Böylece İslâm’ın tasarım faaliyetlerinin sadece fertlere yönelik değil, topyekûn Müslüman bir toplum tasarımı olup siyasî, iktisadî, hukukî, devletler ve insanlar arası ilişkilere yönelik ilkeler ile ortaya çıkması sağlanmıştır. Ayrıca İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in işlevi, dinî konularla olduğu kadar politik ve devlet işleri ile ilgiliydi. Devlet olmaksızın Müslümanların ibadetlerini yerine getirmesi, aralarındaki ilişkilerin Kur’ân’ın ortaya koyduğu ayetler çerçevesinde düzenlenmesi ve onların güvenliğinin sağlanması imkânsızdır. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.)’in vefatından sonra hilâfet makamına geçen halifeler, onun dinî yönü yanında siyasî yönünü (devlet başkanı ve ordu komutanlığı gibi) de temsil etmişlerdir.

1.1.2 İslâmcılık ve İslâmcı

Bir problemin anlaşılması, analiz edilmesi ve bir sonuca ulaşılması, problemi ortaya koyarken kullanılan kavram ve tanımların yerinde kullanılması, onların herkes tarafından genel kabul görmesi ile ilişkilidir. Bu sebeple konuyu ele almadan önce, “siyasal İslâmcılık” konusunu ele alan araştırmacıların özellikle de oryantalistlerin bu alanda inceledikleri terimleri ve tanımları araştırmak gerekir. Zira bu yöntemin kavram kargaşasının önüne geçmek için gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

“Siyasal İslâmcılık” ile ilgili yazılmış eserlerin çoğu Batı kaynaklı olup ilk olarak oryantalistler tarafından ele alınıp incelenmiştir. Bu nedenle İslâmcılık ortaya konulurken kavram ve tanımlarda Batı kültürünün izlerini bulmak mümkündür. İslâmcı ve İslâmcılık ile ilgili Batı ve İslâm dünyasındaki araştırmacılar ve bilim adamları tarafından kullanılan başlıca kavramsal tanımlamalar ve onların içerdikleri anlamlar aşağıdaki başlıklar altında özetlenmiştir.

1.1.2.1. Siyasal İslâmcılık

Devletin siyasî, hukukî, ekonomik ve anayasal yapısını dinî hükümlere dayandırarak siyasal erki elde etmek isteyen “siyasal İslâmcılar”, “siyasal

ıslâhatçı” gruplar olarak tanımlanabilir.⁷³ Bu gruplar, tavandan tabana doğru bir değişim programı öngörmektedir. Devlet sistemini ele geçirmek veya en azından siyasî iktidarı kuşatarak orada iyi bir yapılanma ve kadrolaşma tesis edip devletin adalet, finans, eğitim gibi güçlerinden faydalanmak suretiyle siyasî hedeflerine ulaşmaya çalışırlar.⁷⁴ Bu türden yapılanmalar, sivil özellikli organların yanında sendika ve parti gibi siyasî mekanizmaları da kullanarak ekonomik, siyasî sömürü ve kuşatmayı sonlandırmak ya da siyasî otoriteyi elde etmek amacıyla oluşturulmuş direniş örgütleridir.⁷⁵ Siyasal İslâmcılar, politik argüman ve enstrümanları kullanarak İslâmî hedeflerine ulaşmaya çabaladıklarından, çoğu zaman dini siyasallaştırma, dilini fazla dinselleştirdiği ithamları en yaygın eleştiri gören yönleridir.⁷⁶

İslâmcılara göre, İslâmcılık sadece temel ibadetlerin yerine getirilmesiyle sınırlı bir olgu değildir. Onlara göre gerçek İslâmcılık, bu ibadetlerin meydana getirdiği zemin üstünde yer alan çok daha kapsamlı bir ilkeler bütününe dayanmaktadır. Ayrıca Kur’ân ayetlerinin tamamını sosyal yaşamı düzenlemede kullanmayı kabul etmektedir. Bu mücadelede Batı medeniyeti ve modernizmin emperyalist saldırı ve işgaline direnmek ve siyasî otoritenin Kur’ân ve Sünnet’in hükümlerine aykırı pratiklerine karşı durmak da vardır. Bunun yanı sıra İslâmcılar, Müslüman’ın Allah (c.c.)’ın toplumsal ilişkiler ve düzenlemeler konusunda getirdiği hükümlere de uymak zorunda olduğuna da inanır. Onlara göre, İslâmcılığın öngördüğü Müslüman, bu nitelikleri haiz olmalıdır. İslâm, iyi insan ve iyi yurttaş’ olmanın bir dayanağıdır.⁷⁷

Sonuç olarak İslâmcılara göre İslâm dini, Allah (c.c.)’ın koyduğu hükümlere muhalif kabul edilen tüm ferdî ve içtimaî uygulamaların yeniden gözden geçirilmesini öngören aktivist ve dinamik bir dindir. Burada üzerinde durulan nokta, Müslüman’ın küfürle uzlaşmaz özelliğidir. İslâmcı gruplar bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamaları ile delillendirir. Onlar, tavizkâr tutum sergileyerek gerçek İslâm’ın yaşanamayacağını ifade etmektedirler. Taviz verip sistem içerisinde politize

⁷³ Abdullah Manaz, *Dünyada Siyasal İslâmcılık*, İstanbul, 2008, s.26.

⁷⁴ Bilge, *İslâmcılık*, s. 81.

⁷⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 159.

⁷⁶ Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 239.

⁷⁷ Ercümen Özkân, , “Dindar, Dinci”, *İktibas Aylık Dergi* ,sayı 184, İstanbul, 1994, s. 8-10.

olmuş İslâmî grupları da “küfür düzeni” olan laik demokratik sistemi işletmeye talip olmakla, “gerçek İslâm’a karşı koyabilmek için ondan motiflerle karıştırılarak rejimler tarafından icat edilmiş hareketler”⁷⁸ yapmakla suçlamaktadırlar. Hz. Muhammed (s.a.v.) Kureyş liderlerinin sundukları uzlaşmacı ara çözüm arayışlarına yanaşmayarak reddetmiştir. İslâm’ı küfürle uzlaştırma çabaları karşısında taviz vermeyerek bu uğurda mücadele etmek için sonuçta Medine’ye hicret etmeyi göze almıştır.

Müslüman coğrafyasında faaliyet gösteren çağdaş İslâmcı hareketlerden İhvân-ı Müslimîn, Cemaat-i İslâmî, Hizbu’t-Tahrîr; Hizbullah, Ensârullah önceden, yaşadıkları toplum içerisindeki siyasal yapıyı ve sistemin bütün kurumlarını reddederken günümüzde içinde yaşadıkları siyasî yapı ile uzlaşmacı tavır sergiledikleri görülmektedir.⁷⁹

1.1.2.2. Radikal İslâmcılık

Arap dilinde “cehd” kökünden türemiş "cihat" kelimesi, savaş anlamına gelmekle birlikte Kur’ân-ı Kerim’de "gayret etmek ve bir işi başarmak için bütün gücünü kullanmak" anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁰ İslâm literatüründe “dini öğrenip ona uygun olarak yaşamak ve başkalarına öğretip iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymaya gayret etmek, dini tebliğ, nefesine ve düşmanlara karşı mücadele vermek” anlamlarında kullanılmıştır. Fıkhi kavram olarak cihat, “Müslüman olmayanlarla savaş, tasavvuf kavramı olarak ise nefis-i emmâreyi terbiye etme gayreti anlamında kullanılmıştır.⁸¹ Mekkî sûrelerde, irşad etmek ve barışçı yollarla ikna etmek için çaba harcamak ya da kişisel olarak mücadele etmek anlamlarında kullanıldığı da görülmektedir. Kur’ân’da savaş anlamında daha çok “kıtal” kelimesi kullanılmış olup cihat kelimesi bu anlamda kullanılmamıştır.⁸²

İslâmî hareketler, toplumdaki İslâm dışı etkenlerin nasıl ortadan kaldırılacağına dair soruya verdikleri cevaplar ile ayrışabilmektedirler. Tasavvuf temelli geleneksel İslâmcı gruplar, bireyin kendi nefisini değiştirmeleri

⁷⁸ Özkan, “Tebliğ ve Parti”, *İktibas Aylık Dergi*, c. VIII, sayı 136, İstanbul, 1990 s. 10.

⁷⁹ Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, s. 37-39.

⁸⁰ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, (çev. A. Şener), Ankara, 1994, s. 325.

⁸¹ Muhammed Mustafa eş-Şelebi, *Ta’lilu’l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, s. 11.

⁸² Abdullah Dıraz, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 1983, 63.

gerektiğini, kişinin iç mahiyetini (mümin, kâfir) bilmenin imkânsız olacağı düşüncesinden hareketle bu konuda fikir beyan etmeyip çekimser kalmanın doğru olacağını söylemektedirler.⁸³ Bu grupların, statükonun sistemik yapısına yönelik eleştirileri bulunmamaktadır. Dindarlığı yoğun olarak vurgulamalarına rağmen genelde liberal siyasî hareketleri destekledikleri görülmektedir.⁸⁴

Radikal İslâmcılık ise devrimci ilkelerden hareket ederek mevcut siyasî ve fikri yapıda İslâm kaynaklarını referans olarak köklü değişiklikler hedefleyen İslâmcılık anlayışı olarak tanımlanabilir.⁸⁵ Erkilet, “bu türden toplumsal harekete renk veren temel özelliklerden en önemlisi laikliği (dinsel öğelerden uzak tutularak kurgulanmış seküler yaşam biçimini) temel dinsel bir problem olarak algılayarak buna karşı bireysel olmayan grupsal ve eylemci tepkiler geliştiren hareket olduğunu” vurgulamaktadır.⁸⁶ Büyükkara ise radikal İslâmcı akımların bugünkü koşullara göre anlaşılması gerektiğine inandıkları Kur’ân’ı referans aldıklarını ifade etmektedir.⁸⁷

Bu İslâmcı yaklaşım, var olan toplumsal yapıyı ve evrensel siyasal sistemi “cahiliye toplumu” ve “cahiliye düzeni” olarak nitelendirerek din dışı ilan etmektedir. Bu bakımdan müesses⁸⁸ siyasî nizamı tamamen ortadan kaldırarak Kur’ân ve Hadis’e dayalı yeni bir “İslâm toplumu” tesis etmek için şiddet dâhil bütün yöntemlerin kullanılmasında sakınca görmeyen bir İslâm anlayışı⁸⁹ olarak tanımlanabilir. “el-Kaide” ve “Daeş” benzeri oluşumlar bu türden İslâmcılık akımları olarak nitelendirilebilir. Şimdiye kadar denenmiş yöntemleri başarısız olarak nitelendirerek hepsini kökten reddeden ve İslâm dininin “cihat” kavramını kendilerine göre tanımlayan pek çok İslâmcı oluşum bu yöntemi izlemiştir.⁹⁰

⁸³ Bu durum Fas’ta farklı mülâhaza edilmektedir. Çünkü Fas Adalet ve İhsan Cemaati tasavvuf kökenli Rıfâî Budşîî bir hareket olmasına ve hareketin işleyişi klasik şeyh-mürîd ilişkisi temelinde yürütmesine rağmen, Fas’taki hiçbir siyasî partiye dâhil olmamış, hareketin kurucusu aynı zamanda “Budşîî” şeyhi olan Şeyh Abdüsselam Yasin Kral II. Hasan’a yazdığı “İslâm ve Tufan” isimli yaklaşık 250 sayfalık Krallık sisteminin kalkmasının gerektiğini ifade eden mektup neticesinde yasa dışı ilan edilmiş ve sistem dışına itilerek yasal bir zemin bulamamıştır.

⁸⁴ Kutlu, *a.g.e.* s. 297-298.

⁸⁵ Manaz, *a.g.e.*, s. 26.

⁸⁶ Erkilet, *a.g.e.*, s. 155.

⁸⁷ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 248.

⁸⁸ Manaz, *a.g.e.*, s.28.

⁸⁹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 65

⁹⁰ Manaz, *a.g.e.*, s.25-27.

Bu hareketler İslâm'ın siyasal boyutu ile ilgili vurguları içlerinde barındırmaktadırlar. Siyasal taleplerini ifade ederken ya bu taleplerini gerçekleştirmelerine engel olan yasalara atıfta bulunurlar ya da bir takiyye söylemi üretebilirler. Ayraç işlevi gören yani, engelleyici yasalara rağmen faaliyetlerine devam edenler ile yasalardan çekinerek takiyye yapanlar arasında bir ayrım yapma imkânı veren bu tutumları radikallik tutumlarının belirleyicisi olmuştur. Radikal İslâmcı hareketlerin İslâm'ın bir bütün olarak sosyal hayata uygulanmasını talep etmeleri, sağcı iktidarların ise İslâm'a gerektiği zaman gerektiği kadar sahip çıkmaları ve din dışı uygulamalarına devam etmeleri, aralarındaki temel farkı ortaya çıkarmaktadır.⁹¹ Ayrıca radikal İslâmcı hareketler, sağcı iktidar ve “İslâmcı” partilerin devlet içerisindeki kadrolaşmalarına ve yönetime talip olmalarına zulüm düzenini devam ettirmekten başka bir anlam ifade etmediğini belirterek onların bu tutumlarına şiddetli karşı çıkmışlardır.⁹²

Onlara göre, İslâm'da çoğunluğun kararına uyma rejimi olan demokrasiden farklı olarak Allah (c.c.)'ın kararlarına uyma tavizsiz bir şekilde ifade edilmektedir. Ehl-i Kur'ân hareketinin öncülerinden kabul edilen Ercümen Özkân, çıkardığı aylık İktibas Dergisinde Allah (c.c.)'ın koyduğu kararlara tavizsiz olarak uyulması gerektiğini şu şekilde belirtir: “Allah (c.c.)'ın görüş bildirdiği bir konuda Müslüman'a ancak ona uymak düşer. Bu durumda insan, Rabbi olarak kabul ettiği Allah (c.c.)'a diyecektir ki: “Birtakım emir ve nehiylerin başım üstüne, ama diğer bir kısım emir ve nehiylerini dinlemeyecek ve yasama meclisinin yaptığı kanunlara riayet edeceğim! Tek başına hüküm koyucu olduğumu Kur'ân'da bildiren Allah (c.c.), böyle bir isteği kabul eder mi? Allah (c.c.), hiçbir şeyde kendisine ortak kabul etmediği gibi hüküm koymada da ortak kabul etmemektedir.”⁹³

İran'da Ayetullah Humeynî (ö. 1989) ve taraftarlarının devrim ile mevcut siyasi yapıyı ele geçirmeleri 20. yüzyıldaki İslâmcı oluşumlar açısından uygulanacak bir metot oluşturmaktan daha ileri, olabilirliğin ispatı ve modeli olarak bir “umut ışığı” oluşturmuştur.⁹⁴ Bu devrim, diğer İslâm coğrafyasında Şii

⁹¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 271

⁹² Erkilet, *a.g.e.*, s. 155, 162, 169.

⁹³ Özkân, “Laiklik ve Demokrasi III”, *Aylık İktibas Dergisi*, İstanbul, 1990, c. III, s. 137, s. 9-11.

⁹⁴ Çakır, *a.g.e.*, s. 165.

grupların dışında İran sempatzanı olan küçük oluşumların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra İran devrimine ve “Şîî” taassubuna sahip “Sünnî İslâmcı” cemaatler için bile İslâm’ın özerk bir siyasal yapı biçiminde ortaya çıkabilirliğinin teori olmaktan öteye gerçekleşmiş “yeniden doğuş”, “kültürel silkiniş” başarı hikâyesi olarak kabul görmüştür.⁹⁵ İran devrimi, İslâm doktrininin sosyo-kültürel, siyasal, eğitsel, ekonomik yönleri ile uygulanması talebiyle ortaya çıkan İslâmcı hareketlerin 20. yüzyıldaki ilk başarısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu son durum ise İran İslâm devriminin en önemli sonuçlarından birisidir.⁹⁶

İslâm coğrafyasında faaliyet gösteren diğer İslâmcı hareketler için “İran İslâm Devrimi”nin en önemli sonuçlarından birisi de esas itibariyle din adamlarının ve aydınların birlikte hareket etmesi olarak değerlendirilmektedir.⁹⁷ Bu somut tecrübe ile İslâmcı hareketler, halka hitap etmeyen halk tabanında karşılık bulmayan halk İslâmı’nı şiddetle eleştiren İslâmcı söylemlerin başarıya ulaşamayacağını tecrübe etmişlerdir. Böylece daha çok genç kuşağa hitap etmek ve kullandıkları din dilini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmışlardır.⁹⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki “İran İslâm Devrimi” bir “Şîî devrimi” olarak kabul edildiği için mezhep taassubu olan İslâmcı hareketler tarafından gösterilen “Sünnî refleksi” ile görmezlikten gelinmiş hatta lanetlenmiştir.⁹⁹

Radikal İslâmcı hareketlere göre burada dikkat çekilmesi gereken husus devrimin “Şîî” kaynaktan olması değildir. Nitekim onları başarıya ulaştıran Hz. Peygamber (s.a.v.), İmam Ebu Hanife, İmam-ı Cafer Sâdık’ın İslâm davasındaki gösterdikleri tavizsiz tutumları –küfrün kurduğu siyasal sisteme katılmadan, onlarla uzlaşma zemini aramaksızın tehditlerinden yılmayarak, her türlü baskıya karşı sabrederek- ve gerçekleştirdikleri İslâm davası olmuştur.¹⁰⁰

Görüldüğü üzere bu tarz İslâmcılık anlayışı, uzlaşmaya tamamen kapalı ve sistemle yakınlaşma veya bütünleşmekten özellikle kaçınan bir tavır ortaya

⁹⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 106-107.

⁹⁶ Manaz, *a.g.e.*, s. 28.

⁹⁷ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 110-111.

⁹⁸ Çakır, *a.g.e.*, s. 178.

⁹⁹ Kutlu, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁰⁰ İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 2014, s. 263.

koymaktadır. Onlar, siyasî hedeflerini gizlemekten ve apaçık “İslâmî” tavırlarını göstermekten çekinmezler. İslâm’ın hükümlerini uygulamayan yöneticilerin ve siyasetçilerin İslâm’ı, iktidarlarını meşru kılmak için kullanmalarını şiddetle eleştirirler.¹⁰¹ Türkiye’de Ercümend Özkan 1967 yılında, Hizbu’t-Tahrîr örgütünün Türkiye sorumlusu olma suçlaması ile uzun süren mahkeme ve hapis yıllarından sonra, Hizbu’t-Tahrîr’i dokuz talakla boşadığını ifade etmiştir. Özkan’ın sonraki süreçte kurduğu Türkiye İslâm Partisi ve İran’da İslâmcıların gerçekleştirdiği ve daha sonraları “Evrensel İslâmî Hareket”¹⁰² kavramını sistemleştirmeye çalıştığı Humeynî devrimi bu İslâmcılık anlayışına örnek olarak verilebilir.¹⁰³

1979’daki İran İslâm Devrimi’nin hemen akabinde Humeynî liderliğindeki yeni siyasî yapı, baş şeytan olarak nitelendirdiği Amerika ve onun İslâm coğrafyasındaki işbirlikçilerine karşı özellikle Ortadoğu’da dirençli bir hat tesis etmek için halkının çoğunluğunun Müslüman olduğu diğer ülkelerde faaliyet gösteren İslâmcı oluşumlarla işbirliğine çok önem vermiştir.¹⁰⁴ Hedef, buralarda İran’ın ihraç ettiği devrim düşüncesini metot olarak almış halk hareketleri yoluyla en azından İran’ın takip ettiği siyaset paralelinde kuvvetli kamuoyu meydana getirmektir. Belki bu aşamadan sonraki amaç, İran benzeri bir siyasî sistem değişikliğini ihraç edip bu İslâmcı gruplar vasıtasıyla kendi yaşadıkları coğrafyada ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁵

İslâm coğrafyasında İran önderliğinde İslâmcı oluşumlar için tasarlanan Evrensel İslâmî Hareket projesinin teorisyenlerinden olan Pakistanlı Kelim Sıddıkî (ö. 1996), “bir açık üniversite mahiyetindeki İran’ı izleyecek başka İslâm devrimlerinin kuluçka safhasında olduğu” iddiasında bulunmuştur. Sıddıkî’nin teorisine göre, “Evrensel İslâmî Hareket”, evrensel bir kabul görme ve bu yönde kamuoyu oluşturmaya başlayınca, kapitalizm ve sömürüye dayalı dünya sisteminin temeli olan ulus devletler dağılmaya ve yok olmaya mahkûmdur. Sıddıkî, Kutub ve arkadaşlarının idama mahkûm edilmesi ile ve İhvân

¹⁰¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 250-251.

¹⁰² Çakır, *a.g.e.*, s.151,165

¹⁰³ Çakır, *a.g.e.*, s. 177-178; Erkilet, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁰⁴ Kutlu, *a.g.e.*, s. 67.

¹⁰⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 291.

Hareketi'nin uluslararası kanadının tasfiye girişimi ile birlikte başta İhvân ve Cemaat-i İslâmî olmak üzere dünyadaki İslâmcı hareketlerin Suud hükûmeti tarafından kontrol edildiğini iddia etmektedir. Böylece “Suud-Amerikan” etkisi ile İslâmcı gruplar marjinalleştirilerek “depolitize” edilmiştir. “İran İslâm Devrimi” ise, bu İslâmcı örgütlerin tümüne umut vererek gidişatı Müslümanların lehine çevirmiştir.¹⁰⁶

“Yoldaki İşaretler”de Kutub’un ortaya koyduğu ve daha sonra da ondan mülhem birçok İslâmcı oluşum tarafından da paylaşılan bu görüş, İslâm radikalizminin zirvesi olarak kabul edilebilir. Çünkü o, geleneksel yaklaşımlardaki milliyetçi ve gelenekçi tarihsel tutumu tümüyle reddetmekte, akîdeye dayalı bir İslâm anlayışını yerleştirmektedir.¹⁰⁷

Radikal İslâmcılara göre dindeki statik geleneksel akım kendilerine geleni sorgulamaya tabi tutmaksızın olduğu gibi kabul etmektedir. Bu durum güncel toplumsal sorunlara yeni çözüm üretmemelerine ve bunun neticesinde de modernizmi topluma yerleştirmek isteyen seküler sistemlerin vurgulamak istedikleri, “İslâm dininin modern hayatın sorunlarına çözüm üretmesinin mümkün olmadığı” düşüncesine hizmet etmektedir.¹⁰⁸

İran İslâm devrimin teorisyenlerinden Ali Şeriatî (ö.1977)’nin bu durumu tespit ederek geleneksel dinî kavramların içlerini kitlelerin ihtiyacı olan devrimci mesajlarla doldurarak yeniden tanımlaması dikkat çekicidir. Şeriatî, geleneksel Şia’nın Mehdîlik inancını, “Mehdî’nin gelişini hazırlamak gerekir; bu da bizim eylemci çabalarımızla olacaktır.” diyerek yeni bir forma sokmuştur.¹⁰⁹

Sonuç olarak radikal İslâmcıların, sosyal yapıyı değiştirmede geleneksel dinî tavırlara etkin bir rol verdiği görülmektedir. Radikal İslâm’ın metodu, Müslüman halkı öbür dünyacı ya da kurtarıcı Mehdî beklentileriyle kaderciliğe ve zulme katlanmaya iten tüm algı ve pratiklerin (İslâm’a giren kirlilikler) Kur’ân ve

¹⁰⁶ Kelim, Sıddîki, *İslâm Devriminin Aşamaları*, (çev. S. Alagöz), İstanbul, 1997, s. 11, 36, 37, 41, 111.

¹⁰⁷ Kutub, *İslâm’ın Hareket Metodu*, (çev. Yüksel Kılıçarslan), İstanbul, 1986, s. 117.

¹⁰⁸ Erkilet, *a.g.e.*, s.193.

¹⁰⁹ Ali Şeriatî, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, (çev. Kamil Can), İstanbul, 1980, s. 122-129.

Sahih Sünnet'e uymadığını söylemek ve bunları ortadan kaldırmaya uğraşmak şeklinde özetlenebilir.

1.1.2.3. Geleneksel İslâm

Tarih boyunca İslâm coğrafyasında yer edinmiş üç temel gelenek bulunmaktadır. Bunlar selefiyye gelenekçiliği, medrese gelenekçiliği ve tarikat gelenekçiliğidir. Selefiyye gelenekçiliğinin temelinde hadis; medrese gelenekçiliğinde fıkıh; tarikat gelenekçiliğinde ise tasavvuf bulunmaktadır. Bu oluşum içerisindeki kurum ve bireyleri gelenekçi kılan husus, sağlıklı-sağlıksız ayırtırmadan kendilerine tevarüs eden geleneği tüm öğeleri ile kabul etmeleridir. Gelenekçi oluşumlar için öncelik geleneğin bir sonraki nesle taşınmasıdır. Sonuçları ne olursa olsun gelenekler yaşatılmalıdır.¹¹⁰

Gelenekçi İslâmcı oluşumların önderlerinin neredeyse tamamı, geleneksel dini eğitim almışlardır. Onlara göre İslâmî gelenekçilikte silsile geçmişle bugünü birleştirir, silsilesiz gelenek bir hiçtir. Burada silsile, rivayet senetleriyle oluşur. Medrese gelenekçiliğinde silsile, müçtehit âlimleri ilk fakih sayılan Hz. Muhammed (s.a.v.)'e, tarikat gelenekçiliğinde ise hayatta olan mürşitleri ilk önce tarikatın kurucusuna, oradan da ilk mutasavvıf olarak kabul ettikleri şeyh sayılan Hz. Muhammed (s.a.v.)'e bağlar. Silsilelerdeki bireyler, ilgili grupsal yapının ürettiği tabakât ve menâkıb türü kitaplarla bir diğer geleneksel nesle örnek kişiler olarak sunulur.¹¹¹

Gelenekçi akımlar din ve dünya ile ilgili konularda geleneği akli çözümlere tercih etme eğilimindedirler. Aynı zamanda gelenekçi örgütler, tabandan tavana ve erkeklerin egemen olduğu oluşumlar olarak ortaya çıkmaktadır. İslâmcı gelenekçilikte kadının toplumdaki yeri ve görevi ancak geleneksel normlar içerisinde yer almaktadır.¹¹²

Manaz geleneksel İslâm'ı, modernizmle taban tabana zıt olan ve gerçek İslâm'ın onun ilk dönemlerinde yaşandığını ve bu düşüncenin şimdi de ancak onun ilk kaynaklarına yani Kur'ân ve Sünnet'teki uygulamalarına dönülerek

¹¹⁰ Manaz, *a.g.e.*, s.29-30.

¹¹¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 51-52.

¹¹² Büyükkara, *a.g.e.*, s. 49-53.

gerçekleştirileceğine inanan selefi menşe'li, İslâm yorumu olarak tanımlamaktadır.¹¹³ Erkilet ise geleneksel İslâm'ı, daha çok zamanla İslami olmayan unsurların asıl dinmiş gibi dine sokulan felsefe, tasavvuf, uydurma hadisler yoluyla ortaya çıkan fetvalar yoluyla ve laik modernist ideolojiler tarafından sokulmuş olan görüşler neticesinde ortaya çıkmış İslam anlayışı olarak tanımlamaktadır. Ayrıca diğer İslâmcı hareketler tarafından da ortaya çıkan bu dinin, Allah (c.c.)'ın gönderdiği din olmadığı ve bir an önce ayıklanması gerektiği yönünde faaliyetler gösterdiklerinin altını çizmektedir.¹¹⁴

Ercümend Özkan'ın geleneksel İslâm tanımı, Erkilet'in tanımı ile benzeşmektedir. Özkan, Kur'ân'ın herkes tarafından "anlaşılması güç bir kitap" olduğunu söyleyen geleneksel İslâmcıları eleştirmekte ve Kur'ân'ın anlamına vakıf olmadıkça Müslüman olmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'ân, sıradan hiçbir dinî ilim öğrenmemiş insanların bile kolaylıkla anlayabileceği sade bir dille insanlara Allah (c.c.)'ın dinini anlatmaktadır. Bu sebeple, geleneksel İslâmcılığı eleştiren bu yeni oluşumlar, Müslüman olma iddiasında olanların Allah (c.c.)'ın dinini sadece Kur'ân'ı temel alarak öğrenmelerinin doğru olacağını savunmaktadırlar. Onlar Sünnet'in tarihsel olduğunu ve dolayısıyla dinden olmadığını vurgulayarak dini öğrenmenin temel kaynaklarından olamayacağını ifade etmişlerdir.¹¹⁵

Yukarıda Özkan'ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere; geleneksel İslâmcılar, hadis ve sünnet kaynaklı bir din anlayışını benimseyen, İslâm'ı körü körüne taklit eden, Kur'ân'ın evrensel mesajını benimseyip pratiğe geçirmeyen, Kur'ân'ı aradan çıkartıp sadece sakal bıyık bırakma, takke takma, sünnete uygun olarak tırnak kesme gibi şekilsel¹¹⁶ davranışlarla sınırlı din anlayışında olmakla itham edilmektedirler.

Geleneksel İslâmcılara radikal İslâmcıların yönelttiği eleştirilerin temelinde, kendilerinden önce gelip geçenlerin "her ne ki buyurmuşlarsa haktır ve

¹¹³ Manaz, *a.g.e.*, s. 29.

¹¹⁴ Erkilet, *a.g.e.*, s. 183.

¹¹⁵ Özkan, *Soruşturma, Kur'ân ve Sünnet*, İstanbul, 1987, s. 81-103.

¹¹⁶ Körü körüne anlamın akla, İslâm'ı temel prensiplerine uygunluğuna bakmaksızın hadisleri sadece rivayet silsilesinin tetkik edilmesi ile yeterli gördüklerini iddia ettikleri geleneksel İslâmcılara yönelik bu eleştiriler deve sidiği içmenin sağlığa faydalı olduğuna dair hadislerden hareketle ekranlar önünde deve sidiği içmeye davet etmeye kadar götürülmüştür.

doğrudur” olduğunun kabulü inancının, arı duru olmaktan uzak olduğudur.¹¹⁷ Bu tavır, onlara göre, Müslümanca eleştirel bir tavır sergilemeksizin geleneksel olana yönelmek olarak algılanmaktadır. Onlara göre, kendilerine tevarüs eden bütün mirası herhangi bir incelemeye tabi tutmadan ve Kur’ân süzgecinden geçirmeden aynıyla kabul etmek, bir Müslüman’ın düşebileceği en büyük hatadır.¹¹⁸ Aynı zamanda radikal İslâmcı tutum geleneksel İslâm’ın, İslâm ülkelerine emperyalist Batı medeniyetinin modernizmi hâkim kılabilmek için oynadığı İslamizasyon oyunlarına duyarsız, eylemsiz oluşlarını eleştirmektedirler. Ayrıca yaşanan bu fetret döneminin ancak gerçek İslâm’a dönüşle sona ereceğini vurgulamaktadırlar.¹¹⁹

Geleneksel İslâmî akımları diğer akım ve oluşumlardan ayıran özellikler şu şekilde sıralanabilir:

- Onlara göre gelenek kutsaldır ve saygıyı hak etmektedir.
- Gelenek aynı zamanda kadim ve daimi olduğu için, aynı geleneğin üyelerine büyük bir özgüven, maddî, manevî bağları ve iç ahengi güçlendiren bir motivasyon kazandırmakta ve ortak bir kimlik bilincini oluşturmaktadır.
- Değişim, gelişim, yenilik ve modernlik, gelenekten uzaklaşmayı ve ondan vazgeçmeyi temsil ettiğinde şüpheyle karşılanmaktadır.
- Sabit ve donuk görünseler de gelenekler, zamana uyum sağlayabilen esnek bir yapıya sahiptir. Gelenekçiler modern olana alternatif oluşturmaları ile bir denge görevi görmektedirler. Bu nedenle sosyal değişimin hızlı olduğu zamanlarda bir fren görevi görmektedirler.¹²⁰

Sonuç olarak körü körüne taklit ile dini tarihsel bir malzeme hâline getiren Kur’ân çizgisinden çıkmış geleneksel kirliliklerle dolmuş dinin, günümüz insanının problemlerini çözmekte başarısız olduğu tespit edilmiştir. Çözüm ise tekrar İslâm’ın temel kaynaklarına dönerek çağdaş sorunlara çağdaş fetvalar üretmekle gerçekleştirilebilir. Nitekim geleneksel İslâm’ı eleştirenler, gerçek İslâm’ın hayat bulabilmesi için tüm toplumsal yapının, hatta tek tek fertlerin Kur’ân ve Sünnet

¹¹⁷ Özkan, “Tebliğ ve Parti”, *Aylık İktibas Dergisi*, c. VIII, sayı 136, İstanbul, 1990, s. 8-10.

¹¹⁸ Kara, *a.g.e.* s. 36.

¹¹⁹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 193.

¹²⁰ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 49.

ışığında çağdaş problemlere yeni içtihatlarla toplumu ve kendilerini aydınlatmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar. Daha doğrusu, İslâm'ı hâkim kılmanın yegâne yolunun halkın, İslâmî açıdan, aydınlatılması gerektiğine inanmaktadır. Ancak bu sayede toplumlar sosyal çöküntülere ve İslâm dışılıklara karşı aktif tepki gösterebilirler.

1.1.2.4. Modernist İslâm

Modernleşme ilkelerini kapsayan ve onun sonuçlarına itiraz etmeyen, Kur'ân ve Sünnet'in yeniden yorumlanarak modern hayatın problemlerine çözüm üreten yeni hükümler çıkarma ve güncel olaylara yeni dinî perspektifle bakma girişimleri bu başlık altında sıralanabilir. Modernist İslâm olarak da ifade edilen bu akımın temel iddiası şudur: Müslümanlar hayatın her alanında karşılaştıkları sorunlarını, dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak, geleneksel dinî mirası pozitif ilim ve aklın süzgecinden geçirerek çözmeye muktedirler. Müslümanlar bunu gerçekleştirdikleri oranda modern çağın getirdiği değişime uyum sağlayıp onun getirdiği sorunlara çözüm üretebilecektir.¹²¹

Modernist İslâmcılığın öncülerinden olarak kabul edilen Pakistanlı âlim Fazlurrahman (ö. 1982) modernist İslâmcılık akımını “yeni ihyâcılık”, ikinci yenilenme hareketleri olarak ifade eder. Bu akım asr-ı saadet dönemini olduğu gibi bugüne taşımayı hedefleyen İbn Teymiye (ö. 728/1328)'nin tasavvuf ve felsefe gibi fikrî kurumlara eleştiriler getiren, sosyolojik olarak imkânsız, bilmi dışlayan, Kur'ân merkezli düşünmeyi engelleyen, dinamizmini kaybetmiş, eski ihyacı, “saf İslâm'a dönüş” tezinin aksine Batıcılık ve gelenekçilik akımlarının etkisini zayıflatarak İslâm dünyasında olumlu etkiler ortaya çıkarmıştır. Ancak bu oluşumlar dini geleneği iyi bilen din adamlarından yoksun oldukları için köklü bir yenileme hareketi meydana getirememişlerdir. Dolayısıyla da Müslümanların -çağın getirdiği- problemlerine çözüm üretememişlerdir.¹²²

Yukarıda belirtilen bilimsel tespitlere dayalı tanımlama ve nitelendirmeler dışında, İslâmî kesimi toplum nezdinde küçük düşürme amaçlı aşırı dinciler (mutatarrifun), yobazlar, gericiler, mürteciler şeklinde

¹²¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 209.

¹²² Büyükkara, *a.g.e.*, s. 210.

tanımlamalarla da siyasette ve basında sıklıkla karşılaşmak mümkündür.¹²³

Ancak bu tanımlamaları yapanların genellikle kimi ve neyi kastettiklerini ifade etmekte güçlük çektikleri gibi, “İslâmcı” veya “Siyasal İslâmcı” gibi kavramları kullanarak diğer İslâmcı oluşumlara hakaret etmeyi tercih etmişlerdir.¹²⁴ Daha vahim olan ise, İslâm’a karşı olan sol oluşumların bu tanımlamaları genellikle ayırt etmeksizin bilinçli olarak bütün inançlı kesimler için kullanması, toplumdaki kamplaşma ve fitnenin artmasına sebep olmaktadır.¹²⁵ Bu durum da Müslüman sağ grupların genel olarak “Siyasal İslâmcı”, sol grupların da “laik” bir kimlikle nitelenmesine sebep olarak siyasette geniş tabanlı iki kutup oluşturmaktadır.¹²⁶ Her ne kadar, bu tanımları kullananların bir kısmı siyasal İslâm kavramını amaçlasa da dindar halk tabanının bunu örgütlere değil, Müslüman kimliklerine bir saldırı ve hakaret olarak kabul ettiği yaygın bir durumdur.

1.2 İdeolojik İslâm

19. yüzyılın başlarında büyük değişimlere sahne olan Fransa’da ortaya çıkan ideoloji kavramı, insan, toplum ve evrene yönelik olarak bireyin ve toplumun geliştirdiği, onların davranışlarına yön veren kapsamlı, bilişsel ve ahlâkî inanç sistemlerinin bir türüdür.¹²⁷ İdeolojik İslâm kavramı ise genel olarak var olan toplum düzenlerini İslâm inancının ideolojik çerçevesi doğrultusunda değerlendiren ve bu doğrultuda İslâm’ın bütün yönleri (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset) ile “yeniden” hayata hâkim kılmak isteyen, ideolojik yapıyı ifade etmektedir.¹²⁸

Geleneksel toplumlarda İslâm, hayatı kuşatan bir hayat tarzı olarak algılanmaktadır. Buna karşın modern toplumlarda ise İslâmî hareketler tarafından, sosyal yaşamın dışına itilmiş olan İslâm, tekrar bir yaşam tarzı hâline

¹²³ Manaz, *a.g.e.*, s. 31.

¹²⁴ Erkilet, *a.g.e.*, s. 98.

¹²⁵ Nafi, *a.g.e.*, s. 252.

¹²⁶ Bilge, *a.g.e.*, s. 27, Watt, *a.g.e.*, s. 180.

¹²⁷ Edward Shils, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, “Ideology”, Newyork, 1968, c.7, s. 67-68; Doğu Ergil, *İdeoloji ve Milliyetçilik*, Ankara, 1983, s. 69,

¹²⁸ Çakır, *a.g.e.*, s. 267.

dönüştürülecek bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır.¹²⁹

Büyükkara, geleneksel toplumsal hareketler içerisinde dini yeniden algılama sürecinde dinin, sadece temel ibadetlerden ibaret olmadığı görüşünün ifade edilmeye ve İslâmî bir yaşama biçimi olarak diğer ideolojilerin (kapitalizm, sosyalizm vb.) üstüne çıkarma düşüncesinin oluşmaya başladığını belirtmektedir. Bu süreçte İslâm'ın, modernleşmenin ortaya çıkardığı problemleri çözmek için bir araç oluşunu kabul etmeyerek, bizatihi ulaşılmaması gereken bir ideal olması gerektiğini gösteren fikirler daha yoğun olarak dile getirilmiştir.¹³⁰ Modernist düşüncenin İslâm'ın günümüz toplumunda uygulanabilir olmasını sorgulamaya başladığını belirten Kutlu, geleneksel dinî hareketlerin kentleşme ve küreselleşmenin etkisiyle dinî kimliklerinin çözülmeye ve çatışmacı yeni ideoloji kimliklere dönüşmeye bağladığını ifade etmektedir.¹³¹

İslâmî ideolojiye karşı modernizm yanlısı ve Batı'da eğitim almış aydınlar, dinin apolitik olduğundan hareketle söz konusu ideolojinin, dini siyasallaştırarak bireyler arasında uzlaşmazlığa, toplumsal çatışmalara ve kutuplaşmalara sebep olacak tanımlamaları genellikle toplumda bu türden grupları karalamak için kullanmaktadırlar.¹³² Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde faaliyet gösteren bütün çağdaş İslâmî hareketler, içinde doğup geliştiği siyasî otoriteler tarafından modernizmin topluma yerleştirilmesi sürecinde dini istismar ettikleri öne sürülmüştür. Bu nedenle bu hareketler İslâm dışı ve kökü dışarda, dış mihraklar ve özellikle de toplumu kamplara ayırmak isteyen gizli örgütler tarafından kontrol edilen örgüt ve ajan olma suçlamalarına¹³³ maruz kalmışlardır. Buna bağlı olarak siyasî otorite, bu İslamcı oluşumların siyasete karışmamaları gerektiği fikrini öne sürerek onları sistemin dışına çıkarmıştır. Diğer bir ifade ile söz konusu siyasî otoriteler bu İslamcı oluşumların marjinalleşmelerine neden olmuştur.

Dünya üzerinde ortaya çıkmış bütün İslâmî hareketler, "İslâm'ın kendilerine

¹²⁹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 167.

¹³⁰ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 13-134.

¹³¹ Kutlu, *a.g.e.*, s. 11.

¹³² Erkilet, *a.g.e.*, s. 172.

¹³³ Watt, *a.g.e.*, s.72.

has siyasî bilincini” Müslümanlara kazandırmak için mücadele etmiştir. Siyasî rejimler tarafından sistemin dışına itilip radikalleştirilen bu İslâmî hareketler ise "küfür düzeni" olarak nitelendirdikleri mevcut siyasal yapıların bütün kurumlarını reddetmişlerdir.¹³⁴ Bu türden oluşumlar sadece “küfür” düzeni olarak nitelendirdikleri siyasal yapı ile mücadeleyle yetinmeyip “Kur’ân İslâm’ı”ndan uzaklaştıklarını iddia ettikleri diğer İslâmcı gruplarla da mücadele etmişlerdir.¹³⁵

1.3 Islâhatçı İslâmî İdeoloji

Arapça bir kelime olan ıslahat, “saleha” fiilinin mastarı olan “sulh” kelimesinin çoğuludur. Terim anlamıyla “ıslahat”, bir şekilde müesseselerde veya yönetim sistemlerinde eskimeye yüz tutmuş, değişmelere maruz kalmış ya da geri kalmış yönlerini yeniden yapılandırarak eksikliklerini gidermek, bozulmaları iyileştirmek, çağın gereklerini yerine getirip amacına uygun duruma getirmek anlamlarına gelmektedir.¹³⁶

Diriliş, hayata geçirme ve yeniden yapılandırma manalarındaki “tecdid” terimi çoğu zaman “ıslah” terimi yerine kullanılmıştır. “Tecdid” terimi ile “bid’atlardan temizleme” dinî akîde ve entelektüel düşüncedeki mücerret bir yenileme amaçlanmaktadır. “İslah” teriminden ise daha gerçekçi iyileştirmeler kastedilmektedir. Fransızca kökenli “reform” teriminin de “ıslahat” teriminin özdeş anlamı yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak reformun kapsadığı “yeniden yapılandırma” manası ıslahat terimindeki “aslına uygun hâle getirme” düşüncesinin karşıt anlamıdır. Buna bağlı olarak ıslahatçı oluşumların reform kavramını daha tedbirli kullandıkları ve onu ıslah teriminin anlamdaşı olarak kullanmamaya gayret ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla “reform” terimi daha çok modernist düşünceleri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹³⁷

İslâm’ın bazı hükümlerinin uygulanıp modern sosyal yapı ile çelişen tarafların bir yana bırakılması düşüncesi, modern İslâmî hareketlerin en çok tepkisini çeken konular arasında yer almaktadır. Bu hareketler, Kur’ân ayetleri

¹³⁴ Çakır, *a.g.e.*, s. 132.

¹³⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 129-130.

¹³⁶ Mehmet İpşirli, “Islahat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islahat#1>, (14.03.2020).

¹³⁷ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 128.

bakımından bu durumun mümkün olamayacağını, bu sebeple geleneksel İslâm anlayışının da sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Başka bir deyişle İslâm'ı ibadetle sınırlandırma düşüncesine sahip olan geleneksel ve giderek modernist yapıya bürünen İslâm anlayışının yerine, İslâm'ın yaşamın bütün alanlarında (aile, hukuk, ekonomi, siyaset, eğitim vb.) aslî belirleyici esas olarak değerlendirilmesi gerektiği fikrini ortaya koymuşlardır. “İslâm sadece asr-ı saadette yaşanan bir din değil aksine her zaman yaşanabilir bir dindir.” sloganı modern İslâmcı oluşumların temel fikirleridir.¹³⁸

Tezin temel kısmını oluşturan TIH da diğer İslamcı oluşumların yapısına uygun olarak fert, aile, toplum ve anayasal reformlar yoluyla dinî, hayatın her alanında yeniden hâkim ve etkin kılmayı temel gaye edinmiştir. Bu nedenle, özellikle Mısır Müslüman Kardeşler hareketinin edebiyatından etkilenerek oluştuğu için “İslahatçı İslâmî İdeoloji”ler kategorisinde değerlendirilmektedir.

¹³⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 294.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FAS İSLÂMCİ OLUŞUMLARIN ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER

İslâmcılık hareketlerinin ortaya çıkışında öncelikle bireyin rolüne işaret etmek gerekir. Metodolojik bireycilik algısı, İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını bütüncül bir yönelim olarak gören ayırt edici düşünceyi eleştirmektedir. Avusturyalı Sosyolog Karl R. Popper, birey eylemlerini anlama ve çözümlemenin tarihselciliğin sefaletinden uzaklaşmakla en güzel şekilde gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Zira sosyal olayların anlamlandırılabilmesi, bütüncül (holistic) karakterde olmalıdır. Başka bir ifadeyle olayın oynadığı rol karmaşık bir yapı içinde sadece çağdaş parçaları ile değil, zaman içindeki bir gelişmenin birbirini izleyen aşamalarını da içeren bir bütün içinde belirlenmelidir.¹³⁹

Genel olarak Popper, toplumsal olayların hepsinin arkasında kişinin isteklerinin; davranışları, gerçekleştirmek istediği hedefleri ve diğerleri ile etkileşim içinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kuramların ve sistemlerin metotlarının açıklanabilmesi için insanı harekete geçiren dürtülerin (inanç, görüş ve tasarıları), uygun hedeflerini gerçekleştirebilecek araçları seçmeye iten sebeplere yoğunlaşma zorunludur.¹⁴⁰

Erkilet ise İslâmcı oluşumların ortaya çıkışını, baskıcı modernleşme hareketleri neticesinde dayatılan seküler sistemlerin vicdan hürriyetinin, laikliğin başladığı yerde biteceğini vurgulamalarına bağlamaktadır.¹⁴¹

Seküler yapının hükmünü geçersiz saydığı ayetler söylemine, Batılı düşünürlerin hoşnut edilmesi için dinî prensiplerden ödün verilmesinin zarureti dair ifadeler eklendiğinde, İslâmî hareketlerin karşı çıktığı noktalar açığa çıkmaktadır. Bu çelişkiler, modernizmin politik alana girmesinin başlangıcından bu yana İslâmî oluşumların insan unsurunu sağlayan başlıca kaynak hâline

¹³⁹ Karl Raimund Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, (Çev. Sabri Orman), İstanbul, 1998, s. 38-39.

¹⁴⁰ Popper, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁴¹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 174.

getirmiştir.¹⁴²

Sonuç olarak, İslâmî hareket olgusunun kaçınılmaz ve birbirini tetikleyen sosyo-politik etkenler ile kişilik özelliklerine dair etkenlerin belirli zaman ve mekânda belirtilen gerekli koşullar oluştuğunda istisnasız ortaya çıkması kaçınılmazdır. Buradan hareketle şartların baskısı bireylerin direnme çabalarına rağmen bu olgunun ortaya çıkışını zorunlu kılar. Bu genel ve zorunlu şartların varlığı İslâmî hareket olgusunun ortaya çıkışını engelleyebilir ya da tam tersine hızlandırabilir. Buna karşın bu zorunlu ve genel şartlar birçok ülkede bulunmasına rağmen aynı zamanda olgunun ortaya çıkışına kaynaklık etmeyebilir. Bunun sebebi de bireylerin mevcut durumları farklı şekilde yorumlayarak hareket edebilecek olmasıdır.

1.2. Genel Şartlar

Fas'ta İslâmcı oluşumlar, bağımsızlık hareketleri ile birlikte 1950'li yıllarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Siyasî yapıdan bütün toplumsal kurumlara kadar devam eden bu süreç modernleştirme aşamasına doğru gelişme göstermiştir.

İslâmcılık konusundaki yaklaşımların fazla olması bu olguyu ortaya çıkaran sebeplerin oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Tezin bu kısmında, bahsi geçen etkenler içinde içerikleri bakımından katkı sağlayan çeşitli yaklaşımlardan istifade edilmekle birlikte dinî boyutu ele alınmaya çalışılmıştır.

Burada söz konusu olan İslâmcı hareketlerin temelinde, modernleşme ile Müslümanların inançları arasındaki çatışma yatmaktadır. Bir diğer ifadeyle, sekülerleşmiş, modernist düşünce ile yetişmiş, seçkin yönetici grupların marifetiyle ve bazen de halka rağmen girişilen modernleştirme uygulamalarının, dinî inançları yok saydığı, sosyal yaşamın dışına ittiği ya da tamamen ortadan yok etmeye çalıştığı algısının ortaya çıkması protest, aktivist İslâmcı oluşumlara kaynaklık etmiştir. Fas'ta da İslâmcı oluşumların ortaya çıkışında benzer süreçlerin işlediği görülmektedir.¹⁴³

Güdümlü değişme politikaları, kraliyet sistemi tarafından yumuşatılmış

¹⁴² Erkilet, *a.g.e.*, s. 174.

¹⁴³ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 7.

ve bazı dinî tavizler verilerek modern düşünce sistemleri topluma empoze edilmeye çalışılmıştır. Bu süreç, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Ali Şeriatî gibi Müslüman aydınların çalışmalarının da tesiriyle yeni bir dinî “aydınlanma”nın müsebbibi olmuştur. Böylece geleneksel dinî örüntüler sorgulanarak dinin ideolojik öğelerini dile getiren toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴

İslâmî hareketler, kendine özgü hareket tarzı ve görevleri olan, toplumda bizatihi var olan belirli siyasî, fikrî temelleri ve hedefleri ile hareket eden toplumsal kurumlar olarak görülmektedir.¹⁴⁵ Bu noktadan hareketle İslâmî hareketlere toplumsal dengeyi tesis eden ve etkileyen dinamiklerden biri olarak bakılabilir.¹⁴⁶ Aynı zamanda İslâmî hareketlerin kültürel yapısına uygun olarak toplumsal değişimi gerçekleştirebilecek gücünün varlığından da söz edilebilir.¹⁴⁷ Ancak toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını dış etkenler ile çözümlemeye çalışan yaklaşımlar İslâm dünyasını bütün boyutları ile anlayabilmek için (tarihsel, sosyal, sanatsal ve siyasal) İslâm’ın çok yönlü biçimde ele alınmasını gerekli görmektedir. Bu nedenle söz konusu bu yaklaşımlar Kur’ân ve Sünnet metinleri ile İslâm tarihi araştırmalarına çok önem vermektedir. Oryantalist yaklaşımlara göre, İslâmcı oluşumların ortaya çıkması ile ilgili Müslüman araştırmacıların ortaya koyduğu görüşler İslâm dünyasının tam olarak anlaşılması için temel belki de tek açıklama olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁸ Nadia Yassine¹⁴⁹ gibi İslâmî araştırmacılar ise oryantalistleri İslâm’ın önündeki her türlü ilerlemeye engel olarak gördükleri için bu metodu şiddetle reddetmektedirler. Nadia Yasin, kavram ve kapsam kargaşasına düşen bu oryantalistlerden insanlığın gelişim sürecine İslâm’ı da dâhil eden Hodgson¹⁵⁰’ı istisna kabul etmiştir.

Oryantalistler ve Batılı düşünürlere göre Batılılar, Müslüman doğu insanından daha zeki olduğundan Batı medeniyeti İslâm medeniyetinden daha üstündür. Edward W. Said ise Avrupalıların kendileri dışındaki bütün halk ve kültürlerin kimliklerinden daha ileri olduklarını düşünmektedir. Kendini tekrar

¹⁴⁴ Kutlu, *a.g.e.*, s. 68; Erkilet, *a.g.e.*, s. 156-157.

¹⁴⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁴⁶ Nafi, *a.g.e.*, s. 305,309.

¹⁴⁷ Bilge, *a.g.e.*, s. 98, Erkilet, *a.g.e.*, s. 377.

¹⁴⁸ Olivier Roy, *Les Îslâmologues Ont-Ils inventé l’Islamisme*, Paris, 2001, s. 116-138.

¹⁴⁹ Nadia Yassine, *Toutes Voiles Dehors*, Paris, 2003, s. 27-30.

¹⁵⁰ Bkz. Marshal G.S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, (çev.Berkay Ersöz), Phoenix Yay.

eden Doğu düşüncesinin üzerine Batı düşüncesinin tartışılmaz bir hâkimiyeti olduğu görüşlerini öne sürmelerinin özgür ve farklı düşüncelerin önünde bir engel teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁵¹

Antropolojik yaklaşım ise İslâmî hareketlerin oluşum sürecinde İslâm kültürünün hususî etkisi olduğu fikrini öne sürmektedir. Bu yaklaşım, Fas toplumunun dinin ve mürşitlerin kutsallığını kabul eden tasavvufî bir hususiyete sahip bir topluluk olduğunu ileri sürmektedir. Bu özelliklerinin, din adamı vasfını haiz olmalarının yanında kanaat önderleri olarak siyasî ve toplumsal yönden toplumun fertlerini yönlendirme güçlerine sahip olmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Kabile tartışmalarında arabuluculuk yapma rolünde ortaya çıkan bu kişiler kutsiyet derecesinde çok saygı duyulan kişiler olarak bilinmektedir. Toplumun cehaleti de bu olgunun ortaya çıkmasına büyük ölçüde etkili olmuştur. Clifford Geertz bu noktada, Fas'ta kraliyet sisteminin devam etmesinde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in soyundan geldiği inanılan bu kişilerin etkisinin ve kralların da onlar tarafından ortaya konulan tasavvufî İslâm'ı benimsemelerinin etkili olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵²

Bu antropolojik yaklaşımı İslâmî hareketlere özellikle de Adalet ve İhsan Hareketi'ne uyguladığımızda karizmatik ve mutasavvıf kişiliğe sahip Şeyh Abdüsselam Yasin'in müntesipleri üzerindeki etkisini daha iyi anlamamıza imkân verecektir. Anglosakson antropologlar din ve bazı dini sembolleri taşıyan kurumlar (şerif, veli) ve dinin Fas yönetim sistemi arasındaki ilişkisini incelemişlerdir. Ancak bu araştırmada kültürel etki alanının bütün olaylar ile ilişkilendirilerek toplumun diğer değerler sisteminin, örf ve aklî gelişmeler dikkate alınmadan abartılarak ele alınması bu konuda yöneltlen temel eleştirilerdendir.¹⁵³

Fransız sosyologlarının, Fas yönetim sisteminin din ile ilişkisini, kültüre değil toplumun meydana geldiği grupları incelemeye odaklanan araştırmaları, Anglosaksonların ortaya koyduğu iddiaların tam tersi bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Araştırmalar neticesinde Fas'taki toplumsal yapı ve toplumun yapısında yer alan

¹⁵¹ Edwards Said, *Le orientalisme*, Paris, 1980, s. 392.

¹⁵² Clifford Geertz, *Islam Observed*, Yale University Press, New-Haven, 1968.

¹⁵³ Ukkâş b. Mustafa, *el-İslâmiyyûne fi'l-Mağrib*, Kazablanka, 2008, s.19-20.

İslâm dini ile ilişkili önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Fas'ta dinî egemenliğin ve siyasî otoritenin temelini sadece askerî güç ve toplum içerisindeki grupların birbirlerine uyguladıkları şiddet ekseninde oluşmadığı, siyasî meşruiyetin bir türü üzerinde odaklandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu siyasî meşruiyetin oluşmasının da var olan sisteme göre farklılaştığı görülmüştür. Örneğin, “Murabıt”lar döneminde bu yapının daha çok zaviyeler etrafında, “Muvahhidî”ler döneminde ise Atlas Dağları'nda yaşayan “Masmude” kabilesi etrafında yoğunlaşmıştır. Buna mukabil “Sa'dîler” döneminde ise Hz. Peygamber ailesinden gelen “Şerifler” etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁵⁴

Bu araştırma Fas tarihinde kutsal bir değere dayanmayan otoriteyi kuranların ilki “Şerifler” otoritesinin dinî ve ırkî bir özelliğe sahip olmadığı düşüncesini öne çıkarmıştır. İdrisîler, Murabıtîler, Muvahhidîler, Merînîler, Vattâsîler, Sa'dîler ve Alevîler dönemine gelinceye kadar otoritenin ırka ya da dine dayanmaksızın oluşturulduğu görülmektedir.¹⁵⁵

Fransız araştırmacı Remy Leveau ise Fas yönetim sistemini ve sürekliliğini araştırmaları neticesinde Fas krallık sisteminin Fas çiftçilerinden oluşan bir toplumsal grup merkezinde güçlendiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁵⁶

Fransız stratejist ve yazar Olivier Roy, siyasî ilimlerin metodu İslâmî hareketlerin gelişim ve başarısızlığını belirleyen siyasî yönünü ele almaktadır. Olivier Roy, oryantalist metodun kabul etmediği “İslâmcılık” olgusunun hususiyetini kabul etmektedir. Ancak bu her iki yaklaşım da İslâm'ın modernleşme ile ilgili uyumunun imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü her iki yaklaşım da İslâm devletlerinin modernleşemedikleri gerçeğini ortaya çıkarmakta ve İslâmî hareketleri de gerici ve modernleşmenin önünde engel olarak görmektedirler. Olivier Roy, bu tezlerin her türlü kriz ve İslâm toplumlarının geri kalmışlıklarını İslâm kültürüne ve sonra da bizatihi İslâm'a bağladıkları için kültürel alanda boğulduklarını ifade etmiştir. Ona göre bu tezler bilimsel amaçlarla hazırlanmaktan daha çok sömürgeciliğin gerekçesi olarak

¹⁵⁴ Farhad Khosrokhavar, *Du Neo-Orientalisme de Badie, Enjeux et Methodes*, Paris, 1990, s. 121-148.

¹⁵⁵ Jacques Beque, *Ulemas, Fondateurs du Maghre Aux XVII siecle*, Paris 1983, s. 37.

¹⁵⁶ Leveau Remy, *Le Fella Morocain Defenseur Du Trone*, FNSP, Paris 1976, s. 276.

hazırlandıkları için siyasî nitelikli yaklaşımlardır. Çünkü mutlak surette sömürgeci devletler tarafından sömürgeciliğin gerekçelendirilmesi için toplumun geri kalmışlığının öne çıkarılarak Avrupa medeniyeti dışında üstün medeniyet olmadığını vurgulanması gerekmektedir.¹⁵⁷

Yukarıda bahsi geçen siyasî yaklaşıma mukabil, kültür ve İslâm ile ilişkilendirilmiş kimlik boyutuna dayalı emperyalist mücadele ve İslâmî kimliğe dayanarak protesto hareketlerine yoğunlaşan bir başka yaklaşım da vardır. Bu yaklaşımı savunan Fransız siyaset bilimcisi Frnçois Burgat'a göre, sömürgecilik olgusu İslâmî kimliği yeniden canlandıran gerçek sebeptir.¹⁵⁸

1.3. Fas Monarşisi ve İslâm Anlayışı

Fas'ta İslâm ile siyaset arasındaki ilişkilerin nasıl ortaya çıktığını anlamak için Fas'ın toprak ve dinî bütünlüğünü ele almak, Alevî hanedanının gücünün emperyalist sömürgeci kolonyalist unsurların saldırılarıyla tehdit edilen 20. yüzyılın başına dönmek gerekir. Zira Hristiyan Avrupa'nın garantörlüğü (sömürgecilik) öncesinde ülkede siyasî otorite, dinî meşruiyetin ve üç büyük grup olan sultan, ulema ve kardeşlerin (Peygamber ailesinden gelen diğer kardeş aileler) ittifakıyla temin edilmiştir. Aslında Fas'ta 16. yüzyıldan bu yana hüküm süren monarşik yapının dinî kimliği olmasa da Peygamber (s.a.v.)'in ailesinden gelmiş olmanın (Alevî ailesi) verdiği güç ile (dinî otorite, hilâfet) siyasî otoritelerini tesis ederek günümüze kadar egemenliklerini devam ettirmişlerdir. Bununla birlikte, çok güçlü bir siyasî etken olan Peygamber (s.a.v.)'e bu yakınlık, Alevî hanedanının tekelinde değildir. Ülke içerisinde diğer bazı aileler de Peygamber (s.a.v.)'e olan yakınlıklarını öne sürerek zaman zaman siyasî iktidar talepleri ile ortaya çıkmakta ve ülke yönetimini elinde bulunduran Alevî hanedanının siyasî otoritesini tehdit etmektedir.¹⁵⁹ Dolayısıyla, monarşinin din desteği ile kutsanmış

¹⁵⁷ Roy Olivier , a.g.e., s. 116-138.

¹⁵⁸ François Burgat, *L'İslâmisme au Maghreb*, Paris, 1988, s. 264.

¹⁵⁹ Mağrib'deki İdrisî Hanedanı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı (789-793) İdris b. Abdullah İdrisiler- el-İdrisiyyun olarak da bilinir. Fas'ta Berberilerin yaşadığı bölgelerde hüküm süren Müslüman-Arap hanedanlığı kurmuştur. Ali b. Ebu Talib'nin soyundan gelen İdris b. Muhammed, yeğeni Hüseyin b. Ali'nin Mekke yakınlarında, Hz. Ali taraftarlarının çoğunun Abbasilerce şehit edildiği Fah Çarpışması sırasında öldürülmesinden (787) sonra batıya kaçarak önce Mısır'a, oradan da el-Mağrib olarak ifade edilen bugünkü Fas topraklarına gitti. 1. ve 2. İdris'in hanedanlığı 11. yüzyıla kadar devam etmiş daha sonra ülkeden tehcir edilmişlerdir. Murabıtlar, Muvahhidiler, Meriniler Saadiler; Kuzeybatı Afrika'nın büyük bölümünü, Müslüman İberya'yı ve Endülüs'ü içine

(meşrulaştırılmış) hilâfet mekanizması zaman zaman ülke içerisinde dinî ve siyasî birliği sağlamak için bir araç olarak kullanılmıştır. Dahası, ikincisinin etkinliği ancak meşru siyasî baskının tekeliyle desteklenmektedir. Çünkü hilâfet mekanizması ülkede siyasî gücü sağlamak için daha etkili olmuştur. Gerçekte otoriter bir rejim çerçevesinde, devletin siyasî baskısı olmadan, kralların ve Alevî hanedanlığının “kutsallığı”nın hiçbir anlamı olmazdı. Ülke siyasetinde ulema sınıfı, 19. yüzyıla kadar hiyerarşik bir yapıya dâhil edilmemiştir. 19. yüzyılın sonundan itibaren ise monarşik siyasî otorite onların halk üzerindeki etkilerini fark ederek kontrol etmeye çalışmış ve yavaş yavaş üzerlerinde siyasî baskı uygulamaya başlamıştır.¹⁶⁰

Bununla birlikte, tarihî araştırmalar bu üç aktörün, birbirleriyle sürekli rekabet eden siyasî aktörler olmasına rağmen aralarında hiçbirinin İslâmî alanda bir tekell iddia edemediğini ortaya koymaktadır. Ancak Fas’ın kolonileşmesi (sömürgeleştirme süreci) bu durumu değiştirmiştir. İlk olarak ulema sınıfı, babadan oğula geçen yönetim, sürekli artan borç, kötüye giden ekonomi ve dış siyasette beceriksiz olduğunu düşündükleri Sultan’a karşı çıkmıştır. Sonrasında ise halk tarafından kabul gören “Selefizmi”, Fas milliyetçiliğinin meşruiyetinin gerekçelerinden biri hâline getirerek İslâm’ın savunuculuğunu ele geçirmeye çalışmıştır. Ancak monarşik yapı, ulemanın bu etkisini kırmak için 1940’ların ortasından itibaren, milliyetçi aktörlerin monarşik sistem içerisinde değişken dinî yapıyı uygun bir şekilde sürdürebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı zamanda monarşik yapı (kraliyet sistemi) siyasî alandaki merkezî otoriteyi de ele geçirdiğini göstermiştir. Kolonizasyon, ülke yönetiminde egemen olmaya çalışan bu grupların güçlerini birleştirerek emperyalist sömürgeci güçleri ülkeden çıkarmak, ortaya koydukları çalışmaları engellemek için farklı etnik kökenlerin (Arap ve Berberî halkların) milliyetçi tepkilerini kullanarak diyalektik “mahzen” türü gizli ittifaklara son vermeye çalışmıştır. Böylece dinî ve politik meşruiyeti ele geçirme

alan büyük devletler kurdular. Son olarak da 16. yüzyıldan günümüze kadar Alevî ailesi hanedanlığı devam etmektedir. Bkz. Mustafa L. Bilge, “Fas Tarihi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, XII, 190-192.

¹⁶⁰ Bu kontrol, IV. Muhammed (1859-1873) ve Abdülhafız (1908-1912)’in yaptıkları reformlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Ulemayı, Mahzen, yargı ve Karaviyyin eğitim merkezine yerleştirmeyi başardılar. Ancak Fas uleması tarafından reformlara yapılan itirazlar marjinal kalmış siyasi baskı ile reformlar hayata geçirilmiştir. Bu reform, onları daha az özerk hâle getirmiş, 19. yüzyılda Mahzen’in hizmetlerine entegrasyonunu sağlamıştır. 1930’lardaki Karaviyyin reformu kamu hizmetine dâhil olmalarının başlangıcı olmuştur. Bkz. E. Burke III, “The Moroccan Ulema, 1860-1912 in N.R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis, Berkeley*”, *University of California Press*, 1972, s. 63-74.

mücadelesini de zayıflatmıştır. Bu rekabetin zayıflaması, zorlanarak sabırla inşa edilecek olan monarşik yapıya, dini alanda tekel olma fırsatı vermiştir. Din adamlarının politik gücü, Fas'ın yakın tarihinde göreceğimiz gibi, siyasî arenada hiç kaybolmamıştır. Fas devlet geleneğindeki dini aktörlerin güçlü olması nedeniyle çok sınırlı da olsa dinî meşruiyet için rekabet alanı din adamları için hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır. Fas monarşisi, siyasal alandaki merkezî yeri işgal etmeyi diğer rakiplerini marjinalleştirerek, milliyetçi selefî unsurların yardımıyla başarmıştır. Nitekim 1940'ların ortalarından itibaren, Kral V. Muhammed, özellikle de selefî, Fas'ın bağımsızlık mücadelesine destek veren, İslâmcı ideoloji ve Fas milliyetçiliğini öne çıkaran Allâl el-Fâsî gibi âlimler ve onların kurduğu İstiklal partisiyle işbirliği yaparak siyasî otoritesini kurmayı başarmıştı.¹⁶¹

Allâl el-Fâsî ve İstiklal Partisi milliyetçileri, monarşik kurumun mutlak bir güçle donatılmadan devam etmesini istemekteydiler. Bunun da sebebi İslâm'ın siyasî düşüncesinin, anayasal ve demokratik boyutuyla mutlakiyetçilikle sınırlandırmayı mümkün kılmasıydı. Eğer Allâl el-Fasî, 1959'dan sonra otoriter karizmatik bir parti lideri hâline gelseydi, monarşinin mutlakiyetçiliğine açık bir tehdit oluşturmaya devam edecekti. Ancak el-Fasî, Kral V. Muhammed'i, partililerin anayasa içeriğinin yürütülmesini çarpıtmalarına izin verme tehlikesi konusunda önce Osmanlı Devleti'nde, daha sonra Irak ve Mısır'da demokrasiye yönelik küçümsenmeyecek tehlikeleri hatırlatmıştır. Bu kapsamda iyi niyetli uyarılarda bulunarak dinî kimliği ile kralın siyasî gücünü meşrulaştırmasına katkı sağlamıştır.¹⁶²

Kurulacak olan yeni monarşik sistem aslında anayasal yapıya sahip olmasına rağmen halka danışan bir sistem olmaktan öte itaat kavramı üzerinde ısrar etmekte ve demokrasiye dayalı bir süreci reddetmekteydi. Kral V. Muhammed'den sonra yerine geçen II. Hasan da demokratik “Müslüman bir toplum” oluşturma çabalarına girişmemiş ancak siyasî düşünceleri doğrultusunda itaat eden bir İslâm toplumunu tesis etmeye çalışmıştır. Bağımsızlık sağlandıktan sonra ise Fas monarşisi, diğer birçok bağımsızlığını elde eden Müslüman Arap

¹⁶¹ Malika Zaghal, *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, Markus Wiener Publishers, Paris, 2008, s. 29.

¹⁶² Maurice Flory, *Les Regimes Politiques Arabes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, s. 398.

devleti gibi İslâm'ın yönetim sistemine uygun bir devlet mekanizması kurmaya çalışmıştır.

Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde bu şartları gerçekleştirmenin kolay olmadığı vurgulanmalıdır. Anayasa metninde 1962 yılında kurumsallaştırılacak olan, gayrı resmî olarak İstiklal mücadelesinde de kullanılmış "emîru'l-mu'minîn" statüsü gerçekte de Peygamber (s.a.v.) ailesinden gelme vasfıyla, hükümdarın dinî bir kimlikle konuşmasını da meşrulaştırıyordu. Ancak bu, aynı zamanda bir hükümdar ailesi için dezavantajlı bir durum oluşturmaktaydı. Mü'minlerin yöneticisi olmak, aynı zamanda İslâm'ın koruyucusu olmayı, Müslümanların her gün yerine getirmesi gereken kriterleri de yapmayı gerekli kılıyordu. "Emîru'l-mu'minîn" makamı, İslâm'da basit bir kontrol mekanizması olarak tanımlanmamış, aksine bu vasfa sahip kişiler için büyük sorumluluklar getirmiştir.¹⁶³ Yani monarşik sistemi temsil eden aile, kendisi dini yaşamakla kalmamalı aynı zamanda halk düzeyinde yaşatmalı ve bunun için gerekli düzenlemeleri gerçekleştirmelidir. Bu nedenle, Hz. Peygamber (s.a.v.) soyundan olmayan Müslüman liderlerin aksine, devlet yönetiminde dini monarşik alanla sınırlandırma çalışmaları, sekülerleşme girişimlerini de kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkaracaktır.¹⁶⁴ Dinî aktörlerin kontrolü monarşik yapı için yeterince kolay olsa da ulemanın kontrolü o kadar kolay olmamıştır.

Gerçekten de, milliyetçilik mefhumunda istiklal mücadelesine katılan bazı din adamlarının -Allâl el-Fasî gibi- karizmatik olmaları özellikle de İstiklal Partisi gibi bağımsızlık mücadelesinde büyük rol oynamış bir partiye bağlı olurlarsa, monarşik yapı için bir siyasî rahatsızlık kaynağı olabilirdi. Daha sonraları monarşik yapı, din adamlarının bu etkisini azaltmak için onların din ve devlet yönetimi konusundaki farklı görüşlerde olmalarından faydalanarak onları kontrol etme ve etkisiz hâle getirme yoluna gitmiştir.¹⁶⁵

¹⁶³ Salih Geçit, *İslâm Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012, s. 3.

¹⁶⁴ Zaghal, "S'éloigner, se rapprocher: la gestion et le contrôle de l'İslâm dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan IL" In *Monarchies Arabes*, Ifri/La Documentation française Paris, 2002, s. 59.

¹⁶⁵ Muhammed Daadaoui, *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power*, Oklahoma, 2011, s.25,56.

Bağımsız Fas'ın ilk hükümdarı V. Muhammed, ulemanın temsil ettiği İslâm anlayışı ile çok belirsiz bir ilişki kuruyordu. Topluma yön verme güçlerini oldukça zayıflatmak için onları etkili bir şekilde marjinalleştirmiş ve mevcut dinî kurumları büyük bir reformla dönüştürerek monarşik sisteme uygun hâle getirmiştir. 1956'dan sonra Kral V. Muhammed, el-Fasî'ye, bugün yeniden başvurulacak medeni hukuku tesis etmeyi ve ibadet alanını kontrol etmeyi teklif ederek aile hukuku¹⁶⁶ ile ilgili medeni hukukun bir kısmının yönetimini ulemaya bırakmıştır. Bu da V. Muhammed'in, din adamlarının öğretimini sekülerleştirmeyi planlayan "modernistler" ile karşı karşıya gelmesine zemin hazırlamıştır. Kral V. Muhammed'in İstiklal Partisini zayıflatma yöntemlerinden birisi de din adamlarından bazılarının kralın 1953 yılında Fransızlar tarafından sürgün edildiğinde Sultan Muhammed Ben Arafa'ya bağlılıklarını ifade etmeleri ihanetini bahane olarak ortaya koymasıydı.¹⁶⁷

Faslılar, diğer Arap Müslüman dünyasında olduğu kadar laik anlayışa sahip değillerdir. Mısır'da Taha Hüsnü'nün ya da Tunus'taki Burguiba'nın saldırganlığına sahip olmamakla birlikte Fas monarşisi ulemanın görüş ve önerilerini hiçbir zaman karşısına almamıştır. Örneğin, Fas'ın kurtuluşunda büyük rol oynayan Ulusal Popüler Güçler Birliği (UNFP), ulema sınıfına yönelik çok olumsuz söylemde bulunmamış, dinî kurumların modernizasyonunu sağlarken belli bir saygıyla ve geleneksel dinî kurumları muhafaza etmeye özen göstermiştir.¹⁶⁸

Öte yandan, Kral II. Hasan, daha fazla politik bir dirsek teması ile dinî alana babasından çok daha güçlü bir şekilde müdahale etmiş, ancak sağ ve sol arasındaki dengelerin restorasyonu ve kontrolü açısından babasından devraldığı aynı bakış açısını da korumuştur. V. Muhammed, dinî kurumların alanına ölçüsüzce müdahale ederken, II. Hasan onları daha derinlemesine yeniden biçimlendirerek, kurumsal alan ile dinî alanları korumuştur. Ancak onların siyasî güçlerini zayıflatmaya yönelik çalışmalar da yapmıştır. Bu durum kralın kendi gücünü meşrulaştırması için gerekli

¹⁶⁶ "Müdevvenetü'l-Aile" olarak bilinen aile hukuku ile ilgili hususlar tamamen İslâmî hükümler doğrultusunda "Fas Âlimler Birliği" ve özellikle Darü'l-Hadisî'l-Haseniyye deki ilmiyye sınıfından ulemanın danışmanlığında hazırlanarak yürürlüğe konmuştur.

¹⁶⁷ Zaghal, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁶⁸ Köklü dinî bir kurum olan Karaviyyin Üniversitesinin geleceğini hiçbir zaman ortadan kaybolmayı hayal etmeden düşünürken, diğer Arap ve Müslüman topluluklarda birçok Sosyalist lider, bu tür kurumların ortadan kaldırılmasına yönelik söylemlerde bulunmuşlardır. Bkz. Mehdi Ben Barka, *Ecrits Politiques*, 1957-1965, Paris, Sylleps, 1999, s. 62-64.

olmasına karşın dinî kurumların, çok fazla politik güç kazanarak otoritesine karşı rekabet eden bir platform hâline gelmesinden de kaçınmıştır. Bu anlamda II. Hasan, hem “modernistleri” hem de “geleneksel dinî aktörleri” göreceli olarak memnuniyetle karşılamaya çalışarak güçleri oranında denge unsuru olmalarının yolunu açmıştır. Dinî kurumları koruyup ulemaya başka yerlerde olduğu kadar kötü davranılmamasını sağlarken siyasî baskı güçlerini bir o kadar da azaltma yoluna gitmiştir. Dönemin şartları gereği “modernist” görünüme sahip II. Hasan, emîrû’l-mü’mînîn vasfı ile ulema sınıfının siyasî alanını daraltırken Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı aracılığıyla da dinî kurumları kendi kontrolü altına alarak daha muhafazakâr İslâm stratejisinde başrolü oynamıştır.¹⁶⁹

Aslında Fas’ın, dinî alanını ve dini kurumlarını hiç değiştirmemesi, Tunus, Cezayir veya Mısır gibi birçok “laikleştirici” Arap rejimiyle çeliştiğini göstermektedir. Fas Monarşik yapısının bağımsız kurumsal alanlarından biri olan hukuk alanına dokunmaması, bugün ulemanın neden onu korumak için bu kadar çok enerji sarfettiğini açıklamaktadır. II. Hasan, Fas’ın komşuları gibi dinî kurumları parçalanmış bir bütün hâline getirmek için onların radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması yerine siyasî yapı içerisindeki diğer unsurları mevcut “dini alan etrafında” toplamıştır. Bu nedenle ulema sınıfının, siyasî yapıdaki etkinliğinin azaltılması yönünde tedirginliğe düşmemesi için Karaviyyin Üniversitesi etrafında oluşmuş dini kurumlar, modernizasyon sürecine dâhil edilmeden mevcut yapısı korunmuştur. Ancak Fas toplum yapısında etkin olan ulema sınıfının gücünü temsil eden bu kurumda 1963 yılında reform gerçekleştirilmiştir. 1964 yılında, Karaviyyin Üniversitesi ile rekabet eden daha yüksek bir dinî eğitim kurumuna dönüşecek olan Dar el-Hadis’in kurulması, ulema sınıfı üzerinde dışlanmışlık hissi uyandırmıştır. Bu süreçte 1970’li yıllarda üniversitelerde İslâmî İlimler bölümlerinin kurulması da bu dinî alanı parçalama stratejisini tamamlamıştır.¹⁷⁰

Dinî alanın parçalanması, ister geleneksel ister modern kurumlarda olsun, din adamları ile din hizmeti alan halk arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi ile gerçekleştirilmiştir. Saray’a yakın bir seçkin dinî grup meydana getirme çabalarından birisi de ulema ile monarşinin katıldığı halka açık

¹⁶⁹ Zaghal, *Religion et politique au Maroc aujourd’hui*, s. 35.

¹⁷⁰ Muhammed Lokman, *ed-Din ve’s-Siyâsetü fi’l-Mağrib*, Kazablanka 2011., a.g.e., s. 32, 61.

platformların kurulmasıdır. Ramazan ayında yapılan Hassanî dersleri buna en açık örnektir. Çünkü bu derslerde dinî faaliyetlerin en yoğun olduğu bu ayda tüm Faslıların din adamları ile hükümdarları görebilecekleri bir platform oluşturulmuştur. Dinî alanın monarşiye bağlı çeşitli örgütlerde parçalanmasının amacı, rejimin din adamlarını kendisine bağlayıp statükoyu kutsayarak meşrulaştırmak, diğer güç merkezleri arasında belirli bir rekabet oluşturmak ve asla birisinin çok fazla güç ele geçirmesine izin vermeyerek monarşi için tehdit oluşturmasına engel olmaktır.¹⁷¹

Fas'ta dinî kurumlar homojen bir yapıya sahip değildir. Bu durumun monarşi tarafından din alanının parçalanmasının sonucu din ve politika arasındaki ilişkinin belirli bir özelliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bugün Mısır'da dinî yapıyı temsil eden kurumların en etkili olan el-Ezher Üniversitesinde görüldüğü üzere ulema sınıfının etrafında, bir araya gelmiş tek bir din adamı ruhu yoktur. Ülkenin en köklü dinî kurumu ve üniversitesi olan Karaviyyin de bu parçalanmanın sonucu olarak kendisini etkili bir dini aktör hâline gelmiş bir kuruma dönüştürme çabasında başarısız olmuştur. Dolayısıyla da Fas İslâmı'nı temsil etmeyen bilginin aktarıldığı bir kurum olmaktan öteye geçememiştir.¹⁷²

Dinî alanda tek etkili kurum nihayetinde monarşik yapı olmaya devam etse de bu alanda tek söz sahibi kişi hanedanlık ailesinden gelmekten başka bir anlam ifade etmez. Kendi parçaladığı bu dinî alana dağılmış din adamlarının katkısına ihtiyaç bulunmaktadır. Monarşi, elinden geldiğince, kraliyet ailesinin oluşumunda ve eğitiminde dini kendi içine dâhil etmeye çalışmakta ve bu dinî yapıyı kamusal alanda yeniden üretmeyi arzu etmektedir. Buna rağmen izlenen bu dinî strateji hanedanlığı İslâmî yapı içerisinde kendini devam ettirebilmesi ve sürekli hâle getirebilmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla monarşinin, dinî alanın çeşitlendirilmiş unsurlarıyla bütünleşmiş Fas toplumunun tamamının desteğine ihtiyacı vardır.¹⁷³ Böylece II. Hasan, İslâmî alanın yönetimi üzerine tekeli bir rekabet yapısı oluşturmuştur. Fas'ta siyasî alan ile dinî alanın ayrışması düşünülemez. Çünkü İslâmî alanı kontrol eden monarşinin politik meşruiyetinin bir bölümünü, üzerine inşa ettiği siyasî güç buna karşı çıkmaktadır. Ancak Fas'ta din ve siyaset alanındaki bu iki ilişki türünün çok

¹⁷¹ Zaghal, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁷² Lokman, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁷³ Zaghal, *a.g.e.*, s. 37.

kırılgan olduğu vurgulanmalıdır. Gerçekten de Fas toplumunda rejimin dinî meşruiyeti sağlam temeller üzerine inşa edilemediğinden bu parçalanmış dinî alanın desteğine ihtiyacı vardır.¹⁷⁴

Siyasal İslâmcılığın ortaya çıkmasıyla birlikte, İslâmî alanın yönetimi, gelecekte daha çok bölünerek bu alanda hâkimiyet sağlamak için paydaşlar arasında rekabet artacaktır. Monarşik iktidar tarafından kurulan kontrol mekanizması ile yakından takip edilen ve monarşik kurumların arabuluculuğunu reddeden Fas toplumunun İslâm'la giderek artan bireysel ilişkilerinin ortaya çıkmasını engelleyemeyeceği söylenebilir. Bu anlamda toplumunun özgün yapısı, Fas'ın Batı dinlerine ve İslâm'a ait küresel özgün bir hâl almasını engellemektedir. Çünkü dinin on iki asırlık köklü bir geleneğe sahip olması, büyük kurum ve kuruluşlar dışında bireyselleşmesinin ve suiistimal edilmesinin önüne geçmektedir.¹⁷⁵

1950'li yıllar ile 1970'li yıllar arasında din ve politika arasındaki ilişki, Fas'ta ulemanın “Mahzen” alanına entegrasyon olasılıklarını etkisiz hâle getirmesi veya gerçek yıkıcı etkileriyle öne çıkmaktadır. Ancak 1970'lerden itibaren İslâmcılığın etkileri politika ile din arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir. Monarşi, dinî temelli bir siyasî protestonun ortaya çıkmasıyla sarsılmıştır. Fas'ın komşularının rejimlerine kıyasla en tehlikeli muhalefetle bile baskıcı devlet anlayışı ile dinî karakterini güçlü bir şekilde sürdürerek onlara yasal siyasî katılım alanını açarak göreceli demokratikleşme stratejisini benimsemiştir.¹⁷⁶

Siyasal İslâmcılık “İslâm temelli politik ideoloji” olarak tanımlanırsa¹⁷⁷ Fas parlamenter sisteminde gerek büyük geleneksel partiler gerekse yeni kurulan partiler olsun en küçüğünden en büyüğüne hemen hemen tüm tarafların “siyasal İslâmcılık” ile bir bağı olduğu söylenebilir. Fas'ın siyasî alanında din, yok olmaktan çok uzaktır. Hatta bazı âlimler sol örgütlerin, özellikle de daha sonra USFP ismini alan Mehdi Ben Baraka'nın 1959 yılında İstiklal Partisi'nden ayrılarak kurduğu UNFP¹⁷⁸'nin bir parçası hâline gelmesine ve hiçbir zaman İslâm'ı temel almamasına rağmen Fas

¹⁷⁴ Lokman, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁷⁵ Zaghal, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁷⁶ Lokman, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁷⁷ Kutlu, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁷⁸ UNFP 1959'da Fas'ta İstiklal Partisi'nin yeterince radikal olmadığını iddia ederek Mehdi Ben Baraka ve çevresi tarafından kuruldu. Sosyalist politikaları benimseyen parti, iktidar monarşisine karşı son derece kritik bir yol aldı ve sonuç olarak içişleri bakanı Muhamed Oufkir'in önderliğinde şiddetli polis baskısıyla karşı karşıya kaldı.

sosyalizm doktrininde İslâmî lîretatürü kullanmıştır. Bu ulema, sosyalizmin ve İslâm'ın çelişkili olmadığı fikrini geliştirerek partilerinin doktrini için ek bir gerekçe sunmuştur. Bu anlamda İslâm'ın birçok siyasî organizasyonun ve ideolojik yapının bir parçası olduğu söylenebilir.¹⁷⁹

Bunun yanı sıra İslâm, Abdüsselam Yasin hareketi (Adalet ve İhsan Hareketi) hariç, bugün büyük geleneksel partileri ve İslâmcılığı bir araya getiren sürekliliğin temel unsurudur. Burada Fas İslâmcılığının bütün tarihini ele almamakla birlikte temel özelliklerinden bazılarını vurgulamak ve din ile siyaset arasındaki ilişkiye dair temel bir bakış açısı vermek için konuya kısaca değinilecektir.

Fas Siyasal İslâmcılığının ilk tezahürleri 1969 yılında sol örgütlerin ve ideolojilerin güçlenmesine tepki olarak ortaya çıkmıştır. UNFP kanadından ayrılan Öğretmen Abdülkerim el-Muti', o yıllarda eş-Şebîbetü'l- İslâmiyye (İslâmcı Gençlik) hareketini kurdu. Bu ilk İslâmcı grup bir yandan sola karşı şiddet, diğer yandan da ateizmle ilişkilendirilmiş, birleştirici ve yasallaştırılmış ikili bir kimliği inşa ediyordu. Ancak şiddet söylemini kullanması onu politik olarak yetkisizleştirmiştir. Sosyalist lider Ömer Ben Cellun suikastının ardından ise 1972 yılında yasallaşmasını sağlayan süreç 1976 yılında son bulmuştur. Siyasî meşruiyetini kaybeden hareket, çok kısa sürede dağılma sürecine girmiştir. Unsurlarından bazıları daha az “çatışmalı” bir İslâmcılığa, reformist olan ve giderek daha fazla ilişkisel İslâmcılığa ve siyasî oyuna katılıma uygun şekilde hareket etmiştir.¹⁸⁰

Şiddetle karşı karşıya kalma stratejisinin başarısızlığı, bu ilk hareketin İslâmcı derneklerin faaliyetlerini durdurmalarına ve hepsinden öte yaşanan bu başarısız tecrübeden ders çıkarmalarına olanak sağlayacaktır. Monarşik iktidarla müzakere edip meşru zeminde tanınmalarını isteyen reformistler hareketi, daha sonraları monarşik yapıyı kabul eden, onlarla siyasî alanda çalışmanın meşru bir çerçevesi olarak nitelenen PJD¹⁸¹'nin temel stratejisini ortaya çıkaracaklardır. Bu

¹⁷⁹ Zaghal, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁸⁰ Muhammed Tûzî, *el-Melikîyyetü ve'l-İslâmi's-Siyâsî fi'l-Mağrib*, Kazablanka, 1999, s. 227-230.

¹⁸¹ Kraliyete yakınlığı ile bilinen Dr. Abdelkrim el-Hatîbî tarafından MPDC (Fransızca: Mouvement Populaire Démocratique Et Constitutionnel) adıyla 1967'de kuruldu. Parti uzun süre etkisiz kaldı. 1998 yılında ismi Adalet ve Kalkınma Partisi (PJD) olarak değiştirildi. 2001 parlamento seçimlerinde 107 sandalye kazanarak birinci parti oldu. Hükûmeti kurma görevi 29 Kasım 2011 tarihinde Fas Kralı VI. Muhammed tarafından parti liderliği Abdelilah Benkirane'ye verildi.

anlamda eski İstiklal Partisi'ne yaklaşımlarına rağmen hareketin lider kadrosu daha genç, aktif ve ulema sınıfından olmayan seküler eğitim almış İslâmcı kanattan oluşmuştu. İstiklal Partisi, bu genç kuşak İslâmcı meşruiyetçileri kurtarmakla görevlendirilmemişse bile aynı tarihsel derinliğe sahip olmakla birlikte liderleri halkı temsil etmeyen şehirli seçkinlerin partisi olarak nitelendiriliyorlardı. Partiyi ele geçiren bu yeni İslâmcı grup önceden politik katılım yaşamış olan eski MPDC partisi ile çalışmaya hazır olmayabilirdi. Bu, muhtemelen Fas siyasî alanının parçalanma stratejisi nedeniyle İstiklal Partisi'ni iktidarın gözünde çok daha fazla güçlendirecekti. Ulusal Kurtuluş Ordusu (NLA)'nın lideri olan Halk Demokratik Hareketi (MPDC) eski lideri Abdülkerim el-Hatîbî genç “yasal İslâmcı” neslin yükselen bir siyasî aşamaya girmesine izin veriyordu. Abdülkerim el-Hatîbî ayrıca, İslâmcı partinin bu kanadını içselleştirmesine müsamaha gösterirken kendisini ifade etmesine izin verecek olan monarşik yapıya da sadıktır. Aslında, el-Hatîbî'nin MPDC'si ve el-İslâh ve't-Tecdid'in İslâmcılığı birbirinden çok uzak değildir. Her iki oluşumun İstiklal Partisi ile yakınlığı da kolaylıkla fark edilebilir. 1996-1997 yılları arasında PJD'nin İslâmcıları, meşru siyasallaşma isteklerini seçimlere katılarak gösterdiler. Ancak el-Hatîbî'nin partisinin eski mensupları partinin İslâmcılar tarafından "işgaline" yönelik seçimleri boykot etme kararından dolayı hayal kırıklığına uğramıştır. Bunun üzerine 2002 seçimlerinde, PJD'nin İslâmcıları, siyasî sisteme katılım ve entegrasyon isteklerini yerine getirmeyi başarmışlardır. Ancak monarşinin onları yeni hükûmete dâhil etmeyi reddetmesi muhtemelen el-Hatîbî ve PJD karşısındaki monarşik stratejiyi kabul etmesine bağlı olarak değişiklik gösterecektir.¹⁸²

Monarşik yapı ile birlikte kraliyet ailesinin temsil ettiği babadan oğula geçen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in soyundan geldiğine inanılan Alevî ailesi sembolik hilâfet makamının birleştirici olma vasfını kaybetmiştir. Ayrıca merkezine hilâfet kurumunu alarak eleştiren toplumsal hareketler tarafından sorun olarak algılanmasının önüne de geçememiştir. Bu durum -özellikle 2011 yılında ortaya çıkan “Arap baharı” örneğinde¹⁸³ birçok İslâmî grubun katıldığı protesto eylemlerinde- ortaya çıkmıştır.

¹⁸² Muhammed Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, Rabat, 1992, s. 251-255.

¹⁸³ Fas'ta protesto hareketleri genellikle 20 Şubat'ta başlayıp devam ettiği için “20 Şubat olayları” olarak isimlendirilmiştir.

Ülke içerisinde bulunan dinî müesseselerde eğitim almış din adamları, sistem içerisinde var olan çoğu danışma kurulu olarak nitelenen dinî kurumlara üye olarak sistem içerisine dâhil olmuştur.¹⁸⁴ Sonuç olarak hilâfet makamını da temsil eden krallık sistemini sorun olarak algılayıp eleştiren siyasî oluşumlar (Adalet ve İhsan Hareketi gibi) ve diğer toplumsal hareketler yasa dışı ilan edilip meşru zeminde örgütlenmelerine izin verilmeyerek sistem dışında tutulmuştur.¹⁸⁵ Bu dernek ve örgütlere üye olanlar da hukukî düzenlemelerle marjinalleştirilmeye çalışılmıştır.

Fas'ta siyasî yapının en önemli özelliği olan parlamenter monarşik sistemin, dinî bir problem olarak algılama tutumları, radikal İslâmî hareketleri diğer İslâmî hareketlerden ayıran en önemli ayırt edici özellik olarak görülmektedir. Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi Fas Kralı aynı zamanda halifelik makamını da temsil etmekteydi.¹⁸⁶ Dinî kurumları da elinde bulundurduğu hilâfet makamı ile kontrol altında tutmaya çalışmaktaydı.

Bu açıdan Fas'ın Türkiye'den farklı olarak seküler olmayan, hilâfet makamının faal olarak temsil edildiği dinî kurullarla yönetilen bir devlet anlayışının hâkim olduğu akla gelmektedir. Ancak Fas devlet geleneği incelendiğinde baştan beri dinî bir müessese olan hilâfet makamının kral tarafından temsil edildiği, ancak batı sömürsünden kurtuluş mücadelesinden itibaren de birleştirici bir unsur olduğu için terk edilmediği görülmektedir. Ülke içerisinde yer alan Arap ve Amazığ (Berberî) isimli etnik kökenler üzerindeki birleştirici işlevi nedeniyle şeklî varlığı korunmaktadır. Daha sonraları birleştirici kurum olarak 1962 Anayasası ile meşrulaşan bu hilâfet kurumu özellikle 1960'lı yıllarda gerçekleşen Arap özgürlük hareketlerinde ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn gibi "marjinal" toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına engel teşkil etmese de siyasî bir aktör olarak görev yapmıştır.¹⁸⁷ Bu aşamada ayırt edici özellik olarak İslâmî hareketlerin tavrı çok önemlidir. Zira birçok İslâmcı harekete göre, İslâm'ın hükümleri ile hükmetmeyen, görünüşte bile İslâmî olmayan idareciler ve sistemler için itaatin gerekmediği değerlendirilmektedir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Abdurrahim el-Itrî, *Sanaatu'n-Nuhbe fi'l-Mağrib*, Kazablanka, 2006, s. 188.

¹⁸⁵ Darif, *Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, Rabat 2017, s. 106-107.

¹⁸⁶ Fas Anayasası Üçüncü Bölüm 41. Madde.

¹⁸⁷ Nafi, *a.g.e.*, s. 302, Erkilet, *a.g.e.*, s. 17, Çakır, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁸⁸ Kutlu, *a.g.e.*, 178; Erkilet, *a.g.e.*, s. 164.

Sonuç olarak burada önemli olan husus, hilâfetin tek kişinin elinde olup olmadığı üzerinde değil, uygulanan hükümlerin şer'î olup olmadığıdır. Şöyle ki radikal İslâmî hareketlere göre, geleneksel Müslüman idareciler, İslâm'ı şeklî ve sembolik bir egemenliğin nesilden nesile aktarılmasında meşrulaştırma işlevi gören bir araç kabul ederek şiddetli bir şekilde reddetmişlerdir.¹⁸⁹ Yöneticiler, “*Aranızdaki emir sahiplerine itaat edin.*”¹⁹⁰ ayetinin hükmünü, bu meşru olmayan iktidarlarının devamını getirmek ve sağlamlaştırmak için kullandıklarını ifade etmişlerdir. Radikal İslâmcı hareketlerin temel savı ise Allah (c.c.)’ın ayetleri ile amel etmenin temel olduğu, bunu kimin yapacağının ise esas olarak halkın belirleyeceğidir. Bu da hilâfetin hanedanlıkla babadan oğula geçtiği Fas’taki mevcut fiili durumda İslâmî hareketlerin sorun olarak algılama refleksi göstermesi muhtemel bir durum olarak görülmektedir.

1.4. Fas’ta Modernleşme Süreci

Modernleşme; bir toplumun var olan düzenini, sosyal, maddi ve manevi medeniyetini bir şekilden başka bir şekle çeviren süreç olarak tanımlanır.¹⁹¹ Bu değişim süreci “geri kalmış olarak kabul edilen” ülkelerde (Batı medeniyetine göre), dışarıdan bir etki ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu süreç, kendiliğinden gelişen bir dönüşüm hareketi olmaktan öte dış dinamikler ve etkiler sonucu oluşturulan bir süreçtir. Peter Berger, “geri kalmış” bu ülkelerin modernleşme sürecini: “İçinde ortaya çıkıp geliştiği orijinal bağlamdan dışarı doğru yayılması”¹⁹² olarak ifade etmiştir. Başka bir deyişle bu dönüşüm sürecini, toplumun modernleştirilmesini sağlayan değer ve unsurlarının tümünün, hukukî, toplumsal, askerî ve siyasî düzenlemelerin modernleşmek isteyen ülkelere aktarılması süreci olarak değerlendirmektedir.

Seçkin yöneticiler, bağımsızlıklarını elde ettikten sonra bile yerel sömürgeciler tarafından kültürel ve sosyal hayatları ile çokça öne çıkarılmamıştır. Batılı örneklerin izinde bir dizi modernleşme hareketleri hızlandırılarak

¹⁸⁹ Kutlu, a.g.e., s.98.

¹⁹⁰ Nisâ, 4/59.

¹⁹¹ Halil İnalcık, “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, *Atatürk Önderliğinde Türk Kültür Devrimi RCD Semineri Tebliğleri*, Ankara, 1972, s. 33-39.

¹⁹² Peter Ludwig Berger, *Modernleşme ve Süreç*, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul, 1985, s. 132.

Fransızcayı, toplumsal gelişimin, sekülerizmin, idarî mekanizmanın dili, modern hayatın bir yöntemi ve kaynağı olarak yerleştirmiştir. Ekonomik krizler, nüfusun artması ile giderek modernleşme ve özgürlükler yönünde vaatler verilmeye başlanmıştır. Bu da François Burgat'a göre İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını hızlandırmıştır.¹⁹³ İslâmcılar krizlerin, siyasî ve ekonomik başarısızlıkların sebeplerini hâkim seçkinlere yüklemişlerdir. Yeni ortaya çıkan bu İslâmcı hareketler, kültürel düzeyde de Fransız seçkinleri eleştirmişlerdir. Onlara göre krizlerin asıl kaynağı Müslüman halkları sömürmek için gerekçeler üreten Batı medeniyetidir. Burgat'a göre İslâmî hareketler egemen Batı medeniyetine tepki olarak ortaya çıkmıştır. İslâmcılar ise bu kültürel savaş ile mücadele edebilmek için Fransızcayı reddederek Arapçayı kullanmışlardır. Ayrıca işgalci devletlerin çıkardığı kanunlar yerine de İslâm şeriatına sığınmışlardır.¹⁹⁴

Mali sıkıntılara rağmen, Kral IV. Muhammed (1879-1873) ve onun halefi I. Hassan (1873-1894), ülkeyi Mısır ve Osmanlı örneklerine uygun olarak modernleştirmeye çalışmalarına rağmen başarılı somut bir sonuç elde edememişlerdir. Ancak, her iki kral da iç huzuru ve Fas'ın kırılgan toprak bütünlüğünü korumayı başarmıştır. 1880'deki Madrid Konferansı, Fas'ın toprak bağımsızlığını yeniden güvence altına almıştır. Aynı zamanda Fas sorunu, özellikle de Almanya'nın sömürgecilik yarışına girmesiyle uluslararası bir statü kazanmıştır.¹⁹⁵

1882'de Tunus sömürgeciliğini gerçekleştirdikten sonra Fransa, Kuzey Afrika'daki hâkimiyetini Fas'ı da içine alarak genişletmeye çalışmıştır. Fransa'nın huzurlu nüfuz etme stratejisi iki temel politikadan oluşuyordu. Bunlardan ilki ayrılma potansiyeli oluşturmak için ikili anlaşmalar yoluyla Fas'taki sömürgeci rakiplerini ve Mahzen'i borç altına alarak daha fazla ekonomik imtiyaz karşılığında Fransa'dan mali yardım almasını sağlamayı vaat etmekte. Strateji başlangıçta iyi bir şekilde çalıştı ve 1904'te Fransa'da, Britanya'nın Mısır üzerindeki İngiliz kontrolünü tanınması karşılığında, Fas'ta serbest bir alan elde

¹⁹³ Burgat, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁹⁴ Burgat, *a.g.e.*, s. 69-72.

¹⁹⁵ Mehdi el-Harti, *Fundamental Obstacles To Modernization In Precolonial Morocco: Geography, Institutions And Culture*, Universidad de Granada, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Granada, 2017, *a.g.e.*, s. 44.

etti.¹⁹⁶ Öte yandan Kral Abdülaziz (1894-1908), tarife ve vergi gelirlerindeki düşüşü telafi etmek, aynı zamanda kabile isyanlarını bastırmak ve saray içindeki lüks yaşam giderlerini ödeyebilmek için yoğun bir şekilde borç aldığı Avrupa finansal kuruluşlarına giderek daha fazla borç yükü altına girdi. 1905 yılına gelindiğinde Mahzen iflas etmiş, zayıflamış, tecrit edilmiş ve sömürgeleştirilmek için şartlar mükemmel bir şekilde olgunlaşmıştı. Ancak Almanya, savaşmaksızın Fas'taki çıkarlarından vazgeçmeyecekti.¹⁹⁷

Alman Kralı Kaiser II Wilhelm, Mart 1905'te Fas egemenliğine verdiği desteği ilan etmek için Tanja'ya geldi. Fas sorununu çözmek adına uluslararası bir konferans çağrısında bulundu. Almanya'nın çağrısı ile 1906'da Algeciras Konferansı düzenlendi. On iki Avrupa ülkesinin yanı sıra Amerikalı temsilcilerin de katıldığı konferansın nihai eylemi; ülkenin yönetimini, gümrüklerini ve mallarını Avrupa yönetimi altına alırken Fas egemenliğini ve toprak bütünlüğünü koruma sözünü vermesiydi. Algeciras'ta verilen umutlar Fas kralının otoritesini çökertirken Fas'ta kısa süreli mahalli ayaklanmalar başladı. Ayaklanmalar neticesinde Kral Abdülaziz ülkenin dinî otoritesi tarafından azledilerek üvey kardeşi Abdülhafid, 1908'de Kasablanka ve Oujda'yı ele geçiren Fransız işgalini önleme şartıyla tahta çıktı. Ancak çok geçmeden selefi Kral Abdülaziz gibi o da işgali önlemede çaresiz olduğunun farkına vardı. Atlas Dağları'ndan isyancılar 1911'de Fes'deki kralın sarayını kuşattığında Fransa, isyanı bastırma ve işgalin bahanesi olarak Fes şehrini ele geçirdi. İspanya, Kuzey Atlantik Ovalarını işgal ederek “sömürge haklarını” ileri sürerken Almanya'nın itirazı Kongo Nehri üzerindeki sömürge toprağı karşılığında susturuldu. Sultan Abdülhafid, 30 Mart 1912'de Fes Antlaşması'yla Fas'ın güvenliği karşılığında bir “Fransız Koruma Kurumu'nu” kabul etti. Daha sonra üvey kardeşi Yusuf lehine tahttan çekildi.¹⁹⁸

Tarihçi Muhammed el-Manouni (ö. 1985), Fas'ın 19. yüzyıldaki çöküşünü, çok daha üstün pre-kolonyal Avrupa donanmalarının elindeki deniz gücünün doğrudan bir sonucu ve geleneksel sanayilerinin modern sanayi ile artan dış rekabete karşı koyamamasına bağlamaktadır. el-Manouni, aslında bunun dört asırlık bir

¹⁹⁶ James Sater, *Civil Society an Political Change in Morocco*, Newyork, 2007, s. 95.

¹⁹⁷ el-Harti, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁹⁸ el-Harti, *a.g.e.*, s. 17.

çöküşün devamı olduğunu, sebeplerinin ise çok ve karmaşık olduğuna işaret ederek 44 yıllık Fransız sömürgesinin de bu çöküşü hızlandığını ifade etmektedir.¹⁹⁹ Faslı Tarihçi Abbas Arhila (ö. 1995) ise, Fas'ta reformları engelleyen faktörler arasında iki yenilginin yer aldığını, bunlardan ilkinin 1844'te Isly Savaşı ve 1860'daki Tetuan yenilgileri olduğunu belirterek savaş sonrası ekonomik dengelerin bozulması neticesinde Avrupa ülkeleriyle rekabet edemeyerek onların ticarî nüfuzuna maruz kaldığını ifade etmektedir.²⁰⁰ Solcu bir politikacı olan Ali Yata ise, Kral I. Hasan tarafından yapılan reformların modernleşme yolunda atılan doğru adımlar olduğunu, ancak Fransız Koruma Kurumu'nun Fas'ı daha çok kapitalist bir ekonomiye zorladığını belirtmektedir.²⁰¹ Jean-Louis Miège ise 1856 yılında Anglo-Fas anlaşması imzalandıktan sonra ülke ekonomisinin yabancı etkisine girdiğini ve Fas krallarının ülke ekonomisini modernize etmede deneyimsiz olduklarını belirtmiştir. Ayrıca çöküşe giden ekonomik duruma çözüm bulamamalarına rağmen Avrupa'nın sömürgeci tutumunu çöküşün bahanesi olarak ortaya koyduklarını ifade etmiştir.²⁰²

Miege ve birçok Avrupalı araştırmacı Fas'ta modernleşme sürecinin Fransızlar tarafından başlatıldığını, fakat yöneticilerin mevcut krizi kötü yönettiklerini iddia ederek ülkede kötüye giden ekonomik krizin ve sömürgeciliğin bahanesi olarak ortaya konulduğunu göz ardı etmişlerdir.

Fransız kuvvetleri 1911'de Fas'ın kalbine doğru ilerlediklerinde Ortaçağ alt yapıları olan fakir bir tarım ülkesiyle karşılaşmışlardır. Bereketli Atlantik ovaları ve Avrupa'ya yakınlığıyla ön kolonyal Fas'tan, özellikle ne bir zanaat geleneğine ne de risk almaya istekli olan girişimcilerin bulunmadığını görmüşlerdir. Ayrıca Cezayir'in Fransızlar tarafından işgalinin ardından müteakip Fas kralları, ülkelerini doğu komşularının kaderinden kurtarmayı amaçlayan bir

¹⁹⁹ Mouhammed el-Manouni, *Madhahir Yaqadat el-Maghrib al-Hadith*. Casablanca, 1985, s. 37-38.

²⁰⁰ Abbas Arhila, *Harakatü'l-Islâh Fi'l-Maghrib el-Hadith*. Majalat al-Dirassa ve el- I'lâm, Rabat, 1995, s. 39-49.

²⁰¹ Ali Yata, *L'occupation Étrangere Est Venue Freiner le Développement Interne* Lamalif, Casablanca, 1966, s. 20-22.

²⁰² Jean-Louis Miège, *Le Maroc et l'Europe (1822-1906)*, Éditions La Porte. Rabat, 1996, s. 331.

dizi modernizasyon önlemi almışlardır. Tüm bu modernleşme girişimlerine rağmen Fas 19. yüzyılda gelişmeyi başaramamıştır.

20. yüzyıla gelindiğinde Arap dünyasında birçok sektör, hükûmetler tarafından yönetiliyordu. Bunun nedeni, bu sektörlerde etkin olan yabancıların ve azınlıkların etkisini azaltmaktır. Aynı zamanda ekonomide etkili olan bu sektörlerde istihdam edilecek kalifiyeli iş gücü de bulunmamaktaydı. Fas yetişmiş iş gücü bakımından diğer Arap ülkelerine nazaran oldukça geri kalmıştı. Fas'ta insan gücüne işaret etmesi bakımından okullaşma oranı oldukça azdı.²⁰³ Bu oran, diğer Kuzey Afrika ülkelerine kıyasla Fas'ta daha da kötü olmakla beraber yetişmiş iş gücü azlığı bir girişimci sınıfın oluşturulmasının önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi.²⁰⁴

Bu nedenle Fas, bağımsızlık mücadelesinden hemen sonra 1960'larda ekonomiyi modernize etmek ve üretimi artırmak için bir dizi kalkınma planını başlatmıştır. 1960'tan 1964'e kadar olan beş yıllık planın altındaki net yatırım yaklaşık 1,3 milyar dolardır. Bu planlamalarda Fas tarım sektörünün gelişiminin ve modernizasyonun gerekliliği öne çıkmıştır. 1968'den 1972'ye kadar olan beş yıllık kalkınma planında ise sulu tarımın artırılması öngörülmüştür. Turizm endüstrisinin gelişimi de planın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Amaç ise GSYH'da yıllık % 5'lik bir büyüme oranına ulaşmaktır. Reel büyüme planlamaların neticesinde ise bu oran % 6'yı aşmıştır.²⁰⁵

1970'lerde yatırım, sanayi ve turizm gelişimini içermekteydi. 1973'ten 1977'ye kadar olan beş yıllık plan, yıllık %7,5'lik bir reel ekonomik büyüme öngörmekteydi. Geliştirmeye dâhil olan endüstriler arasında kimyasallar (özellikle fosforik asit), fosfat üretimi, kâğıt ürünleri ve metal imalatı yer almaktaydı. Ayrıca turizm sektörünün de geliştirilmesi planlanmaktaydı. 1975 yılında Kral II. Hasan, enflasyonun etkilerini azaltmak için yatırım hedeflerinde % 50'lik bir artış açıkladı. 1978'den 1980'e kadarki hedeflenen dış borçların azaltılması hedefiyle birlikte %4'lük büyüme büyük bir hayal kırıklığı meydana getirmiştir.²⁰⁶

²⁰³ 1880'de eğitimin neredeyse yok denecek kadar az olduğu 1930-1950 döneminde 1.6'ya kadar çıkmıştır. Bkz. Darif, *a.g.e.*, s. 256.

²⁰⁴ Ukkâş b. el-Mustafa, *el-İslâmiyyûne fi'l-Mağrib*, Kazablanka 2008, *a.g.e.*, s. 23.

²⁰⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 257.

²⁰⁶ el-Harti, *a.g.e.*, s. 18-20.

Özetle bu yaklaşım İslâmî hareketlerin ortaya çıkış sebebini İslâmî ve kültürel kimliği korumaya karşı bir tepki olarak ortaya koymakta ve protestoların da bu hareketlerin hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullandığını ifade etmektedir. Ancak oluşan bu tepkinin İslâmî hareketlerinin ortaya çıkışının tek sebebi ve protestonun, hareketlerin kullandığı tek aracı olduğunu söylemek de yanılığ olacaktır. Çünkü amaçlarına ulaşmak için minberleri ve şiddet dilini kullanmadan barışçıl yöntemlerle meşru zeminden faydalanan İslâmî hareketler de vardır.

İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını açıklamayı amaçlayan bilimsel değeri olmayan bazı psikolojik ve ekonomik yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara sahip psikanalistler; İslâmî hareketlere mensup insanları nevrotik, saplantılı ve normal olmayan davranışlara sahip, kişilik bozukluğu olan insanlar olarak görmektedirler. Onlara göre başarısızlıklarından ve gerçeklerden kaçmak için dini ve geçmişi kutsallaştırıp onlara sığınan insanlar gibi toplumda ortaya çıkan yeni problemlere çözüm üretememekten korkan İslâmî hareket mensupları da dine sığınan psikolojik davranış bozukluğu olan hasta insanlardır. İslâmî hareket mensuplarını tedaviye ihtiyaç duyan, ruh ve akıl sağlıkları bozuk hasta olarak nitelendiren bu yaklaşımın hiçbir bilimsel değeri bulunmamaktadır.²⁰⁷

İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını ekonomik sebepler ile açıklamaya çalışan yaklaşım ise bunun en büyük sebebini modern hayat ve teknolojinin getirdiklerinden yoksun bırakılan halk sınıfının tepkisine bağlamaktadır. Bu düşüncenin delili ise Marksist düşüncenin İslâmî hareketlerinin yankısını en çok ezilmiş, ihmal edilmiş, kenara itilmiş, marjinalleştirilmiş halk sınıfında bulmasıdır. Köyden kente göç, modernleşme, sanayileşme, istihdam olanaklarının azlığı ve sosyal güvence arayışı bu türden dindarlık olgusunun altında yatan en önemli sebeplerdendir. İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını etkileyen bu sosyo-ekonomik sebeplerin ortadan kaldırılması İslâmî hareketlerin neşvünema bulamayacağı bir toplum sonucuna götürecektir.²⁰⁸

²⁰⁷ Mustafa Hicazî, *et-Tehallufu'l-İctimâ'î*, Kazablanka, 2005, s. 28-31.

²⁰⁸ el-Mustafa, *a.g.e.*, s.22-24.

Dindarlaşmanın, kişileri İslâm'a döndüren veya farklı İslâmî gruplara üye olmaya iten sebepleri oldukça fazladır. Bazı insanlar İslâm ilkelerini kurtuluş ilkesi, kendini gerçekleştirmede çok önemli ilkeler olarak görmüştür. Bazıları İslâmî hareketlere Batı medeniyetine karşı durmak ve adil olmayan dünya nizamına bir tepki ve eleştiri olarak üye olurken bazıları da İslâm'ın kurallarını toplumsal yozlaşmaya karşı koruyacak ahlâkî kurallar olarak görmektedir.²⁰⁹

Ferhad Khosrokhavar'in ölüm korkusu ve endişesi ile ruhsal boşluk kişileri İslâmî cemaatlerin içerisine girme ve cemaatlere üye olma ile temessül eden bu türden toplumsal dindarlık tezi gerçeğe en yakın görünenidir. Sosyo-ekonomik ve siyasî sebepler bizatihi belirleyici değildir. Ancak dindarlaşma olgusunu hızlandıran etkenler olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu protesto olgusunun neden İslâm elbisesi giydiğinin bir açıklaması yapılamamaktadır. Burada dindarlaşma olgusunda Kur'an, sünnet ve İslâm tarihi gibi teorik etkenleri, İslâmcı hareketlerin ortaya çıkışını anlamak için vurgulamak gerekir.

Diğer taraftan din sosyoloğu Ejder Okumuş'un ifade ettiği modernleşmeyle beraber pozitivizm, dünyevileşmenin dinin etkisini kıracağı veya yok edeceği yönündeki iddia, modernleşmeyle beraber din ve dindarlığın güçlenmesi ve etki gücünü artırması, birçok sistem tarafından kendilerini meşrulaştırma aracı olarak kullanması ve küresel olarak dine dönüşlerin yaşanması olgusu ile çelişmektedir.²¹⁰ Günümüz dünyasında modernleşmelerini ve sanayileşmelerini tamamlamış bilimsel bakımdan zirvede olan ülkelerde bile modernleşmeci tezlerin aksine modernleşme süreci arttıkça dine dönüş ve dindarlık olgusunun arttığı gözlemlenmektedir.

1.5. Coğrafyanın Hususiyetine Ait Şartlar

Fas'ın diğer Müslüman ülkelerin tabi olduğu şartların tersine İslâmî hareketlerin ortaya çıkışını belirleyen, coğrafyaya özel şartlara sahip olduğu bilinmektedir. Bu şartlar genel hatlarıyla aşağıda açıklanmıştır.

²⁰⁹ Ferhad Khosrokhavar, *L'İslâm Dans Les Prisons*, Paris, 2004, s. 22.

²¹⁰ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul, 2003, s. 246-249.

1.5.1. Doğulu İslâmcı Hareketlerin²¹¹ Etkisi

Muhammed İlyas Kandehlevî (ö. 1944) tarafından kurulan "Tebliğ ve Davet Cemaati" İslâmî hareketin küreselleşmesinde temel bir rol oynamıştır. Çünkü bu cemaatin en temel stratejisi dünyanın çeşitli bölgelerinde İslâmî hareketlerin yayılması idi. Bu strateji sayesinde İslâmî davetin yayılması ve kutuplaşması için önemli potansiyel ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Mevdûdî (ö.1979)'nin 1941 yılında kurduğu "Cemaat-i İslâmiyye" de radikalizmin yayılmasında büyük bir rol oynamıştır.

Mevdûdî (ö. 1979) de Seyyid Kutub (ö. 1969) da özellikle İslâm anlayışını benimseyerek yerleştirmek için sıklıkla kullandığı “İslâm şeriatının uygulanması”, “hâkimiyet” ve “cahiliye” kavramlarında etkisini açıkça görmekteyiz.²¹² “Cemaat-i İslâmî”, “Tebliğ Cemaati”nin aksine hayatın bütün alanlarında (anayasal düzen, ceza hukuku, medeni kanun gibi) İslâm Şeriat’ı ile işleyen bir İslâm devleti kurmayı hedefleyen siyasî özellikli bir hareket olmuştur.²¹³ Bu durumda devlet işlerinin kendilerine Peygamber (s.a.v.)’i, sahabenin ilklerini, Râşit halifeleri en yüce örnek olarak alan ihlaslı mü’minler tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Bu her iki cemaatin aralarında metot farkı olmasına rağmen her ikisinin de İslâm dünyasında ve Arap ülkelerindeki İslâmcı hareketlerde etkisi oldukça fazladır.²¹⁴

Mısır’da ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn hareketi Arap dünyasında İslâmcılığın yayılmasında büyük bir rol oynamıştır.²¹⁵ Faslı İslâmcılar bu hareketten özellikle de hareketin önderlerinden olan Hasan el-Bennâ (ö. 1949) ve Seyyid Kutub’dan etkilenmişlerdir. Faslı birçok genç, İslâmcı Seyyid Kutub’un eserlerinden etkilenerek İslâmî gruplara katılmışlardır.²¹⁶ Buna ek olarak da

²¹¹ Fas (el-Mağrib) en batıda yer alan İslâm ülkesi olduğundan Kuzey Afrika dışındaki İslâm’ı “Doğu İslâm’ı” olarak isimlendirmektedir.

²¹² Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s.102, 184.

²¹³ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 24-25.

²¹⁴ Tebliğ ve Davet Cemaati eğitim faaliyetleri ile taban hareketi ve sivil kurumları oluşturarak uzun vadeli değişimi sağlayarak toplumu İslâmlaştırmayı hedeflemekteyken diğeri “Cemaat-i İslâmiyye” yönetimi, devlet erkini, yani siyasî yolla tavanı ele geçirip sonra tabana inerek kısa vadeli İslâmlaşmayı hedeflemektedir.

²¹⁵ Ahmed er-Raysûnî, *Hareketü'l-İslâmiyyeti'l-Mağribiyyeti Suû'dun em Ufûlün*, Kahire, 2013, s. 21-23.

²¹⁶ Bilal et-Telidî, *Mürâcâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 2013, s. 279-281.

sınıfsal yükseliş fırsatlarının olmayışı ve mevcut sistemlerinin baskıcı doğası Fas'ta yaşayan orta tabaka Müslümanlarını İslâmcı söylemlere karşı daha hassas hâle getirmiş ve onların birçoğu da İslâmî harekete dâhil olmuştur.

Fas'ta ilk İslâmcı hareket 1969'da, eğitim müfettişi Abdülkerim el-Muti' tarafından kurulan ve Müslüman Kardeşler'in ideolojisinden etkilenen İslâmî Gençlik Hareketi (İslâmî Şebîbe Hareketi),²¹⁷ 1972'de sosyal ve kültürel bir dernek olarak camiye faaliyetlerine merkez edinerek ortaya çıkmıştır.²¹⁸ Siyasî otoritenin bu eğilime desteği, ülkede filizlenerek büyüyen sol akımlarla karşı karşıya getirmek için başlangıçta çok açıktı. Ancak hareket, faaliyet alanını toplumun diğer katmanlarına genişlettikten sonra, özellikle 1977'den itibaren siyasî baskıya maruz kalmıştır. Bu, "İslâmî Grup" (el-Cemaatü'l-İslâmiyye) örgütünün ve "Usretü'l-Cemaat" örgütünün ortaya çıkmasıyla aynı zamana denk gelmiştir. Siyasî otoritenin uyguladığı baskıları savuşturmak için örgüt adını "el-İslâh ve't-Tecdîd" (Reform ve Yenilenme) olarak değiştirmiştir.²¹⁹ Böylelikle sol akımlara cevap ve ılımlılık stratejisi üzerine Abdülilah Benkiran liderliğindeki "el-Cemaatü'l-İslâmiyye" kurulmuştur.²²⁰ Daha sonra ise bu örgüt 1999 yılında Fas Adalet ve Kalkınma Partisi (Hizbü'l-Adale ve'-Tenmiyye) adında kurdukları partiyi "Anayasal Halk Hareketi Partisi"²²¹ ile birleşme öncesinde 1997 yılında meşruiyetini almıştır.²²² Böylece siyasî otorite, ılımlı İslâmcılar ve özellikle de Abdüsselam Yasin (ö. 2012) liderliğinde 1987 yılında "Adalet ve İhsan" ismini alan "Usretü'l-Cemaat"ın de arasında bulunduğu İslâmî hareketleri ayırt edebilmiştir.²²³

1.6. Geleneksel Selefîlik Etkisi

Fas İslâmcı oluşumları, protesto ve topluma entegrasyon süreçlerinin ardından kendilerine ulaşılabilecekleri siyasî hedefler belirlemişlerdir. Fas'taki

²¹⁷Said b. Muhammed Halim el-Verâyinî, *el-İslâmiyyüne bi'l-Mağrib ve'd-Dimikratiyye*, Dârü'l-Beydâ 2009, s. 59.

²¹⁸ Abdülilah Satiy, *Mâ Ba'de'l-İslâmi's-Siyasî fi'l-Mağrib*, Dârü'l-Beydâ 2016, s. 12.

²¹⁹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s.17.

²²⁰ Lokman, *a.g.e.*, s. 224.

²²¹ Anayasal Halk Hareket Partisi (MPCD) 1967 yılında Kral V. Muhammed'in doktoru Dr. Abdülkerim el-Hatîbî (ö.2008) tarafından kurulmuştur.

²²² Muhammed Edib es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.70-73.

²²³ Darif, *el-İslâmü's-Siyasiyyü fi'l-Mağrib*, s. 315-320.

“selefi” söyleme sahip gruplar ise mevcut siyasî sistemle işbirliği yapmanın bedelini ödediklerine inanmışlardır. Fas, 11 Eylül 2001’de Amerika Birleşik Devletleri’ni ve 16 Mayıs 2006’da Kazablanka’yı hedef alan büyük oranda ideolojik selefi düşünceden kaynaklandığı düşünülen saldırıların ardından ideolojik selefilikle özellikle şiddet dilini benimseyen akımları yok etmek için çalışmalar başlatmıştır. Bu aşamadan sonra ülkede bulunan İslâmî hareketlerin büyük çoğunluğu ya siyasî ve fikrî arka planlarını gözden geçirerek radikal söylemlerini ılımlı mevcut duruma göre belirleme yoluna gitmişler²²⁴ ya da tamamen radikalleşerek²²⁵ ülke dışına çıkmak zorunda kalmışlardır.

1.6.1. Fas’ta Geleneksel Selefilik Akımının Oluşum Süreci

Siyasî sözlüklerde selefilğin tanımı ile farklı birçok açıklamalar bulunsa da “İslâhatçı selefiler” tarafından Muhammed Abduh (ö. 1905)’a, Faslı selefiler ise Allâl el-Fâsî (ö. 1974)’nin kurduğu fikrî ekole atıfta bulunmaktadır. Genel olarak Selefilğin Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1792)’ın kurduğu “Vehhabîlik” ile bağlantılı olduğu ve 1792-1822 yılları arasında Fas’a hükmeden Kral el-Alevî Mevlâyî Süleyman (ö. 1822) zamanında Fas’a geldiği kabul edilmektedir.²²⁶

Fas 1956 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra Selefiler kendilerini 1987 yılında Kazablanka’da vefat eden Takiyüddin el-Hilâlî (ö. 1987) aracılığı ile ifade etmekteydiler. Daha sonra selefilerin liderliğini hâlâ temsil etmekte olan “Kur’ân ve Sünnete Davet Derneği”nin kurucusu Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî²²⁷ yaptı. 1993 yılında “Hafız b. Abdulber Derneği”ni kuran ve

²²⁴ Daha sonraki bölümlerde detaylı olarak anlatılacağı üzere Tevhid ve Islah Hareketi ve siyasallaşarak partiye dönüşen PJD söylemlerini yumuşatarak şiddet eğilimli söylemlerini kesinlikle terk etmek için kendi içinde çalışmalar başlatmıştır.

²²⁵ İslâmî Şebibe Hareketi ve Mücahid Selefi grupları bu saldırılardan sonra ülke içerisindeki halk desteğinin çoğunu kaybetmişlerdir.

²²⁶ Darif, *Müessetü’s-Sultanu’s-Şerif*, Kazablanka, 1988, s. 95-110.

²²⁷ Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, 1948 yılında Fas’ın güneyinde Râşidiyye bölgesinde el-Ğurfat’ta doğdu. 10 yaşında hafız oldu. Marakeş’te ilk, orta ve lise eğitimi aldıktan sonra Meknes’te Karaviyyin Üniversitesi İslâm Enstitüsünü’nü bitirdikten sonra Medine İslâm Üniversitesi’ne eğitimini tamamlamak için gitti. Şeyh Muhammed Takiyüddin el-Hilâlî ona hoca olarak tayin edildi ve doktora eğitimi orada tamamladı. Marakeş İbn. Yusuf Enstitüsü, Suudi Arabistan Taif Üniversitesinde, Fas Karaviyyin Üniversitesinde Tefsir, Hadis ve Akaid dersleri verdi. Otuz yıldan fazla Marakeş camilerinde ve Fas’ın birçok bölgesinde bulunan Kur’ân kurslarında konferanslar verdi. Fas’ta onlarca Kur’ân kursu ve insanların Kur’ân ve Sünnette yer alan selefi düşüncüyü anlamalarında büyük rolü olan “Kur’ân ve Sünnet’e Davet Derneği” ni kurdu. Çok sayıda âlimin katılımı ile dünyanın birçok ülkesinde çeşitli uluslararası konferanslara katıldı.

Muhammed el-Fezâzî gibi daha sonra kendilerini “Mücahid Selefiler” olarak isimlendiren bazı selefî mensuplarının ayrılmasına rağmen el-Mağravî’nin selefîler üzerindeki etkisi azaltmamıştır.²²⁸

Fas’taki selefiliğin siyasetle, mevcut siyasî yapının gölgesi altında şahsına münhasır karışık bir ilişkisi vardır. Çünkü Fas siyasî sistemi bir yandan selefîlerin siyasî alandan uzak kalmasını isterken diğer yandan da kendilerine dînî açıdan karşı tutumda olan İslâmcılara karşı onların farklı resmî din merkezli bir strateji geliştirmeleri gerektiğini dikte etmektedir.

1.6.2. Fas Selefiliği’nin Devletin Dînî Siyasetindeki Konumu

Fas dînî siyaseti iki temel üzerinde kurulmuştur. Bu temellerden biri ve en önemlisi kralın emîru’l-mü’mînîn olma vasfıyla siyaset ile din arasında bir bağın olmasıdır. Bu vasıfla kral şahsında hem dînî hem de siyasî liderliği bir araya getirir. Dînî siyasetin dayandığı diğer temel ise din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Buna göre dînî meselelere müdahale hakkı olmayan siyasî aktörlerin dine müdahale etmemesi ve siyasî tabiata sahip meselelere dâhil olmaması gereken dînî aktörlerin de siyasî alana müdahale etmemesi gerekmektedir. Bu Fas’a özgü siyasî yapı, bir yönden din ile siyaset arasındaki dengeyi kuran diğer yönden de dînî alanda söz söylemedeki yetkiyi devletin elinde tutmasını sağlayan bir yapıdır.²²⁹

Bu yapı teorik olarak mümkün olsa da pratik alanda birçok problemi beraberinde getirmektedir. Dînî aktörler onun siyaset alanından uzak durmasını isterken öbür taraftan da onun devletin sabitelerini koruması gerektiğini vurgulayarak devleti bir paradoksun içerisine sürüklemektedir. Dînî siyaset; bütün unsurlar, hedefler ve paradokslardan ortaya çıkan her şey ile Fas devlet yapısının siyasî stratejisinde selefiliği diğer dînî akımlar gibi bir akım olarak tanımlar. Selefiliğin de resmî dînî stratejilerine ters olarak çalışan bu dînî aktörler, rselefîlik ile karşı karşıya geldiğinde diğer dînî akımların benimsediği şekilde dînî

²²⁸ Darif, *el-İslâmiyyûne’l-Mağârîbe*, s. 256.

²²⁹ Darif, *ed-Dînü ve’s-Siyasetü bi’l-Mağrib*, Kazablanka, 1988, s. 75-78.

ve siyasî dengeleri gözetmek için devletin dinî alandaki söz söyleme yetkisini tekelinde bulundurmasını ister.²³⁰

Selefilik, krallık müessesinin dinî alanda söz söyleme yetkisini elinde bulundurmasına katkı sağlamak için iki yol izlemiştir. İzlenen bu yollardan ilki; Muhammed el-Mağrâvî'nin ifadesiyle siyasî alanın, seleflerin ihanet olarak nitelendirdiği kabul edilmeyecek ödönlere sebebiyet veren fitne kapısı olduğundan siyasî alandan uzak durmaktır.²³¹ Ancak kendilerinin dışındaki diğer cemaatlerin pratikte ve teoride ortaya çıkmış çeşitli referanslara sahip olmaları nedeniyle ilkesel olarak siyasete eğilimleri ve siyaset sahası ile bilimsel uzlaşmayı gerçekleştirme kabiliyetleri vardı. Bu nedenle de siyaset erki, yol göstericilik ilkesi fırsatını kaçırarak seleflerin topluma entegrasyonunu sağlayamamıştır.²³²

Siyasetten uzak durma stratejisi “Fas selefi” davranışını büyük ölçüde kontrol eden bir dizi etki yaratmıştır. Bu etkilerden ilki, gerek uluslararası gerekse millî meselelerde olsun, tartışmayı kışkırtacak fikir beyan etmekten kaçınmalarıdır. Uluslararası meseleler ile ilgili el-Mağrâvî şunları söylemektedir: “Kırk yıldan fazla bu dava içerisinde farklı sorunlar yaşadım. Tarihî olayları takip ettiğim kadarıyla bütün işlerde barış ve sükûnete bağlı kalmaya çalıştım. Humeynî meselesi ile çok kişi etkileşimde bulundu ve birçok kişiyi etkiledi. Ancak ben sürekli bugünün Şia'sı önceki Şia' mı diye hep sorgulayarak etrafımdaki kişileri teenni ile hareket etmeye çağırdım. Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi meselesinde ise birçok kişi Saddam Hüseyin'e “cihad” düşüncesi ile destek oldu. Ben, Saddam Hüseyin'in birçok masum insanı ve bilim adamlarını katletmesinden dolayı beklenilmesi, olayların zamana bırakılması çağrısını yaptım. 11 Eylül olayları patlak verdiğinde ise tutumumu sorguladım ve kişiler, olaylarla ilgili hüküm verirken acele etmeme ve belki olayın üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra değerlendirme yapılması gerektiği düşüncesine vardım.”²³³ Ulusal meseleler

²³⁰ Nafi, selefi reformistlerin 20. asrın sonlarıyla 21. asrın başlarında yeni Reformistlere kadar birkaç İslâmî reformistin devlet yönetimlerinde İslâmî başarıyı gerçekleştirerek en etkili ve yaygın İslâmî oluşumlara meydan okuduklarını dile getirmektedir. Bkz. Nafi, *a.g.e.*, s. 306.

²³¹ Darif, *el-Haklû'd-Dînîyyü'l-Mağribî*, s. 129.

²³² Darif, *a.g.e.*, s. 129.

²³³ Darif, “*Selefilik'in Devletin Dini Politikasındaki Yeri*”, 14/10/2009, el-Mesâ Gazetesi, (erişim tarihi, 15/12/2019).

konusunda ise Muhammed el-Mağrâvî 12 Mart 2002'de Kazablanka mitingine katılmayı reddetmiş ve İslâmcıların çağrısıyla “Kadınların Kalkınmaya Entegrasyonu” için ulusal plan taslağını kınamıştır.

Siyasete mesafeli olmalarının sonuçlarından biri de el-Mağrâvî'nin klasik seleflerin aksine zalim ve günahkâr imama karşı ayaklanmanın meşru olmadığını: “İmamın günah işlemesi ve zulmetmesi, ona karşı ayaklanmamızı, ona hakaret etmemizi gerektirmez.” ifadesiyle açıkça ortaya çıkarmıştır.²³⁴

Seleflerin izlediği ikinci strateji özellikle Mâlikî mezhebi ve Eş'arî akîdesi ile ilgili dinin bazı sabitelerini koruma arzusunda somutlaşmıştır. Fas Selefilîği, yukarıda bahsedilen iki dinî sabiteyi “Klasik selefilik” ilkeleriyle çeliştiği için benimsememesine rağmen asgari müşterekleri ortaya çıkarmaya özen göstermiştir. Ona göre Eş'arî, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı “el-İbâne” adlı eserinde selefî akîdeyi öne çıkarmaya odaklandığı gibi Malikî fıkhi da “içtihat” ve “içtihadın kaynağı” konularında isabetli ve isabetsiz içtihat etme ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu görüşle de Malikîlerin fikhî yönlerine itibar ekmeksizin inanç esasları dikkate alınarak selefî eğilime bir giriş oluşturmuştur. Fas seleflerinin benimsediği bu iki strateji sayesinde kraliyet kurumu din alanında söz söylemeyi dini yorumlamayı tekeline almıştır.

1.6.3. Fas'ta Dinî Dengelerin Kurulmasında Selefilik

“Vekâlet çatışması” İslâmcılara yönelik siyasî iktidar stratejisinin bir bileşenini oluşturmuştur. Kraliyet makamı, dinî ve siyasî tüm aktörlerin üzerinde bir makam olduğundan açık bir çatışmada taraf olmak zorunda kaldığı için tüm açık çatışmalardan kaçınmaktadır. Bu nedenle, İslâmcıların siyasî iktidar ile karşı karşıya gelmesi çatışma ortamı oluşturacağından bu yüzleşmeler onların adına “temsilciler” tarafından icra edilmektedir. Siyasî otorite, bu siyasî aktörler aracılığı ile İslâmcılara karşı çatışmayı gerçekleştirmiştir.²³⁵ Çünkü böyle bir çatışma, yalnızca “siyasî aktörler” talep ettiğinden sadece İslâmcıların yararına olacaktır. Bu noktada din ve devletin ayrılığı ise onların zafiyetidir. Bu yüzden bu

²³⁴ Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, *Ehlü'l-İfku ve'l-Bühtânü's-Sâdûnu ani's-Sünneti ve'l-Kur'ân*, 2001, s. 56-57.

²³⁵ el-Mağrâvî, *a.g.e.*, s.91.

çatışma, önemini İslâmcı referansa ait siyasî aktörler tarafından başlatılmadan kazanılmayacak ve etkilerini göstermeyecektir.²³⁶ Bu bağlamda, bazı İslâmcıların karşı karşıya gelmeleri, diğer bazı dini aktörlerin etkisi altında gerçekleşmektedir.

"Selefi aktörler", siyasî otorite için İslâmcılara, özellikle de Adalet ve İhsan Hareketi'ne karşı girişilecek bir çatışmanın en iyi vekili (ajanı) olarak görülmektedirler. Siyasî katılım düzeyine göre farklılık gösteren iki örnek rol modele değinmekte fayda vardır: Bunlardan ilki Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, ikincisi ise Muhammed el-Fayzâzî tarafından temsil edilmektedir. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, Abdüsselam Yasin ve onun aracılığıyla Adalet ve İhsan Hareketi'ne karşı yaptığı fikrî mücadelede, "İhsan, sünnete uymadadır. Kur'ân hata ehlinin geleneğinde değildir." başlıklı bir dizi çalışma yayınlamaya karar vermiştir.²³⁷

Selefilere göre, "Selefilik" savunulması sadece "Sufilik"e savaş ilan etmekle mümkündür.²³⁸ Bu, el-Mağrâvî için "kadın ve erkek tüm Müslümanların üzerine farz olan cihat hükmünde "savaş" anlamına gelmektedir. Kim bunu yapmazsa dinin hükümlerine itaat etmemektedir ve dininden cahil olanları memnun etmektedir. el-Mağrâvî "sufiliği" İslâm olarak kabul etmekle beraber, Hindistan'da ortaya çıkmış sadece küçük bir grup insanı yoldan çıkarmış basit bir hareket olarak kabul etmektedir. Ayrıca Allah (c.c.)'ın Selef-i Sâlihine her zaman, her yerde bu kötü âdetlere düşman olarak kabul edip mücadele ettiği için merhamet edeceğine ve Allah (c.c.)'ın sufilere karşı savaş açtığına inanmaktadır.²³⁹ Bu hüküm el-Mağrâvî'nin Sufilerle olan mücadelesinde genelden özele ya da daha açık bir şekilde, sufilikten Abdusselam Yasin'e geçen bir adım daha atmasına imkân tanımaktadır. İlk cihadı, sufiliğin sembollerinden biri olan Adalet ve İhsan Hareketi'nin lideri Abdusselam Yasin'e ilan etmekle, onun ve onun gibi sufilerin küfre düşmesi ile ilgili fikhî açıklama getirmektedir.²⁴⁰

²³⁶ Ali Şeriatî, *Ne Yapmalı?* (çev. Muhammed Hizbullah), İstanbul, 1986, s. 50-51.

²³⁷ <https://www.hespress.com/orbites/265099.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

²³⁸ <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2007/5/29/السلفية-بالمغرب-التوازنات>, (erişim tarihi, 26/11/2019).

²³⁹ el-Mağrâvî, *a.g.e.*, s.92.

²⁴⁰ el-Mağrâvî, *a.g.e.*, s.90-92.

Sonuç olarak Muhammed el-Mağrâvî “Sufilik” hakkında şu sonuca varmaktadır: “Abdüsselam Yasin’in ve Adalet ve İhsan Hareketi’nin metodunun teorik çerçevede İslâm ile hiçbir ilgisi olmadığı gibi nebevî metottan tamamen farklı sapkın sufi yaklaşımıdır.”²⁴¹ Böylelikle el-Mağrâvî, Yasin ile Adalet ve İhsan Hareketi’ni İslâm dairesinin tamamen dışında tutarak onları küfür ile itham etmiştir.

1.6.4. Fas Selefliliğinin Devlete Karşı Tutumu “Velâ” ve Devletin Onlardan Uzaklaşması Tutumu “Berâ”

Sözlükte “yakınlık” anlamındaki vely kökünden türeyen velâ “yardım etmek, yardımlaşmak; sadakat ve tasarruf” manalarına gelmektedir. “Velâ”, müminleri dost edinmek, “berâ” ise, inançsızlardan uzaklaşmak ve onlara düşmanlık göstermek anlamlarına gelmektedir.²⁴² Siyasetçiler için “vela ve bera” arasındaki çizgi oldukça incedir. Fas’ta siyasî otorite, selefler ile zamanla sadece dinî alanda değil siyasî alanda da istikrarı sağlamak için olumlu ve olumsuz ilişkiler ortaya koymuştur.

İran’da din adamları siyasî otoriteyi ele geçirdiklerinde İran İslâm Cumhuriyeti’ni kurmuşlardır. Bu tecrübe de Fas İslâmî hareketinin bazı unsurlarını oldukça etkilemiştir. Adalet ve İhsan Hareketi’nin fiili kuruluşu İran İslâm Devriminin başarısı ile bağlantılıdır. Cemaatin kurucusu Abdüsselam Yasin 1979 yılında cemaatin dergisinin ilk sayılarında Humeynî’nin “el-Hükûmetü’l-İslâmiyye” isimli kitabını ayrıntılı olarak tanıtmıştır.

Kral II. Hasan Fas İslâmcılarının bir kısmının “Şia” inancına meyletmeseler de ideolojik olarak özellikle siyasî strateji olarak etkilendiklerinin farkındaydı. Buna rağmen İran İslâm devrimini Fas Sünnî akîdesini tehdit eden “Şiî” bir tehdit olarak görenleri reddediyordu. Bu çerçevede Fas selefliliğinin iki temel tehdit ile karşı karşıya olduğuna dair iddialar vardır. Bunlardan ilki Şiîleşme

²⁴¹ Darif, *es-Selefiyyetü Beyne “el-Velâ” li’l-Devleti ve “Berâ” ed-Devleti Minhê*, el-Mesâ Gazetesi, 21. Ekim 2009.

²⁴² Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî, *el-Velâu ve’l-Berâu fi’l-İslâm*, Mekke, 1984, c. 1, s. 109.

tehdididir. Diğeri ise Fas rselefliliğın radikalleşme ye doğru eksen kayması süreci geçirmesidir.²⁴³

1.6.5. Farklı Aktörler ile Selefliliğe Karşı Savaş Açılması

Şeyh Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî'nin 1975 yılında kurduğu Kur'ân ve Sünnete Davet Derneği'nin bünyesinde faaliyet gösteren Kur'ân evleri Şiî akîde ile mücadelede büyük bir rol oynamıştır. Dernek aynı zamanda dinde reformcu (ıslâhatçı) hareketleri eleştirerek diğeri İslâmcı hareketlerin yayılmasının da önüne geçmek için siyasî irade tarafından kullanılmıştır. el-Mağrâvî bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer reformist hareketler Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sünneti'ne ve Kur'ân'ın özüne yönelik ise dini tahrif etmeye yönelik hareketlerdir. Eğer bu yenilik hareketleri İslâm inancını İslâm'dan kaynaklanmayan başka din ve kültürel alıntı, bidat ve hurafelerden temizlemeye yönelik ise gerçek ıslah hareketidir.”²⁴⁴

Devletin resmî stratejisi içerisinde dâhil olma ve onunla işbirliği yapma yönündeki beyanlar sadece el-Mağrâvî'nin ve Takiyüddin el-Hilâlî'nin mensupları ile sınırlı kalmayıp Muhammed el-Fezzâzî ve Ömer el-Hadduşî gibi Adalet ve İhsan Hareketi ile çatışmaya girmiş el-Mağrâvî ekolünden ayrılan diğeri selefi grupları da içine almıştır. Muhammed el-Fezzâzî'nin Adalet ve İhsan Hareketi'ne ve diğeri reformist İslâmî hareketlere yönelik yaptığı şu açıklamalar devletin resmî stratejisi ile işbirliğini açıkça ortaya koymaktadır: “Mücadele etmekle övündüğümüz düşman, ne Abdüsselam Yasin'in kendisi ne de onun cemaatine mensup bir kişi değil, reform hareketleri ile İslâm'ı içerden karalayıp tahrif etmeye çalışan batıl düşüncedir.²⁴⁵ Batıl düşünce İslâmî kimliğe bürünerek gerçek İslâm gibi sunulmaya çalışılmaktadır. Dini ıslâh ettiklerini iddia edenler, gerçekte dinde fitne ateşini tutuşturmaya çalışan, İslâm ümmeti içerisinde bela ve ayrılık tohumları eken kişilerdir. İslâm ümmetinin müdafaasında yıkıcı bir unsur olarak çalışan bu batıl düşünce ise, ırkçılık çılgınlıkları, diğeri fikhî mezheplerden ve

²⁴³ Darif, *ed-Dînü ve's-Siyasetü bi'l-Mağrib*, Kazablanka, 1988, s. 78.

²⁴⁴ el-Mağrâvî, “*Hâcetünâ ilâ'-Sünneti*”, s. 102-103.

²⁴⁵ <https://www.hespress.com/orbites/35842.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

tarikatlardan seküler mezheplere doğru milliyetçilik ve kavmiyetçilik eğilimleridir.”²⁴⁶

Şeyh Abdüsselam Yasin’in düşüncelerinin batıl, Adalet ve İhsan Hareketi mensuplarının ise kötü olarak nitelendirilmesi, Muhammed el-Fezzâzî’nin ulaşmak istediği iki hedef arasındaki bu tartışmanın sebeplerini ortaya çıkarmaktadır. el-Fezzâzî’nin ulaşmak istediği hedeflerden ilki, İslâm dışı olarak nitelendirdiği tasavvufî hareketler, ikincisi ise reformist İslâmî hareketlerle mücadele etmektir.

Ancak tasavvufî hareketler ile İslâmî ıslâhatçı hareketler arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna bu iki farklı eğilimdeki cemaat ile ilgili yapılan iki açıklama şu şekildedir:

a) İslâmî cemaatler günümüzün çağdaş tarikatlarını temsil etmektedirler. Bu çağdaş tarikatların tehlikesi ilk tarikatların tehlikesinden daha az değildir. Biz onların üzerlerine İslâmî hareketler; ihvânî, tahrirî, ihsânî, ıslâhî ve benzerleri gibi güzel ıstılahlarla örtmeye çalışsak bile onlar diğerlerinden farksız hizip ve gruplardır.²⁴⁷

b) İlk dönem tarikat faaliyetleri ed-Derkâviye, et-Ticâniye, el-Budşîşiye gibi isimlerle ortaya çıkmışlardır. Çağdaş tarikatlar ise; Müslümanları parçalayan, onların dinlerini farklılaştıran ve onları kamplara ayıran hareketler olarak ortaya çıkmaktadırlar.²⁴⁸

el-Fezzâzî tasavvufun batıllığı açıklamasından sonra İslâmî cemaatlerin de batıl olduğuna dair açıklamalara geçmiştir: “Bu İslâmî cemaatlerin bir kısmı diğerlerini lanetliyor, din dışı olduğunu, onları fasık olmak ve bazen de biri diğerlerini küfür ile itham ediyor. Biz de daha sonra bu cemaatleri İslâmî uyanış olarak isimlendiriyoruz. Bu nasıl bir uyanış ve diriliştir ki, kendisinden olmayanlara, küçümseyerek bakmaktadır? Bir kısmı hariç bu grupların hepsinin gayesi dini savunmak yerine kendi bağlı bulundukları grupların isimlerini

²⁴⁶ Muhammed el-Fezzâzî, *Risâleti'l-İslâm ilê Mürşidî Cema'ati'l-Adl ve'l-İhsân*, Tanja, 1993, s. 96.

²⁴⁷ el-Fezzâzî, *a.g.e.*, s.93.

²⁴⁸ el-Fezzâzî, *a.g.e.*, s. 95-106.

savunmak, cemaatlerinin müntesiplerinin sayısını çoğaltmak, mürşitlerini, liderlerini yüceltmek ve kutsamaktan başka bir şey değildir.”²⁴⁹

el-Fezzâzî'nin tasavvufî oluşumlar hakkında beyan ettiği fikir doğrultusunda Türkiye'deki radikal İslâmcı oluşumlardan biri olan Türkiye İslâm Partisi'nin kurucusu Ercümen Özkân da benzer ifadeleri kullanmaktadır. Bu kişilere gaipten haber vermek, doğa güçlerine hâkim olmak, ateşe hükmetmek, kemiklerden canlı yaratmak, tahta kılıçla savaşmak, biçim değiştirmek, havada uçmak, su üzerinde yürümek, bereket getirmek, az yiyeceklerle çok kişiyi doyurmak, kuru odunu yeşertip ağaç yapmak gibi şeyler izafe edilmektedir. Esasen bu niteliklerin Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından Mina'da sığındıkları mağarada Ebu Bekir (r.a.)'e ve ayrıca Hz. Ali (r.a.)'ye verilen bir sırda dayandığı iddia edilmektedir.²⁵⁰ Özkân'a göre ise bu düşünceler İslâm'a dışardan Hind ve İran kaynaklı girmiş inançlardır. Peygamber (s.a.v.)'in risalet görevi, bütün insanlara yönelik olup onun bazı seçilmiş kişilere verilmesi söz konusu değildir. Din sır değildir, eğer öyle olsaydı ondan yalnız sırrı bilenler sorumlu olurlardı.²⁵¹

el-Fezzâzî'ye göre bu İslâmî cemaatler İslâm ümmetinin birliğinin parçalanmasından ve İslâm din birliğinin dağılmasından sorumludurlar: “İslâmî cemaatler içimize araç olarak girdilerse de onların uğruna sarf edilen enerjileri heder eden gayelerimiz ve önceliklerimiz hâline geldiler. ‘Biz onlardan, biz Müslüman cemaati değil, Müslümanlardan bir cemaatiz.’ sözünü çokça iştir olduk. Ancak bundan daha kötüsü: ‘Biz Müslüman cemaatiyiz ve bize tabi olmayanlar kâfir, müşrik ve bizden ayrılanlar ise dinden dönmüş mürtedlerdir.’ ifadeleri kullanmaya cesaret eden gruplar da vardır.”²⁵²

1.6.6. Fas'ta Selefi Hareketlere Karşı Yapılan Darbenin Sebepleri

Fas selefilığının devlet ile olan ilişkisi iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşama 1979 ile 2001 yılları arasını kapsar. Bu yıllar arasında selefiler, İslâmcıları ve sûfi hareketi tarafsızlaştırma, etkisiz hâle getirme faaliyetlerinde devletin dini stratejisini gerçekleştirmek için kullanılmıştır. 2001 yılından günümüze kadar

²⁴⁹ el-Fezzâzî, *a.g.e.*, s. 107-108.

²⁵⁰ Özkân, *Tasavvuf ve İslâm*, Ankara, 1993, s. 205.

²⁵¹ Özkân, *Tasavvuf ve İslâm*, Ankara, 1993, s. 203.

²⁵² el-Fezzâzî, *a.g.e.*, s. 107-109.

devam eden ikinci aşamada ise devlet, Sûfî hareket ve İslâmcı akımları etkisizleştirme girişimi için karşı karşıya getirme (çatıştırma) stratejisini kullanmıştır.²⁵³

11 Eylül 2001’de ABD’yi hedef alan saldırı çağrışimleri devletin, bütün insanları kolaylıkla din dışı ilan eden tekfirci, şiddet çağrısı yapan ve dini aşırılıklarla eş anlamlı kullanılan “selefilik” akımına karşı tavrını değiştirmesinde etkili olmuştur.²⁵⁴

Devlet 2002 yılından başlayarak Fas selefilik hareketleri içerisindeki el-Mağrâvî yanlıları ve Takiyüddin el-Hilâlî yanlılarının yer aldığı ılımlı selefler ile medya ve devletin emniyet güçlerinin radikal selefler olarak nitelendirmeye başladığı şiddet eğilimli selefleri birbirinden ayırt etme çalışmalarını başlatmıştır.²⁵⁵ Böylece radikal olarak nitelendirilen seleflerden büyük bir kesim tutuklanmıştır. Onlardan başta seleflerin hocaları olarak isimlendirilen Muhammed el-Fezzâzî, Abdülkerim eş-Şâzeli, Ömer Haddûşî, Hasan el-Kettânî ve Ebî Hafs olmak üzere 1200’den fazla kişi yargılanmak üzere mahkemelere sevk edilmiştir.²⁵⁶

O esnada devlet, Fas selefleri içerisinde şiddet yanlısı olma ile itham edilenler ile bir bağının olmadığını belirtmiştir. Ancak 2003 yılında gerçekleşen Kazablanka terör saldırılarının ardından yargılanmaları sırasında selefî gruplar devlet ile aralarındaki işbirliğini açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin Ömer Haddûşî yargılanması sırasında bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Biz devrimciler ve isyancılar değil, davetçileriz ve bir konu hakkında hüküm vermek bizim yetki ve ihtisas alanımızda değil, hüküm vermede tek söz söyleme yetkisi olan devlet ve onun temsilcilerindedir.” Muhammed el-Fezzâzî de: “El ile (güç kullanarak) bir kötülüğü, yanlışı düzeltmek halkın değil iktidar erkini elinde tutan devlet ve onun temsilcisi kralın yetkisindedir.”²⁵⁷ diyerek şiddet yanlısı olma ithamlarına karşı cevap vermiştir.

²⁵³ Darif, *a.g.e.*, s. 139.

²⁵⁴ Manaz, *Dunyada Siyasal İslâmcılık*, s. 76.

²⁵⁵ <http://www.3ilmchar3i.net/article-26406406.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

²⁵⁶ Darif, *es-Selefiyyetü Beyne “el-Velâ” li’l-Devleti ve “Berâ” ed-Devleti Minhê*, el-Mesâ Gazetesi, 21/10/ 2009,(erişim tarihi, 25/12/2019).

