

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MEVDÛDÎ'NİN TASAVVUF VE NEFİS TEZKİYESİ HAKKINDAKİ
GÖRÜŞLERİ

Yakup KÜÇÜKDAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**MEVDÛDÎ'NİN TASAVVUF VE NEFİS TEZKİYESİ HAKKINDAKİ
GÖRÜŞLERİ**

Yakup KÜÇÜKDAL

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza buraya atılacak!

Başkan: Ünvanı, Adı Soyadı
(Danışman)

İmza buraya atılacak!

Üye: Ünvanı, Adı Soyadı

İmza buraya atılacak!

Üye: Ünvanı, Adı Soyadı

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../20...

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 20....

İMZA

Adı Soyadı

ÖZET

MEVDÛDÎ'NİN TASAVVUF VE NEFİS TEZKİYESİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Yakup KÜÇÜKDAL

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Ocak 2022, 153 sayfa

Bu çalışma, İslâmi ilimlerin birçok dalında eser telif eden, fikir ve hareket adamı olan Mevdûdî'nin tasavvuf ve nefis tezkiyesi hakkındaki görüşlerini konu edinmektedir. Çalışmada Mevdûdî'nin kitap ve eserleri incelenmiş, tasavvuf ve tasavvuf kavramları hakkındaki görüşleri bir araya getirilmiştir. Araştırma Mevdûdî'nin içinde yaşadığı muhitin dini yapısını, yetiştiği atmosferi, düşüncesinin temel kavramlarını, tasavvuf ve nefis tezkiyesi hakkındaki görüşlerini gün yüzüne çıkarmaktadır. Ayrıca bu araştırma, Mevdûdî'nin görüşlerinin dayandığı dini, ilmi, siyasi ve kültürel etkiyi de açıklamaktadır.

Bu çalışma üç temel bölüm içermektedir. Birinci bölüm; Mevdûdî'nin hayatının farklı yönlerini incelemenin yanında onun mücadeleci kimliğini ve ilmi faaliyetlerini, kitaplarını, kurduğu cemâat'ı ve yerine getirdiği vazifeleri ele almaktadır. Ayrıca müellifin fikirlerine yönelik eleştirilere, ictimai tefsir ekolü ve tasavvufta yaklaşımlarına ve Müslümanların geri kalma sebeplerinin neler olduğuna da değinmektedir. Araştırmanın ikinci bölümü; şeyh-mürîd ilişkisi, mucize-keramet, rabîta, tevessül ve velayet gibi kavramlarının açıklanmasına dâir birtakım konularla ilgilidir. Araştırmanın üçüncü bölümü ise, tasavvuf kavramlarından; ahlak, nefis terbiyesi, bilgi ve marifet ile ilgili çeşitli konu ve başlıkları incelemektedir.

Sonuç itibarıyla Mevdûdî'nin ilk dönem zühd hareketlerinden sonra aldığı şekli itibarıyla tasavvufta İslâm'ın safiyetini bozduğu iddası merkezinde eleştirel bir şekilde yaklaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Mevdûdî'nin, tasavvufta sûfiler tarafından uygulanan nefis terbiyesi, çile, halvet vb. uygulamaların toplumsal değişime mâni olduğu gerekçesi ile tasavvufu tenkit ettiği anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mevdûdî, tasavvuf, nefis tezkiyesi, cemâat.

ABSTRACT

THE THOUGHTS OF MAWDUDİ ON TASAWWUF AND THE PURIFICATION OF THE SOUL

Yakup KÜÇÜKDAL

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Assoc. Dr. Sami KILINCLI

January 2022, 153 pages

This study deals with the views of Mevdudi, who wrote works in many branches of Islamic sciences and was a man of thought and action, on sufism and self-purification. In the study, Mevdudi's books and works were examined and his views on sufism and its concepts are brought together. The research brings to light the religious structure of the environment in which Mevdudi lived, the atmosphere he grew up in, the basic concepts of his thought, his views on Sufism and the self-purification. In addition, this research also explains the religious, scientific, political and cultural influence on which Mevdudi's views are based.

This study includes three main parts. First part; in addition to examining different aspects of Mevdudi's life, it also deals with his combative identity and his scientific activities, his books, the congregation he founded and the duties he fulfilled. It also touches upon the criticisms of the author's ideas, the social interpretation of koran school and approaches to Sufism and the reasons for Muslims' falling behind. The second part of the research; It is related to some issues concerning the explanation of concepts such as the sheikh-disciple relationship, miracle-keramat, connection, "tewessul" and curatorship. The third part of the research is about the concepts of sufism and examines various topics and titles related to morality, disciplining the soul, knowledge and ingenuity.

As a result, it has been concluded that Mevdudi approached Sufism as with the shape after the first period of asceticism critically in the center of the claim that it spoiled the purity of Islam. It has been understood that Mevdudi criticizes Sufism on the grounds that practices such as self-education, suffering, and seclusion applied by Sufis prevent social change.

Keywords: Mevdudi, sufism, self-purification, community.

ÖNSÖZ

Hint alt kıtada yaşayan Mevdûdî tüm Müslüman ülkelerde ve batıda tanınan en meşhur çağdaş fikir adamlarının başında gelmektedir. İslâmi ilimlerin hemen her alanında eserler telif etmiş, gerçek İslâm'ı anlatmak ve batıla karşı mücadele etmek için birçok fikri ve içtimai oluşumun içine katılmıştır. İlmi faaliyetleri yanı sıra insanları İslâm'a davet çalışmasında bulunmuş ve bu amaçla dünya çapında ünlü Cemâat-i İslâmî'yi kurmuştur.

Müslümanların gerilemesi ile çıkış yolu arayan birçok düşünce adamı gibi Mevdûdî de arayış içine girmiştir. Bu arayış Onun fikirlerinin oluşmasında ciddi manada etkili olmuştur. Dini metinleri yorumlamada toplumsal ıslahı önceleyen bakış açısıyla hareket etmiştir. Toplumsal ıslah projesinin önünde engel olarak gördüğü tasavvufa ise karşı bir duruş sergilemiştir. Bu bağlamda tasavvufun Hint, İran, Mısır ve Yunan mistisizmi kaynaklı bir düşünce olduğuna dair bir takım görüşler ileri sürmüş, câhiliye ile suçlayarak İslam dairesi dışına çıkarmaya çalışmıştır.

Mevdûdî'yle ilgili olarak bazı konularda yapılan çalışmalar olmakla birlikte tasavvuf ve nefis tezkiyesi hakkındaki görüşleri üzerine Türkiye'de ve yurt dışında herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Araştırmamız, Mevdûdî'nin tasavvuf ve nefis tezkiyesi hakkındaki fikirlerinin ve eleştirilerinin altında yatan sebeplerini, dile getirilen eleştirilerin isabetliliğini, tasavvufî kavramların sûfiler ve Mevdûdî tarafından nasıl yorumlandığını ortaya koymak suretiyle, Mevdûdî'nin yaklaşımının ne olduğunu tespit ve tetkik etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamızı incelemek suretiyle eleştiri ve tavsiyelerde bulunan ve çalışmanın olgunlaşmasında önemli katkıları olan danışman hocam Doç. Dr. Sami KILINÇLI'ya, gerekli bilgi alışverişinden ve desteklerinden dolayı dostuma Musa AZAK'a, çalışma boyunca manevi desteğini esirgemeyen Hacı Mehmet Kaya'ya ve değerli arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum. Özellikle çalışma boyunca kendileriyle yeteri kadar ilgilenemediğim için gösterdikleri tolerans ve anlayış için değerli eşime ve sevgili çocuklarıma da en içten sevgi ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Yakup KÜÇÜKDAL

Adana/2022

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Kapsamı.....	2
3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	2

BÖLÜM I

MEVDÛDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE YAPISI

1.1. Mevdûdî'nin Hayatı.....	4
1.1.1. Doğumu ve Ailesi	4
1.1.2. Eğitimi	5
1.1.3. Gazetecilik ve Mücadele Yılları	7
1.1.4. İlmi Faaliyetleri ve Cemâat-i İslâmî'yi Kurması.....	11
1.1.5. Ömrünün Son Yılları ve Vefatı	20
1.2. Eserleri.....	21
1. Tercüme-i Kur'ân-ı Mecîd ma'a Muhtasar Havaşı.....	21
2. Tefhîmu'l-Kur'ân	22
3. Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Islâheyn; İlah, Rab, İbadet, Din	22
4. Kur'ân Fehmî Key Bünyâdî Usûl	22
5. Sünnet ki Âinî Haysiyet	23
7. Hilâfet aôr Mulûkiyet.....	23
8. İslâmî Tehzîb aôr Us key Usûl u Mebâdî	24
9. Tecdîd u İhyâ-ı Dîn	24
10. Tahrik-i İslâmî ki Ahlâkî Bünyâdeyn	24
11. Parda	24
12. Come Let Us Change This World	25
13. Sîret-i Server-i Âlem I-II.....	25

14. <i>el-Cihad fi'l-İslâm</i>	25
15. <i>Hutebât</i>	26
16. <i>Resâil u Mesâil I-V</i>	26
1.3. Hindistan'da Dini Haraketlerin Yapısı	26
1.4. Düşünce Yapısının Temel Kavramları	33
1.5. Kur'ân ve Sünnete Dönmek	39
1.6. Câhiliye Algısı	43
1.7. Mevdûdî'nin Genel Tasavvuf Anlayışı	50
1.8. Toplumsal Islah	54
1.9. Müslümanların Geri Kalma Sebepleri	57
1.10. İctimai Tefsir Ekolü ve Tasavvufa Yaklaşımları	62
1.11. Mevdûdî'nin Etkisi	68
1.12. Mevdûdî'ye Yönelik Eleştiriler	70
1.12.1. Peygamberlerin İsmeti	71
1.12.2. Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi	73
1.12.3. Taklid Meselesi	74
1.12.4. Politik Yaklaşım	75

BÖLÜM II

MEVDÛDÎ'YE GÖRE TASAVVUF VE TARİKATLAR

2.1. Mevdûdî'ye Göre Tasavvufun Kökeni ve Tarikatların Oluşumu	79
2.2. Şeyh-Mürîd İlişkisi	79
2.3. Mucize ve Keramet	82
2.4. Rabîta	84
2.5. Tevessül	86
2.6. Velâyet	90
2.7. Sûfî Kaynaklarla İlişkisi	93

BÖLÜM III

TASAVVUF KAVRAMLARINI YORUMLAYIŞI

3.1. Ahlak ile ilgili Kavramlar	96
3.1.1. Ebrâr, Sâbikûn ve Mukarrebûn	96
3.1.2. Huşû	100

3.1.3. İhlâs	101
3.1.4. Sabır ve Şükür	103
3.1.5. Sıdk.....	106
3.1.6. Takvâ	107
3.1.7. Tevekkül	109
3.2. Nefis Terbiyesine Dair Kavramlar	112
3.2.1. Tezkiye	112
3.2.2. Tевbe	114
3.2.3. Tesbih	116
3.2.4. Zikir	118
3.2.5. Mücâhede.....	120
3.3. Bilgi ve Mârifetle İlgili Kavramlar.....	122
3.3.1. Kalp	122
3.3.2. Basîret.....	125
3.3.3. Hikmet	125
3.3.4. İlham.....	127
3.3.5. Sekîne	128
3.3.6. Tevhid	130
SONUÇ	137
KAYNAKÇA.....	141
ÖZGEÇMİŞ.....	153

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bl.	: Bölüm
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
(DİA)	: Merkezde yazılan maddeler için kullanılmıştır
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
m.ö.	: Milâttan önce
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri
vs.	: Ve sâire
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslâm dünyasının batılı güçler tarafından işgal edilmesi sonucunda oluşan yenilginin verdiği psikolojisinin etkisiyle Müslümanlar niçin geri kaldıklarını ve tekrar eski güçlü, müreffeh günlerine nasıl dönebileceklerini tartışmaya ve sorgulamaya başladılar. Bazı Müslümanlar batılı fikirlerin etkisinde kalarak geri kalmanın dinden kaynaklandığını düşünerek batılılaşmayı savundu. Müslümanların kâhir ekseriyeti ise geri kalmanın asıl sebebin dinin, Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını iddia etti. Ancak bu ana grup sorunun kaynağı ve çözüm yolu konusunda farklı anlayışlar geliştirdi. Selefî usule dönmeyi savunanlar olduğu gibi klasik anlayışlara sıkı sıkıya bağlı kalmanın gerekliliğini iddia edenler de oldu. Bazı ilim ehli ise sosyal ve siyasal şartların, hayat anlayışının değiştiğinden hareketle dinin tekrar hayata yön verebilmesi için başta Kur'ân olmak üzere dini metinleri anlamaya yönelik klasik usullerinin sorgulanması ve gerekli durumlarda yeni usuller oluşturulması gerektiğini savundu.

Bu dönemde Kur'ân'ın ana metin olması sebebi ile tefsirde yeni ekoller oluştu, bunların başında da akli, rasyonalist düşüncenin belirgin olduğu bir paradigma hâkim oldu. Bu ekolün temsilcileri ise geri kalmanın müsebbibi olarak klasik din anlayışı ve düşünce yapısını, medreseyi ve tasavvufu gördü.

Modern dönemlere gelindiğinde İslâm dünyasında genel olarak tasavvufa yönelik eleştirel, küçümseyici bir dil ve onun bid'at ve hurafelerle dolu bir anlayış olduğu şeklinde bir düşünce ve algı oluşmaya başladığı görülmektedir.

Hint alt kıtasında dünyaya gelen Mevdûdî (1903-1979), Batı tarzında ve geleneksel İslâmî usule göre eğitim gördü. İçinde bulunduğu çağın sorunlarıyla yüzyüze geldi ve bunlara çözüm yolları aramak için makaleler, dergiler ve kitaplar telif etti.

Türkiye'de İslâmî hareketlerin teşekkülünde etkili olmuş Seyyid Kutub (1906-1966), Mevdûdî gibi içtimai, siyasal tefsir hareketinin tasavvufa muhalif olduğu algısı ve bunun propagandasının yapıldığı bir vasatta bunların ne kadar gerçekçi olduğunu bizzat müelliflerin kendi eserlerinden araştırıp irdelemek istiyoruz. Çünkü nesebi Çiştîyye tarikatı şeyhlerinden Mevdûd-i Çiştî'ye (527/1133) ulaşan Mevdûdî'nin tasavvufa bakış açısının olumsuz imajının gerçekliği ve doğruluğu problemini konu edineceğiz.

Mevdûdî, Türkiyedeki İslâmî hareketleri etkileyen önemli bir kişi olması hasebiyle onun özellikle nefis tezkiyesi ve tasavvuf ile ilgili düşünceleri önem arz etmektedir. Çünkü Mevdûdî'nin tesiri lideri bulunduğu Cemâat-i İslâmî ile sınırlı kalmayıp dünya üzerindeki farklı yerlerde faaliyet gösteren birçok çağdaş İslâmî hareketin fikrîsel ve eylemsel yönden gelişimini etkilemiştir. Etkili bir şahsiyet olan Mevdûdî'nin, günümüz insanının düşünsel ve eylemsel gelişimine etki eden bir konumda olması, bizi, onun görüşlerini dikkate almaya ve incelemeye itmektedir.

Ayrıca bu çalışma modern bir entelektüel ve müfessir olan Mevdûdî'yi anlamak açısından olduğu kadar modern dönemde tefsirin nasıl algılandığı, tefsirde hangi metotların kullanıldığı, işârî yorumlara yaklaşımlar gibi hususlar araştırmalara önemli katkılar sağlayacaktır.

Araştırmanın amacı, XX. yüzyıldaki İslâmî hareketlerin teşekkülünde etkili olmuş, otuzu aşkın dile çevrilen eserleri, şahsî ilişkileri ve ziyaretleri sayesinde Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika ve bütün Asya'ya ulaşmış, geniş bir coğrafyadaki müslüman aydınlara ve siyasîlere tesir etmiş olan Mevdûdî'nin, nefis tezkiyesi ve tasavvuf ile ilgili düşünceleri ve bakış açısının ne olduğu, tasavvufi kavramlara *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde hangi manalar yüklediğini, bu manaların isabetliliği gibi konuları araştırmaktır. Mevdûdî'nin doğru anlaşılması, ondan doğru faydalanmak, kendisine yönelik eleştirilerin haklılık payını ortaya koymak ve fikirlerini yetiştirdiği çevreyi de dikkate alarak araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmamız onun görüşlerinin dayanaklarına, klasik ve modern dönemdeki yerine, Türkiye'deki söylemlerle benzerlik ve farklılığına da yer verecektir.

2. Araştırmanın Kapsamı

Mevdûdî'nin bütün kitaplarını, metod ve düşüncesini araştırmak bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacaktır. Nefis tezkiyesi ve tasavvufu bir bütün olarak ele almak da bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağı için çalışmamız Mevdûdî'nin eserleri bağlamında ve özellikle tefsirinde nefis tezkiyesi, tasavvuf ve tasavvuf kavramlarına yaklaşım biçimi ile sınırlı tutulacaktır. Çalışmamızda ilk dönem sûfîlerin görüşleri de mukayase bağlamında aktarılacaktır.

3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Araştırmamızda Mevdûdî'nin eserleri nitel araştırma yöntemi ile ele alınmıştır.

Söz konusu eserler betimleyici bir dille tematik olarak tasavvuf, nefis tezkiyesi, tasavvufi kavramlar gibi konular bağlamında ele alınmıştır. Bu itibarla elde edilen bilgiler, genel olarak klasik sûfi kaynaklarıyla, klasik sözlüklerle ve ihtiyaç duyuldukça çağdaş dönemdeki bilgilerle de karşılaştırılmıştır. Böylece mukayeseli bir metot takip edilerek Mevdûdî'nin ilgili konulara ilişkin yaklaşımlarına, varsa farkına değinilmiş ve bu yaklaşımının isabetliliği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın temel kaynağını Mevdûdî'nin Kur'an tefsire dair yazdığı eseri ve diğer eserleri teşkil etmektedir. Ayrıca çalışmamızda Mevdûdî hakkında yazılmış kitap, tez ve makaleler de incelenmiş ve gerekli atıflar yapılmıştır. Mevdûdî'nin tasavvuf ve kavramları hakkındaki görüşlerinin İslâm ilim geleneğinde ki yerini ve varsa farklılığını tespit etmek için klasik kaynaklara ve ilk dönem sûfilerin eserlerine müracaat ettik. Ebû Hilâl Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Furûğ fi'l-Luğa*, Râgıb İsfahanî'nin (ö. V/XI) *el-Müfredât*, Ebû Nasr Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*, Hâce Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât* adlı eserlerinden istifade ettik. Modern dönemde ise Abdulhamit Birişik'in editörlüğünü yaptığı *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, S. Veli Rıza Nasr'ın *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü* ve Mahmud Esad Erkaya'nın *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* adlı eserine de sıkça başvurduk. Ayrıca şu hususu da açıklamamız gerekmektedir ki “tasavvuf kavramları” derken bu kavramların tamamının tasavvuf kaynaklı olduğunu iddia etmemekteyiz. Sadece bu kavramların tasavvuf kaynakları ve kavramları arasında sayılmakta ve tasavvufa nispet edilmesine rağmen öz itibarıyla Kur'an ve sünnet kaynaklı kavramlar olduğunu da belirtmek durumundayız. Tasavvufla ilgili birçok kavram bulunmakla birlikte biz en yaygın ve bilenenleri çerçevesinde konuyu ele alacağız.

Çalışmanın hazırlanmasında şekil yönünden Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün “Tez Yazım Kılavuzu” esas alınacaktır. Kaynak eserlerden yapılan doğrudan alıntılarda alıntıyı ana metinden ayırmak için alıntılar tırnak içinde yazılacaktır. Dipnotlarda kullanılan klasik kaynakların ilk geçtiği yerde müelliflerin tam künyelerine, vefat tarihlerine, çeviren ve neşreden gibi esere ait diğer bilgilere de yer verilecektir.

BÖLÜM I

MEVDÛDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE YAPISI

1.1. Mevdûdî'nin Hayatı

1.1.1. Doğumu ve Ailesi

Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî¹ 25 Eylül 1903 tarihinde Hindistan'ın Haydarâbâd – Dekken'e (şimdi Pakistan Maharaştra eyaletine) bağlı Evrengâbâd şehrinde bir öğle vakti dünyaya geldi.² Annesi Rukiye Begüm, Bâbürlü hükümdar Evrengzîb (ö. 1118/1707) zamanında Orta Asya'dan Hindistan'a göç etmiş, soylarından şairler, yazarlar yetişmiş ve devlet adamlılığı yapmış Türk asıllı bir ailenin kızıdır.³ Babası Seyyid Ahmed Hasan, Delhi'nin saygın kişilerinden, züht ve takva sahibi bir tarikat şeyhi olan Mir Seyyid Hasan'ın oğlu olarak dünyaya geldi.⁴ Babasının anne tarafından Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ile olan akrabalığı sebebiyle Ahmed Hasan dâhil aile fertleri Ahmed Han'ın Aligarhtaki kolejinden eğitimlerini aldılar ve yetiştiler. Bu kolej modernist bir eğitim müfredarına sahip olup İngiliz kültürünü yaygınlaştırması sonucunda dedesi, Ahmed Hasan'ın kriket oynadığı, kâfirlerin kıyafetlerini giydiği gerekçesiyle Ahmed Hasan'ı okuldan aldı. Bu olayın ardından geleneksel ilimleri tahsil etmek üzere Allahabad'a yolladı.⁵ Bu eğitimleri aldıktan sonra hukuk eğitimini tamamlayıp görev için Mevlevi Muhyiddin Han'ın ikamet ettiği Aurangabad'a taşındı. Orada Çiştî şeyhi olan Mevlevi Muhyiddin Han'ın etkisi ile batılı yaşam tarzını tamamen terk ederek kendisini tasavvuf ve zühde verdi.⁶

Soyu baba tarafından Hz. Hüseyin aracılığıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı için Mevdûdî'ye “Seyyid” denilmiştir. Bu şecereyi bize Esad Gîylânî kitabında aktarır.⁷ Atalarından Kutbuddin Mevdûdî Çiştî (ö. 527/1133), Hindistan'daki Çiştîye tarikatının en meşhur şeyhlerinden biriydi. Ki bu neseb bağının sağladığı imtiyaz daha sonra Mevdûdî tarafından dini nüfuz ve toplumsal meşruiyet iddiasının önemli bir yönünü oluşturacaktır. Ve bu anlamda şöyle demiştir: “Ben, 1300 yıllık bir irşad, züht ve tasavvuf tarihine sahip bir aileye mensubum.”⁸

¹ Bundan sonra Mevdûdî diye anılacaktır.

² Abdülhamit Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 16.

³ Kışlakçı, Turan, *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdûdî*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 17.

⁴ Nasr, S. Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000, s. 22.

⁵ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 16.

⁶ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 24.

⁷ Gîylânî, Esad, *Mevdûdî'nin Hayatı*, Hilal Yayınları, İstanbul 2000, s. 14.

⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 21; Hümeýra Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, Mana

Babası Ahmed Hasan ve annesi, Mevlevi Muhyiddin Han'a intisap ettikten bir müddet sonra Delhi'ye taşındı. O dönemde tasavvufa olan meyli nedeniyle mesleğini ihmal edip kendini tamamen riyazete verdi. Bu dönemde ekonomik durumunun gittikçe kötüleşmesi üzerine Şeyhi Muhyiddin Han tarafından aşırılıkları nedeniyle uyarıldı. Ahmed Hasan da artık haklı olduğuna inandığı kişilerin davalarına bakarak geçimini devam ettirme kararı aldı. Fakat burada da işleri yolunda gitmeyince önce Haydarâbâd'a ardından Bhopal'e taşındı. Bhopal'de felç geçirdi ve dört yıl sonra 1920'de vefat etti.⁹

1.1.2. Eğitimi

Mevdûdî, ilk eğitimini evde babasından aldı. Babası oğlunun âlim olması için evde Urduca, Arapça ve Farsça gibi dil eğitimleriyle birlikte Mevdûdî'ye, fıkıh ve hadis derslerini de vermeye başladı. İngilizce ile batı düşüncesi eğitim müfredatına özellikle alınmadı. Babası okullarda ki kötü ortamdan dolayı oğlunun karakterini ve ahlakını korumak için oğlunu hiçbir resmi okula veya medreseye göndermedi.¹⁰ Babasının Mevdûdî'yi okula göndermemesinin altında birçok etken yatmaktadır. En önemli etken, 1857 yılından beri ülkenin yönetimini ellerinde bulunduran İngilizlerin Müslümanlara yönelik uyguladığı sindirme ve asimile politikalarından dolayı Müslümanların İngilizlerin kurumlarına karşı pasif direniş kararı almış olmalarıdır. Bununla birlikte devlet okullarının modernist eğitim müfredatına sahip olması ve geleneksel eğitim veren medreselerin ilmi ve fikri duruşları da bu kararında etkili olmuştur.¹¹

Babasının Mevdûdî'ye daha erken yaşlardan itibaren dil eğitimini aldırmasından dolayı dilin edebi ve doğru telaffuzu konusundaki hassasiyet neticesinde Mevdûdî, ileride berrak bir üsluba sahip olup etkileyici bir hatip olma ve insanlara nüfuz etme imkânını elde edecektir. Bu durumu Mevdûdî otobiyografisinde şöyle anlatmıştır: “Konuşma ve aksanımıza özel bir önem verilirdi. Ben yirmi yıl Deccan'da yaşamama rağmen mahalli şivenin bir tek telaffuzunu bile benimsemedim ve fasih Urduca ile konuşmaya devam ettim.”¹²

Yayınları, İstanbul 2019, s. 24.

⁹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 24-25.

¹⁰ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 24.

¹¹ Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, 16.

¹² Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 25.

