

T.C.

İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

MEVDÛDÎ'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÜMMEHAN TİRYAKİOĞLU

İSTANBUL

TEMMUZ 2017

T.C.

İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

MEVDÛDÎ'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÜMMEHAN TİRYAKİOĞLU

DANIŞMAN: Yrd. Doç. Dr. FADİL AYĞAN

İSTANBUL

TEMMUZ 2017

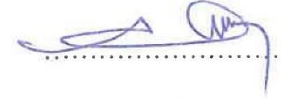
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN (Danışman)



Üye Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA




Üye Yrd. Doç. Dr. Osman YILMAZ



Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Prof. Dr. İbrahim GÜNEY

Enstitü Müdür V.

BEYAN

Bu tezin yazılmasında; bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

ÜMMEHAN TİRYAKİOĞLU

ÖZET

Tezimiz Ebu'l Âlâ Mevdûdî'nin İtikadi Görüşleri" adını taşımaktadır.

19.yüzyıla gelindiğinde dönemin sömürge şartları, Batı'daki gelişmeler karşısında acil ve pratik çözümlere kavuşma arzusu, Mevdûdî'nin diğer reformcular gibi dinin temel kaynaklarını farklı bir bakış açısı ile yorumlamasına sebep olmuştur. O, "ulûhiyet ve otorite birbirinden ayrılmaz" anlayışını teolojisinin merkezine almış ve "Kur'an'ın saf ve gerçek mesajı"nın hayatın tüm alanlarına taşıma iddiası islah projesinin temelini oluşturmuştur. O'nun özgün tarzdaki bu düşünsel yaklaşımları, ortaya koyduğu Kur'an yorumu ve geleneksel anlayıştan farklı dinamik İslam algısı, 20. yüzyıldaki müslümanları epeyce etkilediği gibi, bu etki, bugünün İslam coğrafyasında da çekiciliğini yitirmemiştir.

Böylece, dönemin önemli kültür ve düşünce merkezi olan Hint Alt Kıtası'nın yetiştirdiği yenilikçi / ihyacı ekolü temsil eden ve dönemin bazı siyasi ve fikri hareketlerine de öncülük etmiş olan Ebu'l Âlâ Mevdûdî'nin (1903-1979) itikadî alandaki dayandığı varsayımlar ve ulaştığı sonuçları ortaya koymak, çalışmanın amacı olarak belirlenmiştir.

Çalışmamız giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, amacı ve yöntemi; birinci bölümde Mevdûdî'nin hayatı, ilmî, fikrî ve siyasî kişiliği ile dönemin yenilik hareketlerindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde, Mevdûdî'nin itikadi görüşleri hem ana hatlarıyla klâsik kelimelerinde takip edilen metoda hem de kendi sistematiğine uyarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde Pakistan uleması, Türkiye muhafazakarları ve Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin, Mevdûdî'nin itikadî sahadaki yorumlarına yaptıkları tenkitler konu edilmiştir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular özetlenerek çalışmamız sonlandırılmıştır.

ABSTRACT

Our thesis bears the name of Ebu Ala Mevdudi's belief orders. The purpose of the study is about Ebu Ala Mevdudi 's Belief is to reveal underlying assumptions and their results who 19. period at the end of the century, important schools representing innovative Indian subcontinent ever produced and which is the center of Culture and thought of the period led to a movement in the field of political and intellectual.

This study consists of the introduction, the first section, second section, third section and conclusion. The first part of the study is about Ahmad's life, political personality, knowledge and position of the movements of innovation. We tried to analyze the views and the doctrinal contributions of Ahmet's work revealed in the second part of the study. The third chapter of this study is about the comments in relations to his belief area's criticism made by Pakistan and Turkey sages and Ebu'l-Hasan en-Nedvi. All the information summarizes in the conclusion.

The conditions of the colonial period, finding solution immediately in the West development cause Ebu Ala Mevdudi has led to a different interpretation of the main sources of religion. He took the understanding of "God's authority and attributes are inseparable" to the center of theology and the pure and true message of the Qur'an to be basis of Improvement Project. His ideal approaches and the idea of Qur'an and different dynamic the perception of Islam affect the Muslims who live in the 20. century. This affect doesn't lose the charm in nowadays Islamic geography.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN HAYATI VE YENİLİK HAREKETLERİNDEKİ YERİ	4
1. MEVDÛDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
A. Hayatı	4
B. Eserleri.....	6
C. Siyasi Düşüncesi.....	7
2. HİNT ALT-KITASI YENİLENME HAREKETLERİ VE MEVDÛDÎ.....	9
A. Yenilenme Düşüncesinin Doğuşu	9
B. Hint Alt Kıtası Yenilenme Hareketleri	14
C. Kelam'da Yenilik Düşüncesinin Oluşumu	20
D. Hindistan'da Yeni İlm-i Kelâm	25
E. Yeni İlm-i Kelâmın Muhtevası	28
F. Mevdûdî'nin Yenilik Hareketlerindeki Yeri	33

İKİNCİ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ.....	42
1. BİLGİ KAYNAKLARI	42
2. MEVDÛDÎ TEOLJİSİNDE TEMEL KAVRAMLAR.....	44
A. İlâh.....	45
a. İlâh Kavramı.....	45
b. Allah'ın Birliğine İman	49
C. İbadet	54
a. İbadet Kavramı	54
b. İbadet ve Kulluk.....	59
D. Din	61
a. Din Kavramı	61
b. Farklı Din Nazariyeleri	67
1) Ateizm (Mutlak Cahiliye)	68
2) Politeizm (Şirk)	69

3) Asetizm (Ruhbanlık)	71
4) İslam (Allah'ın Razı Olduğu Din).....	74
3. CEBİR VE KADER	76
A. Metafizik Görüş	79
B. Fizik Görüşü.....	79
C. Ahlâkî Görüş	80
D. Tanrıbilimsel Görüş	81
E. İslam Mezheplerinin Görüşleri	82
F. Mevdudi'nin Cebir ve Kader Çelişkisini Analizi	84
G. Kader İnancının Yararları	85
H. Hidâyet ve Dalâlet.....	86
4. NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	89
A. PEYGAMBERLİK GERÇEĞİ.....	89
a. Peygamberlik Hakkında Aklî Yaklaşım.....	94
b. Peygamberin Gerekliliği	95
c. Peygamberlere İman Etmek	97
d. Peygamberlerin Gayb Bilgisi	98
e. Peygamberlik Makamı ve Kur'an'ın Hükümleri.....	99
f. Peygamber'e İtaatin Anlamı	100
g. Peygamberlerin Ortak Çağrısı.....	103
h. Peygamberlerin Masum Olmalarının Hikmeti	103
ı. Peygamberliğin Son Bulması.....	109
B. VAHİY	110
a. Vahyin Sözlük Anlamı	109
b. Vahyin Çeşitleri	110
c. Rüya Yoluyla, Arıya ve Hz. Musa'nın Annesine Vahiy	112
d. Vahyin Yağmura Benzetilmesi	112
e. Ruh'un Vahiy Anlamında Kullanılması.....	113
f. Son İlâhî Vahiy: Kur'an-ı Kerim.....	113
g. Gayr-ı Metlûv Vahiy.....	114
C. KİTAPLARA İMAN	115
a. Bütün Semavi Kitaplara İman	116
b. Yalnız Kur'an'a Bağlanmak	117
D. MUCİZE	118
5. MELEKLERE İMAN	120
6. SEM'İYYÂT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	123
A. ÂHİRET	123
a. Âhiret Gününe İman.....	123
b. İnsanın Ahirete İman İhtiyacı	126
c. Kur'an-ı Kerim'in Âhireti İspat Metodu	129
d. Tenâsüh	131
B. ŞEFAAT MESELESİ	133
a. Şefaata İçin İzin Gereklidir	136

b. Mahşerde Hz. Peygamber'in Şefaatçi Hüviyeti	136
7. İMANIN MAHİYETİ	137
A. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ	139
B. TEKFİR PROBLEMİ	141
8. HİLÂFET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDUDİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	148
1. PAKİSTAN'DA MEVDÛDÎ ELEŞTİRİSİ	148
2. TÜRKİYE'DE MEVDÛDÎ ELEŞTİRİSİ	155
3. EBU'L-HASAN EN-NEDVÎ'NİN MEVDÛDÎ ELEŞTİRİSİ	158
A. Dört Terim Hakkındaki Eleştirisi	159
B. Peygamberlik Konusundaki Eleştirisi	163
C. Şirk Terimiyle İlgili Eleştirisi	163
D. İslam'ın Şartlarıyla İlgili Eleştirisi	165
SONUÇ	168
KAYNAKÇA	171

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlühü
ev.	: Çeviren
Fak.	: Fakültesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
ö.	: Ölüm Tarihi
r.a	: Radıyallahü anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
terc.	: Tercüme/si
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğeri
Yay.	: Yayınevi / Yayınları

ÖNSÖZ

19. yüzyıla gelindiğinde “dini ıslahat çalışmaları” kendilerini yabancı yönetimlerden kurtararak bağımsızlıklarını elde etmek isteyen İslam ülkelerinde daha çok dillendirilmeye başlanmış; bu durumdan bir çıkış yolu arayan müslüman düşünürler, farklı fikir ve hareketler ortaya koymuşlardır. Bunu yaparken de öncelikle İslamî ilimleri canlandırarak onlara çağdaş sorunlara cevaplar üretebilecek bir dinamizm kazandırmayı hedeflemişler ve bu mahiyette teklif ve öneriler sunmuşlardır.

Bu çalışmanın temel amacı da dönemin ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Hint Alt Kıtası’nda yaşayan ve İslam’ın değişmekte olan beşerî durumlar karşısında yeniden daha canlı ve uygulanabilir şekilde tezahür etmesini sağlamak amacıyla İslam’ın dinamik yapısını sürekli dillendiren Mevdûdî’nin, tecdit hareketinin ve düşünce dünyasının neş’et ettiği itikadî yorumlarını tanıtmaya çalışmaktır.

Mevdûdî, tüm ıslah projesini uluhiyet ve tevhid esasına dayandırmıştır. Bu sebeple bu çalışmada, onun tevhidi nasıl temellendirdiğini ele almaya gayret ettik. Onun teolojisi, Allah’ın zât ve sıfatları etrafında değil, O’nun hakimiyetinin neyi gerektirdiğini açıklama yönünde gelişmiştir. O, itikadî konuları ele alırken İslam’ın saf ve gerçek mesajını hayata taşıma esasını merkeze almıştır.

Mevdûdî, dönemin saldırılarına karşı bir yandan İslam inancını savunmuş, diğer yandan İslam düşüncesini oluşturan disiplinlerin başında yer alan akâidi yeniden yorumlayarak İslam âlemini yaşadığı çöküntüden kurtarma çabası içinde olmuştur. Böylece başta inanç esasları olmak üzere, sahîh İslam anlayışını yeniden tesis edecek bir tecdid (yenilenme) hareketi başlatmış ve müslümanları iman temelli harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bunu yaparken de kelam tarihinden tercihler yaparak selef anlayışını benimsemiş ve daha çok Asr-ı Saâdet’ten faydalanmıştır.

Bununla birlikte, İslam’ın yorumlanmasında pozitif bilimler ve onların çağdaş özelliklerini bilmenin zorunlu olduğunu savunmuştur. Böylece İslam dininin temel kaynaklarını farklı bir bakış açısıyla özgün tarzda yorumlayan Mevdûdî, ortaya koyduğu Kur’an yorumu ve İslam algısı ile 20. yüzyıldaki müslümanları oldukça etkilemiştir.

Araştırma konusunun belirlenmesi ve olgunlaştırılması sürecinde fikir ve önerileri ile birlikte, çalışmamı dikkat ve titizlikle inceleyerek yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN Bey’e, çalışmanın son halini almasında önemli katkıları olan

hocam Prof. Dr. Ömer AYDIN ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa Can'a, Türkiye Diyanet Vakfı İsam Araştırmalar Merkezi'ne (İSAM), son olarak çalışma sürecinde bana destek olan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Nihai şükür ise bana varlık, hayat ve şuur veren Yüce Allah'adır.

Ümmehan TİRYAKİOĞLU



GİRİŞ

Batı, aydınlanma dönemi ve sanayi devriminden sonra bilim-teknoloji, ekonomi ve askeri alanlarda önemli derecede mesafe kaydetmiş ve elde ettiği bu güçlü seviye ile bütün dünya ülkelerini sosyo-kültürel olarak etkilemiştir. Bu etkiyle birlikte ülkeler, egemen dünyanın sistemine karşı direnmeye çalışsalar da fazla başarılı olamamışlardır. Batı karşısındaki bu mağlubiyetler, bir taraftan da İslam dünyasının durağanlaşan ilmî-fikrî hayatın yeniden canlanmasına sebep olmuş; böylece modern dünyada ikincil konumdaki İslam dünyası, bu konumun dayattığı tepkisellikle de olsa, bir meydan okuma ve düşünsel bir ayaklanma bilinci geliştirmiştir.

19. yüzyıldan itibaren, sömürge şartlarından kurtulmanın yolunu İslamî ilimlerde arayan, dönemin önemli kültür ve düşünce merkezi olan Osmanlı Türkiye'sinde, Mısır ve Hindistan'ı kuşatacak şekilde pek çok müslüman düşünür yetişmiştir. Bu düşünürler İslamî ilimleri canlandırıp onları çağdaş sorunlara cevaplar üretebilecek dinamik bir bilim haline getirmeyi amaçlamışlar, bu mahiyette teklif ve öneriler sunmuşlardır. Onlar, İslam âleminde baş gösteren gerilemenin sebeplerini araştırmışlar; daha çok gazete ve dergilerde yer alan İslamî ilimlerde yenilenmeyi teklif eden yazılarda, başta eğitim sistemi olmak üzere tespit edilen olumsuzluklar üzerinde durmuşlardır. Böylece İslamî ilimlerin içerik, usul ve yöntemleri gibi mevcut durumu tartışılmış ve bu ilimlerin yeniden eski dinamizmine kavuşması için neler yapılabileceği üzerinde kafa yorulmuştur. Bu bağlamda diğer ilimlerle birlikte itikadî alanı kapsayan ve bu alana yapılan saldırılar karşısında bir zırh görevi gören, ancak günümüzde muhatap olduğu kitleler ve usul açısından çağın problemlerine cevap veremediği düşünülen kelimelerin de yenilenme ihtiyacı olduğu düşünülmüş, bu alanla da ilgili yoğun çaba sarf edilmiştir.

Bu tür yenilik arayışları içerisinde ateizmin ve şirkin birçok özelliklerinin felsefe yoluyla rahatlıkla İslam toplumunda yerleşme imkânı bulduğunu düşünen ve dolayısıyla kelimelerin de çeşitli felsefî ekollerin tesirinde kaldığını söyleyerek ona pek sıcak bakmayan Mevdûdî, başta İbn-i Teymiye olmak üzere, diğer tüm selefiyeciler-ihyacı şahsiyetler gibi, İslam düşüncesini oluşturan diğer tüm disiplinlerin başında yer alan akidevî meseleleri yeniden yorumlama gayreti içerisinde olmuştur.

Bu sebeple dönemi ve bu dönem ulemasının geliştirdiği davranış tarzını anlayabilmek için, Hint Alt Kıtasının yetiştirdiği yenilikçi-ihyacı ekolü temsil eden ve dönemin bazı siyasî ve

fikrî hareketlerine de öncülük etmiş olan Ebu'l-Âlâ Mevdûdî'yi (1903-1979) tanımak çok önemlidir. O, bilimi ve teknolojiyi ele geçiren Batı'nın, İslam coğrafyasının birçok yerini sömürge konumuna düşürmesi neticesinde, İslam Medeniyeti'nin ilim ve fikir hayatında yara almasını önlemek amacıyla, başta inanç esasları olmak üzere sahih İslam anlayışını yeniden tesis edecek bir tecdid (yenilenme) hareketi başlatmıştır.

Mevdûdî, Kur'an ve Sünnete dayalı tecdid ve ihya projesini "ontoloji" temeline dayandırır. "Otorite ve ulûhiyet birbirinden ayrılmaz" anlayışı, onun teolojisinin temel belirleyenisidir. Böylece onun tevhid anlayışı tüm düşünce sisteminin kilit kavramını oluşturmuştur. O, tevhidi, sadece kişisel tercihten öte, sosyo-politik alanı da kuşatacak şekilde anlam alanını genişleterek yorumlamış ve müslümanları iman temelli olarak harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bu yüzden araştırmamız, Mevdûdî'nin düşüncelerinin temelini teşkil eden, itikadî esaslardaki görüşleriyle sınırlı tutulmuştur.

Mevdûdî, ıslah projesini yalnızca bir ilim dalı ile sınırlamaz. Onun yenilenme çabaları bütün bir İslam düşüncesini kapsamaktadır. Bu açıdan öncelikle, tezimizin önemi, onun bütün bu gayreti içerisinden yalnızca kelim ilmi ile ilgili olanını ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki, bu durumun bir uzantısı olarak yer yer kelim ilmi sınırları dışına çıkılmak zorunda kalınmıştır.

Batı'nın bugün yeniden modern söylemlerle sömürgeleştirdiği İslam coğrafyasındaki siyasî sorunlar ve polemiklerin yaygınlaşması, Mevdûdî'nin teolojisinin, benzer konjonktürü yaşayan İslam ülkelerine etkisinin devam ettiğini düşünüp, bu etkilerin daha iyi anlaşılması gerekliliğine olan inancımız, bu çalışmayı hazırlamamızın öncelikli gerekçesidir. Onun bir yandan geleneksel birikime, bir yandan da güncel gerçekliğe dayanan itikadî esaslardaki yaklaşımını toplu olarak ortaya koymaya gayret ettiğimiz bu çalışmanın, sonraki araştırmacılara kaynak oluşturması açısından önem arz edeceği kanaatini taşımaktayız.

Ayrıca Mevdûdî'nin yaşadığı dönem, klâsik kelamdan yeni ilmi kelama geçiş dönemi olarak oldukça önemli bir zaman kesitidir. Bu noktada aynı dönemde ortaya konulmuş olan yeni anlayışların ve fikirlerin, karşılaştırmalı olarak ve hatta bu fikirlerin ortaya çıkmasındaki sosyal, siyasî ve ekonomik gelişmeleri de dikkate alarak incelenmesi, kelim ilmi açısından oldukça faydalı olacaktır. İkinci olarak bu dönemde temelleri atılmaya başlanmış olan yeni kelim anlayışının canlandırılarak yeniden tartışılmaya başlanması noktasında bu dönem, üzerinde yapılacak muhtelif çalışmalar için aydınlatıcı olacaktır.

Bu çalışma, Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'an* isimli tefsiri ve diğer eserleri çerçevesinde

hazırlandı. Mevdûdî'nin, sistematik bir kelim âlimi olmaması ve İsbat-ı Vacip, zat-sıfat meselesi gibi klâsik kelâmın bazı problemlerini gündemine almaması sebebiyle çalışmamızda, Mevdûdî'nin bütün kavramsal çözümlenmeleri ve itikâdî konulardaki yorumlarını, klâsik kelâm eserlerinde takib edilen usûlden ayrılmadan kendi yorumları çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık.

Kur'an'ın her bir yorumu mutlaka döneminin ortam ve şartlarından etkilenir. Böyle olduğuna göre, Mevdûdî'nin İslam'ı yorumlama biçimi de yaşadığı dönemin sosyo-kültürel şartlarından bağımsız değildir. Bu sebeple çalışmamızı, Mevdûdî'nin İslam düşüncesine kaynaklık eden yorumlarını, İslam düşüncesine zenginlik ve renk katan ekollerin membaı olan Pakistan'la ilişkilendirerek bağlamından koparmamaya çalıştık.

Bütün bunlar ışığında Mevdûdî'nin'nin müslümanlara bir dinamizm kazandırmak ve güncel sorunlara çözümler üretir hale getirmek amacıyla ileri sürdüğü fikirlerini bir tutarlılık içerisinde tespit ederek hedeflerini ve elde ettiği sonuçların tahlil ve değerlendirmesini yapmaya gayret ettik.

Bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde tezin önemi, amacı ve yöntemi; birinci bölümde Mevdûdî'nin kısaca hayatı, ilmî ve siyasî kişiliği ele alındı. Daha sonra yenilik düşüncesinin doğuşu, İlm-i Kelâm'ın yenilenme tarihi, yenileşme düşüncesinin mahiyeti ve Mevdûdî'nin düşüncelerinin yoğunlaştığı döneme kadar gerçekleştirilen kelâm ilmini yenileme gayretleri incelendi. Daha sonra Pakistan'ın sosyo-kültürel zeminini ve düşünce yapısını ören tarihsel etkilere vurgu yaparak Hint Alt Kıtası yenilenme hareketleri, Mevdûdî'nin bu yenilenme hareketlerindeki konumu, Mevdûdî'nin ileri sürdüğü fikirlerinin mahiyeti ve tutarlılığı ele alınmıştır.

Tezin ikinci bölümünde, Mevdûdî'nin yaşadığı dönemin konjoktürüne yerleştirerek yorumladığı teolojik fikirleri, kelâm sahasındaki görüşleri ve bu ilme sağladığı katkılarını hem klâsik kelâm eserlerinde yer alan "İlahiyât, Nübüvvet ve Sem'iyât" başlıkları altında açıklamaya hem de Mevdûdî'nin kendi sistematığı içerisinde tespit ve tahlil etmeye çalıştık. Bu bölüm, çalışmamızın ana omurgasını oluşturması sebebiyle uzun tutulmuştur. Üçüncü bölümde gerek Pakistan'da gerekse Türkiye'de Mevdûdî'nin düşüncelerine yöneltilen tenkitlere yer verildi.

Tezimizin değerlendirme ve sonuç kısmında ise elde edilen bulgular özetlenmiş ve çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN HAYATI

VE YENİLİK HAREKETLERİNDEKİ YERİ

1. MEVDÛDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Mevdûdî, Hindistan'ın Haydarâbâd (Deccal) eyaletinin Aurangabad kasabasında 3 Recep 1321'te (25 Eylül 1903) doğmuştur. Dindar bir avukat olan babası Sir Seyyid Ahmed Hasan'ın (1855-1920) neseben Arap olduğu, annesi Rukiye Begüm'ün ise Türk asıllı olduğu söylenmektedir.¹

Dedesinin adı olması sebebiyle Ebu'l-A'lâ ismi verilen² Mevdûdî, Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği düşünüldüğü için Seyyid Ebu'l-A'lâ olarak anılmıştır. Mevdûdî, dindar bir aile ve çevrede doğmuş, anne ve babası onun hem dini terbiyesine hem de eğitimine büyük önem vermiştir. Farsça, Urduca, Arapça, mantık, fıkıh ve hadis ilimlerini ilk olarak babası Seyyid Ahmed Hasan'dan almıştır. 1914'te Medresetü'l-Fevkâniyye'de ilk düzenli okul hayatına başlamış ve eğitimini Haydarâbâd'da sürdürmüştür. Liseyi dışarıdan bitiren Mevdûdî, sarf-nahiv, ma'kûlât, me'ânî ve belagat ilimlerini Delhi'de Mevlâna Abdusselâm Niyazi'den almıştır.³

Mevdûdî, 29 Ağustos 1947'de Hindistan sınırları içerisinde kalan Pathankot'u bırakarak Lahor'un icra mevkiine yerleşmek için Pakistan'a gitmiştir. Pakistan, bu dönemde bir İslam devleti olarak kurulmuştur. Yeni kurulan bu devlet, Mevdûdî'nin düşüncelerini gerçekleştirmesi için uygun bir zemine sahipti.⁴

Mevdûdî burada yaptığı dini-siyasi faaliyetleri nedeniyle, bazı arkadaşlarıyla birlikte tutuklanmış, 4 Ekim 1948 yılında devletin güvenliği ve itibarı gerekçe gösterilerek Multan

¹ Abdülhamit Birişik, "Mevdudî'nin Hayatı ve Eserleri", *Mevdûdî: Hayatı Görüşleri ve Eserleri Doğumunun Yüzüncü Yıl Anısına Sempozyum*, İstanbul, İnsan Yay., 2007, s. 16; Esad Giylani, *Mevdûdî'nin Hayatı*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, Hilal Yay., 2000, s. 14; Chares J. Adams, "*Mevdûdî ve İslam Devleti*", John I. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş (Ed.), İstanbul, Yöneliş Yay., 1989, s. 120, s. 120; S. Veli Rıza Nasr, *Mevdûdî ve İslamî İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yay., 1996, s. 22-25; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yay., 1990, s. 42.

² Turan Kışlakçı, *Çağa İz Birakan Müslüman Önderler Mevdûdî*, İstanbul, İlke Yay., 2010, s. 19.

³ Birişik, "Mevdudî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 17.

⁴ W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 1997 s. 89.

cezaevine konmuştur. O, buradaki yirmi ayını üç kitap yazarak değerlendirmiştir.⁵

Mevdûdî, hapisshaneden çıktıktan sonra çıkarılacak anayasa ve kanunların, İslam esaslarına ters düşmemesi konusunda hükümet üzerinde etki yapması için toplumu bilinçlendirecek faaliyetlerde bulunmuştur. 1953 yılındaki Kadiyani⁶ problemi, birçok ilim adamı gibi Mevdûdî'nin de tutuklanarak hapse konulmasına neden oldu.⁷ Mevdûdî, bu süreçte idamla yargılanıp ömür boyu hapse mahkûm edildi. Hapishane hayatı iki yıl sürdü ve 1955 Nisanı'nda tahliye oldu. 1956 yılında bugün Bangladeş olarak anılan Pakistan'ın doğusuna giderek çıkarılmak istenen anayasanın İslamî temeller üzere oturması için mitingler düzenledi, toplantılar yaptı. Kırk gün içerisinde ülkeyi dolaşarak halkın ilgisini canlı tutmaya çalıştı. Bu baskılar sonucunda ortaya konan anayasada Pakistan'ın bir İslam Cumhuriyeti olduğu deklare edildi.⁸

Mevdûdî, siyasi-ictimai faaliyetlerinin yanı sıra, en önemli eseri olan *Tefhîmu'l-Kur'an*'ı yazmaya devam etti. Kur'an'da adı geçen peygamberlerin yaşadığı bölgeleri yerinde görmek, tefsirini ve yazmayı planladığı sîretini sağlam bir tarihî zemine oturtmak için bilgi toplamak gayesiyle 1959 yılında Hicaz, Filistin, Kudüs, Suriye, Mısır ve Ürdün'e seyahatlerde bulundu. 3 ay süren bu seyahatinde peygamberlerle ilgili bilgi, harita ve fotoğraflar topladı.⁹ Bu seyahatleri sırasında bu bölgelerde faaliyet gösteren İslami hareketleri daha yakından tanıma imkânı da oldu.

1961'de Medine'de kurulması istenen uluslararası İslam üniversitesi için yapılacak istişare toplantısına davet edilen Mevdûdî, hedeflenen üniversitede İslami ilimlerin yanında beşerî ilimlerin, özellikle iktisat ve yabancı diller gibi bazı derslerin de müfredata konulmasının önemini belirtmiş, İslamî ilimlerde de dört mezhebin yorumlarına göre eğitim verilmesini tavsiye etmiştir.

1972 yılında Mevdûdî'nin sağlık problemlerinden dolayı *Cemaat-i İslamî*'nin liderliğini, Miyan Tufeyl Muhammed üstlenmiştir.¹⁰ Mevdûdî Mayıs 1979'da tedavi görmek

⁵ Çağfer Karadaş, "Abdülhamit Birışık", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş, İstanbul, Ensar Yay., 2013, s. 97.

⁶ Gulam Ahmed Kadiyani'nin peygamberliğini ilan etmesiyle ayrı bir mezhep, hatta din görüntüsü alan hareketin ismidir.

⁷ Mevdûdî, *İslâm İnkılâbının Süreci*, İstanbul, Özgün Yay., 1997, s. 4.

⁸ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 97; Chares J. Adams, "Mevdûdî ve İslam Devleti", ed. John I. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş (Ed.), İstanbul, Yöneliş Yay., 1989, s. 126; S. Veli Rıza Nasr, *Mevdûdî ve İslami İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yay., 1996, s. 19; W. Montgomery Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 1997, s. 89.

⁹ Abdülhamit Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 229.

¹⁰ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 98.

için Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Birkaç ameliyat geçirdi. 22 Eylül 1979'da orada vefat etti. Naaşı Pakistan'a götürüldü. Dünyanın dört bir yanından gelen müslüman ilim adamlarının da yer aldığı milyonlarca kişi cenaze merasiminde bulundu. Cenaze namazını Dr. Yusuf el-Karadâvî kıldırdı. Ardından Lahor'da bulunan evinin bahçesine defnedildi.¹¹

B. Eserleri

Yazarlığa on sekiz yaşında başlayan ve hayatının sonuna kadar devam eden Mevdûdî, dinî, ilmî, içtimaî, tarihî ve siyasî pek çok alanla ilgili kitap ve risale neşretmiş, bir kısmı neşredilen bini aşkın konferans vermiştir.¹²

Çoğunu ana dili olan Urduca olarak yazan Mevdûdî'nin, farklı alanlarda neşrettiği eserlerinden en önemlileri¹³ şunlardır:

1. *Tefhîmü'l-Kur'ân* (Lahore, 1972): Mevdûdî'nin en önemli eseri olan *Tefhim*'in aslı altı cilttir. 1942 yılından itibaren *Tercümânü'l-Kur'ân*'da yayımlanmaya başlanan tefsir, 1972'de 30 yılda tamamlanmıştır. Türkçeye Muhammed Han Kayani ve Yusuf Karaca'nın da aralarında bulunduğu bir heyet tarafından tercüme edilmiştir.

2. *Tercüme-i Kur'ân-ı Mecid ma'a Muhtasar Havâşî* (Lahore, 1396): Türkçeye Durmuş Bulgur tarafından *Tefhîmu'l-Kur'ân Meali* (Konya 2003) adıyla tercüme edilmiştir.

3. *Kur'ân ki Çâr Bünyâdi Istulâhayn: Îlah, Rab, İbadet, Din* (Lahore, 1941, 1978): Eser, Osman Cilacı ve İsmail Kaya tarafından, *Kur'ân'a Göre Dört Terim: Îlah, Rab, İbadet, Din* (İstanbul 1987); Mahmut Osman oğlu tarafından, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi* (İstanbul 2000) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

4. *Sünnet kî Â'inî Haysiyet* (Lahor, 1963): *Tercümânü'l-Kur'ân*'da sünnet ve hadis inkârcılığı konusunda Mevdûdî ile Dr. Abdülvedûd isimli birinin yaptığı tartışmaların kitaplaştırılmış halidir. N. Durmuş Bulgur ve Halid Zaferullah Daudi tarafından *Sünnetin Anayasal Konumu* (Konya 1997) ismiyle, Ahmet Asrar tarafından da *Sünnetin Anayasal Niteliği* (İstanbul 1997) ismiyle Türkçeye çevrilmiştir.

5. *Siret-i Server-i Âlem* (Lahor, 1979): Mevdûdî, Hz. Peygamber'in hayatını ve mücadelesini konu edindiği bu eserini hayatının sonunda kaleme almıştır. Eseri, N. Ahmet Asrar, *Tarih Boyunca tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* (İstanbul, 1983, 1985,

¹¹ Birişik, "Mevdudi'nin Hayatı ve Eserleri", s. 24.

¹² Gilani, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 89-90.

¹³ Mevdûdî'nin eserlerinin tam listesi için bkz. Birişik, "Mevdudi'nin Hayatı ve Eserleri", s. 24-40.

1992) ismiyle Türkçeye tercüme etmiştir.

6. *Resâil ü Mesâil* (Lahore, 1951-1965): Eseri, Yusuf Karaca, *Meseleler ve Çözümleri* (İstanbul, 1989-1990); Mahmut Osman oğlu ve A. Hamdi Chohan, *Fetvalar* İstanbul 1992) adıyla dört ciltli olarak Türkçeye çevirmiştir.

7. *Tecdîd ü İhyâ'i Dîn* (Lahore, 1940, 1952): Eseri, Halil Zafir, *İslâm'da İhyâ Hareketleri* (Ankara 1967) ismiyle Türkçeye çevirmiştir.

8. *Hilâfet a'or Mülûkiyyet* (Lahor, 1967): Eser, Ali Genceli tarafından *Hilâfet ve Saltanat* (İstanbul 1980) ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

9. *Hukûku'z-Zevceyn* (Rampur, 1957): Eser, *İslâm'da Aile Hukuku: Karı-Koca Hakları* (Konya, 1990) ismiyle Memiş Tekin tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Mevdûdî'nin hemen her ülkede rağbet edilen tüm bu eserlerinin içerisinde en önemlisi hiç kuşkusuz 1942-1972 yılları arasında telif edilen, genellikle olgunluk dönemine ait fikirlerinin toplandığı *Tefhîmu'l-Kur'an*'dır. Bu eser, diğer birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de müslümanlarca okunup çokça istifade edilmektedir.¹⁴

Tefsirin giriş bölümünde Mevdûdî, Kur'an'ın ayetlerini serbest bir yöntem takip ederek, sade bir dille aktardığını belirtir.¹⁵ Tefhîm, meal ve tefsir olarak iki bölümden oluşur. Ayrıca Mevdûdî, her sûrenin tercüme ve tefsirine başlamadan önce yazdığı girişte, sûrenin nüzul sebebini, dönemin tarihsel arka planını ve tevhid mücadelesinin karşılaştığı zorlukları konu edinir.¹⁶

Mevdûdî, tefsirinde okuyucunun anlayamadığı meseleleri izah etmeye çalışmakla beraber, muhatabının fark etmesini istediği önemli mesajlara dikkat çekmeye çalışmıştır.¹⁷

Tefhîm 'ul Kur'an, Pakistan'da gördüğü aşırı ilgi ve talep sebebiyle bazen yılda birkaç defa yayınlanmıştır. Bu eser, İngilizce, Belgalce, Sindce, Peştuca, Hintçe, Farsça ve Türkçe gibi dünyanın çeşitli dillerine çevrilmiş ve büyük itibar görmüştür.¹⁸

¹⁴ Birışık, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, s. 293.

¹⁵ Ahmed Anıs, "Mevdûdî", *DİA*, c. 29, s. 435; Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İstanbul, İnsan Yay., 1991, c. 1, s. 8.

¹⁶ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, c. 1, s. 12; c.7, s. 89; c. 2, s. 7; c. 3, s. 7; c. 4, s. 85; c. 5, s. 171; c. 6, s. 293.

¹⁷ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, c. 1, s. 7.

¹⁸ Mustafa Özel, *Elmalılı ve Mevdûd'nin Tefsirine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Doktora Tezi), DEÜ. SBE, 1999, s. 48-49.

C. Siyasi Düşüncesi

Mevdûdî'nin siyasi düşüncesi, dini düşüncesinin pratik hayata ve topluma yansıyan yönüdür. Yaşadığı tarih ve coğrafyada toplumu tanımaya çalışıp dini hayattaki problemleri tahlil etmiş, kırklı yaşlarına geldiğinde ise kurduğu cemaatle toplumun ıslahını hedeflemiştir. Cemaat-i İslami ve Mevdûdî'nin görüşleri neredeyse birebir örtüşür. Bu nedenle Cemaat'in tarihinden kısaca bahsetmekte yarar görüyoruz.

Mevdûdî, yetmiş beş kişinin ortak düşüncesi ile Cemaat-i İslami'yi kurmuş ve onun ilk emiri seçilmiştir.¹⁹ Cemaatin kuruluşundaki temel prensipler ve üyelerde aranan şartlardan bazıları şunlardır:

- Cemaat-i İslami sadece siyasi, dini ve ıslahçı bir cemaat olmayıp en geniş manasıyla İslam'ın insan hayatı için cihanşümul dünya görüşüne sahip olduğunu kabul etmekte ve bunu hayatın her sahasında ameli olarak gerçekleştirmek niyetindedir.

- Cemaat-i İslami'nin maksadı hükümet-i ilahiyenin ve İslami nizamın, İngiliz hükümetindeki görevlerinden ayrılmış olması gerekir. Cemaat üyeleri bir dava olduğunda İngiliz mahkemelerine gitmeyecektir.

- Her bir Cemaat üyesi müslümanlar arasında ihtilafa sebebiyet verecek tartışmalardan uzak duracak, okuma ve bilgilenmeye önem verecek ve hayatını İslami usullere göre tanzim edecektir.²⁰

Cemaat-i İslami kendi içerisinde ilim ve eğitim, neşriyat, davet ve tebliğ, teşkilat, maliye gibi birimlere ayrıldığı gibi, dışarıda da bölge, şehir, kasaba ve köy temsilciliklerini kurmuştur. Ebu'l-Leys İslahi, Mevdûdî'nin Pakistan'a gitmesiyle Cemaat'in Hindistan amirliğini üslenmiştir. Cemaat'in ilk yıllardaki çalışmaları eğitim, tebliğ ve neşriyat ağırlıklı olmasıyla birlikte, Pakistan'ın kurulmasıyla Cemaat'in faaliyetleri siyasî ağırlıklı olmuştur. Böylece Cemaat, 1947-1970 yılları arasında; teşkilatı genişletmek, ülkedeki İslam muhalifi unsurlara karşı mücadele etmek ve İslami anayasa ve kanunlar çıkarılması için hükümetlere siyasi baskı yapmak faaliyetlerinde bulunmuştur.²¹ 1970 yılında Pakistan'ın ilk genel seçimde, ülke genelinde %20 gibi yüksek bir oy almasına rağmen Cemaat-i İslamî, seçim sistemi sebebiyle mecliste umulan sandalye sayısına ulaşamamıştır. 1971 yılında Doğu Pakistan'ın Bangladeş ismiyle Pakistan'dan ayrılmasıyla, Cemaat'in temsilciliği üçe çıkmıştır. Ancak

¹⁹ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri* s. 112; Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, s. 9.

²⁰ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 112.

²¹ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 112.

Mevdûdî, siyasî iktidarlarla sürekli çatışma halinde olduğu için zaman zaman partinin kapatılması ve tutuklanmalara maruz kalmıştır. Özellikle Bangladeş hükümeti, toplumda etkili olan Cemaat-i İslami'yi sindirmek için çok sert tedbirler almış ve cemaatin etkisiz duruma gelmesi için kararlar çıkarmıştır. Bu durum cemaatin faaliyetlerinin kısıtlanmasına sebep olmuştur.

Mevdûdî, 1972 yılında resmen liderlikten çekildiyse de etkin ve karizmatik kişiliği ve düşünceleri nedeniyle cemaatte çoğu zaman ana belirleyici olmuştur. Mevdûdî'nin eserlerinde geçen, Cemaat'in kabul ettiği temel esas ve fikirler şöyle özetlenebilir:

- Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancı Kur'an ve sünnete dayandığından dolayı asıldır.
- İctihat kapısı hiçbir vakit kapanmamıştır.
- İslam felsefi bir sistem değildir. Hayatın tüm alanlarına müdahale edecek prensipleri içerir. Dolayısıyla onun kanunları hayata geçirilmelidir.
- İslam'ın temel hedefi sadece ibadet olmayıp, hayatın sosyal, siyasal ve ekonomik yönlerini de kapsar ve bu alanlarla ilgili olarak kanunlar vaz eder. Bu sebeple mü'min, kurtuluşa ermek için toplumun ıslahını gerçekleştirecek olan İslamî yönetimin kurulması için gayret sarf etmelidir.
- Toplumun ihyasını tesis edecek İslam nizamının kurulmasını hedefleyen bir yönetimin kurulması için adil şartlarda gerçekleştirilen barışçıl ve demokratik seçim şekilleri meşru kabul edilir.²²

2) HİNT ALT KITASI YENİLENME HAREKETLERİ VE MEVDÛDÎ

A. Yenilenme Düşüncesinin Doğuşu

İslâm düşünce sisteminde “dini ıslahat” çalışmaları, ilk iki yüzyıldan sonra dillendirilmeye başlamıştır.²³ 19. yüzyılda gerçekleşen Rönesans ve reform hareketleri, Batı'da bilim, fen, sanat ve liberalizmin gelişmesine neden olmuş, bu dönemde güçlü büyük imparatorluklar parçalanmış; buna mukabil güçlü devletler ortaya çıkmıştır.

Böylece 19. yüzyılın sonuna doğru gelindiğinde sömürge devletleri, milletlerin siyasî hayatını derinden etkileyen emperyalizm aracılığı ile ya siyasî açıdan Hıristiyan olmayan ülkelerin büyük çoğunu²⁴ işgal etmiş ya da çeşitli yaptırımlarla kendi menfaatlerine yarayacak

²² Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 114; Birişik, *Hint Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 292.

²³ Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 35.

²⁴ Ferruh Ö., *İslam Ülkelerinde Müslümanlık ve Emperyalizm*, İstanbul, s.185.

şekilde onları çalışmak mecburiyetinde bırakmışlardır.²⁵ Sömürgecilik ve emperyalizm ise liberal kapitalizmin tabii sonucudur. Böylece endüstrileşmiş ülkeler, kendi sınırları dışında sömürgelerden örülü büyük bir imparatorluk kurmuşlardır.

Bu dönemde İngilizler Amerika, Kanada Avustralya, Güney Afrika gibi bölgelere göç ederek buralarda Anglo-sakson devletler kurmuşlardır. Liberal devletler kurmanın mümkün olmadığı müslümanların yaşadığı İslam coğrafyasının Hindistan, Mısır, Irak, Sudan, İran ve Afrika gibi pek çok ülkede ise sömürge rejimlerini kendi emperyal anlayışlarına hizmet edecek şekilde hâkim kılmışlardır.²⁶

Sömürge devletleri, işgal ettiği bu ülkelerde; kurdukları demiryolları şebekesi, yollar, okul ve hastaneler, tarım ve sağlık hizmetleriyle yaşam standartlarını yükseltme karşılığında, işgalleri altındaki milletlerin din, dil, kültür gibi tüm değerleri yok etmek için ellerinden geleni yapmışlar ve maneviyatlarını yok eden kültürel emperyalizmi gerçekleştirmişlerdir.²⁷

Batı medeniyetinin siyasî ve iktisadî yönden çok ilerlemiş olması; sömürge altına aldıkları ve siyasî olarak baskı altında yaşayan gerek iktisadî gerekse fikrî olarak son derece geri kalmış halklar, yaşadıkları acizlik ve çaresizlikle sömürge şartlarına razı olmak durumunda kalıyorlardı. Örneğin çeşitli din ve dillerin yaygın olduğu başta Hindistan olmak üzere bazı ülkeler, sömürgecilerin özgürlükçü-liberal düşünce sistem ve idaresini kendi baskı rejimlerine tercih ediyordu. Hatta bu ülkelerde yaşayan ileri gelen ilim, düşünce ve siyaset adamlarının bir kısmı, bu yeni yönetim ve idarenin istikrarı için son derece faaliyet göstererek kamuoyu oluşturma çabası içinde olmuşlardır.

Bununla birlikte, bu kültürel ihtilâli kabul etmeyip, mevcut durumu değiştirmek ve İslam medeniyetinin yeniden hâkim kılınması için bir şeyler yapmaları gerektiğini düşünenler de oluyordu. Ancak onların bu düşüncesi sadece bir niyet olarak kalıyordu. İçinde buldukları bu sosyal, siyasal ve kültürel emperyalizmden kurtulmayı, uzun zamandan beri varlığını devam ettiren “hilafet makamından” bekliyorlardı.²⁸

Hâlbuki 17. yüzyıldan beri Avrupalının Osmanlı'ya davranışı farklı olmamış, koca imparatorluğun yıkılması için ellerinden geleni yapmışlar, böylece gerilemeye yüz tutan

²⁵ Y. H. Bayur, *XX. Yüzyılda Türklüğün Tarih ve Acun Siyaseti üzerindeki Etkileri*, Ankara 1974, s. 19.

²⁶ Halidi, M. Ferruh, Ö., *İslam Ülkelerinde Müslümanlık ve Emperyalizm*, İstanbul 1968, s. 61, 137, 145, 185, 189.

²⁷ Halidi, *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, s. 185.

²⁸ Yurdayın H. G., *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 243; Halidi-Ferruh, *İslam Ülkelerinde Müslümanlık ve Emperyalizm*, s. 49, 67, 137, 191; Abdülhamid, M., *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Babailik ve Babailiğin İyüzü)*, çev. M. Saim Yeprem-Hasan Güleç, Ankara 1973, s. 21-32.

Devlet, ancak onların çıkarları uğrunda diri tutulmaya çalışılmıştır. Osmanlı'nın güçlenmesi ve tekrar ayağa kalkmaması için ellerinden geleni yapmışlardır. Şayet Osmanlı yeniden eski gücüne kavuşup Hindistan, Kuzey Afrika ve Uzak Doğu'da sömürgeleri bulunan Avrupa devletlerine müdahale edecek seviyeye gelirse bu devletlerin emperyal hedeflerine zarar verebilirdi.²⁹ Dolayısıyla bu güçler için uyuyan dev uyandırılmamalı, kendi çıkarları doğrultusunda yönetilemezse ortadan kaldırılmalıydı. Zaten gerek ekonomik yönden gerekse askerî ve fikrî yönden geri kalmış Osmanlı'nın, Avrupa devletleriyle rekabet etmesi ve sosyo-ekonomik alanda içinde bulunduğu çöküntüden kurtaracak seviyeye çıkması zordu.³⁰

Bununla birlikte, İslam âleminde görülen bu askeri ve siyasi başarısızlıklar, bazı ilim, düşünce ve hareket adamlarını harekete geçirmiş ve müslümanların geriliğinin sebepleri üzerinde kafa yorarak onları bu konuda harekete geçmeye sevk etmiştir. Bu dirilişle birlikte âlim, düşünür ve hareket adamları farklı fikir ve hareketler ortaya koymuşlardır.

Fikrî yönden bu hareketlere ilk olarak İbn Teymiyye'den (728-1302) Şah Veliyullah'a uzanan ilim ve hareket adamları öncülük etmiştir. Çünkü onlar, İslam âleminin uzun zamandır karşılaştığı sorunların son halkasını oluşturan Moğol istilasının meydana getirdiği bıkkınlık, durağanlık ve ifsat karşısında İslam'ın ilk dönemindeki saflık ve dinamizmini, zamanın tüm problemlere çözüm getirmesi için hayata yeniden hâkim kılınmasını hedeflemişlerdir.³¹ Bundan başka, Cemaladdin Efgani³² ve Abdüh'un üstatlık ettikleri, İslam'ın modernleştirilmesi, ümmet ve hilafet makamını kurtarmaya dayalı "klasik modernizm" diye adlandırılan düşünce akımı da, farklı fikrî hareketle kaynaklık etmiştir.³³ Bunlara lâik-batıcılık, sentezci muhafazakârlık, Mısır'da Reşid Rıza'nın ve Hasan el- Bennâ'nın öncülük ettiği selefiyecilik ve ihvan hareketi, Pakistan'da Mevdûdî'nin kurucusu olduğu Cemaat-i İslamiye'nin ortaya koyduğu yeni ihyacılık örnek olarak gösterilebilir.³⁴

Siyasî yönden, İslam'ın "cihad" fikrine sarılarak sömürgeci devletin boyunduruğundan kurtulma teşebbüsleri içinde olan hareketlere; Sudan'da Muhammed Ahmed'in «Mehdi» sıfatıyla İngilizlere karşı direnişi; Libya'daki Senusî hareketi, Hindistan'daki müslümanların özgürlük faaliyetleri ve "cihat" anlayışı dışında mücadele veren dinî ve fikrî hareketler de vardır. Pakistanlı bir düşünür olan Muhammed İkbâl de, İslamî tecdid faaliyetlerine şiiirleriyle

²⁹ H. Bayur, *XX. Yüzyılda*, s. 63.

³⁰ H. Bayur, *XX. Yüzyılda*, s. 64.; Öztuna, Y., *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1967, s. 85.

³¹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., 1992, s. 279.

³² Yurdayın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 216.

³³ Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 232.

³⁴ Mehmet Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul, İsam Yay., 1998, s. 35.

manevi güç kazandırmış ve diğer tüm tecdid önderleri gibi müslümanların istikbalde yükseleceklerini söylemiştir.³⁵

Batı medeniyetinin empoze etmeye çalıştığı kültür emperyalizmini kabul etmek istemeyen ve İslam medeniyetini yeniden ihya etmek isteyen hareket önderleri, İslam toplumunu, maruz kaldığı bu baskı ve zulümlerden kurtarmak için bir taraftan fikir planında İslam'a yöneltilen saldırılara cevap vermişler; diğer taraftan da müslümanları içinde buldukları siyasi esaretten, sosyo-ekonomik çöküntüden kurtarma, İslam'ı hurafelerden temizleme gayreti içerisinde olmuşlardır. Her ne kadar yenileşme mecburiyeti, yabancılarla küçük düşürücü karşılaşma sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkmış ve bu anlamda bir muhasebeye sebep olmuş³⁶ ve Batı'nın İslam dünyası üstündeki gücü ve otoritesi sonucu ortaya çıkmışsa da İslam dininin kendi içindeki dinamikler ve tarihi süreçte üretilen ihya projeleri, bu hareketlerin asıl tetikleyici unsurudur.

İslam dünyasında ortaya çıkan bu tecdid faaliyetleri, dinin bireysel ve sosyal hayata taalluk ettiği tüm alanlarda öze dönerek yenilenmeyi gerekli görmektedir. Bu anlayıştan hareket eden tüm âlimlerin ortak hedefi, İslam'ın prensiplerini inanç, ibadet, ahlak ve eğitim gibi tüm alanlara hâkim kılmak ve çağın şartlarına uygun bir metotla İslam coğrafyasını Batı esaretinden, zalim idarecilerden ve inkârcı akımlardan kurtarmaktır. 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyılda devam eden; İslam ümmetini bilinçlendirmek, kalkındırmak için eklektik yönleri ağır basan; her türlü siyasi, fikri ve ilmi çalışmalar, arayışlar, teklif ve çözümler, İslam dinini referans aldığı için İslamcılık diye de tarif edilmiştir.³⁷

Bu düşünürler, Hıristiyanlığın aksine İslam dinin aslında bir problem olmadığını, ilerleme ve gelişmeye engel teşkil etmediğini, ortaya çıkan problemlerin yanlış din anlayışından ve müslümanların İslam'ın hakikatlerinden uzaklaşmasından kaynaklandığını önemle vurgulamışlardır. Dolayısıyla tarihî süreçte ortaya konan din yorumları sorgulanmalı ve ıslah edilmelidir.³⁸ Carullah da bu hususta şunları söylemiştir:

“Benim nazarımda İslamiyet ıslah-ı diniyyelerin hiçbirisine muhtaç değildir. İçtimai, dini ve siyasi hastalıklar İslamiyet'te değil, yalnızca kendimizde vardır. Bu öldürücü hastalıklardan korunmak ve çarelerini de mutlaka aramak gerekir. Bu takdirde İslâm'ı ıslah etmek ihtiyaç değildir; bilakis İslâm'ın sunduğu çare ve tedbirlerle kendimizi ve varlığımızı

³⁵ İkbâl, Muhammed, *Ey Yolcu, Kölelik, Ey Şark Kavimleri*, çev. Ali Nihat, İstanbul 1976, s. 153.

³⁶ S. Parvaz Manzoor, *Modernizmsiz Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul, Ensar Yay.; 2001, s. 149.

³⁷ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risale Yay., 1978, c. 1, s. 15.

³⁸ Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, çev. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yay., 1998, s. 138.

tedavi etme söz konusudur.”³⁹

İslam’a bütüncül yaklaşımları, öze dönüş çağrıları ve takip ettikleri ıslah metoduyla bu âlimler, İslâm dünyasında tesirini kısa zamanda göstermiş ve farklı İslam coğrafyasında İslamî hareketlerin doğmasına sebep olmuştur.⁴⁰

Müslüman düşünürler, Peygamberimizin ve sahabenin uygulamalarını temel alarak kaleme aldıkları eserlerinde,⁴¹ İslâm medeniyetinin duraklamasına, tembelliğine, ilmî ve fikrî olarak gelişmesine sebep olan en önemli saikin, taklit olduğunu belirtmişlerdir. İslam ümmetinin yeniden izzetli ve onurlu bir şekilde hayatına devam edebilmesi için çözüm olarak, şeriatın donuklaşmasının önünü açacak İslam hukukunun "zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği"⁴² prensibinden yola çıkarak ictihad kapısının açık tutulması gerektiğinin üzerinde ısrarla durmuşlardır.⁴³ İslam modernizminin temsilcilerinden kabul edilen Fazlur Rahman da uzun zamandır İslam düşüncesinde görülen durgunluk sebebiyle değişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde İslam hukukunda ve İslamî kurumlarda herhangi bir gelişme kaydedilmediğini hatta⁴⁴ çağdaş İslam modernizminin de bu saiklerle ortaya çıktığını belirtmiştir. Böylece İslam düşünürleri, değişen hayat şartlarına bağlı olarak zamanın ihtiyaçlarına uygun içtihatların yapılmasıyla İslam ümmetinin refaha kavuşacaklarını düşünürler.

Yenilik düşüncesiyle yola çıkanların bir başka meselesi de ümmetin birliğidir. Onlara göre Batı'nın egemenliğinin temel sebepleri; sahih İslam anlayışından uzaklaşmaları, müslümanların ihtilafa düşmeleriyle güçlerinin zayıflaması, sömürüyü kanıksamaları, hükümetlerin basiretsiz yönetimleridir.⁴⁵ Onlar, siyaset başta olmak üzere müslümanların her konuda birlik ve beraberlik halinde hareket ettikleri takdirde Batı'nın tahakkümünün sona ereceğine inanıyorlardı. Bundan dolayı genel ve özel olmak üzere tüm müslümanlara birlik çağrısı yapmışlar ve bu konuda aktif faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Bu konuda âlimler, öncelikle üç hedefin gerçekleşmesi için çaba harcamışlardır:

1. Öncelikle müslümanları Batının kucağına iten siyasi yönetimlerden kurtarmak, daha

³⁹ M. Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, çev. Mustafa Bilgiz, Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 15.

⁴⁰ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay., 1998, s. 12-13.

⁴¹ Şemsettin Günaltay, *Zulmetten Nura*, haz. Musa Alak, İstanbul, 1996, s. 24.

⁴² Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1993. s. 20-21.

⁴³ Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay.; 1986, s. 88.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 99.

⁴⁵ Osman Keskiöglü-Asaf Demirbaş-Abdullah Manaz, *Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri*, Ankara 1989, s. 40.

sonra Panislâmcılık fikriyle ümmeti tek sancak altında birleştirmek.

2. Eğitim kurumlarını geleneksel eğitim modelinden kurtarıp beşerî ilimleri de kapsayacak şekilde modernleştirmek.

3. Geçmişini taklit eden müslümanları kurtararak içtihat kapısını açık tutmak.

Sonuç olarak son yüzyılın başlarından itibaren İslam aydınları, İslam'ın yeniden doğuşunun mimarları olarak ortaya çıkmışlar ve günümüze değin tartışmalara imza atmışlardır. Bu tartışmaların başlaması ve İslamî kesim tarafından çokça kabul görmeyen 13. ve 18. yüzyıllar arasında İslam'ın duraksama dönemi olarak kabul edilen dönemin de sonu olmuştur.⁴⁶ Ancak bu dönemde yaşanan siyasi karışıklıklar, yakın dönemde ilim adamlarının mesailerini ilme teksif etme imkânlarını sınırlandırmış, bununla beraber bu kişiler birçok konuda çözüm teklifleri getirmiş, müslüman topluluklara entelektüel canlılık kazandırmışlardır. En önemli faaliyetleri ise, İslami ilimlerde yorumlama kabiliyet ve tekniğini geri getirmeleri olmuştur. Taklidin mecburiyet ve emir olmadığını ifade etmeleri, ilk kaynaklara inmeleri, Batıda doğan Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi düşünce akımlarına bazı orijinal eleştiriler getirebilmeleri diğer başarılı yönlerini teşkil eder. Kısaca bütün zorluk ve kayıplara rağmen İslam dünyası varlık ve kimliğini muhafaza etmiş, Batı ile temastan olumsuz tarafları yanında, birçok yönden yararlanabilmiştir.

B. Hint Alt Kıtası Yenilenme Hareketleri

Değişik ırklardan olan Hindistan'a fetih hareketleri İlk olarak Hz. Ömer (r.a) döneminde başlamış, sonra Hz. Ali ve Muaviye dönemlerinde fetih girişimleri devam etmiş, ancak bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Hindistan'la ilk temaslar, başarılı bir seferle Emevî halifesi Velid b. Abdümelik zamanında İmaduddin Muhammed b. Kasım 9/711'de atılır. Abbasiler döneminde de 258/871 yılında Ya'kub b. Leys temaslarına devam eder. Daha sonra bölgenin yönetimi Fatımîlerin eline geçer. Bundan sonra Hint Alt Kıtasının müslümanlaşma süreci başlamış olur.⁴⁷ Bu durum, V/XI. yüzyıl başlarına kadar sürer.⁴⁸

Avrupalılar, Amerika kıtasının keşfi ve Endülüs Emevi Devleti'nin sembolü Gırnata'nın düşmesinden sonra yüzlerini Doğu'ya çevirdiler. Bu nedenle 15. yüzyılın

⁴⁶ Mehmet Demirci, "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam", (Sempozyum, 3-4 Mayıs 1997, İzmir) Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000 (Doç. Dr. Nilüfer Narlı, İslam ve Türkiye'de Çağdaşlaşma Problemi ve Müslüman Toplumlarda Kadının Değişen Konumu), s. 95. Demirci, "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam", s.95.

⁴⁷ Birişik, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 30; Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdüdi Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004. s. 24.

⁴⁸ Bkz. Yurdaydın, *İslam Tarihi*, s. 264-265.

sonlarında Hint Alt Kıtasında ticari faaliyetlerle boy gösterdiler, en sonunda burayı sömürgeleri haline getirdiler. Sömürge politikası olarak halkı Batılı değerlere kabule hazır hale getirmek için okullar ve araştırma merkezleri açtılar ve halkı zihni değişime uğratmak için mücadele ettiler.⁴⁹

Hindistan'ı sömürgeleştiren İngilizler, bölgede kendi kültürlerini yaymaya başlamış, Hindistan'ın çeşitli bölgelerine giden papazlar, buralarda Hıristiyanlığı yaymaya çalışmışlardır. Amaçları, Papa'nın talimatı olarak⁵⁰ müslümanların inançlarını sarsmak ve şüphe uyandırmaktır.

Yapılan münazaralarda, müslümanlar Hıristiyanlığa karşı üstünlüklerini ispatlasalar da inançlarda oluşan sarsıntılara engel olamıyorlardı. Diğer taraftan İslamî gruplar arasında ihtilaf vardı. Tartışmalar kavgaya, hatta cinayete neden oluyordu. Hindistan'da dini bir iç çatışma hâkimdi. Bu çatışma ortamı huzursuzluğa neden oluyordu. Dine ve âlimlere saygı kalmamıştı. Sufiler ve dervişler yüzünden insanlar ilham iddiası, ilginç keramet ve müjdelerle kendilerini avutuyorlardı. Böylece bu rivayetlerin tesiriyle hurafeler halk arasında hızla yayılmaya başladı. Bunu kullanarak, halkın dini duyguları istismar edilmekteydi. İnsanların zihinleri her yeni şeyi kabule hazırdı. Müslümanların siyasi hâkimiyetini kaybettiği bu ortam, müslümanların boyunduruk altına girmesine ve kimliklerinin yok olması için çok elverişliydi. Hindular ve İngilizler bu amaç için iş birliği içine girmişlerdi.⁵¹ Böylece misyonerlerin halkın dinini değiştirmesi için hıristiyanlaştırma propagandaları, bir kimsenin dinini kolayca değiştirebilmesi için çıkarılan yasalar, kast sisteminin kaldırılma endişesi, Müslümanlar ve brahmanların dinlerini yaşayamama korkularından dolayı halk, İngilizlerin top yekün giriştikleri kültür dejenerasyonuna ve sömürgecilik politikalarına tepki göstermeye başlamıştır.⁵²

Bu süreçte müslüman aklın bütün yetenekleri özellikle de siyasî, kültürel ve entelektüel üretimi bu trajedinin gölgesinde şekillenmişti. Bu dönem, Hindistan Müslüman tebaanın ilk defa ötekinin egemenliğini zorla kabul ettikleri dönemdir. İşte bu yeni durum karşısında Pakistanlı Müslüman ilim adamları, İslam'da yenileşmenin fikri temellerini atmıştır.

Hindistan'da yetişen ilim adamlarından bazıları: Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1176/1762), Şah Abdülaziz Dehlevî (ö. 1239/1824), Mevlâna Abdulhayy Leknevî (ö.

⁴⁹ Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950, c. 3, s. 309-310.

⁵⁰ Bayur, *Hindistan*, c.2, 31-3, 546-8 c.3, 55 vd., 71 vd.

⁵¹ Birişik, *Hint Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 58.

⁵² Bayur, *Hindistan*, s. 329.

1304/1886), Sıddık Hasan Han Kannucî (ö. 1307/1890), Seyyid Ahmed Han (1898), Şibl-i Nu'mani (ö.1914), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Azimabadî (ö. 1329/1911), Seharenfurî (ö. 1346/1927), Enver Şah Keşmirî (ö. 1352/1934) ve Mübarekfurî (ö. 1353/1935)'dir.⁵³

Hindistan'daki Müslümanlar, özellikle 1857 yıllarından sonra bir yandan ülkenin siyasî otoritesi tarafından diğer yandan İngilizlerin hâkimiyet kurmaya çalışmasından çok bunalmışlardı. Misyonerler, Hindistan'da cirit atıyor, Müslümanların dinlerini terk etmeleri veya dinlerinden dolayı aşağılık kompleksine düşmeleri için kafalarına şüphe tohumları ekmeye çalışıyorlardı. Böylece yaptıkları faaliyetlerde öncelikle okulları hedef almışlar ve öğrencilerin fikirlerini etkilemede başarılı olmuşlardır. Diğer taraftan Müslümanlar fırka ve tarikatların ihtilafları yüzünden birbirlerine düşerek sömürge rejiminin ekmeğine yağ sürüyorlardı.

Böylece müslümanlar arasındaki ihtilaflar ve bölgenin karma yapısı, farklı akımların oluşmasına neden olmuştur. Hint Alt Kıtasında oluşan bu ekollerden kimisi tepkisel olmanın verdiği radikallikle yanlış işler yapıyorlar, kimisi ise yönetimle ilişkilerde sessiz hareket etmeyi ve şahsiyetsiz bir tavır ortaya koymayı yeğliyordu. İngiliz iktidarı altında yönetilmeyi kabul edenler, Ehl-i Hadis mantığını savunanlar, geleneksel coğrafyaya özgü popüler kitle dinini yaşama ve sürdürme bilincini İngiliz iktidarıyla uzlaşma zeminine taşıyarak geleneksel mevkilerini korumaya endeksli sufi eğiliminde bulunanlar ve son olarak da İngiliz hâkimiyetine son verilmesi fikrini temele alarak kurumsallaşma sürecini işleten fikrî akımlar, bunlardan bazılarıdır. Onlar için bu felaketin en önemli sebebi, İslamî değerlerin yeterince korunamaması ve temsil edilememesidir.⁵⁴

Hint Alt Kıtası'nda İslam anlayışının Hindistan'da çözülmeye başlamasıyla Hicaz'da eğitim gören ve Nakşibendî tarikatının "Müceddidi" koluna tabi olan Şah Veliyullah Dihlevî, (1703-62) Ehl-i Sünnet anlayışını teori ve amel bakımından yeniden dinamizm kazandırmak, İslamî ilimlerde hadisleri ön plâna çıkarmak ve tasavvuf fırkalarını Sünnî yorum içinde eritmek için yoğun mücadele vermiştir.

Şah Veliyullah, (ö.1763) İslam fihhının önünü açacak ictihad meselesine de şiddetli vurgu yapmıştır. Böylece İslam hukukunun akıl ve muhakemeye dayalı bir ilim haline gelmesini hedeflemiştir. O, bu fikirleriyle ilerde İkbâl'in "yeniden inşa", Seyyid Ahmed Han'ın da "akılcı", yorumlarının ilham kaynağı olmuştur. Böylece Şah Veliyullah, 19. ve 20. yüzyıllar

⁵³ Kışlakçı, *Çağa İz Bırakam Müslüman Önderler*, Önsöz, s. 9-10.

⁵⁴ Birışık, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 136-142; Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, s. 27.

arasında Hindistan bölgesinde ortaya çıkan pek çok fikir ve hareketi etkilemiştir.⁵⁵

Şah Veliyullah çizgisinin temsil ettiği ulema sınıfı, İngilizlerin bastırma politikalarına karşı pasif-aktif muhalefet bilinci geliştirmişlerdir. Onların bu tepkileri, Deobend'de Darü'l-ulum ismiyle kurumsallaşmıştır.⁵⁶

İkinci kurumsallaşma sürecini, İngiliz iktidarıyla cihadın faydasızlığına kanaat getiren ve yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kur'an ve hadisin dışında bütün geleneği reddeden Ehl-i Hadis ekolü temsilcileri şekillendirmiştir. Seyyid Nezir Hüseyin'in (ö.1902) fikirleri çerçevesinde kurumsallaşma sürecine giren bu hareket, Kur'an ve Sünnet dışında hiçbir meşruiyet zemini olamayacağı tezini temele alarak bütün bir geleneği, bidat ve hurafe kategorisine dâhil etmiştir. Özellikle de yöresel sufi eğilimleri, İslam dairesi dışında değerlendirilmiştir. Bu konumu itibarıyla İngiliz iktidarı tarafından Vehhabi kategorisinde tanımlanmamak için, hükümet nezdinde de temsil ettirilen Ehl-i hadis ismini resmileştirmiştir. Bu ekol, tüm ekollere karşıt tavır sergilediği için onlara karşı duran güçlü reaksiyonun, kurumsallaşmasını sağlamıştır.⁵⁷

Bu güçlü reaksiyon, popüler kitle dinini merkeze alan ve yaşatan sufi eğilimdir. Kurucusu Ahmed Rıza Han Birelvî (ö. 1340/1921)'dir. Bu ekolün mensupları itikatta ve amelde Ehl-i Sünnet'tir. Onlar, Ehl-i Kur'an ekolünün tersine Hz. Peygamber'e ve O'nun hadislerini aşırı yüceltmişlerdir. Ancak bu değer, ilmî olmaktan ziyade şekli olmuş saygı ve kutsama seviyesinde kalmıştır. Öyle ki halifenin Kureyş'ten olması hadisini mutlak sayarak Türklerin hilafete haklarının olmadığını savunmuşlardır. Onların Hilafet Kurumu aleyhine olan bu tutumları İngilizlerin işine yaramıştır.⁵⁸

Ahmed Rıza Han'ın fikriyatının, karşıtlık mantığının üst sınırını belirlediği söylenebilir. Çünkü bu fikriyat mantığının temelinde sufi anlayışa yönelik eleştiri ve ıslah bilincinin, kendi hareketinin varoluşuna yönelik bir tehdit olarak algılamasının yattığı söylenebilir. Ahmed Rıza Han, gerilemekte olan sufi eğilimin dünyevi otoritesini sağlamlaştırma adına Şah Abdülaziz Dihlevi'nin daha önce vermiş olduğu "Hindistan darü'l-küfürdür" fetvasına karşılık, Hanefi ekolünü esas aldığını belirterek Hindistan için "Darü'l-İslamdır" fetvası vermiş ve İngiliz iktidarına karşı şekillenen hiçbir oluşuma katılmamıştır.⁵⁹

⁵⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 255.

⁵⁶ Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 71.

⁵⁷ Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 223-230; Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdüdi Örneği*, s. 32.

⁵⁸ Birişik, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 230.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdüdi Örneği*, s. 223-230.

Şah Veliyullah'ın nübüvvet görüşlerinden etkilenen Mirza Gulam Ahmed de 1885 yılında, hicrî 14. yüzyılın “Müceddidi olduğu iddiasıyla Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kadiyanîlik (Ahmedîlik) hareketini başlatmıştır.⁶⁰ Pencap bölgesi, dinî hayatın zayıfladığı, sahih İslam anlayışının kayboluşuyla hurafelerin yaygınlaşarak halkın fikren zayıfladığı bir bölgedir. Mirza Gulam Ahmed, bölgedeki halkın bu sosyo-psikolojisinden hareket ederek onların çaresizlik içinde kurtarıcı beklentisini 1891 yılında kendisini “Mesih” ve “mehdi” ilân ederek değerlendirmiştir.

Gulam Ahmed 1902'de Tuhfetü'n-Nedve'deki tebliğinde, “Allah'ın zilli (gölgesi)” olan bir nebi olduğunu iddia eder. Ancak onun yeni bir şerait getirmediğini, sadece Hz. Peygamber'in aksi olduğunu belirtir. O bu iddialarla yetinmez ve bütün dinlerdeki “kurtarıcı”nın kendisi olduğunu ilân eder. Artık o, müslümanların “mehdi”si, Hindûlar'ın “Krişna”sı, Hristiyanların'da “Mesih”idir. O, “ilahî otorite” fikriyle Hindistan'da dinler arası bir uzlaşma zemini oluşturmayı hedefleyerek bölgenin hurafelerden beslenen halk kitlelerinde etkili olmuş ve etrafında azımsanmayacak kitle oluşmuştur. Gulam Ahmed “kılıçla cihad yoktur” görüşü, İngiliz idarecilerinin işine gelmiş ancak emperyalizmle mücadele eden müslümanların çalışmalarına engel olmuştur.⁶¹ Sonuç olarak bu hareket, 1888 yılından 1974 yılına, Pakistan Parlamentosu'nun, Kadiyanîlerin İslam dışı azınlık olduğunu ilan eden kararına kadar, Hint Alt Kıtası müslüman tarihinin entelektüel ve politik tartışmalarına mâl olmuş, iktidarın maddi ve manevi desteği sayesinde 1857 sonrası Hint Alt Kıtası tarihine damgasını vurmuş bir oluşumdur.⁶²

Şah Veliyullah'dan etkilenen bir diğer kişi de Ehl-i Hadis'e karşı Ehl-i Kur'an ekolünü kuran Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898)'dir. Bu akımın müntesipleri, hadisi inkâr ettikleri için Münkirin-i Hadis diye de adlandırılmıştır. Eh-i Kuran, Hz. Peygamber'e Kur'an'dan başka vahiy gelmediğini, Hz. Muhammed'in görevinin sadece Kur'an'ı tebliğ etmek olduğunu, bunun da kendi dönemiyle sona erdiğini kabul eder. Onlara göre hadisler zan ifade ettiği için dinin kaynağı olamaz. Ehl-i hadis ile Ehl-i Kur'an müntesipleri arasında yaşanan tartışmaların had safhaya varmasıyla Hint idarecileri Ehl-i Kur'an akımının önderlerini koruma altına almak zorunda kalmıştır.⁶³

⁶⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanîlik (Ahmediye Mezhebi)*, İzmir Dokuz Eylül Üniv. Yay., 1986, s. 150-157.