²⁵⁷ <http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2013/10/html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

d) Bu menfur saldırıda masum sivillerin malları da telef edilmiştir.²⁶⁰

Selefilerin bu açık tutumlarına ve net ifadelerine rağmen Fas hükûmeti geleneksel selefilik ile yollarını aşama aşama da olsa ayırmaya karar vermiştir. 2004 yılında el-Hâfız b. Abdulber Derneği²⁶¹'nin faaliyetlerini durdurmuştur. Peşi sıra Kur'ân ve Sünnet'e Davet Derneği'ne bağlı Kur'ân Evleri'nin çoğunu kapatma girişiminde bulunmuştur. Tamamen selefilik ile yollarını ayırdığını ilan etmek için de Fas siyasî otoritesi el-Mağrâvî'nin çok önceden ortaya attığı düşünceleri kullanmaya başlamıştır. Selefilere karşı başlattığı mücadeleyi duyurmak için de 2008 yılında el-Mağrâvî'nin kurduğu derneklerin tamamını ve onlara bağlı olan Kur'ân Evleri'ni kapatma ve faaliyetlerini durdurma kararı vermiştir. Emîru'l-müminîn olma vasfıyla kralın başkanlık yaptığı el-Meclisü'l-İlmi'l-A'lâ hızlıca el-Mağrâvî'nin İslâm ümmetinin ve mezheplerinin sabitelerini karaladığı ve tutarsızlıkları ile bilinen bir kişi olduğunu ifade eden bir karar çıkarmıştır. Bu kararda geçen el-Mağrâvî'nin, dokuz yaşındaki bir kıza nikâh kıyılacağı yönündeki sözlerinin bir fetva olmadığı, sadece Talak sûresinde geçen bir ayetin tefsiri olduğu ve bunu destekleyen Kütübü's-Sitte'de geçen hadisler olduğu belirtmiştir. Ancak buna rağmen söz konusu ifadeler, İslâm'ı karalama çalışmaları, fitne çıkarmaya, sapmaya ve saptırmaya yönelik faaliyetler olarak kabul edilmiştir.²⁶²

Devlet el-Mağrâvî'nin bu görüşünü, hakkında hüküm verilmiş bir konu hakkında karşı çıkmayı caiz gören bir fetvâ olarak görmüştür. Ayrıca 2004 yılından beri Fas toplumu, aile yapısını koruyan hâkimin kararı, izni ve istisnâî durumlar olmaksızın onsekiz yaşının altındaki kızların evlendirilmesini yasaklayan kanuna muhalefet etmek olarak kabul etmiştir. Aynı zamanda el-Mağrâvî'nin fetvâları 2004 yılından beri çalışan kamu davalarına bakmakla yetkilendirilmiş "el-Meclisü'l-İlmi'l-A'lâ'nın üyelerinden oluşan Heyetü'l-

²⁶⁰ Fas Kur'ân'a Davet Derneğinin 27 Mayıs 2003 tarihindeki basın açıklaması.

²⁶¹ Bu dernek 1993 yılında el-Mağrâvî'nin ekolünden ayrılanlar tarafından kurulmuştur.

²⁶² <https://www.hespress.com/videos/8675.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

İftâü'l-İlmî'nin kararlarına muhalefet ve devletin kanunlarına meydan okuma olarak nitelendirilmiştir.²⁶³

1.6.7. Fas'ta 20 Şubat Olayları ve Fas Selefi Gruplarının Tutumları

Eski radikal rselefler de dâhil olmak üzere diğer tüm selefler, 20 Şubat Hareketi'nin laik güçleriyle protestolara katılarak kamusal alanda bir varlık gösterdiler. Seleflerin kamusal alanda yasal faaliyet gösterebilmek için az da olsa radikal hedefler önermelerine rağmen Fas'ın gelecekteki siyasî manzarasını şekillendirmesinde büyük rol oynayacağına dair sayısız işaret vardır.²⁶⁴ Bu eğilim, politik çoğulculuğun daha fazla kabul görmesine, ılımlı İslâmcılarla işbirliğine, laiklere ve batı hükûmetlerine karşı daha az agresif tutumlara yönelmiştir. En önemlisi, kamusal alana girebilme mücadelesinde açıkça şiddet içeren araçlardan feragat ettikleri görülmüştür. Fas selefliği, politik bir rol üstlenmeye ve demokratik oyunun kurallarına göre oynamaya hazırlıklı olmaya başlamıştır. Böylece Mısır gibi diğer Arap ülkelerindeki benzerleri tarafından belirlenen örneği takip ettiği söylenebilir.²⁶⁵

Fas selefleri, Arap dünyasını sarsan ayaklanmalardan esinlenerek 2011 yılının başlarında tüm büyük Fas şehirlerinde 20 Şubat Hareketi'nin başlattığı protesto dalgasıyla kamusal alanda görünürlüğü artırmıştır. Fas'ta başlangıçta “hurûc” (örneğin İslâm'da reddedilen yönetime karşı bir isyan) olarak ortaya çıkan ayaklanmaları kınayan Mısır'daki benzerlerinin aksine, Fas selefliği yalnızca Arap devrimlerini kutsamamakla kalmadı, aynı zamanda 20 Şubat Hareketi'ne de aktif olarak katıldı. Bu, seleflerin hapisten salıverilmesini sağlamak için onlara siyasî bir fırsat yarattı ve siyasî otorite tarafından keyfi olarak zulüm gördükleri için rehabilitasyon ve tazminat talep ettiler. Fas selefleri için 20 Şubat Hareketi geri dönüş için mükemmel bir sahne olmuştur.²⁶⁶

Kazablanka'da 16 Mayıs 2003'teki terörist saldırılarından sonra etkili bir şekilde yasaklandıkları, birçoğu hiçbir zaman gerçek şiddete başvurmamasına ve

²⁶³ Darif, *es-Selefiyyetü Beyne “el-Velâ” li'd-Devleti ve “Berâ” ed-Devleti Minhê*, el-Mesâ' Gazetesi, 21 Ekim 2009.

²⁶⁴ Lokman, *a.g.e.*, s. 40.

²⁶⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 131-132.

²⁶⁶ <https://www.elwatannews.com/news/details/832642> (erişim tarihi, 26/11/2019).

saldırılarıyla doğrudan bağlantılı olmamasına rağmen o sırada pek çok önde gelen Selefî sorgulanmıştır. Selefî gençler; ideolojik kışkırtıcı olma ve şiddeti ve terörizmi övmek iddialarıyla suçlanmışlardır.²⁶⁷

Siyasî yetkililerin 20 Şubat Hareketi'ne verdiği yanıt çok hızlı olmuştur. Bu yanıt belirli protestocu grubunun küskünlüğünü gidererek bir kısmını verimli bir şekilde dağıtmayı başarmıştır. Huzursuzluğun başlamasından iki aydan az bir süre sonra, Kral VI. Muhammed, 190 selefî siyasî tutukluya kraliyet affı vermiştir. Tanınmış selefî lideri Muhammed el-Fezzazî'nin yanı sıra onlarca diğer selefî gruptan gençler de vardı. Yetkililer ayrıca, önde gelen selefî âlim Muhammed el-Mağravî'nin, ünlü bir fetva yayımladıktan sonra 2008 Eylül'ünde kaçtığı Suudi Arabistan'daki sürgünden de geri dönmesine izin vermiştir.²⁶⁸

1.6.8. 20 Şubat Olayları Sonrası Selefîlerin Tutum ve Davranışlarındaki Değişiklikler

Nisan 2011'de cezaevinden tahliye edilen selefî liderlerin önde gelenleri, fikir ve davranışlarındaki değişimle ülkedeki siyasî gözlemcileri şaşırtmıştır. Bu durum, 20 Şubat Hareketi protestolarının bir sonucu olarak Fas Adalet ve Kalkanma Partisi (PJD) Adalet ve Özgürlükler Bakanı Mustafa Ramid'in tanınmış selefî liderleri Şubat 2012'de affetmesiyle sonuçlanmıştır.²⁶⁹

Affedilen selefîler artık halifeliğin restorasyonunu istemek yerine, monarşinin yanı sıra hem monarşiyi hem de demokrasiyi kabul ettiklerini ilan etmişlerdir. Ayrıca kadınların topluma katılımı ile ilgili bazı tutumlarını ve düşüncelerini yumuşatmışlardır.²⁷⁰ İlimli İslâmcı PJD'ye olan desteğini, siyasî partiler veya dine dayalı STK'lar kurmaya istekli olduklarını belirtmişlerdir. 2011 Anayasası'nı kabul ettiklerini deklare ederek halkı anayasa referandumunda oy kullanmaya çağırmışlardır. Son olarak da kamusal alanda laiklerle olan

²⁶⁷ 2003 Kazablanka olayları ile ilgili suçlanıp tutuklanan Fas'taki radikal selefî örgütler tekrar bağımsız mahkemelerde yargılanma taleplerinde bulundular. <https://www.dw.com/ar/-سلفيون-يطالبون-بتحقيق-جديد-في-تفجير-ات-الدار-البيضاء-عام-2003/a-19261269> (erişim tarihi, 26/11/2019).

²⁶⁸ Darif, *a.g.e.*, s. 133-134.

²⁶⁹ Kazablanka'da 16 Mayıs 2003 tarihinde meydana gelen terör saldırılarının ardından tutuklanan selefî liderler kraliyet affıyla Kral VI. Muhammed tarafından Şubat 2012'de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mevlid-i Şerif kutlamalarına rast gelen günde 20 Şubat olaylarının ardından gelen yumuşama ve demokratikleşme sürecinde TIH ve PJD'nin girişimleri ile affedildiler.

²⁷⁰ <https://www.febrayer.com/17977.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

uzlaşmazlık tutumlarından vazgeçip tartışmalara (üniversite kampüslerinde, medyada vb.) katılmaya başlamışlardır. Bu beyanlar, seleflerin Arap Baharı'ndan önceki konumlarına nazaran büyük bir değişikliği göstermekteydi.²⁷¹

İslâmî olmadığı ve şariat yasalarına uymadığını ifade ettikleri siyasete doğrudan dâhil olmaya başladılar. Ayrıca demokrasiyi, Peygamber (s.a.v.) ve sahabe döneminde kaynağı olmamasına rağmen bir yenilik olarak kabul eden ifadeler kullanmaya özen gösterdiler. Nitekim on yıl önce, bazı selefler demokrasiyi “Allah (c.c.) yerine ibadet edilen yeni bir put” olarak adlandırmışlardı. Yine de selefî radikaller olarak adlandırılanların çoğunluğu (Fas nüfusunun önemli bir kısmı tarafından paylaşılan bir görüş) el-Kaide'nin bazı fikirlerini desteklerken hiçbir zaman şiddete başvurmamışlardı.²⁷²

Sosyal hayatta, Fas'taki selefler (her yerde olduğu gibi) bir araya gelememişlerdir. Çoğu zaman sosyal öncelikler ve gündemler konusunda da hemfikir değillerdir. Fas'ta bugüne kadar, selefler yerel veya ulusal düzeyde güçlü bir şekilde örgütlenmemişlerdir. Ancak bazılarının tamamen yasallaştırılmış, örgütlenmiş Kur'ân okulları ve gayri resmî ağlar oluşturma girişimleri olmuştur.²⁷³

Bazı eski radikal rselefî mahkûmlar kendi aralarında gelecekte bir koalisyonun yolunu açabilirlerdi. Ancak, ana eğilim Fas rselefiliği kendi içinde hala açıkça tanımlanmış bir yapıya, birleşik bir liderliğe sahip değildi ve farklı öncelikleri savunuyorlardı. Sonuç olarak, bazıları siyaseti etkileme potansiyellerinin farkında olsalar da politik gelişmeleri etkileme konusunda sınırlı kapasiteye sahipti. Bu konuda meşhur bir selefî olan Şeyh Kasım'ın 2012 yılında ifade ettiği gibi, “Selefî bir siyasî partide örgütlenilmiş olsaydı, selefler dikkate alınması gereken bir güç olurdu.”²⁷⁴

²⁷¹ Selefler 20 Şubat 2011 olaylarından sonra hükûmet ve kraliyet kurumuna karşı tutumlarında büyük oranda değişiklik yaparak anayasa oylamalarında ve sonrasında milletvekili genel seçimlerinde PJD'yi ve farklı siyasi partileri destekleyerek oy kullanmışlardır. Bu tutum değişikliğinin sonucunda Mahzen ile selefler arasında bir tür yumuşama süreci başlamıştır. Muhammed Misbâh, “Beyne'd-Da'va ve's-Siyase”, *Keyfe Edde't-Teseyyus ilâ'l-İnkisami's-Selefîyyîn fî'l-Mağrib*, Mart 2018, s. 12.

²⁷² Darif, *a.g.e.*, s. 135-136.

²⁷³ Misbâh, “a.g.m.”, s. 13.

²⁷⁴ <https://www.hespress.com/politique/47672.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

Seleflerin Fas'taki bu oldukça şekilsiz ve akıcı hareketi içinde şu dört temel akım ortaya çıkmıştır:

- 1) Gelenekselciler
- 2) Politikacılar
- 3) Sivil Toplum Örgütü Üyesi Aktivistler
- 4) Radikal Selefi Mahkûmlar ve Destek Grupları

Fas'taki seleflerin sınıflandırılması için geçerli ana iki ölçüt şöyledir:

- 1) İdeoloji: Sertlik ve pragmatizm.
- 2) Politik Tutum: Siyasallaştırılmış gruplar ve marjinalleşerek siyasallaşma sürecine katılmayan gruplar.²⁷⁵

1.6.9. Selefler Arasındaki Dört Farklı Eğilim

1) “Gelenekselciler” veya “Bilimsel Selefîyye” olarak da tanımlanan selefler: Bunlar temel olarak dinî bilginleri ve ideologları öncelik olarak kabul etmektedirler. Onların asıl odağı camiler, Kur’ân okulları ve dinî metinlerdeki dinî bilgiyi öğretmek ve incelemek merkezli STK'lar olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun en güzel örneği Fas'ta STK olarak örgütlenmiş Şeyh Muhammed el-Mağravi tarafından yönetilen Kur’ân ve Sünnet Çağrısı Derneği'dir.²⁷⁶

2) Politikacılar ve Pragmatikler: Bu, radikal rseflerin başlattığı yeni bir eğilim olarak görülmektedir. Buna örnek de bir siyasî parti veya en azından dine dayalı bir STK oluşturmak için çalışan Şeyh Muhammed el-Fezzazî'dir. STK'ya başka bir örnek Müslüman Kardeşler oryantasyonuna sahip yasal bir STK olan ve ılımlı İslâmcı parti PJD ile stratejik bir ittifak kuran Tevhid ve'l-İslah'tır. Bununla birlikte bugüne kadar el-Fezzazî, ana selefi liderlerini kendisiyle siyasî bir parti kurmaya ikna etmeyi henüz başaramamıştır.²⁷⁷

²⁷⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 135-136, Lokman, *a.g.e.*, s. 40.

²⁷⁶ Darif, *a.g.e.*, s. 136.

²⁷⁷ et-Telîdî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme, 12/09/2019.

3) Harekî, Sivil Toplum Aktivistleri: Esas olarak eski mahkûmlar tarafından oluşturulan bu grupların, sosyal destek yapıları oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Örneğin, son zamanlarda tanınmış Şeyhleri Muhammed er-Rafiki Ebu Hafs ve Hassan el-Kettani²⁷⁸, gençleri evlenmelerine, beceri geliştirme konusunda eğitim oturumları düzenlemelerine ve araştırma yapmalarına yardımcı olan Daru'l-Hikme (Bilgelik Evi) adında bir STK kurmuşlardır.²⁷⁹

4) Radikal Selefi Mahkûmlar ve Destek Grupları: Bunlar, eski rselefi radikal mahkûmlar ve ailelerinin oluşturduğu gayri resmî oluşumlarla örgütlenmektedirler. Çoğu, ideolojik olarak katı tutum benimsemiştir. Bu nedenle, şiddeti reddetmeleri ve monarşiyi tanımaları koşuluyla salıverilmelerine aracılık etme girişimleri olsa da bu talepleri geri çevirdiler. İslâmcı Tutukluları Koruma Ortak Komitesi, onların en aktif gruplarından birisidir ve önceliği şu anda yüzlerce hapisteki selefiyi serbest bırakma mücadelesidir.²⁸⁰ Arap Baharı sürecinin başlangıcından bu yana Fas'ta selefi gruplar arasında yer almak için artan bir eğilim olduğu görülmektedir.

1.6.10. Kamusal Alan ve Politik Süreç

PJD ile rselefler arasında meydana gelen siyasî katılımın kol kola gittiği, tutum ve davranışlar konusunda ılımlılığa yönelik kayda değer bir kayma olduğuna ilişkin net işaretler izlenmektedir. Bu anlamdaki ılımlılık, ilk olarak bir kişinin hedeflerine ulaşmak için şiddet kullanımını reddettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Bu, tekfirizm içine girmeyen (diğer Müslümanları kâfir olarak kabul eden, onlara karşı şiddeti kullanmanın ideolojik gerekçesi olarak hizmet eden) bir tutum düzeyinde gerçekleşir. Aynı zamanda, yakın düşmana, yani Müslüman devletlere, topluluklara ve sivillere ve Müslüman olmayan devletlere karşı, Müslüman toprakları işgal etmedikleri sürece şiddet kullanmayan bir davranış düzeyinde gerçekleşir. İkincisi, ılımlılığın çoğulculuğu, hukukun üstünlüğünü kabul etmesi ve oyunu kurallarına göre oynamasıdır. Başka bir

²⁷⁸ 16 Mayıs 2003'teki Kazablanka terör olayları ile ilgili tutuklandıktan sonra Kral VI. Muhammed tarafından Mevlid Kandili'nde affedilerek Şubat 2012'de serbest bırakıldı. Bkz. <https://www.hespress.com/politique/47672.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

²⁷⁹ Darif, *a.g.e.*, s. 138.

²⁸⁰ <https://www.hespress.com/societe/415042.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

deyişle gizli bir örgüt olarak çalışmadığının anlaşılmasıdır. Gerçekten de Faslı selefilik, bu anlamda giderek daha ılımlı bir hâle gelmektedir.²⁸¹

Aşırı muhafazakâr türler bile devlete ve topluma karşı pürit (katı tutumlar sergileyen) böylece kendilerini toplumdan giderek daha fazla yabancılaştıran bazı marjinal unsurların haricinde konumlarını ve davranışlarını gözden geçirmeye başlamışlardır. Gerçekte, ılımlılığa yönelme eğiliminin ilk belirtileri Arap Baharı'nın başlamasından önce belirginleşmiştir. Örneğin, Mart 2007'de, Selefi liderlerden Şeyh Ebu Hafs, hapisanede “*Ansifûna!*” (Bize Adaletli Ol.) adlı bir bildiri yayınlarak siyasî görüşlerini açıklamıştır. O, bildirinin yayınlandığı gazetede Fas'ta ve tüm Müslüman ülkelerdeki şiddetli saldırıları kınamış ve kendisinin tekfirizmi kabul etmediğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca monarşik sistemi de onayladığını deklare etmiştir.²⁸²

Belki de daha az belirgin olmakla birlikte önemini koruyan ılımlılık işareti, 2003 saldırılarının ardından hapsedildikten sonra selefi mahkûmların açlık grevleriydi. Aslında, İslâmî doktrinde açlık grevleri kesinlikle yasaktır (haram). Zira insanın kendi vücuduna zarar vermesi doğru olmadığından muhafazakâr Müslümanlar tarafından şiddetle kınanır. Bu yasaklar göz ardı edilerek, açlık grevleri pragmatik bir araç olarak benimsenmiş ve seslerini duyurmak, durumlarına ilişkin genel sempati ve farkındalık yaratmak için selefi ılımlılığın iki temel yönünü göstermiştir. Bunlardan ilki siyasî amaçlar uğruna ideolojilerden ödün vermeden askıya almaya hazır olmalarıdır. İkincisi ise ideolojilerini paylaşmayan müttefikleri olarak toplumu kazanmak için kamusal alanla bağlantı kurma konusunda büyük bir ilgi odağı oluşturmalarıdır. Ayrıca gazetecileri de (bazen kadın gazetecileri bile) kendilerine bilgi vermek için davet etmeye başlamışlardır.²⁸³

1.6.11. Denetlemeye Elverişli Faktörler

Fas selefiligi tarafından ılımlılığa geçiş, çok yönlü ve karmaşık bir süreçtir. Fas'taki benzersiz duruma (diğer Kuzey Afrika ülkeleriyle

²⁸¹ Darif, *a.g.e.*, s. 137.

²⁸² <https://www.hespress.com/orbites/306362.html> (erişim tarihi, 26/11/2019).

²⁸³ Darif, *a.g.e.*, s. 138.

karşılaştırıldığında) ve devlet aktörleri ile selefler arasındaki çatışma ilişkilerinde düşüşe neden olan faktörler şunlardır.²⁸⁴

- 1) Rejim ve dinî meşruiyeti,
- 2) Monarşinin seleflerle başa çıkma stratejisi,
- 3) Genel olarak İslâmcıların ve özellikle de PJD'nin seçim başarısı,
- 4) Arap Baharı'nın etkileri.

Fas'taki seleflerin denetlenmesi için elverişli olduğu gösterilen benzersiz durumdaki ilk ve en önemli faktör, rejimin devamlılığı ve dini alandaki rolüdür. Monarşi, dini ve politik meşruiyet üzerine bir tekel iddia etmekte ve kendini tüm oyuncuların üstünde görmektedir. Diğer Kuzey Afrika ülkelerinin (Libya, Tunus ve Mısır gibi) aksine, rejim Arap Baharı'ndan etkilenmemiş ve mevcut konumu da değişmemiştir. Gerçekten de Fas'taki monarşi on iki yüzyıldan fazla bir süredir devam etmekte ve yine de halkın gözünde olağanüstü bir meşruiyet derecesine sahip olmuştur.²⁸⁵

2011 Anayasası, kralın bazı yetkilerini sınırlandırırsa bile özellikle din alanında hâlâ çok güçlü olmaya devam ediyor. Anayasaya göre kral, dinî ve siyasî otoriteyi temsil eden ve devlet başkanı olarak emiru'l-mü'minîn sıfatı ile onları bir araya getiren kişidir. Bu sıfatı ile Ulema Yüksek Kurulu'na (din âlimleri) başkanlık eder ve üyelerini tayin eder.²⁸⁶ Bu konsey, buna karşılık fetvaların çıkarılması konusunda tek yetkili tüzel kişiliktir. Müslümanların günlük soruları, kral tarafından da atanan yerel fetva meclisleri aracılığıyla cevaplanmaktadır. Kral, ayrıca doğrudan devlet başkanını değil, Dini Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanı'nı da atama yetkisine sahiptir. Yeni anayasanın 41. maddesine göre, dinî işlerde kraliyet kararnamesiyle yasama yetkisini de elinde bulundurmaktadır. Nitekim 2003'teki Kazablanka saldırılarından sonra, Fas hükûmeti; vatandaşlarının can güvenliğini korumak, yani aşırı şiddet içeren fikirlerle

²⁸⁴ Misbâh, "a.g.m." s. 13.

²⁸⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 138-139.

²⁸⁶ Lokman, *a.g.e.*, s. 40.

savaşmak amacıyla ilan edilen dinî alanda yeniden yapılanma konusunda geniş bir proje başlatmıştır.²⁸⁷

Sonuç olarak Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, bugün camilerde cuma vaazlarının (hutbelerin) içeriğini birleştirerek radikal bir söylem içermemesi için kontrol etmektedir. Ayrıca bu bakanlık Fas'ta ve Kur'ân okullarında elli bin camide neredeyse bütün din görevlilerini görevlendirme yetkisini elinde bulundurmaktadır.²⁸⁸

Daha fazla ılımlılığa neden olan ikinci faktör, Fas monarşisinin 2003'ten sonra selefi aktörlere karşı uyguladığı baskı ve yakın markaja alma stratejisi olmuştur.

Bir yandan radikal unsurlar acımasızca bastırılmış, çoğu zaman keyfi ve sorgulanabilir yasal gerekçelerle çok sayıda seleflik yanlısı İslâmcı gruplar tutuklanmış, onlarca gizli cami ve bazı Kur'ân kursları kapatılmıştır. Öte yandan, bir kısmının da faaliyetlerine hoşgörü gösterilmiştir. Bu nedenle, 2003'ten bu yana yargılanan binlerce selefi arasında sadece çok azı Muhammed el-Mağravi'nin öğrencileri olmuştur. Üçüncü faktör seleflerle ilgilidir.²⁸⁹

PJD'nin Fas'ta üstlendiği en önemli görev, bölgedeki ana (merkez) İslâmcıların rolünü oynamasıdır. Onlarca ilgili STK ile yasal bir siyasî parti olarak PJD, seçimlere katılarak meşruiyet kazanmış ve sosyal hareketliliği yetkililer tarafından tacizden koruyarak bir siyaset geliştirmiştir. Böylece Aralık 2011'den beri başarılı bir şekilde hükûmeti yönetmiştir.²⁹⁰

2003 saldırılarından sonra bazı siyasî liderler, terörizmi teşvik etmede ahlâkî sorumluluğa sahip olmakla suçladıkları PJD'yi feshetme çağrılarını yapmaya başlamışlardır.²⁹¹

Aslında o zamanlar önde gelen bazı selefi liderler, PJD'nin tutumlarını açıkça desteklemekte, örgütü ve liderlerine duydukları hayranlığı dile

²⁸⁷ Misbâh, "a.g.m.", s. 14.

²⁸⁸ Lokman, *a.g.e.*, s. 63.

²⁸⁹ Darif, *a.g.e.*, s. 140-141.

²⁹⁰ Lokman, *a.g.e.*, s. 64.

²⁹¹ <http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2013/12/2013121081926423328.html> (erişim tarihi, 26/11/2019)

getirmekteydiler. Bu hayranlık Kasım 2011 seçimlerinde PJD'ye oy vermek için birkaç selefi şeyh tarafından yapılan çağrılara bile dönüşmüştür. Seçmen nüfuzlarını somut bir şekilde kanıtlamak zor olsa da seçimleri uzun süredir boykot ettikleri için, seleflerin çoğu seçmen kayıtlarında yer almıyordu. Bazı PJD liderleri, bu desteğe, PJD'nin seleflerin haklarını savunarak ve devlet yetkililerinin 2008'de selefi Kur'ân okullarına yönelik taciz ve baskılarına karşı eleştirilerini ifade ederek cevap verdiler.²⁹²

Selefi ve PJD'ye yakın bir insan hakları örgütü olan "Mountada Karama" tarafından da selefi tutuklulara karşı destek açıklaması yapılmıştır. Ancak selefi desteği PJD için her zaman boş bir çek olmuştur. Çünkü aralarında hem ideolojik olarak hem de siyasî seçimlerle ilgili eleştiri ve anlaşmazlıklar vardır. Bazı selefler, PJD'nin İslâmî ilkeleri ve kuralları yöneten bir parti olarak uygulamadaki yetersizliğini açıkça dile getirmiştir. Bunun nedeni olarak PJD diğer faktörlerin yanı sıra Fas siyasî sistemin karmaşıklığını ve hükûmet koalisyonundaki diğer partilerin tutumuna rağmen çalışmaya zorlandıklarını, "İslâmcı projenin zayıflatılması görülmüştür." şeklinde ifade etseler de seleflerden yeterli desteği alamamışlardır.²⁹³

Bununla birlikte bazı selefi gruplar, PJD'li Adalet Bakanı Mustafa Ramid'in Fas hapishanelerinde sistematik işkencenin varlığını reddettiği ve Fas'taki siyasî tutukluların olmadığı ile ilgili açıklamalarını şiddetle eleştiren Şubat 2012'de Rabat'ta PJD parti merkezinin önünde bir oturum eylemi düzenlemişlerdir.²⁹⁴

Fas'taki seleflerin ılımlılık stratejisini oluşturan dördüncü faktör ise Arap Baharı sonrası, Tunus ve Mısır'ın diktatörlerinin devrilmesi olmuştur. Kahire'deki Tahrir Meydanı'ndaki protesto gösterileri sırasında, toplumun tüm kesimlerinin geniş katılımıyla İslâmcı gruplar ile laikler, Müslüman ve Hristiyanlar arasında hoşgörü ve dayanışma göze çarpmıştır. Bu gelişmeler seleflerin dünya görüşü üzerinde önemli bir etken oldu. Aslında başlangıçta, birkaç ülkeden büyük selefi âlimler -Suudi Arabistan başta olmak üzere-

²⁹² Darif, *a.g.e.*, s. 142.

²⁹³ Misbâh, "a.g.m.", s. 14.

²⁹⁴ <https://www.maghress.com/tanja24/10301> (erişim tarihi, 27/11/2019).

protestoların meşru sistem aleyhine bir isyan olarak kabul edildiğini ve dolayısıyla İslâm'a göre tamamen yasaklandığını açıkça belirtmişlerdir.²⁹⁵ Buna karşın, Müslüman Kardeşler'le bağlantılı ve Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği Eski Başkanı Sünnî Âlim Yusuf el-Karadavî, seleflerin bu tutumunu Arap devrimlerini itibarsızlaştırdığı için açıkça eleştirmiştir.²⁹⁶

Ancak Fas selefleri, diğer rselefler ile birlikte kitle hareketlerinin barışçıl karakteri karşısında hayrete düşmüştü. Belki de Arap toplumları, tarihinde ilk defa toplumun tüm kesimlerinin normal vatandaşlarını içeren, baskıcı yönetimlere karşı barışçıl bir protesto gösterisi gerçekleştirmişti. Bu gelişmelere ilişkin olarak devrim terimi, seleflerin siyasî terminolojisine yeni bir katkı sağlamıştır. Geleneksel İslâmî siyasal düşüncede huruc, sistem aleyhinde azınlığın iktidarı ele geçirmek için silahlanması anlamına gelmektedir. Bu, fitne (uyuşmazlık) yaratma tehdidinde olduğu ve bu yüzden de İslâm toplumunun düzeninin varlığını tehdit ettiği için temelde gayri meşru olarak görülmektedir.²⁹⁷ Tunus ve Mısır'daki barışçıl pasif devrimlerin, selefleri farklı merkezlere doğru kaydırıldığı ifade edilmektedir. Şu an rselefler, ideolojik ve davranışsal seviyelere adapte olmaya çalıştıkları, yabancı siyasî ve entelektüel alan ile karşı karşıya kaldıkları yönünde eleştirilere maruz kalmaktadırlar.

Bugüne kadar Libya ve Suriye'deki barışçıl eylemlerin seleflerin düşüncesine katkısının olup olmadığı, hâlâ net olarak ortaya çıkmamıştır. Ayrıca seleflerin devrim sonrası demokrasi oyununu kurallarına göre oynamayı kabul edip etmediği, sadece prosedürleri değil aynı zamanda demokrasinin içeriğini de meşrulaştırdıkları belirsiz gibi görünmektedir. Arap Baharı; Faslı selefleri kamusal alana katılımın yanı sıra çoğulculuğa, hukukun üstünlüğüne ve siyasî özgürlükleri kabul etmeye itmiş olsa da bunun doğrusal ve geri döndürülemez bir süreç olarak görülmemesi gerekir. Yeni gerçeklere uyum sağlamak için kesinlikle zamana ihtiyaçları olacağı değerlendirilmesi yapılmaktadır. Fas'ta bu uyarıların yapıp yapılmadığı seleflerin ılımlılaştırılması veya yeniden

²⁹⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 143-144.

²⁹⁶ <https://raseef22.com/article/102029-المنظر-ات-بين-العلمانيين-والاسلام> (erişim tarihi, 27/11/2019).

²⁹⁷ Misbâh, Dirase Meydaniyye, “*Keyfe Yufekkiru 's-Selefiyyûne*”, el-Ma'hedu'l-Mağribi li't-Tahlîli's-Siyasât, Mart, 2019, Rabat, s. 28-29.

radikalleşmesi ile sonuçlanacağı açıktır. Ancak bu durumun büyük ölçüde monarşi (mahzen), diğer meşru toplumsal ve politik oyuncular tarafından kabul edilmesine bağlı olacağı değerlendirilmektedir.

1.6.12. Selefiliğin Fas'taki Geleceği

Fas selefiliği siyasî katılım konusunda Kuzey Afrika'nın diğer bölgelerinde yaşanan değişimlerin aksine gelişmektedir. Fas selefileri, bugüne kadar ne siyasî parti oluşturabilmiş ne Mısır'da olduğu gibi seçimlere tam olarak katılmış ne de selefilerin şiddet eylemlerinden dolayı suçlandıkları Libya ve Tunus'ta olduğu gibi radikalleşmiştir.²⁹⁸ Tanınmış Faslı selefî liderler Tunus'taki selefî grupları; devrimi desteklemek, şiddeti reddetmek, siyasî sistem ve devlet çerçevesinde çalışmak için çağrıda bulunmuşlardır.²⁹⁹ Başka bir deyişle, Fas selefiliği aslında iki büyük bölgesel selefî eğilim arasında durmaktaydı: Ya hiçbir siyasî parti kurmamış, tamamen siyasî aktörler olarak tanınmamış ya da yasa dışı faaliyet göstermiş ama asla şiddet kullanmamışlardır.³⁰⁰

Şimdiye kadar, yalnızca önde gelen bir selefî lider olan Muhammed el-Fezzazî, siyasî bir parti oluşturmaya istekli olduğunu ve diğer şeyhleri partiye katılmaya ikna etmek zorunda kalacağını açıklamıştır. Bazı eski radikal selefî gruplar ise din temelli STK'lar oluşturmaya çalışmışlardır. Bazıları ise politikadan uzak durmayı tercih etmişlerdir. Bu aşamada, selefilerin modern yapılar içinde örgütlenmede ve ideolojilerini daha pratik politika ve halkla ilişkilere adapte etmede başarılı olup olmayacağı konusunda belirsizliğin devam ettiği değerlendirilmektedir. Bununla bağlantılı zorluklardan bir tanesi, “davaya” (dini davete) odaklanma ve politika gerektiren, talep edilen normatif söylemlerin daha pratik tutum ve davranış gerektiren ilkelerin pratik politikalara çevrilmesidir.

Arap Baharı (20 Şubat olayları), Fas selefilerinin daha ılımlı olması için onlara önemli bir siyasî fırsat tanımıştır. Bununla birlikte, kamusal alanda bir

²⁹⁸ Misbâh'ın 2019 Mart ayında yaptığı alan araştırmasında Fas Selefileri'nin %90 oranında 2011 milletvekili seçimlerine katıldıklarını ve katılanların % 80'lik kısmın PJD'ye oy verdikleri görülmektedir. Misbâh, *a.g.m.* s. 30-31.

²⁹⁹ <https://fikercenter.com/studies/السلفية-في-المغرب-النشأة-الامتداد-والعمق-الاجتماعي> (erişim tarihi, 27/11/2019).

³⁰⁰ Misbâh'ın söz konusu alan araştırmasına göre Fas Selefileri seçimlere katılmak için listelere isimlerini kaydettirerek seçimlere katılma yönünde teveccüh gösterdiler. Misbâh, “a.g.m.”, s. 30.

etkiye sahip olmak istiyorlarsa yasallaşmış STK'lar kurarak, kamusal tartışmalara katılarak ve sadece selefi söylemlerinden vazgeçip toplumun bütün kesimlerinin anladığı bir siyasî dil üreterek varlıklarını pekiştirmeleri gerekecektir.³⁰¹ Ayrıca, dış etkenlere karşı kendilerini savunmak için inançlarını hem Suudi Vehhabiliğinden hem de el-Kaide ideolojisinden ayırt etmeleri ve aynı zamanda şiddet kullanımına karşı aralarına kesin bir çizgi çizmeleri gerektiği de açıktır.

Fas resmî makamlarının, selefi bir siyasî partinin güvenlik ve siyasî kaygılar nedeniyle yasallaştırılmasına izin verip vermeyeceği net değildir. Bununla beraber gelecekte rejimin kamusal alana girmeyen Fas seleflerine karşı alabileceği tutumun bir örneği, Marakeş'te 28 Nisan 2011'deki terörist saldırının ardından polisin protesto gösterilerine karşı müdahalesi ve 20 Şubat'taki bazı terörist saldırılarının ardından birçok STK'nın işkence ve insan hakları ihlalleri bildirdiği Temara hapishanesinin önünde protesto eyleminde açıkça görülmüştür.³⁰²

Ayrıca saray, oyunu kurallarına göre oynamayı kabul eden ve Kasım 2011 seçimlerinde çoğunluğu kazanmayı başaran ılımlı İslâmcı parti PJD ile ilişkilerini yönetmek için mücadele etmiştir. Ancak yeni anayasa gereği kral, seçimlerde en fazla sandalye alan partiden hükûmet başkanını seçmek zorunda kalmıştır.

Böylece başlangıçta selefi söyleme sahip İslâmcı bir parti olarak PJD ilk kez hükûmeti kurmuştur. Yine de Fas makamlarının selefi bir siyasî partinin kurulmasına izin vermesine yol açabilecek ikili böl ve yönet stratejisi kartını siyasî oyun sürebileceği düşünülmüştür. Yani bu durum PJD'nin seçim bölgelerinde özellikle kentsel, eğitilmiş, dindar vatandaşlar arasında bölerek zayıflatma politikası olarak da değerlendirilebilir. Yakın gelecekte, siyasî makamların bir veya birkaç selefi STK'yı yasallaştırması muhtemel görülmekte olup yasallaştırmadan önce de genel tutum ve davranışlarını takip edeceği açıktır.

Bununla birlikte diğer siyasî partiler, selefi bir siyasî parti kurulmasını kabul etse ve yetkililer doğrudan siyasete girmelerine izin verse bile kısa vadede

³⁰¹ Darif, *a.g.e.*, s. 145-146.

³⁰² 14 kişinin ölümüne neden olan bu terör saldırısı turistik bir şehir olan Marakeş'te Argan'a lokantasının önünde gerçekleştirilmiştir. <https://www.hespress.com/opinions/30987.html> (erişim tarihi, 27/11/2019).

muhtemelen Mısır'ın selefi Nur Partisi'ne benzer bir popülerlik artışı görmeyeceklerdir.³⁰³ Çünkü bazı engellerle karşılaşacakları aşikârdır. Bu engellerin birincisi ve en önemlisi, Mısırlılar kadar maddi kaynakları bulunmamasıdır. Özellikle de medya ve uydu kanallarına veya güçlü taban STK'larından oluşan bir örgütsel yapıya sahip olmamasıdır. Ayrıca dünya çapında faaliyet gösteren selefi gruplara desteği de Vehhabî selefliliği desteği ile bilinen Suudi Arabistan'dan da güçlü bir maddi destek almadıkları bilinmektedir.³⁰⁴

1.7. İhvân-ı Müslimîn Hareketi

Mısır'da, Müslüman Kardeşler tecrübesi, ondan sonra ortaya çıkmış İslâmcı oluşumlar için bir okul niteliği taşımaktadır. Birçok İslâmcı oluşum, eleştirmek için bile olsa atıfta bulunarak onlardan etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Bu etkilenme hareketin kurucusu Hasan el-Benna (ö. 1949) ile sınırlı kalmayıp en büyük teorisyenlerinden olan Seyyid Kutub (ö. 1966)'a gösterilen ilgi ve hayranlıktan da ortaya çıkmaktadır. Aslında İhvân hareketi daha önceki hareketlerin tecrübelerinin objektif değerlendirme ve çözümlemeleri üzerine oluşturulmuş bir sosyal harekettir.

Hasan el-Benna, Mısır'da İhvân-ı Müslimîn hareketinin kurucusu ve İslâm'ı bir hayat düzeni olarak ortaya koyan teorisyenlerin en önemlilerindendir. Muhammed Abduh (ö. 1905)'un benimsediği ıslâhatçı düşünceler yerine, faal bir İslâmî davet savunucusu olan el-Benna, İslâm dininin sadece bir ibadetler manzumesi olmaktan öteye belli bir toplum ve devlet yapısının olduğunu eserleri ile geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmıştır.³⁰⁵ Bu çalışmalarının sonucunda da hayatının en verimli dönemlerinde, bir suikast sonucu şehit edilmiştir.

İngilizlerin Mısır'ı işgal ettiği dönemde 1906 yılında dünyaya gelen el-Benna, geleneksel bir din eğitimi aldıktan sonra Kahire Daru'l-Ulûm'u bitirip İsmailiye'de öğretmenlik yapmaya başlamıştır. İngilizlerin Mısır'ı işgal etmesi, onu vicdanen çok rahatsız etmiş; bu nedenle Selahattin Eyyubî'nin topraklarındaki bu işgalin bitirilmesi ile ilgili düşüncelerini çevresindekilere yayma çalışmalarına

³⁰³ Özellikle Mısır 25 Şubat 2011 olaylarından sonra yükselişe geçmiştir. <https://anfarabic.com/43812-المشهد-السياسي-43812> (erişim tarihi, 27/11/2019)

³⁰⁴ Darif, *a.g.e.*, s. 147.

³⁰⁵ Erkilet, *a.g.e.*, 230.

başlamıştır. 1928 yılında halkın yoğun olarak bulunduğu yerlerde yaptığı konuşmalarla İslâm dinini anlatırken yaptığı çalışmalarda konuşmaları dinleyen altı kişinin kendilerine dinlerini yaşamada yol göstermelerini istemeleri neticesinde Müslüman Kardeşler örgütünün kuruluş fikri ortaya çıkmıştır. el-Benna'nın anlattıklarına göre kurulan bu örgüte verilen bu isim, İslâm'a hizmet yolunda çalışanları kardeş ve aile olarak ifade ettiği için seçilmiştir.³⁰⁶ Kurdukları bu yeni teşkilat ilk olarak Müslüman Kardeşler'in *Tehzip Okulu* ismini verdikleri bir bürodur. Kur'ân'ın ayetlerinin ezberlenmesi, tefsir ve açıklamalarını öğrenmek, hadis ve nüzul sebeplerini öğrenmek, İslâm tarihini, İslâm'ın genel âdabını, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatını öğrenerek halkı bilinçlendirme konuşmaları yapmak ve yetiştirmek üzere ilk olarak yetmiş kadar kişiye eğitim veren bu kurum daha sonra *Hira İslâm Enstitüsü* adını almıştır. Bu müessesenin ders saatleri namaz saatleri ile çakışmıyordu. Burada dinî eğitim veren, sanat dallarına ve liseye öğrenci yetiştiren farklı programlar uygulanıyordu.³⁰⁷ Bu örgüt, kısa zamanda kadın yapılanmasını *Müminlerin Annelerinin Okulu* ve *Müslüman Kadın Kardeşleri* bölümlerini kurarak tamamlamıştır.³⁰⁸

1932 yılında teşkilatın merkezinin Kahire'ye taşınmasından sonra öğrenci kolları teşkilatlanmaları gerçekleştirerek kısa sürede faaliyetlerine başladılar. Bu zaman zarfında faaliyet alanlarını ev, cami, konferans, kitapların yayınlanması, şubelerin sayılarının artırılması, İslâmî ulusal sorunlara özellikle Filistin davasına sahip çıkılması, işgalci İngilizlerin, modernizmin dolayısıyla Hristiyanlığın yayılması için Mısır'da gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerine karşı eylemler yapılması, çeşitli İslâm ülkelerindeki hükûmetlerin uyarılması vb. olarak belirlemişlerdir. Müslüman Kardeşler Teşkilatı çok kısa sürede Mısır hükûmeti ve diğer Arap ülkelerinin dikkatlerini üzerine çekmiştir.³⁰⁹

Müslüman Kardeşler Teşkilatı 1931-1932 yıllarında Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kuruluş anayasasını ve örgütün iç tüzüğünü yayınlamıştır. en-Nezir

³⁰⁶ Hasan el-Benna, *Şehid Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri*. (çev. Ramazan Nazlı), Arslan Yay., İstanbul, 1980, s. 127-130.

³⁰⁷ el-Benna, *a.g.e.*, s. 139-140.

³⁰⁸ Abdülhalim Mahmud, *Müslüman Kardeşlerde Eğitim ve Teşkilatlanma Siyaseti*, (çev. Mehmet Emin Akın), Ankara, 1990, s. 53.

³⁰⁹ el-Benna, *a.g.e.*, s. 277-278.

ismiyle haftalık gazete çıkarmaya başlamışlardır.³¹⁰ Çok kısa zamanda örgütün şubesi 300'ü aşmıştır. el-Benna bu sırada örgütün açtığı erkek ilkokulunda öğretmenlik yapmıştır. 1933 yılına gelindiğinde ise örgüt Müslüman Anneler Okulu'nun yanına kadın toplantılarında irşad faaliyeti yürütecek, kadınlara konferanslar düzenleyecek, kişisel ders vermek üzere Müslüman Kız Kardeşler Kolunu da kurmuştur.³¹¹ Teşkilat misyonerlik faaliyetlerinin etkisini azaltmak için özellikle kızlara yönelik İslâm'ın esaslarına uygun müfredat ve programlar uygulayan okullar ve onları çalışabilecekleri işletmeler açmaya gayret göstermiştir. Teşkilat, şûra meclisinin kararı ile Müslüman Kardeşler davasının gidişatını planlayan ve bu doğrultuda kararlar alıp uygulamaya koyan Müslüman Kardeşler İrşad Bürosu 'nu kurmuştur.³¹² Kuruluşundan hemen sonra Müslüman Kardeşler'in programını oluşturacak olan Müslüman Kardeşler Akîdesi'ni sistemleştirerek "Akîdemiz" adıyla Kardeşler Dergisi'nde yayımlamışlardır.³¹³

Müslüman Kardeşler Programı

1. İslâm'ın hem dünya hem de âhiret için kuşatıcı bir düzen olduğuna inanıyorum. Her gün Kur'ân'ı Kerîm'den belirli bir miktar okuyacağıma, pak ve temiz Sünnet'i-Seniyye'ye sımsıkı bağlı kalacağıma, Peygamber (s.a.v.)'in siretini ve Sahabe-i Kiram'ın hayat hikâyelerini iyice etüt edeceğime karar veriyor ve bunu taahhüt ediyorum.

2. ...Dosdoğru olmayı, ibadetleri yerine getirmeyi, günahlardan uzak kalmayı, faziletli olmayı, güzel ahlâk ile ahlâklanmayı, çirkin huylardan uzak kalmayı, mahkeme ve hâkim huzuruna çıkmaktansa sevgi ve muhabbeti tercih etmeyi, son derece zorunlu olmadıkça mahkemeye başvurmamayı taahhüt ederim.

3. Geleceğim için iktisatlı hareket edeceğime, malımın zekâtını ödeyeceğime, gelirimden bir kısmını iyi ve hayırlı işlere ayıracağıma, topraklarımın ve dindaşlarımın üretimlerini tercih edeceğime, hiçbir işimde faizli ilişkilere girmeyeceğime söz veriyorum.

³¹⁰ el-Benna, *a.g.e.*, s. 287.

³¹¹ Mahmud, *a.g.e.*, s. 53.

³¹² el-Benna, *a.g.e.*, s. 336.

³¹³ el-Benna, *a.g.e.*, s. 364.

4. İslâm'ın öğretilerini ailemin bireyleri arasında yayacağıma, onların ahlâk ve akîdelerini korumayacak olan herhangi bir okula vermeyeceğime; İslâm öğretilerine karşı olan her türlü gazete, yayın, kitap, kurul, fırka ve meclis ile tüm ilişkilerimi keseceğime söz veriyorum.

5. Müslüman halkları kalkındırmak, İslâm Teşri'ini geri getirmek suretiyle İslâm'ın şan ve şerefini tekrar canlandırmanın Müslüman'ın görevi olduğuna inanıyor, hayatta kaldığım sürece bu mesajı ulaştırmak için cihat edeceğime ve bu uğurda sahip olduğum her şeyi feda etmeye hazır olduğuma söz veriyorum.

6. Bütün Müslümanların İslâm Akîdesi ile birbirine bağlanmış tek ümmet olduklarına inanıyor, Müslüman grup ve fırkaları arasındaki görüş ayrılıklarını, katılıkları gidermek için bütün gücümle çalışacağıma söz veriyorum.

7. Müslümanların geri kalmalarının nedeninin akîdelerinden uzaklaşmaları olduğuna, ıslâhın esas noktasının İslâm öğretilerine ve hükümlerine tekrar dönmekle gerçekleşeceğine, Müslüman Kardeşler düşüncesinin bunu gerçekleştirebileceğine inanıyor, onun hizmetinde bir asker olarak çalışacağıma ve bu uğurda öleceğime söz veriyorum”³¹⁴

Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın anayasasından yapılan bu alıntılardan görüleceği üzere, örgüte gönül verenleri, kendisine yemin ile bağlayarak onlardan kendi fikir yapılarına uymayan, Müslümanların geri kalmasına sebep olan her türlü düşünceden uzak kalmalarını taahhüt etmelerini istemiştir. Son olarak örgüt mensuplarından bağlılıklarını somut olarak göstermeleri için kutsal saydıkları İslâm davası için cihada, ölüme kadar varan bir mücadeleye çağırmıştır.

Bu dönemde Müslüman Kardeşler, programlarının şu üç ana ilkeye dayandığını ilan etmişlerdir:

1) İslâm kapsayıcı ve tek başına mükemmel bir sistemdir, hayatın bütün alanlarını kapsayan bir yoldur.

2) İslâm Kur'ân ve Sünnet temelinden doğmuş ve gelişmiştir.

³¹⁴ el-Benna, *a.g.e.*, s. 338-340.

3) İslâm her zaman ve mekânda geçerlidir. ³¹⁵

İnayet'in de işaret ettiği gibi el-Benna, hareketini selefi bir mesaj, Sünnî bir metot, tasavvufî bir gerçeklik, siyasal bir yapı, dinamik bir oluşum, bilimsel ve kültürel bir bağ, ekonomik bir girişim ve toplumsal bir düşünce sistemi olarak tanımlamıştır. Bu oluşumun eleştirel bir tutum takınmaksızın Sünnî, gelenekçi ve ıslâhatçı çizgideki en aktif unsurların mirasçısı ve uygulayıcısı olduğunu vurgulamıştır. el-Benna daha çok İslâm dışı uygulamaları eleştirmiş, oluşumu meydana getiren fikri miras aldıkları geleneğe bağlı olduğunu ifade etmiştir. Müslüman Kardeşler hareketi bu özelliği ile geleneği acımasızca eleştiren Hizbu't-Tahrîr gibi diğer radikal oluşumlardan ayrılmaktadır. el-Benna bir risalesinde gelenek hakkında şunları ifade etmektedir: “Evet, Müslüman atalarımızdan bu yüce dini böylece devraldık ve onun boyası ile fert, aile ve millet olarak boyandık.”³¹⁶

1936 yılına gelindiğinde Mısır hükûmeti ile dostane ilişkiler sergileyen örgüt, “uğursuz antlaşma” olarak ifade ettiği İsrail devletinin kuruluşunun kilometre taşlarından biri olan ve Filistin’in işgalini resmen başlatan Balfour Antlaşması³¹⁷’nın iptali için krala ve bakanlara ultimatoma verdiği mektupla birlikte siyasal bir örgüt olarak kabul edilmiştir. Böylece el-Benna ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı’nın üyeleri devlet tarafından izlenmeye başlanmıştır.³¹⁸ el-Benna, bu mektupta radikal bir örgüt refleksi göstererek Mısır hükûmetinden içkiyi yasaklamasını, şans oyunlarını iptal etmesini, gece kulübü ve sinemaların kapatılmasını, namazın kılınması için gerekli kolaylıkların ve düzenlemelerin yapılması gerektiğine dair de Mısır hükûmetini keskin bir dille uyarmıştır. Bu süre zarfında “Müslüman Kardeşler Teşkilatı” Mısır dışında Suriye, Ürdün, Sudan, Filistin ve Fas’ta sesini duyurmaya başlayarak Mısır’da giderek güç kazanmaya başlamıştır.³¹⁹

el-Benna, Müslüman Kardeşler Teşkilatı gelişirken teşkilatın yapısal şemasını ve ilkelerini de belirginleştirmiştir. Teşkilata katılan bağlının nefis

³¹⁵ İnayet, *a.g.e.*, s. 161.

³¹⁶ el-Benna, *a.g.e.*, s. 99.

³¹⁷ Balfour Deklarasyonu olarak da bilinen, Balfour Antlaşması Filistin topraklarında bir İsrail “vatani” oluşturulmasını öngören ve İngiliz Birleşik Krallığı tarafından oluşturulan metin dönemin Dışişleri Bakanı James Arthut’un imzası ile 2 Kasım 1917’de yayınlanmıştır.

³¹⁸ Erkilet, *a.g.e.*, s. 235.

³¹⁹ Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1986, s. 232.

terbiyesinden geçmelerini örgütün olmazsa olmaz ilkelerinden olarak kabul etmiştir. Ayrıca katılım derecelendirmesini de genel katılım, kardeşane katılım, amelî ve cihadî katılım olarak ifade etmiştir. İlk üç katılım türünde bağlılara basit sorumluluklar yüklenmekteydi. Dördüncü katılım düzeyinde ise sahih sünneti araştırmak ve ona uymaya çalışmak, gece namazlarına kalkmak, gerek ibadette gerekse insanlar arası ilişkilerde olsun İslâm'a uygun olmayan her şeyden uzak durmak, İrşat bürosuna ve dava sandıklarına malî ortaklıkta bulunmak, mirasının bir kısmını Müslüman Kardeşler'e vasiyet etmek, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak, ne zaman ve nerede olursa olsun çağrıldığı takdirde İrşad Bürosu'nun çağrısını kabul etmek gibi daha ağır sorumluluklar istenmekteydi.³²⁰

Müslüman Kardeşler Teşkilatı, devleti bu kadar keskin ifadelerle eleştirel tutumlarına ve cihat söylemlerine rağmen o zamanlarda Orta Doğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında bilinen Hizbu't-Tahrîr gibi devlete ve onun varlığına tamamen karşı değillerdi. Devlet yöneticilerine yazdıkları mektuplarda onların dine bağlılıkları övülüyor, daha sonra rahatsızlık duydukları hususlar edebî bir üslupla ifade ediliyordu. İhtilal yaparak rejimi devirme hususunda ise el-Benna o yıllarda şunları söylemiştir: "Müslüman Kardeşler, devrimle rejim değişikliği yapmayı düşünmüyorlar. Fakat Mısır'da kurulan her hükûmeti, eğer durum böyle devam eder de yöneticiler gereken ıslâhatı yapmazlarsa bir ihtilalin kopacağı konusunda da uymaktadır... İdareciler Allah (c.c.)'ın emirlerine boyun eğip hükûmlerini tatbik etseler, o zaman İslâm ıslâhatçılarının vaaz ve irşad rütbesinde kalmaları bir anlam taşır. Müslüman Kardeşler, İslâm'la hükmedecek bir lider bulurlarsa onun askerî ve yardımcısı olacaklardır. Eğer böyle bir lider bulamazlarsa Allah (c.c.)'ın emirlerini uygulamayan her hükûmetin elinden iktidarı almaya çalışacaklardır."³²¹

el-Benna, 1941 yılında Denhur'da İngilizlerin Mısır politikasını eleştiren bir konuşması nedeniyle tutuklanmıştır. Cezaevinden çıktıktan sonra Mısır hükûmeti, Müslüman Kardeşler Teşkilatı ile ilgili piyasadan ne varsa toplatma ve faaliyetlerine son verme kararı vermiştir. Ancak mevcut hükûmetin yıkılmasıyla kurulan yeni hükûmet seçim kararı almıştır. el-Benna yapılacak olan bu seçimlerde İsmailiye'den

³²⁰ el-Benna, *Dava ve Davetçinin Hatıraları*. (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1987, s. 368.

³²¹ el-Benna, *Şehid Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri*, s. 248-249.

milletvekili adayı olmuştur. Ancak bu durumdan rahatsız olan İngilizler yeni hükûmetin başbakanı Nukas Paşa aracılığı ile el-Benna'yı adaylıktan çekilmeye zorlamıştır. el-Benna Müslüman Kardeşler Teşkilatı ile ilgili bütün yasakların kalkması şartıyla adaylıktan çekilmiştir. Müslüman Kardeşler Teşkilatı tekrar eski yasal durumuna geri dönmüştür.³²²

el-Benna'nın mevcut sistemin içerisindeki bir partiden milletvekili adayı olmak istemesi onun devlete tamamen karşı olmadığı, devleti ve devlet başkanını şer'î hükümleri uygulamadığı için tekfir siyasetine yönelmediği, aksine sistemi onaylayarak tüm mevcut siyasî kurumları ile sağlıklı işleyebilmesi için aksayan yönlerine getirdiği eleştirilerle ıslahatçı yolu tercih ettiği ve sistemi tümden yok saymadığı görülmektedir.

el-Benna, bu ılımlı kişiliğine rağmen sistemi eleştirmeye ve gerekli ıslâhatların yapılması yönünde Mısır hükûmetine karşı baskıcı tutumunda ısrar etmiştir. Bu nedenle de 1949 yılında izlediği bu ısrarcı tutumu nedeniyle öldürülmeden hemen önce Müslüman Kardeşler Teşkilatı Mısır Anayasası'nın İslâmî hükümlere uygunluğunun belirlenmesi için bir anayasa komisyonu kurulmasını teklif etmiştir. Devlete bu yönde çeşitli yasaların çıkarılması için de baskıcı ve ısrarlı tavrını devam ettirmiştir.³²³

1948 yılında Müslüman Kardeşler Teşkilatı'ndaki gözle görülür örgütsel gelişme, ülke dışında tanınırlığı ile desteğin artması ve siyasal taleplerinin sürekli artması Mısır hükûmetini rahatsız etmeye başlamıştır. İhvân Teşkilatı hakkında bazı dergi ve gazetelerde karalama kampanyaları başlatılmıştır. Bunun sonucunda teşkilat üyeleri ile devlet yanlıları arasında olaylar çıkmıştır. Yapılan soruşturmalarda Mısır mahkemeleri örgütü suçlu bulmamıştır. Ancak "Cevval" ismiyle silahlı bir gençlik ekibi oluşturduğu, silah, patlayıcı, bomba bulundurduğu, sokak çatışmalarına girdiği ve bir otele bombalı eylem düzenlediği gibi birçoğu asılsız iddialar ile örgüt tekrar 1948 yılında yasadışı ilan edilmiştir.³²⁴

³²² Mahmud, *a.g.e.*, s. 124-126.

³²³ Erkilet, *a.g.e.*, s. 240.

³²⁴ Ömer Tilmisani, *Hasan el-Benna ve Davet Mektebi*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1987, s. 87-88.

el-Benna'nın şiddet yanlısı olmayan, ılımlı bir yapıya sahip olması örgütün gençlerini de müesses nizama tamamen tavır almayarak yakın olmaları sonucunu doğurmuştur. el-Benna'nın özellikle *cihadın henüz zamanı gelmedi* gibi şiddet karşıtı söylemleri ona ve teşkilatına karşı rejim tarafından alınan tavrın önüne geçememiştir. Nihayet olayların ve gerginliğin tırmanması üzerine 1949 yılında cadde ortasında silahlı saldırıya uğrayarak ağır yaralanan el-Benna hastaneye kaldırılmasına rağmen doktorların kendisini kraldan aldıklarını ifade ettikleri emir sonucu tedavi etmemeleri neticesinde 43 yaşında kan kaybından hayatını kaybetmiştir.³²⁵

el-Benna'nın öldürülmesi ile Müslüman Kardeşler Teşkilatı ilk ağır darbesini almıştır. Örgüt el-Benna'nın şehit edilmesinin ardından 1966 yılında Seyyid Kutub'un ve çok sayıda teşkilat mensubunun Nasır devriminden sonra idam edilmesi ile ikinci darbesini alarak ıslahatçı, ılımlı bir teşkilat hâline gelmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Mısır siyasetinde kendisine meşru bir zemin arayışına girişmiştir.³²⁶ el-Benna sonrası dönem Seyyid Kutub ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bir kısım araştırmacılar Kutub'un teşkilatın temel referans kaynaklarını yorumlayarak farklı bir oluşumun mimarı olduğunu ya da İhvân'ın ideoloğu olduğunu iddia etmektedir. Bir kısım araştırmacı ise Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın Kutub'dan sonra farklı bir oluşum olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.³²⁷

Seyyid Kutub, 1906'da (Hasan el el-Benna'nın doğduğu yıl) Asyut iline bağlı Muşa köyünde dünyaya gelmiştir. Kutub'un en büyük siyasî düşmanı olan General Cemal Abdünnasır (ö. 1970) da Asyutludur. Asyut, Mısır'ın orta kuzeyinde yer almaktadır. Burada coğrafi ve iklim şartları çok sert olduğundan o bölgede yaşayan halkın da sert ve acımasız mizaçlı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Asyut'un başkent Kahire'den, sanat ve politikadan uzak kalması yöre halkını daha dindar ve muhafazakâr olmasında etkili olduğu değerlendirilmektedir.³²⁸

³²⁵ Cemile, *a.g.e.*, s. 233.

³²⁶ Erkilet, *a.g.e.*, s. 242.

³²⁷ Rifat Seyyid Ahmed, *İslâmî Direniş Haritası (el-Benna'dan İslâmbuli'ye)*, (çev. Cuma Ağaç), İstanbul, 1988, s. 22; Salih Verdanî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, (çev. H. Acar ve Ş. Duman), Ankara, 1988, s. 90-95.

³²⁸ Kutub, *el-Adaletü'l-İctimaiyye*, Kahire, 1980, s. 33, 41.

İktidara gelen hükûmetler de bu coğrafik bölge halkına ve ihtiyaçlarına duyarsız politikalar izlemiş ve bu da coğrafyanın marjinalleşmesine, bağımsızlık ve devrim fikrinin derinleşmesine imkân sağlamıştır. Kutub, Muşa'da ilkokulda modern bir okulda eğitim almıştır. Babası 10 yaşında onu hafızlık eğitimi için klasik medrese eğitimi aldırarak Kur'ân'ı ezberlemesine vesile olmuştur. 1919 yılında İngilizlere karşı ayaklanmalar Mısır'da başladığında o daha çocuk yaşlardadır.³²⁹

Bu ayaklanmalardan altı yıl sonra da Mısır kısmî olarak bağımsızlığını kazanmıştır. Kutub, medrese eğitiminden sonra Daru'l-Muallimin'e kayıt yapmak için, Ortadoğu'daki Batı modernizasyonunun başkenti Kahire'ye gitmiştir. 1928'de Daru'l-Muallimin'de eğitimi bittikten sonra, el-Benna'nın da bir sene önce mezun olduğu Daru'l-Ulum'a kaydolmuştur. Kutub 1933 yılında 27 yaşında iken buradan mezun olarak on sekiz yıl görev yapmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmenliğe başlamıştır.³³⁰

Kutub'un dünyaya yönelik ilk görüşü mevcut sisteme başkaldırı olarak görünür. Hatta Kutub, hayatının 1925-1939 yıllarını ilhad (dinden çıkış) olarak tanımlamaktadır. Daru'l-Ulum'dan mezun olduktan sonra daha çok edebiyat ve eleştiriye ilgi göstermiştir. Daha sonra Mısırlı Mütefekkir Abbas Mahmud el-Akkad (ö. 1964) ile tanıştıktan sonra onun fikirlerinden büyük oranda etkilenmiştir.³³¹

Müslüman Kardeşler Teşkilatı'na 1953 yılında katılmasının hemen ardından Kutub, 1954 yılında teşkilattan bir kısım örgüt üyesi ile birlikte Nasır'a karşı girişilen suikastla ilişkilendirilerek örgüt kurma ithamı ile tutuklanmıştır.³³² O yıllarda Kutub, Müslüman Kardeşler Teşkilatı'na ait gazetede başyazar olarak yayın işlerinden sorumlu olarak çalışmaktadır. 1954-1964 yılları arasında söz konusu ithamlarla hapisanede tutuklu kaldığı süreçte hastalanmıştır. 1965 yılında hapisaneden çıktıktan sonra *Yoldaki İşaretler* kitabını yayımlamıştır. Serbest kaldıktan hemen sonra Kutub ve birçok örgüt mensubu tekrar tutuklanarak hapsedilmiştir. Bu sefer onunla birlikte teşkilatın diğer teorisyenlerinden olan Zeynep Gazzalî (ö. 2005) ve Abdülfettah İsmail (ö. 1966) de tutuklanmıştır.

³²⁹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 161.

³³⁰ Nafi, *İslâmcılık*, s. 96-97.

³³¹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 164.

³³² Ahmed, *a.g.e.*, s. 73, 91.

Tutuklanmalarının ardından kısa bir süre sonra da Mısır'ın ileri gelen dinî liderlerin girişimlerine rağmen 22 Ağustos 1966 tarihinde Abdülfettah İsmail ile birlikte haklarında verilen idam kararı uygulanmıştır.³³³ İdam emri uygulandığında 60 yaşında olan Kutub, “Fî Zılali'l-Kur'ân” isimli tefsirini tutuklu olduğu yıllarda telif etmiştir.³³⁴

Kutub'un dünyada var olan sistemlerle ilgili ilk ortaya koyduğu görüşü bir sistem eleştirisi ve başkaldırı olarak tanımlanabilir. Kutub, hayatının 1925-1939 yıllarında kendisini dinsiz olarak tanımlar. Daru'l-Ulum'dan mezun olduktan sonra daha çok edebiyat ve eleştiriye ilgi göstermiştir. 1930'lu yıllarda Seyyid Kutub kendisini dinsizliğe götüren düşüncelerden vazgeçerek iman çizgisine geri dönmüştür. Kutub'un Kur'ân'la kurduğu ilk ilişki, 1939 yılında “el-Muktataf” dergisinde “Kur'ân'da Edebi Tasvir” hakkında yazdığı daha sonra ise aynı isimle kitaplaştırdığı bir dizi makale ile başlamıştır. Kutub'un bu çalışmasında ulaştığı en önemli sonuçlardan birisi, daha sonra da İslâm anlayışının temelini oluşturan Kur'ân içerisindeki metin birliğidir. Kutub bu aşamadan sonra İslâm ile daha çok ilgilenerek 1949 yılında ünlü eseri “İslâm'da Sosyal Adalet”i yayımlamıştır. Yayımladığı bu eser Mısır'daki toplumsal adaletsizliğe yönelik sert eleştirilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kutub bu kitapta, modern asırda ilk olarak İslâm'ın toplumsal eşitlik hakkında derin bir İslâmî düşünce ile sunarak işçi ücretlerine asgari bir sınır getirilmesine ve gelir dağılımının yeni şartlara uygun olarak gözden geçirilmesine dikkatleri çekmiştir. İslâm'da Sosyal Adalet kitabının yazılmasının arkasında yatan en büyük sebep, bütün İslâm ülkelerinin ve Mısır'ın da kırklı yıllarda giderek artan Marksist düşüncenin etkisiyle çözüm olarak ortaya konan yoksul sınıflara yönelik söylemlerine şahit olmasıdır. Bu eser onun akîde konusunda fikirlerinin odak noktasını oluşturduktan sonra Kutub'un bu kitaptaki fikirlerinden vazgeçtiği söylentisi yaygınlaşmıştır. Kutub, hayatı boyunca bu eseri nedeniyle sosyalist düşüncenin etkisinde kalmakla itham edilmiştir.³³⁵

İhvân-ı Müslimîn Hareketi başlangıçta davet hareketi olarak ortaya çıkmasına rağmen özellikle Kutub döneminde siyasî bir oluşuma dönüşmüştür.

³³³ Verdanî, *a.g.e.*, s. 91.

³³⁴ Büyükkara, *a.g.e.*, *a.g.e.*, s. 165.

³³⁵ Nafi, *a.g.e.*, s. 98.

Hasan el-Benna bunu: “İslâm, hem din hem devlettir; hem Mushaf hem kılıçtır.” meşhur sözüyle açıklarken bu durumla ilgili Kutub, İslâm’da Sosyal Adalet kitabında benzer bir yaklaşımı ortaya koymuştur: “İslâm, din ile devlet arasını ayırmaz. İslâm, sadece düşünce ve inanç değil; aynı zamanda sosyal bir sistemdir. İslâm, insanı özgürlüğe çağıran sosyal bir nizamdır.”³³⁶

Kutub ve el-Benna’nın İslâm anlayışlarındaki farklılıkları Erkilet şu şekilde ifade etmiştir: “Kutub, İslâm devleti kurmadan önce vicdan sahibi Müslüman cemaatini yetiştirmenin gerekliliği üzerinde dururken, el-Benna toplum içerisinde devam eden fesadın düzeltilmesinde hangi tedbirlerin alınması gerektiği üzerinde yoğunlaştığından, daha çok bu kötülüklerin önlenmesine, toplumdaki fesada karşı ıslâhat uygulamalarını öne çıkarmış daha çok sistemin işlemesi için tavsiyelerde bulunmuştur.”³³⁷

Bu yönden el-Benna’nın tavrı toplumsal kuralların değerlerden daha çok öne çıkarma özelliği ile gelenekçiliğe yakındır. Kutub ise, Lâ İlâhe İllallah prensibinin vicdanlara hâkim kılınması durumunda İslâm’ın diğer emirlerinin kendiliğinden ortaya çıkacağı düşüncesindedir.³³⁸

Bu sebeple Kutub, yaptırımları ve şiddeti öncelemektense, Kur’ân’ın emirlerini benimsemek ve tam anlamı ile uygulamak şekliyle her yönden mükemmelleşmiş bir İslâmî toplum önerisi getirmeye özen göstermiş ve dünya çapında faaliyet gösteren birçok İslâmcı oluşumun fikri yapısının oluşumunda etkili olmuştur

Günümüze kadar aşağıda isimleri belirtilen liderler İhvân’ın genel rehberlik görevini üstlenmişlerdir:

1. Hasen e'l-Benna 1928- 1949.
2. Hasen Hudeybî 1949-1973.
3. Ömer et-Telemsanî 1973-1986

³³⁶ Emin Semir, *Ezmetu’l-Muctemei’l-Arabi*, Kahire, 1985, s. 92.

³³⁷ Erkilet, *a.g.e.*, s. 265.

³³⁸ Büyükkara, *a.g.e.*, *a.g.e.*, s. 167.

4. Muhammed Hamid Ebu'n-Nasr 1986-1996.
5. Mustafa Meşhur 1996-2002.
6. Memun Hudaybî 2002-2004.
7. Muhammed Mehdî Akif 2004-2010.
8. Dr. Muhammed Bedî 2010-³³⁹

1.8. Mısır Nasırıye Devrimi ve Sol Hareketler

Devrimin mimarı Cemal Abdünnasır (ö. 1970), 1918 yılında Mısır'ın Asyut şehrinde Beni Mürre köyünde dünyaya geldi. Babası posta teşkilatında devlet memuru idi. Bu nedenle aile sıradan ve düzenli bir hayat koşullarına sahipti. Öğrencilik yıllarında Nasır 1936 Antlaşması'nı protesto faaliyetlerine katıldığı için tutuklandı. 1937 yılında Mısır Subay Eğitim Merkezi Harbiye Okulu'na kaydoldu. Aslında o yıla kadar Mısır'da subaylar, aristokrat ailelerin çocuklarından seçiliyordu. Çünkü bütün kurumlar gibi Harbiye Okulu da, 19. yüzyılda Mısır'ın İngilizler tarafından işgaliyle yabancı güçlerin kontrolüne geçmişti.³⁴⁰

Mısır'ın kısmen egemenliğini elde ettiği 1936 Anlaşması sonucunda Mısır hükûmeti askerî alanda bağımsızlığını kazanmıştı. Antlaşma neticesinde var olan Vefd hükûmeti, subaylar okulunun kapılarını Mısır'ın tüm halk kesimine açtı. Cemal Abdünnasır da harp okulunun yeni sistemiyle kayıt yapan öğrencilerin arasındaydı. Nasır devrimini gerçekleştiren “Hür Subaylar Örgütü”nün tüm subayları 1936 sonrası okula kayıt olan öğrencilerdendi.³⁴¹

Cemal Abdünnasır, İkinci Dünya Savaşı döneminde, öğrencilik yıllarında yükseliş döneminde İhvân'a mensup oldu. Sonra Abdülhadi hükûmetinin İhvân'a karşı saldırılarının artmasının ardından ikbal kaybı ile İhvân ile yollarını ayırdı. Ancak, 1951 yılının sonlarında Abdünnasır'ın askerî devrim fikri olgunlaşınca tekrar İhvân ile bağlantı kurdu. Bu kez Hür Subaylar Örgütü, aktif olarak İslâmcı ve İslâmcı olmayan subayları bir araya getirdi.³⁴²

³³⁹ Hayrettin Karaman, *İslâmî Hareketin Öncüleri*, İstanbul, 2013, s. 302.

³⁴⁰ Turan, *a.g.e.*, s. 74.

³⁴¹ Nafi, *a.g.e.*, s. 56.

³⁴² Nafi, *a.g.e.*, s.56.

1948-1949 Filistin Savaşı sonrası İngilizlerin Mısır'daki tutumu oldukça sertleşmişti. Bu durum, halk tabanında büyük tepki gördü ve Müslüman Kardeşler desteğinde Mısır sokaklarında halk hareketleri ortaya çıkmaya başladı. 26 Ocak 1952'de Kahire'de halk sokağa döküldü ve İngiliz binaları ateşe verildi.³⁴³

Cemal Abdünnasır ve arkadaşları krallığı devirme planları yapmaya başladılar. 23 Temmuz sabahı Kahire, Hür Subaylar'a bağlı kuvvetlerin sokaklarda ve önemli kurumların kapısında beklemelerine tanık oldu. Generaller, Mısır ve Arap bölgesi için bir kırılma sayılabilecek bir darbeyle yönetimi ele geçirdiler. 26 Şubat 1952 tarihinde Kahire'de İslâmî grupların da katılımıyla büyük bir halk ayaklanması sonrasında 26 Temmuz 1952 tarihinde ise yarbay rütbesinde olan Cemal Abdünnasır'ın başkanlığındaki askerî vesayet darbe ile monarşik sisteme son vererek yönetimi ele geçirdi.³⁴⁴

Mısır'da devrimi daha önce bilen tek siyasî taraf ise Müslüman Kardeşler'in önderleriydi. Devrimci generallerin isteği üzerine İhvân'ın gizli silahlı bir oluşumu olan Nizamü'l-Has'ın bir kısmı, İngilizlerden gelebilecek herhangi bir askerî müdahaleyi engellemek için Kahire-Süveyş hattına yerleştirilmişti. Sonraki üç gün içerisinde generaller, devlet üzerindeki kontrollerini güçlendirerek İskenderiye Tin Köşkü'nde yaz tatilini geçiren kralı sürgüne gönderdiler. Devrimin ilk açıklaması yayımlandığında generaller ve İhvân birlikte hareket ediyorlardı. Öyle ki İhvân'dan çok sayıda kişi, devrimi kendilerinin gerçekleştirdiğini ve devrimi de İslâmî devrimi olarak nitelendiriyorlardı. Fakat çok geçmeden iki taraf arasında ayrılıklar artarak iki sene sonra kanlı çatışmalara dönüştü.³⁴⁵

Nasır ile Hür Subaylar Hareketi'nin diğer mensupları 1952 yılı öncesinde bir tür darbe planı olarak öne sürdüğü şu altı ilke diğer monarşi ile yönetilen Arap ülkelerinde de yankı uyandırmıştır:

- 1) Sömürgeciliğin ve onun destekçisi Mısırlı işbirlikçilerinin tasfiyesi,
- 2) Feodalizmin sona erdirilmesi,

³⁴³ Manaz, *a.g.e.*, s. 216.

³⁴⁴ Erkilet, *a.g.e.*, s. 217.

³⁴⁵ Nafi, *a.g.e.*, s. 60.

- 3) Sermaye yolu ile gücün belli ellerde tutulmasının sonlandırılması,
- 4) Sosyal adaletin sağlanması,
- 5) Güçlü bir halk ordusunun kurulması,
- 6) Sağlıklı bir demokratik yaşamın tesisi.³⁴⁶

Yapılan darbenin sonrasında 18 Temmuz 1953'te Mısır'da Cumhuriyet rejimi ilan edildi. Yeni anayasa çalışmasında İhvân'ın ideologlarından ünlü Hukukçu Abdulkadir Udeh (ö. 1954) de çalıştı. Ancak bu birliktelik fazla devam etmedi. 1954 Ekim'inde Nasır'a yapılan bir suikasttan Müslüman Kardeşler Teşkilatı sorumlu tutularak örgütün on bin üyesi hapse atıldı. Yüze yakın İhvân mensubu işkence sonucu kötü hapisane şartlarında hayatlarını kaybettiler. Altı üye ise idama mahkûm edilerek çok geçmeden karar infaz edildi. İdam edilenler arasında yeni oluşturulan anayasanın mimarlarından olan Udeh ve tutuklananlar arasında Seyyid Kutub da vardı.³⁴⁷

Her devrim gibi Nasırıyye devrimi de çok geçmeden kendi evlatlarını yemeye başlamıştır. Devrimlerin değişmez gerçeği olan bu prensip Mısır'da da gerçekleşmiştir. Cemal Abdülnasır ve Enver Sedat (ö. 1981) kendilerine karşı engel olarak gördükleri Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın diğer unsurlarını tasfiye etmeye başlamışlardır.³⁴⁸ Devrimin ilk yıllarında askerî cunta ile Müslüman Kardeşler Teşkilatı ve diğer İslâmcı gruplar işbirliği hâlinde iken³⁴⁹, Yarbay Nasır'ın yönetiminde daha da söz sahibi olması ile sürüşmeler daha da derinleşmeye başlamıştır.³⁵⁰

Özellikle Seyyid Kutub, Hür Subaylar Hareketi'nin iki önemli lideri olan Cemal Abdülnasır ve Enver Sedat'la sistemli olarak bir araya gelip fikir alışverişinde bulunup ve devrimi adım adım planlamışlardır. Cemal Abdülnasır ve Enver Sedat devrimin mimarlarından kabul ettikleri Seyyid Kutub'u evinde ziyaret edip onun devrim hakkında öneri ve düşüncelerini dinlemişlerdir. Hatta devrimin iki önemli

³⁴⁶ Erkilet, *a.g.e.*, s. 218.

³⁴⁷ Manaz, *a.g.e.*, s. 216.

³⁴⁸ Turan, *a.g.e.*, s. 103-104.

³⁴⁹ Karaman, *İslâmî Hareketin Öncüleri*, s. 332.

³⁵⁰ Nafi, *a.g.e.*, s. 55.

ismi Seyyid Kutub'a olan ilgisi o kadar fazladır ki, devrimden hemen sonra Cemal Abdülnasır ve Enver Sedat, Seyyid Kutub'u Devrim Komite Konseyi'ne müsteşar olarak da atamışlardır. İşte bundan dolayı bazı araştırmacılar Seyyid Kutub'un 1952 Hür Subaylar Devrimi'nde oynadığı rolü Gazeteci ve Siyasetçi Compté de Mirebeau (ö. 1791)'nın Fransız Devrimi'nde oynadığı role benzetirler.³⁵¹ 26 Ekim 1954'te Nasır'a suikast girişiminden İhvân mensupları sorumlu tutularak dört bini aşkın Müslüman Kardeşler Teşkilatı üyesi tutuklanarak hapse atılmıştır.³⁵² Devrim Komuta Konseyi üyeleri Cemal Salim, Hüseyin Şafii ve Enver Sedat, altı İhvân liderini idama, Hudeybi (ö. 1973)'yi ise ömür boyu hapse mahkûm etmiştir.³⁵³ Bir yıl içerisinde Müslüman Kardeşler Teşkilatı peyderpey dağıtılmıştır. Diğer yandan kanal bölgesinin boşaltılması için İngiltere ile antlaşma imzalanması gibi kazanımlar, askerî vesayete siyasî güç kazandırmıştır.³⁵⁴

Mısır'da siyasî yapısını etkileyen temel taşlarından birisi tamamen dışa bağımlı olan monarşik sistemin Hür Subaylar Hareketi diye adlandırılan askeri darbe ile 1952 yılında sonlandırılması olarak görülür. 1952 sonrası Mısır'daki Nasır dönemi Arapçılık fikrinin yayıldığı dönemdir. Asırlardır sürekli ekonomik ve siyasî yönden dışa bağımlı olan Mısır ve diğer Arap devletleri için Nasır devri tam anlamı ile kendi özüne dönüş devridir.³⁵⁵

Nasır bu dönemde diğer yenilikçi taraflar gibi çözümü Mısır toplumsal yapısını İslâm'dan önceki kültürel değerlerine döndürmekte bulmuştur. Cemal Abdülnasır'ın gerçekleştirmek istediği, seküler Arap milliyetçilik fikrini sosyalist esaslarla bir araya getirmek ve Mısır'ın geleceğini sömürgeci Batı'dan kurtararak geliştirmekte olan Arap ülkelerinin kaderine ortak etmektir. Devrim sonrası Mısır halkı, devrim güçlerinin nefret duyduğu Batılı egemen güçlerin ülkedeki etkinliğinin yok etmekteki kararlılığını görmüştür. Bunun sonucunda binbaşı Nasır, Arap birliği düşüncesini ortaya atarak bütün Müslüman Arap dünyasını etkilemeyi başarmıştır. Bu sayede Mısır; ekonomik, askerî ve siyasî olarak diğer Arap halkları ile birlikte

³⁵¹ Turan, *İslâmcılık Tarihi ve Fikir Örgüsü*, s. 102.

³⁵² Watson, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 79.

³⁵³ Nafi, *a.g.e.*, s. 108.

³⁵⁴ Manaz, *a.g.e.*, s. 210.

³⁵⁵ Nafi, *a.g.e.*, s. 100.

hareket etme girişimleri amaçlamıştır. Ancak bu çabalar şekil değiştiren Batılı sömürgeci güçlerin de girişimleri ile sonuçsuz kalmıştır.³⁵⁶

Sonuç olarak, Hür Subaylar darbesi ile iktidara gelen Cemal Abdülnasır, öncelikle Mısır üzerindeki İngiliz sömürgeciliğinin izlerini temizlemek için mücadele vermiştir. Mısır dış siyasetini sömürgeci güçlerin ülkede gerçekleştirdikleri politik, iktisadî ve kültürel siyasetlerine engel olacak şekilde objektif bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Modern Mısır fikrini, Arap milliyetçiliği kartını göstererek İslâm âleminde ve Ortadoğu’da oyun kurucu siyasî aktör olarak yeniden tasarlamaya çalışmıştır. Arap milliyetçiliğinin o zamanın şartları değerlendirildiğinde Mısır’da dış siyasetin rotasını belirleyecek, geleceğe yönelik güçlü bir vizyon oluşturacak potansiyele sahip olduğu gibi, diğer Arap halkların nazarında karşılık bulacağı da düşünülmüştür.³⁵⁷

Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altında yaşayan Araplar birleşik bir Arap devleti oluşturmak amacıyla Osmanlı Devleti’ne karşı İngilizlerle birlikte hareket etmişlerdir. Sonrasında ise verilen sözlerin yerine getirilmemesi neticesinde ortaya çıkan sömürgeci güçlere karşı oluşan nefret ve öfke Arap milliyetçiliği fikrinin ortaya çıkmasında en büyük etken olmuştur. Emperyalist Batılı devletlerin egemenliklerini dahi vermediği Arap ülkeleri, kendi içlerindeki kararları bile alabilecek iradeyi gösteremeyen, sömürge ve her yönden kendilerine bağlı devletlere dönüştürülmüşlerdir.³⁵⁸ Daha da kötüsü sömürgeci devletlerin bu coğrafyada ekonomik olarak kalıcılığını sürekli hâle dönüştürecek gizli anlaşmaların yapıldığı Ortadoğu Filistin bölgesine 1948 yılında Yahudi İsrail Devleti’ni kurdurmuş olmasıdır. Bu durum Arap uluslarda Batı’ya olan nefreti en uç noktaya taşımış, İsrail ile yapılan savaşın büyük bir yenilgiyle neticelenmesi de milliyetçilik hareketlerini körüklemiştir. Bütün bu sebeplerin meydana getirdiği siyasî iklim ile milliyetçilik akımı, Arap ülkelerinin siyasî geleceklerinin belirlenmesinde temel rol oynamaya başlamıştır.³⁵⁹

³⁵⁶ Erkilet, *a.g.e.*, s. 217.

³⁵⁷ Manaz, *a.g.e.*, s. 30.

³⁵⁸ Nafi, *a.g.e.*, s. 102.

³⁵⁹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 146.

Mısır'da darbeyle yönetimi ele geçiren Cemal Abdülnasır, ortaya çıktığı zamanın konjonktürel şartları ve devletlerin bu duruma göre izledikleri siyasî tutumu çok iyi okuyarak Arap milliyetçiliği temelinde bir dış siyaset benimsemiştir.³⁶⁰ Panarabizm düşüncesi ile Mısır ve Arap ulusları arasında ortaya çıkan emperyalist ve sömürgeci Batı karşıtı akımları ve İsrail Devleti'nin kurulmasıyla katlanan öfkeyi karizmatik önderliği ile bir araya getirerek lider bir konum elde etmiştir. Arap Birliği'nin tesisine olan azmini sürekli dile getirmiş, Batılı politik ve iktisadî sistemlere dâhil olmak yerine az da olsa kendi iradelerini ortaya koyabilecekleri yönetim anlayışlarına yönelmeye çalışmıştır.³⁶¹

Cemal Abdülnasır, 1956 yılında ortaya çıkan Süveyş Kanalı krizinde İngiltere ve Fransa'ya karşı kazandığı siyasî zafer, Asuan Barajı'nın olanaksızlıklara rağmen bitirilmesi³⁶² ve Filistin davasını sahiplenmesi ile karizmatik liderliği bir araya geldiğinde Arap ulusları nezdinde büyük takdir ve beğeni kazanmıştır. Böylece bütün toplumsal hareketleri etkileyerek kendi kararlarını alabileceği yönetimi oluşturmak için bir örnek oluşturmuştur. Bu şekilde diğer Arap devletlerini de etkileyen Cemal Abdülnasır, Arap dünyasının karizmatik lideri hâline gelmiştir. Cemal Abdülnasır'ın bölgede giderek artan etkisi, birçok bağımsızlık hareketini ve devrimi hedefleyen Ortadoğu, Kuzey Afrika ve diğer İslâm ülkelerindeki İslâmcı ve diğer sosyal hareketleri de etkileyip cesaretlendirmiştir. Bununla birlikte bu durum emperyalist güçlerin kontrolü altındaki monarşik Arap ülkelerinin liderleri arasında büyük rahatsızlıklar meydana getirmiştir.

³⁶⁰ Yasin, *Diriliş ve Islah Önderleri*, s. 286.

³⁶¹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 217.

³⁶² Manaz, *a.g.e.*, s. 209.

İKİNCİ BÖLÜM

1. FAS'TA ORTAYA ÇIKAN İSLÂMÎ HAREKETLER VE İSLÂMÎ REFERANSA SAHİP SİYASÎ PARTİLER

Fas'ın bağımsızlığı kazanmasından bu yana, din ve siyaset arasındaki ilişki Kraliyet kurumunun ve ülkedeki siyasal aktörlerin söylemlerinde öne çıkan en önemli sorunlardan birisi olmuştur. Ülkede faaliyet gösteren dini referansa sahip bazı siyasî partiler anayasal olarak emiru'l-mu'minîn vasfı bulunan kralın din ile siyaseti birleştirdiği meşru siyasî sabitler doğrultusunda siyasal bir sistem kurgulamaya çalışmıştır. Buna mukabil ülkedeki entelektüel solculuk referansına sahip bazı partiler de din ile siyasetin bir araya getirilmesi ihtiyacını savunan muhafazakâr referans arasında bölünen siyasî partilerin söyleminin aksine laik bir devlet inşa etmeyi amaçlayan programlar ortaya koymak için uğraşmışlardır.

Siyasi otorite, ülkedeki İslâmî söylemin temsilcisi ve kurucusu olarak kendini görmüş ve İslâmî referansa sahip parti ve oluşumlara ihtiyacın olmadığını öne sürmüştür. Siyasi otoritenin, siyasî İslâmcı hareketlere karşı tutumu ve buna dair geliştirdikleri siyaset ile İslâmcı hareketler içerisinde iki farklı toplum inşa etme tezi kendini göstermiştir. En büyük yerel İslâmî hareketlerden olan TIH, kuruluşundan beri toplumsal reformlar yoluyla siyasetin İslâmlaştırılması modelini ortaya koymuştur. Bunun aksine mevcut siyasî sistemin meşruiyetini reddettiği için siyasî otorite tarafından meşru zeminin dışında tutularak marjinalleşen Adalet ve İhsan Hareketi ise kralın emîrü'l-mü'minîn olarak İslâm'ın hükümlerine uyması gerekliliği şartını öne sürerek geleneksel nebevî metot modelini ortaya koymuştur.

1.1. İstiklal Partisi ve Allâl el-Fâsî

İstiklal Partisi, kendisini dış tahakkümden kurtarmak ve Fas'ın ulusal egemenliğini geri kazanmak için mücadele eden ulusal hareketin başlangıcıyla ortaya çıkmıştır. Bu mücadeleler, İstiklal Partisi'nin gerçek kuruluş tarihini belirleyen 11 Ocak 1944'te Bağımsızlık ve Demokrasi Bildirgesi'nin sunulmasıyla sonuçlanmıştır. İstiklal Partisi, bu mücadele mirasına sadık kalarak o günden bugüne kadar ulusal ve

siyasî çalışmalarına geleneksel dinî yapıyı koruyan ana eksenleri vurgulayarak devam etmiştir.³⁶³

1.1.1. Kurucu Lider Allâl el-Fâsî



Resim 1

Muhammed Allâl el-Fâsî 10 Haziran 1910 tarihinde Fes şehrinde doğdu. 1932 yılında Karaviyyin Üniversitesi'nde iyi bir din eğitimi alarak mezun olduktan sonra Fas'taki Fransız sömürgesine karşı her alanda özellikle siyaset ve eğitim alanlarında birçok mücadele verdi. Verdiği bu bağımsızlık mücadelesi nedeniyle Fransızlar tarafından 1931 yılında Taze'ye, 1936 yılında Gabon ve 1937 yılında Kongo'ya sürgün edildi. 1936 yılında ülkesine döndüğünde Fas'ta ilk işçi sendikasını kurdu. Daha sonra 1946 yılında kendisiyle birlikte mücadele eden arkadaşları ile birlikte İstiklal Partisi'ni kurdu. Avrupa ve Arap ülkelerini Fas'ın bağımsızlığına destek vermeleri için dolaştı. 1949 yılında Fas'a döndüğünde Fransızlar ülkeye girişine engel oldu. O zamanlar uluslararası şehir olan Tanja şehrinde bir süre ikamet etmeye mecbur edildi. 1953 yılında Kral V. Muhammed Fransızlar tarafından Fas'tan sürgün edilince Fas halkını Fransızlara karşı ayaklanmaya çağırdı. Kral V. Muhammed ülkeye döndüğü zaman 1961 yılında el-Fâsî, V. Muhammed tarafından kısa bir süre Din İşleri Başkanlığı'na (şeyhülislâmlık) atandı.³⁶⁴ 1963 yılında Kral V. Muhammed'in vefatından sonra bu görevinden istifa etti. 1960'tan 1967'e kadar İstiklal Partisi'nin başkanlığını yaparak şiddetsiz muhalefet fikrini ortaya koydu. Tekrar sömürgeciliğe karşı İslâm ülkelerini bilinçlendirmek için birçok ülkeyi dolaşarak sömürgeciliğin yöntemlerini ve mücadele yollarını anlatmaya, onları bağımsızlıkları için mücadele etmeye çağırdı. Allâl el-Fâsî, Fas ve dış ülkelerinin çoğunda gençleri etkilemeyi başardı. Onlara kurtuluş mücadelelerinde liderlik etti.³⁶⁵

³⁶³ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.28,34.

³⁶⁴ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 15-17.

³⁶⁵ Ahmed el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslâmiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, London, 1999, s. 211-213.

Mücadelenin zorluklarını, aşamalarını ve maliyetlerini anlatarak planlı olarak hareket etmenin gerekliliğini anlattı. Bu gezilerde, Hasan el-Benna, Muhammed Salih Harb, Emin el-Huseynî, Beşir İbrahimî, Fadıl el-Urtlanî ve Hasan el-Hudeybî ve diğerleri gibi İslâm dünyasında birçok lider ve mücahit ile bağlantı kurmayı başardı.

Belki de pek çok insan tarafından el-Fâsî bilinen bir kişi değildir. Ne var ki o, çağdaş İslâm düşüncesinin bir bayrağı, İslâm siyaset önderlerinin en önemlilerinden biridir. Ayrıca Fas kurtuluş mücadelesi liderlerinden bir lider ve Muhammed Reşit Rıza (ö.1935) tarafından başlatılan reform okulunun davetçilerindendir.³⁶⁶ O İslâm fıkında özellikle Mâlikî ve karşılaştırmalı İslâm hukukunda sağlam bir temele sahiptir. Fas, Cezayir ve Tunuslu âlimlerin karşı çıktığı birçok reel soruna çözüm üreten içtihatları vardır. Ancak fikhî konularda siyaset ve bölge şartlarının öneminin ikinci sırada yer almasının gerekliliğini savunmuş ve kabul ettirmeyi başarmıştır. Karaviyyin Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde fıkıh dersleri vermiş, fikhî konular ile ilgili kırka yakın eser telif etmiştir. Yazar, şair, hukukçu, hatip ve İslâmî direnişin en önemli önderlerinden biri olan Allâl el-Fâsî 13 Mayıs 1974 tarihinde Bükreş'te vefat etmiştir.³⁶⁷

İstiklal Partisi'nin kurucu lideri Allâl el-Fâsî 20 Ağustos 1953'te Kahire'de sömürgeye karşı yapılan itirazla somutlaşan mevcut krallık sisteminin meşruiyetini savunup Fas halkının meşru hükümdarına bağlılığını ifade etmiştir. Ülkesinin bağımsızlık talebini uluslararası platformlarda dile getirmeye başlamıştır. Bu durum el-Fâsî'nin hiç gecikmeden ülke için demokratik bir anayasa oluşturma mücadelesinde kararlı olduğunu göstermiştir. Ayrıca Ocak 1944'te yapılacak olan kalıcı, meşru ve etkili, seçilmiş kurumlarla sonuçlanacak serbest ve şeffaf seçimleri desteklediği anlamına da gelmektedir.³⁶⁸

1.1.2. Kurtuluş Mücadelesi ve Reform Talebi

1925 yılında işgalci Fransız idaresi tarafından Fes şehrindeki nehrin suyunun alınması olayı üzerine bu olayı kınama girişimlerine yönelik gösteriler

³⁶⁶ Abdülhamid el-Merînîsî, *el-Hareketü'l-Vataniyyetü min Hilâli Şahsiyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*, Rabat, 1978, s. 56-58.

³⁶⁷ el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslâmiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, s. 236-240.

³⁶⁸ Lokman, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, s. 44-45.

düzenlenmiştir. Fas'taki örgütlü siyasî çalışmanın kuruluşunun başlangıcı da lider Allâl el-Fâsî ve el-Hacc Lahcen Ebu Ayyâd tarafından bu gösteriler neticesinde Fes şehrindeki işgalci Fransız valiye verilen mutabakatla belirlenmiştir.³⁶⁹

16 Mayıs 1930'da Arap ve Amazîğ (Berberîler) halklarından oluşan Fas halkının ulusal birliğini parçalamayı amaçlayan ve Eylül 1914'te uygulamaya konulan barbar sömürge politikasına karşı intifada hareketleri başlatılmıştır. İşgalci güçler Haziran ayının başında lider Allâl el-Fâsî ve ülkedeki diğer ulema tarafından yönetilen, Abdulaziz b. İdris, Haşmi el-Filâlî, Muhammed el-Vazzânî, Abdüllatif es-Subaihî ve Abdüllatif el-Asâbi'nin de aralarında bulunduğu bir grup direnişçi tutuklanmıştır.³⁷⁰

Fransızlar, gösteriler ve halkın protestolarının baskısı sonucunda birkaç günlük gözaltından sonra onları serbest bırakmak zorunda kaldı. Lider Allâl el-Fâsî ve dava arkadaşları gelişmeleri izlemek ve değerlendirmek için Fes'teki belediye meclisinde bir toplantı yaptılar.³⁷¹ Bu toplantıda Fes halkının 24 ileri geleninden oluşan bir heyet kuruldu. Kurulan bu heyet, işgalci güçlerinin kraliyet makamı eliyle 16 Mayıs'ta yayınladığı ve ülke bütünlüğünü tehdit eden uygulamaya konan diğer kararnamelerin iptali ile ilgili on altı maddelik talebi içeren bir bildiri sundu. Bu faaliyetler, milliyetçilerin ulusal hareketi örgütleyip yönlendirdiği ulusal eylem bloğunun çekirdeğini oluşturan “ez-Zâviya” hareketinin oluşumuyla sonuçlandı.³⁷²

1931'de İspanya tarafından korunan krallığın kuzey kesimindeki “Halifeh” bölgesi bloğu kanadı, kuzey ve güneydeki ulusal güçlerin düzenlediği yurtseverlik eyleminin amaç birliğinin altını çizen dayanışma gösterileri düzenledi. 1932'de oluşan bu blok, Fransız işgal makamları tarafından Arapça gazetelerin yayınlanmasını yasaklandığı için iki Fransızca gazetenin yayınlanmasına karar verdi. Bunlar vatanperver Faslıların kuzeyden güneye kaçak yollarla sokup dağıttığı direnişe önderlik eden Fes'te yayınlanacak olan Cerîdetü Ameli's-Şa'bî gazetesi ve Paris'te yayınlanacak olan el-Mağrib dergisiydi.³⁷³

³⁶⁹ Darif, *el-İslâmi's-Siyâsî fi'l-Mağrib*, s.19-20.

³⁷⁰ el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslâmiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, s. 249.

³⁷¹ el-Merînîsî, *el-Hareketü'l-Vataniyyetü min Hilâli Şahisyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*, s. 58-60.

³⁷² es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.35.

³⁷³ Darif, *el-İslâmi's-Siyâsî fi'l-Mağrib*, s.21.

Ağustos 1934'te Allâl el-Fâsî kuzeyde oluşan direnişçi blok ile güneydeki bloğun koordinasyonunu sağlamak için Titvan ve Tanja'ya gitti. Ocak 1934'te Fransız işgal makamı lideri, Allâl el-Fâsî'ye kendi çıkarlarına hizmet etmesi için oluşturulacak yeni hükûmette Adalet Bakanlığı görevini teklif etti. Ancak el-Fâsî, Fas halkının iradesinin ülke yönetiminde hiçbir şekilde etkisi olmadığı sürece herhangi bir görevi kabul etmeyeceğini vurgulayarak bu teklifi reddetti. Direnişin diğer önderlerinden olan Hacı Ömer b. Abdülcelil'e de tarım işleriyle ilgili genel sekreterlik görevi teklif edildi. Ancak o da aynı gerekçelerle bu görevi kabul etmeyeceğini belirterek reddetti.³⁷⁴

Bu aşamadan sonra Kral V. Muhammed, direniş hareketinin lideri el-Fâsî'yi, bloğun çalışmalarının boyutlarını ve hedeflerini açıklamasını istediği bir kraliyet toplantısına davet etti. V. Kral Muhammed, bu toplantıda işgal politikasını desteklemek için Arap ve Amaziğ halkı arasında şüphe ve ayrımcılık tohumları ekmeğe yönelik faaliyetlere karşı halkı uyarıp liderlik eden direniş bloğunun faaliyetlerinden dolayı memnuniyet ve takdirini belitti. Ayrıca bütün haklar geri alınıncaya kadar mücadeleden vaz geçilmemesinin gerekliliğini vurguladı.³⁷⁵

İşgalci Fransız güçleri, Mayıs 1934'ün ortalarında Fes şehrinde, vatanseverlerin faaliyetlerinden memnun olmadıklarını ve oluşan direniş bloğunun liderlerinin tutuklanmasını istedikleri bir askerî valiler konferansı düzenledi. Ayrıca işgal makamları vatansever direniş bloğu tarafından halkı bilinçlendirmek için çıkarılan “Amelü's-Şa'b” gazetesi ile ve “Fes dergisi”nin faaliyetlerini durdurarak “Hayat” gazetesinin ülkeye girişini engelledi. Kasım 1934'te Allâl el-Fâsî, Muhammed el-Yezidî, Muhammed el-Diurî'dan oluşan Ulusal Eylem bloğundan bir heyet, acil olarak yerine getirilmesi için Fas halkının genel taleplerini Rabat'taki işgal güçlerine verdi. Aynı zamanda Kazablanka'da bulunan Kral V. Muhammed'e de Muhammed Ğazi, Ahmed Şerkavî, Abdülaziz Ben İdris ve Ebu Bekir el-Kâdirî'den oluşan bir heyet tarafından aynı talepler iletilti. Diğer taraftan bu talepler Ömer b. Abdülcelil ve Muhamed Vazzânî'den oluşan bir heyet tarafından da Paris'teki Fransız Dışişleri Bakanlığı'na sunuldu.³⁷⁶

³⁷⁴ el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslâmiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, s. 249.

³⁷⁵ https://www.istiqlal.info/تاريخ-الحزب_a754.html (erişim tarihi: 02/01/2019).

³⁷⁶ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 36.

14-18 Aralık 1935'te ise Fas Yurtseverler Direniş Bloğu; Kral, Genelkurmay Başkanı, Dışişleri Bakanı, Temsilciler Meclisi Dış Komite Başkanları ve Fransız Senatosu'na Fas'taki Fransız Konseylerin tamamının kaldırılmasını ve Fas Yerel Konseylerin kurulmasını talep eden mektuplarını ilettiler.³⁷⁷

1936 yılının Nisan ayında, Fas'a işgalci Fransız güçlerin tayin ettiği yeni genel sorumlu, Fas'ta şiddet sloganları ile ortaya çıkan bu bloğun yok edileceğini açıkladı.³⁷⁸ 1936'da tutuklananların serbest bırakılmasından sonra işgal kuvvetlerinin başkanı Nacis'le görüşmeler yapıldı. Bu kapsamda direnişçi lider el-Fâsî ve Ömer b. Abdülcelil de dâhil olmak üzere bloktan bir heyet bir araya gelerek yasaklanan Atlas gazetesinin Arapça olarak Amelü's-Şa'b gazetesinin de Fransızca olarak tekrar basılmasına izin verilmesini istediler.³⁷⁹

25 Ekim 1936'da, Ulusal Eylem Bloğu'nun olağanüstü genel kurulu Rabat'ta gerçekleşti. Burada, kamusal özgürlükler alanında yedi noktanın vurgulandığı acil eylem talepleri ortaya çıktı. Ocak 1937'de Ulusal Eylem Bloğunun, yapısal bir siyasî parti olarak yeni bir formda kurularak gizli oylama ile yürütücü liderliğine Allâl el-Fâsî seçildi. Ancak işgalci Fransız Konseyi 18.03.1937 tarihinde sürekli devam eden sömürgeci politikalara karşı eylemleri gerekçesiyle bloğun bütün faaliyetlerini sona erdirme kararı alarak bloğun merkez olarak kullandığı ofisi kapattı. Ulusal Eylem Bloğu; 1937 yılında yasaklı ismini, “el-Hizbu'l-Vatanî Li't-Tahkîki'l-Mutâlîbi'l-Mağribiye” (Fas Halkının Taleplerini Gerçekleştiren Ulusal Parti) olarak değiştirdi. Bölge halkının, işgal makamlarının Bufkran vadisinin sularını çalma girişimlerine karşı protesto gösterileri düzenlediği Bufkran olaylarından sonra gösteriler Hemis ve Benî Yazğa kabilelerine de uzayıp çok sayıda kişi tutuklandı. Bu olaydan sonra “Ulusal Parti” ismi ile faaliyet gösteren direniş bloğu su politikasına ve vatandaşların diğer haklarını savunmaya özel önem vermeye başladı.³⁸⁰

13 Ekim 1937'de Ulusal Parti ilk genel kongresini Rabat'ta yaparak ülke çapında bir takım önemli gelişmeleri içeren bir ulusal misak yayınladı. Bunun

³⁷⁷ https://www.istiqlal.info/تاريخ-الحزب_a754.html (erişim tarihi: 02/01/2019).

³⁷⁸ Carmân Ayyâş, *Dirâsât fi Târîhi'l-Mağrib*, Matbbatü'n-Necâhi'l-Cedide, Rabat, 1986, s. 77.

³⁷⁹ Abdülhak el-Merînî, *el-Ceyşü'l-Mağribî Abara't-Târîh*, Matbbatü'l-Maarifi'l-Cedide, Rabat, 1997, s. 48.

³⁸⁰ Darif, *el-İslâmi's-Siyâsi fi'l-Mağrib*, s.22.

ardından 25 Ekim 1937'de, Fransız işgal güçleri, parti başkanı Allâl el-Fâsî, Muhamed el-Yezîdî, Ömer b. Abdülcelil ve Ahmad Makvâr hakkında tutuklama kararı çıkarttı. Bu kişilerden bir kısmını Sahra bölgesi çöllerine, bir kısmını ise Kasru's-Suuk bölgesine sürgüne gönderdi.³⁸¹

29 Ekim 1937'de, Ulusal Direniş Bloğu'nun kuzey bölgesi kanadı, işgalci Fransız yetkililer tarafından tutuklanan bloğun lider kadrosu ile dayanışma içerisinde olduklarını ilan ettiler. Ayrıca kuzeyde bulunan İspanyol işgali altındaki Tetvan şehri de kitlesel protesto gösterilerine tanık olmaya başlamıştı. 3 Kasım 1937'de işgalci güçler, direniş lideri Allâl el-Fâsî'nin Ekvator Afrika'daki Gabon kolonisine sürgün edilmesinin ardından Kahire'de, Ulusal Direniş Örgütü (NDP) saflarındaki Faslı öğrenciler, Fas ve Arap dünyasını ve İslâm dünyasına seslerini duyurmak için bir kampanya oluşturdular. 1938'de, kuzeyde Hizbu'l-Islâh (Ulusal Reform Partisi), 1933 yılında Ulusal Direniş Bloğu'nun sunduğuna benzer ilk önce Fas'ın kuzeyindeki ulusal blok ve ikinci olarak da Ulusal Reform Partisi olarak, Fas'ın birliğini savunduklarını çoğu zaman birleşme için mücadele ettiklerini ifade eden bir ulusal reform programı hazırladılar. Ulusal Parti, kuruluşunu sağlamlaştırıp ülke çapında teşkilatlanmasını tamamladıktan sonra gerçekleştirilen reformların himaye edilmesi aşamasından kurtulup cesur bir adım attı. Buna göre, işgalcilerin mandasından kurtulmak için Fransız işgal güçlerine 11 Ocak 1944'te bağımsızlık ve demokrasi talep eden bir dilekçe sundu. İstiklal Partisi, eski Ulusal Parti üyelerini ve direnişçi blok üyelerinden teşekkül etmiştir. Bu belge aynı zamanda İstiklal partisinin doğuş sertifikasını oluşturmuştur.³⁸²

28- 29 - 30 Ocak 1944'te Rabat, Sale ve Fes kentleri, parti liderleri saflarında yürütülen tutuklama kampanyaların ardından kitlesel gösterilere tanık oldu. Protesto gösterileri ülke çapında dalga dalga yayılmaya başlamıştı. Birçok direnişçinin yaralandığı bu gösterilerde çok sayıda Faslı hayatını kaybetti. Tutuklananların bir kısmı da kamu güvenliğini bozmak suçundan askerî mahkeme önüne çıkarılıp haklarında idam kararı verilerek öldürüldüler. 1946 yılına gelindiğinde geri kalan tutuklular serbest bırakıldı. Direnişçi lider el-Fâsî, Gabon'daki sürgünden, Ahmed

³⁸¹ el-Musûlî, *Mevsûatü 'l-Hareketü 'l-İslâmiyyeti fi 'l-Vatani 'l-Arabî*, s. 249.

³⁸² https://www.istiqlal.info/تاريخ-الحزب_a754.html (erişim tarihi: 02/01/2019).

Blafric de Korsika'dan ve bağımsızlık mücadelesinin diğer önderleri de ülkelerine geri döndüler. Çok katı şekilde uygulanan sansüre rağmen bazı gazetelerin kurulmasına izin verildi.³⁸³

1952 yılında İstiklal Partisi, Paris'teki oturumunda Birleşmiş Milletler'e sunulmak üzere bir rapor hazırlayarak Fas'ın bağımsızlığı konusunda uluslararası desteği harekete geçirmeyi başardı. Ulusal Direniş Bloğu, 8 Aralık 1952'de Tunus'taki Farhat Haşad³⁸⁴ suikastının ardından Tunus halkının direniş mücadelesini desteklerini ifade etmek için yaptıkları genel grevlerinin ardından işgalci Fransız Generali John, İstiklal Partisi'ni tamamen kapatmak için çalışmalar başlattı. İşgalci Fransız yönetimi, Kazablanka'da yapılan bu gösterileri fırsat bilerek şehirler ve köylerde tüm merkez ve yerel parti liderleri ile ulusal direnişçileri tutuklayarak askerî mahkemelerde yargılayıp çoğu hakkında idam kararı verdi. Partinin gazetesi "İstiklal" de çok geçmeden kapatıldı.³⁸⁵

20 Ağustos 1953'te işgalci Fransız Generali Kiyum daha önce de birçok kez tehdit ettiği gibi Kral ve ailesini tutuklayarak önce Korsika, arkasından da Madagaskar'a sürgüne gönderdi. Hemen ardından Fransız işgal güçleri Fas krallığına Fas halkının kabul etmediği Muhammed Ben Arafa³⁸⁶'yı getirdiğini ilan ettiler. Bu arada Kahire'de bulunan Allâl el-Fâsî, V. Muhammed'in tahttan indirilmesinden yarım saat sonra Fas halkına sömürgecilere karşı meşru otorite geri dönene, ülke bağımsızlığını yeniden kazanıncaya kadar silahlı olarak direniş ve ayaklanma çağrısında bulundu. Çok geçmeden parti yürütme komitesi tutuklanarak ülke dışına sürgüne gönderildiler. Sömürgeci Fransız güçlerine karşı direniş mücadelesini sürdürmek, mücadeleyi halk tabanına yaymak, kurtuluş ve direniş hücrelerini

³⁸³ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 37.

³⁸⁴ Farhat Haşad (2 Şubat 1914 - Rades, 5 Aralık 1952), kuruluşundan sonra 1946'da Tunus İşçi Sendikası'na üye olan ve işçi sınıfı ile toplumun tüm unsurları arasında büyük popülerlik kazanan Tunuslu bir siyasi lider ve sendikacıdır. Ülkesinin Fransız sömürgeciliğinden bağımsızlığı için mücadele eden bir savaşıdır. 1949'da kurulmasından bu yana Tunuslu İşçi Sendikasının ilk genel sekreteri ve 5 Aralık 1952'de Haşad suikast sonucunda öldürülmüştür. (Bkz. Rachida Dumas-Dirèche [sous la dir. de], *Le Maroc de 1912 à Nos Jours*, éd. Centre D'études Arabes, 2006, s. 72)

³⁸⁵ Darif, *el-İslâmi's-Siyâsi fi'l-Mağrib*, s.23.

³⁸⁶ Muhammed Ben Arafa (1886 - 17 Temmuz 1976) Fas Sultanı V. Muhammed'in babadan kuzenidir. İşgalci Fransız idaresi tarafından Ağustos 1953'te Kral V. Muhammed Madagaskar'a sürgün edildikten sonra V. Muhammed'in yerine tahta getirilmiştir. "V. Muhammed" yerine Fas krallığına getirilmesi Fas halkı tarafından kabul edilmemiştir. Ben Aarafa'ya karşı yapılan protestolar Fas'ın bağımsızlığı ile sonuçlanmıştır (Bkz. Charles-André Julien (2011). "Moulay ben 'Arafa ou la duperie chérifienne". *Le Maroc face aux impérialismes: 1415-1956*. Paris: 1978). s. 317–358.)

oluşturmak için parti içerisinde geçici yürütme komitesi kuruldu. Parti, ülke içerisinde sömürgeci güçlerin kullandıkları terör eylemlerine rağmen söndürülemeyen halk ayaklanmasını ateşlemeyi başardı.³⁸⁷

Parti, süreç içerisinde doğrudan politik faaliyetler sürdürerek silahlı hücreler oluşturmayı başardı. Kuzeyde ulusal direnişçi güçlerin eğitilmesi, bu hücrelerin silahlandırılması faaliyetleri Allal el-Fâsî'nin önderliği, Abdülkebir el-Fâsî'nin yardımcılığı, bölge ve şehirlerdeki birçok parti liderleri ile Kahire ve Madrid'deki parti ofisleri ve Tetvan'daki Abdülhalik et-Taris arasındaki koordinasyon ile yürütülmekteydi. 4 Ekim 1955'te, kurtuluş lideri Allâl el-Fâsî, Cezayir liderleriyle ortak bir açıklama yaparak Mağrip Kurtuluş Ordusu'nun kurulduğunu, ardından kurulan bu ordunun kuzey ve güneydeki bölgelerde saha çalışmasının başlatıldığını açıkladı.³⁸⁸

Tüm bu çabalar sömürgecilere karşı zaferle sonuçlandı. Kral V. Muhammed tahtına dönerek 16 Kasım 1956 tarihinde Fas ulusu adına Fas'ın bağımsızlığını dünya kamuoyunda ilan etti. Bağımsızlık coşkusunun hemen ardından bu ulusal hareket, Abdulhalik et-Taris liderliğindeki Ulusal Reform Partisi ve İstiklal Partisi saflarında ortaya çıkan ulusal birlik ve yurtseverliğin bir ifadesi olarak birleşme ile sonuçlandı.³⁸⁹

1.1.3. Rif Bölgesi Ayaklanması



Resim 2
Abdülkerim el-Hattâbî

Fas'ın kuzeyinde bulunan Fransa ve İspanya, işgal planlarını gerçekleştirmek için bir reform girişimi olarak yerli Berberî halkının Fransız mahkemelerinde yargılanma planını uygulamışlardır. Ancak bu plan ülkenin güneyinde küçük bir bölge olan el-Uyûn dışında başka bir yerde karşılık bulmamıştır. Bu planın arkasında Ulusal Direniş Bloğu yerel meşru siyasî otoritenin gücünün zayıflatılıp ülke yönetimini tamamen ele geçirme girişimlerinin olduğunu deklare ederek mücadele stratejisini bunun

³⁸⁷ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.35-36.

³⁸⁸ Mahmud es-Seyyid, *Târîhü Düveli'l-Mağribi'l-Arabî*, İskenderiye, 2006, s. 78-82.

³⁸⁹ Abdülkerim el-Fîlâlî, *et-Târîhü's-Siyâsî li'l-Mağribi'l-Kebîri'l-Arabî*, Kahire, 2006, c. 8. s. 25-30.

üzerine kurdu. 1912 yılında Fas Ulusal Direniş Güçleri tarafından şiddetle reddedilen başta Muhammed b. Abdülkerim el-Hattâbî³⁹⁰'nin mücadelesi olmak üzere silahlı çatışmalar ile karşılanan “Himaye (İşgal) Anlaşması” Fransızlar tarafından Fas’a dayatılmıştı. Bu anlaşma, ülkede 1956 yılında siyasal bağımsızlığın elde edilmesinden günümüze kadar Fas toplumunda yansıyan sosyo-politik, kültürel ve vahim iktisadî sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Fas ulusal güçleri, 1912 yılında Fransızlarla imzalanan bu Himaye Anlaşması'nı, 7. yüzyıldan beri devam eden köklü bir devlet ve medeniyet olan ülkelerinden vazgeçmek ve kendilerine dayatılan bu anlaşmaya rıza göstermeyi *alçaklık* olarak görüyorlardı. 20. yüzyılın başlarında Abdülkerim el-Hattâbî'nin liderlik ettiği silahlı direniş hareketinin çıkması, kuzeyde İspanya ve Fransa'nın işgalci planlarını tehlikeye düşürmüştü. Ancak baba Abdülkerim el-Hattâbî, çok geçmeden Faslı birçok direnişçinin de katıldığı baskında kan kaybından şehit oldu. Bunun öncesinde ise büyük oğlu Muhammed b. Abdülkerim el-Hattâbî'ye Fas halkının silahlı olarak mücadeleye katılmaları ve bütün kabilelerin direnişe destek olmaları için ikna edilmesini vasiyet etmişti.³⁹¹ Oğul Abdülkerim el-Hattâbî, babasının vasiyetinin ardından giriştiği mücadeleyle işgalciler ile çatışmalar 17 Temmuz 1921 tarihinde başladı.

Rif bölgesi komutanı Muhammed Abdülkerim el-Hattâbî'nin liderlik ettiği üç bin kişilik düzensiz direniş güçleri ile Sylvester Fernando komutasındaki on sekiz bin kişilik düzenli İspanyol ordusu arasındaki çatışmalar çok şiddetli geçiyordu. Bu

Resim 3; Annoul Savaşı'nın Yapıldığı Yer

³⁹⁰ Muhammed b. Abdülkerim el-Hattâbî, 1878 yılında Benî Viryâğil kabilesinin bir üyesi olarak Rif bölgesinde bulunan Agadir şehrinde doğdu. Küçük yaşta Rif bölgesinde Kur'an'ı ezberleyerek din ilimlerini öğrendikten sonra babası onu Fes şehrinde bulunan Karaviyyin Üniversitesine gönderdi. Mezuniyetinden kısa bir süre sonra şu an İspanya kontrolü altında olan Melile şehrine hâkim olarak atandı. 1921 yılında, 1878 yılından beri bölgeyi işgal eden İspanyol güçleri ile yapılan el-Anoul savaşında Rif Bölgesi Direniş Güçlerine liderlik yaptı. Ancak bu savaşta Fransızların İspanyollar'a yardım etmeleri neticesinde Fransa'ya teslim olmak zorunda kaldı. Onu savaş esiri olarak gören Fransızlar tarafından Hint Okyanusunda yer alan Renuion adasına sürgün olarak gönderildi. 1947 yılına kadar sürgünde kaldıktan sonra içinde bulunduğu gemi Süveyş Kanalı'ndan geçerken durdurulunca kaçarak Kahire'ye sığındı. Fas'ın kurtuluş mücadelesine buradan devam etti. el-Hattâbî'nin mücadelesi, kurtuluş mücadelesi veren Müslüman olan ve olmayan ülke liderlerine örnek oldu. Sosyalist lider Che-Quera gibi birçok kurtuluş mücadelesi veren liderler onunla görüşerek küçük bölgesel güçle elde ettiği zafer nedeniyle ondan görüş ve öneri alarak övgülerine mazhar oldu. Bkz. Abdullah Kenûn, *Mevsûatü Meşâhîri Ricâli 'l-Mağrib*, Kahire, 1994, s. 153.

³⁹¹ el-Filâlî, *et-Târihü's-Siyâsî li 'l-Mağribi 'l-Kebîri 'l-Arabî*, c.8. s. 25-30.



oldu. Rif bölgesinde emperyalist güçlere karşı elde edilen zafer ulusal direniş güçlerine katılımı hızlandırdı. İşgalci İspanyol güçleri bu yenilginin ardından hemen el-Hattâbî'nin bulunduğu bölgeye yakın olan İğribâ'yı işgal etti.³⁹³ Çok geçmeden el-Hattâbî'nin liderlik ettiği direniş güçleri savaşta tekrar üstünlüğü ele geçirerek İğriba'yı kuşatıp İspanyolların kalesindeki yiyecek ve mühimmatı ele geçirdi. el-Hattâbî'nin liderliğindeki Rifli direniş güçleri 9 Ağustos 1921'de *Annoual Savaşı*'nda emperyalist İspanyol Avrupa ordusunu, komutanlarını da öldürerek büyük bir yenilgiye uğrattı.



Resim 4; Anaoul Savaşı Rif Bölgesi Cephesi

Zaferin ardından Rifli birçok kabile, el-Hattâbî'nin etrafında İspanyol emperyalist güçlere karşı birleşmeye başladılar. İspanya el-Hattâbî'nin elindeki savaş esirlerini kurtarmak için büyük bir meblağda para ödemek

zorunda kaldı. Bu savaştan sonra bölgede İspanyol hâkimiyeti Tetvan şehri ve birkaç kale ile sınırlı kalmıştı. İşgalci Fransız güçlerine karşı direniş mücadelesi, Rifli direnişçilerin Annoual zaferinden 4 yıl sonra 1925 yılında başladı. İspanyol General

³⁹² Rif, Arapçada kırsal bölge anlamına gelmekle beraber, Fas'ta Fas'ın kuzeyindeki Ceupta'tan başlamak üzere doğuda Cezayir sınırına kadar olan bölgeye verilen isimdir. Rif bölgesinde en meşhurlarından el-Hattâbî'nin mensubu olduğu Benî Veryğal kabilesinin de bulunduğu yaklaşık 66 Berberî kabilesi yaşamaktadır.

³⁹³ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 26-27.

Liyotu büyük bir hezimete uğradığı Rif bölgesinde bir yandan fitne çıkarmaya çalışırken diğer yandan da askeri saldırıları durdurmaya çalışıyordu. Fransa, İspanya'ya bu durumda yapılacak tek şeyin Rifliler ile barış anlaşması yapmak olduğunu önerdi. Rifli direniş güçleri bu barış anlaşmasında temel şart olarak Rif bölgesinin bağımsızlığının tanınmasını öne sürdükleri için anlaşma Fransa ve İspanya tarafından kabul edilmedi. Bu gelişmelerden sonra Rif direniş lideri Abdülkerim el-Hattâbî Fransa ve İspanya'ya barış anlaşması yapmak istediğine dair sesini duyurmaya çalıştı. 10 Mart 1926'da Fransa ve İspanya hükûmetleri, Vojda şehrinde aşağıda belirtilen çerçevede barış görüşmelerinin başlayacağını duyurdu:

- 1- Fas Sultanlığı kabilelerinin bağımsızlığının tanınması.
- 2- Rif bölgesi kabilelerinin silahsızlandırılması.
- 3- Rif idarî özerkliğinin uluslararası anlaşmalar dâhilinde tanınması.
- 4- Emîr el-Hattâbî'nin ülkeyi terk etmesi.
- 5- Rif bölgesinde yaşayan Amaziğ kabileleri daha sonra kendi bölgelerinde, Fransa ve İspanya'nın dışında başka herhangi bir yabancı hükûmetle doğrudan bir ilişki kurmadan, koruma kapsamında bir tür özerklik elde edeceklerdir.³⁹⁴

Bu esaslar üzere barış anlaşması bütün taraflarca Vojda şehrinde yapılarak kabul edildi. 8 Nisan 1926'da Emîr el-Hattâbî, bu şartları bölgenin ve ülkesinin bağımsızlığı düşünceleri ile kabul etti. Ancak Fransa ve İspanya'nın imzalanan anlaşma şartlarının dışında savaş esirlerinin serbest bırakılması ve kabilelerin silahsızlandırılması dâhil, keyfi şartlar önermesiyle barış görüşmeleri başarısızlıkla sonuçlandı. 7 Mayıs 1926'da direniş lideri Emir el-Hattâbî savaşa devam etmeye karar verdi. Ancak Fransız ve İspanyol kuvvetleri, Rifli direniş güçlerinin dayanamayacakları büyük çapta bir ortak saldırı başlatarak direniş güçlerini mağlup etti. Bu yenilgi sonrasında el-Hattâbî, İspanya'nın kendisinin asi olduğu ve idam edilmesi hakkında verdiği karar nedeniyle, onu savaş esiri olarak kabul eden Fransız

³⁹⁴ George Joffe, *el-Yesârü 'l-Fransî ve 'l-Hareketü 'l-Vataniyyetü 'l-Mağribiyye (1905-1955)*, (çev. Muhammed eş-Şarkî), Kazablanka, 1988, s. 18.

birliklerine teslim olarak Hint Okyanusu'ndaki sömürgesi olan Reunion adasına sürgün edildi.³⁹⁵

Fas'ın bağımsızlık sürecinde ortaya koyduğu ulusal direniş hareketi büyük oranda dinî liderler tarafından ortaya konan dinî ideolojilere dayanmaktadır. Bağımsızlık düşüncesinin oluşumunda ve Fas toplumunun bağımsızlık düşüncesine yönlendirilmesinde - özellikle kuzeyde meydana gelen (Rif bölgesinde) Emir Muhammed b. Abdülkerim el-Hattâbî'nin mücadelesinde- dünyevî ve uhrevî bir medeniyet olan İslâm medeniyetinin etkisi aşîkârdır. Çünkü İslâm dini, sadece insan ile Allah (c.c.) arasındaki ilişkiyi düzenlemez. Aynı zamanda insanların birbirleri arasındaki ekonomik ve toplumsal ilişkileri düzenleyen Kur'ân'da birçok öğreti vardır. Bu durum da İslâm dini her durumda toplumsal yapının düzenlenmesinde ve gelişmesinde bütün hükümleri içerisinde bulunduran mükemmel bir din olduğunu göstermektedir.

Selefilik düşüncesi üzerinde yoğunlaşmış Fas bağımsızlık ideolojisinden hareketle İstiklal Partisi, kendisini Fas'ta İslâm'ın temsilcisi olarak görmektedir. Çünkü partinin talepleri ile geleneksel bir din eğitimi alan İslâmcı liderlerin talepleri aynıdır. Özellikle 1960'lı yılların başından 1970'li yılların ortasına kadar bu ilkesel benzerlik, partinin dinî bir siyasî tavır geliştirememesine neden olmuştur. 1970'li yılların ardından selefilik akımı Fas toplumunu etkilemeye başladığında parti, kendisinin içeriksel strateji olarak ifade ettiği dinî stratejilerini geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu durumu, partinin 10. genel kongresine, “Doğru İslâmî Düşüncenin Yerleştirilmesi” ismini vermesinden ve kongrenin içeriğindeki şu ifadelerden anlamak mümkündür: “İstiklal Partisi'nin genel karakteri, İslâmî akîdenin aşılması, entelektüel sapmalara ve Fas İslâm toplumuna zarar veren uygulamalara karşı savunmasıdır.”³⁹⁶

Bu eğilim, 1920'lerin ortalarından bu yana batıl inançların yozlaştırdığı toplum yapısı içerisinde doğru İslâm'a dayanmayı hedefleyen fikrî bir devrim olarak kabul edilen selefi düşünceden hareketle, partinin yürüyüşü ve programları tarafından yönetilmekteydi. İslâm adına ortaya çıkan bir kısım işbirlikçilerin nüfuz

³⁹⁵ Muhammed Ali Dâhiş, *Dirâsât fî'l-Harekâti'l-Vataniyye ve İtticâhâti'l-Vahdeviyyeti fî'l-Mağribi'il-Arabî*, Dimeşk, 2004, s. 133.

³⁹⁶ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsî fî'l-Mağrib*, s. 19.

gücüne dayanan sömürgecilik düşüncesi de bu fikre dayanan tehlikeli etkilerinden biriydi. Aslında Fas'taki rselefilik sağlam geçmiş temellere uzanan sağlıklı akîdevî yapıyı inşa etmek için günümüzdeki toplumsal yapıya yönelik karşı bir devrimdi. Bu devrimci doktrin ışığında, ulusal hareket Fransızların, Berberî halkı Fas'tan ayırıp farklı bir siyasal yapıya dönüştürmeyi amaçlaması tehlikesiyle mücadele etmek için siyasî görünümde ortaya çıkmıştır. Çünkü bu ulusal hareket, Fas'ta yaşayan İslâm toplumunun birliği ve İslâm akîdesi temelinde meydana gelmişti. İstiklal Partisi'nin bu İslâmî yönelimini kuruluşundan beri ona liderlik eden, birçok kitap, makale, ülkenin çeşitli camilerinde verdiği hutbe, partinin milli kongrelerinde sunduğu raporlarda sağlıklı İslâmî yönelime vurgu yapan Allâl el-Fâsî³⁹⁷ sayesinde koruyabildiği kabul edilir.³⁹⁸

Bu eğilime uygun olarak parti programının geleceği, Batılılaşma politikası karşısında İslâm'ın ruhundan uzak uygulamalar, hurafe kalıntılarından filizlenerek toplumu istila eden sapmalar karşısında Fas toplumunun İslâmî karakterinin korunması ihtiyacının zarureti vurgulamaktadır. Aynı zamanda parti çalışma programının İslâmî bakış açısıyla özgürlük, adalet, bütünlük, eşitlik ve dayanışma ruhunun egemen olduğu toplum oluşumunun gerekliliğine de önem verdiği aşağıdaki genel kongre raporlarından da anlaşılmaktadır.

Toplumun İslâmî karakteri, evdeki ve okuldaki eğitim İslâmî ahlâk ilkelerine dayanmadıkça itikadî sapmalara yol açan ekonomik ve sosyal koşullar değiştirilmediği sürece, sadece camilerde vaaz ederek korunmayacaktır. İslâm toplumunun iyileşmesi için aşağıdaki temel esasların gerçekleştirilmesi gerekir:

1- İslâmî entelektüel mirasın yaygınlaştırılması için kitap yazılması ve İslâmî çalışmaların teşvik edilmesi.

2- İslâm aleyhine yazarların izlenmesi, İslâm dininde yanlış anlaşımaların giderilmesi.

3- Dinin kötüye kullanılmasının önlenmesi.

³⁹⁷ Allâl el-Fâsî, *el-Hareketü 'l-İstiklâliyyetü fi 'l-Mağribi 'l-Arabiyyi*, Kazablanka, 2003, s. 291-292.

³⁹⁸ es-Selâvî, *el-Ahzâbü 's-Siyasiyyetü 'l-Mağribiyyetü*, s. 35-37.

4- İslâmî eğitimin temel mesajının cami ve ülkenin tüm dini kurumlar aracılığı ile topluma yerleştirilmesi.

5- İslâmî eğitim müesseselerinin Fas'ın kuzeyi ve güneyine kadar yaygınlaştırılması.

6- İslâmî eğitimde görsel, işitsel medyanın kullanılması.

7- Devlet yetkililerinin dinî hurafeler ve tüm tezahürleriyle mücadele etmesinin sağlanması.

8- Alkol, uyuşturucu, fuhşun yasaklanması ve onlarla mücadele edilmesi.³⁹⁹

9- Sahtecilik, rüşvet ve idari yolsuzluk ile mücadele edilmesi. İstiklal Partisi'nin meydana getirmek istediği Fas İslâm toplumu, bu temel esaslar gerçekleştirilmediği müddetçe kendiliğinden oluşmayacaktır.⁴⁰⁰

İstiklal Partisi'nin programının girişinde onun, İslâmî referanslara dayandığını ortaya koyan şu temel esaslara yer verilmektedir:⁴⁰¹ “İslâm hukukunu temel teşri’ (yasama) kaynağı hâline getirerek İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olan tüm yasaları yürürlükten kaldırmak veya değiştirmek. Bu bağlamda, cuma gününün hafta tatili olmadan normal bir çalışma günü kaldığı müddetçe toplumun hafızasından silineceğinden tekrar tatil olarak kabul edilmesi ihtiyacına işaret etmeliyiz.”⁴⁰²

Sonuç olarak İstiklal Partisi'nin kuruluş tohumları, Fas'ın bağımsızlık mücadelesiyle başlayan Rif bölgesindeki ulusal direniş güçlerinin mücadelesinin başlangıcı olan 1920'li yıllarda Allâl el-Fâsî'nin liderliğiyle atılmıştır. Bununla beraber 1940 ve 1950'li yıllarda sömürge dönemlerinde yasal statü kazanmaya çalışmışsa da Fransız ve İspanyol işgalci güçlerin yasal engellemeleri ile karşılaşmışlardır. Partinin en temel ideoloğu Allâl el-Fâsî ve kurucularının dinî kimliğe sahip olmaları partinin İslâmî değerleri temel alan bir parti olması sonucunu

³⁹⁹ <https://www.istiqlal.info/notes/> (İstiklâl Partisi 12. Kongresi Doktrin Kararları, 19,20,21 Mayıs 1989), (erişim tarihi, 06/01/2019.)

⁴⁰⁰ el-Fâsî, *a.g.e.*, s. 300.

⁴⁰¹ İstiklal Partisi, Temsilciler Meclisi'nin (1988) ikinci oturumunda Cuma gününü tatil yapmak için bir tasarı önerdi. Ancak Temsilciler Meclisi Başkanı bu teklifi yasama kurumunun yetki alanı içinde olmadığı ve düzenleyici otoritenin yetkisi olduğu gerekçesi ile reddetti.

⁴⁰² Darif, *a.g.e.*, s. 22.

ortaya çıkarmıştır. Kuruluşunda hazırladıkları parti programında, Fas halkının isteklerinin ve bağımsızlık mücadelesinin savunucusu olduklarını ifade ettikten sonra uğruna mücadele edilen ve edilmeye devam edilen köklü ilkelere, anayasal monarşik sisteme (Allah (c.c.), Vatan ve Kral olarak ifade edilen) olan sadakatine bağlı kalacakları vurgusunu yapmıştır. Ayrıca bütün üye ve her alandaki destekçilerine de belirtilen bu ilkeler çevresinde anayasal monarşik sisteme bağlı kalmaya davet etmiştir.⁴⁰³

Ayrıca parti programlarında toplumsal alandaki hedeflerini belirterek eğitimin bütün aşamalarında Arapça eğitimden taviz verilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. İstiklal Partisi'nin bugün bile öncelikli eylem planlarında Arap-İslâm kültürüyle İslâmî ruhun öne çıkarılmasına, geri kalmışlık, fikrî alandaki statik düşünce, yıkıcı faaliyetlerle mücadele etmenin gerekliliğine ve toplumu ahlâkî çöküntüden koruyacak olan İslâmî şuurun aşılmasının zaruri olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴⁰⁴

İstiklal Partisi, mevcut siyasî yapının korunmasıyla ve kraliyet sisteminin tanınmasıyla bağımsızlık mücadelesinden günümüze kadar Fas parlamentosunda İslâmî esasların hayata geçirilip uygulanması mücadelesi vermiştir. Özellikle aile hukuku düzenlenmelerinin (evlilik, boşanma, miras) İslâm esaslarına uygun olarak yapılması ve Fas İslâm toplumunun oluşturulması amacıyla siyasî mücadelesini sürdürmüştür. Siyasî alanda verdikleri bu mücadele sayesinde bugün Fas aile hukuku İslâmî esaslara göre düzenlenmiş ve bu düzenlemelere Fas Karaviyyin Üniversitesi ve Darü'l-Hadîsi'l-Haseniyye Esntitüsü'nün müdürü olmak üzere birçok İslâm hukuku uzmanı âlim düzenleme kurulunda danışman olarak yer almaktadırlar.

Yukarıda partinin kongresinde öne sürülen önerilerden de anlaşıldığı üzere Fas yönetiminde dinî kuralların belirleyici olması için yasal mücadele vermişlerdir. Ancak parlamenter krallık sisteminin resmî ideolojisi (müesses Mahzen nizamı) ile karşı karşıya gelmemeye çalışarak yöneticilere itaat anlayışı ile donatılmış halk dinselîği çerçevesinde kalmış ve depolitizasyon olmamaya özen göstermiştir. Başat eğilim olarak görülen krallık sistemini tanımları, meşru dinselîk çerçevesinde

⁴⁰³ el-Fâsî, *a.g.e.*, s. 293.

⁴⁰⁴ Ebû Bekir el-Kâdirî, *Müzekkîrâtî fî'l-Hareketi'l-Vataniyyeti'l-Mağribiyyeti(1930-1940)*, Kazablanka, 1992, c. 2., s. 519-520.

1.2. Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi

1959 yılında kraliyet sarayının (Mahzen) desteği ile kurulan “Halk Hareketi Partisi” (Hizbu’l-Hareketi’ş-Şa’biyye)’nin kurucusu Ahrâdân el-Mahcûbî ile Dr. Abdülkerim el-Hatîbî sert bir siyasi tartışmaya girmiştir. Bunun sonrasında ise “Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi” (Hizbu’l-Hareketi’ş-Şa’biyyeti’d-Destûriyye), 1967 yılı Şubat ayında Rabat’ta el-Hatîbî’nin başkanlığında resmî olarak ilan edilerek kurulmuştur.⁴⁰⁶

Bu siyasî tartışma Ahrâdân el-Mahcûbî’nin 1965 yılında Kazablanka’da meydana gelen olaylar⁴⁰⁷ neticesinde Kral II. Hasan’ın Fas Parlamentosu’nu feshederek ülkede olağanüstü hâl ilanını desteklediğini açıklamasından sonra baş göstermiştir. O sırada Fas Parlamentosu başkanı olan el-Hatîbî ülkede Parlamento’ya bağlı kurumları tehdit eden herhangi bir tehlikenin olmamasına ve mecliste hükûmeti oluşturacak yeterli çoğunluğun bulunmasına rağmen Kral II. Hasan’ın parlamentonun feshi kararını kınadığını deklare etmiştir. Dr. el-Hatîbî 1965 yılındaki bu olağanüstü hâl ilanının ardından Kral II. Hasan’ın oluşturduğu hükûmette kendisine verilen parlamento başkanlığı görevini Halk Hareketi Parti yönetiminin kararına uymayarak kabul etmediğini açıklamıştır. el-Hatîbî ve arkadaşlarının bu tutumu, Halk Hareketi Partisi saflarında ise el-Hatîbî’yi destekleyen birkaç

⁴⁰⁶ es-Selâvî, *el-Ahzâbü’s-Siyasiyyetü’l-Mağribiyyetü*, s. 51.

⁴⁰⁷ Olaylar 22 Mart 1965’te Kazablanka’da lise öğrencilerinin yaş sınırı nedeniyle eğitim haklarının ellerinden alınması nedeniyle öğrenci protestolarıyla başladı. Ancak hızlı bir şekilde gecekondur ve marjinalleşmiş kesimleri kapsayacak şekilde genişledi. Fas makamları bu protesto eylemleri esnasında birçok askerini kaybetti. Derneğin asıl amacı, Fas yönetimi ve yetkililerinin yükseköğrenim haklarından mahrum bıraktığı öğrencilere tazminat ödemelerini talep etmek için barışçıl bir yürüyüş düzenlemektir. Protestocuların oluşturduğu kalabalık halk kitleleri Fransız Kültür Merkezi’nin önündeki caddeye ulaştığında protesto gösterinin kışkırtılması ile daha da büyüdü. Kentin arka mahallelerinde saklanan işsiz ve öğrencilerden meydana gelen protestocular ertesi gün yine bir araya geldiler. 23 Mart’ta, öğrenciler tekrar V. Muhammed Üniversitesi’nin önünde buluştular. Kısa sürede ebeveynleri ve işsizler de göstericiler arasına katıldılar. Bu sefer göstericiler barışçıl değildi. Çok sayıda dükkânı tahrip ettiler. Otobüsleri yakıp arabaları taşıdılar. Kral aleyhinde slogan attılar. Göstericilere müdahale bu sefer daha sert oldu. Kral, bu korkunç olaylarda öğretmenleri ve velileri suçladı. 30 Mart 1965’te “Devlet için sözde entelektüelden daha büyük bir tehlike olmadığını, okuma yazma bilmeyenlerin devlet için daha iyi olabileceğini” ifade eden bir mektup yayınladı. 23 Mart olaylarının ardından bazı öğretmenler dâhil tüm muhalifler tutuklandı. Nisan ayında, II. Hasan muhalifler ile uzlaşmaya çalıştı. İfran’da Ulusal Halk Kuvvetler Birliği (UNFP) (özellikle Abdürrahim Bouabid, Abdülhamid Zamouri ve Abdurrahman Yusuffi gibi liderler) bir araya geldi. Bu tartışmalar somut eylemlere dönüşmedi. Aynı yılın Haziran ayında Kral II. Hasan, 1970’e kadar süren bir olağanüstü hâl ilan etti. UNFP ise rejimi eleştirmeye devam etti. Bu olayların ardından UNFP lideri Mehdi Ben Barka 29 Ekim’de kaçırılarak Paris’te öldürüldü. Bkz. Susan Gilson Miller, *A History of Modern Morocco*, Cambridge University Press 2013, s. 166-167.

arkadaşının kovulması ile sonuçlanmıştır. 1966 yılında yapılan partinin beşinci olağan kongresinde el-Hatîbî'nin parti yönetimine yönelik sert eleştirel tutumunu sürdürdüğü gerekçesi ile onu destekleyen arkadaşları da partiden ihraç edilmişlerdir.⁴⁰⁸

Parti kuruluşundan bu yana, "hilâfet makamı" lehine İslâmî bir eğilim benimsemiştir. Aynı zamanda parti, İslâmî politik söylemine, lideri el-Hatîbî'nin bağımsızlık mücadelesinde giriştiği silahlı mücadelede kazandığı siyasî itibar ile mahzen arasında kurduğu siyasî dengeye güvendiği için partizan bir örgütsel yapıya veya geniş halk tabanına dayanmamıştır.⁴⁰⁹ Dr. Hatib, 1960'lı yıllardan beri, kurulan hükûmetlerde çeşitli bakanlıklarda görev aldı. 1972 yılında Kral II. Hasan tarafından ülkeyi parlamento seçimlerine sokan ve yeni anayasayı yapan koalisyon hükûmetinde Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi'nin başkanı olması nedeniyle bakanlık görevine getirildi. el-Hatîbî'nin kurduğu Demokratik Anayasal Halk Hareketi, ilk olarak 1977 yılında yapılan Fas parlamento seçimlerine katıldı. Seçimden bir sandalye kazanarak çıkan el-Hatîbî, oluşturulan koalisyon hükûmetlerinde parti başkanı olarak bakanlık görevinde yer aldı.⁴¹⁰

1996 yılında Ömer Ben Cellun suikastının ardından ülke dışına kaçmak zorunda kalan Abdülkerim el-Muti'nin liderlik ettiği "İslâmî Şebîbe Hareketi"nden ayrılan ve içlerinde Abdülilah Benkiran, Sadettin Osmânî'nin de yer aldığı seçkin bir grup İslâmcı, Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi'ne katıldı. Partiye yeni katılan bu grup 1998 yılı Ekim ayında partinin olağan kongresinde ismini yeni bir siyasî sahneyi yansıtacak olan "Hizbu'l-Adale ve Tenmiyye (Fas Adalet ve Kalkınma Partisi)" olarak değiştirme kararını aldı.⁴¹¹

Muhammed Darîf, İslâmcı Şebîbe hareketinden ayrılıp Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi'ne katılan bu grup ile ilgili olarak aslında partinin kuruluşundan bu yana gizli faaliyet yapmayı, yasal meşruiyete tercih eden çok sayıda İslâmcı için faaliyet gösterdikleri yasal ve siyasî bir kılıf olduğunu belirtmiştir. Bu

⁴⁰⁸ Abdullatif Hassânî, *el-İttihâdü'l- Vataniyyü li Kuvvâti's-Şa'biyye en-Neşetü ve'l-Mesâr*, Mecelletü Emel, s.11, Rabat, 1994, s. 20-24.

⁴⁰⁹ Muhammed Darif, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyye*, Kazablanka 2001, s. 159.

⁴¹⁰ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsî fi'l-Mağrib*, s. 19.

⁴¹¹ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 52.

nedenle de İslâmcılar ile ilişkilerinde uygun bir strateji benimsediği değerlendirilmesini yapmaktadır.⁴¹²

el-Hatîbî, partisinin İslâmî referansa sahip bir parti olduğunu ve partinin İslâmî esasların hayatın bütün alanlarında uygulanması için mücadele ettiğini birçok kez ifade etmiştir: “ Eğer biz İslâmî bir devlet olarak kendimizi kabul etseydik, yargımızda, idari mekanizmamızda, eğitim anlayışımızda, kanunlarımızda, her türlü ilişkilerimizde, düşünce sistemimizde, yönetim, yöntem ve araçlarımızda ülkede İslâm’ın desteğini sağlamlaştırmamız gerekli olurdu.”⁴¹³

Ayrıca Dr. Abdülkerim el-Hatîbî’nin, İran’ın laik bir devlet olan Irak’a karşı savaşında Fas’ın İslâmî bir devlet olarak desteklemesi gerektiğini ifade etmesi de onun ve partisinin dinî kimliğini ortaya koymaktadır. el-Hatîbî’nin söylemlerinde Faslı İslâmcıları ülkede tek siyasî figür olarak gördüğü partisinde siyasî faaliyetlere katılmaya davet etmesi bu düşünceyi destekleyici başka bir örnek olarak verilebilir. 1984 yılında Dr. Abdelkerim el-Hatîbî milletvekili seçimleri kampanyası sırasında parti programını açıklamak için ulusal basına yaptığı açıklamalarda, İslâmcıların taleplerinin mevcut siyasî krizlere çözüm getireceğini ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu seçim kampanyalarında ülkedeki ekonomik, siyasî ve toplumsal krizlerin sebebinin rejimin İslâmî yönetim yaklaşımından uzaklaşması olarak ortaya koymuştur. O, mümkün olan tek çözümün yönetim ilkeleri bakımından İslâm’ın temellerine geri dönülmesi gerektiğini ifade ederek İslâmî referansa sahip olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴¹⁴

1991-1992 öğretim yılı üniversitelerin açılışında Fes, Vojsa ve Kuneytra şehirlerinde İslâmcı ve solcu öğrenciler arasında kanlı olaylar meydana gelmiştir. Bu olaylarda İslâmcı öğrencileri müdafaa eden bir tavır alarak bu saldırıların Faslı Müslüman öğrencilerin dinî kişiliklerini ihlâl etmeye yönelik planlı bir saldırı olduğuna dair uyarı yapması, onun ve partisinin İslâmcı tavrını açıkça ortaya koymaktadır.⁴¹⁵

⁴¹² Darif, *a.g.e.*, s. 20.

⁴¹³ Darif, *el-Ahzâbü's-Siyasiyetü'l-Mağribiyye*, s. 184.

⁴¹⁴ Darif, *a.g.e.*, s. 24.

⁴¹⁵ Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi’nin (el-Hizbü'l-Hareketü'sh-Sha'biyyetü'd-Düstüriyyetü'd-Demokratiyye) Genel Sekreterliğinin Açıklaması, 13 Kasım 1991.

1.2.1. Abdülkerim el-Hatîbî

Asılları Cezâyir'e dayanan Abdülkerim el-Hatîbî, 2 Mart 1921 yılında Fas'ın Cedide şehrinde dünyaya geldi. Çocukluk yaşlarından itibaren anne tarafından dedesi olan Muhammed el-Kebbâs'ın himayesinde yetiştirildi. Dedesi Muhammed el-Kebbâs, Kral Mevlâ Yûsuf tarafından ilk olarak ülke dışına eğitime gönderilen öğrencilerdendi. Aynı zamanda fakih olan dedesi el-Kebbâs, Oxford Üniversitesi'nde mimarlık eğitimi alarak ülkesine döndükten sonra Harp Bakanlığı ve Tanja şehrinden milletvekilliği görevlerini yürüttü. Kısa bir süre sarayda sadrazamlık görevini de yürüten el-Kebbâs, Kral Mevlâ Abdülhafız tahttan indirilince istifa ederek onun yerine geçen Kral Mevlâ Abdülaziz'in hükûmetlerinde yer almadı. Çocukluğundan beri hayal ettiği gibi hac yolundayken Medine'de vefat etti.⁴¹⁶

el-Hatîbî, 1940'ta sömürgecilik ile mücadele eden el-Keşfiyyetü'l-Hassaniyye teşkilatını kurdu. Fransa'da tıp eğitimi alan el-Hatîbî 1951'de Fas'ın ilk cerrah doktoru unvanını aldı.⁴¹⁷ 1954'te, 21 Ağustos 1953'ten beri Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele etmek için gizli olarak kurulan "el-Ceyşü't-Tahrîrû'l-Mağrib (Fas Kurtuluş Ordusu)"nın kuruluşunda görev alarak Fas'ın bağımsızlık mücadelesine katıldı. el-Hatîbî, İstiklal Partisi mensubu olmadan Fas bağımsızlık mücadelesinde, dış ülkelerle iletişim kurarak silah ve mühimmat temin etme sorumlusu olarak öne çıkan sembol isimlerden birisidir.⁴¹⁸

1955'te Kahire'de sürgünde olan Allâl el-Fâsî ile görüşerek Fas'ta onun ilk temsilcisi oldu. 1956'da Fas Özgürlük Ordusu Komuta Konseyi (Kâdetü Ceyşî't-Tahrîr) tarafından silahlı direnişçilerin en yüksek sorumlusu olarak seçildi. Aynı yıl yapılan Milli Direniş Meclisi toplantısına üye sıfatıyla katılan el-Hatîbî, oluşturulan Özgürlük Ordusu Komutanlığı'nın başına getirildi. Çok geçmeden "Berberî" olma özelliği ile kralı şiddetle müdafaa ederek Mahzenin beğenisini kazandı.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Abdülkerim el-Hatîbî, *Mesâru Hayat*, Rabat, 2001, s. 9.

⁴¹⁷ el-Hatîbî, *a.g.e.*, s. 11.

⁴¹⁸ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 52.

⁴¹⁹ el-Hatîbî, *a.g.e.*, s. 25-27.

1957’de İstiklal Partisi’ni kentsel burjuvaziye desteklemekle suçlayarak el-Mahcûbî Ahrâdan’ın yanında Hizbu’l-Hareketü’ş-Şa’biyye oluşumunda yer aldı. 9 Kasım 1959’da bu oluşum varlığı ve faaliyetlerine meşruiyet kazandırma kararını vererek Fas yönetimi için bir güç hâline dönüştü. Çok geçmeden el-Hatîbî bu oluşumun sembol liderlerinden biri olarak öne çıkıp 1960’ta kurulan Kral II. Hasan hükûmetinde önce Çalışma Bakanlığı, 1961 yılında ise Afrika İşlerinden Sorumlu Bakanlık’a atandı. Daha sonra kurulan hükûmetlerde ise 1965’e kadar Meclis Başkanlığı görevini de yürüttü.⁴²⁰

el-Hatîbî, 1965’te Kral II. Hasan tarafından 23 Mart Kazablanka olaylarının ardından ilan edilen olağanüstü hâl ve meclisin dağıtılması kararına karşı çıktı. Aynı yıl kurulan yeni hükûmette hastalığını bahane edip özür dileyerek kendisine verilen bakanlık görevini kabul etmedi. 1966’da Hizbu’l-Hareketü’ş-Şa’biyye saflarında el-Mahcûbî’nin olağanüstü hâl ilanında Kral II. Hasan’ın yanında yer almasını şiddetle eleştiren parti içindeki el-Mahcûbî’ye karşı ortaya çıkan oluşuma el-Hatîbî liderlik etti. Bunun üzerine partinin beşinci olağanüstü kongresinde el-Hareketü’ş-Şa’biyye’den ayrıldığını açıkladı. 1967 yılı Şubat ayında onun liderliğinde kurulan el-Hareketü’ş-Şa’biyyetü’l-Düstûriyyetü’l-Demokratiyye’nin resmî kuruluşunu ilan etti.⁴²¹

1972’de Kral II. Hasan tarafından kurulan Abdülkerim el-Umrânî hükûmetine teknokrat bakan olarak seçildi. el-Hatîbî’nin önderliğinde kurulan bu yeni parti, 1977’de ilk defa milletvekili seçimlerine katılarak sadece kendisinin seçildiği mecliste tek bir sandalye kazandı. 1996’da partinin siyasî hayatında dönüm noktası olarak isimlendirilen bir olay gerçekleşti. Şebîbetü’l-İslâmiyye’nin kurucusu el-Muti’nin Ömer Ben Cellun suikastı azmettiricisi ithamı ile yurt dışına kaçtı. Dağılma sürecine giren İslâmî Şebîbe’den ayrılarak TIH ve Rabîtatü’l-Müstakbeliyyetü’l-İslâmî saflarına katılan İslâmcı gençler meşru siyasî zemin arayışları ile yeni bir parti kurma girişimlerinde başarısız oldular. el-Hatîbî’nin kucak açtığı bu İslâmcı gençler el-Hareketü’ş-Şa’biyyetü’l-Düstûriyyetü’l-Demokratiyye

⁴²⁰ el-Hatîbî, *a.g.e.*, s. 87-88.

⁴²¹ Darif, *el-İslâmü’s-Siyâsî fî’l-Mağrib*, s. 23.