Mevdûdî evdeki özel eğitimini tamamlayıp on bir yaşına geldiğinde Evrengâbâd'daki Medresetü'l-Fevkâniye'nin sekizinci sınıfına doğrudan yazıldı. Aldığı özel eğitimlerin sonucu olarak Urduca'ya olan hâkimiyeti, toplumsal olaylara ilişkin bakış açısı ve zor metinleri çözümleme yeteneği sayesinde öğretmenleri tarafından sevildi.¹³ Bu okul, Şiblî Nu'mânî (1857-1914) ve Mevlânâ Hamîdüddin Ferâhî (1863-1930) tarafından müfredatı hazırlanan ve lise düzeyinde eğitim veren yeni bir medrese olup hem klasik hem de modern ilimleri okutan Haydarâbâd Osmaniye Üniversitesi'ne bağlı bir yan kuruluşu.¹⁴ Mevdûdî yaşça sınıfın en küçüğü olmasına rağmen dersleri çok iyi olduğu için bir üst derece olan "Mevlevî"¹⁵ sınıfına geçirildi.¹⁶ Mevlevî sınıfında mantıkda *Mikat* isimli kitabı, fıkıhta Kudûrî'nin (ö. 428/1037) kitabını, hadiste ise *Şemaitü't-Tirmizi* adlı eseri okudu. Hem evde hem okulda eğitimlerine devam ederken Arapça'ya olan nüfuzu sayesinde henüz on bir yaşında Kâsım Emîn'in (1863-1908) *el-Mer'et'ül-Cedide (Modern Kadın)* adlı eserini Arapça'dan Urduca'ya tercüme etti. Tercümenin kalitesi Mevdûdî'nin kabiliyetini gözler önüne serdi.¹⁷

Bu yıllarda (1914) babasının kendisini riyazete vermesi sonucu işleri bozulmuş ve sağlığı da zamanla kötüleşmişti. Bu şartlar altında daha fazla kalmayıp Evrengâbâd'ı terk ederek Haydarâbâd'a gitti ve orada Mevdûdî'yi de "Mevlevî Âlim" sınıfı olan Dârülulûm'a (İlahiyat Fakültesi) yazdırdı.¹⁸ Bu kurum, Hindistan'ın İngiliz sömürgesi altına girmesiyle Müslümanların kimlik ve geleneklerini korumak amacıyla Hindistan ulemâsı tarafından sadece İslâmî ilimlerin okutulacağı bir medrese olarak 1866'da Diyûbend'de eğitime başladı. Bu kurumda Diyûbend ulemâsının üzerinde önemle durduğu konu, İslâm'ı asıl kaynaklarda geçen esaslar ve kurallar üzerine kurulu bir yaşam biçimi olarak yaşamak ve onu bütün bid'at ve hurafelerden temizlemektir. Bundan dolayı Diyûbendi âlimleri, itikadî bozulmalara, sosyal hayattaki gayri İslâmî uygulamalara ve Hinduizm'den kaynaklanan örf, kültür ve bâtil inanışlara tavissiz bir şekilde karşı durmuşlar, düşünsel olarak en saf haliyle İslâm'ı savunmuşlardır.¹⁹ Mevdûdî Dârülulûm'da eğitime başladıktan kısa bir zaman sonra babasının hastalanıp vefat etmesi üzerine eğitimine mecburen ara vererek annesiyle birlikte Bhopel'e taşındı.²⁰

¹³ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s.30.

¹⁴ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 29.

¹⁵ Hint alt kıtasında hocalar için kullanılan Mevlevî veya Mevlânâ; bizde hoca, molla, âlim veya allame anlamındaki unvan karşılığında kullanılır.

¹⁶ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 33.

¹⁷ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 29-30.

¹⁸ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 34.

¹⁹ Özcan, Azmi, "Dârülulûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, s. 553-554, ss. 553-54, İstanbul 1993.

²⁰ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 34.

1.1.3. Gazetecilik ve Mücadele Yılları

Mevdûdî, Bhopal’de tanıştığı Mevlânâ Niyaz Fatihpurî tarafından yazarlığa yönlendirildi ve kendi üslubunu bulana kadar yazmaya devam etti. Bu yazma faaliyeti onun hayatında önemli bir dönüm noktası olacaktır.²¹ Çünkü yazarlık sayesinde hem geçimini temin etmiş hem de fikirlerini başkalarına iletmiş olacaktı. Böylece 1918’te küçük yaşına rağmen gazeteciliğe başladı. Ağabeyi Ebu’l-Hayr’ın editörü olduğu *Medine* gazetesinde çalışmak üzere Bijnur şehrine gitti. Buradaki çalışması, gazetenin iki ay sonra kapanması üzerine sona erdi ve ağabeyi ile birlikte Delhi’ye taşındılar.²²

O sıralarda Delhi’de siyasi tansiyon yükselmışti. Mevdûdî’de bu atmosferin etkisi ile kendini siyasetin içinde buldu. Bir yandan kendini okumaya verip geliştirirken diğer yandan sömürgecilik karşıtı düşüncenin de etkisiyle bağımsızlık hareketlerine katıldı.²³ Metcalf, bu tarihlerdeki, İslâmî ihya düşüncesinin öncülerinin İngilizlerin hâkimiyeti ile birlikte güçlerini, nüfuzlarını kaybeden ailelerin çocuklarının olduğunu ifade etmesi dikkate değerdir.²⁴ Sir Seyyid Ahmed Han’ın İngilizler ile olan uyum ve iş birliği bu anlamda daha dikkat çekici bir hal almaktadır. Zira İngiliz kraliyet ailesi tarafından desteklenmesi ve ödüllendirilmesi onu siyaseten batıya ve batı düşüncesine yakınlaştırdığını görmekteyiz. Aynı şekilde karşı reaksiyon gösteren yapı ve kişilerin de salt dini saik ile hareket etmediğini, sosyo-politik durumlarının ve kendi ülkelerinde parya hükmüne düşmelerinin konumlanışlarında etkili olduğunu söylemek istiyoruz. Mevdûdî’nin de İngilizlere karşı nefret duygusu taşıması bu ailenin en belirgin özelliğiydi. Bu nedenle İngiliz karşıtı olan her harekete katılmış, Hilâfet Hareketi, Satyagrah eylemi ve İngiliz mallarını boykot etme gibi tüm kitle hareketlerini desteklemiştir. Sadece tepkisel olarak değil Müslümanların maslahatını da dikkate alarak, İngilizlere karşı makaleler ve yazılar da kaleme almaya başlamıştır.²⁵

Mevdûdî gazetecilik yıllarında kendi imkânlarıyla ve kısa süreliğine bir hoca eşliğinde İngilizce öğrenmeye başladı.²⁶ İngilizceyi öğrendikten sonra ise modernizm ve batı düşüncesi üzerine okumalar gerçekleştirdi. Hayatı boyunca da modern batı düşüncesi ile ilgilenmeye devam etti. Yazdığı eserlerde klasik dönem Yunan filozoflarından yeniçağ ve 19. Yüzyıl filozoflarına varıncaya dek birçok batılı

²¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 32.

²² Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 32.

²³ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 33.

²⁴ Metcalf, Barbara D., *İslâmî Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, 2014, s. 268-269.

²⁵ Gıylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 39.

²⁶ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 35.

düşünür²⁷ atıf yapmaktadır. Bu çok yönlü okuma sayesinde gelenek ile modernlik arasındaki felsefî farkı tespit etti ve bunun neticesinde batı düşüncesinin hem cazibesini hem de tehlikesini gördü.²⁸

Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Devleti'nin yenilmesinin hemen ardından halifelğin korunması amacıyla Hind alt kıtasındaki Müslümanlar, 1919'da Mevlânâ Muhammed Ali, Mevlânâ Şevket Ali ve Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın (1888-1958) öncülüğünde Hilâfet Hareketi'ni kurdular. Mevdûdî de bu hareketin kurucuları arasında yer aldı ve Tâc gazetesinde Hilâfet Hareketini hararetle bir şekilde savundu. Osmanlı'ya yardım edilmesi gerektiği çağrısına tüm gücüyle destek oldu. Bu konuda Hilâfet Hareketi'nin tüm eylemlerine katılıyor ve İngilizlere karşı yayınlar çıkarıyordu. Bu tenkitlerinden dolayı Tâc gazetesi kapatıldı ve Mevdûdî tekrar Delhi'ye dönmek durumunda kaldı.²⁹

Delhi'de İngilizlerin hâkimiyetini tanımayıp protesto etmek için kurulan Tahrik-i Hicret'e (Hicret Hareketi) kısa bir süreliğine de olsa katıldı. Hareket'in lideriyle arasında çıkan anlaşmazlık üzerine Hareket'ten ayrıldı.³⁰ Hicret Hareketi, hissi duyguların yoğun etkisiyle İngiltere'nin Osmanlı'ya karşı takındığı tutum ve İngilizlerin ülke yönetimini ele geçirip işgali birçok yere yayması neticesinde, ülkenin artık dârülharp olup Hindistan'dan hicret etmenin dini bir yükümlülük olduğunu yayınladıkları fetva ile duyurdu. Bu gelişme geleneksel dârülselâm-dârülharp tartışmasını tekrar gündeme getirdi ve farklı âlimler tarafından farklı görüşler serdedildi.³¹ Bu ayrılıktan sonra Mevdûdî, Diyûbendi ulemânın siyasi bir organizasyon olarak kurduğu Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in çıkardığı *Müslim* (1921-1923) ve *el-Cem'iyet* (1925-1928) dergilerinde editör olarak çalıştı.³² *Müslim*'de yoğun bir şekilde çalışmasına rağmen hem Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in ileri gelen şahsiyetleri ile birlikte bulunuyor hem de bu vesile ile eğitimini tamlamaya çalışıyordu. Mevlânâ Ebüzziyâd Niyâzî'den “ders-i nizâmî”³³ olarak adlandırılan bir programla Arapça, Fıkıh, Edebiyat, Mantık ve Kelam okumaya başladı. Fakat *Müslim*'in kapanması üzerine dersleri yarıda kaldı.³⁴ 1923 yılında Delhi'den ayrılarak Ehl-i Hadîs'in yoğun etkisi altında olan

²⁷ Bu filozof ve düşünürlerin isimleri için bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 33.

²⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 33.

²⁹ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 40.

³⁰ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 37.

³¹ Özcan, Azmi, “Hindistan Hicret Hareketi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, s. 108, ss. 108-09, İstanbul 1998.

³² Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, 17.

³³ Ders-i Nizami; Âlimler için hazırlanmış bir ders paketidir.

³⁴ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 38.

Bhopal'e geçti. Orada bir buçuk yıl kadar kaldı. Bu süre zarfında Ehl-i Hadis'i yakından tanıdı ve Ehl-i Hadis'in öze dönüş ile dinin ana kaynaklarına olan güçlü vurgusu kendisini etkiledi.³⁵

Mevdûdî, 1924'te Delhi'ye tekrar döndü ve Ekim ayında Türk Hükümeti'nin hilâfeti ilga etmesi sonucunda 1919'dan beri aktif bir şekilde desteklediği Hilâfet Hareketi çöktü. Bu durum Mevdûdî'yi derinden sarstı ve din-siyaset ilişkisi üzerine yeniden düşünmeye sevk etti. Hilâfetin bir taraftan batı yanlısı Türk milliyetçilerinin ve diğer taraftan Avrupalılarla birlikte durarak Osmanlılara karşı ayaklanan Arap milliyetçilerinin ihaneti sonucu yıkılması, Mevdûdî'yi batıcılık ile milliyetçilik üzerine düşünmeye sevk eder. O, bu olaydan sonra batıcılık ile milliyetçiliğin yapısı gereği İslâm'ın ve Müslümanların çıkarlarını koruyamayacağı kanaatini taşımaktadır.³⁶

Hilâfet Hareketi'nin çökmesine karşın Mevdûdî bu hareketten birçok şey öğrendi. Batı ve siyaset üzerine farklı bilgiler edindi. Toplumsal meselelerde İslâm'ın şiarları ve ortak sloganlar üzerinden siyasi emellerini gerçekleştirme yollarını gördü. Hareket'in anti-emperyalist duruşu, dini hissiyata başvurması ve siyasi hedeflerini sunarken dini sembollere atıf yapması gibi hususlar Mevdûdî'nin siyasi bilincinde yer etti.³⁷

Hilâfet Hareketi'nin çöküşü birçok ruhsal ve toplumsal sorunun çıkmasına da neden oldu. Müslümanlar halifesiz ne yapacaklarına dair bir tereddüdün içinde sendelediler. Bu durumu fırsat bilen Hindu ihya partisi Arya Samaj, Shuddhi hareketini başlattı. Bu hareket, Hinduların zorla Müslüman ve Hristiyan yapılacakları propagandası ile Hinduizm'den İslâm'a geçenler başta olmak üzere diğer din mensuplarını Hinduizm'e geri getirmek için yapılan davet ve arınma faaliyetidir.³⁸ Shuddhi propagandası hız kazandıkça Müslümanların öfkesi arttı ve iki topluluk arasında ilişkiler gittikçe sertleşmeye başladı. Bu yüksek tansiyon neticesinde Müslümanların inançlarını alay konusu eden Swami Shraddhanand 1926'te suikastla öldürüldü.³⁹ Bu suikast Müslümanları ve İslâm'ı karalama kampanyasına dönüştü. Hatta Gandhi (1883-1948) bile bir konuşmasında "İslâm'da son söz eskiden olduğu gibi hâlâ kılıcıdır!" diyerek İslâm'ın kan döken ve özgürlükleri ortadan kaldıran bir din olduğunu iddia etmeye başladı. Bu konuyla ilgili olarak Mevdûdî şöyle yazacaktı: "Bu

³⁵ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 39.

³⁶ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 44.

³⁷ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 43.

³⁸ Metcalf, Barbara D.-Metcalf, Thomas R., *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2018, s. 151.

³⁹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 48.

fitnenin ateşi ve galeyanı uzun süre devam etti. Öyle ki Hilâfet Hareketi'nin kurucusu Şeyh Muhammed Ali Cevher (1878-1931) sonunda bu ithamlara dayanamadı ve Delhi'deki camilerden birinde verdiği Cuma hutbesinde şunları söyledi: “Keşke bir Allah'ın kulu çıksa da Allah yolunda cihadın ne olduğunu anlatan bir kitap yazmak için kolları sıvasa, kalemini hazırlasa. Şu insanların ithamı karşısına hiç şüphe bırakmayacak şekilde kesin delilleri koysa” dedi. Ben de bu hutbeyi dinleyenlerden biriydim. Eve dönerken mescidin merdivenlerinde kendi kendime: “Niçin bu kul ben olmayayım?” dedim. İşte o zaman o konuma yükselmeye niyet ettim.”⁴⁰

Mevdûdî'nin dini müdafaa maksadıyla harekete geçtiği söylenmekle birlikte bu meselenin Kâdiyâniyye'ye yarayacağı endişesi de dikkate alınmalıdır. Kâdiyânilerin lideri Mirza Gulâm Ahmed'in (1839-1908) Hinduizm ve Hıristiyanlığa yönelik yazdığı muhalif yazılar ve silâhlı cihad fikrine karşı çıkması, İslâm'da cihad anlayışı doğru bir şekilde izah edilmediği takdirde bu durum bir taraftan Müslümanların diğer taraftan İngilizlerin ilgisini çekebilirdi. Bu anlamda İslâm'da cihad ve şiddet kullanımı doğru bir şekilde izah edildiğinde Kâdiyânîlik tehlikesi de bertaraf edilmiş olacaktır.⁴¹ İşte Mevdûdî bu saiklerle *el-Cem'iyyet* dergisinde İslâm'da cihad üzerine yazılar yayımlamaya başladı. Konunun derin ve çok geniş olması onu bir kitap olarak ele almaya itti ve henüz yirmi dört yaşında olmasına rağmen ilmi bir çalışma ortaya koydu.⁴² “İslâm'da Cihad” adlı kitabı neşredilince fikri ve siyasi muhitte ciddi bir yankı uyandırdı ve memnuniyet ile karşılandı. Hatta Muhammed İkbal (1877-1938) kitaptan övgüyle bahsetmiştir.⁴³

Bu çalışma Mevdûdî'nin ilmi kapasitesini ve kabiliyetini açığa çıkardı. Birçok övgü dolu tebrikler aldı. Başta Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953) olmak üzere, Muhammed Ali Cinnah (1876-1948), Muhammed Ali Cevher, Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind üyeleri bu çalışmayı alkışladı.⁴⁴ Hatta kitabın kısa süre içerisinde Arapça'ya tercüme edilmesi neticesinde Hasan el-Bennâ (1906-1949) kitaptan çok etkilenerek tüm İhvân-ı Müslimîn üyelerinin bu kitabı okumalarını isteyecektir.⁴⁵

⁴⁰ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 28.

⁴¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 49.

⁴² Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 29.

⁴³ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 30.

⁴⁴ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 50.

⁴⁵ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 48.

1.1.4. İlmi Faaliyetleri ve Cemâat-i İslâmî'yi Kurması

Mevdûdî *el-Cem'iyet* dergisinin editörlüğünü yaptığı sırada yarım bıraktığı ilmi derslerine ders-i nizâmî'ye Diyûbend'li iki âlimin yanında tekrar başladı. Mevlânâ İşfâku'r-Rahmân Kandahlevî'den hadis alanında *Sünen-i Tirmizî* ve *Muvatta*⁴⁶, fıkıh, tasavvuf ve edebiyat ve Mevlânâ Muhammed Şerifullah'dan da *Tefsir-i Beyzavi*, fıkıh, belagat ve ilmi maani okudu. Böylelikle bu medreseden âlimlik icazetini de almış oldu. Fakat Mevdûdî'nin vefatına kadar bu icazeti ve bunun neticesinde “âlimlik” vasfını ulemâ sınıfından kabul görülmesine bir engel olmamasına rağmen pek kullanmadığı görülmektedir.⁴⁷

Bunun sebepleri arasında Diyûbend ekolünün eğitim tedrisatından geçmiş olması, “âlimlik” unvanını kullandığı takdirde bunun modern eğitim görmüş çevreler tarafından etkisini azaltacağı düşüncesi, geleneksel eğitim almış olanlar ile modern eğitim almış olanlar arasında sıkışan kitlelerin üstünde kapsayıcı bir konumda kalmak istemesi ve siyasi emelleri doğrultusunda bu vasfın ona avantaj değil dezavantaj getireceğini de düşünmesi sayılabilir.⁴⁸ Çünkü kendisi: “Ben ulemâ sınıfına mensup olma ayrıcalığına sahip değilim. Ben, orta zümreden, eski ve yeni her iki eğitim sisteminden de bir şeyler öğrenmeye çalışan bir kişiyim; ilmimi bu iki yol arasında mekik dokuyarak elde ettim. Sezгимle ne eski ekolün ne de yeni ekolün tam doğru olduğu sonucuna vardım.” diyerek konumunu izah ediyordu.⁴⁹

Delhi'den 1928 yılında ayrılıp kendini geliştirmek ve İslâm tarihi üzerine yoğunlaşmak için Haydarâbâd'a geçti. Azamgarh'ta yayın yapan *Maarif* gazetesinde yayınlanan ve özendirilen batı tarzı giyim-kuşamı eleştirerek kültürel kıyafeti tercih etmenin önemini belirten makale yazdı.⁵⁰ Bu dönemde Selçuklu hanedanının tarihini incelerken İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Mısır Tarihi* adlı kitabının Fâtımî hanedanı ile ilgili bölümlerini tercüme etti ve Deccan tarihi ile ilgili kitaplar yazdı.⁵¹ 1931'de tercüme dairesinde çalışırken kardeşi vesilesi ile birçok ilim adamı ile tanıştı ve meşhur İranlı filozof Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) *el-Esfârü'l-erba'a*'sının Urduca'ya tercümesine yardım etti.⁵²

⁴⁶ İbrahim Hatipoğlu, “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”, *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 66.

⁴⁷ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 40.

⁴⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 41-42.

⁴⁹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 42.

⁵⁰ Pakistanlı tarihçi Reis Ahmed Caferi 1932 yılında denk gelip görüştüğü Mevdûdî'nin dini bir görünüm arz etmekle birlikte traşlı ve batı tarzı kıyafetler içinde olduğunu aktarmaktadır. Bu bilgi Reis Ahmed Caferi, “Mawlana Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi”, SSMN; s. 214'de geçmekte olup kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 61.

⁵¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 51.

⁵² Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 52.

Mevdûdî hedefleri doğrultusunda gazetecilik kimliğinden sıyrılıp ilim adamı olma yönünde ilerliyordu. Bu dönemde İslâm dininin temel inanç konularını içeren Risale-i Diniyat'ı iki hafta gibi çok kısa bir sürede yazdı. Kitabı Haydarâbâd eğitim işleri sorumlusu olan Menâzir Ahsen Gîlânî (1892-1956), Hindistan dâhilinde ki çeşitli kolejlerin son sınıf öğrencileri için zorunlu ders kitabı olarak okutmayı düşünüyordu. Mevdûdî'nin en çok okunan bu eseri yaklaşık kırk dile çevrilip birçok Müslüman ülkede ders kitabı olarak müfredatta yerini aldı. Bu kitap ülkemize ise *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*⁵³ ve *İslâm'a İlk Adım*⁵⁴ olarak tercüme edildi.⁵⁵

Aynı zamanda Mevdûdî'nin bu yıllarda ihyacı kimliğinin oluşmadığını, İslâmcı kişiliğinin tam olarak oturmadığını ve bir takım dini inancının sarsıntı geçirdiğini görmekteyiz. “Ben dindar bir ailede doğmuştum. Rahmetli annem ve babam çok dindar kimselerdi. Onlardan dini bir terbiye almıştım. Fakat biraz büyüdüğümde düşünmeye başladım: Eğer benim Müslüman olmam yalnız Müslüman bir ailede doğduğum için haklı kalıyorsa, o zaman bir Hristiyan'ın da Hristiyan ailesinde doğduğu için Hristiyan olması veya bir Hindu'nun bir Hindu ailesinde doğduğu için Hindu dinine inanması haklı olmaz mı? Dolayısıyla ‘Hakk’ın hakikatin ne olduğunu araştırmam gerektiğine inanarak kesin kararımı ertelemiştim. Elbette ben bu dönemde mülhid olmadım; yalnızca kararımı ertelemiştim ve araştırmaya koyuldum...”⁵⁶

Bu dönemde içsel bir dönüşüm olarak tasavvufa yöneldiğini ve Talib mahlasıyla yazdığı şiirler onun iç dünyasına ışık tutar şekildedir:⁵⁷

“Putların her tezahüründe sen tecelli ediyorsun

Ey put haneyi yaratan sen kendi kendine tapınıyorsun”⁵⁸

“Gül ve ayna ay ve güneş, bütün bunlar nedir ki?

Nereye bakılsa hep Senin yüzün görülür.”⁵⁹

⁵³ Mevdûdî, *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Haldun Şeker, Düşün Yayınları, İstanbul 2015.

⁵⁴ Mevdûdî, *İslâm'a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2013.

⁵⁵ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 51.

⁵⁶ Birişik, “Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri”, 123.

⁵⁷ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 62.

⁵⁸ Bu bilgi Münir Ahmet, *Mawlana Abu'l-A'la Mawdudi*, Lahor 1986, s. 125'te aktarılmakta olup kaynağın aslına ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 55.

⁵⁹ Şiir, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of İslâm*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, s. 289'da geçmektedir. Fakat Mevdûdî'ye ait olup olmadığına dair asıl kaynak olan Dr. Syed Abdullah, *Naqd-i Mir*, Lahor, 1958, s. 117'ye ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 55.

Mevdûdî'nin düşüncesinde bu ve buna benzer başka şiirleri görmek mümkün⁶⁰ olmakla birlikte Mevdûdî bu buhran-arayış döneminden erken uyanmış olup “Benim de geleneksel ve hurafe dolu dine inandığım zamanlar oldu... Nihayet Kur’ân ve sünnete yöneldim. İslâm’ı anladım ve ona olan inancımı kendi irademle yeniledim. Bundan sonra İslâmi nizâmı etraflı bir şekilde tespit ve idrak etmeye çalıştım. Bunda kendim mutmain olunca başkalarını da Hakk’a davet etmeye başladım.”⁶¹ diyerek hayatında yeni bir safhaya geçtiğini ilan ediyordu. Bu değişimi ayrıca şöyle kayıt altına alacaktı: “Kırk dokuz yıllık ömrümü iki döneme ayırabilirim. İlk otuz yılımı okuyarak, düşünerek ve müşahade ederek, bir de hayatıma bir gaye edinerek geçirdim. Fikirlerim entelektüel faaliyetle geçen bu yıllardaki tefekkürümün ürünüdür. Sonra hakikat yolunda mücadele etmeyi, hakkı tebliğ etmeyi ve mefkûremi gerçeğe dönüştürmeyi kendime gaye edindim.”⁶²

Mevdûdî 1932’nin sonlarına doğru bu değişime paralel olarak halkın ıslahı için fikirlerini sunacağı -halen Cemâat-i İslâmî’nin yayın organı olan- *Tercümânü’l-Kur’ân* dergisini çıkarmaya başladı. Halkın ıslahı için birtakım planlar dâhilinde yazılar kaleme aldı. Ona göre, öncelikle Müslümanlar zihinsel işgalden kurtarılmalı, İslâm’ın öngördüğü hayat düzeni içselleştirilmeli ve halka bu yozlaşmanın nedenini onlara güzelce anlatacak bir grup kurulmalıdır.⁶³

Müslümanlar arasında batı tarzı kıyafetin artması ve örtünmedeki lakayt tutumları ve suçlamaları dikkate alarak 1935’te *Hicab* adında bir kitap yazdı. Bununla birlikte okumuş Müslüman kesimin batı karşısındaki ezikliğini giderecek *Tenkihat*⁶⁴ (*Sorgulamalar*) ve *Tefhimat*’ı⁶⁵ (*Yorumlar*) yayımladı.⁶⁶

Mevdûdî bir taraftan *Tercümânü’l-Kur’ân* dergisinin tirajını yükseltmek için meşhur isimleri dergiye yazar olarak çağırırken bir taraftan da çok yoğun olan siyasi atmosferin bir aktörü olarak çabalıyordu. Çünkü Hindistan Milli Kongre Partisi’nin çalışmaları öyle büyümüştü ki, birçok Müslüman entelektüel dahi onların safına katıldı. Bu tehlikeli gidişat bir şekilde durdurulmalı idi ve bundan dolayı Kongre’nin savunduğu “birleşik milliyetçilik veya tek ulus teorisi” olan Hindu ile Müslümanların aynı ulustan

⁶⁰ Detaylı araştırma için bk. Münir Ahmet, *Mawlana Abu’l-A’la Mawdudi*, Lahor 1986, Ekler Kısmı.

⁶¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 63.

⁶² Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 51.

⁶³ Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 42.

⁶⁴ Eser Türkçeye, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı* adıyla Çetin Manisalı tarafından Adım yayınlarından İstanbul 1989’da tercüme edilmiştir.

⁶⁵ Türkçe’ye tam tercümesi yapılmamakla birlikte bazı bölümleri *Modern Çağda İslâmî Meseleler* adıyla Yusuf Işıcık tarafından çevrilen kitabın içinde yayınlandı. Bk. Mevdûdî, *Modern Çağda İslâmî Meseleler*, çev. Yusuf Işıcık, Tekin Kitabevi, Konya 1993.