⁶¹ Fırlalı, *Kadiyanîlik*, s. 178-209.

⁶² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, s. 34.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. 1, s. 51-58.

⁶³ Birişik, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 352-360; Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, s. 29.

Ehl-i Kur'an çalışmaları geleneksel bir çizgiyle başlamış, ancak 1857 ile birlikte yerini İngilizler ve Hristiyanlıkla ilgili konulara bırakmış ve İngiliz kültürü ile uzlaşmacı tavrı benimsemiştir. Bu nedenle Seyyid Ahmed, İngiliz iktidarının bir parçası olarak algılanmış, fikirleri ve eylemleri hep bu temele göre anlamlandırılmıştır.

Hint Alt Kıtası'nda Batıcılığın İslam'ı toptan tehdit etmesi sonucu ümmetin birliğini koruma refleksi, iç bünyenin çürümesini engellemek için İslam'ı yabancı unsurlardan ayırma programı, Batıcılığa karşı ezici bir üstünlüğe sahip olan ve tüm kazanımlarını ilk aslı şekle dönmeyi esas alan yeni-ihyacı bir akımın oluşmasına sebep olmuştur. Çünkü dönemin konjoktörü, dinin açıklanması ve ifadesinden çok, ihyacıların özellikle vurguladığı, dinin bizzat kendisini, günün çağrısı haline getirmiştir. Bundan dolayı ihyacılık Batıcılık karşısında açık bir üstünlüğe sahip olmuştur. İslam dinin temel prensiplerini yeniden yorumlayan, modern yorum ve kurumları İslam'la buluşturmak için çaba gösterenler tedricen ihyacılığa kaymışlardır. İktbal de İhyacıların düşüncelerine yakın durmuş ve realiter bir metot takip etmiştir.⁶⁴

Böylece, Hint Alt Kıtası'nda modern dönemdeki fikrî akımlar temelde iki ayrı gelişmeye bölünmüştür: Bunlardan biri Batıcılığa yönelen akım, diğeri İslam'ın doğduğu ilk asla yönelen "ihyacı" akımdı. İslam toplumunun modern dönemdeki düşünce tarihi, bu iki düşünce ekolü arasındaki gerginliğin tarihi olmuştur.

Yeni-ihyacılık, modern dönem sonrası bir hareket olmasından dolayı Şah Veliyullah'ın öncülük ettiği klasik ihyacılığa nispetle daha zengin bir içeriğe sahiptir. İhya hareketinin en önemli özelliği hem gelenekçilik ve İslam modernizmi hem de Batıcılık karşısında mücadeleye girişmiş olmasıdır. Onlara göre, halis bir müslüman olabilmek için batıcılık ve geleneğin bağından kurtulmak gereklidir.

Yeni-ihyacılık hareketi, müslümanların uzun yıllar ihmal ettiği sosyal, siyasal ve iktisadî meselelerin üzerinde kafa yormalarına vesile olmuş, dolayısıyla hürriyet alanının genişlemesine imkân sağlanmıştır. Bu hareket, gelenekçiliğin gücünü önemli ölçüde zayıflatmış olmasıyla beraber, inanç boyutunu bir tarafa itmeye çalışan akım ve felsefelere karşı mücadeleleriyle ve modern eğitim alanında geliştirdikleri projelerle yeni nesillerin dine yaklaşımlarına olumlu katkılar sunmuşlardır.

Sonuç olarak, Hint Alt Kıtası'da birçok mezhep, ekol, medrese, akım ve tarikat doğmuştur. Düşünceler, Şah Veliyullah Dihlevi'ye kadar büyük oranda birbirine yakın iken, İngilizlerin bölgede etkili bir güç olmaya başlamasıyla farklar artmaya başlamıştır. Maddi ve

⁶⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 284.

sosyal imkânsızlar sebebiyle bu ekollerin yapılanmasında da bazı noksanlıklar kendisini göstermektedir. Bu ekollerin oluşumu 1900 yılına gelindiğinde büyük ölçüde tamamlanmıştı. Sadece genişleme ve güçlenme, bazı noktalarda ise daha alt gruplara bölünme süreçleri kendisini göstermektedir. Bu farklılıklara rağmen bölgede içinde Mevdûdî'nin de bulunduğu bir ana çizgi vardır. Bu ana çizgi İmam-i Rabbani, Şah Veliyullah Dihlevi, Şah Abdülaziz Dihlevi, Muhammed Hasan Diyobendi, Hamidüddin Ferahi, Şibli Nu'mani, Seyyid Süleyman Nedvî gibi aralarında özde fark olmayan, ilim ve fikir adamlarını bulundurur. Bu çizginin en temel özelliği; İslam'ın, tarihin bir döneminde Arabistan yarımadasında Hz. Muhammed (s.a.v.)'e gönderilen mesajlar bütünü olduğu gerçeğini göz ardı etmeksizin, bireysel ve toplumsal meseleleri merkeze alması ve bunlara çözüm bulma çabasında olmasıdır. Bu birlikte ele alıfta, ortaya konulan çabaların yoğunluğu, çizgi içerisinde yer alan her bir âlimin aldığı sonucu doğru orantıda etkilemiş, farklı nitelikte ürünler ortaya çıkmıştır. Ana çizgide yer alan bu fikir adamlarının asıl hedefleri, Allah rızasını kazanmak ve insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır. Mevdûdî'yi de aynı kategori içerisinde değerlendirebiliriz.

C. Kelam'da Yenilik Düşüncesinin Oluşumu

Kelâm ilmi, İslam'ın inanç esaslarını açıklayan, iman esaslarına yöneltilen eleştirilere cevap veren bir ilimdir. Hemen her ilim dalında olduğu gibi kelam ilminin de ele aldığı konuları (mevzu), kendine mahsus olarak bu konuları ele alış yöntemi (usul) ve belirli bir amacı (gaye) vardır.

Kelam ilminin oluşumunu etkileyen ilk faktör olarak, İslam toplumunun kendi siyasi meseleleri karşısında yaşanan tartışmalar gösterilebilir.⁶⁵ Bununla birlikte İslam coğrafyasının yayılıp genişlemesi sonucu farklı kültürlerle karşılaşınca kelam ilmi de farklı boyut kazanmıştır. Bu genişlemeye paralel olarak, mezkûr ilmin konuları ve tartışmaları da değişmiş ve farklılaşmıştır. Kelam ilminin kurucusu konumunda olan Mutezîle, özellikle İslam dışındaki kültür ve din mensuplarının, yönelttiği eleştirilere karşı İslam akâidinin savunmasını yapmıştır. İslam düşüncesi, geçmişte karşı karşıya kaldığı farklı kültürlerle ve düşünce sistemlerine cevaplar üretmesi durumunda olduğu gibi, günümüzde Batı dünyasında ortaya çıkan modernleşmeye karşı cevaplar üretme ihtiyacı içinde olmuştur. Batı dünyasında bilim ve düşüncede yaşanan modernleşme, Müslüman âlimler üzerinde de yer yer etkili olmuştur.

Malum olduğu üzere insanî anlayış ve ilmi değişmelere kaynaklık eden her dönemde

⁶⁵ Kelam ilminin oluşumunu etkileyen ilk faktörler konusunda bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., Ankara 1992. s. 39.

ortaya çıkan sorunlar farklıdır. Her ilim dalı nasıl ki gelişen şartlara paralel olarak metot ve muhtevasında farklılık ve gelişmeler yaptıysa kelâm ilmi de aynı şekilde değişimin gerektirdiği açılımları yapma ihtiyacı duymuştur. Örneğin, Mütেকaddimûn dönemi olarak isimlendirilen dönemin konusu “zat-sıfat” ilişkisiyken; Mütעהahirûn dönemi kelâm konusu, “İslam felsefesiyle karşılaşma sonucu “mevcut” daha sonra da “malum” olmuştur.⁶⁶

Kelâm âlimleri geçmişten bu yana bu ilmi, konusu, amacı ve yöntemi açısından sistemleştirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Ancak tarihte 19. yüzyıla kadar inanç esaslarına derinden tesir edecek kadar sistemli bir değişimle karşılaşılması için kelâm ilmi de konusu muhtevası ve yöntemi açısından yüzyıllarca belirli kalıplarla aktarıla gelmiştir. Dinlerde sabit ve değişmez bir öz olduğu gibi zamanın şartlarına göre yeniden yorumlanan boyutlar da söz konusudur. Dolayısıyla bu durum bazı disiplinler için de söz konusu olmuştur.

İşte 16. yüzyıldan itibaren batı dünyasında yaşanan gelişmeler ve değişimler İslam dünyasını da etkisi altına almaya başlamıştır. Bu dönemde sorunlar arttıkça ilim adamları tüm sorunların temeline inme ihtiyacı hissetmiştir. Yaşanan askerî ve siyasî başarısızlıklar, İslam dünyasının yeni Avrupa medeniyetine hangi mesafede durması gerektiği, İslam ümmetinin geleceği ile ilgili tartışmalar, eğitim sistemi gibi sorunlar bunlardan bazılarıdır. Varılan noktada dönemin ulemasında, geçmişten tevarüs edilen ilimlerin muhteva ve usullerinin, zamanın ihtiyacına cevap veremediği şeklinde bir kanaat oluşmuştur.⁶⁷

Ancak asıl değişim en çok kelâm ilmi için yapılmak isteniyordu. Çünkü inanç esaslarını konu edinmesi bakımından önem arz eden bu ilmin hem mücadele ettiği muhatapları açısından hem de esas aldığı usul ve yöntemler açısından çağın gerisinde kaldığı düşünülüyordu. Gerek felsefenin yeni argümanlarıyla inanların kafalarında şüphe uyandırması gerekse dini, hayattan tasfiye etmek isteyen felsefelerin zamanla aydınları etkilemesi, ilim adamlarını yeni yönelişlere sevk etmiştir. Bu dönemde insan, kâinat, bilgi anlayışı değişmiş, yeni dünya görüşleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Rönesans, reform hareketleri, zamanla hümanizm, düalizm, nihilizm, ateizm, empirizm, deizm, rasyonalizm, mekanizm gibi duraklardan geçerek 19. yüzyılda pozitivistliğe evrilmiş ve insanlık belki de ilk defa bu yüzyılla birlikte kitleler halinde dinin ve ahlâkın inkârına doğru sürüklenmiştir.

Pozitivizmin akla, bilime, deney ve gözleme vurgu yaparak dini, vahyi ve kutsal olanı

⁶⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 1991, s. 50.

⁶⁷ M. Saim Yeprem, “Açılış Konuşması”, *Kelâm’ın Evrenselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, DEÜ İlahiyat Fak. Yay., İzmir, 2000, s. 10.

yok sayması, dinin artık miadını doldurduğu tezini sürekli gündeme getirmesi ve zaman içinde modern Batı düşüncesinin hâkim olduğu döneme girilmesi, sadece İslam dünyasını değil, Hıristiyan teolojisini de derinden etkilemiş ve bu durum, Batı'nın fikir ve inanç problemleriyle yüzleşmek ve hesaplaşmak zorunda bırakmıştır.

Böylece yeni dönemde İslam'ın kalkını konumunda olan kelâmcılardan da konuyla ilgili önemli çalışmalar yapması istenmiştir.⁶⁸ Fakat Batı'nın kendi dini ve tarihiyle hesaplaşması sonucu üretilen ve materyalizm ve pozitivizm temelli felsefi, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik teorilere karşı geleneksel kelâm'ın istidlâl metotları ve delilleri, ihtiyaçlara cevap veremez olmuştur.

Akâid ve kelâm tarihine baktığımızda, bu konularla ilgilenen âlimlerin yaşadıkları dönemin ilim ve kültüründen faydalandıklarını ve kelâmın usulünde yenilik yapma ihtiyacını duyduklarını görürüz. Bu dönemde yazılan akaid ve kelim eserlerinin ana konuları (mesâ'il) aynı kalmakla beraber bu ana konuları açıklayıp ispat ederken veya yönelttilen itirazlara cevap verilirken zamanın kültüründen faydalanılmıştır. Mütakaddimûn kelâmcılarının kurup, müteahhirûn kelâmcılarının geliştirdiği ve sistemleştirdiği klâsik kelâm, çağın ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelince, yeni doğan akımlar karşısında bu ilmin metodunu değiştirme zorunluluğu ortaya çıkmıştır.⁶⁹

Kelâm ilminin yeni dönemin problemlerine çözüm üretebilmesi için yenilenme yolunda yeni ve sağlam bir duruş sergilenmelidir. Çünkü geçmiş sorgulanmadan gelecek doğru bir şekilde inşa edilemez. O halde kelâm ilminin muhteva ve usulünde yenilik yapılmalıdır. Ancak kelâm ilmi, uzun yıllardır donuklaşmış bu hantal haliyle; yeni felsefe ve akımların zihinleri etkilediği modern çağda, orta çağdan kalma usullerle dinin savunusunu yapması ve yeni düşünce sistemleri üretmesi mümkün değildir. Dolayısıyla o dönemde gelişen ve büsbütün değişen felsefe ve hikmetten, İslam inancının korunması uğrunda yeni bir kelâmın tedvin edilmesi dönemin ulemasına vacip olmuştur.⁷⁰

Kelâm ilminde yenilenme düşüncesi İslam coğrafyasının tümünde gelişen bir yaklaşım olmuştur. Ülkemizde Abdullatif Harputi; İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi, Said Halim Paşa, Şeyhu'l-İslam Musa Kazım; Mehmet Âkif, Elmalılı Hamdi Yazır gibi isimler, Kelâm ilminde bir yenilenmenin gerektiği düşüncesinde olmuşlardır. Mısır'da ise Muhammed

⁶⁸ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 42.

⁶⁹ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, Ensar Yay., 2012, s. 399-400.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları Ankara 1999, s. 221.

Abduh, Reşid Rıza, Ferid Vecdi; Hindistan'da Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal gibi isimler, kelim ilminde yenilenmenin gerektiği vurgusunu ilk yapanlardır.⁷¹

Görüldüğü üzere, 19. yüzyıl sonlarında müslüman ilim adamları tarafından gündeme getirilen 'kelam ilminin yenilenmesi' düşüncesinin başlıca gerekçesi, kelam ilminin ortaya çıktığı dönemdeki ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki düşüncenin genel kabul görmüş olmasıdır. Kelam'ın dayandığı ilim yerini tecrübî ilimlere, felsefe ise yerini materyalist ve pozitivist felsefi akımlara, Yunan felsefesi ise bu gün yerini modern batı felsefesine bırakmıştır.⁷²

Gerçekten de klâsik kelam kitapları, dönemlerindeki felsefi düşünceleri analiz ederek onlara karşı İslam akaidini korumak amacıyla yazılmışlardır. Bu, o dönem için geçerliydi. Ancak artık eski felsefi düşünceler, yerini yeni bir takım materyalist akımlara bıraktığı için, kelam ilmi de buna göre şekillenmeli, yeni ihtiyaçlar göz önüne alınarak yenilenmelidir. Dolayısıyla Sofestaiyye gibi felsefi ekoller ile Mûtezile gibi mezheplerin iddialarına karşı klâsik kelam kitaplarında geçen uzun uzadıya cevaplar, bugün işe yaramamaktadır. Kelam, artık tarih olmuş eski akımların iddialarına cevap yetiştirmek yerine Allah'ı inkâr eden ya da tevhit inancını zedeleyen yeni felsefi akımların iddialarına ve dönemin inanç problemlerine cevap bulmalıdır. Klâsik kelam kitapları artık bunun için yeterli değildir ve dolayısıyla yenilenmesi gerekmektedir.⁷³

Ancak İslam âleminde bu görüş savunulurken aynı zamanda medreselerde hâlâ klâsik kelâm kitapları okutulmaya devam edilmiştir. Bu düşüncelere sahip kimselerin somut adımı olmamıştır. Bir takım yeni eserler yazılmış fakat medreselerde okutulma gibi bir adım atılmamıştır. Bunun için felsefesi bütün şekilleri ile materyalist dünya görüşüne sahip olan pozitivism, Darwinizm, Froudizm gibi ideolojik akımlarla mücadele ettikten sonra bu bilimin verilerinden de yararlanarak bu akımların inancı yok etmeye yönelik öne sürdükleri argümanları çürütecek ilmî ve felsefi verilerle İslam teolojisini savunan yeni bir kelama ihtiyaç duyulmaktadır.⁷⁴

Bu yeni projeyi gerçekleştirebilmek için kelam bilginlerinin, çağdaş felsefeyi iyi bilmesi, onların, felsefi akımların öncüleri ile ilgili felsefi konuları tartışabilecek birikimde olması, farz-ı kifâyedir. Bu yükümlülük, ortaya çıkan yeni felsefi düşüncelerden hangilerinin

⁷¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 11.

⁷² Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* s. "ş"; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, 1981, s. 56.

⁷³ Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s. 16.

⁷⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 11; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 221.

İslam'ın inançlarına ters düştüğünün bilinmesi ve onların dine olan zararlarının önlenmesi içindir. Nitekim önceki kelam bilginlerinin, kadim filozoflara karşı tavrı da bundan kaynaklanmıştır. Nasıl ki önceki kelam bilginleri, kadim felsefenin takındığı tavrı merkeze alarak bir kelam inşa etmişler ve onu daha sonraki felsefi gelişmelere göre geliştirmişlerdir; Bugün de yeni felsefi düşünceleri algılayabilecek ve onların İslâm'a ters düşen yönlerine cevap verebilecek yeni bir kelamın inşasına ihtiyaç olduğu kabul edilmiştir. Buna göre, mevcut koşullar üçüncü bir kelâm dönemine geçilme sürecine girildiğini göstermektedir. Bu döneme de 'Yeni İlmi Kelam Dönemi' adı verilmiştir.⁷⁵

Devrimizin ilm-i kelama ihtiyacını doğru olarak takdir edip bu sahada eserler veren İzmirli İsmail Hakkı, kaleme aldığı "Yeni ilm-i Kelam" adlı eserinde şöyle demektedir:

"Bu ilm-i kelamın (yani müteahhirîn ilm-i kelâmının) erbabı (hicri) bin tarihlerinden sonra kesb-i nedret etmiş daire-i şumulüne aldığı felsefe-i kadime de üç asırdan beri munkariz olmuş, yerine garp felsefesi kaim olmuş idi. Garp felsefesi ahiren memleketimize girmekle bu ilm-i kelam bittabi' gayr-ı kâfi görülmeye başlamış; ilm-i kelâmın bugünkü zihniyete göre yeni bir şekil iktisap etmesi zarureti hâsıl olmuştur. İşte bu zaruret karşısında Tedkikat Telifat-ı İslâmiyye Heyet-i ilmiyesi yeni ilm-i kelamın tahrir olmasını taht-ı vücubda görmüştür."⁷⁶

İzmirli bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Avrupa'da da Rönesansdan sonra fikir, sanat ve ilimde meydana gelen değişikliklerle eski Yunan felsefesi, modasını ve itibarını kaybetmiştir. Gazzali'den itibaren sekiz asır boyunca kelam kitaplarımızda yer yer kabul, yer yer reddedilen felsefe, İslam filozoflarının tesis ettiği felsefe idi. Bu felsefe büyük çapta eski Yunan düşüncesine dayanıyordu. Batıda İngiliz filozofu Bacon (1561-1626) ile Fransız filozofu Descartes 'in (1596-1650) metot hakkındaki yenilikleri ortaya koyduktan sonra felsefi düşünce yeni bir çığır açmış ve birçok kuvvetli filozofla kendisini yenilemiştir. Bugün İslâm âlemi de dâhil bütün dünyaya yayılmış bulunan yeni cereyanlar karşısında ilm-i kelam da metodunu değiştirmek zorunda kalmıştır."⁷⁷

Yeni ilm-i kelam dönemi âlimlerine göre kelam ilmi son derece önemli ve faydalı olmakla beraber ıslah edilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla onlar, bu eserlere bazı çıkarma, ilave ve düzenlemelerle yeni ve güncel bir usul kazandırmak için çaba harcamışlar ve bu alanda müstakil eserler telif etmişlerdir.

⁷⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul, Damla Yay., 1996, s. 39.; Harputi, *Tarih-i İlmi Kelam*, s. 17.

⁷⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 56.

⁷⁷ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 37.

Ancak yaklaşık bir asır önce yeni bir usul oluşturmak amacıyla ele alınan bu eserler, dönemin ilmi siyasi ve şartlarının tesiri altında yazıldıklarından dolayı her ne kadar bir değişim hareketi başlatsalar ve kelam tarihine bir katkı yapsalar da kalıcı bir ekol oluşturamamışlardır.⁷⁸

Sonuç olarak, 19. yüzyıldan itibaren kelam ilmide de diğer İslami ilimler gibi yenilenme gayreti yaşanmıştır. Batı karşısında geri kalmış olan İslam dünyasının bu yenilik çalışmalarına ihtiyaç hissetmesinin temel dayanakları şunlardır:

a) Kelam ilminin doğuşundaki, İslâm inanç esaslarına tehdit oluşturan akımların farklılaşması,

b) Kelam ilminin asrımızdaki insanların ihtiyaç, problem kültür ve ilgilerinin değişmesine yönelik yenilik ortaya koyamaması,

c) Kelam ilminin geçmişe nazaran modern dönemde ortaya çıkan bilimsel verilere paralel olarak kendini yenileyemeyerek mutlak ve sabit akideler manzumesi haline gelmesi.

İslam ümmetinin 19. Yüzyıldan itibaren içinde bulunduğu bu olumsuz tabloya bakıldığında tüm bu tespitlerin haklı ve yerinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla günümüzde ihtiyaçların, kültürel ve toplumsal yapının değişmiş olması, felsefe ve bilimin ulaştığı seviye göz önüne alındığında kelam ilminin yenilenmesinin ve bu yenileme ihtiyacının her dönemde kendini hissettirdiği ortaya çıkmaktadır.

D. Hindistan'da Yeni İlm-i Kelam

Hindistan bölgesinde mevcut ilimlerle uyuşan modern ve yeni bir kelam ilmüne ihtiyaç vurgusu yapanların ilki olarak Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) ismi zikredilir. Seyyid Ahmed Han, tecrübelerle kurulan modern bilimin İslam doktrinleri ile bir araya getirilip bağdaştırılarak her asırda toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek mahiyette yeniden yorumlanması gerekliliğini savunur. Aksi halde modern çağda dinin itiraz ve saldırılarla karşı karşıya kalabileceğini belirtir. Onun bu düşüncelerinin değişmesinde Şah Veliyullah'ın tesiri olduğu gibi modern bilimle olan teması büyük rol oynamıştır. Seyyid, metodolojisini oluştururken sadece Ehl-i sünnet kaynaklarıyla yetinmemiş, İslam düşünce tarihinin ürettiği tüm mirastan faydalanmıştır.⁷⁹

19. yüzyıl Avrupası'nın akılcılığından ve tabiat felsefesinden büyük ölçüde etkilenen S. Ahmed Han, inanç sistemlerinin mahiyetini değerlendirmek için "Tabiata Uyuma" diye

⁷⁸ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 148.

⁷⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 18.

adlandırdığı bir ölçü ortaya atmış ve İslam'ın bu ilkeye göre en yüksek derecede doğrulandığı sonucuna varmıştır. O'na göre akıl, en önemli standarttır. O, İslam'ın mahiyetini kendi görüşüne göre açıklarken, modern dünya öğretileri ile İslam öğretilerini kaynaştırmak istemekte, bunu yaparken de muhafazakâr İslamî yorumu canlandırma ve ona dayanma yerine orta çağ İslam filozoflarının kabul ettikleri ana ilkelere dayanma yolunu seçmektedir. Sonuç olarak Ahmed Han, fikirleriyle pek çok insanı etkilemiş ve kendilerine Ehl-i Kur'an diyen bir grup ortaya çıkmıştır.⁸⁰

Hint Alt Kıtasında Ahmed Han'ın kurduğu Aligarh batıcılığına karşı, fikir düzeyinde Şibl-i Nu'mânî (ö.1971) ve Ebu'l Kelâm Âzad (ö.1959) tarafından ilk tepkiler gösterilmiş ve bu tepkiler zamanla, İslam'ın savunması şeklinde ortaya çıkan bir tepkiye ve "Yeniden İslam'a Dönüşün" hissî bir feryadı olan İhyacılığın dirilmesine zemin hazırlamış ve sadece faaliyetle kalmayıp sosyo-politik programı için bir nazarî esas oluşturan Cemaati İslâmî'nin oluşmasına sebep olmuştur.⁸¹

Yeni Kelâm düşüncesinin Hindistan'daki asıl teorisyeni ve temsilcisi Şiblî Nu'manî'dir. (1857-1914) Şiblî tarihçi olmakla birlikte, Batı bilim ve düşüncesinin tesiri karşısında diğer ilimlerden daha çok kelâm ile ilgilenip, kelimelerin metot ve içeriğini yeniden formüle etmek istemiş ve "el-Kelam" adındaki eseriyle bunu gerçekleştirmiştir. "Nedvet'ül Ulemâ" yı kurarak yeni bir kelimeler ilmi ortaya koymayı hedeflemiştir.

Ne klasik kelâmın ne de Avrupa inanç ve düşüncesinin körü körüne taklit edilmesini savunan Şiblî'nin temel tezi, kelâm ilminin kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercihler yaparak gelenekten kopmadan, modern ilimler ışığında yeniden yorumlanması gerektiğidir. İslâm inancının tevhit ve nübüvveteye dayalı temelini sade ve berrak olduğunu savunan Şiblî, klâsik kelâm metodunu, Kur'an'ın mahlûk veya kadîm, sıfatların zatın aynı veya gayrı, amellerin imana dâhil edilmesi veya edilmemesi gibi hem muhteva hem de anlaşılması zor mantık ıstılahları gibi karmaşık metot kullanımını tenkit etmiştir. O'na göre, gençliğin şüphelerinin giderilebilmesi için açık, sade ve modern bir üslup kullanarak İslam inanç esasları yeniden ele alınmalıdır.⁸²

Şiblî, "yen-i im-i kelam" anlayışında İslam inanç akaidinin yanı sıra dinin tarihi, ahlâkî ve sosyal yönlerinin de sorgulanması hasebiyle bu konuların da işlenmesinin zaruri olduğunu belirtir. Ayrıca O, Mevdûdî gibi düşünen Selef âlimlerinin aksine, İslam'ın "ilk şekline dönme"

⁸⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 275-276.

⁸¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 283.

⁸² Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 135.

hedefi yerine İslam'ın tüm kültürel mirasından faydalanması gerekliliğini savunmuştur.⁸³

Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin manevî kurucusu sayılan Muhammed İkbal (1876-1938)'de çağdaşı olan diğer düşünürler gibi, akılcılık ve bilime karşı daha serbest davranmıştır. İkbal, Avrupa düşüncesinin tabiat üzerindeki hâkimiyetinin artmasıyla, beş yüzyıl boyunca donukluk yaşayan İslam kelâmının, bu problemlere cevap veremeyeceğini belirterek geçmişle bağları koparmadan tüm İslam sistemini yeniden gözden geçirmiştir. Böylece İkbal, akılla vahyi uzlaştırıp, öncelikle Kur'an'daki fikrî dinamizmi kendisine esas alan yeni bir kelâm'ın oluşturulması gereğini savunarak "*İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*" adlı eserini kaleme almıştır.⁸⁴ O'nun bu yenilenmede en büyük endişesi, Avrupa kültürünün göz kamaştırıcı dış cephesinin İslam düşüncesinde gerçekleştirilmeye çalışılan bu yenilik hareketinin gerçek derinliğe ulaşmasını engellemesidir.

İkbal'e göre, dinî düşüncenin yeniden ihya edilmesinin iki önemli safhası vardır. Bunlardan birincisi; geleneksel yapının tahlil ve tenkidi, ikincisi dinî tefekkürün gelişmeler ışığında yeniden inşası. İslamî geleneği eleştiri süzgecinden geçiren İkbal, klâsik kelâm ve felsefenin Kur'an'a uymayan yönlerine temas ederek bu yolla vahyin tecrübî ve rasyonel yönünü yeniden ön plâna çıkarmaya çalışır. Böylece yeniden inşa faaliyetini gerçekleştiren müslümanlar, vahye dayanarak evrenin manevî yorumunu yapacaklar, insanın ruhanî özgürlüğüne kavuşan ve ahlakî temele dayalı bir sosyal yapı oluşturabileceklerdir.⁸⁵

20. yüzyılda da görüşleri yeni bir kelam anlayışı olarak ele alınabilen Fazlur Rahman da İslamî ilimlerin yeniden yapılandırılması çabalarında, kelam ilminin yeniden gözden geçirilmesi hususuna yeterince değinilmediği kanaatindedir. Oysa kelam, Kur'anî bir dünya görüşünün oluşturulması için vazgeçilmezdir. O'na göre, Seyyid Ahmed Han, çağın ihtiyaçlarıyla uyum arzedemeyen yeni bir kelama umutsuzca çağrıda bulunmuş ve kelam yeniden formüle edilmedikçe, diğer bütün dinler gibi İslam'ın da gerçek ve öldürücü bir tehlikeyle karşı karşıya kalmış olacağına kesin nazarıyla bakmıştır. Fazlur Rahman'a göre Seyyid Ahmed Han ve onun açtığı yolu takip edenler ne Hadis'in tarihi gelişimini ne de kendi içinde buldukları durumun neleri ihtiva ettiğini anlamada vukuf gösterebilmişlerdir.⁸⁶

Fazlur Rahman'a göre, her dönemde yetişen düşünce önderlerinin yetişmesi için kalıplar sağlayan gelenek önemlidir. Ancak bu dinî gelenek sonraki nesillerin sağlıklı düşünme

⁸³ S. Mehmet Aydın, "İkbal", *DİA*, c. 22, s. 17

⁸⁴ C. İkbal, *İslam Modernizmi Üzerine*, s. 23.

⁸⁵ Aydın, "İkbal", *DİA*, c. 22, s. 22

⁸⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 276, 302.

ve gelişmelerine katkıda bulunmak ve İslam'ın inanç ve ilkelerini savunabilmesi için, her devirde canlı, güncel ve dinamik olmak zorundadır. Çünkü savunmanın malzemesi; günün sorunları, kültürü, toplumsal yapısı ve dilidir. Bugünün sorunlarını bin yıl öncesinin kültürü ve diliyle çözmeye çalışmak, sonuç elde edilemeyecek bir uğraştır. Her dönem insanının bir zihniyeti bulunduğu için bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle tatmin ya da ikna olması mümkün değildir. Dolayısıyla Fazlur Rahman, başta kelam olmak üzere ilmî geleneğin tamamına yeni nesillerce “yeniden hayatîyet kazandırma ve ıslah edilme” konusu, hayatının en önemli meselesi olmuş ve bu sancısı onu, İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlamaya ve bunun için gerekli metodolojiyi kurma çabalarına sevk etmiştir.

Fazlur Rahman tüm düşünce sistemini, değişimin bir zorunluluk olduğu ilkesine dayandırmıştır. O, toplumsal değişmeyi tarihî bir gerçek olarak görür ve müslümanların geri kalmalarının, bu gerçeği anlayamamalarından kaynaklandığını belirtir. O'na göre, müslüman düşünür ilk önce toplumsal değişimin mahiyetini araştırmalı, onun itici gücünü tespit ederek İslâmî temellere oturtmalıdır. Ancak böyle bir yöntemle hazırlanan kalkınma planları İslam toplumunu refaha kavuşturabilir.

Fazlur Rahman, İslam toplumlarının acıklı durumlarından kurtulmalarının tek çözümünü, İslam tarihinin kendi dinamizminde aranması gerektiğini belirterek bunun da asr-ı saadetten itibaren ilk itici gücünü; tevhit, sorumluluk duygusu ve ahiret inancı olarak belirler. Dolayısıyla günümüz müslümanları, meselelerini ancak Kur'an'a dönerek ve ondan hareket ederek çözebilirler. İslam'ın çağımızdaki dünya görüşü de bu noktadan hareketle ortaya konulmalı, toplumsal değişimin etkisiyle değişime uğramayacak olan Kur'an ve hadisten çıkarılan genel ilkeler hariç, yalnızca bu dünya görüşü çerçevesinde canlı ve kendini devamlı yenileyen bir düşünce hareketi oluşturulmalıdır.⁸⁷

Sonuç olarak, yenileşme hareketi, vahyin metafizik boyutu ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla doğrudan alakalı olan ve bunlarla beraber kaynağını Kur'an ve sünnetten alan içtimai-ahlâkî boyutunun birlikte ele alındığı; Kur'an'ın birlik ve bütünlük arzeden yapısına ters düşen, onu zorlayan anlayış ve yorumları önleyen bir harekettir.⁸⁸

E. Yeni İlm-i Kelamın Muhtevası

19. yüzyılda Rönesans; reform hareketleri, zamanla hümanizm, düalizm, nihilizm,

⁸⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 37, 53.

⁸⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 280.

ateizm, empirizm, deizm, rasyonalizm, mekanizm gibi duraklardan geçerek 19. yüzyılda pozitivistliğe evrilmiş ve insanlık belki de ilk defa bu yüzyılla birlikte kitleler halinde dinin ve ahlâkın inkârına doğru sürüklenmişlerdir.

Pozitivizmin akla, bilime, deney ve gözleme vurgu yaparak dini, vahyi ve kutsal olanı sürekli eleştirmesi ve dinin artık miadını doldurduğu tezini sürekli gündeme getirmesi, zaman içinde insanları inançsızlık girdabına sürüklemiş, toplumsal yapının çözülmesine neden olarak müslüman toplumları da etkilemiştir.⁸⁹

Sekülerizm ve hümanizm temelleri üzerinde yükselen bu inkârcı akımlar, güya insanı Tanrı'ya karşı özgürleştirip yüceltmişlerdir. Öte yandan inkârı devre dışı bırakarak ahiret düşüncesini unutturup, insanların dünyevileşmesine sebep olmuşlar ve insanı âdeta tanrılaştırmışlardır.⁹⁰

İşte Yeni İlm-i Kelam, öteden beri gelen kelam ilminin bütün bu akımların dine yönelttiği her türlü tenkide cevap verebilecek usul ve içerikte olmadığı için bu ilmi usul ve muhtevasında yenilenmeye giderek önce Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmış daha sonra İslâm inanç esaslarını savunmuştur.

İnkârcı cereyanların dayandıkları temel felsefelerin İslâm açısından teker teker tahlile tâbi tutulması, bu cereyanların yayıldığı çevrelerin sosyolojik, psiko-sosyal, sosyo-ekonomik, sosyo-politik şartlarının iyice incelendikten sonra gerekli tedbirlerin, ilmî esasların tespiti zorunludur. Gayet tabiidir ki bugün artık bu faaliyetler şahsî çalışmalardan ziyade, planlı ve programlı, kolektif çalışmalarla başarıya ulaşabilirler.

Böylece kelam ilminin, yapısı ve misyonu gereği sürekli değişime ihtiyaç hisseden bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel kelâmın bugünün sorunları karşısında işlevsiz hale gelmesi ve İslam akâidini yeni inanç akımlarına karşı savunma ve açıklama sorumluluğu, bugün de yeni bir şekil almasını gerekli kılmıştır.⁹¹

İslam'ın temel ilkelerindeki mevcut berraklık ve sadeliğe rağmen zamanla birçok ilave yapılarak kelâm ilminin bir problem yumağı haline getirildiğini belirten Şiblî de, ilk dönem Müslümanlarının bile bu tür meselelerle kuşatılmış İslam'ı anlayamayacağını söyler. O, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zatıyla münasebeti, amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmaların, küfür ya da iman ölçüsü gibi sayılmasının

⁸⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981, s.56,

⁹⁰ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s.18.

⁹¹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s.19-25.

şaşılacak bir durum olduğunu belirtir.

Kelam ilminin yenilenerek yeniden inşa edilmesinin gerekçelerinin ortaya konulmasından sonraki ikinci adımı, geçmiş birikimimizin konumu ve mahiyeti oluşturmaktadır.

Gelenek, hala asrın vicdanında var olan ve ona etki etmesi, onu belli bir davranış biçiminde bulunmaya sevk eden bir faktör olması mümkün olan aktif bir değerdir. Bu durumda geleneğin yenilenmesi reel bir zorunluluktur ve realiteye yönelik yerinde bir durum değerlendirmesidir.

İnsan gerek bireysel ve gerekse topluca neler yapabilmeye muktedir olduğunu tarihe bakarak öğrenebilir. Çünkü tarih bir kültür mirasıdır. Başarabileceğimiz işlerin sınırlarına ve içeriğine dair bize birikim sunar. Bu birikim yeni kuşaklar nezdinde bir yön, hedef ve istikamet duygusunun yanında bir kimlik ve kişilik dokusunu da ortaya çıkarır. Bu yüzden tarihi ve geleneksel düşünceyi bir değişmezlik olarak algılamayı sürdürmek değil, onun içindeki değiştirici, ilerici, üretici ve kucaklayıcı öğeleri keşfederek onu kendimizin kılmak gerekir.⁹²

İslam toplumunun büyük bir düşünce devrimine ve ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu dile getiren Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre yapılması gereken ilk iş, eskinin fikrî mahsullerini tetkik etmektir. Bu tetkik neticesinde doğruluk ve yararı ortaya çıkanlar tercih edilirken ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanlar ise zamanın bilimi ve çevrenin ihtiyaçları dikkate alınarak değiştirilmelidir. Ancak bu uygulama hiçbir zaman dini yıkma ya da yerine şek ve şüphe koyma amacı taşımaz. Çünkü din esastır ve esası atmak intihar anlamına gelmektedir. Gerekli müdahale yalnızca vücudun hayatietini kaybetmiş parçaları için yapılmalıdır.⁹³

İzmirli İsmail Hakkı ise kelamda gerçekleştirmeyi istediği değişikliği ana konuların sabit kalarak kullanılan vasıtaların ve ön bilgilerin yani izah ve ispat şeklinin zaman ve ihtiyaca göre değişmesi gerektiğini söyler. Mesela, klâsik kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudusu içinde arazların değişmesi delil olarak kullanılmıştır. Bugün ise bunların yerine tabiat kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller kullanılmalıdır. Görüldüğü üzere İzmirli, temel gaye ve ana ilkelerden sapmadan zamana ve ihtiyaca göre metot değişimine imkân tanımaktadır. Ancak bu değişim geçmişini yok sayarak sıfırdan yeniden başlama değildir. Çünkü değişim ya bir ihtiyaçtan ya da bir yanlış düzeltmek amacıyla yapılmalıdır. İhtiyaç ve yanlışların tespiti ise

⁹² Evkuran, "Kelam İlminin Yeniden İnşası Sözü'nün Anlamı ve İçeriği Üzerine", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elâzığ, Fırat Üni. İlahiyat Fak. Yay., 2004, s. 181-189.

⁹³ Filibeli, *Huzûr-ı Akli Fende Maddiyyûn Delâleti*, İstanbul 1332, s. 134-135.

her zaman geçmişte kalanla ilgilidir. Güçlü dönüşümler, geçmişi dikkate alan değişim projeleriyle gerçekleşebilir. Aksi halde, geleneği ve tarihi birikimi bulunmayan zayıf ve sığ bir konuma düşülür.

Görüldüğü üzere 19. yüzyılda kelâm ilmini yenileme çalışmalarına kelâmın dayandığı esaslar sabit ve değişken olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvet, ahiret gibi mesail türünden inanç esasları değişmezken, bunların anlatım ve yorumlama biçimi değişmektedir. Kısaca yenileme faaliyetinde değişmez alan vahye dayalı ana konulardır. Bu ana konular sabit kalmak üzere asrın ihtiyaç ve şartları göz önüne tutularak yenilenmeye gidilmesi öngörülmüştür. Bu sebeple bugün bizlerin asırlar öncesinin en önemli problemi olan Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesi meselelerini ele almamızın anlamı yoktur. Öncelikle yapılması gereken günümüzün değişen felsefesini elemeye tabi tutarak İslam'a uygun yönlerini almak, uymayanları ise reddetmektir. Bu da ilk önce onların tanınmasıyla mümkündür. Yeni kelâm ilminin ortaya çıkışı bu minval üzere olmalıdır. Çünkü ilk dönem kelim âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı metodu takip etmişlerdir.⁹⁴ Ancak bu yapılırken "usûlu'd-din" çerçevesinin muhafaza edilmesi gerekir. Aksi takdirde İslam'la bağlantısı olmayan bir çalışma yapılmış olunacaktır.⁹⁵

Hasan Hanefî, İslam toplumlarının geleneği üç şekilde değerlendirdiklerini, birinci grubun ona mutlaklık atfedip kutsadığını, ikinci grubun ona saldırdığını ve her kötülüğün ve geriliğin nedeni olarak gördüğünü, üçüncü grubun ise seçmeci yaklaşıklarını belirttikten sonra bu üç anlayışın da yanlış ve ümmetin menfaatine ters olduğunu belirttikten sonra kendi *et-Turâs ve't-Teccid* adlı projesini temellendirmeye çalışır.⁹⁶

Bekir Topaloğlu da İslam toplumundaki bu iki farklı tutumu şöyle değerlendirir: Birincisi, kendi kabuğuna çekilip batıya kayıtsız kalmak, geleneksel olanı hiçbir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi sürdürmek, ikincisi ise modernleşmenin yarattığı bilim ve bilimsel anlayışı tek ve vazgeçilmez görmektir. Nitekim bu durum, iki karşıt ideolojiyi doğurmuştur.⁹⁷

Gelenek eğer yanlış veya miadını doldurmuş, eskimiş, işlevselliğini yitirmiş ve reel istinatgâhlarını kaybetmiş ise terk edilmelidir; yok eğer, doğru, metanetini, dayanıklılığını ve işlevselliğini yitirmemişse sürdürülmelidir.⁹⁸

⁹⁴ Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s. 113-115.

⁹⁵ Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelam*, s. 111.

⁹⁶ Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, AÜ. SBE, Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 24.

⁹⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 42.

⁹⁸ İlhami Güler, *Tarih ve Tarih Dışı Arasında Gelenek*, s. 46.

Böylece İslâm düşüncesi yaklaşık iki asırdan bu yana geçmişe dayanan ve geleneksel olana referansta bulunan gelenekçi eğilim ile tamamen geleceğe dayanan ve modern olana referansta bulunan modernist eğilim arasında yaşanan çatışmaya maruz kalmıştır.⁹⁹

Sonuç olarak, Yeni İlm-i Kelam'da konuların sıralanışı, sabit ve durağan olmayıp zaman ve mekân şartlarına göre öncelik esasına dayanır. Şayet günün şartlarında bazı konularda bir problem yoksa teoride muhafaza edilmeleri koşuluyla geri plana alınabilirler.¹⁰⁰

Yeni İlm-i Kelam'ın muhtevasını şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Konular arasında önem ve öncelik sıraları yeniden gözden geçirilmiş, geçmişte üzerinde durulan bazı konular (madde, araz, zât-sıfat ilişkisi gibi) bir kenara bırakılarak ispat-ı vacip gibi konular öncelenmiştir.

b) Geleneksel kelâm'da ele alınmayan bazı konulara yer verilmiştir. Bunlar, insan hakları, özellikle kadın hakları ve kadının toplumsal konumu, İslam dininin diğer dinlerle mukayesesi gibi konulardır.

c) Modern dönemin bilimsel verilerine daha çok ağırlık verilmiştir. Bilim-din ilişkisi çözümlenmeye çalışılmış, ispat-ı vacip konusunda hudûs ve imkân delili yerine gaye ve nizam delili öne çıkarılmıştır.

e) Felsefi, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik teoriler kendi argümanları çerçevesinde ele alınarak tartışılmış ve inanç açısından tutarsızlık içeren iddialarına cevaplar verilmiştir. Mekanizm fikrinin temelsizliği üzerinde durulmuş, Darwinizm, Freudizm'in ve pozitivistimin iddiaları eleştirilmiştir.

d) Yeni Kelam'la birlikte herhangi bir mezhebi taklide dayalı yaklaşım bırakılarak, ictihad ve görüşler arası tercihe dayalı anlayış benimsenmiş, klâsik kelam problemleri eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirilerek tartışmaya açılmıştır.¹⁰¹

Sonuç itibarıyla gelenek ve çağdaşın birleşmesinden oluşan akıl süzgecinde elenmiş nesnel bir “yeniden inşa” modeli ortaya konulmaya çalışılmalıdır. Bu yeni model, gelenekle modernizmi barıştıran, eskiye ve yeniye eleştirel bakarak olup bitenleri anlamaya çalışmayı sağlayan, her ikisinden de faydalanan kelam ilmini çağın ihtiyaçlarına cevap verebilen, düşünce ve yöntem konusunda köklü bir paradigma değişimini gerektiren gelenek ve çağdaşıktan kopuk

⁹⁹ Mahmut Ay, “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Gelenekçinin Moderne Dönüşümü”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Gelenekçinin Yer Sempozyumu*, Elâzığ, Fırat Üni. İlahiyat Fak. Yay., 2004, s. 150.

¹⁰⁰ Özervarlı, “Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi”, *İlahiyat Fakülteleri Kelam Ana bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı II*, İstanbul 1998, s. 163.

¹⁰¹ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelam'a Giriş*, İsam Yay., 2013, s. 74.

olmayan bir özelliğe sahip ilim dalı haline getirebilecek bir model olmalıdır.

F. Mevdûdî'nin Yenilik Hareketlerindeki Yeri

İslami uyanış ve yenilikçilik, gerçek anlamda devamlı değişmekte olan beşerî durumlar karşısında, İslam'ın yeniden daha canlı ve uygulanabilir şekilde tezahür etmesidir. Bizim de çalışmamızın asıl amacı, İslam'ın bu dinamik yapısını sürekli dillendiren, İslamî uyanış için hayatını dinin yeniden ihyasına adanmış Mevdûdî'nin, tecdid hareketinin ve düşünce dünyasının neşet ettiği teolojisini tanıtmaya çalışmaktır.

Mevdûdî, yirminci yüzyılda İslam dünyasında gerçekleşen global İslamî uyanış hareketlerinin teşekkülünde etkili olmuştur.¹⁰² Onun etkisi, güney Asya ile sınırlı kalmamış otuzu aşkın dile çevrilen eserleri, şahsi ilişkileri ve ziyaretleri sayesinde Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika'da ve bütün Asya'ya ulaşmış, çok geniş bir coğrafyada müslüman aydınlar ve siyasilere tesir etmiştir. Türkiye, Suriye, Irak, Endonezya, Malezya, Sri Lanka, Bangladeş Nijerya, Güney Afrika, Kenya gibi ülkelerde yaptığı konferanslarıyla Mevdûdî'nin fikirleri, bu ülkelerin İslami sosyal değişim programlarında etkili olmuştur. Onun İslam tarihine Selefî bir bakış açısıyla yaklaşımı, entelektüeller ve siyasetçilerin yanı sıra İslamî kurumların da fikirlerini etkilemiştir.¹⁰³ Bunda, İslam düşüncesindeki bütüncül yaklaşımı ve düşüncelerinin canlı bir sosyo-politik ve eğitici harekete dönüştürülmüş olması önemli rol oynamıştır.

Mevdûdî, bir taraftan Batı'nın İslam dünyasında gerçekleştirdiği sömürge düzenine, diğer taraftan Hinduların müslümanlar üzerinde baskın kültür olarak yükselişine engel olmayı hedeflemiştir. O'nun en büyük gayesi, Pakistan'ı dünyaya örnek teşkil edebilecek bir İslam devleti olarak inşa etmektir. O, dönemin diğer müslüman düşünürleri gibi İslam âleminin sömürge durumuna düşme sebeplerine cevap arayarak, İslam medeniyetinin Batı Medeniyeti karşısında dinen, fikren ve ahlaken gerilemesinin bunun tabii bir sonucu olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴

Mevdûdî'ye göre, Batı'nın kültür ve kimlik alanına yaydığı bu sömürge düzeni karşısında geleneksel muhafazakâr kesim, eskimiş ve birçok bakımdan işleyişini yitirmiş bir

¹⁰² Ramazan Yıldırım, "Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı", *Milel ve Nihal Dergisi*, 2016, s. 13.

¹⁰³ Birişik, *Hint Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 105-106; Ayrıca bkz. Adams, "Mevdûdî ve İslam Devleti", s. 120; Nasr, *Mevdûdî ve İslamî İhyanın Teşekkülü*, s. 10; el-Ashmawy, Muhammed Said, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Milliyet Yay., 1993, s. 26.

¹⁰⁴ Ahmed Ahmed, "Mevdûdî", *DİA*, c. 29, s. 432.

kültür mirasına sahip çıktığından dolayı, İslam'ı gerçek doğası uyarınca korumada ve zaruri olan liderliğin kazanımında başarısız olmuş ve kendi toplumlarının kurtuluşu için yeni projeler üretip devreye sokamamıştır. Bundan dolayı O, Batı toplumlarına bigâne kalan ve geleneksel mirasa körü körüne sahip çıktığı için ulemayı da ciddi anlamda tenkit etmiştir. Mevdûdî, sadece batıcılık karşısında değil, İslam modernizmi ve İslamî gelenekçilik karşısında da mücadele etmiştir. Çünkü ona göre gelenekten ve batıcılıktan bağımsız kalınmadıkça hâlis bir müslüman kafanın yetişmesi mümkün değildir. Mevdûdî, İslam öğretilerinin hatalı ve çarpık anlaşılması sonucunda toplum hayatında tembelliğin baş gösterdiğini, gayret ve dinçliğin yok olduğunu belirtir. Dolayısıyla gerçek İslam'ın dayandığı şeylere ters, kökü İslam'da olmayan değer ve fikirler, toplumun genç kesimine yönelik ciddi saldırıların yapıldığını gören Mevdûdî, bu eğilimi dengelemek için temel konuların doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla İslam düşüncesinin asli özelliklerinden bazılarını tartışmanın şart olduğunu düşünür ve konuyla alakalı makaleler yazar. Çünkü müslümanların bütün hastalıklarının sebebinin dinlerini ihmal etmelerinde yattığı ve bu problemin çözümünün İslâm'ın tüm saflığı ve kuvvetiyle eski haline kavuşturulmasından geçtiği, Mevdûdî'nin temel kanaatidir.¹⁰⁵

O, İktbal gibi Kur'an'ın tasvir ettiği mü'minin tamamen aktif bir insan olması gerektiğini belirttikten sonra bu aktifliğin ilk müslüman nesillerde açık bir şekilde görüldüğü, ancak bu dinamizmin gittikçe zayıfladığını belirtir. Yine Mevdûdî, İktbal gibi Yunan felsefesini eleştirerek, Müslüman düşünürlerin Kur'an'a bakışlarına muğlaklık kazandırdığı kanaatindedir.¹⁰⁶

Hint Alt Kıtasının dini ve siyasi açıdan en karışık döneminde yaşayan Mevdûdî, çalışmalarına İslam akîdesini yeniden ele alarak başlamıştır. Onun tevhit anlayışı, bütün düşünce sisteminin kilit kavramıdır. Mevdûdî'ye göre, müslümanların kültürel ve siyasi emperyalizmden kurtulmasının tek yolu; dini, siyasi ve içtimai alanı da kapsayacak şekilde sahil İslam inancını tesis edecek fertten topluma uzanan bir yenileşme hareketi başlatmaktır.

Mevdûdî, bu yenileşme hareketinin düşünce temellerini atarken kendisinden önce yaşamış dini ve siyasi alandaki muhtelif önderlerin izlerini taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim'i ve Sünnet'i yorumlamada İmam Ebu Hanife'yi takip ederken, müslümanların özgüvenini kazanması, İslami devlet özlemi, diriliş çağrısı ve ihyacılık gibi konularda, birlikte çalıştığı Muhammed İktbal'in izleri görülür. Klasik literatürü yeniden değerlendirirken fikhî bakış açısından yararlanılması gerektiği fikrinde Şiblî-Nu'mânî onun rehberi olmuştur. Yine teorik

¹⁰⁵ Ahmed Anis, "Mevdûdî", *DİA*, c. 29, s. 437.

¹⁰⁶ Mustafa Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, s. 81.

bağlamda bile olsa, Mevdûdî'nin Kur'an'a ve sünnete dönme çağrılarında, İbn Teymiyye'nin ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın, selef esasına dayalı anlayışının izleri görülür. Mevdûdî, ilk bakışta farklı özellikleriyle temayüz etmiş bulunan bu düşünce önderlerinden de istifade ile seçmeci bir orta yol geliştirmiştir.¹⁰⁷

Hindistan'da modernist düşünce genellikle Seyyid Ahmad Han'la başlatılsa da bölgede yeni kelim hareketinin temsilciliğini Şibl-i Nu'manî yapmıştır. Mevdûdî ise, İslam felsefesinin İslam düşüncesine karışmasının sebebi olarak gördüğü kelim ilmine özellikle itikadî konularda, fikirlerinden etkilendiği Şibl-i Nu'manî'ye rağmen mesafeli durmuştur. Şiblî de, fıkıh ve siyasetten ziyade kelim ilmini çağdaş dinî akılcılık bakımından bir hareket noktası ve ilham kaynağı olarak görmüş, Eski kelim metodunun yetersiz kalması yüzünden yeni bir kelim ilmi tesis etmek amacıyla bu alanda eserler kaleme almıştır.¹⁰⁸

Mevdûdî, eserlerini açık ve seçik kaleme alarak sade bir dil kullanmıştır. O, itikadî konularda gelenekten kopmak istememiş, Şiblî gibi ehl-i sünnet kelimcileri içinden seçme yoluna gitmiştir.

Mevdûdî, işi temelden ele alır ve tüm ıslah projesini, yine etkilendiği Şibl-i Nu'manî¹⁰⁹ gibi ulûhiyet ve tevhit konusuna vurgu yaparak Allah ile kul arasına herhangi bir aracı konmaması, kişinin ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arz etmesinin gerekliliğini sıklıkça vurgular. O, İslam'daki tevhit ve tenzih fikrinin, asıl kaynaklara dönülerek tekrar yorumlanması gerekliliğinin vurgusunu yapar. Çünkü ona göre ıslah edilmesi gereken saf İslâm'a, tarihin akışı içerisinde karışan kendi bünyesine uymayan, bazı inanış ve uygulamalar katılmış ve bu durum müslümanı inancının öz ve saf yapısından uzaklaştırmıştır. Yapılması gereken şey bünyeyi yabancı unsurlardan arındırmak suretiyle ihya etmektir. İbn-i Teymiyye'nin faaliyetleri ile ön plana çıkan ve İslam tarihinde kendisini duyuran hareketin de asıl gayesi buydu. Mevdûdî, "tarihî İslam'ın ötesine gitme" faaliyetinin öncülüğünü yapan İbn-i Teymiyye gibi amelî hayatta içtimaî değerlerin yeniden hâkim kılınmasını istiyordu.¹¹⁰ Bu yüzden biz de ilk olarak onun tevhidi nasıl temellendirdiğini ele almayı uygun gördük.

Mevdûdî, Dört Terim (ilah, rab, ibadet ve din)'in anlamlarını merkeze çekmiş ve Kur'an'ın tamamını bu yeni anlamlara hizmet edecek şekilde okumuştur.¹¹¹ Hz. Âdem'le

¹⁰⁷ Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 104.

¹⁰⁸ Şibl-i Nu'manî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, s. 2-3.

¹⁰⁹ M. Said Özervarlı, "Şiblî", *DİA*, c. 39, s. 126.

¹¹⁰ Mustafa Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997, s. 39.

¹¹¹ Mevdûdî, *Kuran'ın Dört Temel Terimi*, s. 13.

başlayan vahiy ve peygamberlik sürecini ve insanın yaratılış gayesini ‘Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini’ gerçekleştirme olarak değerlendirmiştir. İslâmî bir devletin kurulmasını, dinin gönderiliş gayesi olarak ele almış ve insanı yeryüzünde Allah’ın siyasal egemenliğini kuracak halifeler olarak görmüştür.¹¹² Mevdûdî’ye göre evrende hâkim olan kuralları, Allah koyduğu için evren de uyum içerisinde, “müslüman olarak” varlığını sürdürmektedir. Evrendeki bu mükemmel düzen gibi toplumsal hayatta da şaşmaz bir nizam istiyorsak bu, ancak Allah’ın otoritesini kabul edip, O’nun kanunlarına boyun eğmekle mümkündür.

Mevdûdî, “İslam’ı Allah’a teslimiyet ve itaat” şeklindeki en geniş manasıyla kullanır. Dolayısıyla istediği hayat tarzını benimsemeye serbest olan insanlar, bu hürriyetini kullanım şekline göre mü’minler ve inkârcılar olmak üzere iki gruba ayrılır. O’na göre Allah’ı mutlak hâkim kabul ederek kanun ve emirlerine boyun eğen, kişisel ve sosyal hayatında Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen prensipleri benimseyen kişi tam anlamıyla müslümandır. Kâfir ise, Allah’a itaat etmeyip iradi olarak inkârcılığı seçen kimsedir. “Kelime-i tevhid”i söyleyerek Allah (c.c)’la sözleşme yapan müslüman artık iman ettiği bu kelimenin yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır.¹¹³

Mevdûdî’ye göre Allah (c.c.), Hz. Âdem’i yarattıktan sonra tüm insanlıktan bir sadakat yemini almış ve onları kendisinin halifesi olarak yeryüzüne gönderdiğini bildirmiştir.¹¹⁴ O halde insan, sadece Allah’ın temsilcisidir ve kendisine gerçek Hâkim tarafından verilenler dışında hiçbir güce malik değildir.¹¹⁵ Mevdûdî, halife kavramıyla ilgili olarak ayetlerin ışığında bazı açıklamalar yapmış ve aşağıdaki şekilde yorumlarını dile getirmiştir.¹¹⁶

*“Gerçek şu ki, biz emanetleri göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korkuya kapıldılar; onu insan yükledi. Çünkü o, çok zalim, çok cahildir.”*¹¹⁷

Burada “emanet” kelimesi, Kur’an’a göre yeryüzünde insana verilen “hilafet” görevi yerine kullanılmıştır.¹¹⁸ Mevdûdî, İktisadî’nin öne sürdüğü “benlik teorisi” gibi, İnsana isyan ve itaat etme seçeneğinin ve bu özgürlüğü kullanırken kendisine sayısız yaratık üzerinde hâkim olma yetkisinin verildiğini belirtir. Dolayısıyla insan, kaçınılmaz olarak yaptığı hareketlerden sorumlu olacak ve iyi amelleri için mükâfatlandırılıp, kötü amelleri için cezalandırılmasını

¹¹² Mevdûdî, *Tefhîm ’ul-Kur’an*, c.1, s. 620, 642; ayrıca bkz. Mevdûdî, *İslam ’da Hükümet*, s. 268 vd.

¹¹³ Mevdûdî, *İslâm Medeniyeti*, s. 58.

¹¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîm ’ul Kur’an*, c. 3, s. 558-559; c. 3, s. 592-593.

¹¹⁵ Mevdûdî, *İslâmî Yaşama Biçimi*, s. 38.

¹¹⁶ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 26-29.

¹¹⁷ Ahzab, 33/72.

¹¹⁸ Mevdûdî, *İslam ’da Hükümet*, s. 267.

gerekecektir. İnsan bu güç ve yetkileri kendisi kazanmadığı gibi, bilakis bunlar kendisine Allah tarafından ihsan edildiği ve Allah'a bu güçlerin iyiye veya kötüye kullanılmasının hesabını vereceği için Kur'an'ın başka yerlerinde geçen hilafet, bu ayette emanet olarak tanımlanmıştır.”¹¹⁹

Mevdûdî'nin teolojisi, Allah'ın zat ve sıfatları etrafında değil, O'nun hâkimiyetinin neyi gerektirdiğini açıklama yönünde gelişmiştir. Mevdûdî, Allah'ın varlığını ve birliğini dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmenin hakikî müslüman olmak için yeterli olmadığına inanır. Mevdûdî bu şekilde bir ikrara 'kelime-i hâtibe' demektedir. 'kelime-i tayyibe' ise Allah'ın varlığı ve birliğini tasdik ve ikrarın ötesinde, O'nun gönderdiği kanunların insanın tüm kişisel tercihlerinde olduğu gibi sosyal ve siyasal bütün alanlarında da tek hâkimin, belirleyici olarak kabul edilmesidir.¹²⁰

Böylece Mevdûdî'nin teolojik yorumları, tarihin etkinlik ufku ile yorum arasındaki ilişkiyi gösterme açısından önem arz etmektedir. O'nun yorumları; arınmış, saf ideal bir toplum oluşturmak beklentisini yoğun olarak içeren bir söylem düzeneğine sahiptir. O, inançla ilgili kavramları, hayat biçimine dönüştürebilecek bakış açısıyla yorumlar. Mevdûdî, itikadi konuları ele alırken İslam'ın “saf ve gerçek mesajını” “hayata taşıma esasını merkeze almaktadır. Yüce varlık olan “mutlak hükümran”ın insanlar için seçtiği en doğru hayat tarzı şeklinde nitelenen din, Mevdûdî'nin bakış açısıyla günümüzde sadece teori olarak kalmakta ve ibadetle sınırlandırılmaktadır. Hâlbuki bu bir ilâhî nizamdır ve insanlar arasında “mutlak egemen”in kurallarının geçerli olması için her yönüyle pratiğe yansımalıdır.

Mevdûdî, tecditle tahrifi birbirinden ayırarak İslam'ın ana kaynaklarından saydığı sünneti de Allah'ın değişmez son mesajının yanına kâmil ve kusursuz İslamlaştırma örneği olduğunu belirterek müdafaa etmiştir. Ancak ona göre, hadislerin sıhhat derecesini ölçmek için muhaddislerin benimsediği klasik usullere yenileri eklenmelidir.¹²¹

Mevdûdî, özlenen uyanışın gerçekleşmesi ve ilâhî nizamın gerçekleşmesi bağlamında en önemli fonksiyonu sünnete vermektedir. O, farzlardan bile daha ehemmiyetli gördüğü “Hz. Peygamber'in ilahî nizamın kurulup kökleşmesi” gibi hayatî olan sünnetin ihmal edildiğini ve pek çok âdetin sünnet yerine ikâme edildiğini belirterek sünnetin ictimaî yönünü öne çıkarmıştır.¹²²

¹¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an* c. 4, s. 465.

¹²⁰ Mevdûdî, *Cuma Konuşmaları*, çev. Muhammed Han Kayani, İstanbul, İnkılab Yay., 1990, s. 40-41; Nasr, *Mevdûdî ve İslamî İhyanın Teşekkülü*, s. 172.

¹²¹ Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, s. 74.

¹²² Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, s. 72.

Mevdûdî'nin sünnetin Kur'an'ın zorunlu açıklayıcısı ve vahiyle ayrılmaz bir biçimde irtibatlı olduğu yorumu, muhafazakâr âlimlerin zamanla formüle ettiği sünnet yorumuyla örtüşmektedir. Onlardan ayrıldığı yönü ise, geleneksel düşüncede esas alınan tek tek hadislerden soyutlanmış bir şekilde sünnetin bütünlüğünü ve Peygamber'in Nebevî misyonunu merkeze almasıdır. Ona göre, peygamberlik ilâhî mesajın doğru anlaşılmasının kaçınılmaz güvencesidir. Gönderilen Peygamber hem ihtilafların hem de meydana gelebilecek hataların giderilmesinde belirleyici bir rol oynayarak vahyin uygulanışını inananlara göstermiştir.

Hız. Peygamber'in katkısının hesaba katılmadığı din yorumunun kaosa sebep olacağını, Peygambersiz Kur'an'ın köksüz ve desteksiz bir metin halini alacağını belirten Mevdûdî, Hız. Peygamber'in hakkıyla yerine getirdiği "ilâhî nizamın kurulması" sorumluluğunu bugün ümmetin sorumluluğunda olduğu aşırı vurgusundan hareketle, nebevî örneklik ile kendisinin gerçekleştirmek istediği faaliyetleri arasında doğrudan irtibat kurmaya çalışmıştır.¹²³

Modern İslam'ın sistematik düşünürü olarak değerlendirilen Mevdûdî, bir mezhebe bağlı olmasına rağmen mezhep taassubunu eleştirmiş ve düşünce hayatı boyunca belli bir fırka veya mezhebin bakış açısının sınırlarına hapis olmaya şiddetle direnmiş, İslamî bir toplumun yeniden doğması için pratik hayat ve akîdedeki farklılıklar üzerindeki tartışma sürüp gitse bile, müslümanların her çeşidiyle iş birliğinin mümkünlüğü ve zorunluluğunda ısrar etmiştir. İktbal gibi İslam düşünce sistemine içten bakarak, İslami bir toplum ve devletin yeniden inşasında ictihadın önemine vurgu yapmıştır.¹²⁴ Çağdaş müslümanın tüm unsurlarını içeren yaşantısını bütün yönleriyle mercek altına alarak ve çeşitli fikirlere çok çeşitli cephelerde savaş açarak İslâmî emirlerin arka planında yatan hakikatleri tespit etmeye çalışmıştır. Böylece Mevdûdî'nin İslam medeniyetinin yeniden inşasında, ictihat merkezli düşüncesi; anayasal, hukuki, siyasi alanlarda yazmış olduğu tüm eserlerinde görülür.

Onu İslam modernizminin kurucularından sayılan Cemaleddin Afgani (1839-97) ve Muhammed Abduh'tan (1845-1905) ayıran en önemli yönü de budur. Hâlbuki onlar, Avrupa deneyiminin ürünü olan Rönesans ve reforma daha çok vurgu yapmışlar, İslam âleminin kalkınmasında doğa bilimlerinin önemli rolünün olduğu yolunda ısrarla durmuşlardı.¹²⁵

Mevdûdî ise, İslam hukukunun tüm alanlarına ictihat mantığı ile yeni bir bakış açısı kazandırmış ve gelenekçiler ile liberal modernistlerin düşünceleri ve din anlayışları arasında

¹²³ M. Sait Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 12, s. 30.

¹²⁴ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, çev. Süleyman Akyüz, İstanbul, Pınar Yay., 2014, s. 172; Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 105-106

¹²⁵ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri" s. 104.

bir yerde durmuştur. Mevdûdî gelenekten farklı olarak kutsal ve dini olanı, siyasi ve seküler alandan bağımsız görmeyerek, İslam düşünce sistemine katkı sağlamıştır. O, şeriatın birkaç maddesinin uygulanmasıyla, İslam dininin anlaşılmayacağını, İslam'ın ancak, Kur'an ve Sünnetteki aslıyla anlaşılabilirliğini, ancak bunun sonucunda İslam dininin yabancı akımların saldırılarından kurtulabileceğini belirtir.¹²⁶ Böylece Mevdûdî, şeriatı mümkün olan en geniş manasıyla ele almıştır.

Mevdûdî, Kur'an'ı okumanın önemine de değinerek, onu okurken dikkatli olunması gerektiğini düşünür. Nüzulünden itibaren Kur'an, beşerin hedef ve eylemlerine yön verme ilkesini temel almaktadır. Bu ilke sadece bireysel şekilde gündelik yaşam biçimi olan ibadet ve muamelatla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda toplumlararası ilişki bağlamında da varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da hem devletin iç yönetimi hem de dış ilişkileri bağlamında gerekli temel uyarı ve yöntemle ilgili içerikler bulunmaktadır. Son dönemlerde müslümanların yaşadığı bölgelerde çıkan polemikler sonucu, yeni yorum yöntemleri geliştirilerek farklı bir biçimde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Mevdûdî, Kur'an'ı farklı bir bakış açısıyla yorumlamaktadır.¹²⁷

Mevdûdî'ye göre Kur'an, insanlara Allah tarafından gönderilmiş bir hidayet ve davet kitabıdır. Kur'an hidayet kitabı olmasının yanı sıra anayasa kitabı da olduğu için külli kaideler ihtiva eder. Ona göre Kur'an, insanlığın muhtaç olduğu temel prensipleri taşır ve bu yüzden evrenselidir. Kur'an hiç şüphesiz mucizedir, fakat onun mucizeliği sırf lafızlarında aranmamalıdır. O hem lafzî, hem de getirdiği evrensel mesaj ile mucizedir. Kur'an'ın tabiatını iyi anlayabilmek için indirildiği toplumu ve kendisine inen Peygamber'in hayatının bütün safhalarını bilmek gerekir. Bu bilinmediği takdirde Kur'an birbirinden kopuk, ne söylediği anlaşılabilen bir kitap olarak gözükebilir. Çünkü o, insanlar tarafından yazılan kitaplar gibi bir düzen, konu, muhteva ve şekle sahip değildir. Kur'an'ın ana konusu insan, onun kurtuluş, mutluluk ve hüsrânını sağlayan unsurlardır. Bu sebeple Kur'an'ı anlamak isteyen kişi, ilk önce bütün ön yargılarından kurtulmalı ve saf bir zihin ile ona yönelmelidir.

Kur'an'ın geneli hakkında fikir sahibi olmak için en az iki, herhangi bir konu için de, konunun bütünlüğünü bozmadan, zihne yerleşinceye kadar okunmalıdır. Genel okuyuşla Kur'an'ın temel amaçları, insan zihninde yerini bulurken, ayrıntılı okuyuş ile konuların birbirleri ile mantıki bağı saptanacaktır. Ona göre, bütün bunlar Kur'an'ı anlamaya çalışmanın

¹²⁶ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Fahrettin Şen, İstanbul, Düşün Yay. 2015 s. 137.

¹²⁷ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, c. 1, s. 293; Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilâl Yay., s. 20.

ilk adımlarıdır. Hz. Muhammed, (s.a.v.) Kur'an'ın hükümlerini uyguladığı toplumca ortaya çıkan problemleri onu referans alarak çözmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak, Kur'an'ın geldiği davayı anlamak ve onu yaşamakla mümkündür.