Partisi'nin saflarına katılarak burada siyaset yapmaya başladı.⁴²² Diğer bir ifadeyle el-Hatîbî partisini bu İslâmcı gençlere teslim etti. Parti, ismini 1999 yılında Hizbu'l-Adale ve't-Tenmiyye (Adalet ve Kalkınma Partisi) olarak değiştirdi. el-Hatîbî vefat edinceye kadar (2008) partinin genel sekreterliği (genel başkanlığı) görevine devam etti. Parti, İslâmcıların katılımının ardından 1997 milletvekilliği seçimlerinde dokuz sandalye kazandı. Mecliste temsil edilmeye başlayan parti, rejim (Mahzen) ile Fas İslâmcıları arasında stratejik bir köprü oluşturdu. 2002'de girdiği milletvekilliği seçimlerinde dördüncü, 2007 seçimlerinde üçüncü oldu. 2011'de yapılan milletvekili seçimlerinde 107 sandalye kazanarak seçimden birinci parti olarak çıktı. 2016'daki



Resim 5 (Abdülkerim el-Hatîbî ve Abdililah Benkiran

seçimlerde ise % 31 oy oranı ve 125 sandalye ile yine birinci parti olarak seçimleri kazandı. el-Hatîbî'nin partisinin kapılarını açarak siyasallaşan bu şehirli, seküler eğitim almış aydın İslâmcılara, Kral VI. Muhammed tarafından kendilerine hükûmeti kurma görevi verildi. Son iki yasama döneminde

parti genel sekreterliğini yürüten Abdülilah Benkiran başkanlığında koalisyon hükûmetine başkanlık ederek ülke yönetiminde söz sahibi oldular.

Nelson Mandela gibi isimlerle güçlü bağları bulunan el-Hatîbî, 1997'de “Mesâru'l-Hayat” adlı kitapta anılarını yayınladı. Fas ulusal direnişinin en önemli isimlerinden ve İslâmî hareketin öncülerinden olan Doktor Abdülkerim el-Hatîbî, 87 yaşında 2008'de Rabat'ta vefat etti. Cenazesi Rabat el-Muhît semtinden bulunan Şühedâ Mezarlığı'na defnedildi.

⁴²² Darif; *el-İslâmü's-Siyâsî fî'l-Mağrib*, s. 23.

1.3. Fas Adalet ve Kalkınma Partisi (Hizbu'l-Adale ve't-Tenmiyye/PJD)

حزب العدالة والتنمية
Parti de la Justice et du Développement



Toplumsal hareketler siyasî bir parti olarak teşkilatlanıp kamuoyuna kendilerini ifade edebilecekleri gibi bir hareket tabanına dayanmaksızın siyasî bir parti hâline de gelebilirler. İkinci türden siyasî oluşumlar mevcut durumu devam ettirmek isteyen statükonun beklentisi yönünde güdümlü olarak kurulmuş partiler olarak nitelendirilir. Aynı zamanda bu türden siyasî oluşumlar rejimin sosyal hayata yerleştirmek istediği ideolojinin yayılması için istihdam edilirler. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn hareketinin siyasallaşarak parti kurmaları birinci türden partileşme hareketine girerken Fas'ta kurulan İstiklal Partisi ikinci türden siyasî hareketler grubuna dâhil edilebilir. Aynı şekilde İran İslâm devriminden sonra kurulan Cumhuriyetçi İslâm Partisi birinci grupta yer alırken Nasır'ın Arap birliği ideolojisini yayan Arap Sosyalist Partisi ikinci gruba girmektedir.

Birinci türden siyasallaşma hareketleri, toplumda geniş bir şekilde yer bulan, inanç ve ideolojiler partisi hâline dönüşmüş ifadeleri ve taşıyıcıları, kitle hareketleri iken, ikinci grupta yer alan siyasî hareketlerin statükocu siyasî yapının toplumu inşa eden, mevcut sistematik yapının devamı için kurulan siyasî enstrümanlar, politik değişim aktörleri olarak ifade edilebilir.⁴²³ Üçüncü gruptaki partiler ise mevcut toplumsal hareketlere sistem içinde yer edinmek, marjinalleşerek sistemle karşı karşıya gelmelerini engellemek maksadıyla kurulmuş olup daha sonraki siyasî süreçlerde bu tutucu görevi üstlenmişlerdir.⁴²⁴ Bunun Türk siyasî hayatındaki en açık örneklerinden biri, Demokrat Parti olarak ifade edilir. DP, dinî inanç ve düşüncelerin sistem dışı bırakıldığı ve rejimin devamına tehdit oluşturduğu fark edildiğinde sistemden uzaklaşıp marjinalleşme eğilimi gösteren Müslüman kitlelerin, yeniden sisteme adapte edilmesinin gerçekleştirilmesine yönelik çalışmaların bir siyasî tezahürüdür.⁴²⁵

Nitekim partinin kurulması ve siyasî hayata girmesi aşamasındaki seçim mitinglerinde verdiği mesajlarda ve seçimi kazanıp iktidara taşınmasının ardından

⁴²³ Erkilet, *a.g.e.*, s. 154-155.

⁴²⁴ Bilge, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁴²⁵ Erkilet, *a.g.e.*, s. 153.

ezanın Arapça okunmasına izin verilmiş, Kur'ân kursları yeniden yaygınlaştırılmış, ibadet dilinin Türkçe olmasına yönelik çalışmalara son verilmiş, din eğitime önceki döneme göre daha fazla müsamaha gösterilmiştir. Bunların tümü marjinalleşme eğilimi gösteren toplumsal yapının tekrar sisteme dâhil edilmesine yönelik statükonun toplum mühendisliği çalışmaları neticesinde devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Tüm bunların konjektürel adımlar olduğunu hesaba katmayan İslâmcılara karşı gerçekleştirilen ılımlı İslâmcılık girişimlerine örnek teşkil ettiği söylenebilir.⁴²⁶

PJD, Türkiye, Avrupa, Orta Doğu ve İslâm coğrafyasında sosyal yapı içerisindeki adalet ve kalkınmaya vurgu yapılarak ortaya çıkan siyasî hareketlerdendir. Bu partinin yukarıda siyasî oluşumların çözümlemesinde açıklanan siyasî hareketler içerisinde hangi kategoriye dâhil edilmesi gerektiğini belirleyebilmek için partinin kuruluşundan bugüne kadar geçirdiği siyasî süreci, iktidar tecrübesini ele alarak ifade etmek yerinde olacaktır.

İlk kuruluş yıllarında PJD parlamenter krallık sistemine yakın partilerden farklı olarak 1970'li yıllarda marjinal sol akımlarla mücadele kaygısıyla kurulmuş bir hareket olan Abdülkerîm el-Muti'nin İslâmcı Şebîbe hareketinden ayrılan siyasî, meşru zemin arayışındaki laik eğitim almış bir grup şehirli aydın tarafından İslâmî kaygılar ile kurulmuştur.

TIH içerisinde yer alan bu İslâmcı aydınlar, siyasî zemin arayışlarını daha önce bu çalışmanın Demokratik Anayasal Hareket Partisi başlığı altında açıklandığı üzere 1996'da el-Hatîbî tarafından kurulan Demokratik Anayasal Hareket Partisi içerisinde tamamlamışlardır. 1997'deki seçimlere katılarak mecliste temsil edilmeye başlanmıştır. Partinin Fas siyasal sistemi içerisinde iki dönemlik iktidar tecrübesi ve uygulamaları, İslâm ile rejimin varlığını tehdit etmeksizin uzlaşabileceğine dair mesajlar içerdiği açıktır.

Fas'ta mevcut siyasî rejime dâhil olan ve partiye oy veren bütün Müslümanların eleştiri getirmeksizin yüzeysel reformları gerçekleştirmeyi hedefledikleri söylenemez. Nitekim Mısır ve diğer Ortadoğu Arap ülkelerinde olduğu gibi bu türden siyasî oluşumların tabanları ile laik diktatörlük olarak

⁴²⁶ Çakır, *a.g.e.*, s. 303.

nitelendirdikleri sisteme dâhil olan parti yönetimleri arasında büyük bir açıklık bulunduğu bilinmektedir.⁴²⁷

Fas'ta PJD sayesinde diğer siyasî partiler de (Marksist, komünist ve radikal sol referansa sahip partiler de dâhil olmak üzere), Fas'ın anayasal, monarşik, çok uluslu yapısını değiştiremez, değiştirilmesi tartışılmaz temel kuruluş ilkeleri olarak kabul etmişlerdir.⁴²⁸ Çünkü Fas rejiminin İslâm referansı, partilerin kuruluş belgelerinde ifade ettikleri gibi birkaç temel ve direnç üzerine kuruludur. Bunları uygulamada aşırı düşünce ve aşırılığın tüm tezahürlerinden kaçınmak, yaratıcı, olumlu etkileşim ile yenileme ve modernleşmeyi gerçekleştirecek radikal eğilimlerden uzak, eksen sapmasına uğramaksızın merkezde yer almak, entelektüel, politik, teknolojik, bilimsel yöntemlerle bütün kurumların modernizasyonuna yönelmek, diğerleri ile etkileşime ve iletişime açık olmak şeklinde ifade etmektedirler. PJD bugün çıkış noktası olarak İslâmî referansını kabul etmekle birlikte⁴²⁹ kendilerinin İslâm'ın tek savunucusu ve sözcüsü olarak görmediğini ifade etmektedir.⁴³⁰

Kısmen ilk olarak Müslüman Kardeşler Teşkilatı modelinden ilham alan TIH, günümüze kadar yasal bir siyasî parti olan ve resmî olarak bağımsız bir kurum olarak kabul edilen PJD'nin açık şekilde politik bir genişlemesine sahiptir.

Fas rejiminin, anayasal bir İslâm devleti olması sebebiyle partinin kabul ettiği İslâmî referanslar; ırk, milliyet, din ayrımı yapmaksızın vatandaşlık haklarının tamamını kabul ederek bütün siyasî partilerin de resmî kuruluş ilkeleri ve temel referans kaynakları sayılmaktadır. Partiye göre, İslâmî referans kavramı, insanın deneyimlerinin ve modern medeniyetin verileri ile elde edilen olumlu kazanımların faydalarını da içinde bulundurur. Bu nedenle modernleşme, gelişme ve ilerlemenin değerleri ile dinî referans kaynakları arasında hiçbir çelişki bulunmadığından aralarında tam bir uyum ve örtüşme vardır.

⁴²⁷ Darif, *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 263-264.

⁴²⁸ Lokman, *ed-Din ve's-Siyase fi'l-Mağrib*, s. 49.

⁴²⁹ Ancak bu durum Fas Anayasasına göre din referanslı partilerin kurulmasına izin verilmemesiyle çelişmektedir. Özellikle ülkede ortaya çıkan terör eylemlerinden sonra muhalif partiler tarafından bu durum kullanılarak partinin kapatılması için partinin aleyhinde kullanılmaktadır.

⁴³⁰ Lokman, *ed-Din ve's-Siyase fi'l-Mağrib*, s. 49-50.

1.3.1. Kuruluş Aşaması

Fas Adalet ve Kalkınma Partisi, İslâmcı muhafazakâr tabanda yer edinebilmek, şiddet içeren her türlü eylemden uzak kalmak ve meşru siyasî fikirleri hayata geçirmek için davet niteliğindeydi. Bu amaçlarla, siyaseti birbirinden ayırarak mevcut siyasî partiler kanunu ile meşruiyet kazanmaya ve siyaset sahnesine girmeye karar verdi. TIH'ın İslâmî Şebîbe Hareketi'nden fikrî olarak ayrışma çabalarının tam tarihi 1981 ve sonrası olarak ifade edilebilir. Siyasî meşruiyet arayışları ve şiddet karşıtı eyleme yönelik geliştirilen söylemler teşkilatın siyasallaşma sürecini başlatmıştır.⁴³¹

1992'de TIH'ın liderliğinde İslâmcı siyasî bir partinin kuruluş çalışmaları başladı. Resmî statüye kavuşmamış olan “Milli Yenilik Grubu Partisi” siyasî zemin arama çalışmalarına girişmemiştir. Ancak bu faaliyetler, Tevhid ve Islâh Hareketi'nin İslâmî söyleme sahip siyasî bir parti olarak meşru zemin kazanma çalışmaları olarak değerlendirilmektedir. Bu geçiş aşamalarından sonra 1967 yılında Dr. Abdülkerim el-Hatîbî tarafından kurulan Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi ile hareketin başlangıcından beri var olan birleşme düşüncesi yüksek sesle konuşulmaya başlandı. Abdülkerim el-Hatîbî'nin Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi 1996⁴³² yılında olağanüstü kongre yaparak TIH'ın liderlerinden bir kısmını Genel Sekreterliği (Merkez Karar Yürütme Kurulu) üyesi olarak parti üyeliğine kabul etti.

TIH içerisinden yeni İslâmcı katılımlarla parti 14 Kasım 1997 tarihinde yapılan genel meclis seçimlerine katıldı. Ancak dokuz sandalye ile mecliste bulunmasına rağmen 18 Mart 1998'de Abdurrahman el-Yusufi'nin oluşturduğu dönüşümlü koalisyon hükûmetine girmedi. 1999 Ekim ayında Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi ismini Hizbu'l-Adale ve't-Tenmiyye/Adalet ve Kalkınma Partisi (PJD) olarak değiştirdi. Parti yeni ismi ile 27 Ekim 2002 genel milletvekili seçimlerinden 3. parti olarak meclise girdi. PJD ile Fas İslâmcıları ilk defa siyaset sahnesine girmesinde meşru olarak temsil edilmeye başlanmıştır.⁴³³

⁴³¹ Darif, *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 261-265.

⁴³² es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 51,52.

⁴³³ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 98

PJD'nin siyasallaşma süreci üç aşamada seçilen ve sekretarya adı verilen yasama yürütme organları ile gerçekleşmiştir. Ülke genelinde genel kongreyle gerçekleştirilen Genel Sekretarya parti içerisinde en fazla yetkiye sahiptir. Ulusal Şûra Konseyi, esas olarak parti merkez teşkilatı tarafından temsil edilen bir organdır. Son olarak, kilit konular genellikle ülke genelindeki Parti Genel Kongresi'nde görüşülmektedir.⁴³⁴ Uygulanan sosyal hareket ile siyasî parti arasındaki kademeli ayrılmadan dolayı, Genel Sekretaryada verilen yetkileri azaltan ve herkes için daha şeffaf yetkinlikler ortaya çıkaran PJD tüzüğünde önemli değişiklikler olmuştur. Ayrıca, milletvekili genel seçimlerine aday seçilmesi prosedürü de daha standart hâle gelmiştir.⁴³⁵

PJD, mali olarak neredeyse sadece üyelere alınan aidatlara ve milletvekillerinden elde edilen adaylık bedellerine bağlıdır.⁴³⁶ Böylece tüm üyeler, partinin mali giderlerinin karşılanması ve dolayısıyla kurumsallaşmasını etkileyen bir paya sahiptir. Dahası, Fas seçim yasaları PJD'yi iç meselelerde şeffaflığa boyun eğmeye zorlamıştır. Örneğin, Parti Üyeliği Yasası tüm tarafları ayrıntılı faaliyet takvimi, liderler, üyelik tabanı hakkında bilgileri ve tüm finansal işlemleri her yasama yılında kamuoyuna bilgi verme zorunluluğu getirmiştir. Bu zorunlu bağımlılık, PJD'nin dış desteklerden uzak kalmasına ve genel gelişimini ülke içi finanslarla desteklenmesine neden olmuştur.

1.3.2. PJD ve TIH'da Davet ve Siyaset Ayrışması

Siyasî bir parti olan PJD; kurumsal, finansal ve ideolojik meşruiyet ve insan kaynakları olarak TIH'a bağlı iken bu bağımlılık belirsiz ve çok karmaşık bir yapıya sahiptir.⁴³⁷ Aslında PJD, kuruluşundan hemen sonra fonksiyonel ayrılma konusunda net bir duruş sergilemiştir. Parti ve hareket içerisinde dava ile siyasî faaliyetlerin ayrılmasını etkili bir mekanizma olarak değerlendiren çok sayıda düşünür ve PJD kadrolarında siyaset yapan TIH üyesi vardı. Siyasallaşmış TIH'da şekillendirdikleri düşüncelerini kurumsal alana da yansıtmaktaydı. Bu nedenle ayrılma ihtiyacı

⁴³⁴ Eva Wegner, *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004, s. 9.

⁴³⁵ Wegner, *a.g.e.*, s. 38.

⁴³⁶ Amel Boubekeur, Samir Amghar, *Islamist Parties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation*. Euromesco Paper. No. 55, 2006, s. 2.

⁴³⁷ Wegner, *a.g.e.*, s. 38.

yalnızca rejimin koşullarından değil siyaset alanının davet alanını zayıflattığı yönünde tartışmaları da beraberinde getiren TIH içerisindeki görüş farklılıklarından kaynaklanmaktaydı. 2004 yılında PJD'nin bağlı olduğu sivil toplum örgütü olan TIH, millî düzeyde danışma kurulu toplantısı düzenleyerek merkez yürütme kurullarında kararlaştırılan dava ile siyaset ayrışmasını gerçekleştirme kararı aldı. Gerçekleşmesi planlanan söz konusu ayrışma, hareket ve parti faaliyetlerini farklılaştırılacak, ancak kendi aralarında işbirliğine devam edeceklerdi.⁴³⁸ 2006 yılında TIH yayınlandığı, Siyasî Katılım Bildirisi'nde, TIH ile PJD arasındaki ilişkiler biçimsel ayrılma ile tamamlandı. Gerçekte bu ayrışma belgesi, TIH ve PJD Sekreteryası Üyesi ve TIH Başkan Yardımcısı Muhammed Yetim'in öğretilerinden ilham almıştı. Nitekim hareketin en önde teknokratlarından olan Muhammed Yetim TIH'ı tek alternatif olarak değil, çoğul toplumun bir parçası olarak görüyordu.⁴³⁹

TIH ve PJD günümüzde birbirlerini gündem açısından tamamlamakla birlikte işlevsel olarak birbirinden ayrıdır. PJD; liderlik, finans ve parti içinde üst sıradaki konumlar için seçim prosedürlerinde gerçek bir özerkliğe sahiptir. TIH'a üyelikte adaylar genellikle ahlâkî gerekçelerle incelenirken, PJD aday adayların seçiminde TIH'a nispeten daha esnek bir yapıya sahiptir. Bu gelişmeye rağmen, PJD üyelerinin neredeyse %80'i aynı zamanda tüm hareketin yaklaşık %30'unu oluşturan TIH üyesidir. Her iki örgütün en üst liderliğinde de örgütsel ideolojik bir örtüşme olduğu açıktır.⁴⁴⁰

TIH, ayrıca yerel topluluklarda PJD'ye destek sağlamak için önemli bir sembolik araç olarak da işlev görmektedir. Örneğin seçimler sırasında PJD ve kendi adayları hakkında hazırladıkları makaleleri, et-Tecdid gazetesi ve internet sitesi üzerinden profillerini yayınladılar.⁴⁴¹

Parti, TIH ile olan doğal bağlarından dolayı diğer partiler tarafından büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü bu hareket içerisinde bulunan

⁴³⁸ Feriha Perekli, *The Applicability of the "Turkish Model" to Morocco: The Case of the Parti de la Justice et du Développement (PJD)*, Insight Turkey, 14(3) 85 – 108, 2012, s. 98.

⁴³⁹ Husein Tamam, *Separating Islam from Political Islam: The Case of Morocco*. Arab Insight, 1(1), 99 – 112, 2007, s. 102.

⁴⁴⁰ Hamzawy, *Party for Justice and Development in Morocco: Participation and Its Discontent*, Carnegie Papers, 93, 1 – 21, 2008, s. 16.

⁴⁴¹ Wegner, *a.g.e.*, s. 62.

İslâmcılar, Ömer Ben Cellun suikastından sonra şiddet söylemine sahip selefi düşünceye mensup olma ile itham edilmişlerdir.⁴⁴² Fas'ın anayasal yapısı İslâm'ın siyasallaştırılmasına şiddetle karşı çıkmasına rağmen PJD merkez yönetimi, TIH ile aralarında kurulan bu bağın davet alanı ile siyasî alanın birbirine karışmadığı normal bir bağ olduğunu ifade etmekteydiler. PJD, siyasî arenanın bütün kural ve tehlikelerini kuruluşundan itibaren kabul ederek ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, çok geçmeden PJD ile TIH arasında siyasî alan ve davet alanı tartışmaları ile fonksiyonel farklılaşmalar başlamıştır.⁴⁴³

TIH yöneticileri parti ile aralarında stratejik ortaklığın varlığını açık olarak ifade etmekteydiler. Ancak bu açıklamalar ve alan tanımlamaları PJD'ye İslâmî davet ve siyasî faaliyetleri arasında farklılaşmanın giderilmesi noktasında yeni zorlukların dışında başka bir şey getirmedi. 16 Mayıs 2003 tarihinde Kazablanka'da 43 kişinin ölümüyle sonuçlanan bir kafe, lokanta ve sokakta gerçekleştirilen eş zamanlı terör saldırısından önce kendilerini İslâmcı parti olarak ifade etmekteydiler. Bu olayların hemen sonrasında ise TIH ve PJD yöneticilerinin yaptığı istişareler sonucunda İslâmcı parti yerine İslâmî referanslara sahip bir parti olarak kendilerini tanımlamaya başladılar.⁴⁴⁴ Ne var ki bu tür değerlendirmeler, ortaya atılmış İslâmî parti olma veya İslâmî referansa sahip bir parti olma mefhumu arasındaki farkın ortaya atılması kamuoyundaki tartışmaların aşılmasında katkı sağlamadı. Bu sebeple PJD seçim kampanyalarında dava kelimesini sözlük anlamı ile kullanmaya dikkat etti. Son olarak 12 Haziran 2009 tarihinde yapılan seçimlerde seçim kampanyalarında yasaların şiddetle yasaklamasına rağmen dini siyasete alet ettikleri gerekçesi ile siyasî hasımlarının şiddetli eleştirilerine maruz kaldılar.⁴⁴⁵

⁴⁴² Parti günümüzde de şiddet yanlısı seleflik ithamlarına maruz kaldığından, hareketin referanslarının ve hareket noktalarının Mâlikîlik, Eş'arîlik ve rafine edilmiş tasavvuf (Cüneydîlik) olduğu, düzenlenen panel, konferans ve sempozyumlarda öne çıkarılarak vurgulanmaktadır. Tevhid ve İslah Hareketi, 24 Kasım 2017'de Rabat merkez binasında bu konu ile ilgili konuşmacı olarak hareketin ilk genel başkanlarından olan Prof. Dr. Ahmed er-Raysûnî'nin katıldığı bir konferans düzenledi. Daha sonra er-Raysûnî görüşlerini bir kitap olarak yayınladı. Bkz. <https://ar.haberler.com/arabic-news-1134723/>, <https://www.goud.ma/الحلقة-2-التماهي-مع-العقيدية-...>, ayrıca Bkz. Ahmed er-Raysûnî, *el-İhtiyârâtü'l-Mağribiyyetü*, Rabat, 2018, s. 5-8.)

⁴⁴³ Redad el-Ukbânî, *Hizbu'l-Adâleti ve't-Tenmiyyeti Bidâyeti ve Nihâyeti*, el-Kuneytera 2011, s. 63-65

⁴⁴⁴ Muhammed Bû Bekrî, *Teemmülatü fî İslâmî's-Siyâsî*, Rabat, 2007, s. 114.

⁴⁴⁵ Darif, *el-Haklû'd-Diniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 99.

1.3.3. Fas Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Hilâfet Kurumuna Bakışı

Genel olarak PJD, hilâfet kavramının, Adalet ve İhsan Hareketi lideri Abdüsselam Yasin'in söylemlerinde kesin olarak ortaya koyduğu, peygamber metodu ve Kur'ân devletinin temelleri olan Kur'ân ve Sünnet'e dayandığı görüşünün⁴⁴⁶ net, sınırları belli olmayan genel bir kanaati ifade ettiği düşüncesindedir. Bu nedenle bu kavramın geliştirilmeye, yeniden gözden geçirilmeye muhtaç olduğu fikrini öne sürmektedir. Yasin ise iddiasını bu düşünceden daha da ileri götürerek hilâfet ve devlet kavramlarının tamamen İslâmî kavramlar olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴⁷

İslâm hilâfetinin tarihi bir tecrübe ve farklı zamanlarda birbirine benzemeyen beşerî bir uygulama olduğu düşüncesinden hareketle onun sadece ortak ve sabit ilkelerinden söz edilebilir. Nitekim dört halife olarak bilinen Râşit halifeler döneminde bile bölgelere, kişilere ve fertlere göre farklılık gösterdiği, sistemsel ve siyasî farklılıkların ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu farklılıklar da hilâfet meselesinin dinî bir mesele olmanın ötesinde uygulandığı döneme ait hukukî bir mesele olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁸ Hâdis âlimlerinin, imamet kavramından bahsetmeksizin hilâfet kavramından bahsetmeleri buna delil olarak öne sürülebilir. Hilâfet mekanizması yasal alan ile tanımlanmış ve sınırlandırılmış alan olduğundan onu siyasî, idârî ve geçerliliğinin belirli bir zamanla belirlenmiş bir mesele olarak değerlendirmek gerekir. Bu nedenle Müslümanların hilâfeti, günümüzdeki kral ve cumhurbaşkanlarındaki genel yönetim yetkisi olarak değerlendirmesi daha yerinde olacaktır.⁴⁴⁹

Aynı zamanda Kur'ân'da ve hadiste temel hilâfet meselelerine yönelik kesin referanslar bulunmamaktadır. Aksine Kur'ân'da ve sahih hadiste siyasî otoriteyi temsil edenlere en büyük siyasî otorite olmaları itibarıyla onlara itaat etmeyle ilgili genel hükümler bulunmaktadır. Diğer taraftan hilâfet, İslâm'ın farz olan temel

⁴⁴⁶ Abdüsselâm Yasin'e göre kurulması umulan İslâm uygarlığının özünü teşkil eden İslâmî hilafet, aslında sanayisi, sosyal, siyasal ve yaşamsal alanlardaki başarıları bakımından bu maddî uygarlığın alternatifidir. O bütün nebevî yöntem kurgusunu bu idealize ettiği hilafet mekanizması üzerine kurgulamıştır. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 2016, s. 35.

⁴⁴⁷ Yasin, *a.g.e.*, s. 456.

⁴⁴⁸ Muhammed Reşid Rıza, *ed-Devletü ve'l-Hilâfetü fî Hitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1992, s. 9.

⁴⁴⁹ Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 10.

esaslarından değildir. Eğer öyle olsaydı diğer farzlar hakkında konulduğu gibi Kur'ân ve sahih hadiste kesin hükümler bulunurdu. Sonuç olarak hilâfet, bir işe vekil tayin edilme ve delege olarak belirlenmekten başka sadece taraflar arasında yapılan bir sözleşme olmaktan öteye geçmemektedir. Halifenin vekil tayin edildiği yasaları uygulamaktan başka bir görevi bulunmamaktadır. Halife, halktan ve kendisine verilen görevleri tam olarak yerine getirmekten kaçınabilir. Bu durumda ise halkın ona verdiği bu yönetme yetkisini ehlü'l-hal ve'l-akd, yenisi seçilinceye kadar devralır. Halifelik, Yasin'in de iddia ettiği gibi bir amaç değil, amaca ulaşmak için sadece bir araç ve yönetme biçiminden başka bir şey değildir. Zamanın gereklerini gerçekleştirmek, kamunun çıkarlarını gözetmek ve insanların toplumsal ihtiyaçlarını sağlamada sadece bir araçtır. Amaçları gerçekleştirmek için uyguladığı hükümler de hedeflerin ve ihtiyaçların gelişmesi ile değişme gösterecektir. Bu sebeple hilâfet kavramı kendi sivil, doğal işleyiş sürecine uygun olarak eleştirilmeli ve yeniden tanımlanmalıdır. Birçok zorlama ifadelerle dinî bir kavram olarak tanımlanmaya çalışılan İslâm devleti kavramını ise birleştirici yapısı, kamusal ve dinî içeriğe sahip olma niteliğiyle öne çıkan meşru siyaset çerçevesi kapsamında değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle, bu kavramın da çağın gerekleri, kamunun çıkarlarına hizmet etmesi, sivil bir çerçevede yeniden oluşturulması için bütün yönleri ile eleştirilmesi kaçınılmazdır.⁴⁵⁰

Hilâfet konusunda bu düşünceye ulaşmakta genel olarak bütün İslâm ümmetinin ittifakla kabul ettiği hilâfet meselesinde farklı görüş ortaya koyan TIH ve PJD'nin de referans kaynaklarından olan bir İslâm âlimi Ali Abdürrezzak (ö. 1966)'ın fikirleri onlar için hareket noktası olmuştur. Onun ortaya koyduğu bu tez meşru İslâm siyasetini reddederek ortaya çıktığı için hilâfet meselesi ve İslâm devleti kavramlarının anlaşılmasında önemli bir konum elde etmiştir.⁴⁵¹ Onun bu düşüncesine itiraz edenler ona Kur'ân ve sahih hadisten örnekler verirken o

⁴⁵⁰ Muhammed eş-Şeyh Bânan, *ed-Devletü fî Fikri Cemaâti'l-İslâmiyyeti fî'l-Mağrib*, Beyrut, 2016, s. 138.

⁴⁵¹ Hişam Ca'î, "Ali Abdürrezzak'ın İslâm hakkında ve kendisini kınamaya yol açan bu kitabı, hilafet inancını yok etmek için değil, onu siyasetin sancılarında kurtarmayı hedefliyor" demektedir. Tarihsel bir bakış açısına göre, halifeliğin tamamen politik bir oyuna başvurduğu ya da siyasal faktörün kendi alanında bağımsız gibi davrandığı inkâr edilemez. Ancak Abdürrezzak'ın özlediği şey, ilk İslâm deneyiminin tarihsel bir deneyim olarak, politikacıyı metnin kutsallığı ve peygamber idealizmi tarafından belirlenen dinî ufuktan kaçamamasına neden olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Daha fazlası için Bkz. Hişam Ca'î, *Ezmetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyyi*, Beyrut, 2004, s. 145.

hasımlarına tarihin sayfalarından somut örneklerle cevap vermiştir: “Gerçek şu ki, İslâm dini, Müslümanların âşına olduğu hilâfetten ve halifelerin korku, nüfuz, güç kullanarak dünyevî hırslarıyla ortaya koydukları kişisel siyasî uygulamalarından çok daha farklıdır.”⁴⁵²

Abdürrezzak’a göre, hilâfet tahtına oturanın elde ettiği bu kontrolsüz güç onu, peygamber gibi davranmaya sevk etmektedir. Kendisini Peygamber (s.a.v.)’e dinin verdiği yetkilerle donatılmış vehmine kapılmasına sebep olur. Sonuçta da Peygamber (s.a.v.) gibi ümmetinin karşısına çıkarak onların üzerinde de genel yönetim yetkisiyle, tam bir itaat, din ve dünya işlerini kapsamını belirleyip uyguladığı bir otorite ile onları yönetme hakkına sahip olarak görür.⁴⁵³

Halifeye verilen bu statü onu bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği otorite kılan, kimseye hesap vermeyen, sorgulanamayan, siyasetini Kur’ân, sünnet ve içtihadı dayandırdığı müddetçe yetkileri sınırlandırılmayan dinî bir kutub hâline getirir. Aslında ona göre Kur’ân ve Sünnet hilâfet hakkındaki delilleri açık olarak bulundurmuyordu. Abdürrezzak bu konuya şöyle açıklık getirmektedir: “Bize kadar ulaşan araştırmalardan hilâfetin farz olduğuna dair Kur’ân’dan bir delil öne süren âlime rastlayamadık. Eğer bir delil olsaydı hilâfetin ikamesinin farziyetini öne süren âlimler ondan övgü ile bahsederlerdi. Kur’ân âyetleri gibi sahih sünnette de onun farziyetine dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Söz konusu âlimler bu konu ile ilgili hadislerden bir delil bulabilselerdi onu icma’ ile delil olarak ortaya çıkarırlardı.”⁴⁵⁴

Abdürrezak ister ismi hilâfet isterse saltanat olsun, siyasî aklın önünü açabilmesi ve yönetim sistemlerinin çalışabilmesi için kurumsal bir devlet düşüncesini dindar Müslümanların meydana getirdiği toplum düşüncesinden ayırmaktadır. Bu bağlamda şöyle söylemektedir: “Gerçek şu ki; İslâm dini Müslümanların alışageldiği, halifelerin dünyevî hevesleri ile korkutarak oluşturdukları hilâfet sisteminden çok farklıdır. Hilâfet, ne dinî planda, ne bir yargı ne de merkezî devlet yapısının diğer işlevlerinden biridir. Bunlar din ile ilişkisi olmayan siyasî uygulamalardır. Din onu ne kabul etti, ne reddetti, ne emretti ne de yasakladı. Din bu konuda bizim aklın yargılarından, önceki milletlerin

⁴⁵² Ali Abdürrezzâk, *el-İslâm ve Usûlü’l-Hükûm*, Beyrut, 1978, s. 13.

⁴⁵³ Abdürrezzâk, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁵⁴ Abdürrezzâk, *a.g.e.*, s. 39.

deneyimlerinden ve siyasetin kendi kural ve kaidelerinden istifade etmemiz için büyük bir özgürlük alanı bırakmıştır.”⁴⁵⁵

Ali Abdürrezzak, hilâfetin Kur’ân ve sahih hadisten kaynaklandığını ve dinî bir kurum olarak tesis edilmesinin Müslümanların çıkarları için çok gerekli olduğunu savunanlara, dinden delillerle cevap vermek yerine kendi düşünceleri ile açıklama yapmayı tercih etmiştir. Abdürrezzak, hilâfet kurumunun ve siyasî iktidarı elinde bulunduranların siyasî otoriteyi ele geçirmek ve devamını sağlamak için acımasız şiddet ve güç kullandıklarını düşünmüştür. Bunun da onlara sınırsız, sorgulanamayan bir yetki alanı verdiğini, dinî bir kurum olarak ortaya çıkmasına rağmen Müslüman halka zulme dönüşen ve maalesef çözüm değil problemin bizatihi kendisi hâline geldiğini vurgulamıştır.

Faslı İslâm hukukçusu, genç İslâmcıların el-Hatîbî’nin partisine katılma sürecinin teorisyenlerinden, TIH’n ilk başkanı Ahmed er-Raysûnî de hilâfetin Kur’ân ve sahih sünnette yer almayan, İslâm tarihinde dört halife olarak sınırlandırılan, günümüzde yönetim işlerinde faydalanılabilecek siyasî bir tecrübe olduğunu ifade etmiştir. Ahmed er-Raysûnî hilâfet konusunda şunları söylemiştir: “İslâm’da yani Kur’ân ve Sahih Sünnet’te İslâmî hilâfet sistemi olarak ifade edilen bir siyasî sistem yoktur. Aksine hilâfet ne az ne de çok, tam olarak beşerî bir uygulama, bütünlenmiş, sabit, üzerinde birleşilmiş veya benzer sistemi yansıtmayan tarihî bir tecrübeden ibarettir. Ancak bu tecrübenin şimdiki siyasal kurum ve yönetim ilkeleriyle ortak prensiplerinden bahsedilebilir. Çünkü tarihî tecrübe olan hilâfet sistemin, kişilerin, bölgelerin ve ülkelerin özelliklerine göre farklılık gösteren birçok modelleri vardır. Hatta Râşid halifeler olarak ifade edilen dört halife döneminde dahi siyasî ve örgütsel farklılıklar bulunmaktadır. Bununla beraber dört halife dönemi bizim bir tek yöneticimizin bile tek başına yönetimde bulunduğu süreden daha kısadır.”⁴⁵⁶

Siyasî yönetim, siyasal ilişkiler ve kurumlar, Râşid halifeler döneminde sadece halifelik dönemi ve dört halife ya da beş halife dönemi ile sınırlandırılabilir olan dönemde bir araya gelen genel ilkeler ve eğilimlerdir. Halife ve hilâfet

⁴⁵⁵ Abdürrezzâk, *a.g.e.*, s. 80, 122.

⁴⁵⁶ Ahmed er-Raysûnî, *İslâm’da Yönetim Sistemi Problemi*, el-Mesâûl’l-Mağribiyye Gazetesi, 17/09/2007, s. 5-6.

isimlendirilmeleri de sadece yönetici ve devlet başkanlarının ilklerinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu ifade eden dil bilimsel isimlendirmelerdir. Bu anlamda İslâm devletinin başkanını halife olarak ne başkanlık ettiği devleti hilâfet devleti ne de devletin yönetim sistemini hilâfet sistemi olarak isimlendirmeye gerek vardır. Bu isimlendirmeler sadece hâlihazırda kullanılan veya kullanılabilecek dil bilimsel ve tarihi isimlerdendir. Zayıf “hasen” hadislerden olan İmâm Ahmed b. Hanbel ve diğerleri tarafından rivayet edilen, “Nübüvvet, Allah (c.c.)’ın dilediği zamana kadar devam eder, sonra Allah dileyince onu kaldırır. Peşinden Nübüvvet yolu üzere hilâfet devri başlar, Allah (c.c.)’ın dilediği bir zamana kadar devam eder ve Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır. Sonra birbirini ısıran (boğuşan) melikler devri gelir, Allah (c.c.)’ın dilediği bir zamana kadar devam eder, Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır. Ardından zorba melikler devri gelir, Allah (c.c.)’ın dilediği bir zamana kadar devam eder ve Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır.”⁴⁵⁷ hadisi bile hilâfet ve halife kavramı ile (eğer hadis sahih ise) belirli bir sistem ile nitelendirip isimlendirmek yerine, dört halifenin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in merhamet ve hoşgörüyü dayalı yönetim metodunu benimsediklerini ve takip ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁵⁸

Yukarıda Ahmed er-Raysûnî’nin, Kur’ân ve Sünnet’e dayanarak söylediklerinden bazı Müslümanların iddia ettiği şekilde üzerinde ittifak edilmiş bir İslâmî hilâfet sisteminin asla kabul etmediği görülmektedir. İslâm tarihi tecrübesinde yer alan Râşid halifeler dönemi de dâhil olmak üzere hilâfet meselesinin açık ve net bir şekilde oluşumu ve detaylı şekli yapısı tanımlanmamıştır. Bunun aksine İslâm hukukunun genel yönelimlerinin ve ilkelerinin hükmettiği farklı ve çeşitli örnekleri görülmüş, Ali Abdürrezzak’ın da ifade ettiği gibi hilâfet kurumuna kılıç (baskı ve güç) hakim olmuştur. Ahmed er-Raysûnî yukarıda bahsi geçen hilâfet hadisi olarak kabul edilen hadisin zayıf hadisler kapsamında yer almasına rağmen, meşru siyaset alanının Kur’ân ve Sünnet’te delilleri bulunmayan, yoruma ve içtihadı mahkûm genel ve bütüncül biçiminden bahsettiğini belirtmiştir.

Buradan hareketle, hilâfet hadisini mukaddes bir kaynak olarak kabul edip Adalet ve İhsan Hareketi’nin siyasî söylemini üzerine kuran Abdüsselam Yasin ile

⁴⁵⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmami Ahmed b. Hanbel*, (muh. Adil Mürşid), Şam, 2001, c. 30, s. 355.

⁴⁵⁸ er-Raysûnî, *a.g.e.*, s. 6.

hilâfetin dünyevî ve insanî bir iş olduğunu ifade eden Ahmed er-Raysûnî arasındaki anlaşmazlık boyutunun İslâm dininin genel manasıyla çerçevelendirilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır.

Hilâfetin, sınırları belirlenmiş, yerleşik bir isim ve ilk halifeler döneminde biçimlendirilmiş yasal ve anayasal tek ve ideal siyasî sisteme has bir şekil olmadığını kesin olarak ifade edenlerden birisi de TIH teorisyenlerinden olan hukukçu Muhammed Yetîm'dir.⁴⁵⁹ Yetîm, barışçıl bir şekilde iktidar değişimlerini belirleyip düzenleyen mekanizmalardaki her halifenin kendi yöntemi ile doldurduğu anayasal boşluğa rağmen ilk halifelerin hilâfet tecrübelerinin başarısını, onların dinî ve ahlâkî üstünlüğünden kaynaklandığına dayandırmaktadır.⁴⁶⁰

Bu fikrî temel üzerine, TIH'ın hilâfet anlayışına yönelik, yönetim işlerinde Râşid halifelerin takip ettiği siyaset modeli olan nebevî yöntemi örnek olarak alma zorunluluğunu belirttikleri siyasî yaklaşım ve vizyonu, PJD'nin ideolojik arka planı olarak belirginleşmiştir. Çünkü Râşid halifeler, iktidarlara döneminde nebevî metodu örnek almanın ötesinde bu nebevî metodu gerçekleştirmeye yönelik gayretlerin de dinî bir görev olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer yandan PJD, bu nebevî modelden görece tarihsel biçimlere geçişe yol açan tarihî ve toplumsal dönüşümleri dikkate almanın da gerekliliğini göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü bu yönetim, varsayılan formları hilâfet modelinden sapmış olsa da İslâmî ilkelerden hareketle ortaya çıkmıştır.

TIH'ın ve PJD'nin politik vizyonu, nebevî modelin tarih boyunca göreceliğini hesaba katarak Râşid halifeler döneminin yönetim içeriğini ve başarı sebeplerini incelerken amaçlar alanına atıfta bulunan iyi yönetimi elde etmek için bu siyasî eğilimin geliştirilmesi yönünde çaba sarf edenleri de meşgul etmemesi

⁴⁵⁹ Muhammed Yetim, PJD MKYK üyesi ve Tevhid ve Islah Hareketi Yürütme Kurulu üyesi, Kazablanka PJD Milletvekili, siyasetçi, psikolog ve Eğitimci olup Tecdid ve Islâh Hareketi kadrolarından 1996 yılında el-Hattâbî'nin partisiyle siyasete dâhil olan İslâmcılardan olup PJD'nin ve TIH'un teorisyenlerindendir.

⁴⁶⁰ Muhammed Yetim, *el-Hareketü'l-İslâmiyyeti Beyne's-Sekâfî ve's-Siyâsî*, Rabat, 2000, s. 39.

gerektiğini eklemektedir. Çünkü onlara göre ancak bu şekilde, hilâfet kavramı, çağdaş gereksinimlere ve ihtiyaçlara göre uyarlanabilir.⁴⁶¹

Nebevî metot olarak nitelendirilen hilâfet anlayışının temelinde, PJD'nin aşağıdaki şekilde bir araya getirdiği birkaç özelliği vardır:

1-Allah (c.c.)'ın kitabının, dinî kanunlarının hâkimiyeti ile halifelerin bile üstünde olan en yüksek Kur'ân ve Sünnet'in üstün yasama otoritesine dayanmak.⁴⁶²

2- Nebevî Hilâfet: Hz. Peygamber (s.a.v.)'den miras kalan dinin, hayatın tüm alanlara hâkim kılınması, Allah (c.c.)'ın koyduğu sınırlarının korunması, Allah (c.c.)'ın İslâm ümmetini yaratma sebebi olan risalet misyonunun anlamlarının hayata geçirilmesi, iman kelimesinin anlamları ve İslâmî bağlarının topluma yerleştirilerek Tevhid inancının yayılması, iyiliği emredip kötülüğün de yasaklanması.⁴⁶³

3- Seçime Dayalı Hilâfet: Râşid halifeler ve Resulullah (s.a.v.)'in sahabeti hilâfet kurumunu; seçime dayalı, Müslümanların memnuniyeti, onların görüşlerine bağlı olan bir pozisyon olarak görüyordu. Ayrıca yönetime kendileri talip olmadıklarından ve akrabalarına da emanet etmediklerinden dolayı diğerlerine karşı üstün gelmeye veya zorlamalara da dayanmıyordu.⁴⁶⁴

4- Şûraya Dayalı Hilâfet: Halifeler Müslümanlardan bilirkişilere danışmadan hiçbir devlet işi hakkında kesin karar vermiyorlardı. Onlar, yönetim ile ilgili işler hakkında önce Kur'ân'a, orada bulamazsa Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sahih Sünneti'ne, orada da bulamazsa Müslümanların ilim ve akıl yönünden seçkin kişilerden bir araya getirdiği kişilere danışma sonucunda kapsamlı olarak incelenerek ortaya çıkan düşünceye göre karar verirdi. Çünkü onlar şûrayı Kur'ân'ın rehberliğinden ve Müslümanların saflarındaki en zor şartlarda bile uygulayan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in pratiğinden örnek almışlardı.⁴⁶⁵

5- Adaletin Yerleştirilmesi ve Hakların Garanti Altına Alınması: Müslümanların halifeleri, mazlumun haklarını zalimden istemek, temel hakları

⁴⁶¹ Abdülaliyy Hâmididdin, *Çağdaş Fas Siyasal Düşüncesinde Anayasal Sorun*, Kamu Hukuku Basılmamış Doktora Tezi, V. Muhammed Üniversitesi, Agdal, Rabat, 2001-2002, s. 358.

⁴⁶² Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 46.

⁴⁶³ Yasin, *a.g.e.*, s. 48.

⁴⁶⁴ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 1991, s. 75.

⁴⁶⁵ Hamididdin, *a.g.e.*, s. 358.

güvence altına almak ve adaleti sağlamak için nebevî metodu örnek aldılar. Onların yanında herkes küçük-büyük, zayıf-nüfuzlu farkı gözetmeksizin kanun önünde eşittiler.⁴⁶⁶

6- Düşünce Hürriyeti ve İtiraz Hakkı: Râşid halifelik düşüncesi çerçevesinde ifade ve eleştiri özgürlüğü güvence altına alınmıştı. Râşid halifeler danışma meclisiyle oturup bir konuyu müzakere ederken meclisteki her kişinin konunun görüşülmesini durdurup soruşturma ve eleştirme hakkı vardı.⁴⁶⁷ Râşid halifeler, Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in halifelik görevini üstlendiği zaman yaptığı konuşmada ifade ettiği “Ben sizin içinizde en hayırlınız değilken size yönetici oldum. Eğer doğru karar verirsem benim kararımı destekleyin. Ama yanlış karar verirsem benim yanlışımı düzeltin.”⁴⁶⁸ ifadesi hakkında insanları teşvik edip bu haklardan övgü ile bahsediyorlardı.⁴⁶⁹

Görünüşe göre bu analiz dinî yasaların üstünlüğü temeline dayanan, ulusun kendi yöneticilerini seçme hakkı, şûranın kurulması yoluyla iktidarın örgütlenmesi, ifade hakkı ve itiraz hakkı gibi temel hedefleri belirgin olarak ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴⁷⁰ Bu siyasî mekanizmalarla, fitne dönemlerinden miras kalan (Cemel Savaşı ve Sıffin Savaşı gibi) Müslümanların yönetilen ve yönetenler arasındaki ilişkiyi kontrol altına almak için düzenleyici araçlar üretememesi sonucunu ortaya çıkaran İslâmî siyasî sistemin başına gelen sıkıntıların birçoğunu aşabilmiştir. Ancak “Râşid halifelerin iman ve ahlâkî olgunluğunun bir toplumsal siyasî kültüre dönüştüğü, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiyi kontrol altına alan bir anayasal oluşuma evrildiği, siyasî otoritenin değişimi veya halifenin birinden diğerine geçiş mekanizmalarını net bir şekilde belirlediği, muhalefet ve eleştiri yöntemlerini sistemli bir şekilde yasalaştırıp belirlediği, yöneten ve yönetilenlerin egemen olmada güç kullanma düşüncesinin yolunu kestiği görülmüştür.”⁴⁷¹

⁴⁶⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 428.

⁴⁶⁷ Yasin, bireysel ifade özgürlükleri Müslümanları uluslararası siyaset akımlarında birbirine bağlayan veriler olarak kabul etmektedir. Bkz. Yasin, *a.g.e.*, s. 526.

⁴⁶⁸ Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Cidde, 2012, s. 35.

⁴⁶⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 5-6.

⁴⁷⁰ Hâmidin, *a.g.e.*, s. 359.

⁴⁷¹ Yetim, *a.g.e.*, s. 40-41.

Yukarıda ortaya konulan düşüncelere dayanarak PJD ile TIH nebevî metot üzere olan hilâfetin, Müslüman ulusların yaşadığı siyasî ve sosyal dönüşümleri hesaba katarak ılımlı bir eleştiriyle okumaya ihtiyaç duyan genel ve seküler bir kavram olduğunu ifade etmektedirler. PJD'nin halkın yönetimine ve amaçlarına bırakılmış sivil, gelişime yönelik harekete geçirici bir iş olması yönüyle İslâm devletinin özelliklerini belirtmediği görülen selefi yorumlardan uzak, kabul edilebilir bir tarihsel ve sosyal yönetim biçiminin oluşturulmasına katkı sağladığı değerlendirilmektedir. Bu bakımdan her iki partinin Fas devlet yapısı içinde yer alan hilâfeti, birleştirici siyasî bir mekanizma olarak kabul ettikleri sonucuna ulaşılabilir.

1.3.4. PJD'nin İslâmî Devlet Kavramına Yaklaşımı

Dinin hukuken siyasetten bağımsız olduğunu söyleyen Ali Abdürrezzak ve İslâm toplumlarında sivil ve dinî otoritelerin birleşmesinin bir hata olduğunu söyleyen Muhammed Abduh⁴⁷² din ve siyaset arasındaki ilişkiyi sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bununla beraber çağdaş İslâmî politik söylemde politika ve din iç içe geçmiştir.

Öte yandan, çağdaş İslâmî grupların ideolojik ve siyasal kaynağı olması itibarıyla Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nda olduğu gibi İslâmî gruplar arasında, siyasî ve dinî otoritenin entegrasyonu temelinde İslâm devleti kurmayı talep eden başka akımlar da mevcuttur. Zira Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın teorisyenlerinden olan Hasan el-Benna bu konuda şunları söylemiştir: "İslâm'da yönetime dair esaslar, furu' kitaplardan değil, usul ve akâid kitaplarından alınmıştır."⁴⁷³ Buradaki akîdeden kasıt, "kesin ve sağlaması yapılmış, tartışmasız ve yorumlanma ihtimali olmayan Kelâm ve Usûlu'd-din kitaplarıdır."⁴⁷⁴ Bu düşünceye göre İslâm devletinin kurulması, İslâm'da dinî hükümlerce belirlenmiş işler arasında bir görev olup dinin ve siyasetin birbirinden ayrılmasına hiçbir şekilde izin verilmez.

Müslüman Siyaset Bilimcisi Abdülilah Belkazîz bu konuda şunları ifade etmiştir. "İslâm dini devleti, insanlara getirilen toplumsal sistem kurallarının bir

⁴⁷² Rifat es-Saîd, *el-Müteessilimûne Mâze Fealû bi'l-İslâm ve Binâ*, Muhammediye, 2005, s. 81.

⁴⁷³ Abdülilah Belkazîz, *ed-Devle fî Fikri'l-İslâmi'l-Muâsır*, Beyrut, 2004, s. 125.

⁴⁷⁴ Saîd b. Saîd el-Alevî, *ed-Devletü'l-Medeniyyetü fî Hitâbi'l-Hareketi'l-slâmiyye*, Marakeş, 2008, s. 100.

bütünü olarak kabul eder. Çünkü İslâm dini, lidersiz bir toplumdan ortaya çıkacak olan kaos ortamını kesinlikle kabul etmez. İslâm dininin siyasî bir sistem ortaya koymadığını ya da siyasetin dinin temel konularından biri olmadığını iddia eden kişi kendisine, bilgisine ve İslâm’a kötülük yapmaktadır.”⁴⁷⁵

Buradan hareketle İslâm ve siyaset arasındaki bağın amacı, toplumun hukuk kurallarına bağlı kalmayı zorunlu hâle getiren bir devletin kurulmasıdır. Bu bağlamda Muhammed el-Mübarek şunları söylemektedir: “Devlet İslâm’da bir zorunluluktur. Çünkü bir devlet olmaksızın Kur’ân’ın hükümlerinin (Had cezaları, zekât hükümleri vb.) uygulanması imkânsızdır.”⁴⁷⁶ Yine Kur’ân’da ifadesini bulan varoluş kavramının gerçekleşebilmesi için onun toplumsal çerçeveye sahip olması gerekir. Bunu da gerçekleştirecek olan İslâm devletidir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisi bir devlet kurmuştur.”⁴⁷⁷

Aynı bağlamda Hasan el-Bennâ şunları ifade etmektedir: “Yönetim ile ilgili hususlar fer’î konulardan olmayıp inanç ile ilgili olduğundan fıkıh kitaplarında değil akâid kitaplarımızda bulunmaktadır. Çünkü İslâm yönetmek ve uygulamaktır. Sadece öğretmek ve hüküm koymak değildir. Aynı zamanda İslâm biri diğerinden ayrılmayan yasa ve icradır.”⁴⁷⁸

Yani, siyasî otorite meselesi, el-Bennâ’ya fikhî değil akîdevî bir meseledir.⁴⁷⁹ Zira onların görevleri sadece İslâmî meseleleri ve hükümleri beyan etmek değildir. Peygamber ve devlet adamlarının misyonu, Allah (c.c.)’ın hükümlerini insanlara tebliğ edip beyan ettikten sonra adil toplumsal düzeni kurup kanunları, hükümleri o toplum içerisinde uygulamak ve İslâmî ilişkiler temelinde insanları yeniden inşa etmektir. Âlimler de onlar gibi Kur’ân’ın ahkâmını insanlara açıklamak ve uygulamakla yükümlüdürler. Uygulama, zekât toplayıp onları Müslümanların çıkarları doğrultusunda harcamak, fertler arasında adaleti tesis edip yaymak, Müslümanların topraklarını ve bağımsızlıklarını korumaktır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ Belkazîz, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁷⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 158-159.

⁴⁷⁷ Belkazîz, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁷⁸ Kutub, *İslâm’ın Hareket Metodu*, s. 117; Manaz, *a.g.e.*, s. 81.

⁴⁷⁹ Erkilet, *a.g.e.*, s. 335.

⁴⁸⁰ Ruhullah el-Humeynî, *el-Hükûmetü’l-İslâmiyyetü*, Beyrut, 1998, s. 107.

İslâm için devletin ve İslâm devleti kavramını ifade etmenin zorunluluklarından ilki, siyaset meselesinin, kelâm ilmi konularından olan temel inançla ilgili konulara dönüşmesi bakımından genel fıkıh alanından çıkarılıp kelâm ilmi alanına taşınmasıdır. Bunun da anlamı, çağdaş İslâm siyaseti söylemi el-Bennâ ve onu takip edenlerin söylemi olmalıdır. Çünkü onlar İslâm’da din ile siyasetin arasını ayırmayı çabalayanların aksine birleştirmeyi savunmakla yetinmeyip bu ilişki üzerine tekrar tartışılmasını da istememişlerdir. Bunun için de Şîi fikhının İslâm’daki imâmet meselesinin dinin aslî konularından kabul edilmesi ile ilgili tutumunu kesiktirerek kudsiyet mührünü de vurdular.⁴⁸¹

Adalet ve İhsan Hareketi’nin manevi lideri Şeyh Abdüsselam Yasin de bu akımın içerisine girmiştir. Yasin’e göre davet yükümlülükleri kapsamına giren işlerin gerçekleşmesi için İslâmî bir devletin olmasını gereklidir. Bu nedenle İslâmî yönetim sisteminin Müslümanları birbirine toplayıp bir araya getiren bir araç olması nedeniyle diğer farzlardan ilkesel ve pratik olarak ayırmak mümkün değildir.⁴⁸²

İslâm devletinin akîdevî meselelerden biri olduğunu iddia eden bu akıma mukabil, İslâm devleti zorunludur diyenleri, İslâm’ın beş temel esasından biri olmadığını söyleyerek eleştiren PJD’nin de içinde bulunduğu bir başka akım daha bulunmaktadır. Muhammed Ammâre bu görüşe ilişkin şunları ifade etmektedir: “İslâm’ın beş temel esası kişinin İslâm’ı ile ilgili olup toplum ile ilgili değil kişinin İslâm’ı ile ilgilidir. Demek ki devleti tesis etmek kişiye değil, topluma yönelik bir hitap olduğundan makul olarak değerlendirilemez.”⁴⁸³

Bu bağlamda Rıfat es-Saîd’e göre, Kur’ân’da ayrıntılı ve metin olarak sunulmayan asgarî ve politik hükümlerin neler olduğu konusunda içtihat ve re’yin hakemliğine başvurulmalıdır. Kriter ve hedefi bütün milletin arzu edilen çıkarları oluşturmalıdır. Ayrıca İslâm ümmetinin olası zararlara karşı korunması gerekmektedir. Bütün bunların da zarar vermekten ve zarara uğramaktan sakındırmaya, şûraya, adaletle hükmetmeye çağırarak Kur’ân’ın tanımladığı küllî kurallar ve genel tavsiyeler çerçevesinde olması gerekmektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Belkazîz, *a.g.e.*, s. 130.

⁴⁸² Yasin, *eş-Şûrâ ve’ d-Demokratiyye*, Kazablanka, 1996, s. 239.

⁴⁸³ Belkazîz, *a.g.e.*, s. 129.

⁴⁸⁴ es-Saîd, *a.g.e.*, s. 147.

İslâm tarihinin tanık olduğu devlet sistemi ise sadece yöneticilerin ya da yetkinin belirli kişilerde toplandığı sultanlar (monarşik) veya soylular (oligarklar) otoritesi devletidir. İbn Haldun bu sistemin kuruluş şekillerini çağdaş siyasal toplumlara dayandırmakta ve onun geliştirdiği toplumsal temeli inceledikten sonra baskı kurma (teğallub) kuralı çerçevesinde açıklamaktadır. İbn Haldun çalışmasında kullandıktan sonra gücün sosyal temelini ortaya koyduğu analitik yaklaşımla, mevcut tarihsel verilere dayanarak genel sosyal ve siyasal eylem kalıplarını analiz etmiştir. Siyasî ve tarihî tecrübeler üzerine yaptığı incelemelerden sonra, köken ve soy birlikteliği üzerine kurulu monarşik devletlerin ortaya çıkışının ve onun ortadan kalkmasının, örgütlü itaatsizliklerin ortaya çıkmasına ve kaybolmasına bağlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸⁵ Ancak temelinde asabiyet olan devletlerin dinî davete önem verip yaymaya çalışmaları sadece onların temellerinde var olan asabiyet gücünü artırmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri olarak da devletin dinî renginin otoriteyi temsil eden grupların kendi içlerinde kin ve rekabeti artırması olarak görülebilir.⁴⁸⁶

Halduncu teori, bizi hilâfetin tarihselliği ve istila edilmiş yönetimlerden ibaret olan devletlerin varlığı sonucuna götürür. Abdürrezzak’a göre Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 1058) de bu devletlerin yapılarına zorunlu, kabul edilmiş yasal bir karakterleri olduğunu ifade eder.⁴⁸⁷

Öte yandan Abdürrezzak, din ile hiçbir ilgisi olmayan baskı ve monarşik karakterin tarihsel ve pratik olduğu sonucuna ulaştığı için el-Mâverdî’yi ve saltanat ve halifeliği uzlaştıran çözümü reddettiği için Halduncu teoriyi uzak görmektedir. Ona göre, İslâm ordularının haklı gösterilmesi, şehirlerin ve boş alanların imar edilmesi, divanlardan oluşan sistemlerin hiçbir şekilde din ile ilişkilerine bağlı olarak değil, ancak akla, tecrübeler, savaş kurallarına, binaların mühendisliğine ve bilim adamlarının görüşlerine bağlı olarak açıklanabilir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Mecdî Hammâd, *el-Harekâtü'l-İslâmiyye ve'd-Demokratiyye*, Beyrut, 2001, s. 119.

⁴⁸⁶ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbnü Haldun*, (tah. Muhammed Sıddik el-Minşevî), Kahire, 2005, s. 200.

⁴⁸⁷ Abdürrezzak, *a.g.e.*, s. 30.

⁴⁸⁸ Abdürrezzak, *a.g.e.*, s. 31.

Eğer İslâm devletinin omurgası olarak kabul edilen imamet ve hilâfet meselesi, Ehl-i Sünnet akaidinde temel inanç esasları ile ilgili olmayıp ibadetler ile ilgili olan fer'î konulardan, Şia akaidinde olduğu gibi dinin aslından, tevhid ve inanç esaslarından olsaydı,⁴⁸⁹ siyaset, genel devlet yönetimi ile ilgili işler kesin hüküm altına alınırdı. Öyleyse hilâfet ve imamet, katî delaleti olmayan ayrıntılı olarak ifade edilmiş hükümlerden değil, genel ilke ve kurallardandır.

TIH ve PJD'nin siyaset anlayışının oluşumunda büyük etkiye sahip olan Faslı Hukukçu Ahmed er-Raysûnî şunları ifade etmektedir: “İslâm'da ne isim olarak, ne anayasal yapı olarak ve ne de yasal düzenleme olarak belirli bir politik sistem vardır. Eğer İslâm'ın belirli ve istikrarlı bir siyasî sistemi olsaydı İslâm'ın büyüklüğü ve yenilenen geçerliliği, insan yaşamının temel ve zorunlu alanları ile ilgili sabit olan ayrıntılı hükümleri içeren bütün zaman ve mekâna uygun olması gerekirken değişimin ve çeşitliliğin doğası ve birden fazla yönünün olmasından dolayı genel kural, amaçlar ve ilkeler dizisini içermektedir.”⁴⁹⁰

Bu bağlamda, Sadettin Osmânî,⁴⁹¹ imametteki Peygamber (s.a.v.)'in İslâm'ın tüm masumiyet inancını ve kutsallığını, devletin meseleleri ve kararlarının yanı sıra İslâm ümmetinin işleri için başvurduğu araçlardan nasıl kaldırdığını açıklayan davranışından yola çıkarak İslâm'daki devlet anlayışı sonucuna ulaşmıştır. Bu nedenle İslâm'daki devlet, dinî bir devlet olarak tanımlanamaz. Çünkü dinsel bir devletin varlığı, görünmeyen ya da vahiy dünyasından kaynaklanan yanılmaz bilgi ile bağlantılıdır. İslâm'daki devlet ise seküler bir devlet olup insan kararları ve işlerin yürütülmesinde en üst derecede nesnelliği ve pragmatizmi benimseme görevidir. Bu temelde, TIH'ın siyasî geçiş noktası olan PJD'nin siyasal söylemi; devletin çoklu ilişkileri, tarihî, coğrafi ve insanî ilişkilerinin ürünü olarak ortaya çıkan yasal bir kurumdur. Aynı zamanda devlet, yasama ve en yüksek referans ve kimliğini belirleyen anayasal varlığına dayanan icra yetkilerine sahip bir kurumsal yapıdır.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Belkazi, *a.g.e.*, s. 130.

⁴⁹⁰ er-Raysûnî, *Kaziyetü Nizâmü'l-Hükmi Fi'l-İslâm*, s. 6.

⁴⁹¹ PJD'nin el-Hattabî'nin vefatından sonra genel başkanlığa vekâlet eden ve Abdülilah Benkiran'ın 2 dönem genel başkanlığı döneminden sonra Aralık 2017'de asaleten partinin genel başkanı seçilerek 31. dönem Fas hükûmeti başbakanı olarak görev yaptı.

⁴⁹² Sadettin Osmânî, *Fî Fıkhi'd-Din ve's-Siyâse*, Beyrut, 2011, s. 151.

Ayrıca, PJD milletvekili Muhammed Yetîm, bu devletin anayasal referanslar ile siyasî, ekonomik ve sosyal gerçekliği arasındaki gerçek ilişkiden bağımsız olarak halkın tarihi değerleri, inançları, ortak mirası ve halkın da bu sistemin kabulünde en yüksek derecede bağımsızlık hakkına sahip olması anayasal yapının temelini oluşturduğunu ifade eder.⁴⁹³

Bu anlamda devlet, bilimsel kurumlarda, yasal sistemlerde bir millettten diğerine geçen kültürel ve tarihi kimliği belirleyen, görece olarak miras kalan kültürel formları, tarihsel olarak egemenliği, dini, medeniyeti, tarihi, kültürü ve ülkelere tabi olan toprakları ifade eder.⁴⁹⁴

İşte devletin bu göreceli dinî niteliği, sadece dinî davete ve dine hizmet etmesi gereken araçlardan birisi olup bu yapı içerisinde başka bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle bu konuda farklı iddialarda bulunmak, bu anayasal yapı içerisinde hatalı sonuçlara sebep olacaktır. Bu görece dinî nitelikte devletin değil, toplumun etkin olması, dinî davet ve din alanındaki hizmetlerin yerine getirilmesinde devletin değil, milletin dayanak alınması gerekir.⁴⁹⁵

Bu bağlamda Muhammed Yetîm, bir İslâm devletinin kurulmasına olan talebin genellikle çok fazla kafa karışıklığı ve belirsizliğe yol açacak şekilde ortaya konulduğunu düşünmektedir. Ayrıca İslâmcı grupların ulus oluşturma konusuna hizmet etmeyen ve bir medeniyet misyonunu yerine getirmeyen çatışmalarını bu alanda kaymaları teşvik eden bir sebep olarak görmektedir. Yetim'e göre, İslâm devleti, İslâmî değerlerin farklı derecelerde temsil edilmesiyle, farklı biçimlerde somutlaştırılabilecek göreceli ve tarihî bir niteliktir.⁴⁹⁶

İslâmî devlet anlayışını ortaya koyan birçok İslâmcı Râşid halifeler zamanında uygulanan İslâmî modeli temel alarak bu düşüncelerini ortaya koymaktadır. Siyasî düşünme modelini oluşturan İslâm devletinin, hilafet sisteminin İslâm dininin temel konuları ve şartlarından olduğunu iddia edenlerin fikirler

⁴⁹³ Yetîm, *a.g.e.*, s. 50-51.

⁴⁹⁴ Abdüsselâm Tavîl, *Kıraâtün fî'l- Mesâri's-Siyâsî Li Hizbi'l-Adale ve't-Tenmiyyeti'l-Mağribiyyi*, Marakeş, 2007, s. 51.

⁴⁹⁵ Tavîl, *a.g.e.*, s. 54.

⁴⁹⁶ Bânan, *a.g.e.*, s. 147.

etrafında aşağıdaki hususlar da dikkate alınarak eleştirel biçimde incelenmesi gerekmektedir:

a) İslâm devleti kavramı ile Râşid halifeler devleti arasındaki belirsizlik, İslâm hukukunun hakemliği bulunmasına rağmen, bunların çeşitli ülkelerin tarihi deneyimleri olduğunu ifade eden mantıksal bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.

b) Nebevî metodu üzerine İslâmî hilâfet, İslâm devletinin kurulması vaadiyle ortaya çıkan İslâmî cemaatlerin söz konusu bu vaatleri, kurulması öngörülen devletin niteliğini, devlet içerisindeki yetkilerin dağılımını, yetkiler ve yöneticiler üzerindeki kontrol biçimleri arasındaki ilişkileri, yöneticilerin seçilme yöntemlerini, görev sürelerini, onların göreve getirilmelerini ve görevden alınmalarını sağlayan anayasal mekanizmaları belirlemediklerinden genel slogan seviyesini aşmamaktadır.⁴⁹⁷

c) Bu taleplerini önceleyen İslâmcı gruplar, bir taraftan İslâm hukukunun uygulanmasının sadece bir İslâm devleti içerisinde öngörülemeyeceğini ifade ederlerken diğer taraftan da devletin İslâmî niteliğinden tecrit edilerek onların İslâm hukukunun uygulanması taleplerini anlamsız kılacağını bildikleri hâlde bir İslâm devletinin kurulması ile İslâm hukukunun uygulanması arasında bir çelişkinin olmadığını ifade ederler.⁴⁹⁸

d) İslâm devleti kurulması talebi, beraberinde İslâm dünyasındaki mevcut devletlerin kâfir ya da en azından lâik olarak nitelendirilmesi sonucunu ortaya çıkartır. Bu da İslâm'ın, kurumları ve devlet gibi tüzel kişilikleri tanımlarken sorumluluklar yüklemeyen bir medeniyet hâline gelmesine sebep olur. Bu nedenle İslâm kavramı, evrensel kültürel önemi belirtmeli ve dine yasal ve terminolojik olarak uyarlanmamalıdır.⁴⁹⁹

e) İslâmcılık karşıtlarının, ortaya çıkan İslâmî akımların tamamını çağdaş İslâmcı hareket şeklinde isimlendirmesi ve İslâm devleti için kullandıkları modern

⁴⁹⁷ Tavîl, *a.g.e.*, s.55.

⁴⁹⁸ Tavîl, *a.g.e.*, s.55.

⁴⁹⁹ Tavîl, *a.g.e.*, s.56.

anlamda İslâmcılık kavramı, yeni bir kavram olup köklü bir kavramı ifade etmemektedir.⁵⁰⁰

Muhammed Yetîm, İslâm devleti kavramını, görece tarihsel karakterini devletten mahrum bırakmadan İslâmî değerlerle orantılı olarak değişen, mevcut gerçekliği ve mevcut siyasî sistemleri tanıyan, geniş kültürel önemini benimseyecek şekilde özetlemektedir.⁵⁰¹

Buradan hareketle, yönetimde İslâmî temel prensiplere uygun bir yönetim sisteminin gereklerinden, İslâm hukukunun uygulanmasında, İslâm hukukundan türetilen anayasa önerilerinin kabulü ve var olan anayasaların etkin kılınması yönünde kaymalar bulunmaktadır. Buna rağmen hâlihazırda İslâm coğrafyası üzerinde var olan siyasî sistemleri ve reel durumu kabul edip İslâm hukuk sistemi içerisinde tanımlamak gerekir.⁵⁰²

İslâm'da devlet kavramının siyasal kullanım tarihi, ancak 8. yüzyılın ortalarında Abbasî Hanedanlığı'nın ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Abbasî dönemi bu devlet kavramının kurumsal olarak sağladığı güçle uzun bir zaman hüküm sürmüştür. Devlet kelimesi, ilk önceleri Abbasî yöneticilerinin sarayını, daha sonra ekseri, aileyi ifade etmekteydi. Daha sonraları ise kademeli bir geçiş yoluyla bugünkü modern anlamdaki devlet ismini aldı.⁵⁰³

Genel olarak İslâm tarihinde devletin siyasî anlamı, egemen siyasî güçlerin dönüşümü nedeniyle siyasî iktidarsızlık hâlindeki yapıyı göstermektedir. Genellikle bu yapı içerisindeki siyasî dönüşüm yıkıcı rekabetler neticesi, az da olsa iktidarı kendisinden sonrakine devrederek gerçekleşmiştir. Eğer normal yollarla iktidar devredilerek dönüşüm gerçekleşmemişse savaflara, asırlar boyunca devam edecek olan kanlı mücadelelere ve siyasî çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁵⁰⁴

Dolayısıyla, halifeler dönemi dışında İslâm tarihinde devlet kavramının ideal bir modeli bulunmadığını, yönetim mekanizmaları ve idari kurumlardaki bitmek tükenmek bilmeyen siyasal çatışma yönetimi çabalarının ve ülke yönetiminde

⁵⁰⁰ Tavîl, *a.g.e.*, s. 56-57.

⁵⁰¹ Yetim, *a.g.e.*, s. 38.

⁵⁰² Hâmidin, *a.g.e.*, s. 357.

⁵⁰³ Bernard Lewis, *Lügati's-Siyâseti fi'l-İslâm*, (çev.. İbrahim Şetâ), Kıbrıs, 1993, s. 61.

⁵⁰⁴ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 195.

farklı iktidarlara ait çeşitli siyasal modellerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu durum modern devlet statüsünden en azından yüzeysel olarak istikrarlı bir kurumsal durum olması yönünden farklılık göstermektedir. Tarihsel olarak ortaya çıkan İslâmî devlet anlayışında yanlış olan şey, saltanat ve ideal hilâfet anlayışının (meşru imâmet anlayışının) bir arada bulunmasıdır. Yani birbirinden bağımsız ve karşıt, biri diğerrinin var olma koşulu olan her iki unsurun da paralel olarak birlikte bulunmasıdır. Bu niteliklerdeki bir birliktelik siyasî otoritenin meşruiyetini somutlaştıran devlet ideolojisi ile vatandaşların o ideolojiyi benimsemeleri argümanı ile çelişmektedir.⁵⁰⁵

Yukarıda ortaya konulan fikirler doğrultusunda, PJD’de İslâm devleti kavramının geniş tabanlı kültürel çağrışımını ifade ettiği açıktır. Buradan hareketle Fas’ta İslâm devletini tesis etmek isteyen oluşumların aşağıdaki hususları gerçekleştirmesi gerekecektir:

a) İslâm’da devletin dinî olmadığı düşüncesinden hareketle, yöneticisinin masum olmadığı ve vahiy almadığı müddetçe, İslâm devleti kavramının kültürel ağırlığından soyutlanması gerekir. İslâm, ne ismen ne de anayasal yapı olarak, yasal düzenlemeleri ile dinî temeller üzerine belirli siyasî bir sistemi tarif etmektedir. Ancak, İslâm devletinde her zaman ve her yerde geçerli olan dinî kurallara atıf yapılmalıdır.⁵⁰⁶

b) İslâm devleti kavramı yerel ve ulusal özelliklere dayanan, farklı siyasî formlarda ortaya çıkabilen görece tarihî niteliğinden soyutlanmalıdır. Bu nedenle İslâm’da devlet, toplumun işleyişinde en fazla tarafsızlığı ve gerçekliği benimseyen, insanî kararlara dayanan seküler (dünyevî) bir devlettir.⁵⁰⁷

Fas’ta kendilerini “evrimci” olarak nitelendiren İslâmcı gruplar ülke siyasetine müdâhil olabilmek, mevcut müesses yapı içerisinde yer edinebilmek, etkili bir siyasî aktör olabilmek için sistem dışında kalmayı tercih edip mevcut rejimi tümüyle reddetmekte, siyasî sistemin tamamen yıkılarak İslâmî esaslara göre yeniden inşâ edilmesini savunmaktadırlar. Bu gruplar Kur’ân ve sahih sünnetten

⁵⁰⁵ Abdullah el-Aravî, *Meşhuru’d-Devle*, Kazablanka, 2001, s. 156.

⁵⁰⁶ el-Bânan, *a.g.e.*, s. 150.

⁵⁰⁷ el-Bânan, *a.g.e.*, s. 151.

kaynaklandığını iddia ettikleri alışlagelen fikrî yapıyla ortaya çıkmış İslâmcı oluşumlarından farklı olarak Fas'ın kendi özel şartlarına uygun bir refleks göstermiş ve farklı çözüm arayışlarına girişmişlerdir.

Onların Fas toplumunun yapısına uygun bu çözüm arayışları, monarşik yapı tarafından da özellikle Arap Baharı olaylarından sonra ülkede meydana gelen 20 Şubat Gençlik Hareketleri ile siyasî kaos ortamıyla başa çıkabilmek için siyasî çözüm ortağı olarak değerlendirilerek destek görmüştür. Bu destek diğer İslâmcı hareketler tarafından siyasî ajanlık ithamları ile karşılanmasına rağmen Fas toplumunun teveccühünü kazanarak bahsi geçen bu genç İslâmcı siyasî aktörleri iktidara taşımıştır.

Kendisini İslâmî referansa sahip demokratik siyasî bir parti olarak tanımlayan PJD'nin kuruluş serüveni 1996 yılında başlamıştır. Bu tarihte Dr. Abülkerîm el-Hatîbî'nin, 1967 yılında Hareketü's-Şa'biyye'den ayrılarak kurduğu Hareketü's-Şa'biyyeti'd-Destûriyyeti'd-Demokratiyye Partisi'ne Muhammed Yetîm ve Abdülilah Benkiran'ın da içinde bulunduğu Hareketü'l-İslâh ve't-Tecdîd'den bir grup İslâmcı ile Dr. Ahmd el-Raysûnî'nin de içinde bulunduğu Râbitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye'den bir grup İslâmcı partiye davet edilmiştir. Bu olay partinin başlangıcı için önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. el-Hatîbî, partisine davet ettiği bu İslâmcı aydın gençlere her türlü şiddet söyleminden uzak durmak, anayasal monarşik yapıya bağlı kalmak ve Fas ulusal yapısının devamı doğrultusunda siyaset yapmak şartları ile kabul ettiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁸

1996 yılında Hareketü's-Şa'biyyeti'd-Destûriyyeti'd-Demokratiyye (MPDC), İslâmcı liderlerin Parti Genel Sekreterliği'ne üye olmaları için olağanüstü bir kongre düzenlemiştir. O zamandan itibaren de MPDC, Fas siyasî hayatında bir İslâmcı parti olarak görülmektedir. Bu dönemde parti İslâmcı iki farklı grup olan, el-İslâh ve er-Ra'ya gazetelerini çıkaran Hareketü'l-İslâh ve't-Tecdîd (Reform ve Yenileme Hareketi) ile es-Sahve gazetesini çıkaran Râbitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye (Müslüman Gelecek Birliği) arasında bir birleşme projesi

⁵⁰⁸ Satiy, *Ma Ba'de'l-İslâmi's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 19.

yürütmekteydi.⁵⁰⁹Yürütülen bu projenin ardından bu iki İslâmcı grup Dr. Ahmed er-Raysûnî liderliğinde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh (Tevhid ve Islah Hareketi) ismiyle bir araya geldi.⁵¹⁰

Birleşme ve yeni katılımların ardından parti 1997 yılında milletvekili seçimlerine katılarak 325 sandalyeli Fas meclisinde 11 sandalye ile temsil edilmeye hak kazanmasının ardından 1998 yılında ismini Hizbu'l-Adale ve't-Tenmiyye olarak değiştirmiştir.⁵¹¹

PJD, Ulusal Gelişimde Kadının Entegrasyonu Planı olarak adlandırılan anayasada, aile ve kadınlara yönelik yapılan değişiklik planına karşı 12 Mart 2002'de Kazablanka'da iki milyon kişinin katılımıyla çok ses getiren, geniş katılımlı bir yürüyüşle hükûmete karşı mücadele vermiştir. Bu yürüyüşün ardında hükûmet ve Kral VI. Muhammed planı meclisten geri çekmek zorunda kalmıştır. Kral VI. Muhammed, bu yeni İslâmcı gruplar tarafından organize edilen sivil toplum platformunun baskıları sonucunda İslâm hukukçuları, hâkimler ve düşünürlerden oluşan bir kurul oluşturmuştur. Bu kapsamda aile hukuku ile ilgili kanun tasarısı hazırlanıp parlamentoya sunulmasına karar verilmiştir.⁵¹²

PJD yeni ismiyle⁵¹³ 2002 milletvekili seçimlerine katılarak mecliste 42 sandalye ile temsil edilmeye hak kazanmıştır. Sosyalist Halk Kuvvetler Birliği ve İstiklal Partisi'nin ardından çok az bir fark ile üçüncü sırada yer almıştır. Buna rağmen, hükûmeti kurmak için yapılan siyasî görüşmelerin dışında tutularak Fas'ta ilk defa İslâmcı bir parti ana muhalefet partisi görevini üstlenmiştir.⁵¹⁴

16 Mayıs 2003 Kazablanka'da meydana gelen terör saldırısı PJD'nin siyasî hayatında dönüm noktası olmuştur. Parti olayların ertesi günü 17 Mayıs'ta yaşananların terör saldırısı olduğuna dair bir kınama açıklaması yayımlamıştır. Buna rağmen, siyasî rakipleri mensuplarının bir kısmının selefi akımlara mensup oldukları ithamı ile meydana gelen olaylarda ahlâkî sorumluluğu üzerine almaları gerektiğini

⁵⁰⁹ Tûzî, *el-Melikiyye ve'l-İslâmiyyîn fi'l-Mağrib*, s. 242-246.

⁵¹⁰ Satiy, *a.g.e.*, s. 20.

⁵¹¹ Tûzî, *el-Melikiyye ve'l-İslâmiyyîn fi'l-Mağrib*, s. 257.

⁵¹² <https://www.swissinfo.ch/ara/7463328/أصبح-لاعبا-رئيسيا>, (erişim tarihi, 17/01/2019)

⁵¹³ Tûzî, *el-Melikiyye ve'l-İslâmiyyîn fi'l-Mağrib*, s.146.

⁵¹⁴ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 71.

yüksek sesle ifade etmeye başlamıştır.⁵¹⁵ Ayrıca sivil güçler tarafından meydana gelen terör olayını kınama yürüyüşüne katılmalarını da engellemişlerdir. Hükûmetin bazı üyelerinden (özellikle sol partiler içerisinde) partinin radikal şiddet söylemleri olan bir parti olduğu ve kapatılması gerektiğine dair siyasî sesler yükselmeye başlamıştır. Ancak, Kral VI. Muhammed partinin, terör olaylarına ülke dışındaki katılımları azaltmada olumlu katkı sağladığını ifade ederek ortaya çıkan bu siyasî gerginliğin devam etmesine engel olmuştur.⁵¹⁶

Genel Başkan Dr. Abdülkerîm el-Hatîbî'nin 2008 yılında vefatından sonra yapılan olağanüstü kongrede partinin genel başkanlığa, partiye 1996 yılında katılan Hareketü't-Tecdid ve'l-İslâh kanadındaki İslâmcılardan Fizikçi Abdülilah Benkiran, genel sekreterliğe ise Sadettin Osmân seçilmiştir.⁵¹⁷ 25 Kasım 2011 tarihinde Fas'ta yapılan milletvekili seçimlerinde parti, %27,08'lik oy oranı ve 107 milletvekili ile seçimi birinci sırada tamamlamıştır.⁵¹⁸ 3 Ocak 2012 tarihinde Kral VI. Muhammed tarafından hükûmeti kurma görevi Parti Genel Başkanı Abdülilah Benkiran'a verilmiştir.⁵¹⁹ Bu hükûmet, Başbakan ile birlikte PJD'den 11 bakan da dâhil olmak üzere 31 bakandan oluşmuştur. 7 Ekim 2016 tarihinde yapılan yedinci milletvekili seçimlerinde oy oranını artıran parti %31 oy oranı ve 125 milletvekili çıkararak seçimden yine birinci parti olarak çımıştır.⁵²⁰ Kral VI. Muhammed partinin Genel Başkanı Abdülilah Benkiran'a hükûmeti kurma görevini verdi. Ancak partilerin uyguladıkları siyasî blokaj⁵²¹neticesinde Benkiran hükûmeti kurmak için anayasal olarak verilmiş azami beş günlük sürenin sonunda hükûmeti kuramadı. Kral VI. Muhammed anayasal sürenin bitimi olan 16 Mart 2017'de hükûmeti kurma görevini Abdülilah Benkiran'dan alarak 17 Mart 2017 tarihinde PJD genel sekreteri olan Sadettin Osmânî'ye verdi. 5 Nisan 2017'de Sadettin Osmânî, diğer partilerle yaptığı görüşmeler sonrasında 6 partiden oluşan 395'e 240 çoğunluğa sahip hükûmeti

⁵¹⁵ Bû Bekrî, *a.g.e.*, s. 120.

⁵¹⁶ Satiy, *a.g.e.*, s. 139-140.

⁵¹⁷ <https://www.pjd.ma/.../مؤتمرات-العدالة والتنمية-تاريخ-ورهان> (erişim tarihi, 03/01/2020).

⁵¹⁸ National Democratic Enstitute, *et-Takrîrû'n-Nihâiyyi ani'l-İntihabâtî't-Teşri'iyyeti bi'l-Mağrib*, 25.11.2011, s. 36.

⁵¹⁹ Bilal et-Telîdî, *ez-Zilzâlû'-Siyâsî*, Rabat, 2018, s.146.

⁵²⁰ www.maroc.ma/.../الانتخابات-التشريعية-العدالة والتنمية (erişim tarihi:18/01/2020).

⁵²¹ Özellikle 37 milletvekili olan "Hizbu't-Tecemmî'l-Vatani'l-Ahrâr" lideri Aziz Ahnuş'un Abdülilah Benkiran'a hükûmette yer almak için kabul edilemez istekler öne sürmesi ve İstiklal Partisi'nin kurulacak olan yeni hükûmette yer almak istememesi. Bkz. Et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 205-212.

kurarak başbakan olarak hükûmete başkanlık etmeye başladı. Ancak çok geçmeden partinin Genel Başkanı Abdülilah Benkiran ile Başbakan Sadettin Osmânî arasında parti içerisinde uyumsuzluklar ortaya çıkmaya başladı. 9 Aralık 2017’de partinin 8. kongresinde iki kez genel başkanlık görevini yürüten Abdülilah Benkiran’ın yerine⁵²² Parti Genel Sekreteri olan ve kurulan 35. hükûmette Başbakanlık görevini yürüten Sadettin Osmânî genel başkan olarak seçildi.⁵²³

PJD, kendisini İslâmî bakış açısıyla ve hilâfet sistemine dayanan anayasal monarşi çerçevesinde, modern, demokratik, müreffeh ve birbirine bağımlı, tarihî kökeni ve insan uygarlığı yürüyüşüne olumlu katkılarından gurur duyan bir Fas inşasına katkıda bulunmayı isteyen ulusal bir siyasî parti olarak tanımlamaktadır.⁵²⁴

PJD’nin, etkili bir iç demokrasiye sahip, pozitif moderniteye en açık partilerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Genel olarak seçilen milletvekilleri, bağlı oldukları toplumsal kimlik ve aidiyetlerine bakılmaksızın Fas halkı ve seçmenlerine yönelik ortaya koydukları programlarından en son 2016 yılında yapılan milletvekili seçimlerinde %31 oy oranı ile mecliste 125 sandalye kazanmıştır. Böylece hükûmeti kurma görevi Kral VI. Muhammed tarafından kendilerine verilmiştir. PJD, Kuzey Afrika ve Arap dünyasında alt-ideolojik çatışmalardan uzak, toplumu yeniden yapılandırmayı ve sosyal, ekonomik ve kültürel altyapıyı geliştirmeyi hedefleyen eşsiz bir model olarak siyasal İslâm’ı temsil etmektedir.

İslâmcı fikri mirasın siyasî tezahürü olarak görülen PJD’yi radikal, rejimi reddedip tamamen değiştirmek isteyen devrimci siyasî hareketler kategorisinde değerlendirmemek gerekir. Bunun yerine reformist, kendiliğinden ortaya çıkmış, başlangıçta güdümlü olmayan, Mahzenin isteği doğrultusunda toplumu değiştirmeye yönelik olmayan sosyal hareketler kapsamında değerlendirmek daha doğrudur. Çünkü Ruşen Çakır’ın da ifade ettiği gibi devrim, müesses nizamın baş aşağı edilip yerine istedikleri doğrultuda alternatif bir sistem getirmek demektir.⁵²⁵ PJD’nin ise ne söylemlerinde ne de eylemlerinde –her ne kadar ülkedeki sol ve laik partiler tarafından selefi İslâmcı olma potansiyeli taşımakla

⁵²² Partinin tüzüğündeki bir kişinin en fazla iki kez genel başkanlık görevini yürütebileceği hükmünü değiştirmek için parti içerisinde yeterli desteği sağlayamayınca aday olamadı. Bkz. et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 281-284.

⁵²³ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 205-212.

⁵²⁴ Darif, *Haklu 'd-Dîniyyi 'l-Mağribiyyi*, s. 21, 22, 79, 80.

⁵²⁵ Çakır, *a.g.e.*, s.129.

itham edilse de- kendileriyle yapmış olduğumuz görüşmelerde bu ifadeleri şiddetle reddetmişlerdir.⁵²⁶ Mevcut monarşik parlamenter sisteminin, PJD'yi ülke yönetiminde güçlü bir siyasî aktör olarak görüp siyasî sürece bir aktör olarak entegre edip desteklemesi, iki dönem hükûmeti kurma görevini vermesi, onları sistem içerisinde yer edindirme çalışmalarının en büyük göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

1.3.5. Fas Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Moderasyon ve Monarşik Sisteme Entegrasyon Süreci

Günümüz İslâm coğrafyasında, şiddet içermeyen söyleme sahip İslâmcılar, başarılı ve göreve en uygun siyasî aktörleri oluşturmaktadır. İslâmcı parti terimi, İslâmî referans çerçevesine dayanarak gündemlerini ve ideolojilerini formüle eden siyasî grupları ve partileri analiz etmek için kullanılmaktadır.

Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da ortaya çıkan İslâmî hareketler çevrelerinde, PJD ılımlılık, pragmatizm, iyi yönetim ve İslâm, demokrasi ve modernite arasındaki yakınsamanın bir özeti olarak kabul edilmiştir. PJD'nin iktidara yükselmesi, kesin bir seçim için adayların Mahzen'in kırmızı çizgisine saygı gösterilmesi ve seçim için az sayıda adayın önerilmesi gibi barışçıl ve kademeli bir strateji izlemeyi tercih eden ılımlı İslâmcıların kesinlikle bir zaferi olarak değerlendirilmiştir. Devrimci İslâmî söylem ve demokrasi arasındaki uyumsuzluk iddiası konusundaki daha geniş tartışmalar devam ederken, PJD ve TIH İslâmcıları, totaliter özelliklere sahip teokratik rejimler tasarlayıp seçimlere katılmışlardır. Bu nedenle geniş çapta demokrasiyi ele geçirmek ile suçlandılar. İslâmcı hareketlerin bu değerlendirmeleri İslâm dinini ideolojik hâle getirme girişimlerinde yatmaktadır.⁵²⁷ Bu ideoloji, sosyal ve politik rahatsızlığa bir tepki olarak ortaya çıkan ve dolayısıyla siyasî rejime alternatif olan politik, sosyal ifadeleri ve fikirleri de içermektedir.⁵²⁸

⁵²⁶ 07/08/2019 tarihinde Tevhid ve Islah Hareketi Merkezinde yapılan röportajda, PJD'nin selefi ve şiddet eğilimli, devrimci bir parti olup olmadığını sorduğumuzda, "gerek partilerinin yazılı tüzüğü gerekse parti kurucu ve üyelerinin bu ifadeleri şiddetle reddettiklerini, ülkenin gerçekleri ile siyaset yapan, çözüm ortağı olan bir siyasi oluşum olduklarını" açıkça ifade etmişlerdir.

⁵²⁷ Muriel Asseburg, *Moderate Islamists as Reform Actors. Conditions and Programmatic Change*, SWP Research Paper 4, Berlin 2007, s. 9.

⁵²⁸ Daadaoui, *a.g.e.*, s. 99.

PJD'nin genel popülariteleri, temelde sadece toplum veya seçim bölgelerinde yürütülen çok çeşitli sosyal, dinî ve ekonomik faaliyetlerden kaynaklanmaktadır. Popülizm, geniş çaplı seferberlik potansiyelleri ile birleştğinde adı geçen bu İslâmcı oluşumları, bölgelerindeki otoriter rejimlere karşı en etkili denge hâline getirmektedir. İlmî İhvâncı İslâmcılık olarak adlandırılan bu İslâmî alan, şu anda en iyi Ürdün'de İslâm Eylem Cephesi, Fas'ta TIH, Tunus'taki en-Nahda, Irak İslâmcıları gibi Mısır'daki Müslüman Kardeşler Teşkilatı gibi ideolojik köken iddia edilen hareketler ve partiler tarafından temsil edilmektedir. Partilerden Fas'ta PJD, Filistin'de Hamas, Yemen'de el-İslah, Bahreyn'de Minbar, Cezayir'de Toplum ve Barış Hareketi ve Sudan'da Ulusal İslâm Cephesi örnek olarak verilebilir. Bu partiler, ulus ötesi İslâmcı hareketlerin aksine, reformist, mevcut siyasî yapıya katılıma istekli, sosyal muhafazakârlığı, siyasî reformizmi dinî gerekçelerle savunan ve büyük ölçüde ulusal politikaya odaklanmışlardır.⁵²⁹

Yukarıda bahsi geçen bu yerel İslâmcı oluşumlar ortak ideolojik kökenlerine rağmen, karşıt görüşlere farklı tolerans düzeyleri ve ideolojik görüşleriyle ilgili farklı esneklik seviyeleri sergilemektedirler.⁵³⁰ Özellikle de İslâmcılar gelecekte ortaya çıktığı ülkelerde yüksek yönetme potansiyeli nedeniyle ele alınması gereken bir konu olarak önemini korumaktadır.⁵³¹

İslâmcı muhalefetin moderasyonu (ılımlılaştırılması) genel olarak iki boyutta ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki davranışçı ılımlılıktır (İslâmcıların rejimin genel kurallarına uyma konusundaki davranışını ifade eder). İkincisi ise ideolojik ılımlılıktır (ideolojik duruşlardaki önemli değişikliği ifade eder). Burada ılımlılığın tanımı, onu nispeten kapalı ve katı bir dünya görüşünden daha açık ve alternatif perspektiflere toleranslı bir hareket olarak tanımlayan Siyaset Bilimci Jillian Schwedler'den alınmıştır.⁵³²

⁵²⁹ Zora Hesová, *Islamistické Strany Severní Afriky u Moci: Kontext Vládnutí a První Bilance*, Asociace Pro Mezinárodní Otázky Research Paper 5/Září 2012, s. 65.

⁵³⁰ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 16.

⁵³¹ Güneş Murat Tezcur, *The Moderation Theory Revisited. The Case of Islamic Political Actors*, Party Politics, 2010, 16(1), ss. 69 – 88, s. 70.

⁵³² Schwedler, *a.g.e.*, s. 17.

İslâmcı hareketlerin ve partilerin ılımlaştırılması konusu, İslâmcıların, yürekten gelen bütün protestolara katılma konusundaki isteksizliğine rağmen, demokratik açılımların tek faydalanıcıları olduğu Arap Baharı'nın patlak vermesinden bu yana öne çıkışı olarak değerlendirilmektedir. Amerikalı Siyaset Bilimci Samuel Huntington (ö. 2008)'ın katılım ve ılımlılık teorisi üçüncü demokrasi dalgasının öncülüğünü yapmıştır. İlk kez o, partilerin genel olarak seçimlerdeki siyasî yasallık ve başarı uğruna ideolojik platformlarını feda etmelerini önermiştir. Böylece daha önceden radikal olarak nitelendirilen bu İslâmcı oluşumlar seçime dayanan rejimlerde stratejik ılımlı oyuncular hâline dönüşmeye başlamışlardır.⁵³³

Arap ülkelerindeki gerçeklik, siyasî katılımcılığın daha önce marjinal İslâmcıları da içerecek şekilde genişlediğini açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, tek başına katılım, ılımlılığın tek şartı olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü inançlarında anlamlı bir değişikliğe direnen çok sayıda radikal ve şiddet yanlısı İslâmcı grubun siyasete katıldığı da görülebilmektedir.⁵³⁴

Ancak Cezayir'de 1989 yılındaki seçimlerde ılımlılık stratejisinden hareket eden İslâmcılar, istisnaî olarak tersine çevrilmiş nedensellik mantığını tecrübe ederek başarısız oldular.⁵³⁵ ılımlı İslâmcıların katıldığı seçimler, rejim ve İslâmcılar arasındaki şiddetli iç savaşa dönüşmeye başlamıştır.⁵³⁶ Bunun dışında, örneğin Tunus ve Mısır'daki İslâmcılar, esas olarak rejimle şiddetli yüzleşmenin büyük olasılıkla örgütlerinin dağılmasına yol açacağını anladıkları için⁵³⁷, 1990'lı yıllar boyunca sert baskılar yaşamalarına rağmen rejime karşı asla silah ve şiddet söylemi kullanmadılar.

Buna göre, Türkiye'de olduğu gibi moderasyonun, katılımın sonucunda mı yoksa yargının ve ordunun oyunun genel kurallarına göre davranması konusundaki ortak baskı sonucunda mı olmadığı tartışmalıdır.⁵³⁸ Günümüzde en ılımlı İslâmcı

⁵³³ Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991, s. 164-165.

⁵³⁴ Omar Ashour, *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements*, New York, 2009, s. 18.

⁵³⁵ Muhammed Hafiz, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*, Lynne Rienner Publishers. London, 2003, S. 27.

⁵³⁶ Katarna Dalacoura, *Islamist Terrorism and the Middle East Democratic Deficit: Political Exclusion, Repression and the Causes of Extremism. In Democratization*, Cambridge University Press 13(3), s.s. 508 – 525, Cambridge, 2006, s. 517.

⁵³⁷ Mona al-Ghobashy, *The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers*, International Journal of Middle East Studies, 37(3), s.s. 373 – 395, s. 391.

⁵³⁸ Dalacoura, *a.g.e.*, s. 522.

parti, kendi değerlendirmelerine göre Avrupa'daki Hristiyan demokratik partilere benzeyen bir akımı temsil ettiğini iddia etmektedir. Kullanılan kurumsallaşma kavramı, katılımcılığın İřlāmcılara anlamlı kazançlar sağladığı ve diğer stratejiler için de önemli riskler sunduğunu varsaydığı bir kavram olan siyasallaştırma ile benzerlik taşımaktadır. Tezde ifade edilen katılım, İřlāmcı oluşumların ve partilerin, parlamento seçimleri, niversiteler, yerel siyasī yapılar ve profesyonel sendikalar içindeki hareketlerin aktif katılımı bağlamında kullanılmıştır.⁵³⁹

İřlāmcılar, seküler kesimler tarafından İřlāmcı kimliklerinin altında uzun vadeli tercihlerinin olması ile suçlanmaktadırlar. Özellikle şeriat kanunlarının nihaī olarak uygulanması, cinsiyet ayrımcılığı, özgürlüğün sınırları ve Yahudi aleyhtarlığı konularında sabit ilkelerin olduğu, aslında hepsinin gizli bir selefi ajandaya sahip oldukları hususunda sürekli itham edilmişlerdir. Dahası, İřlāmcıların çoğu politik şiddeti koşulsuz olarak kınamayan ve laik aydınları hedef alan saldırıları ve tacizleri övmek ve desteklemek ile suçlanmışlardır.⁵⁴⁰

İřlāmcıların yakın zamanda demokratikleşme platformunun manevralarını yapma ve bunları genişletme, gündemlerini yayma hedefleriyle uyumlu göründüğü için ılımlılığın stratejik mantığını kullanmaları da seküler argümanlar arasında yerini almaktadır.

Dinī referansa sahip siyasī partiler davranışsal ılımlılığı, siyasī partilerin siyasī oyunun kurallarına uyup uymadığına ve nasıl katıldığına dair sorularla karakteristik yapılarını göstermektedir. İdeolojik moderasyon ise kendileri dışındaki oluşumların meşruiyetini kabul edip etmediklerini üçüncü şahıslara gösterirler.

Genel olarak, belirli bir ülkede katılım şartları ne kadar normal olursa ılımlı üyelerin örgütün n saflarına gelmesi o kadar muhtemeldir. Parti veya hareket daha kurumsallaşır, daha esnek ve uzlaşmaya açık hāle gelir. Daha açık bağlamda, İřlāmcılar parlamentodaki çalışmalarına ve somut gündem yaratmaya odaklanabilirler. Bir oluşum, aşırı baskılarla karşı karşıya kalmazsa ve poplerlikleri

⁵³⁹ Asseburg, *a.g.e.*, s. 9.

⁵⁴⁰ Schwedler, *a.g.e.*, s. 10.

parlamentoda temsil edilmeye çevrilirse moderasyon için normal koşullar oluşmuş demektir.⁵⁴¹

Bu açıdan bakıldığında, Fas'ta normal koşulların bulunduğu bahsedilebilir. Katılım karakteriyle Fas monarşisi, ülkedeki milliyetçi ve sosyalist güçlere karşı koyma çabasının bir parçası olarak 1970'li yıllarda İslâmcılar ile resmî olmayan bir ittifak kurmuştur. Bu bağlamda Kral, 1969'da kurulan ve Abdülkerim el-Muti'nin önderlik ettiği eş-Şebîbetü'l-İslâmiyye hareketinin toplumsal etki gücüne güvenmiştir. PJD, partinin selefi kökleri olan eş-Şebîbetü'l-İslâmiyye, kuruluşundan sonraki ilk yıllarda Fas toplumunun ahlâkî reformu ile yakında ilgilenmiştir.⁵⁴² Rejimin Şebîbe'ye olan bu hoşgörüsü, hareketin, solcu USFP Partisi liderlerinden olan sosyalist lider Ömer Ben Cellun'un suikastına katıldığı 1975 yılında devrilme noktasına ulaşmıştır.⁵⁴³ Bu suikastın sonucu olarak el-Muti', Fas'taki radikal selefleri destekleyerek rejimle mücadele arayışına devam ettiği için yurt dışına kaçmak zorunda kalmıştır.

Siyasî gelişme açısından el-Muti'nin ülkeden ve İslâmcı gençlik hareketinden ayrılması, birkaç kez resmî siyasî parti statüsünü kazanmaya çalışan Abdülilah Benkiran'ın himayesinde ayrı fakat daha liberal bir kanat oluşturulmasını sağlamıştır. Daha sonra kendisi bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "... Sistemin dışında hiç bir şansımız yoktu... İçeriden destek ve reform yolunu seçmek zorunda kaldık".⁵⁴⁴

Bu çabalar, TIH'ın yasallaştırıldığı ve yaklaşık 200 farklı İslâmî dernek için bir şemsiye olduğu 1996 yılında karşılığını vermiştir. Daha sonra, 1965'ten itibaren etkin olmayan hâlihazırda mevcut bir parti olan MPDC ile yani Mahzen'e yakınlığı ile bilinen Abdülkerim el-Hatîbî ile güçlerini birleştirmişlerdir. 1998'de eş-Şebîbetü'l-İslâmiyye'den ayrılan bu genç aydın İslâmcılar partiyi teslim alarak partiyi Adalet ve Kalkınma Partisi olarak bir sene sonra yeniden adlandırdılar. Kral'ın

⁵⁴¹ Marina Ottaway, Amr Hamzawy, *Islamists in Politics: The Dynamics of Participation*., Carnegie Papers. No. 98, November 2008, s. 24.

⁵⁴² Marvine Howe, *Morocco. The Islamist Awakening and Other Challenges*, Oxford University Press, 2005, s. 127.

⁵⁴³ Pruzan Jørgensen, *The Islamist Movement in Morocco. Main Actors and Regime Responses*. DIIS Report. (5), 2010, s. 11.

⁵⁴⁴ Malika Zeghal, *Islamism in Morocco. Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, Markus Wiener Publishers: Princeton, 2008, s. 167.

uzun süredir müttefikleri olan bu ünlü monarşiye sadık seküler İslâmcı lider el-Hatîbî arasındaki konvansiyonel bir proje olmayan bu ittifak, monarşinin İslâmcıları içinden kuşatma ve kontrol etme çabasını göstermektedir. el-Hatîbî, bu ittifakı İslâmcıların monarşinin meşruiyetini kabul etme şartı ile gerçekleştirmiştir.⁵⁴⁵ Böylece 1998'den beri İslâmcı parti PJD Fas'ta standart bir siyasî parti olarak faaliyet göstermeye devam etmiştir.

Ancak bu süreçte Kral II. Hasan'ın, çeşitli sebeplerden ötürü şiddet içermeyen İslâmcıları birleştirmeye karar vermesi çok önemlidir. Bu sebeplerden bazıları şu şekilde ifade edilmektedir:

Birincisi, ekonomik durumun ciddi derecede kötü olması önceki sosyal sözleşmenin derinleşmesini gerektirmekteydi (Aynı durum önceki yıllarda sosyalistlerin siyasî ajan olarak kullanılmasıyla ortaya çıkmıştır).

İkincisi, İslâmcıların toplumsal kalkınmaya yönelik seferberlik potansiyeli Körfez Savaşı'na karşı yapılan protestolardan bu yana sürekli artış göstermekteydi.

Üçüncüsü, Cezayir'deki (İslâmî Kurtuluş Cephesi FİS'in açık olarak kazandığı seçimlerin iptali) olaylar, rejime İslâmcıların olası bütünleşmeleri üzerine önceden yapılan görüşmeler ve anlaşmalarla kolaylık sağlamanın gerektiğini açıkça göstermişti.⁵⁴⁶

Dolayısıyla PJD'nin işbirliği, mantıklı bir şekilde statükonun korunmasına olan ilgisi ile sonuçlandı. Bu da, onların mevcut duruma adapte olmalarını etkiledi. Bu uyarlanabilirliğin, özellikle Fas'ta Arap Baharı ile ilgili protestoların patlaması sırasında çok önemli olduğu kanıtlandı. Ancak bu bütünleşme, İslâmcıların demokratik olmayan bir rejime müttefik olarak görülme riskini taşıdığı gibi, böyle sadık bir katılımla ilgili iç tepkinin ortaya çıkmasına da neden olabilirdi.

Seçim kuralları, İslâmcıların moderasyonunu da önemli ölçüde etkileyebilecek kampanyalarının içsel birliğini, disiplinini ve karakterini etkileyen

⁵⁴⁵ Merouan Mekouar, *Moroccan Islamists: All the Taste, Half the Calories*, Chicago: Midwest Political Science Association meeting, Chicago, 2010, s. 7.

⁵⁴⁶ Mekouar, *a.g.e.*, s. 8.

oyunun temel kurallarını oluştururlar.⁵⁴⁷ Bu nedenle Fas monarşisi ilk önce çoğunluk seçim sistemini kullanarak İşlâmcıların gücünü ölçtükten sonra %3 eşiğıyle orantılı temsil sistemini kullandı. Resmî olarak monarjik rejim partisinin yokluğunda, her iki sistem de Kral ve Mahzen için kolayca yönetilebilen koalisyon kurma ihtiyacını meydana getirdi.

Uygulamada 2002 seçimlerinde kazanan parti ulusal oyların yalnızca %15'ini aldı ve 22 partiden 16'sının %5 veya daha az olduğı bir durumla sonuçlandı. Bu durum 2007'de tekrarlandı ve 2011 yılının son seçimlerinde de biraz daha yüksek bir marjda kaldı.⁵⁴⁸ Ayrıca monarşi, seçimlerden önce nispeten daha az kayıtlı seçmenleri içeren kırsal bölgelerin lehine kıyı bölgeleri ve büyük şehirlerde gerrymandering⁵⁴⁹'i yaygın olarak kullandı. Bu stratejinin amacı, büyük şehirlerde baskın olan PJD'nin başarısına karşı koymaktır.⁵⁵⁰ Bu da, PJD'nin seçimden baskın bir parti olarak değıl, Fas'taki birçok siyasî partiden biri olarak çıkmasına yol açtı.

Kurumsallaşma yani İşlâmcı partilerin ve hareketlerin kurumsallaşması, davranışsal ılımlılıklarını analiz etmek için gösterge olarak hareket eder. İlk aşamada, ortak ideolojinin gerçekteştirilmesi birleştirici ilke iken kurumsallaşma ile üyelerin homojenliğı ve eşitliğı ile karakterize edilmeye başlar. Bununla birlikte sonraki aşamalardaki örgütsel gelişme, orijinal iç katılım sistemine meydan okuyan içsel çeşitlilik ve eşitsizliğıe yol açar. Böylece parti bir çıkarlar sistemi hâline gelir ve ideolojinin gücü azalır. Bu nedenle artık ideolojinin değıl, organizasyonun hayatta kalması tek prensiptir. Dolayısıyla örgütsel hayatta kalma, yalnızca adaptasyon süreci ile güvence altına alınabilir.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Sultan Tepe, *Moderation of Religious Parties: Electoral Constraints, Ideological Commitments, and the Democratic Capacities of Religious Parties in Israel and Turkey*, Political Research Quarterly, 65(3), 467– 485, 2012, s. 474.

⁵⁴⁸ Trevor Mauck, *Monarchical Suppression of the Legislature: Morocco 1996 – 2007*, Departments of Political Science and Philosophy, Hampshire, 2008, s. 26.

⁵⁴⁹ 1812 yılında Massachusetts Eyalet Başkanı Elbridge Gerry'nin, yaklaşan seçimlerde partisine avantaj sağlamak üzere, seçim çevrelerini semender hayvanını andırır şekilde, kıvrımlı çizgilerle belirlemesinden kaynaklanan ve şahsın soyadı ile semender kelimesinin birleştirilerek telaffuz edilmesinden oluşan bir kavramdır. Bu kavram, tam olarak seçim çevrelerinin, bir siyasî partinin lehine olacak şekilde düzenlemesi anlamına gelir.

⁵⁵⁰ Mauck, *a.g.e.*, s. 27.

⁵⁵¹ Angelo Panebianco, *Political Parties: Organization And Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s.19.

Bu süreçten sonra artık devrimci ideolojiler eskimeye başladı ve liderler sosyal açıdan daha pahalı eylemlerden ve riskli ajandalardan kaçınmaya çalıştılar. Kurumsallaşma, iletişim araçlarının ve karar alma prosedürlerinin resmîleştirilmesini de kapsadığında açık katılım, partilerin hayatta kalma korkusuyla merkezî olmayan yapılar oluşturmalarını, halk üyelerinin rolünü güçlendirmelerini ve şeffaf yönetmelikler, davranış kuralları ve yapılar oluşturmalarını sağladı.⁵⁵²

Açık katılım genellikle, iç prosedürlere dayanarak tartışma ve uyuşmazlık çözümünün yanı sıra çoğulculuğa ve içsel farklılaşmaya ilham vermeye başladı. Ülke çapında yapılan PJD Kongresi'nde, taban üyelerinin temsili sürekli yükselişe geçti. Bu da alt ve orta kadroların karar alma organlarında kendilerini gösterme çabalarını açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. PJD, ayrıca milletvekillerini eğiten ve gündem belirleme konusunda profesyonellerle işbirliği yapan gençlik konseyi, kadın organizasyonu ve Kalkınma Forumu gibi özel yapılar oluşturdu. PJD'nin benzersiz özelliği aynı zamanda gençler tarafından temsil edilme derecesidir. Seçimlere katılan bütün adaylar incelendiğinde yaklaşık %40'ının 40 yaş üstü olduğu görülmektedir.⁵⁵³

PJD, Fas'taki diğer siyasî partiler gibi yürürlükteki seçim yasalarına uyması şartıyla, kadınların da uygun bir şekilde temsil edilmesine önem verdi. Fas'ta kadın üyeliğine ilişkin resmî kota %15'tir. PJD üyesi Lahcen Davûdi'ye göre, partideki kadınların oranı %15-20'sini oluşturmaktadır. PJD'nin kabinesinde mevcut, Kadın, Aile ve Sosyal Dayanışma Gelişme Bakanı Bassima Hakkavî, kadınlara ait konuların yalnızca kadınlar tarafından değil, kamuoyunda da daha fazla tartışılması gerektiğini savunmaktadır. Davudî, PJD'yi de yalnızca bir kadını bakanlık pozisyonuna aday gösterdiği için eleştirdi.⁵⁵⁴ Çünkü önceki hükûmette yedi kadın bakan vardı.⁵⁵⁵ Hakkavî'nin güçlü siyasî pozisyonuna rağmen, partide yönetici pozisyonlarında sadece birkaç kadın vardır. Fas seçimlerindeki son PJD zaferlerinin ardından parti,

⁵⁵² Eva Wegner, "Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco", Syracuse, NY: Syracuse University Press. 2001, s. 6.

⁵⁵³ Wegner, *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁵⁴ Walter Rapp, *The Challenges and Opportunities Moroccan Islamist Movements Pose to Women's Political Participation*, Center for the Study of Islam and Democracy, Political Islam and Democracy, May 14, 2008, s. 18.

⁵⁵⁵ Samia Errazzouk, *From Opposition to Puppet: Morocco's Party of Justice and Development*, Jadaliyya Pages. November 24, 2012, s. 25. <https://www.jadaliyya.com/Details/27577/Maghreb-Monthly-Edition-on-Jadaliyya-November-2012> (erişim tarihi, 11/09/2019).

hırslı seçkinlerin iktidara gelebilecekleri bir kanal hâline gelmiştir. Maddi ve bireysel çıkarlar, yeni kabul edilen üyeler için önemli bir rol oynamaktadır.⁵⁵⁶ Ayrıca PJD'nin seçmenleri de son yıllarda çeşitlendiği değerlendirilmektedir. Taraftarlarının çekirdeği siyasette daha fazla İslâmî değer tercih eden ideolojik seçmenlerden oluşurken ikinci en belirgin seçmen grubu PJD'nin şeffaflığına, dürüstlüğüne ya da sadece hükûmet oyununda yeni oldukları gerçeğine değer veren seçmenlerdir. Dahası İstiklal Partisi gibi bozulmuş olarak algılanan geleneksel partilerin zayıflamasıyla birlikte PJD onların seçmenlerini kazandı.⁵⁵⁷

Mevcut PJD'nin iç kompozisyonu, Fas toplumunun birçok yönünü ortaya koymaktadır. Bu ideolojik farklılıklar, yüzlerce İslâmî dernekten kadroları birleştiren mozaik bir yapı olarak partinin nasıl ortaya çıktığının bir sonucudur. Bu, aynı zamanda iç çatışma yönetimi konusunda da yanıltıcı sonuçlar doğurdu.⁵⁵⁸ Örneğin, partinin lider kadrosu monarşiye destek konusunda ayrılmaya başladı. Siyasî radikaller, monarşiyle yapılan uygunsuz işbirliğini reddetmekle birlikte bunu gayri meşru olarak görmektedirler.⁵⁵⁹

1.3.6. PJD'nin Mahzen'e ve Resmî İdeolojiye Uyum Süreci

PJD, kuruluşundan bu yana, rejime uyumu güvence altına alma şartına bağlı kaldı. Daha önce de belirtildiği gibi, parti yasal yollardan içeriden bir reform istediğini açıkça ifade etti. Bununla birlikte, Fas siyasal alana yapılan bu resmî katılım, Kral'ın üstün rolüne, Mahzen'e, rejime baskıdan kaçınma ve monarşinin dinî meşruiyetine saygılı olma karşılığında gerçekleşmiştir.⁵⁶⁰

PJD, şu anda monarşik ideolojik resim (Kral ve iç çemberi) ile İslâmcı hareket Adalet ve İhsan Hareketi arasındaki iki aşırı uçta zorlu cephenin ön saflarında durmaktadır. Adalet ve İhsan Hareketi, monarşinin gayri meşru olduğunu ilan etmesine rağmen, Fas toplumundaki etki gücüyle monarşik otoriterliğin keskin bir rakibi olarak kendini uzun süredir öne çıkarmaktadır. PJD'nin ana stratejisi ise resmî siyasallaşma sürecini tamamlamasından itibaren parlamentodaki varlığını korumak

⁵⁵⁶ Wegner, *a.g.e.*, s. 16.

⁵⁵⁷ Wegner, *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*, Syracuse, s. 108.

⁵⁵⁸ Zeghal, *a.g.e.*, s. 175.

⁵⁵⁹ Wegner, *a.g.e.*, s.97.

⁵⁶⁰ Zeghal, *a.g.e.*, s. 20.

ve rejime meydan okumaktan kaçınmaktı. Monarşiye olan desteğinin derecesini gösterme zorunluluğu ile PJD Mustafa Ramid ve Ahmed er-Raysuni gibi anti-monarşist söylemleri ile bilinen önde gelen liderlerini bu radikal görüşlerinden dolayı en üst iç pozisyonlara çekmek zorunda kaldı.⁵⁶¹ PJD Genel Sekreteri ve Başbakan Osmani (2017-), Fas'ın geniş kapsamlı reform ihtiyacına rağmen, Kral'ın güçlerinin yoğunlaşmasının siyasî sistem üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu ileri sürdü.⁵⁶² Bu yapıcı davranış, PJD'nin seçimlerde çok başarılı olmaktan korktuğu için nicel ölçütlerden ziyade niteliksel esaslara dayanan seçimlere katılma kararıyla daha da açıklık kazanmaktadır.⁵⁶³ 2002 milletvekili genel seçimlerinde, adaylarını 1997 seçimlerine kıyasla ülke çapında %43'ten %61'e çıkararak aday gösterebilecekler bile, 91 seçim bölgesinden sadece 55'ine aday göstermişlerdi. Böylece, ilk aşamada PJD, hegemonik parti imajını yansıtmakta isteksiz olarak değerlendirilmekteydi.⁵⁶⁴

Bu kendi sansürleri, ilk demokratik seçimlerde İslâmî Kurtuluş Cephesi (FİS)'in üstünlüğünün iç savaşı tetiklediği komşu Cezayir'in en kötü senaryosundan etkilendiği açıktır. Arap dünyasındaki diğer İhvân çizgisinde yer alan İslâmcı oluşumların çoğunluğu gibi PJD; güçlü, genç, aydın seçmenlerin kimliği ve onların toplumla olan sıkı bağlarıyla profesyonel bir üst yapıya dönüştü. Ancak sosyal ve politik alandaki tekelleşmeleri, monarşik olmayan sistemlere göre daha az başarılı olarak değerlendirildi. Çünkü Fas'ın kendine has siyasî yapısında Kral, kendi iç teknokrat çevresiyle böyle bir olasılığa karşı koyabilmeyi sağlayan bütün siyasî süreci denetleme kabiliyetine sahiptir. Ayrıca hiçbir baskı gücüne sahip olmayan siyasî partilerin çoğunun kendi sosyal hareketleri, kadın örgütleri, sendikaları ve üniversite kulüplerinin yarattığı Fas'taki kurumsal ortamın etkisinden politik olarak bölünmüş parlamento dışı siyasî yapı parlamentoya da yansıdığından PJD ve TIH ıslahat ile ilgili projelerini gözden geçirmek zorunda kaldı.

⁵⁶¹ Mekouar, *a.g.e.*, s. 7

⁵⁶² James Sater, *Parliamentary Elections and Authoritarian Rule in Morocco*, Middle East Journal, 63(3), 381 – 400, 2009, s. 390.

⁵⁶³ Wegner, *Inclusion or Repression: The Cost-Benefit Calculations of Authoritarian Rulers*, In Change, Research Paper 4, April 2007. 75-81, s. 80.

⁵⁶⁴ Michael Willis, *Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that did not Want to Win*, Mediterranean Politics, 9(1), 53 – 81, 2004, s. 60.

1.3.7. PJD'nin Seküler Partilerle İşbirliği Süreci

Fas'ta seküler partiler ve PJD arasındaki problemlili işbirliği deneyimi, sol siyasî alanda ve kadın kuruluşların büyük bir kısmının PJD'nin ılımlılık stratejisinin aracı niteliğinden korktuğunu açıkça göstermektedir.⁵⁶⁵ İki taraf arasındaki güvensizlik Mayıs 2003'te Kazablanka'daki ölümcül terörist saldırıların ardından daha çok tırmandı. Bu saldırılar; laiklere, İslâmcılara karşı protestolarını ifade etmeleri için meşruiyet ve siyasî dil imkânı sundu. Hatta bunu fırsat bilen bazı seküler yapılar PJD'nin dağılması ve kapatılması için lobicilik faaliyetleri bile yapmaya başladılar.⁵⁶⁶ Bu lobicilik faaliyetleri, Batı ve İsrail karşıtı PJD söylemlerinin Fas'taki radikal fikirlerin yayılmasını kolaylaştırdı. Bununla birlikte ülkedeki her iki siyasî kamp arasındaki bu anlaşmazlık temel olarak seçimlerden önce ortaya çıktığı için, siyasî amaçlar için yapıldığı açıktır. Bu da ortak bir platform oluşturmadaki başarısızlığın, esasen iktidar mücadelesinden değil, ideolojik ayrışmadan kaynaklandığını göstermektedir. Örneğin PJD ile sosyalist parti USFP arasındaki ilişkiler, 2002'deki seçimlerin başlamasından hemen önce kötüleşerek PJD hükûmetine verdiği desteğini geri çekerek kendini göstermiştir.⁵⁶⁷

2007 seçimlerinden sonra İstiklal Partisi ve sol parti USFP'den oluşan blok, PJD'yi seçimlerden sonra koalisyon kurmak için müzakere masasına bile davet etmedi. Paradoksal olarak İstiklal Partisi, muhafazakâr ve İslâmî değerleri temsil ettiği için, PJD ile diğer partilerden ideolojik olarak daha yakındır. Her iki taraf da nihayet 2011 seçimlerinden sonra bir koalisyon hükûmetine katılabildi. Ancak bu uygunsuz evlilik kısa sürdü. Nitekim İstiklal Partisi'nin PJD'nin, İslâmcılık renginin ülke için tehlikeli olduğuna dair gönderme yaparak koalisyondan ayrılmasıyla sona erdi. PJD'nin laik partilerle etkili ittifaklar kurmadaki yetersizliği, ideolojik güdülerden daha çok politik sebeplere dayanmaktadır. Çünkü yerel seçimlerde çok rahat ittifaklar kurabildiler ve içlerinde tüm ideolojik tarafların laik adaylarını barındırabildiler.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Howe, *a.g.e.*, s. 334.

⁵⁶⁶ Hamzawy, *a.g.e.*, s. 11

⁵⁶⁷ Willis, *a.g.e.*, s. 64

⁵⁶⁸ Markus Buehler, *Safety-Valve Elections and the Arab Spring: The Weakening (and Resurgence) of Morocco's Islamist Opposition Party*, *Terrorism and Political Violence* (25), 137–156, 2013, s. 146.

Fas'taki nispeten rekabetçi çok partili sistemin daha geniş koalisyonlar yaratmadığı ve bu nedenle hem İslâmcılar hem de laiklikler arasındaki şiddetli siyasî rekabet ve şüphe ile sonuçlandığı sonucuna varmak mümkündür. PJD'li siyasetçilerin laik rakipleriyle etkili iletişim kurabildikleri siyasî zemin ise sadece yerel siyasettir.

1.3.8. PJD'nin İdeolojik Değişimi

George Town Üniversitesi Siyaset Bilimcisi Daniel Brumberg, İslâmcı hareketlerin ve partilerin ideolojik bağlamını, devlet ile din arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir alan olarak açıklar. Dolayısıyla ideolojik bağlam, farklı ideolojik gelişimine işaret etmektedir.⁵⁶⁹

Fas'ın dinî alanı büyük ölçüde çoğulculuk ilkesine dayanmasına rağmen aynı zamanda Mısır'daki parçalı yapının aksine oldukça merkezîdir ve kurumsallaşmıştır.⁵⁷⁰

Fas'ta dinin temel bileşeni, Arap dünyasının diğer ülkelerindeki gibi devlet, laikliği değil, İslâm'ın kabul edilebilir tek biçiminin resmî olması ve dinin, monarşinin modernist imajı doğrultusunda siyasetten ayrılmasıdır.⁵⁷¹

Kral'ın emiru'l-müminîn rolü olduğu gerçeği ve anayasasında yer alan İslâm devleti ifadesi, Fas'ın teokratik temellere dayanan bir devlet olduğu anlamına gelmemektedir. Uygulamada, bu esaslarla kralın anayasa tarafından verilen ve siyasî ve dini güçleri birleştirmek için ayrıcalığa sahip olan tek oyuncu olduğu anlamına gelir.⁵⁷² Örneğin Vakıflar İslâmî İşler Bakanı ve il İslâmî konseylerinin aday gösterilmesi konusundaki yetkisi ile bağlantılıdır. Kral, doğrudan dinî işler ile ilgilenmez. Bunun yerine din politikası bağlamında stratejik meselelerle ilgilenir.

Fas'taki İslâmcıların, Mısır, Tunus ve Cezayir'e kıyasla nispeten daha zayıf seferber olma yetenekleri çeşitli faktörlerin bir sonucudur. İlk olarak İslâmcılar;

⁵⁶⁹ Daniel Brumberg, "Dissonant Politics in Iran and Indonesia", *Political Science Quarterly*, 381 – 411, 2001, s. 390.

⁵⁷⁰ Ashraf el-Sherif, *Democratization of Islamist Movements in Egypt and Morocco: Political Opportunities, Organizational Frameworks, and the Ideological Marketplace*, Dissertation. Boston University, Graduate School of Arts and Sciences, 2011, s. 153.

⁵⁷¹ Michel Parmentier *Decembre 1965 — 20 Novembre 1999 Une Retrospective*, Editions Loevenbruck, Paris, 2016, s. 349.

⁵⁷² Laura el-Katiri, *A Brief Political Economy of Energy Subsidies in the Middle East and North Africa*, Oxford Institute for Energy Studies, February 2015, s. 3.

Fas'ta çok parçalı birçok organizasyona ve ideolojik eğilime ayrılırlar. İkinci olarak monarşinin dinî otoritesi ve dini sembolleri kullanması, İslâmcıların kullandıkları ideolojik platformlarının büyük bir kısmını içine almaktadır. Üçüncü olarak da, İslâmcı ideolojiyi ajite etmek için bu sembolleri ve söylemi kontrol edip yönlendiren kırmızı çizgiler ile sınırlandırılmaktadır. Bu, uzun süre laik ideolojilerin egemen olduğu rejimlerin İslâmcı hareketlere, çoğu zaman agresif içgüdülerle geleneksel sosyo-politik düzen kaybına karşı protesto gösterileri başlatması için ilham verdiği bir başka durumu ortaya çıkarmaktadır. İslâmcılığın yükselişi ve laik ülkelerdeki bireysel dindarlık; Batı etkisiyle yüzleşme, modernite, etkisiz liderlik, ülkenin kitlesel, sosyal ve ekonomik sorunları gibi birçok faktörün bir sonucu ortaya çıktığı öngörülmektedir.⁵⁷³

Bu kişisel dindarlığın büyümesi, İslâmlaştırma ve dindar toplum inşa etme çabasının ilerlemesine karşı bir savunma mekanizması olarak Hristiyan topluluklarına da yansımıştır. Çözüm İslâm'dır, sloganı altında İslâmcılar; üniversite kulüplerinde, profesyonel sendikalarda ve daha sonra İslâmcı hareketler aracılığıyla ülke genelindeki seçimlerde nispeten başarılı oldular. İslâmcı söylem, giderek daha güçlü, kaotik ve bölünmüş göründü. Bu parçalanma, çatışmalara aracılık edebilen, tüm dinî aktörlerin rollerini tanımlayan ve dinin ülkedeki rolünü tartışmak için çerçeve oluşturan Fas Kralı gibi merkezî otorite eksikliğinden kaynaklandı.⁵⁷⁴

Fas'ta dinin siyasete girişi ve İslâm'ın siyasallaşma süreci çok kısa zamanda genel kamuoyuna da yansdı. Selefi gruplar; başta uydu kanalları, radyo yayınları, basın ve en son sosyal medya olmak üzere modern kitle iletişim araçlarını aktif olarak kullanmaya başladılar. İslâmcı hareketler, kamuoyu oluşturan en popüler otoriteler hâline gelmeye başladılar.⁵⁷⁵ Ayrıca 2011'deki Fas genel milletvekili seçimlerinden sonra öne çıkan selefler, laik rejimler sayesinde popülerlik kazandılar. Rejim, siyasal İslâm'ın temsilcisi olan selefleri siyasete katılmak istemedikleri ve rejimi tehdit etmedikleri için baskılamadı. Öte yandan bu; çoğu zaman, tüm sosyo-politik yasalara, evrensel gerçeğe ve çözümlere sahip olan İslâm'ın tek gerçek temsilcisi

⁵⁷³ David Zeidan, "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups," *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3, No. 3, September 1999, s. 2.

⁵⁷⁴ el-Sherif, *a.g.e.*, s. 252.

⁵⁷⁵ el-Sherif, *a.g.e.*, s. 258.

değerlendirmelerine yol açtı. Böylece örgütlenme desteğini bu şekilde İslâm'ın desteği ile bağdaştırmış oldular.⁵⁷⁶

Dinî söylemi kontrol eden yüksek dini otoritenin yokluğu, daha yüksek rekabeti ortaya çıkarmıştır. Bu da aşırı uçlardaki İslâmcı ideolojinin kabul edilebilir biçimlerinin sınırlarını değiştirmeye başlamıştır. Böylece muhafazakârlığın büyümesi, İslâmcı partilerin ve hareketlerin aktif rol almasını sağlamıştır. Buna karşın Fas toplumu örneğinde liderin otoritesinin dinî açıdan da kabul edildiği çoğulcu ve kontrollü bir bağlamda İslâmcı hareketler, dogmalarına ve genel kabullerine belirli tavizler vermeye zorlanmıştır. Genel olarak İslâmcılar demokrasi hakkındaki fikirlerini savundukları ideolojiye uyması için araç olarak kullanmaya başlamıştır.⁵⁷⁷

2002'den beri PJD, diğer Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkelerinin aksine, halkla iletişim kurarken ideolojik ve dinî konulara daha az yer verdi. Onlara son on yılda, somut kamu politikalarını formüle etmeleri için daha fazla alan verildi. 2007 genel milletvekili seçimlerinde PJD'nin seçim programının, mevcut politik düşüncesinden çok farklı olduğu gözlemlenmiştir. Seçim platformlarında, şariat veya İslâmî referans çerçevesini desteklemek yerine, yalnızca Fas İslâmî kimliğinin korunmasından bahsettiler.⁵⁷⁸ Bu durum; PJD'nin dinî kimliğinden, eski selefi köklerinden oldukça uzaklaştığını ve şu anda selefi emsâli olan Mısır'daki Müslüman Kardeşler Teşkilat'ının politikasından daha ılımlı bir siyasal İslâm sürümünü sunduğunu göstermektedir. Örneğin PJD liderleri, seçim platformlarında Fas şartlarına uygun olmadığını düşündükleri “Çözüm İslâm'dır.” sloganından kaçınarak bunun yerine daha az İslâmî değer yüklü “özgürlük, gelişim ve adalet” sloganlarını tercih eder oldular.⁵⁷⁹

PJD'ye göre İslâm devleti, faaliyet gösterdiği belirli bir dönemi ve o dönemin topluma tahsis edilmesi olarak anlaşılmaktadır. Böylece dinî metinlerin kelimenin tam anlamıyla devlet yönetiminde yorumlanmasını reddettikleri açıktır.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ el-Sherif, *a.g.e.*, s. 260.

⁵⁷⁷ Nathan Brown, Amr Hamzawy, Marina Ottaway, *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*, Carnegie Papers 67, 2006, s. 24.

⁵⁷⁸ Hamzawy, *a.g.e.*, s. 3.

⁵⁷⁹ Tamam, *a.g.e.*, s. 104.

⁵⁸⁰ Daadaoui, *a.g.e.*, s. 136.

TIH'in önde gelen teorisyeni Ahmed er-Raysuni, Fas Müslümanlarının İslâm şeriatının yorumlanarak uygun bir toplumsal hayatı ellerinde bulundurdıklarından bunun devlet kanunu olarak yazılı bir belgede yer almasının sembolik olduğunu düşünmektedir. Dahası er-Raysuni, bu yorumlamanın daima genel maslahat olarak ifade edilen (makasid) temel şeriat prensibine uygun olması gerektiğini savunmaktadır.⁵⁸¹ Ayrıca er-Raysuni, demokrasiyle açıkça çelişen bir İslâm devleti çağrısını da kesinlikle reddettiğini ifade etmektedir.⁵⁸²

Diğer İslâmcı hareketlerde olduğu gibi partinin uzun vadede takip ettiği asıl hedefin ne olduğunu değerlendirmek oldukça zordur.⁵⁸³ Ancak kısa vadeli hedeflerini, ideolojilerinde bir değişikliğe işaret eden belgelerden, liderlerin açıklamalarından ve partinin üstlendiği politik rollerden anlamak mümkündür. PJD üyelerinin çoğunluğu, demokrasiyi daha geniş anlamıyla anlayan meclis üyesi Hamidüddin'in sembolize ettiği şu görüşleri paylaşmaktadır: “Demokrasi, insanların kendilerini kimin yönettiğini seçme ve yöneticilerini sorumlu tutma hakkı ile bu seçimi ve hesap verebilirliği seçimlerde yeniden gözden geçirmesidir.”⁵⁸⁴

Ancak, Tunus'ta en-Nahda'ya benzer şekilde PJD, Mısır'daki İhvân'ın aksine, daha muhafazakâr veya radikal İslâmcı hareketlerle oy kazanmak için rekabet etmek zorunda değildi. Adalet ve İhsan Hareketi veya çoğunlukla parçalanmış seleflerin birkaç yıl içinde yasallaştırılması durumunda, PJD, ideolojilerini daha sağa taşıyarak yüksek muhafazakâr seçmenin oyu için rekabet etmek zorunda kalacağı şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Örneğin, PJD Genel Sekreteri Saadeddin Osmanî, partinin Fas gençliğinin nikâhsız birlikte yaşamasının ve alkol satışının düzenlenmesi gibi konularda şeriatın belirli hükümler almaya çalıştığı iddiasını reddetmiştir.⁵⁸⁵ Bununla birlikte, TIH'ın Tecdid Gazetesinin editörlerinden PJD ve TIH'ın önde gelen üyesi Bilal et-Telîdî, kendisi ile yaptığımız söyleşide PJD'nin sadece bir parti olmadığını, aynı zamanda bir dava projesi olduğunu da ifade

⁵⁸¹ Zeghal, *a.g.e.*, s. 189.

⁵⁸² el-Sherif, *a.g.e.*, s.171.

⁵⁸³ Hamzawy, *a.g.e.*, s. 9.

⁵⁸⁴ Muqtedar Khan, “The Moroccan Path to Islamism”, *Institute for Social Policy and Understanding*, Policy Brief no. 55., May 2012, 2012, s. 19.

⁵⁸⁵ David Lav, “The Next Proving Ground for Political Islam: Parliamentary Elections in Morocco”, *The Middle East Media Research Institute. Inquiry & Analysis Series Report No. 384*, 2007, s. 2.

etmiştir.⁵⁸⁶ Buradan hareketle PJD'nin şu anda siyasî alanda konsolidasyon (içinde bulunduğu sıkışık durumdan kurtulma) sürecinde devam ettiğini söylemek mümkündür.

Son olarak, Fas siyaset yorumcuları, partinin İslâmî politikalarını otokratik olarak uygulamak istemediğini; ancak dava projesinin, şeriat hükümleri için destek ve sosyal meşruiyet kazanmada başarılı olmaları şartıyla demokratik açıdan zorunlu hâle getireceklerini savunmaktadır. Benzer şekilde, PJD Meclis Grubu Lideri ve Adalet Bakanı Mustafa Ramid, uzun vadeli bir bakış açısıyla “hırsızlar için olan hükümler de dâhil olmak üzere şeriat uygulamasının programlarında olduğunu” ilan etmesi bu yorumları desteklemektedir. Önde gelen PJD liderlerinin bu türden taleplerine verilen tepkileri kınamak, hareket içindeki ideolojik farklılıkları ve PJD'yi dış gözlemcilerle ilerici ve ılımlı bir parti olarak sunma mücadelesi olarak değerlendirilmektedir.⁵⁸⁷ Fas hukuk sistemindeki “Müdevvenetu'l-Usra (Aile Hukuku)”, şu anda şeriat tarafından düzenlenen tek yasal enstrümandır. Bu nedenle Fas Aile Hukuku düzenlemesi, İslâm'ın toplum içindeki rolü hakkındaki tartışmayı başlattığı için son derece seferber edici ve tartışmalı bir karaktere sahiptir.⁵⁸⁸

Kralın 2004 yılında mecliste oy kullanmasına sebep olan Aile Hukuku'nun nispeten gözden geçirilmesi teklifi, parti içi şiddetli tartışmalarının ardından PJD tarafından da onaylandı.⁵⁸⁹ PJD üyeleri, partinin önceliklerinden birinin ülkedeki kadınların kademeli olarak güçlendirilmesi olduğunu savunmaktadırlar. Bununla birlikte parti, şimdiye dek yalnızca kadına yönelik şiddete karşı, işyerinde kadın ve erkek eşitliğini savunan ve reşit olmayan kadınların çalışmasını kademeli olarak yasaklayan yasalarla ilgilenmiştir.⁵⁹⁰

Mevcut söylemsel konum analizlerinin gösterdiği gibi, PJD'nin entelektüel ideolojisinde kuruluşundan bu yana kademeli bir değişim olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu değişiklikler, yine de orijinal doktrinden fazla uzağa gidemeyen

⁵⁸⁶ Bilal et-Telîdî, Söyleşi 11/09/2019 tarihinde Rabat'ta Tevhid ve Islah Hareketinin Merkezinde saat 14:00 da gerçekleşmiştir.

⁵⁸⁷ Willis, *a.g.e.*, s. 66.

⁵⁸⁸ Jørgensen, *a.g.e.*, s. 273.

⁵⁸⁹ el-Sherif, *a.g.e.*, s.182.

⁵⁹⁰ Wickham, *a.g.e.*, s. 245.

bir İslâmcı parti karakteriyle sınırlı olduğu da açıktır. PJD; bu nedenle ideolojik olarak nispeten ılımlı, muhafazakâr, siyasal İslâmcı bir parti olarak tanımlanabilir.

Daha açık katılımın olduğu Fas'ta PJD, karmaşık davranışsal ılımlılığını tetiklemiştir. Bu farklılıklar esas olarak kurumsallaştırmaya yönelik daha yüksek teşviklerin varlığından kaynaklanmaktadır. Bu teşviklerin derecesi de İslâmcıların parlamenter krallık sistemine uyumluluğunu şekillendirmektedir. Ancak Fas'taki çoğulcu, fakat büyük ölçüde hiyerarşik bağlamın İslâmcı ideolojinin daha liberal bir biçimine yönelik revizyonu teşvik ettiği görülmektedir.⁵⁹¹

PJD'nin iç reformları, profesyonelleşmesi ve kurumsallaşması daha önemli bir davranışsal ılımlılığa yol açarken ideolojik ılımlılıkları sembolik olanların yerine somut politik eylemler tasarlama zorunluluğu getirmiştir. Yine de Fas'taki Arap Baharı, derin demokratikleşmeye yol açmadığından moderasyonunun sadece monarşik tasarımın mı yoksa partinin içinde kısıtlı bir değişimin sonucu mu olduğu tartışmaları devam etmektedir. Dahası Fas'taki diğer İslâmcı aktörlerin çoğulculuğu, popülerliği ve 2011'den bu yana hükûmetteki İslâmcılar için manevra olasılıklarının varlığı, uzun vadede ılımlılık sürecinin tersine çevrilmesine neden olabileceği değerlendirilmektedir.

1.3.9. PJD'nin Son Durumu

Fas'ta İslâmcı partiler ve sivil toplum örgütleri, kralın iktidar üzerindeki tekeline ifade eden Mahzen tarafından en ciddi tehlike olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle İslâmcı partiler (şimdilik PJD ve İstiklal Partisi) Fas siyasetine yeni bir dinamik yerleştirebilme potansiyeline ve politik reformları gerçekleştirebilme kabiliyetine sahip olarak ortaya çıkmaktadır. Ülkedeki İslâmcılar, önceden yüzeysel reformları bile başarabilecekleri çok uzak bir ihtimal olarak görülmekteydi.

Bu durum, bir taraftan büyük ölçüde PJD'nin, sarayın ortaya koyacağı hükûmet seçeneklerine direnme kapasitesine devam ettiği sürece, dinî örgütlerin desteğini sağlamadaki başarısına ve diğer seküler partilerin nasıl tepki vereceğine bağlı olacaktır. Hizbu'l-Asala ve'l-Muasara (PAM) gibi seküler partiler İslâmcıların yükselişini durdurup reform için monarşiye baskı yapmalarına katılmayarak mahzen

⁵⁹¹ Jørgensen, *a.g.e.*, s. 274.

ile işbirliği yapmışlardır. Bu da seküler partilerin PJD'nin, reform sürecini engelleme kapasiteleri olduğu anlamına gelmektedir.

PJD, şu ana kadar seçimlerde yarışacak tek İslâmcı parti olarak görüldüğünden bu durum Fas siyasetinde büyük bir güç odağı olarak belirlenmesine neden olmuştur. 2002 genel milletvekili seçimlerinde, 91 seçim bölgesinden sadece 55'inde yer almasına rağmen parlamentodaki en yüksek oranla üçüncü sıradaki yerini almıştır. Partinin, bu kısıtlamasının sebebi olarak çok büyük bir seçim zaferinin ardından Cezayir hükûmetinin on yıl önce yaptığı gibi, İslâmî Kurtuluş Cephesi (FİS)'nin kazandığı zaferle karşı karşıya geldiğinde, seçim sonuçlarını geçersiz kılmaya ve partiyi yasaklamaya neden olacağı korkusundan kaynaklandığı ifade edilmektedir.

Parti, 2007 milletvekili seçimlerinde de monarşiye ve halka verdiği güvenle en fazla oyu almıştır. Ancak Fas parlamentosunda çok sayıda siyasî partinin olması ve seçim barajının bulunmaması, herhangi bir partinin tek başına hükûmet kurmasını neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Güçlü bir seçim zaferinin önündeki engeller, sarayın siyasî partiler ile işbirliği yapma konusundaki kanıtlanmış kapasitesi göz önüne alındığında PJD'nin Fas siyasetinde gerçek değişimi (ıslahatı) zorlama gücüne sahip olacağı kesin değildir. Fas'taki İslâmcı hareketlerin tamamı PJD'yi desteklerse parti, koalisyon olmaksızın tek partili bir hükûmet kurabilir. Bundan sonraki seçimlerde kurulacak muhtemel İslâmcı hükûmet koalisyon ve saraydan daha fazla destek alıp güçlenerek başarılı olma ihtimalinde saray ve diğer seküler partilerin, PJD'nin gerçekleştireceği siyasî ıslahatlar ile pasif devrimden şüphe etmeleri için ellerinde iyi nedenler olacaktır. Ancak bu imkânsız olmasa da durumları zorlaştıracı etkiye sahip diğer İslâmcı hareketler, PJD'nin kararlılığını ve koalisyona direnme yeteneğini artırabilen Adalet ve İhsan Hareketi ile Fas selefleri olmak üzere iki büyük dinî örgütü içermektedir.

Adalet ve İhsan Hareketi, İslâmî alanda TIH ve PJD'den daha az radikal söylemlere sahip olmasına rağmen, anlaşılması güç bir şekilde rejimin siyasî otoritesini tanımadığı gerekçesi ile rejim tarafından marjinalleştirilerek sistem dışında tutulmaya devam edilmektedir. Adalet ve İhsan Hareketi'nin vefat eden

liderleri Yasin'den sonra yeni bir siyasallaşma sürecine sıcak baktığı yönündeki değerlendirmeler yapılmasına rağmen Mahzen'in bu hareketi meşrulaştırma eğiliminin olmadığı görülmektedir. TIH ve PJD'nin tek başına bir iktidar ihtimalinde siyasî oyuna rakip olarak sürülmek üzere Adalet ve İhsan Hareketi'nin bekletildiği yönünde Mahzen tarafından oluşturulan senaryoların olduğu değerlendirilmektedir.

PJD, organizasyon ve liderlik açısından başlangıçta İslâmcı parti olarak kurulmuş; ancak şimdilerde burjuva kesiminin partisi olarak kabul edilen İstiklal Partisi ve sarayın kontrolünde kabul edilen sol eğilimli USFP'den daha güçlü bir parti, daha açık demokratik bir yönetime ve dolayısıyla kapsamlı bir iç değerlendirme gücüne sahiptir.

1996 yılından itibaren, TIH çatısı altında yer alan genç, İslâmcı ve aydın kadro siyasî katılım için çeşitli stratejiler araştırmıştır. TIH ilk önce İstiklal Partisi'ne katılarak siyasî oyuna dâhil olmayı düşündü. Ancak İstiklal Partisi, TIH'ın örgütsel olarak işbirliğini reddetti. Sadece TIH'ın üyelerini birey olarak kabul etmeye hazır olduğunu açıkladı. Bunun sonucunda 1996 yılında, TIH, kendisini daha yaşlı siyasallaşmış Berberî hareketi olan yaşlı, kısmen İslâmcı el-Hatîbî'nin yönettiği, siyasî etkinliğini kaybetmiş olan MPDC (Mouvement Populaire Démocratique ve Constitutionnel)'ye bağlamayı başardı. MPDC o zamanlar, içi boş yani mecliste temsil edilmeyen bir parti olduğu için TIH, 1997 milletvekili seçimlerinde kendi adaylarını sunarak parlamentoda dokuz sandalye kazandı. Bu canlanmanın ardından partiyi kelimenin tam anlamıyla bu İslâmcı, seküler eğitim almış gençler devraldı. Hareketin 1980'lerin başında başlamış olan resmî bir siyasî oyuncu olma arayışı, ancak 1996 yılının sonunda gerçekleşti. TIH'ın neden MPDC'yi devralmakta başarılı olduğu ve Kral ile Mahzen'in bu manevrada oynadığı rol hakkındaki tartışmalar, hâlâ devam etmektedir. Şüphesiz bunda, II. Hasan'ın İslâmcıların meşru oyuncular olarak siyasete girişini kabul etmeye karar vermesinde etkisi büyüktür. Daha komplocu düşünen siyaset bilimcilerinin iddia ettiği gibi sarayın gerçekten devralmayı organize edip etmediği daha az açık olarak değerlendirilmektedir.

Ancak devralma tamamlanmış ve 1998'de MPDC, adını değiştirerek PJD ismine dönüştürmüştür. Bu arada başka bir küçük İslâmcı hareketle birleşen TIH, adını et-Tevhid ve'l-İslah (Birlik ve Reform) olarak değiştirdi. İki isim ve iki farklı

oluşum ile örgütlerin resmî olarak ayrılımlarına rağmen, siyasî parti olarak PJD ve daha geniş bir dinî hareket olarak TIH bugüne kadar işbirliğini sürdürmektedir. Bu geçen uzun ve kıvrımlı hikâyede baskın tema, hareketin sadece bir dernek olarak değil aynı zamanda meşru bir siyasî parti ismiyle resmî olarak tanınması yönündeki kararlılığıdır. Bu kararlılığın PJD'nin resmî bir parti olarak nasıl davranması gerektiği üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

PJD, 1998'den sonra, kendisini siyasî arenada yeni kurulacak hükûmetlerin alternatif güçlü oyuncusu ve bir eleştirmeni olarak dikkatlice konumlandırdı. O zamana kadar TIH ve PJD, monarşinin meşruiyetini tam olarak kabul ettiğini vurgulamaktan her zaman kaçınmıştı.

Büyük bir başarı kazandığı ve üçüncü büyük parti olarak ortaya çıktığı 2002 parlamento seçimlerinde Kral'ı diğer siyasî partileri ve Fas toplumunun endişesini uzaklaştırmak için rekabet ettiği seçim bölgelerinin sayısını sınırlamakta dikkatli bir strateji izledi. Bu stratejinin devamı olarak 2003 yerel konsey seçimlerinde ise bölgelerin yalnızca %25'inde seçime girmeyi kabul etti. Parlamentodaki önemli bir oyuncu olan 42 üyeli bir meclisle, PJD Mudevvenetu'l-Usra (aile hukuku yasası) reformu da dâhil olmak üzere geniş tartışmalardan sonra çoğunluk oyuyla demokratik olarak kabul edilen yasaları desteklemeye karar verdi. PJD, başlangıçta bu yeni aile yasalarına karşı çıksa ve Kazablanka'da buna karşı büyük gösteriler düzenlemesine yardım etse de sonuçta üyelerine ve seçmenlerine yeni yasaların kabul edilmesinin demokratik bir sürecin sonucu olduğunu açıklamak zorunda kaldı.

Katılım ve meşruiyet stratejileri, PJD politikalarında her şeyden önemli olarak kabul edilmektedir. Bu, onun örgütsel gücünü teşkil etmesine rağmen aynı zamanda düşüşüne de sebep olabilmektedir. Bu durum, partiye ve siyasal İslâmcılara monarşinin hafif eleştirel, sadık ve sonuçta etkisiz pasif siyasî aktörlerin rolüne bürünmelerine neden olarak onlara oy kaybettirebilir.

Diğer büyük İslâmcı hareket, İslâmî alanda eli daha güçlü ve daha militan Adalet ve İhsan Hareketi, PJD ve TIH kanadının siyasete katılmak için gösterdiği kadar kararlılıkla, yozlaşmış olarak gördüğü Fas siyasî sistemine katılmayı reddetti. Hareketinin karizmatik manevi liderleri ve rehberi olan kurucusu Abdüsselam Yasin'in etrafında örgütlenen Adalet ve İhsan Hareketi, karmaşık ve zaman zaman

şaşırtıcı bir organizasyon olarak dikkati çekmekteydi. Adalet ve İhsan Hareketi, kısmen Fas'ın sayısız geleneksel tasavvuf kalıbı içerisinde, hayallerin önemini ve inancını, şiddete gerek olmaksızın içeren güçlü bir tasavvuf akımı etkisiyle dolu bir örgüt olarak davranmaktadır. Kısmen de liderlerinden bazıları bağımlılık teorisi ve devrimin radikal dilini kullanmaya yatkın, çok politik bir hareket olarak tepki verebilmektedirler. Bu iki durum zaman zaman Fas hükûmetini endişelendirecek şekillerde de ortaya çıkabilmektedir. Örneğin 2006 yılı başlarında hareketin takipçilerinin çoğu, yıl bitmeden bir süre önce meydana gelebilecek büyük ama belirtilmemiş bir karışıklık öngördüklerini bildirmeye başladılar. Bu, güvenlik güçleri tarafından hayallerin bir şekilde gerçek bir komplo ile ilişkili olabileceğinden endişe duyma dalgasını tetiklemiştir.

Yasin, Adalet ve İhsan Hareketi'ni 1974 yılında kurdu. II. Hasan'a, siyâsî ve dinî bir lider olarak meşruiyetine karşı saldırılarına, Kral'a yönelik, "İslâm ve Tufan" ismiyle yazdığı açık bir mektupla başladı. Adalet ve İhsan Hareketi, o zamandan beri monarşiye karşı bu rakip, düşman, antagonistik, eleştirel konumunu korumaya devam etti. Adalet ve İhsan Hareketi'ne göre, koloniyal (sömürge) dönemden bugüne kadar Fas kralları, İslâm'ı, İslâm toplumunun çıkarlarına hizmet etmek yerine kendi çıkarlarına hizmet etmek ve monarşik kontrolü sürdürmek için kullandı. Abdüsselam Yasin'in kızı Nadia Yasin'in (Adalet ve İhsan Hareketi için hâlâ önemli bir figür) sürekli tekrar ettiği gibi monarşiye şiddet içermeyen ve açıkça muhalif olduğunu belirten bu muhalefet mesajı⁵⁹², babasının uzun süre hapis cezası ve ev hapsi yaşamasına sebep oldu.

Adalet ve İhsan Hareketi, siyâsî katılımı reddetmeye devam ederken son zamanlarında konumunu değiştirmeye hazırlanıyor olabileceği yönündeki spekülasyonlara yol açan birtakım değişikliklerden geçti. Birincisi, yaşlandığında lider Abdüsselam Yasin mistisizme gittikçe daha fazla çekilirken liderlik pozisyonlarındaki diğer üyeleri Abdüsselam Yasin'in tartışmasız mistik karakterinin tam tersi yönünde hareket ettiler. Ayrıca siyasallaşma sürecinin başlangıcı olarak değerlendirip sarayı heyecanlandıracak kadar politik aktörler olarak davrandıkları da

⁵⁹² Adalet ve İhsan Hareketi her ne kadar marjinal bir hareket ise de örgüt, şiddeti ve silahlı mücadeleyi öven, teşvik eden söylemi kullanmamakla dikkat çekmektedir.

ifade edilmektedir. Adalet ve İhsan Hareketi, bu aşamada hareketin iki farklı eğilimi için örgütsel yapısının içerisine iki ayrı liderlik organını yerleştirerek kendisini yeniden konumlandırdı. Bunlar hareketin siyasal ve örgütsel yönünü sağlayan siyasal Meclis el-Şûra ve manevî (deolojik) rehberlik sağlayan Meclis el-İrşad (Meclis er-Rabbani) idi. Bu, PJD ve TIH ile meydana gelen siyasî parti ile dinî örgütlenme arasında aynı türden bir ayrım değildi. Ancak belki de bu yönde bir değişimin başlangıcı sayılabilir. Adalet ve İhsan Hareketi, ülke 2007 seçimlerine giderken yeni bir siyasallaşma denemesi başlattığını, en azından siyasal döngüye kesinlikle bir duyarlılığının olduğunu göstermekteydi. Belirtmek gerekir ki, şu ana kadar resmî olarak bir siyasallaşma süreci başvurusunun olmaması, bu değerlendirmeleri haksız çıkarmamalıdır.