⁶⁶ Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 42.

oldukları fikrine karşı çıktı. Çünkü bu fikrin hâkim olması halinde Müslümanların Hindistan tarihinden silineceğini düşünüyordu.⁶⁷

Tercümân'da Kongre karşıtı sert yazılar kaleme almaya başladı. Bu dönemde yayınladığı yazılar *Müselman Avr Mevcude Siyasi Keşmekeş (Müslüman ve Bugünkü Siyasi Çekişme)* adında bir kitapta toplandı. Bu kitapta Mevdûdî, kuvvetli ve kesin delillerle Hindular ile Müslümanların ayrı millet olduklarını, din, inanış, örf ve kültür olarak da farklı olduklarını savundu. Ve bunu “iki millet teorisi” olarak dillendirmeye başladı ki, bu Müslüman Birliği yöneticileri tarafından da güçlü bir destek gördü. Böylelikle Pakistan'ın milli ve İslâmi bir devlet olma fikri kampanyası güç kazandı.⁶⁸

Bu siyasi atmosferde Diyûbend ulemâsını ve Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'i “birleşik milliyet” teorisini destekledikleri için çok sert bir şekilde eleştirdi. Karşılıklı suçlamalar ve savunmalar yapıldı. Muhammed Ali Cinnah'ın *Müslüman Birliği*'nin⁶⁹ başına geçmesi ile birlikte Müslümanların çoğu *Birlik* taraftarı olmaya başlasa da Mevdûdî, *Birlik* üyelerini dini ilimlerden ve bilinçten yoksun olmaları nedeniyle *Birliği Kongre*'den daha az tehlikeli görmüyordu.⁷⁰ Ona göre *Birlik* hızla büyümekteydi fakat ona katılanlara bakılırsa milliyetçi bir Müslüman devlet kuracaklardı. Liderlikte bulunan kadronun gerçek bir İslâm devleti kurabileceklerine dair herhangi bir iz yok ve onlar Müslümanlar için sadece milliyetçi bir devlet kurabilirler fakat onu da bir İslâm devletine dönüştüremezler.⁷¹

Mevdûdî, zengin bir aile kızı olan Mahmude Begüm ile 1937 yılında Delhi'de evlendi. Mahmude Begüm'ün ailesinin sicili⁷², rahat ve modern bir tarzda büyümesi, tesettüre pek özen göstermemesi gibi durumlar Mevdûdî'nin çokça eleştiri almasına neden olacaktı.⁷³ Ayrıca Mevdûdî'nin önceleri sakal bırakmadığı ve dini kıyafet giymediği için de eleştirildiğini unutmamak gerekir.⁷⁴

İkbal, Müslümanların ıslahını ve yeniden uyanışı sağlamak için Ezher rektörü

⁶⁷ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 53.

⁶⁸ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 44.

⁶⁹ Hindistan Müslümanları Birliği Müslüman aydınların desteğiyle 1906 yılında kuruldu. Birlik önceleri heyecan uyandırır da istedikleri etkiyi yapamayınca Hilâfet Hareketi'ne destek verdiler. 1924'te Hilâfetin ilgası ile birlikte Birlik Muhammed Ali Cinnah'ın öncülüğünde tekrar canlandı. Detaylı araştırma için bk. Qureshi, M. Naeem, “Hindistan Müslümanları Birliği.” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, ss. 111-12, İstanbul 1998.

⁷⁰ Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 263.

⁷¹ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 56.

⁷² Ebul-Hayr Mevdudi, Mahmude Begüm'ün Delhi'nin en büyük Müslüman tefecisinin kızı olduğunu iddia etmektedir. Bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s.73. 45 No'lu dipnot.

⁷³ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 73.

⁷⁴ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 53-54.

Şeyh Mustafa Meraği'ye (1883/1952) bir mektup yazarak planladığı dar'ul-ulum için orada verilen dini eğitimlere ek olarak İngilizce, tabii ilimler, iktisat ve siyasi bilimleri de verebilecek bir müdür talep etti. Fakat bu talebine uygun birinin olmadığı iletili. İkbal, uygun bir müdür bulma işini Niyaz Ali'ye devretti. Niyaz Ali bu görev için birkaç kişiye gitse de kimse teklifi kabule yanaşmadı.⁷⁵ *Tercümân* yazılarından Mevdûdî'yi iyi tanıyan İkbal, bu teklifin Mevdûdî'ye yapılmasını Niyaz Ali'ye iletti. Mevdûdî'de bu teklifi kabul etti ve Niyaz Ali ile birlikte fikrin sahibi olan İkbal ile 1937'de Lahor'da görüştü. Orada vakfın yöneticiliği kendisine tevdi edildi ve belirlenen müfredatı uygulamak üzere Pathankot (Pencap eyaletinin bir şehri) yakınlarında adını *Dar'ul-İslâm* koyduğu projeyi uygulamaya geçti.⁷⁶ Proje asıl olarak bir *dar'ul-ulum* olarak düşünülse de Mevdûdî'nin verdiği *Dar'ul-İslâm* ismi onun siyasi arayış ve anlayışını da açığa çıkarır niteliktedir.⁷⁷

Proje başladıktan bir ay sonra İkbal Lahor'da vefat etti. Bunun üzerine Mevdûdî zor köy şartlarına rağmen davasına hizmet amacıyla çalışmalarına azmi ve gayreti ile devam etti. Müslümanların ıslahı için ev, köy köy dolaşıp sosyal ve siyasi içerikli kısa konuşmalar ile dinin gerçek mesajlarını anlatıyordu.⁷⁸ Bu vaaz ve konuşmaları daha sonra *Hitabeler*⁷⁹ ve *Gelin Müslüman Olalım*⁸⁰ adıyla Türkçeye çevrildi.

Niyaz Ali, Mevdûdî'nin vakıf ile yaptığı sözleşmenin dışına çıkarak sürekli "İslâmî hükümet" tabirini kullanması neticesinde çok fazla siyasallaşmasına sessiz kalmayarak, vakfın mütevellî heyetinden azlini istedi. Heyet, Niyaz Ali'yi haklı bulup Mevdûdî'ye yaptıklarının ihlal olduğunu bildirdi. Fakat Mevdûdî, din ile siyasetin ayrılamayacağını, bunun dinde yerinin olmadığını ve eğer Niyaz Ali din ile siyaseti birbirinden ayırmak istiyorsa öncelikle vakfın isminde ki "İslâmî" kelimesini kaldırarak ona "Niyaz Ali Vakfı" ismini vermesini söyleyerek tavrını sürdürdü. Arabulucuk çalışmalarına rağmen ikisinin arasındaki çekişme bitmedi ve en sonunda Dar'ul-İslâm sakinleri Mevdûdî'den taraf oldular ve onun başkanlığını teyit edip Dar'ul-İslâm'ın başka bir yere taşınmasına karar verdiler.⁸¹

Lahor'a geçtikten sonra Mevdûdî, Müslümanların bir dönüm noktasında olduğunu düşünüyordu. Önünde üç problem vardı; birincisi, İngilizler, yönetimi

⁷⁵ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 75.

⁷⁶ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 58.

⁷⁷ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 77.

⁷⁸ Gıylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 46.

⁷⁹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.

⁸⁰ Mevdûdî, *Hitabeler*, çev. Ali Genceli, Hilâl Yayınları, İstanbul 1980.

⁸¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 86.

Hindistan'da çoğunluğu oluşturan Hindulara bırakıp ülkeden ayrılrsa Müslümanların durumu ne olacaktı, ikincisi, İngilizler, Müslüman Birliği'nin isteğini kabul edip Pakistan'ın kurulmasını onaylasa, Hindistan'da Hinduların yönetimi altında kalacak olan Müslüman nüfusun üçte biri ne olacaktı ve üçüncüsü, asıl olarak Pakistan'da bir İslâmi hükümetin kurulma şansı ne idi?⁸² Bu düşünceler Mevdûdî'yi, ileride Müslümanların karşılaşacağı zorlukları göğüsleyebilecek teşkilatlı bir harekete ihtiyaç olduğu fikrine götürüyordu. Çünkü bu hareket, Hindistan'ın bölünmesinden sonra hem Hindistan'da kalan Müslümanların sığınağı olmalı hem de yeni kurulacak Pakistan'ın İslâm temeli üzerine kurulma fikrini beslemeli idi. Bu amaçlar doğrultusunda *Tercümân*'ın 1941 yılı Nisan sayısında "Ek Sâlih Cemâat ki Zarûret" (Salih Bir Cemâatin Gerekliliği)⁸³ adıyla makaleler kaleme aldı.⁸⁴

Mevdûdî, oluşturacağı Cemâatin, bir taraftan disiplinli ve sıkı bir organizasyon gücüne sahip olmasını ve diğer taraftan İslâmi düzenin tesisi için hem klasik hem de modern eğitim almış kişilerden olmasını arzu ediyordu. Böylelikle her düşünce ekolünün öncülerini davet ederek Müslümanları bir araya getirmeyi planlıyordu. Mevdûdî'nin bu yaklaşımını benimseyen 75 kişilik bir kadro ile 26 Ağustos 1941'de *Cemâat-i İslâmî* kuruldu. Kurucuları arasında Abdülmecid Deryabadi (1892-1977), Menâzir Ahsen Gîlânî, Seyyid Süleyman Nedvî, Ebü'l Hasan Nedvî (1914/1999), Müfti Kifâyetullah (1875-1952), Muhammed Manzûr Nu'mânî (1905-1997), Emîn Ahsen Islâhî (1904-1997), Vahiduddin Han (1925-2021), Mevlânâ Ahmed Said, Chaudri Niyâz Ali (1880-1976) ve Zaferu'l- Hasan gibi önemli ilim ve düşünce adamları da vardı. Uzun toplantılar neticesinde Mevdûdî Cemâat-i İslâmî'nin ilk emiri(sadr) olarak seçildi⁸⁵ ve orada etkili bir konuşma yaptı.⁸⁶

Mevdûdî, sözlerine kelime-i şهادet getirip "Ben bugün yeniden iman ettim ve Cemâat'e bu şekilde katılıyorum."⁸⁷ diyerek başlar. Orada hazır bulunanlar bu atmosferden çok etkilenirler ve bazıları titrer bazıları da ağlamaklı olur. Ardından diğer

⁸² Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 60.

⁸³ "Salih Bir Cemaatin Gerekliliği" adlı makalenin detaylı açıklaması için bk. Kayanî, Muhammed Han, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Siyâsal ve Toplumsal Görüşleri", *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 128.

⁸⁴ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 47.

⁸⁵ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 61.

⁸⁶ Konuşma metni için bk. Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 62; Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 207.

⁸⁷ Bu bilginin aslı *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/19'da geçmekte olup ilgili esere ulaşma imkânımız olmadığı için aktaran olarak bk. Ahmetoğlu, Gülşen Yağır, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, Şiar Yayınları, İstanbul 2018, s. 55.

üyeler de getirilen kelime-i şهادeti tekrarlarlar.⁸⁸ Bu uygulama daha sonra Cemâat'e katılacak herkes için gerekli bir şart olarak ileri sürülür. Mevdûdî, bu durumun yanlış anlaşıldığını, oysaki bunun önce kâfir iken sonra Müslüman olmak şeklinde olmayıp, Müslüman olduğu halde bu kişinin kendisi ile Allah arasında olan bu sözü yineleyip Cemâat'e girerek yepyeni bir hayata başladığının göstergesi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bu kişi yeni bir sistemi benimseyerek artık yeni bir başlangıç yapmıştır. Bundan sonra hayatında çok önemli bir gaye edinmiş olmaktadır.⁸⁹

Mevdûdî bu uygulamayı her ne kadar farklı şekillerde savunmaya kalksa da “Aslında ben yeni bir Müslümanım”⁹⁰ demek anlamına gelen bu uygulamanın Mevdûdî'nin zihni kodlarını göstermesi açısından önemli olduğunu kanaatindeyiz. Aynı durum *Cemâat-i İslâmî* adlandırmasında da karşımıza çıkmaktadır. Bir davet çalışması gezisinde iken kendisine, “Siz partinizin adını *Cemâat-i İslâmî* olarak koymuşsunuz, neden? Diğer partililerin İslâmî olmadığı düşüncesinde misiniz? diye sorulunca şu cevabı vermektedir: “İslâm davasına hizmet arzusuyla ortaya çıkan bir parti kendine kâfir partisi mi desin? Bu tıpkı şöyledir: Bir kişi kendi adını Abdullah (Allah'ın kulu) koyunca, başkaları onun diğer kimseyi Allah'ın kulu saymadığı anlamını (mı) çıkarır. Maalesef, bazı kimseler başkaları hakkında hep kötü şeyler düşünürler.”⁹¹ diyerek İslâmî hedefi olan pek çok kuruluşun olabileceğini ve hiçbirisinin sadece kendilerinin “İslâm Cemâati” ve kendi emirlerinin imam veya Müslüman halkların lideri olduğu iddiasının doğru olmayacağını ileri sürerek savunur. Fakat Mevdûdî'nin bu açıklamaları pek tatmin edici olmamaktadır çünkü Muhammed Ali Cinnah ve liderliğini yaptığı *Müslüman Birliği* için “Hâlbuki onun bütün bildikleri Batı kanununa ve kaynaklarına dayanıyor... Takipçileri ancak Câhiliye Cemâati olabilir.”⁹² söylemi ve Cemâat'e girecek kimseler hakkındaki söylemleri bu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Ona göre Cemâat'e girecek kimse bütün şer güçlerle savaştıkça güçlü bir iradeye sahip olmalıdır. Bu savaştan geri dönmek ise İslâm'dan sapmaya neden olabilir. “Cemâat'e sırtını dönmek elbette ki İslâm'a sırtını dönmek değildir. Ama önce Allah yolunda çalışmaya azmedip sonra dönmek ise aslında İslâm'dan sapmadır.”⁹³ diyerek Cemâat ile İslâm'ı eş tutan yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Cemâat kuruluş manifestosunu ise şöyle ifade ediyordu:

⁸⁸ Ahmetoğlu, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, s. 55.

⁸⁹ Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî, I/45 aktaran Ahmetoğlu, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, s. 69.

⁹⁰ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 68.

⁹¹ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 87.

⁹² Bu bilgi Shaikh, Farzana. *Community and consensus in İslâm: Muslim representation in colonial India, 1860-1947*, Cambridge Univ. Press, 1989. s. 209'da geçmekte olup kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, S. Veli Rıza, *Cemâat-i İslâmî*, Ekin Yayınları, İstanbul 2014, s. 45.

⁹³ Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, çev. Mehmet Bayrak, Fikir Yayınları, İstanbul 1986, s. 19-21.

- a. Müslümanların düşüncelerinin ve hayatlarının yeniden şekillendirilmesi.
- b. Saygın insanların yetiştirilmesi ve teşkilatlandırılması.
- c. Sosyal reformlar ile toplumun tüm kurumlarının düzeltilmesi.
- d. Hükümet ile siyasetin yeniden şekillendirilmesi ve ilahi nizamın kurulması.⁹⁴

Mevdûdî, Cemâat'ın 1941'de kurulmasıyla Hindistan'ın 1947'de bölünmesi arasında geçen dönemi teşkilatlanma ve eğitim süreci diye niteliyordu. Siyasi bir hedefi (son madde) olmasına rağmen günlük politikadan şiddetle uzak durdu. Arkadaşlarıyla enerjisini, bu salih topluluğun oluşması için daha çok yazmaya, davet ve irşat faaliyetlerine harcadı.⁹⁵ Ağustos 1947'de bölünme meydana gelince, Mevdûdî ekibi ile birlikte Lahor'a geçti. Cemâat Pakistan'daki Kurucu Meclis'e ülkeyi İslâmi kurallara göre yönetmesi için kampanyaya başladı. Onlara göre ilk önce İslâmi bir anayasa hazırlanmalı idi. Müslüman Birliği liderlerinin demokratik ve laik bir devlet arzusuna karşın Cemâat ise halkın çoğunluğunun temel beklentisi olan İslâm devleti için harekete geçti.⁹⁶

Sert tartışmaların yaşandığı bu süreçte Mevdûdî'ye yeni Pakistan devletine itaat ve bağlılık üzerine sorular sorulmuştur. Kendisi, bir Müslümanın ancak Allah'a bağlı olabileceğini ve bu sebepten Pakistan ne zaman şeriat ile yönetilen bir devlet olursa ancak o zaman devlete itaat ve bağlılık gösterileceğini söylemektedir. Bu söylemine ek olarak "Müslüman olmayan" bir orduda görev yapmanın caiz olmadığını söyleyecektir.⁹⁷ Cemâat'ın bu tutumu Müslüman Birliği'nde ciddi bir hoşnutsuzluk yaratsa da Mevdûdî'nin Cinnah ile olan yakın ilişkisi sayesinde bu Cemâat'e herhangi bir sorun oluşturmamıştır. Fakat Eylül 1948'de Cinnah'ın vefat etmesi üzerine bir ay sonra Mevdûdî ile iki dava arkadaşı İslâmi bir devlet kurmak istedikleri gerekçesiyle tutuklandı ve Cemâat'ın birçok dergisi de kapatıldı.⁹⁸

Mevdûdî'nin tutuklanması ile hükümete siyasi baskılar arttı. 1935 yılında Hindistan İdare Kanunu tarafından yürürlükte olan anayasasının baskılar neticesinde değiştirilmesi⁹⁹ 1949'da Amaçlar Karar Tasarısı (veya Hedefler Tasarısı) olarak Kurucu Meclis tarafından kabul edildi. Tasarı ile İslâmi yasaların uygulanacağı açık ve net bir şekilde dile getirilmişti. Uğruna mücadele verdiği İslâmi Anayasa taslağı (Hedefler

⁹⁴ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 60.

⁹⁵ Esposito, John L., *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, s. 126.

⁹⁶ Esposito, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, s. 127.

⁹⁷ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 204.

⁹⁸ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 55.

⁹⁹ Özcan, Azmi, "Pakistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, s. 148, ss. 147-49, İstanbul 2007.

Tasarısı) Mevdûdî hapiste iken ona verildi. Kendi isteklerinin karşılanmış olması yaptığı çalışmanın etkisini gösteriyordu. Fakat buna rağmen tutukluluk hali sonlandırılmadı. Yaklaşık iki yıl tutuklu kaldıktan sonra 1950’de serbest bırakıldı.¹⁰⁰

İslâmi kanunların uygulanması konusundaki ödün vermeyen duruşu ve hükümetin İslâm dinine aykırı politikalarına yönelik sert eleştirilerinden dolayı 1948-1967 yılları arasında yaklaşık beş yıl tutuklu kalan Mevdûdî, Mart 1953’te sıkıyönetim mahkemesi tarafından, Pencap’ta Kâdiyânîler’e karşı başlatılan halk ayaklanmasını yazılarıyla tahrik ettiği gerekçesiyle kendisine idam kararı verildi. Fakat yurt içinden ve dışından gelen yoğun baskılar neticesinde idam kararı ömür boyu hapse çevrildi ardından da iki yıl sonra Nisan 1955’te serbest bırakıldı.¹⁰¹

Mevdûdî 1956 yılında yeni hazırlanacak olan anayasanın İslâmi prensipler üzerine inşa edilmesi için kırk gün boyunca birçok gezi, miting ve toplantı tertip etti. Mevdûdî ve diğer grupların baskısı neticesinde hazırlanan anayasada Pakistan’ın bir İslâm cumhuriyeti olduğu ilan edildi.¹⁰² Fakat bu İslâmi anayasa sosyalist, ateist ve din düşmanı grupların öfkesine neden oldu. Ekim 1958’de yapılan askeri darbe ile demokrasi ve anayasa askıya alındı. Ülkede kırk dört ay sıkıyönetim ilan edildi. Bu arada da Mevdûdî ilmi çalışmalarına ağırlık verdi¹⁰³ ve iki arkadaşı ile beraber siyer ve tefsir çalışmasının arka planını daha iyi kavrayıp Kur’ân’da adı geçen yerleri görmek amacıyla üç aylık bir seyahat yaptı.¹⁰⁴

Sıkıyönetimin ardından miting ve toplantılarına devam eden Mevdûdî, Mekke’de yapılan Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî’nin toplantısına katılıp toplantıdan Keşmir ile ilgili bir kararın alınmasını sağladıktan kısa bir süre sonra tekrar tutuklandı.¹⁰⁵ Ekim 1964’de serbest bırakılan Mevdûdî, Eyyûb Han’ın (1958-1969) Cemâat’i yıpratma ve baskılama politikalarına karşı Cumhurbaşkanlığı seçiminde Fâtıma Cinnah’ı (1893-1967) destekledi.¹⁰⁶ Mevdûdî kendisinin “İslâm’da kadınların aday olması caiz değildir.”¹⁰⁷ görüşüne sahip olmasına rağmen Fâtıma Cinnah’ın desteklenmesi kararı kolay tevil edilemeyecek bir tavizdi. Cemâat’in siyasi pozisyonunu dikkate alarak verdiği bu karar -onun pragmatik politikaya kaymasından dolayı- birçok alimin

¹⁰⁰ Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 57.

¹⁰¹ Ahsan, M. Manazır, “Cemâat-i İslâmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, s. 291, ss. 291-93, İstanbul 1993; Ayrıca gelen tepkiler için bk. Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 99.

¹⁰² Birişik, “Mevdûdî’nin Hayatı ve Eserleri”, 20.

¹⁰³ Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 116.

¹⁰⁴ Birişik, “Mevdûdî’nin Hayatı ve Eserleri”, 21.

¹⁰⁵ Birişik, “Mevdûdî’nin Hayatı ve Eserleri”, 22.

¹⁰⁶ Oysa *cemâat*, 1950 yılında Fatma Cinnah’ın seçimlerden dolayı halkın önünde arz-ı endam etmemesi gerektiğini ifade eden bir tenkit yazısı yayınlamıştı. Bk. Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 81, 46. Dipnot.

¹⁰⁷ Gîylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 92.

“Cemâat’i asli gündemine döndürme”¹⁰⁸ çabaları karşılık bulmadığı için Cemâat’ten istifa etmesine neden oldu.¹⁰⁹

Cemâat’ın desteğine rağmen 2 Ocak 1965’te yapılan cumhurbaşkanlığı seçimini Eyyûb Han kazandı. Aynı sene Hindistan’ın Keşmir’i işgal etmesi ve iç karışıklıklar nedeniyle kendisine yapılan bir suikast girişiminden sonra 1969’da istifa etti.¹¹⁰ Yerine geçen Yahya Han (1917-1980) selefi gibi sıkıyönetim ilan edip bir yıl sonra genel seçimlerin olacağını ilan etti. Cemâat bu genel seçim için yoğun bir seçim kampanyasına başladı ve bütün çalışmalarına rağmen 151 Milli Meclis sandalyesinden sadece 4’ünü kazanabildi. Bu sonuçlar Cemâat için hayal kırıklığı oldu ve Cemâat’ın umutlarını kırdı.¹¹¹

1.1.5. Ömrünün Son Yılları ve Vefatı

Mevdûdî hastalık, yaşlılık ve fiziksel yorgunluk gibi birçok sebepten dolayı 4 Ekim 1972’de Cemâat-i İslâmî’nin liderliğinden yaklaşık otuz bir yıl sonra kendi isteği ile ayrıldı.¹¹² Bu dönemde kendisini siyasi faaliyetlerden tecrit edip ilme ve yazmaya verdi. Zamanın çoğunu *Tefhim-ül Kur’ân*’ı yazmakla, gözden geçirmekle ve peygamberin hayatı ile ilgili eserini *Tercüman*’da tefrika etmekle geçiriyordu. Vaktinin bir bölümünü de ikinci namazından sonra halka açık toplantılara ayırıyordu. Bu toplantılara onunla görüşmek isteyen herkes katılabiliyordu.¹¹³

1970 seçimlerinden sonra siyaset ile uğraşmanın Cemâat’e ağır faturalar yüklediği düşüncesi ile 1975’de Cemâat şûrasına partinin hareket yöntemini tekrardan gözden geçirip aktif siyasetten çekilmesini tavsiye etti. Fakat fazlasıyla politize olmuş Cemâat bunu kabul etmedi. Mevdûdî bu durum karşısında hayal kırıklığı yaşayarak eşi Begüm Mahmude’ye şöyle yakınacaktı: “Şayet kendimde o gücü bulsaydım, her şeye yeniden başlardım.” Başka bir arkadaşına ise şöyle diyecekti: Tarihçiler Cemâat’ten bahsederken, işte yükselen ve düşen bir başka tecdid hareketi, diyecekler.”¹¹⁴

Hastalıklarının artması üzerine aldığı ilaçlar da artık işe yaramayınca tedavi olmak üzere 1979’da Amerika’ya gitti. Birçok tedavinin ardından sağlığı bir nebze iyiye gidince birçok toplantı ve görüşme gerçekleştirdi. Fakat böbrek rahatsızlığı ve kalp-

¹⁰⁸ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 74.

¹⁰⁹ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 82.

¹¹⁰ Kahraman, Kemal, “Eyyûb Han”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, s. 18, ss. 17-19, İstanbul 1995.

¹¹¹ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 277.

¹¹² Gıylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 142.

¹¹³ Gıylânî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 151.

¹¹⁴ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 99; Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 85.

damar tıkanıklığı yüzünden tekrara hastaneye kaldırıldı ve kaldığı hastanede vefat etti.¹¹⁵ 22 Eylül 1979'da yetmiş yedi yaşında vefat eden Mevdûdî'nin cenazesi uçak ile Lahor'a getirildi. Cenaze namazına dünyanın birçok yerinden insanlar geldi. Devlet başkanı Ziyâülhak'ın (1924-1988) da iştirak ettiği cenaze namazını meşhur âlim Yûsuf el-Kardâvî kıldırdı ve naaşı evinin bahçesine defnedildi.¹¹⁶

1.2. Eserleri

Velud bir yazar olan Mevdûdî'nin yazarlık hayatı henüz on sekiz yaşında başladı. Vefat edene kadar yaklaşık 120 kitap ve risale yayınladı.¹¹⁷ Kitapları yazıldıktan kısa bir süre sonra başta Arapça ve İngilizce olmak üzere birçok dile çevriliyordu. 1977 yılına kadar kırk sekiz kitabı Arapça'ya, kırk üç kitabı Bengalce'ye ve otuz dört kitabı İngilizce'ye çevrilmişti. Yazdığı eserleri Halil Ahmed Hamidi Arapça'ya ve Prof. Hurşid Ahmed ise İngilizce'ye tercüme etmekteydi.¹¹⁸ Eserleri içerisinde meşhur olanlarını kısa bir açıklama ile aktaracağız.¹¹⁹

1. Tercüme-i Kur'ân-ı Mecîd ma'a Muhtasar Havaşi

Bu eser, 1942-1947 yılları arasında hazırlanıp 1969 yılında ilk defa basılan bir Kur'ân meali çalışmasıdır. 1976-1992 yılları arasında eser yüz bin kadar baskı yapmış ve birçok dile tercüme edilmiştir.¹²⁰ Mevdûdî, bu çalışması ile aydın sınıfına yönelik olarak Kur'ân'ın "saf ve gerçek" mesajını ulaştırmayı amaçlamıştır. Ayetlerin anlam bütünlüğünü dikkate alarak ayetleri tek tek sıralı olarak vermek yerine paragraf şeklinde bir çeviriye esas almıştır.¹²¹ Dilimize Durmuş Bulgur tarafından *Tefhîmu'l-Kur'ân Meâlî*¹²² ve Muhammed Han Kayanî (1935-2015) tarafından *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali: Tercüman'ul Kur'ân*¹²³ olarak çevrilmiştir.