Mevdûdî, Şiblî gibi¹²⁸ eserlerinde insan hakları, kadın hakları, miras ve amme hukuku gibi sosyal ve hukuki meseleleri de sıkça işlemiştir. Böylece o, dönemin saldırılarına karşı bir yandan İslam inancını savunurken; bir yandan da İslam'ın hukuk, ahlâk ve yaşam tarzını savunmaktadır. Ancak bir metot arayışında Mevdûdî, Gazzali ve Fahreddin er-Râzî, Mevlânâ Celâldîn-i Rûmî gibi kelam tarihindeki görüşlerden seçme tercihler yapmış, gelenekten kopmadan kelâmı yenileme yolunu benimseyen Şiblî'nin aksine¹²⁹ selef eğilimini benimseyerek daha çok Asr-ı saâdet'ten faydalanmayı tercih etmiştir.

Mevdûdî, yine çağdaşı Şiblî¹³⁰ gibi İslam'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese etmeye ve üstünlüğü göstermeye de büyük önem vermiştir. Bu bakımdan İslam'daki din ve dünya dengesi, İslam'ın medeniyete katkısı gibi konuları işlemiş, ibadetlerin sadece şekilleriyle değil gayeleriyle bir bütün olarak telakki edilmesi gerekliliğini ayetlerle göstermeye çalışmıştır.

Mevdûdî, dört halife dönemini ideal İslâmî sistem olarak görmekte ve daha sonra müslümanların kurdukları devletleri, İslâmî olmadıkları gerekçesiyle eleştirmektedir.¹³¹

İslam anayasasını oluşturacak kaynakları; Kitap, sünnet, icma' ve ictihad olarak sıralamaktadır. O, sonsuz ilim ve kudret sahibi olan Allah'ın, insanlara göndermiş olduğu şeriatın da sonsuza kadar geçerli olacağı görüşünde olup böyle bir devletin kurulması özlemindedir.

Mevdûdî'nin kurguladığı devletin başarılı olmasında en önemli yeri hiç şüphesiz halife almaktadır. O, her bir ferdi Allah'ın halifesi konumundaki üyelerin, toplum içerisinde en üstün nitelikleri kendinde toplayan kişiyi seçmelerini, liderlik için çözüm olarak sunmaktadır. Bu devletin temelinde, egemenliğin sadece Allah'a ait olması yatmaktadır. Şeriat insanlar arasında adaleti ve huzuru sağlayacak yegâne kanunlar olarak sunulmaktadır.¹³²

Böylece Mevdûdî düşünce sistemiyle, İslam'ı bir devlet modeli olarak ortaya koymayı hedefleyerek, uzun yıllar liderliğini yaptığı Cemaat-i İslâmî Partisi'ni kurup, bu düşüncelerini

¹²⁸ Özerverli, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 145.

¹²⁹ M. Said Özerverli, "Şiblî", *DİA*, c. 39, s. 127.

¹³⁰ Özerverli, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 145.

¹³¹ Mevdûdî, *İslamda İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yay., 1992, s. 33-40.

¹³² Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 35.

hayata geçirmek istemiştir.¹³³

Sonuç olarak Mevdûdî İslam'ı, bir dünya görüşü ve bir hayat nizamı olarak ele almış ve İslam'ı bütün yönleriyle anlatmaya çalışmıştır. Mevdûdî'nin İslam tarihini idraki, dini bilgisi ve dünyadaki modern ilmi gelişmelerden haberdar oluşu, O'nu İslami düşünce tarihinde apayrı bir yere yerleştirmiştir. Çünkü o ne klasik din âlimidir ne de modern ilim adamı. Mevdûdî ilmi araştırmaları sonucunda, İslam'ın mükemmel bir hayat nizamı olduğu neticesine varmıştır. O, bu inançla yeni nesil müslümanlara çağrıda bulunmuş ve onlara İslâm'ı mükemmel bir hayat nizamı olarak takdim etmeye çalışmıştır. Daha doğrusu, klâsik medreseliler ve modern üniversitelileri, İslam'ın bu yeni anlayışı üzerinde birleşmeye davet etmiştir.

Mevdûdî, Şibli'nin "el-Kelam"ında olduğu gibi, Batının ilim ve felsefe anlayışını takip etmeye çalışmanın¹³⁴ ötesinde "*İslam'da İhya Hareketleri*" adlı eserinde yakın dönem müceddidlerin başarısızlıklarını değerlendirirken, sadece İslamî alanlarda bir şeyler bilmenin yeterli olmadığını, bunun yanında diğer pozitif bilimler ve onların çağdaş özelliklerini de çok iyi şekilde bilmenin zorunlu olduğunu ve dolayısıyla, İslam'ın başarısı için manevî olduğu kadar maddî kuvvetlere de sahip olmak ve bunların kullanılmasını bilmenin çok önemli olduğunu belirtmektedir.¹³⁵

Elbette ki Mevdûdî'nin düşüncesinin eleştirilecek yanları da vardır. Kişiliği, sözleri ve davranışlarıyla muhataplarını etki altına alması, onu itiraz edilemez bir otorite haline getirmiştir. Cemaatinin gücünü, daha çok siyasi faaliyetlere odaklaması ve entelektüel gelişime fazla zaman ayırmaması ayrı eleştiri konusudur. Dönemin âlimleri de Mevdûdî'nin itikadî meselelerindeki yorumlarına tenkitler yaparak konuyla alakalı çeşitli eserler kaleme almışlardır.¹³⁶

¹³³ Mevdûdî, *İslami Hareketin Ahlaki Temelleri*, s. 17-22.

¹³⁴ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 145.

¹³⁵ Mevdûdî, *İslamda İhya Hareketleri*, s. 117.

¹³⁶ Mevdûdî eleştirileri için bkz. Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 130-141.

İKİNCİ BÖLÜM

MEVDÛDÎ'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ KAYNAKLARI

İslam düşüncesinin en önemli konularından biri olan “Bilgi teorisi” müslüman kelamcılar tarafından özellikle Batı bilimi karşısında yeniden ele alıp değerlendirilmek zorunda kalmıştır. Ancak kelâmcıların dinle ilgili herhangi bir yorum yapabilmesi için Peygamberlerin vahiy aracılığı ile aldıkları bilginin kesinlik ifade etmesi gerekmektedir.¹³⁷

Bilgi kelimesi, Arapça “a-l-m” kökünden türetilmiş “ilim” kavramıyla ifade edilmiştir.¹³⁸ Lügate ise “şuur”, “iki şeyi birbirinden ayıran alâmet”, “eser ve alâmet” anlamlarına gelmektedir.¹³⁹

Bilginin tanımında kelam ekolleri farklılık arz etmiştir. Örneğin Mûtezili kelamcılar “itikad” tanımını öne çıkarırken¹⁴⁰ Sünnî kelâmcılar için ortak bir tanımdan söz etmek mümkün değildir. Bunlardan bazıları bilginin tanımını yeniden yaparken bazıları da yapılan tanımlara eleştiri getirmekle yetinmişlerdir. Bu kelâmcıların yaptığı bilgi tanımlamalarındaki eleştiriler çoğunlukla kavramlar, Allah hakkındaki bilgileri kapsayıp kapsamadığı, mantık ilminin tanım esaslarına aykırı olup olmadığı gibi endişeler, asıl belirleyici olmuştur.

Yen-i İlmî Kelam, dönemi olarak isimlendirilen dönemin birçok kelâmcısı da bilgiyi İmam Maturûdî gibi “sıfat” olarak nitelendirmişlerdir.¹⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, “Bilgi, öyle bir sıfattır ki onunla muttasıf olan zâta bilinmesi kabil ve mümkün olan şeyler bilâ-ıştibah münkeşif olur.” şeklinde bilgiyi tanımlamıştır.¹⁴²

İslam’da bilgi edinme yolları konusunda Maturûdî ve Eş’ârî ekolü arasında bir fikir ayrılığı yoktur. Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944) bilgi edinme yollarını “iyân (zorunlu bilme)”, “haber”, “duyular” olarak üçe ayırdığı¹⁴³ gibi; Eş’ârî ekolüne mensup olan Ömer et-Taftazânî (ö. 791/1389) de, “sağlam duyu”, “doğru haber”, ve “akıl” olarak üçe ayırmıştır.¹⁴⁴

Mevdûdî’ye göre ise “sema”, “basar” ve “fuad” bilgiye ulaşma vesileleridir. Basar

¹³⁷ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu- Muhammaet Aruçi), Ankara, İsam Yay., 2003, s. 11-21; Ebu'l-Muîn en- Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, c1, s. 9-37.

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. 12, s. 417.

¹³⁹ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 157.

¹⁴⁰ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. 1, s. 9

¹⁴¹ Özcan Hanifi, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 35.

¹⁴² İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 142.

¹⁴³ Maturîdî, *Kitabu't Tevhîd*, İstanbul 1979,

¹⁴⁴ M. el-Kestellî, M., *Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1973, s. 29.

(görme), kişisel gözlemlerle bilginin kazanıldığına delalet eder; sema (işitme), farklı konulardaki eski ve modern eserleri okuma ve anlama yoluyla bilgi sağlar; fuad ise görme ve işitmeye dayalı sonuca ulaşma anlamına gelmektedir. Bu yeteneklerden faydalananların ancak ilerleyebileceğini belirtir. Mevdûdî, bilgi kaynaklarını açıklarken insanın iki tür eşya arasında ayırım yapma zorunda olduğu tezini ileri sürer.

1) İnsanın duyularıyla algılayabileceği şeyler: İnsan ancak bu duyular ve vasıtasıyla bilgi toplar ve sonra ondan kurallar çıkarmak için; düşünce, delil, gözlem ve deney yardımıyla bu bilgiyi tasnif eder.

2) Algısının ötesinde aşkın olan şeyler: Bu alan yukarıda sayılan bilgi edinme vasıtalarıyla elde edilemeyen alandır. Mevdûdî, filozof ve bilim adamlarının bu konudaki teorilerini bilimsel kabul etmez. Böylece o, bilimsel olgular ile bilimsel teoriler arasında açık bir ayırım yapar. Birinciyi kabul eder, ikinciyi reddeder.¹⁴⁵

Mevdûdî, fiziki dünyaya ait bilgilerimizin sadece duyuusal deneyimlerimizle oluşmadığını, bütün gözlemsel ve deneysel aktivitelerimizin önceki düşüncelerden etkilenecek meydana geldiğini ileri sürer.

O, dönemin müslümanlarını bu durumu anlayacak kapasitede görmez. Çünkü onların akılları ve düşünceleri kalıplaşmış ve böylece batılı fikirleri eleştirel bir akılla yargılayamaz şekle dönüşmüştür. Böylece Mevdûdî, müslümanların bağımsız düşüncelerini ve görüşlerini kendilerine göre formüle etmelerini öğütler. Ayrıca müslümanların hayatın gerçeklerine müslüman gözüyle bakmalarını, müslüman tarzında düşüncelerini gerektiğini vurgular. Bunu başarmanın yolunun, özgür ve bağımsız düşünür yetiştirmekten geçtiğini belirtir.

Ona göre çağdaş müslüman âlimler, günümüz dünyasına yön vermek için, İslam dünyasını canlandırabilecek saf İslamî düşünce üretmelidirler. Dolayısıyla kendi dünya görüşlerine dayalı İslam felsefelerini, İslam temeline dayalı tabii ve sosyal bilimlerini geliştirmelidirler.

Sonuç olarak müslüman düşünürlerin çoğu gibi Mevdûdî de, zamanımızın bütün tabii meydan okumalarının, entelektüel düzeyde olduğunu ve bunların aklen ve uygun bir şekilde içtihat ruhuna dayalı olarak entelektüel seviyede tespit edilmesi ve çözülmesi gerektiğini anlayanlar arasındadır. Böylece Mevdûdî, İslam ümmetinin entelektüel boyutunun önemini ve değerini hissetmiş ve kendi döneminde onu tartışmaya açmıştır.

¹⁴⁵ Yıldırım, “Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı”, *Milel ve Nihal*, 13(1), 2016.

2. MEVDÛDÎ TEOLOJİSİNDE TEMEL KAVRAMLAR

Mevdûdî'nin ulûhiyet anlayışında, Kur'an'da geçen temel kavramlar önemli rol oynamaktadır. O, Kur'an terimolojisinde geçen temel kavramları merkeze alarak teolojisini kurgulamış ve bütün Kur'an'ı, bu kavramlara yüklediği anlam üzerinden okumuş ve anlamlandırmıştır. Bu nedenle biz de Mevdûdî'nin üzerine inşa ettiği tüm itikadî görüşlerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle onun bu kavramlara yüklediği anlamları derinlemesine incelemeyi uygun gördük.

Mevdûdî, müslümanların sahih İslamî anlayıştan uzaklaşmaları ve Allah'ın mesajlarının doğru anlaşılmasının en önemli sebebini, Kur'an'da geçen ve Kur'an'ın tamamının anlaşılmasında kilit rol oynayan temel kavramların tanımlarının, tarihi süreç içerisinde Kur'an'ın inzal olduğu dönemdeki bağlamlarından kopararak sahih ve mükemmel mana kapsamının daraltılmasında bulur. Böylece bu terimler, sonraki nesillerde Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki anlamını kaybetmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan lügat ve tefsir kitaplarında bu kavramlar, Kur'an'daki asıl anlamlarından farklı olarak sonra gelen âlimlerin yorumlarıyla tanımlanmaları neticesinde, sonraki nesiller Kur'an'ın asıl söylemek istediğini anlamakta zorluk çekmişlerdir.¹⁴⁶

Mevdûdî, bu kanaati sonucu ilk iş olarak, Kur'an terimolojisinde geçen bu kavramların sahih anlamlarını izah için "Kur'an'da Dört Terim" adlı eserini kaleme almıştır. O, Kur'an'ı doğru anlayabilmenin öncelikli yolu olan Kur'an'da geçen 'ilah, rab, ibadet ve din' gibi terimlerin doğru ve tam olarak kavranılması için yeni tanımlamalar yapmıştır. Ona göre, bu kavramların manası tam olarak anlaşılamazsa, Kur'an'ın tamamı anlaşılmaz bir hal alacak ve dolayısıyla Kur'an'ın tüm öğretileri, o kimseye kapalı kalacaktır. Artık o kimsenin, Allah'ın kitabına tam inanmasına rağmen tevhit anlayışı ve ibadetleri yarım kalacak, farkında olmadan kendisine başka *İlah ve Rab*'ler edinecektir.¹⁴⁷

Sonuç olarak Mevdûdî, bu dört terimin esas manalarının sahih anlamından uzaklaştırılması sonucunda, onun gerçek ruhundan da uzaklaşıldığını iddia etmiştir. Ona göre, insanların İslam dinini kabul ettikleri halde, amellerindeki eksiklik, bu kavramları doğru anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Böylece Mevdûdî, Allah'ın kitabının gerçek mesajını ortaya koymak için bu kavramların açıklanmasını zorunlu görmüş, Kur'an'ın tamamını yeni anlamlar yüklediği bu kavramlara destek olacak şekilde yorumlamıştır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 18.

¹⁴⁷ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoğlu, İstanbul, Özgün Yay., s. 18.

¹⁴⁸ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 7; Nasr, *İslami İhya*, s. 132.

A. İlâh

a. İlâh Kavramı

İlâhlık sıfatı manasına gelen ulûhiyet, “e-l-h” kökünden türemiştir.¹⁴⁹ İlâh kelimesi, ibadet ve itaat edilmeye müstahak olan yani ibadet ve itaatin kendisine tahsis edildiği Allah adına kullanılan bir kavramdır. Allah lafzının, “ilâh” kelimesinin kökeni olduğunu söyleyenler vardır. Bazılarına göre ise bu kelime, kendisine ibadet edilecek varlığın genel ismidir.

Bazı lügat bilginlerine göre ilah, ibadet etmek, kulluk yapmak anlamına gelen “elehe-ye’lehû” fiiliyle ilişkilidir. Buna göre ilah, varlığı karşısında hayrete düşülen muazzam şey anlamındadır. Nitekim kul, Yüce Allah’ın zat ve sıfatları üzerinde düşündüğünde hayret ve şaşkınlık içerisinde kalır. Bundan dolayı, Allah’ın zatı üzerinde düşünülmesi uygun görülmemiş yarattıkları üzerinde tefekkür edilmesi tavsiye edilmiştir. Böylece insanın şüpheye düşüp olumsuz bir kanaate saplanmasının önüne geçilmiştir.¹⁵⁰

Mevdûdî, ilah kelimesini önce dil yönünden incelemiştir. Kelime olarak “Elif, lam ve he”den oluşan ilah kelimesi; “şaşırdı, afalladı, sığınarak huzur buldu, himayesine aldı, yöneldi, ibadet etti” gibi manalara gelmektedir.¹⁵¹ Mevdûdî önce, asıl kökten türetilmiş bu manalar incelendiğinde “ilah” kelimesinin mabut manasına hangi bağlamda alındığını belirler; O, insanın, ihtiyaçlarını karşılayıp tehlike ve musibetlerden kendisini koruyabilecek, zor durumdan onu kurtarabileceğini düşünmedikçe insanın üstün bir varlığa tapınmayı, ondan yardım talep etmeyi düşünmeyeceğini belirtir. Ayrıca insanın bir varlığı ilah olarak algılayabilmesi için, o varlığın kendisinden üstün olduğuna kesinlikle inanması gerektiğini söyler.¹⁵²

Mevdûdî, isbat-ı vacip konusunda çağdaşı olan Muhammed İkbal¹⁵³ gibi, İslam akîdesini akılla izah etme ve rasyonelleştirme çabası içerisinde de olmuş ve felsefenin diğer delillerini eleştirerek her kesimden insana hitap eden ve anlaşılması kolay olan, Allah’ın varlığının delillerinden biri olarak klasik kaynaklarda zikredilen ‘Nizam ve Gaye Delili’ni başlangıç noktası saymıştır.¹⁵⁴ Bu delile göre evrende hâkim olan ve mükemmel işleyen bir düzen vardır. Bu mükemmel düzenin tesadüfen meydana geldiğini söylemek akıl kârı değildir.

¹⁴⁹ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016, s.666

¹⁵⁰ El-İsfahanî, *Râgıb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, Kahraman Yay., 1986, s. 31.

¹⁵¹ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 21.

¹⁵² Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 22.

¹⁵³ M. S. Mehmet Aydın, “İkbal”, *DİA*, c. 22, s. 24.

¹⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, c. 3, s. 111, 303, 431.

Güneş, ay ve bütün kâinat, bu düzene ister istemez boyun eğerek, kendileri için konulmuş olan kanunlara göre hareket etmekte ve bu kanunların dışına çıkamamaktadır. Evrendeki bu düzeni koyan Hâkim'in birden fazla olması da düşünülemez. Eğer birden fazla hâkim olsaydı hiçbir zaman bu düzen kurulamaz ve devamı sağlanamazdı. Nasıl ki bir devletin birden fazla yöneticisinin, bir okulun bile birden fazla müdürünün varlığı kargaşaya sebep oluyorsa, evrende de birden fazla hâkimin olması, kargaşa çıkmasına ve evrenin düzeninin bozulmasına neden olur.¹⁵⁵

Mevdûdî, tevhid inancını geçmiş ulemeden farklı yorumlar ve yeni bir tanımlama yapar. Buna göre evrenin tek yaratıcısı ve hâkiminin Allah olduğuna inanmanın yanında insanın sosyal ve siyasal yaşamının tek hâkiminin Allah olduğuna inanması gerektiğini söyler. Bu tanımlamada, Allah tek hâkim otoritedir ve otoritesini hiç kimseye paylaşmaz. O'na göre ulûhiyet ve otorite birbirinden ayrılmaz. Otoritesi bulunmayan ilahlığı da mümkün değildir.¹⁵⁶

Mevdûdî'ye göre bir ilah için ibadet cazibesi, sebep sonuç zinciri içerisinde, insanların ihtiyaçlarını karşıladıkları durumlarda veya gözler önünde cereyan eden şeyler ya da insanın bilgisi çerçevesinde gerçekleşen ihtiyaçları karşılama devinimleri sırasında doğmamaktadır. O, tapınma düşüncesinin, ihtiyaçları görülme sırasındaki gizemlilikle oluşacağını belirtir. Mevdûdî, ilahı oluşturan unsurları şöyle sıralar:

1. İhtiyacı giderme,
2. Koruma,
3. Korkudan emin kılma,
4. Büyüklük ve üstünlük,
5. Yetki ve güç sahibi olabilmek,
6. Şahsiyetinin gizemli olması,
7. İnsanın O'na iştihak duymasıdır.¹⁵⁷

Mevdûdî, gerçek ilâhî bu şekilde izah ettikten sonra cahiliye insanının ilah tasavvurunu ayetlerden delil sunarak üç kategoride tespit eder:

“Onlar, kendileri için bir güç kaynağı olmak üzere Allah'tan başka ilahlar

¹⁵⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, c. 3, s. 111, 303, 431.

¹⁵⁶ Yıldırım, “Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı”, s. 124.

¹⁵⁷ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 23.

edindiler.”¹⁵⁸

Bu ve benzeri ayetlerden Mevdûdî, cahiliye insanın, ilâh olarak niteledikleri varlıklardan, gereksinimlerini karşılamak için niyazda bulunduğunu belirtiyor. Onlar, sadece melek gibi tanrıları değil, ölüp gitmiş insanları da tanrı gibi görüyorlardı. Ayrıca tapındıkları bu sahte ilahların ihtiyaçlarını giderebileceklerine inanıyorlardı.

Böylece Mevdûdî, bir insanın, sebep sonuç zinciri içerisinde başkasından yardım istemesinin, yardım aldığı kişiyi ilahlaştırmak manasına gelmediğini, ancak bir iyilik meleğini ya da putu yardıma çağırdığında, bunları ilahlaştırmış olduğunu belirtir. Çünkü bu durumda kudreti olmayan varlıklara, sebepleri harekete geçirecek olağanüstü güçler atfederek, bunların ilah makamına çıkartıldığını belirtir.¹⁵⁹ Dolayısıyla ilâh kavramı, üstün güç, dua ve niyazda bulunma, otorite kavramlarını kapsar.¹⁶⁰

*“Hem bana ne oluyor ki; Beni yoktan yaratana kulluk etmeyeyim? Siz de ona döndürüleceksiniz. Hiç ben O’ndan başka ilahlar edinir miyim? Şayet Rahman bana bir zarar vermek istese onların şefaati bana hiçbir fayda vermez. Onlar beni asla kurtaramazlar.”*¹⁶¹

*“Bunlar Allah’ın yanında bizim şefaathçilerimizdir diyerek Allah’ı bırakıp kendilerine ne bir fayda ne bir zarar veremeyecek olan şeylere tapıyorlar Allah’ın yanında bizim şefaathçilerimizdir diyerek Allah’ı bırakıp kendilerine ne bir fayda ne bir zarar veremeyecek olan şeylere tapıyorlar.”*¹⁶²

Mevdûdî, bu ayeti kerimeler ışığında cahiliye inancında ulûhiyetin kendi putları arasında paylaştırıldığını ancak onlardan daha üstün bir ilaha da inandıklarını belirtmektedir.¹⁶³ Bu yüzden büyük musibetlerde, dillerine Allah kelimesini doluyorlar, diğer ilahların ise birazcık müdahale ve nüfuzlarının olduğuna inanıyorlardı. Böylece cahiliye insanın ilâh algısı, Allah katında aracı tayin edip¹⁶⁴, ondan yardım talep etmek, onların önünde ibadet merasimleri tertipleme ve adak adamak, dolayısıyla onları ilahlaştırmaktır.

“Onlar, Allah’ı bırakarak din âlimlerini, rahiplerini ve hususen Meryem’in oğlu Mesih’i rabler edindiler. Hâlbuki onlar bir tek ilahtan başkasına kulluk etmemekle emir olunmuşlardı. Ondan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştuklarının hepsinden de

¹⁵⁸ Meryem, 19/81.

¹⁵⁹ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 22; Mevdûdî, *Hz. Peygamber’in Hayatı*, c. 2, s. 33.

¹⁶⁰ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi* s. 26.

¹⁶¹ Yasin, 36/22-23.

¹⁶² Yûnus, 10/18.

¹⁶³ Mevdûdî, *Tefhîm’ul-Kur’an*, c. 5, s. 93, 94.

¹⁶⁴ Mevdûdî, *Hz. Peygamber’in Hayatı*, c. 2, s. 347.

uzaktır."¹⁶⁵

*"Gördün mü ilâhını havası edineni? Artık ona sen mi vekil olacaksın?"*¹⁶⁶

*"Aynı şekilde ortakları hem onları helâk etmek hem de dinlerini karıştırıp bozmak için müşriklerden çoğuna, çocuklarını öldürmelerini süslü gösterdi."*¹⁶⁷

Mevdûdî'ye göre bu ayetlerde ilâh, daha önceki anlamlarından daha farklı olarak kullanılmıştır. Burada ilahlaştırılmış olanlar insan veya insanın nefsidir. Bunlar, kendilerine niyazda bulunuldukları, fayda veya zarar vermeye güç yetirdikleri için ilahlaştırılmamıştır, aksine o taptıkları, emretme ve nehyetme gücüne sahip oldukları, helal kıldıkları helal, haram kıldıkları haram olarak kabul edildiği için ilahlaştırılmışlardır. Ayetlerde bahsedilen bu ilâhların, hükmetme yasaklama yetkisinin yanında daha üstün bir otorite olarak hiçbir varlığa tapınılmaması gerektiğine de inanılmıştır.

Mevdûdî, birinci ayetin tefsirini, "Rasûlullah'ın (a.s.) "Adiy b. Hatem (r.a.)'in bu ayetle ilgili sorusu üzerine, Ehl-i Kitab'ın rahip ve hahamlarını ilâhlar edindiğini, böylece onların helal kıldıklarını helal, haram kıldıklarını da haram saydıkları" cevabına dayandırarak açıklamıştır.¹⁶⁸

Mevdûdî, ikinci ayeti tefsir ederken nefsinin arzularına uyan ve onun emrettiklerini her şeyin üzerinde tutan kimselerin, nefislerini ilahlaştırdıklarını, üçüncü ayetin tefsirinde de Allah'ın dışında başka bir merciin koymuş olduğu yasa ve hükümleri kabul edenlerin, gerçek hükümler olan Allah'a ortak koştuklarını ifade eder.¹⁶⁹

Mevdûdî, ilâh kavramını açıklarken tüm ilah kavramları arasında bir ilişki kurar. O, insanın yardım temenni etmesinin veya bir varlığı kendi hami ve yardımcısı görmesinin, söz konusu varlığın otoritesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Yine en yüce tanrıyı kabul etmekle birlikte, taleplerini başka varlıklara yönelten kişinin tutumunu, niyazda bulunduğu varlığı ilâhlık otoritesinde ortak olarak kabul etmesinden kaynaklandığını belirtir. Aynı şekilde bir kimsenin, başka bir varlığın hükmünü ve koyduğu yasaları kayıtsız şartsız itaat etmesini de o varlığı en yüce varlık olarak kabul ettiğinden kaynaklandığını belirtir.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Tevbe, 9/31.

¹⁶⁶ Furkan, 25/43.

¹⁶⁷ En'am, 6/137.

¹⁶⁸ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 30; Mevdûdî, *Tefhîm'l-Kur'an*, c. 2, s. 222; Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, s. 23.

¹⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîm'ul-Kur'an*, c. 1, s.107; c. 5, s. 235; Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 7; Mevdûdî, *İslamda Hükümet*, s. 234 vd.

¹⁷⁰ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 29.

Mevdûdî, bütün bu çözümlemelerinden sonra teolojisinin temelini teşkil eden ulûhiyet anlayışının temel esasını, “egemenlik” kavramına bağlar. Ona göre bu egemenliğin, kâinatın mükemmel işleyişinde olması ile dünya hayatında insanın onun hükümlerine boyun eğmesi arasında bir fark yoktur.¹⁷¹

Görüldüğü üzere Mevdûdî’nin, İslam’ın Allah’tan başkasının ilâhlığını kabul etmemesinde ve sadece onun otoritesini ve hükmünü kabul ederken en çok kullandığı kavram, egemenlik kavramıdır. O, vahyin bu konudaki yaklaşımını şöyle özetler:

“Göklerde ve yerde tüm yetki ve otorite sahibi Allah’tır. Yaratma O’na hastır. Nimetler O’ndandır. Hüküm O’nundur, güç ve kuvvet kesinlikle O’nun elindedir. Her varlık isteyerek veya istemeyerek O’na boyun eğmektedir. O’nun dışında kimsenin ne bir otoritesi vardır ne hükmü geçer ne yaratma, yönetme ve düzenlemenin sırrına vakıf, ne de zerre miktarında da olsa O’nun hâkimiyetine ortaktır. Bu yüzden gerçekte, O’nun dışında hiçbir ilâh yoktur.”¹⁷²

Böylece Mevdûdî, müşriklerin Allah’tan başkalarını ilah sanarak yaptığı bütün amelleri yanlış bulur ve dua etme, ilticada bulunma, hükmünü beğenip boyun eğme ya da şefaata talep etme şeklindeki davranışlarını, O’ndan başka ilah kabul etme kapsamında değerlendirir. İnsanların başkalarıyla geliştirmiş olduğu tüm bağları yalnız Allah’a has kılmaları gerektiğini vurgular.

b. Allah’ın Birliğine İman

Kur’an’da Allah’ın birliğini ifade etmek için “eşsiz ve tek” anlamında “vâhid” ve “ahad” kelimeleri kullanılır. Allah’ın birliğini ifade etmek için daha yaygın bir şekilde kullanılan “tevhid” kelimesi ise Kur’an’da zikredilmez. Akâid kitaplarında daha sonra kullanılan tevhid kelimesinden asıl maksat, “vahdâniyet” ilkesinin Allah’a nisbet edilmesidir. “Allahu vâhidun” (Allah birdir) ifadesi, “O’nun zâtının misli ve şibh’ten münferid olması, zâtında bölünme kabul etmemesi” anlamındadır.¹⁷³

Allah’ın birliğinin en meşhur ifadesi *lâ ilâhe illallah* (Allah’tan başka ilâh yoktur.) şeklindedir. Bu ifade, “Allah’tan başka kulluk etmeye lâyık hiçbir şey olmadığı” manasına gelir. Bu ikrâr *muhammedun rasûlullah* (Muhammed Allah’ın elçisidir) ikrârıyla birleştiği zaman bir kimseyi mü’min yapar.

Allah’ın Mutlak Birliği ilkesi 19. yüzyılda müslümanların içinde bulunduğu fikrî

¹⁷¹ Mevdûdî, *Tefhim’ul-Kur’an*, c. 3, s. 111, 303, 431.

¹⁷² Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 36-37.

¹⁷³ Ömer Aydın, *İslam İnanç Esasları*, İstanbul, İşaret Yay., 2016, s. 54.

buhranlara çözüm aramak isteyen müslüman düşünürlerin ilk hareket noktası olmuş ve onlar, toplumları harekete geçirecek temel dinamik olarak *tevhid ilkesini* yeniden yorumlama cehdine girmişlerdir. Nitekim Pakistan'ın ünlü düşünürlerinden Muhammed İkbal de tüm sistemini tevhid akîdesi üzerine oturtmuştur.¹⁷⁴

Peygamberlerin (a.s.) en önemli tebliği, Allah Teâlâ'nın birliğine imandır.¹⁷⁵ Mevdûdî, Allah'a iman, İslâm nizamının akîde ve amel cihetinin en mühim mevzusu ve diğer tüm imanî rükünlerin de Allah'a iman rükünleri mesabesinde olduğunu belirtir. Ahlâk ve ahkâm kanunlarının tümü, bu iman kuvvetinden doğmaktadır. Bu iman olmasaydı meleklerle, ahirete iman bilinmez, peygamberlere itaatın önemi, Allahın indirdiği kitaplara iman derecesi idrak edilemezdi. Yine farzlara ittibanın ehemmiyeti de bilinmezdi. Sonuç olarak İslam'ın ismi kalır, esası yok olurdu.¹⁷⁶

Allah'a iman, “*kelime-i tevhid*” (lâ ilâhe illallah) ile ifade edilmiştir. İslam'ın özü ve ruhu işte bu *kelime-i tayyibedir*. İman edeni diğer inançlardan ayıran bu ifade, iman'dır. Mevdûdî, müminler ile münkirler arasındaki farkı, sadece bu tevhit kelimesinin tilaveti neticesine bağlamaz.¹⁷⁷ Burada esas amacın bu inancı bilinçli kabul etmeye ve amelî hayatta ona, tam olarak itaat etmeye dayandığını belirtir. Nasıl ki bir reçeteyi okumak hastalığa çare olmazsa, manasını ve onun buyruklarını anlamadan kelime-i tevhidin sıklıkla zikredilmesi, istenilen gayeye ulaştırmayacaktır. Ona göre bir kimse bu kelimenin manasını tam olarak anlayıp önemini kavrayarak iman ettiğinde, fikir ve hayat içinde, diğer ideoloji ve akımların tesirinden kaçındığında istenilen netice doğacaktır.¹⁷⁸

Mevdûdî, “Allah” kelimesinin, onun zatına mahsus ismi olduğunu belirttikten sonra “La ilahe illallah”ı şöyle tanımlar; “Allah adıyla bilinen en muazzam varlığın haricinde ilah yoktur.” Prestij ve itaat, ancak önünde baş eğilinecek olan; bütün kudretlere sahip, tek varlık olan; lütfuna herkesin ihtiyacı bulunan yardımını dilemek, herkes için mecburiyet olan Allah Teâlâ'dan başkasına değildir.¹⁷⁹

Mevdûdî'ye göre, İslam nizamının en önemli ve merkezi konumunda olan “Allaha iman”, “Allah'ın varlığı” ibaresiyle açıklanamaz. İnsan, Allahın zatını idrakten aciz olduğuna göre, O'nu ancak sıfatlarıyla anlar ve ona iman edebilir. Dolayısıyla Allah'ın varlığını ispat,

¹⁷⁴ İbrahim Kaplan, “M. İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2007), s. 83-101.

¹⁷⁵ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s.93.

¹⁷⁶ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Hilal Yay., s. 101.

¹⁷⁷ Mevdûdî, *İslam Savaşçısının Ahlaki Stratejisi*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, İstanbul, Özgü Yay., 2014, s. 65.

¹⁷⁸ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, s. 81.

¹⁷⁹ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, s. 84.

İslam dini için bir meziyet değildir. Allah hakkında en sahih bilgiyi getiren İslam, Allah'ı mücerret olarak değil, sıfatlarıyla bilip inanmasıyla diğer din ve mezheplerden ayrılır. Yine İslam'ın görülmeyen bir başka ayırt edici vasfı da nefsin tezkiyesinde, ahlakın ıslahında, amellerin tanziminde, hayırların toplanması, şerhlerin definde, medeni hayatın ikamesinde ve içtimai düzenin tanziminde, mutlak Allah'tan yardım talep etmedir.¹⁸⁰

Mevdûdî, Allah'a imanın “la ilâhe illallah” kelimesinin dil ile ikrar, kalp ile tasdik edilmesiyle mümkün olduğunu belirttikten sonra bu kelime-i tayyibe de bulunan üç unsur şöyle sıralar:

- 1) Allah fikri,
- 2) Âlemde ondan başka her şeyin yokluğu,
- 3) Yalnız Allah'ın varlığı.¹⁸¹

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın zat ve sıfatlarından bahseden tüm âyetleri bu üç unsurla izah eder.

Mevdûdî, âlemde var olan tüm dinlerde de ilah düşüncesinin olduğunu söyler. Ancak bu dinlerdeki ilâh anlayışının eksik ve hatalı olduğunu belirttikten sonra, Allah inancının da farklı biçimlerde tezahür ettiğini açıklar. O, kelime-i tevhid'in hakiki mahiyetini, insanın fitratında kök salmış olan putlara tapma fikrinin sebebinin inceleyerek izah eder. İlâh arama noktasında insan düşüncesinin şu evrelerden geçtiğini anlatır:

Birinci evrede; kendi kendine var olmayan insan, kudretinin sınırsız olmadığını, zayıf, muhtaç ve aciz olduğunun farkındadır. Varlığını sürdürmek için sayısız şeyleri elde etmeye kudreti yetmeyeceğini bilir. Bunun yanında kendisini tehdit eden sayısız hastalık, üzüntüler, musibetler mutluluğunu engeller. İnsan bunlardan kurtulmanın yollarını arar. Evren'de gördüğü varlıkların azamet ve haşmeti karşısında ürkerek, gördüğü bu harikalar karşısında kendisinin zafiyet ve acizliğiyle, iki ilah fikri meydana gelir. Bu büyük güçlerin hepsini bir arada idare edenleri düşünen insanda; tapınma, yardım dileme, saygıyla tazimde bulunma ve korunma duyguları meydana gelir.¹⁸²

İlk tapınma duygusunu bu şekilde izah eden Mevdûdî, ilk cehalet evresinde insanoğlunun tabiatı bütün parçalarını mutlak kuvvet ve kudreti elinde bulundurduğundan dolayı ilâh kabul ettiğini; daha sonra bilgi sahibi artan insanın, kendisinin bu varlıklardan daha

¹⁸⁰ Mevdûdî, *İslam Savaşçısının Ahlaki Stratejisi*, s. 66.

¹⁸¹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 103.

¹⁸² Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, s. 85.

üstün olduğunu kavradığında, bütün bu kuvvetlerin güvenilebileceği ve tüm varlıkları kontrol altında tutan, ilâhi ve çok muazzam, görünmeyen bir varlığın mevcudiyetine inanmaya başladığını belirtir. Ancak insan ikinci evrede, sayısız tanrıların varlığına inanır ve onları temsil eden sembol ve işaretlerle onlara tapınır.

Bilgisi ve ilmi biraz daha ilerleyen insan üçüncü evrede kendisini, kâinatta çok sayıda bulunan güçlerin, ortak ve son derece bir uyum içerisinde olduğunu görür ve bu ulvî ve yüksek kudrette olan düzende, ortak dahi olsa hükümlanlık kudretine sahip olan, başkalarından daha üstün bir ilâha inanmak zorunda hisseder. Fakat o kimse, yüce bir ilâha tapınmakla birlikte, başka değer atfettiği mabutlara da tapınmaya devam eder. İnsan, mesul memurlara benzeyen bu ikincil konumdaki ilâhların da teveccühünü kazanmadan, üstün ilâha yakınlaşmayacağını zannederek bu ilahlara da ibadet eder.

İnsan bilgi bakımından daha da ilerlediğinde, artık bu ilâhlar kalabalığından hoşnutsuzluğu artar. Bu ilahları, esaslı bir incelemeye tabi tutan aydın insan, bu ilâhların ilahî bir vasıf taşımadığını anlar. Ancak bu evrede de tek Allah inancı, saklı cehalet unsurlarını barındırır. Kimi, Allah'ı insan kılığına sokar, kimi belli bir makamda hayal eder, kimi de kâinatın işlerini hallettikten sonra istirahate çekildiğine inanır. Bazıları ise Allah'a yakınlaşmak için, evliyalara ve ruhlara ihtiyaç olduğunu düşünür.

İnsanın inanç evrelerini bu şekilde açıkladıktan sonra Mevdûdî, Kur'an'ın Allah inancını şöyle özetler: O, samettir, doğmamış, doğrulmamıştır, ezelidir, ebedidir, mutlak olarak bütün kâinata hâkimdir. O'nun ilmi, bütün kâinatı kuşatıcı, rahmeti her şeyi ihata edicidir. Kuvveti, her şeye galiptir. O'nun hikmetinde eksiklik yok, adaletinde ayıp yoktur. O, hayatın sahibi, sebeplerin kaynağı, bütün kuvvetlerin maliki, zararları ve faydaları veren, her şeyin kendisine muhtaç olduğu, onun kimseye muhtaç olmadığı, her şeyi muhafaza eden, hayır ve şerrin mükâfatını tam olarak veren bir varlıktır.¹⁸³

Mevdûdî, Allah'ın sıfatlarının asla bölünme kabul etmeyeceğini, aksi halde Allah'ın taaddüdünün meydana geleceğini, bunun da İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu belirtir. Bu sıfatlar, Allah'tan ayrı olmadıkları gibi zamanın tagayyürü ile de başka bir varlığa geçmezler. Dolayısıyla, Allahtan başka bir varlığa bu sıfatlardan verilmesi imkânsızdır. Âlemdeki Allah'tan gayrı varlıklar ise ne devamlıdırlar ne de samed ve ne de zarar ve felaketleri önleyicidirler.¹⁸⁴

¹⁸³ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 103.

¹⁸⁴ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 104.

Sonuç olarak İslam, insanoğluna vahiy aracılığı ile gönderilen tevhid'in, en yüce ilahlık telakkisi olduğunu belirtir. Hz. Âdem (a.s) ile başlayan olan bu ilk bilgi, son olarak Hz. Muhammed'le de (s.a.v.) gönderilmiştir. İnsanoğlu ancak, cehaletin en ufak bir lekesi bulunmayan bu bilgiye tabi olursa, putperest ve küfür suçlusu olmaktan korunabilir. Tevhid anlayışında ilk akla gelen; tesadüfî, maddeler yığını ve düzensiz resimler kalabalığı olmayan bu kâinatın ancak, her şeyin sahibi, ezeli ve ebedi olan kadir-i mutlak'ın yaratabileceğidir. O'nun gücü sınırsız olmalı ve yarattığı evren içindeki her şeyin sahibi, her türlü noksanlıktan münezzeh olmalı ve tüm varlıklar onun hükümlerine boyun eğmelidirler. Ancak bu vasıflarla muttasıf olan bir varlık, kâinatı var edip düzene koyabilir.

İkinci olarak, bütün zatî ve subûtî sıfatların aynı varlıkta bulunması gerekir. Tüm kudretleri eşit şekilde paylaşan iki ayrı şahsiyet sonunda tartışma yaşar. Dolayısıyla tüm güçlerin üzerinde hâkim olacak, kâmil, tek ve yüce bir kudretin varlığı gereklidir. İşte bu varlık, her şeyin üzerinde, her şeyin yaratıcısı, yöneticisi, hâkim ve nâzımı, ilahlık sıfatlarına hâiz, tam ve kâmil bir iradeye sahip, her türlü faaliyetlerin idarecisi olan Allah'tır.¹⁸⁵ Onun ilâhlığında ortaklık söz konusu olamaz. Mevdûdî, fen ve sosyal bilimlerde derinleştikçe insanlığın “la ilahe illallah”taki hakikatin açığa kavuşacağını belirtir. Bu hakikatin, reddedilip nazarı itibara alınmadığı takdirde, kâinattaki her şeyin hakikî mana ve emniyetten mahrum kalacağını, insanı her teşebbüsünde hayal kırıklığına uğrayacağını ve her gelişiminin yollarının karışık ve bulanık olacağını belirtir.¹⁸⁶

Mevdûdî, Kur'an'ın ilâh kavramını değerlendirişinden yola çıkarak “ilah” kavramına farklı anlamlar yükler, şöyle ki:

“Hâkimiyet ve egemenliğin ne kadar çeşidi varsa hepsinin bir tek yüce hâkimin safında odaklaşması ve egemenliğin en basit bir parçasının bile başkasına devredilemeyeceği, yüce otoritenin vahdaniyetinin yani birliğinin bir gereğidir.¹⁸⁷

Mevdûdî, nasıl ki yaratma ve yönetme, rızık vermede, Allah'ın eşi ve benzeri yoksa hüküm koyma, yürütme ve yargılamada da Allah'ın şerikinin olamayacağını söyler. Yine nasıl ki bütün kâinatın egemenliğinde ihtiyaçlara koşma ve korumada Allah'tan başka bir varlığa sığınmak abes ve batıl karşılanıyorsa aynı şekilde yeryüzünü idare etme, kanunlar koyma noktasında da başka mercilere egemenlik hakkı vermek abes ve batıldır. Böylece Mevdûdî,

¹⁸⁵ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 47; *Tefhîm'ul-Kur'an*, c. 1, s. 550; c. 3, s. 18; c. 4, s. 129, 135, 208, 544.

¹⁸⁶ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, s. 87.

¹⁸⁷ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, s. 247.

egemenliğin bir bütün olduğunu; kâinattaki varlıkların yaratılması, onların boyun eğişleri ve itaatleri, kaza ve kaderleri, hüküm ve emir, yasa koyma gibi her bir kudretin, egemenliğin birer parçaları olduğunu belirtir.”¹⁸⁸

Bütün bunlardan sonra Mevdûdî, bir kimsenin Allah’ın rızası olduğuna kanaat getirilmeden herhangi bir mercie olan itaati kabul etmesini şirk kabul eder. Ona göre, Allah’ın dışında başka bir varlıktan yardım talep etmek nasıl şirk kabul ediliyorsa aynı şekilde siyasî olarak kendisini üstün görerek güç ve otoritesi ile mülkün sahibi olduğunu iddia eden kişi, kendisini ilâh kabul etmiştir. Bu tespitlerine delil olarak da Kur’an’da geçen “Hüküm ona mahsustur.” “Mülk O’nundur.” ve “Mülkte O’nun hiçbir ortağı yoktur.” İbarelerini gösterir. Mevdûdî, bu ibarelerin, mülk sahibi olma ve hâkimiyet kavramlarını kapsadığını ve ulûhiyetin bütün anlamlarıyla Allah’a ortak koşulmasının kabul edilemeyeceğine açıkça işaret ettiğini belirtir.¹⁸⁹

Mevdûdî, Ahmed b. Hanbel’de geçen ve Abdullah b. Ömer’den rivayet edilen bir hadisi, bu ayetin en güzel tefsiri olarak görür ve bu hadiste bu mesele ile ilgili Hz. Peygamber’in bir hutbesindeki rivayetini hatırlatır:

“Allah Teâlâ gökler ve yeri avucunu alıp, ‘Hükümran benim, Cebbar benim, Mütekebbir benim, neredeler yeryüzünün hükümdarları? Nerede cebbarlar, nerede mütekebbirler?’ diye seslenir. Abdullah bin Ömer hutbede bu ibareleri okurken, Peygamber Efendimizi bir titremenin tuttuğunu, öyle ki o minberden düştü düşecek diye korkuya kapıldıklarını rivayet etmektedir.”¹⁹⁰

Mevdûdî, İslam’da inanmanın temelinde, böyle siyasi ve kültürel açıdan da yegâne bir mabut inancının olması gerektiğini ve ancak böyle bir Allah inancının her şeyin derecesini belirleyebileceğini¹⁹¹ belirttikten sonra “ibadet” kavramını ele alır.

C. İbadet

a. İbadet Kavramı

İbadet; dini düşünce tarihinin en önemli esasıdır. Dolayısıyla gerek ilkel kavimlerin mitoslarında gerek teknolojinin zirvesindeki toplumlarda, ibadet kavramına rastlanmaktadır. Tarihi ve arkeolojik çalışmalar, tarihin ilk devirlerinde yaşayan toplumlarda dahi, bir varlığı

¹⁸⁸ Mevdûdî, *İslamın Anlaşılmasına Doğru* s. 40.

¹⁸⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, c. 2, s. 43.

¹⁹⁰ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 41-42.

¹⁹¹ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s.40; *Tefhîm ’ul-Kur’an*, c. 2., s. 42 vd.

kendilerine ilâh edinme güdüsüyle herhangi bir ritüel geliştirerek ona ibadet ettiklerini göstermiştir.¹⁹²

İbadet kelimesi, köle olmak ve kulluk manalarına gelen ubûdiyyet ve abdiyyet manalarında da kullanılır. Lügat kitaplarında genellikle, “itaat etmek, tevâzu göstermek”, başka açık bir ifade ile “kişinin bir kimseye isyan etmeksizin, ondan yüz çevirmeksizin, mukavemet de göstermeksizin itaat etmesi ve boyun eğmesi” olarak tanımlanmıştır.¹⁹³

Mevdûdî, “ilâh” kavramı gibi “ibadet” kavramını da önce dil yönünden incelemiştir. Kelimenin kökünü yani ‘abd’ kelimesinin asıl manasını; herhangi bir varlığın yüceliğini kabul ederek, ona karşı kendi istek ve taleplerinden vazgeçmek olarak özetler. Mevdûdî, ‘abd’ kavramından ‘kölelik ve kulluk’ gibi iki düşüncenin oluştuğunu belirtir. Buna göre bir köle efendisine kulluk ve itaat etmekle kalmayıp onun üstünlüğüne inanır, büyüklüğünü itiraf eder, kendisine yaptığı iyilik ve ihsanlara karşı şükran borcu içerisinde olduğunu düşünürse, bu tavrıyla, efendisine saygı ve tazimde aşırıya gitmiş ve ona çeşit çeşit kulluklarda bulunmuş olur.¹⁹⁴

Mevdûdî kulun bu tutumun tapınma olarak değerlendirir. Köle sadece fizikî olarak değil kalbiyle de efendisi önünde boyun eğerse, işte o zaman hakikî manada kulluk yapmış olur. Dolayısıyla Mevdûdî’ye göre, ibadet kavramı, kulluk ve itaat unsurlarının birleşmesinden oluşmaktadır.¹⁹⁵

Mevdûdî, ibadet kelimesinin, Kur’an-ı Kerim’de de köle, itaat ve kulluk manalarıyla kullanıldığını belirtir ve aşağıdaki ayetleri misâl verir:

*“Sonra da biz Musa ve kardeşi Harun’u mucizelerimizle ve apaçık bir delil ile Firavun ve ileri gelenlerine gönderdik. Fakat onlar, kibirlerine yediremediler, çünkü dik başlı bir kavim idiler. Onlar dediler ki; “Şu iki adamın halkı bize kölelik ederken şimdi biz, k bizim gibi iki insanı mı iman edeceğiz?” dediler.”*¹⁹⁶

*“Benim başıma kaktığın o nimette senin İsrailoğullarını köle edinmeden dolayıdır.”*¹⁹⁷

Yukarıdaki iki ayette ibadet, “kölelik, itaat ve emirlere uyma” anlamlarında

¹⁹² Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 18.

¹⁹³ İbn Fâris, *Ebu’l-Huseyin Ahmed, Mu’cemu Makayisi’l-Luga*, Kahire 1266, s.205-206.

¹⁹⁴ Mevdûdî, *Tefhîm’ul Kur’an*, c. 2, s. 519.

¹⁹⁵ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 12.

¹⁹⁶ Müminûn, 23/45-47.

¹⁹⁷ Şuara, 26/22.

kullanılmıştır. Firavun, Musa ve Harun'un kavmine, kölemizdir derken; emirlerimize itaat edenlerdir demek istemiştir.¹⁹⁸

Hız. Musa ise onun, Benî İsrail'i kendi "abd" i, yani kölesi yaptığını ve onlardan istediği gibi yararlandığını söylemiştir.

*"Ey iman edenler, şayet sadece Allah'a kulluk ediyorsanız size rızık olarak verdiklerimizin helal olanlarından yiyin ve O'na şükredin."*¹⁹⁹

Bu ayeti kerimede de Mevdûdî "el-ibâde" kelimesinin kölelik ve itaat manalarında kullanıldığını, bu ayetin de cahiliyedeki Arap toplumunun, atalarının koydukları örf, adet ve kurallara uyarak, kendilerine bazı şeyleri haram kılmaları üzerine nazil olduğunu belirtir.²⁰⁰

Mevdûdî, helal ve haram kılma yetkisinin, ibadet kavramının bir gereği olduğunu ve bu anlamda başka yasalar koyan mercilere itaatin, Allah'tan başkasına ibadet manası taşıdığını söyler.

*"De ki Allah yanında cezaca ondan daha kötüsünü haber vereyim mi? O kimseler ki Allah kendilerine lânet etmiş, gazap etmiş, onlardan maymunlar, domuzlar ve tağuta tapanlar yapmış, işte bunlar mevkice daha fena ve dosdoğru yoldan daha sapkındırlar."*²⁰¹

*"Andolsun ki biz her ümmete, Allah'a ibadet edin ve tağuttan uzak durun diye peygamber gönderdik."*²⁰²

*"O'na ibadet etmemek için Tağuta kulluk etmekten kaçınıp ta yürekten Allah'a yönelenler için müjde vardır. Kullarımı müjdele!"*²⁰³

Mevdûdî burada "tağut" kelimesini, Allah'ın mülkünde kendi emir ve yasaklarını hâkim kılmaya çalışan ve onun kullarını zorla veya aldaticı desiselerle kendilerine boyun eğmeye çağıran, her türlü iktidar, sistem, kurum, kişi ve zümre" olarak tanımlamaktadır.²⁰⁴

Mevdûdî, herhangi bir kimsenin dileyerek veya zorla her tür devlet, ideoloji, kişi veya kurumlara itaat edenlerin, Kur'an'a göre açıkça tağuta ibadet ve kulluk ettiğini bildirmektedir.

Mevdûdî, aşağıdaki ayeti de ise ibadet kelimesinin yalnızca itaat anlamında kullanılmasına misal olarak verir:

¹⁹⁸ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, c. 3. s. 248; c.4, s. 23.

¹⁹⁹ Bakara, 2/172

²⁰⁰ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 117.

²⁰¹ Maide, 5/60.

²⁰² Nahl, 16/36.

²⁰³ Zümer, 39/17.

²⁰⁴ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 108.

“Ey Âdemoğulları ben size; sakın şeytana tapmayın, çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır diye and vermedim mi?”²⁰⁵

Mevdûdî, bu ayetten, nadiren rastlanan küçük gruplar hariç, hiç kimsenin şeytana tapmayacağını belirttiikten sonra ayetten anlaşılan asıl sorumluluğumuzun; şeytanın vesvesesine ve onun telkin ettiği emirlere itaat etmemek olduğunu hatırlatmaktadır.²⁰⁶

“Onlar Allah’ı bırakarak kendi din âlimlerini, rahiplerini ve Meryem’in oğlu Mesih’i rabler edindiler. Hâlbuki onlar bir tek ilahtan başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. Ondan başka ilah yoktur. O, onların ilah koştuklarının hepsinden de uzaktır.”

Burada da Mevdûdî, âlim ve rahiplerini rabler edinip, onlara kulluk etmekteki kastın, onlara yasa koyma yetkisini vermek, Allah’dan ve onun elçisinden gelen hiçbir delil olmadan, onlara itaat etmek olduğunu belirtmiştir. Bu tefsirini de Peygamber Efendimize gelerek; “biz rahip ve hahamlarımıza katiyen ibadet etmedik” diyenlere Onun; “Onların helal saydıklarını helal, haram saydıklarını da haram saymıyor muydunuz?” cevabıyla doğrulandığını söylemiştir.²⁰⁷

Mevdûdî, üçüncü olarakta ibadet kavramının, tapınma anlamında kullanıldığı ayetleri incelemiş ve Kur’an’ı Kerim’e göre ibadet kavramının, tapınma anlamında kullanılmasında iki şeyin belirleyici olduğunu tespit etmiştir:

1) Ona göre herhangi bir kimsenin önünde eğilme, el pençe divan durma, kabrine iltifat etme, bir varlık adına kurban kesmek gibi törenler, ekseriyetle tapınma amacıyla yapılmaktadır.

Mevdûdî, burada kendisine adaklar adanan ve kendisine tapınılan, en büyük mabut kabul edilen varlıkla, ona yaklaşmak adına aracı kabul edilen veya en büyük mabudun denetimi altındaki ilahlık düzenine ortak görülen varlıklar arasında fark gözetmez.

2) Aynı şekilde Mevdûdî, herhangi bir kimseyi, kendi ihtiyaçlarını gidermek için dualar etmesini, bela ve musibetlere uğrayınca da ondan medet beklemesini, tehlikelerden korunmak için de ona iltica etmesini ibadet kapsamında değerlendirir.²⁰⁸

Bu iki tür tutumun da Kur’an’ın ibadet etme, kullukta bulunma tanımına uyduğunu belirterek, aşağıdaki Kur’an ayetiyle konuyu örneklendirir:

“Sizden de Allah’tan başka taptıklarınızdan da ayrılır kendi Rabbime dua ederim.

²⁰⁵ Yasin, 36/60.

²⁰⁶ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 109.

²⁰⁷ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 110.

²⁰⁸ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 111.

Umulur ki Rabbime ettiğim duamda talihsiz olmam. Ne zaman ki, onları ve Allah'tan başka taptıklarını bırakıp çekildi, biz de ona İshak'ı ve Yakub'u bahsettik ve her birini birer peygamber yaptık."²⁰⁹

Mevdûdî, bu ayetin tefsirinde ibadet kavramının, tanrıya dua, yakarma ve yardım istemek anlamında kullanıldığını belirtmiştir.²¹⁰

"O gün (Allah) onların hepsini topluca mahşerde hazır eder ve meleklerle der ki: hepsini bir araya toplar, sonra meleklerle: 'Bunlar size mi kulluk ediyorlardı?' Melekler diyecekler ki; 'seni her türlü noksanlıktan uzak tutar. Bizim sığınacak velimiz onlar değil sensin. Hayır, onlar cinlere tapıyorlardı ve onların çoğu onlara inanıyorlardı.'"²¹¹

Mevdûdî bu ayetten, peygamberin muhataplarının kendilerine daha önce Allah'tan başkasına itaat ve kulluk yapılmasını emreden ne bir vahiy ne de bir peygamber gelmediği halde son peygamberin hak dine davetini, herhangi bir delile dayanarak değil de cahilce inatlarından dolayı inkâr ettiklerini belirtir.²¹²

"Bilesin ki gerçek din sadece Allah'a aittir. Allah'ın dışındaki bazı şeyleri velî edinenler; 'biz bunlara sadece bizi Allah'a yaklaştırmaları için dua ediyoruz derler'...""²¹³

Mevdûdî, bu ayette ibadet kavramının, tapma ve tapınma gayesiyle açıklandığını söyler.

Mevdûdî ayetlerden çıkardığı sonuçla mabudu ya şeytan ya da insanların kendisinin arzularına uymasını istediği tağutlaşmış insanlar veya Allah'ın hükümlerine göre değil de kendi kanunlarına göre halkı yönetenler olarak tespit ediyor. İbadetin tapınma anlamı ile kullanıldığı ayetlerde ise mabudu; adeta ilahlaştırılan nebi, velî, salih kullar ile Allah'ın sıfatlarına ortak koşulan melek ve cinler veya tapınma adına resmedilen figürler olarak tanımlıyor.²¹⁴

Mevdûdî, Kur'an'ın bütün bu mabud türlerini şirk olarak nitelediğini ve onlara yapılan her türlü itaati sapıklık olarak değerlendiriyor. Kur'an'ın onların bu ibadet ettikleri şeylerin hepsinin, Allah'ın kulu kölesi olduğunu, dolayısıyla tüm bu mabud sayılanların, ibadete hakları olmadığını ve onlara ibadet edenlerin sonunda hüsrana uğrayacağını belirtir.

"Allah'tan başka taptıklarınızın hepsisizin gibi kullardır. Eğer iddianızda doğru

²⁰⁹ Meryem, 19/48-49.

²¹⁰ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 112.

²¹¹ Sebe, 34/40-41.

²¹² Mevdûdî, *Tefhîm'l-Kur'an*, s. 135.

²¹³ Zümer, 39/3.

²¹⁴ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 114.

iseniz, haydi onları çağırın da size icabet etsinler. Sizin O'ndan başka taptıklarınız ise ne size yardım edebilirler ne de kendilerine yardımları dokunur."²¹⁵

Mevdûdî, bu ayetlerde belirtilen kendisine ibadet edilenlerin, Allah'ın yarattıkları ve kulları olduğunu belirttikten sonra, cinlerin ve insanların hepsinin, kulluk ve itaatlerini yalnızca Allah'a yapmaları ve ona hasretmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.

*"O, geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar. Güneşi ışığı ile geceyi de karanlığı ile hizmete sunmuştur. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir. İşte (bunları yapan) sizin Rabbinizdir. Mülk O'nundur. O'nun haricinde tapınıp durduklarınız ise, çekirdek üzerindeki bir bitki lifi kadar bir şeye dahi sahip değildirlers. Eğer siz onları çağırırsanız onlar sizin çağrınızı işitmezler, işitseler de size cevap veremezler. Kıyamet gününde onlar, sizin onları ortak koştüğünüzü da inkâr ederler. Her şeyden haberi olan gibi hiç kimse sana haber veremez."*²¹⁶

Mevdûdî, bu ayetten tapınma manasına gelen ibadetin, yalnızca Allah'a ait olması hükmünü çıkarır. İbadet kavramının burada dua ile aynı anlamda kullanıldığını belirtir.²¹⁷

Mevdûdî'ye göre, ibadet kavramı tek bir anlamla sınırlandırılmamalıdır. Bu sınırlama, Kur'an'ın davetini sınırlı bir düşünceyle anlanmasına, dolayısıyla imanda eksikliğe yol açmaktadır. İbadet kavramının diğer manalarının, Allah'tan başka insan, otorite ve nesnelere has kılma tehlikesini içerebileceğini hatırlatır. Bu da şirk tehlikesini her an içinde barındırır.²¹⁸

Böylece Mevdûdî ibadeti oluşturan iki unsuru olan kulluk ve itaatin mahiyetlerini ayrı ayrı ele alır. Asıl anlamı ile ibadeti şöyle izah eder.

b. İbadet ve Kulluk

İnsan ilâhını, en küçük bir şirkten, kesin şüphe ve inkârdan uzak olarak bilmeli, ondan başka hiç kimseden korkmamalı, ondan başkasından hiçbir şey ummamalı, ilgi ve sevgisini başkalarına göstermemelidir. İnsan zorunlu hayatında nasıl mabudunun hükmüne uyuyorsa, hayatındaki her safha için de hükmü, ondan almalıdır. İşte o zaman, Allah'ın boyasıyla boyanmış olur.

Mevdûdî, ibadetin sadece tespih taneleri, seccade ve mescitlerle ilgili olduğuna inanmaya şiddetle karşı çıkar ve müminin bütün hayatının ibadet olması gerekliliğinin

²¹⁵ A'raf, 7/194, 197.

²¹⁶ Fâtır, 35/13-14.

²¹⁷ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 118.

²¹⁸ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, s. 120.

vurgusunu yapar. Gerek haram helal mefhumlarında gerekse ahlaki eylemlerinde böyle olmalıdır. Ve yine müminin, Allah'ın (c.c.) emirlerine bağlı olarak yaptığı tüm fiiller, her ne şekilde olursa hepsi ancak Allah (c.c.) için olduğu takdirde ibadet sayılabilir.²¹⁹ Ancak Mevdûdî, bu şekliyle de itaatin üstün bir dereceye sahip olduğunu düşünmez. Mümin, ancak Mevlâ'sının isteklerini sadece kendisi uygulamakla yetinmez, diğer insanların da hayatına geçirmesi için gayret ettiğinde, gerçek manada ibadet etmiş sayılır ve ibadetin bütünlüğünü korumuş olur.²²⁰

İşte mü'min ibadet ve itaati böyle algılayıp ve uyguladığında, diğer yarattıklarının erişemeyeceği bir şeref ve fazilete erişerek, gerçek manası ile Allah'ın (c.c.) halifesi olmaya hak kazanır. Böylece Allah'tan başkasından yardım istemeyen, yalnız O'na dayanıp güvenen mümin, boynunu ondan başka hiçbir güç için eğmeyip, yalnız Allah (c.c.)'a kul olabilenler, başka insanların efendisi; yalnızca Allah'ın emirlerine itaat edebilenler, başkalarına boyun eğdirebilirler. Neticede Allah'ın mülkünde, onun hükmünü icraata koyma yetkisine sahip, hak ve adaletin temsilcisi olarak Allah'ın halifesi olma hakkını kazanır.

Kulluk, insanın en üst derecede; kutsiyet ve yüceliğin varlığını kabul etmesi, sonra ona tam itaat etmesi, onun talimatlarını yerine getirmesi, kısaca ona tam teslim olmasıdır. Kulluk, ibadetin özüdür. Fakat ibadetin de aslı olan olan itaat, bu kulluğun üzerine bina edilir. Mevdûdî, kulluğu asıl unsur kabul eder ve itaatin ona bağlı olarak var olacağını belirtir. Kulluk ve itaat, ancak azamet ve kudret sahibi olan Allah içindir. Mevdûdî, kulluğu izah etmeye çalışırken efendi köle ilişkisiyle misallendirir. Kurumlar ve ilişkiler zinciri olan devlete halk isteyerek veya zorla boyun eğer ve bu hal normal kabul edilir. Bundan sonra halk, kendi devletinin gücünü her an hissedip ona uygun davranır. Böylece halk devlete ibadet etmiş olur. Mevdûdî, bu durumu kâinatla genişleterek şöyle izah eder:²²¹

Kâinattaki en küçük varlıktan en büyük varlığa varıncaya kadar tüm varlıklar mutlak hâkime itaat halindedir. İnsan hariç diğer varlıkların başka bir seçenekleri yoktur. İnsanın itaati ise, bu varlıklardan farklı olarak, ona mükâfat kazandıracak, aksi durumda acı azabı hak edecektir.

Böylece tüm varlıklar, varoluşlarının gayesini oluşturan “fitrat kanunu” dediğimiz sisteme tabidirler. İşte Allah'ın tüm varlıklar için koyduğu bu kanuna itaat, hakikatte bu kanunu koyan ve onu aksamadan bir nizam içerisinde uygulayacak yegâne güce itaat etmektir. Böylece

²¹⁹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 128 vd.; *İslami Kavramlar*, s. 31 vd.

²²⁰ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 32.

²²¹ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 12; ayrıca bkz. *Cuma Konuşmaları*, s. 88.

Mevdûdî, kanunu “ibadet” ile güç, yetki, iktidar kelimelerini de “Allah” (c.c.) ile değiştirerek şu sonuca varır:

Tüm varlıkların varoluş sebebi, ibadettir. Varlıklarının devamı da bu sebebe bağlıdır. Bu sebeple evrendeki tüm varlıklar, Allah’a her an boyun eğmiş vaziyettedir. İnsan da kendi iradesiyle Allah’a ibadet etmese bile onun bedeni, O’na itaat ederek ibadet etmektedir. Ayakta durması, oturması, yemesi, içmesi uyuması gibi bedeninin tüm faaliyetleri açık bir şekilde Allah’a itaat halindedir. Kalbi başka bir varlık için çarparsa da hakikatte ona ibadet etmektedir.

Ancak insanın ebedi mutluluğa erebilmesinin şartı, bu ibadetinin, irade gücüyle, bilinçle yapılmış olması gerekir. Varlıklar için bu kulluğun mükâfatı, yaşamını devam ettirmesi ve rızıklandırılmasıdır. Allah (c.c.)’a hakkıyla kullukta bulunmayarak “fitrat kanunu”na aykırı davranan her varlık hayattan mahrum edilir.

Ancak itaatte kusur etmeyen varlıkların mükâfatları, Allah’ın kendilerine verdiği kabiliyetlere göre farklılık arz eder. İnsanın diğer mahlûkata olan hâkimiyeti, Allah’ın ona lutfettiği kabiliyetle orantılı olup özde bir ayrıcalık değildir.

Dolayısıyla Allah’ın (c.c.) rızık, varlık ve koruma nimetleri; kâfir, müşrik veya şükreden bir mümini kuşatması aynı seviyede olabilir. Hatta kâfir, bu fitrî itaatte, bir müminden daha çok hassas davranırsa dünyada elde edeceği mükâfat daha çok olur.

D. Din

a. Din Kavramı

Din kökünün anlamı “bir program veya muayyen kararlar karşısında boyun eğmektir”. Bir emir, hüküm, kanun veya ceza karşısında tadat, ta’abbud, mahkûmiyet veya teslîmiyyet de yakın anlama sahiptir.²²²

Mevdûdî, Arapçada “din” kelimesi birkaç anlama geldiğini belirtmiştir. Buna göre “din”; “galebe ve istila”, “itaat ve kölelik”, “ceza ve bedel” ve son olarak da “tarikat, tarz, meslek ve uğraş” manalarına gelir. Mevdûdî, bu anlamlardan, “takip edilen hayat tarz”ını benimser. Kur’an-ı Kerim’de, din kelimesi ise “ed-dîn” şeklinde kullanılmıştır. Bu da İslam’ın Allah katında herhangi bir yaşam tarzı değil, en doğru ve gerçek hayat tarzı manasına geldiğini ifade etmektedir.²²³

Mevdûdî, din kelimesinin Arap dilindeki kullanım alanlarını da aşağıdaki gibi

²²² Mustafavî Hasan, *et-Tahkik fî Kelimâti ’l-Kur’an*, Tahran 1401, c. 3. s. 310.

²²³ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 281.

özetlemektedir:

1. Galebe ve üstünlük, hükümranlık ve egemenlik, başkasını itaate mecbur etmek ve onun üzerinde egemen gücünü kullanarak kendi kölesi yapmak ve emirlerine boyun eğdirmek;

2. İtaat, kulluk, hizmet, herhangi bir kimseye boyun eğme, bir kimsenin emrine amade olmak, herhangi bir kimsenin üstünlük ve kahrından korkarak, onun karşısında zilleti kabul etme;

3. Şeriat, kanun yol ve millet, adet ve gelenek. Örneğin kişinin, âdeti ve huyu iyi de olsa, kötü de olsa, her iki halde de bağımlı olduğu adet ve huya “din” denmektedir;

4. Ceza, mükâfat, kaza, yargı, sorgulama, hesaba çekme.²²⁴

Mevdûdî, “din”in kelime anlamını inceledikten sonra, din kavramının temeline bakarak, dört temel düşünceye dayandığını söyler ve bu düşünceleri aşağıda kategorize eder.

1. “Sultan ya da iktidar, sahibinin elinde bulundurduğu güç, üstünlük, egemenlik,

2. Sultan ya da otoriteye boyun eğen bir kimsenin ortaya koyduğu itaat, tapınma ve kulluk,

3. Uyulan ve itaat eden sınırlar, kurallar, kanunlar ve izlenen yollar,

4. Muhasebe, sorgulama, hüküm verme, ceza ve mükâfat.”²²⁵

Mevdûdî’ye göre yukarıdaki dört madde, Arap halkının din kavramına ilişkin kullanımları sebepleri arasındadır. Ancak bu dört maddenin Arap halkının düşüncelerini tam olarak açıklamakta yetersiz kalabileceğini söyler ve daha sonra da Kur’an-ı Kerim’de, din kelimesinin nasıl açıklandığını inceler ve aşağıdaki gibi sıralar.