PJD için TIH, güçlü bir entelektüel destek kaynağı olmakla birlikte aynı zamanda bir entelektüel mücadele kaynağıdır. TIH üyeleri güçlü dinî ilkelere bağlı olan, politikaya ve hükûmete katılımın gerektirdiği uzlaşma ve pragmatizm ihtiyacını kabul etme konusunda PJD'deki politikacılara göre daha az eğilimli bir organizasyondur. PJD, her zaman kolay olmayan, dinî temeli ile ilişkileri yönetmede sürekli olarak özen göstermek zorundaydı. Örneğin, PJD İslâm dışı olarak nitelendirdiği yeni aile yasalarına karşı bir gösteri düzenlediğinde seçmenleri tarafından coşkulu bir destek gördü. Ancak daha sonra TIH'daki destekçilerine reformu kabul etmeye karar verdiğini açıklamak onlar için çok kolay olmadı. PJD dinî üssü ile bağlılığını korumak istese de bu gibi durumlarda manevra için üyeleri ve onların seçmenleri tarafından verilmiş sonsuz manevra alanı ve şansı bulunmamaktadır. Ancak PJD liderleri de dâhil hiç kimse, seçmenin onlara ne kadar manevra alanı verdiğini bilmemektedir. PJD'nin kuruluşunun Mahzen ve sarayın ortak projesi olduğu algısı, kendisine İslâmcı bir parti olduğu için değil, bugün Fas'taki tek dürüst parti olduğuna inandıkları için birçok Faslı'nın verdiği desteğini yitirmesine de neden olabilir. Ancak PJD'nin birçok konuda saray ile uzlaşması, bu yöndeki endişelerinin haklı olabileceği yönündeki değerlendirmeleri de beraberinde getirmektedir.

Eğer PJD, diğer dinî hareketlerin üyelerinin desteklerini kaybetme tehlikesini veya rakip bir İslâmcı hareketin ortaya çıkmasıyla kötüye gidişi önlemeyi başarsa Fas'ta yüzeysel değil, köklü siyasî reformlara yol açan bir süreci

başlatabilir. PJD, seçimlerden sonra başarısını artırarak devam ettirir ve kurulacak hükûmetlere girmeye devam ederse, bu suçlamalardan kurtulmayı başararak destek kaybının da önüne geçebilir. Böylece diğer İslâmcı oluşumları da çatısı altında birleştiren daha etkili bir siyasî aktör hâline gelebilir. Bu da saray tarafından kontrol edilen bir sistemin müdahalelerinden istifade ederek bakanlıkların faaliyet yapmasına izin verdiği güçten en üst düzeyde yararlanmaları gerektiği anlamına gelir. Mevcut durumda bakanlıklar, Kral'ın danışmanları olan teknokratlar tarafından kontrol edilmelerine rağmen, seçilmiş bakanlar sarayı zorlamadan yapabildikleri sürece bazı siyasî girişimlerde bulunabilir ve politika üretebilirler. PJD liderleri ve hatta diğer siyasî partilerin daha dinamik üyelerinden bazıları, bunun mümkün olduğunu savunuyorlarsa da durumun böyle olacağı yönünde kesin bir kanıt bulunmamaktadır. PJD'nin sarayın baskılarına ne kadar dayanma kapasitesine sahip olduğu ve bu yöndeki isteği henüz tam olarak test edilemedi.

Bugüne kadar parlamentodaki bir iktidar partisi refleksi ile monarşiyi kızdırmamak adına çok dikkatli davranıldı. Sonuç olarak bazı muhalifler, PJD liderliğinde bile çoktan eşgüdümünden şikâyet etmeye başladılar. PJD, Mahzen'den bağımsızlığını koruyarak sarayın kısa vadede daha çok yetkisini parlamentoya devretmesi için sarayı zorlaması ve yasal siyasî süreç içinde çalışma kapasitesinin oluşması Fas'ta demokratik bir sürece başlamanın anahtarıdır. Ancak Fas'taki güçlü monarşi tasarımı bu yeterli olarak görülmemektedir. Mevcut seçim yasası ile uzun vadede Fas siyasî sisteminde bir paradigma değişikliği, birden fazla partinin krala dayanmasını gerektirmektedir. İstiklal Partisi ve özellikle hâlihazırda gerçek parti yapılarına sahip, merkez solu temsil eden USFP, Fas'ın bu siyasî dönüşümleri için bir potansiyele sahip gibi görünmektedirler.

Siyasî reformlara yol açan bir süreçteki son unsur, monarşinin tarafsızlığını muhafaza eden bir partiyle karşı karşıya kalması durumunda büyük miktardaki gücü teslim etme isteği olacaktır. Monarşi, global baskı güçleri tarafından dışardan ya da içerden büyük bir baskı gelmediği ve kendini tehdit altında hissetmediği sürece elindeki güçten vazgeçmeyecek ve bu dönüşümlere izin vermeyecektir. Saray, istihbarat örgütü ve hepsinden öte silahlı güçlerinin desteği ile siyasî değişim için baskıya dayanma kapasitesine sahiptir. Siyasî ağırlığı daha az olan İslâmcılar, güvenlik güçlerinin baskı ve kovuşturmalarına yıllardır maruz kaldılar. Hiç kimse,

monarşinin daha yaygın olan İslâmcı muhalefetlere karşı baskı kullanmak için ne kadar istekli olacağını kestirememektedir. Bugüne kadar seküler partiler, hiçbir zaman monarşiye tam demokratik bir açılımı zorlamak için yeterli baskı uygulama kararlılığını gösterememiştir. Bu da seküler partilerin kısmen halk tarafından kısmen de Kral'ın İslâmcı partileri monarşiyi koruma refleksi ile Mahzen tarafından kurulduğu iddialarını akla getirmektedir.

Bütün siyasî partilerin, güçlerini birleştirmeleri durumunda istedikleri reformları gerçekleştirme şansları görünüşte daha yüksek görünmektedir. Ancak bu da seküler partiler ile PJD arasında kolay şekilde kurulamayacak bir ittifak gerektirecektir. Monarşiye, iktidarından vazgeçme yönünde yapılacak olan baskı, ne rejim kontrollünde örgütlenmiş sivil toplum örgütlerinden ne de politik olarak hoşnutsuz ve fakir bir nüfustan gelmeyeceği açık olarak dile getirilmektedir. Başka bir deyişle, Fas'taki gerçek siyasî reform, imkânsız olmasa da kesinlikle kolay olmayacaktır. Fas halkının hayal ettiği gerçek siyasî bir reform için PJD'nin saray ile ittifaktan kaçınıp sistemin kendisine sunduğu her türlü eylem olasılığından yararlanarak diğer sivil toplum ve politik tarafların kendilerini yenileyip geliştirmeleri ve seçilmiş tarafların monarşiye bir miktar güç alanı bırakıp birleşik baskı uygulamalarını gerektirmektedir.

Son olarak da monarşinin bütün bu politik taraflara güç kullanmadan olumlu tepki vermesi şarttır. Gerçekçi olmakla birlikte böyle bir senaryo, siyasî sistemde herhangi bir değişiklik yapmadan ekonomik, sosyal ve insan hakları reformlarının devam etmesinden daha az muhtemel olarak değerlendirilmektedir.

1.4. İslâmî Şebîbe Hareketi

İslâmcı Şebîbe Hareketi, Fas'ta ortaya çıkan İslâmî akımların ilki olarak kabul edilir.⁵⁹³ Çünkü 1969 yılında kurulduğu tarih Nâsiriye hareketinin⁵⁹⁴ zayıflamaya başladığı tarihe denk gelmektedir. O tarih, yeni sol hareketin (devrimci) özel düzeyde kendini ifade ettiği tarihtir. Ne var ki olumsuz şartlar

⁵⁹³ Darif, *el-İslâmü 's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 223.

⁵⁹⁴ 23 Temmuz 1952 yılında Cemal Abdünnasır'ın öncülüğünde milliyetçi, genç subayların katılımı ile kan dökmeden gerçekleşerek Mısır'da monarşik düzenin kaldırılması ve cumhuriyetin ilan edilmesine sebep olan milliyetçi devrim.

hareketin dağılmasına neden olmuştur. Ancak ilkeleri ve kendine özgü İslâmî duruşları ile toplumda yer edinmesine engel olamamıştır.⁵⁹⁵

1996 yılında Fas'ta ıslâhatçı İslâmî akımların dikkate değer bir şekilde canlandığı bilinmektedir. Zira o yıllarda Fas İslâmî hareketlerinin en büyüklerinden biri olan TIH yöneticileri, hareketin siyasî kanadı olan PJD⁵⁹⁶ aracılığı ile Arap Baharı'ndan sonrasında yapılacak olan ilk genel milletvekili seçimlerinden sonra hükûmete ortaklık yapma kararı vermiştir. Nitekim TIH için bu dönem sadakat dönemi olarak nitelendirilmiştir.

Bu karar, 1992 yılında gerçekleştirilen bir dizi görüşmeler neticesinde şekillenmiştir. O yıllarda hareketin genç kadroları, mevcut siyasî kurumlar ile bu ortaklık için uzun süre çalışmışlardı. Derneğin kurucu üyeleri, 1970'li yıllarda Fas İslâmî hareketinin önde gelen temsilcilerindendi. Onları bir araya getiren ise radikal İslâmcı modeli temsil etme heyecanının yanı sıra komünizm ve ithal edilmiş materyalist akımlara olan düşmanlıktı. Çünkü Müslümanların çoğunlukta olduğu birçok ülkede Müslümanlar, varsayılan komünizm tehlikesine karşı sağcı, statüko yanlısı iktidarlarla işbirliğine sürüklenmek istenmekteydi. Bu tehlike daha sonraları Sovyetler'in dağılmasından önce üçüncü dünya ülkelerinin Müslümanlarını komünizm tehdidi ile Amerika müttefiki hâline getirme planına "Brezinski Doktrini" ya da "Yeşil Kuşak" kuramı olarak isimlendirilmişti.⁵⁹⁷ Ortaya çıkan bu ideolojik çıkmaz, bir müddet sonra farklı bir siyasî yapı oluşturma fikrini meydana getirdi. O zamanlarda İslâmî hareket olarak Fas'ta varlığını sürdüren Adalet ve İhsan Hareketi'nin beslendiği kaynaktan farklı bir bakış açısı ile yeni bir oluşum ortaya çıkıyordu. Bu yeni oluşumun İslâmcı gizli bir örgütlenmeden daha çok, siyasî bir örgütlenme olduğu dikkati çekmekteydi.⁵⁹⁸

İslâmî Şebîbe Hareketi'nin tarihi gelişimini izlemek, Fas'taki İslâmcı oluşumların gelişimine de ışık tutacaktır. Bu gelişimi izlerken de hareketin dayandığı nazarî ve siyasî oluşumlarla birlikte dinî alandan siyasî alana geçerken kullandıkları siyasî mekanizmayı iyi teşhis etmek gerekir. Bu bakış açısı, kültürel

⁵⁹⁵ Darif, *el-İslâmü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 225.

⁵⁹⁶ Muhammed Edib es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.70-73

⁵⁹⁷ Erkilet, *a.g.e.*, s.163.

⁵⁹⁸ Bilal et-Telidî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, Rabat 2014, s. 38.

mirası yeniden okumada maruz kalınan engellemeleri daha iyi anlamaya ve yeni bakış açıları kazanmaya da yardımcı olacaktır.

Gerçekte bu tür girişimler, yeni model oluşturacak kültürel İslâmcı akımların öne çıkmasında fayda sağlamıştır. O dönemde gelenekçi İslâmcı modellerden kurtulup özgürleşmeyi hedefleyen, kendini yetiştirmiş, seküler eğitim almış gençlerden oluşmuş seçkin aydınlar grubu ortaya çıkmıştı. Bu seçkin geleneksel İslâmî eğitim almayan aydınlar grubunun en belirgin özellikleri, dinî sebeplerden dolayı düşüncelerini doğrudan ifade etmeye ve gerçek anlamda taleplerinin gerçekleşmesine imkân bulamamalarıydı. Ancak Fas İslâmî hareket sahnesinde yer alan Adalet ve İhsan Hareketi, bu grubun (Tevhid ve Islâh Grubu) aksine tek bir amaç etrafında birleşmiş, homojen yapıya sahip bir örgüt izlenimi veriyordu.⁵⁹⁹ Aynı zamanda Adalet ve İhsan Hareketi, karizmatik liderlik ilkeleri ile hareketi yönetenler üzerinde ittifak edilmiş bir lidere sahipti. Belki bu duruma tepki olarak İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılarak yeni bir oluşuma giden TIH ise bunun aksine, yönetim kadrosu ile grubu yönlendirmede eşit haklara sahip etki ve yetkisi bulunan kişilerden oluşan bir oluşum izlenimi vermektedir. Ancak hareketin mensupları, hareketin kuruluş amaçları ve hedefleri olarak, dava hareketi olmaktan çok siyasî bir hareket olduğu izlenimini vermekteydi.⁶⁰⁰

İslâmî Şebîbe Hareketi kurucularının arasında, o dönemde yerleşik, resmî ideolojiye karşı fikrî mücadele veren ve direnen kişiler bulunmaktaydı. İslâmcı gençlik hareketi olan İslâmî Şebîbe Hareketi, İslâmî davet alanında faaliyet gösteren dernekler arasında lider olma iddiası ile ortaya çıksa da bunu başaramadı. Ancak İslâmî Şebîbe Hareketi'nin dağılması sürecinde bu hareketten ilişkisini keserek yeni yapı oluşturan gruplar dinî alanda varlık gösterebildi. Bu hareket aynı zamanda günümüzde benzeri olmayan bir şekilde siyasî İslâm'ı temsil etmekle birlikte, radikal İslâmî alandan meşru siyasî alana kayabilmenin delillerini yansıttı. Bu oluşum 2 Haziran 1996'da Dr. Abdülkerim el-Hatîbî'nin partisi olan Anayasal Demokratik Halk Hareketi'ne katıldılar.⁶⁰¹ Daha sonra ise

⁵⁹⁹ Satiy, *a.g.e.*, s. 84-88.

⁶⁰⁰ Said b. Muhammed Halim el-Verâyînî, *el-İslâmiyyûne bi'l-Mağrib ve'd-Dimikratiyye*, Dârü'l-Beydâ 2009, s. 60-62.

⁶⁰¹ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s.70-73

bu yapı “el-Müstakbelü’l-İslâmî” derneği ile birleşerek ismini “Tevhid ve Islah Hareketi” olarak değiştirdi.⁶⁰²

1.3.1 Hareketin Ortaya Çıkışı

İslâmî Şebîbe Hareketi, 1969 yılında milli eğitim müfettişi olan Abdülkerim el-Muti⁶⁰³ tarafından kuruldu. O yıllarda Fas siyaseti, Nasırıye rüzgârı ile ortaya çıkan sol uzantılı siyasî hareketlerle karşılaştı. Rejimin bu sol hareketler ile mücadele edecek siyasal İslâmcı aktörlere ihtiyacı vardı. Bu girişimler, siyasî otoritenin hedefleriyle İslâmî Şebîbe Hareketi’nin hedeflerini objektif olarak buluşturuyordu. Yerleşik siyasî yapı ideolojik olarak sol fikirlerin yayılmasını engelleyebilecek karşı fikirli bir hareketin yardımına ihtiyaç duymaktaydı. Bu sol hareket, 1970’li yılların başında Marksist ve Leninist düşünceli hareketlerden oluşmuştu. Bu sebeple siyasî otorite, 1972 Kasım ayında yasal olarak İslâmî Şebîbe Derneği’nin kuruluşuna izin verdi. Ne var ki bu objektif karşılaşma çok geçmeden, özellikle 18 Aralık 1975’te muhalif sol hareketin liderlerinden biri olan ve İslâmî Şebîbe Hareketi ile ilişkilendirilen Ömer Ben Cellun suikastından sonra ayrışma ve husumete dönüşmüştür.⁶⁰⁴

1.3.2 Tarihî Gelişimi

İslâmcı Şebîbe Hareketi, başlangıçta Nasırıye uzantılı bir hareket olarak kurulmuştur.⁶⁰⁵ Aynı zamanda Fas’ta devrimci solun ortaya çıkışını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İslâmcı Şebîbe hareketinin ortaya çıkmasında aşağıda belirtilen genel ve özel şartlar etkili olmuştur.

1.3.2.1. Genel Şart ve Nâsırıye Devrimi

Nasırî akımının monarşi ile yönetilen diğer Arap ülkelerindeki ilerleyişini durdurmada yönetim sistemleri yetersiz kaldı. Ne var ki mahzen adı verilen gizli devlet yapılanmaları, siyasî İslâm ile Arap milliyetçiliğini karşı karşıya getirerek hızla yayılan bu milliyetçi Nasırî akımın ülkelerinde de gelişip müesses yapılarını tehdit etmemesi için kullanmayı planladı. Diğer bir yönden ise

⁶⁰² Darif, *el-Haklû’d-Dîniyyi’l-Mağrîbiyyi*, s. 100-103.

⁶⁰³ Muhammed Lokman, *ed-Din ve ’s-Siyâsetü fi’l-Mağrib*, Kazablanka 2011, s. 209-211.

⁶⁰⁴ Darif, *el-Haklû’d-Dîniyyi’l-Mağrîbiyyi*, s. 107-109.

⁶⁰⁵ Darif, *el-İslâmiyyûne’l-Mağârîbe*, s. 286-289.

bu engelleme siyasetleri sebebiyle milliyetçi Nasırıye akımının dindar düşmanlarını ve onların karşı söylemlerini kullanmak için bu hareketlerin büyüyüp gelişmelerine göz yumdular.⁶⁰⁶

1.3.2.1. Resmî İdeolojiler Tarafından İslâmî Akımların Benimsenmesi

Nâsırıye hareketinin ortaya çıktığı dönemde Arap siyasî rejimlerinde ortaya çıkan ideolojik hareket sadece milliyetçi Nâsırıye hareketi değildi. Bu hareketin uzantısı olarak ortaya çıkmış diğer siyasî hareketler de vardı. Bu hareketlerin bir kısmı askerî kurumlar üzerinde etkili olarak yönetimi ele geçirmeye çalışan siyasî örgütlerdi.⁶⁰⁷

Bu sebeple kitleleri özgürleştirmek için başlayan bu milliyetçi duyguların büyütülmesi çabaları, Fas'ta dine bağlı siyaset akımının da öne çıkmasına sebep olmuştur. Başta Suudi Arabistan ve Ürdün olmak üzere monarşi ile yönetilen Arap ülkelerinin bazılarında eşgüdümlü olarak gerçekleşen siyasî olaylar, İslâmcılık düşüncesini güçlendiriyordu. Var olan bu milliyetçi Nasırî proje düşüncesi, bu ülkelerde İslâmcı hareketler tarafından ulaşılması gereken ideal hedef olarak görülüyordu.⁶⁰⁸

Fas gibi ülkelerde siyasî çalkantıların sona ermesi ve yönetimlerin tam olarak ele alınması Nasırî sistemin izlediği karşı karşıya getirme (karşıt gurupları çatıştırma) siyaseti sebebiyledir. İzlenen bu çatıştırma siyaseti diğer bir taraftan da rejimleri ve İslâmî grupları -en başta da İhvân-ı Müslimîn'e karşı- müzmin bir düşmanlığa sevk etti. Nasırıye ekolünün karşılaştığı, öngöremediği bu çelişkiler ve karşı karşıya getirme siyaseti, siyasî rejimler tarafından yaşanan toplumsal olayları daha kolay yönetmek için karşıt gruplar kışkırtılarak devam ettirildi.⁶⁰⁹

1.3.2.2 Fas Devrimci Solun Ortaya Çıkışı

Fas devrimci solun ortaya çıkışı, Halk Güçlerinin Milli Birliği ve Fas Komünist Partisi⁶¹⁰ arasındaki çekişmelerden ortaya çıkan siyasî belirsizlikler

⁶⁰⁶ et-Tûzî, *el-Melikîyyetü ve'l-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 228-231.

⁶⁰⁷ Darif, *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 225-226.

⁶⁰⁸ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s. 38-40.

⁶⁰⁹ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s.101.

⁶¹⁰ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 38,42.

neticesindedir. Bu siyasî çekişmeler, şu iki kaide temelinde yeni solun doğuşuna sebep oldu: Bu kaidelerden birincisi Marksist ideolojiye sarılmadır. İkinci ise ıslâhatçı hareketlerin ve bu siyasî çalkantıların sona ermesi için çözüm olarak görülen partilerin suçlanması ve değersizleştirilmesi olmuştur.⁶¹¹

Ancak öğrenci hareketlerinin içerisinde yeni sol eğilimin güçlenmesi rejimlerin, oluşan bu küçük grupları zayıflatıp yok edecek karşıt ideolojik örgütleri, yaptıklarına göz yumarak kullandı. Bu durumu Fas İslâmî hareketin genel rehberi Abdülkerim el-Muti' İslâmî Şebîbe Hareketi'nin ortaya çıkış şartlarını anlatırken şu şekilde ifade etmiştir: "Fas İslâmî hareketi, Fas toplumunun toplumsal temellerinde ve inançlarında karşı karşıya kaldığı tehditlere ve meydan okumalara cevap olarak ortaya çıkmıştır. Zira bu tehlikeler; gençliği bir takım psikolojik, ekonomik, toplumsal ve kültürel sebeplerle ateizm, sekülerizm ve diğer bazı sapkın akımlarla etkisi altına almıştı."⁶¹²

İslâmî Şebîbe Hareketi'nin doğuşu, Kur'ân-ı Hakîm ve Sünnet-i Seniyye'den kaynaklanan inanç temellerine dönüşü ile kendini yenileyen Müslüman toplumun doğal bir tepkisi olarak değerlendirilmekteydi. Kuruluş düşüncesi 1968 yılında başlamış, ilk adım ise 1970 yılında atılmıştır. Hareketin resmî olarak açılış ruhsatı alması, bir merkezin açılması, İslâmî davetin gençliğe ulaştırılması ve gençliğin eğitime başlanması çalışmaları ise 1972 yılında sonuçlanmıştır.⁶¹³

Böylelikle İslâmî Şebîbe Hareketi, çevresinde Müslüman gençliği toplayarak gençliğin eğitimini Kur'ân ve Sünnet'ten oluşan sağlam temeller üzerine oturtmak için meşru çerçeveler dâhilinde düzenlenen ilim halkaları, konferanslar, sempozyumlar, seyahatler, toplumsal ve kültürel etkinlikler düzenledi. Bu amacına ulaşmak için bilimsel, modern teknik ve yöntemleri kullandı. Yapılan bu çalışmalar neticesinde toplumda neşvünema bulan sapkın ve İslâm ümmetin değerlerini ve mukaddesatını tahrip etmeye yönelik akımların birçoğunun önüne geçildi. Bu gençlik hareketi, kısa bir sürede kadın, erkek ve gençlerden meydana gelen toplumun istisnasız bütün kesimleri tarafından

⁶¹¹ Lokman, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, s. 207-209.

⁶¹² Darif, *el-İslâmiyyüne'l-Mağâribe*, Kazablanka 1999, s. 18-19.

⁶¹³ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s.102.

benimsenmeye başlandı. Bu çalışmalar neticesinde dinî değerleri ve İslâm ümmetinin yükselmesi yolunda çalışan, kalpleri temiz, davranışları ile örnek olan dindar nesil ortaya çıkmaya başladı.⁶¹⁴

Abdülkerim el-Muti', 1969-1975 yılları arasında hareketin toplumda ve özellikle de üniversite öğrencileri arasında yer edinmesi için yeni sol hareketten ve Nasıriye akımından etkilenecek ortaya çıkan özgürlükçü, antiemperyalist fikrî akımların çıkışından faydalandı.⁶¹⁵

1972 yılına gelindiğinde ise, el-Muti' çok kısa sürede Fas'ın farklı şehirlerinde İslâmî Şebîbe Hareketi'ne bağlı birçok İslâmî davet dernekleri kurdu. Bu hareketin amacı, kuruluşundan itibaren siyasî bir parti hâline gelmek olmamıştır. Aksine bu hareketin yöntemi, Fas aklını sağlam temeller üzerinde yeniden inşa etmek amacıyla kurulmuş eğitim faaliyetidir.⁶¹⁶

1.3.3 Hareketin Siyasete Bakışı

Hareket şu sebeplerden dolayı siyasetten uzak durmuştur:⁶¹⁷

- 1- En önemlisi, insanlığın en son dini olan İslâm dininin amaçlarının siyasetin amaçlarından daha büyük ve ulvî olmasıdır.
- 2- İslâm'ın siyasallaştırılması veya siyasî parti içerisinde temsil edilmesi ve İslâm adına bir kişinin öne çıkıp İslâm toplumuna liderlik yapması İslâm'ın ilkelerinden ve öğretilerinden olmayan ruhbanlık sistemi tartışmalarını ortaya çıkaracak olması.
- 3- İslâmî öğretileri ve ilkeleri olan bir siyasî partinin kurulması, Fas toplumu içerisinde Müslümanlarının azınlıkta olduğu algısının ortaya çıkmasına neden olacaktı. Müslümanların daha çok hâkimiyet sağlaması, onun bayrağı altında toplanmayanları daha çok kışkırtacağı gibi sebepler, seküler yapıya sahip Müslümanların çocuklarının farkında olmadan mensubu oldukları İslâm

⁶¹⁴ 2005 yılının Kasım ayında İslâmî Şebibe hareketi lideri Abdülkerim el-Muti' ile Fas Nehar gazetesinin yapmış olduğu ve www.achabibah.com adresinde yayınlanan röportajı (erişim tarihi, 05/01/2020).

⁶¹⁵ et-Tûzî, *el-Melikiyetü ve'l-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 225.

⁶¹⁶ 20/07/2000 tarihinde el-Hayetü'l-Ledüniyye dergisinin Abdülkerim el-Muti' ile yapmış olduğu ve www.achabibah.com web sitesinde yayınlamış röportajı.

⁶¹⁷ 20/07/2000 tarihinde el-Hayetü'l-Ledüniyye dergisinin Abdülkerim el-Muti' ile yapmış olduğu ve www.achabibah.com web sitesinde yayınlamış röportajı.

inançlarından uzaklaşmalarına, daha da inatçı ve İslâm'a karşı saygısızca tutum sergilemelerine sebep olacaktı.

4- Fas halkının %99,9'u, Müslüman olmasına rağmen İslâm'ın prensiplerine bağlı kalmaları açısından farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar nedeniyle Fas toplumunun, siyasallaşmadan daha çok hikmetli sözlerle, doğruyu, sabrı tavsiye etmeyi, iyilikte yardımlaşmayı, farklı fikrî ekoller arasındaki dayanışmayı, karşılıklı iletişimi ve etkileşimi gerçekleştiren çağdaş, diyalogcu, ıslahatçı, toplumun bu farklı katmanlarını kucaklayan İslâmî davet hareketlerine ihtiyacı vardı.

5- Gerçekten devlet, İslâm'ı temsil ediyor olsaydı İslâm'ın emirlerini uygulayan, onu koruyan dinî ve resmî alan olmak üzere iki farklı güç ve platform olurdu. Bir ülkede İslâm için iki farklı platform olması, toplumsal fitneye zemin hazırlayacağından en uygun olan siyasetten uzak durma düşüncesi idi.

Hiç şüphe yok ki hareket mensuplarına göre İslâmî Şebîbe Hareketi'nin varlık sebebi, siyasî partiye dönüşmek ve siyasî alanı güçlendirmek değil, eğitim ve fikrî alanı güçlendirmektir. Bu nedenle onlara göre İslâm dini, Fas'ta yer alan bütün farklı kesimler için gereklidir ve hiçbir grubun onu tekelinde bulundurma iddiasında olmaması gerekir. Siyasî ve dinî otoritenin tek elde bulunmaması, fitnenin ortaya çıkmasına sebep olacağından devletin dinî alandaki görevlerini yerine getirebilmesi için İslâm'ın tek resmî otoritesi olması gerekir.⁶¹⁸

1.3.4 Hareketin Dağılma Süreci

Fas Sol Parti (el-İttihâdü'l-İştirâkiyyü Li'l-Kuvvaâtî'sh-Şa'biyyi) liderlerinden biri olan gazeteci, mühendis Ömer Ben Cellun⁶¹⁹ suikastı, İslâmî Şebîbe Hareketi'nin dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten itibaren hareketin üyeleri onların siyasî yapılarını tehdit eden tutuklamalara ve adlî soruşturmalara maruz kaldılar. Ömer Ben Cellun suikastı İslâmî Şebîbe Hareketi'nin dağılma sürecini başlattı. Dağılmanın sebepleri olarak örgüt içerisindeki fikrî ve siyasî

⁶¹⁸ 20/07/2000 tarihinde el-Hayetü'l-Ledüniyye dergisinin Abdülkerim el-Muti' ile yapmış olduğu ve www.achabibah.com web sitesinde yayınlamış röportajı.

⁶¹⁹ 18 Aralık 1975 yılında Kazablanka'da evinin önünde suikast sonucunda öldürülmüştür. Suikasttan sorumlu olarak İslâmî Şebîbe üyesi İbrahim Kemal ve hareketin lideri Abdülkerim el-Muti' itham edilmiş ancak 18 Eylül 1980 yılında İbrahim Kemal beraat ederek serbest bırakılmıştır.

yapının gözden geçirilmesine olanak sağlandı. Bunların ilki İslâmî Şebîbe Hareketi'nin örgütsel kopmalarının, diğeri ise örgütün kendi sisteminin gözden geçirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

1980 yılının Eylül ayında Ömer Ben Cellun suikastından dolayı Abdülkerim el-Muti' ülkeden kaçarak Suudi Arabistan'a sığındığından gıyabında yargılanarak kendisine müebbet hapis cezası verildi. Abdülkerim el-Muti' bu hükümden dolayı Fas yönetim sistemine cephe alarak 1980 Mart ayında yayımlanan el-Mücahit isimli dergide şiddetle eleştiride bulunarak rejimi düşman ve kâfir ilan etti. 1981 yılının Mayıs ayında örgütün diğer üyeleri bu duruma tepki olarak Abdülkerim el-Muti'yi örgütten resmî olarak azl işlemlerine başladı. Kalanlar ise örgütle ilişkilerini dondurup olayların netleşmesini beklediler. Bu, hareketin dağılma sürecinin iki aşamadan oluştuğu söylenebilir. Esasen el-Mücahit dergisinin 1981 Mart ayında yayınlanan sayısından sonra ayrılma kararı almışlardır. Ancak 1981-1984 yılları arasında örgütün faaliyetlerini gizli mi, yoksa alenî mi devam ettirecekleri konusunda kararsız kalmışlardır. 1984 ve 1985 yılları arasında ise ayrılan gruplara yönelik siyasî rejim tarafından tutuklamalar başlatılmıştı.⁶²⁰

Bu belirsizlik yıllarında Abdililah Benkiran yönetiminde olan Rabat grubu, “Cemaat-i İslâmiyye” ismiyle yeni bir cemaatin kuruluş dosyalarını resmî makamlara sundular. Böylece 1985 yılına kadar İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılanların siyasî çizgisi netleşti. Bu oluşan Rabat grubu ile birlikte hareket etme kararı alan Kazablanka'daki Saadettin Osmani önderliğindeki grup ise 1986 Ekim ayında Cemaat-i İslâmiyye'ye bağlı bir grup olarak dernek açma düşüncesiyle dosyalarını resmî makamlara sundu. Bu girişimlerden sonra İslâmî Şebîbe'den ayrılanların temsil ettiği Cemaat-i İslâmîyye Derneği'nin kuruluşu resmî olarak başlamış ve hareket noktaları net olarak ortaya çıkmıştı. Dernek yöneticileri ile üyeleri çok geçmeden aşağıdaki temeller üzerinden derin siyasî ve fikrî entelektüel değerlendirmelere giriştiler.⁶²¹

⁶²⁰ Lokman, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, s. 208-211.

⁶²¹ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 97.

Yasal siyasî zeminde kalmak. Bu çerçevede Cemaât-i İslâmiyye kurucuları, derneğin ismini 1992 yılında Tecdid ve Islâh Hareketi olarak değiştirdi. Bu değişikliğin nedeni, İslâm isminin tekelinde bulundurma çağrışımı ve diğerlerini dışlama ithamlarından kurtulmak istemeleri olarak söylenebilir. 1992 yılında bu yeni kurulan Tecdit ve Islâh Hareketi, 1994 yılında Dr. Ahmet er-Raysûnî liderliğinde kurulan entelektüel İslâmî kimliğe sahip kişilerin yer aldığı bir dernek olan Müstakbel'ül-İslâmiyye Derneği ile birleşti. Bu birleşmenin neticesinde ise daha sonraları Tevhid ve Islâh Hareketi ortaya çıktı.⁶²²

Ayrıca İslâmî Şebîbe Hareketi'nin içerisinde 1981 yılında kendilerini radikal selefler olarak tanımladıkları “Cundullah” ve “Risaleyn” ismiyle bilinen iki örgüt ortaya çıktı. 1990 yılının başlarıyla topluma entegre olmuş bir Müslüman kimliği oluşturabilmek için örgüt, kuruluş amaçlarını ve ilkelerini yeniden gözden geçirmek zorunda kaldı. O yıllarda bu grubun liderliğini Mustafa el-Mu'tasim, Muhammed el-Emin er-Rikale ve Muhammed el-Mervânî temsil ediyorlardı. Bu grup, "Mağrib İslâmcılar Cephesi" ismiyle yeni bir dernek kurdu. Bu yapının, 1992 yılında diğer İslâmî derneklerle de birleşmesi “Kalkınma ve Birlik Partisi”nin kurulması ile sonuçlandı. Ancak bu yeni parti, resmî makamlardan kuruluş iznini alamadı. Bu durum yeni İslâmcı alternatif oluşumun birleşme sürecini yönetme zorluklarını ortaya çıkardı. Yeni parti, 1994 yılında Tamara'da 3. olağanüstü kongre kararı aldı. Kongrelerin ilki 1990 yılında Tanja'da, ikincisi ise 1992 yılında Fes şehrinde yapılmıştı. 1995 yılında Mustafa Mu'tasim ve el-Emin er-Rikale, bu yeni oluşumdan ayrılarak “Bedilü'l-Hadârî Hareketi”ni kurdular.⁶²³

1.3.5 Hareketin Kendini Gözden Geçirmesi

İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılan grupların kendi içlerinde yaptıkları değerlendirmeler ve eleştiriler oluşumun içine kadar uzanmıştı. 1980 yılında Abdülkerim el-Muti'nin müebbet hapis cezasının onaylanmasının hemen sonrasında o, 1981 Mart ayında hareketin “el-Mücahid” ismiyle yayımladığı

⁶²² et-Tûzî, *el-Melikiyetü ve'l-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s.238-239.

⁶²³ Lokman, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, s. 212.

dergisinde Fas siyasî otoritesine karşı düşmanca tutumunu açıkça ifade etti. Bu aşamadan sonra hareket içerisinde gerek fikrî cenahta yer alanlar, gerekse Abdülaziz en-Nu'manî'nin liderliğindeki silahlı gruplar içerisinde keskin fikir ayrılıkları ortaya çıktı. Fikir ayrılıkları neticesinde örgütün silahlı kanadından ayrılanlar tarafından 1984 yılında "Faslı Mücahidler Örgütü" ismi ile yeni bir grup kuruldu. Abdülkerim el-Muti' ise Fas içerisinde eylemler yapmak için yeni bir örgüt kurma girişimlerini başlattı. Bu iki ayrı örgüt kurma girişiminden dolayı el-Muti'yi siyasî otorite, gıyabında yargılayarak ona iki kez müebbet hapis cezası verdi.⁶²⁴

Abdülkerim el-Muti' hakkında çıkan bu idam ve müebbet hapis kararları sonrası, Fas içerisinde eylemler gerçekleştirmek için yeni bir grup oluşturma ve özellikle de Adalet ve İhsan Hareketi etrafında toplanan İslâmcı gençlik gruplarının yeni bir örgüt kurma girişimleri başarısız olmuştu. Bu başarısızlıklar, Abdülkerim el-Muti'nin örgütün siyasî ve fikrî çizgisini yeniden gözden geçirmesine sebep oldu. 23 Temmuz 1999 tarihinde Kral II. Hasan'ın ölümünden sonra açık ve net bir şekilde ifade edilen bu değerlendirmede iki eğilim ortaya çıktı. Bunlardan ilki mevcut siyasî nizam ile barış zemini oluşturma, diğeri ise örgüt içi kendi öz eleştirisini yapma eğilimidir.⁶²⁵

Örgüt, Fas siyasî haritasında bu yeni dönemde yeni bir konum elde etmek için toplumsal barış talepleri ile yeniden ortaya çıkma hareketi başlattı. Böylece hareketin yönetim kadroları 1999 yazında hareketin hedefleri arasında şiddet ve tekfir eylemlerinin, devrimci ideolojik unsurlar ve söylemlerin yer almadığını yüksek sesle dile getirmeye başladı. el-Muti', özellikle bu yeni dönemde Fas'ın güneyinde Sahra bölgesinde ayrı bir devlet kurmaya çalışan Bulizeryu (Polizeryo) ile savaşıırken parçalı olmayan bir siyasî yapının gerekliliğini ifade eden bir dizi beyanname yayımladı. Örgüt içerisinde, ilgili taraflarla (İçişleri Bakanlığı) başlatılan istisnasız herkesi kapsayacak, kin ve öfkenin yer almadığı, kişisel hesaplaşmaların olmadığı, örgüt üyelerinden sürgünde ve tutuklu olanları da içine alacak ve toplumda güveni yeniden tesis edecek olan genel kraliyet affı

⁶²⁴ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 101.

⁶²⁵ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s.128.

beklentileri başlamıştı. Bu diyalog ortamı, ülke içerisinde siyasî yapılar ve sivil toplum örgütleri tarafından memnuniyetle karşılandı.⁶²⁶

2000 yılında İslâmî Şebîbe Hareketi'nin manevi lideri Abdülkerim el-Muti', genelde Arap ve İslâm âlemindeki İslâmî hareket tecrübelerinin özelde ise Fas İslâmî Şebîbe Hareketi tecrübelerinin, çok güçlü eleştirisi olan yerel ve modernist eleştiri yaklaşımı ve yönetim hukuku felsefesi olarak nitelendirilen Fikhu'l-Ahkâmu's-Sultaniyye ismiyle bir kitap çıkardı. el-Muti', bu kitabında gerçek anlamda İslâmî hareketleri kendi özel tecrübesinin fikrî ve nazarî olarak yüzleşmeye ihtiyacı olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.⁶²⁷

el-Muti', İslâmî hareketin öncelikle şu temel soruları cevaplaması gerektiğini ifade etmiştir: “Öncelikli yapılması gereken sistem tartışmaları mıdır, yoksa lider tartışmaları mıdır? Sisteme alternatif olarak getirilen sultan halife mi yoksa hilâfet sistemi midir?” el-Muti'nin bakış açısına göre İslâmî hareketin en büyük zaafı, İslâm'daki siyasî sistemi sorgulayan muhaliflere delil ve gerekçe olarak öne sürülen ilkelerin, ister iyi niyetle isterse kötü niyetle olsun ilkeleri belli olmayan bir yönetim sistemi olmasıdır.⁶²⁸

Bu yorum, araştırmacıları kuruluşunda İslâmî Şebîbe Hareketi'nin fikren referans aldığı Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi devrimci akıma mensup olan, yöneten ve yönetilen denklemin dayanan geleneksel düşünceye sıkışıp kalmış İslâmî hareket kuramcıları algısı eleştirilerine götürmektedir.

el-Muti', günümüzde İslâmî hareketlerden beklentinin demokrasi temelleri üzerine bina edilmiş bir yapının geliştirilmesi değil, şûra temelleri üzerine bina edilmiş bir İslâmî siyasî sistemin geliştirmesi olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁹ Yine ona göre bu düşünce demokrasinin tümünden reddi değil, sadece baskı ve dayatmaya dayanan demokratik sistemin reddi anlamına gelmektedir. Batı demokrasisi ise zulmü tamamen kaldırmak yerine sadece bu dayatmanın ve baskının şiddetini hafifletebilmiştir.⁶³⁰

⁶²⁶ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 101-102.

⁶²⁷ Darif, *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s.294-295.

⁶²⁸ Darif, *el-İslâmiyyûne'l-Mağâribe*, s. 286.

⁶²⁹ Lokman, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, s. 213.

⁶³⁰ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 102.

el-Muti', bu noktadan hareketle devletin yöneten ve yönetilen ayırımı yapmaksızın sadece bütün vatandaşlar arasında eşitliğe ve bütün alanlardaki hizmetlerin dağıtılmasındaki eşitliğe dayanan İslâmî şûra sisteminin kurulmasının zorunluluğunu ifade etmektedir. Fıkhu'l-Ahkamu'l-Sultaniyye isimli kitabında Abdülkerim el-Muti', mevcut sisteme alternatif olarak sunduğu öneri ve değerlendirmelere dikkat çekmektedir. O, kendisini var olan siyasî sistemi güç kullanarak değiştirmeye yönelik çalışan bir dinamik güç olarak değil, İslâmî hareketin çerçevesini çizen, ona yeni bir vizyon oluşturan müfekkiri olarak sunmaktadır.⁶³¹

Abdülkerim el-Muti'nin kitabında yapmış olduğu bu değerlendirmeler ve 2004 yılının yazında hareketin ismini kendisini manevi önderi olarak ifade ettiği "Fas İslâmî Hareketi" olarak değiştirmek istemesi, bizi İslâmî Şebîbe Hareketi'nin sonu ile mi yoksa yeniden ortaya çıkışı ile mi karşı karşıya olduğumuzu sorgulamaya götürmektedir.

1.5. Bedîlü'l-Hadârî Hareketi

"Bedilü'l-Hadârî Hareketi"nin kurucuları, fikirlerini 1996 yılında yayınladıkları "el-Beyan el-Hadârî" vesikası ile ortaya koydular. Bu vesikada Cemaat-i İslâmîyye Hareketi'nin kurucularında hâkim olan siyasî bakış sonuncunda ortaya çıkan birleşme düşüncesini, siyasî otoritenin ortaya koyduğu önerilere benzer bir değerlendirmeyi kabul etmediklerini, aksine sol ve demokratik örgütlerin ortaya koyduğu önerilere yakın bir siyasî bakış açısını benimsediklerini ifade ettiler.⁶³²

Bedil'ül-Hadârî Hareketi oluşumu kendilerine kurucu manevi lider olarak İslâmî Şebîbe Hareketi'nin Abdülkerim el-Muti'den sonra ikinci lideri olan şiddet eylemlerinden ve toplumda yer alabilmek için meşru zemin arayışlarına giren İbrahim Kemal'i belirlediler.⁶³³

Bu oluşum, TIH'ın İslâm algısından farklı, çok büyük oranda demokratik güçlerin önerileri ile biraya gelen diyalog yanlısı bir İslâm tasavvuruna sahip

⁶³¹ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s. 22.

⁶³² et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 30-35

⁶³³ el-Verâyînî, *a.g.e.*, s. 105-107

olduklarını ifade ediyordu. TIH, hâkim krallık sisteminin devamını talep ederken onlar İslâm ruhuna en yakın sistem olarak gördükleri parlamenter krallık sistemine geçilmesini talep ediyorlardı. Bedil'ül-Hadârî Hareketi, 2002 senesinde Bedil'ül-Hadârî Partisi'ne dönüştü.⁶³⁴ Resmî olarak 2005 yılında kuruluş iznini alan bu parti, 7 Eylül 2007 seçimlerine katıldı, ancak mecliste sandalye alamadı.⁶³⁵ Hareketin kuruluşundan itibaren üç yıl "Ümmet İçin Hareket" grubu kuruluncaya kadar Muhammed el-Marunî liderliğinde 1998 yılında kurulan İslâmî referansa sahip bir örgüt olarak kalmaya devam ettiler.⁶³⁶ Resmî kuruluşunu tamamlamadığı iddiası ile İçişleri Bakanlığı tarafından partinin soruşturulmaya başlandığı 2006 yılında partinin ismi "Ümmet Partisi" olarak değiştirildi. 2008 yılı Ocak ayında ise devlet yetkilileri tarafından örgütün bel kemiği olan Mustafa Mu'tasım, yardımcısı Emin er-Rikale ve Ümmet Partisi'nin Genel Sekreteri Muhammed el-Mervani de şüpheliler arasında yer aldığı Abdülkadir el-Bilurc'un liderliğindeki radikal söylemlere sahip terör örgütü çökertildi. Çökertilen bu örgütün içinde Bedil'ül-Hadârî Partisi ve Ümmet Partisi üyelerinin de terör örgütüne üye olmakla itham edildiğinden Başbakanlık tarafından 2008 Ocak ayında resmî kuruluş işlemleri tamamlanmayan Bedil'ül-Hadârî Partisi'yle, Ümmet Partisi'nin ve üyelerinin yasaklanması kararı verildi.⁶³⁷

1.6. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati

Tebliğî Cemâati, Tebliğ-i Tahrîk, Tahrîk-i İmân ve Dînî Da'vet olarak da bilinen Tebliğ ve Davet Cemaati, Mevlânâ Muhammed İlyas tarafından 1926 yılında Delhi'nin güneybatısında yer alan Mevat şehrinde kuruldu. Daha sonraları zamanla hareketin milletlerarası merkezi hâline gelen Delhi'nin Bastinizâmeddin bölgesine taşındı. Cemaatin kurucusu Mevlânâ İlyas, Delhi'nin kuzeyindeki Muzaffernagar'ın Kandehe kasabasından seçkin âlimler ve sûfiler ailesine mensuptur. Küçük yaşta hafızlık yapan Muhammed İlyas Diyûbend'deki Dârü'l-Ulûm'da Mevlânâ Reşîd Ahmed Gengûhî gibi din âlimlerinden ders aldı. Diyûbend yakınlarındaki

⁶³⁴ el-Verâyinî, *a.g.e.*, s. 135-138.

⁶³⁵ Lokman, *a.g.e.*, s. 212.

⁶³⁶ el-Verâyinî, *a.g.e.*, s. 118-120.

⁶³⁷ Lokman, *a.g.e.*, s. 242-243.

Sehârenpûr'da bir süre medreselerde dinî ilimlerde müderrislik yaptıktan sonra 1917 yılında babasının vefatından sonra Delhi'deki medresede ders vermeye başladı. Çok geçmeden verilen eğitim sisteminden ve batıl inançlar içinde İslâm'dan uzak yaşayan Mevatî Müslümanları arasında dinî davet ve reform çalışmalarına başladı. 1926 yılında bugün cemaat üyelerinin tüm dünyada uyguladıkları dinî tebliğ ve davet yöntemleri oluştu.⁶³⁸

Tebliğ ve Davet Cemaati, 1960'ların başlarında Fas'a girdi. 6 Temmuz 1975 tarihinden Kazablanka'da satın alarak kiliseden camiye çevirdikleri Nur Camisi'nde bir şube kurdular. Bundan önce ise üç yıl gençlik grubu üyeleri İslâmcı Şebîbe grubunun da uğrak yeri olan Şak Mescidi'ni merkez olarak kullanıyorlardı. Şak Mescidi, o yıllardaki mevcut Fas İslâmî hareketinin liderlerinin bir araya geldiği en önemli yerlerinden biri olarak biliniyordu.⁶³⁹

Tebliğ ve Davet Cemaati'nin ılımlı doğası; örgütü, yapısını, çalışmalarını, amaçlarını ve diğerleriyle ilişkilerinin incelenmesini kolaylaştırmaktadır. Teorik olarak Tebliğ ve Davet Cemaati, sivil ve dini bir toplum yaratmayı amaçlayan bir projeye sahip olduğu için siyasî İslâmcı grupların bir bölümü olarak kabul edilebilir. Cemaat faaliyetlerini, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sünneti'nin yeniden canlandırılması için yoğunlaştırsa da rejimden ahlâkî ve etik kurallara uymada önemli olan gerekli yasaların korunmasını ve geliştirmesini talep etmektedir. Tebliğ ve Davet Cemaati'ni diğer dini oluşumlardan ayırt eden İslâm inancına ilişkin kendine has sistematik yapısı bulunmaktadır. Bu bakış açısı, esas olarak Kur'ân ve Sünnet'i referans alan, reformist bir yaklaşımla, temel ibadetleri yerine getirme özelliklerine ek olarak günlük yaşamdaki bütün eylemlerin vakitlerinin düzenlenmesi yollarını ve sebeplerini öne çıkaran basit bir bakış açısıdır.⁶⁴⁰

Tebliğ ve Davet Cemaati'nin bir mürşit⁶⁴¹ rehberliğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) metodu ve sahabelerin davranışlarını takip etme sürecinin temelinde

⁶³⁸ Manazır Ahsan, "Cemaat-i Tebliğ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. 8, s. 294.

⁶³⁹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 257.

⁶⁴⁰ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁶⁴¹ Grubun, yollarının düzenlenmesi ile ilgili olduğu gibi bir davetçi gurubundan sorumlu olan yetkilidir. Çalışmalarındaki temel unsur, davetçilerin her tebliğ ve davet faaliyetine çıkışında geçtikleri bölgeleri belirlemek, grubun faaliyet gösterdiği çevrenin kurucu unsurları ile ilişkileri kurmak pratik görevleri koordine etmektir... Bkz. Tûzî, *a.g.e.*, s. 261.

Müslümanların⁶⁴² hayatını kolaylaştırmayı hedeflediğini vurgulamak gerekir. Cemaatin edebiyatı, ülkedeki yürürlükte olan Sünnî İslâm yorumları doğrultusunda olduğundan rejim tarafından emîrû'l-mü'minîn kurumu için herhangi bir tehdit oluşturmadığı değerlendirilmektedir. Küresel bir hareket⁶⁴³ olan Cemaat-i Tebliğ, farklı İslâm ülkelerindeki diğer Cemaat-i Tebliğ üyelerinin statüleri arasında karşılaştırmalar yaparak Faslı müntesipleri ile özellikle de yurt dışında yaşayan müntesipleri arasında sıkı bir bağlantı kurulmasını sağlar.

Tebliğ ve Davet Cemaati, Fas rejiminin çıkarları doğrultusunda düzenlenen ve çalışan İslâmî Uyanış Üniversitesi ile ortak çalışmalarda bulunmuştur. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati, ülke genelinde yayılmış özel camilerin açtığı geleneksel alanlardan yararlanması nedeniyle “ed-Dahîrû'l-Munazzama”⁶⁴⁴ gereklerine göre faaliyet gösteren diğer derneklerden farklı bir özel statüye sahip olduğunu göstermektedir.

Faslı İslâm Âlimi Ferid el-Ensari'ye göre, Fas'ta 1962 yılında faaliyet göstermeye başlayan Tebliğ ve Davet Cemaati tarihsel olarak Fas'taki en eski İslâmî harekettir. Ancak Fas İslâmî hareketler alanında araştırmacı Tûzî ve Darif'e göre ise hareket 1975 yılında faaliyetlerine başlamıştır.⁶⁴⁵

Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Fas'ta faaliyetlerine başlamasında Hayatu's-Sahabe kitabının yazarı ve cemaatin o yıllardaki genel mürşidi Yusuf el-

⁶⁴² Davetçiler, geleneksel din eğitimi ile öğrenilenlerin pratik uygulamaları arasında organik olarak bağlanan bir tür eğitim mobilizasyonunu benimsemiştir. Grup, okuma yazma bilmeyenlerin halk çevreleri arasında yayılması temel faktör olarak dikkate alındığında halkın ve ortalama Müslümanların ihtiyaçlarını dikkate alarak beklentilerine uygun bir şekilde yanıt vermeye çalıştıkları görülmektedir. Bkz. Darif, *el-İslâmu's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 210-211.

⁶⁴³ Bu bakımdan, grubun "kötü niyetli finansörler" veya "Amerikan istihbarat komploları" programları veya "gerici güçler" tarafından özel olarak desteklendiği yönündeki suçlamaların bir kısmı tarafından ifade edildiği gibi "şüpheli" konuları dikkate almayacağız. Cemaat, belirli bir devlet kuruluşuna tabi olma tuzağına düşmesine neden olabilecek önemli finansal krediler gerektiren, yüksek maliyetli propaganda araçlarını kullanmamaktadır. Bu tuzağın bilincinde olan grup dayanışma ve yardımlaşma mekanizmalarını benimseyerek kendi kendini finanse etme ilkesine bağlı kalmaktadır. Ayrıca, birçok rejimin cemaati kontrol etme ve kendi yararına kullanmaya yönelik hedefleri bulunmaktadır. Ancak grubun etkin toplumsal manevi faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda kimin tarafından kullanıldığını kontrol etmek zorlaştı. Çünkü birçok rejim İslâmî hareketler ile flört etmek için çok para ödedi. Bkz. Tûzî, *a.g.e.*, s. 261.

⁶⁴⁴ 15 Kasım 1958 ve 10 Nisan 1973 tarihli Emîrû'l-Mü'minîn kararnameleri ile belirlenen dernekler mevzuatı.

⁶⁴⁵ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 210, Tûzî, *a.g.e.*, s. 259.

Kandehlevî'nin büyük etkisi olmuştur. el-Kandehlevî'yi Fas'ta birkaç eğitimci⁶⁴⁶ ile birlikte Muhammed el-Hamdavî karşılamış ve daha sonra Kandehlevî'nin ikna çalışmaları sonrasında Tebliğ ve Davet Cemaati'nin o yıllarda kurucusu ve genel sorumlusu olmuştur. el-Hamdavî, o yıllarda Kral V. Muhammed'in rızası ve Fes Karaviyyin Üniversitesi mezunlarından birisi olması sebebiyle Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Fas grubunu kurmayı başarmıştır.⁶⁴⁷ el-Hamdavî, cemaatin faaliyetlerini Kazablanka'dan başlayarak çok kısa sürede ülkenin güney ve kuzey bölgelerine kadar genişletmiştir. 1970 yılında güneyde Amaziğlerin yoğun olarak yaşadığı, Amaziğ davetçilerin faaliyet gösterdiği güney bölgesindeki faaliyetleri için merkez olarak kabul ettikleri Agadir şehrine kadar ulaşmıştır.⁶⁴⁸

1987 yılında Şeyh el-Hamdavî'nin vefatından sonra hâlihazırda genel mürşit olarak devam eden, Fas'ın dil ve şer'î ilimler alanında büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilen, Hafız Şeyh el-Beşir el-Yunusî, cemaatin genel sorumlusu olmuştur. el-Yunusî, Kasru'l-Kebir Lisesi'nde öğretmenlik yaparken o yıllarda Tebliğ Cemaati ile tanıştıktan sonra istifa ederek ilim ve davet alanındaki büyük tecrübesini doğu, batı ve Avrupa ülkelerinde Tebliğ ve Davet saflarındaki çalışmalarında devam ettirmiştir. Ayrıca el-Yunusî Fas devleti tarafından kurulan Camiatu'l-Sahveti'l-İslâmiyye saflarında bir çok Faslı İslâmî hareket liderleri gibi düzenlenen sempozyum, konferans, oturum ve tebliğlere katkı yapmıştır. el-Yunusî, hâlihazırda Avrupa ve Körfez Arap ülkelerinde çeşitli sempozyumlarda tebliğler sunmakla beraber cemaate kucak açıp Kazablanka'dan sonra ikinci merkezi olarak kabul edilen Kasru'l-Kebir'de Fetih Mescidi'nde otuz beş yıldan fazla hatip olarak dersler vermektedir.⁶⁴⁹

Her ne kadar Kral V. Muhammed, cemaatin Fas grubunun kuruluş yıllarında el-Hamdavî'nin ılımlı yaklaşımı ve davet metodundan överek bahsetse de ondan sonra tahta çıkan Kral II. Hasan ve Kral VI. Muhammed dönemlerinde cemaatin

⁶⁴⁶ Bu eğitimcilerden birisi de o yıllarda Kasru'l-Kebir Lisesinde öğretmenlik yapan Tevhid ve Islah Hareketi'nin kurucu üyeleri arasında yer alan Ahmed er-Raysunî'dir.

⁶⁴⁷ Ahmed er-Raysunî'nin Tebliğ ve Davet Cemaati'nden Ayrılış ve el-Muti'nin Kurduğu İslâmî Şebibe Hareketine Katılışı, <https://www.maghress.com/attajdid/38150> (erişim tarihi, 15/11/2019).

⁶⁴⁸ Halid Yemut, *ed-Da'vetu't-Tebliğ: Beraketu'l-Hind Teslû ile'l-Memleketi'l-Mağribiyye*, <https://www.hespress.com/orbites/18161.html> (erişim tarihi, 15/11/2019).

⁶⁴⁹ Halid Yeymut, *et-Tebliğ ve'd-Da've: Berekatu'l-Hind Teslû ile'l-Mağrib*, <https://www.hespress.com/orbites/18161.html> (erişim tarihi, 16/11/2019).

monarşi ile ilişkileri belli bir durumda stabilize olmamış, siyasî koşullara göre dalgalanma göstermiştir. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati üyelerinin deneyimleri, kralın hem emîrû'l-mü'minîn hem de devlet başkanı olduğu politik duruma uyum sağlamalarına yardımcı olmuştur. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati'nin liderlerinin, İslâmî hareket olgusunda uzman gazeteci ve araştırmacılarla doğrudan toplantılar yapmak da dâhil olmak üzere birçok girişimde bulunmuş ve organizasyona potansiyel zarar verme konusunda dikkatli ve temkinli davranmışlardır. Prensip olarak cemaat, faaliyet gösterdiği bütün ülkelerdeki liderlerine “emir” ismini vermesine rağmen Fas'ta kralın “emîrû'l-mü'minîn” sıfatı nedeniyle “mürşid” ismini kullanmaktadır.⁶⁵⁰

Fas Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Fas'ın entelektüel ve popüler çevrelerindeki çarpıcı genişlemesinden sonra, siyasî otorite cemaatin tebliğ ve davetçileriyle bir takım güvenlik tedbirleri gerekçesi ile yakından ilgilenmeye başladı. Fas devleti, 1979 yılında Mekke'de meydana gelen Haram⁶⁵¹ olaylarının ardından sonra örgüt üyelerine geniş çapta tutuklama kampanyası başlattı. Aynı tarihte Fas Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, grubun tüm camilerini 1982'de ulusal topraklara ekleme tehdidinde bulundu. Tebliğ ve Davet Cemaati üyelerinin 1983 yılında bu durumu protesto etmek için başlattıkları grevlerin ardından da tutuklanmalar başladı.⁶⁵²

Fas Tebliğ ve Davet Cemaati'ne karşı sistematik bir baskı döneminin ardından devletin güvenlik güçleri öncülüğünde başlayan yumuşama süreci, Vakıflar ve İslâmî İşleri Bakanlığı'nın aldığı yumuşama süreci ile devam etti. Bu dönemde Fas Tebliğ ve Davet Cemaati'nin o zamanlarda devlet tarafından resmî olarak tanınmayan diğer İslâmî hareketler ile birlikte Kral II. Hasan'nin emri ile Fas devleti

⁶⁵⁰ <https://www.bninsarcity.com/-/التبليغ-يدعو-إلى-ضرورة-الحفاظ-على-اللغة> (erişim tarihi, 16/11/2019).

⁶⁵¹ Saldırı 20 Kasım 1979 yılında 200 civarında Cahimâm el-Atibi'nin liderliğinde silahlı saldırgan bir grup, yeryüzünü adaletle doldurmak üzere beklenen mehdi Muhammed Abdullah el-Kahtânî'ye Müslümanların halifesi ve imamı olarak biat etmeye yardımcı olmak için düzenlenen saldırı nedeniyle Haram olarak ifade edilen Kâbe'de saldırı düzenleyen gruptan 28 kişinin öldürülmesi ve onlarca kişinin yaralanması ile kan dökülmüştü. Yaklaşık kuşatmadan iki hafta sonra Suudi yetkiler tarafından müdahale edilerek rehinler kurtarılmıştı. el-Kahtânî müdahale sırasında öldürülmüş, el-Atibî ve diğer sağ olarak yakalananlar Suud hükûmeti tarafından 9 Ocak 1980 tarihinde idam edildiler. https://www.marefa.org/الاستيلاء_على_الحرم_المكي (erişim tarihi, 15/11/2019).

⁶⁵² <https://dawa7.yoo7.com/t18-topic> (erişim tarihi, 16/11/2019).

tarafından düzenlenen, dünya çapında İslâm âlimlerinin katıldığı es-Sahvetu'l-İslâmiyye faaliyetleriyle daha da güçlenmeye başladı.

Devletin ve cemaatin ileri gelenleri tarafından kendilerine tebliğ ve davet için geniş özgürlükler tanıdığını iddia etmelerine rağmen gerçekte devletin cemaate karşı güvenlik endişeleri, günümüze kadar sabit olarak devam etmiştir. Hatta bazı köylerde güvenlik güçleri, grup hakkında olumsuz fikir oluşturmak için onların Hristiyan misyonerleri olduklarını yaymaktadırlar.

Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Kazablanka'daki merkezi olarak kabul edilen Nur Camisi'nin ziyaretçilerinin kaydedildiği defterin emniyet güçleri tarafından düzenli olarak kontrol edilmesi devletin bu grup için duyduğu emniyet endişesini teyit etmektedir.

16 Mayıs 2003'te Kazablanka'daki terör saldırılarından sonra, Fas Tebliğ ve Davet Cemaati de dâhil olmak üzere İslâmî hareketlerin, güvenlik güçlerinin baskısına ve ülkedeki bazı medya güçlerinin sistematik şekilde şiddetli saldırısına maruz kalmaları sebebiyle yaklaşık üç yıl boyunca çalışmaları engellenmiştir. Fas Tebliğ ve Davet Cemaati çalışmalarına ancak 2005 yılında tekrar başlayabilmiştir.

2009 yılının başlarında Fas Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Rabat'taki el-Kamra semtindeki yeni merkezlerinin açılışına Fas Yüksek Dinî Kurumlar Bilim Kurulu Başkanı ve Fas Kraliyet makamını temsilen Başkent Rabat Emniyet Yüksek Komiseri katılmıştır. Ayrıca örgütün bazı üyelerinin bu yıl Ramazan ayı boyunca her yıl düzenlenen emiru'l-mu'minin sıfatıyla Kral VI. Muhammed'in da katıldığı Hassaniye⁶⁵³ derslerine iştirak etmişlerdir. Bu durum son zamanlarda grubun devlet ile ilişkilerinin olumlu yönde gelişip normalleşme sürecine girdiği yönünde yorumlar yapılmasına sebep olmuştur.

Fas Tebliğ ve Davet Cemaati ile kuruluşundan bu yana Fas toplumundaki dinî hareketlere dinamizmin katıldığı ifade edilmektedir. 1972 yılında pratik olarak kurulan Fas Tebliğ ve Davet Cemaati, İslâmî hareket alanındaki araştırmacıların

⁶⁵³ İlk Fas parlamento seçimlerinin yapıldığı 1963 yılı Ramazan ayında başlayan Allâl el-Fâsî, Ferîd el-Ensârî gibi Fas'ın ileri gelen din âlimleri ve Mevdûdî, Musa es-Sadr, Ebu'l-Hasan en-Nedvî, Yusuf el-Karadavî, Muhammed Seyyid Tantavî gibi dünyanın çeşitli ülkelerinden davet edilen âlimlerin katıldığı emîrû'l-mü'minin sıfatıyla Kral II. Hasan'ın başkanlık ettiği dinî sohbetlerdir. Bkz. <http://habous.gov.ma/tv/1440-2019.html> (erişim tarihi, 16/11/2019).

çoğunun eserinde belirttiği gibi Fas'ın ilk İslâmî hareketi olarak kabul edilmektedir. İslâmî Şebîbe Hareketi'nin önde gelen liderleri de dâhil olmak üzere Fas'taki İslâmî hareketin birçok lideri Fas Tebliğ ve Davet Cemaati safları arasında yetişmiştir.

Bu bölümde, Arap dünyasının dışından ilham alan bu İslâmî grubun, sadece özgünlüğünü oluşturan kuruluş felsefesini dikkatlice analiz ederek genel olarak Fas topraklarında ve özellikle de Kazablanka'daki faaliyetlerini ele almaya çalışacağız.

1.6.1. Tebliğ ve Davet Cemaatinin Teorik Yapısı

Tebliğ ve Davet Cemaati'nin varlığı esas olarak İslâm dininin kutsal metinlerinin yorumlanabilmesi için tekeli bir dinî otoritenin yokluğu ile kolaylaştırılmış, geleneksel, disiplinli bir çerçevede farklı vizyonlar ifade etme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır.⁶⁵⁴ Cemaatin, Müslümanların azınlık statüsünde yaşadığı Hindistan'da ortaya çıkması⁶⁵⁵ gelişme kabiliyetini açıklamanın yanı sıra anahtar geleneksel değerlerin korunmasıyla başa çıkma mantığından kaynaklandığını da ortaya koymaktadır.⁶⁵⁶

Tebliğ ve Davet Cemaati, tebliğ temelini nokta veya sıfat da denen altı ilke ile ifade etmiştir:⁶⁵⁷

1- Kelime-i Tevhid: Kelime-i Tevhid'in ilk bölümü, Allah (c.c.)'a imanın hakikatlerini ve bu hakikatlerin hayata ibadet ve salih amellerin yansıması olarak nitelendirilir. Tevhidin ikinci bölümündeki Hz. Peygamber (s.a.v.)'e iman ise onun Sünneti'ne bağlılığı ifade etmektedir.

2- Namaz: Namaz, sürekliliği ve huşûyu öne çıkaran bir gerekliliktir. Ayrıca cemaatin prensipleri doğrultusunda farz namazların yanı sıra nafile ibadetlerde de devamlılık esastır.

3- İlim ve zikir: Bu ilke, Müslümanların inanç ve ibadetlerinin kemale erip güçlenmesini amaçlamaktadır. İlim medreseye, zikir ise tekkeye hapsedilmemelidir. Âlimlerden ve dinî metinlerden kazanılan bilgi mutlaka başkalarına öğretilmelidir. Zikrin temeli Kur'ân olup bunu Hz. Muhammed (s.a.v.)'e getirilen salat ve selamlar

⁶⁵⁴ Tûzî, *a.g.e.*, s. 263.

⁶⁵⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁶⁵⁶ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyî*, s. 212.

⁶⁵⁷ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyî*, s. 211-213.

ile ferdi tövbeyi oluşturan istiğfar duaları takip eder.

4- İkrâm ve ihtirâm-ı müslimîn: Müslümanlara kardeşi gibi muamele etmeyi ifade eden bu ilke, kişinin kendisi için istediğini din kardeşi için de istemesi, kendisi için istemediği şeyleri kardeşi için de istememesidir.⁶⁵⁸

5- İhlâs-ı niyet ve samimiyet: İhlâs, her türlü eylemlerde Allah (c.c.)'ın hoşnutluğunu öne çıkarmayı amaçlar. Bir Müslüman ve özellikle de davetçi sıfatı olan kişi başkalarını davet ettiği esasları önce kendisi tecrübe etmeli ve eylemlerinde mutlak surette riyâyı uzak tutmalıdır.

6- Tefrîğ-i vakt: Altıncı ve son ilke davet için vakit ayırmak olan bu ilkeyle cemaat hususiyet elde etmektedir. Farz ibadetlerden kabul edilen davet, bir Müslüman'ın yaşamının en önemli bölümünü meydana getirdiğinden, davet için diğer dinî vecibeler gibi belirli bir zamanın ve imkânın ayrılması gerekir. Tebliğ ve davet yapılmaz ise en önemli dinî vecibe yapılmamış olur.⁶⁵⁹

Tebliğ ve Davet Cemaati'ne hususiyet kazandıran dinî vecibe olan davet faaliyetleri için kendine has sistematik bir yapı geliştirilmiştir. Bu sisteme göre, bir davetçi, haftada birkaç saatini kendi bölgesindeki davet faaliyetlerine tahsis etmelidir. Her ay içinde üç gün, kişi kendi yaşadığı yerin dışında davet yapmalıdır. Bunun yanında, her yıl kesintisiz olarak kırk gün davet gruplarında görev almalıdır. Tecrübeli bir davetçi için en ileri aşama, hayatında bir kez dahi olsa aralıksız dört ayını dinî davet eylemlerinde geçirmesidir.⁶⁶⁰

Bu davet ve tebliğ faaliyetleri, rastgele yapılan ferdi çabaların sonucu gerçekleşmemektedir. İlk olarak, davet faaliyetlerini yürütecek aktivist grupların oluşturulması gerekmektedir. “Teşkil” olarak isimlendirilen 10-15 kişilik grupları, “emirler”⁶⁶¹ yönetir. Karşılıklı rızaya dayalı oluşan meşveret denen bir iş tanımları yapılır. Yabancı ülkelere yapılan davet yolculuklarında o ülkeden bir tercüman da yer alır. Oluşturulan teşkil gruplarının ilk görevi, o bölgede davet faaliyetlerini gerçekleştirmektir. Teşkil guruplarına cemaatten özel bir bütçe ayrılmadığından

⁶⁵⁸ Tûzî, *a.g.e.*, s. 267-268.

⁶⁵⁹ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 103.

⁶⁶⁰ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s.215.

⁶⁶¹ Daha önce ifade edildiği gibi Fas Kralı'nın emîru'l-mü'minîn vasfı nedeniyle Tebliğ ve Davet Cemaati Fas'taki “emir”lere “mürşid” ismini vermiştir.

resmî makamlardan izin alınarak çoğunlukla o bölgenin camileri konaklama yeri olarak seçilir.⁶⁶²

Davet ve tebliğ, camilerde ikindi ve akşam namazlarından hemen sonra cami cemaatine 15-20 dakikalık altı ilkedden birisi çevresinde meydana gelen sohbet şeklinde gerçekleştirilir. Yapılan bu dinî davet ve tebliğin hemen ardından cemaate kendileriyle birlikte tebliğ faaliyetlerine katılım daveti yapılır. Tebliğ ve Davet Cemaati'ne katılımda bir resmî tüzük ve yönetmelikle belirlenmiş teşkilat üyeliği bulunmamaktadır. Cemaate yeni giren davetçilerden daveti benimseyip sürdürenler, davetin sonraki basamaklarına geçerek cemaate olan bağlarını kuvvetlendirirler. Cemaat içerisinde aidat sistemi bulunmadığından “hurûc” ya da “teşkile çıkmak” olarak ifade edilen bu dinî davet yolculukları esnasında herkes kendi giderlerini karşılamak zorundadır.⁶⁶³

Yapılan bu tebliğler ile Müslümanlara dinin emirleri ulaştırılmakla birlikte bu yolculuklar davetçinin, fedakârlığını tecrübe ederek nefis tezkiyesini de gerçekleştirmesini sağlar. Ayrıca günlük yaşamlarını disiplin altına alır, teşkilat ve dayanışma yeteneğini geliştirir. Teheccüd gibi önemli dinî vecibelere de alışkanlık kazandırır. Grup içi dinî okumalarda temel olarak Muhammed Yusuf Kandehevî'nin Hayâtü's-Sahâbe ve Muhammed Zekeriyya Kandehevî'nin Fedâilu'l-A'mâl adlı eserlerinin yanında Riyâzü's-Sâlihîn başvuru kaynakları arasında yer alır. Tebliğ ve Davet Cemaati'nin medrese menşeli geleneksel hareketlerden ayrıldığı temel nokta, içerisinde belli bir mezhep eğiliminin bulunmamasıyla birlikte herkes mensubu olduğu mezhebi takip etmekte özgür olmasıdır. Cemaat üyeleri, geleneksel kıyafetleri, sünneti uygulamak adına bıraktıkları sakalları, kadınlar ise giydikleri siyah çarşafı ile öne çıkmaktadırlar.⁶⁶⁴

Cemaatin diğer bir özelliği de edindikleri siyasî tarafsızlık ilkesidir. Teşkilat yolculuklarında ve davet faaliyetlerinde politik konulara değinilmemesi esastır. Bu politik tarafsızlık tutumları sebebiyle cemaatin davetçileri bütün ülkelere giriş vizesi ve davet için resmî izin alabilmektedirler. Sohbetlerinde genellikle nefis ve

⁶⁶² Tûzî, *a.g.e*, s. 264-265.

⁶⁶³ Büyükkara, *a.g.e*, s. 104.

⁶⁶⁴ Büyükkara, *a.g.e*, s. 104.

şeytanla mücadeleden bahsettikleri için bazı ülkelerdeki İslâmcı oluşumlar tarafından siyasî duyarsızlık ve İslâm karşıtı yönetimlerle uzlaşmakla itham edilmektedirler.⁶⁶⁵

Gerçek bir örgütsel yapıya sahip olmayan cemaatin en üstünde bir şûra kurulunun olduğu bilinmektedir. Kurula başkanlık eden kişinin ise lider ya da mürşit pozisyonunda olduğu söylenemez. Ayrıca oluşumun merkezî bir yapılanmasının bulunmaması onların yönetim anlayışlarını yansıtmaktadır.⁶⁶⁶

Geleneksel ve kendilerine ait metotları sebebiyle Tebliğ ve Davet Cemaati'nin, Müslümanların yüz yüze geldiği çağdaş problemlere çözümler üretebilecek âlimleri yetiştirmede eksik kaldığı ifade edilebilir. Buna rağmen, Tebliğ ve Davet Cemaati günümüzdeki en büyük uluslararası İslâmî oluşumlardan birisi olma özelliğini sürdürmektedir.⁶⁶⁷

1.6.2. Fas İslâmî hareketler İçerisinde Tebliğ ve Davet Cemaati'nin Konumu

1982 yılında Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, grubun camisine el koymakla tehdit etmiştir. Bunun üzerine Tebliğ ve Davet Cemaati kanunî hileye başvurarak caminin yarısını derneklerin yasal düzenlemelerini içeren dahîr-i şerîf⁶⁶⁸ (emîrû'l-mü'minîn kararnameşi uyarınca)'ın kamu özgürlüklerini düzenleyen gereklilikleri uyarınca korunan özel bir mülk hâline getirmiştir.

Bu aşamadan sonra Nur Cami'si, teşkilat yapısı gereğince grubun Fas içerisinde çalışmaları ile ilgili merkez kabul edilmiştir. Tebliğ ve Davet Cemaati'nin uluslararası organik ve üniter yapısı gereği, bölgesel birim ile İslâm dünyasındaki diğer örgütsel yapılar arasında, kuruluşun halkalarında sürekliliğini, varlığını ve ulusal sınırları geçme yeteneğini gösteren bir bağlantı bulunmaktadır. Örneğin, Ayni

⁶⁶⁵ Kutlu, *a.g.e.*, s. 105.

⁶⁶⁶ Çalışmalar bölgesel olarak düzenlense de Güney Delhi'deki Nizâmüddin Merkez Camisi genel merkez kabul edilir. Ayrıca Pakistan'da ve İngiltere'de Dârululûm olarak da bilinen Merkezleri cemaatin çok büyük kurumlarıdır. Bkz. Büyükkara, *a.g.e.*, s. 105.

⁶⁶⁷ Tûzî, *a.g.e.*, s. 267.

⁶⁶⁸ Dahir-i Şerîf'' krala emîrû'l-mü'minîn sıfatıyla anayasal olarak verilen kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisi ile kraliyet tarafından çıkarılmış 15 Kasım 1958 ve 10 Nisan 1973 tarihli kararnameleri ile belirlenen dernekler mevzuatı.

Atık bölgesi Kazablanka grubunun bir şubesidir. Fas ise Cemaat-i Tebliğ ve Davet'in bir şubesidir.⁶⁶⁹

Oluşturulan her bir grup aktif bir birim olup tebliğ yapmak için hurûca hazır bir grubu ifade etmektedir. Grubun faaliyetleri temel olarak felsefî ilkelere dayanan ve en önemlisi fiziksel dünyadan izole olmuş davet ve tebliğ gruplarının çalışmalarında belirgin olarak görülmektedir.

Onlar, kendi ifadeleri ile “tsunamiden kurtulmak için çabalayanlar gibi, gelecekte sağlam bir limana demirlemeye çalışmaktadırlar. Karmaşık denizde zorluk çekmeden, macera yaşamadan gemiyi tamir etmenin imkânsız, cehalet dalgalarının olduğu denizlerde yol almanın zor olması gibi baştan çıkarıcı dünya yaşamında da zorluklar bulunmaktadır. Teknenin tek kurtuluşu güvenli bir limanda güçlendirilinceye kadar karaya geri dönmektir. Fas'taki tek güvenli liman ise grubun camisidir.”⁶⁷⁰

Bu sözlerin ortaya koyduğu düşünce iki şeyi ifade etmektedir. Birincisi, grubun reformist hedefi, ikincisi ise amaçlanan hedefe ulaşmak için kullanılan araçların niteliğidir.

Manevî diriliş elde edebilmek için, bir davetçinin topluluğun yozlaşmış maddî dünyadan uzak limanında yaşaması, ayda en az üç gün, yılda kırk gün ve yaşamında art arda dört ay boyunca tebliğ ve davet yapması gerekir.⁶⁷¹

1.6.3. Temel Ahlâkî İlkeleri ve Örgütsel Kuralların İşleyiş Biçimleri

Basitliği ile öne çıkan retorik söylemin kalitesi, naif olmasa da grubun siyasî ve sosyal alanda özel bir pozisyonda kalmasına olanak sağlamaktadır. Dinî tebliğ yapan cemaat üyelerinin takva, vera üzere yaşamaları ve siyasî çatışmalar konusunda açık bir şekilde yer almayı reddetmeleri örgüte rejim lehinde özel bir güven garantisi sağlamaktadır.

Öte yandan, dinî alandaki diğer İslâmcı örgütler tebliğ grubunu entelektüellerin genel olarak sahip oldukları bakış açısıyla küçük ve hor görürler. Bu

⁶⁶⁹ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyî*, s. 214.

⁶⁷⁰ Tûzî, *a.g.e.* s. 265.

⁶⁷¹ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyî*, s. 215.

nedenle Tebliğ ve Davet Cemaati genellikle üyeleri entelektüel çevrelerin dışında genel çerçeveye sahip tüccarlardan, esnaflardan ve şehre yeni göç etmiş çevreler arasında yoğunlaşmaktadır. Üyelerinin arasında diğer İslâmî örgütlerin saflarında eğitimci kategorisinde sadece küçük bir yüzdelik bulunmaktadır. Ancak Tebliğ ve Davet Cemaati'nin ilkesel olarak toplumsal reformdan önce bireylerin reformu ilkesine inandığını ifade etmek gerekir.⁶⁷² Kazablanka Nur Cami'sinde bulunan gurubun mürşidi bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Müslüman'ın kaybettiği şey, şeytanın cazibesinin ve kışkırtmasının çok olduğu bir girdabın ortasındadır. Bununla birlikte, Müslüman'ın (grup, konuşmalarını öncelikle Müslüman kamuoyuna hitap etse de pek çok Müslüman olmayan grupların gerçek dini benimsemeye ikna etmesi sonucundan gurur duymasına rağmen), fıtratı temizdir. Bu da bize ideal Müslümanı oluşturmak için doğru yolu göstermeye yeterlidir.”⁶⁷³

Tebliğ ve Davet Cemaati'ne göre tebliğ ve davet, İslâm'a girip Allah (c.c.)'ın emrettiği temel dinî prensipleri yerine getirmekle sınırlı değildir. Ancak Müslüman'ın, o güne kadar olan cehaletini hatırlayıp inancını pekiştirecek temel ibadetleri öğreninceye kadar onunla bir müddet devam etmesi gerekir. Gruba katılan yeni üye öğrenme sürecine gerek kalmadan meslekî deneyiminden veya sosyal statüsünden faydalanarak imanının kurallarını yeniden oluşturur. Ancak dinin önceliklerinin telkin edilmesiyle okuma yazma bilmeyen bir adamın bile sonradan dinini öğrenmeye başladığı görülmektedir. Tebliğ ve davet grubuna katılmanın bir sonucu olarak yeni üye, kendi kişisel hayatının kontrolünü kaybeder. Davet çalışmalarında yer almak, üyenin geçmiş ve yakın aile ortamından kopmasına neden olmaktadır.⁶⁷⁴

Sakal şeklinin yanı sıra giyim tarzına kadar diğer dış görünüşlerinin hepsi, grubun bir üyesi hâline gelen bireyin, fesada uğramış bir toplumdan erdemli ve dindar bir topluma geçişini ifade eden belirgin özelliklerini oluşturur. Artık bundan sonra grup içindeki yeni üyenin faaliyetleri, onun psikolojik ve duygusal özelliklerinin yerine geçmektedir. Grup içerisindeki üyenin faaliyetleri, ikamet ettiği

⁶⁷² Tûzî, *a.g.e.*, s. 268.

⁶⁷³ Tûzî, *a.g.e.*, s. 266.

⁶⁷⁴ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 216.

mahallesinde yaptığı hurûc üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu durumda, görev süresi üç günü geçmeyen günlük hayatının gerekliliklerine karşılık gelmektedir.⁶⁷⁵

Grubun üyelerine verilen davet çalışmaları, ülke içerisinde veya dışında gerçekleştirilen hurûclarla daha kararlı biçimde olabilir. Hindistan ve Pakistan topraklarına ve oradan da Mekke'ye götüren büyük yürüyüşe ulaşmak her davetçinin hayali ve ulaşması gereken limanıdır. Grup üyelerine, hurûc yolculuklarının molaları sırasında dört tarafa dağılmış Hintli grupların deneyimleri ve yaşadıkları olaylar büyük bir hayranlık duyularak anlatılır.

Kazablanka'daki Tebliğ ve Davet grubu üyeleri dört bağımsız grup hâlinde örgütlenmiştir. Bu guruplar Ayn Şak, Sidî Bernussi, Sidî Osman, Hay Hassanî gurupları olup her grup sadece kendi bölgesinde faaliyet gösterirler. Guruplar, her ay üç gün cemaatin ulusal merkezi olan Kazablanka el-Bûsicur mahallesindeki en-Nur camisinde geçirdiği günler hariç kendi sorumluluk bölgelerinden ayrılmazlar.⁶⁷⁶

Merkezden başlayarak her bir grup tüm şehri kapsayan bir hurûc düzenler. Gurupların mürşitleri, kendileri için cemaat tarafından belirlenen davetin yapıldığı mahallelerdeki grubun faaliyet dönemlerini denetler ve bir rapor oluşturur.⁶⁷⁷

Belirlenen ana hedefe ulaşmak için grup, öğretilerinin temel uygulamalarının en önemli dönemleri olarak kabul edilen huruc sırasında tüm eğitim yeteneklerini kullanır. Gurubun mürşitleri, yapılan hurûcu dine çağrı ve davaya odaklanmak için evini ve akrabalarını terk ettikleri bir hicret olarak kabul etmektedirler.⁶⁷⁸ Onlara göre bu ideali elde etmek için uzaklara gitmeye gerek yoktur. Bazen yandaki camiye gitmek de hicret için yeterli olabilir. Pratik olarak onlara göre hicret, tebliğcinin ailesiyle olan bağlarını koparması, ait olduğu gruba bağlı kalması ve görevlinin hurûcunu düzenleyen, görevlendirildiği talimat ve emirlere uymasındır. Tüm uzlet dönemlerinin doğru bir şekilde planlanabilmesi için şu üç amaç hedeflenmektedir: 1- Öğretmek ve öğrenmek, 2- Alçakgönüllülüğün

⁶⁷⁵ Büyükkara, *a.g.e.* s. 105.

⁶⁷⁶ Darif, Darif, *el-Haklû 'd-Dîniyyi 'l-Mağribiyyî*, s. 106-107.

⁶⁷⁷ Tûzî, *a.g.e.*, s. 265.

⁶⁷⁸ <https://www.hespress.com/orbites/18161.html> (erişim tarihi, 21/11/2019).

temellerini öğretmek ve hizmet etmek, 3- Namazları düzenli bir şekilde kılmak ve diğer Müslümanları bu esaslara davet etmek.

1.6.4. Öğretme ve Öğrenmenin Gerekliliği

Tebliğ ve davet sistemi, eğitim kavramına, temel amacı doğrudan konuşma becerilerini kazandırmak olan uygulamalı bir boyut kazandırmaktadır. Tebliğciler, genç üyeyi kendi içinde bir sorumluluk duygusu oluşturmak için yer almaya teşvik etmekte tereddüt etmezler. İnsanın eksik olduğu ve bu nedenle başkalarını dinleyerek yeteneklerini kademeli olarak geliştirmesi gerektiği konusunda teşviklerini vurgularlar.⁶⁷⁹

Eğitim süreci belirli ritüellere göre yapılır. Öğrencilerin dairesel bir şekilde toplanması bile onlara sembolik bir anlam kazandırır. Dairenin birinci anlamı, katılımcıların dairenin noktalarını oluşturarak dikkatlerini ilâhî varlıkla dolu bir merkeze yönlendirdiklerinin ifadesidir. İkinci anlamı ise dairenin gruba gücünü ve şiddetini veren büyük bir zincir içinde birlik oluşturmasını sembolize etmesidir.⁶⁸⁰

Öğrenciler, bölümdeki yerini ancak mürşitlerin uyguladığı temizlik konusuna ilişkin bir dizi şartı yerine getirdikten sonra alabilirler. Öğrenciler aynı zamanda halkaya katılmak için abdest, güzel koku ve iki rekât namaz kılma şartlarını yerine getirmek zorundadırlar. Eğitim programı sabah ve öğlen namazları arasında günlük derslere göre dağıtılmaktadır. Sabahın erken saatlerinde grup, rehberin üyelere günlük görev ve sorumluluklarını dağıttığı bir danışma kurulunda toplanır. Bundan sonra görevli, Peygamber (s.a.v.)'in niteliklerinden birisini tahlil eder ya da cemaatin kurucusu Muhammed İlyas'ın "el-Hisâlu'l-Hamide" kitabında yararlanarak sahabelerden birinin biyografisinin en büyük özelliklerinden birini vurgulamak için kapalı dairenin önünde yerini alır.⁶⁸¹

Konuşmacı, konuşmasında en çok kullanılan Arapça zamanlarını kullanarak en basit sunum yöntemlerini kullanır. Serbest dönemlerde, öğrenciler Kur'ân'dan

⁶⁷⁹ Fikret Efe, "Cemaat-i Tebliğin Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 17, 2004, ss. 216-234, s. 217.

⁶⁸⁰ Tûzî, *a.g.e.*, s. 270.

⁶⁸¹

<http://www.binatiah.com/go/news.php?action=view&id=37&898b1484b656e104d64bdc152101ff49/> (erişim tarihi, 21/11/2019).

ayetleri bireysel olarak ya da toplu olarak gizlice ya da açık bir şekilde okumaya başlar. Deneyimli üyeler, yeni gruplara rehberlik etmek üzere atanır. Yapılan derslerde rehber, yanlışları düzeltir ve Kur'ân ayetlerinin ezberlenmesini teşvik eder. Tebliğ ve davet kuralları ile ilgili dersler eğitimin bu aşamasında önemli bir yer tutmaktadır. Mürşit, öğrencilere yapacakları görevlerin niteliğini ve yüce görevi yerine getirirken önlerine çıkabilecek muhtemel engelleri ve tehditleri açıklayarak etkili iletişim teknikleriyle ilgili bazı tavsiyeler verir.⁶⁸²

Bu eğitim dönemi, davetçinin pedagojisinin unsurlarını barındıracak bir aşama olarak kabul edilebilir. Buna göre takip edilen genel metot, bireylere büyük özgürlük tanımak ve derslerin yürütülmesine mümkün oldukça katkıda bulunmalarına izin verir. Grubun her bir üyesi, Kur'ân okuyucusu veya grup ile mahalle tüccarları arasında ara bulucu olarak gün boyunca bir rol üstlenir.

1.6.4.1. Hizmet Etmede Tevâzunun Temellerini Öğrenmek

Alçakgönüllülükle yapılan tebliğ ve davetin tezahürleri mistik model ile ortaya çıkmaktadır. Davetçi, ilmî ya da sosyal statü olarak daha düşük seviyede olsa bile başkalarına hizmet ederken gönüllü olarak çalışmaktadır.⁶⁸³

Sabah oturumlarında mürşit, tüm bireylerin abdest almaları için yeterince su ısıtma ve yemek yapma görevlerini yerine getirmek için bir üye belirler. Yemek yapmak için seçilen kişi, grubun her üyesinden (günde üç ila beş dirhem arası) para toplayarak yemek hazırlar ve servis yapar. Ayrıca seçilen bu üye, grubun bir köye veya uzaktaki bir yere hurûcu sırasında mürşide nezaret eder ve camide davete katılan herkese ayrımcılık veya tercih etmeksizin hizmetlerin sağlanmasında hassasiyet gösterir.⁶⁸⁴

1.6.5. Namaz ve Davet

Tebliğciler, Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya, Allah (c.c.)'ı zikre ve namaza büyük önem verir ve bu ibadetlerin Allah (c.c.)'a en çok yaklaştıran ibadetlerden

⁶⁸² Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 214.

⁶⁸³ <http://www.binatiah.com/go/news.php?action=view&id=1576> (erişim tarihi, 21/12/2019).

⁶⁸⁴ Tûzî, *a.g.e.* s. 269-270.

olduğunu düşünürler. Günlük hayatlarında karşılaştıkları zorluklarla baş etmede onlara yardımcı olacaklarını düşündükleri nafile ibadetlerin sayısını da artırırlar.

Tebliğ ve Davet Cemaati namazlarını, elde ettikleri huşuyu gün boyu uzattığını da dikkate alarak büyük bir konsantrasyonla kılmaya dikkat ederler. Tasavvufi örgütlenmelerin aksine davetçiler arasında sistematik bir hiyerarşi yoktur. Grup, “ahbab ve dostlar olarak ifade ettikleri (fakir veya kardeş kelimesini kullanmazlar) üyelerden oluşur. Mürşidin grup içerisindeki liderlik pozisyonu kalıcı değildir. Bu yüzden tecrübeli davetçiler onun yerini alabilirler.⁶⁸⁵

Tebliğ ve Davet grubu içerisinde davet, üyenin yaşadığı uzun eğitim serisinin bir sonucudur. Daveti; genel davet, özel davet ve hatırlatma daveti olarak üçe ayırmışlardır

1.6.5.1. Genel Davet

Bu davet tüm Müslümanlara hitap etmekte olup Tebliğ ve Davet Cemaati'nin temel örgütsel işlevi olarak belirlenmiştir. Birinci eğitim periyodunda yer alan üye önce kişisel ikna ve etkileme metotlarını öğrenir. Daha sonra bu yeni üyeye, hurûc sırasında tecrübeli bir üyenin gözetiminde halka konuşma fırsatı verilir. Referans olarak hurûc programları her perşembe akşamı bölgesel olarak ayarlanmaktadır. Gruplar tüm şehri kapsayan birkaç camiye yayılmıştır. Her grup ikindi ve akşam namazı arasında belirli bir camiye yerleşirler. Davet toplantılarında görevli olan davetçi, Peygamber (s.a.v.)'in faziletlerinden bir fazilete ilişkin olarak “Hayatu's-Sahabe” adlı kitaba dayanarak bir giriş yapar. Daha sonra davetçi geleneksel Sünnî karakteriyle öne çıkan, geleneksel siyasî düşüncelerden uzak, klasik, Şeyh İmam en-Nevevî (ö.1277)'nin “Riyazu's-Salihîn⁶⁸⁶” isimli eserinin bazı bölümlerinden sunumlar yapar. Konuşmacı, bu davet oturumlarında toplumun bireylerinin kendisini ıslah etmesi gerektiğini ve her bireyin hak dine davet etme görevi olduğunu vurgular.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ Uygulamanın temeli “hurûc”un sayısı ve süresidir. Pakistan'a yapılan dört aylık bir “hurûc”, örgüt içerisinde ulusal bölgede yapılan yüzün üzerindeki “hurûc”a denk gelir. Bkz. Darif, *a.g.e.*, s. 213.

⁶⁸⁶ İmam-ı Nevevî'nin “Riyâzu's-Sâlihîn” isimli kitabı Fas'ta oldukça çok ilgi görmüş ve Kazablanka'da birçok baskısı yapılmıştır.

⁶⁸⁷ Tûzî, *a.g.e.*, s. 269.

Davet, gruba mensup olmayan özellikle de caminin etrafında ikamet eden halk ile yakınlık kurmak için din ile ilgili konuları tartışmak üzere katılımı ve tartışmayı teşvik ederek sona erer. Davetçi, çağrısının dinleyiciler üzerindeki etkisinden emin olduktan sonra, her birini deneyimli bir davetçi ve yeni gelenlerden oluşan, akşam namazına katılmaya davet eden çiftler oluşturur. Hurûc için davet alanına geldiklerinde, davetçiler ile davet edilenler arasındaki konuşma genellikle masum, samimî ve basit bir soru ile başlar: "Namaz kılıyor musunuz?" Muhatap olumlu cevap verdiyse, iki davetçi onu vakit namazları için camiye davet eder ve cemaat namazının erdemlerini vurgular. Eğer muhatap olumsuz cevap vermişse, iki davetçi ondan önce her Müslüman için farz olan namazlarla ilgili bazı Kur'ân ayet ve hadisleri okur. Eğer muhatap şiddetli tepki verirse davetçi bu durumu nazikçe ele almaya özen gösterir.⁶⁸⁸

Çünkü hurûca çıkan her bir gruba, davetin başından itibaren sakin kalması, zor durumlarda, zarar görse bile sabırlı olması öğretilmiştir. Davetçiler, sofranın etrafında yemek yedikleri zamanlarda davetçilerin başından geçen aşağıdaki gibi ilginç ve heyecanlı hikâyeleri anlatırlar: "Gruba katılmadan önce, davet edilenlerden biri aşırı şiddetli tepki vermeye başladı ve tebliğciye tükürme noktasına geldi. Tebliğci yüzünü sildi ve muhatabına teşekkür etti. Peygamber (s.a.v.) en sert zorluklara bile katlandı ve sabretti. Taif'e davet için gittiğinde çocuklar O (s.a.v.)'nu taşlamışlardı. Tebliğcinin bu cevabı muhatabının üzerinde büyük bir etki yarattı, şaşırdı ve özür diledi. Tebliğci muhatabına, benden özür dileme, tükürdüğünüzde Allah (c.c.)'ın en güzel şekilde yarattığı yüzlerden birine tükürerek Allah (c.c.)'a hakaret ettiniz. İşlediğin bu günahınızdan gerçekten affedilmek istiyorsanız kefareti için vakit namazlarında camiye gelmesini nasihat etti. Bu olaydan sonra, arkadaşımız gruba dâhil oldu."⁶⁸⁹

Namaz öncesinde cemaat namaza başlamadan önce tebliğci vaiz, cemaatin söylemini ve amaçlarını özetleyen kısa bir metni okumak için safların arasından hafifçe öne çıkar. Aynı zamanda konuşmasında davetçi namaz kılan cemaate grubun merkezi olan camiye ziyaret etmelerini de şu şekilde hatırlatır: "Biz dost arayan

⁶⁸⁸ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 214.

⁶⁸⁹ Tûzî, *a.g.e.* s. 269.

kardeşler olarak geldik. Bu yüzden bizi dost kabul edin ve bizi ziyaret edin. Sizi her hafta perşembe günü Nur Camisi'ne⁶⁹⁰ bekliyoruz.” der.

1.6.5.2. Özel Davet

Tesadüf ve planlanmadan yapılan, halka davetin aksine özel davet, sistematik çalışma yöntemlerine bağlıdır. Önceden oluşturulmuş listede yer alan, ikamet ettikleri evlerde veya işyerlerinde muhataba ulaşılır ve onlara bireysel davet yapılır. Zaman zaman davetçi, gruba katılmayı düşünen belirli bir kişiyi ziyaret etmek için hurûca çıkar.⁶⁹¹

Tebliğciler; genellikle geleneksel, halkın rağbet ettiği o mahallin kanaat önderi olarak görülen âlimleri ikna ederek gruba çekmeye özen gösterirler. Aslında, cemaatin saflarını âlimler ile güçlendirmenin gruba iki şekilde fayda sağladığı düşünülmektedir: Birincisi, Tebliğ ve Davet Cemaati'nin kendilerinin aleyhinde olan İslâmî alandaki diğer dinî aktörlerin kendilerini kınaması ve haksız eleştirilerden korumasıdır. İkincisi ise geleneksel âlimlerin eğitim deneyiminden ve teorik öğretileri günlük uygulamalara çevirme kabiliyetlerinden yararlanmaktır.

1.6.5.3. Hatırlatma Daveti

Bu davet, perşembe akşamı her bölgede merkez olarak belirlenen camide Tebliğ ve Davet cemaatinin beyanının okunmasından sonra mürşit tarafından camide bulunan tecrübeli ve yeni katılan davetçilere şu iki soru yöneltilerek yapılır:

1- Kim, yaşamından dört ayını, kırk gününü, on gününü, üç gününü veya bir saatini Allah (c.c.) için ayırmayı kabul eder?

2- Kim geleceğini Allah (c.c.)'a adamaya niyet eder?⁶⁹²

Tekliflere göre, her biri hurûc için gereken şartları taşıyan deneyimli bir davetçinin başkanlık ettiği katılımcı üyeler ile grup üyelerinin yaşadığı ilçeden sorumlu lider arasındaki koordinasyonu sağlayan gruplar belirlenir. Hurûca

⁶⁹⁰ Tebliğ ve Davet gurubunun Kazablanka'daki merkezi olarak kabul edilen camisidir. Grup bölgelere merkezî camiler yaparak hurûc ekiplerine ve yeni katılımcılara burada davet ve tebliğ dersleri düzenlemektedir. Grup en son Rabat ve Sale şehirlerinde hizmet vermek üzere Sale şehrinde merkez olarak kullanmak için büyük bir cami daha inşa etmiştir.

⁶⁹¹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 271.

⁶⁹² Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 215.

katılmayı kabul edenlerin isimleri kaydedilir. Teklif verenlerden birinin yükümlülüğünü yerine getirmediği fark edildiği durumda yerine tecrübeli davetçilerden iki davetçi gönderilir. Her sorumlu davetçilerin adlarını, adreslerini ve hurûc programlarını (davet yapacakları yerleri, tarihleri ve saatleri) kaydeder. Hurûc başladığı andan itibaren, grubun merkezinden faaliyeti izleyen mürşit her bir grubun nerede çalıştığını ve hatta her bir davetçi vaizin faaliyetlerinden haberdar olur.⁶⁹³

1.4.6. Ahbabın (Dostların) İmanlarını Pekiştirmek ve Günlük Davranışlarında Onlara Yol Göstermek

Tebliğci üye, kişisel ve basit meseleler söz konusu olduğunda bile Peygamber (s.a.v.)'in modelini dikkate alarak hayatını özenle planlar. Ayrıca Müslümanı büyük kurtuluşa yaklaştıran yalnızca olumlu ve iyi eylemler yapmaya özen gösterir. Tebliğcinin hayatında Peygamber (s.a.v.)'in hayatının ve vahyin yaşamındaki güçlü varlığı, gruba ve diğer insanlardan farklı olan grup kimliğine bağlı kalma isteğini yansıtmaktadır. Davetçi, birçok erdemin gerçekleştirilmesini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatını en iyi şekilde anlamayı gerektiren bir seçim olan tebliğ yaklaşımını kabul eden bir grubun üyesi olduğuna ikna olmuştur.⁶⁹⁴

Grup, hurûc öncesi hazırlık yapılan perşembe günü, merkez olarak belirlenen camide herkesin kendi yemeğini hazırladığı bir yemekte bir araya gelir. Yemek için yere otururlar. Yiyeceklerini özel bir hasır üzerine koyarlar. Yemeye başlamadan önce deneyimli bir kişi Peygamber (s.a.v.)'in sünneti üzere nasıl yemek yendiğini anlatan sofrada adabını detaylı olarak açıklar.⁶⁹⁵

Mürşit, sağlıklı yaşam kuralları konusunda davetçilere bilgi vermek için deneyimli bir davetçiyi seçer. Sonrasında hurûc öncesinde i'lâ-i kelimetullah için hurûc yapmanın zorlu bir macera olduğu, bu nedenle Sahabe-i Kirâm'ın yolunun takip edilmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ideallerinden esinlenen kurallara uyulması gerektiğini belirten bazı hatırlatmalar yapar. Grubun eğitime verdiği önem ve eğitim programlarının sürekli gözden geçirilmesi davetçiler üzerinde büyük etki

⁶⁹³ Tûzî, *a.g.e.*, s. 272.

⁶⁹⁴ Darîf, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 217.

⁶⁹⁵ <https://www.alraimedia.com/Home/Details?id=6966a561-4e01-46ea-9dcd-08373d932c4a> (erişim tarihi, 27/11/2019).

yapmaktadır. Bu şekilde davetçiler, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sünneti'ni sürdürmeyi amaçlayan mükemmel bir projeye katkıda bulunduklarını kabul etmektedirler.⁶⁹⁶

Siyasî düzeyde cemaat, Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı tarafından düzenlenen tüm resmî dinî merasimlerde belirgin bir varlık göstermiştir. Bu bağlamda Tebliğ Cemaati, daha öncede ifade edildiği gibi “İslâmî uyanış projesi kapsamında kraliyet tarafından yürütülen akademik çalışmalara katkı sunmaktadır. Tebliğ ve Davet Cemaati, diğer İslâmcı gruplarla ilişkilerinde temkinli bir tutum sergilemektedir. Tebliğciler, siyasal İslâm'ın temsilcileri ile ilişkilerinde son derece mütevazı davranmaktadır. Oluşturulan deneyimli davetçi gruplar, her pazar sabahı hastanelerde gruba mensup olup olmama ayrımı yapmaksızın hasta ziyaretleri yaparlar.⁶⁹⁷

Siyasî kaymalardan kaçınmak psikolojik bir disiplin gerektiren bir mesele olduğundan, siyasal bir tavsiye hatta eleştiriyi bile ifade etmeyen tebliğcilerin birçoğu, siyasallaşmış grupların saflarına katılmayı tercih etmektedir. Bu durum, Tebliğ ve Davet Cemaati'ni diğer siyasal İslâmcı grupların onlardan yararlanabilecekleri büyük bir alan oluşturmaktadır.

1.7. Adalet ve İhsan Hareketi

Adalet ve İhsan Hareketi'nin kurucusu, onun sistematik yapısını oluşturup ideolojisine şekil veren eğitimci Dr. Abdüsselam Yasin'dir. Tüm külliyatı Dr. Abdüsselam Yasin'in telif ettiği kitaplarla bağlantılı olan cemaatin örgütsel yapısı, onun "Minhecu'l-Nebevî" (Nebevî Metod) kitabında ortaya koyduğu ilkelerden hareketle oluşmuştur.⁶⁹⁸ Cemaatin sistematik yapısında meydana gelen büyük değişimlere rağmen hâlâ Abdüsselam Yasin fikirleri ile cemaate manevi liderlik yapmaktadır.⁶⁹⁹

Adalet ve İhsan Hareketi'nin faaliyetlerini araştıran araştırmacıların ortaya koyduğu değerlendirmeler göstermektedir ki cemaat mensuplarının yazdığı eserler, Abdüsselam Yasin'in eserleri referans alınarak yazılan eserler

⁶⁹⁶ Darîf, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 219.

⁶⁹⁷ Tûzî, *a.g.e.*, s. 273.

⁶⁹⁸ Said el-Kehal, *eş-Şeyhu Abdüsselâm Yâsîn Mine'd-Derveşe İlâ'l-Kavme*, Kazablanka, 2003, s. 73-78.

⁶⁹⁹ Darîf, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 103-105.

olmaktan ileriye geçememiştir. Bunun sebebi, cemaat mensuplarının Abdülkerim Yasin'in karizmatik liderliğine tabi olması olarak görülmektedir. Cemaatin müritleri ve mensuplarının faydalanması için ortaya konulan ve Abdülkerim Yasin'e nispet edilen örgütsel standartların birçoğu -daha sonra Yasin tarafından yasaklansa da- bazen kutsiyet derecesine kadar yükseltilmiştir.⁷⁰⁰

Karizmatik liderlik sadece Adalet ve İhsan Hareketi'nde değil bütün örgütlerde bulunan olumlu ve olumsuz yönleri olan bir olgudur. Karizmatik liderliğin olumlu yönü, örgütün mensupları arasında fikir ayrılıkları oluşmaması için örgüt içi birlik ve beraberliği sağlaması olarak ifade edilebilir. Ancak bundan daha önemlisi karizmatik liderin örgüte uyguladığı baskı, örgüt içerisinde var olan ihtilafların birçoğunun gizlenmesi ve ileriye ötelenmesine sebep olmaktadır. Bu karizmatik baskı, örgütsel yapının güçlenmesine de katkı sağlayabilir.⁷⁰¹

Örgüt içi kararların alınması ve onun ölümünden sonra yerine geçecek olan yeni liderin oluşup ortaya çıkmasına engel olması karizmatik liderliğin olumsuz yönleri olarak kabul edilir. Karizmatik liderliğin bir başka olumsuz yönü, liderin içinde yetiştiği ideolojik yapı, onun ölümünden sonra örgütün kuruluşunda yazdığı eserleri okuma düzeylerindeki farklılıklar neticesinde örgüt içerisinde parçalanma ve kamplaşmalara sebep olmasıdır. Bu durum, örgüt içerisinde iki farklı şekilde kendini gösterebilir. Bunlardan ilki, siyasî yapıya sahip örgütler ile ilgili olup bu tip örgütlerde karizmatik liderliğin olumsuz yönleri olumlu yönlerinden daha çok olduğu görülmektedir. İkincisi ise zaviyeler gibi şeyh ve mürit ilişkisine dayanan dinî yapıya sahip örgütlerdir.⁷⁰²

Bu noktadan hareketle karizmatik liderlik, tam olarak zaviye ve tarikatlarda var olan şeyhin müritleri üzerindeki etkisine benzemektedir. Ancak bu zaviye ve tarikat yapısı örgütsel bir yapıya dönüşmek isterse karizmatik liderlik örgütün sistematik gelişiminin önünde engel teşkil edecektir. Bu bağlamda araştırmacılar, Adalet ve İhsan Hareketi'nin kurucusu ve karizmatik manevi lideri olan Dr. Abdüsselam Yasin'in ölümünden sonra örgütün geleceğine yönelik olarak parçalanmaya maruz kalıp kalmayacağı ve örgütsel yapının korunup

⁷⁰⁰ Darif, *el-İslâmiyyûne'l-Mağâribe*, s. 47-49.

⁷⁰¹ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 30-33.

⁷⁰² Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağrîbiyyi*, s. 106.

korunamayacağı ile ilgili sorulara yönelik muhtemel senaryolar ortaya koymuşlardır.⁷⁰³

Bu sorulara verilecek cevap, onun yerine geçen liderin örgütü Dr. Abdüsselam Yasin'in izinde, onun ilkeleri ile mi yoksa kendi geliştirdiği ilkeler ve örgütsel kişilik ile mi yöneteceğine bağlıdır. Dr. Abdüsselam Yasin'in 12 Aralık 2012'de vefatının ardından bu sorular tekrar sorulmaya başlandı. Örgüt danışma kurulu, 22-23 Aralık 2012 tarihleri arasında olağanüstü toplanarak hareketin liderliğine Muhammed el-İbâdî'nin seçilmesine⁷⁰⁴, Dr. Abdüsselam Yasin'in örgütün manevi lideri, el-İbâdî'nin ise onun halifesi ve örgütün genel sekreteri olarak isimlendirilmesine karar verdi. Siyasî İslâm'ı temsil eden Fas'taki ilk örgütsel güç olması itibariyle Adalet ve İhsan Hareketi'nin, Abdüsselam Yasin'in vefatından sonra onun mirasını ve örgütsel kazanımlarını boşa harcadığından bahsedilebilir. Bunun yanında cemaatin yönetim kadrosu hâlâ Yasin'in örgütsel yönelimlerine olan bağlılıklarını ifade etmekle birlikte onun bıraktığı örgütsel söylemlerin yorumlanması örgüt içerisinde ihtilaflara neden olmaktadır. Dr. Yasin, halefi Muhammed el-İbâdî'ye güçlü, sistemli, farklı şekillerde okunabilen, kendine has yönelimleri ve fikrî arka plana sahip bir örgütü miras bıraktı.⁷⁰⁵ Aynı zamanda Dr. Yasin'in bıraktığı miras, kendi öz değerlendirme yapabilme ve farklılıkları yönetebilme yeteneğine sahip bir sistemdi.⁷⁰⁶

Sürekli olarak ilgi odağı yapan uyum sağlama kabiliyeti Adalet ve İhsan Hareketini kuruluşundan beri diğer İslâmî hareketlerin önüne geçirmiştir. Bu güç, örgütün sistematik yapısında iki temel şekilde kendini gösterir. Bunlardan ilki örgüt içerisinde hep yapılagelen sürekli kendini gözden geçirme ile ilgilidir. İkincisi ise siyaset ve İslâmî davet alanları arasındaki bağın korunma çabası ile bağlantılıdır.⁷⁰⁷

⁷⁰³ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 67-71.

⁷⁰⁴ Hasan Ben Nacih, *Mevâkıfî Cemâ'ati'l-Adli ve'l-İhsan*, Titvan 2005, s. 24-25.

⁷⁰⁵ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁰⁶ Fırat el-Hadr, *Cemâati'l-Adli ve'l-İhsan Mine'l-İsyâni'l-Medenî İlâ't-Tetarruf*, Brüksel 2006, s. 33-38.

⁷⁰⁷ Darif, *Cemâatü'l-Adli ve'l-İhsân*, Kazablanka 1995, s. 7-9.

1.7.1. Adalet ve İhsan Hareketi'nin Oluşum ve Fikri Gelişim Süreci

Adalet ve İhsan Hareketi'nin kuruluş fikri 1970'li yılların başında ortaya çıkmıştır. Cemaatin örgütsel yapısının oluşumu ise 1980'li yılların başında İran'da Humeynî (ö. 1989) devrimiyle başlamıştır.⁷⁰⁸ Abdüsselam Yasin'in Fas'ta faaliyet gösteren bütün İslâmî oluşumları bir araya getirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Ancak Yasin ve yakın çevresinin, dar kapsamlı gerçekleştirdikleri faaliyetleri bir örgüt çatısı altında toplamak için 1981 yılının Eylül ayında Adalet ve İhsan Hareketi'nin ilk örgütsel yapısı olan Üsretü'l-Cemaat'ın kuruluşunu ilan etti.⁷⁰⁹ Üsretü'l-Cemaa'nın kuruluşundan bir yıl sonra 1982 yılının Eylül ayında yasal statü kazandırma fikrinin ortaya çıkmasıyla birlikte örgüt, "Cemiyetü'l-Cemaat" ifadesini kullanmaya başladı. Cemaat bu isim ile kuruluş dosyalarını 15 Ekim 1982 tarihinde İçişleri Bakanlığı'na teslim etti. Ancak İçişleri Bakanlığı cemaatin başvurusunu reddetti. 29 Mart 1983 tarihinde Adalet ve İhsan Hareketi "Cemiyyetü'l-Cemaatü'l-Hayriyye" ismi ile üçüncü bir dernek kurdu. 1987 yılına gelindiğinde cemaatin içerisinde kendisine bu tarihten sonra isim olarak kalacak olan "Adalet ve İhsan" sloganları yükselmeye başlamıştı.⁷¹⁰

Adalet ve İhsan Hareketi'nin örgütsel gücü, örgütün İslâm anlayışını sürekli gözden geçirmeye tabi tutması ve yeniliklere uyum sağlayabilme gücüne dayanmaktadır.⁷¹¹ Burada kuruluşa ve izlenilen metoda ilişkin olmak üzere iki tür değerlendirmeden bahsetmek mümkündür. Abdüsselam Yasin, Adalet ve İhsan Hareketi'nin fikrî temellerini atmaya, Fas'ta üniversite öğrencileri arasında yaygınlaşan sosyalist akımlarla mücadele etmek için Abdülkerim el-Muti'nin liderliğinde kurulan İslâmî Şebîbe Hareketi'nin İslâm anlayışının tümünü gözden geçirmeye tabii tutarak başladı.⁷¹² Bu incelemeler, devrimci hareketin İslâmî faaliyet alanında bir değişim için şiddetin araç olarak gerekliliğine inananların, Mevdûdî, Seyyid Kutub'un ve Abdülkerim el-Muti'nin de günümüz Fas

⁷⁰⁸ Darif, *el-İslamü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 311-315.

⁷⁰⁹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 191-193.

⁷¹⁰ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 107.

⁷¹¹ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷¹² Bânan, *a.g.e.*, s. 23-27.

toplumuna uyarlamak için kullandığı kavramların eleştirileri üzerine yoğunlaştı. Adalet ve İhsan Hareketi'nin kuruluşunda gerçekleştirdiği fikrî gözden geçirme çalışmaları cehalet kavramını ve şiddetten uzak durmayı kapsayan iki temel alanı kapsamıştır. Bu değerlendirmeler neticesinde Yasin, el-Muti'nin de benimsediği Mevdûdî'nin cahiliye toplumu tezini reddederek bunun yerine "fitneye maruz kalmış toplum"⁷¹³ tezini ortaya koydu. Cehalet tezi, Ebu Alâ el-Mevdudî'nin 1941 yılında yazdığı "Kur'ân'da Dört Temel Kavram" ile "İslâm ve Cehalet" eserlerinde ortaya koyduğu bir tezdır. Mevdûdî, batı toplumlarının cehalet yapısını eleştirmekle yetinmeyip bütün İslâm toplumlarını ve İslâm Arap medeniyeti tarihini de bu nitelendirmenin içine çekmektedir.⁷¹⁴ Seyyid Kutub'un "Yoldaki İşaretler" kitabında özetlediği cahiliye toplumu kavramını, bütün fikrî alt yapısını tesis etmek için benimsemiştir. Seyyid Kutub'un toplumun cehaleti tezi, devrim düşüncesini benimseyen ve savunan İslâmcı grupların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yasin'in Kutub'un tezine cevap olarak ortaya koyduğu fitneye maruz kalmış toplum tezi, İslâm anlayışı, tehlikeleri ve sonuçları göz önüne alındığında Fas'ta ortaya çıkan İslâmcı hareketlerin sayılarının artmasının önüne geçtiği söylenebilir.⁷¹⁵

Abdüsselam Yasin, Mevdûdî'nin cahiliye teorisine karşı ortaya koyduğu fitne teorisi hakkında şöyle demektedir: "Biz Müslümanlar cahil değiliz, sadece İslâm'a karşı ilgisiziz. Müslümanlar iman olarak zayıf olsalar da hâlâ inançları Hz. Muhammed (s.a.v)'in itikadı üzerinedir." Yasin, cahiliye tezini reddederken gerekçe olarak şunları öne sürer: "Eğer biz Müslümanlar gerçekten cahiliye toplumu olsaydık Allah (c.c.)'ın dininden çıkmış olduğumuza ve hepimizin kâfir olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Allah (c.c.)'ın hükmü zalimlerin dışında hiç kimseyi

⁷¹³ Yasin'e göre, toplum fitneye maruzdur. İslâm'ın binasını yeniden kurmadan cahiliyeden etkilenmiş ve cahilî değerler üzerinde kurulmuş toplum ve aile düzeninden ve tüm insanlardan dosdoğru yolda yürümelerini isteme imkânımız yoktur. Müslümanların uygarlık alanında ve aklî bakımdan geri kalmışlığında zorluklar yaşanmaktadır. Allah (c.c.)'ın erlerinden ise **fitneye maruz bırakılmış** ve cahilî saldırganlığın engeline takılmış toplumlarımız içerisindeki sınıfsal zulmü ortadan kaldırmaları istenmiştir. Müslümanlar, kendi ülkelerimizde yönetimden uzak tutulan ve başımızdaki dikta yönetimlerin dışarıdaki güçlülerle yaptıkları anlaşma ve ittifaklarla kendilerine karşı savaşılan kimselerdir (Bkz. (Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 44, 77, 156, 179, 248.)

⁷¹⁴ Darif, *Cemâatü'l-Adli ve'l-İhsân*, s. 21-23.

⁷¹⁵ Darif, *el-Haklû'd-Diniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 108.

düşman olarak kabul etmez.⁷¹⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu konuda hükmü, İslâm ümmetine şiddetle muamele etmek yerine onlara faydalı olmaktır. Özellikle fitnenin hüküm sürdüğü ve Müslümanların zulüm ve yurtlarından hicrete zorlandığı bir dönemde bizim cahiliye toplumu olduğumuza hükmetmek yerine, belki de sürekli değişen hayat şartlarından dinî alanda ilerleme kaydedemediğimiz, düşüncelerimiz ve yaptıklarımızı açıklıkla ifade etmeksizin ahirete yönelik ümidimizi kaybettiğimiz söylenebilir."⁷¹⁷ Abdüsselam Yasin'e göre çağdaş İslâm toplumları cahiliye toplumu değil, aksine fitne döneminde yaşayan hak ile batıl kavramlarını tam olarak ayırt edemeyen toplumlardır.

Adalet ve İhsan Hareketi kuruluş aşamasında özellikle şiddet ve aşırılık içeren söylemlerden uzak durmaya özen gösterdi. Abdüsselam Yasin, bu konu hakkında İslâmî davetçiden beklenen İslâmî tavrın zulme ve şiddete karşı durmak ve söylem geliştirmek gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Yasin eserlerinde, devrim, inkılap kelimelerinin, öfkeyi, her şeyi darmadağın eden şiddet, heyecan, kaynayıp coşma hâlini akla getirdiğini belirtmektedir. Yasin, bu kavramların yerine zulme uğrayan ve kendi yurtlarından çıkarılan mustaz'aflar için savaşmak, ayağa kalkmak, silkinmek, şeriata tam anlamı ile bağlılık, haksız yere kan dökmekten tamamı ile çekinmek anlamına gelen "kıyam" kelimesini kullanmaktadır.⁷¹⁸

⁷¹⁶ Abdüsselam Yasin, *el-Amelü'l-İslâmî ve Harekiyyeti'l-Menhâci'l-Nwebevî Fî Zemâni'l-Fitneti*, Kazablanka 1973, s.470.

⁷¹⁷ Yasin, *el-Amelü'l-İslâmî ve Harekiyyeti'l-Menhâci'l-Nwebevî fî Zemâni'l-Fitneti*, s. 471.

⁷¹⁸ Müslümanlar, ayaklanma (قام) kelimesini tarihlerinden almaktadır. Çünkü Müslüman âlimler, zalimlere karşı dikilen Allah (c.c.)'in erlerine "ayaklananlar: قائمون" adını veriyorlardı. Tarihte Ehl-i Beyt'ten İmam Hüseyin b. Ali, Zeyd, Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye, Yahya ve İbrahim gibi şahsiyetler kıyam etmiştir. Müslümanlar, kavme (kıyam/ayaklanma) kelimesini, sevra (devrim/inkılab) kelimesini kullanmaya ihtiyacı olmadıkları için kullanmaktadır. Çünkü "sevra" kelimesinde şiddet anlamı da vardır. Müslümanlar ise sadece güç istemektedir. Güç ise uygulama kudretini şer'î alanlarda yerli yerince göstermek ve ortaya koymak demektir. Hâlbuki şiddet; güç, heva ve öfke ölçekleriyle yerini bulur. Diğer taraftan sevra (devrim), cahilî toplumsal hareketleri nitelemek için kullanılmıştır. Müslümanlar ise kullanacakları tabirlerde başkalarından ayrıcalıklı olmak istemektedirler. Böylelikle yapılan cihat tıpkı Nebvî cihat gibi olsun, gayri Müslimleri taklit etmekle kirlenmesin. Üstelik bu terimi, bizi fitnenin yapısından ve düzeninden, cahiliyenin atmosferinden ve alanlarından, İslâm'ın himayesinde güvenlik, güç noktasına ve Allah ve Rasûlü ile aziz olma konumuna taşınmasını arzu edilen köklü anlamıyla anlamakta ve ifade etmektedir. Bunun içinde bozuk olan ne varsa, onu herhangi bir zulüm ve haksızlığa sapmaksızın Allah (c.c.)'in şeriatına uygun bir şekilde yıkmak bir zorunluluktur. Fakat bu, cahiliyenin devrimlerinde alışlagelmiş şiddet ve terörde görüldüğü gibi insana kör bir şiddet uygulayarak yapılmayacaktır. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 36, 421, 440.

Adalet ve İhsan Hareketi, İslâmî faaliyet alanında devrimci akımların merkezinde toplumun bütün katmanlarını kuşatan bir tasavvura sahip değerlendirmeler yaparak ve Fas toplumunun dinî ihtiyaçları iyi analiz ederek kurulmuştur. Buradan hareketle de gizlilik ilkesini kesinlikle reddederek kanunî çerçevede faaliyet göstermede hassas olduklarını söylemek mümkündür. Bu cemaate hâkim olan yöntemin, faaliyet alanları, yöntem ve İslâm algılarının sürekli gözden geçirilerek incelenmeye tabi tutulması olduğu ifade edilebilir.⁷¹⁹

Adalet ve İhsan Hareketi, kendi içerisinde siyaset algı analizini (cemaatin siyasete bakışı), İslâmî referanslarını ve dinamiklerini değerlendirmeye 1994 yılının ilk aylarında başladı. Daha sonra yapılan bu değerlendirmeler Abdüsselam Yasin tarafından "Hivâr Me'a'l-Fudelâi'd-Demukritiyyin" ismiyle kitaplaştırılarak yayımlandı.⁷²⁰

Bu değerlendirmeler ana hatlarıyla iki önemli etkenin etkileşiminden oluşmaktadır. Bunlardan ilki 1992 yılının Şubat ayında "Beyaz Devrim" ve Cezayir'e eş-Şazeli b. Cedid ile giren "Sürekli Şiddet" ilkesiyle ilgiliydi.⁷²¹ İkinci etken ise, Kral II. Hasan'ın 1992 anayasasında değişiklik yapmasıyla birlikte başlayan bir dizi reformun hayata geçirilmesi ve buna muhalefet partilerinin de destek verme girişimleri ile ilgilidir. Daha sonra ise bu reformları demokratik kitle partilerinin 1993 ve 1994 yıllarında gerçekleştirdikleri hükûmet görevini yürütme girişimleri izlemiştir.⁷²² Bu tarihten itibaren Adalet ve İhsan Hareketi'nin, Fas toplumu içerisindeki toplumsal ve siyasî sorunlara çözüm önerisi getiren dinamik bir güç olması ve siyasete dâhil olma süreci başlamıştır.⁷²³

Adalet ve İhsan Hareketi'nin toplumdaki etki gücü İslâm anlayışlarını sürekli gözden geçirmelerine ve yeniliklere uyum sağlayabilecek örgütsel esnekliğe sahip olmalarına dayanmaktadır. Abdüsselam Yasin, Adalet ve İhsan Hareketi'nin kuruluşunda Fas'taki mevcut siyasî durumla başa çıkabilmek için

⁷¹⁹ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 107.

⁷²⁰ et-Tûzî, *el-Melikîyyetü ve'l-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 220-224.

⁷²¹ Cezayir'de ordunun darbesiyle "kara dönem" olarak bilinen kanlı bir iç savaş başladı. Bu süreçte Cumhurbaşkanı Şazeli b. Cedid, 11 Ocak 1992'de istifa etti. Ancak yaklaşık 200 bin kişi başlayan iç çekişmelerde hayatını kaybetti.

⁷²² Darif, *Cemâatü'l-Adli ve'l-İhsân*, s. 81-85.

⁷²³ Abdililah Satiy, *el-Mülkiyyetü ve'l-İslâmiyyüne Fî'l-Mağrib*, Rabat 2012, s. 85-89.

Abdülkerim el-Muti'nin liderliğindeki İslâmî Şebîbe Hareketi'nin ortaya koyduğu çatışmacı İslâm anlayışından uzak durmaya çalıştı.⁷²⁴ Yasin'in bu çabaları, Mevdudî ve Seyyid Kutub'un edebiyatından etkilenen Abdülkerim el-Muti'nin İslâmî alanda bir değişim için şiddetin nihaî hedefe ulaşmak için gerekli gördüğü ve günümüz Fas toplumuna uyarlamaya çalıştığı ilkelerin eleştirileri üzerine yoğunlaştı.⁷²⁵ Başka bir ifadeyle Adalet ve İhsan Hareketi'nin karşı çıkışları, kuruluşundan itibaren cehalet kavramı ve şiddetten uzak durmayı⁷²⁶ kapsayan iki temel alanı kapsamıştır.

Yasin, bu karşı çıkışları neticesinde cahiliye toplumu söylemli bir tezi reddederek bunun yerine fitne tezi üzerine vurgu yapmıştır. Yasin'e göre cahiliye toplumu tezini ortaya koyan Mevdudî, Batı toplumlarının cehalet yapısını övmekle yetinmeyip İslâm toplumunu ve İslâm Arap medeniyeti tarihini de bu nitelendirmenin içine çekmiştir. Seyyid Kutub da "Yoldaki İşaretler" isimli kitabında özetlediği düşüncelerini temellendirmek için cahiliye toplumu kavramını benimsemiştir.⁷²⁷

Cahiliye toplumu tezini savunan bahsi geçen kitapların tercüme edilmesi onları referans olarak kabul eden İslâmcı grupların oluşumuna sebep oldu. Bu tezin ortaya çıkardığı İslâm anlayışının tehlikeleri ve sonuçları bakımından değerlendirildiğinde İslâmcı akımların birçoğunun cahiliye toplumu tezini çürütmek ve onun dayanaklarını yok etmek için bu söylemin iddialarından kendilerini uzak tutmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu tezin izlediği metodun

⁷²⁴ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷²⁵ Yasin'e göre, Solcular ve Amerikancılar, İslâm'ın, tarihimizin geçmiş zamanlarında şuursal ve fikrî olarak bir özgürlük hareketinin motoru olmadığını söyleyerek bizleri ayıplamaktadırlar. Dolayısıyla gelecekte de İslâm'ın bir özgürlük dinamiği olmayacağını söylerler. Muhtemelen onlar, İslâm ülkelerindeki ulusal özgürlük hareketlerinin ancak özgürlükçü parti liderlerinin dini şûraya yaslanması neticesinde zafere kavuştuğu gerçeğini gözden geçiriyorlar ya da bilmezlikten geliyorlar. Geçen asrın (19. asrın) ortalarında Hindistan'da Seyyid Ahmed Şehid'in kıyamından, Cezayir özgürlük savaşına kadar -ki tabanda savaşa iten dinamik güç İslâmî idi- İslâmî hareketleri derinlemesine inceleyenler, ümmet arasında kalıcı ruhun İslâmî şuur olduğunu görecektir. Sağcı solcu cahilî düşünce ve değerlerden etkilenip öğrenciliklerini yapan Batılılaşmış seçkincilerde görülen devrimci öfke ise ancak kısa bir süre sonra dağılmaya mahkûm bir yaz bulutundan ibarettir. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 23, 24, 37, 214.

⁷²⁶ Fesada uğramış, bozuk olan ne varsa, onu herhangi bir zulüm ve haksızlığa sapmaksızın Allah (c.c.)'in şeriatına uygun bir şekilde yıkmak bir zorunluluktur. Fakat bu, cahiliyenin devrimlerinde alışlagelmiş şiddet ve terörde görüldüğü gibi insana kör bir şiddet uygulayarak yapılmayacaktır. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 430.

⁷²⁷ Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, (çev., Muhammet Ateş), Ankara, 2012, s. 90.

yanlış olduğunu, İhvân-ı Müslimîn'in ikinci genel başkanı Mısırlı Hasan İsmail el-Hudaybî "Hâkimler Değil Davetçiler" isimli kitabında açıkça belirtmiştir.⁷²⁸ Abdüsselam Yasin de el-Hudaybî'nin metodunu benimseyerek alternatif fitne tezine dayanarak cahiliye toplumu tezini reddetmiştir.⁷²⁹

Sonuç olarak Abdüsselam Yasin, çağdaş İslâm toplumunun cahiliye toplumu olmadığını, aksine hak ile Batılın birbirine karıştığı fitne zamanında yaşadığını ifade etmiştir. Adalet ve İhsan Hareketi, asla şiddete çağırmayacağınız söylemiyle ifade ettiği gibi kuruluşundan itibaren şiddet söylemine ciddi bir şekilde mesafe koymuştur. Hareketin kurucu lideri Abdüsselam Yasin, gerçekleştirmek istedikleri İslâmî diriliş hareketinde kimseye zulmedilmeyeceğini ve kimsenin kanının akıtılmayacağını sıklıkla söylemlerinde vurgulamıştır.⁷³⁰

Görüldüğü üzere Adalet ve İhsan Hareketi, devrimci hareket⁷³¹ düşüncesi merkezinde ortaya çıkan İslâm anlayışının analizleri neticesinde kurulmuştur. Bu

⁷²⁸ İnsanların imanını sorgulayan ve onları mümin, münafık, kâfir olarak ayırtırmaya muhatap alan söz konusu radikal hareket metodunu Bennâ'nın İslâm'a davet yöntemini referans alarak tenkit eden bir muhtevaya sahiptir. Bkz. Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 152, 168.

⁷²⁹ Biz cahiliye toplumu değil fitnelere maruz kalmış bir toplumuz. Eğer liderlerimizin içinde iddia edildiği gibi dinden çıkmış cahiliye âdetleri üzere bulunanlar olsaydı "Müstazaf İslâm Ümmeti Hz. Peygamber (s.a.v.)'in inancı üzerinde olmazdı." ifadesiyle "cahiliye toplumu" tezini reddetmiş ve onu şu şekilde temellendirmiştir: "Eğer biz cahiliye toplumu olduğumuzu kabul edersek dinin bizim hakkımızdaki hükmü küfürdür. Kendi kendimizi tekfir etmiş oluruz ki, Allah zalimlerden başkasına düşmanlık yapmamayı hükmetmiştir. Peygamber (s.a.v.) ise özellikle fitne ve kaos ortamında hoşgörülü davranmamızı şiddet uygulamamızı emretmiştir. Eğer yine biz cahiliye toplumu olduğumuzu kabul edersek modern hayatın izlerini de hayatımızdan çıkarmamız gerekecektir ki, bu da imkânsızdır. Bizler ise toplumlarımızı nitelendirmek için "fitne" kelimesini kullanmayı tercih ediyoruz. Bu nebevî bir kelimedir. Hadis kitaplarında da Rasûlullah (s.a.v.) ümmet arasında çeşitli fitnelerin ve çalkantıların ortaya çıkacağından söz ettiği hadislerle ayrılmış özel bölümler vardır. Bunlarda ümmetin, dini olan İslâm'ın dışına çıkacağını zikretmiş değildir. Aksine bunlar, ortaya çıkacak ve bir kısmı diğerinden daha tehlikeli olacak bazı hastalıklardan ibarettir. Bunlarla ilgili gerekli ayrı duruş (ziyal) ise geri çekilip ayrılmak ve onları bombardıman etmek için hazırlanmak değildir. Bunun yerine insanların değil de fitnenin sonunu getirmek için, fitneyi gerektiği gibi tedavi etmektir. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 131, 270, 339.

⁷³⁰ Abdüsselam Yasin'e göre, aşamaları hızlıca geçmek isteyip vakıanın üzerinden sıçramak isteyen hamasî faaliyetlerle, sabırla tedrici bir şekilde çalışmak arasında seçim yapmak gerekir. Ya da aceleci, hamasî duygulara sahip kimselerin vehmettikleri şekilde dışarıdan, tahakküm edici bir iradenin dayatmasıyla vakıanın değiştirilmesinin mümkün olabileceğini düşünen şiddet içeren çözümle; ruhlara ve nefislere yönelerek Kur'ân'ın ve otoritenin etkin gücüyle müjdeleyip korkutan, sonunda ikna olup o da katılınca kadar ele alıp işlemeyi kabul eden ağırbaşlı, temkinli çözüm arasında seçim yapmak gerekir. Orada, burada (dağınmak), aceleci dokunuşlarla problemlerin bütün yönlerini kuşatan yöntemsel çalışma arasında seçim yapmak gerekir. Bkz., Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 288-290, 304.

⁷³¹ Yasin, külliyyatında buna "sevra/devrim/inkılap" kelimelerinin öfkenin her şeyi darmadağın eden şiddet ve heyecanın kaynayıp coşma hâlini canlandırdığından onun yerine, mazlumun hakkını

düşünceden hareketle Fas toplumu, içerisinde meşru çerçevede var olmaya önem vererek gizlilik ilkesini kesin olarak reddetmiştir.⁷³² Siyasî algı oluşturma ve eylem yöntemi için sürekli kendini gözden geçirme düşüncesi, bu cemaatin yol haritasını belirlemede etkin olmuştur. Adalet ve İhsan Hareketi içerisinde bu yol haritasının belirlenmesi 1994 yılı siyasî özelliğe sahip değerlendirmelerin dönüm noktası olmuştur. Bu düşünce Abdüsselam Yasin'in "Hivâr ma'al-Fudalâi'd-Dimukritiyyîn" adlı kitabının yayımlanması ile belirgin hâle gelmiştir.⁷³³

Adalet ve İhsan Hareketi kendisini, kuruluşundan itibaren sivil toplum örgütleri gibi topluma öneriler sunan bir sivil toplum gücü ve bu önerileri gerçekleştirebilmek için de siyaset sahasında da var olmanın gerektiğine inanan bir hareket olarak konumlamıştır.

1994 yılı, Adalet ve İhsan Hareketi'nin yol haritasının belirlenmesinde dönüm noktası olmuştur. Çünkü cemaat edebiyatında devrim ve ayaklanma söylemleri yerine ıslâhat söylemlerini kullanmış ve Fas siyasî sisteminin içerisine ıslâhat terimlerinin ithal edilmesinin zarureti ifade etmeye başlamıştır.⁷³⁴ Abdüsselam Yasin'in 1980 yılında kaleme aldığı "Batılılaştırılmış Seçkinler ile Diyalog" (Hivâr ma'al-Fudalâi'd-Dimukritiyyîn) ⁷³⁵ isimli kitabı, siyasî ve sosyal hayatta karşılaşılan problemlere yönelik ortaya konulmuş bir dizi ıslâhat önerileri sunmaktadır. Bu kitapta Yasin, erdemli demokratların özelliklerini anlatırken aslında var olan siyasî yönetimin sahip olması gereken vasıfları alternatif çözüm önerileri

adil bir şekilde verip ümmetin yüzünden sefaletin kirlerini yıkadıktan sonra -pek yüce ve gücü her şeye yeten Allah (c.c.)'ın izniyle- fakirlikle birlikte küfrü de kovmayı, ekonomik kalkınmayı da ifade eden "kıyam" kelimesini kullanır. Kendilerini -Allah (c.c.)'ın erlerini- de kıyamın koruyucu bekçileri olarak ifade eder. Bkz., Yasin, *a.g.e.*, s. 417, 420.

Kur'ân devleti ve Kur'ânî kıyam, ümmeti boyunduruğu altına alacak burjuvaya ait bir inkılap hareketi değildir. Kur'ânî diriliş ve direniş meşalesini bir grup mümin tutuşturmuş olabilir. Ancak onların ilk hedefi tüm müminleri mutlak itaat boyunduruğundan kurtarmak, kafalarındaki evet efendimci mantığı ortadan kaldırmak, sürü psikolojisini değiştirmek olmadıkça giriştikleri eylem ve etkinlikleri başarısız bir macera olacaktır. Bkz. Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, s. 29.

⁷³² Yasin'e göre, şer güçlerinin müminler üzerinde komplolar hazırladığı bir dönemde İslâmî yapılanma hakkında yazı yazmanın, gizli örgütlenme yolunu seçecek kadar akılsızca olmayacağı da açıkça ortadadır. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 26, 27, 51, 324.

⁷³³ Yasin, *Hivâr Ma'al-Fudalâi'd-Dimukritiyyîn*, Kazablanka, 1994, s. 58.

⁷³⁴ Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, s. 41, 89.

⁷³⁵ Yasin'e göre, şekilden ibaret olan siyasal bağımsızlıktan sonra İslâmî sloganların bir yalandan ibaret olduğu açıkça ortaya çıktı. Bize sadece sözden ibaret ve dile getirilen münafıklık dışında İslâm'ı din edinmemiş, Batılılaşmış kimseler hükmetti. Onların bütün güçleri de Müslümanların bünyesine zarar vermekten başka bir şey yapmamaktadır. Bkz. Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 214.

sunarak anlatmaktadır. Aynı zamanda Yasin bu kitapta ıslâhat kavramı hakkında cemaatin bakış açısını ortaya koyarken eleştirel siyasî değerlendirmelerini de yapmıştır. 1994 yılından itibaren cemaat şiddete yönelmeksizin yönetime sızma ve yönetimi ele geçirme düşüncesinden uzaklaşmaya başlamıştır. Yönetimin içinde bulunduğu krizleri aşabilmede mevcut siyasî nizama yardım edebilecek öneriler sunan bir güç olarak muhalefet anlayışı ile çalışan bir yapıya sahip olan bir yapılanmaya yöneldiği görülmektedir.⁷³⁶

16 Mayıs 2003’de ed-Daru’l-Beydâ (Kazablanka)’ya yönelik terör saldırılarından sonra Adalet ve İhsan Hareketi, siyasî otoriteye, cemaatin yasal zeminden uzak tutularak söz konusu şiddet eylemlerinin ortaya çıkmasındaki olumsuz etkiyi ifade etmiştir. Hareket, 1980’li yıllardan beri devlet tarafından desteklenen selefi akımların kucağına düşmekten uzaklaştırdığı gençlerin büyük bir kesimi yönlendirme kabiliyetine dikkat çekerek terör ve şiddete karşı bakışını ve şiddeti reddeden tutumunu yeniden ifade etmiştir.⁷³⁷

Adalet ve İhsan Hareketi’ne göre devlet, 16 Mayıs 2003’te meydana gelen terör saldırılarından sonra içerisindeki aşırı dinî içerikleri engelleyerek ülkedeki diğer dinî aktörler arasında barışın ortaya çıkması için büyük bir fırsat yakaladı. Bu süreçte cemaat içerisinde yer alan tavsiye kurullarıyla moral değerler eğitimi alanı ile 1998 yılı Haziran ayında kurdukları siyasî şubenin kuruluşu ile de siyasî eğitim alanlarını güçlendirmeye çalıştı. Hareketin örgütsel yapısı içerisinde siyasî şube öneri kurulunu oluşturması, Fas’ta rejime siyasî çözüm ortağı olma isteğine yönelik mesajı olarak değerlendirildi.⁷³⁸

Adalet ve İhsan Hareketi, bu süreçte yasal statü elde edebilmek için yürürlükte olan anayasanın gözden geçirilmesine yönelik talepleri, siyasî program hazırlanmasının zaruretine yönelik belirgin tavsiyelerin sunulması ve siyasî şubesinin yapısını tanıtmak için 2006 yılında halka açık görüşme günleri düzenledi. Ancak Fas hükûmeti, 2006 yılından itibaren Adalet ve İhsan

⁷³⁶ Darif, *Cemâatü’l-Adli ve’l-İhsân*, s. 107-108.

⁷³⁷ Terör, suikast ve öldürme yöntemlerine başvuran davalar, yalnızca halka yabancı, iknaya ve toplum arasında güç ve imkân bulmak suretiyle zafere ulaşmaktan aciz olan davalardır. Bu, bizim, bize hücum edilmesi hâlinde başımızı eğeceğimiz anlamına gelmez. Aksine kendimizi savunuruz ve alanda heybetimizi herkese gösteririz. Bkz., Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 320.

⁷³⁸ Darif, *Cemâatü’l-Adli ve’l-İhsân*, s. 109.

Hareketi'nin bu faaliyetlerini gerçekleştirilmesine karşı baskı uygulamaya başladı. Uygulanan bu baskının sona erdirilmesi için hükûmet ile yapılan görüşmeler neticesinde siyasî bir çözümün temeli olabilecek karşılıklı ödünlerin verileceği inancı hâkim olmaya başladı.⁷³⁹

Haricîler döneminden itibaren radikal söylemler ile başlayan siyasî hareketlerin ılımlı kitle hareketlerine dönüşmesi sosyolojik bir kuraldır.⁷⁴⁰ Bu sosyolojik kural Adalet ve İhsan Hareketi için de geçerlidir. Bütün siyasî oluşumlara yön veren bu sosyolojik kural -mensuplarından bir kısmı bu kurala istisna oluşturduklarını iddia etse de- Adalet ve İhsan Hareketi için istisna oluşturmaz. Ancak bu tutum, diğer cemaatlerden farklı olduklarını düşünen cemaatin mürit ve mensuplarının yaptığı siyasî ideolojik tutum olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴¹ Hareket başlangıçta sahip olduğu siyasî tutum, tavır ve duruşunu geliştirdi. Ancak Adalet ve İhsan Hareketi'nin metodunun Yasin'in ifade ettiği nebevi metot olarak nitelendirmek yanlış olacaktır. İran Humeynî Devrimi, İslâmcıların birçoğuna ilham vermiştir. Ondan ilham alan İslâmcılardan birisi de Adalet ve İhsan Hareketi'nin dergisinde İran devrim lideri Humeynî'nin "el-Hukumetu'l-İslâmiyye" kitabını şerh eden Abdüsselam Yasin'dir.⁷⁴²

Diğer cemaat ve siyasî oluşumların akıbetine kuruluşundan beri bu türden birçok girişimlere maruz kalan Adalet ve İhsan Hareketi de uğramıştır. Örgütsel düzeyde "nebevi metot"a dair eğitim, cemaat içerisindeki düzen ve sistem olarak başlangıçta var olan yapısını koruyamamıştır.⁷⁴³ Aksine sisteme ait ne varsa değişime maruz kalmıştır. Öncelikle cemaatin kuruluşunda var olan iktidar olma fikri cemaat içerisinde bile artık telaffuz edilemez olmuştu. Buna delil olarak da Yasin'in cemaati iktidara yürüyen bir örgüt olarak değil de sadece siyasî otoriteye öneriler getiren bir güç olarak sunması gösterilebilir. Nebevî metottan geriye kalan ise sadece eğitim aşamasında kalmıştır.⁷⁴⁴ Cemaatin radikal

⁷³⁹ Bû Bekrî, *a.g.e.*, s. 120.

⁷⁴⁰ Darif, *Cemâatü'l-Adli ve'l-İhsân*, s. 108.

⁷⁴¹ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁴² Yasin, İmam Humeynî'nin siyasî dehasının, imanî motivasyonları açığa çıkaran bir liderlik anlayışından ibaret olduğunu ve bu vasfı ile ülkesinde kendisine ait islâm anlayışını zirveye taşıdığını belirtmiştir. Bkz., Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 430.

⁷⁴³ Darif, *Cemâatü'l-Adli ve'l-İhsân*, s. 109.

⁷⁴⁴ Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri.*, s. 57, 439.

özelliğini öne çıkarmak için bu nebevî metot anlayışına dönenler ise cemaat içerisindeki azınlık sayılabilecek küçük bir gruptur.

Adalet ve İhsan Hareketi yönetim kademesinde, Fas yasalarına göre meşru bir örgüt olabilmek için siyasî öneriler sunma ile yetinme düşüncesi hakim olmuştu. Örneğin kuruluşunun Fas'ta o yıllarda yürürlükte olan yasalara uygun olmasına rağmen kanunlara muhalefet eden bir örgüt olduğu iddiası ile kapatılma tehditlerine maruz kaldığında radikal örgütlerin refleksini göstererek kanunları, tağutun koyduğu kanunlar olarak değerlendirmemiştir. Aksine hareketin siyasî kanadı bu durumu normal yasal işleyiş olarak değerlendirmiştir. 1992 yılından itibaren devlet ile cemaat arasındaki ilişkilerde normalleşme süreci hareketin bu süreçte gösterdiği ılımlı tepkilerinin sonucu olarak görülmektedir.⁷⁴⁵

Adalet ve İhsan Hareketi'nin kuruluşundaki meşru nizamı reddeden siyasî tavrını değiştirdiğine işaret eden birçok gösterge vardır. Abdüsselam Yasin'in "Batılılaşmış Seçkinler ile Diyalog" isimli kitabı ve "İle Men Yuhimmuhu'l-Emr" isimli krallık rejimine yönelik özellikle de babası II. Hasan öldükten sonra tahta çıkan VI. Muhammed'e yönelik değerlendirmeleri, değişen siyasî tavrın delili olarak gösterilebilir.⁷⁴⁶ Hareketin, siyasî tutumunda derin ve köklü değişimler oluşturma çabaları olduğu görülmekteydi. Kral II. Hasan'ın laikliği reddeden tutumu⁷⁴⁷ ile hareketin kurucu lideri Yasin'in benzer bir tutum sergilemesi bu çabanın bir ürünü olarak görülmektedir.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁴⁶ Babası II. Hasan'ın vefatından sonra tahta geçen genç Kral VI. Muhammed'e hitaben yazılmış bu mektup 31 sayfa olup Yasin mektubu "Genç kararlı ve cesaretli krala bir kez daha hatırlatmak istiyorum ki: Zavallı babanızın yaptığı haksızlıklardan vazgeçin ve onu zor olan ahiret hesabından kurtarın! Halkınıza, onlardan çaldıklarınızı geri verin! Allah'tan günahlarınızı bağışlaması için af dileyin. Kralların Kral'ı olan Allah'tan korkun. Allah doğru salih olanları hâkim kılar." temenni ifadeleri ile bitirmektedir. Bkz., Yasin, *İlâ Men Yuhimmuhu'l-Emr*, 14/11/1999.

⁷⁴⁷ Babası II. Hasan'ın vefatından sonra tahta çıkan VI. Muhammed de babası gibi laik sistemi reddeden benzer siyasi tutumu benimsediği görülmektedir.

⁷⁴⁸ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

1.7.2. Hareketin İslâmî Dâvet ve Siyasî Şubeleri Arasındaki İlişkilerin Düzenlenmesi

Yasin'in eserlerinde özellikle el-İslâmu Ğaden isimli eserinde kuruluşundan itibaren Adalet ve İhsan Hareketi'ni -her iki şubenin çalışma mekanizmaları içerisinde tek bir mantık olmamasına rağmen- dinî bir oluşum olmanın yanı sıra siyasî bir oluşum olarak da takdim etmiştir. Diğer bir ifadeyle hareket, prensip olarak İslâmî davet ile siyasî alanın birbirinden ayrılmasını reddetmektedir.⁷⁴⁹

Fas'ta PJD ile Tevhid ve Islâh Hareketi, Mısır'daki Hürriyet ve Adalet Partisi ile İhvân-ı Müslimîn hareketlerine benzetilmektedir. Buna göre bağlularının hareket içerisinde İslâmî davet misyonunu yürüttüğü, aynı zamanda da hareketin siyasî kolu olan parti içerisinde de siyasî faaliyetleri yürüttüğü, siyaset ve din arasındaki fonksiyonel farklılaşmayı gerçekleştirebilmiş dava ve siyasetin birlikte yürütüldüğü örneklerdir.⁷⁵⁰

Din ve siyasetin birbirinden ayrılmasını reddeden bir tutumu sahip olması nedeniyle Adalet ve İhsan Hareketi'nin bugüne kadar dava ve siyaset ayrışmasını gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Buna karşı hareketin örgüt yapısında dava alanında faaliyet gösteren tavsiye kurulları⁷⁵¹ olarak isimlendirilen ve siyasî alanda faaliyet gösteren siyasî kurullar bulunmaktadır.⁷⁵² Adalet ve İhsan Hareketi'nin bu ayrışmayı gerçekleştirememesi siyasî kurullar ile İslâmî davet alanında faaliyet gösteren kurullar arasında uyum olmamasında saklıdır. Bugün ise, siyasî kurullar ile İslâmî davet kurulları arasındaki ilişkilerin yönetilmesinde hareket, örgüt yapısı içerisinde gerginlik yaşandığı görülmektedir. Aynı zamanda hareketin mensupları tarafından, örgüt içerisinde İslâmî davet kanadının siyasî kanada baskı uygulayarak kontrol altına alma ve daha etkin olma çabalarının olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵³ Başka bir deyişle İslâmî davet kanadının

⁷⁴⁹ Müslümanların işin dizginlerini ellerine almaları durumunda davet ve davetin dinamik gücü devletten ve devletin otoritesinden ayrı kalmaz. Çünkü bunların her biri diğerinin işini tamamlar. Siyaset ve ahlâk, idare ve bağış, akıl ve kalp birbirini bütünler. Bkz., Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 155, 188, 241, 498.

⁷⁵⁰ Tûzî, *a.g.e.*, s. 193-195.

⁷⁵¹ Darif, *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, s. 342-343.

⁷⁵² Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, s. 51.

⁷⁵³ Darif, *Haklu'd-Dinî'l-Mağribî*, s. 111-112.

siyasî kanat tarafında sindirilme endişelerinin olduğu söylenebilir. Adalet ve İhsan Hareketi kapalı tasavvufî bir zaviyeye dönuştükten sonra mensuplarının çoğu hareketin siyasî bir partiye dönüşme olasılığını da düşündüler. Ancak aradan on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra siyasî şubenin faaliyetlerinin iyileştirilmesine yönelik tartışmalar ortaya çıktı.⁷⁵⁴ Bu tartışmalar neticesinde hareket farklı bir sistem yapılanmasına yöneldi. Bu kapsamda kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı örgütsel yapıya dönuştü. Ayrıca siyaset ve davet alanlarını tek bir örgütsel yapı içerisinde birleştirme düşünceleri ortaya atıldı. Ancak Abdüsselam Yasin'in hayatının son dönemlerinde gerçekleştirdiği bu yeni sistemde, siyasî kanadı zayıflatıp İslâmî dava kanadının etkinliğini artırma düşüncesinin etkili olduğu düşünülmektedir.⁷⁵⁵

Adalet ve İhsan Hareketi din ile siyaset ayrışmasında TIH'ın izlediği yöntemi benimsemedi. Çünkü 1992 yılında Tevhid ve Islah Hareketi et-Tecdidu'l-Vatanî ismiyle bir partinin kuruluşunu anayasa mahkemesine sundu. Ancak partinin kuruluş başvurusu anayasa mahkemesi tarafından reddedilince TIH, Dr. Abdülkerim el-Hatîbî'nin başkanı olduğu Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi içerisinde siyasî faaliyet gösterme kararı aldı.⁷⁵⁶

TIH'ın gösterdiği bu çaba devletin, İslâmcıları yeni siyasî partilere dönuştürmek yerine var olan siyasî partilere katılımlarını sağlayarak siyasî alana çekme çabası ile de örtüşmekteydi. Bu durum Adalet ve İhsan Hareketi'nin tasvip etmediği bir yöntem olduğundan üyeleri, mevcut partilere katılma yerine kendi ilkeleri ile siyaset yapan bir partinin kurulmasını istediler. Bu nedenle 1998 yılında siyasî bir partinin kuruluşunun ilk aşaması olarak kabul edilen hareket

⁷⁵⁴ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁵⁵ Yasin "Nebevî Yöntem" isimli eserinde hareketin başlangıç döneminden son döneme kadar olan siyasal çizgisini şu şekilde ifade etmektedir: "Bizim açık siyasal çizgimiz şudur: Bizler, zorba yöneticilere ve dikta yönetimlerine, geçimin ve ekonominin idaresi düzeyindeki partilerin muhalefeti ve karşı çıkması gibi karşı çıkmıyoruz. Aksine biz, onlar İslâm dairesi dışına çıktıkları için onlara başkaldırıyoruz. Ömer bin Abdülaziz gibi tövbe etmeleri hâli müstesna... Başka bir yerde bundan neyi kastettiğimizi yazmıştık. Bizim onlara başkaldırmamızın ve karşı çıkmamızın sebebi, dini tahrip etmeleri ve mü'minleri bırakıp Amerika'yı ve Rusya'yı dost edinmeleridir. Mesele, soyut bir siyasal muhalefetten daha derin, daha önemli ve daha açıktır ve kararlılık gerektirmektedir." Bkz. Yasin, *a.g.e.*, s. 58-61.