¹¹⁵ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 155.

¹¹⁶ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 24.

¹¹⁷ Mevdûdî'nin eserlerinin sayısı hakkında ihtilaf vardır. Bu sayının 73 veyahut 138 olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu sayının içinde çok sayıda basılmış broşür ve konferans kayıtlarının dâhil olduğu gözlenmektedir. Ayrıca temel eserlerinden derlenerek yazılmış eserleri de çıkardığımız zaman toplam 46 eseri olduğunu söyleyebiliriz. Detaylı bilgi için bk. Sönmez, Mustafa, *İhyâ Hareketlerinde Mevdûdî*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1977, s. 26-27.

¹¹⁸ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 25.

¹¹⁹ Eserlerinin listesini şu iki kaynaktan alarak faydalandık, bk. Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 203-206; Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 25-36.

¹²⁰ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 25.

¹²¹ Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tercümân'ul-Kur'ân: Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Muhammed Han Kayani, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2004, "Takdim", s. XI.

¹²² Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân Meâlî*, çev. Durmuş Bulgur, Yediveren Yayınları, Konya 2003.

¹²³ Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tercümân'ul-Kur'ân: Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Muhammed

2. *Tefhîmu'l-Kur'ân*

Mevdûdî, Tercümânü'l-Kur'ân dergisinde 1942'den beri neşretmeye devam ettiği tefsir yazılarını 1972'de tamamlamıştır. Kur'ân'ın mesajından tam olarak istifade edebilmek için her süreye bir giriş niteliğinde olan arka plan yazıp nüzûl zamanını, o dönemin yapısını ve İslâm davetinin karşılaştığı zorlukları ele almıştır.¹²⁴ Eser, Türkçe'ye şimdiye kadar¹²⁵ iki defa tercüme edilmiştir. Biri Ali Bulaç'ın genel yayın yönetmenliğini yaptığı bir heyet tarafından 1986'da diğeri ise N. Ahmed Asrar tarafından 1977 yılında tercüme edilmiştir.¹²⁶

3. *Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Islâheyn; İlah, Rab, İbadet, Din*

Kur'ân'ın mesajının tam olarak anlaşılabilmesini ilah, rab, ibadet ve din terimlerinin doğru anlaşılmasına bağlayan Mevdûdî, Kur'ân'ın nüzûl olduğu dönemde doğru anlaşılan bu terimlerin üzerinden zaman geçmesi ile asıl manalarını kaybettiklerini ve bunların anlaşılmasız bir ifade olarak kullanıldığını belirterek bu terimlerin gerçek anlamlarını tekrar ihya etmenin zorunluluğunu ifade eder.¹²⁷ Türkçe'ye Osman Cilâcî-İsmail Kaya tarafından “*Kur'ân'a Göre Dört Temel Terim*”¹²⁸, Mahmut Osmanoglu tarafından “*Kur'ân'ın Dört Temel Terimi*”¹²⁹ ve Câhit Koytak tarafından ise “*Kur'ân'ı Kerim'de Dört Terim*”¹³⁰ olarak tercüme edildi.

4. *Kur'ân Fehmî Key Bünyâdî Usûl*

Bu kısa eser *Tefhîmu'l Kur'ân* içerisinde basılmış olup dilimize “*Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*”¹³¹ ve “*Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*”¹³² adlarıyla müstakil eser olarak tercüme edilmiştir. Bununla birlikte Faruk Yılmaz'ın “*Kur'ân ve İnsanlık*” kitabının içerisinde bir bölüm şeklinde tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹³³

Han Kayani, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2004.

¹²⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri I-VII*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr., İnsan Yayınları, İstanbul ts., I, s. 12; Ahmad, Anis, “Mevdûdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s. 435, ss. 432-37, İstanbul 2004.

¹²⁵ Yapılan görüşmelerde Durmuş Bulgur'un tekrardan yeni bir tercüme faaliyetine giriştiğini kendisinden öğrendik. Kendisi şimdiye kadar ilk dört cildini tercüme ettiğini ifade etti.

¹²⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri I-VII*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İnsan Yayınları, İstanbul 1986; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Ahmet Asrar, I-VII, Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1997.

¹²⁷ Mevdûdî, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoglu, Özgün Yayıncılık, VII. Baskı, İstanbul 1999, s.15.

¹²⁸ Mevdûdî, *Kur'ân'a Göre Dört Temel Terim*, Beyan Yayınları, İstanbul 1987.

¹²⁹ Mevdûdî, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoglu, Özgün Yayıncılık, İstanbul 1999.

¹³⁰ Mevdûdî, *Kur'ân-ı Kerim'de Dört Terim*, çev. Câhit Koytak, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989.

¹³¹ Mevdûdî, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, trc. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1997.

¹³² Mevdûdî, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, çev. Bayram Kolsuz, Furkan Yayınları, İstanbul 1983.

¹³³ Mevdûdî, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalıyız*, çev. Faruk Yılmaz, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.

5. Sünnet ki Âinî Haysiyet

Mevdûdî bu eserini Tercümân'ül Kur'ân dergisinin “Peygamberlik Makamı Özel Sayısı”nda yayınladığı yazılarından oluşturdu. Kitap iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Dr. Abdulvedud ile “Sünnetin Anayasal Niteliği” konusundaki yazışmaları yer almaktadır. İkinci bölümde ise Reşide Begüm davasında Şihabüddin ve arkadaşları için Pakistan yüksek mahkemesinin verdiği kararlara ilişkin eleştiri ve cevaplarını içermektedir. Her iki bölümde de sünnetin müdafaası ve dindeki yeri hakkında detaylı bilgi vardır.¹³⁴ Türkçe’ye “*Sünnetin Anayasal Niteliği*”¹³⁵ ve “*Sünnetin Anayasal Konumu*”¹³⁶ adıyla tercüme edilmiştir.

6. Dîniyyat

Bu eserde, İslâm’ın temel inanç ve ibadetlerini kısa ve özlü bir şekilde ele almıştır. İman ve amel üzerine genel bir çerçeve çizmiş olup ibadetleri bazen rasyonel temellendirme yoluna gitmiş bazen de ibadetlerin hikmetleri üzerine durmuştur.¹³⁷ Eser Arapça’ya “*Mebâdiu’l-İslâm*”¹³⁸ adıyla, İngilizce’ye “*Towards Understanding İslâm*”¹³⁹ adı ile ve Türkçe’ye ise “*İslâm’a Giriş*”¹⁴⁰, “*İslâm’ı Anlamaya Doğru*”¹⁴¹, “*İslâm’ı Doğru Anlamak*”¹⁴², “*İslâm Dinine İlk Adım*”¹⁴³, “*İslâm’ın Anlaşılmasına Doğru*”¹⁴⁴ ve “*İslâm’a İlk Adım*”¹⁴⁵ gibi muhtelif isimlerle tercüme edilmiştir.

7. Hilâfet aôr Mulûkiyet

Bu eserinde Mevdûdî, hilâfetin ilk dönemde hangi temel ilkeler üzerine kurulduğunu, nasıl icra edildiğini örnek halifelerin uygulamaları ile aktarır. Bununla birlikte hilâfetin saltanata nasıl dönüştüğünü ve dönüşüm neticesinde ümmetin karşılaştığı sorunları ele almaktadır.¹⁴⁶ Eser “*Hilâfet ve Saltanat*” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹⁴⁷

¹³⁴ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar, Çıra Yayınları, İstanbul 2017, s. 20.

¹³⁵ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar, Çıra Yayınları, İstanbul 2017.

¹³⁶ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Konumu*, trc. Durmuş Bulgur- Halid Zaferullah Daudi, Konya 1997.

¹³⁷ Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2013, “Önsöz”.

¹³⁸ Mevdûdî, *Mebâdiu’l-İslâm*, Kuveyt, 1984.

¹³⁹ Mevdûdî, *Towards Understanding İslâm*, çev. Khurshid Ahmad, Riyad 1985.

¹⁴⁰ Mevdûdî, *İslâm’a Giriş*, çev. N. Ahmet Asrar, Hilâl Yayınları, İstanbul 2005.

¹⁴¹ Mevdûdî, *İslâm’ı Anlamaya Doğru*, çev. Turgut Beyaz, Mim Yayınları, İstanbul 1987.

¹⁴² Mevdûdî, *İslâm’ı Doğru Anlamak*, çev. Fâruk Aktaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2009.

¹⁴³ Mevdûdî, *İslâm Dinine İlk Adım İmanın İlkeleri İslâm’ın Temelleri*, çev. Faruk Aktaş, Buruc Yayınları, İstanbul 2020.

¹⁴⁴ Mevdûdî, *İslâm’ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Haldun Şeker, Düşün Yayınları, İstanbul 2015.

¹⁴⁵ Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁴⁶ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2003, “Mukaddime”, s. 7.

¹⁴⁷ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2003.

8. *İslâmî Tehzîb aôr Us key Usûl u Mebâdî*

İslâm Medeniyetinin önceki medeniyetlerden etkilendiği düşüncesine karşı çıkan Mevdûdî, İslâm medeniyetini temellerinin kendi kaynaklarından meydana geldiğini fakat arızı denilecek derecede diğer medeniyetlerden etkilendiğini ele alır. Kitapta bir medeniyeti medeniyet yapan şeylerin ne olduğunu sorgular ve ifade eder. Ona göre bir medeniyet; “dünya görüşü, hayatın gayesi, inanç ve düşüncesi, insan eğitimi ve toplumsal düzeni” kapsayacak beş maddeye verdiği cevapta aranmalıdır.¹⁴⁸ Kitap, Türkçeye “*İslâm Medeniyeti*”¹⁴⁹ adıyla tercüme edilmiştir.

9. *Tecdîd u İhyâ-ı Dîn*

Bu eser, mevdudinin en önemli eserlerinin başında gelmektedir. Mevdûdî eserde, öncelikle Câhiliyenin islam dinine giriş şekilleri üzerinde durduktan sonra dört halife döneminden hemen sonra başlayan bozulma ile birlikte başlayan tecdid hareketinin öncülerinin hayat hikayelerini konu edinmektedir. Bir müceddidin hangi zorluklarla karşılatıldığını, nasıl bir metod izlediklerini izah etmektedir. Ayrıca bu eser, birçok eleştirinin de odak noktasını oluşturmaktadır. Bu eser türkçeye “*İslam’da İhya Hareketleri*”¹⁵⁰ adıyla A. Ali Genç tarafından tercüme edilmiştir.

10. *Tahrîk-i İslâmî ki Ahlâkî Bünyâdeyn*

Eser, Mevdûdînin 1945’de *Darü’l-İslâm*’da Cemâat üyelerine İslâmi hareketin mahiyeti ve güç kaynakları üzerine yaptığı kapanış konuşmasının neşredilmesi ile meydana gelmiştir. Eserde, İslâmi hareketin hedefi, iktidar ve toplum, ahlaki gücün rolü ve İslâmi ahlak konuları işlenmektedir.¹⁵¹ Eser Türkçeye “*İslâmi Hareketin Ahlâki Temelleri*”¹⁵² adıyla çevrilmiştir.

11. *Parda*

Mevdûdî bu eserinde, modern çağda müslüman kadınların konumunu, karşılaştıkları problemleri ve örtünme ile ilgili fikhî hükümleri gerek bilimsel gerekse

¹⁴⁸ Mevdudi, *İslâm Medeniyeti*, çev. Hamid Şükrü, Dünya Yayınları, İstanbul 2004, “Önsöz”, s. 7-10.

¹⁴⁹ Mevdudi, *İslâm Medeniyeti*, çev. Hamid Şükrü, Dünya Yayınları, İstanbul 2004.

¹⁵⁰ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 1986.

¹⁵¹ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Hakan Bayrak, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2010, “Takdim”, s. 7.

¹⁵² Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Hakan Bayrak, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2010.

dini açıdan izah edip örtünmenin önemi üzerinde durmaktadır. Eser Türkçeye Ali Günceli ve Harun Ünal tarafından “*Hicab*”¹⁵³ adıyla çevrilmiştir.

12. *Come Let Us Change This World*

Mevdûdî bu kitabı ile dünya sathına yayılmış olan zulüm ve kargaşaya son vermek için hem Müslümanlara hem de gayri müslimlere seslenmektedir: “İnsanın, insana olan hâkimiyetini söküp atalım. İnsanların şeref, özgürlük, eşitlik, adalet ve kardeşlik içinde yaşayabileceği yeni bir dünya kuralım.”¹⁵⁴ Eser Türkçeye “*Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*”¹⁵⁵ adıyla çevrilmiştir.

13. *Sîret-i Server-i Âlem I-II*

Mevdûdî bu eserinde Peygamberimizin hayatını konu edinmekle birlikte çok geniş bir perspektif ile konuyu ele almaktadır. İlk peygamberden son peygambere kadar geçen peygamberlerin tevhid mücadelesini, karşılaştıkları zorlukları ve mücadele metodlarını incelemektedir. Bununla birlikte Peygamberlik, vahiy, mucize, şefaat ve fiten konularını da ele almaktadır. Ömrünün son dönemlerine doğru yazdığı eseri vefatı nedeniyle yarıda kalmış ve Medine dönemini yazamamıştır. Eser Türkçeye “*Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*”¹⁵⁶ adıyla çevrilmiştir.

14. *el-Cihad fî'l-İslâm*

Mevdûdînin bütün yönleriyle İslâm’da cihat gerçeğini, savunma ve ıslah savaşını, İslâm’ın yayılmasının kılıç ile olduğu meselesini ve İslâm’da savaş ile barış yasalarını anlattığı eseri H. Hüseyin Yılmaz ve Âkif Nûri tarafından “*İslâm’da Cihad*”¹⁵⁷ adıyla M. Beşir Eryarsoy tarafından ise “*İslâm’da Savaş Hukuku*”¹⁵⁸ adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

¹⁵³ Mevdûdî, *Hicab*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 1972; Harun Ünal, Şura Yayınları, İstanbul 1999.

¹⁵⁴ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. B. Tuna, Özgün Yayıncılık, VII. bs., İstanbul 1999, s. 72.

¹⁵⁵ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. B. Tuna, Özgün Yayıncılık, VII. Baskı, İstanbul 1999.

¹⁵⁶ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, çev. N. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 2004.

¹⁵⁷ Mevdûdî, *İslâm’da Cihad*, çev. Akif Nuri, Çığır Yayınları, İstanbul ts.; çev. H. Hüseyin Yılmaz, Özgün Yayınları, İstanbul 2009.

¹⁵⁸ Mevdûdî, *İslâm’da Savaş Hukuku*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2009.

15. *Hutebât*

Mevdûdînin *Dar'ül-İslâm*'a taşındıktan sonra burada köylülere verdiği Cuma hutbelerinin daha sonra neşredilmesi ile meydana gelmiştir. Hitap ettiği kitleyi dikkate alarak yalın ve açık bir anlatımı tercih etmesi sonucunda kitap geniş kitlelere yayıldı. On yıl gibi bir sürede 20.000 adet basıldı. Kitapta iki ana tema işleniyor; biri, İslâm'ın manası ve ruhu, ikincisi ise ibadettir.¹⁵⁹ Eser, Ali Genceli tarafından “*Hitâbeler*”¹⁶⁰, Muhammed Han Kayanî tarafından “*Cuma Konuşmaları*”¹⁶¹ adı ve Filiz Handan Türedi tarafından “*Gelin Müslüman Olalım*”¹⁶² adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

16. *Resâil u Mesâil I-V*

Tercüman'da kendisine yöneltilen itikadi, siyasi, içtimai ve fıkhi konulara cevap verdiği “*Resâil u Mesâil*” bölümünün daha sonra peyderpey neşredilmesi sonucu bu eser meydana gelmiştir. Mevdûdî, eserin herkes tarafından daha fazla istifade edilmesi için tekrar gözden geçirip ekleme ve çıkarma yaparak yeniden neşretmiştir.¹⁶³ Eser Yusuf Karaca tarafından “*Meseleler ve Çözümleri*”¹⁶⁴ ve Mahut Osmanoglu-A. Hamdi Chohan tarafından “*Fetvâlar*”¹⁶⁵ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

1.3. Hindistan'da Dini Haraketlerin Yapısı

VII. yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman birliklerin yaptığı fetih hareketleri neticesinde İslâmlaşmaya başlayan Hindistan, 16. yüzyıla gelinceye kadar çeşitli Müslüman yöneticilerin idaresi altında kalmıştır. Hindistan'ın sahip olduğu doğal zenginlikler sebebiyle birçok devlet bu topraklara hâkim olmak için mücadele etmiştir. Bundan dolayı birçok yönetimin el değiştirmesinden sonra 16. yüzyıla gelindiğinde ülke Babürlüler'in idaresi altına girmiştir.¹⁶⁶

Babürlüler'in Hindistan'ı yönetmeye başlaması ile birlikte coğrafi keşiflerin neticesinde önce Portekiz'in ardından İngiltere ve Hollanda'nın bölgede üstünlük sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Doğu Hindistan Şirketi'ni kurarak ticaret maksadıyla ülkede yer edinen İngilizler zamanla birçok bölgeyi yavaş yavaş ele

¹⁵⁹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yayınları, İstanbul 2017, s. 37-38.

¹⁶⁰ Mevdûdî, *Hitâbeler*, çev. Ali Genceli, Hilâl Yayınları, İstanbul 1980.

¹⁶¹ Mevdûdî, *Cuma Konuşmaları*, çev. Muhammed Han Kayanî, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2011.

¹⁶² Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.

¹⁶³ Mevdûdî, *Fetvâlar*, çev. Mahmut Osmanoglu-A. Hamdi Chohan, Nehir Yayınları, İstanbul 1992, I, Önsöz, s. 17.

¹⁶⁴ Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, çev. Yusuf Karaca, Risâle Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1990.

¹⁶⁵ Mevdûdî, *Fetvâlar*, çev. Mahmut Osmanoglu-A. Hamdi Chohan, Nehir Yayınları, İstanbul 1992.

¹⁶⁶ Âzâd, Ebü'l-Kelâm, *Ölümsüz Müdafaa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, haz. Özgür Oral, Step Ajans ts., s. 9.

geçirmeye başladılar. İngilizler XIX. yüzyılın ilk başlarında Hindistan'ın kuzeyinden başlayıp ve birçok bölge ile anlaşmalar yaparak ülkenin çoğunluğunu kontrol altına aldılar. Daha sonraki yıllarda diğer bölgelerinin de hakimiyeti sağlanarak tüm ülke fiilen İngiltere'nin hâkimiyetine girdi. Buna karşı olarak 1857 yılına gelindiğinde Bengal ordusundaki askerlerin ayaklanması kısa zamanda diğer yerlere de sıçradı ve Bâbü Sultanı II. Bahadır Şah'ın (1775-1862) önderliğinde toplanan Müslümanlar ve Hinduların beraber hareket etmeleriyle İngilizlere karşı genel bir ayaklanma başladı. Fakat bu ve diğer küçük çaplı ayaklanmalar, her seferinde İngilizler tarafından şiddetli bir biçimde bastırıldı. Ülke bu ayaklanmanın bastırılması neticesinde tamamen Londra'ya bağlandı.¹⁶⁷

Coğrafi keşifler neticesinde kara yolculuğundan deniz yolculuğuna doğru evirilen süreç, Hind Müslümanlarının fikir dünyasında önemli bir değişim yarattı. On yedinci yüzyıla kadar çeşitli Müslüman ülkelerinden gelen İslâmi oluşumlar ağırlıklı olarak sûfizm ya da rasyonalizm ihraç ettiler. Ulaşımda meydana gelen bu değişiklikten sonra, taşınan düşüncenin esas noktası önceleri geleneksel sonraları da fundamentalist eğilimin asıl kaynağı olan Hicaz tarafından sağlandığı görülmektedir.¹⁶⁸ Bu süreçte, tarikatlar sömürge karşıtı faaliyetler içinde bulunurken 18. Yüzyıldan itibaren Vahhabi düşünceye sahip olanlar ile de mücadele etmek durumunda kalmışlardır. İslâm'ın yayılmasında asıl role sahip tasavvuf, Müslümanların geri kalmasının nedeni olarak kabul edilmiş ve bu düşünce daha sonra tasavvuf ve ehlini hedef haline getirmiştir.¹⁶⁹

Hindistan'da iktidarı ellerine alan İngilizler daha çok Müslümanlara yönelerek onların siyasî ve ekonomik üstünlüklerini bütünüyle kırmaya çalıştı. Bununla birlikte 1835'ten beri ülkenin birçok yerinde resmî dil olan Farsçanın kaldırılarak İngilizcenin seçilmesi Müslümanların kültürel ve idarî pozisyonlarını aşırı derecede zayıflatmıştı. Hindular için pek önemli olmayan bu değişiklikler, Müslümanlar için ise yüzyıllardır sahip bulundukları hâkim güç konumunun kaybedilmesi demektir. Çoğunluğu Hindulardan oluşan ülkede İngiliz idaresine bağlı olarak yaşamak zorunda kalmanın verdiği birçok sorunla birlikte varlıklarını bağımsız bir toplum olarak devam ettirebilmenin de sıkıntıya girmesi neticesinde Müslüman liderler yeni çözüm arayışına yöneldiler. Nevvâb Abdüllatif, Emîr Ali (1849-1928) ve Seyyid Ahmed Han gibi öncü

¹⁶⁷ Özcan, Azmi, "Hindistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, s. 78, ss. 75-81, İstanbul 1998.

¹⁶⁸ Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990, s. 16.

¹⁶⁹ Marc Gaborieau, "Hint Alt-Kıtası'nda İslâm Tarikatları", çev. Osman Türer, *İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, ed. A. Popovic, G. Veinstein, (İstanbul; Sûf Yayınları, 2004), 234.

kişiler, kurdukları topluluklar aracılığıyla Müslümanlarla İngilizlerin karşılıklı güven ve uyum içinde çalışmasına çaba sarf etti. Özellikle eğitim konusundaki çalışmalarıyla Müslümanların geri kalmışlığına çözüm arayan bu liderler, 1857 ayaklanmasından sonra Hindistan'da mevcudiyetlerini koruyabilmenin İngilizlerin hâkimiyetini kabullenerek ve ancak onlarla anlaşarak bunun sağlanacağına inanıyorlardı.¹⁷⁰

Bu birliktelikle Müslümanların bölgedeki varlıklarının zamanla tamamen ortadan kalkacağından endişe duyan diğer bazı liderler, kendi meşreplerine göre yapılanmalara gittiler ve çeşitli örgütler, medreseler ve Cemâatler kurdular. Bu hareketlerin hemen hepsinde Şah Velîyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) ve ailesinin ciddi tesiri vardır. Ayrıca tasavvuf ekollerinin etkisi de göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür.¹⁷¹

Müslümanların kahir ekseriyeti 1885'te faaliyete başlayan Hindistan Kongre Partisi'ni özümsemedi ve onu Hindu milliyetçiliğinin bir merkezi olarak gördü. Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî ve Kâdiyânîler, Seyyid Ahmed Han ve kurduğu Aligarh Koleji olmak üzere batı tarzı eğitim kurumları aracılığıyla modernist bir din anlayışını ileri sürdüler ve Hindulardan çok İngilizlerle hareket edilmesi gerektiğini savundular. Ehl-i hadîs, Diyûbend, Birelvî ve Nedvetü'l-ulemâ gibi klasik medrese müfredatına sahip yapılar ise daha çok kendi içine kapanmayı savunarak modernist faaliyetlere ve İngilizlerle birlikte hareket etme fikrine sıcak bakmadılar.¹⁷²

Bu iki ana grup dışında Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın sonradan temsilcileri arasında sayılacağı bir hareket tarzı daha vardır ki bu da modernist İslâmcı diyebileceğimiz bir tavidir. Bu hareketin taraftarları sömürgeleştirilmeye karşı oldukları gibi dini yenilenmeyi de savunmaktaydılar. Batı ve bilimi ile ve onların refakatinde İslâm dünyasına giren kavramlarla da bir hesaplaşma içerisindeydiler.¹⁷³

Her ne kadar bu tasnif kesin hatlarla belirlenmiş gibi gözükse de öyle olmadığı farklı araştırmacılar tarafından da dile getirildiği görülmekte olup, bu konuda kesin ve keskin hükümlü olmamak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu tarz sosyal grupların reflekslerini birkaç husus üzerinden belirlemek ve stabil kabul etmek isabetli sonuçlara ulaştırmayacaktır. Hindistan'da İngiliz yönetiminin baskı ve sindirme politikalarına maruz kalan Müslümanların varlıklarını devam ettirebilmek için bir grup ulemâ tarafından içe dönük eğitim faaliyetlerine sistemli bir şekilde başlayan Dârülulûm-i

¹⁷⁰ Özcan, "Hindistan", 78.

¹⁷¹ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 15.

¹⁷² Özcan, "Hindistan", 78.

¹⁷³ Azad, *Ölümsüz Müdafaa*, s. 11.

Diyûbend medresesi 1866 yılında kuruldu. Diyûbendîler, Ehl-i sünnet'in esasları üzerine özellikle Hanefî fıkına göre eğitim ve öğretim yapan bir kurum olarak bilinmektedir.¹⁷⁴ Hatta Diyûbendîler taklit doktrininin güçlü savunucularındandır. Başka bir ifadeyle, Müslümanların dört Sünnî İslâm mezheplerinden birine uyması gerektiğine inanırlar.¹⁷⁵

Diyûbend ulemâsı, itikadî sapmalara, muamelâtta gayri İslâmî uygulamalara, Hinduizm'den kaynaklanan hurafe, örf ve bâtil inanışlara şiddetle karşı durmuşlar ve İslâm'ın asıl ve saf şekliyle yaşanması için dini bütün yabancı unsurlardan arındırmak gerektiğini savunmuşlardır. Bir başka önemli husus da hocalarının çoğunun tasavvufa iltisaklı ve ehli tarik olmalarıdır. Özellikle Nakşibendiliğin etkisi altında ki medreselerde hocalarla öğrenciler arasındaki ilişki şeyh-mürîd ilişkisi şeklindedir.¹⁷⁶ Bununla birlikte aşırı coşkunlukları tasvip etmemesi nedeniyle şer'i prensiplere daha uygun olan Nakşibendilikteki semâsız ve sessiz zikri uygulayan Diyûbendî şeyhleri, talim ve terbiye için mekân olarak medreseyi tercih etmiş, tarikatlar gibi tekke-zâviye ortamını tercih etmemişlerdir. Mürşidin asıl görevi mürîdin manevî gelişimini sağlamaktır, Allah ile kul arasında aracılık (tevessül) yapmak değildir. Tarikat geleneğinde görülen şeyh odaklı hareket anlayışını tercih etmemişlerdir. Bid'at endişesi ve Hinduizm'in etkisi ile mevlid merasimlerinden ve kabir ziyaretlerinden de özenle kaçınmışlardır.¹⁷⁷

İslâm dünyasında modernist düşüncenin ilk temsilcilerinden sayılan Seyyid Ahmed Han ise tamamen İngilizlere bağlı kaldı. İngiltere'ye giderek orada bir buçuk yıl kadar kalarak meslekî araştırmalarla birlikte oradaki üniversite yapısını inceledi. İngiliz devlet adamları tarafından büyük bir teveccüh gördü. Hindistan'a döndüğünde Müslümanları İngiltere hükûmetine ve batı hayatına yaklaştırmak için çalışmalar başlattı. 24 Mayıs 1875'te, Kraliçe Victoria'nın (1819-1901) doğum yıldönümünde, en büyük eseri sayılan Aligarh'daki rasyonalist temelli Mohammadan Anglo-Oriental College'ı (Aligarh Koleji) kurdu. Hindistan'da çağdaş Müslüman düşünürlerin birçoğunun Aligarh Koleji veya üniversitesinde yetişmiş olması Kolejin etkisini gözler önüne sermektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Özcan, Azmi, "Dârülulûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, s. 553, ss. 553-555, İstanbul 1993.