1. “Hâkimiyet ve egemenlik;

2. Hâkimiyet karşısında boyun eğme ve itaat;

3. Söz konusu hâkimiyetin etkisi altında kurulan fikri ve ameli düzen;

4. Bu düzenek bağlılık itaat sonucu elde edilen mükâfat ya da isyan ve karşı çıkmanın neticesi olarak egemenlik tarafından verilen mükâfat ya da ceza.”²²⁶

Mevdûdî, aşağıda sıralanan ayetleri, din’in bu farklı anlamlarını ifade edebilmek için örnek göstermiştir:

²²⁴ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 123-126.

²²⁵ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 127.

²²⁶ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 128.

*“O Allah ki; yeryüzünü sizin için durulacak yer, göğü de bina olarak yaptı. Sizi O şekillendirdi ve şeklinizi de en güzel yaptı. Güzel olan yiyeceklerden sizi mızıklandırırdı. İşte sizin Rabbiniz olan Allah budur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne kadar yücedir.”*²²⁷

*“De ki: ‘Ben dini sadece Allah’a tahsis ederek O’na samimi şekilde ibadet ederek emir olundum’.”*²²⁸

Bu ayetlerde “din” kelimesi birinci ve ikinci manalarıyla kullanılmıştır.

*“De ki; ‘Ey insanlar! Eğer benim dinimden şüpheleniyorsanız haberiniz olsun ki ben, sizin Allah’ın dışındaki taptıklarınıza kesinlikle tapmam. Fakat ben, sizin canınızı alacak olan Allah’a kulluk ederim. Bana mü’minlerden olmam emrolundu.”*²²⁹

Yukarıdaki ayetlerde “din” kelimesinin anlamı; kanun, kural, şeriat, yol ve insanların yaşamına bağlı olarak sürdürdüğü hayat düzenidir.²³⁰ Mevdûdî, bu ayetlerden, “Eğer bir kimse, başkasının koymuş olduğu kanun, kural ve hükümleri, Allah’a has kılıyorsa ancak bu durumda Allah’ın dinine tâbi olduğunu, egemenliği Allah’tan başka varlıklara verdiğinde ise kişinin o varlığın dinine tabi olduğu” sonucunu çıkarır.²³¹

Özetle Mevdûdî’ye göre, kişi kimin emir ve hükümlerini esas alıyor, kimin kanun ve tavsiyelerini ölçü kabul ediyor ve o ölçüye göre amel edip hayatını tanzim ediyorsa onun dinini kabul etmiş ve takipçisi olmuştur.²³²

*“Size va’adedilen şey ölümden sonraki hayat mutlaka doğrudur. Din (yargı ve ceza) mutlaka gerçekleşecektir.”*²³³

*“Din (yargı ve cezayı) yalanlayana gördün mü? İşte yetimi itip kakan, yoksulu doyurmayı teşvik etmeyen odur.”*²³⁴

*“Din gününün (yargı ve ceza gününün) ne olduğunu sen nereden bileceksin! Ve yine din gününün ne olduğunu nereden bileceksin? O gün, kimsenin kimseye yardım edemeyeceği bir gündür. O gün, emir yalnızca Allah’a aittir.”*²³⁵

Bu ayeti kerimelerde ise, “din” kelimesi hüküm ve ikap, hesap, ceza ve mükâfat

²²⁷ Mü’min, 40/64-65.

²²⁸ Zümer, 39/11.

²²⁹ Yunus, 10/104.

²³⁰ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 132.

²³¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 296.

²³² Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 133; *Tefhîm’l-Kur’an*, c. 5, s. 221 vd.; c. 5, s. 372.

²³³ Zariyat, 5/5-6.

²³⁴ Maun, 107/1-3.

²³⁵ İnfitar, 82/17-19.

anlamlarında kullanılmıştır.

Bu noktaya kadar verilen “din”in anlamları, Arap halkının günlük hayatlarında kullandıkları kelime anlamlarına yakın örneklerdir. Kur’an-ı Kerim “din” kavramının asıl manasını ise şöyle belirtir:

“Din, insanın bilinçli bir şekilde kabul edip benimsediği, tâbi olarak itaat ettiği, herhangi bir üstün hâkimiyettir. Bu hâkimiyetin koyduğu emir ve yasaklar çerçevesinde hayatını düzene koyar. Tâbi olduğu bu egemenliğin siyasal iktidarına boyun eğmesine karşılık, dünyada birtakım mükâfatlar elde etmek ister. İtaat etmemek ve bu egemenliği tanımaması halinde de aşağılık ve zillet hayatına düşmekten ve en çetin azaba çarptırılmaktan korkar.”²³⁶

Mevdûdî’ye göre, dünyanın hiçbir dilinde böylesine bütün bir nizamı kuşatan çok geniş kapsamlı bir kavram yoktur. Günümüzde kullanılan “devlet” sözcüğü bir ölçüde mana itibarıyla “din” kelimesine yakınsa da “din”in içerdiği tüm anlamlarını bünyesinde toplayabilmesi için kapsamını çok daha genişletmesi gerekmektedir.

Mevdûdî aşağıda da “din” kelimesinin, kelimenin birbirini tamamlayan dört anlam boyutunun hepsine birden işaret eden ayeti örnek olarak vermiştir.

*“Kendilerine kitap verilen kimselerden (tek yüce hâkim sıfatıyla) (yargı, ceza ve hesap günü sıfatıyla) ahiret gününe inanmayan Allah’ın ve Resul’ünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini (İslam’ı) din olarak benimsemeyenlerle, onlar küçük düşük kendi elleriyle cizye vermeye razı oluncaya kadar savaşın.”*²³⁷

Buradaki “hak dini” kavramı kelimenin bütün anlamlarını bünyesinde barındırmaktadır.

*“Firavun dedi ki; ‘Bırakın beni, Musa’yı öldüreyim de o (gitsin) Rabbine yalvarıp yakarsın. Çünkü ben, sizin dininizi değiştirmesinden ya da yeryüzünde fesat çıkarmasından korkuyorum.”*²³⁸

Mevdûdî bu ayeti yorumlarken “din” kelimesinin, sadece iman ve ibadet hükümlerinden ibaret bir din hayatı anlamını kapsamadığını, devlet ve toplum düzeni anlamını da kapsadığını ifade eder. Bu ayette, Firavun, Musa’nın (a.s) hedeflerine ulaştığı takdirde var olan sistemin değişeceğini söylüyordu. İşte o zaman firavunların hâkimiyet ve otoritesi sona erecek, devrin yürürlükteki yasa ve gelenekleri ile sürdürülen hayat nizamı yerle bir olacak,

²³⁶ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 134.

²³⁷ Tevbe, 9/29.

²³⁸ Mü’min, 40/26.

tüm bu nizamın yerini yeni kanun ve değerlerin hâkim olduğu bir sistem alacaktır. Firavuna göre, bu yeni kurulan sistemde ülkede fitne-fesat çıkacak ve tüm toplum kaosa sürüklenecektir.²³⁹

“Allah katında din hiç şüphesiz islam’dır.”²⁴⁰

“Kim ki İslam’dan başka bir din ararsa, onun dini asla kabul edilmez ve bu kimse ahirette kaybedenlerden olacaktır.”²⁴¹

“Müşrikler istemese de O hak dini bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidâyetle gönderdi.”²⁴²

Mevdûdî, bu ayetlerin manasını da şöyle anlamıştır: Rasullullah’ın görevi, Allah’ın kendisiyle göndermiş olduğu hak ve hidayet yolunu, başka batıl düzenlerin belirlediği hayat sistemlerine üstün kılmaktır. Yani Allah (c.c.) elçilerini, dinini bâtil nizamların otoritesi altında varlığını sürdürmesi için göndermemiştir. Mülkün sahibi olan Allah, varlık âlemi için belirlediği mükemmel hayat nizamını bütün hayat tarzlarına üstün kılmak için göndermiştir. Şayet başka düzenlere yaşama hakkı tanınacaksa bu, ancak ilâhî nizamın belirlediği hudutlar çerçevesinde, cizye ödeyerek mümkün olabilir.²⁴³

“Fitne kalmayınca ve ‘din’ bütünüyle Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”²⁴⁴

“Allah’ın yardımı ve fethi geldiği ve insanların dalga dalga Allah’ın dinine girdiklerini gördüğün zaman; Rabbini hamd ile tesbih et ve ondan mağfiret dile. Çünkü o tövbeleri çok kabul edendir.”²⁴⁵

Mevdûdî’ye göre, bu ayette kastedilen fetih, belirli bir savaşta kazanılan başarı değildir. Allah’ın murat ettiği fetih, bundan daha kapsamlı olup, İslam’ın artık son din olarak hâkim olması ve artık onu yok edebilecek büyük bir gücün kalmamasıdır. Mevdûdî, sûrenin Mekke’nin fethinden sonra nâzil olmasını, görüşüne delil kabul eder.

Böylece Mevdûdî, Kur’an-ı Kerim’de “din” kelimesinin geniş anlamda kullanıldığını delilleriyle ispatlamaya çalışarak,²⁴⁶ dinin; hayatın birkaç cephesini değil inanç, amel, ahlâk ve içtimâî hayatın tümüyle ilişkili olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla söz konusu olan, bir kişi,

²³⁹ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 135.

²⁴⁰ Al-i İmran, 3/19.

²⁴¹ Al-i İmran, 3/85.

²⁴² Tevbe, 9/33.

²⁴³ Mevdûdî, *Tefhîm’l-Kur’an*, c. 2, s. 223

²⁴⁴ Enfal, 8/39.

²⁴⁵ Nasr, 110/1-3.

²⁴⁶ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 322-324.

topluluk veya millet değil tüm milletlerin yaşantısıdır.

Mevdûdî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de geçen “ed-dîn” kelimesiyle özetle anlatılmak istenenin; Allah'ın katında her dönemde, bütün insanlık için insanın fitratına en uygun hayat biçiminin İslam olduğu hakîkatidir.²⁴⁷

O halde İslam'ın temel mesajı, Allah katında insan nesli için hak olarak gönderilen tek hayat tarzı; kendisini var edene tam itaat etmek ve doğru yolu bulmak için hak olarak gönderilen peygamberlerin yoluna tâbi olmaktır. Mevdûdî, hiçbir peygamberin ayrı bir din kurmadığını, aksine Allah'ın dini'nin her zaman aynı olduğu²⁴⁸ ve bu ilahi şeriatlerden, dünyanın geniş çapta faydalandığını belirtmektedir.

Mevdûdî, “din” kelimesinin sadece “şer'î emir”, “kaide ve kurallar” ile sadece birtakım inançların ve ahlak kurallarının kast edildiğini zannetmek” gibi yanlış bir anlayışa sahip olduğuna dikkatleri çeker. Böyle bir durumda, Aziz Paul'un geliştirdiği ve onunla, Hz. İsa'nın ümmetini tefride düşürdüğü gibi, şeriat ile dinin ayrılması söz konusu olabilir. Hâlbuki Allah, kitabında, namaz ve zekât, (Beyyine/5) ceza ve miras hukuku gibi birtakım emirlerle, haram kılınan yasakları (Maide/3; Tevbe/29; Nur/2; Nisa, 14) din'e dâhil etmiştir.²⁴⁹

Mevdûdî, “din” kelimesinin “kanun” manasına da geldiğini belirterek kelimenin anlam alanını genişletmiştir. Yusuf Seresi'nin “*Mac kene liye 'huze ehahu fi din-il melik ...*” ile başlayan ayetle, “din” kavramının sadece Allah'a secde ederek, bir takım ibadet ve merasimden ibaret olmadığını; bu tanımlamanın, çok tehlikeli ve yanlış olduğunu belirttikten sonra bu durumu, müslümanların İslam nizamını kurma konusundaki pasifliğinin önemli bir sebebi olarak görmektedir. Bu yüzden bu görüşü paylaşanlar, küfür ve cahiliye hayat tarzlarını kabul eden, peygamberlerin sünnetini bozmaya çalışan ve onların düzenlerini alt üst etmeye çalışan sapık kişiler olarak değerlendirilmektedir. Mevdûdî, ayetlerde geçen ceza kanunlarını, dinin bir parçası olarak saymıştır. “İtaat edilmesi istenen “din” den kastın, İslam'ın bütün hayatı kuşatan nizâmından başka bir düzene tâbi olmanın, Allah katında kabul edilmediğidir.²⁵⁰

Mevdûdî, bahsedilen bu anlayışın yanlışlığını²⁵¹, Hz. Peygamber'in peygamberlik süresince ortaya koyduğu mükemmel sistem ve kurduğu medeniyeti delil göstererek ispatlamaya çalışır. O, Hz. Peygamber'in gerek irşad ederek gerekse kılıçla, tüm Arabistan'ı,

²⁴⁷ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Terimi*, s. 150; *Tefhîm'l-Kur'an*, c. 5, s.163, c. 3, s. 33, c. 1, s. 275, c. 7, s.195, c. 5, s. 100.

²⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîm'l-Kur'an*, c. 4, s. 193-194.

²⁴⁹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 318; *İslam'da Hükümet*, s. 55, 60.

²⁵⁰ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 319-320.

²⁵¹ Mevdûdî, *Tefhîm'ul-Kur'an* c. 1, s. 618; krş. s. 460.

akîde ve ibadetlerden başlayarak; şahsiyet kazandırma, ictimâî ahlak, kültür ve medeniyet, iktisat, siyaset, adalet ve hukuktan, barış ve savaşa kadar tüm hayatı kuşatan muazzam bir devlet nizamı kurmasını, emredilen din ile ilişkili görür.

Sonuç olarak insan, bu hayat nizamında mutlak hâkime itaat ve bağlılığını ilan etmeli, onun koyduğu kural, kâide ve kanunlara göre hayat sürmelidir. Böyle olursa ancak, O'na itaat ve kulluğundan dolayı mükâfatlandırılmasını, izzet ve şeref kazanmasını bekleyebilir. O'na sadâkatsizliğinden dolayı, azâba uğrayacağından da korkmalıdır. Mü'min, tüm bunlara inanmakla beraber, batıl dinlerin, Allah'a isyan esasına dayanan düzenlerinin yok edilip, tek Allah'a kulluk ilkesine dayanan hak "din hâkim kılınıncaya kadar, kâfirlerle savaşına ve mücadelesine de devam etmelidir.

b. Farklı Din Nazariyeleri

Mevdûdî'ye göre, "İnsan nedir?", "Kâinat nedir?", "İnsanın kâinatta yeri nedir?" gibi varlığa dayanan sorular bütün ideolojilerde ve dinlerde vazgeçilemeyen temel sorulardır. Bu sorulara verilen farklı cevaplar farklı din ve ideolojilerin oluşmasının temel sebebidir. Bu soruların cevapları sınıflandırıldığı zaman, soruları ele alış ve cevaplandırma açısından oluşan farklılıklar, beraberinde hakikat yolundan uzaklaşmış farklı dinleri oluşturur.²⁵²

Rönesans, reform hareketleri, zamanla hümanizm, düalizm, nihilizm, ateizm, empirizm, deizm, rasyonalizm, mekanizm gibi duraklardan geçerek 19. Yüzyılda pozitivizme evrilmiş ve insanlık belki de ilk defa bu yüzyılla birlikte kitleler halinde dinin ve ahlâkın inkârına doğru sürüklenmişlerdir.

Mevdûdî, bütün bu akımların tezlerine karşı, mutlak doğru cevapları veren dinin İslam olacağını söyler ve şayet bu cevapları verenler insanlar ise hiçbir zaman Allah'ın razı olduğu bir din olarak var olamayacaklarını belirtir.

Mevdûdî, işte bu temel sorulara verilen cevapları dört farklı başlıkta inceler:²⁵³

1) Ateizm (Mutlak Cahiliye)

Mevdûdî, bu düşünce biçiminde girişte bahsedilen soruları cevaplandırırken temel kavramın "rastlantı" kavramı olacağını belirtir. Bu düşünce biçiminde evrenin yaratılışı, devamı, yok oluşu "tesadüf" ile açıklanır. Bu düşüncede olan insanlar için, söz konusu soruların cevabı bir yaratıcı olamaz, onlar için bir yaratıcının varlığı kabul edilemez. Bir yaratıcı yoktur

²⁵² Mevdûdî, *Tefhîm 'l-Kuran* c. 1, s. 167; krş. c. 1, s. 184-185.

²⁵³ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 20.

ve olsa dahi insan için hiçbir anlam ve yarar ifade etmez.

Tesadüflerden meydana gelen bir evren için yaratıcı herhangi bir mana ifade etmez. Aynı tesadüfler sayesinde, evren varlığını sürdürür. Varlıklar için ise ölümden sonra yaşam düşüncesi yoktur.

Ateizm, insanın bu tesadüfleri en güzel ve en anlamlı şekilde değerlendirip, arzuları ve zevkleri için yaşaması gerektiği düşüncesini savunur. İnsan için hayattaki tek amaç, arzu ve zevklerini olabildiğince yaşamaktır. Bunları yaşarken de ilahi bir kaynağı yoktur. Ateizm, varlığı ancak maddi oluşla sınırlar ve varoluşun devamını, varlıklara ve rastlantılara bağlar. Zaten bir yaratıcıyı kabul etmediği için bir sorgulayıcı da bulunmaz ve dolayısıyla insanın birine karşı sorumluluğu da yoktur. Ateizme göre insan; özgür, sorumsuz, bağımsız bir varlıktır ve eylemlerinin tek karar vereni ve sorumlusu yine kendisidir. İnsan kendisi üzerinde bir gücü kabul etmez. Sorumluluk duyabileceği tek kudret yine kendisi veya diğer insanlar olur. Maddi oluşun dışındaki bir oluşu kesinlikle reddeder. Tüm bunlardan hareketle de Allah, kader, ahiret gibi şeylerin var olmadığını iddia eder.

Ateizmde, insanı kendi dışında sorgulayacak bir kudretin olmadığı düşüncesi, teoride kalmayarak pratikleşmiştir. Özellikle Batı toplumlarında insanların tanrılaştığını ve tek değer yargısının insan olarak ele alındığını görebiliriz. Böylelikle ateizmde, ahlak da maddi bir temele dayalı olmakla birlikte yarar ilkesine dayanmaktadır. İnsanlar diğer insanlarla maddi temeller ve yarar ilkesine dayanan bir ilişki içerisinde.

Mevdûdî ise, değer yargılarının tamamen maddi olana bağlı olduğu bir düşünce sisteminde, yargıların sürekli değişkenlik gösterdiğini ve bu değişkenliğin, insanlar arasında sömürü, sahtekârlık ve kötülüğü meşrulaştırdığını söyler. O'na göre, bunları, bu düşüncede olan kişiler göremese de bir müslüman rahatlıkla görebilir.²⁵⁴

Mevdûdî ateizmin fuhuş, zorbalık, sahtekârlık gibi kötülükleri meşrulaştırma amacıyla olduğunu ve varlığını ancak bu şekilde sürdürdüğünü ifade eder.

Materyalizm ise, ateizmin bir uzantısıdır ve bugünkü Batı Medeniyetinin temellerini ve kültürünü oluşturmaktadır.

Mevdûdî ateizmin, fitri bir bozukluk olduğunu belirtir. İnsanlardan bazıları, hesap günü gibi inançları tamamen saçma niteleyip yaşantılarını istedikleri gibi sürdürürlerken, diğer bazılarının da bir yaratıcının olduğunu, yaptıklarından hesaba çekileceklerini söylemelerine

²⁵⁴ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 17.

rağmen, inkâr edenlerle aynı yaşantı biçimini kolaylıkla paylaşabilmekte olduğunu hatırlatır. İşte Mevdûdî'ye göre bu insanların yaşantısında bu gibi inançların etkisi olduğu müddetçe, inandığını söyleyenler ile inanmayanların yaşantıları arasında bir fark olmayacağını savunur ve bu durumun, inandığını söyleyenler için ne büyük bir kayıp olduğunu belirtir.²⁵⁵

Sonuç olarak Mevdûdî, Bugünkü Batı toplumlarında karşımıza çıktığı şekliyle ateizmin, tarihteki pek çok örneğinde de yaşandığını hatırlatarak²⁵⁶, insanların bu ruha farkında olmadan ateist, materyalist ruh gibi birçok şekilde kapılabileceği uyarısında bulunur.

2) Politeizm (Şirk)

Politeizm'de kâinatla ilgili temel sorular rastlantı ile açıklanmaz. Politeizm düşüncesinde kâinat yaratılmıştır ve bilinçli bir irade ile varlığını sürdürmektedir. Ancak yaratılan bu kâinatın birden fazla yaratıcısı bulunmaktadır. Kâinat birçok tanrının ortak çalışması sonucu oluşmuş ve varlığını sürdürmektedir. Bu tanrıların içlerinden birisi en yüksek kudrete sahiptir. Kâinat bu en güçlü tanrı ile diğer tanrılar arasında ortaklaşa yaratılmışlardır.

Mevdûdî'ye göre bu inanç, cahiliyenin başka bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inançtaki insanlar için somut ve soyut şeyler tanrı olabilir. Bu düşüncede insanlar çok sevdikleri şeylere bunları tanrı kabul ederek ibadet edebilirken, hayvan gibi çok korktukları şeyleri de tanrı olarak kabul edebilirler. Bu inançları ise ortak bir mitoloji, efsane ya da özellik gibi şeylerde oluşturmuşlardır.²⁵⁷

Cahiliye döneminde bu sapık düşünceye sahip insanlar, tanrı diye şefaathçi, yardımcı vs. gibi ünvanlarla isimlendirerek bazı insanları yüceltmişlerdir. Bu sapık, cahilce inançların içinde yüceltilen şahısların adına dualar edilerek yardımlar dilenmiş, mezarlarında şefaath dilekleri ile toplanılmış, adaklar adanmış, kurbanlar kesilmiş, sadakalar verilmiş, anma törenleri yapılmış, mezarları çiçeklerle donatılmış, mezarlarında turneler yapılmış, mumlar yakılmış, çaputlar bağlanmış, resimleri yapılmış, suretleri dikilmiş vs. daha bir yığın ibadet şekilleri geliştirilmiştir. Tüm bunlar temelde, varlığına inanılan yüce yaratıcıya ulaşmak inancı içinde gerçekleştirilmiştir. Kısacası şirk, bütün boyutlarıyla varlığını olduğu gibi göstermiştir.

Bu inanç sistemi içinde Allah, (c.c.) uzak ve erişilmez yerlerde tasavvur edilmiş, yüceliği nedeniyle insanların işleriyle ilgilenmeyeceği inancına kapılarak Allah'a seslenebilmek için araya, aracı koyma ihtiyacı duyulmuştur. Onların bu inançlarını, ilahi

²⁵⁵ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 18.

²⁵⁶ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 41.

²⁵⁷ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 19.

kitapları değiştirememiştir.

Mevdûdî'ye göre bu inanç bazen öyle bir şekilde görülmüştür ki, 'bu şahıs veya şahıslar olmadan (evliya, şeyh, üstad, lider, kutub, komutan, hoca vs.) Allah'a (c.c); dilek, dua, yakarış, ibadet vb. leri ulaştıramayız' inancına sahip olunmuştur. Böylece O, şirkin birçok yüzünden birisinin açık bir şekilde varlığını belli ettiğini söylemiştir.

Mevdûdî'ye göre, Allah ve insanlar arasında aracılar olduğuna inananlar ile Allah'ı tamamen inkâr eden ateistler arasında bir fark yoktur. Allah'ı hiçbir fonksiyona sahip değilmiş gibi algılamak, onu yok saymak gibidir. O'na göre, araçılara inananlar farklı şekillerde, farklı kişi veya insanları kutsallaştırıp put haline getirerek kendilerince ibadet şekilleri geliştirerek şirke düşmüşlerdir.²⁵⁸

Mevdûdî, politeizmin, ateizme geçişte bir aşama olduğunu belirtir. Onun için cahiliye toplumlarında bu iki inanç biçimi çoğu kez bir arada varlığını devam ettirmiştir. Habil, Hindistan, Yunan, Roma, Fars gibi toplumların birçoğunda bu duruma rahatlıkla rastlanmaktadır. Bu iki inanç biçiminin birbirleriyle ilişkisini Mevdûdî şöyle izah eder:

a) "Politeizm'de, güç, yetki, iyilik, kötülük, yarar, zarar, sağlık, hastalık, hayır, şer, yardım vs. aracı tanrılara izafe edilir ve bu özellikleri dolayısıyla da onlara sığınılır. Onlardan yardım dilenir onlardan korkulur. Böyle bir inançta sıfatlara sahip aracı tanrılar asıl tanrı adına hükmederler. Bu inançta olan insanlar düşünce ve yaşantı biçimlerine buna bağlı olarak geliştirir ve uygularlar. Ama bu insanlar şunun farkına varmakta da fazla gecikmezler. Her ne kadar reddetseler de şu gerçeği bütün yönleriyle gizleyemezler: Aracı Tanrı olarak nitelenen şeylerin aslında bir güce sahip olmadıklarını bilirler. Onun içindir ki onların bekçiliğini koruyuculuğunu dahi kendileri yaparlar. Temelde bu inanç; zulmedenlerin, despotların, saltanat ve iktidar sahibi zorbalara işine yarar. Çünkü onlar işlerini o tanrılar adına yaptıklarını belirterek eylemlerini meşrulaştırır, halkın gözünde sorumluluktan kurtulurlar.

Bu noktalar göz önünde tutulduğunda insan şunun farkına varmakta fazla gecikmeyecektir: Politeizm ile ateizm arasındaki ayrılık, şekli olmaktan öteye geçmez. Mevdûdî, politeizm ile ateizm arasındaki şekli ayrılıkları şöyle belirler:

a) Politeist inanca sahip olanların tanrıları, ibadetleri, ibadet şekilleri, var iken ve işlerini meşrulaştırmak için sık sık bu tanrıların isimlerini zikrederken ateistler bu inançları reddedip yine istediklerini kendilerini ölçü kabul etmek şartıyla yerine getirirler. Onları

²⁵⁸ Mevdûdî, *İslamda İhya Hareketleri*, s. 21.

sınırlayan hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla her iki inanç, bu şekilde birleşmektedir.

b) Politeizmde edebiyat, pozitif, bilimler, siyaset, ekonomi vb. gibi şeylerin esasını teşkil eden bir temel bulmak biraz zordur. Bu tür disiplinlerde politeizm ile ateizm ilişki içine girer ve karşılıklı yardımlaşma sonucu disiplinlerini oluştururlar. Bu noktada politeizm ve ateizm arasında birazcık da olsa fark olduğu gözlenebilir.

Şöyle ki Politeizm de zanni delillerin, hayali şeylerin çokluğuna karşılık, ateizm de aklın ön plana çıkarılıp birçok şeyin aklileştirilmesi yoluna gidildiği görülür. Bu yönüyle Çağdaş Batı medeniyeti; politeist-ateist bir yapıya sahip, yunan-roma düşüncesinin oluşturduğu bir uygarlık biçimidir denilebilir. Bundan dolayı Batı düşüncesinin politeist-ateist yönleri kolaylıkla görülebilmektedir.

c) Her iki inanç biçiminde de bir noktaya kadar bazı ayrılıklar görülse de toplumla ilgili konularda politeizmin, ateizmden büyük oranda etkilendiği görülmektedir. Bu etkileşimden dolayı, herhangi bir cahiliye toplumu, politeist-ateist inancın bir bütünü olarak karşımıza çıkar.²⁵⁹

Mevdûdî, cahiliye toplumlarında hükümdar veya yöneticilerin, üst düzey yetkilerle donatıldığını veya onların doğuştan böyle yönleri olduklarına inanıldığını belirtir. Bu kişiler siyasi ve dini yönden yetkilidirler ve iş birliği yaparak insanlara rahatlıkla zulüm, baskı ve sömürü yaparlar. Bu yapıda dini görevdeki siyasi görevdeki yöneticilerin yaptıklarının meşru olduğunu söylerler. Kitleleri uyutmak ve onların zulme başkaldırışını önlemek amacıyla din, siyasi liderler eliyle bir uyuşturucu olarak kullanılır. Böylelikle siyasi ve dini hükümdar arasında bir alışveriş vardır. O'na göre, cahiliye toplumlarında bu olayların sonucunda oluşan en büyük özelliklerden biri, toplumsal katmanların oluşmasıdır. Böylece cahiliyenin bir sonucu olarak ırkçılık, milliyetçilik, emperyalizm, sosyalizm, kapitalizm, komünizm gibi düşünce ve ideolojiler oluşmuştur.²⁶⁰

3) Asetizm (Ruhbanlık)

Mevdûdî'nin asetizm tanımında dünya bir çile evidir ve insan, dünyaya çile çekmek için gelmiştir. Bu inanca göre, hayatın esas ızdıraptır ve o da yaşanması gereken bir olgudur. Bu nedenle dünyaya gelen insanın ızdıraptan uzak olma isteği gereksizdir. İnsan, istediği kadar kaçsın yine de ızdıraptan kurtulamaz. İnsan bu inançtan kaçmak yerine, bilinçli bir şekilde yaşamaya çalışmalıdır.

²⁵⁹ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 22.

²⁶⁰ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 23.

Bu inançta, azap çekmek insanın yaratılışında var olup, insan, yaratılışına ters olarak zevk ve lezzet peşinde koşarsa, cezayı hak eder. Bu nedenle zevk ve lezzet peşinde koşmak, anlamsızdır. İnsan sonunda daha büyük ceza çekmek yerine dünyada iken daha az ızdırap çeker ve bu sayede nefisini körelterek, dünyevi bağlardan kurtulabilir. Istraba direnen ve zevk peşinde koşmak isteyen beden, yine ısıdırla terbiye edilmelidir ve ruh bedene hâkim gelmelidir. Ruhun gerçek mutluluğa kavuşmasındaki sır budur.

Mevdûdî'ye göre asetizm anti sosyaldır. Çünkü bu inanç; toplumu, kötülüklerin kaynağı olarak görür. Bu nedenle toplumun düşmanıdır. O, kendisi topluma düşman olsa da asetizmin, toplumu ve Hinduizm gibi diğer bazı dinleri etkilemekten geri kalmadığını belirtir.²⁶¹

Mevdûdî, bu sefer de asetizm ve politezmin ortak yanlarını üç noktada incelemiştir:

a) Asetizm, her şeyden önce doğruyu aramaya engel olan bir inanç biçimidir. Düşünen kafalar için bir uyuşturucu görevi görür. Doğruyu düşünebilen, zulme, baskıya, sömürüye ve haksızlığa başkaldıracak insanların karşısına eşi bulunmaz bir uyuşturucu olarak çıkar ve onların bir kenara çekilmeleri, meydanı her türlü kötülüğe bırakmalarını sağlar.

Mevdûdî asetizmin etkisiyle boş kalan yerlerde küfrün rahatlıkla hâkimiyetini tesis edeceğini belirtir.

b) Zülmü baskıyı, sömürüyü her türden kötülüğü elinde bulunduran tağutlar için asetizm, vazgeçilmez bir araçtır. Çünkü bu inanç vasıtasıyla, insanların haksızlıklara başkaldırısı kolaylıkla önlenmektedir. İnsanlara ızdırap çekmeyi, her çeşidinden kötülüğe müdahale etmeden sabretmelerini hiçbir başkaldırıda bulunmamalarını tavsiye eden bir inanç, elbette ki tağutların en sevdiği dini inancı olacaktır. Böylece Mevdûdî asetizmi; bu yönüyle, çağdaş cahiliyenin görüntüsü olan emperyalizmin, sömürünün, kapitalizmin, komünizmin varlığının devamını mümkün kıldığını düşünmektedir.

c) Bu inanç biçimi insan fitratına aykırı olduğundan dolayı, uygulamalarda çıkan aksaklıklara bağlı olarak, bedenin bazı isteklerini “şimdilik” yerine getirme düşüncesi ile kötülüklerin meşrulaşmasına ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. İnsanlar kötülükleri, ileride ruhu yüceltmek, bedene boyun eğdirmek için şimdilik verilen ufak tefek tavizler olarak nitelemişler, böylelikle kötülükler, “şimdilik” kaydı altında, rahatlıkla yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Batı dünyasında Papalık Teşkilatı içindeki bazı hadiseler ve doğuda sufizm merkezinin adı altında yapılan bazı şeyler bunun açık örnekleridir.²⁶²

²⁶¹ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 24.

²⁶² Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 25.

Mevdûdî, asetizmin tevhid inancı ile ters düştüğünü belirtir. Örneğin Allah, bu dünyanın ahiretin tarlası, imtihan meydanı olduğunu bildirirken, asetizm bu dünyanın çilehane olduğunu belirtir. Bu da insanları şuna inanmaya sürükler: “İnsan bu dünyaya temiz olarak imtihan bilinci içinde gelmemiştir, aksine kötülüklerin pisliklerin içinde fırlatılmış, atılmıştır. Bu çaresizlikle sonsuz sorumluluklardan kaçınmak gerekir.”

Bu inançta, aktif ve bilinçli hareketler de engellenir. “Boşuna uğraşma hiçbir şey değiştiremezsin. Ne yaparsan boşuna” inancı oluşmaya başlar. Mevdûdî, böylesine pasifize olmuş bir insandan bilinçli ve aktif bir eylem beklemenin boşuna olduğunu belirtir ve bu insanda hesap günü şuurunun da kaybolup gideceğini belirtir. Böylece, ahiret için bir imtihan alanı olan dünya, anlamını yitirir ve anlamsız bir mekân haline gelir. Kötülerden, pisliklerden kurtulmak için yapılan çalışma ve gayretler anlamsız görüldüğünden bu pasifize edilmiş ruh ile dua etmek yeterli görülmeye başlanır. Şuursuzca yapılan dualar vasıtasıyla kurtuluşa erişeceği zannı, hâkim olur ve yaşantı, tam bir donukluk içinde devam ettirilmeye çalışılır. Artık insan bir köşeye çekilip sessiz ve hareketsizce durmaktan ara sıra mırıldanarak tesbihi çekmekten anlamsız bir iki hareket biçimi geliştirmekten başka bir şey yapmaz olur. Tabî ki bunun sonucu olarak Allah’ın nizamını, yeryüzüne hâkim kılmak yolunda çalışmak, anlamını yitirir.²⁶³

Mevdûdî’ye göre asetist bir inanca sahip olan insan için, pratikten yoksun anlamsız düşüncelere sahip olmasından başka bir şey beklenemez. Bu anlamsızlık içinde, ne olduğu anlaşılamayan ve ismi “derin bilgi”, “hakikat bilgisi” gibi şeyler olan boş ve yararsız, ne olduğu bilinmeyen şeyler oluşturulmaya başlanır. Böyle bir inanca sahip düşünce içinde, Allah’ın razı olduğu din olan İslam silinir, onun yerine bir yığın boş, Allah’ın razı olmadığı şeyler kalır.

Mevdûdî son olarak, bu inanca mensup olanların, Allah’ın razı olduğu dinin, kendi inandıkları din olduğuna inandıklarını belirtir. O’na göre, bu inanılan din; hassas, ince, cam bir kâse gibidir. Bu kâsenin korunması, kırılmaması için; ona el sürmemek, ilişmemek gerekir. İşte bu anlamsız düşünceler sonucunda İslam’dan tamamen uzaklaşılacak ve dar kafalılıkla gerçekleri görememek ile sonuçlanan yeni bir din oluşur. Artık onların inandığı din ile İslam arasında bir iki benzerlikten başka hiçbir ilişki kalmamıştır.²⁶⁴

4) İslam (Allah’ın Razı Olduğu Din)

Mevdûdî, bu üç inanç biçiminden sonra kâinatın yaratılışında her şeyin bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratılanların varlığını devam ettirişinde, bir iradenin varlığını savunan İslam’ı

²⁶³ Mevdûdî, *İslam’da İhya Hareketleri*, s. 26.

²⁶⁴ Mevdûdî, *İslam’da İhya Hareketleri*, s. 26.

incelemiştir. İslam'a göre yaratıcı vardır ve bu yaratıcı bir tanedir. Yaratıcılığında ve hükümlerinde hiçbir ortağı yoktur. O, eşi ve benzeri olmayan kendisinden başka bir ilahın olmadığı tek hükmedici hâkim olan Allah'tır. Mülkü, o yaratmış ve bu mülkün varlığının devamını O, sağlamaktadır.

İslam'a göre, insan yaratıcısına karşı sorumlu, kâinatın bir parçası olarak yaratılmıştır. Bu sorumluluk, hesap gününün konusudur ve temelinde kulluk bilinci vardır. Kulluğun nasıl olacağını Allah, peygamberi vasıtasıyla insanlara bildirmiştir.

Allah'ın (c.c.) kudreti, yarattıkları üzerindeki deliller ile belli olur. İnsanlar için Allah (c.c.)'a iman, bu delillerle mümkün olur ve gelişir. Ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenilen doğrularla, Allah'ın kudreti daha iyi anlaşılabilir. İnsana hakikatler açık bir şekilde verilmiştir ve insanda; bu hakikatleri kavrama, anlama gücü bulunmaktadır. Kulluk bilincinde olan insan, Allah'ın rızasını kazanmak için O'nun bildirdiklerine uyarlar ve hesap gününe böyle hazırlanırlar.²⁶⁵

Allah, kitaplar ve peygamberler aracılığı ile insanlara hakikati bildirirken, onları eylemlerinde serbest bırakmıştır. İnsan, üzerinde bir baskı olmayan, özgür bir varlıktır. Bu özgürlüğü, ne yönde kullanacağını kendi belirler ve sonunda, mükâfat ya da ceza alır.

İnsanlara tüm doğruları peygamberler aracılığı ile bildiren Allah, (c.c.) insanı doğruları tercih edip etmeme yönünde serbest bırakmıştır. Doğruları özgür olarak seçtiği takdirde mükâfat, bunun aksi ise, cezalandırılmaktır.

Mevdûdî, insanın dünyadaki yaşantısında karşılaştığı mutlu edici veya ızdırap verici şeylerden hareketle, doğru üzerinde olup olmadığı sonucuna varmasının anlamsız olduğunu belirtir. İnsanın bu dünyada karşılaştığı hadiseler, inancının değil, büyük oranda amelinin, bir sonucudur. Bundan dolayı da bu karşılaşılan hâdiselerin, asıl hesap günü sonunda verilecek kararların karşılığı ile ilgisi yoktur. Asıl karşılık sadece hesap günü sonrasındadır. İnsanın, inancının doğruluğuna veya yanlışlığına, dünya yaşantısı sırasında karşılaştığı hadiselerle bakarak akıbeti hakkında karar vermesi yanlıştır. İnançın doğruluğunu veya yanlışlığını kontrol edecek tek ölçü Allah'ın (c.c.) kitabı ve onun rasûlü vasıtasıyla gönderdiği mutlak doğrulardır. Onun dışında başka ölçüler arayan kişiler, sonu hüsrana ulaşan bir yolun üzerindedir.

Mevdûdî, ahiretteki sorgulamanın sonucunda kavuşulacak şeyin mükâfat mı yoksa ceza mı olacağını, dünya hayatındaki bazı esasların belirleyeceğini söyler ve bu esasları şu şekilde

²⁶⁵ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 27.

sıralar:²⁶⁶

a) İnsan Peygamber'in getirdiği bütün hakikatleri olduğu gibi tasdikle sorumludur. Bu tasdik gerçekleşirse olumlu bir tavır satın alınmış olacaktır ki bu tavrın sonucu Allah'ın rızasını kazanmaktır.

b) Peygamberi tasdik eden kişi, tasdikten de öte, emredilen şeyleri yapmakla mükelleftir. Bu kişinin, ibadeti, sadece ve sadece Allah'a (c.c.) yapıp; tek hükmedici, yaratıcı, mülkün sahibi, efendi olarak onu kabul edip, onun dışında bu sıfatlarla ortak olmak isteyenleri reddetmek, yok etmek yolunda çalışması gerekir.²⁶⁷

Mevdûdî'ye göre, İslam ile cahiliye açık bir şekilde ayrıdır. Bu farklılığın temelini tevhid inancı oluşturur. İslam'da temel sorular, Allah tarafından insanlara açıklanmış ve sonu mükâfat veya ceza olacak seçenekler, bildirilmiştir. İnsanın doğru olanı seçebilmesi adına da her şey sağlanmıştır. İnsan bu dünyada kötülüklerin içine atılmamıştır. Evrenin bir parçası olarak yaratılmıştır ve bu imtihanında başarılı olabilmesi için her şey, peygamberler ve kitaplar aracılığıyla sunulmuştur. Kendi özgür iradesi ile karar verecek olan insan, bu doğrulara uymayı seçerse ve Allah'ın rızasını kazanırsa, imtihanının sonunda mükâfatlandırılacaktır.

İslam'ın temeli tevhid inancına dayanmaktadır. Bu inanca sahip olan insanların oluşturduğu "medeniyet ve kültür"ün bütün ayrıntıları "tevhid" esasına bağlı olarak şekil alır. Bütün bireysel ve toplumsal özellikler böyledir. İnsanların kıyafetleri, yemek yeme şekilleri, yedikleri şeyler, ahlakları, insanlar arası ilişkileri, diğer varlıklarla olan ilişkileri, çalışma biçimleri rızık temin biçimleri, üretim ve tüketim biçimleri, evlilikleri, aile yapıları, eğitimleri, idare şekilleri, gelenekleri, alışverişleri, yöneten-yönetilen ilişkileri, görevleri, unvanları, iktisadi sistemleri, ekonomik yapıları, orduları, savaşları, başarıları, antlaşmaları, kısacası insan ve toplum ile ilgili her şeyleri, cahiliyeden başka bir şekilde oluşur ve gelişir. Bütün bunların üzerinde temellendiği esas, "tevhid"dir.²⁶⁸

Mevdûdî, başka bir esas arayışına girmeyi, cahiliyenin kendisi olarak görür. İslami bir yapıda, yukarıdaki tüm hareket, ilişki, tavır vs. biçimleri bir bütünlük içinde oluşur. Öyle bir yapıda, tek hükmedici ve yaratıcı, kanun yapıcı tek merci, olarak Allah (c.c.) kabul edilir. Mevdûdî, Allah dışında bir yetkinin kendisinde olduğunu iddia eden kimselere karşı, müslümanların başkaldırması gerektiğini söyler ve bu başkaldırının adının cihat olduğunu hatırlatır. Bu cihad da tağutların yok oluşuna kadar devam edecektir.

²⁶⁶ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 284.

²⁶⁷ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 29.

²⁶⁸ Mevdûdî, *İslam'da İhya Hareketleri*, s. 30.

Böylece Mevdûdî, tevhid dini ile diğer inançlar arasındaki temel farkları ve bu farkların insanın düşünce biçimlerine nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışmıştır.

3. CEBİR VE KADER

Allah ile insan arasındaki ilişki, kelim ekolleri arasında kazâ ve kader problemi etrafında tartışılmış ve çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. İnsanın Allah karşısındaki konumu ve insanın özgürlüğü gibi konular aynı başlık etrafında konu edilmiştir. İslâm kelâmcılarının, Allah'ın ilim, irade, kudret ve sıfatları hakkındaki görüşleri, kazâ ve kader hakkındaki yorumlarını oluşturmuştur. Kazâ ve kader konusundaki dengeyi, insanın Allah'ın emir ve nehiyleri karşısında sorumlu ve fiillerinde özgür kabul edilmesi ile Allah'ın başta kudret ve irade olmak üzere sıfatlarının herhangi bir şekilde sınırlandırılmaması oluşturmaktadır.

Kader meselesi, Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından tartışılmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'in sahabesini bu konuyu tartışmaktan nehyettiği rivâyet edilmiştir.²⁶⁹ Fakat daha sonra bu mesele, siyasallaşmanın etkisiyle itikadi bir şekle bürünmüş ve kelâmî ekollerin ayrılık noktalarından biri haline almıştır.

Kelâmın kurucularından sayılan Mu'tezile, insanı tam ve mutlak irade sahibi bir varlık olarak kabul ettiğinden dolayı yapıp ettiklerinin tek sorumlusu kılarak kader ve kazâ anlayışını reddetmiştir. Mu'tezile'nin tam karşıtı fikirleri savunan Cebriyye ise insanın irade ve fiillerinde hür olmadığını savunmuş ve her şeyin Allah katından olduğu fikri, görüşlerinin esasını teşkil etmiştir. Ehl-i Sünnetin bir kolu olan Maturîdî ekolü, fiillerin yaratıcısının Allah olmakla birlikte fiillerin ahlâki nitelik kazanmasını insanın hür iradesine bağlar. İnsan, Allah tarafından yaratılan iyi ya da kötü fiillerin seçimini, kendisine Allah tarafından verilen cüz'î iradesiyle gerçekleştirebilme kudretine sahiptir. Ehl-i Sünnetin diğer bir kolu olan Eş'arîlik ekolü ise insanın kaderini Allah'ın irade ve kudreti içerisinde değerlendirerek insan iradesine daha az bir alan açar. Bununla birlikte insan, Allah tarafından yaratılan iyi veya kötü fiilleri ile yine zâtî yönden mevcudiyeti Allah'a ait olan "kesb"i kendisine sıfat yaparak ahlâkî yönden fiili kendisine ait kılar.²⁷⁰

Eş'ariyye ile Maturidîyye'nin "insan iradesi" meselesine farklı bakış açılarından

²⁶⁹ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kâdir*, Mısır 1349 h., c. 8., s. 120.

²⁷⁰ Şerafettin Gölcük, "Kaza ve Kader Konusu", *Bayburt Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c:2, Sayı: 2, 2015, s. 7-14.

kaynaklanan tanımları da farklılık arz eder. Maturîdîyye'nin kazâ ve kader tanımı şu şekildedir:

Kader, “olacak olan şeylerin zaman ve mekânını, evsâf, özellik ve ayrıntılarını Allah'ın bilip ezelde takdîr ve tahdîd etmesi”dir. Kazâ, “Allah'ın irâde ve takdîr ettiği şeyleri zamana gelince ilim ve irâdesine uygun olarak îcâd etmesi” demektir.²⁷¹

Batı'nın İslam âlemini sömürgeleştirdiği döneme denk gelen yakın dönem düşünürleri, tıpkı ulûhiyet fikri gibi geçmiş ulemânın kader anlayışını yeniden ele almış ve İslam âleminde arasında görülen atâlet ve geri kalmışlığı, yanlış kazâ ve kader anlayışına bağlamışlardır. Nitekim Şiblî de, konuyla alâkalı aynı kanaatte olmuş ve insanların davranışlarının Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği kanaatini uyandıran bazı âyetlerin (meselâ en- Nisâ 4/78; el- En'âm 6/18) bulunmasına rağmen İslam dininin, insanın haddi aşmak ve sorumluluğunu ihmal etmemek koşuluyla insanları tamamen hür kabul etmekte olduğunu belirtmiştir.²⁷²

İkbal de aynı şekilde, İslâm âleminin çok uzun zamandır içinde bulunduğu sosyal ve ahlâkî durgunluğu, özellikle geleneksel kader anlayışının içinde değerlendirilmesi kanaatindedir. İkbal, Allah'ın kendi irade gücüne rağmen, özgürce düşünen ve karar verebilen, irade hürriyetine sahip bir varlık yaratmayı murad ettiğini savunmuştur. O'na göre insanın kaderi, kendi iradesi dışında başına gelebilecek bir olaylar bütünü değil, onun kendine yaratanı tarafından fitratının derinliklerine lütfedilerek gerçekleştirilebilecek olan imkânlar bütünüdür. O, insanın müdahale edemeyeceğini düşündüğü değişmez bir kader anlayışını reddeder. İnsan için gelecek, kendi imkân ve kudretiyle müdahale edebileceği açık bir süreçtir. İnsan Allah'ın kendisine yüklediği donanımları doğru bir biçimde uygulayabildiği takdirde ikinci defa doğduğunu, ilkinin zorunlu, ikinci doğumunsa iradî olduğunu ifade eder.²⁷³

Mevdûdî de çağdaşları gibi kader meselesini ele alır ve aşağıdaki soruları sorarak konuyla alâkalı farklı yaklaşımları derinlemesine izah etmeye çalışır:

Kaderimiz önceden yazılmış mıdır? Sapmamız, düzelmemiz, düşmemiz, ayağa kalkışımız, yapıp ettiklerimiz başka güçlerin veya o güçlerin aldıkları kararların sonucu mudur? Yani biz başkalarının iradesiyle mi yönetiliyoruz? Herkesin yapacağı işler daha önceden belirlenmiş de bizler bunun aktörleri miyiz?

Mevdudî'ye göre, insan bu soruların cevaplarını düşünüp de görünenlerin arkasındaki hakikatleri öğrenmeye gayret edince, kendisinin sanıldığı kadar kuvvetli, özgür ve yetkili

²⁷¹ Ömer Aydın, *a.g.e.*, s. 234.

²⁷² S. Mehmet Aydın, “İkbal”, *DİA*, c. 22, s. 18.

²⁷³ Aydın, “İkbal”, *DİA*, c. 22, s. 23.

olmadığını anlayarak ve şu soruların cevaplarını da arayacaktır:

1) Kendi hareketlerin ve amellerimde tamamen mecbur muyum, yoksa belli bir özgürlüğüm var mı?

2) Beni mecbur kılan ve özgürlüğümü sınırlandıran güç nedir ve hayatımı ne seviyede etkilemektedir?

3) Eğer fiillerimi gerçekleştirmede etkin değilsem niyet ve hareketlerimin sorumluluğu, ahlaki değerlerimizin garantisi olan ve toplumsal baskı, ceza ve mükâfat hangi esaslara dayanacaktır? ²⁷⁴

Din, felsefe ve bilim adamları, bu meseleleri farklı yönleriyle değerlendirmiş, bu soruların cevaplanmasında fikir ve görüşler geliştirmişlerdir.

Mevdûdî bu konuda ilim adamları ve filozofların bahis ve istidlallerini dört sınıfa ayırarak izah etmeye çalışmıştır:

- 1) Konuya metafizik açıdan bakanlar,
- 2) Konuya doğa ve fizik açıdan bakanlar,
- 3) Konuya ahlak açısından yaklaşanlar,
- 4) Konuya din açısından bakanlar.²⁷⁵

A. Metafizik Görüş

Bu görüş sahipleri herhangi bir fiili terk etmenin veya tercih etmenin sebebini bir müreccihe bağlarlar. Bunun aksi ise, aklın ve mantığın kabul etmediği bir durumdur. Şayet bir müreccih veya bir sebep gerekiyorsa bu konuda iki görüş vardır.

1) Cebirciler: Bu görüş sahipleri “müreccih insanın elinde olmayan nedendir” derler. Bu ister Tanrı, illet-ül akıl, müsebbib-ül esbab, doğa yasası veya başka üstün güçler olsun.

2) Kaderciler: Bu görüş sahipleri ise müreccihin insanın kendi iradesi olduğunu savunurlar.²⁷⁶

Cebirciler, hayır ve şerrin tek kaynağının Allah’ın zatı olduğuna inanırlar. Bu konuda insanın hiçbir sorumluluğu yoktur.

²⁷⁴ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Hilal Yay., 2015, s. 21.

²⁷⁵ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 22.

²⁷⁶ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 22-23.

Mevdûdî, bu görüş sahiplerini şöyle değerlendirir:

Cebriye, insan özgürlüğünü hiçe saymış ve insan nefsinde birinci derecede var olan vicdanı yok saymıştır. Ancak Mevdûdî'ye göre kaderiye'nin kabul ettiği görüş daha tehlikelidir. Çünkü kaderiye, bir taraftan, Allah'ın irade, ilim, kudret gibi mükemmel sıfatlarını insana devreder, diğer taraftan da evrenin mimarını hepten inkâr eder. Bundan dolayı Mevdûdî, metafizikte kaderiyenin argümanlarının sağlam bir esasa dayanmadığını belirtir. Ayrıca dinsizlerden küçük bir grup hariç pek çok filozof ve düşünürün cebriyeci olduğunu belirtir.

Mevdûdî'ye göre kaza ve kader meselesi aslında, üstün ve yüce olan zâtın ihtişamlı saltanatının ve kanunlarının ne olduğu meselesidir. Yani Allah'ın bilgisi, kudreti, iradesi ve muradı arasında ne gibi bir ilişki olduğudur. İlahi emrin mahlûklarına nasıl uygulandığıdır. O'na göre, mahlûkların Allah'ın hükümlerinin hangi esaslar göre uygulanacağı, ne şekilde ve nasıl ona bağlı olacağı sorununu çözebilirse ancak o zaman, ilahını tanıdığı söylenebilir.

B. Fizik Görüşü

Bu görüş sahiplerine göre, fizikte tüm evren gibi insanın fiilleri de sebepler silsilesine bağlıdır. Şayet bir olayın meydana gelmesi için gerekli neden ve zemin oluşmazsa, o olayın gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak sebepler gerçekleşirse de fiil, gerçekleşmek zorundadır. Her iki durumda da insan mecburdur. Böylece fizik ve doğa da cebre meyilli olmuştur.²⁷⁷

Mevdûdî, biyoloji ve fizikteki gelişmelerin insanı salt bir mekanik varlığa dönüştürdüğünü; beyin, çekirdek ve sinir sisteminin yapısının insan tabiatını şekillendirdiği hükmüne varıldığını belirttikten sonra bu görüş sahiplerinin tezlerinin başlangıçta doğru gibi görüldüğünü, fakat insanın tüm yönlerini kuşatacak cevaplar veremediklerini şöyle izah eder:

Gayet tabiidir ki, beyin ve sinir sisteminin insan iradesine bir etkisi yoktur. Nasıl bir makine belirli kural ve esaslara göre çalışıyorsa, insan denen varlık da aynı şekilde doğa yasalarına göre faaliyet göstermektedir.

Yine cebirciliği teyit eden kalıtım yasasına göre, herkesin yapısı ve şahsiyeti ile karakteri, dünya var olalıdan bu yana nesilden nesile geçer ve hiçbir insanın onu değiştirmeye gücü yetmez.

Mevdûdî, tarih teorisinin de cebri doğruladığını belirtmektedir. Bu teoriye göre, dış

²⁷⁷ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 31.

etkenler genellikle bir ortamda bulunan tüm insanların doğasını ve karakterini etkilemektedir. Dolayısıyla bir ulusun mizaç ve karakteri, yaşadıkları farklı dış etken ve ortamlardan dolayı diğer ulusunkinden farklıdır. Ve birey kişisel irade ve yetkisiyle bu kapsamlı yasanın dışına çıkamaz. Hâlbuki bireylerin kişisel özellikleri kabul edilirse, kendi iradeleri ile aynı şekilde hareket etmeye karar vermelerinin imkânsız olduğu anlaşılacaktır.²⁷⁸

Ve yine istatistikî bilim de tecrübî esaslara dayanarak cebri savunmuştur. Bu bilim anlayışına göre, büyük kentlerde yapılan araştırmalarda, farklı şart ve zamanlarda elde edilen istatistikî bilgiler, aynı ortam ve şartların oluşmasına sebep olan dış etkenlerin etkisiyle incelemeye tâbi tutulduğunda, tüm topluluklarda yaşanan özel sebeplerin etkisi ile çoğu insanın davranış ve tutumlarının birbirine benzeştiği görülür.²⁷⁹

Hâlbuki çoğu zaman doğum, ölüm, suçlar gibi, toplumsal duruma paralel olaylarla ilgili istatistiklerin sürekli olarak yükselmesi, bireylerin iradelerindeki gücün etkisiyledir.

Görüldüğü gibi bilim, nefsimizde duyumsadığımız irade gücü ve özgürlüğü ile ilgili, tatminkâr bir izah yapamamaktadır. Halbuki insan sürekli bir şekilde bu gücü hisseder ve fiilleri arasında ayırım yapar.

O halde insandaki bedensel özellikler, ruhsal özelliklerin tek illet ve sebebi değildir. Aynı şekilde insan kendi özelliklerinin çoğunu ırsî ve kalıtsal olarak miras alabilir. Ancak kendisine ait hiçbir şeyin olmadığı fikri, tamamen asılsızdır. Yine tarihe ve istatistiğe dayanarak ortaya atılan görüşlerin, insan kişiliği ve insan toplulukları üzerinde etkili olduğu söylenebilir de toplumsal durumların iniş çıkışlarında insanın ferdî iradesinin hiçbir özgürlüğe sahip olmadığı ve bu insanın sadece cansız bir et parçası gibi hareket ettiği iddiası ispatlanamaz.

Sonuç olarak Mevdûdî, fizik ve doğa bilimcileri takipçilerinin cebir ve kader meselesini halledemedikleri halde, ortaya koydukları çalışmalarla hayatımızda cebirin ne kadar geniş yer tuttuğunu gösterdiklerini kabul eder.

C. Ahlâkî Görüş

Bu görüş sahiplerine göre, insanın ahlak sınırlarının içinde mecbur, zorunlu veya yetkili olduğu sorunu, hakikatte iyi ve kötü davranışlarına göre mükâfat veya cezalandırma kararının hangi esasa dayandığıyla alâkalıdır. Mevdûdî, bu konuda kadercilerin cebircilerden üstün gibi görüldüğünü söyler. Zira insanoğlunun tamamen çözümsüz olduğu ve fiillerinde

²⁷⁸ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 33.

²⁷⁹ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 34.

kudret ve iradesinin hiç etkisi olmadığı kabul edildiği takdirde sorumluluğu ortadan kalkacağından, iyi ve kötü davranışlar da anlamsızlaşacaktır.²⁸⁰

Cebir taraftarları, insanın kişilik ve karakterini, insanın doğal yapısına ve dış etkenlere bağlarlar. Hâlbuki insan ne kendi tabiatını değiştirebilir, ne de dış faktörlerden etkilenmesi elindedir.²⁸¹

Kadercilerde ise, insanın düşünerek, ayırım yapma kabiliyeti ve karar verebilme iradesi önemlidir. Kendi isteğiyle yaptığı işlerde insanın ve doğasının dış etkilerinin hiçbir gücü yoktur. Bunlar kişinin kendi seçim ve yetkisinin sonuçlarıdır. Mevdûdî ise bu konuda kadercilerin görüşünü reddederek insanın, kendi tercihlerini tam ve özgürce yapmayı, ihtiyarî fiillerinin esasını oluşturan akıl, bilgi, sezgi, karar verme kabiliyetinin Allah'ın vergisiyle olduğunu belirtir.

Mevdûdî, bu görüş sahiplerinin şöyle bir güçlkle de karşı karşıya olduğunu söylemektedir. İnsanın şahsiyetini oluşturan ahlâk, sosyal çevre ve kudret kısımlarını birbirinden ayırarak ve kendi huy, davranışlarımızı sınırlandıracak bir ölçümüz yoktur. Dolayısıyla bir kimse için iyi veya kötü yargısına varmak imkânsız olacaktır. Böyle bir durumu kabul etmemiz durumunda ise, tüm ahlaki kurallar geçersiz olacaktır.

Sonuç olarak Mevdûdî, etik ve ahlâk biliminin de kaderiye ve cebriye ile alâkalı olarak bir karar vermede doğru bir tespitte bulunmadığını belirtir. O, insanın kendi sözleri ve hareketleri bakımından yetki ve sorumluluk alması lehine ne kadar delil varsa, aynı delillerin, onun tamamen sorumsuz ve çözümsüz sayılması lehine de olduğunu hatırlatır ve salt ahlakî delille insanın şahsiyeti ve karakteri konusunda kaderci görüşün mü, yoksa cebirci görüşün mü gerçek olduğunu söylemenin mümkün olmadığını söyler.²⁸²

D. Tanrıbilimsel Görüş

Tanrıbilim veya ilahiyatta bu mesele, felsefede ele alındığı gibi ele alınır. Burada felsefeden daha çok zorluk vardır. Buradaki zorluk ilahiyatın hem metafizikle hem de insanın pratik yaşantısı ile ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca fizik, felsefe ve ahlak bilimi, meselenin yalnız bir tarafını ispatlamak ve diğer yönünü ona uydurmaya çalışarak çarpıtmak veya değiştirmek konusunda maharetlidir. Din ise bir taraftan insanı emir ve yasaklardan sorumlu tutar; böylece itaat, ödül ve ceza yasalarını getirir. Dolayısıyla insanın, yetkili ve özgür

²⁸⁰ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 37.

²⁸¹ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 38.

²⁸² Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 42.

olması gerekir. Diğer yandan, insanı ve kâinatı kuşatan doğüstü bir yasa kavramını ortaya koyar. Böylece din, tüm bu alanları ispatlamaya ve birbirleri ile çelişir gibi görünen görüşlerde orta bir yol seçmek ve bunu da akla uygun olarak göstermek zorundadır.²⁸³

Mevdûdî, tüm bu görüşlerini açıkladıktan sonra, Allah ve Resulü'nün haklarında bilgi vermediği ve bilinmediği halde insana bir zararı olmayan hususların araştırılmasının gereksiz ve tehlikeli olduğunu söyler.

Mevdûdî, başka milletlerin felsefe ve fizikle ilgili meselelerini inceleyen kelimcileri tenkit eder ve onların konu hakkındaki görüşlerini şöyle özetler:

E. İslam Mezheplerinin Görüşü

Mevdûdî, metafizikle ilgili olan kader konusunda da Kur'an'ın ve Resul'ünün bildirdiği dışında bir araştırmaya girmenin gereksiz ve tehlikeli olacağını, "takdir" ve "kader" meselesinin mutlaka bir neticeye varılması gereken şer'i bir mesele olmadığını belirtir. Bu konu hakkında kişinin ahirette sorumlu tutulmayacağını da ifade eder. Bu meselenin Peygamberimiz tarafından yasaklanmasıyla muhaddis ve fakihler, konuyu fazla araştırarak inceleyen ve bu hususta kesin hüküm verenleri kınamışlardır. Sonraki dönemlerde ise müslümanlar, başka milletlerin felsefe ve fizik ile ilgili sorunlarını incelemeye başlamışlar, konu, geniş bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Böylece sonraki dönemlerde kaza ve kader meselesi, kelamın en önemli meselelerinden biri haline almıştır.

Bundan sonra Mevdûdî, müslüman kelamcı ve ilahiyatçıların bu meselede cebirci ve kaderciler diye iki ana damara ayrıldığını belirttikten sonra mezheplerin konu hakkındaki yaklaşımlarını ele alır:

Bunlardan birinci görüşü paylaşan Mutezile ve diğer bazı mezheplerin inancına göre; Allah insanı yarattıktan sonra ona güç ve kudret, iyilik ve kötülük arasında ayırım yapma yeteneği vermiştir. Dolayısıyla iyi ve kötü işler yapmakta özgür olan insan, bu yetki kullanımına göre dünyada övülme ve kınanma, ahirette ise ceza veya mükâfata lâyık olacaktır. Böylece insan, yaratıcı tarafından ne küfür veya günaha zorlanmış ne de iman ve itaate mecbur bırakılmış olacaktır. Allah kitap ve elçilerini gönderir, iyi işler yapma emrini verir, aşırılıklardan alıkoyar ve insanları akıbetleri hususunda uyarır.²⁸⁴

Böylece bu görüş sahipleri, kulların fiillerini Allah'ın değil, bizzat kulların

²⁸³ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 43.

²⁸⁴ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 47.

yönlendirdiğini savunarak Allah'ın kullarına irade etmedikleri şeyleri zorla yaptırmadığını söylemişlerdir.

Öte yandan cebriye ve cebirciler insanın ve diğer canlı ve cansız varlıkların Allah'ın iradesi dışında oluşmadığına, her varlığın hareketinin belirlenmiş bir kader ve kazaya bağlı olduğunu, insanın icraatında Allah'tan başkasının herhangi bir rolünün ve etkisinin olmayacağını savunurlar. Gerçekte olan her şey Allah'ın emri ve iradesiyle olmaktadır. Dolayısıyla kâinatta vuku bulan her şeyin asıl fâili Allah'tır.²⁸⁵

İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin de benimseyip ispatladığı başka bir görüş de şu şekildedir: Allah, insanın iyi veya kötü fiil ve amellerinin yaratıcısıdır, ancak onlar da bir çeşit güç ve iradeye sahiptir. Yani insan, bu iradesi ile hareketlerinde bir rol oynuyor. Bu role de "kesb" adı verilmektedir. Bu kesb sebebiyle insan, davranışlarından sorumlu kılınmış ve bunun sonucuna göre, ceza ve veya mükâfata lâyık görülmüştür.²⁸⁶

Ancak Mevdûdî, "kesbi" kabul edenlerin de ileri sürdükleri delil ve görüşlerin mantıksal sonucunun salt cebir olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe göre, Allah kullarının yaratıcısı ise ve onların iyi ve kötü amellerinin iradesini ortaya koymuşsa, kullarda ya ilahî iradeye doğru hareket etme gücü olacak, ya da olmayacaktır. Bu durumda kulun kudret ve iradesinin Allah'ın kudret ve iradesine galip gelmesi gerekmektedir ki, bu bâtıldır. Bundan sonra kesb veya hareket yeteneğinin olup olmaması, hiçbir anlam taşımamaktadır. Bu ise cebirciliktir. Bu görüşü savunanların arada bir yerde durması ise mümkün değildir.

Sonuç olarak Mevdûdî, İslam ilahiyatçıları ve tanrı bilimcilerinin cebir ve kader konusunda başarısız olduğunu söylemiştir. O'na göre, iki grup da önceden belirledikleri inançlarının teyidi için Kur'an'a başvurmuşlar, dolayısıyla bu iki mezhebe bağlı olanlar, Kur'an'ın ayetlerini kendi görüşlerini desteklemek üzere öyle farklı inançlar savunarak yorumlamışlardır ki, tartışmanın dışında olan birisi, Kur'an'ın açıklamalarında çelişki ve ayrılık olduğu kanısına rahatlıkla varabilir.

F. Mevdudi'nin Cebir ve Kader Çelişkisini Analizi

Mevdûdî cebir ve kader meselesini anlamada felsefecilerin ve İslam ilahiyatçılarının çabalarının boşa gittiğini belirttiikten sonra, bunun sebebini, insanın uçsuz bucaksız evrenin üretimini ve anayasasını öğrenme imkân ve kaynaklarından mahrum olmasına bağlamaktadır.

²⁸⁵ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 56.

²⁸⁶ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 57.

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerimde cebir ve kader meselesiyle ilgili olan ayetlerin görünüşteki çelişkisinin nasıl açıklanacağı sorusunu sorar: Şöyle ki kul, bazen kendi fiillerinden sorumlu tutulmuş, bazen onun tüm hareket ve özgürlüğü Allah'a ait kılınmıştır. Bazen aynı fiilden hem Allah'ın hem kul'un sorumlu tutulduğunu hatırlatır.²⁸⁷

Mevdûdî, bu sorunu diğer tüm çelişkili meseleler için de genelleyerek bir şeyin pek çok nedeni olması halinde, bir tek neden gösterildiği takdirde, çelişki doğacağını ifade eder. O, bir durumda farklı sebep ve illetlerin etkileri birbirine girdiğinde ve bu duruma muhatap olan birinin de aklı, o sebeplerin her birinin etkisini tespit edemediğinde o kişi, bunu tek bir unsura mâl ediyorsa onun bu durumunu düzeltmesi gerektiğini belirtir. İnsan davranışları için de aynı durum söz konusudur. Bir insanın gerçekleştirdiği her amelin farklı sebepleri olur ve bunun vuku bulmasında her sebebin bir payı olur. Mesela insan yazma fiilinde bulunduğu anda, bu fiilin oluşturan üç ayrı noktada ele alınır:

- 1) Yazma eylemine niyetlenmeden önce oluşan dış ve iç sebepler dizisi,
- 2) Kişinin yazma eylemine karar vermedeki iradesi,
- 3) Bu fiilin gerçekleşmesindeki dış ve iç sebepler dizisi.²⁸⁸

Bu sebepler arasındaki birinci ve üçüncü sebepler dizisini Allah Teâlâ gerçekleştirmiştir. İnsanın bunlar üzerinde tasarrufu yoktur. Ortadaki zincir halkası ise, bir yönüyle insana, bir yönüyle de Allah'a mal olacaktır. Çünkü irade gücünü Allah yarattığı gibi, özgürce irade kullanma imkânını da yine O vermiştir.

Bunun yanı sıra, hayır ve şer damgası vurulamayan soyut fiiller de vardır ki, ancak insanın niyeti, onu iyi veya kötü kılabilir. Bazen de “şeytan” denilen üçüncü güç, tahrik unsuru olarak katılabilir.²⁸⁹

Farklı sebeplerin insanın fiillerinde ne kadar etkili olduğu da ayrı bir karışıklıktır. Her insanda değişik oranda olan özgür yetki, Allah'ı fark etme gücü, doğru karar yeteneği, insanın fiillerinde kişisel sorumluluğunun az veya çok olmasına neden olur. Dolayısıyla fiillerdeki insan, Allah ve şeytanın etkileri aynı oranda olmaz.

Sonuç olarak Mevdûdî, insanın fiillerinin bir sebebe bağlı olduğunu ifade etmenin en doğru yolunun, insanın fiillerini bir nedene bağlamamak olduğunu belirtir. O, Kur'an-ı Kerim'in de, bu metodu benimsediğini ve insanın fiillerinin sorumluluğunu, bazen Allah

²⁸⁷ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 84; *Fetvalar*, c. 1, s. 132.

²⁸⁸ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 85.

²⁸⁹ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 86.

Teâlâ'ya, bazen kullara, bazen şeytana, bazen de Allah ile insana bağladığını hatırlatır.

G. Kader İnançının Yararları

Mevdûdî, Kur'an'ın metafizik ve doğaüstü konulara yapılan atıflarının asıl amacının, bunların iç yüzünü göstermek veya ilahi sırlar üzerindeki perdeyi aralamak olmadığını belirtir. Kaldı ki bu muhteşem kâinata bulunan hakikatler, insanın okumaya muktedir olabileceği bir kitaba sığmayacağı gibi insan kendisine bahşedilen sınırlı zihinsel güç ve yetenekler de bunların hakikatini anlayacak seviyede de değildir.

O halde, kader gibi meselelere Kur'an'ın değinmeleri ve hedefi, salt mutlak hakikati hatırlatmak değil, insanların fiilî ve ahlâkî menfaatleriyle ilgili hedef ve gayelerine yardımcı olmaktır. Yani insanda, inanç, ibadet, hilm, tevekkül, sabır, irade ve şecaat gibi olumlu ahlâkın yaratılması; onun ümitsizlik, kibir, haset, korku, haset gibi duygulardan uzaklaşması ve güçlü bir şahsiyet ve huya sahip olması içindir.