⁷⁵⁶ es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyet*, s. 51,52.

içerisinde siyasî şubeyi kurdular.⁷⁵⁷ Hareketin siyasete yönelik alternatif çözüm önerilerinden bahsetmek gerekirse devletin bu sorunu çözmeye yönelik alternatif önerilerine de değinmek gerekecektir. Devlet, İslâmî hareketlerin siyasallaşması sürecinde TIH'ın PJD ile ilişki tecrübesine yakın bir oluşuma yöneldiğinden Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasallaşmış olan İslâmcı partinin tecrübeleri ile yüzleşmesi gerekecekti. Çünkü hareket içerisinden çıkacak siyasî bir parti onu devletten uzaklaştıracaktı. Bu nedenle Abdüsselam Yasin'in vefatına yakın yıllarda hareket üyelerinin büyük bir bölümünde siyasete müdâhil olmak için Yasin'in tasavvufî çizgisinden uzaklaşarak siyasî partiye dönüşme fikrinin hâkim olduğu görülmektedir.⁷⁵⁸

Adalet ve İhsan Hareketi içerisinde artık siyaset ve davet boyutundan uzaklaşamayacağı düşüncesi yerleşmişti. Çünkü Yasin'in oluşturduğu hareket külliyyatı, siyaset ve davetin birbirinden ayrılması fikrini reddediyordu. Bu aşamadan sonra hareket içerisindeki farklı gruplar siyaset alanında yer almayı isteyip istemediklerine dair ihtisas sahibi olacak kadar deneyim elde etmişti. Bu çerçevede hareketin, bağlılarının oluşturduğu öğrenci dernekleri aracılığıyla siyaset arenasına girdiği ile ilgili bir değerlendirmeyi ifade etmekte fayda vardır. Öğrenci hareketlerindeki siyasî mekanizmanın karakteristik ve taktik özellikleri ile öne çıktığı bilinmektedir. Bu iki nitelik genel bir şekilde hareketin siyasî faaliyetlerinde de etkili olmuştur.⁷⁵⁹

Bazı siyasî yorumcular Adalet ve İhsan Hareketi'nin -yapısı itibariyle- fikirlerini değiştirmeye muktedir olmadığını ve öğrenci faaliyetlerinden esinlenmiş siyasî eylem tasavvurunun da cemaatin külliyyatından ortaya çıktığını ifade etmektedirler. Abdüseselam Yasin'in 2000 yılının Şubat ayında Kral VI. Muhammed'e hareketi topluma ve devlete öneriler getiren bir sivil toplum örgütü olarak takdim ettiği "İle Men Yühimmühu'l-Emr" isimli bir açık mektup⁷⁶⁰ göndermiştir. Bu mektup öğrenci faaliyetleri ile siyasete müdâhil olma

⁷⁵⁷ Darif, *Haklu'l-İslâmi'l-Mağribî*, s. 112.

⁷⁵⁸ Tûzî, *a.g.e.*, s. 194.

⁷⁵⁹ Darif, *Haklu'l-İslâmi'l-Mağribî*, s. 113.

⁷⁶⁰ Geniş bilgi için Bkz. (<https://www.yassine.net/.../القرءاءة-وا/>), Yasin, *Îlâ Men Yühimmuhu'l-Emr*, 14/11/1999.

düşüncesinin oluşmasına, hareketin taktik alanda tecrübe kazandırmasına ve çok kısa zamanda birçok sempatzan toplamasına katkı sağlamıştır.⁷⁶¹

Hareket içerisinde gerilimin bazı yönleri iki eğilimin varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu eğilimlerden ilki devleti hareket aleyhine kışkırtmama, meşru siyasete dâhil olma eğilimi iken diğeri ise sükûnet eğilimidir. Devlete karşı hareketi radikal bir örgüt olarak sunma eğilimi kendileri için menfaat gören azınlık bir grubun temsil ettiği bir eğilimdir.⁷⁶²

Devletle normalleşme sürecinin kendi çıkarlarına hizmet etmeyeceğini bilen Adalet ve İhsan Hareketi içerisindeki bu azınlık grup, kraliyet rejimine ve hilâfet makamına karşı radikal dinî grupların çıkarına hizmet edecek -her ne kadar başlangıçtan itibaren bu şiddet eğilimden kesin olarak uzak durulsa da- hareketin siyasî tavrındaki şiddet yönünü öne çıkarmayı hedeflemekteydiler.

1.7.3. Hareketin Örgüt İçi Farklılıkları Yönetme Kabiliyeti

Siyasî ve dinî oluşumlarda, analiz ve yeni şartlara uyum sağlama kabiliyeti toplumsal değişkenler ışığında örgütsel sabitelerini yeniden okumaları ile gerçekleşir. Kendi ideolojilerine ister yakın isterse uzak olsun örgütlerin yapılarında ortaya çıkan farklılıkları yönetebilmelerini sağlayan en önemli etken içerisinde meydana gelen bu farklı oluşumlarla iletişimi gerçekleştirebilmeleridir. Bu yönüyle hareket içerisinde ortaya çıkan oluşumlara imkân tanıyarak aktif katılımcılığı gerçekleştirme yönünde çaba göstermiştir.⁷⁶³ Adalet ve İhsan Hareketi içerisinde ortaya çıkan iletişim yeteneği, Arap Baharı sürecinde meydana gelen ve sokak gösterilerine neden olan 20 Şubat Gençlik Hareketi ve 25 Kasım 2011 seçimlerinden sonra PJD hükûmet ile olan ilişkilerin doğal süreci içerisinde ortaya çıkmıştır.⁷⁶⁴

Adalet ve İhsan Hareketi, bu yeni oluşumların kendi hedefleri ve eğilimleri doğrultusunda sınırlama çalışmalarını, örgüt içerisinde siyasî ve davet

⁷⁶¹ Darif, *Haklu'l-İslâmi'l-Mağribî*, s. 112.

⁷⁶² Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁶³ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁶⁴ Darif, *Haklu'l-İslâmi'l-Mağribî*, s. 114-115.

şubelerinin bünyesinde oluşturulmuş çalışma guruplarında organize etmiştir. Örgüt baştan beri uyguladığı barışçıl yöntem stratejisini kullanarak karşıt guruplarla karşı karşıya gelmekten kaçınmıştır. Ayrıca Faslı İslâmcı öğrenci gurupları ve toplumun çeşitli katmanları arasında güvenlik duyguları riske atılmaksızın yer edinmişlerdir.⁷⁶⁵

1.7.4. Adalet ve İhsan Hareketi İçerisindeki Yeni Oluşumların “20 Şubat Hareketi” ile İlişkisi

Arap Baharı olaylarının Fas uzantısı olarak kabul edilen 20 Şubat Gençlik Hareketi ile Adalet ve İhsan Hareketi arasında bir ilişkisi olduğuna ve birlikte hareket ettiklerine dair birçok iddia ortaya atılmıştı.⁷⁶⁶ Hareketin siyasî kanadının “20 Şubat Hareketi” içerisine çekilme iddiaları, rejim güçleri ve bir kısım medya mensupları ile sınırlı kalmamıştır. Adalet ve İhsan Hareketi içerisinde sokakta protesto eylemlerine katılan ve kendisini 20 Şubat Hareketi içerisinde bağımsız oluşum olarak ifade eden guruplar da bulunmaktaydı. Burada bu tür iddiaların bir kaçına dikkat çekmeye çalışılacaktır.

Bu iddialardan ilki, devletin protestoları alevlendirmesi için Adalet ve İhsan Hareketi ve aşırı sol gurupları çok açık bir şekilde kışkırttığı iddiasıdır. Ancak, devlet, selefî guruplar, aşırı sol örgütler ve Adalet ve İhsan Hareketi içerisinden feda edilerek öne sürülen guruplardan oluştuğunu iddia ettiği 20 Şubat Gençlik Hareketi’nin, durumu kontrol altında tutamadığı iddia etmiştir. Bu bağlamda devlet başlangıçta barışçıl söylemlerle ortaya çıkan gösteri ve protestoların önüne geçmek için bahane aramış çok geçmeden de gösterileri yasaklamıştır. Devletin gösterileri yasaklama kararı almasında 20 Şubat Hareketi’nin radikal örgütler tarafından yönlendirilmesi iddiaları arasında bir bağ kuruluyordu. Ancak devlet, olayların başlangıcında Fas halkının barışçıl ve medenî bir şekilde gösterilere katıldığını resmî olarak açıklamıştı. Yapılan bu resmi açıklamalarda 20 Şubat Hareketi’nin taleplerinin meşru olduğu, demokratik

⁷⁶⁵ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁶⁶ Darif, “20 Şubat Gençlik Hareketi’nin Ufku”, *el-Mesa Gazetesi*, 24/06/2011, (erişim tarihi, 20/01/2020).

taleplerin bir kısmında da fikrî olarak hükûmet yetkilileri tarafından katkı sağlandığı ifade edilmişti.⁷⁶⁷

Hükûmet saflarında bu talepleri yüksek sesle ifade eden muhalif siyasî bir oluşumdan da bahsedilmekteydi. TIH da hükûmet kanadından yükselen bu son sesler ile kendisini 20 Şubat Hareketi'nin içinde buldu.⁷⁶⁸ Ne var ki devletin gösterileri yasaklaması düşüncesi ve 15, 22, 29 Mayıs 2011'de sokak gösterilerinde göstericilere karşı şiddet kullanmaya iten bazı değişiklikler ortaya çıktı. Bundan dolayı hükûmetin 20 Şubat Hareketini destek açıklamaları da göstericilere karşı şiddet kullanmaya bahane olarak değerlendirilmekteydi.⁷⁶⁹

İkinci iddia ise Adalet ve İhsan Hareketi'nin 20 Şubat Hareketi ile birleşmesinde elde ettiği varsayılan örgütsel çıkarları ile ilgilidir. 20 Şubat günü düzenlenen ilk gösterilerin öncesinde vuku bulan olaylara bakıldığında bu grupların facebook gibi sosyal paylaşım sitelerindeki paylaşımlar ile ortaya çıkmış sanal, kendiliğinden oluşan gruplar olmadığı ve onları destekleyen, meydanlara iten bir güç olmaksızın meydanlara inemeyeceklerine dair birçok iddialar mevcuttu.⁷⁷⁰

O sıralarda herkes, gerek hukukî gerekse siyasî boyutu ile ilgili olsun Adalet ve İhsan Hareketi, Demokratik Yöntem Akımı⁷⁷¹ ve bilhassa da Adalet ve İhsan Hareketi ile her fırsatta sokaklara inmesi artık alışılmış olan radikal solun eylemlerinden bahsediyordu. 20 Şubat'ta vuku bulan ilk gösterilerden itibaren 20 Şubat Hareketi ile onları destekleyenleri ayırt etmenin imkânsız olduğu ifade edilmekteydi. Avukat ve radikal sol parti mensuplarının 20 Şubat Hareketi'ni

⁷⁶⁷ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁶⁸ Gösterilerin hemen ardından PJD'nin dava faaliyetlerini yürüten Tevhid ve Islah Hareketi, barışçıl halk hareketi olarak nitelendirdiği 20 Şubat barışçıl gösterilerine yönelik şiddetin kınanmasına yönelik bir açıklama yayımlamıştır. Buna göre güvenlik güçlerinin göstericilere şiddet kullanmasını kınadığını, gösteri esnasında tutuklananların serbest bırakılması gerektiğine yönelik taleplerini ve göstericilerin dile getirdiği sorunların siyasi reformlarla çözülmeye yönelik kendilerinin de katıldığı girişimlerin olduğunu ifade ettikleri, kendi katılımların monarşik yapıya yönelik olmadığını aksine toplum ve siyasal yapı içerisinde fesada karşı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. <https://www.allslâh.ma/2016-06-17-14-39-34/-التظاهرات-على-العنف-على-التظاهرات-السلمية-20-فبراير>, (erişim tarihi, 21/01/2020).

⁷⁶⁹ Darif, *Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 115-116.

⁷⁷⁰ Darif, "20 Şubat Hareketi", *el-Mesa Gazetesi*, 14/09/2011, (erişim tarihi, 28/01/2020).

⁷⁷¹ Bu akım Marksist referansa sahip Fas meşru rejimi tarafından tanınan radikal sol bir partidir.

desteklemek ve birlikte hareket etmek için kurdukları 20 Şubat Hareketini Destekleme Milli Meclisi bu karmaşıklığın delili olarak da öne sürülmekteydi.⁷⁷²

Adalet ve İhsan Hareketi'nin ise kendi çıkarları etrafında gösterilere katıldığı dair ortaya atılan iddia merak uyandırmakla birlikte aynı zamanda tuhaf bir iddia olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu durum belirli siyasî hedefleri elde etmek için gösterilere katılan bütün grupların istediği olağan bir durumdu. Onları bir araya getiren ortak gaye de mevcut siyasî rejimde köklü değişiklikleri gerçekleştirme istekleriydi.⁷⁷³ 20 Şubat gösterilerinin başlangıcından beri özellikle siyasî boyutta artarak devam eden yönetsel ve toplumsal çöküntüler, despotizmle mücadele, parlamenter krallık sistemi ve demokratik anayasa talepleri çerçevesinde oluşan tepkilerin bir yansımasıydı. Aslında gösterilere katılan bütün grupların kendilerine göre hesapları vardı. Fas'ta özellikle de 20 Şubat, 20 Mart, 24 Nisan 2011'de düzenlenen gösteriler süresince, ortak talepler üzerinde ittifak ve menfaat birliktelikleri yapıldı.⁷⁷⁴

Üçüncü iddia ise aralarında görüş ve düşünce bazında ideolojik farklılıklar olmasına rağmen Adalet ve İhsan Hareketi ile Demokratik Yöntem Akımı Partisi (Hizbu'n-Neheci'l-Demokratiyyi)⁷⁷⁵ arasındaki ittifaka yöneliktir. 1990'lı yıllarda hükûmetin, kurulurken demokratik kütlenin oluşturulması sürecinde, muhafazakâr parti olan İstiklal Partisi'nin sol partiler olan Halk Güçlerinin Ortaklığı Birliği Partisi, Demokratik Halk Örgütü Partisi ve Gelişim ve Katılımcı Parti'sini bir araya getiren şeyin ne olduğu cevabı merak edilen sorulardandı. Yine el-Asala ve'l-Muasara Parti'si ile karşı karşıya geldiğinde PJD ile sol referanslı el-İttihadü'l-İştirâkî Parti'si arasında yardımlaşma ve ittifak konuşmalarının başlaması da Fas siyasetinde alışlagelmemiş durumlar olarak değerlendirilmekteydi. Çünkü sol referansa sahip bir parti ile İslâmî referansa

⁷⁷² Darif, "20 Şubat hareketi ile Adalet Ve İhsan Hareketinin İlişkisi", el-Mesa Gazetesi, 16/06/2011, (erişim tarihi, 28/01/2020)

⁷⁷³ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Hareketi Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁷⁴ Darif, *Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 116-117.

⁷⁷⁵ Bu parti kuruluşu resmi olarak Fas devleti tarafından tanınmış, Marksist, radikal sol eğilimli bir partidir. Bkz. es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, s. 67.

sahip bir parti arasındaki yardımlaşmanın nasıl gerçekleşeceği merak ediliyordu.⁷⁷⁶

Bazen siyasî deneyimler gerçekçi hesapların hazırlanılmasına sebep olurlar. Şimdilerde Fas'ta radikal sol ve İslâmcı olarak isimlendirilen grupların arasındaki farklılıklar sınırları aşan bir farklılığa dönüşmüştür. Kendilerine ait tavırları olan İslâmî örgütlerden bir grup ile⁷⁷⁷ radikal solun merkezine oluşmuş Fas'ta yaşanmış bir tecrübe de vardır.⁷⁷⁸

Radikal sol örgütler ile Adalet ve İhsan Hareketi'nin 20 Şubat Gençlik Hareketi gösterilerinde bir araya gelmesi, bazılarının ifade ettiği gibi sadece manevra değil, siyasî tavırlarına da yansımıştır.⁷⁷⁹

Fas'ta ortaya çıkmış siyasî, dinî ve demokratik oluşumların tümü olağanüstü durumlarda farklılıkları avantaja dönüştürebilecek bir bilince sahiptir. Özellikle de Adalet ve İhsan Hareketi, bağlılarını yıllardan beri millî mîsak olarak isimlendirdiği bu türden bir bilince sahip olmaları için çaba göstermektedir.⁷⁸⁰ Fas'ta yer alan bütün güç dengelerini fikrî aidiyetlerine ve referanslarına bakmaksızın ülkeyi içine düştüğü krizlerden kurtarmak, herkes için kabul edilebilir bir ortak çözümde buluşmaya katkı sağlayacaktır. Adalet ve İhsan Hareketi ile radikal solun eylem birlikteliğine bakmak yerine Fas'ta ortaya çıkan şaşılacak türden siyasî bilincin olgunlaşma sürecini dikkatlice incelemekte fayda vardır.⁷⁸¹

Sonuç olarak 20 Şubat Hareketi'ndeki bu hoşgörü bilinci ve farklılıklar meşru hukuk çerçevesinde hakların kullanımında herkes için gerekli olduğu gerçeği, yaşanan bu olağanüstü süreçte bir kez daha ortaya çıkmıştır.⁷⁸²

⁷⁷⁶ Muhammed es-Selimi, (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi, Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesinde Sosyolog, Akademisyen, Görüşme Tarihi, 28/12/2019.

⁷⁷⁷ Bu İslâmî Gruplar, "İslâmî Şebibe Hareketi"nden ayrıldıktan sonra ortaya çıkan Bedilü'l-Hadarî Hareketi ile el-Hareketü Min Ecli'l-Ümmet'dir.

⁷⁷⁸ Bu oluşumlar hakkında daha geniş bir bilgi için Bkz. Darif, *Monarchie Marocaine et acteurs religieux*, Afrique Orient, Kazablanca, 2010.

⁷⁷⁹ Darif, *Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 118.

⁷⁸⁰ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁸¹ Darif, *Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 119.

⁷⁸² Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet Ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

Dördüncü iddia ise Adalet ve İhsan Hareketi'nin 20 Şubat Hareketi üzerinde egemenlik kurmak istediğidir. 20 Şubat gösterilerinin başladığı andan itibaren Adalet ve İhsan Hareketi'nin protesto eylemleri ile ilgili tutumundan hiç bahsedilmiyordu. 20 Şubat tarihinde halkın sokağa inmesi ve ilk gösteri çağrılarını başlatanlar Özgürlük ve Şimdiki Demokrasi Hareketi ve Fas İnsan Hakları Hareketi olarak adlandırılan insan hakları gruplarıydı. Daha sonra ise sol parti yöneticileri ve Fas İnsan Hakları Derneği gibi bazı hukukî örgütler 20 Şubat Hareketi'nin lehinde açıklamalar yayımlamaya başladılar.⁷⁸³ Bütün bunlardan sonra ise Adalet ve İhsan Hareketi 20 Şubat Hareketi ile birlikte sokaklara çıkarak gençlik örgütlerine, gösterilere katılmak için gösteri meydanlarında uygun gördükleri şekilde hareket etme yetkisini verdi.⁷⁸⁴

Her ihtimale karşı Adalet ve İhsan Hareketi, teşkilat yapısı içerisinde olağanüstü durumlarda harekete geçme kabiliyeti olduğunu 20 Şubat olayları ile ortaya koymuştur. Adalet ve İhsan Hareketi'nin bu gösterilere verdiği önemi göstermek istemesine ve ülke çapındaki destekçilerinin çokluğuna rağmen gösterilere katılımlarının sınırlı olduğu gözlemlenmiştir. Ancak Adalet ve İhsan Hareketi üyeleri, 20 Şubat gösterilerine katılmasalardı gösteri meydanlarında oluşan mevcut büyük katılımın sağlanamayacağına dair de iddialar vardır. Ancak, Adalet ve İhsan Hareketi'nin bir takım siyasî kazanımları elde etmek ve siyasî duruşunu ifade etmek için 20 Şubat Hareketi ile birlikte hareket etmesi ve sokağa inmesi, hareketin siyasî tutumu açısından kabul edilebilir bir durumdur. Ayrıca Adalet ve İhsan Hareketi'nin rejimle önceden beri çatışma yaşamasına rağmen gösterilerde büyük oranda yer alması, Fas'ta gerçekleştirilen toplumsal uzlaşılar için kendisini kurban ettiğinin de göstergesidir.⁷⁸⁵

⁷⁸³ Dr. Muhammed es-Selimi, (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi, Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesinde Sosyolog, Akademisyen, Görüşme Tarihi, 28/12/2019.

⁷⁸⁴ Adalet ve İhsan Cemaatinin 20 Şubat Olaylarına yönelik Basın Açıklaması (Bkz. <https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/19/تقرير-توقيف-مشارك-جماعة-العدل-والإحسان>) (erişim tarihi, 29/01/2019).

⁷⁸⁵ Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

Bu uzlaşî düşüncesiyle 20 Şubat hareketine nasıl katkı sağlayacağını konuşmak yerine gösterilerde Adalet ve İhsan Hareketi'nin nasıl tavır sergileyeceğine odaklanan birçok siyasî gücün var olduğu da açıktır. Adalet ve İhsan Hareketi üyelerinden çok azının katılmasına rağmen gösterileri ve oturma eylemlerini yönetmedeki birikmiş tecrübesi ile gösterilerde etkili bir varlık gösterdi.⁷⁸⁶

20 Şubat Hareketi'nin verdiği mesajlar siyasi otorite ve kamuoyu tarafından neden önemsenmiyor? Söylendiği gibi bu hareket bağımsızlığını yitirmiş miydi? Hareket içerisindeki gençlerden birçoğu hükûmetin düşürülmesi ve 20 Şubat Hareketi içerisinde yer alan bazı siyasî partilerin dağıtılması fikrini kabul etmiyordu. Gösterilerde selefi, radikal sol akımlar ile Adalet ve İhsan Hareketi'nin katılımlarını bahane ederek 20 Şubat Hareketi'ni yok etmek isteyenler tarafından, göstericilerin dış mihraklar tarafından desteklendikleri yönünde ortaya atılan abartılı senaryolar da vardı. Ancak 20 Şubat Hareketi ile birlikte hareket diğer sivil toplum örgütleri, gösterileri desteklemek için oluşturdukları milli konsey aracılığıyla kendi başına hareket etmediği yönündeki bu türden ithamların ve senaryoların tümünü çürüttü.⁷⁸⁷

20 Şubat Hareketi gösterilerinin önüne geçmek için devlet tarafından üretilip ortaya atılan beşinci iddia olayların tırmandırılması ile ortaya çıkmıştır. Devletin, 20 Şubat Gençleri'nin gösterilerine hoşgörü göstermeme kararını anlama için Arap dünyasının yakından tanıdığı güçlerin etkileşimlerini değerlendirmek gerekir. Arap Baharı ile Arap dünyasının başına gelen bu değişikliklerin Fas'a etkisini anlamak aynı türden değerlendirmeler ile mümkün olacaktır. Bu senaryo rejimin, barışçıl gösterilerin seyrini provokatörleri kullanarak şiddet olaylarına dönüştürme isteği ve bu durumu bahane ederek gösterileri bastırmak için kullanacağı güce haklı gerekçe oluşturma arzusu olarak ifade edilmiştir. Esasen bu senaryo, uygulamaya konulmadan önce makul görülmüyordu. Ancak çok geçmeden bu senaryo uygulamaya konuldu ve barışçıl

⁷⁸⁶ Darif, *el-Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 118.

⁷⁸⁷ <https://anfass.ma/.../الكرامة-والحرية-و-الامن-من-اجل-الحريّة-و-الكرامة> (erişim tarihi:29/01/2019).

olayların seyri değişmeye başladı. Devlet emniyet güçlerini olayları bastırmak için her türlü yetkiyi vererek meydanlara indirdi.⁷⁸⁸

1.7.5. Adalet ve İhsan Hareketi'nin Hilâfet ve Kur'ân Devleti Anlayışı

Halife, İslâm devletinin başkanı olduğundan İslâm devleti kavramı İslâm'ın siyasî mirası ile bağıntılıdır. İmam Sadettin Teftazânî (ö. 1390) bu konuyu şöyle açıklamaktadır: “Hilâfet, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra din ve dünya işlerinde genel liderliği ifade etmektedir.”⁷⁸⁹ Mâverîdî (ö. 1058) ise hilâfeti: “Dini koruma ve dünya işlerini yürütmeye Hz. Peygamber (s.a.v.)’e halife olma.”⁷⁹⁰ olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle halifelik, liderlik, yöneticilik, zafer ve galip gelme kavramlarının hepsi de iktidarı elinde bulunduranlara işaret etmektedir.

Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) da hilâfet teorisinde Mâverîdî’ye benzer ifadeler kullanmaktadır: “Hilâfet, imâmet ve emîrî’l-mü’minîn kavramları tek bir anlamda kullanılmıştır. O da din ve dünya çıkarları doğrultusunda İslâm birliğine liderlik yapmaktır.”⁷⁹¹ Bu anlamda hilâfet kavramı ile siyasî ve dinî nitelikler bir araya getirmiştir. Başka bir deyişle halife, imam⁷⁹² ve emiru’l-mü’minîn kavramları, Allah (c.c.)’ın halifesi olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’e halife olmayı ifade etmektedir.⁷⁹³

Bu tasavvurlara dayanarak halife ve imam kavramı, Şia fıkhrında hatadan korunmuş bir lideri, yöneticiyi ve önderi tanımlamaktadır. Buna karşın Ehl-i Sünnet

⁷⁸⁸ Darif, *el-Haklû’ d-Dîniyyi’ l-Mağrîbiyyi*, s. 118.

⁷⁸⁹ Mahmud Ukkâşe, *Târihü’ l-Hükm fi’ l-İslâm*, Kahire, 2002, s. 207.

⁷⁹⁰ Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Basri el-Bağdadi Maverdi, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye*, (çev. Ali Şafak), İstanbul 1994, s. 29.

⁷⁹¹ Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 10.

⁷⁹² Halife kavramı, Müslüman yönetimlerin monarşik ve emperyal rejimlerden ayırt etmek için tanımlanan bir ünvanıdır. Çünkü bu kavram sadece Râşid halifelerde geçerli olmak üzere, babadan oğula geçmeye dayalı bir krallığı değil, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e halef olma yönünden bir seçilmiş yöneticiyi ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de imam kavramı, başkan, yönetici ve lider anlamlarında geçmiştir. Örneğin, “Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım.” (Kasas, 28/5).. “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riayet etmeyen kimselerdir. Umulur ki, vazgeçerler.” Tevbe, (9/12) ayetlerinde imam kelimesi adil olsun olmasın önder, lider ve tüm yöneticileri kapsayan anlamlarda kullanılmıştır

⁷⁹³ Belkaziz, *ed-Devletü fi’ l-Fikri’ l-İslâ mi’ l-Muâsır*, s. 92.

fikhında ise aynı anda dinî ve siyasî yetkilere sahip olmasına rağmen bu anlamda kullanılmamıştır.

Bazı âlimler, hilâfet isimlendirilmesini, İslâm ümmetinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonraki döneme girmesinin peşinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra gelen yöneticilere verilen isim olarak kabul etmektedirler. Bu da hilâfet sisteminin Müslüman olmayan kralların din ve dünya işlerindeki yetkileri aynı anda ellerinde bulundurdıkları - Peygamber (s.a.v.)'in İslam toplumuna ve dine yönelik sahip olduğu yetkilere sahip olmak- bir sistemden kaçındıklarını ifade etmektedir. Aynı zamanda Sâsânî Kısralarının kendi halklarını sınıflara ayırdığı, diğer halkların da köleleştirilmesine dayanan bir sistemden de şiddetle kaçınmışlardır.⁷⁹⁴

Dolayısıyla Peygamber (s.a.v.)'in vefatını takip eden otoriter siyasî otoritede, vahiy alma, Allah (c.c.) tarafından seçilmişlik ve masumiyet gibi peygamberlik vasıfları bulunmadığından nebevî bir metot olarak kabul edilemez. Ayrıca bu metot Araplar arasında yaygın olan bir metot da değildi. Çünkü Arap yarımadasındaki emirlerin ve şeyhlerin küresel bir boyutu bulunmamakla beraber ideolojik ya da politik evrensel bir projeye de sahip değillerdi. Bu metot tamamen kendine ait özellikleri olan ve yönetsel bir sistemi ifade eden metottan başka bir şey değildi.⁷⁹⁵

Bu görüşler, hilâfet kavramının tam olarak tanımlanmadığından yorum ve tahlillere açık olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak âlimlerin birçoğu hilâfet sahibinin yetkileri ve şeklî anlamı üzerinde birleşmeler de halifenin seçim yöntemleri ve içeriği hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁷⁹⁶

Bu temel üzerine Adalet ve İhsan Hareketi, Hz. Ali (r.a.)'ın şehit edilmesinden bu yana –Ömer b. Abdülaziz dönemi hariç- iktidara gelen tüm siyasî iktidarların tecrübelerini baskıcı ve şiddeti benimseyen yönetimler olarak sınıflandırarak reddetmiştir. Bu nedenle ikinci bir hilâfet anlayışını benimseyip geliştirmeye çalışmıştır. Bu çabaların sonucunda Adalet ve İhsan Hareketi daha önce

⁷⁹⁴ Rıdvan es-Seyyid, *eş-Şer'îyyetü ve'l-Meşrûi'yyeti fî't-Tecrübeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti*, Mecelletü't-Tesâmuh, Muskat, 2008, s. 3.

⁷⁹⁵ el-Bânan, *a.g.e.*, s. 122.

⁷⁹⁶ Maksut Çetin, *İslâm'da Din-Siyaset İlişkisi*, Ankara, 2018, s. 15.

de bahsi geçen hilâfetle ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bazı hadislerinden yola çıkarak şariat ve tarihsellik ilkelerine bağlı kalan ikinci bir hilâfetin kuruluşunu müjdelemişlerdir. Adalet ve İhsan Hareketi, bu fikri ortaya koyarken sıklıkla İslâm'ın insanları, Allah (c.c.)'ın âlemlerin Rabbi olduğuna dair inancını yaymayı ve dünya hayatındaki işlerini ilâhî olmayan kanunlara göre yönetmeyi kabul etmemesi gerçeğine⁷⁹⁷ dayanarak İslâm devleti anlayışının dinî bir gereklilik olduğu argümanını kullanmıştır. Bu nedenle, hareket, en belirgin tezahürleri din ve siyaset sahnesinde iki taraflı davet ve devlet yapısı olarak ortaya çıkan sultana dayalı sistemi kabul etmemiştir. Bunun yerine devlet adamlarının dinî davetçilere tabi olduğu Kur'ânî devlet sistemini yerleştirmeyi hedeflemiştir.⁷⁹⁸

1.7.5.1. Nebevî Metot Üzere Hilâfet

“Hilâfet” kavramı dilde “halef” (خلف) kelimesinden türemiş olup tersi “kuddâm” (قَدَّمَ) (ön, ileri, ön taraf) olup “peşinden geldi”, “arka arkasına geldi”, “arkasından geldi” anlamlarına gelir. “Halefuhu” (خلفه), onun ardılı, ‘halefi oldu’ anlamına gelir. Terim olarak anlamı ise, “dünyadaki bütün Müslümanların genel lideri”dir.⁷⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de, “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً”, “*Hani Rabb'in meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"* demişti.”⁸⁰⁰ Ve “هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ فِي الْأَرْضِ”, “*O, sizi yeryüzünde halifeler kılandı.*”⁸⁰¹ buyurulmaktadır. Hilâfet, ayrıca “takip etmek, diğerini sona getirmek” anlamlarına gelmektedir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا”, “*O, öğüt almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü birbiri ardınca getirendir.*”⁸⁰² buyurulmaktadır. Bu anlamda insan da yeryüzünde halifedir. Çünkü nesillerin, çağların ve kavimlerin yeniden ortaya çıkması için kişiler, ölüm ve doğum ile birbirini takip ederler.⁸⁰³

⁷⁹⁷ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *ed-Düstûru'l-İslâmiyyü*, Şam, 1971, s. 125.

⁷⁹⁸ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁷⁹⁹ es-Saîd, *a.g.e.*, s. 116-117.

⁸⁰⁰ Bakara, 2/30, Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*, s. 7.

⁸⁰¹ Fâtır, 35/39, Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*, s. 483.

⁸⁰² Furkan, 25/62 Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*, s. 400.

⁸⁰³ Hasan et-Turâbî, *el-Mustalahâtü's-Siyâsiyyetü fi'l-İslâm*, Beyrut, 2000, s. 39.

Yasin'in hilâfet anlayışına göre iki türlü hilâfet vardır. Birincisi Peygamberlerin (a.s.) Allah (c.c.)'in halifesi olmasıdır. İkincisi ise, Allah (c.c.)'in Peygamberlerine (a.s.) indirdiği şeriatı bir kişinin takip etmesidir.⁸⁰⁴ Yani, Yasin'e göre, hilâfet, İslâm'ın şer'î hükümlerini uygulamak ve İslâmî daveti yürütmek için bütün dünyadaki Müslümanların genel liderliğidir. İmâmet kavramı ile aynı anlamı ifade eden hilâfet kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra bu yetkileri kullanan kişi olan Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e verilen unvandan alınmıştır. Daha sonra da bütün İslâm devleti başkanlarına halife unvanı verilmiştir.⁸⁰⁵

Bernard Lewis'e göre, İslâm tarihinde “imam” terimi, en yüksek siyasî otoriteyi, onun yetkilerini ve makamını ifade etmek için kullanılır. Bu terim, anlamı ön olan “أمام” kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Aslında “imam” kelimesi namazda Müslümanlara imamlık eden kişiye verilen bir isimdir. Temel siyasî ve dinî esaslar göz önüne alındıktan sonra “imam” ilâhî emirleri uygulamak için tüm İslâm toplumunun lideri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle İslâm hukukçularının en yüksek siyasî otoritenin görevlerini formüle ederken en yaygın olarak kullanılan halife terimi yerine bu (imam) terimini seçtiklerini belirtmekte fayda vardır. Bu siyasî otoritenin hükmünü uyguladığı toplum ya da devlete ümmet denir. Yani, İslâm'ın hüküm sürdüğü ve şer'î kuralların hâkim olduğu evrensel İslâm toplumdur.⁸⁰⁶ Faslı âlim Rıfat es-Saîd, Amr b. As'tan rivayet edilen şu hadisi delil göstererek hilâfeti ikâme etmenin gerekliliği ile ilgili şunları söylemektedir: “*Hilâfet, Allah (c.c.)'ın diğer farzları gibi dünyanın her yerinde yaşayan Müslümanların üzerine, zorunlu, ihtiyârî olmayan, göz yumulmaması, yumuşaklık gösterilmemesi gereken bir farzdır. Bu konuda yapılacak ihmalkârlık Allah (c.c.)'ın şiddetle cezalandırdığı en büyük günahlardan biri olduğu gibi dünyada birden fazla halife olması da İslâm şeriatına göre uygun değildir.*”⁸⁰⁷

وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفَقَةً يَدِهِ وَثَمَرَةً قَلْبِهِ فَلْيُطِيعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخِرُ يُنَازِعُهُ
“Kim bir imama biat edip elini sıkarsa ve kalbinin meyvesini

⁸⁰⁴ el-Mevdûdî, *Menhecû İnkılâbî'l-İslâmî*, Şam, 1996, s. 16.

⁸⁰⁵ Hâdi el-Alevî, *Fusûlî min Târîhi'l-İslâmî's-Siyâsî*, Lefkoşa, 1999, s. 41-42.

⁸⁰⁶ Lewis, *Lügatü's-Siyâseti fi'l-İslâm*, s. 55.

⁸⁰⁷ es-Saîd, *a.g.e.*, s. 118.

ona verirse (rıza gösterirse) gücü yettiğinde itaatte bulunsun. Eğer (yönetimi ele geçirmek için) onunla savaşacak birisi ortaya çıkarsa o kişinin boynunu vurun.”⁸⁰⁸

Ömer b. Hattab (r.a.) bir gün hutbeye çıkıp şöyle dediği rivayet edilir: “ Ben kral mıyım, yoksa halife miyim bilmiyorum. Selman (r.a.)’da ona: “Eğer sen Müslümanların toprağından bir dirhem veya ondan daha az ya da çok malı toplayıp da onu gerekli olmayan bir yere sarf edersen sen halife değil kralısın. Bunun üzerinde Ömer b. Hattab (r.a.) çok ağladı.” Başka bir rivayette ise Hz. Ömer b. Hattab bir gün şunları söyledi: “Vallahi ben halife mi yoksa kral mıyım bilmiyorum. Eğer ben kral isem bu büyük bir iştir.” Oradakilerden birisi söyle dedi: “Ey Mü’minlerin emiri! Bu ikisinin arasında fark var.” Ömer b. Hattab: “Nedir o?” diye sordu. Adam: “ Halife sadece alınması gerekeni alır ve onu sadece hak olan yere harcar. Allah (c.c.)’a ant olsun ki sen böylesin. Kral ise insanlara baskı yaparak şundan alır buna verir.” Bunun üzerine Ömer b. Hattab sustu.”⁸⁰⁹

Abdüsselam Yasin, kral ve halife arasındaki farkı ortaya koyarken, İbn Haldun’un Mukaddime’sinde kral ve halifenin tanımı ile söylediklerini şöyle aktarmaktadır: ⁸¹⁰ "Tabii krallık, halkı nefsi amaç ve şehvetlere yöneltir. Siyasî krallık ise, halkı dünyevi faydaları gerçekleştirip zararları ortadan kaldırmaya yönelik aklı düşünceye yönlendirir. Hilâfet, halkı ahiret ile ilgili faydaları ve ahirete dönük dünyevi faydaları gerçekleştirmeye yönelik dinî düşüncenin gereklerine sevk eder. Çünkü Allah (c.c.)’ın nazarında dünyanın tüm halleri ahirete ait yararlar sağlaması yönünden dikkate alınır. Hilâfet gerçekte dini koruma ve dünyayı onunla idare etme hususunda dinin sahibine naip olmaktır.”⁸¹¹

Hilâfet teriminin kavramsal çerçevesinde kalmamak için Adalet ve İhsan Hareketi’nin dinî referanslarının büyük bir kısmını üzerine kurduğu, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerine atıfta bulunduktan sonra şer’î referansı tamamlayan tarihî referansı da ele almakta fayda olacaktır. Abdüsselâm Yasin, nebevî metot üzerine olacak olan “ikinci hilâfeti” müjdeleyen aşağıdaki hadisi aktarmaktadır:

⁸⁰⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1995, c. 6, s. 54, h. no:6501.

⁸⁰⁹ Muhammed b. Sad b. Menî el-Haşimî el-Basrî, *Kitabüt-Tabakâtil-Kebîr*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul, 2015, c. 3, s. 250.

⁸¹⁰ Yasin, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, s. 12-13.

⁸¹¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 189.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " تَكُونُ النَّبُوءَةُ فَبَيْنَكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مَلَكًا عَاضًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مَلَكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوءَةٍ "

*"Nübüvvet Allah (c.c.)'ın dilediği zamana kadar devam eder, sonra Allah (c.c.) dileyince onu kaldırır. Peşinden nübüvvet yolu üzere hilâfet devri başlar, Allah (c.c.)'ın dilediği bir zamana kadar devam eder ve Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır. Sonra birbirini ısıran (boğuşan) melikler devri gelir, Allah (c.c.)'ın dilediği bir zamana kadar devam eder, Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır. Ardından zorba melikler devri gelir, Allah (c.c.)'ın dilediği bir zamana kadar devam eder ve Allah (c.c.) dileyince onu da kaldırır."*⁸¹²

Adalet ve İhsan Hareketi, hilâfet hakkındaki fikirlerinin meşru zeminine bu Hadîs-i Şerîfi referans olarak aldığı oldukça açıktır.⁸¹³ Çünkü cemaatin manevi lideri Abdüsselam Yasin cemaatin hilâfet düşüncesinin fikri alt yapısında tutarlı bir şekilde Allah (c.c.)'ın hâkimiyeti kavramını kullanmıştır. Yani yasa yapmada, hüküm koymada ve yetkilendirmede hüküm tamamen ona aittir. Bu temel üzerine ise Râşid halifeler dönemi hilâfet açısından ideal bir dönem olarak kabul edilmektedir.⁸¹⁴

Abdüsselam Yasin düşüncesinde tarihi referans denildiğinde, İslâm ümmetinin başına gelmiş olayların çoğunun akla getirdiği şeyler anlaşılmaktadır. Bu da Yasin ideolojisinde, "nebevî metot" üzere olacak olan ikinci hilâfet dönemi olarak isimlendirilen olgunun geçerliliğinin ve kaçınılmazlığının bir delidir.⁸¹⁵ Râşid halifeler döneminin bitmesi ile "şûra", "adalet" ve "iẖsan" kavramları Emevî hâkimiyeti ile birlikte yerini "istibdat" kavramına bıraktı. Asırların geçmesi ile istibdat yönetimi İslâm topraklarında yayılarak zihinleri işgal etti. Artık Müslümanlar Emevî ve Abbasî dönemlerinde benzer şeyleri duymaya alıştılar. Hz. Peygamber

⁸¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmami Ahmed b. Hanbel*, (muh. Adil Mürşid), c. 30, s. 355.

⁸¹³ Darif, *Cemaâtü'l-Adl ve'l-İhsân: Kırâât fi'l-Mesâr*, s. 163.

⁸¹⁴ Ahmed Sâdât, *el-Cemaâtü'l-İslâmiyyetü beyne'l-Mukâvemeti ve'l-İrhâb*, Beyrut, 2013, s. 336.

⁸¹⁵ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

(s.a.v.)’in daha önce bahsi geçen hadiste zorbacı ve baskıcı olarak nitelendirdiği, tarihçilerin ise halife olarak adlandırdığı İslâm ülkelerindeki yöneticilere verilen bu isimlendirmeyi eleştirel bir incelemeden geçirmeksizin bu hatayı devam ettirdiler. Bu yanılgılar ve yalanlar nesiller boyunca devam etti. Hilâfet kavramını yeniden inşa etme fikrini taşıyanların, Râşid halifelerin üçüncüsü Osman b. Affân’ın şehit edilmesi ve büyük fitnenin ortaya çıkmasından sonraki dönemler yaşanan tarihî kırılmayı çok iyi anlaması gereklidir.⁸¹⁶

Hilâfet kavramının ilk temeli ise Abdüselam Yasin’in, İslâm tarihinin tek aydınlık dönemi olarak ifade ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.), dört halife ve Ömer b. Abdülaziz dönemleridir. Abdüselâm Yasin, bu dönemin otuz yıl devam ettiğini daha sonra ise hilâfetin egemenliğinin ehil olmayanların eline geçince halife kelimesinin içi boşaltılmış bir unvan hâline geldiğini vurgulamaktadır.⁸¹⁷

Yasin, hilâfet kavramının krallık kavramına dönüşmesinin sebeplerini ortaya çıkarmak için İslâm siyasî tarihine dayandırdığı yaklaşımını şöyle devam ettirmektedir: “İslâm siyasî tarihi belki de diğer milletlerin tarihinden daha fazla iç savaflara, siyasî çekişmelere ve felaketlere sahne olmuştur. (...) Ancak tarihimizdeki iki şokun Müslümanların ve kuşakların yaşamları üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Birinci şok üçüncü halife Hz. Osman b. Affân’ın öldürülmesinden sonra Müslümanların arasındaki birliğin kırılıp bu çekişmenin sahabe arasında acı çekişmelere yol açması ve Müslüman cemaatinin parçalanmasıdır.(...) İkinci şok ise sömürgeci Batı medeniyetidir....”⁸¹⁸

Hz. Osman (r.a.)’ın şehit edilmesinden sonra Milâdî 660’ta Muaviye’nin zorla iktidarı ele geçirmesiyle Emevî darbesi gerçekleşti.⁸¹⁹ Bu darbe bir depremin artçı sallantıları gibi İslâm âleminde ortaya çıkmaya devam etti.⁸²⁰

Yezîb b. Muaviye’nin halifelere biatı ilk defa zorunlu hâle getirmesinden itibaren de İslâmî yönetim sistemi tahrif edilerek Kısralık sistemine dönüşmeye

⁸¹⁶ Yasin, *Nazarâtü fi’l-Fıkhi ve’t-Târih*, Muhammediyye, 1989, s. 10, 27.

⁸¹⁷ Yasin, *el-İslâmiyyûne ve’l-Hükm*, s. 74; Çetin, “Ebû Hanife’nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 25-37, s. 28.

⁸¹⁸ Yasin, *el-İslâm ve’l-Kavmiyyeti’l-İlmâniyye*, Beyrut, 1989, s. 27.

⁸¹⁹ Gilles Keppel, *en-Nebî ve’l-Friavn*, ter., Ahmed Hadar, Kahire, 1988, s. 336.

⁸²⁰ Yasin, *el-İslâmiyyûne ve’l-Hükm*, s. 47.

başladı.⁸²¹ O zamandan itibaren de Emevi kılıçları, Horasan orduları ile Abbasîler tarafından iktidardan kaldırılincaya dek 90 yıl egemen oldu. Daha sonraları ise Abbasî halifelerine bir asır boyunca hizmet eden Pers-Arap orduları hâkimiyetini Türk-Selçuklu ordularının hâkimiyeti devam etti. Böylece Selçuklular ve Büveyhoğulları'nın yardımı ve desteği ile Tatarların Bağdat'a saldırıp harap edinceye kadar hükmünü devam ettirmeye çalışan "*el-Umerâ el-Mütesevvilüne*" dönemleri ortaya çıktı. Daha sonraları ise Osmanogulları ortaya çıkıncaya kadar, Acem, Memlûklular ve Arap krallarından babadan oğula geçen yöneticiler hüküm sürdü. En son olarak da İslâm'ın merhametine döndüğümüz, Müslüman ulusların sömürgeleştirilme şokunu yaşadığımız bu döneme kadar farklı sınıflardan oluşan yöneticiler Müslümanlara asırlar boyunca hükmettiler.⁸²²

Tüm bunların sonucunda hilâfet, sanki her güç sahibinin kolayca sahip olabileceği bir maddî meta gibi Bağdat'tan Mısır'a, Mısır'dan da İstanbul'a intikal etmiştir. Böylece seçimden, adaletten, şûradan, ahlâktan ve imandan farklı içi boş bir hurafeye, yöneticilerin isteğiyle üzerine giydikleri bir hırkaya, ellerindeki bir sembole ve davetlerde terennüm edilen bir şarkıya dönüşmeye başlamıştır.⁸²³

Yukarıda Adalet ve İhsan Hareketi mürşidi Abdüsselam Yasin'in ifadelerine dayanarak, bir yandan Hz. Peygamber (s.a.v.), dört halife ve Ömer b. Abdülaziz dönemindeki siyasal uygulamalarıyla diğer yandan da güç kullanma, baskı uygulama ve üstünlük sağlamaya dayalı siyasal pratiğinde asabiyetin büyük rol oynadığı Emevî hilâfeti ile başlayan iktidarların siyasî uygulamaları arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalıştığı açıktır. Ayrıca Abdüsselam Yasin, öncelikle Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra Benî Saide çadırında olup biten mücadelenin gerekçelerini ortaya koymuştur. Sonrasında ise bunun kamuoyunun bilinçlendirilmesine yönelik bir inanç oluşturmayı amaçladığını, dört halife dönemi ile Ömer b. Abdülaziz dönemlerinin şu anki İslâm toplumları için iki ideal örneği oluşturduğunu ifade etmiştir.

Yasin, "Râşid halifeler" döneminden sonra Emevî iktidarı ile birlikte İslâm tarihinin, günümüze kadar siyasî otoritelerinin tamamının iktidarlarını baskı, zor ve

⁸²¹ Yasin, *el-İslâmiyyûne ve'l-Hükm*, s. 91.

⁸²² Yasin, *el-İslâmiyyûne ve'l-Hükm*, s. 93.

⁸²³ Yasin, *Cemaatü'l-Müslimîn ve Râbitatühâ*, Beyrut, 2011, s. 32.

şiddet uygulayarak devam ettirdiklerini ve çağdaş radikal İslâmcı grupların İslâmî eğilimlerinin bunu ispat ettiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Yasin, aşağıdaki esaslara uygun olarak bu baskıcı yönetimlere alternatif ikinci nebevî hilâfetin kurulmasının zarureti ifade etmektedir.⁸²⁴

a) Bölgesel İslâm Toplamlarının Oluşturularak Bireylerin İslâm'ın Esasları Üzerine Eğitilip Örgütlenmesinin Sağlanması

Hız. Ali (r.a.)'nin şehadeti ile ilk cemaat düğümünün çözülmesinden bu yana İslâm toplumu ayrılığa düşmüş ve birden çok cemaat oluşmuştur. Bu farklı cemaatler ise ya baskıcı ve zorba yöneticiler ile birlikte hareket etmişler ya da onlara karşı mücadele etmişlerdir. Günümüzde ise İslâm toplumu, su üzerindeki köpükleri çağrıştıran birtakım devletçikler hâlinde, birbirlerinden bağımsız ve paramparça durumdadırlar.⁸²⁵

Günümüz İslâm toplumunun üyelerinden, bütün Müslümanları bir araya getiren Müslüman cemaatini ortaya çıkarmaları istenmektedir. Fakat binanın yukarıdan inşa edilmesi mümkün değildir. Müslümanlar, İslâm topraklarının çeşitli yerlerine dağılmış ve çeşitli gruplara bölünmüş vaziyettedirler. Bu şekliyle de uluslararası İslâmî hareket, bağlarını koparıp kolay yönetmeyi hedefleyen yöneticilerin baskısına maruz kalmış durumdadırlar. Bu baskıcı ve zorba yönetimler ise yabancı güçlerle işbirliği yapma iddiasıyla İslâmî bölgeler arasındaki her türlü örgütsel bağlantının köklerini koparmaya yönelik hızlı hareket etmektedirler.⁸²⁶ Bunun böyle olduğunu dikkate almakla birlikte birden çok bölgede yayılmış bulunan İslâmî örgütlenmelerin çokluğunu ve bu örgütlenmelerin bir kısmı arasındaki anlaşmazlıkların varlığını da göz önünde bulunduracak olursak, bölgesel örgütlerin birbirleriyle kaynaştırılıp birleştirilme imkânı uzak görülmektedir. Çünkü çeşitli bölgelerdeki gruplar arasında birtakım bağlantıların yanı sıra, kopukluklar ve metot farklılıkları olduğu da açıktır.

⁸²⁴ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 45.

⁸²⁵ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁸²⁶ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

O hâlde örgütlenmek için en uygun olan, tarihsel fitnelerin şekillendirdiği ve ulus devletçiklerin egemen olduğu bölgeler içerisinde gerçekleşmesidir. Biri diğeri arkasında yapılandıktan sonra özgürlüğüne kavuşan İslâm devletleri, uluslararası bir yapı içerisinde bölgesel örgütlenmeleri birleştirmek suretiyle yeniden Müslüman birliğini ortaya çıkarmak için bir araya gelirler. Ancak bu İslâm toplumları içerisinde var olan İslâmcı gruplar Müslüman cemaatinin kendileri olduğunu açıkça ya da işaret ederek diğer grupları bid'atçı ve birliği dağıtan gruplar olarak nitelendirmektedirler.⁸²⁷

Bu sebeple Müslümanların, her şeyden önce taassupla bağlılık düzeyinin üstünde bireyler yetiştirmeleri gereklidir. Bunların dışındakiler kesinlikle bir cemaat oluşturamazlar. Ancak, davetçiler hiçbir zaman yalnız başına sayısal Müslüman cemaati oluşturacağı şeklinde yanlış bir kanaate kapılmamalıdır. Bu sebeple kişisel heveslerinin değil, haklının yanında olacak insanları eğitmek bir gerekliliktir.⁸²⁸

b) Bölgesel İslâmî Devletlerin Kuruluşu

İslâm toplumunun yetişmiş bireyleri, hem eğitim ve örgütlenme sırasında hem de sonrasında kesinlikle politik alana dâhil olmalıdırlar. Her türlü güç hazırlığını yapmalı ve kendi bölgelerinde yönetime ulaşmak için bütün çaba ve gayretlerini seferber etmelidirler. Müslümanlar ise İslâm'ın nebevî bir mucize ile dünyada zafere ulaşmayı beklememelidirler. İlk amaçları ideal yönetime ulaşmak için oluşturdukları siyasî zeminde gerektiği gibi yürümek olmalıdır.⁸²⁹

c) İslâm Vatanının Çeşitli Bölgelerinin Bir Araya Getirilmesi

Bir İslâm toplumunun özgürleştirilmesinden önce dünya çapındaki cemaatler arasında her bir bölgede, dışarıdaki anlaşmazlıklardan dolayı ortaya çıkacak duyarlılıklarını körüklemeyecek şekilde bir organizasyonun bulunması gerekliliktir. Bu nedenle örgütsel düşüncenin, içtihadın, eğitim-örgütlenme yönteminin ve yönetim düzeninin bölgelerin özgürlüğüne kavuşacağı güne gerektiği gibi hazırlanması zorunludur. Böylece Müslümanlar bir araya gelir ve mümkün olan

⁸²⁷ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 45.

⁸²⁸ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 46.

⁸²⁹ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 46.

şekilde birbirleriyle kaynaşmak için aşamalı olarak ilerleme sağlarlar. Hatta sorumlulukların paylaşımının özellikleri ve merkezî yönetimlerin zararlarının önlenmesi için bu birlikteliğin, çağımızda federal birliktelik adı verilen türden olması uygun görülür.⁸³⁰

1.7.5.1.1. Nübüvvet Mirasçısı Hilâfet

Dünyadaki Müslümanların, İslâmî davet ve devlet adamlarından oluşan ulu'l-emr'in bir araya gelmesi ile bir halife belirlemeleri ve başlarına Rasûlullah (s.a.v.)'in halifeliğini yapacak gerçek halifeyi seçmeleri gerekecektir. Halifelik sistemine geçmeden önce özgürlüğüne kavuşan her bir bölgede o bölgenin yöneticisi belirlenmelidir.⁸³¹

İslâm toplumunun önderlerinin (Yasin, Allah (c.c.)'ın erleri ifadesini kullanmaktadır.); yönetime doğru giderken izlenecek yapılanmanın her bir aşamasında da eğitim, örgütlenme, devlet yönünden gelecekteki görevlerinin ne olduğunu iyice kavrama, onun için kendilerini hazırlamaya ihtiyaçları vardır. Ayrıca gelecekteki ilerleyişleri engellenmeyecek şekilde bu günden itibaren harekete geçmeleri gerekmektedir. Çünkü Müslümanlar birbirinden ayrılıp dağılmış, işgal edilmiş, iktisadî, ilmî, askerî ve uygarlık yönlerinden geri bırakılmış halkların sorumluluğu ile karşı karşıyadırlar.

Bu sorumluluklar bilgi, beceri ve güçlü bir İslâmî davet ve devlete adanmış ruhların nebevî yöntemle o beklenen ideale güvenilir bir surette ulaştırabilecek iman ile kaynaşmış organik bir İslâm toplumunun varlığını gerektirmektedir.⁸³²

Müslüman cemaatinin üyesi, iman ve ihsan düzeyine ulaşırsa artık o yapının bir taşı haline gelir. Gerek yaşadığı bölgede gerekse dünyada İslâmî devrimin başarısı bireylerin eğitiminin türüne bağlıdır. Ayağa kalkmanın gerçekleşmesi için (kıyam-ayaklanma) ise Müslüman'ın iman gücünü kazandıktan sonra yerine getirmesi gereken bir takım şartları vardır. Bu şartlar, Allah (c.c.)'ın şeriatına sağlıklı uygun bir örgütlenmeyle özetlenebilir. Müslümanlar; sevgi, şûra, samimiyetle öğüt vermek

⁸³⁰ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 47.

⁸³¹ Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 48.

⁸³² Yasin, *Nebevî Yöntem*, s. 48.

ve itaatte, cemaatin de iç ve dış şartlar ile etkileşim gücünde varlık bulur. Bu ise ilim, araç-gereç, planlama ve esneklik gerektiren bir güç ve kudrettir.⁸³³

Sonuç olarak, Abdüsselam Yasin'in vefatından sonra onun mirasını devralan cemaat yönetim kadrosunun Yasin tarafından geliştirilen ilkelere bağlılığı ile ilgili aşağıdaki noktalara değinmekte fayda vardır. Yasin, karizmatik bir lider olması nedeniyle cemaat içerisinde birlikte yaşama kültürünü yerleştirmişti. Bu birlikte yaşama kültürü sayesinde üç farklı eğilimi de bir arada tutabilmişti. Bu eğilimlerden ilki, şimdilerde cemaat içerisinde sembolik olarak varlığını koruyabilen siyasî alanda faaliyet göstermemiş orotodoksî akım olarak isimlendirilen Abdüsselam Yasin nesliydi. İkinci eğilim, içerisinde Fethullah Arslan ve Abdulvahid el-Mütevekkil'in de yer aldığı birinci kuşak ile üçüncü kuşak arasında orta yolu bulan eğilimdir. Bu eğilim çoğunlukla da cemaatin irşad meclisi ve siyasî şubelerinde görev alanların temsil ettiği, mürşit karizmasının etkisinden kurtulamamış ve şimdilerde cemaatin genç kuşağına örnek olarak gösterilen intizarî eğilimdir. Üçüncü eğilim ise siyasallaşmayı ancak resmî ideolojiye karşı kullanabilecek bir taktik olarak benimsemiş, Yasin dönemindeki öğrenci hareketi liderlerinden oluşmuş bir eğilimdir. Bu eğilim, cemaatin asıl amacının İslâm'a davet olduğunu, siyasallaşarak bu amaçtan uzaklaşılacağından diğer iki eğilimden farklı bir siyasî eğilim benimsemiştir.⁸³⁴

Yasin'in yönetim stratejilerinden ikinci önemli olan etken ise cemaatin kuruluşundan itibaren cemaat içerisinde ortaya çıkan sorunları gidermek için yeni örgütsel mekanizma ve yöntemlere başvurmasıdır. Onun geliştirdiği örgütsel mekanizmalardan birisi de cemaat içerisindeki sistematik ve dinamik yönetim mekanizmasıdır. Yasin'in, cemaat içerisinde bir takım sıkıntılı durumlarla baş etmek için geliştirdiği yeni stratejilerden en önemlisi birbirini kontrol eden paralel yapılanmadır. Yasin, bu örgütsel yönetim sayesinde aynı zamanda kendisinden sonra cemaate liderlik yapabilecek birçok kişiyi de yetiştirmiştir. Yasin'den sonra

⁸³³ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

⁸³⁴ Prof. Dr. Muhammed es-Selimî (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Görüşme Tarihi, 28/12/2019, Rabat.

cemaat bu yetişmiş lider kadro sayesinde dışarıdan gelen tehdit ve tehlikelere karşı durabilmiştir.

Yasin'in kurduğu sistem sayesinde kendisinden sonra cemaatin devlet ile ilişkilerinin normalleşme sürecine girmesi durumunu mümkün hâle getirmiştir. Abdüsselam Yasin'in ayrıştırıcı bir metot izlediği söylenemez. Aksine o, toplumun cahiliye toplumu olmadığını hak ile Batılı birbirine karıştıran fitne toplumu olduğunu ifade etmiştir. Böylece gerek Fas toplumunda gerekse tüm dünyada insanları küfür ile itham ederek şiddete çağırmamış, hayatının her döneminde her konuda çok açık ve net bir şekilde tavrını ortaya koymuştur.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEVHİD VE İSLÂH HAREKETİ⁸³⁵

1. TARİHİ ARKA PLANI

Tevhit ve Islâh Hareketi'nin ortaya çıkışı, Fas İslâmî hareket ve siyaset sahnesinde ortaya çıkan bazı önemli tarihî olaylara bağlıdır. Bu olaylardan ilki, 18 Aralık 1975 tarihinde Fas Sosyalist Partisi'nin liderinden biri ve sendikacı olan Ömer Ben Cellun'un günümüze kadar üstündeki sır perdesi aralanmamış bir suikast sonucu öldürülmesidir. Ardından o dönemde radikal söylemlere sahip İslâmî Şebîbe Hareketi'nin liderlerinin bu suikast ile ilişkilendirilmeye çalışılması hareketin liderlerinin ve üyelerinin çözülmesi süreciyle sonuçlanmıştı.⁸³⁶

İslâmî Şebîbe Hareketi'nin lideri Abdülkerim el-Muti'nin suikast olayından hemen sonra yurtdışına kaçmasıyla⁸³⁷ ortaya çıkan yönetim boşluğu 1970'li yılların sonunda muhalif seslerin yükselmesine ve hareketin üyelerinden büyük bir grubun ayrılmasına neden oldu.⁸³⁸ Ayrılan guruplardan bir kısmı Cemaatu'l-İslâmiyye adıyla bir grup oluşturarak kendilerine Fas İslâmî hareketleri alanında yeni bir yol haritası belirlediler. Bu yeni oluşuma, aralarına Abdulilah Benkiran⁸³⁹, Abdulllah Baha, Muhammed Yetim, Saadettin

⁸³⁵ Uluslararası literatürde Tevhid ve Islah Hareketi, Fransızca, Mouvement Unité Et Réforme'nin kısaltması olan MUR olarak bilinmektedir. Ancak biz tezimizde Türkçe kısaltması olan TIH'ı kullanacağız.

⁸³⁶ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s.128-136.

⁸³⁷ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s.95.

⁸³⁸ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s.40-45.

⁸³⁹ Fas Parlamentosunda 2 dönem Başbakanlık ve PJD'nin 3 dönem genel başkanlığı görevlerini üstlendi. Partisi, Kasım 2011 parlamento seçimlerinde sandalyelerin çoğunluğu kazandı ve 29 Kasım 2011 tarihinde Başbakan olarak atandı. 14 Kasım 1997'den beri Rabat'lı Fas parlamentosunda temsil etmektedir. Saadeddin Osmani'den görevi devralarak, 2008 yılının Temmuz ayında PJD lideri seçildi. 2016 seçimlerinde Genel Sekreterliğini yürüttüğü Adalet Kalkınma Partisi %32'lik oy oranı ile birinci parti olarak seçime girdi. Ancak tek başına hükûmeti kuracak yeterli milletvekili sayısına sahip olmadığı için Parlamente'ya giren diğer partilerle koalisyon hükûmetini kuramadı. 9 Aralık 2017 tarihinde yapılan genel sekreterlik seçimlerinde iki defa yürütmüş olduğu genel sekreterliği parti tüzüğü gereği üçüncü defa aday olamadığından, başbakan Saadettin Osmanî'ye devretti.

Osmanî⁸⁴⁰ ve Muhammed İzzettin Tefvîk'in de yer aldığı genç, seküler eğitim almış aydınlar olarak isimlendirilebilecek İslâmcılar onlara öncülük etmekteydiler. 1981 yılından itibaren bu oluşum, Fas İslâmî hareketin geçmişine yönelik harekete yeni bir ivme kazandırmak için örgüt içi sorgulamaya girişmişlerdir. Yeni çizdikleri bu yol haritasının metot ve yöntemlerinin en belirgin özelliklerinin başında, şiddete dönüşecek her türlü aşırılıktan, gizlilikten uzak kalmak, yasal sınırlar içerisinde kalarak faaliyet yürütmek gelmektedir. Bu genç aydın İslâmcılar, toplumsal medya ve kültürel alanla ilgili çalışmalarıyla öne çıktılar. Kendilerine yasal hukukî bir çerçeve çizmek için 1981 yılında Cemaatu'l-İslâmiyye ismiyle resmî olarak kuruluşlarını ilan ettiler.⁸⁴¹ Daha sonra bu ismin İslâmı tekelinde bulundurma ve diğerlerini ötekileştirme anlamı çağrıştıracığı endişesi, oluşan bu yeni gurubun İslâm adına konuşan tek İslâmî cemaat değil, sadece Müslümanlardan bir grup olduklarını ifade etmek için 1992 yılında isimlerini Tecdid ve Islâh hareketi olarak değiştirdiler. Aynı yıl Rabîatü'l Mustakbelü'l-İslâmiyye Cemiyeti ile ittifak yaparak 31 Ağustos 1996 tarihinde hareketin ismini Tevhid ve Islah Hareketi (TIH) olarak belirlediler.⁸⁴²

Birleşen bu iki grup, dinî değerlerin toplumda hâkim kılınmasında, diğer İslâmî hareket; cemaat ve derneklerle yardımlaşmada, toplumun ibadet ve inançlara bağlı kalmasında, toplumsal alanda bozulan kurumların ıslah edilmesinde ve İslâm dininin değerleri doğrultusunda amaç birliği yaptılar. TIH, metodunu bu şekilde belirledikten sonra, en güzel şekilde uyarma prensibiyle hareket ettiler. Bu kapsamda İslâm'a davet çalışmalarına karşılıklı anlayış, yardımlaşma, ülkenin kanunları ve anayasal çerçevede manevî ve moral değerleri öne çıkararak toplumu kalkındırmaya yönelik çalışan bütün sivil toplum örgütleri ile etkileşim içerisinde çalıştılar.⁸⁴³

⁸⁴⁰ Benkiran'ın hükûmeti kuramamasının ardından Kral VI. Muhammed hükûmeti kurmak üzere aynı partiden milletvekili olan Saadettin Osmanî'yi görevlendirerek 17 Mart 2017 de hükûmeti kurdurdu. Osmanî, bu tarihten itibaren Başbakanlık görevini yürütmeye başladı. 9 Aralık 2017 tarihinde yapılan parti olağan kongresinde 1905 delegeden 1005'inin oyu ile rakibi Benkiran'ın da desteklediği er-Ramîdî'yi geride bırakarak Partinin genel sekreteri olarak seçildi.

⁸⁴¹ Samir Ebu'l-Kasım, *et-Tedeyyün ve 's-Siyâsetü*, Rabat 2005, s. 21-38.

⁸⁴² Lokman, *a.g.e.*, s. 223-225.

⁸⁴³ Darif, *el-İslâmiyyüne'l-Mağâribe*, s. 103-104.

Fas, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başında, Ortadoğu Arap dünyasında ortaya çıkan İslâmî hareketlere benzer şekilde örgütlü İslâmî grupların ortaya çıkışına sahne olmaya başladı. Bu durum Fas'ın İslâm'a dayanan "Baas" ve "Nahda" hareketlerinden uzak kaldığı anlamına gelmemiştir. Bunun aksine kurtuluş ve direniş hareketleri, reform talepleri ve sömürgeciliğin bütün yönleri ile sona erdirilmesini içeren sivil direniş ve karşı çıkış hareketleri ile Karaviyyin Üniversitesi gibi köklü eğitim kurumlarının ilim adamları ve mezunları tarafından yönlendirilmiştir. 1960'lı yılların başında kurulan "Faslı Âlimler Derneği" aslında İslâmî bir hareketin programını yürütüyordu. Fakat bu seçkin bir bilgin hareketi olduğu için popüler bir hareket hâline dönüşemedi. Bu âlimler hareketinin dışında Fas'ta İslâmî hareketler içerisinde çok parçalı bir yapı bulunmaktaydı.⁸⁴⁴

Fas'ta İslâmî gençlik, meydana gelen ihtilaf ve siyasî parçalanmalar durumunda bile, kısa bir süre sonra tekrar birleşme zemini bularak etkili bir sivil toplum örgütüne dönüşebilmişlerdir. Bu genç İslâmcı aydınlar, İslâmî Şebîbe Hareketi'nin 1970li yılların başında lider kadrosunun içine düştüğü parçalanma olayının hemen ardından farklı konumlarda yer almayı kısa sürede bırakmışlardır. Böylece ortak platform oluşturma çabalarına girişmişlerdir.⁸⁴⁵

Tezimizin bu bölümünde öncelikle İslâmî Şebîbe Hareketi'nin dağılmasının hemen sonrasında ortaya çıkan oluşumlara kısaca değinilecektir. Sonrasında ise bu oluşumların ve Fas'ta faaliyet gösteren diğer diğer İslâmî gruplarla (Fes Davet Cemaati, Kasr-ı Kebîr İslâmcılar Derneği, Adalet ve İhsan Hareketi, Avrupa'da eğitim görmüş Mısır İhvân Hareketinden etkilenmiş bazı aydınlar, vb.) birleşme girişimleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Hareketü'-İslâh ve't-Tecdîd

İslâmcı Şebîbe hareketinin kurucu lideri Abdülkerim el-Muti', Faslı komünist lider Ömer Ben Cellun suikastının azmettiricisi olarak itham edilince yurt dışına kaçtı. Neticesinde örgütte büyük bir yönetim boşluğu ortaya çıktı. Şebîbe hareketinin gençlerden oluşan altılı yönetim kurulu üyeleri bu yönetim

⁸⁴⁴ Darif, *el-İslâmiyyûne'l-Mağâribe*, s. 105.

⁸⁴⁵ Lokman, *a.g.e.*, s. 224.

boşluğunu doldurmak, hareketin dağılmasını önlemek için çalışmalar yapmaya başladı. Bu siyasî dalgalanmalardan iki yıl sonra hareketin içerisinde ve dışarısında yer alan kurucuları ile altılı yönetim kurulu arasında görüş farklılıkları ortaya çıkınca İslâmî Şebîbe Hareketi üç guruba ayrıldı.⁸⁴⁶

Şebîbe 'nin kurucularının baskın olduğu ilk grup 1981 yılının sonuna kadar İslâmî Şebîbe Hareketi çerçevesinde davet çalışmalarına devam etti. Şebîbe Hareketi'nin altılı yönetim kurulunun destekçileri ve onları müdafaa edenlerden oluşan ikinci grup ise çok kısa süre sonra dağılıp yok oldu. İkinci grupta yer alan üyelerin bir kısmı da “Adalet ve İhsan Hareketi” kurulduğunda onun içerisinde yer aldılar. İkinci grubun diğer üyeleri ise “Rabîtatü'l-Müstakbelü'l-İslâmî” hareketi ile birleştiler. Üçüncü grup ise diğer iki grubu destelemeyi reddederek onları birbirlerine yönelttikleri eleştiri ve ithamlara cevap vermeye çağırdılar. Bu nedenle grup “et-tebeyyün” olarak isimlendirildi. 1977 yılında da İslâmî Şurûk Derneği çatısı altında toplandılar.⁸⁴⁷

Ancak birinci grup içerisinde yer alan üyelerin büyük çoğunluğu daha sonraları yeni bir oluşuma giderek kendilerini “ el-Cemaatü'l-İslâmiyye” daha sonra da “Hareketü't-Islâh ve Tecdid” olarak isimlendirdiler.

Sonradan ismi “Hareketü't-Islâh ve Tecdid” olarak değişen “el-Cemaatü'l-İslâmiyye”nin kuruluş işlemleri, Abdililah b. Benkiran, Muhammed Yetim, Abdullah Baha, Psikolog Dr. Sadettin Osmanî, Emin Ebu Hubze, Muhammed İzzeddin Tefîk, Abdülaziz Ebu Mart ve diğer bazı dava arkadaşlarından oluşan bir grup tarafından gerçekleştirildi.⁸⁴⁸

Bu yeni oluşumun başkanlığını 1981 ila 1985 yılları arasında Dr. Muhammed Yetim, 1985 ila 1994 yılları arasında Dr. Abdililah b. Benkiran, 1994 ila 1996 yılları arasında ise Dr. Abdullah Baha yapmıştır.

Bu yeni oluşum öncelikle, yeni bir İslâmî hareketi başlatmak için kişisel eleştirilerinin yanında, çalışma alanları, toplumda gerçekleştirmek istedikleri hedefleri, bu hedefleri gerçekleştirmek için kullanacakları argümanları da içine

⁸⁴⁶ Darif, *el-İslâmiyyûne'l-Mağâribe*, s. 106.

⁸⁴⁷ Yetim, *a.g.e.*, s. 12.

⁸⁴⁸ et-Telîdî, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, s. 48.

alan Fas'ta ortaya çıkan İslâmî hareketlerin kapsamlı bir değerlendirmesini yaptı. Daha sonra ise bu yeni oluşumun diğer İslâmî hareketlerden ayırt edici özelliklerini ve İslâmî alanda benimsedikleri yeni yönelimlerini ortaya koydu. Bu yeni oluşumun temel özelliklerinden en önemlileri şunlardı:⁸⁴⁹

a) Bütün gizli oluşumlardan, şiddetten, aşırılıktan, farklı fikirler ile çatışmaktan uzak durarak Fas meşru siyasî yapısına uygun, gerçekçi, çağdaş, barışçı yolları benimsemek.

b) Gerçekleştirdikleri faaliyetlerde ülkenin anayasal düzeni ve meşru kanunları çerçevesinde kalmaya özen göstererek mevcut sistemin içerisinde yer alan toplumun tüm katmanları arasında köprü kurmak ve diğer siyasî ve sivil toplum örgütü aktörler ile olan ilişkilerinde diyalog yöntemini benimsemek.

c) Topluma ve medyaya yönelik kültürel faaliyetlere önem vererek sadece belirli bir zümreye değil (sadece İslâmcılara yönelik olmayan), bütün Fas toplumunu içine alan faaliyetler düzenlemek.

Bu yeni oluşum, benimsemiş olduğu ılımlı yönelimlerini mevcut sistem içerisinde yer alma isteklerini rejime ve kamuoyuna duyurmak istiyordu. Hareketin kuruluş aşamasında el-Cemaatü'l-İslâmiyye ismi, başkalarını da İslâmlaştırmak anlamı ve ülkedeki İslâmcıların tek temsilcisi anlamlarını çağrıştırdığı gerekçesi ile diğer İslâmcı gruplar tarafından eleştirilmeye başlanmıştı. Yeni oluşum, eleştirileri bertaraf etmek için ismini 1992 yılında "Hareketü'l-İslâh ve't-Tecdîd" olarak değiştirdi.⁸⁵⁰

Geçmişte hareketin iki defa seçim yoluyla yönetimini değiştirmiş olması, İslâmî hareketinin durumunu önemseyen siyaset yorumcuları tarafından siyasî partilerin izlemesi gereken bir ders olarak kabul edildi. Bu da Hareketü'l-İslâh ve't-Tecdîd'in kısaltması olan "hatim" ismine nispetle "hatimî dersi" olarak Fas siyaset literatüründe yerini aldı.⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Yetim, *a.g.e.*, s. 12.

⁸⁵⁰ et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâhu'l-Mağribiyye*, s. 31-32.

⁸⁵¹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 30.

1.2. Râbitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye

İslâmcı Şebîbe Hareketi'nden ayrılan ve içinde İslâm âlimlerinin de bulunduğu bir grup, Rabîtatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye ismiyle bir derneğin kuruluşunu 4 Nisan 1994 tarihinde ilan etti. İslam Hukukçusu olan Dr. Ahmed Raysuni hareketin başkanı, Dr. Ahmed el-İmârî'de başkan yardımcısı olarak seçildi. Bu yeni oluşum, Fes İslâmî Davet Cemaati, İslâmî el-Kasru'l-Kebir Derneği ve Rabat Doğu ve onlarla birlikte hareket eden Dâru'l-Beydâ Tevhid Derneği olmak üzere Fas'taki dört büyük oluşumun birleşmesi ile meydana gelmiştir.⁸⁵²

Rabîtatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye temel kurallarını ve hedeflerini aşağıdaki şekilde belirlemiştir:

- a) Fas toplumunun derin tarihî bağları ile İslâm'ın başlangıcında var olan bağların ve çağdaş bilimsel mirasın güçlendirilmesi,
- b) Toplumun farklı gruplarının kenetlenmesine ve birleşmesine hizmet eden fikrî oluşumların arasında yapıcı diyalog, ötekini anlama ve karşılıklı yardımlaşma ruhunun yayılması için çalışmak,
- c) İslam ümmetinin çağın gereklerine uygun olarak gelişmesine katkı sağlayacak modernizm bilincinin yayılması,
- d) Fas toplumun kalkınmasına ve yükselmesine engel olan, gerilemesine sebep olan olumsuzluklar, yayılmacı, sömürgeci fikrî ve kültürel saldırılarla mücadele etmek,⁸⁵³
- e) Toplumların karşılaştığı sorunlara yönelik, temel İslâmî değerlerden ve köklerden aldığı güçle bilimsel çözüm önerilerini öne çıkarmaya çalışmak.⁸⁵⁴

1.3. Fas İslâmî Davet Cemaati

Fas İslâmî Davet Cemaati, 1976 yılında Dr. Abdüsselam el-Herras ve üniversite hocalarından oluşan bir grup tarafından kurulmuştur. Hareketin kurucu

⁸⁵² Yetim, *Tevhid ve Islah'ın On Yılları*, Rabat 2006, s.11.

⁸⁵³ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 32-33.

⁸⁵⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 30.

üyeleri İslâmî Şebîbe Hareketi'nin yönetim kadrolarında yer alan İslâmcılardan meydana gelmekteydi. Fas Davet Cemaati'nin kurucuları, hareketin kuruluşundan itibaren metot ve görüş farklılıklarından dolayı İslâmcı Şebîbe Cemaati ile yardımlaşma ve onların harekete katılmalarına karşı çekince koymuşlardır.⁸⁵⁵

1.4. İslâmcı Kasru'l-Kebîr Derneği

İslâmcı Kasru'l-Kebîr Derneği, Dr. Ahmed Raysunî tarafından 1976 yılının sonlarında kurulmuş başka bir dernektir. Faaliyetlerini ve örgütlenmesini her kademedeki öğrenciler ve halka yönelik eğitim halkaları aracılığı ile Fas'ın kuzeyinde ve bazı yakın bölgelerde gerçekleştirmişlerdir. Fas İslâmî Davet Cemaati Derneği ile aralarında kuruluş tarihi, hedefleri ve ortaya çıkmaları konusunda önceden bir anlaşma ya da ön görüşme olmamıştır. Aksine her iki gurubun da İslâmî alanda kendilerine özgü gayretleri olmuş ve bir müddet sonrada iki grup anlaşarak birleşmişlerdir.⁸⁵⁶

1.5. İslâmî Şurûk Derneği

İslâmî Şurûk Derneği'nin kökleri, 1977 yılında İslâmcı Şebîbe Hareketi'nin içerisinde yer alan Abdülkerim el-Muti' taraftarları ile Mecmuatüs'-Sünne taraftarları arasında başlayan tartışmalara dayanır. Kendi içinde mücadele eden bu iki grup, ortaya atılan karşılıklı suçlamalar ve beyanatlara açıklama beklendiği için "Tebeyyün" gurubu olarak isimlendirilmişti. Bu grup ismini ve metodunu Hucurât suresinin 6. ayetinde geçen "tebeyyün"⁸⁵⁷ ifadesinden almıştır.

Devlet ve kamuoyu tarafından radikalleşme ve suç örgütü haline dönüşme ile ilgili ortaya atılan suçlamalara açıklama talebinde bulunan ve tebeyyün grubu olarak isimlendirilen bu grup, Şebîbe'ye yöneltilen suçlamalara yönelik açıklamaları yetersiz buldu. Ayrıca Şebîbe'nin radikalleşme eğiliminin önüne geçmeye yönelik yapılması gereken örgüt içi ıslâh faaliyetlerinden ümitlerini kestiklerini ifade ettiler. Bu nedenle 1977 yılında İslâmcı Şebîbe

⁸⁵⁵ Yetim, *a.g.e.*, s. 13.

⁸⁵⁶ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 33.

⁸⁵⁷ "Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.", Hucurât, 49/6, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meali*, s. 572.

hareketinden çekildiklerini ilan eden 25 dava arkadaşından oluşan bu grup, İslâmcı Şebîbe Hareketi'nden bağımsız bir teşkilatlanmaya gitti.⁸⁵⁸

Bu grup kendilerini “tebeyyün” grubu olarak isimlendirmemesine rağmen Şebîbe'den ayrılan diğer gruplar tarafından bu isimle anılmaya başlanmıştı. Tebeyyün grubu olarak isimlendirilen bu grup, İslâmcı Şebîbe Hareketi'nin saflarını birleştirme gayreti içerisine de girişmemiştir. Ancak açıklamalarının sonuçlarından korktukları için onların ayrılmalarına Şebîbenin lideri Abdülkerim el-Muti' sebep olmuştur. Bu hareketin yaptığı ilk icraat ötekilerin görüşlerine açık olmak ve ulusal düzeyde faaliyet gösteren diğer İslâmcı grupları birleşme yolunda yürümek olmuştur. Bu grup çalışmalarını şu esaslar üzerine tesis etmiştir:

a) Daha önceki aşamalarda çarpışma ve çatışmalara neden olan şiddet ve radikal yöntem ve söylemlerden uzak durmak.

b) Toplumu oluşturan bütün unsurlara açık olmak.⁸⁵⁹

İslâmî Şurûk Derneği'nin, ülkede İslâmî hareket alanında faaliyet gösteren diğer dernek ve cemaatlerin birleştirilmesi düşüncesi neticesinde, Fas İslâmî Davet Cemaati ile İslâmcı Kasru'l-Kebîr Derneği arasında birleşmek için diyalogların başlamasına vesile olmuştur. Çok geçmeden de bu diyalog ortamından “Rabîtatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye” adıyla yeni bir dernek ortaya çıkmıştır.

1985 yılının yazında İslâmî Şurûk Derneği'nin liderlerinden bazıları, ruhsatsız bir dernekte faaliyet göstermek dışında haklarındaki ithamlarının hiçbirisi sabit olmamasına rağmen ve yargılama yapılmaksızın iki aydan fazla polis karakolunda tutuklu kaldılar. Hâlbuki o dönemde faaliyet gösteren birçok İslâmî Hareket Derneği de ruhsatsız biçimde faaliyet göstermekteydi. Tutuklanan liderler serbest kalmalarının hemen ardından derneklerine yasal statü kazandırdılar.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Yetim, *a.g.e.*, s. 14.

⁸⁵⁹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 33.

⁸⁶⁰ Yetim, *a.g.e.*, s. 14.

1.6. Tevhid Cemaati

Yukarıda bahsi geçen İslâmî hareket alanında faaliyet gösteren dernek ve cemaatlere ek olarak İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılarak ortaya çıkan oluşumlar ve dernekler de bulunmaktadır. Bu anlamda bağımsız olarak ortaya çıkarak büyüyen gelişen küçük gruplaşmalardan farklı olarak “Tevhid cemaati” de dikkati çekmektedir. Bu cemaatin üyelerinden en çok dikkati çeken ve öne çıkan kişi ise Dr. Abdüsselam Billâcî⁸⁶¹dir.

Cemaatin lideri ve üyeleri; yasal statüsü olan bir cemaat veya derneğe dönüşmekten, kendilerini ön plana çıkarmaktan kaçınmışlardır. Kuruluşundan itibaren de üyeleri, Cemaatu'l-İslâmiyye ve İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılanlardan daha önce Şebîbe hareketinde yaşadıkları olumsuz tecrübelerden dolayı şiddetle uzak kalmaya özen göstermişlerdir. Dernek resmi statüsünü 1977 yılında almıştır. Ancak bu yeni oluşumun bazı üyeleri Râbitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmiyye Hareketi'ne katılarak yürütme kurulunda görev aldılar.⁸⁶²

1.7. Fas İslâmcılarının Birleşme Girişimleri

Fas'taki ilk İslâmcı gruplar genellikle Mısır İhvân-ı Müslimîn, Cemaat-i İslâmî ve Pakistan merkezli Davet ve Tebliğ cemaatinden etkilenen geleneksel eğitim kurumlarındaki âlimler, üniversite ve lise öğrencileri tarafından yönetilmiştir.⁸⁶³ Ancak ülkede faaliyet gösteren İslâmcı oluşumlardan hiç birisi, İslâmcı olsun ya da olmasın, örgütsel ve fikriyel olarak ülke dışından bir örgüt ile organik bağ kurmamıştır. Fas'a özgü bir örgütlenme yolunu oluşturmakta ısrar etmişlerdir. Fas'ın birçok şehrinde öncü, aydın ve İslâmcı gençler bu İslâmî eylem için ilk yapı taşlarını oluşturdular. Fas'ta İslâmcı grupların birleşmesi, İslâmî uyanış ve yenilenme hareketlerindeki ilk adımlarından bu yana İslâmî eylemi yöneten ilk öncülerin rüyası olmuştur. Fas İslâmcı akımlar kuruluşunun ilk günlerinden beri

⁸⁶¹ Dr. Abdüsselam Billâcî, 2016 Milletvekili seçimlerinde Fas Adalet Kalkınma Partisinden Milletvekili seçilerek parlamentoya girmiştir.

⁸⁶² Darif, , *el-İslâmü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 223-227.

⁸⁶³ et-Telîdî, *Mürâcâatü'l-Hareketi'l-İslamiyyeti'l-Mağribiyyeti*, s.17.

zihinlerinde, kalplerinde ve gönüllerinde yer alan bu birleştirici düşünceyi, kriz ve sarsıntılı dönemlerinde bile yitirmemişlerdir.⁸⁶⁴

Fas İslâmî hareketinin öncülerinden olan Muhammed Yetîm kendisi ile yaptığımız röportajda, Fas'taki İslâmî hareketin varlığının doğasında var olan ve İslâm kültüründeki köklü birlik fikrinin ilk tohumları ile ortaya çıkışından beri Fas İslâmcı dernek ve cemaatlerin -her ne kadar birlik ve beraberlik için mücadele etseler de- Fas'ın çoğulculuk gerçeği ile yüz yüze geldiklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda diğer ülkelerdeki oluşumlardan farklılık gösterdiğinin altını çizmiştir.⁸⁶⁵

Tevhîd ve Islâh düşüncesinin kurucularından olan Abdullah Bahâ, birlik fikrinin Fas'ta İslâmcılık alanında faaliyet gösteren oluşumların çoğunun öne sürdüğü bir talep olduğunu belirtmiştir. Ancak bu fikri gerçekleştirmek için de gerekli diyalogun ve iletişimin sağlanamadığını ifade etmektedir.⁸⁶⁶

Görüldüğü üzere bu birlik düşüncesinin kökenlerini, İslâmcılık alanında faaliyet gösteren oluşumların liderlerinin çeşitli ifadelerinde de rastlamak mümkündür. Zira Ahmed er-Raysunî Fas'ın fikir öncüleri her ne kadar Cemaatü'd-Da'va ve Tebliğ ile bu alandaki faaliyetlerine başlasalar da bu onların Mısır Müslüman Kardeşler Okulu gibi diğer İslâmî gruplarla etkileşim hâlinde olmalarına engel değildi. er-Raysunî bu birlik düşüncesi hakkında şunları ifade etmektedir: “Müslüman Kardeşler okulunun kitaplarını, dergilerini okuyup ve daha sonra bazı vaizlerinin kasetlerini takip ediyordum. 1977 yılında Kasru'l-Kebîr'de “el-Cemiyetü'l-İslâmiyye”yi kurmuştum. Kasru'l-Kebîr Adliyesi'nde memur olarak çalışırken Tebliğ Cemaati'nin lideri kardeşim Beşîr Yunusî ile görüştüğümde bu konuyu değerlendirdik. Ayrıca, Fes ve Rabat'ta olan irtibatımız ve bu alanda faaliyet gösteren bazı arkadaşlarla fırsat buldukça bu alandaki çabaların bir araya gelmesi nedeniyle derneklerin faaliyetlerinin birleşmesi ve yakınlaşması konusunu kendi aramızda müzakere ediyorduk. Yine o sıralarda İslâmî hareket sahasında Fes, Vocda, Kasr-ı Kebîr gibi şehirlerde bağımsız küçük İslâmî grupların ortaya çıktığı da

⁸⁶⁴ Beşîr el-Metâfi, *el-Hareketü'l-İslamiyyetü ve'l-Müşâreketü's-Siyâsetü bi'l-Mağrib*, Kazablanka, 2009, s. 28-29.

⁸⁶⁵ et-Telîdî, *Mürâcâatü'l-Hareketi'l-İslâmiyyeti'l-Mağribiyyeti*, s.18.

⁸⁶⁶ Bilal et-Tilidi, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme Tarihi, 12/09/2019.

görülmekteydi. O zaman İslâmî grupları ve dernekleri bir araya getirmeye yönelik sonradan Adalet ve İhsan Hareketi'ne dönüşecek olan Cema'tü'l-Üsra'yı henüz kurmamış olan Abdüsselam Yasin ile birlikte, Kasr-ı Kebîr'de el-Cemiyetü'l-İslâmiyye ve Fes'de Cemaatü'd-Da'vetü'l-İslâmiyye mensuplarının ilk girişimleri bulunmaktaydı.⁸⁶⁷

Bu düşünce ortaya atıldığında İslâmî Şebîbe Hareketi'nin kuruluş fikri yeni ortaya çıkmaya başlamış, İslâmî Tebliğ cemaati ise henüz daha uluslararası bir örgüt hâline gelmemişti. Gruplaşma, rekabet, çatışma gibi parçalanmaların neden olduğu sorunlar ve zorlukların farkında olmak, İslâmî eylem ve ilerlemeyi güçlendirmek için büyük bir potansiyeli boşa harcamak da o kadar önemli değildi.⁸⁶⁸

1.7.1. Birleşme İçin Yapılan İlk Görüşmeler

1980'li yılların başlarında Ahmed er-Raysunî, Adalet ve İhsan Cemaati'nin kurucusu Abdüsselam Yasin'i, Fas'taki bütün İslâmî oluşumların bir araya geldiği ortak platforma katılması için Muhammed Beşir ve Ahmed el-Mellah'ı göndererek davet etti. Bu ilk girişim, oluşturulacak olan ortak platformda eylem birliği için yapılan toplantı ve görüşmelerin başlaması ile sonuçlanmıştır.

Ortak birlik platformunun tarafları içinde Fes Cem'iyyetü Cema'atü'd-Da've, Kasr- Kebîr el-Cem'iyyetü'l-İslâmiyye, sonradan ismi Cemi'yyetü's-Şurûk olan Cema'atü't-Tebeyyün ve diğer davet faaliyeti yürüten gruplar vardı. Ayrıca Avrupa'da eğitim görmüş, İhvân-ı Müslimîn düşünce ve tutumuna yakın genç İslâmcı aydınlar da bulunmaktaydı.⁸⁶⁹

Birkaç sene kesintili olarak bu grupların görüşmeleri devam etti. Ortak bir platformda faaliyet göstermeye yönelik birkaç adım atıldı. Ancak gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel engellerin aşılmasına yönelik sürekli yapılan uyarılara rağmen o zaman Abdüsselam Yasin'de ortaya çıkan sebebi bilinmeyen korku ve endişeler nedeniyle görüşmeler başarısızlıkla sonuçlandı. Daha sonraları Abdüsselam Yasin'e endişelerinin ve korkularının sebebi sorulduğunda düşüncelerini açıklamaksızın

⁸⁶⁷ Darif, *el-İslâmü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 229-230.

⁸⁶⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 338.

⁸⁶⁹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 39.

korkularının devam ettiğini ve bu meselenin önünde aşılamayan büyük engellerin olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁰

1.7.2. el-Cemaatü'l-İslâmiyye'nin Birlik Çağrısı

Tevhid ve Tecdîd Hareketi (Abdulilah Benkirane'nin o zamanlar başkanlığındaki el-Cemaatü'l-İslâmiyye) kuruluş aşamasını tamamlayıp İslâmî davet faaliyetlerini sürdürürken hareketin öncüleri, 1988 yılında alınan ortak platform oluşturulmasına yönelik genel kurul kararlarının uygulanması için platforma çağrı gönderdi.

Hareketin kurucularından olan Abdullah Baha, diğer İslâmcılar ile ilişkilerin nasıl olacağı problemi ortaya atıldığında, bu bağlamda bir inisiyatif alınması gerekliliği ortaya çıktı. Bu nedenle Abdullah Baha ve arkadaşları, ortak platformun önemini ve gerekçelerini açıklayan bir çağrı metni hazırlayarak hareketin genel kuruluna sundular.⁸⁷¹

Hazırlanan çağrı metninde oluşturulacak olan ortak temelleri şu şekilde belirlenmiştir: İlk olarak, birliğin referansı olarak Kur'ân ve Sünnet'in esas alınması gerektiği, ikinci olarak oluşturulacak olan Şûra kararlarının bağlayıcı olması ve üçüncü olarak ise seçimlerin gerekliliği ve sorumluluğu. Bundan sonra bu tarihî çağrı metni “el-Cemaatü'l-İslâmiyye” genel kurulunda yapılan müzakerelerde uzun tartışmalar sonucunda kabul edilerek çağrı metnini Kasr-ı Kebîr el-Cemaatü'l-İslâmiyye ve Fes Cem'iyetü Cemaati'd-Da'vetil-İslâmiyye'ye ulaştırmak üzere genel kurul üyesi Muhammed b. el-Emin Bu Habze (ö. 2020) görevlendirilmiştir.⁸⁷²

Bu çağrı metni doğrultusunda diyaloglar el-Cemaatü'l-İslâmiyye, Kasr-ı Kebîr el-Cemaatü'l-İslâmiyye ile Fes Cem'iyetü Cemaati'd-Da'vetil-İslâmiyye, ve Cem'iyetü's-Şurûk arasında aralıklarla devam etti. el-Cemaatü'l-İslâmiyye ve Cem'iyetü's-Şurûk arasında yapılan diyaloglar sırasında Şuruk'tan önemli bir grup el-Cemaatü'l-İslâmiyye'ye katıldı. Aynı şekilde Kazablanka Cemaatü Ehli's-Sünne'nin sembol isimlerinden birkaçı da el-Cemaatü'l-İslâmiyye saflarına katıldı.

⁸⁷⁰ el-Metâfî, a.g.e., s. 31-32.

⁸⁷¹ et-Telîdî, a.g.e., s. 40.

⁸⁷² el-Metâfî, a.g.e., s. 33.

el-Cemaatü'l-İslâmiyye liderleri, İslâmî Şebibe Hareketi'nden ayrılıp inzivaya çekilen bazı grupları da ikna etme çalışmalarına devam etti.

Aynı zamanda, el-Cemaatü'l-İslâmiyye, Kasr-ı Kebîr el-Cemaatü'l-İslâmiyye, Fes Cem'iyyetü Cemaati'd-Da'vetil-İslâmiyye ve Cem'iyyetü's-Şurûk arasında dörtlü diyaloglar devam ederken bu ortak platform görüşmelerine sonradan el-İtiyârü'l-İslâmiyye⁸⁷³ grubu da katıldı.⁸⁷⁴

1980'li yılların sonu ve 1990'lı yılların başı, 1996 yılında görüşmelere sonradan dâhil olan Rabitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmîyye ile Hareketü't-Tevhîd ve't-Tecdîd arasındaki entegrasyon birliğinin ilanıyla taçlandırılacak, üniter yönelimi pekiştiren, yoğun, sürekli, etkili iletişim faaliyetlerine tanık oldu.⁸⁷⁵

Aşağıda, ortak platform için görüşen diğer grupları heyecanlandıran bu birleşme adımının temelleri ve metotları üzerinde durulacaktır.

1.7.3. Birleşmenin İlkeleri ve Metotları

Birlik platformunun kurulmasına öncelik vermenin önemini vurgulayan Rabitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmîyye'nin bazı üyeleri, birlikler arasındaki örgütsel entegrasyona geçmeden önce eğitimsel, politik ve kinetik vizyon, eğilim ve alternatifler hakkında entelektüel bir fikrî diyalogun başlatılacağını öngörüyorlardı.⁸⁷⁶

Ancak TIH, tarafların üzerinde ittifak etmediği bazı kararları uygulamaya yöneldi. Bu aşamadan sonra ortak platformun üyelerinden bazıları temel farklılıklar öne sürerek bu ittifaktan ayrılmak istediklerini belirttiler. Ayrılmak isteyen grupların gerekçeleri arasında ortak platformun tepeden indirme bir karar veya maceracı bir yaklaşım içinde olması da vardı. Bu iki örgüt, entegrasyonlarını kolaylaştıran aşırılık ve devrim metodunun reddedilmesi gibi devletin meşru, anayasal kuralları çerçevesinde barışçıl bir metodun benimsenmesi ve ülkenin siyasî istikrarının öneminin vurgulanması gibi bazı ortak zeminde bir araya gelmişlerdi. Bu durum aynı

⁸⁷³ el-İtiyârü'l-İslâmiyye grubu içersinden daha sonra el-Bedilü'l-Hadârî ve el-Hareketü Min Ecli'l-Ümme grupları ortaya çıktı.

⁸⁷⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 41.

⁸⁷⁵ Darif, *el-İslâmü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s.230-231.

⁸⁷⁶ Darif, *el-İslâmü's-Siyasi fi'l-Mağrib*, s. 231.

zamanda Fas'ın ve İslâmî oluşumların geleceği için önemli bir aşamanın geçilmesi anlamına gelmekteydi.⁸⁷⁷

Öte yandan, iki hareket en başından itibaren, birleşme kurallarının ve pratik prosedürlerinin üzerine inşa edildiği bir dizi metodolojik ilkelerde de anlaşmaya vardı. Bu ilkeler özetle, Kitap ve Sahih Sünnet'in en yüksek otorite olarak kabul edilmesi, oluşturulacak şûra kararlarının bağlayıcılığı ve örgüt içi yetkili kurul ve kişilerin seçim ile belirlenmesi idi.⁸⁷⁸

1.7.3.1. En Yüksek Otorite “Kitap ve Sünnet”

Bu temel ilke, birleşmiş olan iki hareketin birleşme kararlarının ilanından sonra, bütün bildiri, tüzük, yasalarının örgütsel düşünce ve eğilimlerinin içeriği, bütün inceleme ve değerlendirmelerinde Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde birleşmeleri demektir. Ayrıca Kur'ân'ın hükümlerinin bağlayıcı olarak kabul edilmesi, bunu kabul edip etmemeyi bir tartışma konusu hâline bile getirmeyecekleri anlamına gelmekteydi.⁸⁷⁹

Hareketin dışından onları takip eden siyasal bilimciler tarafından da bu birlikte hareket etme kararı, her iki hareket için de kendilerini eleştirel bir incelemeye tabi tutmaları, yenilenme için psikolojik bir test ve kendilerini yenileme kabiliyeti geliştirmeleri için entelektüel bir inceleme fırsatı olarak kabul edilmekteydi.⁸⁸⁰

1.7.3.2. Şûra Kararlarının Bağlayıcılığı

Burada öncelikli olarak kast edilen şûra, başlangıçta iki yıllığına kurulan ve TIH şûra üyeleri ile Rabitatü'l-Müstakbeli'l-İslâmî şûra üyeleri arasından eşit üye sayısı ile seçilecek olan geçiş dönemi Şûra kuruludur. Bu kurulun en önemli görevi, 1998 yılında yapılması kararlaştırılan ilk genel kurulun hazırlık çalışmalarını yapmaktı.⁸⁸¹

Bu Şûra sürecinin, kulüplerin ve kültürel forumların diyaloglarına benzer bir entelektüel diyalogdan ve taahhüt içermeyen öğretici bir danışmadan öteye

⁸⁷⁷ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 276-277.

⁸⁷⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 42.

⁸⁷⁹ Muhammed el-Hamdâvî, *er-Risalliyetü fi'l-Ameli'l-İslâmiyyeti*, Rabat, 2008, s. 91,92,95.

⁸⁸⁰ Darif, *Haklu'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 99.

⁸⁸¹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 43.

çoğunluk oylamasına göre bağlayıcı kararları olan kurumsal bir diyaloga taşınması anlamına gelmekteydi.⁸⁸²

Yapılan konseylerde ortaya çıkan deneyimler, sunulan önerilerin çoğunda oy kullanmanın çoğu zaman geçmişteki örgütsel sadakatlerin kutuplaşmasına neden olmadığını göstermiştir. Bunun aksine önceki düzenleyici makamlarla birleşen tek taraflı bir oylama ile sonuçlandığı görülmektedir.

1.7.3.3. Yetkili Kişi ve Kurulların Oluşturulmasında Seçimin Gerekliliği

Bu ilke, şûra prensibinin çoğunluk esasına göre örgütsel alana somut bir yansımasydı. Bu açıdan örgütün her kademesindeki görevlilerin belirlenmesi geçiş dönemlerinde bile seçim ile gerçekleştirilmiştir.⁸⁸³ Şûra prensibinin seçimi alanındaki uygulanmasının en belirgin örneği de Dr. Ahmed er-Raysûnî'nin oy çokluğu ile hareketin kurucu başkanı olarak seçilmesi idi.⁸⁸⁴ Bu, örgütsel yapı ile ilgili daha önceki örgütsel bağlantılardan bağımsız olarak yapılan dinamik oylama ile ilgili yaptığımız değerlendirmeleri doğrulayan somut bir uygulamadır.

Bu metodolojik temellerin netliği, aşağıda belirtilen konuları içeren iyi standardizasyon sürecini mümkün kılan bir dizi usule ilişkin kurallarda da yansıtıldığı gibi rasyonel bir birlik ölçüsüne yol açmıştır.

Birlik içerisindeki anlaşmazlıkların kesin olarak çözümüne katkı sağlamıştır. Birliğin kurucuları, birliğin tarafları arasında bir yakınlık ve homojenliğin olduğunun farkındaydılar. Bu durum zorlukları, farklılıkları, yakın görüşleri devam etmeleri için yeterliydi. Taraflar arasında meydana gelen anlaşmazlıklar ise bütün örgütsel yapıların içerisinde var olagelen ayrılıklardan başka bir şey değildi.⁸⁸⁵

Ayrıca, daha sonra ortaya çıkan örgüt içi anlaşmazlıkları yönetmenin en iyi yolunun daha sonra oluşturdukları kurumlar, şûra kararı ve çoğunluk ilkesi yoluyla çözmek olduğu konusunda anlaşılar.

⁸⁸² el-Hamdâvî, *er-Risalliyetü fi'l-Ameli'l-İslâmiyyeti*, s. 96-97.

⁸⁸³ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 44.

⁸⁸⁴ Darif, *el-İslâmiyyüne'l-Mağârîbe*, s. 101.

⁸⁸⁵ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 251-253.

Şûra'nın bağlayıcılığı ve çoğunluk ilkesi belirleyici bir unsur olarak karşılıklı kabulün buluşma noktasıydı. Bu birliği ortaya çıkarmak için vakit kaybetmeden çalışmalara başladılar.⁸⁸⁶

Kurucuların iki seçeneği vardı: Birincisi, her konuda hem fikir olana kadar beklemek ve sonra birleşmekti. Bunun olması zor ya da imkânsızdı. İkincisi ise, hiçbir koşul öne sürmeden birleşmekti. Bu nedenle ya birlik kaybedilecek ya da üzerinde ittifak edilmiş konular üzerinde birleşeceklerdi. Bu daha çok temel konularda ve büyük sorunlarda ortaya çıkmaktaydı. Ardından, yeni birleştirici çerçevede tartışmalı konuları ele alınacaktı. Bu ulaşılabilir olanın en mümkün olanıydı. Ancak kesin sonuç olmayacaktı. Fakat şûranın bağlayıcı olması yönüyle şûra içerisinde oluşturulmuş üniter mekanizmalarda bu türden anlaşmazlıklar kesin sonuca bağlanacaktır. Eğer kendi aralarında kararı birleştirip örgütsel birliği sağlarsa daha sonra diğer konular üzerinde tartışabilir ve fikir birliğine ulaşarak bağlayıcı kararlar alabilirlerdi.⁸⁸⁷

2. ÖRGÜTSEL ÇERÇEVESİ

Allah (c.c.)'a davet, eğitim, toplumsal alanda reform ve dönüşüm projesi olan TIH kendisini, bütün Müslümanların kaygılarını ve umutlarını taşıyan, insanlığı bir bütün olarak görüp, İslâm ulusunun meydana getirilmesi yönünde çalışmalar yapan bir oluşum olarak tanımlamaktadır.⁸⁸⁸ Dolayısıyla her ne kadar Fas toplumu içerisinde ortaya çıkan bir oluşum olsa da hedefini, ılımlı ve arabulucu bir metot geliştirerek bütün insanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olarak belirlemiştir.

TIH, tüzüğünde belirtilen hedeflerin örgütsel olarak önemini vurgulamaktadır. Ancak bu hedefler, TIH'ın projesinde öncelik ve önem sıralarına göre belirlenerek düzenlenmiştir. Hareket öncelikli amaçlarını, toplumun bütün

⁸⁸⁶ el-Hamdâvî, *er-Risalliyetü fi'l-Ameli'l-İslâmiyyeti*, s. 98.

⁸⁸⁷ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 45

⁸⁸⁸ el-Hamdâvî, *er-Risalliyetü fi'l-Ameli'l-İslâmiyyeti*, s. 91.

katmanlarında dinin ikame edilmesi olarak belirlemiştir. Diğer amaçlarını ise bunun üzerine inşa etmiştir.⁸⁸⁹

2.1. Hareketin Hedefleri

TIH, vizyon belgesinde (tüzüğünde) kendisini, dini en iyi şekilde anlayıp derinleşmek ve davet alanında çalışıp hizmet etmek için işbirliği yapmak isteyen her Müslümana açık bir ulusal hareket olarak tanımlamaktadır.⁸⁹⁰

Hareket yayınladığı, gazete, dergi ve kitapta, toplumla bütünleşmiş, onunla etkileşime geçmeye hazır, peygamberlerin mesajlarını takip eden, birey ve toplumdaki iyilik unsurlarını sabit kılmak, güçlendirmek, yolsuzluk unsurlarına direnmek için reform çağrısı yapan bir hareket vurgusu yapmaktadır.⁸⁹¹

Bu noktada hareket, misyonunu şu şekilde tanımlamaktadır:

- Dinin yerleştirilmesinde katkıda bulunmak.
- Dinin, çağın şartlarına göre yeniden anlamlandırılması.
- Birey, aile, toplum, devlet ve ulus düzeyinde din ile amel edilmesinin sağlanması.
- Eğitimsel bir İslâmî davet hareketi ile öncü İslâm reformu ve rasyonel bir insan uygarlığının inşa edilmesi.
- Kur'ân ve Sünnet'e göre çalışan ılımlı demokratik bir şûrayı ve ılımlı bir yenileme (ıslâh/reform) hareketinin oluşturulması.⁸⁹²

Hareket, özellikle kendi kişisel gelişimini –yenilenmesini- gerçekleştirmiş, çevresindeki kişilerin değişimine katkı sunacak insanın yeniden inşası temeline dayandıkları vurgusunu yapmıştır. 2003 yılında Teveccühât ve'l-İhtiyârât (Eğilimler ve Seçenekler) başlıklı bir belge yayımlayarak aşağıda belirtilen ilkeleri hareketin temel esasları olarak belirlemiştir:

- Kraliyet makamının Emîru'l-Mü'minîn unvanını tanımak ve desteklemek.

⁸⁸⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Mısak*, s. 61.

⁸⁹⁰ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 46.

⁸⁹¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Mısak*, s. 61-62.

⁸⁹² et-Telîdî, *Eb'âdüt-Tecdîd İnde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh*, s. 41.

- Kraliyet makamının ve devletin dinî meşruiyet temelini kabul etmek.
- İslâm fikhının uygulanmasında herhangi bir indirgeme yapılmaksızın yasamada onu ilk temel kaynak olarak kabul etmek.
- Her türlü aşırılık, şiddet ve terörizmi reddetmek.
- Demokrasiye ve insan haklarına bağlı kalmak.⁸⁹³

2.1.1. İslâm'ın Temel İlkelerinin Belirleyiciliği

TIH, yukarıda da ifade edildiği gibi öncelikli temel hedeflerini, 21. yüzyılın modern toplum yapısına uygun olarak dinin yeniden yorumlanıp anlaşılmasının sağlanarak, toplumsal hayatın ve kuralların onunla düzenlenmesi, bireyin hayatının onunla yeniden inşa edilmesi olarak belirlemiştir. “Dini ikame etme” anlamına gelen bu ilke, Şûrâ suresinin 13. ayetinde şu şekilde ifade edilmiştir: “*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin! diye Nûh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslâm dini), Allah (c.c.)’a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.*”⁸⁹⁴ Ayette “dini ikame etme” dini dosdoğru tutma, parçalanmaksızın toplayıcı ve tek bir hedef olan bütün peygamberlerin mesajlarının bulunduğu Allah (c.c.)’ın dininin yeryüzünde hâkim kılınması anlamında kullanılmıştır. Bu temel gaye etrafında ikincil hedefler ve metotlar şekillendirilmiştir.⁸⁹⁵

Harekete göre, dinin hâkim kılınması dinin ahlâk, ibadet, sistem ve kuralları ile devlet ve toplum kurallarının belirlenmesi, vahyin getirdiği ve ona delalet eden delillerle, bireysel, kolektif düzeyde yaşamın tüm yönleriyle oluşturulması⁸⁹⁶ anlamına gelir.

Bu amacın önemi, TIH içerisinde birleştirici bir hedef olmasından gelmektedir. Ayrıca bu hedef dünya üzerindeki diğer İslâmî hareket düşüncesi içerisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü TIH, dünya üzerindeki birçok İslâmî

⁸⁹³ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 45-46.

⁸⁹⁴ Şûr’â, 42/13, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 535.

⁸⁹⁵ et-Telîdî, *Eb’âdüt-Tecdîd İnde Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh*, s. 42.

⁸⁹⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Mısak (Tüzük)*, s. 63.

hareket tecrübesi tarafından büyük hedeflerden biri olarak belirlenen İslâm devletinin kurulması fikrini, sağlam bir temel ve kapsayıcı bir hedef olarak merkeze yerleştirmiştir. İkincil hedef olarak ise hareket, çeşitli amaç ve taleplerin ortaya çıkardığı İslâmî reform projesinin kutuplarını oluşturmak ve bunu gerçekleştirmeye yönelik somut gerçekçi eylemlere dönüştürmeyi amaçlamıştır.

Bu büyük ve iddialı hedefe ulaşabilmek için TIH önceliklerinden ve zorunluluklardan biri olarak bireysel düzeyde dini hayata uygulamayı yani insanın mutluluğunu ve hidayetini her şeyin yörüngesi hâline getirmeyi benimsemiştir. Çünkü Allah (c.c.), bütün peygamberlerini (a.s.) insanların iki dünyada mutluluğunu sağlamak için göndermiştir. Bütün kutsal kitaplarda da insanların bu hedefe ulaşmalarında rehber olmaları için hükümlerini ayrıntılı olarak açıklamıştır.⁸⁹⁷

TIH, misyon ve vizyonunda özetlediği gibi, dinin bütün insanlık düzeyinde hakim kılınması yolunda ilk önceliği, Allah (c.c.)’a davet ve reformların gerçekleştirilmesi için öncü olacak, başkalarına davet etmede istekli, zihnen, ahlâken ve kalben ideal Müslüman bireylerin yetiştirilmesine ve eğitime vermiştir.

Birey düzeyinde dinî hükümlerin hayatın her alanında uygulanması ve Allah (c.c.)’ın kullarına ilişkin haklarının yerine getirilmesi, her insanın bir tür görev ve öz sorumluluğudur. Her türlü iyiliğin temeli olması nedeniyle hangi düzeyde olursa olsun dinin ikame edilmesi vazgeçilmez bir esastır. Nitekim bu temel, Kur’ân-ı Kerîm’de Asr suresinde Allah (c.c.) tarafından şöyle ifade edilmiştir:⁸⁹⁸ “*Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir).*”⁸⁹⁹

2.1.2. Ailenin Yeniden İnşası

Aile, toplumsal yapının en temel ögesi olup toplumun genel özelliklerini gösterme ve kendisini oluşturan üyelerine bunu aktarma amacını yerine getirir.⁹⁰⁰ Ailenin önemi, devam ettirdiği ve yeni geliştirdiği modern ve geleneksel

⁸⁹⁷ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 47.

⁸⁹⁸ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Misak (Tüzük)*, s. 62-63.

⁸⁹⁹ Asr, 103/1, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 700.

⁹⁰⁰ Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı Ve Din”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (8), 25-35, 2010, s. 27.

ilişkiler bütünüyle sosyal bir yapı olarak günümüzde de gün geçtikçe artmaktadır. İnsanlar dünyaya gelişlerinden itibaren içerisinde yaşadıkları sosyal çevreyi ellerindeki imkânlar ölçüsünde kendi lehlerine değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışmışlardır. Bu dönüşümlerde de toplumun temel yapı taşı olması, sağlıklı bireylerin yetişmesi yönüyle aile kurumu büyük önem kazanmıştır.⁹⁰¹ Genel olarak sosyal reformlar ve politikalar, değişime ve çözümlere maruz kalan aile kurumunu öncelikli hedefleri arasında görmüşler ve alternatif aile modelleri ortaya koyarak hedef ve roller belirlemişlerdir.

TIH, din, bütün yaratılmışlar, birey, toplum, sevgi, merhamet, huzur, istikrar, güvenliğin sağlanması ve korunması konularında ailenin son derece önemli olduğuna inanmıştır. Bu nedenle hareket, sosyal, eğitimsel ve İslâmî davet işlevlerini geliştirmek, daha etkin kılmak için İslâmî sisteme göre ailenin ve misyonunun korunmasını temel ve merkezî hedefleri hâline getirmiştir. Çünkü değişim ve dönüşüm önce fertte sonra da toplumun temel taşı olan ailede gerçekleşecektir. Dini yaşamlarının merkezine yerleştiren bireyler, daha sonra içinde yaşadığı toplumun en temel birimi olan model aile kurumlarını meydana getireceklerdir.⁹⁰²

Allah (c.c.)'a ve Resulü (s.a.v.)'ne itaat yalnız camide değil, sokakta, üniversitede, plajda ve bireyin toplum içinde yer aldığı diğer yerlerde de etkin kılınmalıdır. Toplum içindeki ilişkilerin ve kurumların İslâm'ın temel öğretilerine göre düzenlenmesi için çalışmak ve davet alanındaki diğer oluşumların da bu türden faaliyetlerine katkıda bulunmak hedef olarak ortaya konulmuştur. İslâm, eksiksiz ve kapsamlı bir dindir. Müslümanların hakları ve dinin korunması için devletin kurulması İslâm'ın hedefleri arasındadır. TIH, bu noktadan hareketle hedeflerinin İslâm'ın hedefleri doğrultusunda olduğunu belirterek, bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için bütün örgütsel güçlerini ortaya koyacaklarını ifade etmişlerdir.⁹⁰³

⁹⁰¹ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya, 2017, s. 91-92.

⁹⁰² Çetin, *İslâm'da Adalet*, Ankara, 2019, s. 236; Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 65.

⁹⁰³ Abdurrahman eş-Şeyhi ile yapılan Görüşme, Tevhid ve Islah Hareketinin Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

2.1.3. İslâm Toplumunun Yeniden İnşası

Sosyolog Peter L. Berger, toplumu dünya hakkında farklı ve genel olarak kendi içlerinde çatışma durumunda kararlı olmayan ilgi, özlem ve bakış açılarının olduğu bir organizasyon olarak tanımlar.⁹⁰⁴

Din Sosyoloğu Ünver Günay ise günümüz dünyasında modernleşmek isteyen, ancak geleneksellik ve modernleşme arasında kararsız kalan toplumların yaşamlarının her döneminde dinin, derin yankılara neden olduğunu belirtir.⁹⁰⁵ Tam bu aşamada da din ve dinin sosyal değişimle ilişkileri, çok önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁰⁶

Din, toplumun devletle ilişkilerini düzenleyerek toplumsal düzenin sağlanması, sürekliliği, yöneticilere, kanunlara itaati sağlar. Bu itaat sonucunda ise toplumsal kaynaşma ve çatışma olmaksızın barış içerisinde yaşam sağlanmış olur. Tarihsel olarak Müslümanların yaşadığı toplumlarda “fasık veya zalim olsalar bile yönetici/imam/halifelere itaatin zorunluluğu” prensibinin, bir politik tutum olarak kabul ettirilmeye çalışıldığı görülmektedir.⁹⁰⁷

Din sosyal değişimi sekteye uğraticı bir aktör olarak ifade edilirken, onun sosyal kaynaşmayı gerçekleştirme etkisi daha çok öne çıkar ve sosyal kurumlara nüfuz ederek onların sürekliliğini temin eder.⁹⁰⁸

İbn Haldun, toplumların gelişmesinde dinin önemini belirtmiş, dini birleştirici bir güç olarak aynı soydan gelmiş olmaktan daha üstün tutar. Gücünü dinî meşruiyetten alan devletlerin ve medeniyetlerin diğerlerine üstün geleceği ve dinî değerlere bağlı kalmayan halkların çok kötü değişimlere uğrayacağı öngörüsünde bulunur.⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, (çev. A. Çiftçi), İzmir, 1999, s. 82.

⁹⁰⁵ Ünver Günay, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, *Türk Yurdu* (116-117), 1997, 80-81.

⁹⁰⁶ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, (çev. Bilal İnandı), Ankara, 1987, s. 16.

⁹⁰⁷ Çetin, *İslâm’da Din-Siyaset İlişkisi*, s. 164.

⁹⁰⁸ Okumuş, *a.g.e.*, s. 328.

⁹⁰⁹ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1988, s. 871.

Bu noktada, TIH, Durkheim'ın da ifade ettiği, toplumu bir arada tutan birleştirici unsurlar içinde en güçlüsünün dinî inançlar olduğu fikrinden hareketle⁹¹⁰ devlet içerisinde yer alan farklı unsurların kaynaşmasını sağlamak için devlet yapısının dinî kimliğini meşrulaştırmıştır. Fas toplumunun farklı seviyelerinde, içlerinde meydana gelen değer, kültürel, ekonomik ve sosyal dönüşümlerin, karşılaştıkları zorlukların bilinciyle dindarlaşıma olgusunun derin analizlerini yapmaya girişmiştir.

TIH'ın bu değerlendirmeleri, içinde yaşadığı toplumlarının çektiği acıların bir kısmının kökeninin İslâmî değerlerin gerçek temsilinden ve Kur'an'ın emirlerine bağlılıktan uzakta kalınmasında olduğunu ortaya çıkarmıştır. TIH, 21. yüzyılın postmodern toplum yapısını, İslâm öğretilerine dayanan, Kur'an'ın önerdiği şekilde kardeşlik, şefkat, eşitlik, adalet ve özgürlük değerlerinin hakim olduğu topluma dönüştürmek ve güvenilir bir toplum meydana getirmek için reform yapmanın gereğine inanmıştır. Bu bakımdan gerekli sosyo-medenî koşulların sağlanması için de alternatif toplum modelleri geliştirmeye çalışmıştır.⁹¹¹

TIH'a göre, Fas toplumu mevcut politikalarla, bir asırdan fazla süren sömürgeciliğın, ulusal kimliğin, kişiliğın, maddî, manevi değerlerin ve zenginliklerin üzerindeki yıkıcı etkilerinden kurtulamadığı için dindar bir toplum oluşturulamamıştır.⁹¹²

TIH, dinî hükümlerin toplumsal yapıya uyarlanabilmesi için, içinde bulunduğu medeniyetin, sosyo-kültürel şartları çerçevesinde anlaşılmasını gerekli görür. Ancak bu gerçek, toplumsal alanın dinî hükümlere göre yapılandırılmasından önce toplumsal düzeyde bazı reformların gerçekleştirilmesi önceliğine işaret etmektedir. Bu noktada onlar, bir toplumsal güvenliğin ve istikrarın sağlanması için öncelikle, toplumun bütün maddî ve manevi şartlarının iyileştirilmesi, bireyleri ve toplumları memnun etmeyen, eğitimsel, bireysel, kolektif, kültürel ve siyasî ihtiyaçlarını karşılamayan alanlarda reformlar yapılmasını gerekli görür.⁹¹³

⁹¹⁰ Okumuş, *a.g.e.* s. 327.

⁹¹¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Mısak (Tüzük)*, s. 66.

⁹¹² et-Telîdî, *Eb'âdü't-Tecdîd İnde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh*, s. 43.

⁹¹³ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 254.

TIH, medeniyet kimliğinin farkında, tebliğ misyonunun bilincinde, Allah (c.c.)’ın vahy ile bildirdiği esaslara gönülden bağlı dindar bir toplum meydana getirme hedefini benimsemiştir. Bu temel misyonunu yerine getirirken de İslâmî sahada faaliyet gösteren diğer çevresel aktörlerle işbirliğine hazır olduklarını yayınlarında⁹¹⁴ açıkça ifade etmektedirler.⁹¹⁵

Hareketin külliyatı ve basın açıklamaları incelendiğinde toplumsal hayatın ve siyasal alanlarının iyileştirilmesi için eğitim, inanç, entelektüel ve kültürel alanları da içine alan şu iyileştirmeleri yapmayı hedefledikleri görülmektedir:

2.1.3.1. Toplumun İman ve Eğitim Düzeyinde Islâhı

Harekete göre, erdemli, faydalı, öncü, istikrar faktörü olan reformları gerçekleştirecek bireylerin yetiştirilmesi öncelik arz etmektedir. İbn Haldun, “İslâm toplumlarında Allah (c.c.)’ın emir ve yasaklarına bağlı kalındığı müddetçe aralarındaki tartışmaların, husumetlerin ve adlî vakaların azalacağını, toplumsal kaynaşma ve bütünleşmenin daha kolay sağlanacağını”⁹¹⁶ ifade etmektedir. Hareket, İbn Haldun’un ifade ettiği toplumsal kaynaşmanın sağlanabilmesi ve Fas toplumunda modernleşmenin getirdiği ahlâkî yozlaşmanın çözülmesi için yapısal reformlar yapılmasının gerekliliğine inanmıştır.⁹¹⁷

Ancak hareketin bu alanda reformist niyetleri 11 Eylül 2001 ve Kazablanka’da 2003 yılında meydana gelen terör saldırıları ile zirveye çıkan siyasî otoritenin, toplumun selefî ve marjinal akımlara karşı korunması endişesi ile toplumun dindarlaşması çatışmasını ortaya çıkarmıştır. Hareket bu çatışmayı aşabilmek için yayınlarında, her türlü söylem ve açıklamalarında şiddet ve terörizmi masum gösterecek ifadelerden uzak durmaya özen göstermiştir. Fas toplumunda bağımsızlıktan sonra kuruluş ilkesi olan “Allah, vatan ve kral” ilkesine olan bağlılıklarını her fırsatta ifade etmişlerdir. Mevcut siyasî sistem, kurum ve işleyiş biçimlerini kabul ederek, dinî organizasyon ve bireyler ile statükoyu bir nevi

⁹¹⁴ www.facebook.com/alislam.ma , www.twitter.com/alislam_ma aktif olarak kullanılarak hareketin faaliyetleri ve hareketin güncel olaylar hakkında görüşlerini içeren basın açıklamaları yayınlanmaktadır.

⁹¹⁵ Hareket, <http://alislam.ma/category/إصدارات-الحرک> adresinde yayınlarının listesini ve bir kısmını pdf olarak paylaşmaktadır.

⁹¹⁶ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 1093.

⁹¹⁷ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Mîsak*, s. 67.

uzlaşmacı bir çözüm önerisi getirerek dinin toplumsal kontrol fonksiyonunu ve birleştirici yönlerini öne çıkarmıştır.

2.1.3.2. Kültürel ve Fikrî Açıdan Toplumun Islâhı

Hareket, kültürel ve entelektüel problemlerin genel olarak medeniyet sorunlarının merkezinde yer aldığını kabul eder. Bu nedenle de kültürel değerler, insanların zihinlerine ve yüreğine götüren anahtardırlar. Medeniyet sorunlarının çözülmesinin de akıl ve yürekleri yeniden şekillendirmekten başka bir yolu yoktur.⁹¹⁸ Entelektüel bakış, dünya hakkında düşüncelerimizi şekillendiren algıların toplamıdır. Bu nedenle entelektüel bakış açısını hesaba katmayan ve insanı yeniden inşa etme iddiasına sahip olan reform hareketleri çıkmaza girecektir. Onlara göre, İslâm toplumunun yeniden inşasında, toplumda ve sistemde karşılığını bulan reformlar ile bireyin kültürel ve fikrî algıların yeniden oluşturulması zorunludur.⁹¹⁹

Harekete göre her düzeydeki kalkınma, entelektüel ve kültürel bakış açısı ile çok yakından bağlantılıdır. Bu nedenle bu yönde ön görülen kapsamlı reformları gerçekleştirmek Fas toplumunun önceliklerinden olmalıdır.⁹²⁰

2.1.3.3. Toplumun Sivil ve Siyasal Yapısı Yönüyle Islâhı

TIH'a göre, davet alanının siyasî alanla tamamlanmadığı sürece hedefledikleri toplumsal reformlar başarıya ulaşamayacak ve idealist bir yaklaşımdan öteye geçemeyecektir. Allah (c.c.)'ın Hac suresi 40. ayetinde, "...*Eğer Allah (c.c.)'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah (c.c.)'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi...*"⁹²¹ şeklinde ifade ettiği toplumda fesadın ıslahı ancak siyasî alanda etkin olmakla mümkündür.⁹²²

TIH, sivil alanı çeşitli eylemlerine katıldıkları vazgeçilmez bir alan olarak görmektedir. Bu nedenle bu alandaki diğer reformist çevresel aktörler ile de bütünleşmeyi öncelikli hedefleri arasında belirlemektedir. Bunun yanı sıra İslâm

⁹¹⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s.44.

⁹¹⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 68.

⁹²⁰ Darîf, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 255.

⁹²¹ Hac, 22/40, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 368.

⁹²² et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâhu'l-Mağribiyye*, s. 96-97.

ümmei ve ülkeyi ilgilendiren konularla ilgili reform çalışmalarında siyasi alana sivil bir hareket olmaları yönüyle taraf ve müdahildirler.⁹²³

2.1.4. Devlet Kurumlarının Yeniden Yapılandırılması

Fas toplumunda devlet kurumlarının yapılandırılmasında dinin etkisini ve din ile devlet arasındaki ilişki daha önce Fas monarşik sistemin yapısı başlığı altında ele alınmıştı.

Burada tekrara düşmemek için sadece din ve devlet kavramlarının kısaca tanımları yapılarak tarih boyunca gelişen din ve devlet ilişkisine değinilecektir. Böylelikle sivil toplum örgütü olma özelliği ile TIH'ın, bütün İslâmcı oluşumların da ideal hedefi olan, devletin dinin temel prensipleri doğrultusunda yapılandırılması hedefi daha anlaşılır hâle getirilmeye çalışılacaktır.

Din kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Birinci görüşe göre din Arapça “dyn” kökünden gelen bir kelime olup “örf ve âdet” anlamlarına gelmektedir. İkinci görüş göre İbranice “hüküm” anlamına gelen “daino” kelimesinden gelmektedir. Üçüncü görüşe göre ise eski Fars dilinde “daena” kelimesi, bugün kullanılan “din” kelimesi anlamında kullanılmıştır. Mütercim Asım Efendi ise din kelimesinin “ceza ve karşılık, İslâm, örf ve âdet, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şariat, itaat” gibi otuzu aşkın anlamından bahsetmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yaklaşık doksan iki yerde geçen din kelimesi başlıca “yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslâm, şariat, hudûd, âdet, ceza, hesap, millet” anlamlarında kullanılmıştır.⁹²⁴ Bu ayet ve tanımlara göre dinin, toplumları doğruluk ve adalete yönlendiren, dünya ve ahiret mutluluğuna götüren ilahî kurallar ve ilkeler bütünü olduğu söylenebilir.

Dinin, Allah (c.c.) ile insanlar arasındaki ilişkiyi belirlediğinden de söz etmek mümkündür. Bu ilişki Allah (c.c.)’tan insanlara yönelik buyrukları ve hâkimiyeti, insandan Allah (c.c.)’a yönelik hâkimiyeti kabul, saygı ve ibadetleri ihtiva etmektedir. Ancak burada dinin, tarihin bir bölümünde ortaya çıkmış ve

⁹²³ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Mısak*, s. 69.

⁹²⁴ Günay Tümer, “Din” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 1994, cilt 9, 312-320, s. 312.

uygulanmış bir yorumu olmadığını belirtmek gerekir. Toplumun din anlayışı, bütün hükümlerini tarihsel bir bakış açısıyla çağın ihtiyaçlarına göre yeniden biçimlendirilmesi anlamının ötesinde, yaşamını sürdürdüğü çevre ve zaman diliminde kazandığı anlamın yaşam alanlarında uygulanması ile ortaya çıkmaktadır.⁹²⁵

İslâm âlimleri devleti, mülk, imamet-hilâfet, siyaset başlıkları altında ele almışlar, dinin korunması ve dünyanın dinî hükümler doğrultusunda idare edilmesi hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.)’e hilâfet edilmesi olarak tanımlamışlardır. İslâm âlimlerinin açıklamalarında Hz. Peygamber (s.a.v.)’e vekâlet ile din ve dünya işlerinin yürütülmesi hususları burada dikkati çekmektedir.⁹²⁶

İlk tanımlamalarını Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), İbn Bacce (ö. 1138) ve İbn Rüşd (ö. 1198)’de bulan İslâm felsefesi içerisinde ise devlet, siyasî-tarihî bir olgu olmaktan öte felsefî-teorik sistemin bir ögesi veya tezahürü olarak görülerek ideal devlet tanımı yapılmaya çalışılmıştır. İsmi geçen düşünürler, ideal bir devletin, ancak bunu oluşturacak bireyler tarafından hayata geçirilmesi için gerekli yeterliliğe ulaşılması durumunda oluşacağını ifade etmişlerdir. İlk örneklerinin Nizamü’l-Mülk (ö. 1092)’te görüldüğü “siyasetname geleneğinde” ise devlet, tarihi birikimlerin bir sonucu olan bir “müessese” olarak tanımlanmıştır.⁹²⁷

İslâm devlet geleneğinde “siyaset” olarak ifade edilen imamet ve hilâfeti, kelim ve hukuk ilmi farklı şekillerde tanımlamıştır. Sünnî âlimlerin yaptığı tanımlardan birkaçı şu şekildedir: “Devlet başkanlığı, Müslümanlar üzerinde genel bir tasarruf yetkisi, dini ikame ve milletin menfaatini korumak için Hz. Peygamber (s.a.v.)’e hilâfet etmektir ki, bütün ümmetin imama itaati vacip olsun.”⁹²⁸ “İmamet, dini ikame etmek için Hz. Peygamber (s.a.v.)’e bir niyabettir.”⁹²⁹ “Devlet başkanlığı,

⁹²⁵ Hüsamettin Erdem, Osman Zahid Çifçi, “İslâm Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, *İstem*, 2013, 117-129, s. 118.

⁹²⁶ Örneğin İbn Haldun, Mukaddime’sinde devleti, dinde, dini hükümlerin gereğine göre hareket eden ve dünya işlerinin idare edilmesinde çağdaş medeniyet şartları ölçüsünde toplumların çıkarları doğrultusunda hareket eden siyasi bir kurum olarak tanımlamaktadır. Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 460-461.

⁹²⁷ Maverdi, *a.g.e.*, s. 28; Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 237.

⁹²⁸ Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerif el-Makdisî, *el-Müsamere Şerhü’l-Müsayere*, Kahire 2006, c. I, s. 141.

⁹²⁹ Sa’duddin Mes’ud b. Ömer Taftazanî, *Şerhu’l-Akaid*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 175.

dinin ayakta tutulması ve tüm ümmetin uyacağı bir yönetim çerçevesinde halkın korunması yolunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'e halifelik etmektir.”⁹³⁰ “İmamet, din ve dünyayla ilgili önemli konularda havas ve avam kesimlerinin hepsini ilgilendiren tam bir başkanlık ve yönetimdir.”⁹³¹ “Hilâfet, dinin korunması ve dünya siyasetinin yürütülmesi konusunda şeriat sahibine niyabeten halifelik yapmaktır.”⁹³² “İmamet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir.”⁹³³ Son olarak Eş’arî kelam ekolü mensubu Seyfeddin Amidî (ö. 1233) devlet başkanlığını şu şekilde ifade etmektedir: “Ümmetin tamamının kendisine tabi olması vacip olacak şekilde bir kimsenin Müslümanların vatanlarının korunması ve şer’î hükümlerin yerine getirilmesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’e halife olmasıdır.”⁹³⁴ Buraya kadar verdiğimiz tariflerde devlet başkanlığının temel esası, din ve dünya işlerinin yönetilmesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’e vekâleten bir kişinin başkanlığından söz edilmektedir. Bu aşamada devlet başkanlığı, İslâm’ın kendisine mahsus bir yönetim şekli olması bakımından beşerî yönetim şekillerinden farklılık göstermektedir.⁹³⁵

Devlet adamı olan halifenin, İslâm’ın hükümlerini yönetimi altındaki topraklarda uygulamak ve sınırları içerisinde devlete ait işleri adaletli bir şekilde yerine getirmekten ibaret olan iki görevi vardır. Devlet, İslâm dini açısından ne kadar gerekli ise devlet başkanının varlığı da o kadar zorunludur. Çünkü en geniş yetkilerle donatılmış ve yaptığı uygulamalardan en yüksek düzeyde sorumlu devlet başkanı olmadan, İslâm’ın bir yaşam şekli olarak uygulanmasından bahsedilemez. İslâm dini, bireyler arası ilişkileri ve toplumsal hayatı düzenleyen temel ilkeler belirlemiş ve toplumsal amaçları doğrultusunda kurallar koymuştur. İnsanlar arası ilişkileri düzenlemeye yönelik bu kuralların toplumsal hayatta uygulanması ve yorumlanmasında Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sorunla karşılaşılmamış, ortaya çıkan yeni problemler vahiyle açıklanarak çözüme kavuşturulmuştur.

⁹³⁰ Adudiddin el-İci, *Şerhu’l-Mevakıf*, (thk.M.Bedreddin el-Halebi), Mısır 1907, s. 399.

⁹³¹ Cüveynî, Ebü’l-Maalî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî Kitâbü’l-İrşad, (çev. A.Bülent Baloğlu), Ankara 2012, s. 22.

⁹³² İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 191.

⁹³³ el- Maverdi, *a.g.e.*, s. 29.

⁹³⁴ Seyfeddin el-Amidî, *el-İmametül min Ebkarî’l-Efkar fî Usulî’l-Din*, (thk. Muhammed Zübeydiye), Beyrut, 1992, s. 69.

⁹³⁵ er-Rayyis, *a.g.e.*, s.157-161; Muahmmmed Abüdlhayy el-Kettanî, *Hz.Peygamber Döneminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, İstanbul 1990, c. I, s. 82.

Faslı İslâm hukukçusu ve TIH'ın kurucu başkanı Ahmed er-Raysûnî, hilâfetin Kur'ân ve sahih sünnette yer almayan, İslâm tarihinde dört halife olarak sınırlandırılan, günümüzde yönetim işlerinde faydalanılabilecek siyasî bir tecrübe olduğunu değerlendirmektedir.⁹³⁶

TIH'ın fikri temellerini de oluşturan Ahmed er-Raysûnî, İslâm'da yani Kur'ân ve Sahih Sünnet'te İslâmî hilâfet sistemi olarak ifade edilen bir siyasî sistem bulunmadığını ifade etmektedir.⁹³⁷ Ona göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonraki dönem tarihî bir tecrübeden ibaret olup bu siyasî tecrübelerin günümüz siyasal kurum ve yönetim ilkeleriyle ortak ilkeleri bulunmaktadır. Büyük bir tarihî tecrübe olan hilâfet sisteminin, kişiler, bölgeler ve ülkelerin özelliklerine göre farklılık gösteren birçok türleri uygulanmıştır. Nitekim dört halife döneminde bile siyasî ve örgütsel farklılıklar ortaya çıktığı bilinmektedir.⁹³⁸ Ayrıca dört halife döneminin yönetim tecrübeleri günümüz idarecilerinin tek başlarına yönetimde bulunduğu süreden daha kısadır. er-Raysunî'ye göre, o dönemin halife ve hilâfet isimlendirilmeleri de sadece yönetici ve devlet başkanlarının ilkinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu ifade eden dilbilimsel isimlendirmelerdir. Bu bakımdan günümüz dünyasında İslâm devletinin başkanını halife, başkanlık ettiği devleti hilâfet devleti ve devletin yönetim sistemini hilâfet sistemi olarak isimlendirme zorunluluğu yoktur. Raysunî, İmam Ahmed b. Hanbel ve diğerleri tarafından rivayet edilen hilafet hadisinin⁹³⁹ hilâfet ve halife kavramı ile belirli bir sistemi nitelendirmeyip dört halifenin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in merhamet ve hoşgörüyeye dayalı yönetim metodunu benimsediklerini ve takip ettiklerini ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁴⁰

Özetle Raysûnî'nin, Kur'ân ve sahih hadise dayanarak söylediklerinden bazı İslâmcı oluşumların iddia ettiği şekilde üzerinde ittifak edilmiş bir İslâmî hilâfet sistemini asla kabul etmediği görülmektedir. İslâm tarihî tecrübesinde yer alan dört halife dönemi de dâhil olmak üzere, hilâfet meselesinin açık ve net bir şekilde

⁹³⁶ Ahmed er-Raysûnî, *İslâm'da Yönetim Sistemi Problemi*, el-Mesâül'l-Mağribiyye Gazetesi, 17/09/2007, s. 6.

⁹³⁷ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak (Tüzük)*, s. 70.

⁹³⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 223.

⁹³⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmami Ahmed b. Hanbel*, (thk.. Adil Mürşid), Şam, 2001, c.30, s. 355.

⁹⁴⁰ er-Raysûnî, *İslâm'da Yönetim Sistemi Problemi*, el-Mesâül'l-Mağribiyye Gazetesi, 17/09/2007, s. 6.

oluşumu ve detaylı şekli yapısı tanımlanmamıştır. Nitekim dört halife döneminden sonra baskıyla hâkimiyet sağlayan siyasî bir güce dönüştükleri ifade edilmektedir.

Buradan hareketle, yukarıda belirtilen hilâfet hadisini sağlam kabul edip Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasî söylemini, üzerine inşa ettiği Abdüsselam Yasin'in aksine er-Raysûnî ve TIH, hilâfetin dünyevî ve insanî bir iş olduğunu ifade etmektedir. Ancak hilâfetin asırlardır devam eden birleştirici özelliğiyle şeklî bir yapı olarak korunması gereklidir. Buna bağlı olarak da devlet kurumlarının dinî kimliğinin korunup, dinin temel ilkeleri doğrultusunda yeniden yapılandırılarak işlevsellik kazandırılması gereklidir.⁹⁴¹

TIH'a göre, devlet içerisindeki kurumların dinin temel prensipleri doğrultusunda yeniden yapılandırılmasından önce ülkenin toprak bütünlüğünün, birliğinin, siyasî ve ekonomik istikrarının tam olarak sağlanması, devletin birincil ve öncelikli hedefi olan vatandaşlarının güvenliğini temin etmesi gerekir. Toplumun temel bir bileşeni hâline gelen modern anlamdaki devlet yapısının sağlam bir yapıya sahip olması, onların bu örgütsel hedefleriyle paralellik arz etmektedir.⁹⁴²

Fas halkının ittifakla kabul ettiği İslâm dininin temel gayelerinin ön planda olduğu Fas devletinin dinî kimliği, hareketin temel örgütsel kazanımı olarak değerlendirilmektedir.⁹⁴³ Bu nedenle TIH, dinî temellere dayalı bir devlet düzeni kurmak için dünya üzerindeki benzeri birçok İslâmcı oluşumun mücadele ettiği yasal kısıtlarla karşı karşıya gelmemiştir. Çünkü 17 Haziran 2011 anayasa değişikliği ile çok uluslu Fas Krallığı İslâm devleti olarak tanımlanmıştır.⁹⁴⁴

Sonuç olarak, TIH'ın, Allah (c.c.)'a davet ve reformist bir sivil toplum örgütü olması nedeniyle, devletin İslâm ve onun yol göstericiliği ruhundan ilham almaktadır. Devletin, yasama, yürütme ve yargı organları ile birlikte dinî kimliğinin

⁹⁴¹ et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-Islâhu'l-Mağribiyye*, s. 222-224.

⁹⁴² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-Islâh, *Misak*, s. 71.

⁹⁴³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-Islâh, *Misak*, s. 72.

⁹⁴⁴ “Ulusal ve bölgesel bütünlüğe sahip, birbiriyle uyum sağlamış, Müslüman Arap, Amaziğ, Sahra, Hassaniye halklarının birleşimi ile meydana gelmiş tamamen egemen, kamusal yaşamında, hoşgörülü, çok taraflı ulusal birlik, anayasal monarşi, demokratik seçim gibi evrensel değerlere sahip İslâm devleti” Bkz. 30 Haziran 2011, 5964 Sayılı Resmi Gazetede Yayınlanan Fas Anayasasının birinci maddesinin ikinci fıkrası. <https://www.cg.gov.ma/ar/التنزيلات/الدستور> (erişim tarihi, 27/08/2019).

korunması, ulusal birliğin ve egemenliğinin güçlendirilmesi, toprak bütünlüğünün sağlanması hareketin misyonunu yerine getirmesinde belirleyici olacaktır.

2.2. Hareketin İlkeleri

TIH'ın ilkeleri, hedeflenen sistemin inşa edilebilmesi için herkesin takip etmesi gereken yolun özelliklerini ve uyması gereken kuralları ifade etmektedir. Hareketin ilkelerinde Kur'ân ve Sahih Sünnet'in önemi, fikrî yönelimlerinin ruhu, içtihatlarının en üst rehberi, yasa, tüzük ve kararların inşasında temel başvuru kaynağı olmasına dayanmaktadır.⁹⁴⁵

Nisa suresinin 59. ayetinde geçen: “Ey iman edenler! Allah (c.c.)’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah (c.c.)’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah (c.c.) ve Resûlü (s.a.v.)’ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁹⁴⁶ ve Hucurât suresinin 1. ayetinde geçen “Ey iman edenler! Allah (c.c.)’ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah (c.c.)’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁹⁴⁷ buyurulmaktadır. Ayetlerde ifade edilen Allah (c.c.)’a ve Peygamber (s.a.v.)’e itaat ile insanların hayatını düzenleyen tüm alanlarda Kur'ân ve Sahih Sünnet'in referans alınması gerektiğine işaret edilmektedir.⁹⁴⁸

TIH’a göre, yenilenmeye uygun bir yapıda olan İslâm dini hayatın tüm alanlarını düzenlemek için indirilmiştir. Kitap ve Sünnet çerçevesinde toplumun yenilenmesine inanan hareket, aynı şekilde tüm Müslümanların belirli bir metot, kural ve düzenlemeye uygun olarak yenilenmeye çağırmaktadır. Bu konuda yapılacak her türlü olumlu ve ortak çalışmaya da öncülük etmeye hazır olduklarını ifade etmektedir.⁹⁴⁹ Hareket, düşünce sistemine göre Müslüman olsun ya da olmasın insan aklının ve tecrübelerinin bunu doğruladığını belirterek, bütün insanlara açık çağrıda bulunmakta ve bu konua İslâm’ın yol gösterici vasfını ortaya koymaktadır.

⁹⁴⁵ et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâhu'l-Mağribiyye*, s. 91-92.

⁹⁴⁶ Nisa, 4/59, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s.97-98.

⁹⁴⁷ Hucurât, 49/1, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 571.

⁹⁴⁸ et-Telîdî, *Eb'âdüt-Tecdîd İnde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh*, s..35-37.

⁹⁴⁹ Said b. Muhammed Halim el-Virâyinî, *el-İslâmiyyûne bi'l-Mağrib ve'd-Demokratiyye*, Kazablanka, 2009, s. 59-60.



Resim 6 TIH'un Hedeflerini Gösteren Altılı Petek

Hareket temel ilkelerini yandaki şekilde olduğu gibi altı büyük ilkede özetlemiştir. Bunlar; Allah (c.c.)'ın rızasını ve ahiret hayatını tercih etme, en büyük referans kaynağının Kur'ân ve Sünnet olması, İslâm'ın yol göstericiliği, Allah (c.c.)'a davet, hürriyet ve şûrâ ve örgütlü çalışma şeklinde formüle edilmiştir.⁹⁵⁰

2.2.1. Allah (c.c.)'ın Rızası ve Ahireti Tercih Etme

TIH, bu ilkeyi kendilerinin başlangıç noktası olarak görmekte ve bu nedenle bu ilkenin üzerinde titizlikle durduklarını ifade etmektedir. TIH, bu ilkenin temelini En'am suresinin 162. ve 163 ayetlerinde yer alan: “(Ey Muhammed!) De ki: “Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabb'i Allah içindir.” ve “O'nun hiçbir ortağı yoktur. İşte ben bununla emrolundum. Ben Müslümanların ilkiyim.”⁹⁵¹ ifadelerine dayandırmaktadır.⁹⁵²

TIH'a göre “Allah (c.c.)'ın rızasına ulaşmak” insanın, dünya ve ahiret ile ilgili bütün işlerini inşa ettiği temel esastır. İnsanı en değerli kılan husus görünmeyene yani gayb âlemine inanma, uyma, kendini kontrol etme, her türlü işte yetkilendirme ve talep etmede bütün işlerin Allah (c.c.)'a döndürülmesinden başka bir şey değildir. Bu ilke doğrultusunda, dünya ve ahirete yönelik bütün çaba ve gayret, konuşma, susma ya da eyleme geçme gibi her türlü davranış sadece Allah (c.c.) için yapılırsa anlam kazanmaktadır.⁹⁵³ Ahiret hayatı, bütün işlerin ve eylemlerin Allah (c.c.)'a döndürüldüğü yerdir. Dindar insan için ise ahiret, Allah (c.c.)'ın huzurunda bulunma sahnesinin izlediği bir ekran, bu uğurda çalışmayı teşvik eden, insanın sapma, bozulma ve yolunu şaşırmamasının önüne geçen en büyük kontrol mekanizmasıdır. Hareket, Kasas suresinin 83. ayetinin bu konuyu vurguladığını ifade

⁹⁵⁰ el-Metâfi, a.g.e., 38-39.

⁹⁵¹ En'am, 6/162-163, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, a.g.e., s.162, 163.

⁹⁵² et-Telîdî, Eb'âdüt'-Tecdîd İnde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, s..40

⁹⁵³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, Mîsak, Rabat 2019, s. 20-21.

etmektedir.⁹⁵⁴ Bu ayette: “İşte ahiret yurdu. Biz, onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç, Allah (c.c.)’a karşı gelmekten sakınanlarıdır.” buyurulmaktadır⁹⁵⁵

Bu nedenle ahiret yurdu ceza ve mükâfat yeri olmaktan çok Allah (c.c.) ile karşılaşmanın ve O’nun yüce Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ile bir araya gelmenin ümit edildiği, talep edilen Allah (c.c.)’ın rızasının kazanıldığı, O’nu görmenin vaat edildiği yerdir. Nitekim bunun üzerinde daha büyük bir gaye ve amaç da olamaz.⁹⁵⁶

Hareket, bu ilkeyle Allah (c.c.)’a davet faaliyetini yürüttükleri için insanlardan herhangi bir karşılık ve övgü beklemediklerine vurgu yapmaktadır. Allah (c.c.)’a davette bulunan diğer İslâmî oluşumların iktidar hedeflerine ulaşmak için daveti araç olarak kullanmalarını da reddettiklerini ifade etmektedir. Bütün hedeflerinin Allah (c.c.)’ın davet emrini yerine getirmek olduğunu, bunun dışında bir gayelerinin de olmadığını belirtmektedir. Hareket, salih amel olarak gördükleri davetin dünyevi menfaatler için yapılmaması gerektiğini, İnsan suresinin 9. ve 10. ayetlerinde geçen: “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.” “Çünkü biz, asık suratlı, çetin bir günden (o günün azabından dolayı) Rabbimizden korkarız.”⁹⁵⁷ ve Şu’ara suresinin 109. ayetinde geçen: “Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak âlemlerin Rabbi olan Allah (c.c.)’a aittir.”⁹⁵⁸ ifadelere dayandırmaktadır.⁹⁵⁹

Hareket, Allah (c.c.)’ın rızasını ve ahiret hayatını tercih etmeyi temel ve belirleyici ilke olarak belirlediklerini ifade etmektedir: “Mümine göre, dünya hayatı ahiret hayatı için geçit ve Allahu Teâlâ’nın rızasına ulaşmak için bir vesiledir. Dolayısıyla dünya ve içindekileri bu yolculukta nihaî bir hedef, umut, mücadelenin konusu ve amacı olamaz. İnsan, dünya ve dinin taleplerini dengede tutabildiği

⁹⁵⁴ Darif, *el-İslâmüs’s-Siyâsî fi’l-Mağrib*, s. 294-295.

⁹⁵⁵ Kasas, 28/83, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 434.

⁹⁵⁶ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 42-43.

⁹⁵⁷ İnsan, 76/9-10, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 660.

⁹⁵⁸ Şu’ara, 26/109, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 408.

⁹⁵⁹ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 22.

müddetçe eylemlerinin gerçek sonuçlarını ahirette göreceği bir kazanç alanına dönüştürebilir.⁹⁶⁰

Hareket, İslâm davetçilerinin Allah (c.c.)'ın dinini yaymak için çalışmalarının karşılığını ahirette beklemelerinin, onların kişilik ve karakterine de yansıdığını belirtir. Bu anlamda davet bir nefis terbiyesidir. İnsanların yaptığı işler görünüşte aynı olsa da yapılaş amaçları, onların hangilerinin Allah (c.c.) rızası için hangilerinin de Allah (c.c.)'ın rızası dışında bir amaç için yapıldığını ortaya çıkarmaktadır. Hareket, teveccühat belgesinde Hz. Ömer (r.a.)'ın Allah Resulü'(s.a.v.)'nden aktardığı şu Hadîs-i Şerif ile bu ilkenin önemini açıklamaktadır:⁹⁶¹ *“Yapılan işler niyetlere göre değerlendirir. Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır. Kimin niyeti Allah (c.c.)'a ve Resûlü (s.a.v.)'ne varmak, onlara hicret etmekse, eline geçecek sevap da Allah (c.c.)'a ve Resûlü (s.a.v.)'ne hicret sevabıdır. Kim de elde edeceği bir dünyalığa veya evleneceği bir kadına kavuşmak için yola çıkmışsa, onun hicreti de hicret ettiği şeye göre değerlendirir.”*⁹⁶²

Hareket, Allah (c.c.)'a daveti ve bu yolda mücadele etmeyi, eylemlerin en büyüğü ve ibadetlerin en şerefli olarak nitelendirmektedir. Allah (c.c.)'a davet alanında çalışan davetçilerin bu uğurda sadakatle gösterdikleri gayretin imanlarının ölçüsü olduğunu düşünürler.⁹⁶³ Bu nedenle hareketin tüzüğünde Allah (c.c.)'ın rızası ve ahiret karşılığını elde etme arzusuyla bu davada çalışan davetçiler gerçek mücahidler olarak ifade edilmektedir.⁹⁶⁴

TIH, dava hareketi olduğu vurgusunu yaparak davetçilerini ve vaizlerini dünyevi hırslardan özellikle de siyaset alanından uzak tutmaya çalışmaktadır. Allah (c.c.)'ın rızasını kazanma ve ahirete yönelik çalışma ilkesiyle üyelerine dava bilinci kazandırarak bu yolda kararlılıklarını artırma ve bağlılıklarını güçlendirmeye özen

⁹⁶⁰ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 44.

⁹⁶¹ Ebu'l-Kasım, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁹⁶² Muhammed b.İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahih-i Buharî*, (tah. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır), Beyrut, 2001, c.1, s. 6.

⁹⁶³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 23.

⁹⁶⁴ el-Hamdâvî, *el-amelü's-Siyâsî, Bedâil ve Hıyârât*, Rabat, 2016, s. 81-82, Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak* s. 23.

göstermiştir. Bu da hareketin dava ve siyaset alanlarının ayrışmasının gerekliliğine inandığını ortaya koymaktadır.⁹⁶⁵

Hareket, yayınlarında davetin tüm Müslümanlara yönelik olduğunu belirterek ulusal ve uluslararası tüm İslâm davetçilerin bu alanda işbirliği yapmaları gerektiğini Kehf suresinin 28. ve 29. ayetlerine atıfta bulunarak işaret etmektedir.⁹⁶⁶ Bu ayetlerde: “*Sabah akşam Rablerine, O’nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zînetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimse ere boyun eğme. De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem ne korkunç bir yaslanacak yerdir.*”⁹⁶⁷ buyurulmaktadır.

TIH, İslâmî davet alanında en büyük çevresel aktör ve çözüm ortağı olan Adalet ve İhsan Hareketi’ne yasal zeminde iş birliği çağrısı yapmaktadır. Ayrıca hareketin, Müslüman Kardeşler Hareketi ve Adalet ve İhsan Hareketi’ne benzer şekilde ideal İslâm toplumu meydana getirebilmek için erdemli bireylerin meydana getirilmesine öncelik verdiği görülmektedir. Oluşturulacak olan İslâm toplumunun dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeleri için temel ilke olarak bütün eylemlerinin Allah (c.c.)’ın rızasını kazanmaya yönelik olması gerektiğinin üzerinde durulmaktadır. Hareket, Adalet ve İhsan Hareketi’nden farklı olarak İslâm toplumunu meydana getirecek erdemli bireylerin oluşturulmasının ancak meşru davet ve siyaset zemininde, devlet ile işbirliği yaparak mümkün olduğunu ifade etmektedir.