¹⁷⁵ Abdul Rashid Puthiya, "Diyubandi ve Birelvî Hareketlerini Uzlaştırma Çabası Açısından Hindistan Müslümanlarının Geleceği", *İslâm Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler 3. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu*, haz. Abdulkadir Sylka vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 70.

¹⁷⁶ Özcan, "Dârülulûm", 554.

¹⁷⁷ Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 88.

¹⁷⁸ Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, s. 73, ss. 73-75, İstanbul

Seyyid Ahmed Han'a göre Allah, tabiatı bir düzene göre yaratmış ve bunu değişmez olarak ifade etmiştir; bundan dolayı kâinatta bu yasalara karşı hiçbir şey meydana gelmez. Buradan hareketle mucizenin ve kerametın bu kanunların dışına çıkmak olduğu gerekçesiyle bunlarla ilgili rivayetleri tabiat yasalarına uygun bir şekilde tevil etmeye çalışır. Ayrıca, siyasetin dinden ayrılması konusu da üstünde ısrar ettiği önemli meselelerden biridir. Ona göre Müslümanlar hiçbir zaman vahye dayalı olarak siyaset yapmamışlardır.¹⁷⁹ Onun anlayışına özgü hususiyetleri (bugün dâhil) bütün İslâmi hareketleri bir şekilde etkilediği için şu beş temel prensibi aktarmak istiyoruz:

Din ve bilimin verilerini uyumlu hale getirme (pozitivizm);

Kur'ân'ı aklın rehberliğinde yorumlama (rasyonalizm);

Vahiy ile tabiat kanunlarını uzlaştırma (natüralizm);

İslâm hukukunu güncellenme (liberalizasyon);

İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olan hadisleri ciddi bir eleştiriden geçirme, icmanın reddi ve ictihad faaliyetinin her Müslümanı kapsayacak nitelikte bir genişletmeye tabi tutma (antitradisyonizm).¹⁸⁰

Hint alt kıtasında ki Müslümanlar siyasi otoriteden yoksun olmakla beraber tarihinde hiç olmadığı kadar bölünmüş ve bu bölünme sonucunda bazı kesimler bu ayrışmayı birbirlerini tekfir edecek dereceye kadar götürmüştür.¹⁸¹ Bu şartlar altında Batı'dan yayılan dinsizlik propagandası ile İslâm düşmanlığına karşı ortak hareket etmek ve farklı mezhep ve tarikatlara bölünen Müslüman grupların sorunlarını müzakere ederek birbiriyle bağdaşır hale getirmek için Nedvetü'l-Ulemâ kuruldu. Başta Diyûbend medreseleri olmak üzere geleneksel eğitim yöntemini sürdüren medreselerin ve Aligarh Koleji tarzı batı yanlısı eğitim veren yapıların varlığı Müslümanlar arasında bölünmüşlüğü arttıracak endişesi ile dinî ve modern ilimlerin birlikte verilmesi kararlaştırıldı.¹⁸²

Nedvetü'l-ulemâ, dinî eğitim verecek kurumlarının müfredatında ve işleyişinde günün gerektirdiği şartlar doğrultusunda yenilikler yapmak, dinî hükümlerin uygulanmasında Kur'ân ve Sünnet'i temel referans almak, zengin bir kütüphane kurmak, İslâm'ı güzel bir şekilde tebliğ etmek için gerekli metinler hazırlamak, ilim

1989.

¹⁷⁹ Öz, "Ahmed Han, Seyyid", 74.

¹⁸⁰ Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995), 37.

¹⁸¹ Abdülhamit Birişik, "Ebü'l-Ala Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2011), 5.

¹⁸² Özcan, Azmi, "Nedvetü'l-Ulemâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, s. 514, ss. 514-515, İstanbul 2066.

adamları yetiştirmek ve böylece halkın fetva ihtiyacını karşılamak üzere hareket etti. Ayrıca Hindistan’da ‘ders-i nizâmî’ olarak okutulan ders programı biraz değiştirilerek Arap dili ve edebiyatına özen gösterilmiş ve İngilizce zorunlu ders olarak müfredata alınmıştır.¹⁸³

Bunlara ilaveten geleneği ve mezhepleri dışlayarak hadis merkezli ve naslara literal yaklaşımıyla tanınan Selefi karakterli Ehl-i hadîs ekolü de yine bu dönemde ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴ Diyûbendîlere mezhepçi, Birelvilere sûfî, Cemâat-i İslâmî’ye siyasi ve Ehl-i Kur’ân’a da hadislerle karşı oldukları için karşı olan Ehl-i Hadîs¹⁸⁵, yalnız sahih hadislerle amel edilmesi gerektiği, yeterli ilmi olan herkesin ictihad yapabileceği, gaybın sadece Allah tarafından bilinebileceği ve tevhid inancı konusunu gündemde tutmakta, taklit ve bid‘atlara karşı çıkmaktadır. Bu sert yaklaşımları nedeniyle Vehhâbîlik’le suçlanmışlar fakat Vehhâbîler’in Hanbelî mezhebine tâbi olmaları dolayısıyla mukallit olduklarını ifade ederek bu iddiayı reddetmişlerdir.¹⁸⁶

Yüzyılın sonlarına doğru, Ehl-i Hadîs’in katı nasçı anlayışına tepki olarak Ehl-i Kur’ân hareketi ortaya çıkmıştır. Nasların ve özellikle hadislerin zahirine aşırı bir biçimde bağlanan Ehl-i Hadîs gibi bir grubun varlığı, aklı en zayıf hadise dahi feda etmesi ve hadisin metninde sıkıntılar olmasına rağmen senetteki sağlamlığı öne çıkarmaları Ehl-i Kur’ân hareketine ivme kazandırmış ve düşünce mimarı olan Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.¹⁸⁷

Seyyid Ahmed Han’ın takip ettiği fikri yaklaşımı benimseyenlere ilkin hadis inkarcısı ve natüralist gibi vasıflarla anılırken Abdullah Çekrâlevî’nin ardından bu grup artık ehl-i Kur’ân şeklinde tanınmıştır. Hayatının büyük çoğunluğunu Ehl-i Hadîs içersinde geçirmiş olmasına Çekrâlevî, daha sonraları bu gruptan ayrılmış ve sert bir hadis karşıtı olmuştur. Kur’âniyyûn ekolünü birçok farklı fikirlere sahip kişiler temsil etmiş olsa da bunların ortak noktası Kur’ân’da neshin olmadığı, hadislerle ve ictihad yapmanın neticesinde amel etmenin şirk olduğudur. Bu konuya delil olarak ise “*Hüküm ancak Allah’ındır*” âyetini ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁸ Mevdûdî, Hindistan’da farklı şahsiyetler

¹⁸³ Özcan, “Nedvetü’l-Ulemâ”, 514.

¹⁸⁴ Mehmet Özşenel, “Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)”, *Divân: İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 115.

¹⁸⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 81.

¹⁸⁶ Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, s. 508, ss. 507-508, İstanbul 1994.

¹⁸⁷ Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’ân Ekolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2003), 69.; Birişik, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur’ân Ekolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 290.

¹⁸⁸ Birişik, Abdülhamit, “Kur’âniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, s. 428-429, ss. 428-429,

tarafından sürdürülen bu hareketi, Müslümanların batı kültürü ve düşüncesi karşısında gerilemesinin sonucunda oluşan bir yenilmişlik psikolojisi içinde oldukları iddiası ile eleştiriye tabi tutmaktadır.¹⁸⁹

İngiltere tarafından desteklenen Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî'nin peygamberliğini ilan ederek yeni bir hareket kurması dönemin siyasî ve kültürel gelişmeleri arasında kaydedilmelidir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru bütün bu hareketlere karşı olan Ahmed Rızâ Hân Birelvî (1856-1921), hurafelerle iç içe geçmiş geleneksel anlayışa daha da sıkı bağlanmak suretiyle tepkisini göstermiştir. Ahmed Rızâ Hân rehberliğinde gelişen ve Birelvîyye olarak anılan, sadece kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat hareketi olarak gören bu hareket, kendileri haricindeki birçok kişi ve hareketi “Ehl-i Sünnet dışı”, “sapık” ya da “kâfir” olarak itham etmiş, din anlayışlarının temeline ise tasavvufun “olağanüstülük” yönlerini oturtmaya çalışmıştır.¹⁹⁰

Ahmed Rızâ Han'a göre Peygamberimiz beşerdir fakat diğer beşerlerden farklıdır. O geçmiş ve gelecekle ilgili gaybî bilgileri bilir, nurdur ve onun gölgesi olmaz; o her yerde bulunan ve görendir, dünyadaki işler onun emri altındadır. Ayrıca Birelvîyye, kabirleri inşa ve ihya etmek suretiyle kabir ziyaretlerine büyük önem vermekte ve Ahmed Rızâ Han'ın ileri sürdüğü dinî fikirlere sınıksız sarılmanın en önemli farz olduğunu savunmaktadır.¹⁹¹

Şehirde daha çok aktif olan Ehl-i Hadîs ve Diyûbendîyye gibi gelenekçi yapılar veya Cemâati İslâmî gibi siyasal İslâmcı hareketlere nazaran Alt kıtada çok daha kalabalık bir kitleyi içine almayı başaran Birelvîyye'nin, örneğin Pakistan'da, mevcut cami ve mescitlerin yaklaşık olarak yarısını kontrol ettiği tahmin edilmektedir. Yine, 2014 yılı itibarıyla 190 milyonluk bir nüfusa sahip Pakistan'da Sünni Müslümanların yüzde 50-70'inin Birelvîyye ile bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir.¹⁹²

Sonuç itibarıyla ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Modernizmin aşırı ucu Ehl-i Kur'ân, biraz yanında Seyyid Ahmed Han tarzı modernizm, ortada geleneksel eğitimin iki yüzü: Hadislere yer vererek mezhep ağırlıklı eğitim veren Diyûbend ile mistik tasavvuf vurgusu ağır basan Birelvîyye, en sağda hadis merkezli selefi yaklaşım olan Ehl-i Hadis. Ayrıca bu tabloya Sünnî oluşumların dışında kalan Şia'nın Caferî ve

İstanbul 2002.

¹⁸⁹ Birişik, “Kur'âniyyûn”, 428.

¹⁹⁰ Özşenel, “Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi”, 115.

¹⁹¹ Birişik, Abdulhamit, “Rızâ Han Birelvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, s. 62, ss. 61-64, İstanbul 2008.

¹⁹² Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 115.

İsmailî kollarını da eklemek gerekir. Bu arada Şîî grupların Sünnîlerle devamlı bir ihtilaf ve çatışma halinde olduklarını belirtmek izahtan varestedir.¹⁹³

1.4. Düşünce Yapısının Temel Kavramları

Kavramlar, bir düşünceyi, inancı ve konuyu anlamanın giriş hüviyetinde ki anahtar gibidir. Kavramların doğru-yanlış anlaşılması meselelerin doğru-yanlış anlaşılmasına neden olacaktır. Üstelik bu kavramlar insanların dini inanç ve yaşantılarını etkileyen kavramlar için söz konusu olduğunda ise daha büyük bir önem arz edecektir. Bu manada Mevdûdî'nin doğru anlaşılması için onun düşünce yapısını inşa eden temel kavramların doğru anlaşılması gerekmektedir.

Mevdûdî'nin düşünce yapısını doğru anlayabilmek için de dönemin tarihsel ve dönemsel koşullarını şekillendiren dinî, fikrî, siyasi ve sosyal faktörlerin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Özellikle 1857 sonrasında ülkeyi yönetimi altında bulunduran İngilizlere karşı Hilâfet Hareketi'nin toplumsal bilinçlendirme faaliyetleri Mevdûdî'nin sosyopolitik yaklaşımında etkili olmuştur. Hilâfet Hareketi'nin sona ermesi, Mevdûdî'nin, Müslümanların akıbetlerinin temelleri sağlam bir müessese üzerine kurmaları gerektiği fikrini güçlendirdi. Ayrıca hilâfetin uygulanabilir olduğuna dair inancı değişmemekle birlikte bu kurumun hissi bağlara ve siyasi çıkarlara göre değil dini maksatlara göre bina edilerek yeniden inşa edilmesi gerektiği sonucuna götürdü.¹⁹⁴

Mevdûdî bu olayın ardından ırka, dile ve coğrafyaya bağlı milliyetçiliğe karşı durdu. Çünkü ona göre milliyetçilik nazarî değil pratik bir meseledir. Bu sebeple Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Hüseyin Ahmed Medenî'nin (1879-1957) liderliğini yaptığı Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in Müslüman ve Hindular'ın tek devlet çatısı altında yaşamalarını savundukları birleşik Hint milliyetçiliği fikrine şiddetle karşı çıktı.¹⁹⁵

Mevdûdî o günlerde Hindistan'ı kuşatan önemli politik ve kültürel sorunlar üzerine düşünmeye ve yazmaya başlamış, meselelere sadece politik ve ekonomik çıkarlar açısından değerlendirme yerine, İslâmî bakış açısından değerlendirmeye çalışmıştır. Modern Batı karşısında İslâm ümmetinin içinde bulunduğu zorluklarla yüzleşmek ve kaybedilen ihtişamı geri kazanabilmek için ihtiyaç duyulan şey, Mevdûdî'ye göre, ideoloji odaklı ve sağlam bir metodoloji oluşturmaktır. Bunu da kısmi

¹⁹³ Özşenel, "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi", 116.

¹⁹⁴ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 45.

¹⁹⁵ Anis, "Mevdûdî", 434.

iyileştirici reformlar yaparak değil sistemi yeniden inşa ederek ve bilgiyi İslâmlaştırarak yapmaktır. Çünkü ona göre, İslâmlaştırmak; “Batı beşerî ve doğal bilimlerini eleştirel bir biçimde analiz etmek ve onları İslâm’ın öğretilerine uygun hale getirmektir.”¹⁹⁶ Bu manada *Bilginin İslâmileştirilmesi* projesinin Batı’nın bilgi hegemonyası ve Batı’ya ‘muhalefet’ şekli olduğu gibi aynı zamanda hegemonik bir bilgi ve iktidar olma isteğini de içinde taşıdığı dikkate alınmalıdır.¹⁹⁷

Mevdûdî gayesinin sadece İslâm’ı canlandırmak değil, kendinden önceki tecdit çalışmalarını başarısızlığa götüren önemli eksiklik olarak gördüğü hakikî İslâm’ı tebliğ etmek olduğunu savunuyordu.¹⁹⁸ Onun için meseleleri doğru-yanlış, İslâmî-gayri İslâmî olarak tasnif edip yoruma açık alan bırakmıyordu. O, her şeyi siyah ve beyaz görerek muhataplarının üzerinde manevi bir baskı kuruyor ve hak- batıl, kurtuluş-helâk gibi zıt kutuplar arasındaki nihai tercihin oluşturduğu psikolojik tesiri kullanıyordu. Wuthnow, bu yaklaşımın ideolojilerin gelişmesinde merkezi bir yer tuttuğunu ve yeni entelektüel geleneklerin meydana çıkmasında önemli bir işlevinin olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁹

Kurmuş olduğu Cemâat-i İslâmînin halk nezdinde nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından Cemâat mensubu bir kişi tarafından Mevdûdî’ye sorulan şu soru bu durumu açıkça göstermektedir; “Duygusal olarak değil, bilakis bütün akıl ve izanıyla şöyle düşünüyorum: Bu Cemâatin hak yolda olduğunu iyice anlayamayan insanlar Allah Teâlâ katında affedilebilir, bağışlanabilir. Ama kafası ve gönlü, küçük bir kıta büyüklüğündeki ülkede, bu devirde, bu hak işi, gerçek hizmeti tam olarak gören, bir kitle olarak hareket ve düşüncelerinin eteğine yapışılabilir, bütün şüphelerden uzak bir Cemâat işte budur diye vicdanı haykıran herkesin bu Cemâate katılması Allah katında üzerine bir borçtur, farz-ı ayn’dır. Eğer o herhangi bir dünya menfaatini göz önüne alarak veya herhangi bir nefsanî duygudan dolayı bu Cemâatle ilgisini keserse, o kimse Allah Teâlâ katında sorgulanacak, azarlanacaktır.”²⁰⁰

Mevdûdî’nin bu soruya cevabı ise hayli düşündürücüdür; “Cemâat-i İslâmî hakkında belirttiğiniz görüşün hemen hemen aynısını Cemâat’i kurarken ben de belirtmiştim. Hak açığa çıktıktan, Cemâat-i İslâmî’nin hak yolda olduğu anlaşıldıktan

¹⁹⁶ Abdul Rashid Moten, “Günümüz Pakistan’ında İslâm Düşüncesi: Allame Mevdûdî’nin Mirası”, *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar vd. (Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), IV/164.

¹⁹⁷ Mehmet Furkan Ören, “Bilginin İslâmileştirilmesi: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/24 (2021), 51.

¹⁹⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 299.

¹⁹⁹ Robert, Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Cambridge, Mass., 1989, s. 13.

²⁰⁰ Mevdûdî, *Fetvâlar*, III, 374.

sonra, artık onunla birlikte olmamanın Allah Teâlâ katında sorumluluğu gerektireceğini sürekli olarak insanların kafasına yerleştirmeye çalışıyorum. Elbette, Cemâat-i İslâmî'nin niceliği ve durumu hakkında bir tereddüdü olan veya iyi niyet ve samimiyetle gönlü tatmin olmayan kimseler bağışlanabilirler.”²⁰¹

Mevdûdî, insanların sorunlarını gidermek ve çağın getirdiği yeni problemleri çözmek için ictihad prensibinin çalıştırılması taraftarıdır. Ona göre ictihad; ortaya çıkan problemlere karşın İslâm'ın hükmünün veya maksadının ortaya çıkması için kişinin var gücüyle gayret sarf etmesidir. Bu gayret kişinin her şeyi söyleyebileceği anlamına gelmemektedir. İctihad ancak Kur'ân ve Sünnete dayanarak ve onların tayin ettiği sınırlar içerisinde yapılabilir. Bu şartlara haiz olmayan her ictihad gayri İslâmi bir ictihad olarak kabul edilir.²⁰²

Mevdûdî, takliti reddederek ictihad kapısının açık olması gerektiği üzerinde ısrarla durur ve ona göre aksi takdirde İslâmi düşünce ve fıkıh donuklaşacaktır. Çünkü İslâm hukukuna dinamizmini veren asıl şey ictihaddır.²⁰³ Bu dinamizm ile zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için ictihad yapan kimselerin sahip olması gereken birtakım özellikleri saymaktadır. İctihad gibi önemli bir görevin sıradan insanlar tarafından yapılmasını pek münasip görmez.²⁰⁴

Gerçek âlimlerin yetişmemesi sonucunda ictihad yapılamayınca, Mevdûdî'ye göre koyu bir taassup her yere hâkim olmaya başladı. Bu taassup neticesinde dinden olmayan şeyler dinin esası gibi görüldü. İctihada başvurularda teferruata ait meselede verilen bir fetva, asıl gibi algılanıp mezhep adı altında insanlar tarafından dinmiş gibi kabul edildi.²⁰⁵ Hatta bu taassup o kadar ileri gitti ki bir mezhep taraftarlarının diğer mezhep taraftarlarını Yahudi ve Hristiyanlar ile bir tuttuğu dahi görüldü.²⁰⁶

Mevdûdî, Müslümanları körü körüne taklit hastalığına karşı gerek zihinleri köhnemiş şekilci ve törensel din anlayışına sahip olanları gerek seküler Batı kültür ve düşüncesine sahip olanları her vesileyle uyarmaktadır. O, Batılı sömürgecilerin İslâm ülkelerinde uyguladıkları modern eğitim sistemini eleştirdiği gibi geleneksel taklitçi medrese eğitimini de eleştirmiştir.²⁰⁷ Klasik medrese eğitimini şöyle eleştirmektedir:

²⁰¹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, III, 379.

²⁰² Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, s. 163-164.

²⁰³ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mevdûdî ve İslâm Hukuku”, *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 95-96.

²⁰⁴ Müctehidlerde aranan özellikler için bk. Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, s. 164.

²⁰⁵ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 79.

²⁰⁶ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 91. 1 No'lu Dipnot.

²⁰⁷ Anis, “Mevdûdî”, 434.

“Okuduğunuz, okuttuğunuz ve ona dayanarak geçmişteki birçok müfessirin göklerin hakikatini açıklamaya çalıştığı astronomi ilminin üzerinden birçok devir geçti. Yeni buluş ve gözlemler bu ilmi temelinden değiştirdi. Eğer, sizler bugünde bu gibi şeyler üzerinde ısrar ederseniz, hata yaparsınız ve daha da kötüsü, bunları Kur’ân’a nispet ederseniz, insanların imanını tehlikeye atarsınız.”²⁰⁸

İhya hareketleri genel olarak, öncelikle dini inanç ve uygulamada temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğu iddiasını dillendirirler. Bu tenkit, dine sonradan eklenen ilave ve tahriflerden arındırarak dini ilk saf haline döndürme gayesini amaçlar. Bu anlamda ihya hareketlerinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmesini savunur. Bu durumdan çıkış yolu ise dine sonradan dâhil edilmiş her inanç unsurunun söküp atılmasıdır.²⁰⁹

Müslümanları hem Batı’nın etkisinden kurtarmak ve hem de onların inançlarına olan bağlılıklarını güçlendirmek için Mevdûdî’nin başvurduğu yöntem, “şimdi ıslah ve ihyaya açık tek yol, İslâm’ı bir hareket olarak diriltmek ve Müslüman kelimesinin manasını yeniden canlandırmaktır.”²¹⁰ Mevdûdî işe Müslüman’ı tarif ile başlıyor ve Müslümanlara bu şekilde yeni bir kimlik kazandırmaya çalışıyordu. Bu yeniden tanımlama Müslümanlara tekrar iktidar olma yolunu açacaktı.²¹¹ Ve bunu şöyle ifade ediyordu: “Biz Kur’ân esasına dayalı İslâmî bir rönesans bekliyoruz: Bize göre Kur’ânî öz ve İslâmî düsturlar değişmez; fakat bu özün pratik hayat sahasındaki tatbiki daima şartlardaki değişikliğe ve bilgideki tekâmüle göre şekillenir... Bizim yolumuz hem yakın bir geçmişte yaşayan Müslüman ulemânın hem de modern Avrupaî kesimin tarzından oldukça farklıdır. Biz bir yandan Kur’ân’ın hakiki özünü emerek bakış açımızı İslâmî esaslara bağlıyoruz, diğer yandan da son sekiz asırda bilgi alanında ortaya çıkan gelişmeleri ve hayat şartlarında meydana gelen değişimleri tam manasıyla takdir etmek durumunda bulunuyoruz; üçüncü olarak da bu fikir ve kanunları hakiki İslâmî çizgiler etrafında tanzim etmek zorundayız ki bu suretle İslâm bir kez daha dinamik bir güç; dünyanın takipçisi değil lideri olsun.”²¹²

²⁰⁸ Mevdûdî, *Fetvâlar*, III, 85.

²⁰⁹ Hanifi Şahin, “İhya Islah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 2.

²¹⁰ Bu bilgi Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Musalman awr mawjudah siyasi kashmakash*, Lahor, 1940, III, s. 31’de geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 118.

²¹¹ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 107.

²¹² Bu bilgi Muhammed Yusuf, *Maududi: A Formative Phase*, Karaçi 1979, s. 35’de geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 109.

O, bütün çalışmalarını bu “tecdid” üzerine kurgulamaktadır. Onun için tecdid ile teceddüd’ün iyi bilinmesi ve birbirine karıştırılmaması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. O’na göre tecdid; İslâm’ı her türlü bâtil inanç ve uygulamalardan ve özellikle câhiliyenin bütün unsurlarından temizlemek, dini asıl hüviyeti ve en saf şekliyle insanlara sunmak ve sadece Allah’ın razı olacağı dine bağlanma ve onun hâkim olması için çalışma... gibi mânâları kapsar.²¹³ Tecdid faaliyetlerini yürüten kişilere ise “müceddid” (yenileyen) denir.²¹⁴

“Teceddüd” kavramına ise Mevdûdî; “Yeni bir hayat tarzı ve düşünce biçimi ortaya koyma, yeni bir inanç oluşturma, Müslümanların inançlarını karıştırıp İslâm ümmetinin câhiliyenin yanında yer almasını sağlama, İslâm’ı bozmaya ve Müslümanları fitneye düşürmeye çalışma, “İslâmî” kimlik altında dine bir yığın câhiliye unsurunun girmesini sağlama, İslâm adı altında câhiliyeyi insanlara kabul ettirme...” gibi manalar vermektedir.²¹⁵ Bunları gerçekleştirmeye çalışan kişilere de “mütedceddid” (yenileyici) denir.²¹⁶

Mevdûdî’nin düşüncesini açıklarken sıklıkla atıf yaptığı cihad anlayışı ise şöyledir. İslâm, beşerî sistemlerin elinde tutsak olan insanlığı kurtarıp bütün bir dünyaya refah ve huzuru getirmenin ve “bu yüce ideali gerçekleştirmek, bu evrensel inkılabı gerçekleştirmek için bütün güçlerini seferber eder. İşte cihad, bu dinmeyen savaşa, bütün bir enerji ile çalışma eylemine ve bütün meşru yollara başvurma cehdine denir. Cihad bu çalışma ve azmetme işini bütünüyle kapsayan bir kavramdır.”²¹⁷ Yine O’na göre, batıl olan fikir ve düşünceleri yıkmak ve İslâmî inkılabı meydana getirmek için kalem kullanmak bir cihaddır. Güç ve şiddet yoluyla kurulan düzenleri yıkıp yerine adalet ve merhamete dayalı yeni bir düzen kurmak bir cihaddır. Aynı zamanda, Allah yolunda malını harcamak, zorluklara göğüs germek, şiddete karşı direnmek de cihaddır.²¹⁸

Yine ona göre, bu ibadetin asıl amacı da zaman içinde unutulmuştur. Asıl amaç, kulların kullar üzerindeki hâkimiyete son vermek ve bütün insanları Allah’ın hükümrânlığı altında toplamaktır. “Hayatınız dâhil sahip olduğunuz her şeyi bu amacı gerçekleştirmek için ortaya koymanız cihaddır.”²¹⁹ Ve üstelik bu cihad, bir veya birkaç

²¹³ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 52.