Kur'an-ı Kerim'in kader ayetlerine temas etmesinin bir başka sebebini Mevdûdî, Allah'ın dışında hiçbir kudretin insan için kâr veya zarar verme yetkisine sahip olamayacağına kuvvetle inanmasını ve tek fâil olarak yalnızca Allah'ı kabul etmesini sağlamak olduğunu açıklar.²⁹⁰

Mevdûdî, bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber (a.s.)'in müslümanların hayatlarının tüm işlerinde bu ruhu yaratmaya çalıştığını da belirttiikten sonra bu ruhun, ahlak ve fazileti derinden etkilediğini ve bu fikrin insanda iyice kök salmasıyla, birçok büyük, siyasi ve sosyal sorunun kendiliğinden çözüleceğinin ve hatta doğmayacağına da altını çizer.

H. Hidâyet ve Dalâlet

Kelam kaynaklarında insan fiilleri başlığı altında tartışılan bir diğer konu da “hidayet ve dalâlet” konusudur. Fiillerin nitelenmesiyle ilgili bu konunun hem ilâhî hem de insanî boyutu vardır.

Sözlükte “yol göstermek, doğru yola iletmek ve gerçeğe ulaştırmak” anlamlarına gelen hidâyet, Allah'ın kitaplar ve peygamberler vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermesi ve onları bu yola ulaştırması demektir. Allah kendisini bu vasfından dolayı *hâdî* olarak

²⁹⁰ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 85-86; Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 272.

isimlendirmiştir.²⁹¹

İnsanın özgürlüğüyle yakından ilgili olan ve insan fiilleri kapsamında ele alınan hidâyet ve dalâlet konusunda Mevdûdî'nin düşüncesine geçmeden evvel, konuyu erken dönemden beri tartışan kelâm ekollerinin görüşlerine kısaca değinilecektir.

Mu'tezile düşüncesinin esasını "Adalet ve Tevhid" ilkesi oluşturur. Mu'tezile, hidâyet ve dalâlet meselesini tevhid içerisinde değil, adalet kapsamı içinde ele alır. Mu'tezile'de adalet ilkesinin temelinde ise insanın fiillerini gerçekleştirmede özgür olduğu ve bu amellerini gerçekleştirirken, Allah'ın müdahalesinin olmadığını kabul eder. Mu'tezile'ye göre hidâyet, Allah'ın hakikat yolunu yaratması değil, bunu yalnız insana açıklamasından ibarettir. Diğer fiillerde olduğu gibi ihtida fiili de insanın kendi yaratmasıyla.²⁹²

Mu'tezile'ye göre dalâlet, saptırmak/idlal, Allah'ın herhangi bir kimseye sapık demesi ya da insan kendinde zâtında sapıklığı oluşturduğu zaman onun sapıklığına karar vermesi demektir.²⁹³

Eş'arî kelâmcılara göre de Allah'ın hidâyeti iki şekildedir: Bunlardan birincisi; hakkın bütün cepheleriyle açıklanmasıdır. İkincisi ise, hidâyetin gönüllerde yaratılmasıdır.²⁹⁴

Mu'tezile'nin dalâlet konusundaki tutumunu açıkça reddetmesine rağmen, Eş'arîler, "insanın dalâlet meselesinde rolü nedir, ne değildir?" gibi sorulara fazla açıklık getirmemiştir. Eş'arî ekolünün önde gelen simalarından Bakillânî" ye göre dalâlet, Allah'ın yaratmasıyla. Allah'ın kâfirleri saptırması, tevfikını terk etmesi, daraltması ve ihtida ile ilgili kudretlerini yok etmek suretiyle olmuştur. Ahirette kâfirlere sevaptan ve cennet yolundan sapıtması da "Allah'tan onlar için bir idlaldır" der.

Eş'arî mütekellimler, Allah'ın ilk türdeki hidâyetinin, tüm mükellefleri kapsadığını; ikinci türdeki hidâyetin ise hidâyet verilenlerin sıfatlarına göre değişiklik arz ettiğini söylerler. Onlara göre insanların özgür davranışları sonucunda Allah, dalâlete uğrattığı kimseyi adaleti ile saptırır; hidâyette bıraktığı kimseye de iman yolunu bağışlar.²⁹⁵

Maturîdiler hidâyetin oluşmasında sadece insandan hareket etmez ve Allah'ın iradesine daha çok vurgu yaparak meseleyi ele alır. Maturîdiler hidâyet ve dalâlet konusunda Eş'arîler'e

²⁹¹ Karagöz, *İsmail, Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016, s. 257.

²⁹² Kadi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Matbaatu'l-İstiklali'l-Kubra, Kahire, 1965, s. 354.

²⁹³ Hayyat, *el-İntisar*, nşr. A.N. Nader, Beyrut, 1957, s. 89.

²⁹⁴ Bağdadi, Abdulkadir, *Usuli'd-Din*, Daru'l-Ma'arif, Beyrut, 1927, s. 140.

²⁹⁵ Ramazan Altındaş, *Kelam*, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 422.

göre daha makul ve dengeli bir yol takip etmişlerdir. Onlar, “hidayet, yaratma açısından Allah’a, kesb yönünden de insana aittir” diyerek konuyu kapatmışlardır. Maturîdiler’e göre, insanın tüm fiillerinin yaratıcısı Allah’tır. Böyle olmakla beraber insanın yaptığı fiiller, kendisine de nisbet edilir. Çünkü insan, kendi iradesiyle fiillerinin sahibi olur; yani bütün fiilleri, kendi gücüne dayalı olarak meydana gelir.²⁹⁶

Dolayısıyla hidâyet, Allah’ın insan için hidâyeti bulma fiilini yaratmak; ihtida da insanın hidâyet bulmasıdır.²⁹⁷

Eş’ariler’de olduğu gibi Maturîdiler de dalâlet konusuna, Allah’ın fiilleri bağlamında yaklaşıp yaratmanın O’na ait olduğundan hareketle bakmışlardır. Allah’ın saptırmasının, dalâlet ehlinin isteği doğrultusunda kalplerinde dalâleti yaratmasıyla gerçekleşeceğini söylemişlerdir.

Sonuç olarak, Allah Teâlâ adildir ve kullarına zulmetmez; O’nun her işi, doğruluk, adalet ve hikmet ve üzeredir. O’nun koyduğu yasalar her zaman yürürlükte olup onlarda bir ahenksizlik ve çelişki de görülmez. “İlahî adalet” konusu, kelâm ilminin, üzerinde çokça durulan meselelerdendir. Allah’ın adalet sıfatının tecellîlerini ve O’nun adaletini anlama gibi iddiaları konu edinmesi itibarıyla inançla ilgili sorunları da içermektedir. İnsanın adalet duygusu ve bu duygunun tatmini, ahiretteki ikab ve lütufların varlığını zorunlu kılmaktadır.²⁹⁸ Allah, insanı en güzel biçimde ve temiz bir fitrat üzere yaratmıştır. Bu fitrat kanununa göre, insan, doğduğunda ne mümin ne de kâfirdir. Ancak fitrat kanununa göre, iman ve küfre kabiliyetli yaratılmıştır. Dolayısıyla iman ve küfür, kulun kendi amelidir.²⁹⁹ Allah Teâlâ, insanı amelene göre değerlendirecek, böylece insanlar kendi amelleriyle cenneti veya cehennemi kazanacaklardır. Sonuç olarak Allah’ın cezalandırması adalet sıfatının, mükâfatlandırması da merhamet ve adalet sıfatlarının sonucudur.³⁰⁰

Mevdûdî de Kur’an-ı Kerim’de cebir ve kader konusuyla alâkalı bir çelişki ve tutarsızlık olmadığını açıkladıktan sonra şu sorunun netlik kazanmasını ister: “Şayet insan hayatında cebir ve özgürlük birbiriyle karışıklık içinde ise adaletin sağlanması nasıl mümkün olacaktır?”

Mevdûdî, bu sorunun cevabını şöyle açıklar: İnsanın sorumluluğu tespit edilmeden, amellerinde, hür iradesi ve yetkisinin ne kadar olduğu belirlenemez.

²⁹⁶ Beyazîzâde, Ahmet Efendi, *İşâratü'l-Meram min İbâratü'l-İmâm*, Kahire, 1949, s. 252.

²⁹⁷ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Tah. A. Varlıoğlu, İstanbul, 2005, c.1, s. 31.

²⁹⁸ Bekir Topaloğlu, “Cennet” *DİA*, İstanbul, 1993, c.7, s. 374.

²⁹⁹ İmam-ı Âzam, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 66.

³⁰⁰ İmam-ı Âzam, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 82.

Diğer bütün yaratıkların aksine insanda, itaat ve itaatsizliğin ikisini de yapabilecek güç ve yetenek vardır. Ve insan, bu kabiliyetlerini doğru veya yanlış kullanmakla kendi akıbetini belirleyecektir.

İnsanın içinde ve etrafında kendisini iyiliğe ve kötülüğe yönlendiren, değişik güç ve etkenler olup, bazıları onu iyiliğe, bazıları da kötülüğe yönlendirmektedir. Allah Teâlâ da insanın kaderine yazılmış olan tüm kuvvet ve kabiliyetleri kendi eline verir. Dolayısıyla insan yolunu bulmada kendi iradesine sahip olur ve böylece işi kolaylaştırır.

Doğru yoldan ayrılan ve dalâleti benimseyen birinin vicdanında, onu tekrar hidâyete çağıran ilahî bir kuvvet vardır. Ancak insan sapıklıkta ısrar ederse, bu güçler zayıflar ve dalâleti çoğalır. Öyle bir an gelir ki bu kuvvet yok olur ve etkisizleşir. Mühürlenmiş kalp ve gözleriyle artık ışığı göremez ve hak sesini dinleyemez olur. Sonunda o kimsenin hidayeti için tüm yollar kapanır.³⁰¹

Ancak bu durum, insanın kuvveti ve özgürlüğünün sınırsız olduğu sonucunu doğurmaz. İnsana verilen özgürlük ve yetki, Allah'ın "*tedbir-i küllî*" ve "*tedbir-i cüz'î*" için belirlediği yasa ve kurallara bağlıdır. Çünkü bütün bu kâinat ve canlı varlıklar âlemi, bu kurallara göre bir âhenk içerisinde yürümektedir. Dolayısıyla insanın maddî, bedensel ve psikolojik güçleri, Allah'ın sınırlarını aşma gücüne sahip değildir.³⁰²

Mevdûdî insanın ceza, ödül konusunda Allah'ın adaletinin işleyişini şöyle açıklar: İnsanoğlunun sahip olduğu tüm donanımlar, Allah Teâlâ tarafından insana verildiğine göre, sadece Allah, insanın fiillerindeki yetki ve özgürlük payının, ne kadar olduğunu bilebilir. Burada Allahın önce insan türü için belirlediği huduttan, sonra da herkesin fert fert durumuna göre belirlenen hududundan söz edilebilir. Bu nedenle, insanın yetkilerinin ve mecburiyetlerinin oranları değişiklik arz edebilir. Dolayısıyla insanın kendi fiillerinden sorumlu olması ve sonunda da mükâfat ve cezaya çarptırılması herkesin bu yetkileri kendi amellerinde kullandığı orana bağlıdır. Bu muhasebe ve değerlendirmeyi yapacak ve kıyamet gününde mahkemesini kuracak olan, Allah'tır.³⁰³

³⁰¹ Mevdûdî, *Tefhîm`ul-Kur'an*, c. 6, s. 577.

³⁰² Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 102.

³⁰³ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, s. 103.

4. NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

A. PEYGAMBERLİK GERÇEĞİ

Peygambere iman, Kur'an'da çokça vurgu yapılan temel inanç esaslarındandır. Dolayısıyla semavî dinlerin üç temel esasından biri kabul edilir. Sözlükte “haber vermek” manasındaki neb’ yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki nebve (nübû) kökünden masdar ismi olan nübüvvet kelimesi “Allah ile kulları arasında dünya ve âhîret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi için yapılan elçilik görevi” diye tarif edilmiştir.³⁰⁴

Kur'an'da aynı kişi için bazen nebî, bazen resûl denilse de bu iki kelime birbirlerinin müterâdif (eş anlamlı) değildir. Bir insan, “kendi imkânlarıyla elde edemeyeceği bir haberi ya da hükmü Allah'ın o kişiye vahyetmesiyle” nebî, “Allah'tan aldığı bu vahyi insanlara tebliğ edip ulaştırmasıyla” da resûl vasfını alır. Yani bu iki kelime Allah'ın seçip yücelttiği ve insanlara mesajını ulaştırmakla görevlendirdiği bir kimsenin iki vasfıdır.³⁰⁵ Türkçe’de bu sözü “elçi” kelimesi karşılamaktadır.³⁰⁶

Nübüvvet kavramı, farklı düşünce sistematiğine sahip olan değişik kelimeler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Eş’arîler, peygamberliği insan etkisiyle hiçbir ilişkisi olmaksızın salt mutlak ilâhî iradenin tasarrufu olarak değerlendirirken, ilâhî olan ile insanî olan arasındaki karşılıklı etkileşime dayalı olduğunu düşünen Mu’tezile nübüvveti, insanî olan ile irtibatlı olarak düşünmüşlerdir. Yani onlara göre nübüvvet, eylemin bir parçasıdır. Dolayısıyla nübüvvet, peygamberin herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın salt kendisine ilahî olarak verilmiş olan hususî yüceliği değil, kendi fiilleri ile hak etmiş olduğu hususî bir yüceliktir.³⁰⁷

Ehl-i Sünnet, Allah'ın peygamber göndermesinin üç şekilde olabileceğini düşünür. Birincisi, Allah'ın peygamber olarak seçtiği insanda, ses ve harflerden kendi kelimayı işitebilmesi için bir idrâk yaratması ve bir delille bu kelâmın Allah kelimayı olduğunu ona bildirmesidir. İkincisi, Allah'ın onun peygamber olduğuna dair kalbinde zarûrî bir ilim var etmesidir. Üçüncüsü de Allah'ın kendisi ile seçtiği insan arasında vasıta olacak bir melek

³⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, c.33, s. 279.; Yusuf Şevki Yavuz *İslamda İnanç Esasları (Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler)*, M.Ü. İFAV Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1999

³⁰⁵ Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s. 139-140.

³⁰⁶ Abdullah Aydemir, *İslamî Kavramlara Göre Peygamberler*, Ankara, TDV Yay., 1990, s. 1.

³⁰⁷ Ali Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yay., s. 295-296.

göndermesidir.³⁰⁸

Nübüvvet, 19. yüzyılda Hint Alt Kıtasının yetiştirdiği, Mevdûdî'nin de fikirlerine kaynaklık eden Şiblî Nu'manî'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biri olmuştur. O, bu konuda Ehl-i Sünnet gibi düşünerek peygamberliğin bazı üstün özelliklere sahip kişilere verileceğini söyler ve görüşlerini şöyle temellendirir:

“Allah bazı insanlara diğerlerinde bulunmayan yetenekler ihsan eder. Bu ruhanî kapasiteler içerisinde nefis terbiyesi ve ahlâk temizliğiyle ilgili bir yetenek vardır ki “kuvve-i kudsiye” veya meleke-i nübüvvet” diye anılır. Buna sahip olan kişi öğrenim görmediği halde nesne ve olayların mahiyeti kendisine açılır. Peygamberler, ümmî iken fesahat, belâgat ve hitabette yüksek dereceler elde etmişlerdir. Meselâ Hz. İbrâhim, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed, rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmiş, ahlak felsefesinde Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuşlardır.”³⁰⁹

İkbal'in siyasi felsefesi de Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi iki temel İslami prensibe dayanmaktadır. İkbal'e göre İslam peygamberi, insanlık toplumun gelişmesi ile ilgili, psişik (ruhi) ve rasyonel (akli) olarak isimlendirebileceğimiz iki safhanın arasında bir yer işgal etmektedir. O'na göre peygamberin vahiy yolu ile getirdiği tüm İslâm esasları, muhteva ve ruh bakımından rasyonalist, akılcı bir geleceğe yöneliktir.³¹⁰

Mevdûdî de, Nübüvvet konusu üzerinde çok fazla durmuş ve İslam nimetinin her dönemde insana iki kaynaktan geldiğini söylemiştir. İlki Allah'ın kelamı, ikincisi ise Allah'ın peygamberleridir. Peygamberler, sadece Allah'ın mesajlarını tebliğ etmek, emirlerini yaymak ve açıklamakla değil, aynı zamanda Allah'ın hükümlerinin tatbik edilmesi ve başkalarına örnek olmaları için Allah tarafından vazifelenirilmişlerdir. Onlar, Allah'ın murad ettiği hedeflere ulaşılabilmesi için, fert ve toplumu denetlemek, insan hayatının ihtiyaçlarını gidermek için vazifelidirler. Kitap ve peygamberler, et ve tırnak gibi birbirine öylesine bağlıdır ki, bu iki unsur birbirinden ayrıldığında ne dinin gerçek anlamı kavranabilir ne de doğru yol bulunabilir.

Kur'an'da da itaat edilecek merciler, Allah'ın kitabı, peygamber ve kendilerinden olan emir sahipleri olarak sıralanmıştır. Mevdûdî, bu ayetten tek başına Kur'an'a itaatın yeterli olmadığını, fakat Peygamberlere itaatle ve onun örnekliğini izleme yükümlülüğüyle birlikte düşünülmesi gerektiği vurgusunu yapar. O'na göre, peygamberlerin bu görevini kabul etmek

³⁰⁸ Fadıl Aygün, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak el-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelamî Görüşleri*, M.Ü. SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011, s. 222.

³⁰⁹ M. Said Özervarlı, “Şiblî”, *DİA*, c. 39, s. 125.

³¹⁰ Aydın, “İkbal”, *DİA*, c. 22, s. 24.

istemeyen kimse, kendisini Allah'ın kulları üzerine zorunlu (farz) kıldığı bir şeyden muaf tutmaya yeltenmektedir. Mevdûdî, nebisiz kitabı, kürekçisi olmayan bir kayığa benzetir. Nasıl ki acemi yolcular, kayıkla menzillerine ulaşamazlarsa, hayat denizinde de peygamberi rehber edinmeyenler, mutlu bir hayata kavuşamazlar. Yine O, kitapsız peygamberi, ışıksız bir kılavuza benzeterek bu durumda olan insanların, kılavuzlarını tanımlayabileceklerini ve bunun örneklerinin, geçmiş kavim ve milletlerde görüldüğünü hatırlatır. Hinduların, peygamberlerinin hayatlarını unutup sadece kitaplarına daldıklarını, sonunda kitaplarını kaybettiklerini, Hıristiyanların ise kitaplarını unutarak peygamberlerinin peşine daldıklarını, sonra da onu ilahlaştırdıklarını örnek olarak verir.

Mevdûdî, insanlığın bugün, Allah'ın kelamına ancak Kur'an-ı Kerim kitabı ile Peygamber'in kılavuzluğuna da ancak sîret-i nebî ile ulaşabileceğini belirtir. Bunun da ancak, Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatı ve hadislerde bulunabileceğini söyler. Dolayısıyla İslam'ın mesajı ancak Kur'an ve hadisler ışığında doğru anlaşılabilir. Aksi halde din, gereği gibi anlaşılamayacaktır.³¹¹

Mevdûdî bu noktadan hareketle peygamberlikle vahiy arasında, İslamî düşüncede sık sık ima edilen ama dolaysız ve kesin bir biçimde nadiren dile getirilen ilişkiye destekleyici bir tez ileri sürer. O, Peygamberin örnekliğini, vahyi anlamının garantörü olarak değerlendirir. Bunun, (vahyin) vahiy olarak kabul edilmesinin vazgeçilmez şartı olduğuna yürekten inanır. Kendi ifadesiyle eğer peygamberin örneği oracıkta durmasaydı, eğer Allah'ın peygamberinin sünneti korunmuş olmasaydı, eğer peygamberin sîretinde bulunan bu katışıksız rehberlik kaynağı kurutulmuş olsaydı, o zaman sadece Allah'ın kelimeleri tek başına dünyaya rehberlik edemezdi. Aksi halde, Allah'ın Kitabı sanki peygambersiz gönderilmiş gibi olurdu. O halde peygamberlik ve vahyin her biri ötekini karşılıklı olarak gerektiren tefrik edilemez kavramlardır; nebevî örnekle kesintisiz bir münasebetin ve itaat etme durumunun mevcudiyetini inkâr etmek, aslında, bunların arasını açmak demektir. O'na göre bu, kabul edilebilir bir şey değildir.³¹²

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerim'in ve Hazreti Peygamber'in vazifesinin aynı olduğunu, onların vazife ve davasını kavramadan ve doğru algılamadan, Kur'an'ın sadece sözler yığını; sîretin de sadece bir hayat hikâyesinden ibaret olacağını altını çizer.

³¹¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 21.

³¹² Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1-3, çev. Ahmed Asrar, Pınar Yay., İstanbul, 1992, c. 1, s. 42.

Mevdûdî, böyle bir okuma yapmadan; ne ilmi araştırmalar ile yazılan bir yığın tefsir kitaplarının, ne de tarihi araştırmalarda ustalıkla yapılan bir siyer çalışmasının, dinin özüne ve ruhuna ulaştıramayacağını belirtir. Bu öz ve ruh ise, tek Allah hâkimiyetine dayalı, insan hayatının tanzim edilmesini hedef alan bir nizam kurmaktır. İşte bu davanın önderleri, Allah'ın peygamberleridir. Bu hakikati bugün yürütmek isteyenler de bu önderlerin izinden gitmelidir.

Ancak, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin hayatları ve faaliyetleri hakkında, edinilebilecek bir kaynak yoktur. Ne İncil ne de başka bir kitap, bu konuda güvenilir olmamakla beraber, İslam hareketinin ilk aşamasının nasıl yürütülmesi konusunda sadece yüzeysel bilgileri ihtiva ederler. Bu konuda tek ve sarsılmaz kaynak, Hz. Peygamber'in hayatıdır.

Mevdûdî, takip edeceğimiz bu yolu tespit ederken, Hz. Peygamber'in mübarek hayatına başvurmamızı, salt bağlılık ve sadakatten kaynaklanmasının doğru olmayacağını, insanın hayatında karşılaşacağı bütün iniş çıkışları bilmesi açısından, onun temiz hayatına başvurmasının gerekliliğine vurgu yapar. Böylece bu İslam hareketinin önderleri arasında, sadece son zinciri oluşturan Hz. Muhammed'in hayatında, İslam politikası ve memleket idaresine kadar her safha ve her yön hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu belirtir.³¹³

Mevdûdî, Peygamberlik gerçeğini insanlık tarihinden itibaren ele alarak izah eder:

Bütün kâinatın yaratıcısı; akıl, öğrenme, anlama, düşünme, iyiyle kötüyü ayırt etme kabiliyet ile insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratmıştır. İnsanın bu özgürlüğü ile halifelik makamındaki vazifesi, âlemlerin rabbi ve kâinatın hâkimi olan Allah'a kul olmak ve onun buyruklarını yerine getirmektir. İnsanın bütün amacı ve hedefi bu olmalıdır. Akıbeti de bu amacını gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bağlı olarak neticelenecektir. şayet insan, iyi yolu seçerse cennet denilen ebedi mutluluk ve rahatlığa, kötü yolu seçtiğinde de cehennem denilen bir huzursuzluk ve umutsuzluk çukuruna düşecektir.³¹⁴

Bu telkinlerle yeryüzüne gelen ilk insan (Hz. Âdem ve Havva), nasıl yaşamaları gerektiği konusunda İslam'ın bilgisini öğrenerek yeryüzüne gelmişlerdi.³¹⁵ Onlar, evlatlarına Allah'a itaat etmelerini emretmişlerdir. Fakat sonraki yüzyıllarda insanlar, hak yoldan ayrılarak sapkınlıklara düşmüşlerdir. Allah'ın kendilerine lütfettiği hakikatlere her tür batıl inanç ve görüşler karıştıarak onun yarattığı dünyayı zulüm ve baskılara boğdular. İşte rayından çıkan bu insana, tekrar istikamet kazandırabilmek için Allah (c.c.), insanlar için den seçtiği elçileri

³¹³ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 43.

³¹⁴ Mevdûdî, *İslâm Savaşısının Ahlâkî Stratejisi*, ev. H. Hüseyin Yılmaz, İstanbul, Özgü Yay., s. 69.

³¹⁵ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, I-III, ev. Ahmed Asrar, Pınar Yay., İstanbul, 1992, c. 1, s. 126, 128.

görevlendirmeye başladı. Allah, elçilerine buyruklarını ve mesajlarını ilettiler ve yollarını kaybeden insanları doğru yola getirmekle görevlendirdi.³¹⁶

Çeşitli millet ve memlekette ortaya çıkan peygamberler dediğimiz elçilerin hepsinin dini, aynı idi. Onların görevi, insan neslini, hak dine ve hidâyete çağırarak, davete icabet edenleri organize ederek, inananları Allah'ın nizamına bağlı, dünyada ilahi sistem kurmayı amaçlayan ve ilahî hükümlerin uygulanmasını engellemeye çalışanlara engel olan bir ümmet haline getirmektir.³¹⁷

İnsanların bazıları bu ilahi hidayete icabet ediyor, bazıları ise bu çağrıya yanaşmıyordu. Nihayet âlemlerin rabbi, Arabistan'da Hz. Peygamber'i görevlendirdi.³¹⁸ Peygamberlik zincirinin son halkası olan bu peygamberin muhatapları hem Arap milleti hem de geçmiş peygamberlerin hak yoldan sapmış ümmetleriydi. O'nun vazifesi ise, bütün insanlığı hak olan hidâyet yoluna davet etmek, davetini kabul edenlerin yaşam biçimlerini, Allah'ın hükümlerine göre düzenlemek ve bununla birlikte bu insanları, tüm insanlığın hidâyeti için mücadele edecek bir ümmete dönüştürmektir. Böylece O, Allah'ın yeryüzündeki evrensel hükümranlığının temsilcisi, âlemlerin Rabbi'nin naibi ve son halifesi olmuştur.

Mevdûdî, Peygamberlik gerçeğini; Araf Suresi'nde geçen Allah'ın (c.c.): “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna karşın kulların, “evet” cevabını vermelerine rağmen, bu olayın bilinçli bir şekilde şuur altına ve vicdana bırakılmış olmasını ve bu iç kuvvetin, dış kuvvetlerin etkisiyle kuvveden fiile geçerek hatırlanmasını, peygamberlerin varlık sebebinin delili kabul eder ve bu delilden hareketle insanın telkin, eğitim-öğretim ve düzenlenmeye ihtiyacı olduğunu söyler.

Ancak Mevdûdî'ye göre herhangi bir etki ve uyarı, bir kimsenin kuvvesinde olmayan bir gücü ortaya çıkaramaz. Aynı zamanda bu etkenler insanın kuvvesinde bulunan bir kabiliyeti de dışarıdan müdahale ile ortadan kaldıramaz. Her şeye rağmen özünü koruyarak, insan kuvvesinde bulunan bu kabiliyetler, dışarıdan gelen bu uyarıcılara tepki gösterebilirler.

İşte Allah'ın elçileri, ilâhî kitaplar ve bunlara iman etmiş olan doğru yolun yolcuları, hep aynı ihtiyaçlara cevaplar vermiş, aynı görevi yerine getirmişlerdir. Bu nedendir ki onlara Kur'an-ı Kerim'de, “müzekkir” (hatırlatanlar) ve yaptıkları işlere “zikir” (hatırlatma) denilmiştir. Sonuç olarak, Peygamberler, insanlık için sıfırdan yeni bir şeyler getirmemiş,

³¹⁶ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 49-50.

³¹⁷ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 51.

³¹⁸ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, c. 1, s. 135.

aksine insanların fitratlarında var olanları tekrar ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.³¹⁹

a. Peygamberlik Hakkında Aklî Yaklaşım

Mevdûdî, peygamberlik gerçeğini aklî planda şöyle örneklendirir:

Büyükşehirlerde elektrik enerjisi ile çalışan tren, tramvay, fabrikalar ve yüz binlerce çalışan ışıkların ve makinelerin çalışması için elektriğin geçmesini gerçekleştiren kablolar şayet gözlerimizle görülmeseydi, trafo ve elektrik santralini duyularımızla algılayamayacak, trafoda çalışanlar ve santrali yöneten bir başmühendis olduğundan da habersiz olacaktık. Bu durumda, elektriği gördüğümüzde kaynağı bilinmediği için insanda bir tereddüt ve şüphe uyanacak, aklın bu sırrı araştırmaya kalkışması ve bu gizemli durumun içinde olanlarla ilgili olarak spekülasyonlar yapmak tabii olacaktır.

Bu spekülasyonları yapan gruplar çekişir ve kavga ederken, kendi görüşlerini savunmaları ve diğerlerinin fikirlerini kabul etmemeleri hususunda kimsenin yanında zan ve tahminden başka bir şey bulunmamaktadır.

İşte tüm bu kavgalar devam ederken, bir kişi çıkıp, kimsede olmayan bir bilgi kaynağının kendinde olduğunu iddia eder ve tüm bu aletlerin hiç kimseyi göremeyeceği ve duyamayacağı birtakım kablolar ve onların da trafo veya elektrik santraline bağlı olduğunu, onları çalıştıran kişilerin de başmühendisin emrinde olduğunu söyler.

Tüm bu iddiaların sahibi, tezini kuvvetle savunuyorken insanlar onu yalanlamaya çalışarak onu tahkir ederler. Ancak bu kimse, en ufak bir tereddüt göstermez hiçbir korku ve hırsı onu davasından vazgeçiremediği gibi mesajında da ne bir tâviz ne de bir değişiklik yapar. Böylece inancına ne kadar bağlı olduğunu ispatlamış olur.

Bundan sonra bir başka kişi gelir, aynı sözleri aynı kararlılıkla ve inançla söyler. Sonra üçüncüsü, dördüncüsü ve beşincisi gelir ve aynı sözleri tekrarlar. Derken bunları iddia edenler çoğalmaya başlar.

Zaman ve mekânın değişikliğine rağmen, bütün bu kişiler aynı dil ve üslupla, aynı davayı anlatıyor ve aynı mesajı veriyorlar. Hepsi tek bir ilim kaynağından besleniyor ve hepsinin aldığı tepkiler aynı. Hepsi zulüm ve baskıların hedefi oluyor. Herkes onları davasından vazgeçirmeye çalışmasına rağmen, hiçbir güç onları inancından vazgeçiremiyor.

Bu kadar azim ve kararlı olmalarının yanında bu insanlarda, yalan, hırsızlık, sözünde

³¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an* c. 2, s. 116; krş. c. 2, s. 110. Peygamber'in fitrat ilişkisi ve 'müzekkir' sıfatı için bkz. *Tefhîm 'l-Kur'an*, c. 2, s. 24; krş. c. 2, s. 20-21; c. 7, s. 132, 138-139, 344, 352.

durmama, hıyânet, zulüm gibi kötü ahlaklar bulunmamaktadır. Öyle ki onlara en şiddetli muhalefet eden düşmanları bile bunu teyit etmiştir.

Yukarıdaki çeşitli görüşteki davacılar ile görüş birliği içinde olan davalılar, akıl mahkemesine başvururlar. Akıl ise, ancak elindeki bilgi, delil ve ifadelere dayanarak tanıklar ve sanık kişilerin, anlattıklarına ve izlenimlerine bakarak hakikati bulabilir.

Böylece iki tarafın iddialarını inceleyen akıl mahkemesi, meseleyi derinlemesine tetkik ettiğinde, pek çok meselede ikinci tarafın haklılığına; ileri sürdükleri görüşlerin daha mantıklı ve inandırıcı olduğuna karar verir. Çünkü davacılar, görüş birliği içerisinde olup diğer insanlarda bulunmayan bir bilgi kaynaklarına sahiptirler. Üstelik bu bilgi kaynağı ve düşüncelerinde, en ufak bir değişikliğe rastlanmamıştır. Bu insanların kişilik ve karakterleri tertemiz olup, hayatlarının her anında doğru ve dürüsttürler. İnanırları davanın kendilerine herhangi bir çıkar sağladığı da söylenemez. Bunun tam tersi olarak davaları uğruna çok güç durumlara düşmüşlerdir. Ayrıca bu insanların son derece akıllı, zeki ve anlayışlı oldukları da ispatlanmıştır.

Bazı kişilerin diğer insanlara göre bazı olağanüstü kuvvet ve kabiliyetlere sahip olmaları da akıl ve mantık kurallarına aykırı gelmemektedir. Ayrıca elektrikli âletler, fabrika ve trenlerin kendiliğinden çalıştığına kimse inanmaz. İradesi olmayan eşyanın, böyle bir gücü de yoktur.

Mevdûdî, şüphe ve kararsızlık içerisinde olan kimselerin “bütün bu konuları aklımız idrak etmiyor, anlayamadığımız bir şeyi de ne onaylayabilir ne de reddedebiliriz” sözlerine de şöyle açıklık getirir:

Bir olayın vuku bulması, o olayı görenin ve duyanın anlayıp anlamadığına bağlanamaz. Olayların vuku bulması, güvenilir ve birden fazla tanığın ifadesi ile ispatlanmış olur. Bununla birlikte bu şahısların şahsî çıkarlarının bulunup bulunmadığı veya akli dengelerinin de yerinde olup olmadığı araştırılması gerekmektedir. Bu durumlar gerçekleştiğinde ise olayın meydana gelişini kavrayamasak dahi, olayı kabullenmek zorundayız.³²⁰

Mevdûdî, aklın bu şekilde hükmettiğini belirttikten sonra “tasdik”, “te’yid” ve “inanç” mefhumlarından oluşan “iman”ın bundan doğmayacağını hatırlatır ve imanda; şüphe, tereddüt ve kararsızlığın olamayacağı; gerçeğin, doğru, dürüst insanların kıyaslarıyla değil, ancak ilim

³²⁰ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 29-30.

ve basiretleriyle ortaya çıkabileceği sonucuna vararak “nübüvvet” müessesesinin zaruretini akli olarak ispatlamaya çalışır.

b. Peygamberin Gerekliliği

“O (rab) ki; (her şeyin cinsini, özelliklerini, gücünü, yapabileceklerini) takdir etti; sonra da (insanlara peygamber rehberler, hayvanlara içgüdü vs. ile) gideceği yolu gösterdi.”³²¹

Mevdûdî, yukarıda geçen ayeti, peygamberliğin gerekliğine delil kabul etmiştir. O, insana düşünme ve hareket etme gibi konularda, pek çok yol içerisinde doğru yolu bulma kabiliyeti veren ve beşerî ihtiyaçlarımızı karşılamak için sınırsız lütufta bulunan yüce Allah'ın (c.c.) bu konuda boşluk bırakmasının mümkün olmadığını belirtir.

Allah Teâlâ, eşyayı yaratmış ona şekil ve düzen verdikten sonra onlardan alâkasını kesmemiş, eşyaya varlık âleminde yapmaları gerekenleri bildirmiştir. Böylece tüm eşyaya yaratılış amacını öğretmiş ve ona kılavuzluk etmiştir.

Dünyada insana ihtiyaç duyduğu her şeyi, Allah yaratmış ve vermiş ancak ilahi hikmet gereği insanoğlunu, aynı güç ve yetenekte yaratmamıştır. Böylece insanların birbirlerine olan müstağniliği engellenmiştir.

Bunun gibi insan uygarlığı için gerekli olan yetenekler de gerekli miktarlarda verilmiştir. Böylece ilahi hikmet gereği, fen ve teknikte fazlasıyla uzmanlık isteyen sahalarda yetişenlerin buluşları, asırlarca insanlığa hizmet edeceğinden dolayı sınırlı sayıda tutulmuştur.³²²

Nasıl ki insanlığın gelişimi, bu meslek sahiplerine ihtiyacı gerekli kılıyorsa³²³, bütün bunların üstünde, insanlara Allah yolunu gösterecek birine de ihtiyaç vardır. Bu insanların; insanın kim olduğunu, kim için, neden yaratıldığını, kendisini yaratanını memnun etmek için nasıl bir yol takip etmesini ve hem bu hayatta hem diğer hayatta ebedi saadet ve huzura kavuşması için ne gibi sıfatlara sahip olması gerektiğini anlatacak birine ihtiyacın olduğu, akıl için bir zorunluluktur.

Mevdûdî, işte bu temel ihtiyacın, nübüvvet ve risalet ile karşılandığını, bu konuda ne aklın ne de zekânın tek başına yeterli olamayacağını belirtir. İnsan tek başına hidayet yolunu bulması mümkün değildir. Dolayısıyla, insanın fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak için bunca

³²¹ A'lâ 87/3.

³²² Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 41; Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 35.

³²³ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 42.

nimetler veren Rabbimizin, onu cehalet ve dalâletin pençesinden kurtarmak için tedbir almadığı düşünülemez. İnsanın bu dünya hayatında doğru yolu bulup yanlış yollara sapmaması için bu kadar önlemler almış ve imkânlar lütfetmiş olan bir yaratanın, yarattıklarını ahiret hayatını kazanmada ve ruhî alanda rehbersiz bırakması düşünülemez.³²⁴

Bilim ve teknikte yetişen üstün zekâlı insanlar gibi, din ve hidâyet alanında da yüce kabiliyetli kimseler doğmuştur. Bu peygamberler, özel huy ve şahsiyette insanlardır. Nasıl ki doğuştan sanatçı olan birilerinin sanatına baktığımızda, üstün bir yeteneğe sahip olduğunu anlarsak, peygamberler için de bu durum geçerlidir. Onların düşündükleri ve sezebildikleri şeyleri herkes kolaylıkla anlayamaz, onların anlattıklarını başkaları anlatamazlar. Dünyada yaşanan tecrübe ve evrendeki gözlemlerle, onların tüm sözlerinin doğruluğu tespit edilebilir. Bununla birlikte peygamberler, tertemiz bir şahsiyete sahiptir. Her durumda dürüst davranır ve doğru söylerler. Kötü bir iş yapmadıkları gibi hayatlarında söylediklerinin tersine de bir şey yapmazlar. Davalarını tebliğ ederken bir menfaat gözetmezler. Kendi menfaatleri uğruna başka insanlara bir zararları dokunmadıkları gibi diğer insanlara iyilikte bulunurlar. Onları tüm yaşamı, doğruluk, dürüstlük, iyi niyet, fazilet, namus ve yüksek seviyeli insanlığın bir örneği olur.³²⁵ Bu bahsi geçen özelliklere sahip bir kişinin Allah'ın gerçek Peygamberi olduğu hemen anlaşılmaktadır.

Mevdûdî, bilim ve fenin uzmanlık istediği gibi dinin de uzmanlık istediğini; Allah hakkında bilgi sahibi olmak, Allah'ın istediği yoldan gitmek isteyen ve bunu kendiliğinden başaramayan kimselerin, Allah elçisini ve peygamberini araması gerektiğini bildirir. Fakat bu arayışın da akıllıca ve titizlikle yapılması gerektiği uyarısında bulunur. Çünkü peygamber zannederek başka kimselerin kapısına gitmek, kişiyi batıl yollara saptırır. Fakat insan, titizlikle düşündükten sonra, Allah'ın gerçek peygamberi ve elçisini bulduğu zaman, ona tam itimat etmeli, onun bildirdiklerine tam itaat etmelidir.³²⁶

c. Peygamberlere İman Etmek

Mevdûdî, Allah Teâlâ tarafından gönderilen peygamberlerin tebliğ ettiği hakikat yolunun idrak edilmesinden sonra, tüm insanların peygamberlere iman etmeleri ve ona tâbi olmaları gerektiğinin kendiliğinden ortaya çıktığını, dolayısıyla, peygamberi hiçe sayarak hayatına yön vermek isteyenlerin mutlaka yanlış bir yolda olduğunu belirtir.³²⁷

³²⁴ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 42; Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 39.

³²⁵ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 43; Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 40, 217.

³²⁶ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 49; Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 36, 42.

³²⁷ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 47-48.

Bazıları ise, peygamberlerin varlığına inanmalarına rağmen, onlara iman ya da itaat etmeyerek büyük bir yanlışta düşerler.

Mevdûdî, peygambere iman etmek istemeyen bir şahsın, Allah'a ulaşan başka bir yol bulamayacağını belirtir. Öyle ki, güvenilir ve dürüst bir insanın sözüne inanmak istemeyen birinin aklından bile şüphe edilmesi gerektiğini, hatta bunların geri zekâlı ya da kibirli olabileceklerini kabul eder. Bu kimselerin peygamberin tebliğ ettiği hakikatleri kabul etmeyerek inkâr etmelerini, ya iyilik ve adaletten bir şey anlamadıklarına ya atalarının örf ve âdetlerine körü körüne bağlı kalmak istediklerine ya da arzu ve isteklerine düşkün, günahlarından zevk alan kimseler olmasına bağlar. Bu şekilde nefsinin peşine takılarak zevk ve sefa âleminden vazgeçemeyen kimselerin, hak yola icâbet etmelerini mümkün görmez. Mevdûdî bu sıfatlara sahip olmayan birinin ise bir peygambere iman etmemesi için geçerli bir nedeninin kalmadığının altını çizer.

Hangi devlette yaşarsak yaşayalım, o devletin tebaası ve vatandaşı olarak bütün mülki amir, idarecilere itaat etmek zorunludur. Vali ve diğer idarecilere başkaldırmak, bizzat devlete karşı isyan bayrağını çekmek anlamına geldiği gibi, bir devlet tanındıktan sonra o devletin temsilcisine sırt çevirmek de mümkün değildir. Mevdûdî, Allah Teâlâ ile peygamberin durumu da buna benzetir³²⁸ O, peygamberlerin Allah tarafından gönderilmesinden dolayı onlara itaatın doğrudan Allah'a itaat olduğunu, dolayısıyla peygamberlik müessesini kabul etmeyen birinin Allah'a itaatsizlik etmiş olduğunu belirtir. O halde, Allah bütün insanların gerçek hükümdarı olduğuna göre Allah'ın insanların hidayeti, ıslahı ve kuruluşu için dünyaya elçi olarak gönderdiği peygambere iman, sadakat ve hürmet de şarttır. Yüce Allah insanlara böyle buyurmuştur. Buna karşı gelen ister Allah'a inansın ister inanmasın kâfirdir.³²⁹

d. Peygamberlerin Gayb Bilgisi

Mevdûdî, Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî yönü hakkındaki tartışmalar üzerinde de durmuştur. O, bir yandan Allah Teâlâ'nın hüküm vermediği meselelerde Hz. Peygamber'in insanî yönüne vurgu yaparak her konuda itaatın şart olmadığını belirtirken, bir yandan da hadis inkârcılarına verdiği cevaplarda, her konuda Hz. Peygamber'e itaat edilmesi gerektiğini, nübüvvet müessesesinin evrensel oluşunu ve bölünemeyeceğini belirtmektedir. Birbirine tezat gibi görülen meselelerde de iki farklı yaklaşımı telif etmeye çalışmıştır. Mevdûdî, Hz.

³²⁸ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, c. 1, s.90.

³²⁹ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, c. 1, s. 197, 206, 249; Mevdûdî, "Kur'an'ın Ekonomik ve Siyasi Öğretisi", s. 225-226.

Peygamber'e zorunlu itaati, sadece peygamberlik misyonu ile ilgili alanlara hasreder. Bu alanlarsa ya Hz. Peygamber tarafından açıklanması ya da müctehid âlimler tarafından tespit edilmesi gerekir. Mevdûdî, Hz. Peygamber'in insanî yönüyle söylediği sözlere ve yaptığı fiillere saygısızlık yapılmadığı müddetçe itaati zorunlu görmez. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in nebevî yönüyle yaptığı tüm fiillerin birbirinden ayrılmasının da oldukça zor olduğunu belirtir. Sahabeler dahi O'nun insanî ve nebevî yönü olan iki ayrı rolünü ayırt etmede zorlanmışlardır. Mevdûdî, O'nun beşerî yönüyle ilgili hususlardan farklı zaman dilimlerinde evrensel ilkelerin çıkartılmasını mümkün görür. Böylece Mevdûdî, konuyla ilgili belirleyici unsurun, değerlendirme için tespit edilen yorumlama ilkelerinin devreye sokulması olduğunu belirtir.³³⁰

Mevdûdî, halk arasında, peygamberlerin "her şeyi bilebileceğine" dair kanaatlerin yanlış olduğunu, bununla birlikte onların bildiklerini, "diğer insanların bilebileceği" anlayışını da reddeder. O, peygamberlere gayb ilmi hakkında bilgi verildiği, ancak onların hepsini ümmetiyle paylaşmadığı kanaatindedir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) bir hadisinde:

"Yemin ederim ki benim bildiğimi bilseydiniz çok ağlar, az gülerdiniz."³³¹ buyurmaktadır.

Mevdûdî, peygamberlerin diğer insanlardan farklı olarak gaybın bilgisine sahip olduğunu belirtmiş ve buna dair devleti idare eden yöneticilerin, halktan daha çok şeyler bilmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Nasıl ki halk için gereksiz bilgiler, fayda yerine zarar verirse; metafizikle ilgili bilgilerin bilinmesinin de diğer insanlara zarar vereceğini; bu gayb bilgilerinin peygamberler tarafından bilinmesinin, onlara görevlerini yerine getirmede yardımcı olacağını, diğer insanların ise bu bilgileri öğrenme gibi bir ihtiyaçlarının olmadığını belirtir.³³²

Mevdûdî, peygamberlerin gayb bilgisinin; Allah'ın bilgisinden az, diğer insanlardan çok olduğunu belirtir. Ancak bunu ölçmenin mümkün olmadığını da söyleyerek³³³ peygamberlerin gayb bilgisi konusunda dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Meseleye akli yaklaşması da nakli yaklaşanlardan onu ayrı kılan özelliği olmuştur.

e. Peygamberlik Makamı ve Kur'an'ın Hükümleri

Mevdûdî'ye göre, peygamberlere Kuran'la beraber üç şey daha gönderilmiştir. Bunlar:

³³⁰ Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 44.

³³¹ Buhari, "Rikat", 27.

³³² Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 38.

³³³ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 39.

Kur'an'ı ümmetine öğretmek, yine kitabın ruhuna uygun bir biçimde "hikmeti" öğretmek, insanları fert ve toplum açısından tezkiye etmektir. Yani insanları her türlü fahşâ ve münkerden alıkoyarak ve temiz ve huzurlu bir ortamda yaşamalarını sağlamaktır. Buradan hareketle Mevdûdî, Hz. Muhammed'in sahip olduğu öğretmen ve veli makamlarını, Cenab-ı Allah'ın vermiş olduğunu hatırlatır.

Sadece Kur'an'ı referans alıp, peygamberin yorum ve açıklamalarını reddedenlere Mevdûdî, peygamberlik makamını hatırlatarak şu ayeti delili gösterir:

*"Sana da (habibim) insanlara kendileri için indirilen her şeyi açıklayasın diye "zıkr"i (Kur'an'ı) indirdik."*³³⁴

Mevdûdî bu ayetin, Mekkeli müşriklerin kendileri gibi bir insan olan Hz. Peygamber'e tıpkı daha önce gönderilen peygamberlere iman etmedikleri gibi iman etmeyeceklerine yönelik itirazlara cevap için gönderildiğini söyler.³³⁵ Mevdûdî'ye göre, ayette geçen "Kendilerine indirilenleri insanlara açıklama..." beyanı; peygamberlik misyonunun sadece dilde değil, aynı zamanda uygulamada da yerine getirilmesi gerektiğini açıklamak içindir. Yine ayetten Hz. Peygamber'in örnekliğinde bir İslâm toplumunun kurulmasını ve bu toplumun Kur'an'ın ilkeleri doğrultusunda yönetilmesinin murad edildiğinin anlaşıldığını belirtir. Bu durum, peygamberin insan soyundan olmasının hikmetini de göstermiştir. Aksi halde Allah'ın kitap göndermedeki muradı gerçekleşmezdi. Yüce Allah kitabının anlaşılması, tüm şüphe ve karışıklıklardan arındırılarak açığa kavuşturulmasını, kendisinin tayin ettiği ve beşer olan bir peygamber eliyle gerçekleşmesini ve kullarının da bu elçiye itaat etmesini murad etmiştir.

Diğer taraftan Peygamber, Kitab'a iman eden insanlara hayatının her alanında yol göstermeli ve onlara kâmil olan İslam ahlakını öğretmeli, daha sonra da inananları, bütün insanlığa örnek teşkil edecek şekilde bir toplum haline getirmek için gerek fert olarak gerekse toplu olarak, Kur'an'ın prensipleri doğrultusunda eğitmelidir.³³⁶

f. Peygamber'e İtaatin Anlamı

İslam, peygambere sadakat ve itaati farz kılmıştır. Ancak Mevdûdî, peygambere itaati, peygamberin insan olması ile ilgili görmediği gibi, Allah'a itaatle de karıştırılmaması gerektiğini vurgulayarak aşağıdaki ayetin söz konusu meseleyi açık bir şekilde açıkladığını

³³⁴ Nahl, 16/44.

³³⁵ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 81.

³³⁶ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, s. 694.

belirtir.

*“De ki: Ben ancak sizin benzeriniz olan bir beşerim. Bana yalnızca, sizin ilahınızın bir tek ilah olduğu vahyolunur. Öyleyse O’na yönelin ve O’ndan mağfiret dileyin.”*³³⁷

Mevdûdî, söz konusu ayeti şöyle tefsir etmiştir:

•Tebliğimi sadece bu davete kulak verenlere yapabilirim. Çünkü ben bir beşerim ve kalplerinize hükmedemem.

•Siz bu davete kulak vermek yerine kalbinize kilit vurmak ve kulaklarınızı tıkamak istiyorsunuz. Sizin bu tutumunuz, sizleri ve tüm âlemi yaratanın Allah, sizlerin de O'nun kulu olduğu hakikatini değiştirmez. Kur’an-ı Kerimde herhangi bir insana eseri değil, Yüce Allah tarafından vahyolunmuş ilahî bir kitaptır. Dolayısıyla O’nda herhangi bir yanlıştın bulunması söz konusu değildir.

•O halde Allah Teâlâ’dan başka bir ilah kabul etmeyin. Bununla beraber Cenab-ı Allah’a yapılması gereken ibadet ve itaat ile ümit etme, talepte bulunma ve yalvarma gibi amelleri başka varlıklara hasretmeyin.³³⁸

*“Bunlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiklerimizdir. Eğer onlar bunları tanımayıp-küfre sapıyorlarsa, andolsun, biz buna (karşı) küfre sapsayan bir topluluğu vekil kalmışızdır.”*³³⁹

Mevdûdî, bu ayette peygamberlere üç şey verildiğinden bahseder:

1) Kitap: Hidayet,

2) Hüküm: Hidayet’i anlama duyusu ve ilkelerin hayata uygulama kapasitesiyle, hayatın sorunları hakkında doğru görüşlere sahip olmaya yönelik Allah vergisi kabiliyet.

3) Peygamberlik (Nübüvvet): Hidayete göre insanları yönlendirme dairesi.³⁴⁰

Mevdûdî buradan, peygamberlerin sahip olduğu hidayet ve iktidarın Allah vergisi olduğunu, bu bakımdan peygamberlere itaatin Allah’a itaat olduğunu, bunun da, Allah’ın bir emri olduğunu açıklar.

Mevdûdî, farklı zaman dilimlerinde gelmiş peygamberlerin şartlarının ayrı olsa da getirdikleri dinin aynı olduklarını belirtir. O’na göre tüm peygamberlerin getirdikleri dinin adı,

³³⁷ Fussilet, 41/6.

³³⁸ Mevdûdî, *Tefhîm ’ul-Kur’an*, s. 149; Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 72-73.

³³⁹ En’am, 6/89.

³⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîm ’l-Kur’an*, c. 5, s. 335.

İslam'dır. Ancak bu elçiler gönderildikleri toplumun ihtiyaçlarına göre eğitim ve davet metodu uygulamışlardır. Peygamberler, gönderildikleri toplumu düştükleri şirk bataklığından ve bâtil inançlarından kurtarmaya çalışmış, onlara tevhid akîdesini yeniden öğretmişlerdir. Onlara Allah'ın nizamını anlatmışlar, yaşayarak örnek olmuşlar ve Allah'ın rızasını kazanacak amelleri tavsiye etmişlerdir. Böylece Allah'ın rahmeti gereği, dünyanın hiçbir yerinde peygamber gönderilmeyen bir bölge kalmamıştır. Mevdûdî, medeniyet, ilim ve fenin gelişmediği dönemlerde, peygamberlerin toplumlarına sade telkinlerde bulunduğunu ancak uygarlığın arttığı toplumlarda geniş ve derinlikli talim ve terbiye ilkeleriyle mücadele ettiklerini belirtir.³⁴¹

Mevdûdî nebiler ve resullerin görevinin, hakka davet etmelerinin yanı sıra, onların itaate layık kişiler olduğunu Kur'an-ı Kerim den ayet sunarak şu şekilde izah eder.

*“Biz Resul’leri de gönderdik ki, Allah’ın izniyle onlara itaat edilsin.”*³⁴²

Bu ayetle Alla Teâlâ peygamberinin misyonunu açıkça belirtmiştir. Cenab-ı Allah, resullerini; insanlar, yalnızca peygamberlik müessesesi kabul edip ardından da başkalarına itaat etsinler diye göndermemiştir. Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesindeki temel murad, onun getirdiği hayat nizamına tâbi olunup diğer yaşam tarzlarının reddedilmesidir. Şayet bir insan, Allah'ın bu amaçla gönderdiği elçisine böyle iman etmiyorsa onun peygamber olduğuna şahadet etmesinin hiçbir anlamı yoktur.³⁴³

Demek ki resullerin daveti yalnızca Allah'a iman için değildi. Allah'ın nebilere, tâbi olunması gereken bir düzeni de yanlarında getirmişlerdir. Allah'a ve elçisine inandığını söyleyip de onların çağırdığı bir hayatı benimsememek ve başka kanunlarla hayatına yön vermek Mevdûdî'ye göre bir tutarsızlıktır. Bunun adı, iman da olmaz. O, peygamberlerin Allah'ın nizamının yanında bu nizamın başka sistem ve dinlere de galip kılma gibi bir görevlerinin olduğunu şu ayeti kerimeyi örnek verir:

*“Kendi peygamberini hidayet ve Hak diniyle dinlerin her türüsüne galip gelmek için (dünyaya) gönderen elbette ki Allah'tır.”*³⁴⁴

Mevdûdî, nübüvvet iddiasını, insanların içinde bulunduğu bâtil hayat sistemlerinin tümünü değiştirme iddiasından ibaret olduğunu söyler. O, bu sistem değişiminin içine siyasî sistemi de koyar ve birinin kendini bütün bir âlemin Rabbi'nin temsilcisi olarak insanlara

³⁴¹ Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, s. 81-82.

³⁴² Nisa, 4/64.

³⁴³ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an* c.5, s. 231.

³⁴⁴ Tevbe, 9/33.

tanıtmasını, onların kendisine tam ve eksiksiz bir şekilde tâbi olmalarıyla eşdeğer görür. Çünkü Allah'ın halifesi olma makamında olan biri, başkasına itaat edemez. Dolayısıyla Allah'tan başka bir varlığın hükümranlılığını kabul etmek, risâlet geleneğine aykırı bir durumdur.³⁴⁵

Bu durum, Peygamber'e (a.s.) itaat etmenin aslında yüce Allah'a (c.c.) itaat etmek olduğunun işaretidir. Mevdûdî'ye göre Peygamber'e (s.a.v.) itaat, insan olduğu için değil, Allah tarafından hüküm verildiği içindir. Bunun gibi, hâkimlere ve halifelere itaatın sebebi de Allah ve Resûlünün kanunlarını uyguladıkları, ulemâyâ itaat ediliyorsa Allah ve Resulünü helaller ile haramlar hususunda bizi uyardıkları içindir. Bu sayılan kişilere ancak Allah'tan bir emir getirdikleri takdirde itaat etmekle mükellef oluruz. Bununla birlikte bir müslümanın, âlim ve önder dahi olsa şahsî fikir ve görüşüne ve itaat etmesi zorunlu değildir. Bu tür meselelerde insanın aklını kullanması; düşünerek kendi kararlarını verebilme hakkına sahip olması gerekir. Artık isterse aynı meselede ittifak eder istemezse de ihtilaf edebilir.³⁴⁶

Mevdûdî, bu konuda bir adım daha ileri giderek şahsi bir meselede bir müslümanın, yalnızca âlim ve yönetici sınıfla değil Hz. Peygamberle de ihtilaf etme hakkına sahip olduğunu düşünmesi geleneksel ulemanın tepkisini çekmiştir.

g. Peygamberlerin Ortak Çağrısı

Mevdûdî, peygamberlerin belirli aralıklarla dünyaya geldiğini ve ümmetlerini hep aynı şeye davet ettiğini belirtir. Allah tarafından içinde yaşadığı topluma gönderilen bir peygamber'in vazifesi, ümmetini batıl yollardan ve isyana düşmekten korumaktır. Tüm peygamberler insanları tek Allah'a iman etmeye ve ona itaat etmeye çağırmışlardır. Dolayısıyla Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Muhammed (a.s.) ve diğer peygamberlerin tebliğ vazifelerinde bir fark yoktur. Mevdûdî, farklı dönemlerde insanların ıslahı için gönderilen peygamberlerin davetlerindeki maksatta farklılık gözetilenlerin büyük hata yaptıklarını kabul eder.³⁴⁷

*“Bütün bu Resul'ler müjde vermek ve korkutmak için dünyaya gönderilmiştir ki, bundan sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmasin.”*³⁴⁸

Mevdûdî, bu ayeti yukarıdaki görüşlerini desteklemiştir. Yani, tüm peygamberlerin bir tek vazifesi vardır. O da tüm Allah elçilerinin ilâhî vahye iman eden ve kendilerini ıslah ederek onun maksadına uygun hayat yaşayanları müjdelemek, yanlış fikir ve davranışları benimseyip

³⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîm'ul-Kur'an*, c. 5. s. 108-109; krş. c. 5, s. 276.

³⁴⁶ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 47, 48; Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, s. 133.

³⁴⁷ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 118-119.

³⁴⁸ Nisâ, 4/165.

ona göre hayatını tanzim edenleri de kötü bir akıbetle korkutmaktır. Bu ayetle anlaşılan odur ki; peygamberlerin gönderilmelerindeki bir diğer hikmet de muhataplarının gözü önünde doğru yolu teorik ve pratik olarak sergilemek ve kâfirlerin mazeretler sunmalarına engel olmaktır. Bu sebeptendir ki Allah, yeryüzünün farklı bölgelerine çeşitli elçiler ve kitaplar göndermiştir. Bu hak yolunun öncüleri, davalarını çok sayıda insan topluluklarına ulaştırmışlar, ümmetlerine hidayet rehberi olarak kitap ve sünnetlerini bırakmışlardır. Bütün bunlara rağmen batıl yollara sapanların sorumluluğu kendilerine ya da Allah'ın hükümlerini saklayarak tebliğ etmeyenlere aittir.”³⁴⁹

h. Peygamberlerin Masum Olmalarının Hikmeti

Mevdûdî, peygamberlerin Allah'a çok yakın olan kişiler olmaları ve olağanüstü yetenekle donatılmalarına rağmen, onların insan olduklarını ve tanrısal güçlerinin olmadığını unutulmaması gerektiğini düşünür.

Peygamberler de insani zaaflarına kapılıp hataya düşebilirler ancak bu zaafı fark ettiklerinde hatalarını düzeltmek için çabalar ve tevbe ederler. Bu konuya örnek olarak Mevdûdî, Hz. Nuh'u (a.s.) hatırlatır:

Gözünün önünde sulara boğulan oğlunu gören Hz. Nuh'un babalık yüreği, bu manzaraya dayanamamış ve kalbi bir an için parçalanarak, onu kurtarması için Allah'a yalvarmıştır. Ama o an Allah, ona, 'Hakkı terk edip batıla kapılan bir oğlu, sadece sülalesinden olduğunu düşünerek kendinden saymasını cahilane bir duygu olduğunu hatırlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Nuh, (a.s) kalbinin ızdırabını unutarak derhal İslam'ın hakikati olan metanet ve sabra dönmüştür.

Mevdûdî, Peygamberlerin masum olduğunu, ancak bunun, onların günah işleme ve hata yapma gibi insani zaafı olmadığı anlamına gelmediğini belirtir. O'na göre peygamberlerin masum olmalarının anlamı; onların, insanların bütün zaaf ve kuvvetlerine sahip olmaları ve her türlü insani duygu ve arzuyu barındırmalarına rağmen, kendilerine leke düşmeyecek kadar nefislerine hâkim, Allah'tan korkan, sağlam ve temiz bir vicdana sahip kimseler olduğudur. Bu da onların günaha yönelmelerini önler. Onların istemeden yaptıkları yanlışlar ise hemen Yüce Allah tarafından düzeltilir.³⁵⁰

Mevdûdî, peygamberlerin sıfatlarıyla ilgili ayetlerin, nebi ve resullerin, Allah'ın onları

³⁴⁹ Mevdûdî, *Tefhîm 'ul-Kur'an*, c. 4, s. 262.

³⁵⁰ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 54; Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 32.

olağanüstü güç ve yetenekle göndermiş olmalarına rağmen, sade bir insan olduklarını ve hiçbir ulûhiyete sahip olmadıklarını da göstermeleri açısından gönderildiklerini belirtir.³⁵¹

Bu duruma örnek olarak, Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın anlatıldığı ayetleri gösterir. Hz. Davud'un, ilahî mesajla gönderilmediği için, onun dava hakkında verdiği hükmün yanlış olduğunu bununla birlikte, Hz. Süleyman'a vahiyle rehberlik yapıldığından dolayı, onun isabetli karar verdiğini hatırlatır. Oysaki her ikisi de Allah'ın elçileriydiler. Mevdûdî, buradan yola çıkarak, Peygamberlere verilen kabiliyetlerin, "vehbi" olduğunu, dolayısıyla onların birer tanrı haline getirilmelerinin büyük bir yanlışlık olduğunu belirtir.

*"Ve balık sahibine (Yunus) de ihsanda bulunduk. Hatırla, O'nun bozulup gittiği vakit, biz O'nu sıkıştırmayalım diye. Nihayet O karanlıklardan bizi çağırды, 'Sen'den başka ilah yoktur. Sen'in zatın yücedir. Elbette kusur bende idi'. O zaman biz duasını kabul ettik, O'nu üzüntüden kurtardık ve biz müminleri işte böyle kurtarız."*³⁵²

*"Ve Zekeriya'yı (hatırla). Rabbi'ne, ey Allah'ım Beni yalnız bırakma ve en hayırlı varis (koruyucu) sensin diye yalvarışını. Neticede biz de duasını kabul ettik ve O'na Yahya'yı ihsan eyledik ve karısını O'nun için düzelttik. Bunlar hayırlı işler için koşuşturanlardı ve bizi umut ve korkuyla çağırırlardı ve önümüzde derin saygı gösterirlerdi."*³⁵³

Bu ayetlerde de Mevdûdî; Hz. Zekeriya, Hz. Yunus (a.s.)'den bahsedilmesindeki amacın, tüm peygamberlerin sadece kul ve beşer olduğunu vurgulamak olduğunu bildirir. O, bu davet önderlerinin herhangi bir ulûhiyet iddiasında olmadıklarını ve Allah izin vermediği müddetçe de bir zararı veya bir hayrı değiştirmeye muktedir olmadıklarını hatırlatır.

Hz. Yunus, seçilmiş bir nebî olmasına karşın, yaptığı bir hatanın bedelini ödemek zorunda kalmıştır. Allah Teâlâ, işlediği bu amelinin vesilesiyle yaptığı dua ve tövbesi sonucunda, onu balığın karnından kurtardı. Bunun gibi Hz. Eyyub'u da Allah Teâlâ sıradan bir insanın uğrayabileceği sıkıntılara uğratmıştır. O da bu sıkıntılarında kurtulmak için her insan gibi Allah'a niyazda bulunmuş Allah Teâlâ ise onun tüm sıkıntılarını gidermiştir. Bütün bu hadiseler gösteriyor ki peygamberler, kendiliğinden bir başkasının hastalığını gideremedikleri gibi kendi hastalığında dahi sade bir insan gibi Rabbine rucû ederler.³⁵⁴

Mevdûdî, Allah'ın (c.c.) peygamberlerinin hata edebileceklerini bu şekilde yüce kitabın müteaddit yerlerinde tenbih maksadıyla zikrettiğini, bununla beraber, Allah kendi

³⁵¹ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 66.

³⁵² Enbiya, 21/87-88.

³⁵³ Enbiya, 21/89-90.

³⁵⁴ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 57.

kitabında peygamberleri hakkında yanlış bir kanaate varmamamız için bize onları küçücük bir hata üzerinde bile bırakmadığını ifade eder. Böylece yüce Allah, Peygamberlerin hatasını anında önlemiş olur.³⁵⁵

Mevdûdî, bütün peygamberlerin tevhide samimiyetle inandığını ve bütün dilek ve isteklerini tek Allah'a ilettiklerini belirttikten sonra, Yüce Allahın'da daima elçilerine olağanüstü bir tarzda yardıma kadir olduğunu; tebliğlerinin ilk dönemlerinde bazı güçlüklerle karşılaşsalar da sonunda onların dualarının, mucize gerçekleştirebileceği hakikatinin unutulmaması gerektiğinin altını çizer.

1. Peygamberliğin Son Bulması

Eğer vahiy ile peygamberliğin ayrılmazlığı tasdik edilirse, o zaman ikinci ilke, peygamberin sadece yaşadığı süre içerisinde çağdaşları tarafından mı izlenmesi gerektiği yoksa aynı zamanda sonraki çağlar için de bu zorunluluğun geçerli olup olmadığı sorusundan doğar.

Nübüvvet zinciri, herhangi bir nebinin öğretisi ve mesajının geniş toprak parçası ve büyük kitlelere yayılabilecek, bu kitlelerin bu nebinin talimatını fiilen koruyacak ve tüm dünyaya ulaştırabilecek duruma gelinceye kadar devam etmiştir. Ne zaman ki nebinin mesajını tüm coğrafyalara ve hatta evrensel boyuta taşıyacak imkân ve gelişmeler artmış, diğer yandan peygamberin yaşayan sünnetini olduğu gibi muhafaza edip dünyaya ulaştırabilecek bir ümmet doğmuş, işte o zaman dünyaya yeni bir peygamber gelmesine hacet görülmemiştir. Dolayısıyla peygamberlik zinciri bu noktada son bulmuştur.³⁵⁶

Mevdûdî nebi ve resul eliyle her toplumdaki sapık düşünce ve inançların yok edilmesiyle, insanoğlunun talim ve terbiyesiyle çocukluk evresinin tamamlandığını belirtmektedir. Bilim, teknik, sanat, ticaret ve kültürün gelişmesiyle uluslararası ilişkiler ve temaslar artmıştır. Ulaşım yollarının çeşitlenmesi ve yazının icadıyla ilmi ve kültürel değişim zemini hazırlanmıştır. Dolayısıyla önceki dönemlerdeki insan toplulukları arasında var olan iletişim engelleri ortadan kalkarak tek hak olan İslam şeriatinin bütün dünyaya yayılması için şartlar oluşmuştur.

Mevdûdî, 2500 yıl önce insanoğlunun evrensel dini arama ihtiyacının kendilerini ortak bir din aramaya ittiğini ve böylece beşer mahsulü olan Budizmin, Hindistan'ı aşarak bir yandan Japonya ve Moğolistan'a, diğer yandan da Afganistan ve Buhara'ya kadar yayıldığını ve yine

³⁵⁵ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 3, s. 65.

³⁵⁶ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 133.

Hıristiyanlığın, İran'dan Afrika'ya ve Avrupa'nın en ücra köşelerine kadar yayılmasını buna delil olarak gösterir. Demek ki kültür ve medeniyetin gelişmesi ile insanlar kendilerini kuşatabilecek bir dine ihtiyaç duymuşlar ve onu aramaya başlamışlardır. Böylece hak din olan İslam'a inanmayan insanlar, fitratlarındaki inanma ihtiyacını karşılamak için, batıl dinleri kabul etmişlerdir.

Allah Teâlâ insan aklının kemale erdiği dönemde Arap topraklarında son peygamberi göndermiştir. Peygamberlerin en büyüğü ve sonuncusu olan bu peygambere, bütün insanlığa sunmak ve yaymak amacıyla dinlerin en kâmilî, tüm kanun ve kaideleri ile beraber verilmiştir.

O halde bu çağda İslam'a iman etmenin yolu, Hz. Peygamber'in (a.s.) sünneti ve Allah'ın kitabından ibarettir. Hz. Muhammed (a.s.) bütün insanlığın peygamberidir. Peygamberlik müessesesi onunla son bulmuştur. O halde hakka talip olan herkes, Allah'ın son peygamberine iman etmelidir.³⁵⁷

Mevdûdî, yeni bir peygambere ihtiyaç duyma gerekçelerini izah ederek Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğinin son olmayacağına ilişkin şu üç sebebi sıralar:

1) Önceki peygamberin sünneti ve tüm mesajları kaybolup gitmiş ise, ancak o zaman yeni bir peygambere ihtiyaç duyulur.

2) Önceki peygamberin mesajı tam ve mükemmel değil ise onda da bazı değişiklikler ve eklemeler yapmak gerekebilir.

3) Bir önceki peygamberin mesajları, belli bir ümmet veya millete mahsus ise o zaman başka toplumlara yeni bir nebî gönderilir.³⁵⁸

Oysaki Hz. Muhammed'in (s.a.v) talimatı olduğu gibi durmaktadır. Kendisiyle gönderilen ilahî kitap Kur'an-ı Kerim, hala tek harfî bile değiştirilmeden indirildiği şekliyle elimizdedir. Hz. Muhammed'in (a.s.) getirdiği dinin gerçek talimatı ortadan kalkmamış ise bunları tekrar anlatmak için yeni bir peygamber'e ihtiyaç yoktur.

Bununla beraber bu tam ve eksiksiz gönderilen din ve hayat sistemine yeni bir şey ekleyecek veya eksiltecek bir peygambere ihtiyaç olmadığı için yeni bir peygamber de gönderilmeyecektir. Mevdûdî, Al-i İmran 81'inci ayeti kerime ile bütün nebilerin kendisinden sonra gelecek nebî'nin mesajlarına tâbi olunması ve onun Allah'ın elçisi olarak tanınması hususunda kendi ümmetlerinden söz aldığını, ancak aynı sözün Hz. Muhammed'den (a.s.)