2.2.2. Kur’ân ve Sünnet’in Referans Olması

İlâhî vahiy, ahlâkî kurallar, uyulması gereken emir ve yasaklar, inanç esasları bakımından İslâm’ın kaynağıdır. İlâhî vahiy iki kısımdan meydana gelmektedir. Bunlar Kur’ân-ı Azîmü’ş-Şan ve onun pratik uygulamalarını gösteren

⁹⁶⁵ Darîf, *el-Haklu’d-Dînü’l-Mağribî*, s. 96-99.

⁹⁶⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 23.

⁹⁶⁷ Kehf, 18/28-29, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 318-319.

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetidir. Her ikisi de onlara uyanlar için aydınlatıcı bir rehber, Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in mirası ve birbirinden ayrılmayan İslâm'ın iki önemli temelidir.⁹⁶⁸

TIH, Kur'ân ve Sünnet'in referans olarak alınması ilkesini ortaya koyarken Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir. “Kur'ân, Allahu Teâlâ'nın bütün insanlığa bahşettiği sonsuz bir mucizesi, insanların bu dünyada doğru yoldan uzaklaşmamaları için uzattığı sağlam bir ip ve dosdoğru yoldur. Kim Kur'ân'a sarılır ve O'nu rehber edinirse hidayet ve kurtuluş yolu üzerinde olur. Kim de Kur'ân'ın emir ve yasaklarına itiraz eder ve onun rehberliğini kabul etmezse sapkın ve perişanlığın eşiğinde bir hayat yaşar. Kur'ân apaçık, arı, duru ve hak olarak indirilmiş günümüze kadar o şekliyle ulaşmıştır.⁹⁶⁹ O, batıl ve cehaletin karanlığını aydınlatan parlak bir ışıktır. Kur'ân'ın sonsuza kadar bu şekliyle koruyacağını Allah (c.c.) garanti etmiştir. Kur'ân, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan âlemlerin Rabbi olan Allah (c.c.)'ın tavsiyelerini içermektedir.⁹⁷⁰ Ayrıca Kur'ân, Allah (c.c.)'ın Ra'd suresi 37. Ayetinde: “*Böylece biz onu (Kur'ân'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik. Sana gelen bu ilimden sonra eğer sen onların hevâ ve heveslerine uyarsan, Allah tarafından senin için ne bir dost vardır, ne de bir koruyucu.*”⁹⁷¹ şeklinde buyurulduğu üzere insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlaması için gerekli bütün bilgileri kuşatan mutlak bir ilimdir.

Hareket, Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in Sahih Sünneti'nin öncü bireylerin ve ideal toplumun oluşturulmasında referans alınmasını tüzüğünde şu şekilde temellendirmektedir: “Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnet-i seniyyeleri ise İslâm'ın mesajlarının, O (s.a.v.)'nin söz, eylem, davranış ve diğer uygulamalarında en mükemmel şekliyle temsil edilmiş halidir. Sünnet, Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in ortaya koyduğu gecesi gündüz gibi bembeyaz muhabbetinden ümidini kesenlerin ayrıldığı hikmettir. Sünnetlerin hikmet yönünü Allahu Teâlâ Bakara suresinin 129. ayetinde şu şekilde açıklamaktadır:⁹⁷² “*Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten*

⁹⁶⁸ el-Hamdâvî, a.g.e., s. 47-48.

⁹⁶⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 23-24.

⁹⁷⁰ et-Telîdî, Eb'âdüt'-Tecdid İnde Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, s. 41-42.

⁹⁷¹ Ra'd, 13/37, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, a.g.e., s. 336.

⁹⁷² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 25.

*arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”*⁹⁷³ Ayette geçen hikmetten kasıt Hz. Peygamber (s.a.v)’in sözleridir. Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dünya ve ahiret mutluluğunun temini için buyurduğu emir ve tavsiyelerinin toplamıdır. İbâdetler onun rehberliğinde yapılırsa en doğru şekilde yapılmış olur. Onunla davranışlar en mükemmel hâle ulaşır. Hz. Peygamber (s.a.v) Müslümanlar için en güzel örnek olarak gönderildiğinden sünnetlerin bu yönleri hiç de şaşırtıcı değildir.”⁹⁷⁴

TIH’ın 2000 yılından itibaren çıkardığı yayınları ve edebiyatı incelendiğinde Hz. Peygamber (s.a.v)’in Sünneti’ne verdiği önemi vurgulayan bu ifadelerden bu ilkenin birinci ilkenin devamı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ahiret ve Allah (c.c.)’ın rızasını isteyen inananların Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Allah (c.c.)’ın vahiy ile bildirdiklerinin hayata yansması olan, O’nun sözlerini ve eylemlerini ihtiva eden Sünneti’ne uymaları kaçınılmazdır. Nitekim İslâm dinî amellerin ancak ihlâs ve doğruluk ile yapılırsa kabul olunacağını bize öğretmiştir. Zira ihlâs, ibadetlerin sadece Allah (c.c.)’a has kılınarak yapılmış olması, doğruluk ise ibadetlerin Kur’ân ve sahih hadisleri içeren şer’î hükümlere uygun olarak yapılmış olması anlamına gelir.⁹⁷⁵

TIH, bu ilkeyi temel prensiplerden, kabul ederek Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ve ashabının izlediği yolun günümüz dünyasında da birey, aile içi ilişkiler, toplumsal kuralların oluşturulması, devlet ilişkilerinin ve kurallarının düzenlenmesinde belirleyici olması gerektiğini öne sürmektedir.⁹⁷⁶ Hareket, dinî hükümlerin hedeflerinin fert, devlet ve toplum düzeyinde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.)’in metodunu benimseyip takip ederken anlaşmazlıkların ortaya çıkmaması için bu alanın uzmanlarının önderliğini zorunlu görmektedir.⁹⁷⁷

TIH, Müslümanların bir taraftan gerçek İslâm kurallarına göre hayatlarını sürdürürlerken diğer taraftan da Allah Resûlü (s.a.v) aracılığı ile gönderdiği mesajın

⁹⁷³ Bakara, 2/129, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 25.

⁹⁷⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 91-92.

⁹⁷⁵ et-Telîdî, *Eb’âdüt’-Tecdîd İnde Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh*, s. 43.

⁹⁷⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 26.

⁹⁷⁷ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 49.

doğru anlama fırsatını kaçırmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için de hareket, bütün Müslümanların, Peygamber (s.a.v)'in sünnetlerine uyarak, İslâm'ın hoşgörü, herkesi kuşatıcı ve ılımlı yönlerini öne çıkarmaları gerektiğini belirtmektedir.⁹⁷⁸

TIH'a göre, Kur'ân ve Sünneti yüksek otorite olarak kabul eden bu ilke, İslâm'ın tanımladığı gerçek Müslüman kimliğinin oluşturulması zorunluluğunun bir ifadesidir.⁹⁷⁹

Onlar bu ilke ile kendilerinin, Hz. Peygamber (s.a.v)'in Ehl-i Sünnet yolunun takipçileri olduklarını ve modern yenilikçi ya da katı taklitçiler olmadıklarını açıkça ifade etmektedir.⁹⁸⁰

TIH'ın örgütsel düşünce sisteminde bağlılık (ittiba'), ruh, amaç, yaklaşım, metot ve davranışla bağlantılıdır. Harekete göre, belirli form ve şekillerden başka bir şey olmayan, dokunulması gereken asıl unsurlara dokunmayan ya da toplumun problemlerine çözüm getirememiş, hiçbir faydası olmayan, derin bir sessizliğe bürünmüş, asıl söylenmesi gerekeni söylemeyen, gerçekliliğini yitiren yenilikçilik hareketleri doğru yolda değildir. Bu hareketler ya halkının yaşadığı geçmişi çalmaya dönüşecek kadar ileri giden bir donuk gelenekçiliğe ya da zamanı dışındaki sorulara verilen bir cevaplar yığımına, modası geçmiş bir elbiseye, kimsenin değer vermediği anlamsız konuşmalara, kendisine sorulmayan sorulara verilen cevaplara, başka hastalıklar için yazılmış faydasız reçetelere dönüşmüştür.⁹⁸¹

Bu nedenle TIH, Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğinde kendi tarihî, coğrafi, değiştirilmesi ve göz ardı edilmesi imkânsız olan krallık ve hilâfet sistemi gibi hususiyetlerine uygun çözüm önerileri sunacak geleneksellik ve modernitenin uzlaştırıldığı bir yenilenme ve iyileştirme çalışmalarına girişmiştir.

2.2.3. İslâm'ın Yol Göstericiliği

TIH, hilâfet ve krallık sistemine sahip bir devlet yapısı içerisinde ortaya çıkmış İslâmcı bir oluşumdur. Bu yönüyle TIH, ülkenin diğer örgüt, siyasî parti ve

⁹⁷⁸ et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-Islâh.*, s. 92.

⁹⁷⁹ et-Telîdî, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-Islâh.*, s. 93.

⁹⁸⁰ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 65-67.

⁹⁸¹ el-Metâfî, *a.g.e.*, s. 38-39.

sendikal hareketlerinden farklı bir anlayışa sahiptir. Buna göre, İslâm'ın yol göstericiliğinde mevcut sistematik yapının iyileştirilmesi, İslâm dininin hukukî hükümlerine uygun yasalar ve düzenlemeler çıkartılarak toplumsal ve kurumsal bozulmanın önüne geçilmesini savunmaktadır. Ayrıca devletin parlamenter krallık sistemi içerisinde kralın hilâfetini ve devletin dinî meşruiyetini tanıyan ılımlı tek İslâmî davet ve siyasî oluşumdur.

Bakara suresinin 119. Ayetinde: “*De ki: Allah (c.c.)’ın yolu asıl doğru yoldur.*”⁹⁸² şeklinde ifade edilen Allah (c.c.)’ın yol göstericiliğinde bir devlet ve toplum düzeni inşası anlamına gelen bu ilke, insanın iki dünya mutluluğunun ancak Allah (c.c.)’ı en iyi şekilde bilme, anlama Hz. Peygamber (s.a.v.)’in davet ve devlet metoduna tabi olma ile gerçekleşecektir. Bu düşünce örgütsel yapıya da yansımıştır. TIH, bu temel üzerinde yetki alanını inşa edip toplumsal çözüm önerilerini ortaya koymuştur.⁹⁸³

Harekete göre “İslâm’ın yol göstericiliği” genel bir kanaatten örgütsel bir tavır alma ve tutum belirleme aşamasına geçiş, bu biliş ve inançla onun referanslılığının kabul edilmesi ve eylem alanına dönüşmesidir.⁹⁸⁴ Bu da vahyin aydınlığında buluşma çerçevesinin genel medeniyet seviyesine kadar genişletilmesi anlamına gelmektedir.⁹⁸⁵

Başka bir ifadeyle İslam, insanı hakikat, iyilik, adalet ve mutluluk yolunda rehberliğe ve liderliğe en layık ve en elverişli bir inanç, yasa ve ahlâk sistemidir.⁹⁸⁶ Kendileri ile dengeli ve yol gösterici medeniyetler inşa edecek olan insanlığın mutluluğunu, güzel bir dünyada yaşamalarını garanti edecek, ahireti sonsuzluk yurduna dönüştürecek gerekli düzenlemelere ve ölçüye sahiptir.⁹⁸⁷

TIH vizyonuna göre gerçek yol gösterici İslâm’dır. Çünkü İslâm, bütün sorulara cevap, korkanlara ümit kaynağı, hayatının anlamını kaybedenlere gerçek anlam, gerçek denge ve doğru ölçüyü sunmaktadır. Aynı zamanda ferdin, toplumun ve beşeriyetin en büyük kurtuluşu olan ahiret azabından kurtuluşunu, insan ve evren

⁹⁸² Bakara, 2/119, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 87.

⁹⁸³ el-Metâfi, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁹⁸⁴ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 26.

⁹⁸⁵ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 92.

⁹⁸⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 27.

⁹⁸⁷ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 68.

arasındaki uyumda en büyük tezahürü olan bu dünyadaki mutluluğun temel ilkelerini de içermektedir.⁹⁸⁸

Buradan hareketle TIH'a göre, modern dünyada insanlığın mutluluğunu sağlayacak İslâm'ın dışında sistem arayışları sonuçsuz kalacaktır. Modern dünya toplumlarının bu arayışları ancak İslâm'ın vahiy, öğüt ve hükümlerinin uygulanması ile gerçekleşecektir. İslâm, toplumlara istisnasız bütün alanlarda yol göstericilik yapacak, farklı bütün halkları ve ırkları İslâm'ın temel ilkeleri etrafında birleştirecektir.⁹⁸⁹

Sonuç olarak TIH, ezeli mührün son halkası olan İslâm'ı, insan ihtiyaçları, koşulları bakımından bütün zamanları ve mekânları içeren uygun hayat sistemi olarak kabul etmektedir. Ayrıca TIH, içinde yaşadığı toplumun sabitelerinin ve değişmesi gereken yönlerinin farkında olduklarını belirtmektedir. Aynı zamanda tarih boyunca sosyal yaşamın onunla yeniden hayat bulduğunu, kişiye ve topluma yönelik Allah (c.c.)'ın emir ve yasakları doğrultusunda günümüz dünyasına yeniden benzersiz bir toplum modeli inşa edilebileceği iddialarını ortaya koymaktadır. Bu nedenle TIH, gerçek yenilik hareketlerinin yapılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Çünkü Allah (c.c.), İslâm'ı yeryüzünde yeniden hâkim kılacağını, onunla insanların tekrar onurlu bir hayat sürdüreceklerini vaat etmektedir.

2.2.4. Allah (c.c.)'a Davet

TIH, İslâmcı bir hareket olması sebebiyle Allah (c.c.)'a davet ilkesi merkezinde örgütlenmiştir. Kuruluşundan kısa bir süre sonra, Fas toplumsal hayatı içerisinde bu temel amaçlarını gerçekleştirebilmek için siyasallaşma zorunluluğu hissederek dava ve siyaset olmak üzere temel iki alanda mücadele vermiştir.⁹⁹⁰

Fas siyasî yapısı her ne kadar meşru bir din hüviyetine sahip ve hilâfet makamını temsil ediyor olsa da anayasal yapılarına göre, dinî bir isme ve amaçlara sahip bir oluşumun siyasallaşmasına izin verilmemektedir. Bu nedenle ortaya çıkan bu siyasallaşma sürecinde daha önceki bölümlerde ifade edildiği üzere dava ve siyaset ayrışmasına gitmiştir. Bu kapsamda önce yeni bir parti kurarak siyasallaşma

⁹⁸⁸ Darîf, *a.g.e.*, s. 99.

⁹⁸⁹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 92.

⁹⁹⁰ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 28.

girişiminde bulunmuştur. Ancak İslâmcı kimliğe sahip bu ıslahatçı parti kuruluş izni alamayınca mevcut Abdülkerim el-Hatîbî'nin merkez sağda yer alan partisi MPCD saflarına katılarak siyasallaşmaya çalışmıştır.⁹⁹¹ Bu nedenle hareket çok geçmeden bir taraftan davet alanında her kesime hitap edebilmek diğer taraftan da anayasal bir zorunluluk gereği siyaset ve dava alanında yer alan üyelerinin hareketle organik bağlarını kesme zorunluluğu getirmiştir.⁹⁹²

Hareketin önceki başkanlarından (2010-2014 yılları arası) Muhammed el-Hamdâvî ve son iki dönem başkanlığını yürüten Abdurrahîm eş-Şeyhî (2014-2018 ve 2018-....) ile TIH genel merkez binasında yaptığımız görüşmelerde hareketin, İslâmî referansları olan Kur'ân ve sahih Sünnet'in önderliğinde, Fas'ın toprak bütünlüğünü, babadan oğula geçen monarşik hilafet sistemini ve kralın emiru'l-mü'minîn meşruiyetini tanıyarak resmî hüviyette ılımlı İslâmcı bir örgüt olarak faaliyet gösterdiğini ifade ettiler. Birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi anayasal bir zorunlulukla dava ve siyaset ayırımına gittiklerini belirttiler. Her iki alanda da Fas'ın mevcut siyasal ve toplumsal yapısının iyileştirilmesi yönünde, özellikle devlet kadrolarında fesada yönelik reform yapmanın gereğine inanarak bu yönde içlerinde dinî ve hukukî alanda genç, dinamik, yetişmiş, kadrolarıyla topluma ve sisteme öneriler sunduklarını ifade ettiler.⁹⁹³

Dolayısıyla hareketin liderlerinin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere TIH'nin örgütsel yapısına göre ve Allah (c.c.)'a ve ahiret gününe inanmanın gereği olarak, Kur'ân ve Sahih Sünnet'in en yüce otorite olduğunun ve İslâm'ın toplumun bütün alanlarındaki yol göstericiliğini kabul etmek zorunludur. Bunun sonucu olarak da Allah (c.c.)'a davet ilkesini kuruluş amacı olarak benimseyip bu yönde örgütlenmişlerdir. Bu alanda faaliyet göstermek sadece örgütsel bir faaliyet olarak değil, Hz. Peygamber (s.a.v)'in ve onu takip eden "selef-i sâlihîn"ın takip ettiği geleneksel metot olması nedeniyle bütün Müslüman toplumlar tarafından takip edilecek en iyi metot olarak nitelendirmişlerdir.⁹⁹⁴

⁹⁹¹ TIH ve PJD muhalifleri bunun şekli bir ayrılık olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Darîf, *a.g.e.*, s. 100.

⁹⁹² el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 69.

⁹⁹³ Görüşme 15/08/2019 tarihinde Tevhid ve Islah Hareketinin Rabat el-Muhît'(Lé'ocean)'te bulunan genel merkezinde saat 15:00'da gerçekleşmiştir.

⁹⁹⁴ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 29.

Kur'ân ve Sünnet'e göre farz olan ibadetlerden kabul edilen Allah (c.c.)'a davet ilkesini⁹⁹⁵ TIH, toplumun bütün katmanlarında meşru örgütsel yapısı ile gerçekleştirmiştir. Böylece üyelerinin devlete karşı kendilerini güvende hissetmelerini sağlamış toplumsal alanda hızlıca örgütlenerek İslâmî davet alanında etkili olmuştur.

Allah (c.c.)'a davet ilkesi (i'lâ-i kelimetullah), 2019 yılında yayımlanmış TIH'nin tüzüğü niteliğindeki “Mısak” bildirisinde, Müslümanlara Allah (c.c.)'ın verdiği büyük bir lütuf, bu alanda çalışmanın da Allah (c.c.) katında karşılığı en büyük ve “sadaka-i câriye”olarak görüldüğü için amellerin en büyüklerinden biri olarak ifade edilmiştir. Bu nedenle, bu ilkenin bütün Müslümanlar tarafından hayatlarının en temel önceliklerinden biri hâline getirilmesi zorunlu olarak nitelendirilmiştir.⁹⁹⁶ Nitekim Allah (c.c.), daveti Fussilet suresinde: “*Allah (c.c.)'a çağırın, salih amel işleyen ve kuşkusuz ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel sözlü kimdir?*”⁹⁹⁷ nitelendirmesiyle amellerin en güzeli olarak belirlemiştir.

Görüldüğü üzere TIH bütün söylemlerinde ılımlı siyasî bir hareket olmaktan öte bir davet hareketi olduğunu öne çıkarmaktadır. Ancak İslâmî davetin meşru bir zeminde yapılmasının gerekliliğine inanarak İslâmî davet alanında yapılan çalışmaların siyasî alanda örgütlenmeyle toplumda somut karşılığını bulacağı düşüncesiyle farklı bir isimle siyasallaşmak zorunda kalmıştır. Davet alanında çevresel rakibi olan Adalet ve İhsan Hareketinden farklı olarak sisteme somut çözüm önerileri sunan meşru bir oluşum olması yönüyle de öne çıkarak toplumda karşılığını bulmuştur.

2.2.5. Hürriyet ve Şûra

TIH, sömürge döneminde Fransız ve İspanya sömürgesine karşı İslâm dininin mücadeleci ruhuyla filizlenip ortaya çıkmış bir fikir ve dava hareketidir. Bu sebeble özgür düşünce ve birlikte karar verme örgütsel yapılarının temelini

⁹⁹⁵ Nahl, 16/125. ayetinde Allah (c.c.)'a davet ilkesinden şu şekilde bahsedilmektedir. “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, a.g.e., s.364. Ayrıca Bkz. Tahrîm, 66/6 ve Âl-i İmran, 3/104. ayetler.

⁹⁹⁶ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 30.

⁹⁹⁷ Fussilet, 41/33, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, a.g.e., s. 594.

oluşturmaktadır. Nitekim Fas İslâmî hareketinin fikrî oluşumunun ortaya çıkmasında katkısı olan birçok dava adamı Fas'ın kurtuluş ve bağımsızlık mücadelesinde toplumu bilinçlendirmeye yönelik faaliyetlerde ve bizzatı silahlı mücadelenin içerisinde yer alarak destek vermiş İslâmî kimlikleri ile öne çıkmış öncü kişilerdir.⁹⁹⁸

Doğası gereği İslâm davasını ve içinde bulunduğu toplumu, hedefleri doğrultusunda değiştirmeyi amaçlayan ıslahatçı hareketlerin, inanç ve kanaatlerinden ortaya çıkmış feraset ve düşünceleri, anlayışları, kabiliyetleri ve kavrama düzeyleri birbirinden farklıdır. Hal böyle olsa da bu türden oluşumlar mücadele gücü ve öz güvene sahip ve özgür düşünceye sahip dava adamlarına ihtiyaç duymaktadırlar. Onlara göre “hürriyet” mefhumu, bir başkasını ne davet ne de başka bir hedefle Allah (c.c.)’ın verdiği hakları gasp etmek değildir. İnsanlara lütfedilen ahirete yönelik karar alma ve seçme hürriyeti, bir insanın kendi özgür iradesiyle yaptığı davranışlarında sorumluluk gerektiren fitrî ve bireysel bir özgürlüktür.⁹⁹⁹

Kişisel hak ve özgürlüklerin tanımı olan “hürriyet”, TIH’a katılmak için özgür iradesini kullanan vaiz ve davetçiler için katılımda taahhüt ettiği değerlere bağlı kalma ve yükümlülüğünün gereklerini yerine getirme sorumluluğu anlamını taşımaktadır. Bu davetçinin, özgürlük alanının kısıtlanması ya da küçültülmesi değil, o yönde kullandığı özgürlüğünün en iyi şekilde gerçekleşmesine yönelik örgütsel bir uygulama ve gerekli sorumluluğu yüklenmesi anlamını taşımaktadır. TIH’da İslâmî davet faaliyetlerine katılan üyeler, şûrayı bu yüce davada sorumluluk alma özgürlüğünün en erdemli eylemi olarak kabul etmektedirler.¹⁰⁰⁰

TIH, ortaya çıktığı toplumun gerçeklerinden hareketle, meşru bir zeminde yer edinebilmek için Humeynî’nin “velayet-i fakih” uygulamasına benzer, İslâm’daki “şûra” sistemi ile demokratik kurumların uzlaştırılması yoluna gitmiştir. TIH’ın seyrini olumlu olarak etkileyen “şûra” mekanizmasını, pratik ve teorik olanaklarını, olasılık dünyasından gerçek dünyaya çıkararak mevcut sistem

⁹⁹⁸ Bu öncü liderlerin başında Abdülkerim el-Hatîbî (ö. 2008), Mücahid Allâl el-Fâsî (ö.1974), Muhammed et-Takiyiddin el-Hilâlî (ö. 1987), Muhammed Muhtâr es-Sûsî (ö. 1963) gelmektedir.

⁹⁹⁹ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁰⁰⁰ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 70.

içerisinde İslâmî hükümler ile demokrasi uzlaşmasının gizli bir mekanizması olarak kullanmıştır.¹⁰⁰¹

TIH, şûra ilkesini de örgüt içerisinde özgür düşünceye verdiği önem gibi örgüt ve devlet yapısı içerisinde zorunlu, olmazsa olmaz temel ilkelerden birisi olarak benimsemiştir. Onlara göre oluşturulacak şûra sadece bilgilendirme ve orta yolu bulma ile sınırlı kalmayarak potansiyel bir güç oluşturma ve yükümlülük alma seviyesine yükselmelidir. TIH, şûradan devlet gibi güçlü bir mekanizmaya karşı bireyi ve toplumu koruyacak İslâmî bir tutumun ve tarafın oluşturulmasını anlamaktadır. Çünkü şûra, peygamberlerin temsil ettiği tarafsız bir tutumu oluşturduğu gibi vesayet rejimleriyle halkları tiranlık, zorbalık ve zulüm ile baskı altında tutan rejimlerin de oluşmasına imkân vermiştir.¹⁰⁰²

TIH'nin sistematik yapısına göre “şûra”, toplumsal hayat içerisinde birçok alanı kapsamaktadır. Allah (c.c.), bütün Müslümanlara danışarak ve İslâm'ın temel ilkelerinin yol göstericiliğinde hayatın içindeki olumsuzluklarla mücadele edip çözmeyi öğütlemiştir. Şûraya ihtiyacı olmayan birisinden bahsetmek gerekseydi o kişi, vahiyle desteklenen, zeki, akıllı, görüşünde en isabetli olan Hz. Peygamber (s.a.v.) olurdu. Bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) devlet işlerinde şûra mekanizmasını sıklıkla kullandığı bilinmektedir. Vahiy bu konuda O (s.a.v.)'nu Âl-i İmrân suresi 159. ayetiyle desteklemiş ve ona devam etmesi için şöyle buyurmuştur:¹⁰⁰³ “... İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah (c.c.)'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”¹⁰⁰⁴ buyurulmaktadır.

TIH, örgüt içerisinde özgür düşüncenin gelişmesini ve şûra sisteminin en iyi şekilde uygulanmasını diğer ilkelerin işlevsellik kazanması için gerekli görmektedir. Çünkü özgür düşüncenin egemen olmadığı örgütlerde davaya karşı samimiyet olmadığı gibi İslâm'ın benimsemediği, toplumsal yararı gözetmeyen, baskı ve şiddet kullanarak zulmü meşrulaştıran mekanizmalara dönüşmektedir. İslâm inancına göre özgürlük, Allah (c.c.)'ın peygamberleri görevlendirip onların da en mükemmel

¹⁰⁰¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 32.

¹⁰⁰² et-Telîdî, a.g.e., s. 93.

¹⁰⁰³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 33.

¹⁰⁰⁴ Âl-i İmrân, 3/159, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, a.g.e., s. 143.

şekilde yerine getirdikleri yüce davetin varlığının nesnel gerekçesidir. Eğer Allah (c.c.) dileseydi, hiçbir davet ve davetçiye gerek kalmaksızın bütün milletler Müslüman olarak yaratabilirdi. Ancak Allah (c.c.) insanların arasından peygamberlerini seçti. Onları, görevlendirildikleri davet görevini en iyi şekilde yerine getirebilmeleri için lütfuyla daha iyi anlatıcı ve ikna edicilik özellikleriyle donatıp onları her türlü kötü davranışlardan temizlemiştir. Ancak Allah (c.c.)'ın elçilerinin varisleri olan davetçiler, onlar gibi Allah (c.c.) tarafından üstün özellikler ile donatılmamıştır. Onların bu kutsal daveti değişen yenedünya düzeninde tam anlamıyla yerine getirebilmeleri şûra ve demokrasi gibi özgür düşünce ile görüş alışverişlerine imkân ve zemin hazırlayan benzeri mekanizmalarını kullanmaları ile mümkündür.¹⁰⁰⁵

Sonuç olarak TIH'a göre, örgüt içerisinde uzlaştıracı bir yol olarak ortaya konan şûra sistemi, sadece toplumların gözünü boyayıp, onları biçimsel olarak bilgilendiren konsey ve forumlardan ibaret yapılar olmamalıdır. Aksine şûra sistemi, ile selef-i salihînin insan aklının derinliklerine kazındıkları, onunla bakışların yönünü tersine çevirdikleri, düşüncelerin vicdanına sirayet eden gerçek anlamda tavsiyelerin verildiği saf, objektif, tarafsız, belirleyici ve kararları bağlayıcı bir şûra sistemidir. Zamanla toplumun bünyesinde ortaya çıkan değişimle birlikte demokratik mekanizmalar, İslâm'ın temel ilkeleri, çağın entelektüel yapısı ve farklı sosyal yapıları dikkate alınarak yeniden düzenlenmiştir. TIH, bu durum sonucunda oluşan özgür düşüncenin hâkim kılındığı, güçlü bir yapı olan devlete karşı bireyi koruyan palamentar şûra sistemini, reformist bir çözüm önerisi olarak ortaya koymuştur.

2.2.6. Kurumsal ve Kolektif Eylem

Örgütlerin meşru kimlik kazanmaları, kalıcı olabilmeleri, yaygınlaşıp hedef kitleleri tarafından benimsenebilmeleri için büyük önem arz etmektedir. Kurumsallaşmayı başaramayan örgütsel yapılar, içinde bulundukları yapıya uyum sağlayamadıklarından bir süre sonra ortadan kalkma tehlikesi ile yüzleşebilir.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁵ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁰⁰⁶ Fahri Apaydın, "Kurumsal Teori ve İşletmelerin Kurumsallaşması", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, cilt 10, sayı 1, 2009, s. 2-3.

Amerikalı Sosyolog Lynne Goodman Zucker organizasyon teorisinde, kültürel süreklilik kapsamında kurumsallaşmanın üç aşamada gerçekleşebileceğinden söz eder: “Kültürel değerlerin asgari düzeyde bir araya gelmesi, bu değerlerin canlı tutulması ve bu değerlerin değiştirilmemesi için kısıtlamalar getirilmesidir. Bir başka ifadeyle, kurumsallaşma derecesi arttıkça, ortak noktalar ve birliktelikler, örgütün canlılığı ve örgütün ortak değerlerinin değiştirilmesine yönelik kısıtlamalar da bir o derece artış gösterecektir. Zira sosyal değerler, kurumsallaştıkları zaman örgüt dışında da bu değerler realiteye dönüşmekte, bir realite olarak dış çevreye aktarılmakta ve tarihsel olarak da sürekli hâle gelebilmektedir.”¹⁰⁰⁷

TIH, örgütün devamlılığını ve örgütün eylem gücünü canlı tutabilmek için, kurumsal ve örgütlü çalışmayı, başarılı çalışmanın gereği ve Allah (c.c.) tarafından başarıya ulaşmak için konulan evrensel kanunlardan biri olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle kalıcı bir örgütsel yapıya dönüşebilmek için bu kolektif çalışma yöntemini, temel ilkelerinden biri olarak belirlemiştir. Çağdaş İslâmî akımların davet deneyiminin en önemli özelliği, kendi içlerinde ortaklaşa çalışmak, örgütsel yapı ve çalışma düşüncesine sahip olmaktır. Onlara göre kolektif çalışma örgütsel hedefleri gerçekleştirmek için siyasi otorite de dâhil olmak üzere bütün sivil çevresel aktörlerle birlikte çalışmayı ifade etmektedir. Bu yönüyle alanda en büyük rakibi olan Adalet ve İhsan Hareketinden farklılık göstermektedir. TIH, kolektif çalışmayı Kur’ân’da Allah (c.c.) tarafından önerilen “iyilik ve takva konusunda işbirliği” ilkesinin örgütsel yapıya yansımaları olarak görmektedir. Onlara göre Allah (c.c.)’ın şeriatına bağlı kolektif eylem bütün örgütsel yapıların doğasında var olan, her şeyi düzenleme ve planlamayı zorunlu kabul eden ortak aklın gerekliliği prensibine dayanması yönüyle de temel bir ilkedir.¹⁰⁰⁸

Bütün bunların yanı sıra önem ve ciddiyetine göre bir eylemi planlama ve organize etme, sivil ve siyasi bütün organizasyonların başarıya ulaşmaları için Allah (c.c.)’ın koyduğu evrensel kurallardan biridir. Zira evren kesin bir sisteme tabidir ve içinde var olan her şey de bu sistemin pekiştirip tamamlayıcı unsurlarıdır. Hareketin

¹⁰⁰⁷ Lynne Zucker, “The Role of Institutionalization in Cultural Persistence”, *American Sociological Review*, 42 (October), 5, 726-743, 1977, s. 726-730.

¹⁰⁰⁸ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 35.

sistematik yapısına göre bu ilke güvenilirliğini sahih vahiyden almaktadır. Bununla davetin ve her türlü İslâmî eylemin, kolektif bir şekilde örgütlenerek faydalı olması, örgütsel organların, komitelerin, her türlü örgütsel çerçevenin, belgeler ve programlar içeren bir kurum şeklini alması amaçlanmıştır.¹⁰⁰⁹

TIH, toplum içerisinde meşru kurumsal bir yapı ile “apaçık tebliğ” görevini üstlenmiştir. Bu ilke toplumda, her bireyin kişisel özenine, bireysel potansiyeline dayandığı ve farklı gayretlerin bir araya getirildiği, sınıf veya ekip çalışmasının gerçekleştirilemediği, uzmanlık, entegrasyon için bir ortak zemin oluşturulamayan İslâmî eylem türleri arasında karşılıklı dayanışmanın olmadığı tek taraflı eylemin tersi olarak tezahür etmektedir.¹⁰¹⁰

TIH’a göre bu ilke, iyilik ve takvada işbirliği ve sistemli çalışma kurallarını düzenleyen ve dini toplumun bütün katmanlarında yaygınlaştırmak için kolektif çalışmanın sürekli kılınmasını emreden dinî metinlere dayanmaktadır. Ayrıca kurumsal bir örgütün parçası olunması, bu hedef doğrultusunda güçlerin birleştirilmesi, evrende var olan Allah (c.c.)’ın kanunları ve Allah Resulü (s.a.v.)’nin Sünneti’nin takip edilmesinin önemine işaret etmektedir.¹⁰¹¹

Sonuç olarak TIH, değişen yerelde topluma uyum sağlayabilmek, devamlılığını sürdürebilmek için alandaki diğer İslâmcı aktörler ile rekabetin son derece önemli olduğunu fark etmiştir. Çünkü Adalet ve İhsan Hareketi her ne kadar meşru bir yapıya sahip olmasa da otoriteye karşı durma yönüyle geniş halk tabanı tarafından destek bulmaktadır. Bu nedenle TIH, kolaylıkla topluma entegrasyonu sağlayabilmek için de Fas toplumunun beklentilerini algılayıp yorumlamaya çalışmıştır. TIH’ın bu uyum süreçlerini tamamlayabilmesi, bu beklentilere en uygun ve en kısa sürede reaksiyon verebilmesi de ancak bu ilke doğrultusunda planlı örgütsel bir eylem birliği ile gerçekleşebileceğinden kurumsal çalışmalarını aşağıdaki bir dizi temel değerler ile çerçevelemiştir. Bu değerler ihsan, Allah (c.c.) yolunda kardeşlik, bağımsızlık, bağlılık ve sorumluluk olarak belirlenmiştir.

¹⁰⁰⁹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁰¹⁰ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁰¹¹ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 35.

2.2.6.1. İhsan

TIH, kurumsal çalışmalarındaki “ihsan” boyutuyla, Fas Adalet ve İhsan Hareketi’nden farklı olarak meşru zeminde İslâmî davet çalışmalarını mükemmelleştirmeyi, bunu örgütsel, idari ve yasal olarak kontrol etmeyi ve Allah (c.c.) için yapmayı hedeflemiştir. Allah (c.c.)’a yapılan davet, ibadetlerin en faziletlisi ve en üstünü ise onu yapmak için yapılması gerekenlerin en mükemmel olanlarının araştırılması gerekir. Bu boyutun özellikleri Allah (c.c.)’a tam olarak güvenmek, bu uğurda sarf edilen emeklerin sadece Allah (c.c.)’a özel kılınması, bu davet alanını kimsenin mülkü olarak görmemek ve yalnızca Allah (c.c.) rızasını beklemektir.¹⁰¹²

2.2.6.2. Allah Yolunda Kardeşlik

Genel olarak takım çalışması ve özel olarak kurumsal olan faaliyetler, iyi bir sözleşmeye dayanmayı, ona sıkı sıkıya bağlı kalmayı, yerleşmiş ve kabul edilmiş iç ve temel yasalara bağlı kalmayı esas alan ilişkiler kurmayı gerektirebilir.¹⁰¹³ Bu, güvenli toplumun, şefkat, kardeşlik, kanat germe, hataları görmezlikten gelme, ötekini düşünmek, özrü kabul etmek, sevgi bağlarının güçlendirilmesine olanak tanıyan bir tür hoşgörü oluşturulması anlamları ile bir çeşit çelişki ifade edebilir. Çünkü örgütsel eylemlerin içerisinde ise soğuk istatistiki rakamlar ve acımasız yasalar, örgütün hedef ve projelerinin farkında olmayanları nefret ettiren, yabancılaştıran tarafsız göstergeler vardır. Bu bağlamda davet alanı bir kardeşlik ve şefkat kulübü değildir. Geçerli olan tek şey belirlenmiş hedefleri gerçekleştirmeye odaklanmak ve çalışmaktır. Çünkü bu iki durum sahabe ve Peygamber (s.a.v.)’in hayatında temsil edilen ve ilham alınan bir yapıdır. TIH, siyasi bir hareket olmaktan daha çok İslâmî davet hareketi olduğundan toplumu ıslah etmeye yönelik faaliyetlerinde bu türden manevî duyguları öne çıkarmıştır.¹⁰¹⁴

TIH’ın örgüte bağlılığı, örgüte gönüllü katılan bireylerin örgütün amaçları altında kolayca birleşip disipline olan ve örgüt içinde ve dışında etkili bir birey hâline gelmesi olarak tanımladığından yukarıda bahsedilmiştir. Amerikalı Sosyolog ve

¹⁰¹² Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁰¹³ Muhammed Hamdâvî ile yapılan görüşme, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹⁰¹⁴ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 37.

Hukukçu Philip Selznick üyelerin örgüt disiplinleri hakkında “Yönetimde Liderlik” isimli eserinde örgüte bağlılığın örgütün amaçlarını yerine getirmeyi gerektirdiğini, örgütün bireylerinin örgütleri terk etmeyerek gelişme ve büyümelerini şansa bırakmayacaklarını ifade etmektedir. Bu noktada Selznick, örgütleri bireylere benzeterek çevreyle farklı ilişkiler kurarken kendi içinde büyüme ve gelişme göstererek bu sürece katıldıklarını söyler.¹⁰¹⁵ TIH, Selznick’in yukarıda ifade ettiği şekilde örgüt hedeflerine yönelik olarak üyelerin bireysel gelişimlerini tamamlayarak sorumluluk bilinci kazandırmayı hedeflemektedir.

Dengeli İslâmî eylem, kardeşliği ve sorumluluk bilincinin gerekliliklerini içinde bulundurur. TIH, içerisinde eylem birliğinde yer alanları Allah (c.c.)’a davet amacıyla bir araya gelmiş kardeşler olarak kabul etmektedir. Allah (c.c.)’ı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’i, hanif din olan İslâm’ı, Allah (c.c.)’ın salih kulları ve iyilik üzerinde birleşmiş bütün insanları sevmek, onları kardeş yapan ortak paydalarıdır. Allah (c.c.)’a ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’e olan sevgi, onlar için uyarıcı, harekete geçiren itici bir güç ve motive edici bir etken olmuştur. Her türlü şiddet söylemini reddeden insan sevgisi ise bu yolda hizmet etmek için Allah (c.c.)’ın onlara ihsan ettiği bir nimet olarak görülmektedir.¹⁰¹⁶

TIH’ın kuruluş ilkelerine göre bütün insanlığı, Allah (c.c.)’ın dinine, İslâm ümmetine ve tüm insanlara hizmet etmede işbirliğini gerçekleştirmek için motive etmek, örgütün nihaî hedefidir. TIH, her şeyden önce insanların ancak kardeş olduğunu, insanların doğru yol üzerinde olmalarını istediklerini, bunda bütün din ve medeniyetlerde herkes için hayır, mutluluk ve huzur gördüklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda TIH kuruluş felsefesini İslâm’ın yol göstericiliğinin gerekliliği üzerine kurmuştur.

2.2.6.3. Bağlılık ve Sorumluluk

Kurumsallaşma çok çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Değerlerin bir süreç içerisinde örgüte aktarılmasını kurumsallaşma olarak kabul eden Selznick,

¹⁰¹⁵ Philip Selznick, “Institutionalism Old and New”, *Administrative Science Quarterly*, 41 June, 270-277, 1996, s. 270, Sedat Çobanoğlu, “Örgüt Kuramı Çalışmaları Üzerine Bir Okuma: Kurumsalkuramdan Yeni Kurumsal Kurama Geçiş”, 6. *Uluslararası Öğrenci Kongresi*, 6,7,8 Mart 2015, Belek, Antalya, s. 3-4.

¹⁰¹⁶ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 72.

örgütsel sistemi bir entegrasyon aracı olarak görmektedir. Bu yapı, örgüt bireylerinin bağlılıklarını ve kendi kişisel özelliklerini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra örgüt dışından gelen engeller ve etkileşimler de bu uyum sürecine etki etmektedir.¹⁰¹⁷ Bir diğer ifadeyle örgüt bireylerinin örgüte bağlılıkları, örgütsel amaçlara ulaşma istekleri ve sürekli kalabilmeleri için kurumsallaşma gayretleri, örgüt bireylerini kısıtlayan sorumlulukların da ortaya çıkmasına neden olacaktır.

TIH, kardeşliği dava ve örgütsel kardeşlik olarak ifade etmektedir. Ayrıca bu örgütsel birliktelik ve kardeşliğin bireylerin çalışmalarını, hareketlerini, ortak kurumsal eylemlerini düzenleyen prosedürleri ortadan kaldırmayacağını da altını çizmektedir. Bu doğrultudaki grup çalışmaları ancak bireyin çalışması oranında güçlenir ya da zayıflar. TIH bu noktada örgüt bireylerinin güçlü grup çalışmaları oluşturabilmeleri için sorumluluklarını yerine getirmelerini ister.¹⁰¹⁸ Başka bir ifadeyle örgütsel hedeflere ulaşmak, grup bireylerinin hareketin işleyişini düzenleyen yasa ve yönetmeliklerde belirtilen şartları, kuralları ve gruba katılma sürecinde kabul ettikleri taahhütlerini yerine getirmeleri ile doğru orantılıdır.¹⁰¹⁹

TIH, bu noktada gruba üye olarak katılımın gönüllülük esasına dayandığını, gönüllü katılan grup bireylerine referans kaynaklarından biri olan Kur'ân'ın Maide suresi 1. ayetindeki: “*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.*”¹⁰²⁰ ifadesinde yer alan sözleşmelere uyma mecburiyetiyle ilgili ilkenin kabulünü zorunlu kılmaktadır.

Grup içerisindeki bireylerin grup disiplinini kaybettiği oranda belirlenen hedeflere ulaşmak da gecikecek ya da imkânsız hâle gelecektir. Bu nedenle harekete üyelik, belirlenen “ulvî gayelere” ulaşmak için gerekli sorumluluğu üstlenmeyi de gerektirmektedir. Onlar Allah (c.c.)’a yapılan davet ve ulusun reformuna katkıda bulunmanın, gevşeklik ve disiplinsiz bir çalışma ile aşılabacak bir şey olmadığını belirtmektedirler. Bu yüce gayelere ulaşmak için sarf edilen emeğin ise grup bireylerinin hayatlarını sürdürebilmeleri için sarf ettikleri çaba kadar önemli bir eylem olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰²¹ Çünkü İslâmî davet alanda bireyin her türlü

¹⁰¹⁷ Scot, *a.g.e.*, s. 493-494.

¹⁰¹⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 95.

¹⁰¹⁹ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁰²⁰ Maide, 5/1, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 180.

¹⁰²¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 38.

gayreti dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeye yöneliktir. Kurumsal çalışma bir dizi sorumluluk, haklar ve ödevleri içermektedir. Birey, disiplinini kaybettiği oranda örgütsel eylemlerin gerçekleşmesinde zaman kaybına sebep olacaktır. Hareket içerisinde bireye verilen görevin zamanında ve kararlaştırılmış, taahhüt edilmiş şekilde gerçekleştirilmesi, yüksek performans gerektirir. Ancak bu gösterilen yüksek performans sayesinde, niceliksel ve niteliksel başarıda belirlenen ülke şartlarına uygun sonuçlar ortaya çıkması hedeflenmektedir.

2.2.6.4. Bağımsızlık

TIH, her türlü örgütsel eylemlerini, özgür, bağımsız, anayasa ve kanunlar çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Tercihleri, yönelimleri, karar alması ve finans kaynakları düzeyinde iç ya da dış herhangi bir parti, örgüt ve yapıdan bağımsız bir sivil toplum örgütüdür.¹⁰²² Bağımsızlığı, bir taraftan kapsamı toplumu ıslah projesi ile belirlenmiş, disiplinli hareket projesi olarak diğer taraftan da örgüt ve davet kavramları arasında ayırım yapmalarına yardımcı bir unsur olarak ele almaktadır. TIH, İslâm'ın evrenselliği ilkesinden hareketle, sosyal kurallar ve bireysel ahlâkî kurallar olmak üzere hayatın bütün alanlarına dokunarak yeniden düzenlemek istediğini ifade etmektedir. Ancak TIH, İslâm'ın kapsayıcılığı ilkesinden örgütsel sisteminde kapsayıcılığın anlaşılmaması gerektiğini de ifade ederek Fas'ın hususi şartlarını dile getirmektedir.¹⁰²³

Bu noktada TIH, ulusal ve evrensel bir boyutta kendi örgütsel felsefesini geliştirmiştir. Faaliyetlerini, İslâmî davet hareketleri gibi İslâm'ın evrenselliği ve örgütün kapsayıcılığı kavramlarıyla ifade edilen ve “et-Tanzîmü'r-Risâli”¹⁰²⁴

¹⁰²² et-Telidî, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁰²³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 40-41.

¹⁰²⁴ Allah (c.c.)'a davet prensibi ekseninde oluşmuş bir tür örgütlenme biçimi, örgütlenme ve örgüt bireyleri arasında bir bağ oluşturan ideolojinin egemen olduğu, misyon tipi örgütlenme biçimi olarak da tanımlanmıştır. Bu tür örgütlerde iş bölümü yok olmuş, iş uzmanlıkları yok denebilecek kadar azdır. Ortak kültür ve inançlar, örgütün değerler standartını meydana getirmekte ve bunlarla iletişim, ekileşim ve eşgüdüm sağlanmaktadır. Plan ve denetim sistemleri az kullanılmış ve teknoloji gelişmemiştir. Misyon tipi örgütlenmeler çok genç olma eğilimi gösterirler ve fazla büyüyemezler. Ona göre bu tür örgütler eş güdüm mekanizmasını gerçekleştirememişlerse içerisinde siyasi yapılar ortaya çıkacak, örgüt iç ve dış örgütlerin etkisinde kalacaktır. Bkz. Metin Reyhanoğlu, “Henry Mintzberg’in Örgütlenme Boyutları ve Örgüt Yapıları”, *M.K.Ü. İ.İ.B.F.*, Hatay, 2009, s. 10-11.

örgütlenme modeli olarak adlandırılan örgütsel felsefe çerçevesinde gerçekleştirmektedir.

Bu da TIH'a göre organizasyon kavramının çeşitli idari, işlevsel ve insanî boyutunda genişlediği anlamına gelmektedir. Aynı zamanda organizasyonu yeni olasılıklara açarak işlevsel düzeyde kesişen çeşitli reform projeleriyle bütünleşmesini sağlamaktadır. Bu nedenle hareketin kendi içinde ve kararlarında, örgüt içi organlarında bağımsız olduğu gibi, İslâmî reform hareketi projesi çerçevesinde hareketin yanında yer alan çözüm ortağı diğer oluşumların da finans, örgüt veya idarî yapıları olarak bağımsız olmaları gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰²⁵

3. FAALİYET ALANLARI VE KAZANIMLARI

TIH, temel hedefi olan İslâmî davet ve toplumu İslâm'ın temel prensipleri doğrultusunda dönüştürmeye yönelik reform projesini aşağıda belirtilen yaklaşımları, ana çalışma alanı olarak benimsemiştir. Bu alanlar TIH içerisinde temel ihtisas alanı olarak bütüncül reform projeleri için gerekli olduğunu düşündükleri ve acil olarak gerçekleştirilmesi gereken ıslahat ve dönüştürme eylem alanları olarak kabul edilmektedir.

3.1. İslâmî Davet Alanı Tecrübesi

TIH, temelde siyasî bir hareket olmaktan ziyade bir İslâmî davet hareketidir. Bu nedenle dava ile doğrudan ilgisi olan alanları içeren konular temel eylem alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, onların İslâmî davet hedeflerini gerçekleştirmek için kilit önemde gördükleri alanlar şunlardır:

- 1- Genel hedeflerini ve misyonlarını gerçekleştirdikleri İslâmî davet alanı,
- 2- Ailede ve toplumda hedefleri olan reformları gerçekleştirecek olan uygun bireylerin yetiştirileceği eğitim alanı,
- 3- Öğretim alanı,
- 4- Diğer çalışma alanı olarak da çaba, davet, eğitim ve reform projelerini sunan ve onlar için iç görü alanı olarak kabul ettikleri bilimsel ve entelektüel alan.

¹⁰²⁵ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 74.

TIH, bu dört alandan temel işlevleri olarak ifade ettikleri ilk üçü (davet, eğitim ve öğretim) temel çalışma alanı olarak kabul görmektedir.¹⁰²⁶

Allah (c.c.)'a çağrı anlamına gelen davet, TIH'nin en büyük görevi ve örgütsel işlevidir. Onlar için davet, kuruluş sebepleri, motivasyonları ve kararlılıklarının örgütsel gerekçesidir. Aynı zamanda Allah (c.c.)'a çağrı bütün peygamberlerin genel mesajıdır. Peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu mesajı sürdürerek kendisinden sonra gelen bütün Müslümanlara az ya da çok güçleri nispetinde yerine getirilmeleri gereken bireysel ve toplumsal bir emanet olarak bırakılmıştır.¹⁰²⁷

Davet alanı, tüm alanlardaki çalışmaların ve faaliyetlerin hayat bulduğu alan olarak kabul edilir. Çünkü dava alanı, eğitim, öğretim, kuram ve düşünme alanlarında faydalanılan tüm örgütsel eylemleri çerçeveleme ve geliştirme görevleri ile doğrudan ilgili kabul edilir. TIH, kendisini Allah (c.c.)'a, İslâm'a, değerlerine, ilkelerine, hükümlerine çağırarak aynı zamanda din anlayışını yenilemeye, dini konularda uzmanlaşmaya, yaymaya, ona bağlı kalmaya ve gereksinimlerine göre davranmaya yönelik bir çağrı hareketi olarak tanımlar.¹⁰²⁸ Bu şekilde bir değerlendirme ile davet alanı, TIH'nin çalışmalarının daha geniş bir çerçevesi olarak ifade edilmekle kalmamış, varlığı, çalışmalarının temeli olarak kabul edilmiştir. İslâmî davetin genel niyeti, İslâmî davranışı bireysel ve toplu olarak öne çıkan bütüncül bir “dinî hayata hâkim kılmaya/istikamete” ulaşmaktır. Bu nedenle hareket bu konuda sabit ve şartlara bağlı, konjonktürel öncelikler belirlemiştir. Sabit hedefleri, inanç, ibadet, İslâmî değerler ve ahlâk meseleleri gibi dindeki temel prensiplerle ilgilidir. Durumsal (konjektürel) olanlar ise iletişim, anlayış ve mobilizasyon (toplumsal entegrasyon ve ılımlılık) gerektiren ulusal ve beşerî konularla ilgili hedefler olarak belirlenmiştir.¹⁰²⁹

¹⁰²⁶ Muhammed Hamdâvî, 15/09/2019 tarihinde Tevhid ve Islah Hareketi genel merkezinde Hareketin Önceki Genel başkanı ile yapılan görüşme.

¹⁰²⁷ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, Şems Print Yay., *er-Ru'yetü'd-Da'aviyyetü li'l-Hareke*, Rabat, 2003, s. 9.

¹⁰²⁸ Abdurrahman eş-Şeyhi, 20/10/2019 tarihinde Tevhid ve Islah Hareketi genel merkezinde Hareketin Önceki Genel başkanı ile yapılan görüşme.

¹⁰²⁹ Cemal Bahuş, 16/09/2019 tarihinde Tevhid ve Islah Hareketi genel merkezinde Hareketin Gençlik Kolları Genel başkanı ile yapılan görüşme.

3.1.1. Bireye Yönelik Davet Alanı

TIH'ın İslâmî davet çalışmaları şu en önemli yedi nitelikleri içermektedir: İnanç, açıklık, şefkat, ılımlılık, tedrici ilerlemecilik, pozitiflik ve bilgelik.¹⁰³⁰

Bunlar hareketin bütüncül vizyonu için sadece sahip olunması gereken nitelikler değil, başarılı olmak için minimum düzeyde bulunması gereken niteliklerdir. Bu nitelikler olmaksızın veya unsurlarından birinin ihlâli durumunda, davet içerisinde çözümlerin ve bozulmaların ortaya çıkacağını ve eylemsel üretkenliğin zayıflayacağını, yüce amaçlarına aykırı sonuçlar ortaya çıkabileceğini öngörmektedirler.

Ayrıca, TIH'ın İslâmî davet alanında gerçekleştirilmesinin zorunlu olarak değerlendirdikleri tamamlayıcı, dikkat dağıtıcı, önemsiz ütöpik idealist hayaller olmayan bileşenler bulunmaktadır.

Bu bileşenlerden ilki Allah (c.c.)'a olan samimi bağlılık olup hareketin Allah (c.c.)'ın rızasını ve ahireti isteme ilkeleri ile uyumlu bir tutarlılık göstermektedir.¹⁰³¹

İkinci bileşen, gerek davetçi vaizlerle gerekse davet kurumu ile ilgili olsun sadakat ve güvenilir olmaktır. Çünkü hareketin davet alanındaki çalışmalarının temeli erdemli, reformist, güvenilir, aydın, örnek ve lider kadrolara dayanmaktadır.¹⁰³²

TIH'a göre sadakat, davetçilerin sosyal davranışlarında şeffaf, her türlü şüpheli davranışlardan, gizli eylemlerden kaçınarak, hareketin misyonu doğrultusunda “sıratu'l-müstakim” üzere tamamen güvenilir ve dürüst olmaları anlamına gelmektedir.¹⁰³³

TIH Genel Başkanı eş-Şeyhî bu durumu “Allah (c.c.)'ın rızasını elde etmek, bireylerin ve toplumun refahını temin etmek için gerekli reformların

¹⁰³⁰ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁰³¹ Cemal Bahuş, 16/09/2019 tarihinde Tevhîd ve İslah Hareketi genel merkezinde Hareketin Gençlik Kolları Genel başkanı ile yapılan görüşme.

¹⁰³² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁰³³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, Şems Print Yay., *er-Ru'yetü'd-Da'aviyyetü li'l-Hareke*, Rabat, 2003, s. 9.

gerçekleştirilmesi yolunda çalışmak, dünyevi bir amaç veya kişisel çıkardan uzak durmayı gerektirir.”¹⁰³⁴ şeklinde ifade etmektedir.

Bu bileşenlerden üçüncüsü, özellikle dinî ilimlerde derinliğe sahip bütüncül bir anlayışla entelektüel bakış açısına sahip olmaktır. Çünkü davetçinin Allah (c.c.)’ın mesajının içeriği hakkında yeterli bilgisi olmadan yaptığı bir çağrı gerçek hedefine ulaşamayacak ve İslâmî davete zaman kaybettirecektir.

Dördüncü bileşen davetçinin yenilenme ruhuna sahip olmasıdır. Çünkü İslâmî davet belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir. TIH’a göre zaman ve mekân değişeceğinden dinî söylemlerin içeriği, kullanılan metot ve araçlar yenilenmediği sürece dinî davet tam anlamıyla gerçekleştirilmiş olmayacaktır. Tam anlamıyla gerçekleştirilen dinî çağrı, gerçekçi bir vizyona sahip olarak realiteyle uyumlu, etkili ve pozitif bir şekilde başa çıkabilme yeteneğine sahip olmalıdır.¹⁰³⁵

Beşincisi bileşen, iyi bir davranış, iş ve gelişim başarısını sağlamak için denetim, inceleme ve değerlendirme de dâhil olmak üzere kurumsal ve bireysel olarak davetçi özeleştirme uygulamalarıdır. Bu ilimde özel bir rütbe veya davette büyük bir uzmanlık gerektirmeyen bireysel olarak bütün davetçiler tarafından kendi inisiyatifleriyle gerçekleştirilebilecek oldukları öz denetimler, bütün davetçiler tarafından kullanılması gereken bir alan, en derin ve en etkili bir davet aracıdır.¹⁰³⁶

Aynı zamanda kişisel temas ve iletişim peygamberlerin Allah (c.c.)’a davetin başlangıcından beri kullandıkları metottur. Hz. Muhammed (s.a.v.) sahabe ve onların takipçileri de çağrıya bu ihsan metoduna bağlı olarak başlamışlardır. TIH’a göre bireysel davet ile birlikte dindarlık, toplumda büyüyerek diğer davet türlerini de genişletip örgütsel yapıya güç vermektedir. Böylece davet hareketinin saflarını yeni enerji ve yeterliliklerle zenginleştirir.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ Abdurrahman eş-Şeyhi, 17/09/2019 tarihinde hareketin merkezi Rabat “el-Muhit” te hareketin Genel Başkanı ile yaptığım söyleşide ifade etmiştir.

¹⁰³⁵ Huseyin el-Muss, TIH/Tevhid ve Islah Hareketi Gençlik Kolları Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 16/09/2019.

¹⁰³⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁰³⁷ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 38.

3.1.2. Topluma Yönelik Davet Alanı

Kamusal alanda yapılacak olan İslâmî davet, toplu olarak veya birey tarafından yürütülen, topluma hitap eden davet anlamına gelmektedir. Yüce Allah (c.c.), Peygamber (s.a.v.)'e insanlara kendisine inanmayı ve ibadet etmek için çağrı yapmasını ve mesajlarını onlara ulaştırmasını emretti. Peygamber (s.a.v.) önce bireysel görüşmeler yaparak insanları Allah (c.c.)'a çağırdı. Daha sonra halkı İslâm'a toplu bir şekilde davet etmeye başladı. Safa Tepesi'nin eteklerinde halka seslenerek onları etrafında toplanıncaya kadar seslenmeye başladı. Onlara, "Atlıların bu dağın arkasında size saldırmak için beklediğini söyleseydim, bana inanır mıydınız?" diye hitap etti. Onlar: "Evet, inanırız çünkü seni çok denedik sen bize hiç yalan söylemedin." dediler. Peygamber (s.a.v.) de onlara: "Şimdi ben sizi bekleyen şiddetli azaba karşı uyarıyorum " dedi.¹⁰³⁸

Bu çağrı ve uyarıyı onları Allah (c.c.)'ın mesajları etrafında toplayıncaya kadar veya pazarlarına ve yollarına gidinceye kadar defalarca tekrarladı. Hz. Peygamber (s.a.v.) toplu olarak daveti sürdürürken aynı zamanda bireysel olarak da İslâmî davet metodunu kullanmaya devam etmişti. Çünkü bireysel temaslar ve davetler daha etkili ve erişilebilir olmakla birlikte, toplu davetler bazı durumlarda daha kolay ve geniş bir kitleye aynı anda ulaşımı sağlayan bir davet aracı olarak kullanılmaktadır.¹⁰³⁹

TIH, genel yapısı içerisinde pek çok faaliyetin planlanmasında katkıda bulunan, merkezî ve bölgeler düzeyinde propaganda kampanyaları şubesi oluşturarak davet misyonunu profesyonel olarak gerçekleştirme yönünde adım atmıştır. Oluşturulan bu şube kısa zamanda katılımcılar ve diğerleri tarafından çok takdir edilen bahar toplantıları düzenlemeye başlamıştır.¹⁰⁴⁰

Hareket, dinî faaliyetleri ve daveti anlamada işbirliği yapmak isteyen tüm Fas Müslümanlarına açık olduğunu, Allah (c.c.)'ın birliği, Kur'ân ve Sünnet'in otoritesi altında bütün Müslümanların birleştirilmesi yönündeki niyetlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. TIH, bu ulusal ve bölgesel düzeyde yüksek katılımlı

¹⁰³⁸ Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebû Cafer et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Daru't-Turâs, Beyrut, 1967, c. 2, s. 319.

¹⁰³⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 39-41.

¹⁰⁴⁰ et-Telidî, *el-Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslahu'l-Mağriyye*, s. 130.

faaliyetlerle İslâm'ın mesajı ile bir araya getirilen peygamberlerin mesajlarını takip etmiştir. Böylece bütün peygamberlerin yaptığı gibi her düzeyde toplumsal reform çağrısı yaparak birey ve toplumda reformunun iyi unsurlarını ortaya koyma, bireysel ve toplumsal dejenerasyona karşı direnme çağrısı yapmıştır.¹⁰⁴¹

Oluşturulan İslâmî davet propaganda merkezi her zaman Allah (c.c.)'a yapılan davet ile uygun ve kullanışlı dava materyallerine olan ihtiyacı ortaya koymuştur. Ayrıca merkezî olarak oluşturulan bu şube, davetçilerin teorik eğitim materyalleri, vaazlar, dersler ve rehberlik gibi uygulamalı materyaller gibi amaçlarını belirlemiştir. Kısa zamanda davet alanın uzmanlaşmış bir web sitesinin hazırlanmasında adımlar atmıştır.¹⁰⁴²

Kendi aralarındaki iletişimi sağlamak, deneyimlerini, uzmanlık alanlarını paylaşmak, bilgi alışverişinde bulunmak, ulusal ve uluslararası düzeyde farklı kişilerle diyalog kurmak, sorulara cevap vermek, gözlem ve taleplerini almada zemin oluşturmak için,

<http://alislah.ma/رياض-الدعاة/>

<http://alislah.ma/فئة-الإصلاح/>

<https://www.facebook.com/alislah.ma>,

https://twitter.com/alislah_ma,

<https://youtube.com/channel/AttawhidWalislah1>, isimleri altında sosyal paylaşım sitelerini güncelliğini sağlayarak işletmektedir.¹⁰⁴³

3.1.3. Öğretime Yönelik Alan

TIH'ın temel eylem alanı, kendisini ve çevresini reforme eden örnek, erdemli bir reformcunun yetiştirilmesini sağlayan, dava hareketi emanetini ve nebevî rolün sorumluluğunu üstlenen ve taşıyan insanı zihnen, kalben ve davranışları bakımından yeniden inşa etmekle ilgilidir. Nitekim bu hususa daha önceki TIH'ın amaçları ve hedefleri bölümünde değinilmişti.

¹⁰⁴¹ Abdülkadir Şelfüvat, TIH Basın Yayın Sorumlusu ile görüşme, 21/09/2019.

¹⁰⁴² et-Telidî, *el-Hareketü 't-Tevhîd ve 'l-Islahu 'l-Mağriyye*, s. 131.

¹⁰⁴³ TIH, bu sosyal paylaşım ağlarının zeminini <http://alislah.ma>, üzerinden sağlamaktadır.

Bu işlev esas olarak TIH içindeki davetçi bireyin zihnen, kalben ve davranış olarak yeniden yapılandırılması ile ilgilidir. Belki de eğitim ve öğretim programları gibi bu çerçevede benimsenen araçlar yoluyla bunun dışında da kullanılabilir hâle getirilmesidir. TIH’da eğitim, Allah (c.c.)’ı anma, akıl yürütme, entelektüel düşünme, danışma, birbirlerine hakkı önerme, dinde sabır ve anlayışı tavsiye etme, onunla hayatını yeniden reforme etme, güncel olayların, gerçeğin anlaşılması ve çeşitli alanlarda reform araçlarının elde edilmesi konularından yararlanmak isteyenler için temel bir işlevdir.¹⁰⁴⁴

TIH konseptinde öğretim, bireylerin inanç, algı ve davranışsal yükselişlerini sağlayan, bireysel ve kolektif yaşamın her alanında erdemli, yakın ve uzak çevresinde reformist olduğunu tüm eylemleri ile ortaya koyan bireysel bir sorumluluk ve kolektif iletişim ve etkileşim olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁴⁵

Hareketin “el-Mîsak” isimli bildirisinde bu konu şu şekilde ifade edilmektedir: Ra’d suresinin 11. Ayetinde: “*Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez*”¹⁰⁴⁶ Ayrıca bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisinde: “...*Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir.*”¹⁰⁴⁷ şeklinde buyurulmuştur. Allah (c.c.)’ın koyduğu ilâhî yasalara göre, bireyin iyi ve kötü olması insanın kendi seçim ve fiillerinden kaynaklanmaktadır. İnsanın eylemlerinin ve ahlâkî zaafalarının dünya hayatının ötesinde uhrevî bir boyutu bulunmaktadır. Bu nedenle Adalet ve İhsan Hareketi’nde olduğu gibi reformist davetçi birey önce kendi ahlâkî dejenerasyonu ve manevî hastalıklarına ilişkin reformda öncülük etmelidir.¹⁰⁴⁸

Burada TIH’ın öğretim metodu ile ilgili olarak teorik eğitime önem verdiği kadar, öğretimin pratik (uygulama) yönlerini de benimsediği görülmektedir. İnsanî arzuların ortaya çıkardığı ve kavramaya yönelik engeller ve belirsizlikler için ani

¹⁰⁴⁴ Abdurrahman eş-Şeyhî, hareket genel merkezi Rabat’ta 17/09/2019 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁰⁴⁵ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Mîsak*, s. 85.

¹⁰⁴⁶ Ra’d, 13/11, bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 268.

¹⁰⁴⁷ el-Buhari, *a.g.e.*, c.1, s. 23-24.

¹⁰⁴⁸ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 86-87.

çözüm ve olayların üzerinde yeterince çalışılması gereken bir alan olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰⁴⁹

TIH Genel Başkanı eş-Şeyhi, örgüt içi öğretim sürecinin ancak şu üç özelliğinin bilinmesi ile tam ve doğru olarak tamamlanacağına olan inancını ifade etmektedir:

- 1- İnsan yaşamının genel ve kapsamlı yönleriyle ele alınması,
- 2- Öngörüldüğü şekilde bireysel olarak alıcıda ılımlı ve hoşgörü çıktısını vermesi,
- 3- Öğretimin entelektüel düşünce ve davranışta da gerçekleşmiş olmasıyla birlikte reform alanlarındaki mücadelede test edilen bir süreci meydana getirebilmesi.¹⁰⁵⁰

TIH'ın öğretim stratejisinde önceliğin Adalet ve İhsan Hareketi'nde olduğu gibi toplumsal reformları gerçekleştirecek olan öncü, reformist, aktivist bireylerin eğitime önem verildiği görülmektedir. Ayrıca öncü reformist bireyin herhangi bir politik gelişim ve eğitiminden bahsedilmemesi TIH'ın kısa süreli siyasî hedefleri değil, bütüncül olarak toplumsal dinî dönüşümü ve her alanda ikamesini hedefleyen dava hareketi olduğunu göstermektedir.

TIH'ın bu örgüt içi eğitim çalışması, içinde bulunduğu davet çalışmasının merkezi bir bileşenidir. İslâmî davet misyonunu en üst düzeyde gerçekleştirmek ve topluma kendisini tanıtmak için eğitsel, entelektüel, kültürel, sosyal, politik, sendikal ve diğer iş yaşam alanlarında bölgesel ve uluslararası ortamlarda paydaşlar aramaktadır.

3.1.3.1. Öğretim Konusunun Merkezîliği

Eğitim konusu, TIH'da merkezi bir konumu işgal etmiştir. Ancak peygamberlerin mesajlarını insanların yaşamlarında yeniden hâkim kılmak ve yenilemek bütün İslâmî hareketler için odak noktası olmuştur.

¹⁰⁴⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 88.

¹⁰⁵⁰ Ayrıca düşünce ve davranışta gerçekleşen ve reform alanlarındaki mücadelede test edilen bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Bkz. Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 88.

İslâm, insanları sadece davet etmeyi yeterli görmeyen bireyin bütün hayatına yönelik bir eğitim mesajıdır. İslâm'ın çağrısını kabul edenlerin tam olarak onu anlamayı, öğrenmeyi, öğretmeyi, dünyadaki iyi bir yaşamın ve ahiret hayatında da kurtuluşlarının sebebi olması için onun hükümlerine bağlı kalmayı taahhüt etmeleri gereklidir. Bu nedenle TIH'nın eğitim vizyonu şu hususiyetlere vurgu yapmaktadır:¹⁰⁵¹

1- İslâmî hareketin bütün zamanlarda ortaya çıkan temel görevi insanların İslâm'a nasıl davet edileceği ve onların bu alanda nasıl eğitileceği hususudur. Günümüz toplumlarında gerek onu anlamada gerekse o alanda çalışmada ortaya çıkan daha iyi bir İslâmî yaşamı sağlamada tüm engellerin merkezini, bireyin liderlik pozisyonu ve karar verme gibi eğitimle ilgili olan engeller oluşturmaktadır.¹⁰⁵²

2- Bu bağlamda, İslâm'a davet meselesinin önündeki engeller eğitim ve öğretim ile birlikte ele alınırsa görev veya ortaklıktan neler olup bittiği ve hatta siyasî, sosyal, kültürel ve diğer sektörler ve alanlardan bazılarının ihmal edildiği anlaşılabilir.¹⁰⁵³

Bu sebeple TIH eğitim meselesini, dikkat odağı, eylem ve öncelikli alan olarak gördüğünü ifade etmektedir.

TIH'nın, bireyin eğitimi ile ilgili yönelimleri ve seçimleri yayınları arasında yer alan “Teveccühât ve İhtiyarat” isimli bildirilerde şöyle tanımlanmıştır: “Tevhid ve Islah Hareketi, İslâm'ın gereklerine uymak, bireyler, toplumlar ve devlet düzeyindeki temellerini ve hükümlerini oluşturmak için İslâm doktrini, şer'î hükümler ve etik değerler alanında çalışan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat metodu üzerine bir eğitim ve dava hareketidir.”¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵¹et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 130-131.

¹⁰⁵² Muhammed Hamdâvî ile yapılan görüşme, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹⁰⁵³et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 132-133.

¹⁰⁵⁴ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Tevveccühât ve İhtiyarât Bildirisit*, s. 1.

3.1.4. Eğitim Alanı

TIH kavram yapısında eğitim, üyelerinin, davet, eğitim ve reform fonksiyonları çerçevesinde verilen çeşitli görevlerde etkin ve verimli bir şekilde yetkinlikleri sağlamayı taahhüt ettiği temel bir fonksiyondur.

Davetçilerin eğitim vizyonları iki ana amaç ile düzenlenmiştir: Birincisi, davet ve reform eyleminin temel unsurlarını oluşturmak için örgütsel, teorik ve pratik davetçileri örgütsel ve kişisel olarak geliştirmektir. İkincisi, İslâm'ın yüksek değerlerine sahip, TIH'ın mesajını yerine getirmeye hak kazanan bilimsel ve pratik yeterlilikler üzerine mevcut olan, güç ve dürüstlikle karakterize İslâmî davetçilerin yetişmesine katkıda bulunmaktadır.¹⁰⁵⁵

Eğitim programları ve planları aracılığıyla, TIH, kavramsal ve bilişsel yeterlilikler, pratik beceriler ya da davranışsal kişilikler düzeyinde, Allah (c.c.)'a davette gerekli nitelikleri taşıyan ve bireyden toplum düzeyine reformları gerçekleştirecek olan davetçileri yetiştirmeye çalışmaktadır.

3.1.4.1. Çalışmalar ve Kazanımlar

TIH, teşkilat yapısı içerisinde davetçilere gerekli formasyonun sağlanması hareketin tarihinde yaşadığı dönüşümlerle birlikte hareketin tarihi seyri içerisinde de artarak önem kazanmıştır.

TIH'ın her iki kurucu örgütü¹⁰⁵⁶ de üyelerinin eğitimini en baştan itibaren meşru bir görev ve uygarlık gerekliliği olarak görmektedir. Buna rağmen eğitim sürecinin ve amaçlarının ruhu, kendilerine özgü örgütlenme süreçleri bakımından davet örgütüne dönüşüm bağlamındaki amaçları arasında farklılıklar görülmektedir.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁵ Abdurrahman eş-Şeyhî, hareket genel merkezi Rabat'ta 17/09/2019 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁰⁵⁶ TIH'un, tarihi arka planından bahsedilirken Islah ve Tecdid Hareketi ile Rabıtâtü'l-Müstakbeli'l-İslâmî Derneği'nin birleşmesi ile meydana geldiği belirtilmişti.

¹⁰⁵⁷ Abdurrahman eş-Şeyhî, hareket genel merkezi Rabat'ta 17/09/2019 tarihinde yapılan görüşme.

3.1.4.1.1. Eğitimin Fonksiyonu

TIH’da eğitim s¼reci, her bir organizasyonun niteliğine ve hedeflerine bağlı olarak, grup organizasyonu aşamasında gerçekleşir. Başka bir deyişle TIH ile Rabıtat¼’l-M¼stakbeli’l-İřl¼m¼ Derneği arasındaki birliktelikten ¼nce kuruluşun hedeflerinin oluşturulması sırasında birkaç d¼n¼ř¼m tanımlanmıştır.

Eğer ¼rg¼tsel yapı toplumda var olan ¼rg¼tlere alternatif olmak isterse toplumun sorunlarını umursamaksızın kapasitesi ¼l¼s¼nde eğitim ve mobilizasyon işlevini gerçekleştirdikten sonra bu bağlamda eğitim ve ¼đretim anlayışını tanımlama s¼recine başlayabilir.¹⁰⁵⁸ Bu nedenle iki ¼rg¼t¼n birleşmesi ve TIH’ın kuruluşunun duyurulmasından sonra, eğitim meselesi ¼nem kazandı. Eğitim çalışmasına ait bir s¼reten rehabilitasyonunu ¼ng¼ren bir işe, nihayetinde birlikte yapılması gereken bir başka eğitim ve iyileştirme s¼recine d¼n¼řt¼.

1996-1998 yıllarında TIH, iki ¼rg¼t¼n birleşmesinden sonraki geçiş d¼neminde temel olarak birleşme ve konsolidasyon s¼recinin başarısında kilit ve taşıyıcı unsur olarak kabul edilen eğitim s¼recine odaklandı. B¼ylelikře ilk eğitimin bir ¼n komitesinin geliştirilmesiyle g¼revlendirilen bir merkez komitesinin oluşturduğu alt komite sadece daha sonraki aşamalarda eğitime ve ana misyon olan davet misyonuna ¼nem vermeye başladı. Oluşturulan bu komite, eğitim için bir yeterlilik programı hazırlamak ve eğitim paketleri oluşturmak için b¼y¼k bir çaba sarf etti.¹⁰⁵⁹

Oluşturulan bu kurul, programı benimsemiş ve d¼zenli eğitim oturumlarında ¼yelerin ¼rg¼tsel t¼zel kişiliğinin benimsenmesi y¼n¼ndeki eğitim faaliyetlerine de ¼nem verdi. Ancak kısa s¼rede komitenin eğitim programının uygulanmasına ilişkin zorluklarla karşılaşıldı. Bu bağlamda geliştirilen programın yetersizliğinin, hareketin gerçek ihtiyaçlarına hitap etmemesinden ve yetişmiş insan potansiyelinin azlığından kaynaklandığı tespit edildi. Bunun ¼zerine hareket içerisinde 2000-2001 yıllarında, y¼netim kurulu ve diğer organlar tarafından onaylanan planlamalara y¼nelik bir eğitim programı hazırlamak için merkezi bir eğitim komitesi kurdu. Komite daha sonra ulusal ve b¼lgesel d¼zeyde ihtiyaçlara

¹⁰⁵⁸ et-Telid¼, *a.g.e.*, s. 151-152.

¹⁰⁵⁹ et-Telid¼, *a.g.e.*, s. 153.

yönelik eğitim kursları düzenlemeye başladı. Bölgelerde (iklim ve cihet)¹⁰⁶⁰ eğitimin uygulanabilirliği ve etkinliği konusunda bir duyarlılık kampanyası yürütüldü. Bu kurul aynı zamanda yeni kimlik kazanan hareketin performansının kalite seviyesinden planlama için referans kütüphanesi sağlayarak programın gerekliliklerinden bazılarını sağlamak için de çalıştı.¹⁰⁶¹

2002'deki TIH'ın ikinci genel kongresinden sonra genel kurul, eğitimin ve davanın yanı sıra, eğitimin hareket için temel işlevi olduğuna dair bir taslak raporu onayladı. Bu raporla üyelerin bilişsel, eğitimsel ve beceri eğitimine atıfta bulunan eğitim hareketinin temel görevi aşağıdaki şekilde tanımlanarak kabul edildi:¹⁰⁶²

Eğitim ve Öğretim Sistemi

İslâmî davet örgütleri yeterlilik ve üyelerin formasyon eğitimi önceliğini, referans, felsefe ve özel amaçlarına göre ihtiyaç duyulan sağlam bir eğitimi sağlamak için genel çerçevelerini belirleyerek bunları topluma ve bütün kurumlarında gerçekleştirmeyi amaçlamaktadırlar. Eğitim sadece organizasyon içinde değil aynı zamanda toplumsal ıslah projesi kapsamında sorumluluk alabilen ve liderlik yapabilen bireyleri yetiştirmek için verimli planlamalara olan ihtiyaçtan ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶³

Eğitim ve öğretimde bir sisteme duyulan ihtiyaç, hareketin ulaşmaya çalıştığı ve stratejik planıyla onaylanan tüm kurulları için kesin bir ihtiyaç olarak kabul edilmiştir. Hareket böylece öğretim ile birlikte gelecek yıllarda eğitimi de kendisi için stratejik bir alan hâline getirmiştir. TIH'ın uzmanlık komitesi, birbirini takip eden toplantılarda ideolojik referanslar, pedagojik temeller ve hareketin ilk

¹⁰⁶⁰1997'de mahallileştirme/bölgeleştirme yasasının yürürlüğe girmesi ile oluşmuş idari yapılanmasına göre, Fas'ın 12 bölgesi (cihet); 75 vilayet (Amâle (13) veya İklim (62) buraları A'mil adında yöneticiler tarafından yönetilir) ve alt idari yapılanması (Bâşaviyye veya Daire(457) buralar Başa tarafından yönetilir. Kıyade veya Mülhaka (983) buralar Kâid tarafından yönetilir. Cemaat veya Karaviyye (1503) buralar el-U'mdetü'l-Müntehab tarafından yönetilir) ile bölümlendirilmiştir. Her vilayet ve alt bölge de ilçelere, belediyelere veya kent belediyelerine ve büyük metropoller de mahal/bölge/ilçelere bölünmüştür. İlçeler kırsal bölgelerde, kırsal belediyelere bölünebilir.

¹⁰⁶¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü't-Terbeviyye.*, s. 3-4.

¹⁰⁶² et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 154.

¹⁰⁶³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *a.g.e.*, s. 5.

kuruluş amaçları göz önünde bulundurularak davet sisteminin meşru zemininin oluşturulmasında büyük katkı sağlamıştır.¹⁰⁶⁴

Hazırlanan bu eğitim sisteminin amacı, bireyi dine ve değerlere daha fazla bağlılık seviyesine yükseltmek ve bilgelige, hikmete iç görüye, ferasete, hoşgörüyeye ve ılımlılığa çağırmaktır. Aynı zamanda medeniyetin gelişmesine ve inşa edilmesine katkıda bulunmak için bilimsel uzmanlık, pratik beceriler, yüksek değerler sistemine sahip, güçlü, dürüst davetçi ve vaizlerin yetişmesine, eğitilmesine formasyon kazanmasına katkıda bulunmaktır.

3.1.4.2. Eğitim Vizyonu ile Ne Hedefleniyor?

TIH Genel Başkanı eş-Şeyhî, örgütsel eğitim vizyonu ile şu temel esasların gerçekleştirilmesinin hedeflediklerini ifade etmektedir:¹⁰⁶⁵

a) Eğitim hedeflerine ulaşmak için kavramları ve araçları tanımlayan teorik bir planlama süreci ile birlikte bu süreci tutarlı ve sistemli bir şekilde çerçeveleyen prensiplerin, kavramların ve eğilimlerin toplamı;

b) Eğitim vizyonu, teorileri, modelleri, müfredatları, yöntemleri ve uygulamaları içeren genel bir yön veya kapsamlı bir strateji;

c) Ortaya çıkan sosyal kriz ve çevreler farklı olmakla birlikte ortak kültürel ve İslâmî değerlerin var olması sebebiyle İslâmî hükümlerin reel gerçekliğine uygun indirgemeci programların geliştirilerek toplumsal krizlerin aşılması için çaba gösterilmesi ve bunları başarmının bir yolu olarak özgün bir vizyonun geliştirilmesi;

d) Eğitim gerçekliğini anlama ve bu gerçeğin konumundan hareketle İslâm'ı açıklayan ve evrensel düzeyde onun temsil edilmesini sağlayacak uygun din dili biçimlerini ortaya çıkarma ve açıklama;

e) Dini inançları ve değerleri ile ilgili herhangi bir zamanda kendi değerlerine ve taahhütleriyle şartların ve koşulların değişmesine bağlı olarak İslâm'ın sabit temel ilkelerini birleştiren Kur'an'ın rehberliğinde Peygamber (s.a.v.)'in örnekliliği tarafından kontrol edilen reformist çabalarının bir dayanağı hâline dönüşmüş eğitim vizyonunun bir dalını oluşturma;¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 155.

¹⁰⁶⁵ Abdurrahman eş-Şeyhî, hareket genel merkezi Rabat'ta 17/09/2019 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁰⁶⁶ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü't-Terbeviyye*, 2000, s. 2.

f) Hz. Peygamber (s.a.v.), aşamalı olarak gizli davet metodu ile başlayıp daha sonra açık davet yollarını aramaya başlamıştır. Sonrasında da dinin diğer hükümlerinin ve yasalarının indirilme süreci tamamlanarak dinin tamamlaması sonrasında aşamalı olarak tevhidin ilkelerini ayrıntıları ile ortaya koymuştur. Bu şekilde risaliyye/davet metodu üzerine¹⁰⁶⁷ Allah (c.c.)’ın birliğine çağırma ve sonrasında İslâmî davet ile yeterli kalmayıp bu davetin temel prensipleri doğrultusunda erdemli davetçilerin oluşumunda düzenlenen net bir dizi aşamalı adımı takip etme hedeflenmektedir.¹⁰⁶⁸

Günümüz Müslümanlarının İslâm’ın genel prensiplerini benimsemelerinin ardından Peygamber (s.a.v.)’in sahabelerini yetiştirdiği ve onları diğerlerinden farklı kıldığı değerleri talep etmeye başladıkları görülmektedir. Bu nedenle nebevî davet deneyimi, belli bir zaman sürecinde meydana gelen sapma tipini ve bunun nasıl üstesinden gelineceğini, bu reform sürecine katkıda bulunmak isteyenler için bilimsel ve pratik sebeplerin neler olduğunu belirleyen bir eğitim vizyonu kaynağı olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶⁹

TIH, eğitim vizyonunu belirlerken hazırladıkları “Misak” bildirisinde vurguladıkları gibi İslâm ulusunun, Selef-i Salihîn’in ve Ehl-i Sünnet ve Cemaatin fikir birliği üzerine olduğu hususlara bağlı kaldıklarını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda hareketin eğitim programı ve vizyonunun özgün yapısı, İslâm’ın temel prensipleri, ülkenin ve TIH’in zaman ve mekân içinde geçirdiği kritik aşamaların doğası ile uyumlu olarak planlandığı görülmektedir.¹⁰⁷⁰

3.1.5. Entelektüel Kültür Alanı

Bu alan, TIH teşkilat yapısı içerisinde büyük ilgi görmekte ve reform projesinin ana kollarından biri olarak görülmektedir. Ayrıca reform projelerine iç gözü sağlayan ve kendilerini geliştirdikleri alan olarak kabul edilmektedir.

¹⁰⁶⁷ TIH, edebiyatında belki de el-Adl ile farkını ortaya koyabilmek için kendi edebiyatında çokça kullandığı “Nebevî metot” terimini kullanmamış onun yerine “risaliyye metot” terimini kullanmayı tercih etmiştir.

¹⁰⁶⁸ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *er-Ru’yetü’t-Terbeviyye*, 2000, s. 2-3.

¹⁰⁶⁹ Halid et-Tuvâc, TIH Eğitim Sorumlusu ile hareketin genel merkezi Rabat’ta yapılan görüşme, 19/09/2019.

¹⁰⁷⁰ et-Telidî, *el-Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslahu’l-Mağriyye*, s. 129.

TIH kavramsal yapısı içerisinde cehalet ve tutkunun bütün batıl yolun kökeni olduğunu düşünmektedir. Allah (c.c.) Necm suresi, 23. ayetinde şöyle buyurmaktadır: “*Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. Andolsun ki, kendilerine, Rab’leri katından yol gösterici gelmiştir.*”¹⁰⁷¹ TIH’a göre, dinî bilgilerin ve entelektüel düşüncenin sınırının yok edildiği alanda bireyi cehalete sürükleyen, ateizm gibi toplumun kültürel yapısını derinden yok eden düşünceler ve fikirler çok rahatlıkla gelişmek için zemin bulmaktadır.¹⁰⁷²

Birey, entelektüel düşüncesi, dinî ilimlerdeki derin anlayışı, İslâm’ın mesajının feraseti, bilim ve muhakeme sayesinde İslâm ile cehalet, inanç ile inançsızlık, sünnet ile sapkınlık ve helal ile haram arasındaki ayrımı kolaylıkla yapabilir. TIH, davet çalışmalarında dinî ilimleri her ne kadar davet ve reform alanlarında ilimlerin en şerefli ve bireyin hayatını düzenleyen en gerekli unsur olarak görse de onu tek odak noktası hâline getirmemiştir. Aksine diğer entelektüel alanları da ideal davetçi ve toplumun yetişmesi, formasyonu, rehberliği, bilimsel alana teşvik ve hizmetlerin tanıtımında gerekli görmüştür.¹⁰⁷³

TIH, entelektüel düşüncenin oluşumu ve gelişimi bağlamında cehaletin, birey ve toplumların gelişiminde İslâmî davetin düşmanı ve şeytanın bir silahı olduğu farkındalığı ile ancak ulusun bilim ve eğitim seviyesini yükselterek cehaleti mağlup edebileceklerini ifade etmektedir. TIH, her düzeyde entelektüel gelişimin sağlanmasını ve entelektüel bilginin üretimini sadece kendi faaliyetleri ile sınırlı olarak görmemektedir. Onlar, genel olarak evrensel düşünce özel olarak da İslâmî düşünceye açılmaya çalışmanın yenisünya düzeninde bireylerin mutluluğu için gerekli olduğunu düşünmektedirler.¹⁰⁷⁴

TIH’a göre bu alanın önemi iki ana saikten kaynaklanmaktadır:

Birincisi, Fas toplumunun yeniden inşa projesinin çeşitli tezahürlerindeki sorunların yanı sıra TIH’ın katkı sağladığı dava ve reform çabalarına yönelik bilimsel ve entelektüel destekle ilgilidir.

¹⁰⁷¹ Necm, 53/23, Bkz. Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 587.

¹⁰⁷² Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁰⁷³ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹⁰⁷⁴ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *a.g.e.*, s. 88-89.

İkincisi ise, örgüt içi eğitim ve örgütsel endişeleriyle ilgili bir dizi problemi ele almasıdır. Bu nedenle, bu alanın amaçları örgütün iç kavram yapısında şu şekilde çerçevelenmektedir: “Dinî hükümlerin, içtihat ve indirmecilik metodu ile topluma uyarılama, araştırma, inceleme, sınıflandırma, güncelleme yaklaşımına tanımlamalarına özen göstererek eğitim, dava ve reform projelerinde göz önünde bulundurulması için gereklidir. Ayrıca geçiş aşamalarında sınırlı olmak üzere iç ve dış entelektüel, kültürel iletişim zeminlerinin inşası için farklı dallardaki sosyal bilimlerdeki çalışma mekanizmalarının yenilenmesi yoluyla projeye bilgi desteği sağlanmalıdır. Bu bilgi desteği, ülkenin ve İslâm ulusunun kalkınmasına, İslâm medeniyetinin yeniden inşası için gerekli olan entelektüel, bilimsel ve kültürel hareketlerin başlatılmasına katkıda bulunacaktır. Modern bilimi teşvik etmek, entelektüel tartışma ve bilişsel kabul için ortak alanların yaratılması kaçınılmazdır. Bunun için de İslâmî davet alanında faaliyet gösteren paydaş İslâmî aktörlerle her türlü faaliyete açık örgütsel ve ideolojik olarak genel toplumsal kabuller üzerinde işbirliği kaçınılmazdır. Alla (c.c.)’ın mesajını toplumun bütün kesimlerine ulaştırmak için daha iyi bir anlayış arayışı, realitenin daha iyi anlaşılması ve geleceğe yönelik projeksiyon sunmada katkıda bulunacaktır.”¹⁰⁷⁵

3.2. Siyasî Alan Tecrübesi ve Kazanımları

TIH’ın ideolojik yapısı içerisinde politik eylem, “Misak” belgesinde aşağıda vurgulandığı gibi İslâmî davetin tüm toplum ve devlet düzeyinde gerçekleştirilebilmesi için temel çalışma alanlarından birisidir. Davet çalışmaları siyasî faaliyetlerle desteklenerek ülke içerisindeki politik alanı yöneten siyasî kurumların ve siyasal uygulamaların İslâm hüküm ve disiplinlerine uygun olarak düzenlenmesi amaçlanmaktadır. TIH’ın siyasî alana olan ilgisi, İslâm’ın yaşamın her alanında egemen olmasına yönelik sahip olduğu kesin inancından, siyasetin insanların günlük yaşamlarına müdahale etmesi, düşüncelerini, kaygılarını yönlendirmesi, onları başkalarının yararına teşvik etmesinden kaynaklanmaktadır. İslâm’ın insanlar arası ilişkilerin dışında tutulması imkânsızdır. Allah (c.c.)

¹⁰⁷⁵ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

tarafından genel ve özel olarak insan gerçekliğine hükmetmek için kapsamlı ve eksiksiz olarak kurallar ortaya konulmuştur.

İslâm'ı hayatın bütün alanlarında etkin kılınması için siyasî alanda kullandıkları temel argümanlar şunlardır:

- 1-Bu alanda İslâmî vizyon netleşene kadar siyasî çalışmaları ve araştırmaların derinleştirilerek temellendirilmesi,
- 2- Siyasî eylem alanı için gerekli yasal mekanizmaları sağlanması,
- 3- Siyasal pratiğin yeni bir rasyonel ve temiz şeklini sağlama yönünde çaba sarf edilmesi.¹⁰⁷⁶

TIH'ın siyasî eylem boyutu, örgütsel birliğin oluşum sürecinde üzerinde önemle durulan en büyük konulardan birisini teşkil etmektedir. Öngörülemeyen bu siyasî katılım sorunu, birleşme sürecinin kavramsal ve örgütsel esaslarının görüşülmesi devam ederken en büyük zorluklardan biri olmasına rağmen, kayıpları beklenenden çok daha düşük olmuştur.¹⁰⁷⁷

Birliğin bazı bileşenlerinin siyasal katılımıla bütünleşmenin hızı konusunda büyük çekinceleri vardı. Buna rağmen birliğin her iki tarafı (Rabıtu'l-Müstakbeli'l-İslâm ve Tevhid ve Islah Hareketi) da bu alanda kendi siyasî girişimlerini başlatarak kendi siyasî kanatlarını oluşturdular. Bunlar, Tevhid ve Islah kanadının kurduğu "Hizbu't-Tecdîdu'l-Vatanî" (Birlik Yenilenme Partisi) ve aynı kaderi paylaşan Rabıtu'l-Müstakbeli'l-İslâm kanadının kurduğu "Hizbu'l-Vahdetü't-Tenmiyye" partileriydi.¹⁰⁷⁸

Birleşme süreci ile birlikte Demokratik Anayasal Popüler Hareketi (MPCD)'ne Tevhid ve Tecdid hareketinden toplu üyelik süreciyle birlikte, özellikle 1996 yılının ortasında yapılan olağandışı ulusal kongrenin düzenlenmesine kadar siyasallaşma süreci kesintiye uğradı. Partinin genel sekreteryasına ek olarak o dönemde "Rabıtu'l-Müstakbeli'l-İslâm"ın yöneticilerinden biri olan Dr. Hasan

¹⁰⁷⁶ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 83.

¹⁰⁷⁷ Satiy, *a.g.e.*, s. 129-130.

¹⁰⁷⁸ Darif, *el-İslâmü's-Siyâsiyyü fi'l-Mağrib*, s. 278-279.

Davudî de birliğe katılmıştı. Bu süreç birliğin, siyasî cepheye entegrasyon sürecine ilk girişimi oldu.¹⁰⁷⁹

Bununla birlikte, politik düzeyde bir bütünleşmenin tezahürü de siyasî realitenin analizi, bu alandaki reform görüşü, misak belgesinde ve siyasal vizyonda özetlenen bir teoriyi yansıtan kapsamlı bir vizyonun oluşturulmasıdır.

Genel olarak, hareketin politik çalışmalarındaki temel dönüşüm üç ana alana bölünebilir:

1- Meşru Politik Bir Zemin Arayışı: Siyasî eylem için meşru bir çerçeve sağlama çabası 1990'ların başında başladı. İlk girişim “Hizbu’t-Tecdîdu’l-Vatanî bi’r-Rabat” ikincisi ise “Hizbu’l-Vahdetü’t-Tenmiyye bi’l-Fes”in kurulma girişimleridir. Ancak partilerin kuruluşunun resmî makamlarca reddedilmesi hareketin liderleri tarafından kabul edilmeyen koşullu bir yanıtla sona eren İstiklal Partisi ile diyalog sürecini başlattı. Bundan sonraki süreç ise Islah ve Tecdid çerçevesinden bir grup lider kadronun ve Haziran 1996'da olağanüstü kongrenin ardından Demokratik Anayasal Popüler Hareketi (MPCD) Partisi’ne katılması ile sonuçlanmıştır. Artık resmî meşru siyasî arena hareket için açılmıştır.¹⁰⁸⁰

2- Partinin Yeniden Yapılandırılmasına Katkı Süreci: Bu süreç MPCD’nin genel başkanı Dr. Abdülkerim el-Hatîbî’yle prensip konularında yapılan anlaşmanın ardından partinin Tevhid hareketi üyelerinin, İslâm, anayasal monarşi ve şiddetten vazgeçme gibi üç temel koşula dayanarak toplu katılımına ilişkin anlaşma sağlanmıştır. Bu aşamadan sonra TIH, parti ile yardımlaşmaya başlamış önce “er-Ru’yetü’l-Mezhebiyye” isimli belge hazırlanmış sonrasında ise partinin yeniden yapılandırılması için bölgesel ve yerel yapıların yenilenmesi sağlanmıştı.¹⁰⁸¹

TIH, Eylül 1996’da “Hareket İcra Dairesi” tarafından incelenen ilk dosyalardan olan anayasa referandumunun hemen öncesinde ana meselelerden bazı önemli konulardaki pozisyonlarını ifade etmeye devam etti. Bu anayasa referandumu

¹⁰⁷⁹ Tûzî, *el-Melikiyye ve l-İslâmiyyîn fi l-Mağrib*, s. 239-240.

¹⁰⁸⁰ Darîf, *el-İslâmü’s-Siyâsiyyü fi l-Mağrib*, s. 129.

¹⁰⁸¹ et-Tîlidî, *a.g.e.*, s. 181-182.

sürecinde hareket olarak bir tutum belirlenmemesi kararı verilerek üyeler kendi tercihleri üzerine bırakılmıştı.¹⁰⁸²

3- Kurumsal Politik Sürece Katılım: Bu aşamada ilk dönüm noktası, yerel seçimlere katılım ile ilgili olmuştur (16.07.1997). TIH, yürütme kuruluna meclis seçimlerine katılma durumunu değerlendirme yetkisi verdi. Kendi partilerini kurmalarına izin verilmeyen Râbitatü'l-Müstakbelî kanadından yeni gelenler uzun süre seçim sürecini boykot ettiler. Bunun sonrasında yapılan bölgesel rezervasyonlar (sınırlamalar) nedeniyle partinin tarihine ve durumuna uygun geniş katılımı vurgulayan Dr. Hatîbî'nin partinin anayasal meşru zeminine bağlı kalma konusunda çekince koymasıyla yerel seçimlere katılım partiden bağımsız olarak ve sınırlı bir ölçüde gerçekleşti. Yerel seçimlere katılımdaki bu başarı oranı, kampanyaların dava hareketinin etkisi açısından olumlu olarak değerlendirilmiştir. TIH, yerel seçimlere ulusal düzeyde üye ve sempatizanlarından 1000'den fazla adayla seçimlere katıldı. Bunlardan 100'e yakın aday, seçimleri kazanarak yerel müsteşarlık koltuğunu elde etti.¹⁰⁸³

Hareket, seçimi kazanan bu ortak danışmanlarla iletişim, bilgi edinme ve gelecekte kurulacak bağımsız bir partiye ilişkin görüşlerini ve tecrübelerini paylaşma amacıyla bir grup oluşturmaya yönelik bir toplantı düzenledi.

Parlamento seçimlerinde ise (14.11.1997) katılım parti adına yapıldı. İcra Dairesi harekettten 50 aday sunmaya karar verirken, parti tarafından seçime katılacak adaylardan 140 kişilik listeden dokuzunun kazandığı açıklandı.¹⁰⁸⁴

TIH Yürütme Kurulu, Parti Genel Sekreterliği ile birlikte, bu süreci ulusal düzeyde planladı. Bu süreç o zamanki TIH Genel Başkan Yardımcısı ve Parti Genel Sekreter Üyesi, Abdullah Baha'nın genel denetimine verildi. TIH başkanlığı ayrıca adayların desteklenmesiyle ilgili çeşitli bölgelere ve alt bölgelere (Cihet, İklim, Cemaiyye) yönerge gönderdi. Sonuçlar, hareketin çalışmalarında niteliksel bir sıçrama olarak çeşitli nicel ve nitel düşünceler için pozitif olarak değerlendirildi.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸² Tûzî, *a.g.e.*, s. 257-258.

¹⁰⁸³ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁰⁸⁴ Darîf, *a.g.e.*, s. 97-98.

¹⁰⁸⁵ Darîf, *el-İslâmiyyûne'l-Mağârîbe*, s. 165-166.

2002 parlamento seçimlerinde, parti tüm liderliği devraldı. Ancak hareketin liderlerinden bazıları “sekretarya” üyeliği ile birlikte “tezkiye komitesi” üyeliğine seçildiler. TIH, o yıl yapılan yerel seçimlerde partinin adaylarını desteklemek için ulusal düzeyde karar aldı. 1997 seçimlerine katılım, hareketin siyasî teorilerinin gerçekçi zemin seviyesini sınamada belirleyiciydi. Ayrıca birleşmeden sonra Dr. Ahmed er-Raysunî tarafından yeni gerçeklik adıyla oluşturulmuş Tevhid ve Islah’ın siyasal vizyonu, kraliyet tarafından ülke siyasetinde yeni ufuklar açılmasına yardımcı olan gerçekçi, meydan okuyan ve kendine has hususiyeti olan bir ölçüt olarak değerlendirildi.¹⁰⁸⁶

TIH’ın geliştirdiği bu yeni siyasî söylem, ülkenin siyasî yönden çıkmaza girdiği bu dönemde entelektüel, eğitimsel, örgütsel ve politik zorlukların büyüklüğünün artmasıyla ortaya çıkan beklentileri karşılamaya yönelik çalışmaların artmasına da katkıda bulunmaktaydı.¹⁰⁸⁷

3.2.1. Hareketin PJD ile Stratejik Ortaklık Desteğine Ulaşan İlişkileri

TIH, Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi (MPCD)’nin yeniden inşasına ve siyasî performansının harekete geçmesine katkıda bulunduktan sonra hareket ile PJD arasındaki ilişki sorunu tekrar ortaya çıkmaya başladı. TIH içinde oluşturulan geçici icra kurulu siyasallaşma projesinin başlangıcında partiye 25 Temmuz 1998’de uzmanlık politikasına dayanarak parti ve hareket ilişkilerini düzenleyen hareketin siyasî alandaki çalışmasının, davet misyonunun bir uzantısını temsil eden uzmanlaşmış bir çalışma olarak kabul edildiğini ifade eden bir belge sundu.¹⁰⁸⁸ Kurul, sunduğu bu belge ile hareketin siyasallaşma sürecinin “emri bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker” ve hareketin kuruluş felsefesinde yer alan reformların gerçekleştirilmesi için bir zemin olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.

Bu belge aynı zamanda MPCD’nin hareketten yasal ve etkin bir şekilde bağımsız olduğu, üzerinde hiçbir vesayetin olmadığı, danışma, işbirliği ve koordinasyon üzerinde de birleştiklerini ifade eden bir belge niteliğindeydi. Bu

¹⁰⁸⁶ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 184.

¹⁰⁸⁷ Darif, *el-Haklu’d-Dini’l-Mağrib*, s. 237-238.

¹⁰⁸⁸ Samir Ebu’l-Kasım, *et-Tedeyyün ve’s-Siyâsetü*, s. 37.

örgütsel birleşme, temel işlevlerinden olan reformların gerçekleşmesi için gerekli olan siyasî çerçevenin, hareketin örgütsel çerçevesi dışında siyasî hedeflerini gerçekleştirmesinde ve bu yönde güçlendirilmesinde katkıda bulunacak yeni bir durum olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸⁹

Diğer yandan birleşme sürecinin en başından beri İslâmî davet ile siyasetin doğasında var olan ilişki ve dava ile siyasetin birbirinden ayrılması meselesi daha sonraları ülke düzeyinde tartışılan bir siyasî mesele olarak ortaya çıkmıştır. MPCD ile TIH'ın stratejik ortaklığından sonra aralarındaki ilişki çeşitli eksenlerde ortaya çıkmaya devam etmiş ve muhalifleri tarafından odak noktası haline getirilmişlerdir.¹⁰⁹⁰

1- Parti Ulusal Kongrelerine Katılım: 27-28 Kasım 1999 tarihlerinde düzenlenen dördüncü olağan PJD Kongresi'ne, TIH lider kadrosundan üyelerin yoğun bir katılımı olmuştur.

2- Tüzel Kişilik Temsili Konularında Eş Güdüm: Bunlardan en önemlisi, “kadınların kalkınmaya entegrasyonu için ulusal taslak” olarak adlandırılan ulusal plan taslağı o yıllarda muhalif seküler çevreler tarafından hareketin genel tutumları ekseninde takip edilebilirdi.

3- Seçim Desteği: TIH başlangıçta, Houribga, Vadiu'z-Zem, Daru'l-Beyda, Vojda, Ben Süleyman ve Salé dâhil olmak üzere birçok şehirde gerçekleştirilen kısmî seçim kampanyalarını destekledi. TIH Yürütme Kurulu ve parti Genel Sekreteryası 2002 seçimleri için hazırlıkların yapılması için ortak bir toplantı düzenledi. TIH'ın 2002 seçimlerinde partiye desteğiyle ilgili hareketin üyelerinin geneline yönelik bir yönerge çıkarıldı.¹⁰⁹¹

İslâmî davet ile siyaset arasındaki ilişki ve hareket ile parti arasındaki ilişkiyi çerçevelemede bir işbirliği platformu benimsenmişti. Ancak siyasallaşmanın getirdiği yükler hareketin siyasî alanda karşı karşıya kaldığı zorluklarının boyutunun genişlemesine sebep olmuştur. Diğer taraftan hareketin işlevsel çalışmalarının çok

¹⁰⁸⁹ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 185.

¹⁰⁹⁰ Lokman, *ed-Din ve's-Siyasetü fi'l-Mağrib*, s. 237-238.

¹⁰⁹¹ Darif, *el-İslâmiyyûne'l-Mağâribe*, s. 167.

yönlü olması ve PJD ile ilişkilerinde hareketi hedef alan tehditler sorunlu bir ilişkinin devamlı hâle gelmesine yol açmıştır.

Dava ile siyaset alanlarının birbirinden ayrılmaması, hareketi açık hedef hâline getiren bir alan oluşturmuştur. Bu bağlamda, TIH Şûra Konseyi, 18 Temmuz 2004'te TIH'ın siyasî katılımı ve tüzüğün siyasî eylemle ilgili hedefler ve alanlar hakkındaki ilgili hükmü hakkında görüşmeyi gündeme alan siyasî katılım ve hareket ile parti arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir belgeyi onayladı. Bu karar hareket ve organlarının doğrudan siyasal faaliyetlere dâhil olamayacağı açıkça ifade ediyordu.¹⁰⁹²

TIH'ın siyasal alana güçlü bir şekilde girmesiyle muhalifleri tarafından İslâm algısının evrenselliği ile bu algıyı toplumsal alana yerleştirmenin biçimleri ve alanları arasında bir ayrım yapılması gerektiği ülke gündemine taşınmıştı. el-Hatîbî'nin sönmüş volkan görünümündeki partisi MPCD'nin katıldığı seçimlerde kırsalda da olsa başarı kazanması sonucunda TIH'ın üyeleri için siyasî eylem alanı olarak parti belirlenmişti. Parti ile hareketin parçalanma algısını uzaklaştırmak için yayımlanan bu belgede hareketin genel çerçevesi içinde politikaya ilgi duymaya devam edildiği belirtilmiştir. Başka bir deyişle bu belgede ülkenin kimliği, Arap ve İslâm ulusu ile ulusal konularla ilgili alanlarda, partizan olmayan topluluk organları olarak ilgi göstermeye devam ettiği vurgulanmıştır.¹⁰⁹³

TIH, kuruluşundan bu yana, inceleme ve kendilerini gözden geçirme faaliyetlerini Fas'taki toplumsal geçişlere uyum sağlamak ve bunlara cevap vermek için yapısal bir mekanizma olarak kabul etmiştir. TIH bu gözden geçirme faaliyetleri sonucunda Müslüman Kardeşler benzeri radikal örgütler ve genel olarak oryantal İslâmî düşünce (klasikselefî yaklaşım)¹⁰⁹⁴ arasına erken örgütsel mesafe koyabilmiştir. Eğer hareket kuruluş felsefesinde muhaliflerinin iddia ettiği gibi

¹⁰⁹² et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 186-187.

¹⁰⁹³ Abdurrahman eş-Şeyhî, hareket genel merkezi Rabat'ta 17/09/2019 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁰⁹⁴ Ancak TIH'un bütün örgütsel çabalarına rağmen muhalif örgüt ve partiler tarafından selefi kökleri olmakla itham edilmeye devam edilmektedir. 28/01/2018 tarihinde TIH tarafından düzenlenen müzik kurslarının özellikle örgütsel yapının içerisine 2012 yılında 20 Şubat olayları sonrasında affedilen selefi çevreler tarafından karşı çıkılarak iptal edildiğini ortaya koydu. Bkz. <https://www.yabiladi.com/articles/details/61398/maroc-sous-pression-salafiste-renonce.html>, (erişim tarihi, 18/09/2019).

gerçekten Müslüman Kardeşler ve diğer radikal örgütleri örnek almış olsaydı devletin kuruluşunu birinci öncelik olarak belirlemesi gerekirdi. TIH'nın öncelikli alan olarak insanı inşa eden eğitim boyutuna odaklanması, siyasî alanda meşru zemin arayışları bu iddiaların da önüne geçmekteydi.

TIH, kısa bir süre sonra “el-Bina ve'l-Kesb”, “et-Tehaddiyât ve't-Tetalluât” isimleriyle yayınladığı belgelerle, “kavramsal ve metodolojik” yapısındaki derin bir revizyonu ifade etmeye çalıştı. Böylelikle doğuda da hâkim olan “İslâmî bir devletin kuruluşundan” ya da “hilâfet devletin kuruluşundan”, “dinin fert ve toplum bazında ikame edilmesi” merkezine kaymıştır. Bu da doğudaki kinetik hareket düşüncelerinden bağımsız olarak saf “cemaat” kavramından önce “hareket” kavramına daha sonra ise “İslâm ulusu” kavramına, organizasyonun etrafında merkezîleşmekten mesajın etrafında merkezîleşmeye, örgüt birliğinden İslâm toplumu tasarım birliğine geçişin tezahürlerinden birisi olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁹⁵

Çünkü tüm dünyada hiyerarşik örgütsel yapılar artık İslâmî faaliyetlerinin gerçekleştirildiği çerçeve ile yeterli kalmamıştır. Tüm İslâmcı oluşumlar hedeflerine ulaşmak için örgütsel yeterliliklere ve uygun sosyal çerçevelere ihtiyaç duymaktadırlar. Ayrıca kadın, öğrenci, çocuk ve sosyal sektörlerde çeşitli kuruluşlar, merkezler, forumlar ve dernekler ve partiler kurarak meşru zemin arayışına girmeye başlamışlardır. Bu da onların ulusal şartlarına uyum sağlamak için bir takım moderasyon (ılımlılık) süreçlerine katılmalarına sebep olmuştur.¹⁰⁹⁶

Bu nedenle, PJD liderleri ve pek çok üyesi TIH içinden organik bağları olmayan siyasî alana geçiş yaptı. Eğitimsel dava hareketi ve politika arasındaki karışıklık ve karmaşadan kaçınmak için parti ve hareket İslâmî davet ve siyaset işlevlerinin sınırlarını belirleyerek birbirlerinden bağımsız olma konusuna özen göstermişlerdir.¹⁰⁹⁷

Dini referans almada parti ile fikrî tutumlarının yakın olması hareket içerisinde bir engel teşkil etmemektedir. İslâmî hedeflere sahip parti olması iddiası ile kapatılmasına kadar ortaya çıkan muhaliflerin tepkisinin önüne geçmek için

¹⁰⁹⁵ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹⁰⁹⁶ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁰⁹⁷ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 186.

Ağustos 2014'te Muhamed el- Hamdâvî'ye halef olarak Abdürrahim eş-Şeyhi'yi seçen hareket, İslâmî davetçi vaizler ve sosyal hizmet alanlarında çalışan üyelerinin PJD'de saflarında siyaset yapmalarını yasaklamaya karar verdi.¹⁰⁹⁸

Ancak alınan bu tedbirler partinin kuruluşundan bugüne kadar parti muhaliflerinin, bu ayrışmanın sadece anayasal bir formaliteden ibaret, şekli bir ayrışma olduğu, TIH'ın da PJD'nin arka bahçesi olduğu ithamlarını yöneltmelerine engel olamamıştır.¹⁰⁹⁹

Fas İslâmî hareketinin ve özellikle TIH'ın teorisyenlerinden Dr. Ferid el-Ensârî (ö.2008), PJD'nin milletvekili seçimlerinden başarı kazanarak meclise girmesinin ardından "Fas İslâmcı Oluşumların Altı Hatası" isimli kitabını yayımlamıştır. Bu kitapta el-Ensârî, dava alanından siyasî alana geçiş yapan TIH özelinde İslâmcıların, İslâmî davet işlevinin siyasî arenada yok ettikleri eleştirisini olarak ortaya koydu.¹¹⁰⁰

Ancak hareketin ilk Genel Başkanı Ahmed er-Raysûnî (Dünya Müslüman Âlimler Federasyonu Başkanı) el-Ensârî'nin tartışma biçimindeki bu sözlerinin tam olarak gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir. er-Raysûnî, siyaset alanıyla tamamlanmayan ıslahatçı dava hareketlerinin işlevlerini yerine getiremeyeceğini belirterek siyaset alanının hareket için zorunlu bir alan olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁰¹

Hareket, aldığı bu karar doğrultusunda 2010 yılındaki seçimlerinde aynı zamanda PJD yürütme kurulu üyesi olan iki üyesini yürütme kurulundan uzaklaştırdığı bilinmektedir. Bağımsız siyasî gözlemcilere göre bu durum, PJD ile TIH arasındaki ilişkinin yol açtığı "utançtan" uzaklaşma girişimi olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Fas anayasasına göre partilerin dinî alan ile bağılıklarının bulunmaması gerekmektedir.¹¹⁰²

Hareketin önceki Genel Başkanı Muhamed el-Hamdâvî ise bir sivil savunma organı olarak TIH ile siyasî bir organ olan PJD arasındaki "işlevsel

¹⁰⁹⁸ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 42.

¹⁰⁹⁹ <https://www.maghress.com/almassae/12135>, (erişim tarihi, 26/08/2019)

¹¹⁰⁰ Ferid el-Ensârî, *el-Ahtâü's-Sitte li'l-Hareketü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, Miknes, 2007, s. 163-165.

¹¹⁰¹ <https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/4/7/-جدليةالدعوىوالسياسى-فريد-الأنصارى> (erişim tarihi, 26/08/2019).

¹¹⁰² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, a.g.e., s. 43.

farklılaşmaya" inanmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bununla beraber aralarındaki fikrîsel bağlılığın devam etmesinin her iki alan için de gerekli olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰³

Hareketin siyasî alanda da var olması hareket içerisinde bir zorunluluk olarak algılanmaktadır. Ancak parlamento içerisindeki muhalif diğer partiler İslâmî referanslara sahip bir hareketin “biçimsel bir ayrışma” ile anayasaya aykırı olarak siyasallaştığı eleştirilerini getirmektedirler. Nitekim el-Ensârî gibi TIH içerisinde önde gelen hareket içerisinde dava hareketi olmanın öncelik olduğunu düşünen İslâmcılar, bu siyasallaşmanın dava hareketi olan TIH’ı kuruluş amaçlarından uzaklaştırdığı yönünde eleştirilerde bulunmaktadır. Bu durum da TIH içerisinde siyasallaşma sürecinde farklılaşmalarını ortaya koymaktadır.

3.3. Sendikal Alan

TIH, sendikal çalışmayı hareketin üyelerinin çalışma alanı olarak nitelendirerek önemini tüzüğünde şu şekilde ifade etmiştir: İşçileri, çalışanları, öğrencileri, zanaatçıları ve diğer çalışanların haklarını gözetmeyi amaçlayan çeşitli eylemler ve sendika çalışmaları olarak değerlendirmektedir. Genel olarak da bütün çalışanların durumlarını iyileştirmeyi ve onların çalışma haklarındaki haksızlığı gidermeyi amaçlamaktadır.¹¹⁰⁴

Sendikalar, profesyonel işi rasyonalize ederek, çalışmalarında gittikçe daha sadık, yetkin ve dürüst çalışanlar ile işveren taraflar arasında bir anlayış ve dürüstlük ruhu oluşumuna katkı sağlarlar. TIH, sendikal eylemlerin temellerini ve bu alandaki ortaya koyduğu tutumu, adalet, eşitlik emri veren ve adaletsizliği ve sömürüyü yasaklayan İslâm’ın ilkelerini belirleyen dinî metinlerde bulur. İslâm belirlediği temel prensiplerle işçi ve işverenlerin haklarını belirlemektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) kudî hadiste insanların birbirleri arasında ortaya çıkan haklara şu şekilde

¹¹⁰³ <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/movementsandparties/2015/11/28/حركة-التوحيد-والاصلاح>, erişim tarihi, 12/08/2019.

¹¹⁰⁴ Bilal et-Telîdî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

dikkat çekmektedir: “*Ey kullarım, kendime haksızlık etmeyi yasakladım ve sizin de kendi aranızda haksızlık etmenizi yasakladım.*”¹¹⁰⁵

Günümüzde sendika çalışmaları, insan deneyimleriyle olgunlaşarak, yasaları ve gelenekleri oluşturarak önemli ölçüde gelişmekle birlikte sosyal hayatta da önemi ve etkisi artmıştır. Kapsamlı çalışma vizyonu ile TIH, dinin, bütün alanları düzenleyen ilkeler belirlediği prensibinden hareketle sendikal alanda da çalışmaların ihmal edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Özellikle de çoğunlukla muhalif eğilimlerle nitelendirildiği gibi bu alandan uzak değildir. İşçilerin, öğrencilerin, kadınların ve toplumun diğer dezavantajlı kesimlerinin haklarından bahseden ilk hareket olduğu iddiası ile ortaya çıkmaktadır. TIH, İslâm’ın bir adalet dini olma hususiyeti ile kendi çıkarlarını ve bağlı bulunduğu sosyal sınıfın çıkarlarını gözetmek yerine bütün insanların çıkarlarını gözetken bir sendikacılık anlayışı öne sürmüştür.¹¹⁰⁶

TIH üyelerinin sendika çalışmalarına ilgileri birkaç aşamadan geçmiştir:

1- TIH Üyelerinin Sendikal Birliğe Üyeliklerinin İlk Aşaması: Bu aşamada, hareketin üyelerinin çeşitli sendika örgütlerine yayıldığı, bu alandaki çabalarının parçalandığı ve sendika arenasındaki etkilerinin sınırlı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu aşamadaki hareketin üyeleri, zayıf demokratik uygulama ve bazı aşırı sol ideolojik eğilimlerin yaygınlaşması nedeniyle mevcut sendika örgütlerinin bazılarına entegrasyonda zorlandılar.

2- Fas’taki Ulusal Çalışma Birliği’ni Kabul Etmeye Karar Verilen İkinci Aşama: TIH üyeleri, hareketin özellikle Dr. Abdülkerim el-Hatîbî’nin Fas Ulusal Birliği Partisi (MPCD) ile siyasal ittifak yaparak onlara katılmaya karar verdikten sonra sendikal çalışma alanında onlarla birlikte hareket ettiler.¹¹⁰⁷ Dolayısıyla TIH üyelerinin, el-Hatîbî’nin Ulusal İşçi Sendikası (İttihadu’l-Vatanî Li’ş-Şuğul) (UNTM) ¹¹⁰⁸ ile ilişkisi 1991 yılına dayanmaktadır. O sırada sendikal

¹¹⁰⁵ el-Hafız Celaleddin Ebu’l-Fadl Abdurrahman Ebu Bekr es-Suyutî, *el-Bahru’l-lezî fî Şerhi Elfiyetü’l-Eser*, (muh. Ebu Enes b. Ahmed Tahir el-Endunusî), Riyad, 2001, c. 2, s. 838.

¹¹⁰⁶ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 185-186.

¹¹⁰⁷ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 187.

¹¹⁰⁸ Bu sendika, 1973 yılında, MPCD’ye (Halkın Demokratik ve Anayasal Hareketi) yakın bir partinin yöneticilerinin girişimi ile kuruldu. Abdessalam Maâtî’nin (2003-2005) yönettiği sendika özellikle memurlukta yeni üyelerin katılımı sayesinde canlandı. Birçok meslek dalında (Bankalar,

birliğe katılmaya karar veren TIH üyeleri, söz konusu sendikal birliğin adaylarına destek sağladı. el-Hatîbî'nin sendikası TIH'ın desteğine rağmen mecliste sandalye kazanamadı ve oy oranı bakımından ancak dördüncü sırada yer alabildi.¹¹⁰⁹

1993 yılında hareketin üyeleri 1 Mayıs 1993'te Bosna-Hersek'in davasına adanmış yürüyüşlere yaklaşık altı binden fazla üye ile katılarak yoğun bir şekilde destek verdiler. 1993 yılı Ekim ayında birlik (UNTM) Genel Sekreteri Dr. Abdulkerim el-Hatîbî tarafından iptal edildi. Hareketin üyelerinin de arasında bulunduğu bir komite, birliğin işlerini yürütmek üzere geçici olarak birlik başkanlık makamına vekâlet ve 1993'te düzenlenen genel kongreyi hazırlamak üzere yetkilendirildi. O sırada çoğu TIH (o zamanki ismiyle Islah ve Tecdid Hareketi) üyelerinden oluşan 350'den fazla delege kongreye katılarak yeni bir ulusal yürütme kurulunu onayladı. 1997 yılında sendikanın Ulusal Sendika Danışmanlar Odası üyeliği ile 03.10.1997 tarihinde sonuçlanan ikili komitelerin seçimine katılması fesih halindeki sendika (UNTM) için temel bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. TIH üyelerinden bazılarının partiye (MPCD'ye) katılımıyla sonuçlanan Partinin Ulusal Kongre sonrasında yeni katılan TIH İslâmcılarını protesto etmek için bölgesel kurullardan bir kısmının seçimlere katılmaması, eski sendika liderlerinin uzaklaştırılması endişesi ile sendika içerisinde dalgalanmalar başladı.¹¹¹⁰

Mart 1998'de, UNTM Sendika Çalışmaları Merkez Komitesi faaliyete geçerek hareketin sendikal federasyonun genişlemesine katkı sağladı. Federasyon organlarına çeşitli ulusal ve bölgesel yetkiler önerildi. Aynı zamanda sendika merkezi kurulu Demiryolları Üniversitesi, Ziraat Üniversitesi, Yerel Topluluklar Üniversitesi, Fosfat Üniversitesi, Posta ve İletişim Üniversitesi olmak üzere beş üniversitenin kurulmasına katkı sağladı.¹¹¹¹

TIH'ın sendika federasyonu UNTM, 15 Eylül 2000'de yapılan oylamada, Fas Ulusal İşçi Sendikaları Danışmanlar Odası'nda ve birkaç bölgesel konseyde seçimleri kazanarak güç kazandı. 2004 yılında, UNTM Birlik Genel Sekreteri olarak

eğitim, sağlık, kamu işleri ...) mevcut olan bu birlik, şu anda en temsili sendikal ağa sahip bir sendika olarak kabul ediliyor. Bkz. <https://untm.org.ma/> (erişim tarihi; 24/09/2019).

¹¹⁰⁹ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

¹¹¹⁰ el-Hamdâvî, *a.g.e.*, s. 70-71.

¹¹¹¹ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 188.

Muhammed Yetim seçildi. 2005 yılı yazı Sendikal Birlik Ulusal Kongresi'nin düzenlenmesine ilişkin ittifak ve anlaşma yılıydı. TIH'ın terorisyenlerinden olan Muhammed Yetim'in genel sekreterliğe seçildiği bu dönem bütün birlik organlarının yenilenmesi ve merkezi yapının güçlenmesiyle birliğin yeni bir atılım yaptığı dönem olarak bilinmektedir. Aynı zamanda parlamento bünyesindeki Sendikalar Ulusal Danışmanlar Odası'nın üçte ikisini yenileyen seçimler aracılığıyla TIH yönetim kurulu üyesi Abdullah Attaş'ın konsey üyesi olarak seçilmesi, konseyin temsil gücünün artmasını sağlamıştır.¹¹¹²

TIH, genel olarak UNTM'nin sendikal örgüt yapısının canlanmasında, çok kısa bir zamanda birliğin beş sendika kuruluşlarından biri hâline gelerek atılım yapmasında, hükûmet ile yapılan sosyal diyaloglarda kilit bir bileşene dönüşerek gösterdiği çeşitli dönüm noktalarında ve direniş gösterilerindeki başarısında temel bir rol oynadı. Üniversite Sendikaları Birliği alanında hareketin üyeleri kendileri için yeni bir çerçeve oluşturdular. Birkaç üniversite şubeleri aracılığıyla çalışarak bazı İslâmî grupları koordine etmek için birkaç girişimde bulunuldu. Sendikal alanda TIH üyelerinin ulaştığı mükemmellik noktası, hareket ve diğer İslâmî faaliyetlerden oluşan Üniversite Koordinasyon Komitesi'nin büyük gayretleriyle 21-24 Nisan 2000 tarihinde Yüksek Öğretim Ulusal Sendika Kongresi'nin toplanmasıdır.¹¹¹³

TIH yönetim kurulunun desteği, oluşturulan bu komisyonun misyonunu başarılı bir şekilde gerçekleştirmesine yardımcı oldu. Bu kongreye önceki yıllara nispeten yaklaşık 130 delege ile İslâmî akımlardan da katılım gerçekleşti. Gerçek bir demokratik öz benliğin ve örgütlenmeyi yönetme yönünde belli bir politik eğilimin bulunmadığı durumlarda, bazen profesörlerin talep ve isteklerine karşı, hareketin üyeleri hâlâ üniversite alanındaki sendika çalışmalarını rehabilite etmenin yollarını tartışmaya devam etmektedirler.¹¹¹⁴

UNTM, PJD'ye katıldığı bütün seçimlerde açık destek verdi. Günümüzde UNTM meclis senatosunda 125 sandalye ile en çok temsil edilen ikinci sendika

¹¹¹² Abdurrahman eş-Şeyhî, Hareketin merkezi Rabat "el-Muhit" te hareketin Genel Başkanı ile yapılan söyleşi, 17/09/2019.

¹¹¹³ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

¹¹¹⁴ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 189.

olarak yerini almaktadır. UNTM'nin genel sekreterliğini ise Abdulilah el-Hulutî yürütmektedir.

3.4. Kadınlara Yönelik Çalışmaları

Hareketin tüzüğünde gerçekleştirmek istedikleri hedeflerinin ikincisini aile düzeyinde dinî değerlerin ikame edilmesi olarak belirlenmiştir. Bu husus TIH'nin tüzüğü olan Misak belgesinde şu şekilde yerini bulmuştur: “Anne ve eş olması nedeniyle kadın aile içerisindeki temel sorumluluğu üstlenmiştir. Bu nedenle kız çocuğu, genç kız, anne ve eş olarak kadının durumunu iyileştirmek aile düzeyinde dinî değerlerin hakim kılınması için zorunluluktur. Bu evrensel zorunluluk hak ettiği gerçek özeni göstermeyi gerekli kılmıştır.”¹¹¹⁵

Bu görevleri yerine getirmek için çalışma alanları arasında, tüzük aynı zamanda kadınların yaşamlarının her aşamasında onların haklarına özen gösterilmesi, eğitim, öğretim, kültürel ve farkındalık koşullarının iyileştirilmesini, maruz kaldıkları olumsuzlukları ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bunun yanında ilericilik, çağdaşlık, cinsel dürtüler, ticarî gerekçelerle haksızlığa ve şiddete uğrayan kadınların her türlü haklarının, onurlarının korunmasını, haksızlık, hakaret, şiddet, sömürü eylemlerinin ortadan kaldırılmasını kadınların temel insanı hakları olarak kabul edilerek örgütsel mücadele alanı haline getirilmiştir.¹¹¹⁶

TIH, kuruluşundan bu yana toplum ve ailedeki önemi göz önünde bulundurarak kadınlara yönelik çalışmalara özen göstermiştir. TIH belirlediği örgütsel hedeflerle Fas toplumunda kadına verilen geleneksel değeri İslâm'ın prensipleriyle güçlendirmeye çalışmıştır. Böylece bu çalışmalar genel örgütlenme çerçevesinde özel çalışma alanına, hareketin şûra kurullarından ve yönetim organları düzeyinde bölgeler seviyesindeki ortak çalışmalara kadar yaygınlaştırılmıştır.

3.4.1. Kadınlara Yönelik Çalışma Biçimlerinin Örgütsel Gelişimi

TIH'nin kadınlara yönelik çalışmasının birkaç aşamadan geçtiği görülmektedir. Başlangıçta hareketin diğer çalışma alanlarında olduğu gibi iki hareketin kadınlara yönelik çalışmaları birleştirmiştir. Tecdid ve Islah ile Rabitatü'l-

¹¹¹⁵ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 56.

¹¹¹⁶ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 56-57.

Müstabeli'l-İslâmî'nin birleşmeden önce kadınlara yönelik çalışmaları bölgesel düzeyde bir yapıya sahipti. Birleşme gerçekleştikten sonra oluşturulan geçici yürütme kurulu, hareketin öncülüğünde “Kadın Eylem Merkez Komitesi” ile işbirliği içinde, bu çalışmaları daha etkin kılmak, TIH merkez yönetimi ile iletişimlerini sağlamak, ayrıca kadınların çalışmalarını takip etmek, riskli bölgelere ziyaretler düzenlemek, Ulusal Kadın Komitesi ile koordinasyonunda kadınlar şubesinin entegrasyonunda karşılaşılan zorlukları belirlemek ve gidermek için yıllık ulusal bir forum düzenledi.¹¹¹⁷

3.4.2. Kadın Davetçi Vaizlerin Yetiştirmesine Yönelik Yapılan Çalışmalar

Diğer disiplinler gibi kadınlara yönelik çalışmalar, birliğin önceki deneyim ve birikiminden yararlanan çeşitli kavramsal, örgütsel ve işlevsel dönüşümlerden geçmiştir.

Bu dönüşümler bir taraftan Batılılaşma kültürü ve tezahürleri ile kalıtsal kültürel çözülmenin üstesinden gelme arzusunun ait iken diğer taraftan da örnek davetçi kadın yetiştirme arzusu ile bağlantılı dönüşümlerdir.¹¹¹⁸

İslâmî hareketlerin ilk ortaya çıktığı zamanlarda erkeklerle kadınların ortaklaşa çalışmalarını planlamak ve bunu başlatmak kolay değildi. Miras alınan geleneksel bir kısıtlamanın etkisiyle bir çürüme ve baskı kültürünün egemen olduğu birçok toplumda İslâmî hareket, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kadınları onurlandıran ve özgürleştiren İslâm hükümlerini yeterli ölçüde öne çıkaramadı.¹¹¹⁹

Başlangıçta İslâmcı oluşumlar, geleneksel İslâmî metinlerin üzerindeki tozu almak için özgün bir çaba sarf etti. Bu doğrultuda özellikle Râşid Gannuşi, Dr. et-Turabî ve İslâm'ın özünde var olan toplumların miras aldıkları geleneklerin birbirine karıştırılmaması gerektiği uyarısını ve İslâm düşüncesinde “fıkrî bir devrim” çağrısını yapan Abdulhalim Ebu Şukka¹¹²⁰ öne çıkmışlardır. Dr. Hassan et-Turabî

¹¹¹⁷ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹¹⁸ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 166.

¹¹¹⁹ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

¹¹²⁰ “Risalet Çağı'nda Kadınların Özgürleştirilmesi” kitabının yazarıdır.

Müslüman toplumlardaki kadınların gerçekliğine yönelik reformist bir devrim ve modern cehalet eğilimlerinin daha da kötüye gitmeden önce İslâmî reformun hızlanması yönünde açık bir çağrı yaptı. Bu düşünceler geleneksel kültürden etkilenen diğer hareketler gibi Fas'taki İslâmî hareketler özellikle de TIH ve iki kurucu örgüt üzerinde doğrudan etkili olmuştur.¹¹²¹

TIH ilk kuruluş aşamasında birbirlerine karışmamaları bahanesiyle erkeklerle kadınların faaliyetlerini ayırdığı için faaliyetler arasında iletişimsizlik ortaya çıkmaktaydı. Yukarıda vurgulanan düşüncelerin etkisi bu konuyu yeniden ele alma zorunluluğunu ortaya çıkardı. Nihayetinde bu düşüncelerin Fas'ta kabul görmesiyle kadınların erkeklerle birlikte faaliyetlere tam katılımlarıyla sonuçlanan örgüt içi tartışmalar ortaya çıktı.

Hareketin liderlerinden olan Saadettin Osmânî'nin 1980'lerin sonlarına dayanan bir belge niteliğindeki “Kadın Sorunu ve Tiranlığın Psikolojisi” isimli kitabı o zamanlar reform ve yenilenme hareketi içinde geçerli olan tartışmayı yansıtmaktadır.

PJD Genel Başkanı ve Başbakan Dr. Sadettin Osmanî, kadın meselesinin Kur'ân ve Sünnet'e dayanan İslâmî vizyonun genel hükümlerini düzenleyen üç ilkeye dayandığını ifade etmektedir. Bunlar; ayrımcılık yapılmaksızın eşitlik, bağımlı kılınmayan özerklik, marjinalleşmeden katılımıdır.¹¹²²

Sonraki aşamalarda hareket içerisinde kadının katılımı ile ilgili Dr. Osmanî tarafından kaleme alınan çözüm önerileri ve temelleri aşağıdaki şekilde ortaya çıkmıştır:

- Tam üyelik,
- Karar alma pozisyonlarına katılım (Adaylık eşitliği mevcuttur. Ancak bu kadınlar için bir koltuk yüzdesi gerektirecektir),
- Ortak eylem (Katılımın Temeli),

¹¹²¹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 167.

¹¹²² Sadettin Osmani, *Kaziyyetu'l-İmrae ve Nefsiyyetu'l-İstibdaât*, Menşûratu'l-Furkan, Kazablanka, 1998, s. 11.

•Uzmanlaşmış kurumlar (kadın çalışma alanları için bağımsız kurumlar).¹¹²³

3.4.3. Örgütsel Bağlamda Kadın Faaliyetlerinin Sonuçları

İki hareket arasındaki birliktelikten sonra, kadınlara yönelik çalışmalar başlangıçta örgütsel bütünleşme düzeyinde birkaç aşamadan geçti. Daha sonra bu çalışmalar hareketten bağımsız ve ana hareketin misyoner projesi çerçevesinde topluma açık örgütsel bir disipline dönüştürüldü.¹¹²⁴

3.4.3.1. Örgütsel entegrasyon düzeyinde

Bu çalışma, önceki iki örgüt arasında var olan farklılıklar nedeniyle kadınlar kolunun çalışmalarının entegrasyondaki zorlukların öne çıktığı görülmektedir. Çünkü Fes Rabıtu'l-Mustakbeli'l-Muslimin kadın çalışmalarını ulusal düzeyde bağımsız bir kategori çalışması olarak hiçbir zaman hareketin liderliği tarafından doğrudan denetlenmeden bağımsız bir kategori çalışması olarak yapılandırılmıştı. Kamu çalışmaları ile bir örgütsel ilişkileri bölge ve alt bölge düzeyinde sistemleştirmişti. Böylece bunu tüm örgütsel birimler düzeyinde de yaygınlaştırmıştı.¹¹²⁵

“Cemaat-i İslâmi” döneminde aynı şekilde olan Hareketu't-Tecdid ve'l-İslah, ortak erkek ve kadın yapılanmaları olmasına rağmen alt bölgelerde erkek ve kadınlar olmak üzere iki ayrı düzeyde örgütlenmişlerdi. Birleşmeden hemen sonra da kadınların faaliyetleri için farklı bir prosedür oluşturulmuştur. Geçici Yürütme Kurulu kadınların çalışmaları ile ilgili idarî komite kurulmasından başlayarak kadınlar yapılanmasını ulusal düzeyde temsil eden çalışmayı kurumun sorumluluğu altında entegre etmeye çalışan ve yeni bir yapı oluşturan bir entegrasyon süreci oluşturmuştur.¹¹²⁶

Bununla birlikte, bu örgütsel yapı, hareket içindeki kadınlar için, özellikle sık sık bir şehirden diğerine seyahat gerektiren belli başlı bölgelerde kadınlara yük

¹¹²³ Osmani, *a.g.e.*, s.44.

¹¹²⁴ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 168.

¹¹²⁵ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹²⁶ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

getirmeye başladığı görüldü. Bu nedenle hareket örgütsel birliğin gerçekleşmesinden sonra mahallî düzeyde erkek ve kadınları entegre ederek kadınlara yönelik ikinci yapılandırma dönüşümünü gerçekleştirdi.

Erkeklerin çalışma alanlarını yönetmekle görevli sorumlular ve kadınların çalışmalarını yönetmekle görevliler, bölgesel olarak seçildi. Bu görevliler daha sonra bölge kurulu düzeyinde toplanarak kadınların çalışmasını birleştirdikten sonra hareketin çeşitli iç çalışma alanları arasındaki entegrasyonunu sağladılar. Birleşmiş örgütlenme çerçevesinde üyelik tek dereceli hâle geldi. Ortaya çıkan bu hareketlilik, örgütlenme ayrımcılığının ötesine geçerek hareket içindeki kadın sayısının genişlemesine, harekete üye olan kadınların sayısının artmasına katkıda bulunan gelişme ve dönüşümleri sağladı.¹¹²⁷

Kadın üyelerde ortaya çıkan bu hareketlilik neticesinde hareketin toplam üyelerin % 35'ini kadınların oluşturduğu saptanmıştır. Bu dengeli temsili göz önüne alarak hareket, örgütsel kararlarında kadın ve erkeklerin aday gösterilmesinde ve seçilmesinde eşitlik tanımaya başlamıştır. Bunun sonucunda Ulusal Genel Kurul'a katılan kadınlara üç sandalyeden birinin tahsis edilmesi örgütsel bir gereklilik olarak kabul görmüştür.¹¹²⁸

TIH kadınlara yönelik çalışmalarında uzmanlaşmayı, kadın ve aile meseleleriyle ilgili örgütsel kurumların oluşumunu hedeflemiştir. Hareket kurumlarını diğer faaliyetleriyle bütünleşmeleri için tüm kadınlara açmıştır. TIH bu alandaki uzmanlaşma nedeni ile ilgili olarak İslâm toplumlarıyla onların aile ve sosyal sistemlerinin karşı karşıya olduğu büyük zorluklarla ilişkilendirmektedir. TIH her zamankinden daha fazla İslâm'ın kazanımlarını etkili bir şekilde güçlendirebilecek, aileye ve topluma yönelik ıslahat vizyonlarını gerçekleştirebilecek, kadın ve aile algısı alanında İslâm'ın merhametini dünyaya sunabilecek aşağıdaki alanlarda etkili bir kadın çalışması ortaya koymaya çalışmaktadır:

¹¹²⁷ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹²⁸ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 169.

• Kadınların entelektüel, hukukî, sosyal, ahlâkî ve medya alanlarında karşılaştıkları zorluklar.¹¹²⁹

• TIH, kadınlara yönelik çalışmalarında uzmanlaşmanın amaçları şu şekilde tanımlamaktadır:

• Kadının özgürleşmesinin İslâmî modelini vurgulamaya ve onları teoride ve pratikte onurlandırmaya çalışmak,

• Anneliğin geleneksel konumunu güçlendirmek, ahlâkî ve maddi olarak onurlandırmak,

• Kadınlar ve aile alanındaki yasal ve sosyal alanlarda İslâmî vizyonları geliştirilmek,

• Batının kültürel ve davranışsal kalıplarıyla yüzleşmek,

• Çeşitli bilimsel, kültürel, sosyal alanlarda ve medya alanlarında uzman ve nitelikli kadın liderlerin oluşturulması,

• İslâm toplumunu inşa edecek olan ve bu yönde ortak hedefleri, yönelimleri olan kuruluşlarla işbirliği ve koordinasyon içinde çalışmak için çabalayan popüler kadın hareketinin oluşumunun sağlanması.¹¹³⁰

TIH, bu çalışmalar doğrultusunda hazırladığı raporda kadınlar için uzmanlık alanlarını şu şekilde tanımlamaktadır:

• Entelektüel ve kültürel alanda lider olma.

• Yasal ve hukukî alanlarda uzmanlaşma.

Sosyal alanlar ve eğitim alanları gibi kadınlara ait alanlarla kesişen diğer alanlarda da istenen hedeflere ulaşmak için kamu kurum ve kuruluşlarıyla çalışma ya da katılım ilkesi benimsenmiştir.¹¹³¹

TIH, kadınların uzmanlık alanının yapılarıyla ilgili olarak şunları vurgulamaktadır:

¹¹²⁹ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹³⁰ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile görüşme, 12/09/2019.

¹¹³¹ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 170.

Kadınlara yönelik alanda uzmanlığın amaçları geniş ve çeşitli olmakla beraber iki türe ayırmaktadırlar:

3.4.3.1. Ulusal boyutlara sahip merkezî amaçlar şu şekilde ifade edilmektedir:

Bu merkezî amaçlar entelektüel, yasal, insan hakları ve sosyal alanlarda İslâmî vizyonların gelişmesine katkıda bulunmak için merkezî bir kurul veya organa, Batılılaşma olgusu ile yüzleşmeye ve ulusal kadın liderlerin oluşumuna ihtiyaç duymaktadır. TIH'ın oluşturduğu bu tasarımda kuruluşlar şubelere veya gereklilikler ve takiplerle güçlenen örgütsel bir uzantıya ihtiyaç duymazlar. Ancak tamamlayıcı kolektif ve ön çalışma ustalığına, hareketin içinden ve dışından özel enerjilerin kullanımına dayanan güçlü bir merkezî çalışma organıyla eylem stratejisine ihtiyaç duyarlar.¹¹³²

3.4.3.2. Halk kadın hareketlerini oluşturma amacı:

Bu amaç yerel kadın derneklerinin kurulmasına, halka yönelik davet çalışmalarında uzmanlaşmaya ve bütün çeşitleri ile kamuya yönelik davetin genel çerçevesinin oluşturulmasına ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca bu hedefler birinci tür merkezî ve aktif kurumların fikrî, yasal ve medya kazanımlarından yararlanır. Merkezî organlar tarafından çerçevelenen bu çalışma entelektüel, hukukî, insan hakları ve sosyal alanlarda İslâmî vizyonların gelişmesine ve Batılılaşma akımlarıyla yüzleşmenin yanı sıra ulusal kadın liderlerin oluşumuna katkıda bulunur.¹¹³³

Aynı zamanda merkezî düzeyde faaliyet gösteren organların entelektüel, yasal ve medya kazanımlarından faydalanarak, taban düzeyinde çeşitli kamu formunda çalışan yerel kadın derneklerine katkıda bulunmayı da hedeflemektedir.

Bu aşamada aşağıdakilerde dâhil olmak üzere TIH kadınlara yönelik elde ettiği bir dizi kazanımdan en önemlileri şunlardır:¹¹³⁴

- Stratejik planlama alanında eğitim kursları düzenlemek,

¹¹³² Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹³³ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

¹¹³⁴ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 172-174.

- Kadın dernekleri için iletişim buluşmaları düzenleyerek onların arasında koordinasyon ve uyum sağlamak,
- 2004 yılında TIH da dâhil olmak üzere İslâmî derneklerin çekincelerine rağmen yasalaşan “Mudevvenetü’l-Usra (kadın ve aile yasası)”nın getirdiği yenilikleri tartışmak,
- Devlet kurumları ile ortak çalışmaların nasıl hazırlanacağına yönelik eğitimler vermek,
- Çeşitli konularda iletişim kurmak için yuvarlak masa toplantıları, çalışma günleri, konferanslar, sempozyumlar ve forumlar düzenlemek (Dinleme merkezleri ve aile danışmanlığı, cinsiyet kültürü, Faslı kadınlar ile bütünsel ve yasal yaklaşım arasındaki problemleri, medeni aile hukuku alanlarında).
- Dünya Kadınlar Günü vesilesiyle dayanışma toplantılarına katılmak, kadın ve aile meselelerinin savunuculuğunu gerektiren konularda çeşitli vesilelerle ilgili bildiriler ve tebliğler düzenlemek,
- Fas’ın çeşitli şehirlerinde ulusal ve uluslararası medya aracılığıyla İslâmî oluşumların karşı çıktığı Aile Kanunu’nun içeriğini açıklamak için ulusal seferberliğe katılmak,
- 2003 yılı Ocak ayında Washington’da Kadın Siyaseti Katılım Konferansı ve 2003’te Mayıs ayında Marakeş’te Kadınlar Zirvesi gibi kadınlarla ilgili ulusal ve uluslararası konferanslara katılmak.

3.5. Öğrencilere Yönelik Çalışma Alanında Elde Edilen Kazanımlar: Bir Grup Öğrenci Hareketinden “Öğrenci Reform Örgütü”ne (Munazzameti’t-Tecdidu’t-Tullabî / ORE)

İki ayrı kuruluşun iki farklı öğrenci şubesi deneyimleri olarak sürdürdüğü yani öğrenci gruplarının deneyimlerinin bir devamı olarak devam ettirdiği faaliyetler 1996 yılı Ağustos ayında “Tevhid ve Tecdid Hareketi” ve “Rabıtu’tl-Mustakbeli’l-Muslimîn” arasında entegrasyonun sağlanmasından hemen sonrasında birleştirildi.

Böylece faaliyetler tek bir örgütsel çalışma alanında birleşerek “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE¹¹³⁵” ismi ile devam etmeye başladı.¹¹³⁶

Aynı yılın ekim ayında bir araya gelen “Rejenerasyon ve Öğrenci Etkinlikleri” örgütsel birlik deneyimi, sendika ve iletişim gruplarının bir alternatif olarak duyurulması, üniversitede İslâmî öğrenci çalışmasının yenilenmesi sürecinde bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmektedir.

Böylelikle iki ayrı örgüt çatısı altında yapılan kültürel, sendikal ve İslâmî davet alanındaki deneyimlerini bir araya getirdiler. Aynı deneyimlerden faydalanarak yeni bir öğrenci gelişim hareketine yön veren ve Fas üniversitelerinde İslâmî öğrenci faaliyetlerinde yeni bir döneme başlamak isteyen ORE, kavramsal, organizasyonel ve işlevsel dönüşümlerle oluşturulmuş yeni çerçeveye öne çıkmıştır.¹¹³⁷

Birleşmenin gerçekleşmesinden bu yana TIH’ın öğrenci sektörü olan ORE, Fas’taki İslâmî öğrenci çalışmalarında öğrenci ve üniversitenin rehabilitasyonunu sağlamak için mücadele vermektedir. Ayrıca sosyal ve politik değişimi ve rehabilitasyon ile güçlü bir öğrenci hareketinin yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunarak bir yenileme sürecini tesis etmeye çalışmıştır. Bu aşamada miras kalan sol deneyimden farklı zengin bir sendika çalışması deneyimi sunmayı da başarmıştır.¹¹³⁸

ORE, öğrenci gruplarının karşılaştığı zorluklara kısa sürede cevap vermeye çalışarak sendikal ve kültürel canlanma ve İslâmî davet çabalarında ortaya çıkan ihtiyaç ve risklere tepki vermesiyle de öne çıkmıştır.

3.5.1. ORE’nin Sendikal Eylemi

Sendika ve iletişim gruplarına göre sendika çalışmasının temel amaçları öğrencilerin maddi ve manevi çıkarlarını savunmanın yanı sıra onlara sağlanan ve elde edilen kazanımları güçlendirmektir. Bu sendika ve iletişime dayalı grup

¹¹³⁵ ORE’nin yeni dönem başkanlığına 2019-2021 yılları arasında yürütecek olan Hamza İdam seçilmiştir. ORE’nin fas genelinde beş bine yakın üyesi bulunmaktadır. Geniş bilgi için <https://www.orema.ma/> (erişim tarihi, 24/09/2019).

¹¹³⁶ İdam Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹³⁷ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 191-192.

¹¹³⁸ *آراء وتحليلات/قضايا وآراء/في-ذكرى-ميلاد-منظمة-التجديد-الطلابي* (erişim tarihi, 30/09/2019).

girişimleri Fas öğrenci hareketini yeniden inşa etmek için bir giriş noktası olan Fas Ulusal Öğrencileri Birliğini (UNEM)¹¹³⁹ yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra sosyal ve politik değişime katkıda bulunmak için öğrenci ve Fas üniversite yapısını rehabilite etmeye de odaklanmıştır. Fas Ulusal Öğrenci Birliği'nin yapısında ortaya çıkan kriz ile ilgili olarak Sendikal Öğrenci Grubu, 2000 yılı Ocak ayında Fes Üniversitesi'nde birliğin yapısı hakkında ulusal bir sempozyumda öğrenci hareketinin örgütsel kriz vizyonunu istisnâî çözüm belgesi ile bir dizi girişim de bulunmuştur.¹¹⁴⁰

Bu konu üzerine Adalet ve İhsan Hareketi'nin öğrenci grupları ile fikrî uzaklık ve görüş ayrılığı nedeniyle önemli bir sonuca varılmayan uzun müzakereler yapıldı. ORE'nin sendikal grubu, bazı üniversiteli öğrencilerin tutuklanmasına ve diğerlerinin kovulmasına yol açan mahallî üniversitelerde birçok sendikaya karşı mücadele başlattı. Öte yandan ORE'nin başlattığı girişimler öğrenci hareketinin bileşenleri arasındaki ilişkiye yönelik eğitim politikası Fas Üniversitesindeki kriz ile ilgili öğrencileri duyarlılık kazandırılmaya yönelik farkındalık oluşturmaya çalıştı. ORE, ortaya çıkan bu krizin durdurulmasına ilişkin genel esaslar ortaya koyan “Üniversite Reformu ve Bilimsel Araştırmalar Sorunu” isimli bir belgeyi hükûmete öneri olarak sundu. Bunun yanı sıra hükûmete sunulmak üzere çatışma ve uyumsuzluk olarak nitelendirilen öğrenci hareketleri arasındaki ilişkilerin gerçekliğini, öğrenci hareketi üzerindeki etkilerini ve bunların üstesinden gelme

¹¹³⁹ Fas Ulusal Öğrenci Birliği'nin (UNEM) kurulması 1956'da başladı. İstiklal Partisi çevresinde 5 yıl süren ve dolayısıyla üniter bir milliyetçi deneyiminin ardından, 1961'de Azrou'daki UNEM 6. Kongresi'nde ikinci bir aşama başladı. Taraftarların çoğunluğu, Halk Güçlerinin Ulusal Birliğinin solcuları etrafındaki muhalefetten geçiyordu. 1969'da Kazablanka'daki 13. sendika kongresinde üçüncü bir aşama ortaya çıktı. Gerçekten de solcu öğrenciler sosyalist öğrencilerin gücüne meydan okumuşlardı. UNEM, “özgür” bir Sahara için tavrı alıyordu. 24 Ocak 1973'te, UNEM yasaklandı ve sendikanın ana liderleri ardı ardına tutuklandı. UNEM'in dördüncü aşaması 1979'da Birliğin XVII. Kongresinde başlamaktadır. 1980'lerde ise Fas toplumunda kendilerini daha da güçlendiren İslâmcıların kademeli gelişimiyle UNEM içinde dengeler değişmeye başlamıştır. Demokratik Halk Eylem Örgütü, 1989'daki öğrenci birliğini, temel yapılarının yeniden düzenlenmesiyle, başarı olmadan yeniden kazanma girişiminde bulundu. 1991 yılında, bu komiteler Fes'de bir araya gelerek yeni bir ulusal komite oluşturdular. İslâmcı öğrencileri bu komiteye dâhil etmeyi reddettiği için bu proje iki kez başarısız oldu (1991 ve 1994). Bununla birlikte, 1995 yılında sosyalist öğrenciler, Abdusselam Yasin'in el-Adl ve'l- İhsan (Adalet ve Yardım) hareketinin İslâmcı güçlerinin entegrasyonunu kabul ettiler. Sonunda, iktidarı ele geçiren ve yeni "İslâmcı Kuvvetler" stratejisinin ardından UNEM'e liderlik eden İslâmcı öğrenciler olmaya başladı.

¹¹⁴⁰ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 193-194.

yollarını ortaya koyan “öğrenci hareketinin bileşenleri arasındaki ilişki” isimli bir öneri daha hazırlandı.¹¹⁴¹

3.5.2. Kültürel Faaliyetleri

Öğrenci federasyonlarında kültürel çalışma, öğrencilerin gerçek kişiliğinin oluşturulmasında katkıda bulunan hayati alanlardan biri olduğu için ORE’nin yapılanmasında önemli bir yer işgal etti.

Kültürel çalışma, 1998’de Meknes Camii, 1999’da Marakeş, 2000’de Kazablanka, 2001’de Fes ve 2002’de Rabat’ta başlayan ilk yıllık deneyimleri düzenleyen ulusal forumların deneyimleriyle öne çıktı. ORE için bu deneyim sendikal, kültürel, siyasî projenin ilke ve özelliklerini ortaya koymak için yıllık bir dönüm noktası oldu. Siyasî, sosyal ve ekonomik konuların sunumuyla hem devlete hem de topluma yönelik hareketin öğrenci federasyonu sendikası ORE, Filistin, ulusal ve uluslararası İslâmî meselelerle ilgili derin bağını ortaya koydu.¹¹⁴²

3.5.3. İslâmî Davet Faaliyetleri

2000 yılında öğrenci federasyonu tarafından hazırlanan İslâmî davet çalışmalarında dönüm noktasını üniversiterde yürütülecek İslâmî davet işlevinin önemi ve İslâmî öğrenci çalışmalarındaki merkezîyetçiliği ile ilgili vizyonu temsil eder. Netlik, tedricilik, bilgelik, ılımlılık ve denge gözetimi bu vizyonun temel ilkeleri olarak ortaya konmuştur. Üniversite merkezindeki öğrenci federasyonlarına yönelik davet çalışması İslâmî davet haftaları ve günleri ile ilgili deneyim, savunuculuk kampanyaları ile farkındalık sağlamaya çalışmaktadır. Ayrıca ORE, bu çalışmalarında web siteleri (<https://www.orema.ma/>)’ni ve sosyal iletişim ağlarını etkili bir şekilde kullanarak faaliyetlerine geniş katılım sağlamaktadır.¹¹⁴³

ORE’nin öğrenci faaliyetlerinde namaz, başörtüsü, iffet ve derğerler eğitimi gibi İslâm’ın sabit esaslarına odaklandığı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte, sendikacılık çalışmalarına diğerlerinden daha fazla egemen olan bu kazanımlar öğrencilere yönelik İslâmî davet çalışmaları için yeni ufuklara yol açamamıştır. Bu

¹¹⁴¹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 193-194.