²¹⁴ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 52.

²¹⁵ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 52.

²¹⁶ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 52.

²¹⁷ Mevdûdî – Kutub, Seyyid, *Cihad*, trc. Harun Özcan, Hilal Yayınları, İstanbul 2018, s. 13.

²¹⁸ Mevdûdî – Kutub, *Cihad*, s. 13.

²¹⁹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 245.

ülkede değil bütün dünyaya hükmetmek için yapılır. Müslümanların başlangıçta kendi ‘yaşadığı yerde devrim’ için çalışması onların görevi iken asıl görevleri bir ‘dünya devriminden’ başka bir şey değildir.²²⁰

Mevdûdî’nin düşüncesinde, siyasetin dinde ki yeri de çok önemlidir. O, bu fikrini şu şekilde ifade etmektedir. Müslümanlar bizim bütün faaliyetlerimizi siyasi görmekte ve böyle gördükleri için de ehemmiyet vermemektedirler. Çünkü siyasetin dindeki öneminden habersizdirler. Müslüman olmayanlara gelince, cehaletlerinden ve önyargılarından dolayı ayrıca İslâm düşmanı beldelerde yetişmiş oldukları için bilmezler ki insanlığın bugün içinde olduğu mezalimin sorumluları başlarında bulunan liderlerin fâcir ve fâsık olmalarıdır. Bu durumu değiştirmek için bir kişinin yeryüzünde iyiliği emredip kötülükten alıkoyması ve onları yüksek ahlaki değerlere davet etmesi yeterli değildir. Otorite ve iktidarın merkezini değiştirmek için kolektif bir güce ihtiyaç vardır.²²¹

O’na göre siyasi iktidar İslâm’ın varlık mücadelesinde teminatı ve tedbiriydi. Mevdûdî, siyaseti dinî hayattan tecrit etmiş olmalarından ötürü Müslümanları azarlıyor ve bunu İslâm’ın gerçek öğretilerinden uzaklaşmanın bir sonucu olarak görüyordu. Müslümanlar, eğer bidatler ve gelenekler kamburundan kurtulamaz ve yeniden İslâm’ın saf akidesini tesis edip iktidarı ele geçiremezlerse, İslâm’ın bir din ve medeniyet olarak mevcudiyetinin -ki ona göre bu İslâm’ın kaderi ve varlık sebebiydi- imkânsız olduğunu iddia ediyordu. Siyaseti İslâm akidesinin tamamlayıcı ve ayrılmaz bir parçası ilân ediyor ve İslâmî hareketin mücadelesini verdiği “İslâm Devleti” teorisini, Müslümanların içine düştüğü bütün dertlerin devası olarak görüyordu.²²²

Mevdûdî için devlet şeriatla yönetilmediği sürece ‘baştağının Ram Das (Hindu) ya da Abdullah (Müslüman)’ olması de önemli değildi. Müslümanlar Birliği’nin gündeminde İslâm devleti olmadığı için Pakistan’ın nâpâkistan yani kirli toprak olacağını ilan etti. Hatta Pakistan’ı “kâfirane Müslüman devleti” olarak tanımladı. Çünkü O’na göre, devlet ancak şeriata dayandığı sürece Pakistan gerçekten Pakistan (kutsal toprak) olabilirdi.²²³

Mevdûdî’nin, din-siyaset ilişkisini aşırı yoruma tabi tutarak genişlettiğini görmekteyiz; “Bir kimsenin, sizin kendisine itaat etmeniz gereken hükümdarınız olduğunu kabul etmeniz, sizin onun Din’ini benimsemeniz manasına gelir. O artık sizin

²²⁰ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 97.

²²¹ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâki Temelleri*, s. 11-12.

²²² Mevdûdî, *Cemaat-i İslâmî*, s. 23.

²²³ İrfan Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi*, s. 118.

hâkiminiz siz de onun tebaası olursunuz. Bu itibarla din aslında devlet ve hükümetle aynı şeyleri ifade eder; şeriat işte bu devletin hukukudur ve ibadet bu hukuka tabi olmak ve ona uymak demektir.”²²⁴

Mevdûdî'nin düşünce yapısında ve söylemlerinde etkili olan kavramlardan bir diğeri ‘din’dir. Bu kavramı “hakiki” İslâm’ın mihriveri olarak ve bir sistem manasında kullanıyordu.²²⁵ O, din kelimesini geniş bir şekilde ele alır ve bunları dört grupta toplamaktadır.²²⁶ Bunlar özetle şöyledir:

1. Güç, kuvvet, iktidar ve hakimiyeti elinde tutan kudret.
2. Bu güç ve kudrete boyun eğmek ve itaat etmek.
3. Gönülden bağlanılan sınırlar, yasalar ve kurallar.
4. Sorgulama, hüküm verme, ödül ve ceza verme.²²⁷

Birinci ve ikinci anlamda kullanılan “din” kelimesi, mutlak egemenlik ve bu hakimiyeti benimseyerek ona boyun eğmek ve dini yalnız Allah’a has kılarak kulluk etmek şeklinde kullanılmıştır.²²⁸ Dinin üçüncü anlamıyla kullanışında kast edilen mana; insanların düşüncelerine ve yaşamlarına yön vermek üzere benimsedikleri kural, kanun ve şeriat gibi anlamlara gelmektedir. O halde bir kimse, kimin hüküm ve iradesine boyun eğiyor, kimin yasa ve önerilerini ölçü kabul edip esas olarak alıyor, hüküm ve iradesine boyun eğiyor ve ona göre hayatını düzenliyor ise ona kulluk ediyor demektir ve artık o dinin takipçisi olmuştur. Tabi olduğu egemenlik Allah’ın egemenliği ise, Allah’ın dinindedir. Bu egemenlik herhangi bir kralın, şefin, ailenin veya ruhban sınıfın elindeyse, kişi onların dinindedir.²²⁹ Dördüncü manasıyla din, yargı, ceza, hesap ve amellerin karşılığının verilmesi anlamında kullanılmaktadır.²³⁰

Ayrıca Mevdûdî'nin düşünce yapısında önemli yer tutan câhiliye ve toplumsal ıslah düşüncesini detaylı olarak ele alacağımız için onların üzerinde durmayacağız.

1.5. Kur’ân ve Sünnete Dönmek

İslâm dünyası son üç yüzyılda ciddi kırılmalar yaşamaktadır. Siyasî, iktisadî ve sosyal alanlarda ciddi problemlerle ve bu problemlerin neden olduğu bir zihniyet ve

²²⁴ Bu bilgi Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Let Us Be Muslims*, Leicester 1985, s. 295-296’te geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 178.

²²⁵ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 136.

²²⁶ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 123-126.

²²⁷ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 127.

²²⁸ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 129.

²²⁹ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 132-133.

²³⁰ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 133.

kimlik bunalımı ile uğraşmaktadır. Söz konusu problemler kendilerinin tarihi ve iç dinamiklerinden kaynaklanan temelleri olsa da bu sorunları neredeyse içinden çıkılmaz boyutlara ulaştıran dinamikler, asıl olarak Batılı devletlerin sömürge aracı olarak İslâm coğrafyalarını seçmeleri ile yakından alakalıdır. Dışarıdan gelen bu yabancı müdahale, Müslümanların, yaşadıkları sorunu kavrama da olduğu kadar çözüm yolları konusundaki tekliflerini de derinden etkilemiştir.²³¹

Bu dönemde İslâm dünyasındaki yönetici ve düşünce adamlarının cevabını aradığı en temel soru, ne olmuştu da mazide zaferden zafere koşan İslâm orduları küffar karşısında art arda yenilgiler almaya başlamış, şanlı geçmişinde gerek bilim, sanat ve mimari gerek idarî ve sosyal kurumlar açısından mümtaz örnekler sunan medeniyet cehalet, miskinlik ve tembelliğin içine düşmüştü?²³²

Bu süreçte Batılı güçler, Müslümanları sadece askeri olarak değil aynı zamanda zihinsel olarak da işgal etmeye başladı. Misyonerler Müslümanları doğrudan Hristiyanlığı benimsemeye davet etmek yerine dinlerinden döndürmek için zihinlerine İslâm hakkında şüphe tohumları ekmeye çalıştılar.²³³ Dinleri yüzünden geri kaldıklarını, fakirlik, cehalet ve atalet içinde olduklarını işlediler. En önemlisi İslâm'ın akıl ve bilimle uyuşmadığını ve terakkiye mâni olduğunu; dolayısıyla gerçekten ilerlemek istiyorlarsa dinlerinden ve değerlerinden vazgeçmeleri gerektiği üzerinde sık sık durdular.²³⁴

Bu propagandaya karşı ihya ve reform yanlısı Müslümanlar, “İslâm, oryantalistlerin ileri sürdüğü gibi yenilginin, gerilemenin, ahlakî çöküntünün kaynağı olamaz” dediler. Bu “İslâm'ın doğasına aykırıdır” çünkü İslâm akıl, mantık ve ilim dinidir. Müslümanların başına gelen bu musibetler İslâm'dan değil, dini hakkıyla yaşamayan Müslümanlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bizim yaşadığımız yenilginin sorumlusu, İslâm'ı doğru anlamayan veya yanlış anlayan Müslümanlardır.²³⁵ Büyükkara'nın ifadesi ile “kabahat İslâm'da değil Müslümanlardadır.”²³⁶

Böyle bir akıl yürütme ile yola çıkan Müslüman düşünürler, İslâm dünyasını bu

²³¹ M. Suat Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 145.

²³² Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 146.

²³³ Syed Ubaidur Rahman, “Çağdaş Hint Alt Kıtası Müslüman Düşüncesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Üzerine Tartışmalar”, *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar vd. (Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), IV/105.

²³⁴ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 146.

²³⁵ İsmail Kara, “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslâmîyât*, 4/4 (2001), 40.

²³⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 135.

çöküşten kurtarabilmek için “kaynaklara”, “dinin aslına” ve “sadr-ı İslâm’a” dönmenin gerekliliği üzerinde durmuşlardır.²³⁷ Böylece İslâm’ın en güzel biçimde anlaşılıp yaşandığı o ilk döneme “kaynaklara/öze dönüş”, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bir retorik hâline getirildi ve ihyacı düşünürler tarafından sıklıkla kullanılır oldu.²³⁸

Kaynaklara dönüş çağrısının aslında öze dönüş çağrısıyla mündemiç olduğu ve asıl olarak Müslümanların geri kalmışlık sorununa çare olmak üzere önerilen modern bir İslâmî kalkınma projesi olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu çağrıyı yapan düşünürlerin önemli bir bölümü, onun hudâyinâbit bir çağrı olmadığını, kendilerinin tarih boyunca Müslümanların dini anlama ve uygulamaları konusunda ortaya çıkan bozulmalarla mücadele edip Kitap ve Sünnet’e, selefî din anlayışına dönüşü savunan mücedditlerin devamı olduklarını iddia etmektedirler.²³⁹

Bununla birlikte öze dönüş fikri başından itibaren tepkisel ve seçmeci bir yaklaşımı büyük ölçüde içinde barındırmıştır. Tepkisellikleri daha çok hâkim olan yerleşik din anlayışının müsebbibi olarak görülen başta itikadî-fikhî mezhepler, tarikatlar ve medreseler ile onların dayanakları konumunda olan ulemâ ve meşayih ve bunların dini yorumlarken esas aldıkları yöntemle yöneliktir. Seçmecilikleri ise Kitap ve Sünnetin yanı sıra, İslâm tarihinden kendi fikirlerini güçlendirecek unsurların seçilerek gündeme getirilmek istenmesiyle ilgilidir.²⁴⁰

Böylece müceddit ve ıslahatçıların görevi genel hatlarıyla toplumu, Kur’ân ve Sünnetin tanımladığı çizgiye çekme çabası olmuştur.²⁴¹ İslâm’da tecdid geleneğinin kendilerine özgü yöntemlerini ortaya koydukları şu üç tema üzerinden anlayabiliriz:

- 1- Kur’ân ve sünnetine dönüş ve bunlardan taviz verilmeden uygulanması çağrısı.
- 2- Bu uygulama sırasında, önceki ulemânın görüş ve düşüncelerine bağlı kalarak değil, tam tersine, Kur’ân ve Sünnet’in bağımsız analiz edilmesi (ictihad) hakkını savunmak.
- 3- Sentezci İslâmî uygulamalara karşı, Kur’ânî deneyimin eşsizliğini ve özgünlüğünü yeniden vurgulamak.²⁴²

Günümüzde İslâmî uyanışa yeniden ihtiyaç duyulduğunu söyleyen Mevdûdî, orta çağ ulemâsının fikirlerini ve eserlerini yeterli görmez, onlarla iktifa etmez. Gelişen modern hayat şartlarına göre olayları doğrudan doğruya Kur’ân ve Sünnet’e götürüp

²³⁷ M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslâm’ına”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010), 71.

²³⁸ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 146.

²³⁹ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 152.

²⁴⁰ Mertoğlu, “Kaynaklara Dönüş Hareketi”, 161.

²⁴¹ John Obert Voll, “İslâm Tarihinde Tecdid (Renewal) ve Islah (Reform)”, çev. Erol Çatalbaş, *Güçlenen İslâm’ın Yankıları*, ed. John L. Esposito (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989), 46.

²⁴² Voll, “İslâm Tarihinde Tecdid (Renewal) ve Islah (Reform)”, 49.

yeni bir düşünce sistemi geliştirerek yeniden Asr-ı Saadetteki gibi bir hayat yaşamak gerektiğini savunur.²⁴³ Bunun için Müslümanların düşüncelerinde yer tutmuş bâtil fikirleri yok etmek ve İslâm'ı câhiliyenin pisliklerinden temizleyerek, dini, Asr-ı Saadetteki gibi saf haliyle tekrardan hayata hâkim kılmak ister.²⁴⁴

Mevdûdî, İslâm'ın temel hükümlerini akli ve nakli delillere dayalı bir şekilde hayatın bütün alanlarına şamil olmak üzere ve çağın idrakine yönelik çekici bir üslup içinde açıklayarak sunmak istemektedir. Çıkardığı tercüman adlı derginin her sayısında kapakta yer alan bir yazı şöyle bitiyordu: "...Ey insanlar kalplerinizi ve zihinlerinizi Allah ve Resulü'ne itaat etmiş Müslüman kalp ve zihinlere çevirin. İslâm öncesinin bu çağda temsil edilen düzenlerinden uzaklaşın. Allah'ın dosdoğru yoluna girin. Dünyanın efendisi ve medeniyetlerin önderleri olmak için bütün gücünüzle Allah'ın kitabına sarılın!"²⁴⁵

Mevdûdî, "Kur'an merkezli" bir tecdid anlayışını savunurken²⁴⁶ Kur'an'ı, İslâmî hareketin el kitabı olarak gördüğü için anayasadan yönetmeliklere kadar sorunları Kur'an'a ve sahih sünnete dayandırarak çözmeyi hedeflemektedir. Ona göre aynı zamanda bir anayasa kitabı hüviyetinde olan Kur'an, genellikle cüz'i değil küllî kaideler ihtiva etmektedir.²⁴⁷ Ona göre "İslâm Devletinin Anayasası" yazılı olmayan şu dört kaynaktan meydana gelir: Kur'an, Sünnet, Hülefa-i Raşidin uygulamaları ve müçtehidlerin çözümleridir.²⁴⁸

Mevdûdî gibi diğer ihyacı düşünürlerin de ayrıca üzerinde durdukları temel nokta İslâm adına "Kur'an ve Sünnet'e dayalı" bir yönetim kurmaktır. Onlar için dünyadaki tüm rejimler, ideolojiler, felsefî akımlar ve kavramlar "beşerî"; yani "kifayetsiz insan aklının ürünüdür." Oysa yapılması gereken, her türlü sosyolojik sürecin ötesinde "ilahi yasalara" (Kur'an- Sünnet) dayanmaktır. Yaşanan problemler "beşerî aklın ürünü" yasalardan kaynaklanmakta olup "Kur'an ve Sünnet'e dayalı yönetime" geçildiği takdirde bu sorunlar da kendiliğinden ortadan kalkacaktır!²⁴⁹

²⁴³ Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, s. 17.

²⁴⁴ Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, s. 234.

²⁴⁵ Karaman, Hayrettin, *İslâmî Hareket Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 369.

²⁴⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 188.

²⁴⁷ Birişik, "Ebü'l-Ala Mevdudî'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", 10.

²⁴⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2006, s. 277.

²⁴⁹ Ertuğrul Cesur, "İslâm ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve 'Beşerî İdeolojiler' Retoriğinin Tarihî Kökleri = The Salafist Doctrine in the Context of İslâm and Democracy Debates and the Historical Roots of 'Human Ideologies' Rhetoric", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2020), 8.

1.6. Câhiliye Algısı

Câhiliye, “ج-ه-ل” kökünden türemekle birlikte bu kelime ilk sözlüklerde ilmin zıddı olarak çoğunlukla “bilgisizlik” anlamında kullanılmaktadır.²⁵⁰ İlk sözlük yazarlarından Halil b. Ahmed (ö. 175/791) cehli: “ilmin zıddı”, cehaleti ise; “Bir eylemi ilimsiz olarak yapmak” şeklinde tanımlamaktadır.²⁵¹ Râgıb el-İsfahânî ise c-h-l’nin (ج-ه-ل) üç anlamı üzerinde durur: “Birincisi, ‘nefsin, aklın bilgiden yoksun olması’, ikincisi, ‘bir şeyin (gerçekte) olduğundan farklı olduğuna inanma’, üçüncüsü, ‘...bir şeyi yapılması gerekenden farklı bir şekilde yapmaktır.’”²⁵² Temel anlamın birinci anlam olduğunu da belirtmektedir.

Hükümferma süren bu anlam modern zamanlarda yapılan yeni çalışmalar neticesinde anlam değişikliğine uğramıştır. Özellikle Goldziher’in (1850-1921) cehli, ilmin zıddı olarak değil de hilmin zıddı²⁵³ olarak yorumlaması ve câhiliyeyi “barbarlık dönemi” olarak kabul edip izah etmesi “bilgisizlik” olarak kabul gören hâkim anlayışın değişmesine neden oldu. Semantik açıdan konuya yaklaşan Izutsu’da (1914-1993) Goldziher’i destekler mahiyette sonuçlar çıkarmakta ve cehlenin semantik yapısı gereği üç şekilde anlaşılabileceğini ileri sürmektedir:

1- “Cehl, en ufak bir kızgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucu düşünmeden hemen körü körüne atılan delikanlı, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışdır.”²⁵⁴

2- “Cehlin ikinci yönü, onun insanın entelektüel kapasitesi üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Tabii bu etki, sadece olumsuz, yıkıcı yolda olmaktadır. Cehl ne zaman harekete geçerse insan beyninin düşünme gücünü zayıflatır. ...böylelikle cahilin ikinci manasına gelmiş oluyoruz: olayların içine nüfuz edememek ve daima sathi düşünme ve dolayısıyla her zaman basit ve isabetsiz hükümler vermek.”²⁵⁵

3- “Bu anlamda artık cehlin zıddı “hilm” değil, “ilim”dir. Genellikle cehlin en iyi bilinen klasik manası budur. Cehlin bu “bir şey bilmeme”, “bir şeyden haberi olmama” anlamı, Kur’ân’da önemli bir rol oynamaz. Kelime Kur’ân’da ya birinci manada veya ikinci manada kullanılır.”²⁵⁶

²⁵⁰ Muhammed b. Mükerrim İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Kum 1984, XI, 129.

²⁵¹ Ferahidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, Darü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 270.

²⁵² İsfahânî, *Müfredât*, s. 351.

²⁵³ Goldziher, Ignaz, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç, Otto Yayınları, Ankara 2019, I, 314.

²⁵⁴ Izutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 260.

²⁵⁵ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 267-269.

²⁵⁶ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 273.

İlk dönemden itibaren kabul edilen yaygın telakkiye göre câhiliye dönemi “bilgisizlik çağı” demektir; İslâm ise bilgi ve aydınlanma çağıdır.²⁵⁷ Bu yaklaşıma karşı olarak Goldziher ile birlikte çağdaş araştırmacıların ekseriyeti, “bilgisizlik çağı” şeklindeki bu yaklaşıma câhiliye dönemi şiirlerinden, Kur’ân ve hadisten deliller getirerek, câhiliye’yi “barbarlık dönemi” şeklinde tasavvur etmekte olup İslâm’ın da bu barbarlıkla mücadele etmekte olduğunu açıklamakta ve câhiliyenin asıl karşıtının bilgisizlik değil hilm olduğunu belirtmektedirler.²⁵⁸

Câhil kelimesinin Türkçe’de kullanılan yaygın anlamı ise, “öğrenim görmemiş ve bilgisiz, belli konularda yeterince bilgisi olmayan, deneyimsiz, toy genç”²⁵⁹; “bilgisiz, bilmeyen ve habersiz; okur-yazar olmayan; tecrübesiz, toy genç”²⁶⁰ şeklindedir. Ne yazık ki bu anlam çok dar bir anlamdır. Çünkü “dili öğrenirken sözcükleri ilk ve en yaygın anlamlarıyla öğreniriz, hatta bir bakıma bu sözcükleri *son* anlamlarıyla öğreniriz. Sözcüğün son anlamı, biraz da yaygın olan, kullanımda olan anlamıdır. *Son* olan, *yaygın* olan anlam, ne yazık ki çoğu kez sözcüğün en *dar* anlamıdır da.”²⁶¹

Her iki değerlendirmede araştırmacıların ilk Müslüman neslin cahiliyyeyi toplumsal vasatta kullandıkları anlam dışında, kelimelerin sözlük anlamından ve geçmiş kullanım şekillerinden yola çıkarak başka bir anlam alanına çektikleri görülmektedir.²⁶² Birinci olarak câhiliyenin “bilgisizlik” olarak tanımlanması isabetli değildir. Çünkü, bilgidен mahrum olma durumu söz konusu değildir. Söz konusu olan, bilgiye kayıtsız kalmaktır. Yaşanılan şey “bilmeme durumu” değil, bilmemezlikten gelme durumudur. İkinci olarak, ötekini “barbar” ve “zorba” şeklinde tanımlayıp kendisini de “medeni” olarak görmek antik Yunan’dan bugüne batılı bir tavır olmuştur. Müslümanlar maalesef bu batılı düşünme biçimi yoluyla kendisinin ve karşıtının tarihteki yerini böyle anlamaktadır. İslâm öncesi Mekke toplumunun genel karakteristiği zorbalık, barbarlık ya da bilgisizlik sıfatlarıyla tavsif edilemez.²⁶³

Bununla birlikte modern zamanlarda yapılan araştırmaları ve sonuçları önemsiz addettiğimiz şeklindeki bir çıkarım doğru değildir. Semantik bir yöntemle gerçeğe yakın

²⁵⁷ Fayda, Mustafa, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, s. 17, ss. 17-19, İstanbul 1993.

²⁵⁸ Fayda, “Câhiliye”, 17.

²⁵⁹ *Türkçe Sözlük*, ed. Hasan Eren, v.dğr., (Türk Dil Kurumu, Ankara 1988), I, 241-242.

²⁶⁰ Doğan, Mehmet, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul 1994, s. 108.

²⁶¹ Cündioğlu Dücan, “Korku Üzerine Dersler”, *Dücan Cündioğlu Simurg Grubu*; <http://ducancundioglusimurggrubu.blogspot.com/2013/09/korku-uzerine-dersler.html> (erişim: 14 Temmuz 2021).

²⁶² Levent Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açından Câhiliye”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 51.

²⁶³ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açından ‘Câhiliye’”, 51.

bir sonuç elde edilmişse de Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabının dilindeki anlamın ortaya konulmadığı görünmektedir. C-h-l (ج-ه-ل) kelimesi “hilm”in karşıtı olarak “zorbalı” mânâsını taşır fakat “câhiliye” kelimesinin anlam alanını yalnız başına bu anlam kökü belirlemez.²⁶⁴ Çünkü İzutsu’nun kendisi de cahil’in, sadece hilmin zıddı olarak tavsif edilemeyeceğini ve ‘minnettarlık duyan’ anlamında *şâkir*’in²⁶⁵ zıddı olduğunu da belirtmektedir. Bununla birlikte câhiliyeye bu anlamı yükleyenlerin dini muhteviyattaki “putperestlik” anlamını ihmal etmeleri de doğru bir yöntem olmayacaktır. Çünkü Kur’ân ve diğer İslâmî kaynaklarda ‘Câhiliyye’ söylemi dinî inanışı da içeren bir kavram olarak kullanılmakta ve bu bakımdan İslâmî literatürde “Câhiliyye dönemi” terkihi ile öncelikle “putperestlik dönemi” kastedilmektedir.²⁶⁶

Ayrıca câhiliyenin, erken dönemde kendilerinden sakınılması ve onlar gibi olunmaması gereken “öteki” olduğunu ve kavramın erken dönemdeki etkili propaganda gücüne bağlı olan bir “mensubiyet”i ve “öteki”ni işaret etme özelliği de zaman içinde zayıflamıştır.²⁶⁷ Câhiliye, “öteki”ne işaret etse de söz konusu “öteki”nin özelliklerinin daha sonra kendisinden meydana çıkma ihtimalini de akılda tutmayı sağlayan bir yanı vardır. Çünkü “câhiliye” erken dönem Müslümanların kullanımında genel olarak kâfirlerin hayat tarzına işaret etse de gaflet anında Müslümanlar arasında da ortaya çıkabilecek bir olumsuzluk halidir.²⁶⁸

XX. yüzyıl İslâm dünyasında ortaya çıkan İslâmî hareketlerin öncüleri sayılan kişiler tarafından bazı kavramlara yeni anlamlar yüklenmiş ve bu anlamlardan hareketle yeni bir zihin ve fikriyat inşasına gidilmiştir. Özellikle ilah, rab, din, ibadet, hâkimiyet, câhiliye, şûra vb. kavramlar bu yüzyılda farklı yorumlanmış ve yeni bir toplumun ihyasına yönelik olarak siyasetin/devletin inşası amacıyla en çok başvurulan temel kavramlar olmuşlardır. Câhiliye kavramı da bu anlamda farklı bağlamlarda kullanılarak günümüzdeki bazı İslâmî hareketlerin sıkça atıf yaptığı bir kavram olma özelliğini korumaktadır.²⁶⁹

²⁶⁴ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan “Câhiliye””, 52.