³⁵⁷ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 134.

³⁵⁸ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 136; *İslam'a İlk Adım*, s. 120.

alındığına yönelik bir duruma rastlanmadığı, bu konunun Kur'an-ı Kerim veya hadislerde geçmediği ve Hz. Peygamber'in kendi ümmetinden ileride gelebilecek olan bir peygambere iman etmelerine yönelik bir talebin olmadığını belirtmiştir. Bununla beraber hadislerde de yeni bir peygamberin gelmeyeceği açıkça beyan edilmiştir.

Mevdûdî, “*Ma Kane Muhammedun eba ehadin min ricalikum ve lakin Rasullullah ve hâteme'n-nebiyyîn*” ayetindeki “*hâteme'n-nebiyyîn*” kelimesini, kendisinin kötü emellerine çağırmaaya çalışanların aksine ayetin metnindeki “*hâteme'n-nebiyyîn*” deyiminden ancak “peygamberlerin sonuncusu” veya “peygamberlik zincirine son veren” anlaşılacağını, “*hatm*” kelimesinin sözlük anlamlarını da delil göstererek temellendirmeye çalışır.³⁵⁹

Hız. Peygamber efendimiz (a.s.) tüm dünyaya nebî olarak gönderilmiştir. Öyleyse başka milletlere bir nebinin gönderilmesine ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı Hız. Peygamber'e “*hatemü'n-nebiyyîn*” (nebilerin sonuncusu) denilmiştir. Böylece Hız. Muhammed ile peygamberlik müessesesi son bulmuştur.

Bununla beraber Mevdûdî, Resulü Ekrem'in yolunu takip eden, onun talimatını takip ederek bu yola başkalarını davet edenlerin, ancak Rasulullah'ın getirdiği kanunlara işlerlik kazandırabileceğini de belirtir.

Allah, peygamberlerin mesajını yaydığı ve talimatlarını koruyabildiği takdirde, nübüvvet zincirini devam ettirmiştir. Son nebinin mesajını ve Allah'ın talimatlarını evrensel boyuta taşıması ve bir ümmet oluşmasıyla yeni bir peygamber gönderilmesinin gerekliliği kalmamıştır ve peygamberlik zinciri son bulmuştur.

Mevdûdî, İslami uyanışın sağlanması ve Allah'ın nizamının yeryüzüne hâkim kılması noktasında en önemli fonksiyonu sünnete vermektedir. Ancak bunun geleneksel sünnet yorumu ile değil, dinamik sünnet yorumlu ile gerçekleşeceğini altını çizer. Hız. Peygamber nasıl kendi tarihi şartlarında tebliğ, örnek olma ve öğretme gibi vazifelerini tam ve eksiksiz yerine getirmişse, aynı şekilde müslümanların da peygamberin sünnetini doğru tatbik ettikleri takdirde sünnetin görevini yeniden icra edeceğini belirtir.

Mevdûdî, Peygamberi asıl ve en önemli sünnetinin “ilahi nizamın kurulup kökleştirmesi” olduğunu ve diğer bütün uygulamalarının bu maksadı gerçekleştirme üzerine bina edildiğini düşünür. Ancak Mevdûdî, bu konunun ihmal edildiğini belirterek sünnetin ictimai yönünü öne çıkararak hadis inkârcıları ile mücadele eder.

³⁵⁹ Mevdûdî, *Hız. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 158; bkz. *Fetvalar*, s. 36.

Mevdûdî, peygamberlik müessesesinin olmaması halinde dinin yorumlarında farklılıklar olacağını, bu farklı yorumlardan kaynaklanan ihtilafı da ancak peygamberin giderilebileceğini ve Kur'an'ın yaşanır hale gelebilmesinin de peygamberin ortaya koyduğu örneklikle mümkün olacağını belirtir. Mevdûdî, bugün bu örneklerin doğru algılanabilmesi için de sünnetin elimizdeki tek kaynağı olan hadislerin sıhhatini tespit konusunda yöntem önerisinde bulunur.³⁶⁰

Mevdûdî, eğer vahiy ile peygamberliğin ayrılmazlığı tasdik edilirse, o zaman ikinci ilke olarak peygamberin sadece yaşadığı süre içerisinde çağdaşları tarafından mı izlenmesi gerektiği yoksa aynı zamanda sonraki çağlar için de bu zorunluluğun geçerli olup olmadığı sorusunun doğacağını belirtir. Mevdûdî hem rasyonel mantık ilkeleri, hem de Kur'anî kanıtların sunduğu görüş açılarıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, ondan sonraki bütün zamanlar için geçerliliğinin açık olduğu yolunda güvence verir. O'na göre, peygamberin irtibatı sadece bir nesille sınırlandırılmamış aksine bütün zaman ve mekânlardaki insanlara kadar uzanmıştır.

Böylece Mevdûdî, Hz. peygamberin görevinin sadece vahyi tebliğ ile sınırlı olmadığını, dolayısıyla işlevinin evrensel olduğunun altını çizer. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'an'ı yaşanır kılmak için verdiği mücadele, tüm insanlık için ayan beyan ortada iken, onun misyonunun da her çağ ve dönemde evrensel olduğunu kabul etmemek mümkün değildir.

Mevdûdî, fikir, ahlak ve toplumsal olarak bir devrim yapmak için her şartta örnek alınan bir rehberin talimatlarının ciddiye alınmamasını aklen ve vakıa olarak mümkün görmez. Dolayısıyla iman edenlerin hata yapmalarına karşı onları uyaracak, vahyi hayata geçirmeyi onlara gösterecek bir rehberi reddetmek, Allah'ın muradına uygun olmayan, nefsin arzularına göre şekillenmiş bir din algısı oluşturma gayretine girişmektir. O halde, zamanla sınırlı olmayan nebevî örnek, vahyin doğru anlaşılmasının kaçınılmaz güvencesidir. Aksi halde ihtilafların giderilmesinde ve hataların düzeltilmesi noktasında Hz. Muhammed'in sünnetinin dışlandığı bir din anlayışı, İslam toplumunda kaosa neden olacaktır.³⁶¹

Mevdûdî, Hz. Peygamber'in (a.s) Allah'ın nizamını hâkim kılmak noktasındaki sorumluluğundan yola çıkarak onun öncülüğünde ümmetin bu misyonu devralmasının bir zorunluluk olduğunu vurgular. Bu konudaki nebevi örneklik ile hedeflediği faaliyetleri arasında sıkı bir irtibat kurarak İslami hareketteki stratejisini bu rotaya göre belirler.

³⁶⁰ Birişik, "Mevdûdî Hayatı Görüşleri ve Eserleri", s. 72.

³⁶¹ Birişik, "Mevdûdî Hayatı Görüşleri ve Eserleri", s. 73

B. VAHİY

a. *Vahyin Sözlük Anlamı*

Nübüvvet müessesesi Allah ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi ifade ettiğinden dolayı vahiy, nübüvvet'in aslî unsurunu oluşturmaktadır.³⁶²

Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” demektir.³⁶³ İstilahta ise; Allah’ın peygamberlerine iletmek istediği mesajlarını, doğrudan doğruya veya Cebrail vasıtasıyla bildirmesine denir.³⁶⁴

Kavram olarak bir başka şekilde ifade edilecek olursa şöyle de denilebilir: “Vahiy, Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği ilahi bilgileri vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde, gizli ve süratli bir yolla, onu tebliğ etmek ve bildirmek üzere insanlar arasından seçtiği peygamberlerine yakini ilim ifade edecek bir tarzda iletmesidir.”³⁶⁵

Vahiy, Allah’ın bütün yarattıklarıyla fitratların uygun olarak onlarla irtibata geçme metodu ve kullarıyla konuşmasıdır.³⁶⁶ Dolayısıyla vahiy, sadece insanları değil bütün varlıkları kapsamaktadır.³⁶⁷ Fakat insanoğlunu akıl vesilesiyle başka varlıklardan ayıran ve onu hareketlerinde sorumluluk sahibi kılan vahiy, Allah’ın elçilerine gelen vahiydir.

Mevdûdî’ye göre Allah Teâlâ kullarıyla irtibata geçmesi, O’nun kullarının yanına gelmesi veya kullarından birinin O’nun katına çıkması düşünülemez. Ancak Cenab-ı Allah, kullarına hidâyet etmeyi murad ettiği zaman, buna kudreti yeter ve hikmetiyle vahiy yolunu tercih eder.³⁶⁸

b. *Vahyin Çeşitleri*

Mevdûdî, “vahiy” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de Allah Teâlâ’dan peygamberlere gelen kelimeler için kullanılmasının yanı sıra, gökyüzü ve yeryüzüne de vahiy geldiğini, onların da tüm işlerini buna göre yaptıklarını belirtir. Örneğin, balığın yüzmesi, kuşun uçuşması, yeni doğmuş bebeğin süt içmesi vahiy yoluyla öğrenilir. İnsanların hepsine verilmiş olan düşünce

³⁶² Tahsin Görgün, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, Nübüvvet, Ankara, DİB Yay., s. 160-161.

³⁶³ İbn Manzur, *Lisanu’l Arap*, c. 15, s. 379.

³⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *DİA*, c. 42, s. 440.; Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 678.

³⁶⁵ Abdulgaffar Aslan, *Kur’an’da Vahiy*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 48.

³⁶⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an Nedir*, İstanbul, Şule Yay., 1996, s. 99.

³⁶⁷ Nahl, 16/68-69; En’am, 6/112; Zilzal, 99/5; Kasas, 28/7. Bkz. Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s. 122-123.

³⁶⁸ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 59.

ve sağduyu da vahiy ile verilir. Önemli bilim adamları, hükümdarlar, yazarların başarılarını kazanması, vahiy sebebiyledir. Günlük hayatta da karşılaştığımız insanın aklına aniden bir şeyin gelmesi de ilham ve vahiyle mümkün olmaktadır.³⁶⁹

Mevdûdî, Allah'ın her yaratığa yapması gereken işleri öğrettiği vahiylerin olduğunu, bunlara tabii veya içgüdüsel vahiy dendiğini belirtir. Bu vahiy, insanlardan çok hayvanlar ve bitkilere aittir.

Vahyin ikinci çeşidi ise, cüz'î vahiydir. Bu vahiy ile Allah kullarına herhangi bir mesele ile ilgili fikir ve hidayet verir. Günlük yaşamda da hemen hemen her insana gelen bu vahiyler sayesinde, bilimsel buluşlar teknolojik icatlar yapılmıştır. Tarihe yön veren olaylar, kritik anlarda gelen vahiyler sayesinde gerçekleşir. Buna Hz. Musa'nın annesine gelen vahiy örnek verilebilir.³⁷⁰

Bu iki vahiy çeşidi dışında peygamberlere mahsus olan ve yol gösterici nitelikteki vahiy vardır.³⁷¹ Peygamberlerin bu vahiylerle uyup başka insanlara tebliğ etmeleri farzdır. Bununla ilgili Kur'an-ı Kerim'de çeşitli deliller vardır:

*“O gaipten haberdardır. Kendi gaybından başkalarını haberdar etmez. Fakat gaipten haber vermesi için seçtiği Resuller bundan müstesnadır. O, onun önüne ve peşine muhafızlarını görevlendirir ki, böylece Rablerinin mesajlarını insanlara ilettikleri öğrenebilsin ve o onların bütün çevrelerini kapsamına almış ve her şeyi tek tek saymıştır.”*³⁷²

Mevdûdî bu ayeti şöyle açıklar:

- Gayb ilmi tamamıyla Allah katındadır.
- Allah'ın Resulü bizzat gaybı bilemez. Ancak risalet görevi sebebiyle dilediği zaman dilediği kadar bilgiyi onlara verebilir.
- Ayette bahsedilen “muhafızlar”dan kastedilen meleklerdir. Buna göre Allah Teâlâ, vahiy aracılığıyla gayb ilmini elçisine gönderdiğinde vahyin eksiksiz ulaşması ve hiç kimsenin ona dokunamaması için, melekler onu koruma altına almışlardır. Hz. Peygamber'in risaletinden sonra cinlere semâdaki bütün kapılar kapandığında onlar, meleklerin vahyi korumak için sıkı bir kontrol yaptıklarını ve bu yüzden gayb bilgisine muttalî olmanın imkansız olduğunu anlamışlardır.

³⁶⁹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 60.

³⁷⁰ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 61.

³⁷¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 62.

³⁷² Cin, 72/26-28.

•Mevdûdî, bu âyetin üç manaya gelebileceğini belirtir ve şöyle sıralar: Birincisi, “Resul’ün Allah’ın kelâmını Peygamberin’e meleklerin tam olarak iletliğini bilmesi.” İkincisi, “Cenab-ı Allah, meleklerinin Rab’lerinin vahyini tam ve eksiksiz olarak yerine ulaştırdığını bilmesi.” Üçüncüsü, Allah’ın, peygamberinin vahyini kullarına eksiksiz olarak ulaştırdıklarını bilmesi.” Ayrıca bu ayetten, Allah’ın risalet görevini yerine getirmek için Resuller’e de gaybın bazı bilgilerini haber verdiği anlaşılmaktadır. Bir başka çıkarılan sonuç da, meleklerin peygamberlere Allah’ın mesajını iletmekle kalmayıp aynı zamanda o mesajın, elçiler tarafından insanlara tam ulaştırıp ulaştırmadıklarını da kontrol ettikleridir.

•Melekler ve peygamberler, Allah’ın kudreti altında olup kıl kadar dahi Allah’ın emrinden çıkamazlar. Aksi halde Allah’ın gazabına uğrarlar. Dolayısıyla Allah’ın gönderdiği vahiyden bir harf dahi değiştirmeye hiç bir varlığın gücü yetmez.³⁷³

c. Rüya Yoluyla, Ariya ve Hz. Musa’nın Annesine Vahiy

Vahyin çeşitleri ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Mevdûdî bu ayetlerden bir kaçını ele alarak şöyle açıklar:

“O çocuk onunla birlikte koşabilecek yaşa gelince (bir gün) İbrahim Aleyhisselam ona dedi ki: ‘Evladım rüyamda gördüm ki seni boğazlıyorum. Şimdi sen söyle senin fikrin nedir? O, dedi ki: ‘Babacığım sana verilen emri yerine getir. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın’”³⁷⁴

Peygamberin oğlu rüyayı Allah’ın emri olarak kabul etmiştir. Rüya gerçekten Allah’ın vahyi olmasaydı, Allah Teâlâ, rüyanın yanlış yorumlandığını Hz. İsmail’e bildirirdi. Kur’an’ı Kerim’de konuyla alakalı bir açıklama da geçmemektedir. Bu sebeple İslam akâidinde peygamberlerin gördüğü rüyaların vahiy olduğu kabul edilir.

“Rabbin bal arısına vahyetti. Dağlardan ağaçlardan ve kurdukları çardaklardan evler edin.”³⁷⁵

Mevdûdî, vahyin anlamını gizli ve ani işaret olarak kabul ettikten sonra bu işareti, sadece Allah ile muhatabının anlayabileceğini belirtir. Ona göre Allah’ın mesajlarının, çok hassas bir şekilde bildirildiğinden ve bu yüzden mesajı alan ile verenin kim olduğu hemen anlaşılamadığından dolayı vahiy kelimesinin “ilham ilkâh” ile eş anlamlıdır. Buna rağmen Mevdûdî, aynı anlama geldiği halde, vahiy kelimesinin peygamberlere, ilhamın evliyalara ve ermiş kişilere, ilka kelimesinin ise sıradan insanlara has kılınarak bugün bu kavramların üç ayrı

³⁷³ Mevdûdî, *Tefhîm ’ul-Kur’an*, s. 203.

³⁷⁴ Saffat, 37/102.

³⁷⁵ Nahl, 16/68.

terim ve ıstılah haline gelen sözcükler kimliğine büründüğünü belirtir.³⁷⁶

*“Sen doğduğun zaman annene vahyedileni vahyetmiştik.”*³⁷⁷

*“Biz Musa’nın annesine vahyettik ki, ona süt versin ve dedi ki: Onun canından korktuğun zaman onu nehre indir ve hiç korkma, üzülme.”*³⁷⁸

Bu ayetle Mevdûdî, Hz. Musa’nın (a.s.) validesinin onu nehre indirmesini; Allah’ın annesinden çocuğu için endişe duymamasını, canının emniyette olduğunu, oğlunun kendisine tekrar döneceğini ve sonunda çocuğunun, Allah’ın bir nebîsi olacağını ve dolayısıyla üzülmemesinin ve korkmamasının haberini vahiy yoluyla verdiğini belirtir.

d. Vahyin Yağmura Benzetilmesi

Mevdûdî, Kur’an-ı Kerim’de iki yerde vahyin yağmura benzetildiğini belirtir. Bunlardan ilki; “Allah gökten bir su indirdi de dereler çağlayıp aktı. Sel de yüze çıkan köpüğü götürdü.”³⁷⁹ Ayetidir. Ona göre bu ayetle, Peygamber’e inen (s.a.v.) vahiy ile ilmin, gökten yağın yağmura, iman edenler ise kendi yetenek ve kabiliyetlerine göre rahmet yağmurundan nasiplenmiş olan olan dere ve çaylara benzetilmiştir. Mevdûdî, İslamî düzenine karşı olan olan İslam düşmanlarının kopardığı gürültü ve yaygarayı da selin gelişiyile suyu üzerine çıkan köpük ve pisliklere benzetmiştir.³⁸⁰

İkinci ayet ise (Hac, 63) yağmurun yağmasıyla toprağın yemyeşil oluşunu, vahyin Arap çöllerini; eşine rastlanmayacak olan ilim, hikmet, ahlak, fazilet ve üstün bir medeniyetin merkezi haline getireceğine işaret ettiğini belirtir.³⁸¹

e. Ruh’un Vahiy Anlamında Kullanılması

Mevdûdî, iki ayette (nahl 2 isra 85) geçen “ruh” kavramını, insan hayatındaki öneminden dolayı vahye benzetmiştir.

Mevdûdî ruhu; “insan, öz, can” olarak benimseyen müfessirlerin görüşüne, siyak ve sibaktan kopuk olduğu gerekçesiyle katılmaz. Çünkü önceki ayetlerde Kur’an-ı Kerim’in iksir olduğundan, onu inkâr edenlerin ise zalim ve nimete küfredenler olduğundan bahsedilmiştir.

³⁷⁶ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 63.

³⁷⁷ Taha, 20/38.

³⁷⁸ Kasas, 28/7.

³⁷⁹ Ra’d, 13/17.

³⁸⁰ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 71.

³⁸¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 71.

Dolayısıyla ayette bahsedilen ruhtan kasıt, “vahiy” veya “vahiy getiren” melektir.³⁸²

f. Son İlâhî Vahiy: Kur'an-ı Kerim

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'den bahsederken, bilgi kaynağının sadece ilâhî vahiy olduğunu belirtmiştir.

Bir kutsal kitapta delillerin beyan edilmesi, tarihi ve coğrafi olayların bütün ayrıntıları ile bir peygamber tarafından açıklanması, dinin kaynağının ilahi olduğunun isbatıdır.³⁸³ İslam'a katılanların zamanla sayıca artması, kendisine inananların zamanla artmasına bağlıdır. İslam'ın muhaliflerinin her türlü fırsatı değerlendirdiklerini göz önünde bulundurursak davada herhangi bir eksiklik veya zaaf olması durumunda, muhaliflerin bunu ispatlaması oldukça kolay olacaktır.

Mevdûdî, Peygamber'e (s.a.v) inen vahyin Allah'ın kelâmı olduğunu şu dört delille özetler:

1) Ku'an-ı Kerim'de tahrif olmuş kitaplarda rastlanılan zulüm, şirk, cehalet, dar, görüşlülük, baskı, mantıksızlık, müstehcenlik gibi ayıpların aksine doğru akîde, insanlığın gelişmesi ve refahı için de iyiliğe teşvik eden doğru, doğal ve en güzel ahlak ve fazilet öğretileri vardır.

2) Kur'an-ı Kerim, geçmiş ümmetlere gönderilen kutsal kitaplarda bulunan ve tahrif edilmemiş ilahi hükümleri de kapsamaktadır.

3) Kur'an-ı Kerim'in gayesi, tıpkı önceki kitapların gayesi gibi insanları kötülöklere karşı uyarmaktır.

4) Kur'an-ı Kerim'e iman etmiş insanlar, geçici dünya menfaatine değil, gözlerini ahiret hayatına dikmiş insanlardır. Dolayısıyla bu insanların en önemli değeri Allah'a itaat ve bağlılık ve O'na yakınlıktır. Yüce Kitab'ın tesiriyle onun ilk muhataplarının hayatında meydana gelen muazzam ve inanılmaz inkılâp, tüm dünyanın gözü önünde meydana gelmiştir.³⁸⁴

Mevdûdî, onlardaki gibi erdemli özelliklerin, bu derece olumlu ve müthiş sonuçlarının, yalancı birinin uydurduğu bir kitaptan nasıl elde edildiğini, hele hele böyle bir kişinin, bu kitabın Allah'ın vahyi olmadığı gibi bir iddiada nasıl bulunabileceğini muhataplarına sormaktadır.

³⁸² Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 73.

³⁸³ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 46, 134; Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 55, 92.

³⁸⁴ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 69.

g. Gayr-ı Metlûv Vahiy

Mevdûdî, çağdaş bazı yenilikçi düşünürlerin aksine “gayr-i Metlûv” vahyin varlığını kabul etmekte, böyle mücerret bir düşünmeyi Allah tarafından peygamberin kalbine aktarıldığını, peygamber de onu kendi kelimeleri ile ifade ettiğini belirtmektedir. Mevdûdî, bu vahyin tilavet kastıyla değil, Peygamber’in (a.s.) fiillerine esas olmak üzere gönderildiğini belirtir.

Bundan dolayı o, insanların “gayr-i Metlûv” vahyin lafızlarıyla meşgul olmalarını değil, peygamberin bu vahyiden kaynaklanan uygulamalarına itaat etmelerini istemektedir. Yine O’na göre bir müslüman, peygambere tabi olma sürecinde, “vahy-i Metlûv” ile “vahy-i gayr-i Metlûv” arasında öncelik sonralık sıralaması yapmaması gerektiğini belirtir. Böylece Mevdûdî, Allah’ın kitabının ve Resul’ünün hadislerini birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesine şiddetle karşı çıkar.³⁸⁵

C. KİTAPLARA İMAN

“Ketebe” kökünden türeyen ve çoğulu “kütüb” olan kitap kelimesi³⁸⁶, sözlükte “yazılı belge ve yazmak” anlamına gelir. Terim olarak da, Allah Teâlâ’nın kullarını hidâyete erdirmek üzere peygamberlerine vahyettiği sözleri ve mesajı kapsayan yazılı belge anlamına gelir. İncil ve Tevrat verildiğinden dolayı Yahudi ve Hristiyanlar’a “ehl-i kitap” denilmiştir. İlahî kitaplara “kütüb-i münzele” veya “semâvî kitaplar” da denir. Kur’an’da kitap kelimesi başta kendisi olmak üzere ilâhî kitaplar için kullanıldığı gibi ahirette hesap anında insanlara dağıtılacak olan amel defteri anlamında da kullanılmıştır.³⁸⁷

Peygamberlere gönderilen, söz ve içerik olarak hiçbir beşer katkısı olmayan bu ilâhî kitaplar, Allah’ın kelâm sıfatına taalluk ederler.

İslam ıstılahında kitaptan maksat, Allah’ın (c.c.), kullarına irşat ve hidayet etmek, onların amellerini ve fikirlerini ıslah için, Rabbanî bir kelâm diye ifade edebileceğimiz bir emri mübîni, peygamberlerine tefsir, beyan ve hakikatin tahakkuku için vahiy göndermesidir.

Mevdûdî, bu bahiste klâsik ilm-i kelâmın konusu olan semavi kitapların hangi cihetten Allah’ın kelâmı olduğu konusunu incelemekten ziyade, kitaplara imanın İslam medeniyetinin tesisinde ve muhafazasındaki yerini konu edinmiştir. O’nun konu hakkındaki düşünceleri

³⁸⁵ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Değeri*, çev. Dr. N. Ahmet Asrar İstanbul, Bengisu Yay., 1997 s. 131.

³⁸⁶ Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 363; Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s.117.

³⁸⁷ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 260.

şöyledir:

Allah (c.c), Resulü vasıtasıyla kullarına telkin ve onların hidayet bulması için, temel meseleleri ve ana esasları Resülü'nün kalbine vahyeder ve böylece de Allah kelamı olan “kitab-ı mübin” meydana gelir.³⁸⁸

Onun ne manasına ne de lafızlarına katiyen Resulün akli ve fikri durumu karışmaz. Aynı zamanda Resul'ün iradesi ve şahsiyeti dışında bir haldir. Peygamber, ancak Allah'ın vahyini tebliğ ile memurdur. Bunu, üzerinde taşıdığı peygamberlik sıfatlarından dolayı sıdk ve emanet sıfatlarıyla yapar. Sonra peygamber, Allah'ın kendisine bahsettiği, basiret ve hikmet sayesinde, kitabın icmalî kısımlarını tefsir eder. Aynı zamanda yine bu nur sayesinde ahlakî ve ictimai lisanlar meydana getirerek temiz hayatıyla ve yaşayışıyla insanların fikirlerinde ve amellerinde derin inkılâplar vücuda getirir.³⁸⁹

Mevdûdî, Peygamberlerin tebliğ ettiği bu ilahi kitaplar sayesinde, amelde, fikirde ve toplumsal yapıda yepyeni bir birlik; ahlaki sahada çok büyük bir olgunluk vasıflarını taşıyan bir cemiyet meydana geldiğini belirttikten sonra, Allah'ın kitabına sırt çeviren bir toplumun kendisini, nurdan cehalet bataklıklarına atması demek olduğunu belirtir.

a. Bütün Semavi Kitaplara İman

Kur'an-ı Kerim, her peygambere ve ona indirilen kitaba imana davet eder, akidesinin İslam olmasını isteyen bir kimse, Allah'ın gönderdiği bütün Peygamberlere ve onlara indirilen kitaplara iman etmesi gerekir.³⁹⁰ Bunun için Allah (c.c) şöyle buyurur:

*“O takva sahipleri ki, Habibim onlar sana indirilene de senden evvel indirilene de inanırlar.”*³⁹¹

Kur'an-ı Kerim'de bazı semavi kitapların isimleri zikredilmemiştir. Bu kitaplar, övülmüş ve onlara iman emredilmiştir. Mesela Tevrat için “nur, hidayet, furkan, ziya, rahmet, önder” (Kasas, 43; Maide, 44; Enbiya, 48; Ahkaf, 12) gibi isimler kullanılmıştır. İncil için ise “nur, hidayet, mevize” (Maide 46) tabirleri kullanılmıştır.

Mevdûdî, Kur'an'da ismi geçen semavi kitaplara sarahat ile iman, ismi geçmeyenlere ise icmalen imanın gerekli olduğunu söylemiştir. Allah'ın, yeryüzünün hangi köşesinde olursa olsun, hangi ümmete gönderilirse gönderilsin, gönderdiği kitapların kaynağı birdir. Hepsinde

³⁸⁸ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 153.

³⁸⁹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 158.

³⁹⁰ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 113.

³⁹¹ Bakara, 2/4.

de en büyük gaye; doğruluk, hidayet, nur gibi İslam'ın temeli olan mevzuların insanlara öğretilmesidir. Mevdûdî bundan dolayı, müslümanlar için, semavi kitapların tümüne iman etmenin zorunlu olduğunu, aksi takdirde, iman esaslarından birini yalanlayanın, hepsini yalanlamış olacağını belirtir.³⁹²

b. Yalnız Kur'an'a Bağlanmak

Gerçek iman, sadece Kur'an'a bağlanıp, ona itaat etmektir. Mevdûdî bu durumun, diğer semavi kitaplardan uzak durulması anlamına gelmediğini söyler. Ancak diğer semavi kitaplar günümüze değiştirilerek gelmiştir ve asılları yoktur. İnsanlar kendi sözleriyle değiştirmişlerdir.

Mevdûdî, bugün mevcut bulunan ve semavi kitap olarak mütalaa edilen kitapların içindeki hükümlerin; belirli bir kavmi terbiye etmeyi hedeflediğini ve yine belirli bir zamana mahsus görülen vakalardan ibaret olduğunu belirtir. Bunun için O, bu kitapların beşerî hidayete sevkîyat kudretinden mahrum olduğunu vurgular.

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerim'in ise yukarıda bahsedilen bu üç halden münezze olduğunu söyleyerek bunun sebeplerini şöyle sıralar:

- Kur'an-ı Kerim bugüne kadar hiç değiştirilmeden gelmiştir. Tek kelimesi için bile müminler arasında ihtilaf çıkmamıştır. Bu nedenle de şüphe duymadan Kur'an'ın günümüze kadar aslını koruyarak geldiğini söyleyebiliriz.

- Kur'an Arapça olarak indirilmiştir. Arapça milyonlarca insanın ana dilidir. Kur'an'ın okunması, hükümlerinin anlaşılması bu dille gerçekleşmiştir.

- Kur'an'ı Kerim bütün âlemi kucaklayıcı evrensel niteliktedir. Bütün insanlara gönderilmiştir.

- Geçmiş semavi kitaplardaki bütün hakikatler, faziletler, son şekliyle Kur'an'ı Kerim'de toplanmıştır. Kur'an'ın doğrulamadığı bir haber, hakikat değildir. Kur'an'ın kazandığı yüksek mevki, hiçbir kitap kazanamaz.

- Kur'an-ı Kerim'de cemiyet şartlarından ve zaman kayıtlarından tamamen kurtulacak, tüm zamanları kapsayacak şekilde bir sistem vardır.³⁹³

Sonuç olarak Mevdûdî, bu nedenlerle Kur'an'ı diğer semavi kitaplardan ayırır ve

³⁹² Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 161.

³⁹³ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 161-163; *İslam'a İlk Adım*, s. 114-115.

hidayet ve kurtuluşa ermek isteyenlerin, diğer semavi kitapları bir tarafa bırakıp yalnızca Kur'an'a bağlanmaları gerektiğini söyler.

D. MUCİZE

Mucize, “a-c-z” kökünden türeyen bir kelime olup “aciz kılan, güçsüz bırakan, karşı konulamayan, harikulade olay, takatsiz ve kudretsiz kılan iş, Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak³⁹⁴” anlamındadır. Terim anlamı ise; insanların benzerlerini meydana getirmekten aciz kalacakları ve adeta meydan okuma şeklinde, peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına ve tabiat kanunlarına aykırı olarak zuhur eden harikulade olaylara denir. Mu'cizenin asıl maksadı, peygamberlerin nübüvvet iddiasını ispatlamak ve doğrulamaktır.³⁹⁵

Mu'cize kavramı, Kur'an'da “âyet” (çoğulu âyât) kelimesi olarak ifade edilmektedir. Bu kelime Kur'an'da “delâlet, alâmet, işâret, şehâdet, delîl” veya “Kur'an cümlesi, tebliğ” manalarına gelmektedir. Mu'cizeler, peygamberler istediği zaman değil, ancak Allah irade ettiği zaman gerçekleşir. Hatta mu'cize bir peygamberin diğer bir peygambere üstünlük aracı da değildir.³⁹⁶

Mu'cize konusunda kelâm ekolleri farklı düşünmüşlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre mu'cize, nebîlik iddiasında bulunan kimsenin olağan bir durumun zıddına ortaya koyduğu ve yine o kimsenin, bununla kendi toplumunu tehdit ettiği ve kendi toplumunun ona karşı bir benzerini ortaya koymakla acze düştüğü bir durumun tezahürüdür. O, böylece teklif zamanında kendi doğruluğuna bir delil getirmiş olur. Eğer muhataplar, bir mu'cizeyi yetersiz görüp başka bir delil isterlerse bu durum Allah'a kalmıştır. Dilerse bir mu'cize ile daha destekler, dilerse inkâr edenleri cezalandırır.³⁹⁷

Hüsn ve kubhun (iyilik ve kötülüğün) akılla bilineceği ilkesine ve filozofların “ezelî ilahî inayetin gerektirdiği mükemmel tabiat nizamı, ancak adalet kanunlarını koyacak olan bir peygamberin varlığı ile tamam olur, aksi halde eksik kalır” kaidelerine göre Mu'tezile, nübüvvetin herhangi bir fiile yani mu'cizeye muhtaç kalmadan varlık sahnesine çıkmasını mümkün görür. Zira onlara göre nübüvvet bu iki düşünce açısından bizatihî kendisiyle kaimdir, yani salt iyi oluşu ve insan maslahatını sağlaması onun varlık sahnesine çıkması için yeterlidir. Buna karşılık Eş'arîler'in kabul ettikleri imkân ve cevaz açısından bakıldığı zaman nübüvvetin

³⁹⁴ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *DİA*, c. 30, s. 350.

³⁹⁵ Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 455.

³⁹⁶ Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s. 167.

³⁹⁷ Abdülkahir Bağdadi, *Mezhepler Arası Farklar*, Ankara, TDV Yay., 4. Baskı, 2007, s.271.

mu'cize olmaksızın varlık sahnesine çıkmasını tasavvur etmek mümkün değildir.³⁹⁸

Şibli, mucizelerin niteliği hususunda bazı Eş'arîler hariç, Allah'ın yasalarına aykırı hiçbir hadisenin vukû bulmayacağı yönünde bütün mezhep âlimlerinin birleştiğini söyler. O, mucize üzerine kurulu nübüvvet anlayışını eleştirerek, tebliğ ve davetleri sırasında peygamberler ma'nen desteklenirken Allah'ın koyduğu tabiat yasasının bozulmasının gerekmeceğini savunur. Aksi halde her şeyin illetsiz meydana gelebileceği görüşünün ortaya çıkacağını söyler. Dolayısıyla O, mûcizelerin bilinmeyen gizli bir sebeple ilâhî kanun çerçevesinde oluşan hadiseler şeklinde açıklanmasını daha doğru bulur.³⁹⁹ Elçiler, Allah tarafından gönderildikleri kavimlere peygamberliklerini ilan ettiklerinde kavimleri o peygamberlerden iddia ettiği şeyi ispatlayacak, tabiat kanunlarına aykırı, olağan üstü bir marifet göstermelerini istemişlerdir. Böylece onlar, o kimselerin isteklerine binâen, Kur'an-ı Kerim'in tabirine göre âyet, sıradan insanların "mu'cize" olarak isimlendirdiği işaretler göstermiş, deliller sunmuşlardır."⁴⁰⁰

Mevdûdî, bu konuda kadîm geleneğin mûcize anlayışını benimser ve mucizelerin varlığını inkâr edip, bu hadiselerin tabiat kanunlarına göre oluşan sıradan hadiseler olduğunu kabul ederek ispatlamaya gayret eden kişi ve çevrelerin tutumlarından bahseder. O, Bu çevrelerin modern bilim ve felsefe eğitiminden etkilenip Kur'an-ı Kerim ve diğer ilahi kitapların mucizelerle ilgili haberlerini yadırgayarak mucize ayetlerini saptırmaya çalışmakta olduklarını belirtir ve mucize ile ilgili şu soruyu sorar: "Allah Teâlâ, içinde var olduğumuz bu evrenin kanun ve kaidelerini koyduktan sonra vazifesini tamamlamış mıdır?"

Mevdûdî'ye göre, yukarıdaki sorunun ilk bölümünü kabul eden kişilerin mucizeleri kabul etmeleri imkânsızdır. Çünkü mucizeler onların Tanrı ve kâinat anlayışlarıyla bağdaşmamaktadır. Ancak sorunun ikinci bölümüne iman etmiş bir insan için mucizeleri anlaması veya kabul etmesi o kadar zor değildir. Çünkü Allah'ın yaratılmış her şeye muktedir olduğuna, istediği her varlığa hayat verebileceğine inanan bir kimse için tüm olağanüstü hadiseler, gerçeğe ve akla uygun olacaktır.

Mevdûdî, Peygamberlere gönderilen bu işaret ve mucizeleri inkâr edenleri ve bunları, tabii olaylar olarak, tesadüfi şekilde oluştuğunu ispatlamaya çalışan kişilerin, gerçekte durumlarını anlamının oldukça güç olduğunu belirtir. O, Kur'an-ı Kerim'in, geçmiş

³⁹⁸ Ali Mebruk, *Teolijiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yay., 2014 s. 207.

³⁹⁹ M. Said Özervarlı, "Şibli", *DİA*, c. 39, s. 127.

⁴⁰⁰ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 325.

peygamberlerin, yaptıklarını mucize olarak beyan ederken, bu kişilerin ilgili ayetleri saptırma çalışmalarını laf kalabalığı olarak değerlendirir. Mevdûdî, günümüzde bu kişilerin, bir yandan doğuştan bağlı oldukları bu kitaptan başka yol olmadığını söyleyerek ona bağlanmalarını, bir yandan da mucizeleri yadırgayarak onu anlamak istememelerini; çıkmazın içinde kaldıkları şeklinde yorumlar.⁴⁰¹

Mevdûdî, gerçek müminlerin mucizeden, Allah'ın gücü ve kudretinden şüphe etmemelerini, dünyanın kaide ve kurallarına değil, şartlar ne kadar olumsuz olursa olsun hak yoldan ayrılmadan Allah'a dayanıp güvenmeleri sonucunu çıkarmaları gerektiğini söyler. Ayrıca “tabiat kanunu” dedikleri, alışılmış adetlere, Cenab-ı Allah'ın bağlı olmadığını, Allah Teâlâ'nın nerede ve hangi zamanda isterse bu yasaları aşarak istediği tabiatüstü işi yapabileceğinin de altını çizer. Yine o, Allah Teâlâ'nın yarattığı kâinatta tabiat üstü gelişmeler, hadiseler, varlıklar ve harikulade yaratıkların az olmadığını ve insanın baktığı her yerde Allah'ın kudretinin belirtilerini görebileceğini belirttikten sonra evrende ve tabiattaki bazı olay ve hareketlerin belli bir nizam içerisinde meydana gelmesinin, bu nizamın dışında ve belirtilen kuralları aşarak oluşmayacaklarının kanıtı olamayacağını söyler. Dolayısıyla bu tür yanlış inançların reddedilmesi için evrende ve doğada hiç görülmemiş ve alışılmamış hadiseler ve cisimlerin varlıklarını, bu durum için delil olarak hatırlatır.

Peygamberlerin kendilerinin peygamberliklerini ilan etmelerinden sonra insanlar buna karşı ispat, marifet istemişlerdir. Bu tür istekler üzerine peygamberlere, Kur'an'da da ifade edildiği üzere, insanlar tarafından “Mu'cize” olarak adlandırılan işaretler gönderilmiştir.

Mevdûdî, kâfirlerin Hz. Peygamber'den (s.a.) mu'cize gösterme isteklerini ve onlara verilen cevapların Kur'an-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde anlatıldığını belirttikten sonra, Kur'an'da nübüvvet delili olarak başka mucizeden bahsedilmemesinin, Hz. Peygamber'e (s.a.) mutlak manada mucize verilmediği manası taşımadığını belirtir. Aksine gözle görüldüğü halde inkâr edilmesi halinde, azabı gerektiren mucizeler verilmediğini hatırlatır.⁴⁰²

5. MELEKLERE İMAN

Meleklerle iman, İslâm'da iman bahisleri içerisinde önemli bir yer tutar ve Âmentü'de ikinci sırada yer alır. Melek sözlükte, “haberci, elçi, güç ve kuvvet” anlamlarına gelir. İstilahta ise, Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen, nuranî ve ruhanî

⁴⁰¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 325.

⁴⁰² Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 3, s. 111.

varlıklardır.⁴⁰³

Melekler Cenab-ı Allah'ın kulları olup O'nun emriyle hareket ederler. Onlar, erkeklik dişilik gibi vasıflarla vasıflanmazlar. Zira meleklerin erkek ya da dişi olduğu konusunda nakli bir delil olmadığı gibi akli bir delil de yoktur. Putperest müşriklerin aşırıya giderek meleklerin Allah'ın kızları olduğu yönündeki iddiaları, batıl ve muhaldir. Yahudilerin, birbiri ardınca günah işleyen melek anlayışı ise tefrit arz etmektedir.⁴⁰⁴

Hakikatte meleklerle iman, Allah'a imanı tamamlayıcı durumundadır. Meleklerin mevcudiyetini kabul, meleklerle imanın tamamlandığını göstermez. Asıl gaye, meleklerin yaratık âlemindeki yerlerini idrak etmektir. Böylece hem Allah'a iman, gerçek tevhid ilkesine dayanır hem de İslam'ın gerçek maksadı olan şirkten, insan zihnini kurtarmış olur. Âlemde hiçbir din, mezhep ve felsefi harekette, meleklerin varlığı gerçek bir şekilde anlaşılmamış, ancak ihtimalli olarak kabul edilmiş ve meleklerle çeşitli isnatlarda bulunulmuştur.⁴⁰⁵

İşte bu yanlış ve hatalı esas üzerine bu dinler ve mezhepler akidelerini ikame etmişlerdir. Böylece bu inançlar manzumesinde, melekler, asıl vazifeleri ve gerçek hürriyetleri ile zıt bir hal almış olurlar.

Bu inançlardan bazıları, meleklerin; yaratıklar âleminde gök gürültüsünü idare ettiğini iddia etmiş, bazıları havanın, yıldırım'ın, yağmur'un, aydınlığın, karanlığın mabudu olarak melekleri tasavvur etmiş, bazıları ise meleklerin, Allah'ın, kâinat nizamında, Allah'a yardımcı olduklarını ileri sürmüştür. Bazıları ise melekleri, mücerret Allah'ın suretleri olarak telakki etmiştir.⁴⁰⁶ İşte dinler ve mezhepler, bu inançlar üzerine itikadi esaslarını belirlemişlerdir.

İslam dini bir taraftan tevhid akidesine bağlı olarak Allah'a imanı, sıfatlarına göre İslami tefekkürü ferde sunarken, bir taraftan da doğru olarak meleklerle imanı şirke kapı aralamadan telkin eder. İslam, meleklerin hakikatini insan idrakini kavrayacak şekilde hiçbir sapık fikre yer vermeden açıklar.

Bu noktada Mevdûdî, âlemde meleklerin mevkiini, İslâm'ın bu mevzuu hiçbir şüpheye ve müphem bir duruma mahal vermeden beyan ettiğini belirterek, meseleyi ayetlerle izah etmeye çalışır.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 281-282.

⁴⁰⁴ Et-Taftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İfav Yay., 2017, s. 291.

⁴⁰⁵ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 123; *İslam'a İlk Adım*, s. 110.

⁴⁰⁶ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 111.

⁴⁰⁷ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 112.

*“Asla onun önüne geçemezler. Bilakis bunlar, onun emriyle hareket ederler.”*⁴⁰⁸

“Melekler, Allah’ın zürriyeti de değildir. Onun ortaklarını ve Ona mutlak itaat içinde bulunanlardır”

“Andolsun kâfirlerin cesetlerini boğulmuş olan ruhlarını ta derinliklerinden söküp koparan,

(Müminlerin canını ise) rıfk ile çıkararak (ölüm melek) lerine, andolsun dalgıç yüzer gibi yüzüp ve gökten inip de,

(Kâfirlerin ruhlarını cehenneme müminlerinkini cennete götürmekte) öncül olarak koşan,

*Bir de (dünyanın) işi(ni) tedbir eden (diğer melekler) (zümresin)e (ki muhakkak hepimiz tekrar dirileceksiniz).”*⁴⁰⁹

Ayetlerden anlaşıldığına göre, melekler âlemi kendi başlarına idare etmiyorlar, ancak Allah’ın kendilerine verdiği vazifeyi yapıyorlar. Melekler bir an bile olsa Allah’ın emirleri dışına çıkmazlar ve ona ibâdet ve tesbihte katiben kusur etmezler. Gece ve gündüz, her an Allah’a karşı vazifelerini ifaya çalışmaktadırlar.⁴¹⁰

*“(Evet) kendilerine her surette kahir ve hâkim olan rablerinden korkarak (dâima Ona inkiyad ederler. Melekler de) ne emir olunursa onu yaparlar.”*⁴¹¹

*“Onlar gece gündüz ara vermeyerek onu tesbih ve tenzih ediyorlar.”*⁴¹²

Mevdûdî, yaratılış âleminde meleklerin mevkiî hakkındaki bu açık izahlardan sonra meleklerin de insanlar gibi aciz varlıklar olduğunu belirtir.

Kur’an-ı Kerim, Allah Teâlâ’nın peygamberlerine ilahi ahkâmı ve emirleri yaymak gibi daha mühim mevkide bulunan meleklerin de olduğunu bildirir. Bu melekler vasıtasıyla, harici bir tesirden uzak ilahi hükümler ve emirler, peygamberlere ulaşır. Bu melekler bütün nefsanî hasletlerden soyutlanmış olarak Allah’ın emirlerine mutlak itaat içinde vazifelerini itirazsız yerine getirirler. Onların tebliğ ettikleri ilahi emirlerin hiçbir yerine, şeytani kuvvetler müdahale edemez.⁴¹³ Bu keyfiyet Kur’an’da şu şekilde açıklanmaktadır:

⁴⁰⁸ Enbiyâ, 21/26-27.

⁴⁰⁹ Nâziât, 79/1-5.

⁴¹⁰ Mevdûdî, *İslam’a İlk Adım*, s. 113.

⁴¹¹ Nahl, 16/49-50; Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 125.

⁴¹² Enbiya, 21/19-20.

⁴¹³ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 127.

O Allah indinde çok şerefli kadri yüce tertemiz sahifelerdir."⁴¹⁴

Bütün bunlara ilave olarak Mevdûdî, meleklerin Allah'ın mahlûkat üzerinde iradesinin ve emirlerinin yerine getirmesi için, tıpkı bir memleketteki resmi vazifeli memurlar gibi, Allah'ın mülkünde resmi vazifeli varlıklar olduğunu belirtir. Allah bunlarla dilediğine rahmetini, dilediğine azabını indirir. Bunlardan bazıları ile ölüm anında ruhu alır, bazıları ile yağmurları indirir, diğer bir kısmıyla da insanların bütün fiillerini ve sözleri tespit edilir veya onlara iyi düşünceler verir.⁴¹⁵

İşte Allah'ın bu vazifeli memurları, insanlara Allah'ın verdiği ömür müddeti içinde, Allah'ın izniyle insanları takip ederler ve onların hilafet makamına ait yaşayış tarzından ayrıldıkları zamana kadar, her şeylerini bir bir zapt ederler.

Mevdûdî, meleklerle imanın hiçbir bölünme kabul etmeyen Allah'a imandan bir cüz olduğunu; bunun manasının ise, meleklerin, Allah'ın bu âlemde emirlerini ve iradesini yerine getiren ilahi vazifeli varlıklar manasına geldiğini; meleklerle bu şekilde iman eden insanın ancak, kendi mevkiini de anlamış olarak Allah'ın hükmüne bağlanacağını belirtir.⁴¹⁶

6. SEM'İYYÂT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

A. ÂHİRET

a. *Âhiret Gününe İman*

Âhiret düşüncesi, insanlık yaratılışından beri düşünülen bir meseledir. Öldükten sonra yeniden diriliş ve yaptıklarımızdan dolayı hesaba verme düşüncesi, çok eskiden itibaren insanların zihnini kurcalayan bir mesele olmuştur. Ahiretin varlığına iman edenler olduğu gibi etmeyenler de vardır. Bu mesele, İslam'da, Allah'a ve peygamberliğe imandan sonra en önemli meseledir. Ahiret kelimesi, "a-h-r" kökünden ism-i fail kalıbındaki "Âhir" kelimesinin müennesidir. "Evvel" kelimesinin karşıtı olan bu kelime "son, sonra gelen" anlamına gelmektedir.⁴¹⁷ İstilahtaki manası, kelimelerinde şöyle tarif edilir: "Ahiret kıyametin kopmasıyla başlayarak, cennetliklerin cennete, cehennemliklerin cehenneme girmesine kadar geçecek olan zaman veya haşirden sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayattır.

⁴¹⁴ Abese, 80/13.

⁴¹⁵ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 126.

⁴¹⁶ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 129.

⁴¹⁷ Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, c. 1, s. 543.

Ba's, haşr, mizan, şefa'at, sırat, cennet ve cehennem gibi bütün olay ve aşamaları içine alır.⁴¹⁸

Modern dönemde ahiret hayatının farklılığına dikkat çeken Şiblî, ahiret hayatının naslarda yalın bir şekilde ifade edildiğini belirttikten sonra, ahiret hayatı gibi insan düşüncesinin dışında kalan bir meselenin, sadece değişik ifade tarzı ve maddî bir metotla aktarılması halinde anlaşılabilceğini, ceza ve mükâfat konusunun ise sebep-sonuç ilişkisi içinde anlaşılması gerekliliğini belirtir. Şiblî, ruhânî âleme ve insanın yeniden dirilmesine ateistlerin itiraz etmeleri karşısında rüyayı delil gösterir. Hiç kimsenin rüyayı inkâr edemediği ve rüya sahibinin uzak yerleri görüp nakletmesi gibi nebî ve velîlerin uhrevî ve ruhanî âlemi tasvir etmelerinin mümkün olduğunu belirtir.⁴¹⁹

Mevdûdî de, Âhirete imanın, İslam itikadının farzlarından biri olduğunu ve tüm peygamberlerin ölümden sonraki hayat ve hesap gününe inanmamızı tebliğ ettiklerini belirttikten sonra âhirete imanın çerçevesini şu şekilde sıralar:

Dünya ve onun içindeki her şey fanidir ve belirli bir günde son bulacak ve her varlık yok olacaktır. İşte o gün "kıyamet günü" olarak isimlendirilir. O gün, dünyanın yaratılışından beri var olan tüm insanlık, tekrar hayat bulacak ve mahkeme olunarak Allah'ın huzuruna çıkacaktır. Buna da "haşr" denmektedir.⁴²⁰

Allah Teâlâ, kendisine takdim olunan her kadın ve erkeğin iyi ve kötü hallerinin kayıt altına alındığı dosyaya göre son hükmünü verecek, iyi tarafı ağır basanlar mükâfatlandırılacak, kötü tarafı ağır basanlar ise cezalandırılacaktır. Birinci taraf, saadet kapılarının açıldığı cennete, cezaya müstehak olan taraf ise ateş ve azabın yeri olan cehenneme gönderilecektir.

Ölümden sonraki hayat olan ahirete iman, "ahiret yurdu" olarak isimlendirilir. Kur'an-ı Kerim bu mevzunun ehemmiyetini belirtmek için her ayetinde ahiret hayatının delillerini, hikmetlerini, ehemmiyetini, insan zihnine yerleştirmek için, ön plana çıkarır. Yine ona göre Ahiret'e iman etmeyen kimselerin bütün amelleri boşa gitmiştir. Ahiretle ilgili ayet-i kerimeler aslında insanın pek çok fitri suallerinin cevabını da teşkil eder.

Mevdûdî, âhiret gününe imanın insan için fitri bir zorunluluk olduğunu, ölümü hatırlatarak akli olarak temellendirmeye çalışır: Şöyle ki insanın hislerine tesir eden olayların, gücüne göre fitri kuvvetini daha çok tahrik ettiğini belirtir ve bu duruma örnekler verir.

⁴¹⁸ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yay., İstanbul, 1972, s. 379; Harpûdî, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1332. s. 270.

⁴¹⁹ M. Said Özervarlı, "Şiblî", *DİA*, c. 39, s. 127.

⁴²⁰ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 122.

Örneğin insan, hüznün ve kederi ferahattan daha çok hisseder ve yine insan bir şeyi kavuştuğunda o şeyin nereden geldiğini ve sonucunu sormak istemez. Ancak bir şeyi kaybettiğinde o zaman insanı, bir hüznün ve keder kaplar. Nedenini ve nasılımı sormaya başlar.

Aynı bunun gibi hayatın mebdei, ölüm ve ölümden sonraki hayat içinde bazı fitrî sualler akla gelir: Örneğin insan zihni, âlemin büyüklüğü ve dehşeti karşısında âlemin başlangıcı, sonu ve inşa eden hakkında sorular üretir. Fakat bütün bu mevzular hakkında, derin fikir sahipleri fikir yürütür. Tüm insanlar bu konularla ilgilenmezler. Ancak ölüm böyle değildir. Herkes ölümle karşı karşıya kaldığı için istisnasız herkes onu kabule mecbur kalmaktadır. Dolayısıyla felsefecilerden büyük hekimlere kadar herkes “ölüm nedir, bu ölüm kapısının ardında neler var?” suallerine cevap aramaktadırlar.

İnsan, yine nail olduğu bu kısa, fakat cehd ve didinme içinde olduğu hayatın içinde bazen ruh bakımından sükûnet bulamamakta, bazen de kötüler ve iyiler bu dünyada karşılıklarını alamamaktadırlar. Kötülerin zulmü ve iyilerin sabrı asla kendini göstermemektedir.

Bu suallerden sonra başka bir mesele var ki oda “âlemin varlığı”dır. “Hayat silsilesi nihayetsiz olarak devam mı edecek, tüm kâinat ebedi mi yoksa muayyen bir eceli var mıdır?” Mevdûdî, işte bütün bu suallerin cevabının ahiretin varlığına imanda yattığını belirterek ahreti inkâr edenlerin durumunu açıklar.

Mevdûdî, bazılarının yaşanılan hayatın gerçek olduğunu, ölümün bir neticesinin olmadığını; aksine onun yokluk, fani olmak nihayete ermek, hissiz ve şuursuz bir âleme gitmek olduğunu iddia ederek aslında mahiyetini bilmedikleri bir şeyden bahsetmiş olduklarını belirtir. Çünkü onlar âlemin ezeli ve ebedi olduğuna dair yakîn düzeyde bilgiye sahip değillerdir. Bu tipler, âlemi pozitivist bir nazarla tetkik ettiklerinden dolayı ancak duyu organlarıyla elde ettikleri malumata inanıp hakkında bilgi sahibi olmadıkları âlemin sonu hakkında fikir yürütmüşlerdir. Ancak onların bu fikirleri dar ve manasızlıktan öteye geçmemektedir. Mevdûdî’ye göre bir şeyi şuurumuzun kavrayamaması, onun yokluğuna kafi delil değildir. Hisle müşahedeye dayanarak ölüm üzerinde hüküm yürütmek, hayatın ve dünyanın ebediliği üzerinde karar kılmak sahih bile olsa, insan kendi gözleriyle bu dünyanın fani olduğunu ve varlıkların, her gün inkırazın ve yokluğun içine gömüldüklerini görmektedir. Kaldı ki bu insanlar ölümden sonra hiç kimsenin dirilişine şahit olmadıkları için ölümden sonra ne olacağını bilmediklerini belirtmeleri gerekirdi. İlim bu meseleye dair bize hiçbir şey bildirmiyorsa öldükten sonraki hayatı inkâr etmeleri tamamen cahilce ve temelsiz bir tutumdur. Böyle bir

iddiada ancak gayri ilmi olur.⁴²¹

b. İnsanın Ahirete İman İhtiyacı

Peygamberler, müslüman olmanın temel şartlarından biri olan Âhirete iman etmeyenlerin küfre düşeceklerini açık bir biçimde açıklamışlardır. Kaldı ki ahiret hayatını kabul etmemek diğer tüm inanç esaslarını anlamsız hale sokacaktır. Mevdûdî, ahirete iman gerekliliğini insanın tabiatından örnek vererek temellendirmeye çalışır. Nasıl ki insan, günlük hayatında bile kendinden fayda temin etmeyen fiilleri içgüdüsel olarak yapmak istemezse, aynı şekilde zararsız bir şeyden de kaçmak ister. Faydalı olan şeye karşı ilgisi artar. Örneğin bir çocuğun okuldan kaçmak isteğinin sebebi, eğitimin fayda ve önemini kavrayamaması ve eğitimcilerin onu iknaya zorladıkları meselelere inanmamasıdır.

Mevdûdî için, hesap gününe inanmayan bir kimsenin durumu bundan farklı değildir. Artık bu kimse için Allah'a iman ve onun kanunlarına uygun yaşama anlamsız olacaktır. Çünkü onun için ne Allah Teâlâ'nın emirlerine uymanın ne bir faydası ve ne de isyanın bir zararı vardır. Böylece Allah'ın emirlerini ve peygamberlerin tebligatını takip için bir sebebi de kalmamıştır.

Âhirete iman, insanın hayatını tanzim ve tayin edecektir. Yalnızca yaşanan hayatın başarısını ve başarısızlığını dikkate alan bir insan, ancak bu dünya hayatında elde edeceği kâr veya zararlarla ilgilenecektir. Artık bu kimse, dünyevi menfaat elde etmek için iyi fiillerde bulunmayacak ve bir kötü fiilleri terk etmek için çaba sarf etmeyecektir.

Ancak bir kimse, âhirete iman eder ve akıbetinin dünyadaki amellerinin neticesinde meydana geleceğine inanırsa, o zaman dünyada elde edeceği bir kazanç veya zarara geçici nazarla bakacak ve ebedi saadetini fânî bir kazançta feda etmeyecek, iyilik yolunda gidecek tüm olayları nihaî sonları açısından yargılayacak, şahsi kuruntu veya kaprisler yaşamayacaktır.

Dolayısıyla böyle iki farklı kimsenin iman, eğilim ve yaşam kriterleri arasında ciddi farklılıklar bulunacaktır. Bir mü'mine göre Allah Teâlâ'nın rızası bulunan her fiili, ona dünyada kazanç sağlaması veya sahip olduğu dünya menfaatinin kaybına ve şahsi hesaplarının zarara uğramasına neden olsa da yine iyi, O'nun rızası olmadığı ve hiddetlendiği her fiili ise kötü kabul edecektir.⁴²²

Mü'min, Allah'ın kendisinden ebedi hayatta razı olmasını, şahsı için gerçek mükâfâta ulaşma olduğuna iman edecektir. Böylece, geçici dünya kazançları için kendisini kötüleyip

⁴²¹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 172.

⁴²² Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 124-125.

durmayacaktır. Çünkü Allah Teâlâ'nın mahkeme-i kübrasından kaçamayacağından emindir. Böylece Allah Teâlâ'nın belirlediği mutlak ölçülere, sınıksız sarılmakta ve onun belirlediği bir hayat tarzını benimsemektedir.

Sonuç olarak insana çeşitli hayat seyrine uyum sağlayan unsur, ölümden sonraki hayata inanıp inanmama durumudur.⁴²³

Dünyanın ve insanın nihyeti ve akıbeti hakkında âlemde iki dinin görüşlerini açıkladıktan sonra Mevdûdî, ahiret inancının insan için bir zorunluluk olduğunu, aşağıdaki önermelerle akli olarak şöyle temellendirmeye çalışır:

Birinci önerme; “Allah, bu kâinatı sonra erdirdikten sonra çok daha üstün bir düzen kuracaktır.” Bu önermeye göre, bu düzenin niteliği üzerinde düşünen her insan, bu dünyadaki her gücün sınırlı nitelikte bulunduğunu görecektir ve hali hazırdaki nizamın sürekli olmadığını ve bir gün doğal olarak tam olarak tükeneceğini anlayacaktır.

İkinci olarak, “bilim, âlemin parçaları için olgunluk kuramını kabul ediyorsa bunun bütün için kabul edilmesi neden mümkün olmasın?” önermesidir. Evrenin tamamen yok olmasının yerine onun daha kâmil bir devreye gireceğini ve daha üstün bir nizam ve sonsuz olacağına yönelik düşünmek gayet tabiidir ve böyle bir düzende “insana yeni baştan hayat verilecektir” önermesi neden mümkün olmasın? Allah'ın ahirette yeni bir düzen kurmaya kadir olacağı gayet açıktır.

“İnsanın bu dünyadaki her türlü amellerine ait sicil tutulacak ve yeniden dirilme gününde ortaya konulacaktır” önermesinin ispatı, bugün ilmen de sağlanmaktadır. Örneğin sesin, çevresinde bulunan cisimlerde iz bırakıp sonra da tekrar elde edilebildiği ispatlandığı gibi insanın her hareketi de bu hareketlerin meydana getireceği dalgalarla olan temasta maddeler üzerinde iz bırakır. Dolayısıyla hayattaki amellerimizin sicilinin de tam olarak korunabilmesi ve tekrar ortaya çıkartılabilmesi mümkün görünmektedir.

Dördüncü önerme ise şu şekildedir: “Yeni baştan dirilme gününde, Allah Teâlâ mahkeme edecek ve insanı iyi hareketi için mükâfatlandırarak, kötü hareketi için cezalandırılacaktır.”⁴²⁴

Aklen de Allah Teâlâ'nın insanları mahkemeye tâbi tutması ve akıbetleri için adil bir yargıda bulunması gerekir. İyi amellerde bulunan birinin mükâfatlandırılması ve kötü fiillerde bulunan birinin de cezaya çarptırılacağı bir akıbeti uğraması, aklımızın ve adalet hissimizin

⁴²³ Mevdûdî, *İslam'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 33.

⁴²⁴ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s.127-128.

gereğidir. Çünkü hali hazırdaki düzen, maddi kanuna tabi olmakta ve müsait araca sahip olunca insan, kötülük yapabilmekte, her zaman da kötü akıbeta uğramamaktadır. Bu ise, mantıki değildir. O halde bu akıbet nerede olacaktır?

Daha yüksek bir türe ait varlığın akıbetinin kendini gösterebilmesi için; akılcı, moral kanun saltanatının hâkim olacağı, egemen durumda bulunacağı ve maddi kanunların kendisine tâbi kılınacağı bir düzenin olması gerekmektedir. Bu yer ise kâinatın gelecek, olgunlaşmış evresi olan ahirettir. İnsanın bu dünyada saklı tutulan akılcı sonu, ahirette karşısına çıkacak ve insanın oradaki akıbetini, bu tecrübî ve imtihan dünyasındaki amellerine uygun olarak yargılanan, kendi akılcı ve kabul inandığı değerleri tayin edecektir.

Bu inancın beşinci farzı ise, “cennet ve cehennem var olması”dır. Bu ise aklen imkânsız değildir. Nasıl ki Allah Teâlâ, güneş, ay, yıldızlar ve arzı yaratmış, neden cenneti ve cehennemi yaratmaya gücü yetmesin? Allah insanları yargılayıp iyi amellerde bulunanları ödüllendirme ve kötü amellerde bulunanları cezalandırma hususunda adaletli bir yargıda bulununca, hak edenlerin her türlü mükâfat, şan, şeref, zevk ve saadete erecekleri bir mekânla; mahkûm olacakları itibarsızlık, sefalet ve ezaya katlanacakları başka bir mekânın bulunması mecburi olacaktır.⁴²⁵

İşte tüm bu konuları göz önüne alan akıllı bir insan, selim olan akla ve mantığa çok uygun olan ölümden sonraki hayat keyfiyetine imanda karar kılmakta bir an bile gecikmeyecektir.

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerim'in bütün açıklığıyla belirttiği, ahiret hayatını inkârın neticelerinin en çok ahlak üzerinde görüldüğünü söyler. Artık insan bu mesuliyetsizlik içinde, tam bir müfsit hayatına girer.

Mevdûdî, bu müfsitlerin genel karakteristik özelliklerini şöyle sıralar:

1) İnsan, nefsinin bütün kayıtlardan uzak, hür telakki etti mi, artık onun için bir amel muhasebesi düşüncesi mevzu bahis değildir.

2) Bu inançtan mahrum olan bir kimse, dünyanın zâhiri şeylerine gözlerini çevirir. Dünyadaki bu sathi amellerin neticesini hakikat zanneder. Bu batıl düşünceden de bir türlü kendisine kurtaramaz.

3) Dünya hayatına bütün gücüyle bağlılık, onun dış güzelliklerine itimadı ve manevi amellerden uzaklaşması, ancak zararlı amelleri doğurur. Dünyada faydalı birçok ameller, zarar

⁴²⁵ Mevdûdî, *İslam'a İlk Adım*, s. 129.

cihetinden en şiddetli amellerden olabilir. Bütün bu hareketler ahirete imandan yoksun olduğu için zararlıdır.

4) Âhiret akidesinden mahrum olan bir kimse için, hak dini ve onun ahkâmını kabul etmek mümkün değildir. O kimseye, ameli salih arz edilirse hemen yüz çevirir. Her ne zaman da ona batıl inançlar takdim edilse hemen onlara karşı meyli artar. Dünyevi menfaatlere kendini kaptırır ve ondan katiyen ayrılmaz. Böylece de âhiret hayatının verdiği birçok faydalardan mahrum kalır.

5) Âhiret inancından mahrum olanlar, bütün manevi amellerden ayrılırlar. Bu tip insanlar muameleleri ile de diğer insanları ifsat ederler. Şüphesiz ahiret inancından mahrum olanların kalpleri taşlaşır. İnsanlar arasında yaptıkları her muamele riyaya dayanır ve menfaati ön plana alırlar.⁴²⁶

Âhireti inkâr eden bir adamın dini hükümleri tatbik, dinin emirlerini yerine getirmeye asla imkânı yoktur. Ancak İslam bu akîdeyle ahlakı hamidiyeyi, ameli salihayı ikame etmeyi, insanı Rabbi'ne ibadete ve nefis tezkiyesine çağırır.

Böylece İslam bu inançla; helal ve haram, güzel ve çirkin, dünyanın her sahasını değerlendirmiş oluyor. O halde her şeyden önce insana, ahiret inancını telkin etmek gerekmektedir. Bu sebepten dolayıdır ki İslam, bu inancın üzerinde bu kadar ısrarla durmaktadır.

c. Kur'an-ı Kerim'in Âhireti İspat Metodu

Kur'an-ı Kerim, her konuda olduğu gibi ahirete iman konusunda da kâinat kitabını temaşa etmeyi tavsiye ediyor. Ayrıca nefislerinde bulunan hikmetleri ve ayetleri düşünmelerini arz ederek akıldan ve kıyastan uzak gördüğü vakıaları ispat ediyor.

*"Sizi (tekrar) yaratmak mı (sizce) daha güç, yoksa göğ (ü yaratmak) mı? Ki onu (Allah) bina etmiştir."*⁴²⁷

Allah, yarattığı kâinat manzumesinde, kudretinin en büyük kanunlarını bize gösteriyor ve ayetleriyle şu mesajı veriyor: Mülkün ve iktidarın sahibi olan Allah Teâlâ'nın zayıf varlıkları yok etmeye ve yeniden diriltmeye kadir değil mi? Ve yine eşyayı yokluktan mevcut âleme çıkararak, bunda aciz olmayan varlık; nasıl olur da dağılan, parçalanmış kemikleri tekrar diriltmeye gücü yetmez? Nasıl ki bir vasıtayı yapan kimse onun parçalanmasından sonra da aynı vasıtayı

⁴²⁶ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 206-208.

⁴²⁷ Nâziât, 79/27.

yeniden yapabiliyorsa; arzı, semayı yokluktan yaratan Allah, parçalanıp, dağılıp değiştikten sonra da yeniden yaratmaya kâdirdir. Velew ki parçalanan varlığın cüzleri farklı farklı yerlerde olsun.⁴²⁸

Mevdûdî, insana ahiret hayatına imanı ispat eden سوالin: “Bu âlem kendi kendine mi kaim olmuştur, yoksa onu idare eden bir idareci mi vardır?” سوالinin olduğunu söyledikten sonra bu konu hakkındaki farklı görüşleri açıklar:

Maddeciler bu سوالin cevabını şöyle verirler: Kâinatı idare eden hiçbir varlık yoktur. O, kendi kendini idare eden bir alet gibidir ki madde ile enerji arasındaki alaka bittiği gün ondaki nizam da son bulacaktır. Bu nizam şayet kör bir tesadüf eseri olsaydı ilimden, akıl, şuur ve iradeden uzak kalırdı ve böylece bu âlemin gayesinden bahsetmekte abes sayılırdı.

Şayet insan doğrudan bu nizamın tesadüfen olduğuna inansa, o kimse için kurtuluş yoktur. Çünkü insan fitri olarak bu âlemden başka bir âlemin ihtiyacını duymamaktadır. Eğer âlem kör bir tesadüfün eseri olsaydı ondan adalet ve hesap istemek ne kadar doğru olurdu?

Kur’an-ı Kerim’in ahiret hayatına inanma ihtiyacı; âlemi yaratan bir varlık fikrine dayanmaktadır. Onun her işinde bir hikmet mevcuttur.

Bu âlemin muayyen bir zamandan sonra neticesi olmadan da yok olacağını zannetmek, abesle iştigaldir. İnsan Allah’ın insana verdiği akıl ve idrak nimetiyle iyice düşünürse, bu âlemde gayesiz hiçbir şeyin bulunmadığını görecektir.

Sonuç olarak bu kadar hizmetlerle dolu olan bir âlemin gayesi olmadan yok olup gitmesi ise muhaldir.

Âlem mutlak yok olmayacağına göre; o zaman bir hikmete uygun olarak yaratılmıştır. Mevdûdî, Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinde bu konu hakkında tafsilatlı olarak bilgi verildiğini hatırlatarak şu meseleleri bu konuda öncelikli olarak ele alır:

1) Âlem ve bütün varlıklar, noksanlıktan kemale doğru bir şeyi takip etmektedir. Böylece tüm varlıklar noksanlıktan kemale doğru ilerleyiş seyrini tamamlamaktadır.

2) Varlıkların bu değişimi sırasında daima fesat ortadan kalkmaktadır. Yani eşya, yeni görüntüsüyle eski bozuk halinden kurtulmaktadır.

3) Her nefis bu âlemde kendi nefsi için münasip bir mahal arzu eder. Mesela insanın tabiatı başka bir varlığın tabiatına münasip değildir.

⁴²⁸ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 186.

4) İlerleme ve yükselme kanunu bizzat bu âlemde de müşahede edilmektedir. Bu âlem kaç asır ve devir içerisinde bu şekilde gelmiştir. Bundan sonra da başka bir şekilde girecektir. Ancak bu değişim salâhi kabul edecek durumda olması gerekmektedir.

5) Bu âleme dikkatle ve ihtimamla bakıldığında onun eksikliklerinin yok olacağı bir âleme ihtiyacı olduğunu görmekteyiz. Akıl, bu âlemin noksanlıklarını gördüğü zaman hemen daha mükemmel bir âlemin ihtiyacını hissediyor. Söz konusu âlem ise maddi kanunlardan uzak hakikatin tam tezahür ettiği bir âlemdir.