¹¹⁴² Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁴³ İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

nedenle ORE'nin potansiyelinin ve etkinliğinin daha fazla tükenmesini sağladığı değerlendirilmektedir.¹¹⁴⁴

Sonuç olarak TIH, Öğrenci Reform Örgütü (ORE)'nü kurarak Fas üniversitelerinin bünyesinde bağımsız bir sivil öğrenci çerçevesi oluşturmak için öğrenci sektörüne uygun bir yasal platformu meydana getirmiştir.

3.5.4. Öğrenci Alanına Yeni Bir Kalite Getirilmesi

Öğrenci Reform Örgütü (ORE), Fas'taki öğrenci çalışmaları tarihinde bir yandan sahte sendika çoğulculuğu tuzağına düşmenin ötesine geçen öğrenciyi, üniversiteyi ve rolünü geri kazandıran yeni bir öğrenci gelişimi arayışında olacak önemli bir aşama başlattı. ORE, kendisini “çoğunlukla öğrenci topluluğunda çalışan sivil gençlik örgütü” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁴⁵ ORE, genel olarak yükseköğretim öğrencilerinin işleri ile ilgilenmekte ve toplumdaki görevlerini yerine getirmeleri için onları yetiştirecek araçları ile ilgili çalışmalara odaklanmıştır.¹¹⁴⁶

ORE, üniversite içindeki temel işlevlerde örneğin öğrencilere kültürel formasyon kazandırılmasında, eğitim, bilimsel araştırmaları destekleme ve sivil mücadele konusunda tanımladığı misyonunu vurgulamaktadır. ORE'nin organizasyon yapısı şu dört prensibe dayanmaktadır:

1. Diyalog: Farklı bileşenler ve davranışlar arasındaki iletişime sistematik bir yaklaşım, birlikte yaşama ve ortak eylem etiğinin kurulması ve yönetilmesidir.

2. Bilim: Görünen ve görünmeyen dünyayı birbirine bağlayanın bir aracı olduğu için meşru ve medenî bir gerçekliktir. Bu nedenle bu bir ibadet ve tefekkür yeri olarak kabul edilir. Yine bu nedenle bilim ve başkaları için değil kendi içinde bir değerdir. Islahat projesinin gerçekleşmesine açılan tek kapı olması hususiyetiyle bilimin oluşabilmesi için de bir yasa gerekir.

3. Yenileme: Organizasyonun misyonunun özünü yansıtan bir başlangıç noktasıdır. Bu, TIH'ın misyonu olan eğitimde yeniden canlanma, entelektüel yenileme ve kültürel dinamiklerin yenilenme çağrısıdır.

¹¹⁴⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 194-195.

¹¹⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. <https://www.orema.ma/من-نحن/> (erişim tarihi, 24/09/2019).

¹¹⁴⁶ Muhammed el-Harti, “Munazzametu't-Tecdîdî't-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

4. Rönesans ve Kalkınma: Öğrencilerin Fas ulusunun özlemleriyle dünya ve ahiret kurtuluşu tasarımına sahip İslâmî referansların, ulusun karşı karşıya kaldığı zorluklar karşısında kararlı bir şekilde ilerlemek istedikleri bir amaç olarak değişme hedefidir.¹¹⁴⁷

Yukarıda belirtilen TIH'ın üniversite öğrenci faaliyet kolu olan ORE'nin hedeflerinin TIH'ın toplumsal dönüşüm ve tasarım vizyonu olan bütüncül bir değişim projesi ile örtüştüğü görülmektedir.

3.5.5. Öğrencilere Yönelik Davet Çalışması

Öğrenci Çalışma Organizasyonu (ORE) çerçevesinde öğrenci çalışmasının özellikleri, TIH'ın temel işlevleri doğrultusunda öğrencilerin entelektüel fikrî çerçeveye sahip olması olarak özetlenmektedir.¹¹⁴⁸

ORE, bu tanımlama doğrultusunda, sadece üniversitenin bilgi ve bilimsel araştırmadaki işlevini restore ederek gerçekleştireceği bir hedef olan, ülkesi ve diniyle gurur duyan, ülkesi ve İslâm ulusunun sorunlarına ilgi gösteren Faslı bir öğrenciyi formüle etmeyi amaçlamaktadır.¹¹⁴⁹

Bu şekilde ORE, İslâmî davet alanında öğrencilere yönelik davet çalışmasını aşağıda ifade edilen çeşitli projeler üzerinde çalışarak yeniden ele almaya çalıştı:

“İslâmî Davet Elçisi Olmak” Projesi: Örgütün TIH'ın hedefleri doğrultusunda İslâmî davet işlevini geliştirmeyi, üyelerinin ve katılımcılarının en saygın ve en yüce katılım olarak nitelendirdikleri katılım düzeyini yükseltmeyi hedeflemektedir.

Ayrıca bu proje İslâmî davet misyonunu canlandırıp üniversite gençliğini tüm kısıtlamalarından kurtarmayı amaçlamaktadır. Böylece her türlü sapmaya karşı bağışıklık kazandırmayı, gerçek dindarlık ruhunu, ılımlılık ve hoşgörü değerlerini

¹¹⁴⁷ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 196.

¹¹⁴⁸ İdâm Hamza, “Munazzametu't-Tecdîdî't-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁴⁹ Muhammed el-Harti, “Munazzametu't-Tecdîdî't-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

yaymayı, onları Allah (c.c.)’ın çağrısı doğrultusunda eğitmeyi, İslâmî davet misyonuna sahip üniversite gençliği yetiştirmeyi hedeflemektedir.¹¹⁵⁰

Bağımlılığın Olmadığı Bir Kampüs Projesi: Üniversite gençliğini bağımlılığın her türüne karşı bağımsızlık kazandırmak, sigara ve uyuşturucu tehlikelerinden önlemeyi amaçlayan bir sosyal sorumluluk projesidir. Bir başka ifadeyle bağımlı olmayan üniversite gençliği ve uyuşturucusuz¹¹⁵¹ bir üniversite için çalışmaktır.¹¹⁵²

Kopyanın Olmadığı Sınavlar Projesi: Öğrencilerin yürekten başladıkları ve onları kınama ve suçlama mantığından uzaklaştıran bir yaklaşıma götüren, akademik mükemmellik teşvik edilmektedir. Yalnızca yarının Fas’ının bilimsel yetkinlik çerçevesini korumak için değil aynı zamanda meşru rekabeti teşvik ederek farklı ufuklar açan, kuşakların geleceğini her türlü dolandırıcılığa karşı korumayı amaçlayan bir öğrenci girişimi ve sosyal sorumluluk projesi olarak nitelendirilmektedir.¹¹⁵³

3.5.6. Kültürel Çerçevesi

ORE, kuruluşundan bu yana öğrencilerin kültürel gelişimini teşvik etmek için 2003 yılında Ulusal Öğrenci Forumu’nun kurulmasından bu yana sekiz oturumu kapsayan bir oturum programı düzenlemiştir.

I. Muhammed Üniversitesi tarafından Vojda kentinde düzenlenen yedinci ulusal forumda, “İslâmî Düşünce ve Yenilenme Sorunu”, “İslâm Edebiyatı ve Medeniyet Reformu”, “Üniversite Reformunun İlerlemesi: Kriz ve Beklentiler” , “Abdulkerim el-Hattabî ve Rönesans ve Kurtuluş Sorunu”, “Fas İslâmî Hareketinin Geleceği” de dâhil olmak üzere çeşitli entelektüel konular ele alınmıştır.¹¹⁵⁴

“Bağımsız Fas’ın Özgür Üniversitesi” sloganı altında düzenlenen “Fas’taki Dinî Söylemin Yenilenmesi”, “Fas’ın Ekonomik ve Sosyal Politikaları”, “Yarım

¹¹⁵⁰ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 197.

¹¹⁵¹ Fas’ta özellikle genç nesilde uyuşturucunun bir türü olan haşhaş bağımlılığı oldukça fazla olduğundan sivil toplum örgütleri bunun önüne geçmek için farklı projeler sürdürmektedir.

¹¹⁵² İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁵³ Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁵⁴ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 197-198.

Asırlık Bağımsızlık” gibi birçok konuyu ele alan ve Fas dışından öğrenci delegasyonlarının katılımıyla öne çıkan sekizinci Ulusal Forum’a ise Rabat V. Muhammed Üniversitesi ev sahipliği yapmıştır.¹¹⁵⁵

3.5.7. Eğitim-Öğretim ve Meslekî Eğitim Sorunlarına Yaklaşımı

ORE, TIH’ın vizyonları arasında yer alan “eğitim-öğretim ve mesleki eğitim” işlevini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu işlevi gerçekleştirmek için de bir dizi program geliştirilmiştir. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

3.5.7.1.Ulusal Yazarlar Forumu

Her yıl düzenlenmesi planlanan, algıları derinleştirmek ve yerleştirmek için ORE ile yerel ve ulusal liderleri arasında iletişim kurma fırsatı olarak kabul edilen bu forumlardan ilki 2006 yılında, “Çağrı Asrı” ismiyle, “Gençlerin Liderliği Bir Önceliktir.” sloganı ile düzenlendi.

Bu forum, “Kur’ân ve Sünnet’e Davet Misyonu ve Dört Halife Dönemindeki Tarihsel Tecrübe”, “Organizasyon ve Çalışma İşlevleri ve Umutları”, Organizasyonun Gençlik ve Sivil Toplum Çalışmaları” ve “ TIH’ın Entelektüel Projesi” temaları üzerine yoğunlaşmıştır.¹¹⁵⁶

3.5.7.2. Üniversitelerde Yaz Okulları

ORE, üyeleri ve liderlerinin değer bilgi ve becerilerinin rehabilitasyonu ve eğitimi için 2005 yazında başlatılan yıllık periyotlar hâlinde düzenlenecek olan otumlardan ilki Fas’ın sembollerinden biri olan "el-Muhtar es-Susî" ismiyle, “Faslı Öğrencilerde Beklenti” sloganıyla düzenledi.¹¹⁵⁷

Düzenlenen bu oturumlar, öğrenci çalışmalarında yeni metotlar geliştirmeyi, örgüt projesinin anlayışını derinleştirmeyi, üniversite, İslâm ulusu ve millî sorunlar hakkında düşünmeyi derinleştirmenin yanı sıra deneyim alışverişini ve iletişimi güçlendirmeyi de amaçlamaktadır.

¹¹⁵⁵ İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁵⁶ İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁵⁷ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 199.

Düzenlenen oturumlar boyunca, “İslâmî Davet Örneğinde Fas Gençliği” ORE: Görev, Gerçeklik ve Çalışma Olanakları”, “Siyasî Reform ve Sosyal Değişim”, “Beş Yılın Sonunda Üniversite Reformu”, sempozyum ve sunumlar bulunmaktadır. Ayrıca ORE’nin İslâmî davet, meslekî yeterlilik eğitimi, bilimsel, sosyal ve sendika çalışmalarına odaklanan birkaç eğitim atölyesi ve mesleki eğitim oturumları da düzenlenmiştir.¹¹⁵⁸

3.5.7.3. Hizmet İçi Temel Eğitim Programı

Bu program ORE’nin yasal, entelektüel ve politik olmak üzere üç temel eksenini içeren bir programdır. Her eksen yerel eğitim kurslarında, yaz üniversitesi veya entelektüel forum gibi ulusal periyotlardan oluşan, kurumun şubelerinin eğitim sürecinde temel bir hedefi meydana getiren çeşitli konuları içermektedir. Bu programın önemi, ORE’nin organizasyon yapısının çeşitli dallarında dikkatlice çalışılmış istihdam konularıyla ilgilenmesi, her konu için temel kaynakları ve referansları belirlemesidir.

3.5.7.4. Entelektüel Forum

Bir entelektüel girişim olan özellikle de İslâmî eylemin seyri üzerinde doğrudan etkisi olan entelektüel forumlarla, izleme, denetleme ve olumlu etkileşimi gözetmek amaçlanmaktadır. Böylece İslâmî düşünce de dâhil olmak üzere çağdaş düşüncedeki en önemli entelektüel sorunları tanımlamak için yıllık bir süreç oluşmaktadır. İlk oturum, Cezayirli Fikir Adamı Malik b. Nebî¹¹⁵⁹ (ö.1973) ismi ve “Yeni Medeniyet Döngüsünde Rönesans Kuşağı” sloganı altında, Fas üniversitelerindeki bazı düşünürler ve araştırmacıların varlığına, modern İslâm düşüncesi ile Malik b. Nebî’nin düşüncelerinin derinliğini keşfetmeye odaklanmıştır.¹¹⁶⁰

Aynı zamanda metot, kültür ve kalkınmanın sorunlarının yanı sıra İbn Nebî’de bu konuların nasıl ele alındığı, “Malik b. Nebî Düşüncesinin Tarihsel

¹¹⁵⁸ Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁵⁹ TIH, teşkilat hedefleri ve kuruluş felsefesinin oluşumunda Malik b. Nebî’nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle çeşitli fırsatlarla İbn Nebî felsefesi TIH bünyesinde düzenlenen faaliyetlerde ele alınmaktadır.

¹¹⁶⁰ Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

Önemi”, “İslâm Düşüncesinin Evrenselliği ve Entelektüel Kurtuluş”, Kültür ve Entelektüel Haklar, Rönesans'ın Oluşumu ve Medeniyet Değişikliğinde Entelektüel Rolü”, “Metodolojik ve Bilişsel Bir Bakış Açısıyla Rönesans ve Reform Konuları” forumun dokunmaya çalıştığı konular arasındaydı.¹¹⁶¹

3.5.8. ORE ve Fas Üniversiteleri

Üniversitenin reform ve değişimdeki rolü, kurulduğundan bu yana İslâmî öğrenci çalışmasının faaliyetlerinde sürekli bir sorun olmaya devam etmiştir. Üniversite ve kalkınmadaki rolü, ORE'nin kuruluşunun temel kaygılarını oluşturmaktadır. Bu amaçtan TIH ve ORE, konferanslar, sempozyumlar, forumlar, kurslar ve çeşitli girişimler düzenleyerek sürekli üniversite ve sosyo-politik reformdaki rolünü gündeme getirmiştir. ORE bünyesinde, üniversitelere yönelik eğitim politikaları takip edilirken siyasal, sendikal ve örgütsel özgürlüklerin üniversitelerin önünde büyük bir sorun teşkil ettiğine atıf yaparak bunlara yönelik çalışmalar yapılması gerektiğini de gündeme getirmektedir.¹¹⁶²

ORE, bu konuları ele alarak en büyük rakipleri olan sol öğrenci örgütlerin söylemlerinde sıklıkla kullandığı bu alanlarda da etkin olmayı ve çalışmalarında açık alan bırakmamayı hedeflemektedir.¹¹⁶³

Bu durum, ORE tarafından üniversiteler ile ilgili en önemli algıları ve konumlarının hızlı bir şekilde gözden geçirilmesi olarak değerlendirilmektedir.

3.5.8.1. Üniversitelerde Pedagojik Reform

ORE, kuruluş ilkeleri doğrultusunda üniversite ve pedagojik reformlara biçimselliği nedeniyle indirgemecilik anlayışla bakmadı. Öğretim yıllarındaki modül, kurs ve bölümlerinin azaltılması, üniversitenin bilim, araştırma ve eğitim misyonlarına yönelik çalışmaları için ekonomik ve teknik desteğin artırılması, eğitim

¹¹⁶¹ İdâm Hamza, “Munazzametu't-Tecdîdî't-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁶² İdâm Hamza, “Munazzametu't-Tecdîdî't-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁶³ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 200.

probleminin özünde yer alan eğitim süresinin kısaltılması konularını gündeme getirerek bu konuların tartışma alanını genişletmiştir.¹¹⁶⁴

Üniversitelerin eğitim sorununun ve bilimsel araştırmaların özüne inememesi, öğrenci tarafının yapılacak olan üniversitelerin yeniden düzenleme hazırlık çalışmalarına dâhil edilmemesi ORE tarafından şiddetli olarak eleştirilmekteydi. ORE, Fas üniversitelerinin sosyal, pedagojik, eğitimsel, yapısal, kurumsal, politik ve etik seviyelerde yeniden düzenlenmesi çalışmalarına yönelik eleştirilerini ve vizyonunu “Öğrenci Talep Notu” olarak tüm resmî ve sivil toplum kuruluşlarına gönderdi. Bu çalışmalarda en etkin olması gereken taraf olarak kendini belirleyerek örgütsel tavrını öne çıkardı.

3.5.8.2. Bilimsel Araştırma ve Eğitim Politikası

ORE, eğitim politikası ve bilimsel araştırmalara yönelik düzenlediği bilimsel forumlar aracılığıyla Fas Üniversitesi ve eğitim politikaları hakkında öğrenciler, profesörler ve uzmanlar arasında bilimsel bir tartışma başlatmayı amaçladı.

Bu forumlar, ORE’nin vizyonunda belirlediği ve talep ettiği üniversite yapısını oluşturmak için öneri ve tavsiyelerle sonuçlanan yıllık periyotlar hâlinde düzenlendi. 2004-2005 öğretim yılında Muhammediye II. Hasan Üniversitesinde yapılan ilk oturum, “Üniversite Reformundan Beş Yıl Sonra,” başlığı altında beş yıl sonra reform çalışmalarını değerlendirme ve Fas bilimsel araştırmalarının sorgulanması çerçevesinde düzenlenmiştir. Bu forum Fas’ta, birçok üniversite profesörünün ve uzmanının katılımları ile birimler ve bölümler düzeyinde izlenen reform çalışmalarının ayrıntılarını incelemeye odaklandı.¹¹⁶⁵

2005-2006 öğretim yılında ikincisi yapılan forum ise “Fas’ta Kültürel Kimlik ve Yükseköğretimde Dil Sorunu” başlığı altında düzenlendi. Bu forumda VI. Muhammed Arapça Dil Akademisi’nin gelişimi, ilerlemesi ve geleceği ile

¹¹⁶⁴ Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdî’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁶⁵ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 201.

yükseköğrenim programlarında İslâmî kimliğin varlığının sorgulanması ile “Fas’ta Yükseköğretimde Araplaşma” konuları gündeme getirildi.¹¹⁶⁶

3.5.9. ORE’nin Sendikal Faaliyetleri

Öğrenci Reform Örgütü’nün sendika cephesi olan Birlik ve İletişim grubunun sendika çalışması, örgütün işlevleri arasında öne çıkan varlığını ve öğrenci sendika çalışmasının geliştirilmesinde hayatî rolünü korumuştur.

ORE, öğrenci sendika çalışmalarını harekete geçirmede etkili olmuştur. Bunun yanı sıra öğrenci tarafının entegre bir vizyona göre üniversite reformunu sağlaması, yönetim ve karar organlarında demokratik öğrenci temsili, üniversite sendikasının savunulması, kültürel ve politik özgürlüklere sahip üniversiteler ve örgütlenme özgürlüğü mücadelesinde rol almıştır.¹¹⁶⁷ Ayrıca 20 Ocak 1997’de yapılan üçlü güvenlik platformunda üniversitelerde güvenlik güçlerinin varlığının kaldırılması, kampüs ve bağımsızlığın korunması konularında da etkili girişimleri olmuştur.¹¹⁶⁸

ORE’nin sendikal birliği Arapça Dil Akademisi projesinin oluşturulmasına yönelik projenin hızlandırılmasını ve çift dilli eğitim ve yükseköğretimin Araplaştırılması krizini¹¹⁶⁹ ele almak için açık bir ulusal politika benimsemeyi de talep etmiştir..¹¹⁷⁰

Sendikal birlik ulusal ve yerel düzeyde önemli birkaç sendikal mücadeleye de öncülük etmiştir:

- el-Cedide ve Beni Mellal üniversitelerindeki bazı aktivistlerin kovulmasına neden olan pedagojik reformun desteklenmesi,

¹¹⁶⁶ Muhammed el-Harti, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁶⁷ İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

¹¹⁶⁸ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 201-202.

¹¹⁶⁹ Fas eğitim sisteminde Üniversitelerde Arap Dili ve Edebiyatı ve İslâmî İlimler Fakülteleri dışında eğitim dili olarak Fransızca kullanılmaktadır. Ayrıca yazılan yüksek lisans ve doktora tezleri Fransızca yazılıp savunulmaktadır. Bu nedenle TIH ve ORE bunun önüne geçmek için eğitim dilinin tamamen Arapça olması yönünde eğitim bakanlığı ve hükûmete öneriler sunmaktadır.

¹¹⁷⁰ İdâm Hamza, “Munazzametu’t-Tecdîdi’t-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

- Üniversiteler bünyesinde sendikal özgürlükler konularına odaklanma,
- Üniversiteler içerisindeki özgürlüklerinin kısıtlanmasına karşı mücadele,
- Ulusal düzeyde üniversite öğrencilerine sunulan sosyal hizmetlerin ve şartlarının iyileştirilmesine yönelik sendikal eylemler.¹¹⁷¹

ORE'nin düzenlediği bu faaliyetlerden elde ettiği kazanımlar sebebiyle ORE Ulusal Konseyi'nin iki üyesi Abdüssamed b. Abbad ve Cemal et-Takî tutuklandı. Sonuçta her ikisi de üç yıl beş ay hapis cezasına mahkûm edildiler.¹¹⁷²

Yukarıda belirtilen elde edilen sonuç ve kazanımlar dikkate alınarak ORE'nin örgütsel yapısı hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

3.5.9.1. Organizasyon Düzeyinde

- Öğrenci Reform Örgütü (et-Tecdidu't-Tullâbî)'nin kurulmasıyla Fas öğrenci hareketinin sendikal birlik çerçevesini koruyabilmiştir.
- Faslı Öğrenciler Ulusal Birliği (UNEM)¹¹⁷³ ile birlikte sendikal ve öğrenci eylemlerinden kaçınmıştır. Böylece öğrenci, üniversite ve siyasî bağlamda devam eden tüm incelemelerin gelişimci bir birikimi sağlanmıştır. Ayrıca örgütsel ve kavramsal mirastan kopmadan, modern ve Fas sivil toplumunun gelişimi deneyiminden esinlenerek, öğrenci yenileme organizasyonunu yeni temeller üzerinde kurmayı başarmıştır.¹¹⁷⁴

3.5.9.2. Amaç ve Misyon Düzeyinde

ORE, üniversite içinde İslâmî öğrenci çalışmaları için eğitimin daha etkin kılınması, entelektüel yenileme ve kültürel canlanma konusundaki misyonuna ve

¹¹⁷¹ Muhammed el-Harti, “Munazzametu't-Tecdîdi't-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁷² et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 202.

¹¹⁷³ Adalet ve İhsan Hareketi kontrolünde olan öğrenci topluluğu.

¹¹⁷⁴ İdâm Hamza, “Munazzametu't-Tecdîdi't-Tullabî/ORE” Başkanı ile Yapılan Görüşme, 05/10/2019.

yukarıda belirtilen beş işlevine dayanarak yeni bir dönem başlatmaya, reformist üniversite yapısı için bir dönüm noktası oluşturmaya çalışmıştır.¹¹⁷⁵

3.5.9.3. Katılım ve Açıklık Düzeyinde

ORE, TIH'dan aldığı örgütlü güç ve PJD'nin sağladığı siyasî açılımlar sayesinde toplumda diğer kurum ve kurullarla ilişkilerde öğrencilerin sorunlarını ifade eden güçlü bir ses hâline gelmiştir. Bu girişimleri üniversite dışındaki diğer kuruluşlarla birlikte bir taraftan İslâm ümmetinin konuları diğer taraftan da İslâmî ve siyasal sorunlarla ilgili başlattığı girişimler takip etmiştir. Aynı zamanda bu sayede Arap ve uluslararası öğrenci forumlarında ve konferanslarında Fas öğrenci hareketinin temsilcisi olmuştur.¹¹⁷⁶

ORE, yukarıda belirtilen birçok başarı ve kazanımlarının yanında öğrenci faaliyetlerinin temel bir çalışma alanı ve öncelik hâline gelebilmesi için etkin programlar ve gerçek girişimler ile mücadele etmesi gereken temel zorluklarla da karşı karşıya kalmıştır:

- Üniversitelerde sol örgüt ve sendikalar daha etkili olduğundan öğrenciler, kurumlar ve kurullar arasına açılım ve yayılma zorluğu,
- ORE'nin gerçekçi gereksinimleri ve dayandığı modern metotlara uygun olarak örgütsel eğitim ve formasyon zorluğu,
- Kendi örgütsel çerçevesi ve öğrenci hareketi çerçevesinde gerçekleşmesi gereken kapsamlı bir seferberliği ve örgütlü hareketliliği gerektiren bilgi birikimi eksikliği ve bilimsel araştırma zorluğu.

3.6. Topluma Yönelik Alan

TIH, tüzüğünde (el-Misak belgesinde) sosyal alanın çalışma alanlarından biri olduğu, birey, aile ve toplum düzeyinde dini ikame etmenin bir aracı olarak kabul edildiği vurgulanarak sosyal alanda faaliyetin önemi şu şekilde ifade edilmiştir: “İslâm'da tüm Müslümanlar kapasiteleri ölçüsünde sosyal çevresinde manevî açıdan, güzel söz söyleme, duygusal teselli, ahlâkî destek vb. konularda ibadet etmekle,

¹¹⁷⁵ Muhammed el-Harti, “Munazzametu't-Tecdîdi't-Tullabî/ORE” (2016-2019) Başkanı ile Yapılan Görüşme, 30/09/2019.

¹¹⁷⁶ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 202-203.

maddî yönden ise kişinin erdem ve kapasitesi ölçüsünde “güzel işler” yapmakla görevlendirilmişlerdir. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmiştir: (*Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.*¹¹⁷⁷). Bu nedenle, İslâmî hareketten toplumun beklentisi ve rolü, bütün bu görevleri insanlara ulaştırmak, her türlü iyilik hareketini teşvik etmek, bu görevleri rasyonelleştirmek, çerçevelemek ve toplumsal hayata uygulamaktır. Ayrıca toplumda genel bir bilinç ve yüreklerinde yaşayan bir anlam kazandırarak toplumdaki bağlarını güçlendirecek bu büyük çalışmaya katkıda bulunmaktır.”¹¹⁷⁸

TIH, kuruluşunun ilk yıllarında bu çalışmaların kapsamını hareketin üyeleriyle sınırlı tutmuştur. Sonraki süreçte ortaya çıkan sosyal felaket ve ekonomik krizlerin ardından kapsamını genişleterek ulusal ve uluslararası yardım kampanyaları yapmaya başlamıştır. İlk yıllarda yardımlar, hareketin varlıklı üyelerinden toplanarak belirlenen ihtiyaç sahiplerine dağıtılarak ihtiyaçlara cevap verilmeye çalışıldı. Daha sonraki yıllarda sosyal refah fonlarından hareketin taraftarlarından ve ulusal yardım kampanyaları düzenlenerek tespit edilen ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarına cevap verme yoluna gidildi. Bunun için doğrudan insanî yardım çalışmalarından gelişimsel sosyal hizmete ve (fakir, yetim, sellerde ve çeşitli hastalıklarda zor durumda kalanlara yapılan) hayır kurumları şeklinde bir çalışma yolu benimsendi.¹¹⁷⁹

Bu çalışmalar, son yıllarda sivil toplumun gelişimine uygun olarak da niteliksel bir dönüşüm geçirdi. Örneğin, suyu, yolu, elektriği, okulu olmayan köylerdeki veya kenar mahallelerdeki tüm nüfus gruplarının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde ülkenin kalkınmasına katkıda bulunulmaya çalışıldı. Bu tür sosyal hizmetlerde uzmanlaşmış akredite uzmanlık alanlarından biri olarak kabul edilmeye başlandı. TIH’nın sosyal yardım çalışmaları 9 ve 10 Eylül 2000 tarihlerinde Şûra Konseyi tarafından da onaylanarak temel faaliyet alanları kapsamına alınarak amaçları şu şekilde belirlendi:¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁷ Hac, 22/77, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *a.g.e.*, s. 535.

¹¹⁷⁸ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Misak*, s. 66-67.

¹¹⁷⁹ Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketinin Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

¹¹⁸⁰ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 161-162.

1- Ulusal ve uluslararası düzeyde, yoksulluk düzeyinde yaşam sürdüren hasta ve yardıma muhtaç Müslümanlara ulaşip tüm Müslümanlara yönelik İslâm'ın yüklediği görevi yerine getirerek Allah (c.c.)'a yaklaşmak. Fakirlik sınırında olan yardıma muhtaç, kimsesiz ve yetimleri doyurmak ve giydirmek, okuma yazma bilmeyenleri okullaştırmak, genel olarak dul, yetim ve muhtaçları belirleyip onların temel yaşam ihtiyaçlarını karşılamak,

2- İnsanın saygınlığı ölçüsünde din, millet, ırk, mezhep ve mensubiyet ayırmaksızın herkese yardım ederek, insanca iyi bir yaşam sürdürmelerinde ve temel haklarına ulaşmalarında önderlik etmek ve her türlü haklarını güvence altına almak,

3- İslâmiyetin toplumlarda oluşturduğu yardımlaşma ve sosyal dayanışmanın değerlerini yeniden canlandırarak genel olarak maddî durumu iyi olanları teşvik ederek toplumsal dengeyi ve uyumu gözeterek ihtiyaç sahiplerinin farklı ihtiyaçlarını karşılamaya, insanlara değer verme görevini ve sosyal sorumluluk projesini üstlenmeye çağırmak. Bu yönde faaliyet gösteren neredeyse tükenmeye yüz tutmuş İslâmî yardım vakıflarının çalışmalarını canlandırmak,

4- Sosyal yardım kurumların kurulmasına katkıda bulunmak ve mevcut kurumları desteklemek ve rasyonelleştirmek. Bu bağlamda toplumun yaşam koşullarını iyileştirmek için genel olarak Müslümanlarla ve bu alanda çalışanlarla özel olarak da yerel, bölgesel ve uluslararası alanda sosyal hizmet, iletişim, danışma ve işbirliği geliştirmek ve genişletmek,

5- Yapılan bu sosyal hizmet aracılığıyla İslâmî davet ve eğitim boyutunun kapsamını genişletmek.¹¹⁸¹

TIH, sosyal hizmet alanını en önemli eylem alanları ve örgütsel yöntemleri olarak aşağıdaki şekilde tanımladı:¹¹⁸²

a) Eğitim ve Öğretim Alanında: Okul için organize okuma yazma kursları, özel ders destekleri, fakir öğrencilere ve çocuklara yönelik destek kursları, gençler, aileler, yoksul çocuklara yönelik toplantılar, seminerler, sunumlar, sosyal nitelikteki gösteriler ve kamplarının organizasyonunu sağlamak.¹¹⁸³

¹¹⁸¹ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 161-162.

¹¹⁸² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 68-69.

¹¹⁸³ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü't-Terbeviyye*, s. 29-30.

b) Sosyal Refah: Yoksul ailelerin gelirlerini geliştirmelerine özen göstermek, onlara destek vermek ve yardım etmek. Ayrıca bazı üyeler için iş bulmak için müdahale etmek, dul ve yetimlere yardım sağlamak, yetimhanelerin kurulmasına katkıda bulunmak, engelli ve ihmal edilmiş çocuklar için çalışmak ve evliliğı teşvik etmeye yönelik organizasyonlar düzenlemek.¹¹⁸⁴

c) Sağlık Alanında: Sağlık kontrolleri yapmak, ilaçlara erişimi sağlamak ve muhtaç bireylerin yararına ücretsiz ameliyat gerçekleştirmek. Ayrıca hastaneler, tıbbi konvoy hâlinde hastaları ziyaret ve kampanyalar örgütlemek için müdahale edecek sağlık merkezleri, hastanelerin inşasına katkıda bulunma ve tıbbi teçhizatla destek olma, tüm vatandaşların ilgilendiğı sağlık konularında duyarlılık kampanyaları düzenlemek.

d) Yoksul Ailelerin Haklarını Destekleme Alanı: Savunmasız kesimlere yönelik adli dosyalar konusunda yol gösterici bilgiler ve tavsiyeler vererek, bazı adaletsizlik durumlarında haklarını korumak ve savunmak için ücretsiz avukat görevlendirmek ve aynı şekilde bu alanda gerekli reformların yapılmasına öncülük etmek.

e) Sosyal Kalkınma Alanı: Kırsal alanların su ve elektrik şebekelerinin getirilmesi, yolların döşenmesi, ilköğretim okullarının, hazırlık okullarının ve yatılı okulların kırsal alanlarda kurulmasına katkıda bulunmak. Ayrıca ihtiyaç sahiplerinin serbest meslek sahibi olmaları için girişimlerde bulunmak, yoksul ailelerin gelirlerini geliştirmek için kadınların sosyo-ekonomik merkezlerini kurmak ve uzmanlaştırmak. Kenar mahallelerde hijyen kampanyaları düzenlemek ve yürütmek için çevrenin önemi ve yeşil alanların kurulması ve ağaçlandırma çalışmaları yapmak.¹¹⁸⁵

TIH, bu şekilde sosyal faaliyet alanını uzmanlık alanı olarak belirleyerek, sosyal hizmeti hareketin doğrudan faaliyet alanı olmaktan çıkararak hareketten bağımsız olarak uzmanlaşmış dernekler çerçevesinde uygulamalı bir çalışma hâline getirdi.

¹¹⁸⁴ el-Hamdâvî Muhammed, *er-Risalliyetü fi'l-Ameli'l-İslamiyyeti*, s. 31.

¹¹⁸⁵ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 69.

TIH, bu alanda çalışan ulusal dernekler ile iletişim kurarak örgüt çerçevesinin rehabilitasyonunu sağlamaya çalıştı. Üyelerine yönelik olarak yasal, idarî, organizasyon, muhasebe, proje yönetimi ve kalkınma alanlarında çalışan dernekler çerçevesinde eğitim kursları düzenledi. Dernek çalışmalarının gelişimi, stratejik planlaması, ortaklık ve projelerin nasıl yönetileceği konusunda sosyal alanda çalışan paydaş derneklerle bir dizi platformlar oluşturarak ülke genelinde faaliyet gösteren bu hayır dernekleri ile ortaklık protokolleri zeminleri oluşturmuştur.¹¹⁸⁶

4. HAREKETİN ÖRGÜTSEL ORGANLARI

Hareketin örgütsel yapısı, üç temel yapıya dayanmaktadır. Bu yapılar ve görevleri kısaca şunlardır:

4.5. Ulusal Genel Kurul

Bu kurul hareketin başkanı ve komitenin diğer üyelerini seçer. Bir sonraki aşamada hareketin yönelimlerini ve önceliklerini belirler. En son Ulusal Genel Kurul 4,5,6 Ağustos 2018 yılında Rabat VI. Muhammed tiyatrosunda yapılmış ve yeni yönetim dönemi için Abdurrahim eş-Şeyhî hareketin genel başkanı olarak ikinci defa yeniden seçilerek güven tazelemiştir.¹¹⁸⁷



Resim 7 - TIH Olağan Genel Kurulu



Resim 8- TIH'nin 2. Dönem Genel Başkanlığına seçilen Abdurrahman eş-Şeyhî



Resim 9- Genel Kurul-2018

4.6. Şûra Meclisi

Bu meclis genel kurul görevini yürüten bir kuruldur. Hareketin çalışmalarını, icra kurulunun performansını takip etmek ve yıllık programları

¹¹⁸⁶ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü'd-Da'aviyyetü li'l-Hareke*, s. 37-38.

¹¹⁸⁷ alislah.ma/category/التوحيد-والإصلاح/هيئاتنا/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

onaylamak için yıllık olarak toplanır. Ulusal Genel Kurul'dan sonra hareketin en yüksek organıdır. Şûra meclisine hareketin başkanı başkanlık eder ve Şûra Genel Koordinatörü tarafından temsil edilir.

Şûra Meclisi, önemli bir dizi görevi üstlenir. Bunlar:

1- Hareket faaliyetlerin genel işleyişinin takibini yapmak ve Ulusal Genel Kurul kararlarının, kabul edilen plan, talimat veya önceliklerin uygulanmasını sağlamak,

2- Yürütme Kurulu tarafından sunulan rapora dayanarak hareketin genel ilerlemesini değerlendirmek,

3- Uzmanlık için genel vizyon belgesinde belirtilen ilke ve kurallara uygun olarak uzmanlıkların benimsenmesi ve desteklenmesini sağlamak,

4- Genel organizasyonun ara planlarını, yönelimlerini, genel hedeflerini ve disiplinlerdeki temel yönelimleri, yapılan planlar yönelimler veya hareketin öncelikleri çerçevesinde tartışmak, onaylamak. Gerekğinde yıllık merkezî programlar ile bütçeyi oluşturarak ikinci taraflarla ve disiplinlerle olan sözleşmeleri onaylamak.¹¹⁸⁸

TIH, Şûra Meclisi Genel Koordinatörü olarak 2018-2022 yılları için Eğitimci Dr. Muhammed Alilu seçilmiştir.

¹¹⁸⁸ alislalsh.ma/category/التوحيد-والإصلاح/هيئاتنا/ (erişim tarihi, 01/11/2019).



Resim 10- TIH Şûra Meclis Toplantısı-2018



Resim 11-TIH Kadınlar Kolu Şûra Meclis Toplantısı

4.7. Yürütme Kurulu (el-Mektebü't-Tenfizî)

Bu kurul, planlarının belirlenen önceliklere göre düzenlenmesini sağlayan, çeşitli taraflar arasında hareketi temsil eden, ortaya çıkan yeni durumlarda olumlu etkileşime girmenin yanı sıra TIH'nin diğer organlarının çalışmalarını takip eden teşkilatın yönetim kurulunu temsil eder.

2006 yılında hareket örgütsel yapıda önemli bir dönüşüme tanık oldu. Esas olarak bölgesel yönetim kurulların kurulmasıyla bu durum ademi merkeziyetçiliğin güçlendirilmesine yansımıştır.

Bu birime merkezî liderlik ile iletişimin, tarafların programlarını tamamlanmasına bağlı olduğu taahhüt sisteminin çalışması için onaylanmış stratejik plana bağlı kalarak çalışılması yolunun geliştirilmesiyle bir dizi raporlama ve rehberlik etme yetkisi verilmiştir.¹¹⁸⁹

4.8. Bölgesel Genel Kurul

Bölgesel genel kurul, bölge düzeyinde, her dört yılda bir düzenlenen, bölgedeki hareketin faaliyetlerini değerlendiren en yüksek organ olup hareketin bölgesel resmî liderliği vasıtasıyla Ulusal Şûra Konseyi ve Bölgesel Şûra Konseyi'ne temsilciler seçer.

TIH organizasyon yapısına göre, Fas, Güney, Kuzey, Karaviyyin ve Orta Bölge olmak üzere toplam beş bölgeye ayrılmıştır.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁹ alislah.ma/category/التوحيد-والاصلاح/هيئاتنا/الوطنية-الوطنية (erişim tarihi, 01/11/2019).

¹¹⁹⁰ alislah.ma/category/التوحيد-والاصلاح/هيئاتنا/الجهوية-الجهوية (erişim tarihi, 01/11/2019).

4.8.1. Güney Bölgesi



Resim 12- Güney Bölgesi Bölgesel Kurul -2018

8-9 Eylül 2018 tarihlerinde TIH'nın Güney Genel Kurulu, hareketin Güney'deki Yürütme Kurulu'nun yeni başkanı olarak Muhtar Murbo'yu, başkan yardımcısı olarak da Abdürrahim el-Ğatî'yi seçti. Diğer yönetim kurulu üyeleri olarak da, el-Beşir Asvab, Ömer Tidrarinî, Ömer Tavusî, Muhammed es-Semmâlî, Aziz el-Bittiyû, Hasan Bisksû, Halid el-Osmânî seçilmiştir.¹¹⁹¹

4.8.2. Kuzey Bölgesi



Resim 13- Kuzey Bölgesi Bölgesel Kurul -2018

8-9 Eylül 2018 tarihlerinde Salé kentinde Kuzeybatı TIH Bölgesel Genel Kurulu toplanarak Kuzey Batı İcra Kurulu'nun başkanı olarak Abdulkarim Muci'yi Muhammed Alilu'nun yerine seçti. Diğer yönetim kurulu ise Raşid Hazım, Melika eş-Şehibi, Abdusselam Buanû, Mustafa Kartah, Said Verî, Raşid Lahdar, Amina Haccî, Hedy el-Huskurî seçilmiştir.¹¹⁹²

4.8.3. Karaviyyin Bölgesi:



Resim 14-Karaviyyin Bölgesi Genel Kurul-2018

29-30 Eylül 2018 tarihlerinde Fes kentinde yapılan TIH Karaviyyin genel kurulu toplantısında, Yürütme Kurulu'nun yeni başkanı olarak Isa Libair'i seçildi. Diğer yönetim kurulu üyeleri olarak ise Abdulilah el-Kasımî, Ahmed Ebrumî,

¹¹⁹¹ alislah.ma/category/الجهات-والأقاليم/جهة-الجنوب/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

¹¹⁹² alislah.ma/category/الجهات-والأقاليم/جهة-الشمال-الغربي/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

Muhammed es-Saih, Fidû Tefvîk, Muhammed Şakir el-Mûdinî, Said Talibî, Abdulha el-Vadî, Abdulvafî Mizyan, Abdullatif Amir seçilmişlerdir.¹¹⁹³

4.8.4. Orta Bölge



Resim 15- Orta Bölge Bölgesel Kurul -2018

8-9 Eylül 2018 tarihlerinde, Kazablanka'da yapılan TIH'nin Orta Bölgesi Genel Kurulu toplantısında, hareketin Orta Bölgesi Yürütme Kurulu Başkanı olarak Mevlayi Ahmed Sabir'i seçildi. Diğer

yönetim kurulu üyeleri olarak ise Ahmed Kafî, Mehdî Fâdilî, Abdulilah İlave, Muhammed el-Ibarî es-Semihî, Abdulâlî Seadat, Muhammed Hakkı, Semira Maruf, Abdullatif Tağzavan, Muhammed Belgâzî, Hatice Rabia seçilmiştir.¹¹⁹⁴

4.9. Bölgesel Danışma Kurulları

Bölgesel Danışma Konseyi, iki toplantı arasında bölgesel genel kurul görevini yürütür. Hareketin bölgesel olarak ilerlemesini takip etmek, bölgesel genel kurul kararlarını ve kabul ettiği programları uygulamak, bölgesel olarak hareketin genel ilerlemesini değerlendirmek ve yıllık bölgesel programları onaylamak için yıllık olarak toplanır.

4.10. Bölgesel Yürütme Kurulları



Resim 16- Bölgesel Şûra Meclis Toplantısı-2018

Bölgesel Yürütme Kurul, Bölgesel Genel Kurul ve Bölgesel Danışma Kurulundan sonra bölgedeki en yüksek raporlama, yönetim ve yürütme organıdır. TIH'ı bölgesel olarak kamu kurum, kuruluşları ve makamları nezdinde temsil eder. TIH, merkez ile dört

¹¹⁹³ alislah.ma/category/الجهات-والاقاليم/جهة-القرويين/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

¹¹⁹⁴ alislah.ma/category/الجهات-والاقاليم/جهة-الوسط/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

bölge arasındaki ilişki sayesinde merkezîleşme ve yeni bir örgütsel çalışma yöntemini kabul etmiştir. Böylelikle merkezin taahhütlerini temel alan net hedefler belirlemiştir. Her bir bölge, bir alt bölge ve şube grubunu içermekte olup her dört yılda bir bölge genel kurulunu yapılan bölge toplantısından sonra seçer. Ulusal ve bölgesel liderlik arasında yapılan bir programa göre kendi bölgesinde TIH'ın genel eğilimlerini ve seçeneklerini gerçekleştirmek için çalışır. Çalışmalarını gerçekleştirmek için de hareketin özelliklerini, insan ve maddi potansiyelini dikkate alır.¹¹⁹⁵



Resim 17-Bölgesel Şûra Meclis Toplantısı-2018

5. HAREKETİN REJİME YÖNELİK TUTUMU

Anayasal sorun genel olarak siyasî iktidara bakış açısıyla özetlenebilecek genel politik vizyonu, siyasî çerçevede bir alternatif arayışı, onu yöneten mekanizmalar, kontroller, hareketin edebiyatında toplumsal iktidar konusundaki politik iktidarın önemini içermektedir. PJD'li siyasetçi Ahmed el-Ammarî, TIH'da eski icra dairesi üyeliğini yaptıktan sonra yönetim döngüsünün ulus sisteminin bağlarının geri kalanını İslâm'ın temel döngülerinin merkezinde olan bir döngü

¹¹⁹⁵ alislah.ma/category/التوحيد-والإصلاح/هيئاتنا-هيئاتنا-الجهوية/ (erişim tarihi, 01/11/2019).

olduğunu, bu siyasî döngünün kopmasıyla diğerlerinden zorunlu olarak etkileneceğini vurgulamıştır.¹¹⁹⁶

Bu vizyon ve algıların ışığında Fas İslâmî hareketleri içerisinde önemli bir yere sahip olan TIH, resmî katılımı nasıl somutlaştırabilmiştir?

TIH'ın, bütünlük bir anayasa reform vizyonu ve devlet kavramının somut bir hukukî yorumunu oluşturabilecek hiçbir spesifik talebi ve öngörüsü bulunmamaktadır. Aynı zamanda da hükûmetler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin niteliğine ait genel tasavvuru da bulunmamaktadır. Bununla birlikte siyasî vizyon belgesi bildirisi hareketin politik vizyonlarını ve anayasal reform felsefesinde, hareket içerisinde katılım eğiliminin teorisyenlerinin bazı ulusal sabitelerini yansıtan hareketin genel pozisyonlarını içermektedir.¹¹⁹⁷

Bu durum TIH'ın krallık sistemi ve onun özellikle de dinî otoriteye bağlılığı konusundaki pozisyonunu netleştirmesiyle ortaya çıkmaktadır. TIH'a göre, tarihe dayanan bu dinî otorite, monarşinin üstünlüğünün ayrıcalıklarından birisi olup otoriteye dinî alanın meşru kontrolünü vermektedir. Hareketin meşru zemin arayışları ve mevcut siyasal sisteme katılım isteği hareket içerisinde İslâm'ın ve monarşinin temelindeki siyasetin doğasını çerçeveleyen siyasî sistemin meşruiyetini kabul eden bir felsefi disipline dönüşmüştür.

Hareketin ortaya koyduğu bu genel siyasî katılım vizyonu, siyasî partiler temelli parlamenter eylem mekanizmalarının kabul edilmesini sağlamaktadır. Bunun yanı sıra İslâmî referansla demokrasi mantığının gerektirdiği koordinasyonu, hükûmet çoğunluğu oluşturmak için farklı referanslara sahip partilerle siyasî ittifaklar konusunda sorun oluşturan siyasî çoğulculuğun kabul edilmesini gerektirmektedir. Ayrıca İslâmî hareketlerin mevcut siyasî sistemlere katılım sorununu derinleştiren seçim sistemi, devletin resmî ideolojik mantığının kabulünü de zorunlu kılmaktadır.

¹¹⁹⁶ Ahmed el-Amarrî, *Mealim fî Menheci't-Teğayyur*, Menşûratu'l-Furkan, Kazablanka, 1996, s. 44-45.

¹¹⁹⁷ el-Metafi, *a.g.e.*, s. 82.

5.1. Fas Rejiminin Dinî Temelleri

Monarşi, Fas'taki siyasî sistemin en önemli özelliğidir.¹¹⁹⁸ Monarşik sistemin merkezinde yer alan kral, monarşi meşruiyetini öne çıkaran anayasal bir referansa dayanmanın yanı sıra emîrû'l-mü'minîn yetkisiyle Kur'ân ve Sünnet'e dayanan bir siyasî alanı da düzenler. Monarşi en baştan beri meşruiyetini sağlamlaştırmak için bu iki politik meşruiyeti kullanmıştır. Bu tarihsel meşruiyet krallığın sömürgeci güçlerle çatışmasında siyasî İslâmî kültürel kavramların kullanılması, işgal sonrasında biat ve şûra kavramları üzerinde ortaya çıkan fikir birliği ile kralın ülkeyi işgalcilere teslim etmeyip kendisine karşı girişilen mücadeleyi reddetmesi neticesinde oluşmuştur.¹¹⁹⁹

Bu bağlamda, dinî nitelik ve referans -emîrû'l-mü'minîn makamı- Kraliyet Kurumu'nun yönetim felsefesinde etkili bir şekilde siyasî meşruiyetinin belirlenmesinde geleneksel dinî otoritenin temelini oluşturarak Fas siyasî İslâmî sistemi desteklemiştir. Rejimin dinî kimliği Fas'taki İslâmî hareketlerin gerçekleştirmek istedikleri kazanımlardan biridir. Fas parlamentosunda: "Alkolü önlemek için parlamentodan bir karara ihtiyacımız var." diyen bir milletvekiline Şeyh Abdullah Kunun'un "Onu yasaklayan Kur'ân'ın hükmüdür o hükmü kim kaldırdı?"¹²⁰⁰ cevabı buna en açık örnektir.

5.2. Biat Kurumu ve Yapısal Desteği

Fas, on ikinci yüzyıldan bu yana işgal yıllarına kadar kanunî yönetimine bağlı olarak biat müessesesi tarafından yönetildi. Doğu'nun halifesinden bağımsız emîrû'l-mü'minîn olarak kabul edilip atanan düzenleyici otorite sultanın

¹¹⁹⁸ V. Muhammed 11 Ocak 1944 belgesinin metninde yer alan "anayasal monarşi" kavramlarının bir arada bulunmasını reddetmesine rağmen Fas 1956 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra gerek kral V. Muhammed gerekse ulusal direniş gücünü meydana getiren "el-hareketu'l-vataniyyetu" arasında "anayasal monarşi" üzerinde bir konsensüs meydana gelmişti. Bununla birlikte, V. Muhammed 1952'de "anayasal monarşi" kavramını 20 Mart'ta bağımsızlık metnini Fransız Cumhurbaşkanı'na sunması ve sonrasında 18 Kasım'da Kral bağımsızlık konuşmasıyla sosyal ve politik güç dengesindeki değişimlerin baskısı altında tanımak zorunda kalmıştır. Bkz. Michel Camau, *Pouvoirs et institutions au Maghreb* Ceres Production, Tunuz, 1978, s. 78-79.

¹¹⁹⁹ Abdullatif Aknuş, *es-Sultatu ve 'l-Muessesatu's-Siyasiyyetu fi 'l-Mağrib el-Ems ve 'l-Yevm*, Mektebetu Birufenis, Kazablanka, 1998, s. 163.

¹²⁰⁰ Benkiran, *a.g.e.*, s. 59.

egemenliğine dayanan bir sisteme sahipti.¹²⁰¹ Biat, bağımsızlığa kadar siyasî otoritelerin meşruiyetini sağlayan temel bir referans olarak devam etti. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra ise kraliyet kurumu sisteminin dayandığı temellerden ve ilkelerden biri olarak biat müessesesine odaklanmaya çalıştı. V. Muhammed açıklamalarında biat kurumundan aldığı meşru desteği şu şekilde ifade etmektedir: “Başkentimiz mukaddes Fes’te bir araya gelen ehlu’l- hal ve’l-akd sahibi, âlimlerin, bakanların, onurlu ve saygın kişilerin “biatı” ile taahhüt edilen “yüce velayet” yükünü taşıyoruz.”¹²⁰²

Fas siyasî sistemi bu yoldaki temel dayanaklarından biri olan biat kurumunu ve onun ritüellerini koruyarak devam ettirmiştir. Bu kurumun Fas’ta krallığın devri sırasında hâlihazırda ritüel olarak uygulanması yerine getirdiği temel işlevi hakkında: “Bu, orjinal İslâmî siyasî modelin referansı mıdır? Ya da içinde taşıdığı sözleşme anlamı gereği mi sembolik olarak kullanılmaktadır?” gibi bazı soruları da beraberinde getirmiştir.

Sultan (kral), isyancıların Allah (c.c.)’a ve Resulü (s.a.v.)’ne itaatsizlik ederek biattan ayrılmalarına karşı başa çıkmak amacıyla emîrû’l-mü’minîn sıfatını yasal bir mücadele aracı olarak meşru bir konuma getirmektedir.¹²⁰³ Monarşik yapı bağımsızlık sonrasında “biat” kurumunu rehabilite etmiştir. Böylece pozitif kanunların, rejimin meşruiyetine olan etkisini azaltmak, yürütme ve yönetmedeki öncelik hakkını öne sürmek ve ek bir temel hâline getirmeye çalışmıştır.¹²⁰⁴

Kral II. Hassan’ın babası V. Muhammed’in ölümünden sonra ulemanın desteğini almayı gerekli görerek hükûmetin sürekliliğini onaylama konusunda çok kararlı davranarak babası V. Muhammed’den farklı bir strateji uygulamıştır. Çünkü V. Muhammed’in döneminde devlet işleyişinde valilerin etkinliği ulema sınıfından daha fazlaydı.¹²⁰⁵

¹²⁰¹ Muhammed Mu’tasım, *et-Tetavvuru’t-Taklidanî li’l-Kanuni’d-Dusturî*, Kazablanka Hukuk Fakültesi Doktora Tezi, 1988, s. 37.

¹²⁰² V. Muhammed’in 26 Kasım 1927’de kaymakamları kabulü esnasında yaptığı konuşmadan alınmıştır. Bkz. *Hitabu Sahibu’l-Celaleti ve’l-Meliki Muhammed el-Hamis, Vizaretu’l-İ’lâm*, c.1, s. 95.

¹²⁰³ Abdullah Hamudî, *eş-Şeyh ve’l-Murîd “en-Nusuku’s-Sekâfi li’s-Sultati fi’l-Muctemaati’l-Arabiyyeti’l-Hadiseti*, Silsiletu’l-Marifeti’l-İctimaiyyeti, Rabat 2000, s. 90.

¹²⁰⁴ Tûzî, *a.g.e.*, s. 11.

¹²⁰⁵ Tûzî, *a.g.e.*, s. 71.

Bu nedenle, Fas monarşisi de dinî nitelikte olan bir monarşi tarihine örnek olduğu için meşruiyetin temeli olarak dini benimsemede tarih boyunca öncülük eden diğer monarşilerden farklı değildir.¹²⁰⁶

İslâm, rejimi meşrulaştırmanın en önemli araçlarından biri olsa da tek bir meşrulaştırma aracı değildir. Bu nedenle Fas monarşik parlamenter sistemi demokratik araçlar ve biçimlerden faydalanarak meşruiyetini güçlendirebilmek için modern meşruiyet kaynakları arayışına girmiştir. Kralı II. Hasan'ın tahta geçiş sürecinde biat kurumunun oynadığı marjinal veya şekilsel işleve rağmen, babası V. Muhammed, siyasî söylemlerinde dinî meşruiyet içeriğine odaklanmak için sürekli olarak biat kavramını kullanmıştır. Ancak II. Hasan Uluslararası Adalet Divanı'nın tavsiyesi ile Fas'taki Fas Sahra meselesi gibi bazı siyasî çatışmaları kral ve Sahra'da yaşayan vatandaşlar arasındaki biat bağının önemine vurgu yaparak aşmaya çalışmıştır.¹²⁰⁷

Biat kurumu ile ilgili bazı sembolik unsurlar korunmaya devam etmiştir (geleneksel elbise, farklı şekillerdeki merasimler gibi). Buna rağmen kabile, ayan ve şeriflerin temsili yerine, bölgeleri (iklim, cihet ve amaleleri) temsil eden seçilmiş kişiler ile değiştirilerek ehlu'l-hal ve'l-akdi çevreleyen belirsizlik, çözüme kavuşturularak geleneksel uygulamalara katkıda bulunulmuştur.¹²⁰⁸

Babası II. Hasan'ın vefatından sonra VI. Muhammed'e biat ilan edilmesinin arifesinde anayasal kurumların varlığı ile geleneksel ve modern ifadelerin karışımına ve Fas siyasî sistemi içerisinde biat kurumunun içtihat meselesi olarak değerlendirmesi gerektiğine II. Hasan'ın ifadeleri de kullanılarak dikkat çekilmişti. Bu kapsamda: “Emîrû'l-Mü'minîn, âlimler ve hukukçular, toplumdaki keşifler ve gelişmeler hakkında uygun bir yorum bularak bu yorumların İslâm hukukunun kökeniyle çelişmemesini sağlamalıdır. Modern yaşam, gerçek bir titizlik meselesidir.” ifadeleri kullanılmıştı.¹²⁰⁹

¹²⁰⁶ el-Metafi, *a.g.e.*, s. 86.

¹²⁰⁷ Tûzî, *İşkaliyyetu İntikali'l-Melik Fi'l-Mağrib, Kadaya Ve Esiletu, Mecelletu Vichetu Nazar*, s. 8, Kazablanka 2000, s.11.

¹²⁰⁸ el-Metafi, *a.g.e.*, s. 87.

¹²⁰⁹ Hasan es-Sânî, Zakiratu Melik, eş-Şeriketu's-Suudiyyeti li'l-Ebhasi ve'n-Neşr, Riyad, 1993, s. 56.

Kraliyet kurumu, anayasal güvencelerine ve çerçevesine rağmen Fas siyasî sistemindeki konumunu korumakla birlikte yeni formüller geliştirilerek daha güçlü bir konuma gelmeye çalışmaktadır. Her türlü siyasî otorite ve sistemler meşru baskı yollarına ek olarak kendisini koruma sistemini kurmak için inanç ve değerler sistemine ihtiyaç duymaktadır.¹²¹⁰

Dolayısıyla, biat ve bağlılık kavramı, kralın aynı zamanda seleflerinden miras aldığı emîrû'l-mü'minîn makamına gelmesini sağlayarak dinî ve seküler alanda kralın ikili işlevine zemin hazırlayan entelektüel çerçeve olarak kabul edilir. Kral II. Hasan'ın politik söylemlerinde ifade ettiği gibi siyasî hayatta "etkili" olarak kullanılabilen emîrû'l-mü'minîn kavramı seküler alanı düzenleyen anayasa belgesinin gücünün ötesinde daha etkili bir siyasî mekanizmaya dönüşmüştür.¹²¹¹

Biat sözleşmesini bir hak ve görev sözleşmesi olarak kabul edenlerin yanında, hükümdarı minyatür bir Müslüman millet olarak kabul ettikleri Fas halkı tarafından kurulan devlet ile emiru'l-mü'minîni birbirine bağlayan kutsal bir bağ olarak görme eğiliminde olanlar da bulunmaktadır.¹²¹² Bu görüşe göre, bu makama meşru tavsiye dışında herhangi bir taciz veya eleştiri, ağır bir suç ve yaptırım gerektiren bir ihlâl olarak kabul edilmektedir.¹²¹³

Bu düşünceye göre her yıl “velâ (sadakat)” törenleriyle yenilenen biat kurumu, yalnızca davranışsal bir eylemdir. Ayrıca Peygamber (s.a.v.) soyundan gelen Alevî hanedanlarından hilâfet tahtına oturanlara İslâm'ın erken dönemlerinde belirlenen şer'î kurallara uygun olarak bağlılığı hatırlatmadan ibarettir.¹²¹⁴

II. Hasan'a ulemanın “biat” taahhüdünü¹²¹⁵ onaylamadaki rolü sorulduğunda: “*Bizce ulemanın rızası aranmaz. Çünkü kralın ölümü üzerine,*

¹²¹⁰ Muhammed Arkoun, *L'Islam dans le L'historie in Maghreb*, Marakeş, 1983, s. 19.

¹²¹¹ Abdulâlî Hamididdin, *el-Meseletu'd-Dustûriyetu fi'l-Fikri's-Siyasi'l-Mağrib*, s. 243.

¹²¹² Abdullah Hamudî, *a.g.e.*, s. 37.

¹²¹³ Bu düşünceye göre kralın emîrû'l-mü'minîn olması hakkında icma' bulunduğundan biat kurumuna gelen iç ve dış tehlikelere karşı mücadele etmenin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Hamudî, *a.g.e.*, s. 37.

¹²¹⁴ Fas İslâm devletinin görüşlerini benimsediği İmam Eş'arî ve İlk Dönem Eş'arîler imamların Kureyş soyundan olmasını şart koşmaktadırlar. Bkz. el-Eş'arî, *Makalat, Makalatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul 2005, s. 331.

¹²¹⁵ Ulema kurumunun konumu konulu bir tartışma ile ilgili bir basın açıklaması sırasında Ahmed Raysuni, Kral'ın fetva yetkisini elinde bulundurmasının gözden geçirilmesi ihtiyacını vurgulayarak, bu sorumluluğa uygun bir grup ulemanın yapması gerektiği konusunda görüş

kendisinden sonra gelen halefinin tahta oturmasını sağlayan kralın öldüğünü ifade eden belgeyi aile üyeleri ve şerifler (Hz. Peygamber (s.a.v.)'in soyundan gelen kişiler) imzalamaktadır."¹²¹⁶ diyerek, ulemanın biattaki rolünün sembolik olduğunu ifade etmiştir.

Fas krallarının meşruiyetinin kaynağını oluşturan biat kurumu, devletin tarihsel pratiğinde mevcut olan politik bir gelenek şeklinde kalmaya devam etmektedir. Buna rağmen çoğu zaman sembolik bir kurum olarak kalarak fiili sözleşmeye bağlı karakterinden yoksundur. Böylelikle siyasî önem standardı dışında kalan biat ilkesi mutlak hakim olan otoritenin vurgulanması, "ehlu'l-hal ve'l-akd"ın gerçekleşen siyasî duruma tabi olduğuna dair resmî bir beyan olmaktan ve herhangi bir anayasal, yasal ya da sözleşmeden yoksun olan tören ve ritüel niteliği Fas halkının önceden beri uygulaya geldikleri geleneklerini canlandırmaktan öteye geçememiştir.¹²¹⁷

5.3.Rejimin Dinî Meşruiyetine Yönelik Tutumu

TIH, anayasal meşruiyet çerçevesinde ve resmî siyasî eylemi benimseme isteği doğrultusunda faaliyet göstermektedir. TIH, ilkesel olarak mevcut siyasî sistemin dinî ve anayasal meşruiyetini kabul ettiğini yayınladığı "Misak"¹²¹⁸, "Teveccuhat"¹²¹⁹ ve "Siyasî Vizyon"¹²²⁰ belgelerinde beyan etmektedir.

Ancak, monarşi niteliğine sahip siyasî bir sisteme desteğin veya sadakatin derecesi ve derinliği nedir? Politik dinî bir hareket olarak monarşinin kutsallığı kavramı ile ortaya konan sorunlar bağlamında sınırları nelerdir?

bildirmesi, İçişleri Bakanlığından gelen baskılar nedeniyle Raysuni'nin TIH'un başkanlığı görevinden alınması veya istifa etmesi ile sonuçlanmıştır.

¹²¹⁶ Tûzî, *a.g.e.*, s. 27-28.

¹²¹⁷ 7 Ekim 1996 tarihinde yayınlanan 196.157 sayılı zahir-i şerif (emîrû'l-mü'minin kararname) ve buna göre Anayasası'nın 20. maddesinde yapılan düzenlemeye göre, "Fas tahtının ve anayasal haklarının mirası kralın en büyük erkek çocuğuna onlardan da aynı şekilde en büyük erkek çocuklarına geçer. Eğer kralın soyundan erkek çocuk yoksa, kral yukarıdaki düzenlemeye ve koşullara göre en yakın akrabasının erkek çocuğuna geçer."

¹²¹⁸ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Misak*, s. 70-71.

¹²¹⁹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *Teveccuhât ve İhtiyârât*, s. 3.

¹²²⁰ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 49.

5.3.1. Tevhid ve Islah Hareketi'nin Monarşinin Siyasî ve Dinî Meşruiyetine Bağlılık İlkesi

Hareketin siyasî referansını belirleyen en önemli belge olan “siyasî vizyon belgesi” incelendiğinde, rejimin anayasal monarşi çerçevesini benimsediği görülmektedir.¹²²¹ Siyasî realitenin en önemli bileşenleri ve içindeki en önemli aktörlerini göz önünde bulunduran sistemin anayasal monarşi çerçevesinde çalışmasının hareketin reform vizyonu ile uyumlu olduğu aşağıdaki değerlendirmelere bağlı biçimde vurgulanmıştır.¹²²²

1- Fas'ın siyasî istikrarını, dilsel, etnik, bölgesel yapısını ve politik çoğulculuğuna rağmen sosyal dokusundaki birliğini korumak.

2- Laikliğin egemenliğini önlemek, dinin ve değerlerinin korunması için devletin anayasal, İslâmî karakterini ve monarşinin dinî niteliğini korumak. Anayasanın değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif bile edilemez maddelerinden olan 3. maddesinde ifadesini bulan devletin İslâmî niteliğinin en etkili bir şekilde güvence altına alınabilmesini, demokratik yöntemlerle barışçıl bir şekilde desteklenebilmesini sağlayacak hak ve özgürlükleri güvence altına almak.

3- Her türlü partizan, mezhepsel veya ideolojik niteliğin arındırılması.

4- İslâmî hareketin kayda değer artışına ve varlığına olanak sağlayan özgürlük alanlarının olabildiğince genişletilmesi.¹²²³

Yukarıda ifade edilen bilgiler doğrultusunda hareketin mevcut politik sistemin meşruiyeti konusundaki konumu Fas'taki diğer İslâmî hareketlerin hassasiyetleri arasındaki anlaşmazlığın özünü oluşturmaktadır.

¹²²¹ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 49.

¹²²² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 33.

¹²²³ Özellikle TIH ile Adalet ve İhsan Hareketi. Adalet ve İhsan hareketinin lideri Abdusselam Yasin'in büyük ölçüde “Nebevi Metot” üzere hilafet hakkında görüşlerini ifade ettiği eserler bulunmaktadır. Yasin bu eserlerinde Fas'taki mevcut hilafet sisteminin zorba bir sistem olduğu düşüncesi ile ona isyan ve karşı çıkmanın gerekli olduğunu, mevcut halifenin tövbe ederek tekrar İslâm dairesine girmesi gerektiğini ifade eden görüşleri bulunmaktadır. Yasin şunları söylemektedir: “Bizim açık siyasal çizgimiz şudur: Bizler, zorba yöneticilere ve dikta yönetimlerine, geçimin ve ekonominin idaresi düzeyindeki partilerin muhalefeti ve karşı çıkması gibi karşı çıkmıyoruz. Aksine biz, onlar İslâm dairesi dışına çıktıkları için onlara başkaldırıyoruz. Ömer bin Abdülaziz gibi tövbe etmeleri hâli müstesna.... Bizim onlara başkaldırmamızın ve karşı çıkmamızın sebebi mü'minleri bırakıp Amerika'yı ve Rusya'yı dost edinmeleridir. Mesele, soyut bir siyasal muhalefetten daha derin, daha önemli ve daha açıktır ve kararlılık gerektirmektedir....” Bkz., Yasin, *Nebevi Yöntem*, s. 60.

İslâm'ın siyasal yaşamda etkili bir aktör olarak ortaya çıkması ve geleneksel sistemleri ayakta tutan esasları sarsan “nebevi” metodun en ideal şekilde hak ettiği değeri yeniden kazandırılması bu hassasiyetlerin en başında gelmektedir.

Ancak kral, anayasal monarşik sistem içerisinde dini koruma niteliği ve yönetimdeki meşruiyeti temel olarak meşru dinî gerekçelere dayandığı için dinî alanda faaliyet gösteren diğer dinî kanalları tanıyamaz. Öte yandan, Emîrû'l-Mü'minîn işlevi, onu belirli yükümlülükleri yerine getirmek zorunda bırakmaktadır. Dolayısıyla kurumsal siyasî çalışmaya dâhil olmak ve katılmak isteyen bir aktör olarak İslâmî hareket ancak kurallar çerçevesinde belirlenen siyasî oyunun kurallarına uyumu kabul etmek zorundadır.¹²²⁴ Rejimin siyasî niteliği mevcut anayasal yapı içerisinde pazarlık, revizyon veya değişiklik yapma yetkisini, oyuna dâhil olan hiçbir siyasî aktöre vermemiştir.¹²²⁵ Çünkü monarşik sistem içerisinde “kral kutsallığı ihlâl edilemeyen, tartışlamayan tüzel bir kişiliği temsil etmektedir.”¹²²⁶

Buna ek olarak kralın kararları devlet aygıtının geri kalanı tarafından verilen kararların üzerindedir. Emîrû'l-mü'minîn emri, krala doğrudan dinî yaşama müdahale etme ve hangi nitelikte olursa olsun özellikle de siyasî katılım koşullarını tamamlamış dinî referanslara dayanan siyasî partilerden hiçbir siyasî aktör ona rakip olmadan bu alanda yönetme hakkı vermektedir.

Bu açıdan bakıldığında, TIH'ın önemli bir İslâmcı sivil aktör olarak sisteme dâhil olma isteğinin kraliyet kurumunun konumu ve ağırlığına ilişkin farkındalığı ile Fas siyasî sahnesinin bileşenlerinin, Fas'ın birliği ve istikrarının garantörü olarak anayasal monarşi konusunda fikir birliği sağladığı açıktır.¹²²⁷ TIH kuruluşundan itibaren, çalışmalarının anayasal meşruiyet çerçevesi içerisinde yer aldığını, darbe, devrim ve her türlü şiddet eylem ve söylemin reddedildiğini vurgulaması bu konudaki kararlılığının bir göstergesidir. Ancak hareketin, anayasal ve siyasî reform

¹²²⁴ Tûzî, *a.g.e.*, s. 10.

¹²²⁵ el-Metafi, *a.g.e.*, s. 97.

¹²²⁶ Hâlihazırda yürürlükte olan Fas Anayasasının 23. maddesi.

¹²²⁷ Mu'tasım, *a.g.e.*, s. 294.

sorunu, mümkün olan en yüksek düzeyde iyi yönetim elde edilene kadar her zaman gündeminde yer almaya devam etmiştir.¹²²⁸

Sonuç olarak TIH, kendisini meşru mevcut siyasî sistemle karşı karşıya gelmeden kuruluşundan itaibren demokratik olmayan yöntemleri reddetmiştir. Bununla beraber genel olarak anayasal reformların hak ve özgürlükler bağlamında demokrasinin gerçekten oluşumuna kadar devam etmesini hedefleyen reformist bir hareket olarak kendisini tanımlamaktadır.¹²²⁹

Fas'taki mevcut siyasî otoritenin niteliği, TIH'ın, en üst referans olarak dini referansı tanımlayan baskın laik Arap rejimlerinde faaliyet gösteren diğer İslâmî hareketlerden farklılığını ortaya koymaktadır.¹²³⁰

Muhammed Yetim, anayasal olarak İslâm devletinin varlığının gerçek anlamda yetkin bir halifelik olarak kabul edileceği anlamına gelmediğini ifade etmektedir.¹²³¹ Bu durumu Suudlu Siyaset Bilimci Ahmed el-Ammârî (ö.2019) ise, “istila yönetimi” olarak değerlendirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesi ve Müslümanları yöneten gerçek yetkin hilâfetin yıkılmasından sonra, o ülkelerde yaşayan hukukçular “istila yönetimi” olarak adlandırdıkları, özellikle de askerî darbelere dayanan modern zorba ve baskıcı yönetimleri tek, meşru, gerçek çözüm olarak görmemiştir. Bu yönetimleri başka bir çare olmadığı için başvurulmuş zorunlu tercihler olarak değerlendirmişlerdir.¹²³²

Bu değerlendirme, yorum ve tespitlerden sonra: Fas'taki monarşiye dayalı rejim, TIH tarafından nasıl bir konuma yerleştirilmiştir? Başlangıçta, Arap ve İslâm dünyasında siyasal sistemlerdeki meşruiyet krizi kamu politikalarının başarısızlığından dolayı genel olarak İslâmî hareketlerin dayandığı siyasal zemin

¹²²⁸ Muhammed el-Hilâli, ORE (Munazzametu'-Tecdîdu't-Tullabbî) Eski Başkanı ve TIH üyesi, Araştırmacı, Yazar İle Yapılan Görüşmeden, Görüşme Tarihi, 22/10/2019.

¹²²⁹ İdâm Hamza, ORE (Munazzametu'-Tecdîdu't-Tullabbî (2019-2022) Başkanı ile Yapılan Görüşmeden, Görüşme Tarihi, 05/10/2019.

¹²³⁰ Tûzî, *a.g.e.*, s. 88.

¹²³¹ TIH'un kurucu liderleri arasında yer alan Muhammed Yetim, “TIH'un edebiyatı ve entelektüel ve politik anlatıları yoluyla, krizin bir siyasi yönetim krizi olamayacak kadar derin olduğuna, daha ziyade kapsamlı bir medeniyet krizi olan bir insan inşa krizi olduğuna inandığı için söylemlerinde devrimci siyasi reformlar yerine medeniyet reformlarını kullanmıştır.” Bkz. Yetim, *el-Amelu'l-İslâmî ve'l-İhtiyari'l-Hadârî*, Rabat, 2017, s. 73.

¹²³² Ahmed el-Ammârî, *Mealim fî Menahici Teğâgyuri'l-Efkâr*, Beyrut, 1993, s. 15.

bileşenlerinden birini oluşturmaktaydı.¹²³³ Bu, söz konusu rejimlerin İslâm'a dayalı yeni bir meşruiyet çağrısı anlamına gelmekteydi. Bu nedenle çağdaş İslâmî hareketler, siyasal söylemlerini ve muhalefetlerini içinde yaşadıkları siyasî sistemlerin dejenerasyonu ve “doğru yoldan sapmaları”, başarısızlıkları ve İslâm hükümleri ve temel prensiplerini yok saymaları üzerine kurdular.

Bununla birlikte, TIH'a ait literatürün çoğu, özellikle siyasî vizyon belgesine atıfta bulunarak, dayandığı politik bir sistemden bahsettiği kadar, belirli bir model veya kavram olarak “nebevî hilâfet” ifadesinden bahsetmemektedir. Sonuç olarak vizyonunu, konumunu ve katılımını politik davranışını monarşi sistemi içerisinde meşrulaştırmak için uyarlamaya çalıştığı değerlendirilmektedir.

TIH külliyyatında, “nebevî hilâfeti” ilk halifelerden elde edilen tarihsel biçiminin tek politik bir sistemin bir biçimi için sabit bir isim olmadığını belirtmektedir. Hilâfet yönetiminde, halkın dinî, sosyal, iktisadî ihtiyaçlarının yönetimi ve idaresinin dinin genel ilke, hükümleri ve nebevî metot üzere yerine getirildiğini ifade etmektedir. Ayrıca hilâfetin bu biçimsel ve yapısal değişimini, değişen zaman ve mekânda gerekli yönetim ihtiyaçlarını karşılamak için ulemanın içtihatları ile şartların gerektirdiği çeşitli formlarda ve farklı formüllere dönüşerek de gerçekleştirebilmesi olarak ifade etmektedir.¹²³⁴ Buna karşılık, “krallık sistemi” kavramının¹²³⁵, birçok Batılı ülkede görülen başkanlık sistemi olarak isimlendirilebilecek monarşik olmayan siyasî sistemlere benzer bir sistem olarak kabul etmektedir.¹²³⁶ Fas'taki monarşi ve parlamenter sistemin meşruiyeti sadece anayasal siyasete değil aynı zamanda Kur'ân ve Sünnet'e dayanan temel siyaset alanlarından meşruiyet kazanması onu benzer başkanlık sistemlerinden daha güçlü hâle getirmektedir.¹²³⁷

¹²³³ el-Musûlî, *Nazariyyâtü'l-Ma'rife ve'd-Devletü ve'l-Muctema'*, Beyrut, 1993, s. 15.

¹²³⁴ Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketi Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

¹²³⁵ TIH siyasî vizyon belgesinde baskıcı, işgalci krallık sistemlerini şu şekilde nitelendirmektedir: “Karşı çıkılan ve eleştirilen krallık sistemi, ülke yönetiminde şahsi kapris ve arzularını öne çıkaran, batıl esaslara dayanan, dünyada lükse dalmış, hoşgörüsüzlüğün ve belirsizliğin sembolü haline gelmiş, dini ve şeriatı reddeden ya da hükümsüzlüğüne dayanan sistemlerdir. Ancak bu sistemlerin bazı formları dinin ikamesi (İslâm'ın fert, toplum ve devlet düzeyinde hâkim olması) için kullanılması, şeriate hizmet etmesi halinde şer'an caizdir.” Bkz. Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 15,19.

¹²³⁶ Muhammed el-Hilâli, ORE (Munazzametu't-Tecdidu't-Tullabbî) Eski Başkanı ve TIH Üyesi, Araştırmacı, Yazar, Görüşme Tarihi, 22/10/2019.

¹²³⁷ el-Metafi, *a.g.e.*, s. 100.

Böylece İslâm, monarşinin temel eleştiri alanlarıyla bir tür uzlaşa sağlayıp dinî alanda güçlü bir kontrol sağlayarak gerektiğinde monarşiyi yeniden yapılandırmıştır. Ayrıca kraliyet söylemleri dinî referans unsuru olarak kabul edilerek otoriter bir meşruiyet oluşturulmuştur.¹²³⁸ Dolayısıyla mevcut rejim monarşiyi ve İslâm'ı, emîrû'l-mü'minîn kutsal bir akit olma niteliğindeki biat müessesinin her yıl yapılan biat törenleri ile yeniden canlandırıp güçlendirmiştir. Böylece dinî gereklilikler merkezinde, Fas halkının birliğinin bir sembolü, dinî, tarihî meşruiyeti için şekli bir çerçeve¹²³⁹ ve siyasî otoritenin temel unsuru hâline getirmiştir.

Anayasa krala, emîrû'l-mü'minîn kavramı merkezinde yönetimde öncelik tanıyan geniş güçler vermekte ve onu anayasanın tek meşru garantörü olarak görmektedir. Ancak bu, TIH'nın bazı yönelimlerinde ve politik uygulamalarında rejimle farklılık göstermektedir. Rejim, çoğu zaman İslâmî hareketin bu bileşenine gerekli açılımı ve fırsatı tanımamıştır. Hareketin, araştırılması için koyduğu bazı çekinceleri¹²⁴⁰ ve muhalif tutumuna rağmen rejimin dinin meşruiyeti altında onunla birlikte yer aldığı ifade edilmektedir.¹²⁴¹

Sisteme dâhil olma isteği açısından bakıldığında TIH, siyasete müdâhil olabilecek bir aktör hâline gelebilmek için rejimin sabitelerini tanıma ve rejim içerisinde kalma isteğini ifade etmiştir. Hareket mevcut rejime yönelik İslâmî hareketlerin olumlu örnek imajına dayanarak politik alanda yer alabilmek için siyasî oyunun yasalarına saygı gösterme ve bir temyiz stratejisi benimsemiştir.

¹²³⁸ Mu'tasım, *el-Hayatu's-Siyasiyyetu'l-Mağribiyyetu*, Kazablanka, 1995, s. 46.

¹²³⁹ Kral II. Hasan, dinî ve siyasî kurumların hiçbir zaman birbirine yabancı olmadığını, herbirinin diğerine hizmet ettiğini, farklılık veya daha farklı olma hakkının her zaman dini siyaset çerçevesinde ele alındığını iddia etmektedir.

Bkz. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=565067&r=0> (erişim tarihi, 01/11/2019).

¹²⁴⁰ Burada özellikle 16 Mayıs'ta meydana gelen terör saldırılarından sonra başta TIH olmak üzere İslâmî hareketin ve PJD'nin karşıt ideolojiler tarafından maruz kaldığı itham, muhalefet ve eleştirileri kastedilmektedir.

¹²⁴¹ Mu'tasım, *a.g.e.*, s. 46.

Ayrıca TIH, sık sık rejime yönelik destekleyici konumunu ifade etmenin yanı sıra basın ve medya aracılığı ile çeşitli fırsatlarda emîrû'l-mü'minîn ve kralı destekleyecek yakınlaşma politikası benimsemiştir.¹²⁴²

Hareketin ortaya koyduğu bu rejim yanlısı ve monarşi konusundaki tutumu ile ulusal fikir birliği ve yeşil yürüyüşe¹²⁴³ destek vererek ülkenin toprak bütünlüğü konusundaki hassasiyetini yansıtan bu fikirler, Şebîbetü'l-İslâmiyye'den ayrılmasının ardından yürütülen kavramsal gözden geçirmenin sonucu ortaya çıkmıştır.¹²⁴⁴ Nitekim bu durum, TIH'ın siyasî vizyonu ile da somut hâle gelmiştir.¹²⁴⁵

TIH ve PJD'nin kurucu lideri Abdulilah Benkiran'nın yönetim stratejisi ve tutumu, yürütme ile yönetim erklerini elinde bulunduran monarşiye dayanan siyasal sistemin doğası ve meşruiyetini, rejime meşru olarak katılım fikrinin kurucularının vizyonunu ve fikir birliğinin temel ifadesini oluşturmaktadır.

TIH'ın rejim ile o yıllarda ortaya koyduğu sisteme açık katılım isteğinin aksine Adalet ve İhsan Hareketi lideri Yasin, ilk olarak Kral II. Hasan'a “İslâm ve Tufan” isimli hilâfet ve krallık kurumunu eleştiren mektubu göndermişti. Daha sonra da 2000 yılında yeni tahta oturan kral VI. Muhammed'e, “İle Men Yuhimmu'l-Emr” mektubunu göndermişti. Yasin bu mektuplarla birlikte bütün yöneticileri Ömer b.

¹²⁴² TIH, kraliyet kurumunu destekleyici tavrını, 1992'deki anayasa lehine oy kullanmasını ve daha sonra rejimin 1993 kitlesel seçimlerine girmeme isteğini kabul etmesi ile de açıkça ortaya koymuştur.

¹²⁴³ 75 yıllık İspanyol işgalinden sonra ve 1975'te Fas çölündeki durum önemli ölçüde kötüleşti ve Uluslararası Adalet Divanı'nın bu topraklar üzerindeki kararı İspanya'nın lehine oldu. Bu kararın ardından Ahmed Osman (Fas Bakanı) Juan Carlos ve Arias Navarro ile bir araya geldi. Faslılar bu toplantıdan hiçbir sonuç alamadılar. Bu nedenle Batı Sahra'daki topraklarını geri kazanmak için, Fas hükûmeti Kasım 1975'te organize etti. İspanyol işgali altındaki özerk bir yarı kentsel bölge olan tartışmalı Sahra'yı teslim etmesini sağlamak amacıyla düzenlenen stratejik bir hedefle yapılan toplu gösteriye, “Yeşil Yürüyüş” adı verildi. Dönemin kralı II. Hasan'ın işareti ile yaklaşık 350 bin gösterici Batı Sahra'ya doğru ellerinde barışın sembolü yeşil bayraklar, Kur'ân'ı- Kerim ve kralın resmi ile “Fas'ın Sahrası'nın İadesi” sloganları ile yürümeye başladılar. Yeşil yürüyüşün başlamasından dört gün sonra, Fas ve İspanya arasındaki yoğun diplomatik temaslar sonucunda Fas Sahra toprakları üzerindeki haklarını güvence altına alan bir çözüme ulaşmaya çalıştı. <http://www.sahara.gov.ma/data/sites/3/2015/02/dakirat-malik.pdf> (erişim tarihi, 31/10/2019).

¹²⁴⁴ Abdulilah Benkiran bu süreç içerisinde Şebîbe'den ayrılanların kraliyet kurumu ve ülkenin sabitlerin yönelik ortaya çıkan yeni tutumları ve yapılan gözden geçirmelerle ilgili olarak şunları ifade etmektedir: “Üçüncü gözden geçirme önceden reddettiğimiz rejimin dini kimliği ile ilgiliydi. Bu aşamada monarşiyle yasal ve anayasal çerçevesi içinde iletişime geçmek için çağrıda bulunduk. Allah (c.c.)'ın belirlediği Rejimin dini kimliği, Fas'taki İslâmî hareketin bir kazanımdır.” Bkz. Abdulilah Benkiran, *el-Hareketü'l-İslâmiyye ve İşkâliyyetu'l-Menhec*, Kazablanka, 1999, s. 59-60.

¹²⁴⁵ Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 28.

Abdulaziz tövbesine davet etmesiyle devam eden süreçte muhalefet konumunu ve siyasî sisteme itaatsizliğini açıkça ifade etmekteydi.¹²⁴⁶

Belki de iki örgüt arasındaki meşruiyet tutumu farkının niteliği ve politik sistemin niteliği, reform unsuru veya “değişim” konusundaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. TIH, bunun esas olarak siyasî sabiteler altında bir reform hareketi olduğunun altını çiziyorsa da Adalet ve İhsan Hareketi, değişim ve reform ile birlikte siyasî gücün önemine öncelik vermektedir. Abdusselam Yasin bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “Cemaatin yürütülmesi, yapılandırılması ve eğitilmesi alanında organların rolüyle birlikte büyük bir görev de bulunmaktadır. Bu görev ise İslâm toprakları üzerinde İslâm devletini kurmak sonra da yeryüzünde İslâm halifeliğini ikame etmektir. Görev, bir ümmete yeniden hayat verme görevidir. Devletin tüm aygıtları dikta yönetimlerinin elinde bulunduğu sürece, cemaatin de örgütlenme ihtiyacını karşılaması ve İslâmî yönelişi konuşlandırarak harekete geçirip yönlendirmesi için organlarının faaliyetlerinin ve fer’î bir takım örgüt kuruluşlarının düzenlemesini sağlaması gerekir.”¹²⁴⁷

5.3.2. Krallık Kurumunun “Kudsiyeti” Yönünde Zımni Tutum

Kutsallık kavramı¹²⁴⁸, kralın dinî ve siyasî hiyerarşisinin durumunu ve tarihsel sembolizmini ve en üst düzeyde yasal otorite olarak benimseme, saygı ve hürmeti ifade etmektedir. Aslına bakılırsa kutsallık kavramı kraliyet müessesesinin tarih içerisinde kazandığı saygı, hürmet anlamını aşmıştır. Sonrasında da halkın ona saygı göstermesi ve teslim olmasını gerektiren bir nitelik kazanarak emîrû’l-mü’mînîn ünvanıyla yasaların çıkarılması veya kaldırılması için bir referans hâline gelen devletin tüm bileşenleri arasında en yüksek statüye sahip tek yasal otorite hâline dönüşmüştür.¹²⁴⁹

Kutsallık statüsünü kazanan kraliyet kurumu, pozitif yasalara tabi olmayan, hata ve isabet etme olasılığı olan insanî çabalarla ulaşılamayan, insanî değerlendirmelerin ötesinde bir konuma yerleşmiştir.

¹²⁴⁶ Tûzî, *el-Melikiyyetü ve ’l-İslâmü’s-Siyasî fi ’l-Mağrib*, s. 193-195.

¹²⁴⁷ Yasin *a.g.e.*, s. 117.

¹²⁴⁸ Bu kavram anayasanın 23. Maddesinde: “Kral, kutsallığı ihlal edilemeyen bir kişidir.” şeklinde ifade edilmiştir.

¹²⁴⁹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 136.

Hareketin kurucularından olan Muhammed Yetim, 1996'daki iki örgütün birleşerek TIH'a dönüşmesi ve resmî statüye kavuşmasının ardından hareketin yönelimleri konusunda kaleme aldığı makalesinde hareketin, siyasal sistemin meşruiyetine karşı olumlu tutumunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, bu tutumun anayasal statünün yeniden düzenlenmesi hakkında talepler gerektirdiğini de belirtmiştir. Ayrıca Yetim, herhangi bir anayasal, siyasî ya da sosyal reformun, hareketin edebiyatının ve mirasının vurguladığı gibi devlet İslâmcılığı ilkesinin geri dönüşümsüzlüğünü dikkate alması gerektiğine de dikkat çekmiştir. Nitekim laikleşme ilkesi Fas tarih ve kültürüne yabancı bir ilkedir. Sonuç olarak Yetim, herhangi bir sosyal veya politik reformun özünün her alanda yeniden yapılanması, anayasal ifadeler ve çalışma hayatı arasında uyuma dayanması gerektiğini düşünmektedir.¹²⁵⁰

Yetim'in ve dolayısıyla TIH'ın, modern siyasal ve kurumsal uygulama talepleri nedeniyle monarşinin yetkilerini azaltmaya yönelik bu dolaylı talebi, yöneticilerin anayasal veya politik sorumlulukla her türlü eylemleri ile ilgili hesap verme ve yargılanabilme sorumluluğuna sahip olmaları taleplerini içermektedir.

Zira Fas monarşi anayasası, özel bir tür iktidar anlayışı ile kralın tek taraflı iktidarını tanıyarak tek bir siyasî otoritenin varlığına vurgu yapmaktadır. Büyük bir oyuncunun tüm gücü elde ettiği, tüm siyasî aktörlerin varlıklarını ve meşruiyetlerinin iradesini belirleyen anayasal bir metin, siyasî alanda kraliyet gücüne bağlı olmaktadır. Monarşinin özgüllüğü, imamet kavramının bağımsızlık sonrası ilk anayasada kutsallık kavramıyla sonuçlanan modern bir devlet sistemi çerçevesinde dâhil edilmesiyle pekiştirilmiştir.¹²⁵¹

1960'ların başından beri bilinen siyasî anayasalar eski anayasa geleneklerinde bilinmeyen yeni kavramlar getirdi. Fas anayasasındaki “kutsallık” kavramı, kralın şahsiyetinin kutsal olmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim kralın her türlü konuşmasının içeriğinin millet veya temsilcileri tarafından tartışılmaz hâle gelmesi bunların en önemli göstergesidir.¹²⁵²

¹²⁵⁰ Yetim, *el-Amelu'l-İslâmî ve'l-İhtiyari'l-Hadârî*, s. 32.

¹²⁵¹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 68.

¹²⁵² Menşûrâtü Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâh, *er-Ru'yetü's-Siyasiyye*, s. 36.

Anayasal sorun ve anayasa reformunun gerekliliği konusundaki TIH'ın tutumu ile köklü bir anayasa reformuna duyulan ihtiyacın gündeme getirilmesinden endişe duyan hareketin bazı üyelerinin tutumu, hareket içerisinde farklılaşmalara neden olmuştur. Hareketin teorisyenlerinden olan er-Raysunî, bu konudaki çekincelerini şu şekilde dile getirmektedir: “İslâmcıların nazarında devlet başkanının remzî değil, fiili bir başkan olması zorunludur. Ancak aynı zamanda ne yaptığı sorulmayan –la yüs’el-, Allah (c.c.)’tır. Allah (c.c.)’ın dışındaki herkesin beşer olmaları nedeniyle hata ve isabet etme olasılıkları vardır. Bu nedenle, işlerin bu yönde ilerlemesini, kralın gerçek güçlere sahip olmasını, ancak kurumların ve tüm görüş sahiplerinin bu eleştiri ve itirazlarının da dikkate alınması gerektiğini kanun ve saygı sınırları dâhilinde temenni eder durumun bu yönde en iyi şekilde değerlendirilmesini ümit ederiz.”¹²⁵³

TIH, imamet konusunda muhalefet etme hakkını ortadan kaldıran, kontrol etme ve hesap verebilirlik üzerine kısıtlamalar getiren Şiî imamet anlayışını desteklememektedir. Hareketin siyasî vizyon belgesindeki dolaylı olarak emîrû’l-mü’minîn kutsallık fikrini desteklememesi, yönetilenlere seçme, denetleme ve azl hakkının verilmesi ile Muhammed Selim el-Avâ’nın da arasında bulunduğu bazı çağdaş akademisyenlerin değerlendirmeleri de TIH’ın vizyonu ile aynı doğrultudadır: “Farklı şartlar altında milletin yöneticisini seçme hakkını elde etmeye çalışması ve şûra hakkını kullanması esastır.”¹²⁵⁴

Bu görüş milleti, devlet başkanını devlet işleri ile ilgili eylemleri nedeniyle sorgulayan, kararlarını denetleyen ve devlet başkanının danışma konseyi olarak kendi temsilcilerini seçmesi gereken ülkenin en üst otoritesi olarak tanımlamaktadır.

Tarihsel olarak kralın biat şartlarını ihlal etmesi durumunda azledilmesini gerektiren kural, bağımsızlık sonrası oluşturulan anayasaya dâhil edilmemiştir. Bu durum kutsallık kavramına İslâm’ın özünde olmayan farklı bir boyut kazandırdığı düşüncesi ile hareketin siyasî vizyon belgesinde eleştirilmiştir.¹²⁵⁵

¹²⁵³ <https://www.hespress.com/hausse/82109.html> (erişim tarihi, 03/11/2019).

¹²⁵⁴ Muhammed Selim el-Avâ, *en-Nizamu’s-Siyasî fi’l-İslâm*, Kahire, 2006, s. 87.

¹²⁵⁵ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *er-Ru’yetü’s-Siyasiyye*, s. 36-37.

Bu durumda biat kurumu, yöneticiyi hiçbir şekilde sınırlandırmayan, gerektiği durumlarda yönetici üzerinde baskı kurma hakkına sahip olmayan, biat edenler tarafından tam bir itaat vaadi hâline gelmektedir.

Bu değerlendirmelere bakıldığında hareket siyasî vizyon belgesinde, çağdaş siyaset bilimcileri tarafından öngörülen değerlendirmelere atıfta bulunarak anayasada ifade edilen biat sözleşmesine ilişkin değerlendirmeler yapmıştır. Bu kapsamda hareket, kralın, milletin seçim, şûra ve denetleme hakkını garanti altına almasını şart koşarak sembolik bir dinî sembol olmaktan kurtarılmasını, yapısal reformlarla Anayasanın 19. maddesinde kutsallık atfedilen kralın hesap verebilirliğini ve sorgulanabilirliğini sağlamayı hedeflemiştir.

6. EMİRÜ'L-MÜ'MİNİN MAKAMINA YÖNELİK TUTUMU

Fas devletinin bağımsızlığından sonra oluşturulan anayasada geleneksel olarak var olan Emiru'l-Mü'minîn kurumsal varlığı, sembolik olarak korunarak devam ettirilmiştir. 1980'lerin ilk yarısına kadar emîrû'l-mü'minîn kurumu Fas karakterinin tarihî özelliklerini tanıyan, dinî geleneklerle sembolik ve ahlâkî ilişkiyi ifade etmekle birlikte uygulamada siyasî hayatın normal işleyişini etkilemediği ifade edilmekteydi.¹²⁵⁶

Ancak Kral II. Hasan'ın 14 Ekim 1983'teki konuşması Fas'taki anayasal çalışmalar için bir dönüm noktası oldu.¹²⁵⁷ Kral bu konuşmasında, güçlü bir emîrû'l-mü'minîn hayalini vurgulamıştı. Ayrıca bu işlevin devletin devamlılığını ve parlamentonun yetkilerini kolaylıkla yerine getirmesini sağlayacağını, anayasa ve yasalara ek olarak Fas'ta on iki asırdır hüküm süren inancı benimsemenin gerekli olduğunu da ifade etmişti. Eş zamanlı olarak ülkede Dr. el-Hatîbî ve Allal el-Fasî gibi liderler de emîrû'l-mü'minîn kurumunun devletin araçlarına dâhil edilmesi çağrısında bulunmuşlardı. Bir konuşmasında Kral II. Hasan, monarşi sistemini

¹²⁵⁶ Tûzî, *a.g.e.*, s. 84.

¹²⁵⁷ Kral bu konuşmasında emîrû'l-mü'minîn makamının yetkilerinin ülke siyasetinde aktif olarak kullanılacağını ve gerekli anayasal değişikliklerinin yapılacağını işaretini vermişti. <http://allal-alfassi.asso.fi.ma/node/151> (erişim tarihi, 27/11/2019).

referandumla modernize etmeye istekliyken “emîrû’l-mü’minîn ” ünvanının sisteme etkin olarak dâhil edildiğini vurguladı.¹²⁵⁸

O dönemde, kralın Emîrû’l-Mü’minîn olarak yetkilendirilmesinin Fas’taki siyasî yaşamın geleceği üzerindeki etkisi hakkında Dr. el-Hatîbî: “Anayasal felsefeye, devletin geleneksel inancına ve fikirlerine dayandığından yetkisini Allah (c.c.) ve Peygamber (s.a.v.)’den aldığı için icra, yargı, yasama ve monarşinin anayasayla ilgili önceliğinden bile etkili”¹²⁵⁹ olduğunu ifade etmişti.

Anayasa Hukuk Uzmanı ve Anayasa Konseyi Üyesi olan Profesör Abdullatif Menunî, emîrû’l-mü’minîn ünvanının “esasen Fas devletini kuran ve tarihsel varlığını sağlayan kurumun kökenine dayandığı için ortaya çıkan meşruiyet sorununu çözme ihtiyacına cevap vereceğini”¹²⁶⁰ ifade etmişti. Bu meşruiyet aynı zamanda devletin devamlılığı, anayasaya saygı duymayı, milletin bağımsızlığı ve birliği dâhil olmak üzere birçok önceliğin gerçekleştirilmesini de beraberinde getirecekti. Emîrû’l-mü’minîn makamının işlevi hakkında el-Menunî şunları ifade etmiştir: “Müslümanların temel dayanakları olan dinî meşruiyetini güvence altına almak için ek bir temele sahip olan kral için uygulamaların kilit işlevi ve devletten farklı siyasal bir güçtür. Üstün bir dinî fonksiyona dayanarak emiru’l-mü’minîn, tek taraflı iktidar ile sıkı sıkıya bağlı olan Müslüman bir topluluk tarafından oluşturulan bireyler ve gruplar arasında bir uzlaşma sağlayıcısı olup sınırsız güçlere sahiptir. Çünkü meşruiyetini Kur’ân ve Sünnetten almaktadır.”¹²⁶¹

Yargı sürecinin ve biçimsel siyasî sistemin değişiminin değerlendirilmesine dayanarak, Emîrû’l-Mü’minîn kurumunu değerlendiren Fas’lı Hukukçu Muhammed Achergui şunları vurgulamaktadır: “Fas mevzuatında kraliyet hattının işgal ettiği pozisyonun yürürlükteki kuralların çoğunun ana kaynağı, büyük bir nüfuz sağlayan yasal ve mutlak dokunulmazlıktır. Sonuç olarak “Zahîr-i Şerîf”¹²⁶², geniş güçlere sahip olan kutsal bir karardır. Fas bu kurumla akıllıca ve yaklaşık otuz yıllık sıkı bir

¹²⁵⁸ Tûzî, *a.g.e.*, s. 84.

¹²⁵⁹ Tûzî, *a.g.e.*, s. 85.

¹²⁶⁰ Abdellatif Menouni, *Le recours à l’article 16: Une Nouvelle Lecture De La Constitution*, RJPEM, 1984, s. 31.

¹²⁶¹ Menouni, *a.g.e.*, s. 32.

¹²⁶² Tarihsel olarak Kral’ın emîrû’l-mü’minîn olarak yayımladığı kararnamelere bu isim verilmiştir.

çalışmanın ardından anayasal birleştirici temellerini tamamlayabilmiştir. Bu yapı diğer siyasî aktörleri düşük profilde bırakarak değer ve standartlar üretme gücüne sahiptir.”¹²⁶³

Anayasal monarşi, Fas siyasî elitlerini inceleyen Amerikalı araştırmacı John Waterbury'de Fas toplumunun politik oyunlar geliştirilmesi yoluyla birçok muhalif ve uyumsuz hiziplere bölündüğü sonucuna varmıştır. Bu hiziplerin, çatışmalarını çarpışma noktasına itmenin kendi çıkarları doğrultusunda olmadığını farkında olduklarından sürekli bu gerginliği besleyerek bir denge yaratmaya çalıştıklarını düşünmektedir. Gruplar arasındaki ihtilaflar haklı olarak çıkarları ve emellerine karşı bir denge görevi gördüğünden kraliyet kurumu, farklı gruplar arasında hükmetme rolünü üstlenebilmek için emîrû'l-mü'minîn kurumu ile tarafsız olarak ortaya çıkmak zorunda olduğunu belirtmiştir.”¹²⁶⁴

TIH'ın çalışma için başlangıç noktaları kabul edilen sabiteleri olarak meşruiyet dâhilinde çalışmayı ve ulusal sabitelere özellikle de monarşiye bağlı kalmayı özen göstermiştir. TIH, kralın emîrû'l-mü'minîn sıfatının ona biat etme taahhüdüne bağlı olduğunu düşünmektedir. TIH tarafından bu seçim, ani düşünceler tarafından dikte edilen siyasî bir seçim değil, yöneticinin iktidarla olan ilişkisini çevreleyen ve rasyonel bir İslâmî kural olan meşru bir perspektiften ortaya çıkan bir seçenektir. Bu nedenle biat, kral ile halk arasındaki sözleşmeyi ifade eden İslâmî bir siyasî formül olup anayasal statünün üstündedir. Çünkü kralın emîrû'l-mü'minîn sıfatı, meşruiyetin temellerinden doğmuş ve Fas tarihinin derin dinî kültürel bağlarına dayanmaktadır. TIH, Kral VI. Muhammed'in krallığa geçiş sürecinde ona biatını 24 Temmuz 1999 tarihinde yayımladığı başsağlığı mesajıyla kamuoyuna açıkça şöyle ifade etmiştir:

“Tevhid ve Islah Hareketi, Majesteleri Kral Muhammed b. el-Hasan'a, kraliyet ailesine, tüm Fas halkına ve İslâm ümmetine merhum Kralımız II. Hasan'ın vefatından dolayı başsağlığı dileklerini ve taziyelerini yenilemektedir. Bu vesileyle majestelerine desteğimizi ve Allah (c.c)'ın kitabı ve Resulü (s.a.v.)'nün Sünneti'ne

¹²⁶³ Muhamed Achergui, *ed-Dahîru'l-Şerîf fî el- Editions Qanoune al-Âme Almaghribî*, Kazablanka, 1983, s. 31-32.

¹²⁶⁴ John Waterbury, *The Commander of The Faithful: The Moroccan Political Elite - A Study In Segmented Politics*, Columbia University Press, Newyork, 1974, s. 155-156.

dayanan biatını, İslâm ve değerleri ve şeriat çerçevesinde ülkemizin yüksek menfaatlerine olan saygısını ifade etmektedir. Bu vesileyle Allah (c.c.)’tan; yeni hükümdarımız emiru’l-müminîni ülkemizin sınırlarını, istikrarını ve sürekliliğini korumasını, halkımız için en iyi olanı vermesini, Fas devletinin ve Fas halkının İslâmî kimliğini pekiştirmesini, Fas devletinin Mevlayı İdris’ten bu yana uzantısı olan İslâmî devlet kimliğini, şeriatın yüce meşruiyetini, iç istikrarın devamını, İslâmî dayanışmayı yeniden canlandırmasını, İslâm ulusunun ve onun mukaddesatını korumasını, mükemmellik, bağımsızlık ve açıklık temelinde insan uygarlıklarından bizi üstün tutmasını niyaz ediyoruz. Innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn.”¹²⁶⁵

Bununla birlikte siyasî vizyonunda açıkça ifade ettiği gibi hareket, biata asıl olarak yöneten ve yönetilen üzerine bağlayıcı olarak görmektedir. Ancak İslâm tarihinde, tarihsel kırılmalarda, üstesinden gelip kurumsal yönetişimi tek taraflı bir taahhüt hâline getirmiştir. Fas’ta yöneticiler, dinin korunması ve siyasî boşlukların önlenmesi, toprak bütünlüğünün, birliğinin, bireysel ve toplu hakların korunması gibi çeşitli taahhütleri biat müessesesi ile sağlamışlardır.¹²⁶⁶

Bu nedenle TIH, iki tarafın karşılıklılık taahhüdünü gerektiren kapsamlı iyi yönetim vizyonu çerçevesinde biat kurumunu, Allah (c.c.)’ın kitabına, Peygamber (s.a.v.)’in Sünneti’ne, halka hizmet esasına bağlı kalmak ve ülkenin yüksek çıkarlarına hizmet etme bilincine uyma taahhüdünü ortaya koyan bu açıklamada açıkça belirtmiştir.

6.1. Hareketin Emîrû’l-Mü’minîn Kurumuna Karşı Tutumunu Karalamayı Hedefleyen Girişimler

Kamuda ve şûra konseyleri tarafından yayımlanan tüm ifadelerinde hareket, ülkenin ulusal sabitelerine bağlılığını ifade etmiştir. Anayasaya ve yasalar çerçevesinde çalışmasına ilişkin taahhüdünü yerine getirmesine rağmen bazı önyargılı açıklamalar hareketin genel başkanlığını hedef almaya çalışmıştır. Hareketin ilk dönem başkanı Dr. Ahmed er-Raysunî’nin Ojordoi Le Maroc gazetesinin ulusal olaylarla ilgili yaptığı bir dizi röportajlardaki bir açıklamasında,

¹²⁶⁵ <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=136977&r=0>

¹²⁶⁶ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 221.

Emîrû'l-Mü'minîn'in bilimsel yeterlilik çerçevesi ile ilgili ifadelerini hareketin ilkeli pozisyonunu bozan bir karışıklık olarak yorumlamıştır.¹²⁶⁷

Hareketin genel başkanı Dr. Ahmed er-Raysunî 16 Mayıs Kazablanka kentinde meydana gelen terör olaylarının meydana gelmesiyle hareketin, basınının ve partinin olaylara karşı ahlâkî sorumluluğunu üstlenme çağrısı ile çeliştiğini ifade ettiği 14 Mayıs 2003 tarihinde yayımlandığı bir basın açıklamasında, hilâfet makamına ilişkin ifadelerinin koşullarını ve amaçlarını basına verdiği şu demeciyle açıklığa kavuşturmuştur:

“Ojrdoi Le Maroc gazetesinin ulusal olaylarla ilgili benimle yaptığı bir dizi röportajda çok fazla çeviri hatası ve diyalog metninin seçilip kısaltılması nedeniyle aşağıdakileri açıklığa kavuşturmanın gerekli olduğunu düşünüyorum: Tercüman anladığı veya istediği gibi kısalttığı çevirinin dürüst çevirisini yapmayı ve yayınlamadan önce çevrilmiş taslağı sunmayı vaat ettiği için diyalogu kabul ettim. Ancak, diyalog bana bilgi vermeden ve taslak metni göndermeden yayımlandı. Gazetede yayımlanan diyalogun özetini inceledim. Emîrû'l-mü'minîn makamı ile ilgili olarak düşündüğüm ve ifade ettiğim ifadeleri kontrol ettim. Bu konudaki tutumum birkaç yıl önce de ifade ettiğim gibi: Hilâfet makamı Fas'ın varlığının temelini, dinini ve ulusal İslâm birliğini korumayı garanti alan bir kurumdur. Emîrû'l-Mü'minîn makamı, devlet başkanının adı ne olursa olsun ülkeyi İslâm'ın öğretilerine göre yönettiği anlamına gelmektedir. Kraliyet makamının sorumluluklarının artması ve ihmâl olasılığı ile bazı yetkilerini uzman delegasyonlara devrederek yönetmektedir. Bu durum devlet kültürlerinde kabul edilen bir durumdur. Bu düşüncelerimi ifade etmeyen tüm çevirileri, yorumları veya kısaltmaları reddediyorum. Öte yandan açıklamalarımı kişisel ve parti üyesi kimliğimle yaptığımdan bu konu ile ilgili görüşlerim partinin (PJD'nin) tutumunu yansıtmamaktadır.”¹²⁶⁸

er-Raysunî'nin basın açıklamasına rağmen röportajın yayımlanmasından iki gün sonra Kazablanka'daki terörist olaylarının meydana gelmesi sebebiyle harekete karşı eğilimleri ile bilinen bazı gazeteler tarafından çarpıtma ve karalama

¹²⁶⁷<https://www.maghress.com/hespress/40461> (erişim tarihi, 22/10/2019).

¹²⁶⁸<https://www.maghress.com/hespress/40461> (erişim tarihi, 22/10/2019).

kampanyaları başlatıldı. TIH ve PJD'yi terör olayları ile ilişkilendirip kapatılma sürecini harekete geçirme girişimleri ortaya çıkmaya başladı.

TIH ile rejim arasında gerilim oluşturmayı hedefleyen hareketin emîrû'l-mü'minîn makamına yönelik pozisyonunu çarpıtma kampanyası nedeniyle hareket de tüm karışıklığı ortadan kaldırmak için Kasablanka terörist saldırılarından bir gün önce 15 Mayıs 2003'te bir basın açıklaması yayımlamıştır.¹²⁶⁹

TIH Yürütme Kurulu, bu açıklamada özellikle tüzüğünde öngörülen hareketin genel amaçları ile bireysel ve kolektif seviyelerde dinin kurulmasına katkıda bulunmak, meşru bağlılığı bireysel ve toplumsal reform gereklilikleri ifade ederek, hareketin resmî görüşünün resmî makamlarca onaylanmış belgelerinde veya resmî organları tarafından yapılacağı ifade edilerek üyeleri tarafından yapılan açıklamaların düşünce özgürlükleri kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Bu açıklamada TIH'ın emîrû'l-mü'minîn kurumuna bakışı Fas devletinin kurulduğu en önemli temellerden biri olarak korunması ve desteklenmesi gereken dini bir kurum olduğu ve biat taahhüdüne dayandığı ifade edilmiştir.

Hareket, TIH ve PJD arasında işbirliği olduğunu ancak iki farklı kurum olduklarını vurgulayarak her iki kurumun da ortak üyelerinin yer aldığını, üyelerin kendilerini ilgilendiren kararlar vermesine rağmen yasal ve örgütsel olarak bağımsız olduklarını ifade etmiştir.

Olayların hemen ardından Ahmed er-Raysunî, TIH'ın başkanlığından istifasını yürütme makamına sunarak hareketin ve partinin yıpratılma çabalarına engel olmaya çalışmıştır.¹²⁷⁰

Hareket Yönetim Kurulu, er-Raysuni'nin istifasını, hareketi ve Kral VI. Muhammed'in liderliğinde ülkesine hizmet vermeye devam etme konusundaki istekliliğini takdir ederek onaylamış ve Muhammed el-Hamdavi'nin, hareketin ulusal genel kurulu toplanıncaya kadar yürütme sorumluluğunu üstlendiğini bildirmiştir. Ayrıca, TIH bu bildirisinde hareketin tüm görevli ve üyelerine, çalışmalarını ve

¹²⁶⁹ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 224.

¹²⁷⁰ <https://anfaspress.com/news/voir/12354-2014-08-09-13-31-53> (erişim tarihi, 22/10/2019).

“Verdikleri görev, onu cezalandırmak, ona caydırıcı bir mesaj vermek için onu dövmekti. (Biz, Peygambere hakaret edenlere karşı, dini savunmak için buradayız.) (...) Tanıklar, Ben Cellun’un dövüldüğünü gördüklerini söyledi. Bence pek çok soru işareti var, çünkü buna başka bir aktörün katılması, el-Muti’nin verdiği görevin sona ermesi muhtemel olarak görülmektedir.”¹²⁷⁸

1988 yılında Şebîbe’den ayrılan yedi eski üye el-Muti’yi suikast olayını kışkırtmaktan dolayı sorumlu olarak gördükleri ve kınadıkları yönünde Suudi Arabistan gazetesi eş-Şarku’l-Evsat’ta beyanat verdiğini La Gazette du Maroc 07 Mart 2005 tarihinde haber yaptı.¹²⁷⁹

Sosyalist lider Ömer Ben Cellun cinayeti Şebîbe ’yi çok şiddetli bir şekilde etkiledi. Darif 'e göre, rejim daha önce Kemal İbrahim¹²⁸⁰ ile görüşmüş ve yapılan görüşmelerde el-Muti'ye, eylemlerini bırakmaya ikna etme teklifinde bulunmuştu. İşbirliği yapmayı reddetme ile karşı karşıya kalan rejim grubun yasadışı faaliyetlerde yer alması için sızan üyeleri kullanmaya çalışırken el-Muti’yi tutuklamaya ve saf dışı bırakmaya istekliydi. Ancak Şebîbe’nin 18 Aralık 1975'teki Ben Cellun cinayeti ile ilişkilendirilmesi ile ilgili söylentiler dolaşmaya başladığında rejim örgütü yasa dışı ilan edebildi.¹²⁸¹

el-Muti’, Şebîbe saflarında bir hükûmet komplosunun kurbanı olduğunu söyleyerek rejimin sol ve İslâmcı muhalefetten bir defada kurtulmaya çalıştığını iddia ederek örgütün safları arasında karışıklığa yol açtı.

USFP, hükûmeti sol muhalefetten kurtulmak için Şebîbe’yi kullanmakla suçlarken hükûmetin suikasta göz yumduğunu ve el-Muti’nin ülke dışına kaçışını kolaylaştırdığını iddia etti. el-Muti’ ise, Ben Cellun ile olan önceki bir dizi samimi etkileşime işaret ederek masumiyetinin kanıtı olarak kendi ideolojik bakış açıları hakkında kamuoyunda bir tartışma yapmayı kabul ettiklerini, “hükûmetin Ben

¹²⁷⁸ Bilal et-Tilidi, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme, 12/09/2019. “O sırada yetkililer Ömer Ben Cellun'un faaliyetlerine çok tepkiliydiler. Sorumlu olduklarını söylemiyorum ama bu çok sisli bir konuydu.”

¹²⁷⁹ Suudi gazetesi eş-Şarku’l-Avsat 1988'de Şebîbe’nin yedi üyesi tarafından imzalanan el-Muti’yi Ömer Ben Cellun cinayetini kışkırtmak ve tasarlamaktan dolayı sorumlu olduğuna dair bir mektup yayınladı. Bkz. <https://www.maghress.com/fr/lagazette/5987> (erişim tarihi, 02.10.2019).

¹²⁸⁰ Ömer Ben Cellun sukiasti faali olarak tutuklanan Şebîbe üyesi.

¹²⁸¹ Darif, *a.g.e.*, s. 46.

Cellun’u ortadan kaldırıp hem doğrudan suikast yoluyla soldaki radikal bir kanadı zayıflatmayı hem de tutuklama ve yargılamalarla İslâmî muhalefeti tasfiye etmeyi başarak çiftte fayda sağladığını” savundu.¹²⁸²

Mısır Siyaset Bilimi Profesörü Emad ed-Din Shahin ise, Kral II. Hasan’ın ülke siyasetinde karşı karşıya getirme stratejisiyle radikal solcuların ve radikal İslâmcıların dengeleri kendi lehlerine bozabileceği şekilde siyasî aktörlere belirli bir derecede özgürlük verdiğini belirtmektedir.¹²⁸³ Ben Cellun suikastının hemen ardından rejimin, Şebîbe üyelerinden bir kısmını ve örgüt olarak Şebîbe’yi şiddet söylemleri, eylemleri ile teröre destek vermekle cinayette birinci derece sorumlulukla suçlayarak bir tutuklama ve sorgulama dalgası başlatması Shahin’in iddialarını doğrulamaktadır. Tutuklamaların başlamasının hemen ardından da Şebîbe dağılma süreci ile karşı karşıya kaldı.¹²⁸⁴

1977’de Fas rejimi Ömer Ben Cellun cinayeti ile ilgili iddianameleri hazırlayarak yargılamalara başladı. el-Muti’ de dâhil olmak üzere Şebîbe’nin 17 üyesi ömür boyu hapis cezası, ikisi ise idam cezası aldı. Suikast zanlısı Kemal İbrahim de dâhil olmak üzere iki kişi beraat etti. Ancak bu noktada, el-Muti’ artık Fas’ta değildi. Ömer Ben Cellun cinayetinin ardından, Abdülkerim el-Muti’ Fas’tan gizemli bir şekilde kaçtı. Önce 1976 yılında Suudi Arabistan’a ve daha sonra oradan İslâmî hareketlerle temas kurarak Kuveyt’e kaçtı. Daha sonraki yıllarda el-Muti’, Avrupa’ya sığınmadan önce İran ve Libya’ya gitti. et-Telîdî’ye göre, el-Muti’nin bu dönemlerde bulduğu yerlere bağlı olarak İslâmî tavrını değiştirdi. et-Telîdî, İran’da kaldığı süre boyunca İran rejimine aşırı önem verdiğini ve bunun Fas’ta Şii edebiyatının ortaya çıkması ile çakıştığını iddia etti. İran’daki siyasî karışıklıklardan sonra, 1980’li yıllarda Libya’ya taşındı. Burada, Fas’ta kalan Şebîbe yanlılarına Kaddafi yanlısı görüşü benimsediğini ifade etti. Sürgündeki bu süre zarfında el-Muti’, ilk olarak 1981’de monarşi karşıtı yayınların dağıtılması, ikinci olarak da 1984’te Humeynî yanlısı malzemelerin dağıtılması ve Fas rejiminin devrilmesi için

¹²⁸² Darif, *a.g.e.*, s. 187.

¹²⁸³ Emad El-Din Shahin, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Colorado, 1997, s. 187.

¹²⁸⁴ Darif, *a.g.e.*, s. 187.

silahlı komandoların gönderilmesi olayları nedeniyle iki kez gıyabında ömür boyu hapis cezasına mahkûm edildi.¹²⁸⁵

Fas rejimi 1984 yılında muhalif al-Mujâhid dergisini yayınladığı Brüksel'e taşınan Fas'a el-Muti'i kaçırmaya teşebbüs etse de başaramadı.¹²⁸⁶

el-Muti'nin Fas'tan ayrılması Şebîbe'nin tarihinde ilk kez hareketin diğer üst düzey liderlerinin el-Muti'nin doğrudan kontrolünün ötesinde faaliyet göstermesi için bir alan açtı. el-Muti' ülkeden ayrılmasının hemen arifesinde Şebîbe'nin sorumluluğunu almak için yerine "Altılar Komitesi" olarak adlandırılan bir kurulu atadı. el-Muti'nin Ben Cellun cinayetine katılımıyla ilgili şüphelerin ortaya çıkmaya başlaması sürecinde liderlik bu komitenin kontrolündeydi.¹²⁸⁷

Ben Cellun cinayeti İslâmî bir devleti gerçekleştirmenin bir aracı olarak şiddetin yeniden değerlendirilmesine yol açan hareketin iki kanadı arasında ortaya çıkarılan ve kademeli olarak başlayan bir fikrî gerilimi de ortaya çıkarmıştı. Ben Cellun cinayeti ve el-Muti'nin ülkeden ayrılışı Şebîbe'nin dağılmasında önemli bir katalizör hâline geldi.

7.2. Kazablanka Terör Saldırıları

2000'li yıllara gelinceye kadar Fas İslâmî hareketinin şiddeti reddetme konusundaki özgünlüğü, dinî kurumlar ile dinî referansa sahip oluşumlar içinde bütünleşme ve çalışma arzusuyla diğer ülkelerdeki oluşumlara göre farklı olarak değerlendirilmekteydi. Ancak ülkedeki şiddet söylem ve eylemlerinin ortaya çıkışıyla referans olarak dine dayanan aşırılık yanlısı örgütlerin azaltılmasına yönelik rejim yeni stratejiler benimsemeye başladı.

Kazablanka'da 2007 yılında meydana gelen bombalama olayları ve radikal selefilğin yükselişiyle 16 Mayıs 2003'ten bu yana yaşanan son olaylar Fas İslâmî hareketler özelinde istisnâî bir durum olarak değerlendirilmektedir.¹²⁸⁸ Her ne kadar yasa dışı bir örgüt olsa da terör saldırılarının hemen ardından Adalet ve İhsan

¹²⁸⁵ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme, 12/09/2019.

¹²⁸⁶ Burgat, *a.g.e.*, s. 206.

¹²⁸⁷ Darif, *a.g.e.*, s. 187.

¹²⁸⁸ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 42.

Hareketi¹²⁸⁹ ve siyasallaşma sürecini tamamlayarak seçimlerden sonra parlamentoda temsil edilmeye başlayan PJD¹²⁹⁰, diğer tüm parti ve sivil toplum örgütleri bombalama olaylarını şiddetle kınadıklarını açıkladılar.¹²⁹¹

Bu saldırılara yönelik TIH'nin tepkisi, tavrı ve olayların siyasî sonuçlarını anlamak için bu terör eyleminin ortaya çıkış sebeplerinin analizi gerekli son derece önem arz etmektedir.

7.2.1. 16 Mayıs 2003 ve 11 Mart 2007 Olayları

Kazablanka'da meydana gelen 16 Mayıs 2003 terör olayları öncesinde bölgede özellikle Kuzey Afrika'daki diğer ülkelerden istisnaî olarak terörizmden arınmış huzurlu bir Fas imajı oluşmuştu. Onlarca insanın ölümüne sebep olan söz konusu terör olayları Fas istisnasının sonunu getirdi. Bu olayları Fas'ta yeni bir şiddet döneminin ilk aşaması olarak görmek yerine sadece belirli iç ve dış koşullarla bağlantılı tesadüfî bir olay olarak kabul edilebilir mi?

Afganistan'daki birçok radikal Faslı'nın dönüşü, Fas'ta terör olaylarının sırası, gelişimi, radikalizmin ortaya çıkması ve tırmanışa geçmesi bakımından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Dünyadaki gerginliğin tarihsel bağlamı ve terörün sıcak yatakları Afganistan, Irak, Çeçenistan ve Filistin'de meydana gelen olaylar, el-Cezire gibi televizyon kanallarında gösterilen korkunç vahşet görüntülerinin ardından meydana gelen İslâm'ın, Hristiyan Batı tarafından hedeflendiği algısı 11 Eylül 2001'deki olayların ardından İslâmafobi korkusunun ortaya çıkmasıyla sonuçlandı.¹²⁹²

Arap ve Müslüman dünyasında ve Fas'ta dinî radikalizmin ortaya çıkışı son yıllarda gerçekte el-Kaide'nin bir kolu olan Fas Radikal Selefileri ve İslâmî Mücadele Grubu dâhil olmak üzere yayılmaya başlayan birçok aşırılıkçı hareketi bir araya getirdi.¹²⁹³ Kazablanka'da meydana gelen 16 Mayıs 2003 intihar saldırılarıyla bu örgütlerler arasında doğrudan bir ilişkisi olmasa da en azından ideolojik etkilerinin

¹²⁸⁹ <https://www.diwanalarab.com/الارهاب-7572> (erişim tarihi, 06/10/2019).

¹²⁹⁰ <https://www.aljamaa.net/ar/2007/04/11/المؤسفة-ليوم-أحداث-التفجير-ات-الارهاب> (erişim tarihi, 06/10/2019).

¹²⁹¹ <http://almoslim.net/node/42128>, (erişim tarihi, 06/10/2019).

¹²⁹² Kutlu, *a.g.e.*, s. 34.

¹²⁹³ Kutlu, *a.g.e.*, s. 136.

olduğu açıktır. el-Kaide'nin Fas'ta ortaya çıkması özellikle Mağrip Arap Devletleri el-Kaide Örgütü'nün kurulmasıyla birlikte olmuştur. Bu örgütün kuruluşun hemen ardından birçok grup ve kişi el-Kaide hareketinin fikir ve modelini benimseye başladığı ve bu eğilimin büyümekte olduğu gerçeğini göz ardı edilemez. 1996 yılında Afganistan'da Gulbettin Hikmetyar'ın iktidara gelişi ve Taliban'ın yönetimde etkili olmasıyla Bin Ladin, örgütünü uluslararası bir örgüte dönüştürme, cihat için uygun toprakları ve siyasî zemini buldu. Peşinden Bin Ladin örgüt lider kadrosundan biri olan el-Libî b. Şeyh'i, Kuzey Afrika'da bir cihat hareketleri federasyonu oluşturması için görevlendirdi. el-Libî, Fas'lı Muhammed Karbuzî, Ahmed Buhâlî, Mustafa Bussif ve Muhamed Mamun'u da dâhil ederek "Libya İslâmî Cihatçı Grubu"nu kurdu. Bin Ladin Libya'da kurulan bu örgütün hemen ardından "Fas Cihatçı İslâmî Hareket" gurubunu kurdu.¹²⁹⁴

7.2.2. 16 Mayıs 2003 Olaylarına Hazırlık

Sağ olarak ele geçirilen Kazablanka intihar bombacılarından biri olan Muhammed Ammarî, saldırının hemen ardında Fas polisi tarafından tutuklandı. Bundan sonra olayların detayları ve hazırlık aşamalarına yönelik yaptığı açıklamalar doğrultusunda örgüt tarafından patlamalar için yedek intihar bombacısı olarak bekletilen Raşid Celil ve Yasin Lahnaş da tutuklandı. Muhammed el-Ammarî adli polise Fas'ta yaşayan Yahudilerin, Hristiyanların ve yabancıların çıkarlarını vurmaya hazır olan Radikal Selefî örgüt üyesi olduğu yönünde ifade verdi.¹²⁹⁵

el-Ammarî, örgüt hüccresinin 2000 yılından beri Kazablanka'daki "Tuma" ve "Skuyla" semtlerinde aktif olduğunu itiraf etti. el-Ammarî, hücre üyelerine sürekli Çeçenistan ve Afganistan'daki savaşlar ile ilgili el-Kâide kurucu lideri Abdullah Azzam'ın "Kılıç Çözümdür", "Mücahitlerin Mucizesi", "Şehitlik Aşıkları" ve "Rus Cehennemi" gibi ses ve video kasetleri ile eğitim verildiğini söyledi. el-Ammarî'nin ifadelerinden sonra soruşturma özellikle tüp satıcısı Raşid ile motor satıcısı Hasan, işsiz Amarî ve kasap yardımcısı Raşid Celil ile meyve suyu satıcısı Raşid Tausi arasında yoğunlaşmaya başladı.¹²⁹⁶

¹²⁹⁴ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 42.

¹²⁹⁵ Manaz, *a.g.e.*, s. 325.

¹²⁹⁶ [https://www.aljazeera.net/news/presstour/2005/10/30/-ات-تفجير-المتهم-الرئيسي-في-شهادة-مثير-ة-للمتهم-الرئيسي-في-تفجير-ات](https://www.aljazeera.net/news/presstour/2005/10/30/-ات-تفجير-المتهم-الرئيسي-في-شهادة-مثير-ة-للمتهم-الرئيسي-في-تفجير-ات-شهادة-مثير-ة-للمتهم-الرئيسي-في-تفجير-ات) (erişim tarihi, 06/10/2019).

İntihar bombacısı Muhamed el-Ammarî'nin ifadesine göre bu kişiler ile görüşme, örgütün Kazablanka bölge sorumlusu Bulikdane tarafından düzenlendi. Bulikdane “Toma” Mahallesi'nden insanları örgüte çekmekle görevlendirilirken, el-Ammarî “el-Mesira” mahallesinden Yasin Lahnaş Skuyla mahallesinde insanları örgüte çekti. el-Ammarî'ye göre, Bulikdane örgütün bölge sorumlusu Abdü'l-Fattah Bintsar da patlayıcıları yapan “örgütün beyni” idi. Fas İstihbaratı tarafından yürütülen bir araştırmaya göre el-Ammarî, intihar bombacılarının evlerinden çıkarken her birinin patlayıcı dolu bir çanta ve saat alarak beş gruba ayrıldığını söyledi. Birinci grup Yahudi İttifakı önünde (Mahani), ikinci grup Yahudi mezarlığı önünde (Said Ubeyd, Adil Taya ve Yusuf Kusârî), dördüncü grup İtalyan restoranı Positano önünde, (Muhammed el-Ammarî ve Arba) ve beşinci grup (Muhammed Larvasi, Muhammed el-Arbavî ve Muhammed Hasune) İspanyol kulübü Casa Espana'nın önünde bombalı eylem yapacaktı. Tam belirlenen saatinde gece saat 10.00'da intihar bombacıları kendilerini havaya uçurdu. Bu saldırılarda 12'si eylemci 45 kişi öldü, yüze yakın kişi de yaralandı.¹²⁹⁷ İntihar bombacılarından el-Ammarî ve Raşid Celil kendilerini patlatamadılar. Pek çok turistik yeri havaya uçurmak için hazırlık yapan diğer intihar bombacılarına (örgüt tarafından uyuşturucu merkezi olarak kabul edilen Tanja, Yahudilerin başkenti olarak ifade edilen es-Suveyra, eşcinselliğin başkenti olarak kabul edilen Marakeş ve fuhuş körfezi olarak görülen Agadir) durumu rapor ettiler.¹²⁹⁸

7.2.3. 11 Mart 2007 Kazablanka İkinci Bombalama Dalgası

16 Mayıs 2003 olaylarından sonra serbest bırakılan Abdulfattah er-Raydî de dâhil olmak üzere iki intihar bombacısı 11 Mart 2007'de Kazablanka'daki bir internet kafede kendilerini havaya uçurdular. Bu patlamalar 16 Mayıs 2003 Kazablanka ve 11 Mart 2004 Madrid'deki bombalamaların arkasındaki “beyin” olmakla suçlanan Saad el-Hüseyin¹²⁹⁹'in önderlik ettiği hücre de dâhil olmak üzere ülkenin çıkarlarını vurmak için birkaç ülkede eylem yapma hazırlığında olan canlı hücrelerin varlığını göstermiştir.

¹²⁹⁷ Manaz, *a.g.e.*, s. 325.

¹²⁹⁸ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 44.

¹²⁹⁹ https://www.hrw.org/legacy/arabic/docs/2008/01/31/morocc17786_txt.htm (erişim tarihi, 07/10/2019).

Fas emniyeti 10 Nisan 2007'de dört intihar bombacısını tutuklayarak yeni bombalama olaylarını önlemeyi başardılar. Bu intihar bombacıları Muhammed Mantla (32 yaşında), Muhammed Raşidi (37 yaşında), Eyub er-Raydi (22 yaşında) ve Said Balvad (28 yaşında) idi.¹³⁰⁰

Aynı yıl 14 Nisan'da iki erkek kardeş (32 yaşında Muhammad Maha ve 23 yaşında Ömer Maha) ABD Konsolosluğu ve Amerikan Dil Merkezi yakınlarında kendilerini havaya uçurdular.¹³⁰¹ Terörist saldırılar sadece Fas'ta değil, aynı zamanda, 11 Nisan'da, 33 kişinin ölümüne ve yüzlerce kişinin yaralanmasına yol açan Cezayir'deki bombalamalar hükûmet merkezini hedef aldı. Bu saldırılarda izlenilen hareket tarzı patlamaların ardında el-Kaide'nin varlığına işaret ediyordu. Gerçekten de, Tanzimu'l-Kaideti fi Bilâdi'l-Mağribi'l-Arabî bombalama olaylarını üstlendi.¹³⁰²

Bombardımanların yaklaşmakta olan yasama seçimleri ve muazzam petrol gelirlerinden faydalanmayan nüfusun çoğunluğunu oluşturan bir grup ile petrol gelirlerinden en çok payı alan zengin azınlık grubu arasındaki artışın oluşturduğu uçurum göz önüne alındığında Fas ve Cezayir siyasî yönetim sistemlerini hedef aldığı değerlendirilmeleri yapıldı.

Bu bombalamalar, özellikle de siyasî iktidarı hedef alan yeni türdeki intihar bombası saldırıları ez-Zavâhiri'nin emriyle yeni bir metot olarak benimsenmesinden dolayı el-Kaide'nin katılımı hipotezini güçlendirmekteydi. Özellikle İran, Suudi Arabistan ve Libya makamları, el-Kaide'nin olayların arkasında olabileceğini belirtmesine rağmen Faslı yetkililer bombalamalarla ilgili net bir pozisyon almadılar. “Eyyam” gazetesi, 2007 yılı Mayıs ayı sayısında bunun sebebinin yapılan soruşturmanın ardından intihar bombacılarından ikisinin Birleşik Arap Emirliği ve Suudi Arabistan vatandaşlığı taşıdığının ortaya çıkmasından sonra bu ülkeler ile güçlü dostluklar nedeniyle soruşturmanın üzerindeki el-Kaide “hayaletinin (şüphesinin)” kaldırıldığı iddialarını ortaya attı.¹³⁰³

¹³⁰⁰<https://assahraa.ma/journal/2007/38581> (erişim tarihi, 07/10/2019).

¹³⁰¹<http://aletejahtv.com/etejah-press/archives/300812> (erişim tarihi, 07/10/2019).

¹³⁰²<https://www.politics-dz.com/التهديدات-الامنية-الجد-قراءة-في-مصادر> (erişim tarihi, 07/10/2019).

¹³⁰³ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 43.

Fas'ta İslâmî radikalizmin ortaya çıkışı üç boyutta açıklanmaya çalışılmaktadır. Bunlar; dünya çapında ortaya çıkan radikal selefilik akımının yayılması, ortaya çıkan uluslararası gerginlik ve kırılğan sosyal durumdur.

7.2.4. Fas Gelenekçi Selefililerin Radikal Selefilğe Kayması

Selefizim, Fas dünyasında ve Arap dünyasında yeni hareket tarzı ile bir yayılma ve değişimi izledi. 1970'lerde ve 1980'lerde Fas Din İşleri ve Evkaf Bakanı el-Alevî el-Madğiri, Selefizim'in, yükselen sosyalist sol ve Nasırcılık akımlarıyla mücadele etmek için teşvik etti.¹³⁰⁴

Ancak rejime yönelik daha radikal bir selefi tehdidin ortaya çıkmasıyla bu girişim ters tepti. Fas, birçok Arap ülkesinde olduğu gibi bazı hareketlerin seyrini tahmin edebilen kapsamlı ve sosyolojik bir yaklaşımdan daha çok istihbarata dayalı savunma yaklaşımına güveniyordu. Ülkenin radikal hareketlerin yayılımı yönündeki istihbarat eksikliği meydana gelen her terörist eylemde sürpriz bir şekilde ortaya çıktı. O yıllarda nefret ve aşırılıkçılığa dayalı olan ideolojik söylem kaçınılmaz olarak selefi ve sol radikalizmin ortaya çıkmasına neden oldu. Devletin dinî politikasında 1984'te atanan Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanı el-Alevî Al-Madğiri tarafından Vehhabî Selefizmi'ni teşvik etti. el-Alevî, Fas rejimin içine Mossad ve Humeyni'nin yanı sıra Marksizm-Leninizm ile bazı yabancı örgütlerin de sızdığını iddia etti. Acil eylemlerinden biri olarak da protestocu İslâmcı hareketler eğilimini önlemek için dinî alanı yeniden yapılandırmaya başladı.¹³⁰⁵

Bu amaçla, cami ve bölgesel bilimsel konseylerine üye olacak kişilerin eğitimi için Din İşleri Bakanı el-Madğiri Suudi Arabistan'a öğrenci grupları gönderdi. Fas'ta Suudi Arabistan'dan getirtilen kitaplar ve kasetler yayılmaya başladı. Vehhabîlik propagandası yapan vaizler mahalle camilerinde vaazlar vermeye başladı. el-Alevî el-Madğirî, Fas'ın yüksek çıkarları ile ilgili nedenlerden dolayı geleneksel Vehhabî Selefilizm'ini desteklediğini itiraf etti. 1975'te Fas ekonomik krizler yaşadığında özellikle de Sahra krizinin ortaya çıkardığı giderleri karşılamak için Suudi Arabistan'dan yardım istendi. Suudi Arabistan'ın bu yardımı

¹³⁰⁴<http://marayana.com/laune/2019/06/03/6145/>(erişim tarihi, 07/10/2019).

¹³⁰⁵<https://www.maghress.com/attajdid/2145>(erişim tarihi, 07/10/2019).

yapabilmesi için de Fas'ın Vehhabî Selefilizm'ini ve Suudi Arabistan ideolojisini desteklemesi gerekiyordu.¹³⁰⁶

Arap-İslâm dünyasında sıcak gerginliklerin ortaya çıkması ile Fas'lı radikal selefiler, Bosna, Kosova, Çeçenya ve Afganistan'a “cihad” için gitmeye başladılar. Çok kısa zaman sonra zorbaları kınayan ve Allah rızası için cihat yapan selefi-cihadi söylemleri oralardan tüm İslâm ülkelerinde yayıldı. Fakat radikal seleflik söylemleri değişerek “cihat” Müslüman ülkelerin aleyhine bile ilan edilmeye başlandı.¹³⁰⁷

7.2.5. Kazablanka Bombalama Olaylarına Yönelik Yapılan Sosyolojik Yorumlar

İdeolojik söylemin bireyleri etkilediği, ancak mutlaka şiddet içeren oluşumları ortaya çıkmasına yol açmadığı sosyolojik bir vakıadır.¹³⁰⁸ Söylemlerinde bireyleri etki alanına alabilmeleri için özellikle de sosyal durumu hızlandıracak diğer sosyal faktörlerin bir kombinasyonunun oluşması gerekir.¹³⁰⁹ Yoksulluk, toplumsal kırılganlık ve özellikle de gün geçtikçe artan toplumsal eşitsizlikler algısı, psikolojik olarak hazır olma duygusu meydana getirerek radikal İslâm olgusunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır.¹³¹⁰ Hasan Krunfil'un da işaret ettiği bu tek taraflı yaklaşımların, İslâmî hareket olgusunu anlamak için yeterli olmadığı açıktır. Krunfil, beş faktörün göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmektedir. Bunlar; tarihsel, politik, sosyo-ekonomik, ideolojik ve psikolojik faktörlerdir.¹³¹¹ Kazablanka olaylarındaki çoğu intihar bombacısı kenar halk mahallelerinden gelmediğini söylese de sosyal boyut, onun açıklama teorilerinin önemli bir yerini almaktadır.¹³¹²

Çünkü Kazablanka intihar bombacılarının hepsi onlara gerekli ve istikrarlı günlük bakımlarını garanti etmeyen kariyerlere sahip kırılgan bir sosyal ortamda

¹³⁰⁶ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 46.

¹³⁰⁷ Erkilet, *a.g.e.*, s. 12.

¹³⁰⁸ Onat, “Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe”, *Dini Araştırmalar*, c. 7, Sayı: 20, Yıl: 2004, s.s. 19-30, s. 25.

¹³⁰⁹ Şinasi Gündüz, “Din, Terör ve Şiddet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı:170, Ankara, 2005, s. 170.

¹³¹⁰ Mehmet Rauf Kesici, “Yoksulluk Şiddet Döngüsü”, *Çalışma ve Toplum Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 2004, ss. 121-158, s. 133.

¹³¹¹ Hasan Krunfil, *el-Muctemeu'l-Medenî ve'n-Nuhbetu's-Siyasiyyeti*, Kazablanka, 1997, s. 11,19.

¹³¹² http://www.aljabriabed.net/n17_11makhluk.htm (erişim tarihi, 07/10/2019).

yaşamlarını sürdürmekteydiler.¹³¹³ Fas özelinde radikal İslâmî hareket üyeleri kendilerini yaptıkları eylemlerin sebebi değil sosyal ve politik şiddet kurbanı olduklarını düşünmektedirler. Yoksulluğun, ihmal edilmişliğin ve kırılmanın terör olaylarının ortaya çıkışında her şeyi açıklamadığı da sosyolojik bir gerçektir.¹³¹⁴ Ancak sosyal farklılıklar ve derin bir sosyal eşitsizlik duygusu, toplumun kendisinin ürettiği veya en azından azaltmak için çok azının yaptığı bir tür toplumsal hoşnutsuzluğa yol açmaktadır. Fas halkı açık bir şekilde bu temel toplumsal farklılıkları müşahade etmektedir. Bir taraftan modern şehirler ve mahalleler bulunurken diğer taraftan da geri bırakılmış şehirler veya aynı modern şehirlerin içerisinde lüks mahalleler evler, apartmanlar, villalar ve diğer taraftan da fakir marjinal mahalleler, tenekeden yapılmış evlerde yaşayan insanlar bir arada bulunmaktadır.¹³¹⁵ Çok lüks otomobillere binen azınlık ve diğer taraftan da otobüse binecek bilet parası bulamayan, zengin mahallelerde dilenerek hayatını geçiren insanlar bir arada bulunmaktadır.

Kazablanka'daki tüm intihar bombacıları genç ve çok kırılman meslekleri sahiptiler.¹³¹⁶ 16 Mayıs olaylarına katılanların sosyal temeli üç özellikleri ile öne çıkmaktadırlar. Öncelikle çoğu otuz yaşın altında gençlerdi. Kırılman bir mesleğe, özellikle de düşük kültürel seviyeye sahip seyyar satıcılık yaparak hayatlarını kazanıyorlardı. Ayrıca, özellikle Kazablanka'nın gecekondu bölgeleri gibi halk mahallelerinden gelmekteydiler.¹³¹⁷

Sadece sosyolojik bir yorum onların radikal örgütlere üyeliğini ve intihar bombacısı olmaları konusunda yeterli bir açıklama değildir. Ancak yoksulluk ve marjinalleşme, radikalizmin ortaya çıkışının doğrudan bir nedeni olmamakla birlikte hızlandırıcı bir etkiye sahip olduğu da değerlendirilmektedir.¹³¹⁸ Aksi hâlde bütün

¹³¹³ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 47.

¹³¹⁴ Fikret Şenses, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, İletişim yay., İstanbul, 2002, s. 207.

¹³¹⁵ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 47.

¹³¹⁶ İntihar bombacılarından Halid b. Musa 21 yaşındaydı. Önce berber, sonra ise bakkallık yaptı. Altı yaşında okulu bıraktı. Muhamed Larussi, 26 yaşında, ortaokul dördüncü sınıfa kadar eğitim aldı ve işsizdi. Avrupa'ya göç etmeyi hayal ediyordu. 23 yaşındaki Adil et-Tay, devamlı bir işi yoktu. Yusuf Kusari, 29 yaşında, demirciydi. Ahmed Mahini, 25 yaşında lise mezunu ve işsizdi. Raşid Celil, 28 yaşında, ortaokul mezunu demirciydi. Hasan et-Tavasi, 23 yaşında, ortaokul üçüncü sınıfa kadar eğitim almış, gece bekçisiydi. 23 yaşındaki Muhammed el-Ammari, bekçiydi. Bkz. Krunfil, *a.g.e.*, s. 55.

¹³¹⁷ el-Mustafa, *a.g.e.*, s. 48.

¹³¹⁸ Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1996, s. 12.

fakirler radikalleşerek bu türden eylemlere katılırlardı. İdeolojik söylem ve teşvik, radikal İslâmcı hareketlere katılmaya psikolojik açıdan savunmasız sosyal grupları tehdit etmektedir. Sosyal statü, hızlandırıcı çok önemli bir faktör olarak değerlendirilmektedir. İntihar bombacısı ölümünde, sosyal statüsü buna izin vermediği varlığının tanındığını tespit ediyor. İntihar onun için şehitlik ve saygınlık olmak üzere iki işlevi yerine getirmektedir: Saygınlığını ve onurunu elde ettiği dünyevi işlev. Çünkü intihar onu bu işleviyle tecrit edilmişlik, soyutlanmışlık dünyasından saygı ve önem gösterilen dünyaya çıkarır.¹³¹⁹ Diğer de ancak şehitlerin ulaştığı en yüksek makama ulaşma işlevi olan uhrevî işlevidir. Tüm bunlar o modernliği sevdiği ve istediği derecede onu mahrum etmiştir. İntihar eylemlerinde hedeflenen yerlerden bazıları kulüpler, restoranlar ve oteller olması da bu arzuyu ve protestoyu işaret etmektedir.¹³²⁰

7.2.6. TIH'ın Mayıs 2003 Terör Olaylarına Yönelik Siyasî Tutumu

16 Mayıs 2003'te Kazablanka'da beş bölgeye isabet eden terörist saldırılar Fas'ın istikrarlı tarihinde ve güvenliğinde olağanüstü bir dönüm noktasıdır. Nitekim ülkenin siyasî ve yasal gerçekliği üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Ülkedeki bazı partiler bu trajik olayı TIH'a karşı siyasî linç malzemesi olarak birçok kişi de bu olaylara -kendilerine göre- ahlâkî sorumluluk gereği harekete karşı bir kampanya yürütmede kullanmaya çalışmıştır.¹³²¹

Bu şekilde TIH'ı, siyasî çatışmalara sürüklenme veya hesaplanamayan reaksiyonlar göstererek siyasî bir tuzağa düşürme hedeflenmekteydi. Örgüt, gelişmiş organizasyon yapısı ve deneyimi ile daha ikna edici bir şekilde bu krizden çıkmak için olabildiğince reformist yaklaşım ve reaksiyon gösterdi. TIH Yürütme Kurulu tarafından terör olaylarına yönelik yapılan açıklamada masum sivilleri ve tesisleri hedef alan bu saldırıları reddettiğini vurguladı. Bu aşağılık suç eylemini kınadığını belirten aşağıda ana hatları verilen bir basın açıklaması yayımlandı:

¹³¹⁹ Halil Aydınalp, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yay., Ankara, 2011, s. 257.

¹³²⁰ Muhammed İbrahim el-Abdullah, *el-İntihariyyun*, Riyad, 2015, s. 40.

¹³²¹ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme, 12/09/2019.

•“Saldırıları düzenleyenler ne siyasî ve ne de sosyal olarak tarih boyunca ılımlılık, şiddet ve terörden vazgeçme eğilimine sahip olan Fas halkını temsil etmemektedir.

•Eylemler Fas’ın istikrarını ve birliğini zedeleyemeyecektir.

•Uzun süredir devam eden İslâmî referanslara ve ulusal temelleri ölçü alma diğer uluslara, halklara, kültürlere karşı hoşgörü, açıklığa, siyasî, entelektüel çoğulculuk ve bireyselliğe saygı duyma konusundaki tecrübeler zarar vermemesi gerekir.

•Bu saldırılar Müslümanların çıkarlarına hizmet etmenin aksine onları rahatsız eden ve tüm dünyada onların imajlarını bozmalarına yol açmaktadır.

•Terör ve şiddet eylemleri, istikrarlı İslâm ülkelerinde barış ve huzur içinde yaşayan Müslüman halkları demokratikleştirme, özgürleştirme adına işgal edilmelerine terör eylemlerini ve terör yapılandırmalarını kontrol altına almaları için dış müdahalede bulunmalarını ve kontrol etmelerini haklı çıkarmaktadır.”¹³²²

Yabancı basın kuruluşları için 25 Mayıs 2003 tarihli basın toplantısında yapılan açıklamada, TIH Yönetim Kurulu "ülkenin güvenliğini ve istikrarını hedef alan mihrakı net olmayan terör eylemlerini şiddetle kınadığını" yineledi. Ayrıca, bazı siyasî taraflarca bilgelik, iyi tavsiyeye bağlı kalarak barışçıl, yasal İslâmî organları çarpıtmak için karışıklık çıkarma ve yanlış bilgilendirme kampanyalarını kınadı. Fas halkının acısını ve terörizmi kınamak için kamuoyunu kötüye kullanmalarını yasakladı.¹³²³

Hareket tüm organlarına Fas'ta bilinen elîm olayların her zamankinden daha fazla, ılımlılık ve hoşgörüye dayanan hareketin temel deneyimlerine uyma, şiddete katılımdan vazgeçme, provokasyon tuzağına düşmekten kaçınma ve hareket çatısı altında yapılan faaliyetlere katılmaya devam etmeleri konusunda çağrı yaptı. Bu kapsamda üyelerine dinin fert ve aile düzeyinde tesis edilmesine dayanan hareketin amaçlarına ulaşmak için daha çok çalışma, bilgelik ve ferasetli olma tavsiyesinde bulundu.¹³²⁴

¹³²² et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 244.

¹³²³ et-Telîdî, *a.g.e.*, s. 244.

¹³²⁴ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

Fas'ta terör odaklarının kurutulması kampanyası sırasında resmî medya, TIH'ı zayıflatmak ve partiyi (PJD'yi) hedef almak için olaylar daha net bir şekilde ortaya çıkmadan önce bile taraflı yayın ve haber yaparak siyasî linç faaliyetine girişmişlerdir. Bu kapsamda yaşanan bu linç girişiminin büyük bir sivil toplum örgütü tarafından desteklendiğinin düşünüldüğü ifade edilmiştir.

TIH, 26 Mayıs 2003 tarihinde 16 Mayıs'taki terör eylemlerinin faillerini dine, toplum ve kültüre saldıran ve yalnızca suç işlemek için kurulmuş bir grup olarak tanımlamıştır. Ayrıca üyelerinin geneline ve taraftarlarına yönelik olarak aşağıdaki çağrısı yayımlamıştır:¹³²⁵

- “Kazablanka'da seçilmiş bazı yerler hedef alınarak masumların yaşamlarına kastedilmesi düzinelerce masum insanın ağır yaralanmalara ve ağır kayıplara neden olmuştur.

- Bu eylemi yapan terör odakları dinlerini, vatanlarını ve milletlerini kötüye kullanmışlardır. Toplumda pozitif olan her şeyi yapan, dine veya ülkeye zararlı olduğunu düşündüğümüz her şeyi yasaklama görevimizi yerine getirerek, davranışlarımızı iç ve dış aktörlere karşı saygılı hâle getirmek, kendimizi ölçülü ve ılımlı bir model hâline getirme görevini yerine getirmemiz gerektiği inancımızı yineliyoruz.

- 16 Mayıs terör saldırılarının arkasındaki şer odaklarının hedefledikleri en başta, barışçıl, karşılıklı yarar sağlayan ve fikir birliği ile mücadeleye yönelik yaklaşımlardır. Bu hain saldırılar fırsat kollayan kötü çevreleri açığa çıkarmıştır.

- Terör saldırıları, İslâmî harekete karşı düşmanca tutumlarıyla bilinen, çok özenle seçilmiş insanlar ve hastalıklı terör odakları tarafından gerçekleştirilmiştir.

- Hareket, bu zor durumdan İslâm ümmetinin en az zararla kurtulması için görevini devam ettirecektir. Aynı zamanda her zaman millet ve vatan için iyi ve meşru eylemlerine hız kesmeden devam ettirecektir.

¹³²⁵ أخبار/أخبار-وطنية/قرار-أممي-يدين-اعتقال-حسن-الكتاني-ويطالب-بالإفراج-عنه/Alislah.ma (erişim tarihi, 07/10/2019).

• Harekete karşı yürütülen “karalama” kampanyalarından sorumlu olmayan tarafları ayırt etmek için sabır, hoşgörü, kararlılık ve özenle karşılık verilmeye çalışılmalıdır.¹³²⁶

• TIH, bu ülkenin çocukları tarafından kurulmuştur. Bu ülkeye karşı görevimiz ülkenin güvenliğini ve istikrarını korumak, barışçıl ve sağlam olarak belirlediğimiz metotlarla düzenlediğimiz faaliyetlere sabırla devam edilecektir.

• Allah’tan sonra, emiru’l-mu’minûn, komutanımız olan kralımızın bu zor durumdan ülkeyi en az zararla kurtaracağına dair umudumuzu, güvenimizi ve her türlü işbirliği düşüncemizi yineliyoruz.¹³²⁷

• Kimliğimizi yok etmek, devletimizin yapısını değiştirmek ve kralımızın sadakatinden mahrum etmek isteyen otoritemizin muhaliflerine karşı temkinli olmak gerekir.¹³²⁸

TIH, bütün organları tarafından herhangi bir tereddüt yaşamaksızın net ve kesin bir şekilde saldırı gerçekleştikten hemen sonra bu eylemi terör eylemi olarak kabul edilip kınanmıştır. Ayrıca gerçek İslâm ve ılımlı anlayışa dayanan tutumunu devam ettirdiğini vurgulamıştır.

Olayların ardından yapılan açıklamalarda hareketin organlarında ve partide kampanya başlatılarak evrensel terörizme karşı sesler yükselmeye başladı. Hatta saldırılardan sorumlu olan tarafların TIH ve temsil ettiği düşünceye ahlâkî bir sorumluluk yüklemeye çalıştıklarını, harekete karşı başlatılan kampanyaları da "zalimce, yalan ve iftira" olarak nitelendirildi.¹³²⁹

TIH yaptığı bu çağrı ile hareket üyelerini ve taraftarlarını daha sabırlı ve kararlı olmaları, daha fazla çalışmaları, iyi ve hassas olmaları ve onları suiistimal etmeyi amaçlayanlara karşı daha çok dikkat etmelerini gerektiğini vurguladı. Çünkü bu terör saldırıları TIH’ın da basın açıklamasında açıkça ifade ettiği gibi ülkedeki

¹³²⁶ Abdurrahman eş-Şeyhi ile yapılan görüşme, Tevhid ve Islah Hareketinin Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

¹³²⁷ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 245.