²⁶⁵ İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 85.

²⁶⁶ Çağırıcı, Mustafa, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 39-41.

²⁶⁷ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan “Câhiliye””, 46.

²⁶⁸ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan “Cahiliye””, 62.

²⁶⁹ Ramazan Yıldırım, “Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”, *Milel ve Nihal: İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 112.

Mevdûdî ve Seyyid Kutub'ta kavramın farklı yorumlayarak yeniden konuşlandığını söyleyebiliriz. Onlar açısından “câhiliye” kavramı doğrudan hayatı düzenleme ile ilgili bir tavrı işaret eden siyasal bir kavramdır. Yine onlara göre hayatı düzenlerken vahyi dikkate almayan bütün yönetim ve yaşam biçimleri “câhiliye” ismini alır.²⁷⁰

Seyyid Kutub'un câhiliye yorumu doğrudan konumuz bağlamında olmamakla birlikte etkilendiği şahsiyetin Mevdûdî olması ve Mevdûdî'nin yaklaşımının nasıl bir karşılık bulduğunu göstermesi bağlamında kısaca değineceğiz. Seyyid Kutub'a göre “Bugün biz, İslâm'ın daha önce tanık olduğu türden bir câhiliyenin, belki de daha da sapkın bir câhiliyenin içindeyiz. Çevremizde her ne varsa câhilidir: İnsanların anlayışları, inançları, adetleri, gelenekleri, kültürel kaynakları, sanatları, edebiyatları, yasaları... Hatta çoğumuzun İslâmi kültür, İslâmi kaynak, İslâmi felsefe, İslâmi düşünce diye bildiği şeyler... Bunlar da bu câhiliyenin ürünüdür.”²⁷¹

“Bugün yeryüzünde bulunan bütün toplumlar fiilen bu “câhili toplum” tanımına girmektedirler. Sosyalist toplumlar bu tanıma girerler. Putperest toplumlar da -ki Hindistan, Japonya, Filipinler ve Afrika'da bu tür topluluklar var- bu tanıma girerler. Yeryüzünde ki bütün Yahudi ve Hristiyan toplumlar da bu sınıfa dâhildir. Son olarak bu câhili toplum tanımına kendini Müslüman sanan toplumlar da girer. Onlar bu tanıma, ibadeti Allah'tan başkasına özgü kılmalarından, O'ndan başkasına ibadet etmelerinden dolayı değil, ancak hayatlarını düzenlerken bu ibadeti sadece ve sadece Allah'a hasretmemelerinden dolayı girerler. Uluhiyyeti O'ndan başkasına vermeseler bile, uluhiyyetin en büyük özelliğini O'ndan başkasına vermekte, düzenlerini, kanunlarını, değer ölçülerini, adet ve geleneklerini, hemen hemen hayatın bütün dinamiklerini bunlardan almaktadırlar.”²⁷²

Siyasî konular ile itikadî konular arasında bazen paralellikler kurulması sonucu bu kavrama şirk veya küfür sayılabilecek anlamlar yüklenmiştir. Fakat gelenek içinde bu anlamda kullanılmasının çok yaygın olmadığını daha çok sosyal ve kültürel bir bağlamda kullanılarak Müslüman birey ve toplumlarda İslâm'la bağdaşmayan bazı tutum ve davranışları ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz.²⁷³

Mevdûdî'ye göre ise “Arapça câhiliye kelimesi İslâm'ın zıddıdır. İslâm'ın yolu bütününüyle her gerçekliğin bilgisine sahip olan Allah'ın gönderdiği ilme dayanırken,

²⁷⁰ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan “Cahiliye”, 66.

²⁷¹ Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, trc. Mustafa Özel, Özgün Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 24.

²⁷² Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s. 104-107.

²⁷³ Yıldırım, “Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”, 130.

İslâm'ın yolundan ayrılan ve ona karşı olan her yol câhiliyetin yoludur. Arabistan'daki İslâm öncesi döneme, halkın yaşama yollarını sadece zan ve hevaya dayanarak kendilerinin icad etmiş olması anlamında, "câhiliye dönemi" denir. Bu yüzden ne zaman bu yollardan biri benimsense, bu zaman "câhiliye" zamanı olacaktır. Aynı şekilde, bugün okullarda ve üniversitelerde verilen bilgi yalnızca cüz'î, kısmi bir bilgi olup, hiçbir şekilde insanlığa yol gösterebilecek bir bilgi değildir. Bu yüzden, İlâhî bilgiyi hiçe sayarak, cüz'î bilginin yardımıyla oluşturulmuş hayâle, zanna ve tahmine dayalı tüm hayat sistemleri, İslâm öncesi sistemler gibi câhili sistemler olmaktan kurtulamayacaktır."²⁷⁴

Yine Mevdûdî İslâm'ın safiyetini bozan câhiliyeyi üçe ayırır. Bunlardan ilki, mutlak câhiliye dediği ateizmdir ki, bu kökenleri itibari ile batı medeniyetinde tebarüz ediyordu. Bu düşünce biçimine göre, insanın ve kâinatın yaratılışı bir tesadüfler eseridir. Bundan dolayı ölümden sonrasından bahsetmek mümkün olmayacağı için, insan, en mutlak şekliyle özgür, sorumsuz ve bağımsız bir varlıktır. Onu sınırlandıracak bir güç yoktur, eylemlerini kendisi kararlaştırır ve gerçekleştirir. Mevdûdî'ye göre her ne kadar bu hususlar özellikle batı medeniyeti ile ilgili olduğu sanılsa da sadece batı medeniyeti ile sınırlamak yanlış olacaktır. Bunun için fazla uzağa gitmek gerekmemektedir: "Geçmişte yaşamış birçok İslâm toplumlarında dahi bu kolayca gözlenebilir. Bağdat'ta, Şam'da, Delhi'de, Endülüs'te yaşayan insanlar Müslüman olduklarını söylüyorlardı. Fakat Müslümanca bir düşünce ve yaşama biçiminden oldukça uzaklaşmışlar, istedikleri gibi düşünebiliyor ve bunu istedikleri gibi yaşantıya aktarabiliyorlardı. Yaptıkları her şeyden sorguya çekileceklerini unutmuşlar veya unutmamış olsalar dahi bunu bir kavram olarak anmaktan öteye geçemiyorlardı. Bugün de Batı toplumlarında birçok insan Allah ve ahiret gibi inançlardan bahsetmekte, ahlâklı olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat onlar için bu gibi şeyler hiçbir fonksiyona sahip olmayan birer kavramdan başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi ateist-materyalist ruh birçok şekilde görülebilmektedir. Bazıları, Allah, hesap günü gibi inançları tamamen saçma olarak niteleyip yaşantılarını istedikleri gibi sürdürürlerken, diğer bazıları da bir yaratıcının olduğunu, yaptıklarından hesaba çekileceklerini söylemekte, fakat inkâr edenlerle aynı yaşantı biçimini kolaylıkla paylaşabilmektedirler. İnsanların yaşantısında bu gibi inançların etkisi olmadığı müddetçe, inandığını söyleyenler ve inanmayanların yaşantıları farklı olmayacaktır."²⁷⁵

²⁷⁴ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, I, 490.

²⁷⁵ Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 23.

İkincisi, politeizm dediği şirk olan câhiliyedir. Bu inanç biçimine göre kâinat yaratılmıştır fakat yaratıcısı bir tek değildir. Yaratıcı, en büyük güce sahiptir fakat yaratma gibi işleri onun adına diğer küçük tanrılar yerine getirirler. Tarih boyunca birçok varlık; güneş, ay, yıldız vb. tanrı olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda insanlık tarihi süresince ateizmden sonra politeizm en çok görülen düşünce biçimidir. Hâlbuki tarih boyunca Allah, peygamberleri aracılığı ile insanlara doğruları bildirmesine rağmen, onlar, ya bu doğruları unutmuş veyahut ta bozmuşlardır. Mevdûdî'ye göre bu bozulma Müslümanlar arasında da görülmektedir: “Resûl veya nebiye inandığını söyleyen insanlar bir müddet sonra o resul veya nebiyi, evliya olarak isimlendirilen şahısları, salih kulları, komutanları, liderleri vb. ilahlaştırmışlar, onları Allah (c.c) ile kendi aralarında aracı tanrılar olarak nitelemeye başlamışlardır. Bu sapık, cahilce inançların içinde yüceltilen şahısların adına dualar edilerek yardımlar dilenmiş, mezarlarında şefaet dilekleri ile toplanılmış, adaklar adanmış, kurbanlar kesilmiş, sadakalar verilmiş, anma törenleri yapılmış, mezarları çiçeklerle donatılmış, ihtiram adı altında ibadetler yapılmış, tabutları süslerle donatılmış, mezarlarına türbeler yapılmış, mumlar yakılmış, çaputlar bağlanmış, resimleri yapılmış, suretleri dikilmiş vb. daha bir yığın ibadet şekilleri geliştirilmişti. Bunu bazen onları tanrı diye bazen de şefaatçi, yardımcı vb. ünvanlarla isimlendirerek yapmışlardır. Tüm bunlar temelde, varlığına inanılan yüce yaratıcıya ulaşmak inancı içinde gerçekleştirilmiştir. Kısacası şirk, bütün boyutlarıyla varlığını olduğu gibi göstermiştir.”²⁷⁶

Ona göre, Allah'ı tamamen inkâr edenler (birinci câhiliye) ile araya aracılar koyanlar (ikinci câhiliye) arasında isim farklılığı bulunmaktadır. Yüzeysel olan bu ayırım temelde birleşmektedir. Aracılar anlayışına sahip olanların bazıları tanrı olarak taş, ağacı, güneşi, ayı vb. koyarken diğer bazılarında ise, evliya, şeyh, ehlullah, kutup vb. olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷⁷

Üçüncüsü, asetizm dediği ruhbanlık olarak adlandırdığı câhiliyedir. Asetizm'e göre insan dünyaya çile çekmeye gelir. Bu çile ve ıstıraptan kurtulmak mümkün değildir. Bundan dolayı dünyadan korunmak için el etek çekmek ve uzlete girmek gerekir. Böylelikle nefis arınmış ve kurtuluşa kavuşmuş olur. Bunlara karşın asetizm, asosyal bir şekilde toplumsal yapıyı kabul etmez. Toplumsal hayat karşısında sorumluluk almaktan kaçınmış ve menfî bir tavır takınmış olup sosyal hayatta uyuşturucu görevi görmüştür. Bu dünyanın bir çilehane olarak algılanması ve ne

²⁷⁶ Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 25.

²⁷⁷ Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 26.

yapılırsa yapılısın kötülüklerin, pisliklerin bitmeyeceği düşüncesi kişileri pasifize etmeye götürecektir. “Kötülüklerden, pisliklerden kurtulmak için yapılan çalışma ve gayretler anlamsız görüldüğünden bu pasifize edilmiş ruh ile dua etmek yeterli görülmeye başlanır. Şuursuzca yapılan dualar vasıtasıyla kurtuluşa erileceği zannı hâkim olur ve yaşantı tam bir donukluk içinde devam ettirilmeye çalışılır. Artık o insan bir köşeye çekilip, sessiz ve hareket sizce durmaktan, ara sıra mırıldanarak tesbih çekmekten, anlamsız bir iki hareket biçimi geliştirmekten başka bir şey yapmaz olur. Tabii ki, bunun sonucu olarak insanın varoluş gayesi olan kulluk şuuru ve buna bağlı olarak Allah’ın (c.c) nizamını yeryüzünde hâkim kılmak yolunda çalışmak anlamını yitirir. Anlamsız bir duygu haline gelir.”²⁷⁸

Mevdûdî, bu üç câhiliye şeklini İslâm tarihinden örnekler vererek karşımıza tekrardan nasıl çıktığını ele alır. Birincisi, sadece dünyayı dikkate alıp hesap gününü unutan bir düşüncenin neticesinde hilâfet yerine saltanatın kurulması, yöneticilerin “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak ilahlaştırılmaları ve bu güç ve iktidar ile istediklerini yapmalarıdır. Bunun neticesinde emirler, hâkimler, valiler, komutanlar ve zenginler sultanların koruyuculuğu sayesinde câhiliyenin bütün özelliklerini rahatlıkla yerine getirebiliyordu. Yunan, Hind ve İran’dan yapılan tercümelerle birlikte her türlü câhili düşünce İslâm dünyasında savunucu bulabilmekte idi. Ümmetin içine, felsefe yoluyla ateizm kolaylıkla yerleşme imkânı buldu. Câhiliyenin bütün yaşantı biçimi böylelikle halk arasında meşrulaşmış oldu. Artık dans, müzik, resim, eğlence âlemleri insanların en çok ilgi alanları olmuştu.²⁷⁹ İkincisi, fetihlerden sonra İslâm’a dâhil olan toplulukların kendi şirke dayalı inançlarını da taşımaları sonucunda halk, önceki taptıkları putları terk edip yerine yeni putlar ihdas etmişlerdir. “Bu putlar ise çoğu zaman İslâm kahramanları veya salih kullar oldu. Sanki o insanların putları reddedişi, yeni putlar edinmek içindi. Olan değişiklik putların kimliklerinin değişimiydi, yoksa yine bir yığın put varlığını koruyordu.”²⁸⁰ Üçüncüsü ise, dünyadan el etek çekip inzivaya çekilmenin sonucunda İslâm dışı olan her inanç her yeri sarmışken, “İslâm’ı bilen insanların çoğu da ruhbanca bir düşüncenin etkisi altında, bir kenara çekilip olup bitene seyirci kalmakla yetindiler.”²⁸¹

Mevdûdî'nin öne sürdüğü, üç çeşit câhiliye şeklinden birincisinde geçen müzik, resim, eğlence gibi hususları, hiçbir fark gözetmeden câhiliye pisliklerinden saymasının makul olamayacağı kanaatindeyiz. Çünkü Rasulullah (s.a.v) bayramlarda

²⁷⁸ Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 31.

²⁷⁹ Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 46.

²⁸⁰ Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 47.

²⁸¹ Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 47.

Müslümanların eğlenmelerine müsaade etmiştir. Resimle ilgili yaklaşımı da izaha muhtaçtır. Müslümanların tarihte müzikle ilgilendikleri gibi, resim ve minyatürle de ilgilendiklerini biliyoruz. Söz konusu görüşler kabul edildiği takdirde, İslâm Tarihi'nde hiçbir Müslümanın "câhiliye" suçlamasından kurtulamayacağı sonucuna ulaşırız ki, böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir.²⁸²

Ayrıca Mevdûdî'nin İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan İslâm Felsefesi ve Kelâm ilmini; Yunan, İran ve Hind Felsefelerini İslâm düşüncesine taşımakla suçlaması, kabul edilir şey değildir. Çünkü onların Yunan ve Hind Felsefelerinden istifade etmeleri, hiçbir zaman gelişi güzel bir iktibas ve olduğu gibi aktarma şeklinde olmamıştır. Onlar, aldıkları düşünceleri kendi düşünce sistemlerinin süzgecinden geçirerek, özümseyerek ve kendilerine has yeni düşünce üreterek ortaya koydular. Böyle olmasına rağmen, onları birer "taşıyıcı"lıkla suçlamak, ilmî ve objektif bir anlayışla bağdaştırmak oldukça zordur.²⁸³

1.7. Mevdûdî'nin Genel Tasavvuf Anlayışı

Konumuz olması hasebiyle Mevdûdî'nin bu konuda ki görüşlerini etraflıca konu edineceğiz. Mevdûdî, câhiliyenin birçok unsurunun tasavvuf adı altında Müslümanlar arasında yaygınlaştığını söylemekte²⁸⁴ ve bu bağlamda tasavvufu da üçe ayırmaktadır.²⁸⁵

1. Kabul Ettiği Tasavvuf: İslâm'ın ilk döneminde karşımıza çıkan tasavvufdur ki, bunun öncüleri, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Mar'ûf-i Kerhî (ö. 200/815) vb. kişilerdi. Bunlar Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde İslâm'ı yaşıyorlardı. Mevdûdî, bu tasavvufu tasdik ettiklerini hatta tasdik etmekle yetinmeyip, bunu yaşatmak ve yaymak istediklerini de ifade eder.²⁸⁶

2. Reddettiği Tasavvuf: Bu tasavvuf türüne batıl inançlar ve felsefeler karışmıştır. Özellikle Hristiyan rahipleri ile Hint fakirlerinin felsefesi girmiştir. Bu anlayışa pek çok müşrik düşüncesi ve yaşantısı da dâhil olmuştur. Bu batıl anlayışa göre, şariat, tarikat ve hakikat farklı şeylerdir. Mevdûdî, bu tarz tasavvufu modern câhiliyeyi yok etmek kadar batıl addedip yok etmek gerektiğini düşünür.²⁸⁷

3. Islah Etmek İsteddiği Tasavvuf: Bu tasavvuf önceki iki tasavvuf çeşidini kendi içinde

²⁸² Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdudi*, s. 196.

²⁸³ Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdudi*, s. 223.

²⁸⁴ Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 126.

²⁸⁵ Mevdudi, *Fetvâlar*, II, 218.

²⁸⁶ Mevdudi, *Fetvâlar*, II, 219.

²⁸⁷ Mevdudi, *Fetvâlar*, II, 219.

barındırmaktadır. Bu tasavvufu birçok ilim sahibi büyüklerimiz düzenlemiştir. Bunlar, İslâm'ın tasavvufunu anlamaya ve onu cahili tasavvufun etkilerinden korumaya çalışsa da çok başarılı oldukları söylenemez. Ayrıca bu ıslah etmek istediği tasavvufun amaçları ile İslâm'ın amaçları birbirinden çok farklıdır. Bununla birlikte, bu üçüncü tasavvufu ne reddeder ne de kabul eder. Kur'ân ve Sünnete göre kendilerini düzenlemelerini ve yanlışlarını düzeltmelerini bekler.²⁸⁸

Mevdûdî, İslâm'a uygun olan tasavvufa karşı olmayıp onun önemli temsilcilerini kabul ettiğini ifade etse de kendi yaşadığı çağda yürürlükte olan halkın çoğunluğunun mensubu olduğu kurumsal tasavvufun ise reddedilmesi gerektiğini ifade eder. Kendi yaşadığı dönemde toplumsal karşılığı olan meşhur sûfileri tenzih etme yaklaşımı onların toplumsal rollerinin etkisinden istifade etmek ve Cemâatin hitap kitlesini genişletmek kaygısı olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü erken dönemde kaleme almış olduğu *Risale-i Diniyat* (1932) adlı eserinde tasavvuf ile fikhî karşılaştırmaktadır ve fikhin davranışların görünen kısmıyla ilgilendiğini, tasavvufun ise davranışların ruhuyla ilgilendiğini söyleyerek kısmi olarak tasavvufu onayladığını söyleyebiliriz. “Fıkıh, açık ve görülebilen davranışlarla, bir görevin şeklen yerine getirilmesiyle ilgilenir. Davranışın ruhuyla ilgilenen şey ise tasavvuf olarak bilinir. Örneğin, namaz kıldığımız zaman, fıkıh sadece abdest, Kâbe'ye yönelme, vakit ve rekât sayıları gibi dış şartların yerine getirilmesiyle bizi değerlendirir. Tasavvuf ise, düşüncelerimizi toplamamız, bağlılığımız, ruh temizliğimiz ve namazımızın ahlâk ve davranışlarımız üzerindeki etkisi ile ilgilenir.”²⁸⁹

Mevdûdî, devamında hem fikhin hem tasavvufun süreç içerisinde hâkim olan milletlerin düşüncelerinden etkilenerek zayıfladığını ve İslâm'a uygun olan tasavvufun kaynağının bulandırıldığını söyler. Bundan dolayı gittikçe kendini şeriatın muaf tutan Müslümanlar ortaya çıkmıştır. Hiçbir mutasavvıfın şeriatın sınırlarını aşmaya veya namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri hafife almaya hakkı yoktur. Çünkü ona göre tasavvuf, gerçek anlamıyla Allah'a ve Rasûlü'ne sonsuz bir sevgi beslemektir. Bu sevgi de itaati gerektirir.²⁹⁰

Görüldüğü üzere Mevdûdî'nin fikri gelişmesinin erken döneminde tasavvufu toptan ret etme veyahut câhiliyeye nispet etme gibi düşüncelerine rastlamamaktayız. Bununla birlikte içinde yaşamış olduğu toplumda tasavvuf adı altında karşılaştığı meşru

²⁸⁸ Mevdudi, *Fetvâlar*, II, 219-220.

²⁸⁹ Mevdûdî, *İslâm'a İlk Adım*, s. 153.

²⁹⁰ Mevdudi, *İslâm'a İlk Adım*, s. 154.

olmayan birçok uygulamaların farkında olduğunu ve bunları da ret ettiğini ifade etmeliyiz.

Mevdûdî daha sonraki yıllarda tasavvufu kendisinden tamamen uzak durulması gereken bir şey olarak gördü. Ona göre, “Nasıl ki, saf, temiz bir suyun kullanılması helâl olmasına rağmen, bazen haklı sebeplerden dolayı hastalara yasaklanırsa, tasavvuf da bu misalde olduğu gibi her ne kadar güzel bir şekilde oluşturulabilirse de yasaklanması gerekirdi. Çünkü tasavvufun, hastalıkların sebebi olma oranı çok yüksektir.”²⁹¹ Ona göre batıl tasavvufun kalıpları, sembolleri, örgütlenmesi aynen benimsenmiştir. “Tasavvuftaki şekliyle biat usulü uygulamaya geçirilir geçirilmez insanları İslâm’dan uzaklaştıracak bir müşid mürit ilişkisi hemen başlayıvermiştir. Öyle ki, “Eğer şeyhin, içki içebilirsin diyorsa hiç düşünmeden iç. Çünkü vardır bir hikmeti” gibi sözler, sıradan olaylar haline gelir. Böylelikle hüküm koyma yetkisini tek başına elinde bulunduran Allah (c.c.)’ın dışında, ismi şeyh, müşit vb. olan yeni hüküm koyucular kabul edilmeye başlanır. Araya araçlar konulur. Böylesi bir ortamda ilim, düşünce, irade, bilinç, tenkit gibi kavramlar anlamlarını tamamen yitirirler. Şeyhin, müşidin, durumu müritler tarafından eleştirilemez olarak algılanırken, onlara ubudiyet izafe edilir. Her ne kadar bu durum ismen belirtilmese de uygulamada şeyh, müşit bir ilâh gibi kabul edilir ve müritler çekinmeden onlara karşı kul olduklarını söyleyerek kulluk yaparlar. Şeyhin, müşidin ilâhlığı da (!) kerametler, ilhamlar gibi şeylerle desteklenir.”²⁹²

Mevdûdî’nin, tasavvufun faydasından çok zararının olduğu çıkarımı tamamen öznel olup ilmi olmaktan uzaktır. Temiz, helal olan suyu yasaklama yerine kirlenmiş ve harama bulanmış olan suyu gidermenin ve izole etmenin yollarını aramalıydı. Yine şeriata uymayı kendine şiar edinmiş şeyhlerin, haram olan bir içki içmeyi teklif ettiklerini ve müridlerin de bunu sorgusuz sualsiz kabul edip içtiği tarzında ki suçlaması kabul edilebilecek bir şey değildir.

Peki, Mevdûdî bu genelleme ve suçlamayı neyden dolayı yapmaktadır? Nilüfer Göle’nin bu konuda ki yaklaşımı kanaatimizce bu sorunu cevaplandırmaktadır. Göle’ye göre “İslâmi hareketlerin radikalizmini herhangi bir şekilde anlayabilmek için zaman kavramı son derece önemlidir. İslâmi inancı yenileme, toplumu İslâm’ın kuruluş yıllarındaki mitik bir modele uydurma arzusu yüzyıllar boyunca süren İslâmi devletin tarihsel biçimlerinin göz ardı edilmesiyle el ele gitmektedir. Mevdûdî ve Seyyid Kutup,

²⁹¹ Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 127.

²⁹² Mevdudi, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 128.

başlangıçta İslâm öncesi döneme işaret eden câhiliye kavramını günümüz Müslüman toplumlarına aktararak dinsel lisan tarafından meşrulaştırılan tarihsel bir kırılmayı gündeme getirdiler. Yüzyıllar süren tarihsel İslâmî deneyimin yok edilmesi günümüzün İslâmcı aktörlerini sürekliliğin tarihsel zincirinden kurtarmakta, onların alternatif bir toplum şablonu hayalini kurabilmelerini mümkün kılmaktadır. Bir tabula rasa oluşturma arzusu İslâm'ın günümüzdeki yorum ve pratiklerini niteler- bu muhafazakâr olmayan bir yönelimdir; İslâmî hareketlerin radikalizmini ifade eder.”²⁹³

Mevdûdî'nin fikirlerinin sertleşmesi daha çok Cemâat-i İslâmî'yi kurduktan sonra göze çarpmaktadır. Çünkü Onun, Müslümanları yeni bir uyanışa sevk etmek ve onlar için öngördüğü zihniyet dünyasını inşa etmeye çalışırken başvurduğu en önemli kavram câhiliye kavramıdır.²⁹⁴ Cemâat'i hakikatin, İslâm'ın tek hamili olarak kavramsallaştırması, İslâm ile Câhiliye arasında kurduğu çatışma prensibinden kaynaklanmaktadır.²⁹⁵

Bu çatışmanın sonuçlanması için yeniden saf İslâm'a dönüş kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Bu yaklaşım kendi içinde steril ideal bir İslâm tasarımı kurgulamakta²⁹⁶ ve tevhid ile “sıfır noktasından” başlayarak toplumsal değişimi öngörmektedir. Hâlbuki “sıfır noktasından” başlamak mümkün değildir.²⁹⁷ Zira İslâm câhiliye devrinde yapılan her iyi ameli içerisine almış ve dinin oluşumunda ondan istifade etmiştir. Din, güzel işleri ve müesseseleri görmezlikten gelmez, aksine, onları amaçsız ortamlarından alıp, tevhid bilinciyle donatarak onları destekler ve güzelleştirir. Çünkü İslâm'ın ortadan kaldırmaya çalıştığı ameller, sadece kötü olanlardır.²⁹⁸

Ayrıca ona göre vahyedilen din dışındaki tüm inançlar batıldır. Bu manada “hakikete ulaşmanın doğru yolu peygamberlerin getirdiği vahyin anlaşılmasından geçmektedir. Hakikati keşfetmenin tek yolu budur: Aksi takdirde, yanlış yollar izleyen kimse daima yanlış sonuçlara ulaşacaktır.”²⁹⁹ Bu hakikete ulaşmak isteyen kesimlere örnek olarak, müşrikleri, filozof ve sûfileri saymaktadır. Konumuz olması hasebiyle sûfilerin, bu hakikate, müşahede, tefekkür ve gerçeğin üzerindeki sırları kaldırmak

²⁹³ Göle, Nilüfer, *Melez Desenler İslâm ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002, s. 140.