Mevdûdî, toprağın arasından yarılarak büyük bir ağaç şeklinde tezahür edecek olan çekirdeğin, rahme bir damla su olarak dökülen ve sonra bir insan olan meninin, muayyen bir nizam içinde kuvvet haline gelen su buharı gibi şeylerin, her zaman gördüğümüz şeyler oldukları için bize acayip gelmediğini söyler. O, müşahede etmediğimiz ve gözümüzün alışmadığı bu âlemden de aynen böyle bahsetseydik, yine bu âlemi acayip ve tuhaf bulacağımızı, bunun akla ve yasalara uymadığını söylemeğimizi hatırlatır.⁴²⁹

Mevdûdî sonuç olarak, bir şey hakkında dar bir hudutla ve zaviyesi kıt olan mücerret bir akılla hüküm vermenin yanlış olduğunu ve görüşlerden, gizli hislerden uzak olan bir şeyin imkân dâhilinde olduğunun ispatı için Kur'an-ı Kerim'in, çok açık delilleri çok kesin üslupla ortaya koyduğunu belirtir. O halde insan, ilk adım olarak Kur'an'ın öne sürdüğü bu delillere mutlak teslimiyet gösterecek, ikinci adımda ise, bu imana ihtiyacının ne derece olduğunu, itiraf edecektir. Sonunda da insanın, ahiretin varlığının yokluğundan daha evlâ olduğunu anlayacağını belirtir.

d. Tenâsüh

Mevdûdî, Hint bölgesine ait, "ruhların tenasühü" inancını, ahiret nokta-i nazarından tenkit ederek, bir grup insanın insanlığa "ruhların tenasühü" adında başka bir inanç takdim ettiklerini belirtir. Bu inanca göre, ölüm mutlak ölüm değil, ruhun bir cesetten bir cesede intikalidir. Ruh dünyada iken amel, fikir ve meyillerinden neler hazırlamışsa ona bedel olarak başka bir tabakaya nakledilir. Eğer bir kimsenin amelleri kötü ise, en kötü tabakadan hayvanat nebatat tabakalarına, şayet o kişinin amelleri ve fikirleri doğru ise böyle bir kimsenin ruhu, en yükseklere doğru ilerler. Ruh ise dünyaya tekrar tekrar şekil değiştirerek gelir ve o kişinin, eskiden işlediği günahların cezasını çeker. Böylece Mevdûdî, bu inançta, vücudun tıpkı bir nehir gibi tahayyür ve inkılâpla devamlı bir değişikliğe uğrayarak akacağını belirtir.

⁴²⁹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 191.

O, bu fikrin izlerinin, Yunan filozoflarından, Roma'dan önce ve eski Mısır'da görüldüğünü hatta bu inanın harici tefsirlerde Yahudilere bile girdiğini hatırlatır. Bugün ise bu inanç Hint, Brahmanizm, Budizm, Ciniyye gibi dinler ile batı ve Güney Afrika, Madagaskar, orta Avustralya, Endonezya ve kuzey ve güney Amerika'da görülmektedir.⁴³⁰

Mevdûdî'ye göre, insanoğlunun bugün vardığı ilmi neticeler her şeyden evvel “tenasüh” akidesinin dayandığı prensipleri, akıl ölçüsüyle tenkide bile lüzum bırakmadan çürütmeye kâfi gelmektedir.

O, aklın, bu akideyi şu beş maddede reddettiğini açıklar.

1) Bu inanca göre insanın insan olabilmesi için geçmiş hayatlarının hayvan olması, hayvanın hayvan olabilmesi için de geçmiş hayatlarının insan olması gerekir. Bu durumda “ilk önce hangisi vardır?” sorusuna cevap vermek gerekir. Bu hal ise, insanı fasit bir dairenin içine sokacaktır. Bunu ise akl-ı selim kabul etmez.

2) Bu “tenasüh” akidesi ezeli ebedi olmuş olsa idi, o zaman kâinatta görülen güneş manzumesi ve diğer kuvvet kaynaklarının hepsinin ezeli ve ebedi olması icap ederdi. Hâlbuki bugün ortaya konulan ilmi neticeler, Güneş nizamının ezeli ve ebedi olmadığını ortaya koymuştur.

3) Kaldı ki hayvanlarda, bitkilerde, insanlarda bulunan hususiyetler aynı değildir. Örneğin insan akıl, fikir ve his hususiyetlerine malik olmasına rağmen, bunların hiçbirisi hayvanlarda ve bitkilerde yoktur.

4) Salah ve kötülük fikri amelleri ilgilendirdiğinden, fikir ve niyete bağlıdır. Bu vesileyle ancak insan fiilleri iyi ve kötü olarak ve nitelenebilir. Hayvan ve nebatın amelleri nasıl iyi ve kötü olarak değerlendirilebilir? Fakat tenasüh akidesine göre hayvan da nebat da, iyi ve kötü amel yapmaya kadirdir.

5) Her hayattan sonraki hayat, bizim günlük hayatımızdaki amellerimizin neticesidir. Böylece kötü amellerimizin neticesi kötü olacağına göre, ilk hayatımızda buna nail olduk. Bu kötü neticelerden sonra nasıl iyi ameller bizden sadır olacak? Onlardan da ancak kötü amellerin çıkması gerekir. Böylesi üçüncü hayatın neticesi ikinci hayatla aynı olmaması gerekir. Fasık insan ruhu, tenasüh yolunda aşağıların aşağısına itilince hayvan, insan, nebat olması mümkün değildir.⁴³¹

⁴³⁰ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 175.

⁴³¹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 177-178.

Mevdûdî ilme, his ve terakki fikrine aykırı olan tenasüh inancının, sosyal açıdan fert ve cemiyet hayatını da öldürdüğünü belirtmektedir. Bu akideye iman eden toplumlarda cesaret, askerlik ruhu ve ilerleme hamlesinin de yok olduğunu, Hindistan’da müşahede etmiştir. O, bu akideye inananlarda fikri kuvvetler çok zayıf ve sathi olduğundan, zillet ve meskenetten kendini kurtaramadığı gibi bir müddet sonra da fikren kuvvetli milletlere bağlı olup gittiklerini belirtmektedir.

Mevdûdî, yine bu inanç sahiplerinin, insana dünyayı terk fikrini telkin ettiğini belirtir. Bu inanca göre insan kendisini belalara maruz bırakan şehveti terk ederse ancak kurtuluşa erebilir. Yine bu inanca göre insanın tenasüh çarkından kurtulmasının tek yolu, dünyayı ve onun değerlerini terk edip, kendilerini ormanlara dağların tepelerine mağaralarda yaşamaya mahkûm etmektir. Böylece bu akîde bir ruhban sınıfının oluşmasına teşvik etmektedir.

Mevdûdî, insanın fitri olan hayatındaki ebedilik arzusunu, bu akide ile tatmin etmeye çalıştığını hatırlattıktan sonra, bu akidenin, yaratıcının kanunlarına kanalize edilmesi gerekliliğinin altını çizmektedir. Çünkü bu türden inançlar, ilim ve medeniyetin ilerlemesiyle yok olacağını ve insan zihninde hiçbir sözünün kalmayacağını belirtir. Durum böyle olunca bu akideler, hiçbir zaman ahlak ve yaşayış sahasına hâkim olmayacaklar, kitapların arasında kaybolup gideceklerdir.

Sonuç olarak Mevdûdî, tenasüh inancının tam bir dolap gibi olduğunu anlayan insanda bu akîdenin kıymetinin kalmayacağını belirtir. O’ na göre insanın fillerinden sonra uğradığı bu tebeddülât, hiçbir tövbe, istiğfar veya başka hiçbir şeye uğramadan mertebelerden geçtiği anlayışı, bu akidenin sakatlığını ortaya koymaktadır.⁴³²

B. ŞEFAAT MESELESİ

Şefaath, kök olarak, “iki yapmak, ikilemek, destek vermek, yardım etmek” manasına gelmektedir.⁴³³ Bu kavram, ıstılahta ise resuller, nebîler, âlimler ve Allah’ın izin vereceği kimselerin, yine Allah’ın izniyle mü’minlerden bazılarının günahlarının bağışlanmasını ya da

⁴³² Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 179.

⁴³³ Aydın, *İslam İnanç Esasları*, s. 217.

Allah katındaki derecelerinin yükseltilmesinin talep etmeleri manasındadır.⁴³⁴

Şefaata meselesi, kelâm ilminin en çok tartıştığı meselelerden biridir. Tartışmaların temel sebebinin bu konuyla alakalı birbirine zıt gibi görünen ayetlerin varlığıdır. Örneğin “her şefaata edicinin Allah’ın izni olmadan şefaata yetkisinin olmadığı⁴³⁵, “kendisine şefaata etme yetkisi verilenlerin, yine Allah’ın rızası olmadan başkasına şefaata edemeyecekleri”⁴³⁶, “şefaatin, o gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına fayda vermeyeceği”⁴³⁷, ayetleri ve Hz. Muhammed’in (a.s.) “şefaatin ümmetinden büyük günah işleyenler içindir”⁴³⁸ hadisi misal gösterilebilir. Yukarıdaki ayetler ve hadise göre, şefaatin yapılmayacağına dair bir anlam çıkmamakta, aksine bu ayetler, belirli şartların oluşmasıyla şefaatin mümkün olabileceğine delil kabul edilmektedir.

Yukarıdaki ayetlerde şefaata için iki şart sunulmaktadır: Bunlardan ilki, şefaata yetkisinin verildiği kişinin belirlenmesi, ikincisi de şefaata edilecek kimselerin tespit edilmesidir. Ayet-i kerîmeler, bu iki sınıfı belirleyecek olanın Yüce Allah olduğunu şiddetle vurgular.

Ehl-i Sünnet, mü’min olduğu halde büyük günah işleyenler için de şefaatin mümkün olduğunu belirtir. Ancak onlar, Allah’ın izni olmadan hiç kimsenin şefaata etmeye yetkili olmadığını ve yine Allah izin vermediği müddetçe hiç kimseye şefaata edilemeyeceğini kabul ederler. Bazı âlimler de kıyamet günü Hz. Peygamber’in, günahkâr ümmetine şefaata edeceğini ve onların Allah Teâlâ tarafından bağışlanmasını sağlayacağını ileri sürmektedirler.

İlahî adalete aykırı olduğu gerekçesiyle Mu’tezile, şefaati reddederken Şia ve Ehl-i Sünnet şefaati benimsemiştir.⁴³⁹ Ehl-i Sünnete göre, Allah’ın izin verdiği peygamberlerin ve Allah’ın velî kulları, O’nun izin verdiği ve bilhassa günahkâr kimseler için şefaata edebileceklerdir. Bununla birlikte bir müslüman, bu şefaata güvenerek Allah’ın emirlerini terk etmemeli, aksine şefaati hak edebilmek için gayret sarf etmeli ve vefat eden Allah’ın sevgili kulunu, kıyamet kopmadan Allah ile arasına aracı koyarak (tevessül, istişfâ, istiâne, istimdâd) yardım talep etmemelidir.⁴⁴⁰

Mevdûdî, bu konuda Ehl-i Sünnet’ten çok farklı düşünmez. Şefaata meselesinin

⁴³⁴ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 343.

⁴³⁵ Yunus, 10/3.

⁴³⁶ Enbiya, 21/28.

⁴³⁷ Tâhâ, 20/109.

⁴³⁸ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21 Tirmizî, “Kıyamet”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

⁴³⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, İstanbul 1979, s.548.

⁴⁴⁰ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 346.

Kur'an'da teferruatlı bir şekilde ele alındığını öyle ki; şefaathakkının kime verilir kime verilmediğı, kimin için yapılır yapılmayacağı, hangi şartlarda yapılabileceğı gibi soruların cevabını öğrenmemizin zor olmayacağını belirtir.⁴⁴¹

O, dünyada bazı kimselerin batıl yollara sapmalarının nedenleri arasında, şefaath ile ilgili yanlış fikirlerin yer aldığını belirterek, Kur'an'ı Kerim'in bu konuyu, hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde etraflıca açıkladığını söyler.

*“Göklerde yerde olan şeyler O'nundur. İzni olmaksızın O'nun nezdinde şefaath edecek yoktur. Yarattıklarının önünde ve arkasında olanı (geçmişlerini ve geleceklerini) bilir... İnsanlar O'nun ilminden, O'nun istediğinden başkalarını kavrayamazlar.”*⁴⁴²

Mevdûdî, ayetin ilk bölümünden; salih kimseler, sözde ermiş, melek ve diğer büyük şahsiyetlerin Allah katında makbul olup, diledikleri kimseler için şefaatte bulunabilecekleri yönündeki müşriklerin yanlış inancının, toptan reddedildiğini belirtir. Peygamber ve melekler dahi Allah'ın yanında ağızlarını bile açmaya güç yetiremezler.

Mevdûdî, ayetin ikinci bölümünden kâinat ve bunun hikmetini anlayacak bilgi kaynağının, kimsede olmadığını vurgulayarak; insan, melek, cin veya başka yaratıkların Allah'ın sonsuz ve rakipsiz hâkimiyetine müdahalede bulunamayacak kadar bilgilerinin kıt ve sınırlı olduğunu belirtir.

Mevdûdî, şayet en ufak konularda bile kulların, Allah'ın yasalarına müdahil olma taleplerinde, yetkili olmadıkları alanlarla ilgili olarak başka insanlar için tavsiye ve şefaatte bulunmayı sürdürdüklerinde; evrenin nizamının ve mekanizmasının alt üst olacağını ve bu tür müdahalelerin, daha sonra Allah fikri gibi büyük müdahalelere sıçrayarak tevhid ilkesinin bozulacağını belirterek, meseleyi akli olarak değerlendirir.⁴⁴³

O, dünya ve evrenin düzeni bir yana, hayatındaki en küçük sorunlarına bile çözüm üretemeyecek kadar aciz olan insanın; tüm varlığın düzenini ve bu düzenin arka plânındaki hikmeti çok iyi bilen, bu sebeple yaratılmışların, marifet ve ilmin tek kaynağı olan, Kadir-i Mutlak olan Allah'ın talimatlarına ve rehberliğine itaat etmelerinden başka çarelerinin olmadığını vurgular.

⁴⁴¹ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 349.

⁴⁴² Bakara, 2/255.

⁴⁴³ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 350.

a. Şefaata İçin İzin Gereklidir

“Şefaata etmeye, ancak Allah katında söz almış olanlar malik olacaktır.”⁴⁴⁴

Bu ayetten Mevdûdî, ancak müsaade almış olanlara şefaata edilebileceğinin ve kendisine izin verilenlerin şefaatte bulunabilecekleri manalarına aynı anda anlaşılabilirliğini belirtir.⁴⁴⁵

Ayette geçen Allah kelimesinin Arapçada “Rahman” olarak kaydedildiğini belirten Mevdûdî, “Rahman’dan söz almış olmanın”; hayatta iken Allah’a iman ederek O’nun salih kulları arasında olan ve O’nun rızasını kazanmış olan bir kimsenin şefaate nâil olacağını veya ancak onun lehine şefaata yapılabileceği gibi iki anlama da gelebileceğini ifade eder. Daha sonra o, insanların kendilerine göre şefaata bulmalarının hiç önemli olmadığını, önemli olanın; Allah’ın, bir kimseyi şefaatine layık görmesi ve şefaata etme izni vermesi olduğunu belirtir.⁴⁴⁶

Böylece Mevdûdî, şefaatin kapısının kapatılmadığı görüşünü esas alarak, hayatta iken Allah Teâlâ’nın salih kimselere her zaman yardım ettiğini, dolayısıyla Allah Teâlâ’nın salih kullarına bu yardım hakkı verilerek şefaatte bulunabileceklerini, ancak bunun için Allah’tan izin almak zorunda olduklarını belirtir.⁴⁴⁷

Bu kimselerin, ancak Allah’ın konuşmalarına izin verdiği kimseler hakkında tavsiyede bulunabileceğini, şefaatin haklı ve yerinde olduğu takdirde kabul edileceğini; hak etmeyen kimselerin şefaata edilmemesine izin verilmeyeceğini belirten Mevdûdî, örneğin dünyada iken kul hakkı yemiş kimselere hiçbir peygamber, melek ve evliyanın şefaata etme hakkının olmadığını, ayetlerden deliller getirerek izah eder.

b. Mahşerde Hz. Peygamber’in Şefaata Hüviyeti

Mevdûdî, “Ahirette Allah’ın mahkemesinde, Allah izin vermeden kimseye şefaata edilmeyecektir.” kuralından yola çıkarak, Allah’ın en sevdiği Peygamberi Hz. Peygamber’in (a.s.) mahşerde ümmeti ve ümmetinin bazı fertleri için şefaata de bulunmaya teşebbüs edeceğini, ancak bu şefaatin, Allah’ın iradesine bağlı olacağını belirtir.⁴⁴⁸

Bununla birlikte Mevdûdî, dünyada iken Allah’a karşı doğru işler yapmak istediği halde birtakım hatalar işlemiş olan kimselere şefaata olunabileceğini, ancak günah işlemekte

⁴⁴⁴ Meryem, 19/87.

⁴⁴⁵ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 352.

⁴⁴⁶ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 84.

⁴⁴⁷ Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 353.

⁴⁴⁸ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 85.

ısrar eden ve bu fiillerinden utanç duymayan sapık kimselere şefaahat olunmayacağını belirtir ve şu hadisi konuya delil olarak sunar:

Peygamber (a.s.), “Allah’a ihanet eden ve ondan korkmayanların durumunu anlatırken şöyle buyurmuştur: “Bu hain kimseler yaptıkları günah ve yedikleri haram malların yükünü omuzlarında taşıyarak mahşere gelecekler ve bana yalvaracaklardır: ‘Rasûlullah bana yardım edin.’ Fakat ben onlara şu cevabı vereceğim: ‘ben senin için hiçbir şey yapamam. Çünkü ben size Allah’ın mesajını iletmişim.’”⁴⁴⁹

7. İMANIN MAHİYETİ

Korkunun zıddı olan ve “emn” mastarından türetilmiş olan iman kelimesi, eman ve emniyet, güven anlamlarına gelmektedir. İman, if’al veznindedir. Aslında “emn” den “eman” olup “âmene” fiilinin mastarıdır. Arapçada iman; mutlak tasdik etmek, yani bir söze, bir habere,⁴⁵⁰ bir hükme, bir şahsa, bir varlığa kesin bir şekilde içten gelerek samimiyetle inanmak, onu doğrulamak, teyit etmek, doğru söylediğini kabullenip benimsemektir. Yani iman; haberi veren zatın anlattığı hükme gönüllü olarak, boyun eğerek onu kabul etmek ve o hükmü doğru saymaktır.⁴⁵¹ İman bir şeyin doğruluğu, olacağı ve varlığı hakkında zihnin güven içinde olması, emniyette bulunması; korkunun, şüphenin yerine itminanın, sakinliğin hâkim olması; hıyanetin, yalanlamanın ve inkârın zıddıdır. İmanın zıddı küfürdür. Küfür, yalanlama ve inkâr anlamına gelir.⁴⁵²

İman, kalpte gerçekleşen bir fiil olup, kişinin kendisini Allah’a ve mesajına kat’î olarak teslim etmesi ve bunalım/sıkıntıya karşı huzur, emniyet ve istihkâm kazanmasıdır.⁴⁵³ İmanın terim anlamına gelince, bu konuda her bir kelimî mezhebin birbirine yakın veya uzak bir iman tanımı vardır. İman nedir? Sorusuna ilk cevap arayanlar Mürcie olmuştur. İmam Eş’ari, Mürcie fırkalarına ait on iki ayrı iman tanımı vermektedir.⁴⁵⁴

Ebû Hanife ve takipçisi İmam Maturîdî’ye göre iman, esasen kalbin tasdik etmesinden ibarettir. Dolayısıyla iman; Allah’a, Resulüne ve O’nun Allah Teâlâ’dan getirdiklerinin doğru olduğuna kesin inanmak, bunların gerçek ve hak olduklarını kabul ve tasdik etmektir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁹ Mevdûdî, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, c. 1, s. 361.

⁴⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, Beyrut 1955, c.10, s.193.

⁴⁵¹ Et-Taftâzânî Sa’düddîn, *Şerhu’l-Akâid*, (Şerhu’l-Akâid), s. 151-152.

⁴⁵² İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, c.13, s. 21.

⁴⁵³ Fazlurrahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı- Makaleler* 1, Adil Çiftçi, Ankara, 1997, s. 3.

⁴⁵⁴ Eş’arî, *Makâlât*, Beyrut 1195, c. 1, s. 213, 223.

⁴⁵⁵ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhü’l-Ekber*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 62.

Bakillâni'ye göre de iman, Allah'ı tasdik etmektir ve tasdik yeri kalptir.⁴⁵⁶

İbn Teymiye ise iman konularını tasdikle birlikte Kuran'da emrettiği iyi fiilleri yapma anlamındaki amel'i de iman kavramının bir parçası olarak görmektedir.⁴⁵⁷

Mevdûdî, imanı “bilgi ve inanç” olarak tanımlar. Dolayısıyla iman, ilim ve kanaatten kaynaklanan kuvvetli inançtır. Ona göre, Allah'ın birliğine; ilâhî mükâfat ve ceza kuralını bilen ve bunlara güvenen kimseye mü'min denir. Bu inanç mü'mini Allah'ın yoluna uyan ve itaat eden bir hayata yönlendirir. Böylece itaat eden kimseye müslüman denir.⁴⁵⁸

Mevdûdî, İslam davetinin ölçü, aslı ve usulü nedir sorusuna bir tek kelime ile “iman” diye cevap verir.⁴⁵⁹ Zira O, Kur'an-ı Kerim'in ve Allah Resulü Hz. Peygamber'in risâletinin ancak imanı yaymak için gönderildiğini belirtir. Ve Kur'an-ı Kerim'den şu ayeti beyan eder:

*“Ey Rab'imiz, doğrusu biz Rabbinize inanın diye insanları imana çağıran bir davetçi işittik. Hemen imana geldik. Ey Rab'imiz, artık bizim günahlarımızı affet, kusurlarımızı ört, canımızı iyilerle beraber al.”*⁴⁶⁰

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerim'de gördüğümüz müjdeler, tehditler, aklî ve naklî kıyaslar, kıssalar ve hikâyelerin, bir tek manayı telkin ettiğini; İslam'da nefis tezkiyesi, ahlakî ıslahat medeni kanunlar ve içtimai düsturlara geçmeden evvel, lâzım olanın ancak iman olduğunun altını çizer.

Mevdûdî, imanın Kur'an'da; “nur, basiret, hidayet, ilim” manalarına geldiğini, imansızlığın ise “küfür, cehalet, batıl, yalan” manalarına geldiğini belirttikten sonra “mü'min” ve “kâfirin” tanımını yapar:

Mümin, hakka ve doğruya bağlanan kimsedir ki, kendisini ilim ve marifet ile nurlandırmaktadır. Kâfir, bâtıla bağlanan ve onu müdafaa eden, aynı zamanda da bâtılın karanlığında yol bulmaya uğraşan, doğruluktan, salahtan nasibi olmayan, hayatı hüsrân içinde geçen kimselerdir.⁴⁶¹

*“Bu iki kimsenin hali kör ve sağır, gören ve işitenin hali gibidir. Bunlar birbirine denk olurlar mı hiç? Hala düşünmeyecek misiniz?”*⁴⁶²

⁴⁵⁶ Bakillâni, *Kitabu't- Temhîd*, Beyrut, 1957, s. 389.

⁴⁵⁷ İbn Teymiye, *Kitabu'l- İman*, Kahire, ty, s.3.

⁴⁵⁸ Mevdûdî, *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 28.

⁴⁵⁹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 91.

⁴⁶⁰ Âl-i İmran, 3/193.

⁴⁶¹ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 91.

⁴⁶² Hud, 11/24.

“İşte biz sana da Habibim böylece ömrümüzden bir ruh vahyettik. Hâlbuki vahiyden evvel kitap nedir, iman nedir sen bilmezdin. Ancak biz onu, bir nur yaptık bununla kullarımızdan kimi dilerse ona hidayet ederiz...”⁴⁶³

“Şüphesiz ki emrettiğim bu yol, benim dosdoğru yolumdur. O halde ondan başka aykırı yollara tabii olmayın. Sonra sizi, Allah’ın yolundan ayırır. İşte Allah, size bunları emretti ki kötülüklerden sakınasınız.”⁴⁶⁴

Anlaşıyor ki, iman yolu dosdoğru bir yoldur. Nefsini hidayete eriştirmek isteyen bir kimse, bütün yolları bir tarafa bırakarak, iman yoluna sülûk etmelidir. Yine bütün açıklığıyla anlaşılmıştır ki Allah’a iman, peygamberlere iman ve kitaplara imandır. O halde, iman dosdoğru yolu bulacak bir doğru kazandırıyor. Böylece hepsini dalâletten ve kötü yollardan kurtarmış oluyor. Kâfir, diğer yollardan dosdoğru yolu kendisine gösterecek bir yola sahip değildir. Böyle karanlıklar içinde kalan zihin, tahmin adımlarından başka bir adımla yürüyemez. Şu bir gerçek ki, zanla sırat-ı müstakim bulunmaz.⁴⁶⁵

“Hâlbuki onlar, buna dair de bir bilgisi yoktur. Onlar, kuruntudan başkasına tabi olmazlar. Kuruntu ise, şüphesiz haktan hiçbir şey ifade etmez.”⁴⁶⁶

A. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

İman ile ilgili meselelerden biri de iman-amel ilişkisidir. İman-amel ilişkisi ilk dönem müslümanları arasında uzun uzadıya tartışılan konulardan bir tanesidir. Özellikle hakem olayı ve büyük günah işleyen kimsenin konumu, bu tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Ehl-i Sünnet’in büyük çoğunluğu, iman ve İslam kavramlarının aynı olduğunu ve birbirinden ayrılmayacaklarını kabul eder. Ehl-i Sünnet’e göre iman, haber verdiği emir ve yasaklarında, Allah’ı tasdik etmekten ibarettir. İslam ise, O’nun ulûhiyetine boyun eğerek itaat etmektir. Bu ise sadece Allah’ın emir ve nehiyelerini kabul etmekle gerçekleşir. Dolayısıyla taşıdıkları hüküm bakımından iman İslam’dan ayrılmaz ve aralarında mugayeret, farklılık bulunmaz.⁴⁶⁷

Ebu Hanife, bu konuda iman ve amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul edenler arasındadır. Buna delil olarak da iman eden bir kimsenin çoğu zaman bazı amellerden muaf

⁴⁶³ Şuara, 26/52.

⁴⁶⁴ En’âm, 6/153.

⁴⁶⁵ Mevdûdî, *İslam Medeniyeti*, s. 92; ayrıca bkz. *Cuma Konuşmaları*, s. 69-75.

⁴⁶⁶ Necm, 53/28.

⁴⁶⁷ Es-Sâbûnî Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yay., 2005, s. 176.

tutulmasını gösterir. Çünkü mü'minin bu zamanlarında iman kendisinden ayrılmaz. Örneğin bir kadın hayız döneminde namaz ibadetinden muaf tutulur. Ancak bu dönemde imanın bu kişiden ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Bu kadına, bu dönemlerinde orucunu terk etmesi sonra da kazasını yapması söylenir. Ancak ona imanını bırak sonra da kaza yap denilmez. Aynı şekilde “fakir zekât vermeyebilir” denilirken aynı fakire “iman etmeyebilir” denmesi caiz değildir.⁴⁶⁸

Mevdûdî, salih amellerin imanın bir parçası olup olmadığı meselesinde gereksiz yere tartışmanın çıktığını belirtir ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tutarlı bulur. O, iman, kalbin şahitliği ile zihnin tasdikinden ibaret görür. Mevdûdî, imanın geçtiği ayet ve hadislerdeki imanın tanımında, amelden bahsedilmediğini delil olarak gösterir. Ayrıca, ibadetlerini yapmayan müslüman bir kimsenin ani kazayla ölmesiyle küfür üzere değil iman üzere öldüğü hususunda, İslam âlimlerinin ittifak etmelerini de bu görüşüne gerekçe olarak gösterir.⁴⁶⁹

Mevdûdî, imanla ilgili bu açıklamalarından sonra meselenin diğer boyutunu da şöyle izah eder: Bir kişi, bir şeye inanmışsa inandığı şeyleri fiil ve davranışlarına yansıtmalıdır. İnsan akli da bunu gerektirir. Aksi halde inandığını pratikte inkâr etmiş sayılır. Nitekim Allah'ın ve gönderdikleri elçilerin, insanlara hakikatleri kabul ettirmekten maksatları yalnızca bunları inandıklarına dair söz almaktan ibaret değildir. Bundan asıl amaç, iman edenlerin ahlâk, fiil ve davranışlarına; fert ve sosyal hayatlarına bu iman esaslarını yansıtma ve tutma olacaktır.⁴⁷⁰

Mevdûdî, iman amel ilişkisini bir ağacın tohumla olan ilişkisine benzetir. O, tohumuz ağaç yetiştireceği gibi mayasında iman olmayan kimsenin müslüman olamayacağını söyler. Mevdûdî, ekilen tohumun farklı nedenlerle büyümemesi veya zarar görüp geç yetişmesi misali gibi, Allah'a ve O'nun hükümlerine, ahirete iman ve itikat etmekle birlikte, imanlarının Cenab-ı Allah'a tam anlamıyla itaat etmeye yönlendirme gücünde olmayanları da hakiki müslüman derecesinde görmemekle beraber, gene de müslüman olarak kabul eder.⁴⁷¹

Mevdûdî, iman ile küfür arasındaki büyük farkın insan ve ameli arasında da büyük farkı gerektireceğini belirterek Kur'an'a göre kurtuluşa erenlerin ancak takva ve doğruluk sahipleri olacağını hatırlatır. O, Kur'an âyetlerinde daima imanın amele tekaddüm edilmesini, kurtuluşun buna bağlı olduğuna delil kabul eder. Ayrıca o, ahlâkî ve kânunî hükümlerin de iman ehli insanları muhatap aldığını belirtir.

⁴⁶⁸ Ebû Hanife, *el-Vasıyye*, s. 60.

⁴⁶⁹ Mevdûdî, *Fetvalar*, s. 204.

⁴⁷⁰ Mevdûdî, *Fetvalar*, s. 204.

⁴⁷¹ Mevdûdî, *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 29.

Mevdûdî, İslam'ın teşkilatlandırmak istediği itikat manzumesini, gerçek ilim, gerçek hak, gerçek doğruluk ve gerçek hidayet olarak belirttikten sonra İslam'ın bunun dışındaki her şeyi, bâtil, cehâlet ve fesat olarak değerlendirdiğini söyler. O'na göre İslam, kendi prensiplerine inananlarla inanmayanları aynı seviyede tutsaydı, o zaman İsm'in ferdi ıslâh ve terbiye için koyduğu prensiplerin bir mânası kalmamış olurdu. Yine İslam'ın küllî ilim olarak vafettiği, ferdi imana çağırın prensipler olmadan imana gelmek vaki olabilseydi, İslam'ın bu ilmine gerek kalmazdı. Ve yine o, İslam'ın ferde, fikrini ve zihnini bu emirlere bağlamasını telkin ederken, diğer yandan da nefsini ahlâkî fazîletlerle, güzel nasihatlerle, iyiliğe götüren, kötülükten uzaklaştıran düsturlarla bezenmesini emrettiğini, bunun sonucunda ise insanın amellerinin kemale ulaşacağını ve terbiye sisteminin gerçek değerini kazanacağını belirtir. Böylece Mevdûdî, imanın amel için esas teşkil ettiğini ve imansız hiçbir amelin değer ve kıymetinin olmayacağını belirtmiş, ameli imanın bir parçası görmese de bir gereği kabul etmiştir.⁴⁷²

B. TEKFİR PROBLEMİ

Mevdûdî, imandan yoksun amelsiz birinin de kâfir olduğunu, ancak açıkça ispatlanmadıkça, amelsizliğine dayanarak bir kimsenin ihtiyaten tekfir edilmemesi gerektiğini belirtir. Mevdûdî, amelsiz müslümanlara cennet müjdesinin verilmesini günahkârlığa teşvik gördüğü gibi, açık bir delil ortada olmadığı sürece, amelsiz kişinin kâfir olup olmadığı hakkında kimsenin fetva veremeyeceğini de belirtir.

Mevdûdî, iki tür küfür olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, gerçekten kâfir olanlardır. Bu kimseler hem Allah tarafından hem de kulları tarafından mü'min sayılmazlar. İkincisi zahir itibariyle küfürdür. Görünüş itibariyle kâfir olan, yani fikir ve yaşam tarzı olarak kâfirlere benzeyen kimseler toplumdan dışlanıp kovulabilirler. Mevdûdî, bu tepkiyi mübah saymaktadır.⁴⁷³

Mevdûdî, büyük günahın imanın zıddı olmasına rağmen, mücerret bir günahkârlığın, ne kadar büyük olursa olsun, imanın müstakil olarak yok olmasına sebep teşkil etmeyeceğini belirtir. Dolayısıyla kâfir gibi bir mü'min de günah işleyebilir. Ancak Mevdûdî, kâfir ile mü'minin işlediği günahın farklı olduğunu belirtir. O'na göre, mü'min günah işlerken dahi Allah'ın azabından korkar ve pişmanlık duyar. Kâfir ise Allah'ın hiçbir hükmünü umursamadan günahında ısrar eder ve âhiret gününe iman etmediği için de tevbe etmeyi hiç düşünmez.

⁴⁷² Mevdûdî, *İslâm Medeniyeti*, s. 94-95, 100.

⁴⁷³ Mevdûdî, *Fetvalar*, s. 382

Mevdûdî, bu tür günahların küçük de olsa büyük sayılacağını ve dolayısıyla imanı yok edeceğini; mü'minin işlediği günahın ise tevbe ettiği takdirde imana geri döndüreceğini belirtir.

Mevdûdî, İslam'da tekfirin keyfe bağlanmadığını belirterek ikinci tür küfrü işleyenleri tekfir etmenin doğru olmadığını; İslamî düzende bir insanın öldürülmesini bir kadı'nın şahitleri dinledikten ve suçunun kesinleşmesi ve cezasının belirlenmesi için pek çok aşamadan geçtikten sonra gerçekleştiğini misâl kabul ederek şunları belirtir:

“Aynı şekilde bir kişinin ruhani katli, yani kâfir olarak nitelendirilebilmesi için şu şart vardır: Tekfir hükmü hâkim (kadı) tarafından detaylı araştırma yapıldıktan ve muhakeme edildikten sonra gerçekleşir. Görülüyor ki bir kişinin tekfir edilebilmesi için pek çok aşamadan geçilmesi gerekir. Sanık ve şahitlerin ifadeleri alındıktan sonra, elde somut deliller varsa, gerekli değerlendirmeler yapılmıca tekfir etmek mümkün olabilir.”⁴⁷⁴

7. HİLÂFET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

İslâm düşünce tarihinde, imamet ve hilafet başlığı altında yapılan tartışmalar ve yorumlar, İslam'ın siyaset felsefesine ilişkin önemli bir bilgi birikimi oluşturmaktadır. Ancak bu mesele, alternatif siyasal modeller ortaya koymaktan ziyade, inanç ve siyaset arasında teolojik bir ilişki kurmaya matuf olmuştur.

Asr-ı Saâdet'ten itibaren müslümanların yaşaya geldikleri pratik siyaset tecrübesinin teolojik olarak temellendirilmesi ve kaynağının belirlenerek meşru bir zemine oturtulması kelâm konuları arasında bulunan imamet ve hilafet başlıkları arasında yer almıştır.⁴⁷⁵ Bazı düşünce adamlarının, zamanlarının siyasî konjoktürünü eserlerine yansıtmaları ve mevcut siyaset yapısına göre hüküm vermeleri bu teorileşme çabalarının somut göstergesidir.⁴⁷⁶

Hilafet-imamet meselesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların ihtilafa düştükleri konuların başında yer almaktadır.⁴⁷⁷ Bu mesele, ilk İslam toplumunun siyasî açıdan en problemlili meselesi olmakla beraber İslam toplumunda ilk kurumun doğmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından önce hiç kimsenin devlet yönetimi hakkında bir düşüncesi olmadığı için böyle bir meseleyle karşılaşmak, müslümanları şaşırtmıştır. Bundan sonra devletin idaresini ilgilendiren tüm işler, İslam toplumunda günümüze kadar sürecek

⁴⁷⁴ Mevdûdî, *Fetvalar*, s. 383.

⁴⁷⁵ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul, İşaret Yay., 2016, s. 13.

⁴⁷⁶ Câbirî, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s. 706-711.

⁴⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 1, s. 47; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul, Sa-to Yay., 2001, s. 23.

sorunların esasını teşkil etmiştir.

İslam'da devlet yönetimi, Kur'an'ın hükümleriyle sabit olmamasından ve ümmetin ittifak etmemesinden dolayı itikadi ve kelâmi bir mesele değildir.⁴⁷⁸ Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların konuya siyasî, dünyevî ve kabilevî taassupla yaklaşımları, bu meseleyi İslam toplumunun aşılamaz bir sorunu haline getirmiştir.

Klâsik kaynaklarımızda “İmamet” ve “hilafet” terimleri, genellikle birbirinin yerine kullanılmış, Hz. Pegamber'in vefatından sonra müslüman toplumun siyasî önderliği olarak anlaşılmıştır.⁴⁷⁹ “halefe” fiilinden türemiş ve çoğulu hulefâ ve halâif şeklinde gelen “halife” kelimesi, vekil, halef, birinin yerine geçen manalarına gelir.⁴⁸⁰ Kur'an'da ise bu kelime, birini vekil tayin etme ve yardımcı olma manasına gelmektedir.⁴⁸¹ İstilahta ise; müslümanların gerek din ve gerekse dünya işlerini yapma hususunda Peygamberlere vekâlet etmek⁴⁸² şeklinde tanımlanmıştır.

Çoğulu “eimme” olan “imam” kavramı istilahta; “kendisine uyulan kimse” olarak tanımlanır. İmam; toplumun öncüsü olup, topluma yol gösteren, birey ve toplumu yönlendiren kişidir. Başka bir ifadeyle toplumun lideridir. İmamet de imamın üzerine aldığı yetki ve liderliktir. Böylece imamet, Hz. Muhammed'din ardından İslam toplumunun yönetimini üstlenen kimsenin misyonu demektir.⁴⁸³ Bu düşünceye göre imamet, çoğu zaman hilafet kavramının yerine kullanılmıştır. Bununla birlikte bu kavramlar arasında farklılık da vardır. İmamet, daha genel; hilâfet ise daha özel mana ifade etmektedir. Bu bakımdan her halife imamdır, fakat her imam halife değildir.⁴⁸⁴

Ancak Taftazânî ve bir kısım Şiiilere göre, halifelik imamlıktan daha genel anlam içermektedir.⁴⁸⁵ Yine imamet kavramı teorik plânda devlet başkanlığı, hilafet ise pratik bir otoriteyi ifade eder.⁴⁸⁶ Acemlerin iktidara geldiği Abbasiler döneminde bu mesele, Şiiilerin gayretleriyle toplumda konuşulmaya başlamış ve zamanla Şiiliğin iman ve iktidarının temeli olarak şekil almıştır. İmamet, daha çok Şiiilerce kullanılan bir tabirdir. Şia, imameti dinî bir

⁴⁷⁸ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Şerhu'l-Akaid), s. 323.

⁴⁷⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul, 1990, c.2, s. 481; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikdî, Siyasî, Fıkhi Mezhepler Tarihi*, cev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, Yeni Şafak Yay., s. 29.

⁴⁸⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l Arap*, c. 9, s. 83.

⁴⁸¹ A'raf, 7/142, Bakara, 2/30, En'am, 6/165, Nur, 24/55.

⁴⁸² Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, Kayıhan Yay., 1996, s. 28.

⁴⁸³ Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, İstanbul, 2000, c.22, s. 201.

⁴⁸⁴ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 92.

⁴⁸⁴ İsra, 17/70.

⁴⁸⁵ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 327.

⁴⁸⁶ Öz-İlhan, a.g.m., *DİA*, C. 22, s. 201.

mesele olarak gördüğü için, onlara göre bu görev asla terk edilemez.⁴⁸⁷ Şia diğer fırkalardan farklı olarak imameti, inanç esasları arasında mütâlaa etmiştir. Bu sebepten, Şiiliği anlayabilmek için, öncelikle bu “imamet” meselesinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Ehl-i Sünnet, Şia’dan farklı olarak; imameti, toplumsal bir ihtiyaç olarak görmektedir. Bu anlayışa karşı Sünniler, bu meseleyi, red maksadıyla telif etmiş; böylece imamet meselesi, kelim ilminin önemli tartışma konularının içine girmiştir. Dördüncü asırdan sonra da kelim kitaplarının en önemli tartışma konularının içinde yer almıştır.

İmamet gerekliliği hususu, İslam toplumunda kabul edilmesine karşılık bu konudaki ihtilaf daha çok hilafet makamının işleyişi üzerinde cereyan etmiştir. İslâm kelâmında ele alınan hilafet-imamet konularının ana eksenini devlet başkanının nassla mı yoksa seçimle mi belirleneceği hususu oluşturmuştur. Genel hatları itibariyle Şii inanç geleneği, bu meseleyi itikadi bir mesele haline getirerek yönetici veya devlet başkanının nassla belirlendiği hususunu ön plâna çıkartarak imametin nassla tayin edildiği görüşünü benimsemiştir.⁴⁸⁸ Ehl-i Sünnet ve Mûtezile geleneğinde ise seçim düşüncesi, imametin seçimle ve icma ile gerçekleşmesinin gerekliliği egemen olmuştur.⁴⁸⁹

Batı sömürgeciliğinin İslam toprakları üzerindeki tesirlerinin görülmeye başlandığı ilk günden beri müslüman düşünürler, Batı karşısında gösterdikleri ilk askerî ve siyasî karşı koymalarda sonuç alamayınca, faal bir şekilde politik teşkilatlanma konusuna eğilmişlerdir. Fakat başlangıçta tamamen askerî imiş gibi görünen problemler, siyasî reformların gerekli olduğu görüşüne itmiştir. Dolayısıyla ilk iş olarak Kur’an’da sınırları çizilmiş ve hedefi belirlenmiş bir İslâmî yönetim modeli ve siyaset teorisi tasavvurları ortaya koymaya çalışarak bazı fikrî ve siyasî oluşumlar başlatmışlardır. Bu konudaki en köklü değişiklik ise hilafetin ilgasıyla birlikte başlamış ve bu durum, Sünnî siyaset teorisinde yeni bir çılgır başlatmıştır. Bundan sonra iktidar konusunda birbiriyle mücadele eden iki akım oluşmuştur. Bu akımlardan biri hilafeti var olduğu şekliyle savunurken, diğeri de mevcut yapıya alternatif bulma çabasında olmuştur. Artık klâsik kelâm konuları içerisinde imamet ve hilafet isimleriyle yer alan yönetime ilişkin teorik tartışmalar, yerini son dönemde İslâm devleti, İslâm hükümeti, İslâm cumhuriyeti, cumhuriyet, demokrasi, şûra gibi konulara terk etmiştir.⁴⁹⁰ Böylece başta Mısır ve Hindistan olmak üzere İslâm dünyasının hemen her bölgesinde yeni yönetim arayışları ve tartışmaları başlamıştır.

⁴⁸⁷ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul, Pınar Yay, 2002, s. 54.

⁴⁸⁸ Öz-İlhan, “İmamet”, *DİA*, c. 22, s. 201.

⁴⁸⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 54.

⁴⁹⁰ Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, s. 11-12.

Mevdûdî, bu konuda söz söyleyenler arasındadır. O'nun ihyacı yönü, konuyu derinlemesine ele almasını sağlamıştır. O, hâkimiyet tasavvurunun, İslam'ın en mühim konularından biri olduğunu belirtmiştir. Çünkü iktidar, sonsuz kâinatın halıkı olan Allah'ındır. İnsan ise durumu ve vaziyeti bakımından bu Hâkim-i Âlâ'nın halifesi, yani asıl memurudur. Halifenin vazifesi ise, Hâkim-i Âlâ'nın kanunlarını, asıl kaynağa uygun bir şekilde yürütmek ve infaz etmektir.

Mevdûdî, hilafet meselesinin, İslam tarihinde müslümanların ihtilafa düştükleri konuların başında gelmekle birlikte Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra ilk doğan kurum olduğunu söylemiştir. O'na göre bu mesele, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde tartışma konusu olmadığı halde dördüncü yüzyıldan sonra kelim mezhepleri arasında şiddetli tartışmalara konu olmuş, müslümanlar arasında siyasi ve itikadi bölünmelerde önemli etkenlerden biri olarak rol oynamıştır.⁴⁹¹

Mevdûdî, hilafet meselesine daha geniş perspektiften bakarak hilafetin tanımlarını Kur'an ayetleri ile izah etmeye çalışmıştır.

1- Ona göre, Ahzap suresi 72. ayette geçen emanetten maksat hilafet olup, en şerefli varlık⁴⁹² olan insan ise halife olarak gönderilmiştir. Ancak bu hilafet, asaleten değil emaneten verilmiştir. Böylece halife, yaratıcıya vekâleten onun emirlerini icra etmekle görevlidir.

2- Allah, hâkimiyetin mutlak ve yegâne sahibidir. Halife, Allah'ın verdiği güç ve yetkiyi yine onun koyduğu yasalara uygunluk içinde kullanmalıdır. Ona göre, yalnız dindar ve takva sahibi bir mümin halife olabilir.

Mevdûdî, hilafetin terim anlamını verirken "siyasi-idari vekâlet" manasını tercih etmiş ve hilafet konusundaki tüm görüşlerini saltanatla karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz hariç ilk dört halifenin dışındaki tüm halifelerinin hakikatte sultan ve imparator, sözde halife olduklarını savunarak bunların halifeliklerini reddetmiş ve Hulafâi Raşidîn'den sonra hakiki hilafet nizamının bir daha bu ümmete nasip olmadığından yakınmıştır.⁴⁹³

Mevdûdî, Kur'an'a göre beşerî hükümet şeklinin vasıflarını aşağıdaki şekilde belirler:

Her sahada kanuni üstünlük Allah'a ve Resulüne aittir. Hâkimiyet şeklinin bundan başka şekilleri meşru değildir. Mevdûdî, devlet ve hükümet işlerini de Allah'ın otoritesine

⁴⁹¹ Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 252-278.

⁴⁹² İsra, 17/70.

⁴⁹³ Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, s. 144.

dayanan ve onun hükümlerinin icrasını gerçekleştirmede mükellef olan “hilafet” (yerine geçme) biçimiyle idare edilmesini, Kur’an’ın öngördüğünü belirtmektedir. Böylece hilafeti elinde bulunduran icra organının faaliyet sahası belli hudutlarla çerçeveselendirilmiştir.⁴⁹⁴ Yani sahih ve caiz olan hilafet” şekli, ilahi emirleri dikkate alan ve bu hükümlere teslim olan hükümet nizamıdır.⁴⁹⁵

Hilafet müessesesi doğru ve caiz olan seçim usulleri ile iş başına gelen fertler ve gruplardan oluşur. Ancak bu fert veya gruplar özel ve ayrıcalıklı değildir. Mevdûdî, “*Elbette ki onları yeryüzünde halife kılarız...*”⁴⁹⁶ âyetini, tüm müslümanların fert fert bu hakka sahip olabileceği şeklinde yorumlar. O’na göre, işte bu temel esas, İslami hilafet müessesesini diğer ayrıcalıklı grubun otoritesine dayalı yönetim tarzlarından ayıran en önemli esastır. Mevdûdî bu esası, Cumhuriyet’e benzetir. Ancak halkın hâkimiyetine dayanan Batı’nın siyasi düşüncesindeki Cumhuriyet’ten ayırır. İslam Cumhuriyeti’nde halk Cumhuriyeti’ni, ilahi emirlerin gölgesi altında ve onun tespit ettiği sınırlar dâhilinde kurar.⁴⁹⁷

Mevdûdî, halifenin Kureyşten olma zorunluluğu ile ilgili hadisleri, zaman ve mekânla sınırlı olduğunu söyleyerek, hilafetin kıyamete kadar her zaman ve her yerde Kureyş kabilesine ait olacağı görüşünü reddeder.⁴⁹⁸ O, bu hadislerde geçen Kureyşî olma ifadelerini; o günkü Arabistan’da lider konumlarından dolayı, tüm bölgenin daha kolay İslam’ı benimseyebilmesi ve İslam’ın tehlikeye maruz kalmaması için zorunluluk olarak yorumlanması gerektiğini savunur. Nitekim Emevîler ve hatta Fatımîler’in idarecileri Kureyş’ten çıkmıştır.⁴⁹⁹ Ona göre böyle bir durum, İslam’ın temel ilkelerine ve ruhuna aykırıdır. Çünkü İslam’da soy-sop, kabile, hanedan, ırk, sınıf, zümre hâkimiyeti ve üstünlüğü olmadığı gibi, üstünlüğün de ancak takva ile olduğu ve herkesin İslam devletinde eşit haklara sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Böylece Mevdûdî, Ehl-i Sünnet’in bir kısmı tarafından da benimsenmiş olan “Halifenin Kureyşî olma zorunluluğu yoktur” anlayışını benimsemiştir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul Hilal Yay., 2015, s. 35.

⁴⁹⁵ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 37.

⁴⁹⁶ Nur, 24/55.

⁴⁹⁷ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 39.

⁴⁹⁸ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 65-69.

⁴⁹⁹ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s.65-69; *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, c. 1, s. 64.

⁵⁰⁰ M. Sait Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşiliği”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, c. 23, s. 156-170.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVDUDİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. PAKİSTAN'DA MEVDÛDİ ELEŞTİRİSİ

Hint Alt Kıtasında Mevdûdî'nin de içinde bulunduğu ihya hareketi, 18. Ve 19. yüzyıllarda toplumsal bir hareket olarak ortaya çıktığında bid'at olarak görüldü ve geleneksel ulema tarafından tepkiyle karşılandı. Hint müslümanları üzerinde olduğu kadar dünya müslümanları üzerinde de oldukça fazla etki bırakan Mevdûdî, özür dileyici ve savunmacı tarzdan uzak İslamî ve siyasî meseleler hakkında yazdığı yazılarından dolayı, İslamî hareketin dinî ve fikrî açıdan kuvvetli olduğu bir dönemde, Pakistan ve Hindistan'daki modernist anlayışı benimseyen ulema, ağırlıklı olarak da geleneksel anlayıştaki ulema, akademisyen ve siyasetçiler tarafından şiddetli muhalefete maruz kalmıştır.

Mevdûdî, özellikle “*Resail ve Mesail*”, “*Tefhîmu'l-Kur'an*”, “*Tercüman-ı Kur'an*” ve “*Tefhîmat*” adlı eserlerindeki görüşlerinden dolayı tenkit edilmiş ve bu tenkitlere konu olan hususlarda pek çok kitap yayınlanmıştır. Bu eserlerden bazılarının dozu ölçülü iken bazıları tamamen ölçüsüz ve nezaket dışı kalmıştır.⁵⁰¹

Pakistanlı olan ve fikirleriyle Modernist anlayışın öncülerinden sayılan Fazlur Rahman, ihyacıların ana gayesi olan Asr-ı saâdetin uygulamalarını aynen günümüze taşımak manasında anlaşılan “saf İslam'a dönüş” tezinin sosyolojik açıdan imkânsız olduğunu belirtir. O Asr-ı Saâdet'in, ancak ya “bir ilham kaynağı” ya da “itici gücü temin eden bir zemin” olarak düşünülebileceğini savunur.

Fazlur Rahman, Mevdûdî'nin de temsilciliğini yaptığı modernizm öncesi ihyacılığın ciddi bir düşünce kısırlığı içinde olduğunu düşünür. O, ihyacıların felsefî düşünceyi hatta kelimî düşünceyi hoş karşılamamalarının, İslam dünyasında kısır ve basit bir eğitim-öğretim programının kabul görmesiyle neticelendiğini söyler. Fazlur Rahman, ihyacı akımın İslam'ın tevhid yönüyle sosyal adalet yönünü tekrar bir araya getirmeye çalışmakta, sorunların çözümünde önemli bir adım attığını kabul etmesiyle beraber, bu yorumların sadece bir faaliyet programlarıyla hayata intikalinin mümkün olmadığını belirttikten sonra bunun, ancak gücünü Kur'an'dan alan bir tefekkürle mümkün olduğunu savunur. Ancak o, ihyacıların böyle şümüllü bir vizyona sahip olmadıklarını iddia eder.⁵⁰²

⁵⁰¹ Birışık, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, s. 141.

⁵⁰² Mehmet Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar*, 1990, c. 4, s. 277.

Fazlur Rahman, İslam dünyasının Batı'nın etkileriyle bozulma tehlikesi içinde olduğundan dolayı, böyle güçlü bir haykırıyla bu akımların dünyanın pek çok coğrafyasında yer alan büyük müslüman kesim için güçlü bir duygusal cazibe kazandığını belirtir. Ancak ona göre bu hareketler, İslam dünyasının problemlerini de çözememiştir. Fazlur Rahman 'a göre Yeni-ihyacılık ilk dönem ihyacıları gibi ayakları İslâmî gelenek içinde olan bir hareket değildir. O, yeni-ihyacılarından hiçbirinin İslâmî tahsilden geçerek âlim ve mütefekkir olmadıklarını, düşünceden bahsettikleri halde anti-entelektüel olduklarını iddia ederek ciddi bir fikir çabası olmadan amelî hayatın düzene girebileceğine inandıklarını belirtir. Fazlur Rahman, ihyacıların Batı'yı anlama karşısında derli-toplu bir yaklaşım geliştirememiş ve onlar karşısında cılız ve tutarsız kaldıklarını belirtir.⁵⁰³ Onların faaliyetlerini büyük oranda politik görür ve ne siyasi arenaya sunmak için uygulanabilir politikaları olduğunu ne de dünya üzerine yeni bir perspektifin temeli olarak hizmet edebilecek iyi düşünülmüş felsefeye sahip olduklarını düşünür. Fazlur Rahman, Cemaat-i İslami gibi hareketlerin, özde değil sadece espride ihyacı olduklarını, daha derine gitmeye güçlerinin yetmediğini, onların sürekliliği olmayan ideoloji tartışmaları ile yetindiklerini ve hakikî İslâmî ihyanın gelişmesini tesis edemediklerini düşünür.⁵⁰⁴

Modernistlerin dışında Mevdûdî'yi eleştirenlerin başında geleneğin savunucusu olan muhafazakârlar yer almaktadır. Gerek İslâm dünyasında gerekse Hindistan ve Pakistan'da, geleneksel eğitim sisteminin bir sonucu olarak sahâbeden bu yana tüm imamlardan nakledilen sözleri hiçbir tenkide tabi tutmadan kabul etme anlayışında olan bu ulema, gelenek konusunda çok sıkı davrandığı için geleneği eleştirmeye yönelen her tutuma şüpheyile bakmış ve başka anlayışlara geçit vermek istememiştir. Asr-ı Saâdet'ten günümüze kadar geçen süre içerisinde İslâm dünyasında vuku bulan hadiseleri ve dine taalluk eden tartışmalı hususları kişiselleştirmeden Kur'an ve sünnet ışığında yeniden değerlendirmeye tabi tutmayı tahkiki imanın bir gereği olarak gören Mevdûdî de doğal olarak bu muhalefetten nasibini almıştır.

Biz de konumuz gereği Mevdûdî'nin usûli meselelerdeki görüşlerine yapılan tenkitlerini ele aldık.

Bunlardan ilki; kaza ve kader meselesidir. Mevdûdî'nin "*Dinî Risaleler*" adlı eserinde kaza ve kadere imanı dışarıda tutarak iman esaslarının beş olarak belirlediğini, halbuki "*hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman*" esasının sahih hadislerde belirtildiğini söyleyerek

⁵⁰³ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 280.

⁵⁰⁴ Charles J. Adams, "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi*, İstanbul, 22-23 Şubat 1997, s. 27.

muhalifleri Mevdûdî'ye itiraz etmişlerdir.

Mevdûdî, nasıl ki ahiret inancının bir parçası olduğu halde cennet, cehennem, sırat, mizan ayrı ayrı inanç olarak ifade edilmekte ise kadere inancın da Allah'a imanın bir parçası olduğunu savunmuştur.⁵⁰⁵

Usuli meseleler içinde tartışmalı konulardan biri de "Peygamberlerin ismet"i ile ilgili meselelerdir.

Ehl-i Sünnet imamları peygamberlerin ismetiyle ilgili pek çok ayeti delil olarak kullanmışlardır. Fakat onlar, ayetlerin bu konuya dolaylı yoldan delâlet etmeleri sebebiyle meseleyi akılla izah etmek için çeşitli argümanlar ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar bu konuda naklî deliller ileri sürmekle birlikte daha çok aklî delilleri dayanak göstermişlerdir. Bu delillerin temelini de müslümanların Allah'ın hükümlerine itaat etmesini sağlamak için O'nun emirlerine evvela peygamberlerin tâbi olup ümmetlerine örnek olma zorunluluğu teşkil eder.⁵⁰⁶ Bu noktada İmam Şafî' den itibaren Ehl-i Sünnet kelimalarında ismet zorunluluğu konusunda öne çıkan bir argüman; peygamberin kendisine itaat edilecek olması nedeniyle korunmuş olmasının gerekliliğidir. Meselâ İmam Maturidî "Allah ve Rasûlü'ne itaat edin" emrine getirdiği izahta Allah'ın emirlerini Rasûlün diliyle izhar etmesinden bahseder ve bundan dolayı Kur'an'da ona itaatın Allah'a itaat sayıldığını belirtir.⁵⁰⁷

Mevdûdî'nin, toplumsal önder olması yönüyle dinamik bir mahiyet arz eden Peygamber tasavvuru ve ihya esaslı sünnet yorumu neticesinde geleneksel anlayıştan farklı düşünmesine sebep olmuştur. Bu nedenle o, Peygamberlerin ismet sıfatının kalıcı bir sıfat olmadığını savunmuş ve nebilerin günahsızlığını, meleklerde olduğu gibi yanlış, günah ve hata işleme gücünün verilmediği bir masumiyet olmadığını anlaşılmasının altını çizmiştir. Yine O, Allah Teâlâ'nın bir peygamberi, peygamberliğin sorumluluk taşıyan makamıyla şereflendirdikten sonra onların yanılmazlık özelliğini (ismet) kaldırdığını ve böylece hata etmelerini mümkün kıldığını ve Hz. Âdem'in, Yunus'un, Mûsâ'nın, Dâvud'un ve Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'de geçen hatalarının hep bu cihetten olduğunu belirtmiştir.

Mevdûdî, Kur'an'ın tamamıyla hayata hâkim olması hususunda daha sonra gelecek toplumun liderlerine rehber olması açısından, Hz. Muhammed'in hata yapmasını, teşvik edici bir unsur olarak görmüştür. Aslında onun önemle üzerinde durduğu mesele, Kur'an'daki ismeti konu alan ayetleri esas alarak Peygamber'in hata yaptığını, böylece onun kaynak

⁵⁰⁵ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 2, s. 346.

⁵⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, 260.

⁵⁰⁷ Maturidî, *Te'vilat*, C. 3, s. 304.

sayılmayacağını ispatlamak olmadığını, bunun tam tersine, O'nun en ufak hatasında bile Allah Teâlâ tarafından anında düzeltildiğine dikkat çekerek Hz. Muhammed'e itaatin zorunlu oluşunu hatırlatmaktadır. Böylece Mevdûdî, Peygamber'e hata yapma payı tanıyarak Peygamber'in sorumluluğunu kendi döneminde omuzlayacak olan öncülere de aynı şekilde hata yapma payı vermesi arasında bir paralellik kurmuştur.⁵⁰⁸

“Aslında ismet, (mâsum) nebîlerin kişiliğinin bölünmez parçası değildir. Fakat Allah Teâlâ, peygamberliğin sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirebilmeleri için, hikmet ve maslahatı gereği, onları yapmaları muhtemel hata ve sürçmelerinden korumuştur.”⁵⁰⁹

Bununla beraber Mevdûdî, Allah'ın nebîlerini en ufak hatalarının bile özel bir durumla koruyup gözettiğini, herhangi bir yanılma (zelle) olduğu takdirde, hatasının tüm ümmetinin ayağının dalaletine sebep olmaması için, nebisini vahiyle hemen düzelttiğini de başka vesilelerle belirtmiştir.⁵¹⁰

Mevdûdî'nin bu açıklamalarına rağmen Pakistan ulemasından bir kesim, *Tefhim'in* ikinci cildindeki Dâvud'un (a.s.) kıssasındaki açıklamalarından onun peygamberlerin ismetini kabul etmediği ve inkâr ettiğini ileri sürmüştür.⁵¹¹ Hadis muallimi olan bir zat, onun bu konudaki görüşlerinden dolayı, samimi müslümanların nezdinde; saygısız, dine bağlılık ve ciddiyetten uzak bir insan olarak görüleceğini söyler. Mevdûdî ise itirazcıları kendi maksadını anlamamakla birinci zulmü işlediklerini, peygamberlerin küçük hatalar işleyebilecekleri fikrinin benimsenmesini abartıp işi küfre taşıdıkları için de ikinci zulmü işlediklerini belirtir. O, bu meseleyi gündeme getirenlerin itirazlarını ilmî bir ihtilaftan değil kin ve düşmanlıktan kaynaklandığını düşünmektedir. Zira ona göre, ismetin bütünüyle kaldırılması ile kısmen kaldırılması arasındaki farkı sıradan insanlar dahi anlayabilir.⁵¹²

Tartışmalı meselelerden bir diğeri de sahabe-i kiramın bütün ümmeti için hakkın ölçüsü ve her türlü tenkitten beri olup olmadığı hususudur. Bu mesele Cemaat-i İslami'nin tüzüğündeki altıncı madde de şu şekilde geçer:

“Allah'ın Resülü dışında hiç kimse hakkın ölçüsü olarak görülmemeli ve hiç kimse tenkitten beri sayılmamalıdır. Kimsenin zihni kölesi olunmamalı, herkes Allah'ın göstermiş olduğu mükemmel ölçülere vurulup değerlendirilmeli, bu ölçüye göre hangi derecede ise o

⁵⁰⁸ Hatiboğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu”, s. 35.

⁵⁰⁹ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 144

⁵¹⁰ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 32.

⁵¹¹ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s.141.

⁵¹² Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 145.

dereceye oturtulmalıdır.”⁵¹³

Bazı çevreler, bu maddedeki kelimelerin umumuna sahabenin de girdiğini söyleyerek; Kur’an-ı Kerim’de sahâbeyi öven ayetleri ve Hz. Muhammed’in Hulefâ-i Râşidîn başta olmak üzere ashâbına özel bir önem verdiğini gösteren hadisleri esas alarak sahabenin tenkit edilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir.

Yine bu çevreler, konuyla alâkalı Mevdûdî’nin; “Hak ölçüsü sadece, Allah’ın Kelamı ve Onun Resulü’nün sünnetidir. Sahabe-i kiram hak ölçüsü değildir. Onlar bu ölçüye uymaktadır. Bunun örneğini şöyle verelim: Mihenk altın değildir, fakat altının altın olduğu mihenge vurmakla kanıtlanabilir.”⁵¹⁴ Görüşlerinin aksine bütün ümmet için hakkın ölçüsü niteliğinde oldukları konusunda Ehl-i Sünnet’in tamamının icma ettiğini belirterek itiraz etmişlerdir.⁵¹⁵ Bu çevreler, Ehl-i Sünnet mensubu bir Hanefî âlim olan Mevdûdî’nin ortaya koyduğu inancın Ehl-i Sünneti değil, Şia’yı teyit ettiğini söyleyerek tüzüğü hazırlayanları Ehl-i Sünnet’in dışına atmışlardır.

Mevdûdî’nin bilhassa, Mekke’nin fethinden sonra sonra İslam’ı kabul etmiş ahlâki zaafı olan bazı sahabeleri Hz. Osman’ın siyasî ve idarî bazı makamlara getirmesinin doğru bulmadığını belirtmesi ve Uhud Gazvesi’nde mevzisini terk eden sahabelerin yanlış hareket ettiği şeklindeki yorumları fazla cesaretli bulunmuş ve onu eleştirilere maruz bırakmıştır.⁵¹⁶

Mevdûdî ise Allah Teâlâ ve peygamberler dışında hiç kimseyi tenkitten beri görmez. Allah Teâlâ, Kur’an’ın pek çok yerinde, ashab-ı kiramın hatalarından bahsetmiş ve hemen hemen tüm müfessir ve muhaddisler onlarla ilgili olayları teferruatlı bir şekilde aktarmışlardır. Hiçbir Ehl-i Sünnet âlimi de sahabenin yaptığı yanlışlıkları doğru kabul etmemiş, bununla birlikte böyle hareketlerine de yanlış dememiştir.⁵¹⁷ Mevdûdî, sahâbinin herhangi bir sözünün veya fiilinin ise şahsiyetinden ötürü değil, deliline bakıldıktan sonra kabul edilip edilmeyeceğine karar verilebileceğini belirtir. Yine o, Ehl-i Hadis’in ‘sahabenin tümünün âdil olduğu’ şeklindeki kabullerinin doğru olmadığını, dolayısıyla onların tenkit dışı kalmasının bir mantığının bulunmadığını savunmuştur. Bu görüşünü de sahâbenin birbirleri hakkında yaptığı eleştiriler ve karşılıklı yalancılık ithamlarına dayandırmıştır. Böylece Mevdûdî, Peygamber’in ismeti ile ilgili düşüncelerine benzer bir şekilde, sahabenin de yalan söylemesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir.

⁵¹³ Birişik, “Mevdûdî’nin Hayatı ve Eserleri” s. 162.

⁵¹⁴ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 159.

⁵¹⁵ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 147.

⁵¹⁶ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 443-444.

⁵¹⁷ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 147.

Mevdûdî, bu yorumlarıyla birlikte, sahabenin icmâmı delil kabul ettiğini, hatta sahabenin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir şeyi diğer bütün görüşlere tercih ettiğini; ancak sahabenin sözlerinde diğer sahabelerden farklı bir durum ortaya çıktığında, hepsinin sözlerinin aynı anda kabul edilemeyeceğinden şerî delillere istinaden bunların sözlerinin reddedilip yeni bir görüşün benimsenebileceğini belirtir. Ancak bir veya birkaç sahabeden herhangi bir söz bildirilmediği ve ona aykırı bir söz de söylenmediği takdirde, seçkin tabiîn'in ve herkes tarafından kabul edilen müctehid imamların katî delillere istinad ederek kararlaştırdıkları durumlar dışında doğru olanın sahabenin söylediklerinin kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁵¹⁸

Mevdûdî, fıkhıdaki birçok mesele de farklı sahabenin farklı sözlerine ve fiillerine eleştirel yargıda bulunan pek çok âlimin bulunduğunu hatırlatarak onların her sözünün vacibu'l-ittiba olmadığını, halef-selef ilim ehlinin de kabul ettiğini konuyla alakalı olarak hatırlatır.

Mevdûdî, sahabenin en faziletlisinin dahi beşerî zafiyet göstererek birbirlerine sert tenkitlerde bulunduğunu belirtmiş, Ebû Hureyre için yapılan tenkitlere, Hz. Âişe'nin çocuk yaşta hadis rivâyet eden Enes'i eleştirmesini, Hz. Hasan'ın İbn Ömer ve İbn Zübeyir'i yalancılıkla suçlaması gibi örneklere işaret etmiştir. Mevdûdî, es-Sahîhu'l Buharî'de geçen hadislerin tamamının sahih olmadığını, zira Buharî'nin hadis tetkiklerini senedle sınırlandırdığını belirtir. Makalelerinde Mevdûdî'yi eleştirenlerin yanında Diyo bend ekolünden Hüseyin Ahmed el-Medenî, Miyân Muhammed ed-Dihlevî, Muhammed Zekariyâ Kandehlevî, es-Seyyid Mehti Hasan gibi isimler vardır. Ayrıca önceden Cemâat-i İslâmî içerisinde birlikte çalıştığı halde daha sonra Mevdûdî hakkındaki şüpheleri dolayısıyla ayrılanlar arasında Ebû'l Hasan Ali en-Nedvî, Esrar Ahmed, Vahîdüddîn Han, Ubeyhullah el-Keşmîrî, Manzûr Ahmed en-Numanî gibi kimseler vardır.⁵¹⁹

Mevdûdî'nin hadisleri tenkitlerinin halkın yanında etkili olacağı endişesi ile Diyo bendî âlimleri, Mevdûdî'nin eserlerini ve faaliyetlerini tartışarak onun halkı sapıklığa sürüklediği, dinde bid'at çıkardığı, halkın sahabe ve selef-i sâlihîn'le irtibatlarını keserek sapık fikirler ve yeni anlayışlar geliştirdiğini belirterek Mevdûdî'nin tüm fikir ve faaliyetlerinden uzak olduklarını gazete ve diğer yayın organlarıyla halka ilan etmişlerdir. Aynı şekilde Diyo bend Dârûlulûm'da benzer bir karar alarak Cemâ'at-i İslâmî ile ilişki kurmanın şer'an caiz olmadığını ve onun faaliyetlerine destek olanın günahkâr olacağını ve hatta arkalarında namaz bile kılınmayacağına dair fetva vermişlerdir.⁵²⁰

⁵¹⁸ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 4, s. 160.

⁵¹⁹ Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 38.

⁵²⁰ Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 42.

Mevdûdî ile bazı âlimler arasında tartışmalı olan usulü meselelerden bir diğeri de “Deccal” meselesidir. Mevdûdî’nin muhalifleri, bu meselede de onun kişiliğini karalamaya çalışmışlardır.

Kıyâmet alâmetlerinden birisi olan Deccâl anlayışı, İslâm dininde diğere dinlere göre daha fazla yer edinmiştir. Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) Deccâl hakkındaki teville açık hadisleri Deccâl telakkisinin gelişmesine sebep olmuştur. Henüz vukû bulmamış ve ahir zamanda ortaya çıkacağı bildirilen Deccâl’de mahiyeti itibariyle, inananlar için hep merak konusu olmuştur.