¹³²⁸ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 245.

¹³²⁹ Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

tüm İslâmî hareketleri hedef almıştı. Nitekim bu nedenle saldırıların hemen ardından TIH, taraftarlarına itidal çağrısı yapılmıştır.

Öte yandan hareket, o günlerde çıkardığı “Tecdid Gazetesi”¹³³⁰ aracılığıyla terör saldırılarının devamı olarak nitelendirilen koordineli bir kampanyaya giren birkaç gazete ve kalem tarafından düzenlenen saldırılara karşı sert ve tutarlı bir şekilde yanıt verdi. Böylelikle hareketin bu olaylar sonrası konumunu açıklamak, olaylara karşı aldığı pozisyonunu netleştirmek, objektif ve dengeli bir şekilde yorumlanmasını sağlamayı başardı. 16 Mayıs olayları ile ilgili pek çok araştırmacı ve gözlemci aracılığıyla makaleler, analizler ve röportajlar ile çeşitli görüşleri bir araya getirdi. Gazete ayrıca 16 Mayıs'taki olaylarıyla ilgili olarak iç güçlerin dengelenmesi ve haksız medya kampanyasının engellenmesi üzerinde derin bir etkisi olan özel bir sayı yayınladı.¹³³¹

Hareketin o dönemki başkanı Dr. Ahmed er-Raysunî ile Kazablanka'daki terörist saldırılarının sonrasında kendisiyle Fransızca yapılan bir röportajda kullandığı ifadeleri maksatlı olarak çarpıtılıp “emiru’l-mu’minin” kurumunun kötülenmesi iddiaları yayımlandı. Böylece artçı saldırılar niteliğinde olan medyadaki linç kampanyası ile TIH’a yönelik kraliyet makamı ile hareketi karşı karşıya getirme girişimleri ile saldırıların şiddeti olaya başka bir boyut kazandırılmak istenerek artırılmaya çalışıldı.¹³³²

7.2.7. 16 Mayıs Olaylarının Ardından Meydana Gelen İnsan Hakları ve Yasal İhlallerinin Gözden Geçirilmesi Çağrısı

TIH, 16 Mayıs 2003'te meydana gelen terör saldırılarını kınadığı ölçüde yürütülen büyük çaplı tutuklamalar, ulusal, uluslararası insan hakları örgütlerinin de tanık olduğu pek çok yasal koşul ve güvenceye sahip olmayan tutukluluk koşullarının düzeltilmesi gerektiğini 15 Mayıs 2005'te bir açıklama ile kınadı.¹³³³

¹³³⁰ O dönemlerde haftada bir çıkan bu gazetenin şu anda ekonomik sebeplerde çıkarılmadığı ifade edilmiştir.

¹³³¹ Bilal et-Telidî, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî Hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme, 12/09/2019.

¹³³² et-Telidî, *a.g.e.*, s. 246.

¹³³³ <https://www.aljazeera.net/news/arabic/2007/5/19/قيادة-مغربي-يدعو-الحركات-الإسلامية-العربية-إلى-التكثف> (erişim tarihi, 07/10/2019).

Yayınlanan bu kınamanın gözaltında tutulan kişilerin hapishanelerdeki tutukluluk durumlarının iyileştirilmesi ve bazıları için de bir kraliyet affı gibi bir revizyon ile bazı olumlu sonuçları olmuştur. Ancak olumsuz işaretler kısa sürede yeniden ortaya çıkmaya başladıktan sonra bu olaylarla bağlantılı olarak gözaltına alınanların çoğu o zaman bir açlık grevi ile oluşan büyük bir protesto hareketine girişmişlerdir.

Hükûmet ve tutuklu taraflara ulusun yüksek çıkarlarına yakışan bir dili ve aklın hakim kılınması, ülkenin, toplumun, vatandaşların çıkarları gözetilerek dürüstlük , dinî sorumluluğa ağırlık verme duygusu ile sakin, adil ve sorumlu bir diyalog için gerekli koşulları oluşturma çağrısı yapılmıştır.¹³³⁴

TIH, bu bağlamda grevdeki tutukluların hayatlarını devam ettirebilmeleri için grevlerini durdurmalarını istedi. Yetkilileri de bu kriz durumunun üstesinden gelmeye katkıda bulunmak, yasa ve insan hakları ihlallerinin ve ortaya çıkan haksızlıkların önüne geçmek, hukuk devletinin güvenilirliğini devam ettirmek, adalet ve insan onurunun korunması, Fas'ın geleceğinde uyum, istikrarı tesis etmek, suiistimalleri önlemek için 16 Mayıs olayları sonrasındaki tutuklama ve davalarını gözden geçirmeye çağırarak uzlaşmacı tavrını ortaya koymuştur.

TIH'ın Malikî hukuk ekolünü kabul etmesi, Fas'ın farklılığını belirleyen İslâmî reformizminde belirgin bir kopukluğa işaret etmektedir. Gelenekselci Sünnîlik ve dört ana mezhep ekolünü Kur'ân ve hadislere dayanan kendine has bir bakış açısıyla İslâm hukuku ve ibadetlerde izlenebilecek tek meşru yollar olarak görmektedir. Onlara göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözleri hukuk ve doktrin belirlemek için referans kaynağı alınabilir. Bu dördü arasında Malikî mezhebi tarihsel olarak Kuzey Afrika Sünniliğine hükmetmiştir. 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslâmî reformizm dalgası, bu dört okuldan birini gereksiz bir yenilik olarak takip etmeyi, yasa ve doktrinlerin yalnızca yerleşik dört okulun metodolojisine başvurularak belirlenebilmesi gerekliliğini eleştirel olarak reddetti. Bunun yerine, yalnızca Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in normatif geleneklerine dayanan bir içtihat kurumunun açılmasını savundu. Bu yorumlayıcı otoritenin selefi açılımı, İslamcı hareketleri araştıran Darif tarafından devlet hukukuna göre düzenlenmiş, din

¹³³⁴ et-Telidî, *a.g.e.*, s. 247.

ile politika arasındaki uzlaşmayı hedefleyen ve yerine popüler olanı biçimlemeyi amaçlayan, “yasal İslâm” olarak adlandırılan ve İslâmcı aktivistlerin ortaya çıkardığı bir oluşum ve girişim olarak tanımlanmıştır.¹³³⁵

Ayrıca Fas’ta yorumlayıcı otorite (içtihad) kurumunun ihdası gelenekçi ulemanın dinî otoritesini pekiştirerek toplum ile kaynaşmasını sağlamıştır. TIH’ın, gelenekselci medreseleri takip etmenin gerekliliğini reddetmesiyle ilgili olarak modernist selefiye pozisyonunu benimsediği görünmektedir. TIH, Misak’ta (tüzüğünde), bunu şu şekilde belirtir:

“... Bazı mezhep imamları, geçerli olan her peygamberlik geleneğinin (sahih hadislerin şekillendirdiği mezhebin) kendilerinin mezhebi olduğunu ifade etmektedirler. Bize göre ise bunlar Allah (c.c.)’ın Kitabı ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’ın sahîh sünneti ile sabitlenmiştir, “şeriat” ile belirlenen her şey bizim görüşlerimiz ve mezhebimizdir.”¹³³⁶

Bu ifade, selefiyyenin meşruiyet doktrininin dört mezhep doktrine başvurmadan doğrudan metinlere ve sünnete erişimindeki açık bir ifadesini temsil ettiğine işaret etmektedir. Aynı şekilde, TIH eski başkanlarından Hamdâvî’nin “TIH’ın bir mezhep ekolüne bağlılığı yoktur.”¹³³⁷ sözleri bu düşüncüyü desteklemektedir.

Bu konuda, TIH’ın “modernist” olarak nitelendirilebilecek “İslâm’da, insanların normlarını zamanın değişmesi ile ortaya çıkan yeni ihtiyaçlarına göre yorumlamasına engel olacak hiçbir şeyin olmadığı” savını ifade ettiği söylenebilir.

Bu nedenle TIH, eğitim programlarının bir parçası olarak tüm taraftarlarını Kur’ân ve Sünnet’e müracaat olarak ifade ettikleri, İslâmî bir toplumu yeniden diriltme hedefine katkıda bulunmalarını sağlamak için temel kaynakların bilgisiyle donatmayı amaçlamaktadır.

Ancak TIH’ın bu müçtehit, yorumlayıcı “demokratikleşme” tutumu çok geçmeden hareketi rejimle çatışmaya soktu. Özellikle 2003’teki Kazablanka’daki

¹³³⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 29.

¹³³⁶ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Misak*, s. 19.

¹³³⁷ Muhammed Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

bombalama eylemlerini takiben monarşi, geleneksel bilimsel makamlarda yer almayan bireysel yorumları terör ideolojilerine bağlayarak içtihat alanını kısıtlamaya başladı. 2004'ten bu yana yalnızca kralın başkanlık ettiği Yüksek Ulema Konseyi aşırılık yanlısı eğilimlerin yükselişin haklı bir tedbiri olan fetvaları (hükümleri / düzenlemeleri) yayınlamaya yetkili kılındı. Bu şekilde rejim etkili bir şekilde dinî yorumlama ve merkezî dinî otorite alanını sınırlamaya çalıştı. Konsey dışında ilan edilen herhangi bir düzenleme resmî olarak “yasal bir sonucu olmayan içtihatlar” olarak kabul edildi.¹³³⁸

Monarşinin TIH'ı resmen 2003'teki terörist saldırılarına¹³³⁹ atıfta bulunulması gerekçesiyle haklı görünse de aynı zamanda Yasin'in Adalet ve İhsan Hareketi gibi antisistemik grupların ve TIH'ın popülaritesine karşı kralın dinî otoritesine getirilen eleştirilere de bir cevap olarak kabul edildi. TIH'ın ideologları, kuramsal olarak kraliyet makamını desteklese de bu desteği kendi meşru dinî otorite eklemlerine dayandırırılar.¹³⁴⁰ Bu temelde TIH, Fas medeni hukuk (Mudevvenetu'l-Ura) yasa teklifi gibi çeşitli reformlarının resmî olarak ilan edilmesi de dâhil olmak üzere hükûmetler tarafından teklif edilen resmî reformlar için dinî temeli sık sık sorgulamıştır.

Bu nedenle Fas'ta müçtehit ulema sorunu hem son derece hassas hem de politik olarak değişken bir konudur. 2003'te, TIH'ın her zaman bilinçlendirilmesi gereken ideolojik “kırmızı çizgiler” örneği, o zamanki TIH Başkanı Ahmed er-Raysuni'nin ayrılmasına yol açtı. O yıl, er-Raysûni, Le Maroc gazetesiyle yapılan görüşmede kralın bir fetva yayınlama kabiliyetini sorgulayarak: “Eğitimine bakıldığında, fetva verme kabiliyetine sahip olmadığını” ifade etti. er-Raysunî'nin bu görüşleri rejim tarafından kralın dokunulmaz figürünün eleştirisi ve tehlikeli bir saldırı olarak kabul edilerek yöneltile tepkiler, TIH başkanlığında istifasına ve Suudi Arabistan'a sürgün edilmesine yol açtı.¹³⁴¹

¹³³⁸ "Ulema Üst Kurulu, Fas'ta fetva yayınlayan tek yetkili kurumdur. Bkz. Lokman, *ed-Dinî ve's-Siyasetü fi'l-Mağrib*, s. 74.

¹³³⁹ 16 Mayıs 2003'te Fas'ın Kazablanka kentinde düzenlenen bir dizi intihar saldırısıydı.

¹³⁴⁰ Darif, *a.g.e.*, s. 30.

¹³⁴¹ Söz konusu haber *Aujourd'hui le Maroc* gazetesinde 17.11.2005 tarihinde Omar Dahbi tarafından yapılmış ve Raysuni'nin ülkeden sürgün sebebi için TIH'u “utanç verici hâle getirmek” ifadesi kullanılmıştır. <https://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/41433> (erişim tarihi, 04/10/2019).

Sonuç olarak, bu yeni durumda TIH, toplum tasarımı projesinin üstlendiği dinî otorite alanının daralmasına ve kralın ılımlı İslâm çağrısına cevap vermiştir. Bu kapsamda mümkün olduğunca yeni önlemlerle kendisini hizalamaya çalışmış “rejimin her durumda destekleyicisi” olduğunu vurgulayarak bir çözüm müttefiki olarak kendisini öne çıkarmaya gayret etmiştir.

Bu nedenle tüzüğünde selefi reformist ilkelerin örtülü olarak onaylanmasına ve TIH’nin ideolojik görünümündeki heterojenliğin daha da vurgulanmasına rağmen TIH, mezheplerin de geçerliliğini resmen kabul etmiştir. Kral VI. Muhammed’in Malikî mezhebinin Fas kimliği, istikrarı ve ılımlılıkla ilişkilendirdiği 2004’teki bir konuşmasına cevap olarak TIH, Malikî mezhebine olan bağlılığını onaylayan bir açıklama yaparak rejim ile aynı görüşte olduklarını ifade etmiştir. Bu daha sonra hareketin bazı üyeleri tarafından öğrenilmesi çok zor olmasına rağmen, Kur’ân’ın “Verş”¹³⁴² rivayetine göre okunmasını öğretme kararına da yansımıştır.¹³⁴³

7.3. 20 Şubat Halk Hareketi

Arap Baharı Olaylarının Fas Uzantısı

Sosyal medyayı kullanarak reform talep eden eylemcilerin meydana getirdiği Fas’taki 20 Şubat gençlik hareketine siyasî ve insan hakları güçleri katıldı. Hareket başlangıçta kendisini değişime inanan, amacı özgür ve demokratik bir Fas’ta onurlu bir şekilde yaşamak ve Fas’ın tüm siyasî örgütlerinden ve partilerinden bağımsız bir gençlik hareketi olarak ifade ediyordu.

Daha sonraki aşamalarda özellikle siyasî partilerin, insan hakları derneklerinin, meslek birliklerinin, TIH ve¹³⁴⁴ Adalet ve İhsan Hareketi’nin de içinde bulunduğu yirmiden fazla Fas örgütünün desteğini aldı. Böylece hareketin Fas siyasî sahnesinde önemli bir yer hâline geldiği ifade edilmektedir.

¹³⁴²Yayılmı daha az olan Kuzey Afrika’daki Malikî mezhebinin yayılmasıyla tanınan ve kabul edilen Kurân’ın rivayetlerinden biridir. TIH üyeleri bölgesel olarak, geniş bir coğrafi yayılmış olan Hafs rivayetine göre okumaya ısrar etmektedirler.

¹³⁴³ Kutlu, *a.g.e.*, s. 11.

¹³⁴⁴ Olayların ilk başladığı günlerde sokaklara örgüt olarak desteğini açıklamamış olayların şiddetlendiği protesto eylemlerine katılan üyelerini yönetmek için sokaklarda devlet ve toplumdaki fesada karşı sokaklara inmiştir (Muhammed Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı Görüşme Tarihi, 15/09/2019, Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketinin Son İki Dönem Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019 tarihinde yapılan röportajlar.)

7.3.1.Hareketin Ortaya Çıkışı

2011'de Tunus'taki halk devriminin başarısı ve Zeynelabidin b. Ali rejiminin yıkılmasından sonra Faslı gençler, 20 Şubat 2011'de sosyal paylaşım sitelerinde öncelikle facebook'ta sokağa çıkarak gösteri çağrısı yapan kısa bir video klip yayınladılar. Daha sonra gösteri çağrısı yapan birkaç video klip kaydı yayınlandıktan sonra kartopu gibi “sessiz devrim” protesto dalgaları büyümeye başladı. Birkaç gün sonra yayınlanan video kliplerde politik taleplerinin özelliklerini belirleyip ortaya çıkarmaya başladılar.¹³⁴⁵

Gösterilere olan talep artmaya devam ederken, bazı partiler, gruplar ve genç gruplar da onlara katıldı. Binlerce Faslı (özellikle gençler) 2011'de Mısır'da meydana gelen 25 Ocak halk hareketinin ve göstericilerin başarısından sonra harekete katıldılar. Böylece 20 Şubat hareketi kuruldu. Grubun talepleri üç slogan etrafında toplanmıştı: “Şimdi Özgürlük ve Demokrasi”, “Halk Değişiklik İstiyor” ve “Onur İçin, Çözüm ve İntifada”.¹³⁴⁶ 20 Şubat Hareketi “Fas halkının onurunun restorasyonu” olarak adlandırdığı amacı hedeflediğini belirtiyordu.¹³⁴⁷ 17 Şubat 2011 Perşembe günü 20 Fas insan hakları kuruluşu da 20 Şubat 2011 tarihinde sosyal paylaşım sitesi facebook aracılığıyla genç eylemciler tarafından çağrılan protesto hareketlerini destekleme kararı verdi. Fas'ın yaklaşık 53 şehrinde yüz yirmi binden fazla kişi protesto eylemlerine katılmak için sokaklara indi. Aynı gün Adalet ve İhsan Hareketi de desteklediğini ve gösterilere katılacağını ifade etti.¹³⁴⁸

20 Şubat Gençlik Hareketi Komitesi, Fas İnsan Hakları Derneği'nin merkezinde taleplerini açıkça dile getirdikleri bir basın toplantısı düzenleyerek öncelikle bir monarşik parlamentonun oluşumunu, demokrasiye dayanan yeni bir anayasa, mevcut hükûmetin ve meclisin feshedilmesi taleplerini belirttiler. Ayrıca basın toplantısında çok sayıda göstericinin güvenlik baskısına, tehdidine ve hatta bazı gençlerin tutuklamalara maruz kaldıklarını da ifade ettiler.¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ Ali U'asrî, *Min Vehmi'l-İntikali'l-dimukrati İle Metehâtu't-Tehavvulu'l-Muctemaî Ba'de 20 Ferbrayir*, Rabat, 2012, s. 215.

¹³⁴⁶ Muhammed Asrî, *Meşruüyyetu Mutalibi Hareketu 20 Febrayir*, Tanja 2012, s. 7.

¹³⁴⁷ Muhammed Bask Menar, *Mağrib Mâ Ba'de Hirak 2011 Mâze Teğayyera*, Kazablanka, 2016, s. 14.

¹³⁴⁸ Darif, *Haklu'd-Dini'l-Mağribî*, s. 115.

¹³⁴⁹ Asrî, *a.g.e.*, s. 7-9.

7.3.2. Hareketin Kuruluş Beyanı

Günümüzde insan hakları örgütleri tarafından Fas halkının maruz kaldığı sosyal tıkanıklığı, aşağılanma duygusu, çalışanların düşük ücretlerinden ve yükselen fiyatlardan satın alma gücündeki düşüş ve temel sosyal hizmetlere erişimlerdeki yetersizliğe (sağlık, eğitim, istihdam, barınma...) müteakip yolsuzluk, dolandırıcılık, rüşvet, vergi kaçakçılığı ve düşünce özgürlüğünün sistematik olarak bastırılmasıyla ortaya çıkan insan hakları ihmalleri (tutuklamalar, gösteri hakkının ve basın özgürlüğünün ihlali....) dile getirilmektedir. “20 Şubat Gençlik Hareketi” olarak sosyal ikilemlerin birikiminin temelde fakir insanların çıkarlarına aykırı olan siyasî seçimlerden ve Fas siyasî sisteminin yapısından kaynaklandığına inanılmakta ve aşağıda belirtilen konularda acil reform çağrısı yapmaktadır:¹³⁵⁰

- İnsanların gerçek iradesini temsil eden biçim ve içerikte demokratik bir anayasa,
- Hükûmet ve parlamentonun feshi ve halkın iradesine tabi olan geçici bir hükûmetin kurulması,
- Bağımsız ve tarafsız bir yargı,
- Nüfuzu kötüye kullanarak halkın sömürülmesi, ülke kaynaklarının yağmalanması ve yolsuzluk olaylarına katılanların yargılanması,
- Amaziğ dilinin Arapçaya ek olarak resmî bir dil olarak tanınması, Fas kimliği kültür ve tarih dilinin özelliklerine dikkat edilmesi,
- Tüm siyasî tutukluları, düşünce suçlularının serbest bırakılması ve sorumluların yargılanması,
- Bu aziz ülkenin özgür insanlarının isteklerine cevap vermek ve uygun yaşam koşulları sağlamak için aşağıda belirtilen taleplerin garanti altına almak:
- İşsizlerin devlet kademelerinde yetenek ve istidatlarına göre derhal ve kapsamlı bir şekilde entegrasyonunu sağlamak,
- Yüksek yaşam maliyetini azaltıp asgarî ücretleri yükselterek iyi bir yaşam koşulu sağlamak,

¹³⁵⁰ <https://www.hespress.com/opinions/31401.html>

- Toplumun sosyal hizmetlere erişimini sağlayarak çalışma verimliliklerini ve motivasyonlarını artırmak.¹³⁵¹

Bu sayede özgür Fas halkımızın insanlarına bu girişime katkıda bulunmaya, destek vermeye, başarısına yoğun bir şekilde katılmaya, “20 Şubat Gençlik Halk Hareketini” barışçıl bir ulusal itibar günü olarak bütün gücümüzle ve çalışma taahhüdümüzle onur, adalet ve eşit haklara sahip vatandaşlık için bir araya getirme çağrısında bulunuyoruz.¹³⁵²

“20 Şubat Gençlik Hareketi”

“14/02/2011”

7.3.2.1. Kraliyet Gençlik Hareketi

Kraliyet Gençlik Hareketi, Fas'ta özellikle 20 Şubat Hareketi karşıtı mitingler düzenleyen sistem yanlısı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Hareketi Abdusamed Usiyah yönetiyordu. Göstericilere yönelik birçok saldırı oldu. Sloganları olacak herhangi bir değişikliğin sadece kraliyet sistemiyle olabileceğini söyleyerek Kral VI. Muhammed'e desteğe odaklanmıştı. Hareket, monarşiyi ve toprak bütünlüğünü tehdit edip etkileyen herhangi bir değişikliği kabul etmediğini ifade ediyordu. Bu hareket ülkenin çeşitli bölgelerinde yerel eylemler düzenleyen grupları da ortaya çıkarmıştır.¹³⁵³

7.3.3. Rejimin “20 Şubat Hareketi” nin Taleplerine Tepkisi

Gösteriler hız kesmeden devam ederken durumu kontrol altına almak için Kral VI. Muhammed, 9 Mart 2011 tarihinde protesto eylemlerinde dile getirilen özellikle 20 Şubat hareketinin taleplerin meşruluğunu, zorlukların büyüklüğünü ifade eden ana başlıkları aşağıda belirtilen bir konuşma yaptı:

- “En kısa zamanda kapsamlı bir anayasa değişikliklerini yapmak üzere bir kurulun oluşturulması,
- Parlamentoda siyasî partilerin etkisinin güçlendirilerek, kralın yetkilerinin azaltılması,

¹³⁵¹ Menar, *a.g.e.*, s. 14-20.

¹³⁵² Asri, *a.g.e.*, s. 9-10.

¹³⁵³ U'asrî, *a.g.e.*, s.172.

- Sendika ve meslek kuruluşlarının mecliste temsil gücünün artırılması,
- Yerli halkın konuştuğu Amaziğ dili Arapça'nın yanında resmî dil olarak kabul edilip, okullarda Amaziğ alfabesi ile eğitim-öğretiminin yapılması ve Amaziğ kültürünün de Fas kültürünün bir parçası olarak görülmesi¹³⁵⁴,
- Her türlü insan hak ve hürriyetlerin çerçevesinin genişletilmesi, güçlendirilmesi ve korunması,
- Yargı bağımsızlığının tesis edilmesi, yasalar önünde bütün Fas halkının eşit haklara sahip olması,
- Kamu maliyesinin muhasebe ve denetiminin sağlanması için gerekli yasal değişikliklerin yapılması,
- Bölge ve mahallî meclislerin yetkilerinin artırılarak işleyişinin demokratik teamül ve usullerce gerçekleştirip gerekli demokratik değişikliklerin yapılması.”¹³⁵⁵

Kralın halka seslenişinin ardından 20 Şubat hareketinin talepleri doğrultusunda 1996 anayasasını iptal eden Temmuz 2011’de yeni bir anayasa taslağı oluşturularak Fas Resmî Gazetesinde 30 Temmuz 2011 tarihinde yayımlandı.¹³⁵⁶

25 Kasım 2011 de yapılan anayasa değişikliği referandumu ile oluşturulan bu anayasa taslağı Adalet ve İhsan Hareketi’nin anayasa değişikliğini protesto edip sandığa gitmeme çağrılarına rağmen kabul edilerek yeni anayasa yürürlüğe girdi.¹³⁵⁷

7.3.4. TIH ve 20 Şubat Hareketi

TIH, protesto eylemlerinin başlamasıyla birlikte 20 Şubat Hareketi’ni desteklediğini açıklamayarak olayların seyrini ve gelişimini temkinli olarak izlemeye başladı. Ancak Adalet ve İhsan Hareketi’nin protesto eylemlerine desteğini açıklamasından sonra bireysel olarak gösterilere katılan üyelerini ,“mevcut monarşik

¹³⁵⁴ 2011 Anayasa değişikliğinden Amaziğ halkının taleplerinin yerine getirilmediği iddiası ile el-Huseyma’da, Rif Halk Hareketi olayları meydana geldi. Bu olayların fitilini 28 Ekim 2016’da genç balıkçı Muhsin Fikri’nin zabıta görevlilerinin attığı balıklarını çöp kamyonundan almak için çöp kamyonunda ezilerek öldürülmesi ateşledi. Fas’ın kuzeyindeki Rif bölgesindeki el-Huseyma kentinde yapılan bir dizi protesto eylemi ortaya çıktı. Hareketin en önde gelen lideri Nasır Zifzafi 29 Mayıs 2017’de tutuklandı. 26 Haziran 2018 Salı gecesi, Nasır Zifzafi ve diğer üç kişi 20 yıl hapis cezalarına çarptırıldılar.

¹³⁵⁵ Menar, *a.g.e.*, s. 21.

¹³⁵⁶ Yeni Fas Anayasa Taslağı Belgesi:30 Temmuz 2011 5964 Sayılı Fas Resmi Gazetesi.

¹³⁵⁷ Darif, *a.g.e.*, s. 122-123.

parlamentar sistemin devamı ile gerekli demokratik değişikliklerin yapılması, her türlü fesada karşı mücadele edilmesi sloganları” ile örgüt yapısı etrafında bir araya getirdi.¹³⁵⁸ Bu bağlamda protesto eylemlerinde 20 Şubat Hareketi ve Kraliyet Gençlik hareketinin arasında oluşmuş “farklı bir cephe” olarak ifade edilebilecek bir tavır aldı.”

TIH, sokakta meydana gelen protesto eylemlerinin ve 20 Şubat Hareketi’nin basın açıklamalarında olayların Fas’ın kendi hususiyetleri nedeniyle endişe verici olduğunu ifade etti. 20 Şubat Hareketi tarafından da ifade edilen taleplerin bir kısmının da bulunduğu 14 Mayıs 2011 tarihinde bir basın açıklaması yayımladı. Bu basın açıklamasında ana hatlarıyla şu hususlara vurgu yaptı:

- “Fas devletinin bileşen ve sabitelerine dayanarak gerçekçi demokratik değişikliklerin yapılması,
- Gösteriler sırasında ve öncesinde tutuklanan siyasî tutukluların serbest bırakılması,
- Devlet güçleri tarafından sokaklarda meydana gelen barışçıl protesto eylemlerine karşı uygulanan her türlü şiddete son verilmesi,
- Ülkenin içinde bulunduğu demokratik taleplerin dile getirilmesini bahane ederek ülkedeki huzur ve güven ortamını tehdit eden her türlü eylemden ve çevrelerden uzak durulması gerektiği ifade edildi.”¹³⁵⁹

• Bazı siyasî gözlemciler göre bu noktadan sonra 20 Şubat hareketi tarafından yükseltelen sokağın nabzı TIH’ın aldığı bu tavır ile azaltıldı. Nitekim oluşan değişim ve iktidar rüzgârını kendi taraflarına çevirdiği “20 Şubat hareketinin TIH ve PJD’ye iktidara gelişinin temel sebeplerinden biri olduğu değerlendirilmektedir.”¹³⁶⁰

Devlet yetkilileri ve bazı gazeteciler İslâmcı örgüt ve oluşumların 20 Şubat Hareketi’nin içerisine zorla dâhil olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca Adalet ve İhsan Hareketi ve TIH olaylara dâhil olduktan hemen sonra devlet aşırılık yanlısı sol

¹³⁵⁸ Muhammed Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı 15/09/2019, Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve İslah Hareketinin Son İki Dönem Başkanı, 17/09/2019 tarihlerinde yapılan röportajlar.

¹³⁵⁹ TIH Yürütme Ofisi tarafından Genel Başkan Muhammed el-Hmdavî imzası ile 14 Mayıs 2011 de yayınlanan basın açıklaması. (Ekler-1)

¹³⁶⁰ U’asrî, *a.g.e.*, s. 172.

grupları ve Adalet ve İhsan Hareketi'ni 20 Şubat gençlik gösterilerinin yasaklanmasını haklı çıkarmak için protesto eylemlerini kışkırtmakla suçlamıştır. Aynı zamanda 20 Şubat Hareketi'nin selefi eğilimlere ek olarak Adalet ve İhsan Hareketi ve radikal sol grupların kurbanı olduğu ifade edilmektedir.¹³⁶¹

Öyle görülüyor ki hükûmet 20 Şubat hareketinin gösterileri yasaklama kararıyla bağlantılı olarak aşırı sol grupların ve İslâmcı aktörlerin sokaklara inmesini bahane etmişti. Böylece çıkan olayları bastırmak için göstericilere karşı şiddet kullanmayı haklı göstererek tutuklamalara başlamıştı.

Burada en başından beri hatta 20 Şubat'ta ilk gösterilerin yapılmasından önce bile 20 Şubat hareketinin saha düzeyinde kendini ifade edebilecek sanal bir grup olduğuna dair birçok belirti bulunmaktadır.¹³⁶² Radikal solla ilişkilendirilen insan hakları ve parti güçleri 20 Şubat hareketini destekleyecek ortak bir çerçeve oluşturdular. Ancak harekete sonradan dâhil olan tüm gruplar bu durumdan belirli bir siyasî çıkar elde etmeye çalıştıkları da aşikârdı. Bütün eylemci tarafların ortak talepleri ise mevcut siyasî sistemde, özellikle de 20 Şubat Hareketi tarafından temsil edilen ve 20 Şubat gösterisinden bu yana ortaya çıkan sloganlara yansıyan devlet sisteminde radikal değişikliklerin yapılması etrafında toplanmıştı.

Demokratik bloğun kurulduğu doksanlı yıllarda İstiklal Partisi'nin (PI), Sosyalist Halkçı Kuvvetler Birliği (USFP), Halk Demokratik Eylem Örgütü (OADP) ve İlerleme ve Sosyalizm Partisi (PPS) ile ittifakı ülkeye çok fazla bir şey getirmemişti.¹³⁶³ Özellikle de bu ittifak protesto eylemlerinde dile getirilen sorunların temel sebebi olarak görülmekteydi.¹³⁶⁴

Benzer sorunlar, Orijinallik ve Modernite Partisi (PAM) karşısında Sosyalist Birlik Partisi (USFP) ile PJD arasında ittifak ve işbirliği olasılığı hakkında konuşulmaya başlandığında da ortaya çıkmıştı. Politik pratik, sözde radikal sol ve İslâmcılar arasındaki anlaşmazlığın aşikâr olduğu anlamında bazı gerçekçi hesaplamalar ortaya çıkarmaktaydı.

¹³⁶¹ Darif, *a.g.e.*, s. 114.

¹³⁶² U'asrî, *a.g.e.*, s. 173.

¹³⁶³ İstiklal partisi muhafazakâr bir parti olarak diğer üç parti ise demokratik sol bloğu oluşturmaktaydı.

¹³⁶⁴ Darif, *a.g.e.*, s. 116.

20 Şubat Gençlik Hareketi'nin taktik değil, demokratik ve reformist tutumlarının olgunluğunu yansıttığı görülmektedir. Hareketin tüm bileşenleri arasında Fas'ın evrensel ve demokratik farkındalıkları bulunmaktaydı. Özellikle TIH'nın, Fas'ı içinde bulunduğu krizden çıkarmak için üzerinde anlaşmaya varılmış ulusal bir tüzüğün zeminini oluşturmak amacıyla yıllardır aradığı, ülkedeki farklı güç dengelerini yansıtan aktörler ve ortaklar bulunmaktaydı.

Bu nedenle, radikal solun ve TIH'nın 20 Şubat oluşumunun bu ortak varlığına şaşırmak yerine, Fas'taki herkesin farklılıkların meşruiyeti altında haklarını kullanmalarına olanak sağlayan siyasî bilincin olgunluğunun bir ifadesi olarak görülmelidir.

20 Şubat'ta “Şimdi Özgürlük ve Demokrasi” sloganı ile ortaya çıkan hareket tarafından gösteriler için ilk çağrıdan bu yana protesto eylemlerinde hareket olarak adlandırılan tek grup “Fas İnsan Hakları Gücü” idi. Fas İnsan Hakları Grubu, 20 Şubat eylem çağrısını destekledi. Ardından bazı sol parti liderlerinden de Fas İnsan Derneği gibi insan hakları örgütlerinden destek açıklamaları yapılmaya başlanmıştır.

TIH'nın halkı seferber etme kapasitesine sahip olması 20 Şubat Hareketi'ne ve protesto eylemlerine büyük bir güç katmıştır. Adalet ve İhsan Hareketi bu gösterilere bir tür onay vermek istese de mensuplarının gösterilere katılımı o derece güçlü değildi. Ancak başlangıçta sayısal gücüyle orantılı olarak sınırlı kaldığı daha sonra Adalet ve İhsan Hareketi'nin katılımı ile birlikte de eylemlerin ulusal boyut kazandığı da değerlendirilmektedir.¹³⁶⁵

Adalet ve İhsan Hareketi, 20 Şubat Gençlik Hareketi'nden çekilerek birlikte hareket etmeme kararı aldı. Adalet ve İhsan Hareketi'nin bu kararı ile ilgili çeşitli iddialar ortaya atılmaya başlanmıştır. Ortaya atılan bu iddiaların merkezinde Adalet ve İhsan Hareketi ile PJD hükûmeti arasında başlayan görüşmeler vardı.

Aslında beklenmeyen meydanlardan çekilme kararının arka planında ilk olarak 25 Kasım 2011 tarihinde yapılan milletvekili seçimlerinden PJD'nin

¹³⁶⁵ Darif, *a.g.e.*, s. 117.

zaferinin ilan edilmesi bulunmaktadır.¹³⁶⁶ PJD'nin zaferi ve hükûmeti kurma teklifiyle her fırsatta İslâmcı partilerin ülke için tehlike arz ettiğini iddia eden laik yapının “İslâmcılık korkusu” (İslâmafobi) olarak isimlendirdikleri bu korkuyu ortadan kaldıracığı düşünülüyordu. Bu korkunun abartılması sebebiyle parti içindeki İslâmcıların birçoğu da 1996 yılında Abdülkerim el-Hatîbî'nin partisine katılıncaya kadar toplumdan dışlanmaktan şikâyet ediyorlardı. İslâmî referansa sahip 1980'li yıllarda liderlerini kraliyet makamına, istikrarı korumak ve siyasî hayata entegre olmak istediklerine dair mektup göndermesi için baskı yapan Abdülkerîm el-Hatîbî'nin partisinin mensupları partilerine katılan bu İslâmcılardan dolayı kraliyet makamı ile aralarının bozulmasından endişe ediyorlardı. Daha sonraları ise bu İslâmî kanat Abdülkerim el-Hatîbî'nin partisi saflarında milletvekili seçimlerine katıldıktan sonra partinin karar mekanizmasında etkili olmaya çalışmıştır. Ayrıca PJD'nin diğer partilerle kurulacak koalisyon hükûmetinin başkanı olmasının önüne geçmeye ve kurulacak koalisyon hükûmetindeki üstleneceği önemli role engel olmaya çabalamıştır.¹³⁶⁷

PJD'nin, kendilerine kurulacak olan yeni koalisyon hükûmeti kurma görevi verildikten sonra bu dışlama siyasetinden uzaklaşması ve bu siyasete zemin hazırlayan herhangi bir eyleme müsamaha göstermeyecek yeni bir yol haritası izlemesi bekleniyordu. Ne var ki “İslâmafobi” olarak nitelendirilen Fas siyasetindeki bu korkunun yok edilmesi süreci sadece PJD'nin normalleşmesi ile özetlenemez. Aksine bu normalleşme sürecinin PJD'nin karşı karşıya kaldığı uzun süren tartışmalardan muzdarip diğer İslâmî güçlere de uzanması gerektiği düşünülmektedir. Kurulan bu yeni koalisyon hükûmetine başkanlık eden PJD'nin diğer İslâmî güçlerle ilişkilerinde en çok zorluk çektiği kesimde İslâmî alanda PJD ve TIH'ı büyük rakip olarak gören Adalet ve İhsan Hareketi olmuştur.¹³⁶⁸

¹³⁶⁶ Adalet ve İhsan Cemaati'nin 20 Şubat Hareketi'nden çekilmesi sebebi ile ilgili web sayfasında yaptığı beyanı, 18 Aralık 2011, <https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/19/-جماعة-العدل-تقرر-توقيف-مشارك-الإحسان> (erişim tarihi: 31/01/2019).

¹³⁶⁷ <https://www.aljazeera.net/.../انتخابات-المغرب-اختبار-اللامر> (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁶⁸ Adalet ve İhsan Hareketi Fas'lı seçmenleri “seçim tiyatrosu” olarak nitelendirdikleri, 25 Kasım 2011'de yapılan erken milletvekili seçimlerinde ve aynı yıl yapılan anayasa değişikliği referandumunu boykot etmeye çağırıyordu. (Bkz. <https://www.aljamaa.net/.../-مئات-آلاف-المغاربة-في-مسيرات-2> (erişim tarihi:01/02/2019).

Meydanlardan çekilme kararının arka planında ikinci olarak ise yeni hükûmetin başkanı TIH'ın eski başkanlarından olan Abdilâh Benkiran'ın yeni İslâmcılık korkusunu meydana getiren Adalet ve İhsan Hareketi'ne yönelik olumsuz sayılabilecek açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. PJD Genel Başkanı ve Koalisyon Hükûmetinin Başbakanı Abdülilâh Benkiran'ın Adalet ve İhsan Hareketi hakkında yaptığı açıklamaların bazı mensuplarınca “anlaşılmaz” olarak karşılanıyordu. Çünkü Başbakan Abdülilâh Benkiran söylemlerinde siyasî alanın dışında duran Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasî bir aktör olması gerektiğini belirten ve siyasî hayatta ortak hareket etmeye davet niteliğinde ifadeler vardı.¹³⁶⁹

Diğer taraftan da Benkiran'ın Adalet ve İhsan Hareketi hakkındaki açıklamalarındaki tutumu, onu radikal bir örgüt olarak gördüğünü ortaya koyuyordu. Başbakan Benkiran'ın bu tutumu cemaat içerisinde radikal örgütlerin söylemlerine benzer söylemlerin üretilmesine de imkân veriyordu.¹³⁷⁰

Aslında Adalet ve İhsan Hareketi meşru siyasî sistemin dışında faaliyet göstermesi itibariyle her yönden radikal bir örgüt izlenimi vermekteydi. Daha sonra Fas'ta meydana gelen birçok olay incelendiğinde aslında Abdülilâh Benkiran'ın ve “el-Cemaatü'l-İslâmî” isimli örgütte mücadele ettiği dava arkadaşlarının da maruz kaldığı bu tür radikalleşme iddialarının çok gerçekçi olmadığı görülecektir.

PJD eski başkanı Benkiran'ın Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasallaşması yönündeki çağrısı çokça gerçekçi bir çağrı olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü Benkiran 1980'li yıllardan beri Adalet ve İhsan Hareketi'nin demokratik yollarla siyasallaşma isteğini gösterdiğini biliyordu. Ancak bu siyasallaşma kararının Adalet ve İhsan Hareketi'nin elinde olmayıp kraliyetin yetkisi dâhilinde olduğu da bilinen bir gerçektir. Nitekim aynı makamlar tarafından Benkiran ve “Tevhid ve Tecdid Hareketi” içerisindeki dava arkadaşlarının “et-Tecdîdü'l-Vatanî” ismiyle bir parti kurma teklifi

¹³⁶⁹ Said el-Kahl, *Adalet ve İhsan Cemaatinin 20 Şubat Hareketinden Çekilme Kararının Arka Planı*, *Ahbâru'l-Yevm Gazetesi*, 24/12/2011, <https://www.hespress.com/writers/44159.html>, (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁷⁰ Darif, “Adalet ve Kalkınma Hükûmeti ile Adalet ve İhsan Cemaati Arasındaki İlişiki”, *el-Mesa Gazetesi*, 28/12/2011.

reddedilmişti.¹³⁷¹ Sonunda Benkiran ve dava arkadaşları malum garantiler¹³⁷² çerçevesinde Dr. Abdülkerim el-Hatîbî'nin partisi olan Demokratik Anayasal Halk Hareketi Partisi (MPCD)'ne katılarak siyasallaşma yönündeki çabaları gerçekleştirebilmişti. Benkiran, Adalet ve İhsan Hareketi'ne siyasallaşma yönündeki çağrılarını yaparken aslında onların siyasî bir parti kurma yönünde resmî makamlara sunulmuş talepleri olduğunu da görmezlikten geliyordu. Aslında iyi niyetle bakıldığında Benkiran'ın bu son çağrısı zımnen yetkili makamları 25 Kasım 2011 milletvekilliği genel seçimlerinin hemen öncesinde Adalet ve İhsan Hareketi'nin parti kurma yönündeki tekliflerini kabul etme çağrısını da içeriyordu.¹³⁷³

Adalet ve İhsan Hareketi'nin 20 Şubat Gençlik Hareketi ile birlikte hareket etmekten vazgeçmesindeki üçüncü sebep ise yeni kurulan hükûmetin de yer aldığı güçlerin bu gençlik hareketi temelinde yürütülen protesto eylemlerinin önüne geçme yönündeki isteklerini reddetmesi vardır.¹³⁷⁴

PJD'nin iktidara gelmesini bazı Arap ülkelerinde iktidara İslâmî referansa sahip partileri getiren Arap Baharı Olayları'nın yansımalarından izole etmek mümkün değildir. Kanaatimizce PJD'nin iktidara getirilmesini de bu bağlamda düşünmek gerekmektedir. Yani Arap baharı olaylarının yansımalarını ihtiva etme isteğiyle iktidara gelme çabaları olarak değerlendirilebilir.

PJD'nin temel görevinin 20 Şubat Gençlik Hareketi'nin ruhunu ve gayelerini ihtiva etmesi olduğunu düşünenler de vardı. Çünkü Adalet ve İhsan Hareketi'nin 20 Şubat Hareketinin özünü oluşturduğu düşünülmekteydi. 20 Şubat Hareketi'nin diğer destekleyici güçleri –özellikle radikal sol örgüt ve partiler- ise Adalet ve İhsan Hareketi'ne kıyasla çok marjinal kalmaktaydı. PJD hükûmetinin

¹³⁷¹ Darif, *el-Ahzabü's-Siyasetü'l-Mağribiyye 1999-1934*, Darü'l-Beydâ, 2001, s. 87.

¹³⁷² Bu parti genel başkanı el-Hattâbî'nin yeni katılımcı İslâmcılardan aldığı şiddet eylem ve söyleminden vazgeçme, halife ve imam olarak mevcut kraliyet sistemini kabul etmesinden müteşekkil garantilerdir.

¹³⁷³ Cemaatin siyasi bir partiye dönüşme konusu, cemaat yönetiminin 24 Aralık 2012 de Abdüsselam Yasin'in vefatından sonra yeni liderlerini kamuoyuna duyurma amacı ile düzenlediği basın toplantısında önemli bir yer almıştır. www.saharahoy.com/searchnews.html (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁷⁴ el-Kahl, *Adalet ve İhsan Cemaatinin 20 Şubat Hareketinden Çekilme Kararının Arka Planı*, *Ahbâru'l-Yevm Gazetesi*, 24/12/2011, <https://www.hespress.com/writers/44159.html>, (erişim tarihi: 01/02/2019).

Adalet ve İhsan Hareketi problemine çözüm bulmak için probleme 20 Şubat Hareketi'nin de dâhil edilmesi gerektiğine dair düşünceleri vardı. Yani Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasî bir parti kurmalarını sağlamaları için bu hareketin ülke sorunlarına çözüm bulma refleksi ile 20 Şubat Hareketi içerisinde hareket eden bir unsur olarak kabul etmek gerekecekti.¹³⁷⁵ Bu da durumu normalleştirecek ve daha kolay kabul edilebilir hâle getirecekti. Ancak yeni hükûmetin protesto gösterilerini kontrol altına alması çok kolay olmadığından bu normalleştirme kararının kendisini aştığının farkındaydı. Adalet ve İhsan Hareketi kendi problemlerinin 20 Şubat Hareketi problemi ile ilişkilendirilmesini istemiyordu. Ayrıca cemaatlerinin kazanımlarının PJD, Tunus'taki Nahda Hareketi ve Mısır'daki Adalet ve Hürriyet Partisi'nin kazanımları ile karşılaştırılmasını da reddediyordu. Çünkü Adalet ve İhsan Hareketi, PJD'nin mahzenî düşüncenin oluşturduğu bir parti olduğu yönündeki ithamlarını açıkça ifade ediyordu.¹³⁷⁶

Artık bu aşamadan sonra siyaset oyununun bazı unsurları çok değişmişti. Siyaset sahnesine istemeden de olsa yeni oyuncular dâhil olmuştu. Bu oyunun unsurlarına uzanan değişimin bazı kuralları gözden geçirilmeliydi. PJD, hükûmete başkanlık etmeye başladıktan sonra başta Adalet ve İhsan Hareketi olmak üzere ülkedeki İslâmî güç dengelerini yönetmede siyasî hesaplarını gözden geçirmesi gerekmekteydi. Ayrıca genel olarak batının özel olarak ise Birleşmiş Milletler'in rafa kaldırdığı İslâmcıların ülke yönetiminde yer almaları konusundaki çekincelerini hatırlatmakta fayda vardı.¹³⁷⁷ Çünkü birçok Batılı Adalet ve İhsan Hareketi'ni radikal veya şiddet yanlısı bir oluşum olarak değil, siyasî sistemin istikrarına katkı sağlayabilecek önemli bir unsur olarak görmekteydi.¹³⁷⁸ Buna ek olarak Adalet ve İhsan Hareketi'nin normalleştirilmesi süreci başka hesaplarla ilişkilendirilmişti. Bu hesaplardan birisi de PJD

¹³⁷⁵ TIH 12/01/2012 de Adalet ve İhsan hareketine yazdığı bir mektupta hareketin siyasallaşma sürecinin ülke ve hareketin çıkarları için gerekliliğini ifade etmiştir. <https://www.hespress.com/politique/45232.html>, (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁷⁶ Darif, *el-Haklû'd-Dîniyyi'l-Mağribiyyi*, s. 119-120.

¹³⁷⁷ islâmion.com/news/show/20052, (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁷⁸ <https://www.nadorcity.com/أين-تكمُن-قوة-العدل-والإحسان/> (erişim tarihi: 01/02/2019).

hükûmetinin Adalet ve İhsan Hareketi'nin siyasallaşması için göstermiş olduğu çabalarının başarısız olmasıdır.¹³⁷⁹

8. İDEOLOJİK REFERANS VE MEŞRUIYET SORUNU

Bu konuya ele almak için öncelikli olarak anlaşılması zor olan şu soruların ortaya konulması ve cevaplanması gerekmektedir. İslâmî referansa sahip siyasî oluşumlar içerisinde neden bu hareket öne çıkmıştır ya da çıkarılmıştır? TIH'ın Kur'ân ve Sünnet referansına dayanan literatürünü temel alarak, dinî bir hareket olması yönüyle dayandığı kavramsal ve meşru temelleri nelerdir? Siyasallaşma sürecinden sonra bu hareket şimdilerde de diğer siyasî İslâmî hareketlerin sahip olduğu referansa sahip midir?

TIH'ın, “Cemaat-i İslâmiyye Derneği” çerçevesindeki ilk kuruluşundan bu yana teorik siyasî önerilerini gözden geçirme ve konumlarını yumuşatma aşamasından Tevhid ve'l-İslâh hareketi hâline gelinceye kadar ilk kuruluş ilkelerinden çok uzaklaşmadığı görülmektedir. Daha ziyade başlangıcında karşılaştığı örgütsel bölünme sürecinde baskıladığı gizlilik ve tecrit yöntemiyle resmî sürecin bir parçası olma arzusunu ve aciliyetini her platformda açıklılıkla dile getirmiştir.

Bu durum, hareketin kurucularında İslâmî Şebîbe Hareketi'nden ayrılma sürecindeki fikir birliğine, reform ve tedricilik kavramını belirleyen teorik önerileri ifade eden daha çok bireye önem veren, örgütsel olarak benimsedikleri, “Allah (c.c.)'ın insanları kendilerini değiştirenceye kadar değiştirmeme”¹³⁸⁰ ilkesine dayanmaktadır. Bu uzlaştırıcı tutumun, insanın entelektüel tabanını değiştirme savunuculuğu konumundan hareketle ilerleyen “kültürel değişim okulu” çerçevesindeki söylemlerinde daha çok ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

¹³⁷⁹ Adalet ve İhsan Hareketi mevcut şartlar altında siyasallaşmanın Fas toplumu için fayda getirmeyeceğine inancından ve Fas siyasetinin bir tiyatro oyunundan ibaret olduğu düşüncesi ile siyasallaşma sürecinden vaz geçmiş, bütün seçimlerden önce seçimleri protesto ettiklerini yayın organları özellikle de web sayfalarından duyurmuştur. (Bkz. Abdürrahim el-Allâm, *Beyne Cemaâti'-Adl ve'l-İhsan ve Hizbu'l-Adaletü ve't-Tenmiyyeti* 10/11/2014, <https://www.hespress.com/writers/245970.html> (erişim tarihi: 01/02/2019).

¹³⁸⁰ “...Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” Ra'd, 13/53, Bkz. Haz. Halil, Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, s. 268.

TIH, bu hedefleri gerçekleştirmek için demokratikleşmeye ve çoğulculuk siyasetini -siyasî şûra ilkesinden hareketle- kabul etme sürecine başlamıştır. Bu kapsamda kurumsallaşma sürecini hızla tamamlamaya yönelik pratik ve teorik gerekçeleri bulmaya gayret etti.¹³⁸¹

Bu nedenle TIH'ın Fas siyasî sisteminin meşruiyetine yönelik ve dinî referans temellerine sahip iktidardaki anayasal monarşinin kabulüne ilişkin olumlu tutumu, maksimum düzeyde hareketin bulunduğu siyasî konuma hizmet etmekteydi. Çünkü Fas'taki “İslâm Devleti” teorik ve anayasal olarak var olması yönüyle tüm yasal düzenlemelerde din alanına atıfta bulunulmaktaydı. Bu durum hareketin teorisyenleri tarafından hareketin gerçekleştirmek istediği hedefler için uygun bir alan olarak görülmekteydi. Bunun da doğruluğu, uzlaşmaya açılan bir kapı olarak uygulanan bütün teorik revizyonlarla, İslâmcıların meşruiyet çerçevesinde bir siyasî partiye erişimini yetkilendirilip desteklemektedir. Hatta bazı ideolojik muhalifler tarafından bile kabul edilmeleriyle rejim ile tam bir anlaşmaya varılması sonucu ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, Fas'ın en güçlü İslâmî referanslara sahip oluşumu, siyasî ve dinî meşruiyet alanı içerisinde aynı anda yer alıp politik enstrümanları kullanarak dinî alanı tekelleştirip kontrol edebileceği handikapına rağmen siyaset ve ülke yönetimi sahnesinde önemli pozisyonlarda yer almıştır. Böylece 1970'li yılların başında kendisini marjinalleştirip sistem dışına çıkarmaya çabalayan monarşik parlamenter devlet yapısı tarafından ülkedeki istikrarı sağlamak için toplumsal ve sistem çözüm ortağı olarak kabul edilmiştir.

¹³⁸¹ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *el-Hareketü'l-İslâmiyyetü Hüümûmun ve Kadâyâ*, Rabat, 1991, s. 23.

9. REFORMİZM VE GELENEKSELÇİLİK ARASINDA HAREKET

TIH, İslâm medeniyetini eski güçlü, egemen olduğu dönemlerine döndürebilmek için, “tecdid (yenileme ve reform)” girişimleri ile selefiyye doktrini üzerinden büyük bir yenileme hareketi başlatmıştır. Bununla birlikte kritik bir şekilde bu süreç ancak doktrin reformu yoluyla bağımsız yasal muhakeme (icthâh) yoluyla gerçekleştirilebilmiştir. Bu selefi reformist tutumu TIH Genel Başkanı şu şekilde ifade etmektedir: “Gerçek yenileme, geleneğin kör taklit edilmesine dayanmıyor ancak toplumun gereksinimlerini karşılamak için yeni ve gerçekçi yorumlamaya açık olmak gerekiyordu.”¹³⁸²

Temelde selefiyye doktrini olarak nitelendirilen TIH bu yorumlayıcı reform doktrinini Hz. Peygamber (s.a.v.)’in başlattığı bir sürecin devamı olarak savunmaktadır. Bu sürecin gerçekleşmesi TIH’a göre İslâmî bir canlanma ya da “kökenlere dönüş” sağlayacaktır. Nitekim TIH tüzüğünde, Allah (c.c.)’ın her yüzyılda dini yenilemek için bir kişiyi gönderdiğini ve kendisini bu ilâhî İslâmî yenilenme düzenini takip eden bir hareket olarak gördüklerini hadis-i şerifte geçen¹³⁸³ “إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْعَثُ فِي كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ يَجْدُدُ دِينَهَا” (Şüphesiz Allah (c.c.) her yüzyılda bu ümmete dinini yenileyecek bir kişiyi gönderir.) beyanlarına dayandırmaktadır.¹³⁸⁴

Sonuç olarak TIH doktrini, bu yenilikçi otoritenin geleneksel âlimlerle (müçtehid ulema sınıfı ile) sınırlandırılmaması aksine herkes tarafından erişilebilir olması gerektiği görüşündedir. Ancak eleştirel otorite (müçtehit ulema) ile ilgili olarak TIH, selefiyye reformizmi ile ulema liderliğindeki gelenekselcilik arasında bir arabuluculuk görevi üstlendiğini ifade etmektedir. TIH’ın bu tespiti bariz olarak onların örgütsel doktrinlerinde iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, daha geniş anlamda selefiyye hareketinin İslâmî düşünceyi göz ardı eden bir mezhebe bağlılığın tarihsel olarak reddedilmesine rağmen İslâm hukuk ekolleri (mezhepler)

¹³⁸² Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketinin Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

¹³⁸³ Ebu Davud Suleyman b.Eşab . İshak b. Beşir es-Sicistani, *Sünen-i Ebi Davud*, (muh. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), elmektebetu’l-Asliyye, Beyrut, c. 4, s. 109.

¹³⁸⁴ Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, *Misak*, s. 7.

konusundaki tutumun sertleştirilmesidir. İkincisi ise makâsîdu’ş-şeri’a (Şeriat’ın En Yüksek Hedefleri) gerçekleştirmenin TIH doktrinlerinin özü olarak ilan edilmesidir.

Her iki tespitten özellikle ikincisi TIH’ın geleneksel hilâfet makamının kralın uhdesinde babadan oğula geçen bir yapıyı savunmakla ideal İslâm devleti ve toplum anlayışına yönelik reformizm ve gelenekselcilik yaklaşımını zayıflatmaktadır. Her iki özellik de daha geniş çaptaki İslâmî canlanma hareketleriyle karşılaştırıldığında TIH’ın ideolojik görünümünün istisnâî doğasını vurgulamaktadır.

10. BAŞKANLIĞINI YÜRÜTEN LİDERLER



Resim 18- TIH'da Genel Başkanlık Yapan Liderler- Ahmed er-Raysunî, Muhammed el- Hamdavi, Abdurrahman eş-Şeyhî

15 Rebiulahir 1417, 31 Ağustos 1996’ya tekabül eden kuruluşundan bu yana ve “Tevhid ve Tecdid Hareketi” ve “Rabîtu’l-Mustakbeli’l-İslâmî” arasındaki örgütsel birleşmeden sonra TIH’ın liderliği aşağıda hareketin en önemli aşamaları ve özellikleri belirtilerek

açıklanmıştır.

10.1. Ahmed er-Raysûnî



Resim 19- Ahmed er-Raysunî

Evli ve beş çocuk babası olan Ahmed b. Abdusselam b. Muhammed er-Raysunî, 1953 yılında Fas’ın el-Araiş bölgesinin kuzeyindeki Evladu Sultan köyünde dünyaya geldi.

Eğitim Hayatı

İlk, orta ve lise öğrenimini Kasru’l-Kebir şehrinde tamamladı. Lise diplomasını Çağdaş Arap Edebiyat bölümünden aldı. Daha sonra bir yıl Hukuk Fakültesi, bir yıl Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümün’de devam ettikten sonra 1978 yılında Fes Karaviyyin Üniversitesi Şeriat Fakültesin’den lisans diploması aldı.

1986 yılında Rabat V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesinde yüksek lisansını tamamladı. 1989 yılında ise yine Rabat V. Muhammed Üniversitesinden “Mekasıd-ı Şeria” alanında master derecesinden diploma aldı.

1992 yılında ise Rabat V. Muhammed Üniversitesinden “ed-Devletu fi Usûlu’d-Dîn” konulu teziyle doktora unvanı aldı.

Meslek Hayatı

1973-1978 yılları arasında Adalet Bakanlığı’nın yargı editörlüğü yaptı.

1976-1977 yıllarında Suuku’l-Erbiâi’l-Ğarb şehrinden İlk Derece Mahkemesi İdarî bölümünün başına getirildi ve daha sonra istifa etti.

1978-1984 Meknes'deki İmam Malik Lisesinde öğretmen olarak çalıştı.

1986 ila 2006 yılları arasında Rabat V. Muhammed Üniversitesi ve Karaviyyin Üniversitesi Dâru’l-Hadis Enstitüsünde Makasıdu’ş-Şeria’ ve Usulu’l-Fıkıh dersleri verdi.

2006'da Cidde'deki Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nde “kıdemli uzman” olarak çalıştıktan sonra proje müdür yardımcısı daha sonra da 2012 yılının sonuna kadar müdür olarak görev yaptı.

Birleşik Arap Emirliği Katar Hamd b. Halife Üniversitesinde fıkıh dersleri verdi.

Katıldığı Bilimsel Faaliyetler ve Yürüttüğü Görevler

“Fas Âlimleri Birliği”nin eski üyesi “Sünnî Âlimler Birliği'nin ilk başkanı olan er-Raysunî “Dünya Müslüman Âlimler Federasyonu”nun kurucu üyesi ve başkan yardımcılığını yaptı.

Ulusal ve İslâmî sivil ve bilimsel kurumlarda çeşitli görevlerde yer aldı. İslâmî Yenileme Hareketi’ne ve onun çağdaş meselelerle olan etkileşimine bir dizi bilimsel prodüksiyonuyla katkıda bulundu. Dr. Ahmed Abdusselam er-Raysunî, Dünya Müslüman Âlimler Federasyonu’nun beşinci Genel Meclisinde Eski Başkanı Şeyh Yusuf el-Karadavi'nin yerine, 4 Kasım 2018 Pazar günü İstanbul'da, dünyanın

dört bir yanından 1300 âlim 50 İslâmî derneğin katıldığı seçimde Dünya Müslüman Âlimler Federasyonu Başkanı olarak seçildi.

Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü Akademik Danışmanlığı yaptı. Rabıtu'l-Ulamâi'l-Mağrib Üyeliği yaptı. Fas İslâmcıları Derneği'nin kurucusu ve ilk başkanlığını yaptı. Lisansüstü Eğitim İslâmî Çalışmaları Mezunları Derneği kurucusu ve ilk genel sekreteri oldu. 1994-1996 yılları arasında “Tevhid ve Tecdid Hareketi” ile birleşmeden önce “Rabıtu'l-Mustakbeli'l-İslâmî” derneğinin başkanlığını yaptı. 1996-2003 yılları arasında üç dönem TIH başkanlığı görevini yürüttü. 2000-2004 yılları arasında TIH'ın çıkardığı günlük "et-Tecdîd"¹³⁸⁵ gazetesinde sorumlu direktörlük yaptı. Çok sayıda bilimsel ve kültürel dernek kurulmasına ve yürütülmesine katkıda bulundu. Halka açık yüzlerce ders ve bilimsel çalışmada danışmanlık yaptı. Çeşitli ulusal ve uluslararası televizyon programlarında bölümleri ve diyalogları hazırladı ve sundu.

Akademik Çalışmaları

- 1986'dan bu yana hukukun ilkeleri ve “mekâsıd-ı şeria” alanında çeşitli üniversitelerde dersler verdi.
- Fas'ın çeşitli üniversitelerinde yüzlerce doktora tezi ve yüksek lisans tezine danışmanlık yaptı.
- Mekke Açık Öğretim Üniversitesi Bilim Kurulu mütevelli heyeti üyesi oldu.
- Türkiye'deki Uluslararası et-Tecdid Üniversitesi mütevelli heyeti üyeliği yaptı.
- Birçok ülkede, Şer'î İlimler alanında araştırmacılar için bilimsel metodolojik oturumlarda danışmanlık yaptı.

Yayımlanmış Eserleri

İmam Şatıbî'nin Mekâsıd Teorisi, İslâmî İlimlerde “Takrib”, “Tağlib” ve Uygulamaları, Min A'lâmi'l-Fikri'l-Mekasıdî, Mekâsıd-i Şeria'ya Giriş, el-Fikru'l-

¹³⁸⁵ Dergi ekonomik nedenlerden dolayı 2012 yılından itibaren yayın hayatına son vermiştir. <http://Alislah.ma> web sitesi üzerinden makale ve bilimsel çalışmalar yayınlanmaktadır.

Mekâsîdî Kuralları ve Faydaları, İctihad: Nass, Maslahat ve Realite, el-Ümmetu Hiye'l-Asl, İslâmî hareketlerin Örgütsel Çoğunluğu, Ma Kalle ve Delle ve Mudâtu ve Nabadâtu, İslâm'da Vakıf Alanları ve Boyutları, eş-Şûrâ fi'l-Ma'reketi'l-Bina, el-Kulliyâtu'l-Esasiyyetu li's-Şeriatî'l-İslâmiyye, Makasîdî Şerîa Alanında Çeşitli Konferanslar, İslâm Düşüncesi ve Çağdaş Siyasî Problemlerimiz, Müracaat ve Mudaffat, Âlim ve Düşünür Olarak Allâl el-Fâsî, Fıkhu's-Sevratu Müracaat fi'l-Fikhî's-Siyasî, Fıkıh Usulü Alanında Ansiklopedi Maddeleri, et-Tecdid ve't-Tecvid, Tecdîdu'd-Din ve Tecvidu't-Tedeyyun, Makâsîd-i Şeria İlminin Temel Kuralları, el-Cem'u ve't-Tasnîf Li Mekâsîdi's-Şer'î'l-Hanîf, Mu'cemu Mustalahâtî'l-Makâsidiyye, Makasîd'in Işığında Fıkıh Usulu İlmi.¹³⁸⁶

Ayrıca İslâm Hukuku alanında birçok bilimsel dergi, seminer, konferans, gazete ve web sitelerinde yayımlanmış araştırma ve makaleleri bulunmaktadır.

Dr. Ahmed er-Raysunî, 31 Ağustos 1996'da "Tevhid ve Tecdid hareketi" ve "Rabitatu'l-Mustakbeli'l-İslâmî" arasındaki örgütsel birleşmeden sonra TIH'nin ilk seçilen başkanı olmuştur. er-Raysunî döneminin önceliği iki ayrı örgütün birliğinin sağlanmasıydı. TIH'nin İlk Ulusal Genel Kurul'unda (1998-2002) hareketin başkanlığına yeniden seçildi. İkinci başkanlık döneminin en önemli önceliği ise hareket tarafından kabul edilen ve ikinci Ulusal Genel Kurul aşamasını tanımlayan disiplinler politikasının oluşturulmasıydı. er-Raysunî, TIH'nin toplumsal temel işlevlerini vurgulan yönüyle öne çıkan üçüncü yönetim dönemi için (2002-2006) yeniden seçilerek görev yaptıktan sonra görevi mühendis Muhammed el-Hamdâvî'ye devretti.¹³⁸⁷

10.2. Muhammed el-Hamdâvî



Resim 20-
Muhammed el-Hamdâvî

Muhammed el-Hamdâvî, TIH'nin uzmanlık politikasının mimarı olarak kabul edilir. el-Hamdâvî, TIH projesine niteliksel eklemeler yapmıştır. TIH'nin başkanlığına Dr. Ahmed er-Raysunî'nin genel başkanlıktan istifası üzerine, olağanüstü genel kurul yapılınca kadar vekâleten yürüttü.

Daha sonra 19 Ekim 2003 tarihinde yapılan olağanüstü

¹³⁸⁶ <http://raissouni.net/السيرة-الذاتية/> (erişim tarihi, 09/10/2019)

¹³⁸⁷ alislah.ma/رؤساء-حركة-التوحيد-والإصلاح/ (erişim tarihi, 09/10/2019).

kongrede de Muhammed el-Hamdavi hareketin yeni genel başkanı, Muhammed Yetim de başkan yardımcısı olarak seçildiler.

el-Hamdavî, 2002-2006 yılları arasında görev süresinin kalan başkanlığını tamamladıktan sonra stratejik planın kabul edilmesiyle öne çıkan üçüncü ulusal genel kurul toplantısında 2006-2010 yönetim dönemi için yeniden seçildi. Daha sonra Temmuz 2010'da düzenlenen dördüncü ulusal meclis toplantısında üçüncü yönetim dönemi için tekrar seçildi.¹³⁸⁸

Hareket el-Hamdâvî'nin 2010-2014 yönetim döneminde “dindarlığın rasyonelleşmesine katkıda bulunmak ve İslâm otoritesinin kimlik ve değerler mücadelesinde güçlendirilmesi”nden oluşan genel stratejisi ile öne çıkmıştır.

2012 yılında hareketin stratejik planı Şûra Konseyi tarafından 29 Nisan 2012 tarihinde yapılan olağanüstü bir oturumda Arap Baharı Olayları'nın Fas uzantısı olarak kabul edilen 20 Şubat Olayları sonrasında ülke gündeminde büyük ses getiren demokratik taleplerle etkileşimli olarak onaylanarak güncellenmiştir. Stratejik planda yapılan bu güncelleme ile TIH'ın çalışma alanları içerisine “Gençlik Çalışma Alanı” ve “Sivil Toplum Çalışma Alanı” da dâhil edilmiştir.¹³⁸⁹

14 Aralık 1957'de Kunaytira'da doğan Muhammed el-Hamdavî evli ve dört çocuk babasıdır. el-Hamdâvî 1977 yılında lise tahsilini tamamladıktan sonra 1981 yılında Bitkileri Koruma Mühendisliği bölümünde lisans, 1993 yılında Fransa'da Bitki ve Çevre Koruma alanında yüksek lisans eğitimini tamamladı.

1981 yılında Orman Araştırmaları alanında meslek hayatına başlayan el-Hamdâvî, 1987-1994 yılları arasında Fas Ormanlarını Korum Projesi'nden müdürlük, 1994-1998 yılları arasında Şaşıvan Bölgesi Bitki Örtülerini Koruma Kurumunda, 1998-2000 yılları arasında aynı kurumun Araiş bölgesinde başkanlık yaptıktan sonra 2000-2005 yılları arasında Kraliyet Fas Su ve Ormanları Enstitüsünde ders vermiştir.

el-Hamdâvî, PJD'nin 1996 yılındaki olağanüstü genel kurulunda divan başkanlığı görevini üstlenmiş, 1996-1998 yılları arasında PJD'nin Şaşıvan bölgesi

¹³⁸⁸ Muhammed Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı (Görüşme Tarihi, 15/09/2019).

¹³⁸⁹ alislah.ma/روساء-حركة-التوحيد-والإصلاح/ (erişim tarihi, 17/10/2019).

sekreterliği üyeliği, 2016 yılında yapılan milletvekilliği genel seçimlerinde ise Araiş bölgesi milletvekili ve parti genel sekreterlik üyesi görevini sürdürmektedir.

2014-2018 yönetim döneminde ise Hareket Şûra Konseyi Koordinatörlüğü görevini yürüten el-Hamdâvî aynı zamanda Uluslararası Kudüs Kurumunun mütevellî heyeti üyesi ve “Munazzamatu’n-Nusratu’l-Alemiyye” nin genel meclis üyesidir.

el-Hamdavî’nin “er-Risaliyyetu fî Ameli’l-İslâmî: el-İstiab ve’l-Mudafaa” ve “Cemaat ile Parti Arasındaki İlişki: Fas Tecrübesinin Gerçekçi Bir Okuması” olmak üzere İslâmî hareketler ve İslâmcı siyasî parti tecrübeleri hakkında iki kitabı yayımlanmıştır.¹³⁹⁰

10.3. Abdurrahim eş-Şeyhî



Resim 21-
Abdurrahman eş-Şeyhî

Ağustos 2014'te yapılan beşinci ulusal genel kurulda Abdurrahim eş-Şeyhî 2014-2018 yıllarında TIH’nın 7. Dönem genel başkanı olarak seçildi. Bu dönemde eş-Şeyhî dava ve siyaset alanını birbirinden ayırmak için TIH tüzüğünde önemli değişiklikler gerçekleştirdi. Rabat’ta 3,4,5 Ağustos 2018 tarihlerinde yapılan altıncı genel kurul toplantısı sırasında hareketin 8. dönem başkanlığı (2018-2022) için güven yenileyen eş-Şeyhi hala hazırda TIH’nın genel başkanlığı görevini sürdürmektedir.

Evli ve bir erkek ve bir kız çocuk babası olan Abdurrahman eş-Şeyhî, 1966 yılında Fas’ın kuzeyinde yer alan Vezzan şehrinde doğdu. eş-Şeyhî, el-Hamdâvî’den sonra hareketin ikinci mühendis genel başkanıdır.¹³⁹¹ eş-Şeyhî, selefi el-Hamdâvî gibi bilişim yapılandırma analizi alanında mühendislik diploması ve yüksek lisans diplomasına sahip olup bu durum TIH’nın çalışmasında kurumsal ve stratejik yaklaşımın bir devamı olarak görülmektedir.¹³⁹²

¹³⁹⁰<https://pjd.ma/epace-institutionnel/1-الأعضاء?page=1> (erişim tarihi, 17/10/2019).

¹³⁹¹ Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketinin Genel Başkanı (Görüşme Tarihi, 17/09/2019).

¹³⁹²<https://www.maghress.com/alrai/12449> (erişim tarihi, 17/10/2019).

eş-Şeyhî, PJD Benkiran hükûmeti öncesi Maliye ve Özelleştirme Bakanlığı'nda Sosyal Sigortalar Müdürlüğü görevini yürüttükten sonra 2012-2015 yılları arasında Benkiran hükûmetinde başbakan danışmanı olarak görev yapmıştır.

TIH'ın Cemaat-i İslâmiyye döneminden sonra katılan ve teorisyenlerinden biri olarak nitelendirilen eş-Şeyhi, bilgelik ve sakinliğinin yanı sıra İslâmî hareketin diğer üyeleri ve sempatizanlarıyla etkili bir şekilde iletişim kurma kabiliyetine sahiptir. TIH saflarında, Rabat bölgesi sorumluluğu, birkaç vilayetin yönetim kurulu üyeliği, kuruluşundan bu yana hareket disiplinleri ile gözetim ve koordinasyon müdürlüğünün ardından da denetiminde performans ve katılımındaki atılımı ile öne çıkan uzmanlık komitesi gibi çeşitli sorumluluk alanlarında TIH içerisinde önemli görevler üstlenmiştir.¹³⁹³



Resim 22- TIH Genel Başkanı Abdurrahman eş-Şeyhî ile Yapılan Görüşme-2017

eş-Şeyhî, TIH genel başkanlığı görevi öncesinde hareketin Ulusal Genel Kurulu'ndan sonra en yüksek raporlama organı olan Şûra Konseyi'nin koordinatörlüğü görevini yürüttü. Bu süre zarfında aynı zamanda hareketin dış ilişkiler sorumlusu ve hareketin başlattığı Filistin davasına destek ve yardım

sorumluluğu görevlerini de devam ettirdi.¹³⁹⁴

¹³⁹³ <https://www.alayaoum24.com/180099.html> (erişim tarihi, 17/10/2019).

¹³⁹⁴ alislal.ma/روساء-حركة-التوحيد-والإصلاح/ (erişim tarihi, 17/10/2019)

SONUÇ

Müslümanlar için İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e risalet görevi verildikten sonraki dönem, sıradan bir dönem olmaktan öte derin anlamlar içermektedir. İslâm'ın bütün kuralları ile uygulandığı ve “asr-ı saadet” olarak isimlendirilen bu zaman dilimini sadece dinî alanlarda araştırmalar yapan din âlimleri değil aynı zamanda 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslâmcılık akımları araştırmacıları da temel dayanak olarak ortaya koymaktadırlar. İslâmcılık akımlarının önde gelenleri de devam ettirdikleri mücadelelerde asr-ı saadet dönemine, izleyecekleri metotlar ve ortaya koyacakları alternatif sistemler için çoğunlukla referans alarak atıfta bulunmuşlardır.

İslâm'ın bazı hükümlerinin uygulanıp modern sosyal yapı ile çelişen tarafların bir yana bırakılması düşüncesi, modern İslâmcılık akımlarının en çok tepkisini çeken konular arasında yer almıştır. Başka bir deyişle İslâmcı oluşumlar, İslâm'ı ibadetle sınırlandırma düşüncesine sahip olan geleneksel ve giderek modernist yapıya bürünen İslâm anlayışının yerine, İslâm'ın yaşamın bütün alanlarında belirleyici olması gerektiği fikrini ortaya koymuşlardır. Böylece de fert, aile, toplum ve anayasal reformlar yoluyla dinî, hayatın her alanında yeniden hâkim ve etkin kılmayı temel gaye edinmişlerdir.

Genel olarak İslâmcı oluşumların ortaya çıkışı, İslâm ülkelerindeki baskıcı modernleşme hareketleri neticesinde dayatılan sistemlere bağlanmaktadır. Söz konusu İslâmcı oluşumlar modernliğin ahlâkı ile İslâm ahlâkının çeliştiği ortaya koymaya başlamışlardır.

Fas'ta İslâmcılık oluşumları da bağımsızlık hareketlerinin çıkışıyla aynı zamana rastlamıştır. Devlet yapısından bütün toplumsal kurumlara kadar devam eden bağımsızlık süreci modernleştirme çabalarına doğru gelişme göstermiştir. Modernist düşünce ile yetişmiş, seçkin ve egemen grupların marifetiyle girilen bu modernleşme çabalarının dinî inançları yok saydığı algısının ortaya

çıkarmasıyla İslâmcı oluşumlara kaynaklık etmiştir.

Fas'ta 1970'li yıllarda radikal İslâmcı olmaktan ziyade siyasî sisteme entegre olmak isteyen geleneksel din eğitimi almamış aydın İslâmcı bir nesil modernizm karşıtı olarak öne çıkmaya başlamıştı. Modernizm karşıtı bu aydın İslâmcıların siyasî kariyeri İslâmcı Şebîbe Hareketi'nde başladı. İslâmî Şebîbe Hareketi, 1969 yılında Mısırlı Seyyid Kutub'u takip eden Abdülkerim el-Muti' tarafından kurulan, politik manifestosu sıkıntılı bir geçmişi olan o dönemlerde de siyasî yorumcular tarafından radikal olarak nitelendirilen bir hareketti. el-Muti', 1969'da İslâmî Şebîbe Hareketi'ni 1967'de Arap milliyetçiliğinin yenilmesinden sonra ve özellikle marksist hareketin ilk çekirdeği olan Kurtuluş ve Sosyalizm Partisi'nin (USFP) Fas'ta kurulmasından sonra kurmuştur. el-Muti', Seyyid Kutub'un o yıllarda bir çok İslâmî harekete ilham olan "Yoldaki İşaretler" kitabını örgütünün ideolojik referansı yapmıştır. el-Muti'i Şebîbe'yi iki siyasî evrede meydana getirmiştir: İlk evrede 1969'da Şebîbe İslâmiyye Hareketi'ni kurmuş ve gizli bir örgüt olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. İkinci evrede ise 1972 yılında ise yasal statüyü kazanan örgüt Cemiyetü Şebîbe ti'l-İslâmiyye (İslâmcı Gençlik Derneği) olarak faaliyetlerine devam etmiştir.

Hareket, sosyalis ilder sendikacı Ömer Ben Cellun'un 1975'teki suikastına kadar devam eden siyasî ve entelektüel sol figürlere karşı mücadelede somutlaşan devlete ve radikal sola dayanıklı bir ideoloji söylem geliştirmiştir. el-Muti' bu yıllarda rejim saflarında güven sağlayabilmek için İslâm'ı tekelleştirme ifadelerinden özenle uzak durmuştur.

Bu tutum, fiziksel şiddet kullanımından uzaklaşmak için ifade edilen İslâm'ı tekelleştirmeme iddiası daha sonra PJD'nin ve davet örgütleri olan TIH'ın resmî açıklamalarına tutarlı biçimde yansyacaktı. Ben Cellun suikastının azmettiricis olma suçlamasıyla 1980 yılında gıyabında ömür boyu hapis cezasına çarptırılan el-Muti', Fas'tan kaçarak hareketi yurt dışında yönetmeye çalıştı. Fas'ta, suikast sorgulamalarında tutuklanıp iki ay sonra serbest kalan Mühendis Abdililah Benkiran gibi İslâmî Şebîbe'nin bazı eski üyeleri, hareketin "devrimci selefi" yönünden vazgeçip kademeli olarak Fas siyasî sahnesine entegre olmaya çalıştılar.

O zamanlarda İslâmî davet konusunda pasifist bir dernek olarak boy gösteren İslâmî Şebîbe son derece radikal fikirleri ile de dikkati çekmekteydi. Şebîbe üyeleri, Cahiliyye Dönemi'nde (İslâmiyet öncesi cehalet dönemi) yaşadıkları için Fas toplumu ve iktidarı-kralı- sorumlu tutmakta, cihadı -şiddete dayanarak, Allah (c.c.)'ın nizamını yeniden tesis etmeyi- savunmaktaydılar. Şebîbe Hareketi o yıllarda bu yönüyle Fas'ın radikal hareketlerini de temsil etmekteydi. Gizlilik ve şiddet eylemleriyle el-Muti' prensipte iktidar ve solu hedef almaktaydı. Fakat uygulamada İslâmî Şebîbe'nin şiddeti yalnızca ateizmi içinde barındıran USFP'ye ve sola yönelikti. 1975'te Şebîbe Hareketi, USFP'nin liderlerinden Ömer Ben Cellun'u öldürme ithamı ile karşı karşıya kaldı. İslâmî Şebîbe'nin başkan yardımcısı Kamal İbrahim tutuklandı. Suikastta yer almakla suçlanan el-Muti' ise, gıyabında 1980' yılında ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı ve Fas'tan gizemli bir şekilde kaçtı. Bu mahkûmiyetten sonra el-Muti' 1981 yılı Mar ayında el-Mücahid dergisinde Fas'taki rejime muhalif olduğunu açıkça ilan etti. Bir ay sonra (Nisan 1981), İslâmî Şebîbe'nin üyeleri bu tavrından dolayı onu saflarından çıkarmaya karar verdi.

1983'ten itibaren Şebîbe'den ayrılanlardan oluşan yeni liderlik kadrosunda olan Rabat'ta önce Abdililah Benkiran (Fizik Mühendisi), ardından Kazablanka'da Sadettin el-Osmani (psikolog doktor) ile birlikte birleşik kurumsal yapı olan el-Cemaatü'l-İslâmiyye'nin kuruluşunu kabul ettiler. Benkiran ilk söylemlerinden itibaren, "gizli örgütlenmeyi seçen birçok İslâmcı hareketin bu seçimi haklı çıkarmak için hiçbir nedeni olmadığını, çünkü terörist olmadıklarını, bir darbe planlamadıklarını, silahlı bir örgüt olmadıklarını" ifade etti. Bu söylemlerle yeni genç aydın İslâmcı grup, yalnızca bir polis rejimi olarak gördükleri rejim hakkında yanlış algılanan genç dinî gruplar olduklarını açıkça ifade etmekteydiler.

Tanınma ve yasallık arayışında Benkiran Cemaatü'l-İslâmiyye'nin statüsünün normalleşmesini istediğini belirten bir mektubu krala telgraf ile gönderdi (29 Kasım 1985). Daha sonra ise İçişleri Bakanı'na bir mektup gönderip (17 Mart 1986) el-Muti'yi eleştirerek İslâmî Şebîbe hareketinden kopuşunu açıkça ilan etti. O, bu mektupta, el-Cemaatü'l-İslâmiyye'nin anayasal monarşinin ve rejiminin düşmanı olmadığını açıkça ifade etmekteydi. Ayrıca bu devletin dinî

meşruiyetinin olduğunu ve tanıdıklarını tarihsel derinliğe dayandığını kabul ettiğini vurguladı. Tekelcilik çağrışımı yapan isim “cemaat” (İslâmî çağrışimli topluluk) ve niteleyici İslâm’ı, Tunus Nahda Örgütü’nün Arap siyasal düşüncesi sözlüğüne ait olan Islâh (reform) ve Tecdid (yenilenme) terimlerine yer açmak için kaldırarak rejime, açıkça yasallaşarak kurumsallaşmak istediklerini, siyasî bir aktör olarak Fas siyaset sahnesinde yer almak istedikleri mesajını verdi. Arap milliyetçilik akımının iflas ettiği Arap coğrafyasında ortaya çıkan sol akımlara karşı siyasî aktör arayışında olan rejimin bu genç İslâmcılara karşı ilgisi de gecikmedi.

Bu aşamadan sonra, örgütün enerjisinin çoğunu sosyal adalete ve yolsuzlukla mücadelenin yanı sıra sosyo-kültürel alandaki son derece sembolik meselelere odaklanmıştır (alkol, fuhuş ile mücadele, eşcinsellik vb.). Bu bağlamda örgütün kültürel, sosyal ve dinî açıdan muhafazakâr bir örgüt olarak kaldığı söylenebilir.

Örgüt daha sonra 2004 yılında siyasî ve davet olmak üzere iki ayrı alana ayrılmıştır. Bu aşamadan sonra TIH ve PJD'nin resmî söylemine göre her iki örgüt PJD'nin siyasî bir parti olması nedeniyle bağımsızdır. PJD faaliyetlerini meclise yönelik olarak yoğunlaştırmıştır. TIH, bağımsız bir sivil toplum örgütü olmaya devam ederek toplumda yayılma ve “İslâm'a çağrı”ya yönelik dernek faaliyetleri sürdürmeye devam ettirmiştir.

Bu, yeni İslâmî aktörün davet ve siyaset olarak “parçalanma stratejisi”, PJD'nin resmî siyasî arenada kendilerine karşı güçlü bir direniş olmakla birlikte kalıcılığını da açıklayabilmiştir. Ancak bu strateji aynı zamanda partiyi doğrudan çift dilli olma riskine sokması nedeniyle oldukça tehlikeli olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, parlamento seçimlerinde (Eylül 2007) ve belediye seçimlerinde (Haziran 2009) PJD'nin zayıf seçim propagandasına ilişkin açıklamalardan birini de doğrulamaktadır. PJD aslında her iki seçimde de önceki seçimlerden daha fazla oy alabilecekken zayıf propaganda faaliyeti yürütmüştür. Örgütün bu tutumu Cezayir’de İslâmcıların zaferi ile sonuçlanıp iptal edilen seçim sonuçlarının Fas’ta yaşanmasının önüne geçme amacına bağlanmıştır. Bununla birlikte partinin, nispeten hayal kırıklığına uğratan son seçim

sonuçlarına verdiği asıl tepki, rejimin korkularını hafifletmek amacıyla PJD ile TIH arasındaki görünür farklılıkları vurgulayarak, rejime olan bağlılıklarını daha da ortaya koyma seçeneği olarak da yorumlanmıştır.

Fas rejimi, genel olarak dinî alandaki gelişmelere ve özellikle de İslâmcı harekete hem reform hem de baskıya dayanan iki yönlü bir strateji ile cevap vermektedir. Reform yönüyle Fas rejimi, özellikle İslâmcıların çekiciliğini engellemek ve dinî radikalleşmeyi önlemek için resmî çabalarda kilit rol oynayan İslâmî İşler ve Vakıflar Bakanlığı aracılığıyla resmî dinsel alanda önemli reformlar yapmıştır. İslâmî İşler ve Vakıflar Bakanlığı, II. Hasan egemenliğinin temel direklerinden biri olan muhafazakâr bir âlim olan Abdulkebir el-Alevî el-Mağravî tarafından yönetildi. 2002'de VI. Muhammed, daha genç bir sûfî - budşîşî- âlim olan Ahmed Tevfîk'i bu bakanlığa atadı. Bu değişim, rejim politikalarında dinî alana yönelik yeni reform çizgisinin çok sembolik bir göstergesiydi. Bu, giderek daha fazla güvenilen yeni ve ılımlı bir “Fas İslâm'ını” resmî olarak teşvik eden (ve kontrol eden) doğru bir doktriner duruştan değişme isteğine ve ulusal bir miras, kilit bir ılımlılık, hoşgörü kaynağı olan tasavvuf mirasının teşvik edildiğini göstermektedir. Bunun yanında Fas'ın yeni resmî İslâm ideolojisi kadınlar için de yeni ve daha geniş bir rol sunmaktaydı.

Yeni Fas İslâmı'nın tanıtımı, kamusal alanda resmî İslâmcı temsilcilerinin varlığının artmasıyla ve dinî alanda görülen birçok yatırımla birlikte yürütülmekteydi. Hâlihazırdaki Bakanlık bütçesi son yıllarda önemli bir artışla devlet tarafından yaptırılan camilerin özellikle de uzak kırsal alanlarda ve şimdiye kadar resmî camilerin olmadığı kentsel yerleşim yerlerinde de yapımını finanse etmek için kullanıldı. Bakanlık ayrıca, daha önce çoğunluğu resmî dinî eğitim sisteminin ötesinde resmî bir okul eğitimi almayan geleneksel bir imam eğitimi programı da yürütmeye başlamıştır.

Bu çabalar, bir taraftan toplumu dindarlaştırmak diğer taraftan da dinî alanı modernize etmek olarak değerlendirilmektedir. Gözlemcilerin çoğu ise bunu, nüfusun nitelikli ve “ılımlı” dinî söylemlere kolay erişmesini sağlayarak desteklemek, öte yandan da rejimin dinî alan üzerindeki kontrolünü artırma girişimi olarak görmektedir. Ayrıca rejimin aldığı bu siyasî tedbirler yalnızca

ılımlı bir Fas İslâm'ını ortaya çıkarmak için gerçekleşmemiştir. Dinin resmî çizgiye uygun olmasını sağlayarak aynı zamanda kral ve rejimin dinî otoritesini ve meşruiyetini tanıma ve takdir etme ile ilgili olduğu da değerlendirilmektedir.

Rejimin bu girişimlerinde başarılı olup olmayacağı merak konusu olmaya devam etmektedir. Sıkça gündeme getirilen hususlar arasında şu anda rejimin nüfusun dinî veya manevi ihtiyaçlarını karşılamadığı ve teşvik etmeye çalıştığı şeyin de din değil, Fas geleneğinin belli bir versiyonu olduğudur. Bu nedenle, dinî ve manevî değerlere özlem duyanlar yine de bu ihtiyaçlarını gidermek için başka eğilimlere yönelmektedir. Bu girişimler siyaset bilimcileri tarafından din alanının seleflik akımlarını, Şîî doktrinine veya dinî uygulamanın tekelciliği ve bireyselleşmesini artırmaya dönük çabalar olarak değerlendirilmektedir.

Siyasete dâhil olan ve ılımlı TIH ve PJD bile, daha az şiddet içeren ve daha yumuşak yapısına rağmen “blokaj” benzeri olumsuz rejim tepkileriyle karşılaşmaktadır. Bu engeller öncelikli olarak siyasî kanat PJD'yi daha sonra ise davet kanadı olan TIH'ı kontrol etmeye yönelik siyasî manevralar olarak değerlendirilmektedir.

TIH'ın ve PJD'nin siyaset ve sivil toplum sahnesinde görünürlük istediği açıktır. Bu görünürlük halkı Irak, Suriye veya Filistin halkının çektiği acılara karşı seferber etmek yoluyla sokakta görünürlük şeklinde değildir. Bir gazetecinin farkına vardığı gibi Rabat ve Kazablanka'nın varoj bölgelerindeki insanlara olan yakınlığı, parti ofislerinin yerel ihtiyaçlar için küçük birliklerde dönüşümüne neden olmuştur. Görünüşe göre, yıl boyunca ofislerini açık tutan tek parti ve sivil toplum örgütünün İslâmî bir sendika (UNMT) yaratma yönündeki son hamlesi, toplumu yeniden İslâmlaştırma mücadelesinde bir ittifak kurma yolunda atılmış başka bir adımdır. Nihai hedefleri, Tevhid ve Islah'ın liderlerinden Muhammed Yetim'in de ifade ettiği gibi güç kullanarak, şiddet söylem ve eylemleri ile halkı sokaklara döküp peşinden hayalî bir devrim senaryolarıyla sistemi tepeden değiştirip doktrinel olarak İslâmî devletini inşa etmek değildir. Çünkü devletin, Anayasanın 2. maddesinde tanımlanmış İslâmî kimliği yine Anayasanın 41. maddesinde de kralın Emiru'l-Mü'minîn kimliği açıkça ifade edilmektedir.

TIH'ın, Fas parlamenter monarşik yapısı içerisinde siyasî bir parti ile var olarak güç kazanmaktadır. kendi içerisinde fikir birliği oluşturan TIH, monarşiyi ve ayrıcalıklarını tanıyıp kabul ederek sistem içerisinde toplumsal ve siyasal ıslahat hedeflerini gerçekleştirmek için kendisine yer bulmuştur.

Adalet ve İhsan Hareketi'nin rejime karşı şu anki uzlaşmasız tutumunu koruyacakları ve dolayısıyla resmî politikaya girmeyecekleri görülmektedir. Bununla birlikte önemli bir bilinmeyen ise, eski lideri ve kurucusu Şeyh Abdüsselam Yasin'in vefatından sonra örgütün iki ana çizgisinde (maneviyat ve sosyal adalet) bir parçalanma olabileceği değerlendirilmektedir. Bunun da çoğunlukla ikinci sırada yer alanların biçimsel politikaya katılımını ima ettiğini düşünülmektedir.

Rejimin yukarıda açıklanan İslâmcı hareketlere cevap olarak reform ve baskı arasındaki mevcut dengeleme hareketini sürdürmesi muhtemel görünmektedir. Şu anda yakın gelecekte temel ve sert değişiklikler için baskı oluşturma olasılığı düşük olan Adalet ve İhsan Hareketi dışında rejime baskı yapma potansiyeline sahip herhangi bir politik muhalefet güç bulunmamaktadır. Adalet ve İhsan Hareketi hariç şu anda Fas'ta yalnızca çok zayıf ve parçalanmış bir İslâmî siyasî muhalefetin olduğu değerlendirilmektedir.

Yüzyıllar boyunca İslâm, birçok İslâm coğrafyasında olduğu gibi Fas coğrafyasında hükümdarlarının otoritelerini meşrulaştırmak için kullandıkları en büyük güç olmuştur. Fas'ta 1631 yılından beri iktidarda olan Alevî hanedanının soyundan olan kraliyet sistemi de hem dinî hem de seküler kesim üzerindeki hegemonyasını bu şekilde korumaya devam etmektedir. Toplumsal ve politik gerginliğin çok parçalı dönemlerinde bile bu dinî güç, rejimin geleneksel otoritesinin yıpratılmasına daima –Fransız ve İspanya sömürü dönemlerinde dahi- engel olmuştur. Fas monarşisinin gücü, politik meşruiyetle ilgili çeşitli dinî iddialara dayanan manevi otoritesinde yatmaktadır. “Şerif” soyundan gelmesi (Kralın Hz. Hasan yoluyla Hz. Muhammed (s.a.v.)'in soyundan geldiği iddiası), ilâhî bir lütfâ sahip olması ve kralın “Emîru'l-Mü'minîn” unvanını haiz bulunması bunlardandır. 1956 yılında elde edilen bağımsızlık sonrası dönemde, monarşik yapı yine bu dinî otorite kaynaklarına dayanmayı tercih etti. Kraliyet kurumu her türlü siyasî

yıpranmadan korunmak için yasalarda ve anayasada yerini almış ve Fas siyasî sisteminde kurumsallaştırılmış olan bu ritüelleri kullanmaya devam etmektedir. Sonuçta ortaya çıkan bu siyasî düzenleme kralı, İslâm'ın sınırlarını aşan “sınırsız siyasî güçleri olan ve hesap verme sorumluluğu olmayan” ülkedeki diğer tüm hükûmet mekanizmalarının üzerine yerleştirdi.

Bununla birlikte, 1970'lerde Arap ülkelerindeki sosyalist yönetimlerin başarısızlığı ile başlayan, devlet ile yeniden dirilen siyasal İslâmcılar arasında monarşik sisteme ve onun dinî otoritesine yönelik yeni bir zorluk teşkil eden bir çatışma ortaya çıktı. Bu çatışma devletin, dinî ve sembolik kamusal alanı ve rejimin devlet kurumları üzerindeki otoriter kontrolü merkezinde çıktı. Kazablanka'da meydana gelen 2003 terörist saldırısından sonra devlet, bunu fırsat bilerek kendisi ile bu çatışmayı sürdüren siyasallaşmak isteyen Selefi İslâmcılarla mücadele etmeye başladı. Devlet ayrıca, tasavvufî İslâm'ı, İslâm'ın ulusal önemini yeniden canlandırmak, aslında ülkenin dayandığı manevî kimliğini geri kazanmak ve iktidarını güvence altına almak için geleneksel medya organlarının özel kontrolünü kullandı. İslâm tasavvufu Fas'ta, geleneksel olarak devletin dinî temellerinin özünü oluşturmakta ve rejimin ulusal dinî kimliği üzerindeki tekeli korumada etkili olmuştur.

Fas'taki iki büyük İslâmcı hareket, Adalet ve İhsan Hareketi ile Tevhid ve Islah Hareketi ve onların siyasî kanadı olan Adalet ve Kalkınma Partisi/PJD doksanlı yıllara kadar sessizce eylemci ve muhalefet stratejilerini yürüttüler. Ancak 2011'deki Arap ayaklanmalarının oluşturduğu tsunami, bu iki büyük İslâmcı hareketin varlıklarını Fas'ın siyasî sahnesinde daha güçlü bir şekilde ortaya koymalarına imkân sağladı. Aslında Arap ayaklanmaları sırasındaki ve sonrasındaki stratejilerinin incelenmesi, Fas'taki siyasal İslâm'ın hem sınırlarını hem de potansiyel başarı alanlarını ortaya koymaktadır.

Faslılar, Arap ayaklanmalarının Fas uzantısı olan 20 Şubat Hareketi'nin bayrağı altında sokaklara taşarken İslâmcı hareketler de devlet karşısında farklı stratejiler izlediler. Özellikle İslâmcıların izlediği bu strateji, bağımsızlık sonrası dönemde Fas İslâmcılığının reddedici ve katılım ikilemini yansıtmaktaydı. Adalet ve İhsan Hareketi, başlangıçta sokaklarda devlet yolsuzluğuna karşı hareketinin

düzenlediği protestolara katıldı. Daha sonra TIH'ın sahneye çıkması ile monarşinin ve siyasetin meşruiyeti oyunu olduğunu düşünerek bu oyunun sadık aktörü olmayı reddetti ve protesto eylemlerinden geri çekildi.

TIH ve onun siyasî kolu PJD ise tersine 20 Şubat Hareketi'nden aldığı halk desteği ile 2011'deki seçimlerde büyük bir başarı elde etti. O zamandan beri, bir pasif devrim getirmeyi ve rejimin anayasasını, içine girerek monarşik sistemi devirmeyi amaçlayan sınırlı bir reformist siyasî eylem stratejisinden, mevcut sistemi tanıyarak onun içinde siyasî bir aktör olarak yer alan koalisyon hükûmetinin ortağı konumunu aldı.

PJD'nin ve TIH'ın bu stratejisi, bölgede (özellikle de Kuzey Afrika'daki İslâmcı örgütler için) devlete karşı ve İslâmcıların lehine ayaklanmaktan çok rejimin kurumları içindeki reformlar yoluyla artan toplumsal değişimleri içeren bir örnek olarak ortaya çıkmıştır. Reddedici ve yeniden gözden geçirmeci olan bu her iki strateji, İslâmcıların Fas'taki gücü ve sınırlamaları konusundaki anlayışından doğan monarşiye yaklaşımlarını da yansıtmaktadır.

Adalet ve İhsan Hareketi'nin devletle herhangi bir yakınlaşmayı toptan reddetmesinin aksine, TIH ve PJD, 1997'deki seçimler gibi erken bir tarihte siyasî sistemde yer alarak Fas parlamentosunda dokuz sandalye kazandı. PJD, on yıldan fazla bir süre monarşi seçim sisteminin sınırları içinde bulunan muhalif bir parti olarak boy gösterip destek verdikten sonra 2011 seçimlerinden sonra büyük ortak olarak hükûmeti kurdu.

TIH, devletin toplum üzerindeki otoriter etkilerini hafifletmeye çalışırken adalet ve sosyal dayanışma için İslâmî ahlâkî öğretilere dayanan hesap verebilirlik için müesses yapıya siyasî baskı yapmaya başladı. TIH, Adalet ve İhsan Hareketi'nin aksine siyasî kanadı PJD ile kusurlarına rağmen bu siyasî sisteme girdi. Bu şekilde TIH, Fas'taki sosyo-ekonomik kalkınmanın önündeki temel engelleri yeniden düzenlemek için kalibre edilmiş bir stratejiyle değişimi teşvik etmeyi ümit etmektedir. Bu bağlamda TIH ve PJD, “yeni dürüstlük ve şeffaflık söylemi” olarak adlandırdığı bir hükûmete farklı, “ahlâkî ve sosyal açıdan bilinçli” bir liderlik yapmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler.

TIH ve PJD, Fas'taki siyasî hesabı değiştirmiş ve bağımsızlık sonrası Fas'ta kendi tarzında ve özünde benzersiz bir yönetim alternatifi sunmaktadır. Artık birçok Fas'lı, umut ve değişimden söz etmekte ve Fas siyaseti hakkında daha az ve alaycı söz etmektedir. Seçimlerdeki seçmen katılımı ise PJD'nin halk kampanyalarına, yeni dürüstlük söylemine ve PJD'nin kurucusu, TIH'ın da kuruluş teorisyenlerinden olan Benkiran'nin popülist stratejisinin büyük şehirlerde yarattığı heyecana bağlanmaktadır. Adalet ve İhsan Hareketi, İslâmcıları'nın ret ve izolasyon stratejilerinin anlamlı sonuçlar vermediği, bunun yerine, Benkiran ile PJD'nin hareketi siyasî oyuna katılmaya karar vermelerinde, 1992'nin başlarında doğru seçimi yaptıklarını ifade edilmektedir.

TIH ve PJD için amaç, Fas'taki başlıca sosyo-ekonomik meselelerle uğraşırken sistemin otoriter özelliklerini hafifletmektir. Bu konuda sınırlı bir başarı elde etmişlerdir. PJD ve TIH, Fas'taki devletin bir güç kaynağı olarak değil meşruiyet kaynağı olarak “şerif soyuna” dayandıklarını söyleyerek hükümdarın dinî otoriter meşruiyetini kabul ettiklerini ifade etmektedir.

TIH'ın ve PJD'nin stratejisi, yalnızca bir miktar devlet gücü kazanmak değil aynı zamanda toplumu kurumsal, entelektüel ve ahlâkî yollarla da kucaklamaya çalışmaktır. Bu bağlamda, TIH'ın ve PJD'nin stratejisi “aynı anda birden fazla alanda oyun oynamak” ve oyunun kurallarını değiştirmek için kurallar dâhilinde çalışmanın bir ürünüdür.

Fas'ta dikkatle tasarlanmış bir siyasî yapı bulunmaktadır. Ancak 2011 sonrası siyasî sahnede ve söylemde elle tutulur bir değişiklik olduğu da gözlemlenmektedir. TIH ve PJD, siyasî partilerin özellikle Fas'taki nüfusun marjinalleşmiş ve yabancılaşmış kesimleri arasında, toplumsal sorunlara ölçülü çözümler sağlama becerisine olan güveninden bir miktar geri durmaktadır. TIH ve PJD'nin çabalarına rağmen rejim etkili bir şekilde sağlamlaştırılmış olduğundan derin demokratik reform belirtileri göstermemiştir. Ancak şimdilik, 2016 yasama seçimlerinde ve son yerel seçimlerde oy kullanarak %31 oranında PJD'yi destekleyen Faslılar, derin demokratik tartışmalar üzerine iyi yönetim, şeffaflık ve sosyal adalet söylemini tercih ediyor görüntüsü vermektedir.

Fas'ta İslâmcılar, yüzeysel reformlar yoluyla halkı pasifleştirmeyi ve ulusal bir dinî kimliğe hitap etmeyi büyük ölçüde başaran monarşik bir rejimle karşı karşıya kalmışlardır. Ancak rejimin elinde bulundurduğu dinî otorite, protesto hareketi ve özellikle de Arap Baharı ayaklanmalarının ilk zamanlarında İslâmcılar dâhil olmak üzere muhalif hareketlere karşı koymakta zorlandı. “Fas Baharı” bitmiş görünse de 20 Şubat Hareketi aktörlerinden TIH ve Adalet ve İhsan Hareketi'nin çifte mücadelesi yine de monarşiyi bir eleştiri konusu hâline getirebildiği sonucunu doğurmuştur.

Ancak 20 Şubat Hareketi'nin, İslâmcı aktörlerin ülkeyi istikrarsızlaştırıcı ve kaosa sokacak türden bir karşı koyma hareketi olmadığı da bir gerçektir. Geçmişte monarşik yapı muhalefet için küçük bir alana izin vermiş ve bu yolla rejim bağımsızlık sonrası dönemlerde farklı zorluklarla başa çıkmada esnek olduğunu kanıtlamıştır. Monarşi, uzun süre monarşik parlamenter yapıdaki istikrarlılığı ve statükoyu güvence altına almaya devam edeceği belirtilmektedir.

Özenle hazırlanmış bir rejimle karşı karşıya kalan Fas'taki İslâmcı hareketler, stratejilerini kalibre etme ile karşı karşıya kaldılar. Referandum, 2011 ve 2016 yılı yasama seçimlerinin sonuçları, PJD'ye, sosyo-ekonomik değişimi etkilemek için sınırlı bir şekilde ve giderek daha zorlayıcı bir devlet sınırlaması altında olmasına rağmen, siyasî bir fırsat ve reformist bir güç olarak muhalefeti ve iktidar ortaklığını sundu.

Fas'ta her zaman seçimlerin iki amacından söz edilir: Bunlardan birincisi çok sayıda partinin varlığı ile otoriter bir sisteme demokratik bir imaj vermektir. İkincisi ise siyasî oluşumların ve sosyal tabanlarının gücünü test ederek onlara karşı rejimin pozisyon belirlemesidir. Rejim için tehlikeli bir artış gözlemlendiği zamanda örgütlerin üzerinde baskılar sıklaştırılarak istenilen düzeyde tutulmaya çalışılmıştır.

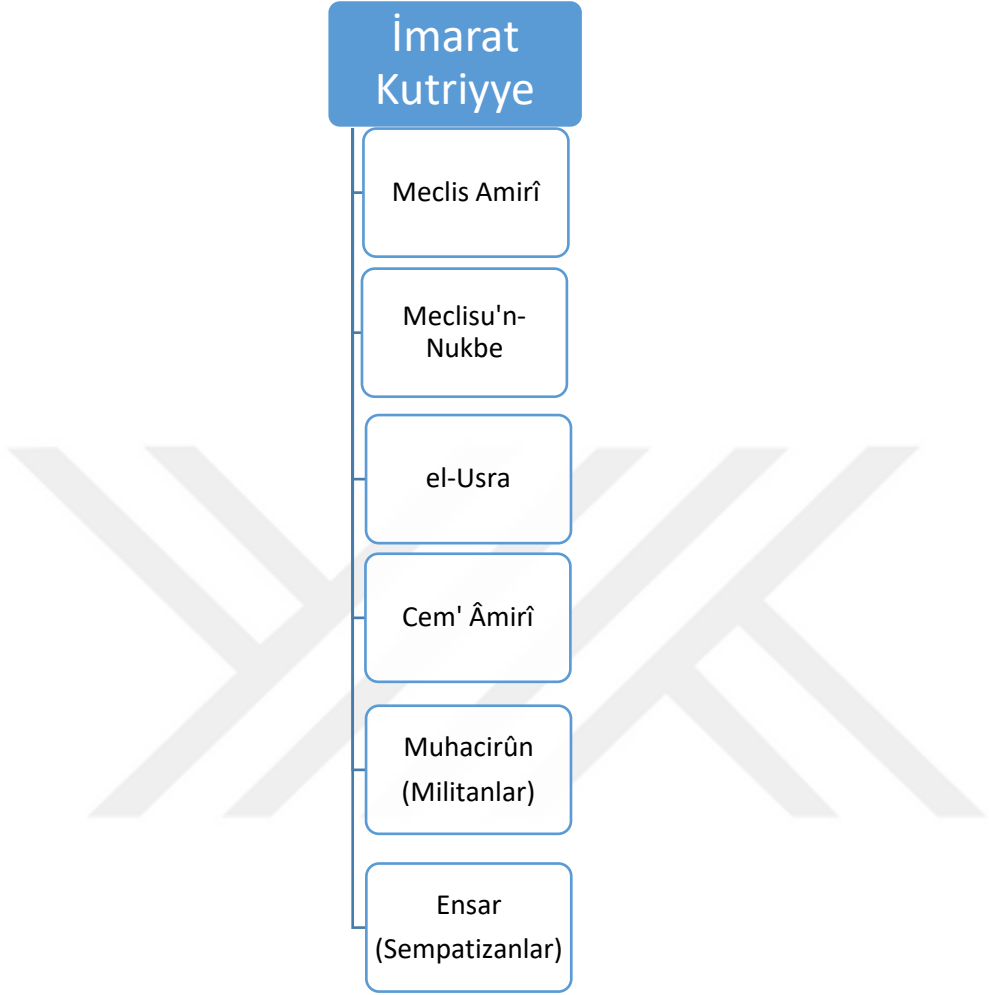
Devletin sivil toplum örgütleri üzerindeki tutumunu sıklaştırmaya hizmet eden çeşitli protestolar üzerindeki kontrollü, PJD liderliğindeki hükûmet ve saray kontrolündeki İçişleri Bakanlığı tarafından onaylanmadığı hâlde, PJD'nin popülaritesini tehdit etmekte ve rejim kontorlünün bir suç ortağı hâline getirmektedir.

Sonuç olarak; TIH ve PJD, sosyo-ekonomik reformlarını gerçekleştirmek için mevcut sistem içinde çalışmaya devam ettiğinden “ustalık kazanma”

stratejisinden fayda sağlamaya çalıştığı söylenmektedir. Adalet ve İhsan Hareketi ise hâlâ bir ikilem içinde olan kendi reddedici paradigmasının tutsağı içerisinde. Yasin'in Adalet ve İhsan Hareketi'nin ya TIH'ın ve PJD'nin ayak izlerini takip edip siyasal sistemi bilinen kusurlarıyla benimseyerek siyasî bir aktör olmak ya da mevcut tutumunu devam ettirmek için siyasî fırsatlar arayan toplumun meşruiyet sınırlarında olmaya devam etmektir. Şimdilik, etkili siyasî aktörlerden biri olma potansiyeline sahip Adalet ve İhsan Hareketi'nin, İslâmcıların siyasete katılabileceğini ve anayasal ve kurumsal kısıtlamalara rağmen değişime gerçek bir alternatif sağlayabileceğini gösteren TIH'ın ve PJD'nin yolunu açtığı ifade edilmektedir.



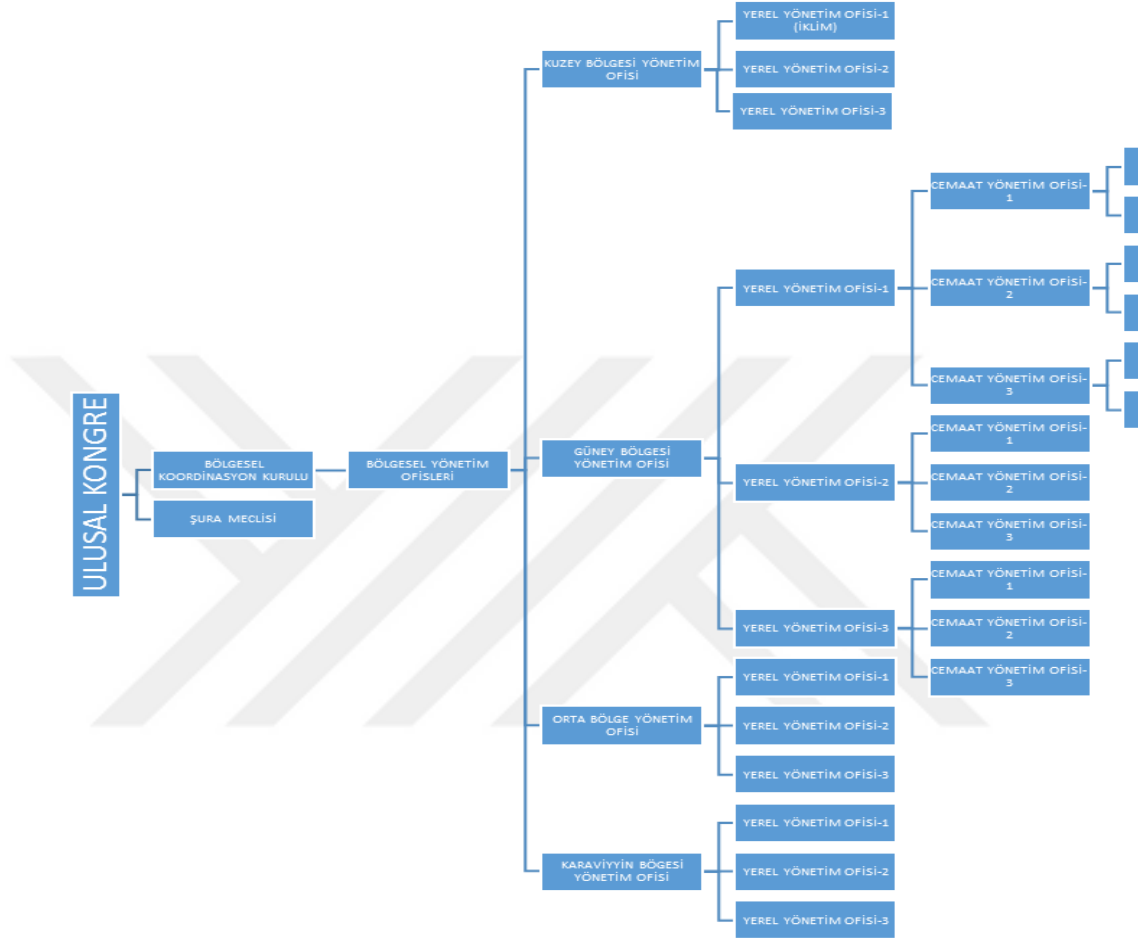
TABLÖLAR VE ŞEKİLLER



Şekil 3:İslâmcı Şebîbe 'nin Örgütsel Yapısı



Şekil 4: Tevhid ve Islah Hareketinin 2006 Yılı Öncesi Örgütsel Yapısı



Not: Diğer bölgeler de Güney bölgesi örneği gibi yerel-cemaat ve aile şeklinde yapılanmıştır.

Şekil 3: 2006 Yılı Sonrası Tevhid ve Islah Hareketi'nin Örgütsel Yapısı

KAYNAK KİŞİLERLE YAPILAN GÖRÜŞMELER

Muhammed el-Hamdâvî, TIH 2011-2015 Yılları Arası Genel Başkanı
Görüşme Tarihi, 15/09/2019.

Huseyin el-Muss, TIH/Tevhid ve Islah Hareketi Gençlik Kolları Genel Başkanı, Görüşme Tarihi, 16/09/2019,

Abdurrahman eş-Şeyhi, Tevhid ve Islah Hareketi'nin Hali Hazırdaki Başkanı, Görüşme Tarihi, 17/09/2019.

Abdülkadir Şelfüvat, TIH Basın Yayın Sorumlusu Hareket Genel Merkezi Rabat Lotion'da Yapılan Görüşme Tarihi, 20/09/2019.

Bilal et-Tilidi, TIH/PJD ve Fas ve Kuzey Afrika İslâmî hareketler Uzmanı, Araştırmacı, Yazar ile Görüşme Tarihi, 12/09/2019.

İdâm Hamza, “Munazzametu't-Tecdîdi't-Tullabî/ORE” (2019-2022) Başkanı ile Yapılan Görüşme Tarihi, 05/10/2019.

Dr. İdris Buanu, PJD'li Siyasetçi, Avukat, PJD Türkiye Masası Sorumlusu, Görüşme Tarihi, 05/10/2019.

Muhammed el-Hilâli, ORE (Munazzametu'-Tecdîdu't-Tullabbî) Eski Başkanı ve TIH Üyesi, Araştırmacı, Yazar, Görüşme Tarihi, 22/10/2019.

Prof. Dr. Muhammed es-Selimi, (Adalet ve İhsan Gurubu Üyesi, Aktivist) İbn Tufeyl Üniversitesinde Sosyolog, Akademisyen, Görüşme Tarihi, 28/12/2019.

Hasan Ben Nacih, Adalet ve İhsan Gurubu Rabat Sözcüsü ve Aktivisti Görüşme Tarihi, 26/12/2019.

KAYNAKÇA ESERLER

el-Abdullah, Muhammed İbrahim *el-İntihariyyun*, en-Neşru'l-Ubeykan Riyad, 2015.

Abdürrezzâk, Ali, *el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm*, Dârü Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, 1978.

Achergui, Muhamed, ed-Dahîru'l-Şerîf fî el- Editions Qanoune al-‘Âme Almaghribî, Daru's- Sekafa, Kazablanka, 1983.

Ahmed, Rifat Seyyid, *İslâmî Direniş Haritası (el-Benna'dan İslâmbuli'ye)*, (çev. Cuma Ağaç), İşaret Yayınları, İstanbul, 1989.

Ahsan, Manazır, “Cemaat-i Tebliğ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul, 2009.

el-Alevî, Hâdi *Fusûlî min Târîhi'l-İslâmi's-Siyasî*, Merkezü'l-Ebhâsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti, Lefkoşa, 1999.

el-Alevî, Saîd b. Saîd *ed-Devletü'l-Medeniyyetü fî Hitâbi'l-Hareketi'l-islâmiyye*, Merkezü'd-Dirâsâti'd-Düstüriyyeti ve's-Siyâsiyyeti, Marakeş, 2008.

el-Amidî, Seyfeddin, *el-İmametül min Ebkarî'l-Efkar fî Usulî'd-Din*, (thk. Muhammed Zübeydiye), Beyrut 1992.

el-Aravî, Abdullah *Mefhumu'd-Devle*, el-Merkezü's-Sekâfî, Kazablanka, 2001.

Arhila, Abbas, *Harakatü'l-Islâh Fi'l-Maghrib el-Hadith*, Majalat al-Dirassa ve el- l'lâm, Rabat, 1995.

Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşüneler*, (çev. Hakan Yücel), Metis Yay., İstanbul, 1989.

Ashour, Omar, *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements*, New York, 2009.

Asrî, Muhammed, *Meşruiyyetu Mutalibi Hareketu 20 Febrayir*, Matbaatu Suleyki Ahaveyn, Tanja 2012.

el-Avâ Muhammed Selim, *en-Nizamu's-Siyasî fi'l-İslâm*, Dâruş-Şuruk, Kahire, 2006.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992.

Aydinalp, Halil, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yay., Ankara, 2011.

Ayyâş, Carmân *Dirâsât fiTârîhi'l-Mağrib*, Matbbatü'n-Necâhi'l-Cedide, Rabat, 1986.

Ben Nacih, Hasan, *Mevâkkıfî Cemâa'ti'l-Adli ve'l-İhsan*, Matbaatü'l-Halici'l-Arabiyyi, Titvan 2005.

Bânan Muhammed eş-Şeyh, *ed-Devletü Fî Fikri'l-Cemâati'l-İslâmiyyeti Fî'l-Mağrib*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, Beyrut 2016.

Baraka, Mehdi Ben, *Ecrits Politiques 1957-1965*, Editions Karthala, Paris, Syllepsis, 1999.

el-Basrî, Muhammed b. Sad b. Menî el-Haşimî, *Kitabüt-Tabakâtil-Kebîr*, (çev. Adnan Demircan), İstanbul.

Belkazîz, Abdülilah *ed-Devle fî Fikri'l-İslâmi'l-Muâsır*, Merkezü Dirâseti Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2004.

Benkiran, Abdulilah, *el-Hareketu'l-İslâmiyye ve İşkâliyyetu'l-Menhec*, Menşûratu'l-Furkan, Kazablanka, 1999.

el-Benna, Hasan, *Şehid Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri*, (çev. Ramazan Nazlı), Arslan Yay., İstanbul, 1980.

-----, *Dava ve Davetçinin Hatıraları*. (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay., İstanbul, 1987.

Berger, Peter L. *Dini Kurumlar ve Toplumbilimi Yazıları*, (çev. A. Çiftçi), Anadolu Yay., İzmir, 1999.

Beque, Jasques, *Ulemas, Fondateurs du Maghre Aux XVII Siecle*, Sindband, Paris 1983.

Berger, Peter, Ludwig, *Modernleşme ve Süreç*, (çev. Cevdet Cerit), Pınar Yay., İstanbul, 1985.

Bin el-Mustafa, Ukkâşe, *el-İslâmiyyûne fi'l-Mağrib*, Dâru't-Tubkâl, Kazablanka 2008.

Bilge, Muhittin, *Dini Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslâmcılık*, Bin Yıl Yay., Ankara, 2015.

Bilge, Mustafa, “Fas Tarihi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XII. Ankara, 1995.

Boubekeur, Amel, Samir Amghar, *Islamist Parties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation*. Euromesco Paper. No. 55, 2006.

Brown, Nathan, Amr Hamzawy, Marina Ottaway, , *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*, Carnegie Papers 67, 2006.

Brumberg, Daniel, “Dissonant Politics in Iran and Indonesia”, *Political Science Quarterly*, 116(3), 381 – 411, 2001.

Bû Bekrî, Muhammed, *Teemmûlatü fi İslâmi's-Siyasî*, Menşûrâtü Fikr, Rabat, 2007.

el-Buhârî, Muhammed b.İsmail Ebû Abdullah, *Sahih-i Buharî*, (tah.Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır), Daru Tavku'n-Necât, Beyrut, 2002.

Buehler, Markus, “Safety-Valve Elections and the Arab Spring: The Weakening (and Resurgence) of Morocco’s Islamist Opposition Party”, *Terrorism and Political Violence*. (25), 137 – 156, 2013.

- Burgat, François, *L'İslâmisme au Maghreb*, Karthala, Paris, 1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul, 2016.
- Ca'ît, Hişam, *Ezmetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyyi*, Dârü't-Taliati li't-Tebiati ve'n-Neşr, Beyrut, 2004.
- Camii, Muhammed Mescidi, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, (çev. Malik Eşter), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Cemile, Meryem, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. Selahattin Ayaz, Bir Yay., İstanbul, 1986.
- el-Cüveyni, Ebü'l-Maalî Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî Kitâbü'l-İrşad, (çev. A. Bülent Baloglu), Babil Yay., Ankara 2012.
- Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, Metis Yay., İstanbul, 2017.
- Çelik, Celaleddin, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı Ve Din”, *Karadeniz*, 25-35, 2010.
- Çetin, Maksut, *İslâm'da Din-Siyaset İlişkisi*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2018.
- , “Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 25-37, 2019.
- , *İslâm'da Adalet*, İlahiyat Yay., Ankara, 2019.
- Çobanoğlu, Sedat, “Örgüt Kuramı Çalışmaları Üzerine Bir Okuma: Kurumsalkuramdan Yeni Kurumsal Kurama Geçiş”, *6. Uluslararası Öğrenci Kongresi*, Belek, Antalya, 2015.
- Daadaoui, Muhammed, *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power*, Palgrave Macmillan, Oklahoma, 2011.
- Dâhiş, Muhammed Ali, *Dirâsât fi'l-Harekâti'l-Vataniyye ve İtticâhâtî'l-Vahdeviyyeti fi'l-Mağribi'il-Arabî*, Menşûrâtü İttihâdî'l-Küttâbî'l-Arab, Dimeşk, 2004.

Dalacoura, Katarna, “Islamist Terrorism and the Middle East Democratic Deficit: Political Exclusion, Repression and the Causes of Extremism. In Democratization”, *Cambridge University Press* 13(3), s.s. 508 – 525, Cambridge, 2006.

Darif, Muhammed, *el-İslâmiyyûne 'l-Mağâribe*, Matbaatü'n-Necâh, Kazablanka 1999.

-----, *el-İslâmü 's-Siyasî fi 'l-Mağrib*, Matbaatü'l-Mearifü'l-Cedide, Rabat 1992.

-----, *el-Haklû 'd-Dîniyyi 'l-Mağribiyyi*, Matbaatü'l-Mearifü'l-Cedide, Rabat 2017.

-----, *Cemâatü 'l-Adli ve 'l-İhsân*, Menşûrâtü'l-Mecelletü'l-Mağribiyyetü, Kazablanka 1995.

-----, *el-Ahzâbü 's-Siyasîyetü 'l-Mağribiyye*, Menşûrâtü'l-Mecelletü'l-Mağribiyyetü, Kazablanka 2001.

-----, *es-Selefîyyetü Beyne “el-Velâ” li 'd-Devleti ve Müessetü 's-Sultanu 'ş-Şerif*, Menşûrâtü İfrikiyya'ş-Şark Kazablanka, 1988.

-----, *Tertibatu Zabtu 'l-Mecalu 'd-Dinî*, *La Gazette De Maroc (Arapça Eki)*, s. 366, 03/05/2004.

-----, *“Berâ” ed-Devleti Minhê*, el-Mesâ Gazetesi, 21. Ekim 2009.

-----, *ed-Dînü ve 's-Siyasetü bi 'l-Mağrib*, Menşûrâtü'l-Mecelletü'l-Mağribiyyetü li 'l-İlmî 'l-İctimâî 's-Siyasî, Kazablanka, 1988.

-----, *Selefîliğin Devletin Dini Politikasındaki Yeri*, 14/10/2009, el-Mesâ Gazetesi.

-----, *Islamic Movements in Europe*, I.B. Tauris, Newyork, 2014.

Davutoğlu, Ahmet, "Devlet", TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 9, 234-240, 1994.

ed-Dimeşkî, Hayreddin b. Muhammed ez-Zirkelî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İ'lm Li'l-Melâyîn, Şam, 2002.

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995.

Ebu Davud Suleyman b.Eşab . İshak b. Beşir es-Sicistani, *Sünen-i Ebi Davud*, (muh. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), elmektebetu'l-Asliyye, Beyrut, 1980.

Ebu'l-Kasım, Samir, *et-Tedeyyün ve's-Siyâsetü*, Matbaatü Rabat Net, Rabat 2005.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, (çev. A. Şener), Fecr Yay., Ankara, 1994.

Efe, Fikret, "Cemaat-i Tebliğ'in Davet, Tebliğ ve Eğitim Yöntemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, 2004, ss.216-234.

el-Ensârî, Ferid, *el-Ahtâü's-Sitte li'l-Hareketü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, Menşûrâtü Risâleti'l-Kur'ân, Miknes, 2007.

Eckstein, Harry and Ted Robert Gurr, *Patterns of Authority: A Structural Basis for Political Inquiry*, New York: John Wiley, 1975.

Entelis, John, *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

-----, *el-İhtiyârâtü'l-Mağribiyyetü*, Dâru'l-Kelime, Rabat, 2018.

-----, *Kaziyyetü Nizâmü'l-Hükmi Fi'l-İslâm*, el-Mesâül'l-Mağribiyye Gazetesi, 17/09/2007.

Erdem, Hüsamettin, Çifçi, Osman Zahid, *İslâm Tarihinde Din Ve Devlet İlişkisi*, İstem, , ss. 117-129, 2013.

Ergil, Doğu, *İdeoloji ve Millyetçilik*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1983.

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2017.

-----, *Mürâcâtü'l-İslâmiyyîn*, Merkezü Nemâi li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti, Beyrut, 2013.

el-Fâsî, Allâl, *el-Hareketü'l-İstiklâliyyetü fi'l-Mağribi'l-Arabiyyi*, Matbbatü'n-Necâhi'l-Cedîde, Kazablanka, 2003.

el-Fezzâzî, Muhammed, *Risâleti'l-İslâm ilê Mürşidî Cema'ati'l-Adl ve'l-İhsân*, Matâbi' el-Bûğaz, Tanja, 1993.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Şa-To Yay., İstanbul, 1991.

el-Filâlî, Abdülkerim, *et-Târîhü's-Siyasî li'l-Mağribi'l-Kebîri'l-Arabî*, Şirketü Tâs li't-Tıbbâ', Kahire, 2006.

Flory, Maurice, *Les Regimes Politiques Arabes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Foucault, Michel, "Discipline and Punish: The Birth of the Prison / Uniform Title: Surveiller et Punir", *English, New York: Vintage Books*, 1979.

Gazali, Ebû Hamid Muhammed, *Ulûmid'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, , Bedir Yay., İstanbul, 1989.

Geçit, Salih, *İslâm Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.

Ghobashy, Mona, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers", *International Journal of Middle East Studies*, 37(3), s.s. 373 – 395, 2012.

Gilles, Kepel, *Peygamber ve Firavun*, çev. İsmail Bendiderya, Çizgi Yay. İstanbul, 1992.

Gümüsoğlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, Kayıhan Yay., İstanbul 2011.

Günay, Ünver, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, *Türk Yurdu* , (80-89), 1997.

Gündüz, Şinasi, “Din, Terör ve Şiddet”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı:170, Ankara, 2005, s. 170.

Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında*, (çev. Ali Nalbant), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009.

el-Hadr, Fırat, *Cemâati'l-Adli ve'l-İhsan Mine'l-İsyâni'l-Medenî İlâ't-Tetarruf*, Dârü'l-Emâziğiyyîn, Brüksel, 2006.

-----, *Bedâil veHıyârât*, Top Press Matbaası, Rabat, 2016.

Hafiz, Muhammed, “Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World”, *Lynne Rienner Publishers*, London, 2003.

el-Hamdâvî Muhammed, *er-Risalliyyetü fi'l-Ameli'l-İslâmiyyeti*, Top Press Matbaası, Rabat, 2008.

Hammâd, Mecdî *el-Harekâtü'l-İslâmiyyeü ve'd-Demokratiyyeti*, Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, Beyrut, 2001.

Hamzawy, Amr, “Party for Justice and Development in Morocco: Participation and Its Discontent”, *Carnegie Papers*, 93, 1 – 21, 2008.

el-Harti, Mehdi, *Fundamental Obstacles To Modernization In Precolonial Morocco: Geography, Institutions And Culture*, Universidad de Granada, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Granada, 2017.

Hassânî, Abdullatif, *el-İttihâdü'l- Vataniyyü li Kuvvâtî's-Şa'biyye en-Neşetü ve'l-Mesâr*, Mecelletü Emel, s.11, Rabat, 1994.

Hâmiddin, Abdülaliyy, *Çağdaş Fas Siyasal Düşüncesinde Anayasal Sorun*, Kamu Hukuku Basılmamış Doktora Tezi, V. Muhammed Üniversitesi, Agdal, Rabat 2001-2002.

Hattâb, Mahmud Şit, *Kâdetü Fethu'l-Endülüüs*, Dar el-Manar, Kahire, 2003.

Hegel, Georg Wilhelm, *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Hesová, Zora, "Islamistické strany Severní Afriky u moci: kontext vládnutí a první bilance", *Asociace pro mezinárodní otázky Research Paper*, 5/2012.

Hume, David, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979.

el-Humeynî, Ruhullah, *el-Hükûmetü'l-İslâmiyyetü*, Merkezü Bakiyyetillâhi'l-A'zam, Beyrut, 1998.

Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Centur*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991.

Hicazî, Mustafa, *et-Tehallufu'l-İctimâ'î*, el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, Kazablanka, 2005.

el-Itrî, Abdurrahim, *Sanaatu'n-Nuhbe fi'l-Mağrib*, Matbatu'n-Necahu'l-Cedîd, Kazablanka, 2006, s. 188.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbnü Haldun*, (tah. Muhammed Sıddîk el-Minşevî), Dârü'l-Fadileti li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve't-Tasdîr, Kahire, 2005.

....., *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1988.

İbnu'l-Manzur, Muhammed b. Mükrim b. Ali, *Lisanu'l-Arab*, c. 12, Daru's-Sadr, Beyrut, 1994.

İbrahim, Sadettin, “Mısırın Militan Müslümanları”, *Aylık İktibas Dergisi*, c. IV, sayı 78, İstanbul, 1984.

el-İcî, Adudiddin, *Şerhu'l-Mevakıf*, (thk. M.Bedreddin el-Halebi), Mısır 1907.

İnalcık, Halil, “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, *Atatürk Önderliğinde Türk Kültür Devrimi RCD Semineri Tebliğleri*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yay., Ankara, 1972.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), Yöneliş Yay., İstanbul, 1988.

İpşirli, Mehmet, "Islahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islahat#1>, (14.03.2020).

el-İşbilî, Abdurrahman b. Muhammed Veliyüddin el-Hadramî İbn Haldun, *Divânü'l-Mübtedi' ve'l-Haberi fî Tarihi'l-Arab*, (muh. Halil Şahhada), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

Jørgensen, Pruzan, “The Islamist Movement in Morocco. Main Actors and Regime Responses”, *DIIS Report*. (5), 2010.

Joffe, George, *el-Yesârü'l-Fransî ve'l-Hareketü'l-Vataniyyetü'l-Mağribiyye (1905-1955)*, Çev. Muhammed eş-Şarkî, Dârü Tubkâl li'n-Neşr, Kazablanka, 1988.

el-Kâdirî, Ebû Bekir, *Müzekkirâtî fî'l-Hareketi'l-Vataniyyeti'l-Mağribiyyeti (1930-1940)*, Matbaatü'n-Necâhü'l-Cedide, Kazablanka, 1992.

el-Kahtânî, Muhammed b. Said b. Salim, *el-Velâu ve'l-Berâu fî'l-İslâm*, Dârü'n-Neşr, Mekke, 1984.

Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2014.

Karakoç, Sezai, *İslâm*, Diriliş Yay., İstanbul, 1986.

Karaman, Hayrettin, *İslâmî Hareketin Öncüleri*, İz Yay., İstanbul, 2013.

el-Katiri, Laura, *A Brief Political Economy of Energy Subsidies in the Middle East and North Africa*, Oxford Institute for Energy Studies, February 2015.

el-Kehal, Said, *eş-Şeyhu Abdüsselâm Yâsîn Mine'd-Derveşeti İlâ'l-Kavmeti*, Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyyi, Kazablanka 2003.

Kenûn, Abdullah, *Mevsûatü Meşâhîri Ricâli'l-Mağrib*, Dâru'l-Küttâbi'l-Mısrî, Kahire, 1994.

Keppel, Gilles, *en-Nebî ve'l-Friavn*, ter., Ahmed Hadar, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1988.

Kesici, Mehmet Rauf, “Yoksulluk Şiddet Döngüsü”, *Çalışma ve Toplum Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 2004, ss. 121-158.

el-Kettânî, Ali b. Muhammed el-Muntasır Billah, *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endülü*s, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Khan, Muqtedar, “The Moroccan Path to Islamism. Institute for Social Policy and Understanding”, *Policy Brief*, No. 55., May 2012, 2012.

Khosrokhavar, Ferhad, *L'İslâm Dans Les Prisons*, Paris, Editions Balland, 2004.

-----, *Du Neo-Orientalisme de Badie, Enjeux et Methodes*, Editions Balland, Paris, 1990.

el-Kıbelî, Muhammed, *Tarihu'l-Mağrib*, Matbaatü Akkaz el-Cedîd, Rabat, 2011.

Krunfil, Hasan *el-Muctemeu'l-Medenî ve'n-Nuhbetu's-Siyasîyyeti*, Afrikiya's-Şark, Kazablanka, 1997.

Köktaş Mehmet Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993.

Köknel, Özcan, *Bireysel Ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1996.

Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfi Yay., Konya, 2017.

Kutub, Seyyid, *Dünya Barışı ve İslâm*, (çev. Bekir Sadak), Ebru Yay., İstanbul, 1987.

-----, *Yoldaki İşaretler*, (çev. İsmail Nuri), İhya Yay., İstanbul, 1980.

-----, *İslâm'ın Hareket Metodu*, (çev. Yüksel Kılıçarslan), Nida Kitabevi, İstanbul, 1986.

-----, *el-Adaletü'l-İctimaiyye*, Daru's Şüruk, Kahire, 1980.

Kutlu, Sönmez, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay., Ankara, 2016.

Lav, David, "The Next Proving Ground for Political Islam: Parliamentary Elections in Morocco", *The Middle East Media Research Institute*, Inquiry & Analysis Series Report No. 384, 2007.

Leveaue, Remy, *Le Fellah Marocain Defenseur Du Trone*, FNSP, Paris 1976.

Lewis, Bernard. *Lüğati's-Siyâseti fi'l-İslâm*, (çev. İbrahim Şetâ), Dârü kurtubatü li'-Neşri ve't-Tevsîk ve'l-Ebhâs, Kıbrıs, 1993.

Lokman, Muhammed, *ed-Din ve's-Siyâsetü fi'l-Mağrib*, Afrikiya's-Şurk Mat., Kazablanka 2011.

el-Manouni, Mouhammed, *Madhahir Yaqadat el-Maghrib al-Hadith*. Societé d'Édition et de Diffusion al-Madariss, Kazablanka, 1985.

Mahmud, Abdülhalim, *Müslüman Kardeşlerde Eğitim ve Teşkilatlanma Siyaseti*, çev. Mehmet Emin Akın, Server Yay., Ankara, 1990.

Makdisî, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerif, *El-Müsamere Şerhü'l-Müsayere*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 2006.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, Turan Kitapevi, Ankara, 1982.

Mauck, “Trevor Monarchical Suppression of the Legislature: Morocco 1996 – 2007”, *Departments of Political Science and Philosophy*, Hampshire, 2008.

Maverdi, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Basri el-Bağdadi, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye*, (çev. Ali Şafak), Bedir Yay., İstanbul 1994.

Mecmûatü mine’l-Ulemâi ve’l-Bâhisîn, *el-Mevsuatü’l-Arabiyyetü’l-Âlemiyye*, Müessesetü A’mâl li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Riyad, 1999.

Mekouar, Merouan, “Moroccan Islamists: All the Taste, Half the Calories”, *Chicago: Midwest Political Science Association Meeting*, Chicago, 2010.

Menar, Muhammed Bask, *Mağrib ma Ba’de Hirak 2011 Mâze Teğayyera*, Matbaatu’n-Necah, Kazablanka, 2016.

Menşûrâtü Hareketü’t-Tevhîd ve’l-İslâh, Şems Print Yay., *Mîsak*, Rabat 2019.

-----, Şems Print Yay., *er-Ru’yetü’d-Da’aviyyetü li’l-Hareke*, Rabat, 2003.

-----, *er-Ru’yetü’t-Terbeviyye*, Rabat, 2003.

-----, *Teveccuhât ve İhtiyârât*, Rabat, 2003.

-----, *er-Ru’yetü’s-Siyasîyye*, Rabat, 2000.

Menouni, Abdellatif, *Le recours à l’article 16: Une Nouvelle Lecture De La Constitution*, RJPEM, 1984.

Merfet bintü Kamil b. Abdullah Usra, *İhtisâb eş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab*, Riyad, 1998.

el-Merînî, Abdülhak, *el-Ceyşü'l-Mağribî Abara't-Târîh*, Matbbatü'l-Maarifi'l-Cedide, Rabat, 1997.

el-Merînîsî, Abdülhamid, *el-Hareketü'l-Vataniyyetü min Hilâli Şahisyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*, el-Matbaatü'r-Risâleti, Rabat, 1978.

el-Merkezü'l-Mağribiyyü li'd-Dirasat ve'l-Ebhasi'l-Muasara, *Takriru'l-Haleti'd-Diniyye fi'l-Mağrib*, Rabat, 2016.

el-Metâfi, Beşîr, *el-Hareketü'l-İslâmiyyetü ve'l-Müşâreketü's-Siyâsetü bi'l-Mağrib*, Matbaatü'n-Necâh, Kazablanka, 2009.

el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *ed-Düstûru'l-İslâmiyyü*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1971.

-----, *Menhecü İnkılâbî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1971.

Miège, Jean-Louis, *Le Maroc et l'Europe (1822-1906)*, Éditions La Porte, Rabat, 1996.

Miller, Susan Gilson, *A History of Modern Morocco*, Cambridge University Press, 2013.

Misbâh, Muhammed, *Beyne'd-Da'va ve's-Siyase: Keyfe Edde't-Teseyyus ilâ'l-İnkisami's-Selefîyyîn fi'l-Mağrib*, el-Ma'hedu'l-Arabî li't-Tahlîli's-Siyase, Rabat, Mart, 2018.

-----, Dirase Meydaniyye, “*Keyfe Yufekkiru's-Selefîyyûne*”, el-Ma'hedu'l-Mağribî li't-Tahlîli's-Siyasât, Rabat, 2019.

Mu'tasım, Muhammed, *el-Hayatu's-Siyasiyyetu'l-Mağribiyyetu*, Muessetu İzis li'n-Neşri'l-Camiiyi, Kazablanka, 1995.

-----, *et-Tetavvuru't-Taklidanî li'l-Kanuni'd-Dusturî*, Kazablanka Hukuk Fakultesi Doktora Tezi, 1988.

el-Muti', Abdulkerim, *Al-Mîsâk*, s. 307, Matbaatu'l-Jadida, Rabat, 1975.

el-Musûlî, Ahmed, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslâmiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, Merkezü'd-Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabbiyyeti, London, 1999.

-----, *Nazariyyâtü'l-Ma'rife ve'd-Devletu ve'l-Muctema'*, en-Naşir li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 1993.

Nafi, Beşir Musa, *İslâmcılık Siyasal İslâm ve Akımları*, çev. Burhaneddin Aldiyavi, Düşünce Yay., İstanbul, 2012.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm*, (çev. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul, 2009.

Onat, Hasan, “Küresel Şiddet ve Terör: İnsan Olma Onuruna Vurulan Darbe”, *Dini Araştırmalar*, Cil: 7, Sayı: 20, Yıl: 2004, s.s. 19-30.

Osmanî, Sadettin, *Fî Fıkhi'd-Din ve's-Siyâse*, Müessetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 2011.

-----; *Kaziyyetu'l-İmrae ve Nefsiyyetu'l-İstibdaât*, Menşûratu'l-Furkan, Kazablanka, 1998.

Ottaway, Marina, Amr Hamzawy, “Islamists in Politics: The Dynamics of Participation”, *Carnegie Papers*, No. 98, November 2008.

Özkan, Ercümen, “Fitne 1”, *İktibas, Aylık Dergi*, c. IV, sayı 70, 1984, İstanbul.

-----, *Soruşturma Kur'an ve Sünnet*, Sor Yay., İstanbul, 1987.

-----, “Tebliğ ve Parti”, *İktibas, Aylık Dergi*, c. VIII, sayı 136, İstanbul, 1990.

-----, “Dindar, Dinci”, *İktibas, Aylık Dergi*, sayı 184, İstanbul, 1994.

-----, “Laiklik ve Demokrasi III”, *İktibas Aylık Dergi*, İstanbul, 1990, c. III, sayı 137.

-----, *Tasavvuf ve İslâm*, Anlam Basım Yay., Ankara, 1993.

Panebianco, Angelo, “Political Parties: Organization And Power”, *Cambridge University Press*, Cambridge, 1988.

Perekli, Feriha, *The Applicability of the “Turkish Model” to Morocco: The Case of the Parti de la Justice et du Développement (PJD)*, *Insight Turkey*. 14(3) 85 – 108, 2012. Platon, Devlet, (Çeviren: S. Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 1980.

Raimund Popper, Karl, *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev. Sabri Orman), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

Rapp, Walter, “The Challenges and Opportunities Moroccan Islamist Movements Pose to Women's Political Participation”, *Center for the Study of Islam and Democracy, Political Islam and Democracy*, May 14, 2008.

er-Raysûnî, Ahmed, *Hareketü'l-İslâmiyyeti'l-Mağribiyyeti Suû'dun em Ufûlün*, Dârü'l-Kelime, Kahire, 2013.

Reşid Rıza, Muhammed, *ed-Devletü ve'l-Hilâfetü fî Hitâbi'l-Arabî*, Dârüt-Talîati ve't-Tibâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1992.

Reyhanoğlu, Metin, “Minztberg'in Örgütlenme Boyutları Ve Örgüt Yapıları”, *M.K.Ü. İ.İ.B.F.*, Hatay, 2009.

Roy, Olivier, *Les Islâmologues Ont-Ils inventé l'Islamisme*, Esprit Press, Paris, 2001.

Rudolph, Lloyd, and Susanne Hoeber Rudolph, “The Modernity of Tradition: Political Development in India”, *Chicago: The University of Chicago Press*, 1967.

Sâdât, Ahmed, *el-Cemaâtü'l-İslâmiyyetü beyne'l-Mukâvemeti ve'l-İrhâb*, Dârü'l-Muhaccatü'l-Beydâü li't-Tâbiati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, 2013.

Said, Edwards W., *L'Orientalisme*, Vintage Books, Paris, 1980.

es-Saîd, Rifat, *el-Müteessilimûne Mâze Fealû bi'l-İslâm ve Binâ*, Matbaatü Fedâle, Muhammediye, 2005.

Samia Errazzouk, “From Opposition to Puppet: Morocco’s Party of Justice and Development”, *Jadaliyya Pages*, November 24, 2012.

es-Sâmirâî, Halil İbrahim, Abdulvahid Zünun Taha, *Tarihu’l-Arab ve Hadâratühüm fi Endulüs*, Daru’l-Kitabu’l-Cedîd, Beyrut, 2000.

Sater, James, *Civil Society and Political Change in Morocco*, New York: Routledge, 2007.

-----, “Parliamentary Elections and Authoritarian Rule in Morocco”, *Middle East Journal*, 63(3), 381 – 400, 2009.

Satiy, Abdülilah, *Mâ Ba’de’l-İslâmi’s-Siyasî fi’l-Mağrib*, Afrikyya’ş-Şark Mat., ed-Dârü’l-Beydâ, 2016.

-----, *el-Mülkiyyetü ve’l-İslâmiyyüne Fi’l-Mağrib*, Matbaatü’n-Necâhi’l-Cedid, Rabat, 2012.

Schwedler, “Jillian, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen”, *Cambridge University Press*, New York, 2006.

es-Selâvî, Muhammed Edib, *el-Ahzâbü’s-Siyasîyyetü’l-Mağribiyyetü*, Matabi’ Rabat Net, Rabat 2015.

Selznick, Philip Institutionalism “Old” and “New”, *Administrative Science Quarterly*, 41 (June), 270-277, 1996.

Semir Emin, *Ezmetu’l-Muctemei’l-Arabi*, Mustakbau’l-Arabi Yay., Kahire, 1985.

es-Seyyid, Mahmud, *Târîhü Düveli’l-Mağribi’l-Arabî*, Müessettü Şebâbi’l-Câmia, İskenderiye, 2006.

es-Seyyid, Rıdvan, *eş-Şer’iyyetü ve’l-Meşrûi’yyetü fi’t-Tecrübeti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyyeti*, Mecelletü’t-Tesâmuh (et-Tefâhüm), Muskat, 2008.

Shadid, Anthony, “Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam”, *Oxford University Press*, New York, 2009.

Shahin, Emad Eldin, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Westview Press, Colorado, 1997.

el-Sherif, Ashraf, “Democratization of Islamist Movements in Egypt and Morocco: Political Opportunities, Organizational Frameworks, and the Ideological Marketplace”, *Dissertation. Boston University, Graduate School of Arts and Sciences*, 2011.

Shils, Edward, “International Encyclopedia of the Social Sciences, Ideology”, *Macmillan & The Free Press*, Newyork, 1968.

Sıddıki, Kelim, *İslâm Devriminin Aşamaları*, (çev. S. Alagöz), Ekin Yay., İstanbul, 1997.

es-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2012.

-----, *el-Bahru'l-lezî fî Şerhi Elfiyet'-Eser*, (muh. Ebu Enes b. Ahmed Tahir el-Endunusî), Mektebetü'l-Ğurabai'l-Eseriyye, Riyad, 2001.

eş-Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1981.

Şenses, Fikret, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, İletişim yay., İstanbul, 2002.

Şeriatî, Ali, *Ne Yapmalı?*, (çev. Muhammed Hizbullah), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986.

-----, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, (çev. Kamil Can), Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980.

et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebû Cafer, *Tarihu't-Taberî*, Daru't-Turâs, Beyrut, 1967.

-----, *Hareketü't-Tevhîd ve'l-İslâhu'l-Mağribiyye*, Merkezü Sinaatü'l-Fikr, Beyrut, 2015.

Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, Şerhu'l-Akaid, (çev. Süleyman Uludağ), Rihle Kitap, İstanbul 1991.

Tamam, Husein, "Separating Islam from Political Islam: The Case of Morocco", *Arab Insight*, 1(1), 99 – 112, 2007.

Tavîl, Abdüsselâm, *Kıraâtün fi'l- Mesâri's-Siyasî liHizbi'l-Adaleti ve't-Tenmiyyeti'l-Mağribiyyi*, Merkezü'd-Dirâsâti'd-Düstûriyyeti's-Siyâsiyyeti, Marakeş, 2007.

et-Telîdî, Bilal, *Zâkiratü'l-Hareketü'l-İslâmiyyi bi'l-Mağrib*, Tub Berîs Mat., Rabat 2014.

Tepe, Sultan, "Moderation of Religious Parties: Electoral Constraints, Ideological Commitments, and the Democratic Capacities of Religious Parties in Israel and Turkey", *Political Research Quarterly*, 65(3), 467– 485, 2012.

Tezcur, Güneş Murat, "The Moderation Theory Revisited. The Case of Islamic Political Actors", *Party Politics*, 2010.

Tilmisani, Ömer, Hasan el-Benna ve Davet Mektebi. çev. Mehmet Yolcu, Madve Yay., İstanbul, 1987.

Touzy, Muhammed, *el-Melikiyyetü ve'l-İslâmi's-Siyasî fi'l-Mağrib*, Neşrü'l-Fenk, Kazablanka, 1999.

et-Turâbî, Hasan, *el-Mustalahâtü's-Siyâsiyyetü fi'l-İslâm*, Dârus's-Sâkî, Beyrut, 2000.

Turan, Ömer, *İslâmcılık Tarihçesi ve Fikir Örgüsü*, Hida Yay., İstanbul, 2018.

-----, *İslâmî Hareketler*, Step Ajans Mat., İstanbul, 2002.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul, 1997.

Tümer, Günay, “Din”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 9, 312-320, Ankara, 1994.

U’asırî, Ali, *Min Vehmi’l-İntikali’l-dimukrati İle Metehâtu’t-Ttehavvulu’l-Muctemaî Ba’de 20 Ferbrayir*, Matbaatu Tub Beris, Rabat, 2012.

el-Ukbânî, Redad, *Hizbu’l-Adâleti ve’t-Tenmiyeti Bidâyeti ve Nihâyeti*, el-Matbaatü’s-Serîa, Kunejtera 2011.

Ukkâşe, Mahmud, *Târihü’l-Hükm fi’l-İslâm*, Müessetü’l-Muhtâr li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Kahire, 2002.

el-Useyrî, Ahmed Ma’mur, *Mucezu Târihu’l-İslâm*, Daru’l-Kitâb, Riyad, 1996.

Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din İslâm*, Derin Yay., İstanbul, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995.

Verdani, Salih (1988), *Mısır’da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar ve Ş. Duman, Fecr Yayınevi, Ankara, 1988.

el-Virâyinî, Said b. Muhammed Halim, *el-İslâmiyyûne bi’l-Mağrib ve’d-Demokratiyye*, MatbaatüEfrikiyya’s-Şark, Kazablanka, 2009.

Watt, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2016.

Wickham, Carrie Rofersky, “The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement”, *Princeton University Press*, 2013.

-----, “Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt”, *Columbia University Press*, 2002.

Willis, Michael, “Morocco’s Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that did not Want to Win”, *Mediterranean Politics*, 9(1), 53 – 81, 2004.

Yasin, Abdüsselam, *el-Amelü'l-İslâmî ve Harekiyyeti'l-Menhâci'l-Nebevî Fî Zemâni'l-Fitneti*, Matbaatü'n-Necâh, Kazablanka 1973.

-----, *Nebevî Yöntem*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), Beka Yay., İstanbul, 2016.

-----, *Diriliş ve Islâh Önderleri*, (çev. Muhammet Ateş), Divan Kitap, Ankara, 2012.

-----, *Hivâr Ma'al-Fudalâi'd-Dimukritiyyîn*, Matbûâtü'l-Ufuk, Kazablanka, 1994.

-----, *eş-Şûrâ ve'd-Demukratiyye*, Matbûâtü'l-Ufuk, Kazablanka, 1996.

-----, *el-Hilâfetü ve'l-Melik*, Dâru'l-Âfâk, Beyrût, 2001.

-----, *Nazarâtü fî'l-Fıkhi ve't-Târîh*, Dârül'l-Fudâla, Muhammediyye, 1989.

-----, *el-İslâmiyyûne ve'l-Hükm*, Matbûâtü's-Safâ, Kazablanka, 2000.

-----, *el-İslâm ve'l-Kavmiyyetü'l-İllmâniyye*, Dâru'l-Hitâbî, Beyrut, 1989.

-----, *Cemaatü'l-Müslimîn ve Râbitatühâ*, Dâru Lübnân li't-Tıbbâti ve'n-Neşri, Beyrut, 2011.

Waterbury, John, "The Commander Of The Faithful: The Moroccan Political Elite - A Study In Segmented Politics", *Columbia University Press*, Newyork, 1974.

Wegner, Eva, "Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco, Syracuse", *NY: Syracuse University Press*, 2004.

-----, "Inclusion or Repression: The Cost-Benefit Calculations of Authoritarian Rulers", *In Change, Research Paper 4*, April 2007.

Yassine, Nadia, *Toutes Voiles Dehors*, Alter Editions, Paris, 2003.

Yetim, Ahmet, *Tevhid ve Islâh'ın On Yılları*, Toub Paris Mat., Rabat, 2006.

Yetim, Muhammed, *el-Hareketü'l-İslâmiyyeti Beyne's-Sekâfi ve's-Siyasî, Menşûrâtü'z-Zemane*, Rabat, 2000.

-----, *el-Amelu'l-İslâmî ve'l-İhtiyari'l-Hadârî, Menşûrâtü'l-Hareketi't-Tevhid ve'l-Islâh*, Rabat, 2017.

Zeghal, Malika, *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2008.

Zeidan, David "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups," *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3, No. 3, September 1999.