Kıyamet ve alâmetleri daha İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanların zihnini meşgul etmeye başlamıştır. Deccâl hadisini rivâyet eden sahâbî şöyle demiştir: “Allah Rasûlü (s.a.v.) Deccâl’i bize o kadar dehşetli anlatırdı ki, biz onu yakındaki hurmalıkta zannederdik.”⁵²¹ Veya sahâbe döneminde ilginç tavırları olan ve kâhinleri andıran İbn Seyyâd’ın Deccâl zannedilmesi⁵²² o dönemdeki algıyı bize aksettirmesi açısından önemlidir. Daha sonraki dönemlerde birçok tarihî şahsiyet âhir zamanda beklenen Deccâl’le bir takım müşterek vasıfları taşımaları sebebiyle Deccâl olarak anılmıştır.

Kadı İyaz, Ehl-i Sünnet ve’l Cemâat için Deccâl’in varlığının doğruluğu konusundaki hadislerin huccet olduğunu; onun Allah Teâlâ’nın kendisi vasıtasıyla kullarını imtihan edeceği belli bir şahıs olacağını ve öldürdüğü bir kişiyi tekrar diriltmek gibi ona bazı şeylerde güç vereceğini söylemiştir. Hâricîler, Mû’tezile ve Cehmiyye ise Deccâl’in varlığını inkâr etmiş ve sahih hadisleri reddetmişlerdir.⁵²³ Klâsik kaynaklarda Deccâl’in rubûbiyyet, diğere Deccâller’in ise nübüvvet iddiasında olacağını söyleyenler olmuşsa da nübüvvet iddiasını şart koşmayanlar da bulunmuştur.

Mevdûdî, gayri metlûv vahyin sünnetin bütününe kapsamadığını düşünür ve Deccâl hadislerini bu kapsamda tevil etmeye çalışır. O, sünnetin sahih kaynaklarda yer alan Deccâl’in zamanı ve çıktığı yere dair hadislerini Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) kıyas yoluyla söylediği bilgilerden kabul eder. Bu yüzden Mevdûdî, İbn Seyyâd’ın Deccâl olduğunu düşünen⁵²⁴ Peygamber’in (s.a.v.) kıyasında yanıldığını belirtmiştir. O’na göre sahabenin bunun gibi sünnetin iki ayrı yönünü ayırt edemedikleri konularda, Peygamber’den, söz veya fillerinin kendi görüşü mü yoksa Allah’ın hükmü mü diye sormalarını, bu duruma dayandırır.

⁵²¹ Müslim, *Fiten*, 110.

⁵²² Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr el- Ensarî el- Kurtubî, *et-Tezkira bi Ahvali’l Mevta ve umûri’l- Ahire*, thk. Sadık b. İbrahim, Mektebetu Dâri’l-Minhâc, Riyad, 1425, s.778.

⁵²³ Kadı İyaz, *Fethu’l Bâri*, c. 13, s. 89-90.

⁵²⁴ Ebû Dâvud, “*Melâhim*”, Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî (ö. 275/888), *Sünen-i Ebu Davud Tercüme ve Şerhi*, 16.

Mevdûdî, kıyamet alâmeti olarak Deccâl'in varlığını Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ittifak ettiği hususlarda aynı görüşü paylaşarak reddetmez ancak konuyla ilgili hadisleri "bütüncül sünnet" yorumuyla tevil etmeye çalışır. O'na göre Deccal, hadislerde belirtildiği şekilde ortaya çıkacaktır. Karşı çıktığı husus ise Deccal'in bir yerde esir olduğudur.⁵²⁵

O, bu hususta şunları söyler:

"Her kim onun bütün ayrıntılarını İslami inançlara dâhil ederse yanlışlık eder. Hz. Peygamber, İbn Seyyad'ın Deccal olabileceğinden şüphelenmişti. Hz. Ömer, onun Deccal olduğuna yemin dahi etmişti. Ancak daha sonra o müslüman oldu. Hz. Peygamber, Deccal'in kendi zamanında veya kendi zamanından sonraki yakın bir zamanda ortaya çıkacağından endişeleniyordu. Ancak 1400 yıl geçmiş olması ve Deccal'in hala ortaya çıkmamış olması bir gerçek olduğuna göre, bu durum İslam'ı doğru temsil etmek olmadığı gibi bunlara doğru hadis anlayışı da denemez..." Bu onun Nübüvvet makamının itibarını asla zedelemeyeceği gibi, bundan peygamberlerin ismeti inancına da zarar gelmez. Dahası böyle şeylere iman etmemiz için şeriat bizi mükellef kılmamıştır."⁵²⁶

Pakistan ulemâsından Kadı Mazhar Hüseyin, Mevdûdî'nin "Hz. Peygamber'in kıyasa dayanarak kehânette bulunduğu iddiasını", peygamberlik makamına yönelik pis bir iddia olarak yorumlar. O, Peygamberlerin gelecekle ilgili sözlerinin "Ve mâ yantuku ani'l-hevâ in hüve illâ vahyu'n-yûhâ."⁵²⁷ Âyetine dayanarak ancak vahiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Pakistan ulemâsından olan Muftî Muhammed Yûsuf ise bu itiraza İbn Hacer ve İmam Nevevî'nin konuyla ilgili görüşlerinden örnek vererek, Mevdûdî'nin zanna dayalı saydığı görüşlerini, Deccâl'in şahsiyeti, ortaya çıkacağı yer ve zamanı ile ilgili sözleri olduğunu, bunların da vahye dayalı olmadıklarını hatırlatır.⁵²⁸

2. TÜRKİYE'DE MEVDÛDÎ ELEŞTİRİSİ

17. Yüzyıldan itibaren ivme kazanarak gelişen, 20. Yüzyılın başında dünya hâkimiyetini neredeyse ele geçiren Batılı sömürge hareketi ile İslam dünyasının büyük bir istilaya maruz kalmasıyla, İslam dünyasında üç tavır ortaya çıkmıştır.

a. Batının değerlerini benimsemeyi, ileri medeniyet seviyesine ulaşmanın ve ilerlemenin tek yolu gören salt ilerlemeci yaklaşım,

⁵²⁵ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 50.

⁵²⁶ Mevdûdî, *Fetvalar*, c. 1, s. 51.

⁵²⁷ Necm, 53/3, 4.

⁵²⁸ Birışık, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 167.

b. Kendi değerlerini üstün gören, ancak Batı'nın bilim ve tekniğini almanın gerekli, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünen gelenekçi-ilerlemeci/yenilikçi yaklaşım,

c. Batı'dan gelen hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan muhafazakâr yaklaşım.⁵²⁹

Türkiye'de 1950 sonrası muhafazakârlığı ise 20. yüzyılın başında oluşmuş muhafazakârlığın biraz daha sert ve kesinleşmiş şekli olarak tanımlamak mümkündür.

Muhafazakâr kesim özellik ve Türkiye'de din eğitime ara verildiği 1930-1950'li yıllarda büyük gelişme göstermiş, gayri resmi de olsa din eğitime devam ettiklerinden, bu alanın yegâne temsilcisi konumuna yükselmişlerdir. Onlar, 1930-1950 arasında kazandığı güce ve halk ile iyi iletişim kurmaktan aldıkları desteğe dayanarak, yenilikçi kesime karşı sert bir tepki ortaya koymuşlardır. Böylece ilerlemeci/muhafazakâr çatışması yeniden başlamıştır. 1970'li yıllar bu tür tartışmaların en canlı ve hararetli dönemi olmuştur.

Muhafazakâr yaklaşımın din anlayışının merkezinde Sünnilik vardır. Yani bu kesim Sünnilik dışındaki mezhepleri kabul etmezler. Bu çerçevenin dışında kalan âlimleri bir mezhebe mensup olsalar bile itibara almazlar.⁵³⁰

Yeni hüküm çıkarmanın gereksiz olduğunu düşünen muhafazakâr kesime göre, geçmişteki âlimler, Kitap ve Sünnet'ten çıkarılacak/çıkarılması muhtemel hükümleri çıkarmışlar ve her türlü soruna cevap vermişlerdir.

Muhafazakâr kesim, her türlü kitabın okunmasını, kontrolsüz kitap öğrenimini, kitap ve neşriyatını da yanlış ve sakıncalı bulur. Zira ilim öğrenme konusunda olsa bile bir insanın kendi başına bırakılmaması; önceliklerinin ve kaçınması gereken hususların kendisine dikte edilmesinin gerekli olduğu düşüncesi içerisinde olmaları bu izlenimi pekiştirmektedir. Bunlara göre bu kişilerin dini açıdan zor durumda kalması kaçınılmazdır.⁵³¹

Yine bu kesime göre, bugün artık yeni bir mezhep tesisi mümkün olmadığı gibi, gerekli de değildir. Zira bu dönemde İslam coğrafyasında müctehid âlim yoktur. Dolayısıyla icthad yapılması imkânsızdır. Hatta icthad yapmaya gerek yoktur. Müctehid olmadığına göre yeni görüş ve öneri ile ortaya çıkan kişiler, kendilerinde bulunmayan bir yetkiyi kullanmaya kalkışmaktadırlar.

Sonuç olarak muhafazakâr kesime göre dini bilgiler, Kur'an ve hadisleri okumuş, gereği gibi anlamış ve hükümler çıkarmış olan bilginlerden öğrenilir. Çünkü bu bilginler bu

⁵²⁹ Birışık, "Mevdüdi'nin Hayatı ve Eserleri", s. 232.

⁵³⁰ Hüseyin Hilmi Işık, *İman ve İslam kitabının başlangıcı*, İstanbul, 1980, s. 10.

⁵³¹ Ahmed Davutoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul, 1974, s. 174.

kaynakları anlamada ehliyet ve liyakat sahibi kimselerdir. Onlara göre bugünkü insanlar bundan yoksun oldukları için onlara uymak zorundadırlar.

Ortaya koyduğu görüşleri, geleneğe yaklaşımı, geçmişi değerlendirmesi, geleceğe bakışı itibariyle gelenekçi/ilerlemeci kategorisinde olan Mevdûdî de, Türkiye'deki muhafazakâr kesimlerin dikkatini çekmiş, onlar tarafından diğer ilerlemeci/gelenekçilerle aynı kategoride değerlendirilmiş ve modernist ve reformist olarak tanımlanmıştır. O'nun Türkçeye tercüme edilen özellikle "İslam'da İhya Hareketleri" adlı kitabı, muhafazakâr kesimin tepkisinin gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Mevdûdî'nin geleneksel kesim tarafından sevilen ve otorite kabul edilen Gazzalî'yi eleştirisi büyük tepki görmüştür. Zira Gazzalî hem İslam âlimi kişiliği hem de mutasavvıf kimliğiyle gelenekçi kesimin toz konduramadığı bir şahsiyettir. Zira Sünnî İslam âlimleri, insanlara dini doğru bir şekilde öğreten mercii konumundadırlar. Onlarda bir "zaaf" olduğunu söylemek bu mercii zedelemek anlamına gelir.

Mevdûdî'nin Hz. Osman'ın siyasetini hatalı bulması⁵³² ve sahabelik şerefini korumak şartıyla hatalı hareketini tenkit etmek gerektiğini ve bu hatalı hareketleri tevile çalışmanın doğru olmadığını söylemesi,⁵³³ başta Hint alt-kıtası muhafazakârları olmak üzere bütün muhafazakârlar tarafından, Hz. Osman ve diğer sahabelere dil uzattığı, saldırdığı iddia edilerek eleştirilmiştir. Sahabe olan ve muhafazakâr çevrelerde "adil" kabul edilen zevatın Mevdûdî tarafından eleştiri konusu edilmesinin bu kesimde tepki görmesi kaçınılmazdır. Çünkü onlar, "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız hidayete erersiniz." hadisinden hareketle sahabeyi çok müstesna bir yere oturtmuşlardır. Onlara göre, sahabeye dil uzatmak, onlardan sonraki nesillere intikal eden temel dinî esasları bozmaya sebep olacaktır.⁵³⁴

"Mezhepsiz" olmakla da suçlanan Mevdûdî'nin suçu, muhafazakârlar tarafından şöyle gerekçelendirilir:

"Mevdûdî'nin elimizdeki mevcut kitapları mutlak müctehid edasıyla yazılmıştır. Ayet-i kerimelere kafadan manalar verilmesi, salahiyyetli hiçbir müfessirden delil getirilmeyişi, dört mezhepten birine göre yazılmayışı Mevdûdî'nin mezhepsiz oluşunu gösteren apaçık ve kat'i delillerdir."⁵³⁵

⁵³² Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s.140,

⁵³³ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 182.

⁵³⁴ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 248.

⁵³⁵ M. Demirbaş, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*, Milli Fikir Yay., c. 1, s. 21.

3. EBU'L-HASAN EN-NEDVÎ'NİN MEVDÛDÎ ELEŞTİRİSİ

Ebu'l-Hasan en-Nedvî (1333/1914-31 Aralık 1999)⁵³⁶ Pakistan'da yaşamış Ehl-i Sünnet âlimlerindedir. Çağdaşı olduğu Mevdûdî'den özellikle "Kur'an'ın Dört Temel Terimi" isimli eserinde geçen ve muhalif olduğu düşüncelerini "İslam'ın Siyasi Yorumu" adlı eserinde açıklamıştır.

Nedvî eserinin girişinde, 19. yüzyılın başından beri Batı'nın, üst üste yaptıkları fetihler ile ilim ve özellikle müspet bilimlerdeki keşifleri neticesinde İslam dünyasının fikrî ve siyasi çöküşe sürüklendiğini hatırlatır. Bunun sonucunda ciddi çalkantı yaşayan müslüman aydınlar, İslam'ın çağa uygun bir üslup ve dille yeniden yorumlanıp anlatılmasını, farzî kifaye olarak telakki etmişlerdir. O, bu durumun neticesinde; dünyanın çeşitli bölgelerindeki âlim ve bilginlerin, İslam şeriatının kültürü, nizam ve hükmünün müdafaasını omuzladıklarını ve böylece İslam dünyasını korkunç bir girdaba sürükleyen fikri kargaşa ve kültürel inkârdan, azımsanamayacak sayıda salih müslüman kurtardıklarını belirtir. Ancak bu çabalar İslam medeniyeti ve değerleri ile Batının idealleri ve medeniyet arasındaki boşluğu kapatmak veya en azından azaltmak istercesine savunucu ve özür dileyici bir tavırla yapılmıştır. Bununla birlikte Nedvî, İslam coğrafyasında pek çok âlimin, doğan yeni dini anlayışın kabul edilmesini önleyerek bunlardan etkilenen çok sayıdaki genç ve entelektüel müslüman evladının elinden tutup yeniden sırat-ı müstakime ulaştırdıklarını hatırlatır.⁵³⁷

Nedvî, İngilizlerin Hindistan'ı istilası ile Batı düşüncesiyle değerlerine gösterilen direniş yükselirken Mevdûdî'nin, Batıdan gelen modernizm, terakkicilik ve milliyetçilik akımlarını sert dille eleştirdiğini, ayrıca terakkiperverlerin saldırılarına hedef olan faiz, cihat, fedakârlık, kölelik, hadis ve sünnet gibi İslam'ın özü olan şeriat ve kanunlarla ilgili de etkileyici makaleler yazdığını belirterek bu çalışmalarını görmezlikten gelmenin ona karşı büyük haksızlık olacağını söyler. Ayrıca Mevdûdî'nin, Batı kültürü ile eğitilen aydın müslümanların İslami değer ve ilkelere yeniden güvenmesini sağladığını, içlerinde doğan aşağılık kompleksi ve yenilik hissinden kurtulmalarında fevkalâde önemli bir rol oynadığını, bu vesileyle bazı âlimlerin ona "İslam'ın sözcüsü" unvanını layık gördüklerini hatırlatır.⁵³⁸

Ancak Nedvî, Mevdûdî'nin ilimle dolu verimli hayatını, sadece bu tür çalışmalara adayıp bütün dikkatini bu çalışmalarda yoğunlaştırmış olsaydı, İslam adına daha büyük bir

⁵³⁶ Bkz. Birışık, "en-Nedvî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, c. 32, s. 515-518; Arslan, Hamdi, "Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî (1333-1420/1914-1999)", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 2, Sayı: 1, Yıl: 2004; s. 231-234.

⁵³⁷ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, trc. Hakan Özkan, Bedir Yayınları, İstanbul 2007, s. 34.

⁵³⁸ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 37.

kazanım sağlamış olacağını belirtir. Yine o, Mevdûdî'nin müslümanların yeniden söz sahibi olması ve kalkınması ve el-Cemaat'ül İslâmiye'nin kuruluşu için esas tuttuğu İslam düşüncesini yenileme ve İslam'ı bulunduğu ortama göre uyarlama adına yaptığı çalışmaları tenkit eder. Yine o, Mevdûdî'nin, “bu kitap olmaksızın İslam ne hakkıyla yaşanabilir ne yayılır ne de İslami hüküm kurulması için başka bir çalışma yapılabilir.” dediği “*Kur'an'a Göre Dört Terim*” adlı eserinde ele aldığı dört terime (ilah, rab, ibadet, din) açıklık getirir. Nedvî, eserin itikadî yönden çok siyasi yönünün ağır bastığını ve en önemlisi Mevdûdî'nin, “Allah'ın hükümdarlığı” ile “Rab'bın saltanat”ını esas alarak kul ile Rab arasındaki ilişkiyi çok sınırlı bir mefhum ve anlayışın çerçevesinde tanımladığını, O'nun bu anlayışı sebebiyle Kur'an'ın iniş sebebini ve İslam'ın davetini; “İslami hüküm” ve “ilahi hükümdarlığın ikamesi” ile sınırlandırmış olduğunu belirtir. Ayrıca Mevdûdî'nin gayeler ile gayelere ulaştırılan araçlar hakkında bu mantıktan doğan özel bir görüşe sahip olduğunu da hatırlatır.⁵³⁹

Nedvî, Mevdûdî'yi tenkit eden bu eserini kaleme almasının bir sebebini de çok sayıda gencin, sırf Mevdûdî'nin eserlerine ve din yorumlarına dayanarak farklı fikir, amel, tartışma ve eserler oluşturmaları olarak açıklar. Zira bu gençler, onun din anlayışı ve yorumu üstüne kurulan medreselerden mezun olmuşlar ve dini eğitimlerinde ve dini hakikatleri öğrenmelerinde başka bir medrese veya kütüphaneden faydalanmamışlardır. Böylece o, bu gençlerin ilk İslam yolunun ruhu, zihniyeti, gayesi ideal ve değerlerinden uzaklaştığından dolayı endişe duyduğunu belirtir. Nedvî, Mevdûdî'nin sadece siyasi iktidar ve yönetim imkânına ulaşma esasına dayalı din yorumunun, “iman ve ihtisap” ruhunun zayıflattığını düşünür. O, bu yoruma tâbi olanlarda, Resûlullah (s.a.v.) ve sahabenin hayatlarındaki ihlâsa ve ahiret için amellere ilgilerinin azaldığını iddia eder. Yine bu kimselerde hayatın bütününe, iş ve davranışların hepsine hâkim olan doğruyu emretme ve yanlış men etme vazifesini yerine getirmenin (el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-münker) ve Allah'ın emir ve yasaklarına itaatın zayıfladığını bildirerek bu konuda müslümanları uyarma mecburiyetinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁰

Nedvî, bu tenkitleri yaparken de İslam kardeşliğine zarar vermemek için ciddi hassasiyette bulunmuştur. Tenkitlerini yaparken önce gerekçelerini uzun uzun sahabe ve İslam tarihinde örnekler vererek açıklamıştır. O, İslam yasalarının deneyimlerinin yorumlanıp uygulanmasında ümmetin uzun tarih boyunca bozulma, çarpıtmalar ve toplu sapmalardan koruyan unsurların en önemlisinin bu tür tarafsız, yapıcı, samimi eleştirel değerlendirmelerin

⁵³⁹ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 37.

⁵⁴⁰ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 39-40.

var oluşuna bağlamıştır. O, bu türden yapılan özeleştiriler sayesinde İslam düşüncesinin geliştiğini ve bakış açısının daha sağlıklı bir zemine oturduğunu hatırlatır. Böylece ümmet, kararsızlık sıkıntısından muhafaza edilmiş, yolları aydınlığa kavuşmuştur. Ayrıca bu sayede siyasi lider, mütefekkir, âlim ve onlara tabi olanlar sadece kendi görüşlerini beğenip böbürlenmek ve kendilerini yanılmaz saymaktan kurtarmışlardır.

Nedvî, Ebu'l-Ala el-Mevdûdî'nin bu konuda kaleme aldığı *et-Tecdidü ve İhyâü'd-Din* (Yenileme ve Dinin İhyası) eserinin bu hususta örneklik teşkil ettiğini örnek göstererek; her asrın İslam Toplumunu dini hareket ve gayretlerini hür ve korkusuz bir şekilde eleştirebilmeyi ana düsturu yapan Cemaat-i İslami mensuplarının Mevdûdî'yi eleştiri konusundaki tepkilerini de anlaşılmayacak bir durum olarak değerlendirmiştir.⁵⁴¹

Nedvî, daha faydalısını aramak ve tahkikin sonuçlarını, düşüncelerin meyvelerini sunmak için tek yönlü bir yol kuralını benimsemenin ve bunu uygulamanın, insan zekâsını felce uğratacağını ve ilmi araştırmaların duracağını belirtir. Dolayısıyla yeni ve yararlı sonuçların ümmete ulaştırılması imkânsız olur. O, bu ümmetin, kökü sabit ve dalları göğe eren bir ağaca benzediğini, Allah'ın izniyle gösterilen her ilmî çabanın yeni ve yararlı sonuçlardan daima besleneceğini belirtir ve buna katkı sağlamak için tenkitlerini sıralar:

A. Dört Terim Hakkındaki Eleştirisi

Mevdûdî, “*Kuran'a Göre Dört Temel Terim*” adlı meşhur eserinde “ilah”, “rab”, “din” ve “ibadet” terimlerinden ve diğer İslami kavramlardan bahsederken Kur'an'ın indirildiği sırada hitabı duyan herkesin bu terimleri bütün derinlik ve asıl manasıyla anladığını ispat etmeye çalışmıştır. Mevdûdî'ye göre bunun sebebi, Kur'an'ın Arapça olarak inmesi, hitap edilen insanların da Arap olmasıdır.⁵⁴²

Ancak Mevdûdî'ye göre bu durum çok devam etmemiş ve bu apaçık hakikatler belirsizleşmeye başlamıştır. İlk Arap toplumu, “Allah'a inanın, putlardan uzaklaşın, başka dinleri bırakıp Allah'ın dinine girin.” denildiğinde bu davetin ne anlama geldiğini, Kur'an'ın ne emrettiğini en iyi şekilde kavıyorlardı. Kur'an'ın kelimeleri kulaklarına değer değmez bu davetin hayat düzenlerinde hangi değişiklikleri gerektirdiği belirginleşiyordu. Ancak Peygamberimiz 'in (s.a.v) zamanından sonraki asırlarda İslam'ın temel ilkeleri olarak bilinen dört Kur'an terimin üstüne ağır bir cehalet, gaflet ve ihmal bulutu çökmüştür.⁵⁴³

⁵⁴¹ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 46.

⁵⁴² Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 47.

⁵⁴³ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 48.

Nedvî Mevdûdî'nin bu görüşlerinin, İslami düşüncenin köklerine kadar ineceğini ve tahribatın geniş olacağını belirtir. Çünkü bu düşünceler, ümmetin salahiyeti, yönetici ve davetçi yönü hakkında şüpheler yaratmaktadır. Aynı zamanda bu anlayış, ümmetin bu kitabı anlayıp uygulaması konusundaki yetkisini sorgulamakta, İslam tarihinin gelmiş geçmiş bütün yenileyici, reformcu ve müçtehitlerin ilmi ve ameli başarılarının değerlerini azımsamaktadır. İslam tarihinin en uzun en verimli ve cihat bakımından en zengin döneminde bile Kur'an anlaşılıyorsa onun açıkladığından, anlaşılır olmasından ve ifade gücünden bile şüphe duyulabilir. Kur'an hakkında ne söylendiyse ve gelecekte de ne söyleyecekse bunları yetersiz ve tesirsiz kılabilir. Dolayısıyla Kur'an'ın zahir ve batın'a bölünmüş olması anlayışı güç kazanacak, dini hakikatler girift ve anlaşılmaz bir bilmeceye dönüşecektir.⁵⁴⁴

Nedvî, "*İslam düşünürleri ve İslam'a davet edenler*" adlı kitabında bu konuyu şöyle özetler:

"Müslümanlar İslam'ın dini ve fikri birliğini Kur'an'ı kavram ve anlamların birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğu esas üzerine kurulduğunu çok iyi bilmektedirler. Müslümanlar İslam'ın dini ve fikri birliğini bu bağın varlığına borçludurlar. O'nun sayesinde müslümanlar geçmişleriyle ve dinlerinin saf kaynağıyla hep bağlı kalabildiler... Eğer bu bağ kesilseydi müslüman ümmet çeşitli tarikat ve felsefelere kurban gider, akli ve dini keşmekeş meydana gelirdi."⁵⁴⁵

Nedvî, kelime ve anlamların arasındaki bağın kopmuş olma düşüncesinin İslam'ın ilmi, ilkesel ve dini hakikatlerine ters düştüğünü belirttikten sonra dinin nesilden nesile yalnızca teorik bir bilgi olarak değil, aynı zamanda uygulama biçimiyle nakledildiğini ve bu naklin hem kelimeleri hem de manayı kapsadığını bildirmektedir.

Nedvî, Kur'an'ın muhafaza edileceği vaadinin; ayetlerin anlamının kavranıp, amaçlarının açıklanması ve insan hayatına uygulanmasını gerektireceğini söyler. O'na göre, anlaşılmayan ve kendisine göre yaşanamayan bir kitabın yürürlükte kalmasının hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla Kur'an'ın anlamı ve emirlerinin anlaşılabilmesi için mutlaka gerekli olan bu temel kelimelerin asırlar boyunca anlaşılmaz, saklı ve belirsiz kaldığı düşüncesi Allah'ın, "O'nu açıklamak bize düşer" ayetindeki sarih ve emin vaadine aykırı olduğunu söyler. Ayrıca "Benim ümmetim toplu olarak bir hataya veya sapmaya asla düşmeyecektir" hadisinden İbn Hazm'ın, ümmeti Muhammed'in (s.a.v.) haktan başka bir şeyin üstüne asla

⁵⁴⁴ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 50.

⁵⁴⁵ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 52.

birleşmeyeceklerini, çünkü bizzat Peygamberimiz, (s.a.v.) her çağda hakikati başarıyla savunacak birilerinin var olacağına dair uyarısını hatırlatır.⁵⁴⁶ *Dünya İslam'ın Çöküşüyle Neler Kaybetmiştir?*” adlı eserinde konuyla ilgili; “...Kur’an ve Sünnet ‘in eskisi o kadar güçlüdür ki bu sayede İslam tarihinin her döneminde, İslam dünyasının her köşesinde, ümmetin içinde peygamberlerin yolunu takip edip, ümmetin dinini canlı tutan insanlar var olmuştur.” diyerek İslam tarihinde reformcu ve yenileyici hareket ve gayretlerin bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı ve kesintisiz bir şekilde süre geldiğinin altını çizmiştir.⁵⁴⁷

Sonuç olarak Nedvî, Mevdûdî’nin, ümmetin tarih boyunca reform, yenileme, düzenleme ve iyileştirme hareketlerini küçümseme girişimlerini, İslam ağacının sürekli meyve verme özelliğini inkâr etme olarak yorumlar. Onun bu düşüncesinin, İslam tarihi ve düşüncesinin sözde kalıntıları üzerinde kendi binalarını inşa etme hesabı içinde olan yoldan çıkmış mezhep ve grupların taktik ve stratejileri olduğunu hatırlatır. Zira bu gruplar, İslam tarihini küçük düşürüp hakkında endişe yaratmadıkça, kendi hareketlerinin başarısı için gerekli havanın oluşmayacağı kanaatine varmışlardır.

Nedvî, Mevdûdî’nin eserlerinde bu türden bir taktik ve stratejiye rast gelmediğini, ancak bu konuda yazdıklarının neticede olumsuz bir izlenim bıraktığını ve İslam’a çağrısı, tarihini ve öğretilerini sırf Mevdûdî’nin eserlerinden öğrenenlerin, İslam tarihinin ilk üç asırlık zamanı hariç, sonraki yüzyıldaki İslam düşünce ve ameli tarihi hakkında hayal kırıklığı yaşadıklarını da belirtilmektedir.

Mevdûdî “ilah” ve “rab” kelimelerinin üstünlüğünü ve dört terim’in mihveri ve ana fikri olduğunu belirttikleri sonra, ulûhiyetin aslını ve çekirdeğini hâkimiyet olarak yorumlamakta, ulûhiyet ve egemenliği, birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görmektedir. Dolayısıyla Allah’tan başkasının emrini yerine getirmenin ona şirk koştuktan farksız olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁴⁸

Nedvî, Mevdûdî’nin egemenliği, rablık ve ulûhiyetin esas özelliği olarak telâkki ettiğini, yine ona göre, herhangi bir meselede insanların koyduğu yasaları kabul eden ve onlara uyan kimsenin İslam’ın emirlerine karşı gelerek Allah’ın egemenliğine şirk koştüğünü ve Allah’ın ulûhiyet ve Rab’lığında başkalarını O’na ortak koştüğünü belirtmektedir.⁵⁴⁹

Hindistan ve Mısır’daki bazı âlimler, Mevdûdî ve aynı düşünceleri paylaşan Seyyid

⁵⁴⁶ Nedvî, *İslam’ın Siyasi Yorumu*, s. 55.

⁵⁴⁷ Nedvî, *Dünya İslam’ın Çöküşüyle Neleri Kaybetmiştir?* 10. Baskı, Daru’l-Ensar, s. 151, 152.

⁵⁴⁸ Mevdûdî, *Kur’an’ın Dört Temel Terimi*, s. 23.

⁵⁴⁹ Nedvî, *İslam’ın Siyasi Yorumu*, s. 71.

Kutub'un savundukları bu görüşleriyle fazla ileri gittiklerini, dinin çağdaş yorumlanması ve uygulanması konusunda aşırılığa kaçtıklarını düşünmüşlerdir. Bu âlimler, Mevdûdî ve Seyyid Kutub'un Allah'ın insanların hayatlarının bir kısmını düzenlemek için kendi başlarına birtakım kurallar koymasını ve yasa çıkarmasını yasakladığını zannettiklerini belirterek bu düşüncelerinin yanlışlığını şu şekilde değerlendirmişlerdir:

“Şüphesiz Allah dünya hayatımızda ümmetin yararı uğruna birçok şeyi onun koyduğu sınırları aşmamak üzere aklımıza göre düzenleyip uygulayalım diye irademize bırakmıştır. Tabi ki bunun şartı Allah'ın haram ettiği şeyleri helal ve haram kıldıklarını haram yapmamaktır...”⁵⁵⁰

Nedvî, modern müslümanların cehalet ve küfür içinde yaşadıklarını iddia edenler ile insanların koyduğu herhangi bir kanunu kabul edenlerin münkir olduğunu savunanların, hadlerini aştıklarını belirtir. Bu kimseler, ilahi kanunların sadece ibadet ve ahlakla sınırlı gören ve dolayısıyla siyasi ekonomik ve sosyal hayatlarını tayin eden ilahî kanunları bilmeyen insanların, gerçek İslamî akidelerle bir alakaları kalmadığını öne sürerler. Nedvî ise Kur'an ve Sünneti esas alan, insanların siyasi, iktisadi ve sosyal yaşamlarıyla ilgili yasaların hak olduğunu savunur ve bu konuda küfür ve şirk aranmaması gerektiğini belirtir.

Nedvî, Mevdûdî'nin rab ile kul arasındaki ilişkinin sadece bir köle-efendi ilişkisi olarak değerlendirmesini de tenkit etmiştir. O, Kur'an'ın ve diğer bütün semavi kitap ile suhurlarının asıl maksadının; Allah'ın mutlak egemenliğine ve üstün hükümdarlığına inanıp, hayatını ona göre ayarlamak anlayışının olmadığını ifade eder. Zira bu sıfatlar, Allah'a iman etmenin ve müslümanlığın doğal sonucu olmakla birlikte, O'nun sıfatlarının sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Aynı şey Allah'ın kulları ile arasındaki ilişki için de geçerlidir. O halde köle-efendi bağı, bu ilişkinin sadece bir parçasıdır. Oysa yaratan ile yaratılan arasındaki bağ; çok daha kapsamlı ve geniş, derin ve inceliklidir. Sonuç olarak Nedvî, kul ve Rabbi arasındaki ilişkiyi, Mevdûdî'nin iddia ettiği gibi sadece hâkim ve mahkûm, komutan ve asker veya hükümdar ile tebaası arasındaki ilişkiye benzetmez.⁵⁵¹

Dolayısıyla Kur'an'da geçen Allah'ın isim sıfat ve eylemleri, insandan açıkça Allah'ı bütün kalbi ve bedeniyle sevmesini, rızasını kazanmak için sonsuz gayret göstermesini ve daima yüce adını zikretmesini istemektedir. Nedvî, bu değerlendirmelerini, Mevdûdî'nin de etkilendiği Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki değerlendirmelerine başvurarak

⁵⁵⁰ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 75-76.

⁵⁵¹ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 49-50.

açıklamaya çalışır: İbn. Teymiyye, tapınılan ile tapan arasındaki ilişkinin sırf hükümdar ile tebaası arasındaki bir ilişkiden ibaret olmadığını, bu ilişkinin daha geniş ve kapsamlı olduğunu belirtmektedir. O, yalnızca itaati, niyazı, kulluğun beraberinde getirdiği yükümlülüğü ve Rab'bin hakkını ifa etmek için yeterli saymadığını, aksine kulluk ve en yüksek hükümdarın sıfatları itaat ve niyazın dışında sonsuz bir sevgiyi de beraberinde getirdiğini belirtmektedir.⁵⁵²

Sonuç olarak Nedvî, Mevdûdî'nin resmi hükümler olarak telakki ettiği "ilah" anlayışının, insandan sadece mutlak itaat, sadakat ve samimiyet isteyeceğini, böyle bir ilah insan ne sevmek ne de zikretmek zorunda olduğunu söyleyerek onun ilah anlayışını tenkit etmektedir.

B. Peygamberlik Konusundaki Eleştirisi

Nedvî, Mevdûdî'nin hâkimiyet ve hükümlerliliğin bölünmez olduğunu Allah'ın emri olmadan bir başkasının sözüne itaat edilmesi gerektiğini düşünen birinin tıpkı Allah'tan başkasına dua ve niyaz eden birisi gibi ona şirk koşmuş olacağını sürekli tekrar ettiğinden dolayı Mevdûdî'nin eserlerinden etkilenen birisinin de hüküm konusundaki şirki en önemli konu olarak göreceğini belirtir. Bu kişi, ibadetteki şirkin ilkel cahiliye döneminde kaldığını, günümüzde bu tür şirke rastlanılmayacağı zannına kapılabileceğini düşünmektedir. Oysaki peygamberlerin tüm hedefleri, her zaman ve zeminde Allah inancının iyileştirmek, ihlas ve tevhide çağırarak olmuştur. Hayrın da şerrin de yalnızca Allah tarafından geldiğini, sadece O'na ibadet ve dua edebileceğini söylemişlerdir.⁵⁵³

Allah'tan başka bir varlığa inanma, boyun eğme, secde etme, yardım dileme, adak adama vs., bütün dünyayı ve insanlığı saran en eski hastalık ve zayıflıklardan bir tanesidir. Dolayısıyla bu zaaf, insanları hayatlarının her merhalesi ve gelişme evresinde takip edecektir.

İşte Nedvî, peygamberlerin tümünün; yaşadıkları her çağda, her ortamda, toplumda açık veya gizli şirkin bütün biçimlerini yok etme cihadında bulduklarını belirtir. Bu mücadele dini dava ile her ıslah hareketinin temel ögesidir ve kıyamete kadar da öyle kalacaktır. Böylece şirke karşı mücadele bütün tebliğcilerin, reformcuların ve mücahitlerin düsturu olmuştur.⁵⁵⁴

C. Şirk Terimiyle İlgili Eleştirisi

Mevdûdî'ye göre cahiliyenin diğer özelliklerinden olan Allah'tan başkasına boyun

⁵⁵² Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 81.

⁵⁵³ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 82.

⁵⁵⁴ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 83.

eğme, ilahi kanunların dışında başka kanun kullanma, Allah tarafından yerleştirilen hükümete ve hükümlerine riayet etmeme, putperestlik ve şirkten sonra gelmektedir. Nedvî'ye göre yukarıda bahsi geçen açık şirke daha az önem vermek, siyasi ve idare ile bir tutup, cahiliye döneminden kalma putperestliğe ait kalıntı olduğuna inanmak caiz değildir. Çünkü günümüzde Allah'tan başkasına tapınma ve şirk bütün biçimleriyle hâlâ vardır. Dönemimizin cahil halkı, hala ermiş ve salih insanların türbelerinde açık şirkte bulunmaktadır. Cahiliye döneminde ve başka eski milletlerde mevcut olan şirk daha sonra da var olmaya devam etmiştir. Allah'tan başkasını yüceltmek ve kutsallaştırmak, ona secde etmek, adak adamak, Allah'tan başkasına sığınmak, Allah'tan başkasından korkmak ve bir şey ummak sadece Allah'a layık olandan çekinip edep etmek, eskisinden farksız alenen yapılan bu davranışlar günümüzde de vardır.

Nedvî bu konuda şu sonuca varır:

“Alenen yapılan şirkin yalnızca ilk ve ilkel cahiliye dönemine ait olduğu görüşü peygamberlerin yüce dava, çaba ve öğretilerine, Kur'an'ın ebediliğine ve son semavi kitap olmasına şüphe düşürmektedir. Elbette peygamberlerin yolu doğru ve Allah Teâlâ'nın razı olduğu yol olmuştur. Allah başka her yoldan daha çok peygamberlerin bu yolunu başarılı ve verimli kılmıştır...”⁵⁵⁵

Nedvî'ye göre Mevdûdi, eserlerinde kendisine nazaran ulûhiyet ve rablik için merkezi önem taşıyan ana fikrine, en büyük özelliğine ve tek mefhuma yani hükümranlığa, o kadar geniş yer vermiştir ki, Kur'an-ı Kerim'in emrettiği ve Hz. Muhammed'in (a.s.) çok sevdiği ibadetin, onun düstur ve biçimlerinin anlamlarını adeta zayıflatmıştır. Hâlbuki onlarca ayet ve yüzlerce hadis ibadetinin önemini vurgulayıp ona davet edip faziletlerini saymaktadır. İnsanları ibadet etsin, hatta birbirleriyle yarışsınlar diye teşvik edip çok ibadet edenleri övmekte ve onlardan uzaklaşanları veya onu azaltanları azarlamaktadır.⁵⁵⁶

Yine Nedvî, Mevdûdi'nin ibadete ikinci derecede önem verdiğini; ibadetle fazla uğraşanları, uzun bir süre içine dalıp kendini ona verenleri, dinin ruhuna bilmemekle suçladığını, bundan ziyade ibadetin merkezi fikrinden, ruhundan ve özünden bahsederken onun, ibadeti çöküşün bir simgesi saydığı için alıştığımız sakin ve bilimsel bir kitaba yakışan üslubundan uzaklaşıp, ağır ve belâgatli bir dille meşru olan ibadet ve Allah'ı zikretmekle adeta alay ettiğini söylemiştir. Nedvî, hiçbir âlimin, ibadetin ehemmiyetini inkâr etmeye cesaret bile edemediğini belirterek bu konuda da Mevdûdi'yi tenkit etmiştir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 88.

⁵⁵⁶ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 89.

⁵⁵⁷ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 90.

D. İslam'ın Şartlarıyla İlgili Eleştirisi

Nedvî, Mevdûdi'nin ortaya koyduğu ibadet anlayışının kendisini kilitlediğini ve aklını istila ettiğini belirttikten sonra İslam'daki tüm ibadetler, namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslam'ın şartlarını o amaca varmak için birer araç, hazırlık ve alıştırma gibi gördüğünü belirtir.

Yine Mevdûdi'ye göre ibadetlerin tümü nizam itaat ve Allah'ın hükümdarlığını korumak uğruna emredilen birer araç ve yöntemden başka bir şey değildir. Nedvî ise Kur'an'ın, tam aksine cihadı ve hükümdarlığı ibadeti yerine getirmek için bir araç olarak gördüğünü belirtmektedir. Nedvî bu konuda Kur'an-ı Kerim'de Hac Suresi 39-41. ayetleri delil gösterir:

“Onlar, o müminlerdir ki eğer kendilerini yeryüzünde iktidar mevkiine getirirsek, namazı kılarlar zekâtı verirler, iyiliği emreder ve fenalıktan alıkoyarlar.”

Böylece O, ibadetlerin araç değil amaç olduğunu belirtir.

Kaldı ki araçlar ile insan arasındaki ilişkinin çok alelade, sınırlı ve sadece zaruretten dolayı meydana gelen bir ilişki olduğu tartışılmaz bir gerçektir. İnsanın onları sadece geçici bir merhale olarak görmesi bunun doğal bir sonucudur. Kendi başına insanı ilerletip kemale erdiremezler. İnsanın bir araçtan zevk alması ve huzur bulması imkânsızdır.⁵⁵⁸

Kur'an-ı Kerim'e şöyle bir göz attığımızda aşikâr bir şekilde belli olur ki, Allah ile kul arasındaki ilişki kulluk, namaz oruç zekât ve hac gibi belli başlı ibadetler, kuldan dolaysız ve hiçbir şeye araç olmaksızın talep edilmektedir. Kıyamet gününde insanlar bunlardan sorguya çekilecek, bunları ihmal veya terk edenler ise cezalandırılacaktır.

Nedvî, ibadeti ve İslam'ın şartlarını birer araç olarak görmenin psikolojik etkisini ise şöyle izah eder:

“İnsanlar araçlarla sadece zaruri oldukları için ilgilenmektedirler. Ne ona canla başla bağlanabilir ne de içine dalıp kendini onlara verebilir. Eğer ibadetler, hatta her gün kılınan namazlar bile yalnızca birer araç olsaydı Peygamberimiz (s.a.v) ayakları şişinceye kadar dimdik ayakta durmazdı.⁵⁵⁹ Aksine bunlar kendi başına birer amaçlılar ve o biçimde Allah Teâlâ'dan emredilmişlerdir. Eğer araç olarak kabul edilmeleri gerekiyorsa bu, ancak Allah Teâlâ'ya yakın olmak ve O'nun rızasını kazanmak adına düşünülebilir.”⁵⁶⁰

Netice olarak Mevdûdi'nin bu düşünce tarzı, ibadetlere karşı kalpten bir bağın gelişmesini ve namaza ait içten gelen bir ruh halinin oluşmasını engeller. Nedvî'ye göre,

⁵⁵⁸ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 94.

⁵⁵⁹ Buhârî, “Teheccüd”, 6.

⁵⁶⁰ Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, s. 97.

Mevdûdi, bătını özellikleri iman ve ihsan ahlakına ihtiyaç duymayıp onun zenginliklerine kıymet vermemiştir.”⁵⁶¹

Nedvî, hüküm ve iktidarı elde etmeyi, onun yolunda azimli bir şekilde çalışmayı müslümanlara Kur’an hakkında en ufak bir şüphe bile duyulmayan metinlerin emrettiğini söyledikten sonra, ancak bunların onu daha büyük bir gayeye hizmet eden büyük bir vesile olmaktan çıkarmayacağını altına çizer.

Son olarak Nedvî, Mevdûdî’nin yukarıdaki düşünce tarzları ve kullandığı üslubun hemen görülebilen çok bariz bir tehlikesinin olduğunu belirtir. O’na göre dini bilgilerini sadece Mevdûdî’nin tefsirinden alan birinin ve İslamî araştırmaları sadece onun eserleriyle sınırlı tutanların Allah Teâlâ ile bağlarının; sınırlı, dar, kuru, donuk, resmî ve her mü’minden beklenenin tersine, içtenlikten yoksun bir duruma dönüşeceğini düşünür. Nedvî’ye göre, bir kimse peygamberlik misyonunun mesaj ve davetlerinin esas hedefinin, sadece bu dünya ile ilgili ıslahatlar yapmak ve sağlam bir temellere dayanan bir beşer kültürü oluşturmak olduğunu iddia ederse Allah’ın rızasını, muhabbetini ve ebedî kurtuluşu küçümsemiş olur. Nedvî, bir mü’minin bu bakış açısı ile amellerine yön verdiği takdirde, gayba inanmaktan ahireti özlemekten, Allah’ın rızasını dilemekten, onun aşkını hissetmekten yani peygamberlerin (a.s.) gittiği yoldan saparak iktidar, itibar, şan ve hükümranlık gibi sadece maddi kaygıların peşine düşmüş olacağı uyarısında bulunur.⁵⁶²

⁵⁶¹ Nedvî, *İslam’ın Siyasi Yorumu*, s. 98.

⁵⁶² Nedvî, *İslam’ın Siyasi Yorumu*, s. 100.

SONUÇ

Her İslam yorumu, tarihsel bağlamda kendi döneminin ortam ve şartlarından etkilenmiştir. Çünkü İslam'ın amacı, insanların sadece bireysel şekilde gündelik yaşam biçimlerini, ibadetlerini ve muamelelerini belirlemekle sınırlı kalmamış, insanın içinde bulunduğu toplumla olan ilişkisini ve toplumlararası ilişkileri de düzenlemeye yönelik hedef ve eylemler belirlemiştir. Bu durum İslam düşüncesinin her dönemde karşılaşmış olduğu düşünce sistemlerine karşı kendini yenilemesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Batı düşünce ve felsefesindeki değişim neticesinde İslam dünyasında yenilik hareketleri ortaya çıkmış ve bu yenilik düşüncesinde kelim ilmi merkezî bir rol oynamıştır. Kelam ilmi bağlamında Yeni İlm-i Kelam hareketi böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Son iki yüzyıldır İslam dünyasındaki yenilikçi ve ihyacı hareketlerde Batı dünyasıyla olan siyasi ilişkilerin önemli bir rolü olmuştur.

760 yıldır İslam hâkimiyetinde kalan, ancak 19. yüzyılda İngilizler'in bölgeye gelip yerleşmesiyle hâkimiyetin kaybedildiği Hint coğrafyası da yenilikçi ve ihyacı hareketlerin önemli merkezlerinden birini oluşturmuştur. İngiliz hâkimiyeti sonucunda bölgede ciddi bir bilinç tezahür etmiş ve İslamî değerleri yeniden kazanma ve güçlendirme azmi belirlemiştir. Bu durumun doğal sonucu olarak o dönemde birçok ilim, fikir ve siyaset adamı yetişmiştir.

Hint Alt Kıtası'nda yetişen ve İslam dininin temel kaynaklarını farklı bir bakış açısıyla özgün bir tarzda yorumlayan Mevdûdî de, başta inanç esasları olmak üzere sahil İslam anlayışını yeniden tesis edecek bir tecdid (yenilenme) hareketi başlatma hedefiyle ortaya çıkmıştır. O, bu tecdid hareketini, İslam düşüncesini oluşturan diğer tüm disiplinlerin başında yer alan akidevî meselelere getirdiği yorumlar üzerine inşa etmiştir. Mevdûdî, Kur'an ve Sünnete dayalı bu tecdid ve ihya projesini "uluhiyyet" temeline dayandırarak işe başlamıştır. Onun "Otorite ve ulûhiyyet birbirinden ayrılmaz" anlayışı, teolojik yorumlarının temel belirleyeni olmuştur. Yine onun "Kur'an'ın saf ve gerçek mesajı"nın hayatın tüm alanlarına taşıma iddiası, ıslah projesinin temelini oluşturan esaslardan bir diğeridir. Onun tevhid anlayışı tüm düşünce sisteminin kilit kavramını oluşturmuştur. O, tevhidi, sadece kişisel tercihten öte, sosyo-politik alanı da kuşatacak şekilde anlam alanını genişleterek yorumlamış ve müslümanları iman temelli olarak harekete geçirmeyi hedeflemiştir.

Hindistan'ın bölünmesi neticesinde kurulan Pakistan İslam Devleti, Mevdûdî'nin düşüncelerinin oluşmasında ve şekillenmesinde ciddi manada rol oynamıştır. Pakistan Devletinin sancılı ilk yıllarında yaşayan Mevdûdî, İslam düşüncesindeki teorik ile pratik

arasındaki farkları görme ve uygulama fırsatını bu değişim ile yakalamış ve bundan dolayı pek çok alanda söz söylemiştir. Eserleri ve faaliyetleri ile İslamî ilimleri asrın icaplarına göre değerlendirerek elde ettiği sonuçları kendine has bir üslup ile sunmuştur. Mevdûdî, geleneksel İslam anlayışını yeterli görmeyerek daha gençliğinde ortaya koyduğu çalışmalarla dönemin entelektüel çevresine girmeyi de başarmıştır. Böylece onun özgün tarzındaki bu düşünsel yaklaşımları, ortaya koyduğu Kur'an yorumu ve geleneksel anlayıştan farklı dinamik İslam algısı, 20. yüzyıldaki müslümanları epeyce etkilediği gibi, bu etki, bugünün İslam coğrafyasında da etkisini yitirmemiştir.

İçinde bulunduğu düşünce geleneği itibariyle Mevdûdî, kendinden önce yaşayan çeşitli âlim ve önderleri takip etmiştir. Örneğin iman-amel ilişkisi gibi inanç sahasındaki pek çok meselede Ebû Hanîfe'ye referansta bulunduğu tesbit edilmiştir. 18. yüzyılın başından itibaren Hint Alt Kıtası'nda Kur'an ve Sünnet esaslı dönüşümün başlayıp güçlenerek devam ettiği değişim talebinde, Hindistan'ın tüm âlimlerinde olduğu gibi Mevdûdî'de de Şah Veliyullah Dihlevî'nin ve İbn-i Teymiyye'nin etkisi büyük olmuştur. Müslümanların özgüven kazanması, İslam devleti hayali, dirilme çağrısı ve ihyacılık gibi meselelerde çağdaşı olan Muhammed İkbal'in izlerini taşımaktadır. Şiblî Nu'manî klasik eserleri yorumlamasında ve fikhî bakış açısının gelişmesinde etkili olan bir şahsiyettir. Böylece Mevdûdî, tüm bu âlimlerden istifade ile birlikte seçmecî bir orta yol takip etmiştir.

Yenilik arayışları içerisinde ateizmin ve şirkin birçok özelliklerinin felsefe yoluyla rahatlıkla İslam toplumunda yerleşme imkânı bulduğunu düşünen ve dolayısıyla kelim ilminin de çeşitli felsefî ekollerin tesirinde kaldığını söyleyerek ona pek sıcak bakmayan Mevdûdî, tüm düşüncelerini yeniden yorumladığı tevhit anlayışı üzerine bina etmiştir. Ancak o, ilah anlayışını kelamcılarının yaptığı gibi Allah'ın varlığını ispat (İsbat-ı Vâcip) ve sıfatları üzerinden ele almamıştır. Mevdûdî, tevhid kavramına, Allah'ın tek yaratıcı ve hâkim olduğuna inanmanın yeterli olmadığını, aksine insanın hayatını saran sosyal-siyasal tüm alanlarda tek hâkimin Allah Teâlâ olduğuna iman etmesi yönünde, yeni bir tanımlama getirmiştir. Buna gerekçe olarak da cahiliye Araplarının da Allah'ın varlığına, birliğine inandığını; ancak sosyal alanda O'nun egemenliğini kabul etmediklerini göstermiştir.

Mevdûdî, "Dört Terim" adlı eserinde ilah, rab, ibadet ve din kavramlarını yeniden değerlendirerek kendi ulûhiyyet tasavvurunu ortaya koymuştur. Onun bu tasavvurunda ilah, sadece yaratıcı değil aynı zamanda siyasal ve sosyal yasaların da belirleyicisidir. O'na göre birini ilah veya rab edinmenin en önemli şartı, bu insanların din ve kanun koyucu olarak Allah'ın vaaz ettiğine bakmakla beraber helal ve haram olanın tayin edici mevkide görmektir.

Mevdûdi, Allah'ın bu mevkiini yeryüzüne hâkim kılacak unsurun da kendisinden sadakat yemini aldığı ve kendisinin halifesi olarak yeryüzüne gönderdiği insan olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla ona göre insanın en önemli sorumluluğu, kendisine tevdi edilen bu halifelik emanetine sahip çıkarak Allah'ın temsilciliği vazifesini en iyi şekilde icra etmektir.

Mevdûdi, bu düşüncelerden hareketle egemenliğin Allah'a ait olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bunun başarılmasında en önemli unsurun halife olduğunu belirttikten sonra, halife konumunda olan müslümanların, en üstün özellikleri kendisinde toplayan birini seçmelerini halifelik için çözüm görmüş ve çalışmalarını bu teoriden hareketle Cemaat-i İslamî partisini kurarak pratiğe dökmeye çalışmıştır.

Mevdûdi, bilgi kaynakları hususunda, fiziki dünyaya ait bilgilerimizin sadece duyuusal deneyimlerimizle oluşmadığını, bütün gözlemsel ve deneysel aktivitelerimizin önceki düşüncelerden etkilenecek meydana geldiğini ileri sürmüştür.

Mevdûdi, iman ile küfür arasındaki büyük farkın, insan ve ameli arasında da büyük farkı gerektireceğini belirtir. O, Kur'an'a göre kurtuluşa erenlerin ancak takva ve doğruluk sahipleri olacağını hatırlatarak Kur'an âyetlerinde dâima imanın amele tekaddüm etmesini, kurtuluşun buna bağlı olduğuna delil kabul eder. Ayrıca o, ahlâkî ve kânunî hükümlerin de iman ehli insanları muhatap aldığını belirtir.

Mevdûdi, amelsizliğine dayanarak bir kimsenin ihtiyaten tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmekle birlikte amelsiz müslümanlara cennet müjdesinin verilmesini, günahkârlığa teşvik olarak değerlendirir. O, açık bir delil ortada olmadığı sürece, amelsiz kişinin kâfir olup olmadığı hakkında kimsenin fetva vermemesi gerektiğini savunur. Böylelikle Mevdûdi'nin eserlerinden hareketle tekfirci bir yaklaşım sergilemediğini söyleyebiliriz.

Mevdûdi, hilafetin Kureyş kabilesine ait olup olmadığı hususundaki hadislerin, zaman ve mekânla sınırlı olduğunu söyleyerek, hilafetin kıyamete kadar her zaman ve her yerde Kureyş kabilesine ait olacağı görüşünü reddeder. Ona göre böyle bir durum, İslam'ın temel ilkelerine ve ruhuna aykırıdır. Çünkü İslam'da soy-sop, kabile, hanedan, ırk, sınıf, zümre hâkimiyeti ve üstünlüğü olmadığı gibi, üstünlüğün de ancak takva ile olduğu ve herkesin İslam devletinde eşit haklara sahip olduğunu belirtir. Böylece Mevdûdi, hilafetin kureyşiliği ilkesini açıkça reddeder.

Mevdûdi'nin düşünce dünyasının önemli hususiyetlerinden biri de onun kendi zamanında yaşayan şartları dikkate alarak eserlerini kaleme almış olmasıdır. Mevdûdi hem

bilginin seçiminde hem de onu sunumunda zaman ve mekân faktörünü sürekli göz önünde bulundurmuş, böylece olaylara Pakistan ve Hindistan ölçeğinde yaklaşmıştır. Örneğin tefsirinde üzerinde durduğu en önemli konu, zamanında en çok tartışılan “Hatm-i Nübüvvet” konusu olmuştur.

Mevdûdî, itikadî alandaki yorumlarını geleneksel İslamî yorumların ağırlıklı benimsendiği bir zaman diliminde dile getirmiş ve bundan dolayı eleştiri oklarına hedef olmuştur. Bu konuların başında Mevdûdî'nin “*kaza ve kader*” e iman, inanç esasları arasında değil de Allah'a imanın bir parçası olarak kabul etmesi sayılabilir.

Mevdûdî'nin şiddetle tenkit edildiği bir diğer konu da “peygamberlerin ismeti” meselesidir. O, Peygamberlerin masum olduğunu, ancak bunun, onların günah işleme ve hata yapma gibi insani zaafı olmadığı anlamına gelmediğini belirtir. Böylece onun peygamberlerin beşer oluşuyla ismet sıfatının bulunması gerekliliği arasındaki yorumları, “peygamberliğin masumiyetine inanmadığı” iddiasıyla Pakistan uleması tarafından tenkit edilmesine sebep olmuştur.

Tenkitlerin en mutedil olanını Pakistan'da yaşayan ve Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan Ebu'l-Hasan en-Nedvî yapmıştır. O, Mevdûdî'nin Batı kültürü ile eğitilen aydın müslümanların İslami değer ve ilkelere yeniden güven duymasını sağladığını, içlerinde doğan aşağılık kompleksi ve yenilmişlik hissinden kurtulmalarında fevkalade önemli bir rol oynadığını belirttikten sonra, O'nun İslam akâidini oluşturan temel kavramlara, siyasi anlamlar yükleyerek Kur'an'ın iniş sebebinin ve İslam'ın davetini sınırlandırdığını, böylece bu düşüncelerin iman ve ihtisap ruhunu zayıflattığı endişesini dile getirmiştir.

Ayrıca Mevdûdî'nin gayeler ile gayelere ulaştıran araçlar hakkındaki görüşlerini de tenkit ederek, araç mesabesine indirdiği ibadetin, düstur ve biçimlerini zayıflattığını iddia etmiştir. İslam'ın hakikatlerini sadece Mevdûdî'nin eserlerinden öğrenen kişilerin Allah ile bağlarının dar, sınırlı, kuru, donuk ve içtenlikten yoksun olacağını belirtmiş ve zamanın müslümanlarını, bu konuda uyarıyı kendine bir borç bilmiştir.

Türkçeye tercüme edilen eserleriyle Mevdûdî, Türkiye müslümanlarının da dikkatini çekmiş, bir kesim, O'nun eserleriyle beslenirken, aşırı muhafazakâr kesimin de tepkisinin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Aşırı muhafazakârlar onu, Sahabeyi ve Gazzali'yi eleştirdiği, eserlerini mutlak müctehid edasıyla yazdığı ve ayet-i kerimelere kafadan manalar verdiğini belirterek mezhepsiz ilan etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- ABDUH, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yay., 1986.
- ABDÜLHAMİD, Muhsin, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Babailik ve Babailiğin İçyüzü)*, çev. M. Saim Yeprem–Hasan Güleç, Ankara 1973.
- ADAMS, Charles J. “Mevdûdî ve İslam Devleti”, John I. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş (Ed.), İstanbul, Yöneliş Yay., 1989.
- AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1992.
- ANIS, Ahmed, “Mevdûdî”, *DİA*, C. 29, s. 435.
- ARSLAN, Hamdi, “Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî (1333-1420/1914-1999)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C. 2, Sayı: 1, Yıl: 2004; s. 231-234.
- ASHAMWY, Muhammed Said, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul, Milliyet Yay., 1993.
- ASLAN, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000.
- AY, Mahmut, “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yer Sempozyumu*, Elâzığ, Fırat Üni. İlahiyat Fak. Yay., 2004.
- AYĞAN, Fadıl, *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhacı'nin “Şerhu Akideti Ebî İshak el-İsferayînî” Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayînî'nin Kelamî Görüşleri*, M.Ü. SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.
- AYDIN, S. Mehmet, “İkbal”, *DİA*, C.22, s.17-23.
- AYDIN, Ömer, *İslam İnanç Esasları*, İstanbul, İşaret Yay., 2016.
- AZİZ AHMED, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul, Yöneliş Yay., 1990.
- BAĞDADİ, Abdulkadir, *Usuli'd-Din*, Daru'l-Ma'arif, Beyrut, 1927.
- BAKILLÂNİ, Kadı Ebubekir Muhammed, *Kitabu't- Temhîd*, Beyrut, 1957.
- BAŞKAN, Ömer *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- BAYUR, Y. H., *XX. Yüzyılda Türklüğün Tarih ve Acun Siyaseti üzerindeki Etkileri*, Ankara 1974.
- BEYAZİZADE, Ahmet Efendi, *İşâratü'l-Meram min İbâratı'l-İmâm*, Kahire, 1949.

BİRİŞİK, Abdülhamit, “en-Nedvî, Ebü'l-Hasan”, *DİA*, C. 32, s. 515-518.

----- “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Mevdûdî Hayatı Görüşleri ve Eserleri Doğumunun Yüzyüncü Yıl Anısına Sempozyum*, İstanbul, İnsan Yay., 2007.

----- *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İstanbul, İnsan Yay., 2001.

BİLMEN, Ö.N., *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yay., İstanbul, 1972.

BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Buhari*, Beyrut, Efkâr ed-Devliyye li'n-Neşri, 1998, Riyad

BULUT, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, C. 30. S.350-352.

CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.

CARULLAH, M., *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, çev. Mustafa Bilgiz, Ankara, Kitabiyat, 2001.

CEVDET SAİD, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan Yay., 1998.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.

DAVUTOĞLU, Ahmed, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul, 1974.

DEMİRBAŞ, M. Ali, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*, Milli Fikir Yayınları, y.y.

DEMİRCİ, Mehmet, “Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam”, (Sempozyum, 3-4 Mayıs 1997, İzmir) Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000 (Doç. Dr. Nilüfer Narlı, İslam ve Türkiye'de Çağdaşlaşma Problemi ve Müslüman Toplumlarında Kadının Değişen Konumu)

EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (ö. 275/888), *Sünen-i Ebu Davud Tercüme ve Şerhi*, (trc. Necati Yenel, Hüseyin Kayapınar, Necati Akdeniz, Red. İ. Lütfi Çakan), İstanbul, 1988.

MATURÎDÎ, Ebû Mansur, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Tah. A. Varlıoğlu, İstanbul, 2005.

NESEFÎ, Ebû Muîn, *Tabsîratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.

BAĞDÂDÎ, Abdülkahir, *Mezhepler Arası Farklar*, Ankara, TDV Yay., 4. Baskı, 2007.

SABÛNÎ, Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yay., 2005.

EŞ'ARÎ, *Makâlât*, Beyrut 1195.

TAFTAZÂN'Î, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul, İfav Yay., 2017.

EVKURAN, “Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elâzığ, Fırat Üni. İlahiyat Fak. Yay., 2004.

- FAZLUR RAHMAN, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., 1992.
- *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler 1*, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1997.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Kadıyanilik (Ahmediye Mezhebi)*, İzmir Dokuz Eylül Ün. Yay., 1986.
- FİLİBELİ, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*
- *Huzûr-ı Akli Fende Maddiyyûn Delâleti*, İstanbul 1332.
- GİYLANÎ, Esad, *Mevdûdi'nin Hayatı*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, Hilal Yay., 2000.
- GÖLCÜK, Şerafettin, "Kaza ve Kader Konusu", *Bayburt Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c:2, Sayı: 2, 2015.
- GÖRGÜN, Tahsin, *İslam'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, Nübüvvet, Ankara, DİB Yay.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1979.
- GÜNALTAY, Şemsettin, *Zulmetten Nura*, haz. Musa Alak, İstanbul. 1996.
- GÜLER, İlhami, *Tarih ve Tarih Dışı Arasında Gelenek*, Kelam Araştırmaları, www. Kelam.org 3:2 (2005) s.45-50.
- HARPÛTİ, *Tarih-i İlm-i Kelam*, İstanbul 1332.
- *Tenkîhu'l Kelam fî Akâidi'l İslam*, çev. İbrahim Özdemir- Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı Elâzığ Şubesi Yay., Elâzığ 2000.
- HATİBOĞLU, M. Sait, "Hilafetin Kureyşiliği", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978.
- HAYYAT *el-İntisar*, nşr. A.N. Nader, Beyrut, 1957.
- IŞIK, Hüseyin Hilmi, *İman ve İslam kitabının başlangıcı*, İstanbul, 1980.
- İBN FÂRİS, *Ebu'l-Huseyin Ahmed, Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, Kahire 1266.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, İstanbul, 1990.
- İBN MANZUR, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955.
- İBN TEYMİYE, *Kitabu'l- İman*, Kahire, ty.
- İKBAL, Muhammed, *Ey Yolcu, Kölelik, Ey Şark Kavimleri*, çev. Ali Nihat, İstanbul 1976.
- EBU HANİFE, Numan b. Sabit, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, haz. İsmail Kaya, İstanbul, 1984.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981. Kadi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Matbaatu'l-İstiklali'l-Kubra, Kahire, 1965. Kaplan, İbrahim, "M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", *Fırat Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2007)
- KARA, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risale Yay., 1978.
- KARAAĞAÇ, Hilmi, *Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, AÜ. SBE, Doktora

Tezi, Ankara, 2008.

KARADAŞ, Cağfer, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul, Ensar Yay., 2013.

KARAGÖZ, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü* Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2016.

KAZICI, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, Kayıhan Yay., 1996.

KESKİOĞLU, Osman-DEMİRBAŞ, Asaf-MANAZ, Abdullah, *Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri*, Ankara 1989.

KILAVUZ, A. Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, Ensar Yay., 2012.

----- *Kelâm'a Giriş*, İsam Yay., 2013.

KIŞLAKÇI, Turan, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler Mevdûdi*, İstanbul, İlke Yay., 2010.

KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr el- Ensarî el- Kurtubî, *et-Tezkira bi Ahvali'l Mevta ve umûri'l- Ahire*, thk. Sadık b. İbrahim, Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad, 1425.

MANZOOR, S. Parvaz, *Modernizmsiz Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul, Ensar Yay. 2001.

MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1993.

MATURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu- Muhammaet Aruçi), Ankara, İsam Yay., 2003.

M. el-Kestellî, M., *Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1973.

MEBRUK, Ali, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yay., 2014.

MEVDÛDÎ, "Kur'an'ın Ekonomik ve Siyasi Öğretisi", çev. Fatma Bostan, *İslam Düşünce Tarihi*, ed. M.M. Şerif.

----- *Cebir ve Kader Problemi*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Hilal Yay., 2015.

----- *Cuma Konuşmaları*, çev. Muhammed Han Kayani, İstanbul, İnkılab Yay., 1990.

----- *Fetvalar*, çev. Mahmud Osmanoğlu-A. Hamdi Chohan, İstanbul, NehirYay., 1992.

----- *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yay., tsz.

----- *Hitabeler*, çev. Prof. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yay., 1980.

----- *İslâm İnkılâbının Süreci*, İstanbul, Özgün Yay., 1997.

----- *İslam Medeniyeti*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Hilal Yay., tsz.

----- *İslam Savaşçısının Ahlaki Stratejisi*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, İstanbul, Özgü Yay.,

2014.

----- *İslam'a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, İstanbul, İnkılab Yay., 1986.

----- *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Ankara, Hilal Yay.

----- *İslâm Savaşçısının Ahlâkî Stratejisi*, çev. H. Hüseyin Yılmaz, İstanbul, Özgü Yay., 2014.

----- *İslam'da Siyasi Sistem*, çev. Ahmet Seçkin, İstanbul, Özgün Yay., 1997.

----- *İslam'ın Çağrısı*, Yakup Zehra, İstanbul, Birleşik Yay., 1995.

----- *İslamda İhya Hareketleri*, çev. Ali Genç, İstanbul, Pınar Yay., 1992.

----- *İslamın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Fahrettin Şen, İstanbul, Düşün Yay., 2015.

----- *İslami Hareketin Ahlaki Temelleri*, çev. Ali Arslan, Ankara, Hilal Yay., 1967.

----- *İslami Kavramlar*, çev. Süleyman Akyüz, İstanbul, Pınar Yay., 2014.

----- *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, çev. Mahmut Osmanoglu, İstanbul, Özgün Yay., 2001.

----- *Sünnetin Anayasal Değeri*, çev. Dr. N. Ahmet Asrar, İstanbul, Bengisu Yay., tsz.

----- *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1-3., çev. Ahmed Asrar, Pınar Yay., İstanbul, 1992.

----- *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İstanbul, İnsan Yay., 1991.

MUHAMMED Ebû Zehra, *İslâm'da İtikdî, Siyasî, Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, Yeni Şafak Yay.

MUSTAFAVÎ, Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'an*, Tahran 1401.

NASR, S. Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslamî İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, Yöneliş Yay., 1996.

NEDVÎ, *Dünya İslam'ın Çöküşüyle Neleri Kaybetmiştir?* 10. Baskı, Daru'l-Ensar.

----- *İslam'ın Siyasi Yorumu*, çev. Hakan Özkan, Bedir Yayınları, İstanbul, 2007.

ÖZCAN, Hanifi, *Maturîdi'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

HARPÛTİ, Abdüllatif, *Tarih-i İlm-i Kelam*, İstanbul 1332.

ÖZ, Mustafa-İLHAN Avni, "İmamet", *DİA*, İstanbul, 2000. C.22, s.201-203.

ÖZEL, Mustafa, *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsîrine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (Basılmamış

- Doktora Tezi), DEÜ. SBE, 1999, s. 48-49.
- ÖZERVARLI, M. Said, “Şiblî”, *DİA*, c.39. s.127-129.
- *Kelamda Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul 1998.
- SAİT HALİM PAŞA, *Buhranlarımız*, çev. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yay., 1998.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir*, İstanbul, Şule Yay., 1996.
- SÖNMEZ, Mustafa, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.
- ŞEBBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'î İnkâr Mümkün müdür?* sad. Necip Taylan, Çağrı Yay., İstanbul, 2001.
- *Huzûr-ı Akli Fende Maddiyyûn Delâleti*, İstanbul 1332.
- ŞİBLÎ NU'MANÎ, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, trc.S. Muhammed Takî F. Gîlânî, Tahran 1328.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kâdir*, Mısır 1349 h.
- TAFTAZÂNÎ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Şerhu'l-Akaid) haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- TAYLAN, Necip, “Bilgi”, *DİA*, İstanbul 1992. C.6, s.157-161.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Âhiret”, *DİA*. C.1, s. 543-548.
- “Cennet” *DİA*, İstanbul, 1993. C.7, s.376-386.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 1991.
- WATT, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 1997.
- YEPREM, M. Saim, “Açılış Konuşması”, *Kelam'ın Evrenselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu*, DEÜ İlahiyat Fak. Yay., İzmir, 2000.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, c.33, s.279-285.
- *İslamda İnanç Esasları (Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler)*, M.Ü. İFAV Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1999.
- “Vahiy”, *DİA*, c. 42, s. 440.
- YILDIRIM, Ramazan, “Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 2016.
- *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul, İşaret Yay., 2016.
- Yurdaydın, H. G., *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971.