²⁹⁴ Yıldırım, “Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”, 124.

²⁹⁵ İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi*, s. 100.

²⁹⁶ Burhanettin Tatar, “Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefî Notlar”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 33.

²⁹⁷ Hamid, Abdülkadir, *Kur'ân ve Siyaset: Siyasî Düşüncenin Mekki Ayetlerdeki Temelleri*, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2008, s. 62.

²⁹⁸ Hamid, *Kur'ân ve Siyaset*, s. 53.

²⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, II, 346.

yoluyla ulaşabileceklerini iddia etmelerine karşın, onların, bu hakikate asla ulaşamayacaklarını ve onların görüp durdukları şeylerin zihinlerinin kendilerine oynadığı bir türlü oyun olduğunu iddia etmektedir. Bu tarz hayal ürünü olan şeyleri sürekli düşünmek, onları bir müddet sonra bu tahayyüllerinin gerçek olduğu fikrine ulaştırmaktadır.³⁰⁰

1.8. Toplumsal İslah

İhya hareketleri toplumsal değişimi gerçekleştirmek için birçok yol ve yöntem geliştirmiştir. Mevdûdî'nin toplumsal değişim amacına hizmet etmek üzere etkin bir şekilde “gazete”den istifade ettiği görülmektedir. Çünkü gazete, fikirlerinin yayınlanması ve yaygınlaşması ile toplumun politize olmasının önünü açan bir araçtır. Bu bakımdan gazeteler, ideolojiler için çok önemli bir vasıta olmuştur. Gazetelerin (ya da genel olarak medyanın) sahip olduğu en büyük güç “durumun tanımını yapma” gücüdür ve bu durumun tanımları ideolojinin inşasında önemli bir pozisyona sahiptir.³⁰¹ Gazete, düşünce adamları ve akımları için çok önemli bir işleve sahip olmuştur. Mehmet Akif (1873-1936), gazete ve derginin toplum için ne kadar önemli olduğunu etkili bir şekilde dile getirmiştir;

“Bir Ceride ile hemen başlayıverdim vaaza

Zaten en başlıca yol halkı budur ikaza

Medeniyetteki insanlar için Matbuat

Şimdi kürsilerin en yükseği, lakin heyhat”³⁰²

Mevdûdî toplumsal ıslah yolunda dergi ve gazeteden fazlasıyla istifade etmiş olsa bile Güney Asya’da dini otorite, merkezî konumda ki hitabet geleneği güçlü olan vaizlerin ellerinde olduğu için çok başarılı olamamıştır. Çünkü Mevdûdî, görüşlerini yaymak ve otorite iddiasını tesis etmek için metinlere ağırlık verdiğinden dolayı okur-yazarlığı az olan küçük bir kesimle muhatap oldu ve onun beyanının tesirine kapılma ihtimali olan kesimde karşılık buldu.³⁰³

Mevdûdî, toplumun tutum ve değerlerinde ancak köklü bir değişikliğin olması halinde mevcut hâkim düzenin değiştirileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre, “limon yetiştirmek için dikilen ve büyütülen bir ağaç birdenbire kiraz bitirmez”di.³⁰⁴

³⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, II, 346.

³⁰¹ Koyuncu, Ahmet Ayhan, *İslâmcılık ve Demokrasi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2018, s. 75-76.

³⁰² Ersoy, M. Âkif, *Safahat*, haz. A.V. Akbaş, Yenişafak Kültür Armağanı, İstanbul 2009, s. 328.

³⁰³ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 289.

³⁰⁴ Kiraz yerine mengü olarak da çevrilmiştir. Bk. Mevdûdî, *İslâm İnkılâbının Süreci*, çev. Mustafa Özel,

Onun toplumsal değişim programı daha çok devrimci bir içeriğe sahiptir. “İslâm, dünyadaki toplumsal düzeni tamamen yıkarak onu temelinden başlayarak yeniden inşa etme gayesini güden devrimci bir ideoloji ve devrimci bir pratiktir... cihad da devrimci mücadeleye işaret etmektedir.”³⁰⁵

Bununla birlikte Mevdûdî klasik devrimci yöntemleri uygun görmez, İslâmi uyanışın farklı bir devrimci yöntem ile gerçekleştirilebileceğini vurgular. Asıl hedef topyekûn değişimi gerçekleştirmek olmasına rağmen, bu amaca ulaşma yavaş yavaş olmalı ve iyi hesap edilmelidir. Yürürlükteki bütün sisteme, onun her bir parçasına, körü körüne karşı çıkıp onu hemen ve tümünden yıkmak yerine, değişim için tedrici bir yaklaşım ve yöntem önermektedir.³⁰⁶

Bu devrim politik bir rejimin devrilmesinden ziyade öncelikle insanın kendisinden başlayarak süreç içerisinde sistemi de kapsayacak şekilde kapsamlı ve temel bir değişim sürecini ifade etmektedir.³⁰⁷ Ve bu süreç ona göre şöyleydi: “Eğer biz hakikaten İslâmî ideallerimizi gerçeğe dönmüş olarak görmek istiyorsak bir cemiyetin kolektif hayatında meydana gelen bütün istikrarlı değişimlerin tedrici olarak gerçekleştiği şeklindeki tabiat kanununu görmezden gelemeyiz. Bir değişim ne kadar ani ise o kadar kısa ömürlü olur. Değişimin kalıcı olabilmesi için aşırı önyargılardan ve dengesiz yaklaşımlardan uzak olması gerekir.”³⁰⁸

Toplumsal değişimi ilkin kişilerden başlatan Mevdûdî’nin, Pakistan sürecinin başlaması ile fikri yapısında ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. O, İslâmi inkılabın ve buna bağlı olarak sosyo-politik değişimin yukarıdan aşağıya giden bir süreç olması ve siyasi elitin İslâm’ın öğretileriyle eğitilmesi gerektiği üzerinde ısrarla duracaktı.³⁰⁹ Bundan dolayı “İslâm Devleti”ni kurmanın mücadelesini vermekteydi. Çünkü ona göre, başımıza gelen bütün bu musibetlerin, ahlaki bozulmaların müsebbibi, kötü ve çürümüş yönetimlerdir. Güç, kötü ve düzenbaz insanların idaresinde olduğu sürece insanlık doğru yolu bulamayacaktır.³¹⁰

Mevdûdî’ye göre Kur’ân’ın gerçek hedefi İslâm devleti oluşturmaktır.³¹¹ “Böylece ben, devletin zorlayıcı güçlerinin de desteğiyle, fazileti tesis edebilir, kötülüğü

Özgün yayıncılık, İstanbul 1997, s. 24; Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 149.

³⁰⁵ Mevdûdî – Kutub, *Cihad*, s. 11; Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 152.

³⁰⁶ Hurşid Ahmed-Zafer İshak Ensârî, “Mevdûdî’nin İslâm ve İslâmî Uyanışa Dair Görüşlerinin Bir Tanıtımı”, çev. Mustafa Özel, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/23 (2009), 201.

³⁰⁷ Moten, “Allame Mevdûdî’nin Mirası”, 160.

³⁰⁸ Bu bilgi Mevdûdî, *İslâmîc Law and Constitution*, Karaçi 1955, s. 48’de geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 154.

³⁰⁹ Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, s. 25, 362.

³¹⁰ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 247.

³¹¹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 123.

ortadan kaldırabilir, yolsuzluk ve görgüsüzlük dalgalarını ortadan kaldırabilir, insanlığı sarsan yıkımı düzeltebilir ve açıkladığınız kanuna göre adaleti uygulayabilirim.”³¹² diye düşünmektedir. Mevdûdî gibi İslâmcıların devleti ilahiyatın merkezine yerleştirmelerine neden olan, yirminci yüzyılın başlarında devletin neredeyse yaşamın her alanındaki olağandışı genişlemesiydi.³¹³

Dünyayı, her tarafına yayılmış olan bu çürümüşlükten kurtarmak istiyorsak bozulmuş kurallara karşı yalnız başımıza dua ederek değiştireceğimizi sanmak faydasızdır. Mevdûdî, kötülöklere karşı harekete geçilmeli ve aktif bir şekilde onunla mücadele edip savaşılmalı demektir.³¹⁴ Kendisiyle yapılan bir röportajda silahlı devrimler ile ilgili birtakım sorular soruldu: “Gerçekten, silahlı devrim yoluyla bir İslâm devletin kurulabileceğine inanıyor musunuz dendiğinde, Mevdûdî hiç tereddüt etmeden: “Bunun bizim için doğru yol olduğunu düşünmüyorum. Böyle bir politikanın, olumlu sonuçlarından çok, ağır zararları olabilir” diyerek sözlerine şöyle devam etti: “Bir silahlı devrim yoluyla İslâm devleti kursanız bile, bu devleti yönetmek ve işlerini İslâm hukukuna göre yürütmek mümkün olmayacaktır. Çünkü toplumun geneli ve çeşitli kesimleri, İslâm’ın istediği ahlaki dönüşüme tam olarak hazır değil. Silahlı devrim, güç kullanma yolunun başkalarına da açılması demektir. Bu yüzden, Müslüman ölkelerin kötü bir devrimler ve karşı devrimler, komplolar ve karşı komplolar döngüsüne tutsak olma tehlikesi vardır. Üstelik silahlı devrim yapabilmek için, hareketinizi gizli cemiyet olarak örgütlemeniz gerekir. Bunların da kendilerine özgü bir havası vardır. İtiraz ve ihtilaf kaldırmaz. Eleştirilerin sesi kısılır, serbest, adil ve dürüst tartışmalar yapılamaz. Gizli örgütlerin iç mantığının bir diğer gereği de çalışanların aldatma, yalan, sahtecilik, hile, kan dökme ve diğer birçok şeye başvurmasına izin verilir ki, bunlar İslâm’da haramdır. Ayrıca silahla yapılan devrim, ancak silahla sürdürülebilir. Bu da İslâmi düzene barışçıl bir dönüşümün neredeyse imkânsız hale geldiği bir iklim yaratır.”³¹⁵

Netice itibariyle Mevdûdî’nin toplumsal değişimi ilkin kişilerin nefsinden başlattığını, fert fert toplumu eğitmek için çalıştığını fakat Pakistan’ın kurulması ile birlikte fikirlerinin değiştiği gözükmektedir. Artık toplumsal değişimin ana faktörü kişilerden ziyade “devlet” olmuştur. Bu ana faktörün değişmesi Mevdûdî’nin fikri

³¹² Moten, “Allame Mevdûdî’nin Mirası”, s. 156.

³¹³ İrfan Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi*, s. 67.

³¹⁴ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 248.

³¹⁵ Serdar, Ziyaüddin, *Cenneti Arayan Adam: Septik Bir Müslümanın Yolculuğu*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Mahya Yayınları, İstanbul 2019, s. 38.

yapısını ciddi manada etkilemiştir. Bu Onun her meseleyi siyasi olarak okuyup yorumlamasına neden olmuştur. Bununla birlikte Mevdûdî birçok nedenden dolayı silahlı devrime şiddetle karşı çıkmıştır.

1.9. Müslümanların Geri Kalma Sebepleri

Hilafetin ilgası ile tartışılmaya başlanan konuların başında hiç şüphesiz müslümanların geri kalmalarının neyden kaynaklandığı konusu olmuştur. Bu konu ile ilgili birçok tez ileri sürülmüş ve çıkış yolu aranmıştır. Mevdûdî ise, öncelikle insanoğlunun zaferi ve yenilgisi, ilerleme ve gelişmesi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu maddi ve ahlaki güç ile yakın ilişki içindedir. Çünkü insan ne ahlaktan ne de maddeden ayrı değildir. Ahlaki olarak iyi olup maddi gücünü kaybederse o zaman başkalarına mağlup olması içten bile değildir. Yine insan hayatına hâkim olan maddi araçları elde bulundurmanın ve doğru kullanmanın başarılı olmak için önemli bir etken olduğunu görürüz. İnsan bu dünyada yaşadığı sürece bu aletlere muhtaçtır. Bununla birlikte insanı alçaltan ve yükselten, insanın mutluluk ve huzurunda etkili ve en büyük pay ancak manevi kuvvettir. Öyleyse açıkça diyebiliriz ki insan hayatının kurtuluşunu veya bozuluşunu ortaya çıkaran etken ahlaktır. Ezcümle insanın ilerleme ve gelişmesine hâkim olan öge ahlak kanunlarıdır.³¹⁶

Ona göre bir toplumu, bir halkı başarıya ulaştıracak olan özellikler şunlardır: “İnsanoğlu; mümin, salih, kâfir veya fâsık olsun, bu dünyada irade kuvveti ile sabır ve sebatla, vakarla, azimle, öfkesini yenmekle, gayeye son derece bağlanmakla, zorluklara göğüs germekle, bilgi ve dürüstlikle, sonunu idrak etmekle, hedefe ulaşmak uğrunda her bir şeyi feda etmeyi göze almakla, sorumluluğunu bilmek ve algılamakla, iyi ve kötü düşünceleri birbirinden ayırabilecek güce sahip olmakla, o durum ve araçlara uygun işler yapıp nefsi arzularına hâkim olmakla, değişen dünya koşullarını uygun kalıplara dökebilme yeteneğine sahip olmakla, halkın sevgisini kazanarak kendine halka sevdirmekle, onları çalıştıracak bir derecede kendine bağlamakla, başarıya ulaşabilir.”³¹⁷

Mevdûdî’nin deyişi ile Müslümanların “çobanken güdülen bir sürü konumuna düşmelerine sebep olan” gerilemenin asıl sebebi İslâm ahlakından uzaklaşmalarıdır.³¹⁸ Müslümanların Allah’a kulluklarında kusur etmelerinden dolayı toplumları çöküşe

³¹⁶ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 86-87.

³¹⁷ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 87-88.

³¹⁸ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri*, s. 54.

geçmiş, bu da Batı'nın üstünlüğüne ve ardından da Hinduların yükselişine zemin hazırlamıştır. Müslümanlar tarihlerinin ihtişamından mahrum kalarak hatalarının cezasını çekmektedirler. Mevdûdî'nin yorumuna göre, "İslâm'ın düşüşü" sadece fikir ve kurumlar bazındaki başarısızlıkların, hatta tarihi kırılmaların bir neticesi değildi; bu daha özelde "Müslüman fertlerin düşüşü"nün bir sonucuydu. Müslümanların Kur'ân ile arasındaki münasebette ortaya çıkan "bulanıklık" ve Allah'ın emirlerinden başkasına bağlılık gösteren "mutaassıp"ların varlığı çağdaş İslâm'ın buhranına neden olmaktadır.³¹⁹

Mevdûdî çürüyüş ve çöküşümüzün sebepleri üzerine yaptığı bir konuşmada ise şunlara değinmektedir:

Ulemânın Durumu: Çoğunlukla din âlimlerinin en önemli meşguliyeti küçük meseleleri müzakere ve münakaşa etmekle geçmekteydi. Asıl büyük konular Müslümanların gündeminden uzak tutulurken, basit konular büyük problem haline getirildi. Fikri ayrılıklar yeni grupların doğmasına dayanak yapılırken bu gruplar tartışmanın ve kavganın nedeni oldu. Ayrıca âlimler, tüm çabalarını kelâm, orta çağ akılcılığı üzerine çalışarak ve onu öğreterek geçirdiler. Fakat Kur'ân ve hadis ilimlerine ve diğer ilimlere gerekli ilgiyi göstermediler.³²⁰

Mutasavvıfların (Sûfilerin) Durumu: Mutasavvıflara baktığınızda, gerçek İslâm tasavvufu üzere hareket eden ve bunu başkalarına da öğreten birkaç samimî şahsiyetin dışında, diğerlerinin bozulmuş bir tasavvuf (mistisizm) anlattıklarını ve yaydıklarını görürsünüz. Bunlar Aristotes'ten (ö. MÖ 322), Hindu kutsal kitaplarından, Zerdüştlük felsefesinden etkilenip bozulmuşlar ve üstelik yöntemleri de yoga yapanların, kesişlerin, stoacıların ve epikürcülerinkine karışmış, İslâm'ın öğrettiği inanç ve amelle ilgili geriye sadece küçük bir irtibatları kalmıştır. Bazı sûfiler Allah'ın yoluna yönelmek için kendilerine intisap eden insanları, doğru yola yönlendirme yerine farklı yollara kanalize ettiler. Velîlik postuna oturan sûfiler eğitim ve öğretim yerine, din adına toplanan para ve hediyeler ile meşgul oldular. Bugünkü gibi geçmişte de sûfilerin bütün gayreti, yüceliklerinin ya da tevarüs ettikleri Velîliklerinin ulaştığı her yerde, ellerinden geldiği kadar düzenli bir din bilimi ve eğitimini durdurmaya çalışmaktır. Çünkü onlar bilirler ki, ruhaniliklerinin büyüğü, ancak kitlelerin İslâm inancını bilmedikleri sürece gerçekleşebilir.³²¹

³¹⁹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 118.

³²⁰ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 53.

³²¹ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 54-55.

Diğer Sınıf Ulemânın Tarihi Rolü: Onların çoğu iktidarın verdiği maaşa bağlı kalmıştır. Dolayısıyla dini para aldıkları kişilerin ya da kurumların istekleri doğrultusunda yorumlama ve yargılama işine gittiler. Bütün bunlar, onların öne çıkan özellikleri olmuştur. Gücsüz kimselerin yapmış oldukları küçük hatalara karşı çok hassas davrandılar ve en küçük sürçmeleri bile affetmediler. Fakat Müslüman ya da kâfir olsun zengin ve güçlü kişilerle karşılaştıklarında ise, bu âlimler gayet uzlaşıcı kimliklere büründüler ve sadece küçük detaylarda değil, büyük meselelerde bile patronların kurtuluşu için büyük yollar aradılar ve açtılar.³²²

Zihni Durgunluk: Düşünce tarihimize göz attığımızda birkaç yüz yıldır araştırma ruhunun aşağı yukarı durduğunu görürüz. Bütün eğitim ve öğretimimiz klasik bilgi ekolleriyle sınırlandırılmıştır. Bizden önce yapılan ilmi faaliyetlerin, ilimde son söz olduğu ve buna eklenecek hiçbir şey olmadığı düşüncesi eğitim anlayışımızda hâkim olmuştur. Klasik eserlere yeni şerhler yazmak ve dipnotlarla bezemek ilme bağlılığın en önemli göstergesi sayılmıştır. İlim ehlinin işi, sadece bu işlemlerden ibaretti. Bununla birlikte son birkaç asırda yeni bir düşünce, araştırma ve buluşla karşılaşıldığı da oluyordu fakat bu çok nadirdi. Sonuç itibarıyla bütün bunlar zihni durgunluğa yol açtı.³²³

Din Adamlarını Tanrılar Edindiler: Bu eski zamanlardan beri ara sıra insanoğlunun karşılaştığı temel bir câhiliye âdetidir. Peygamberler insanları Allah'ın birliğine ve kudretine çağırmış ve diğer bütün tanrılardan uzaklaştırmıştır. Fakat zamanın geçmesiyle Peygamberlerin, azizlerin, şehitlerin, dervişlerin, kutupların, dünya kurtarıcılarının, ulemânın, meşayih ve Tanrının gölgelerinin(!) ilahlaştırılması insanların inançlarında yer bulmuştur.³²⁴ Müslüman diye bilinen millet bugün, İslâm'ın gerçekte bir amaç ve bazı ilkelerle başlayan bir hareketin adı olduğu gerçeğini unuttu. Amacı unutulmuş, prensipleri birbiri arkasına terk edilmiş ve bütün önemini yitirmiş olan bu hareketin adı şimdi, sadece ırkî ve sosyal bağlılığı ifade etmek için kullanılır olmuştur. O kadar ki bu ad İslâm'ın gerçek gayesinin inkâr edildiği, ilkelerinin terk edildiği ve İslâmî olmayan her şeyin kendisine verildiği bir ad oldu.³²⁵ İslâm saf şekliyle hayattan çekilmiş bir vaziyetteydi. Yapılması gereken şey, İslâm'ı tekrar hayatın içine dâhil etmek ve her şeyde hâkim kılmaktır.³²⁶

³²² Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 55.

³²³ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 56.

³²⁴ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 56.

³²⁵ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 61.

³²⁶ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 48.

Sûfilîğin Tehlikeli Çeşitleri (İnziva): Cehaletin bu manastır şekli, toplum içinde bozulmamış dürüst insanları dünya işlerinden tecrit edip bir inziva hayatına davet eder. Böylelikle meydan, işe yaramaz ve kötülerin eline geçer. İyiler, selametlerinden endişeli bir şekilde yakarışlarla uğraşırken, dünyayı kötüler yönetir ve bu kötüler baskı ve zulümlerini kolaylıkla yaygınlaştırırlar. Bu çeşit cehaletin etkisi kitlelere ulaşırsa, onlar yanlış bir şekilde pasifize edilmiş olurlar. Bu da onları, zalimlere karşı etkisiz bir hale getirir. Batılı yöneticilerin ve rahiplerin bizim içimizde bu manastır felsefesini ve ahlâkını yaymaya özel ilgi göstermelerinin asıl sebebi de budur.³²⁷

Bu zihniyet, ümmet içinden bir grubun “kutsal dua kalıplarını tekrarlayarak kemale erme”, “batın ilmi”, “ilham”, “keramet” ve “kutupları ziyaret” şeklindeki kısır döngülerin içine girmesine yol açtı. Bunlardan bir kısmı, nafile ibadetler içinde kaybolmuş bir vaziyette, gönderildikleri asıl amacı, “Allah’ın Halifeliği” görevini unuttular. Bir başka grupta gizli anlamlar arama, abartma, küçük ayrıntılar üzerinde fazla titizlik gibi gereksiz ayrıntılarla uğraşılar ve kaçınılmaz bir şekilde sonunda durgunluk, dar kafalılık ve çekingenlik ortaya çıktı. Bu insanlar, hayatın temel sorunlarına, bütüncül bir bakış açısıyla bakmayı, her dönemde uygulanabilir olan prensipleri anlama kapasitesini, insanlığı her zaman ve zeminde yönetmek ve yol göstermek için gerekli olan anlayış ve inancın genelleştirilmesi kabiliyetini kaybettiler.³²⁸

Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri* adlı eserinde dinin ihyasında tecdid hareketlerinin neden başarılı olamadıkları üzerinde durur ve şunları dile getirir: Birinci olarak, dikkatimizi çeken en önemli şey, Müslümanlar arasında tasavvuf adı altında câhiliyenin birçok unsurunun kabul edilmesi idi. Üstelik insanların inanç bozuklukları hastalıkların yuvası olan tasavvufla tedavi edilmeye çalışılıyordu. Sonunda fayda vermeyen şeyler hastalığın daha da artmasına uygun zemin hazırlar hale geldi. Tıpkı “şeker hastası olanlara tatlı yemekleri yasaklandığı gibi her ne kadar görünüş itibarıyla güzel olsa dahi, inananlar tasavvuftan sakındırılmalıdır.”³²⁹

İkinci olarak, bir tecdid işine girişmeden önce o hareketi yürütecek olanlar layıkıyla yetişmez, hareketlerinin avantaj ve dezavantajlarını öngörüp düşünmezlerse çalışmalarının başarıya ulaşması mümkün olmayacaktır.³³⁰

Üçüncü olarak ise, Hindistan’ın bağımsızlığı için cihad eden Mücahitler, kendilerinin

³²⁷ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 58.

³²⁸ Mevdûdî, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, s. 60.

³²⁹ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 126-129.

³³⁰ Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 130.

Müslüman olduğunu söyleyen halk üzerinde bir İslâm hâkimiyeti kuramazken, binlerce kilometre uzaktan gelen İngilizler ise, bir küfür hâkimiyetini nasıl kurabilmiştir?³³¹ Mevdûdî, bu soruya doğru cevap verebilmek için 18. ve 19. yy. Avrupa'sını iyi tanımamız gerektiğini söyler. O dönemde Avrupa, orta çağdaki tembelliğini üzerinden tamamen atmış, dinç bir halde yeni silahlarla varlığını belli etmişti. Bilimsel alandaki büyük başarıları ve bu başarıları ortaya koyan bilim adamlarının çokluğu, bu dönem Avrupa'sının başlıca özelliğidir.³³²

O döneme dikkatlice bakıldığında, Müslümanların arasında ancak gerçekleri görebilen uyanık birkaç kişi çıkarken bütün Avrupa tümünden uyanmıştı. Avrupa'da bütün hayatı kuşatan sistemli bir düşünce yapısı üretilmişti. Fakat Müslümanların arasında düşünce en azından beş asırlık derin bir uykudaydı ve uyanmaya da pek istekli görünmüyordu. Düşüncenin uyumasına bağlı olarak diğer bilimler de uyuyor ve Müslümanlar ancak ellerindeki mirası yemekle meşgul oluyorlardı.³³³ İşin en kötü yanı şudur ki, Şah Velîyyullah Dihlevî ve oğlu Abdülaziz (ö. 1239/1824) zamanında İngilizler, Bengal'i işgal etmiş hâkimiyetlerini Allahabad'a kadar genişletmişlerdi. Bunlara rağmen bu zatlar, adeta aldırılmaz bir tavır içinde bir an olsun İngilizlerin bu ilerlemelerinin üzerinde düşünmemişlerdi. İngilizlerin bu başarısı konusunda düşünmeye pek yanaşmamışlardı. Hiç olmazsa mutlak surette yapmaları gereken bazı şeyleri, örneğin Avrupa'ya bazı âlimler göndererek Avrupa'nın başarılarının sırrını öğrenme ihtiyacını hiç hissetmemişlerdi. Eğer bu yapılmış olsaydı hiç değilse kendi zayıflıklarının neden kaynaklandığını bulma imkânına sahip olabileceklerdi.³³⁴

Buraya kadar akatardıklarımızdan Mevdûdî'nin, müslümanların gerilemesini İslam ahlakından uzaklaşmalarına bağladığını görmekteyiz. Bunu “İslam'ın düşüşü” olarak değil de “fertlerin düşüşü” olarak yorumlamaktadır. Bu “düşüşün” müsebbipleri arasında genel olarak ulema sınıfını ve sûfileri saymaktadır. Bu eleştirilerinin bazısında ulemanın fûrû ile uğraşmasında ve bazı sûfilerin inziva hayatını tercih etmelerinde kısmi olarak haklı tarafları olsa da ulemanın ve sûfilerin çoğunluğunu geri kalmanın ve bozulmanın müsebbibi olarak görmesi İslam tarihine bir haksızlık olacaktır. Elbette ki uleme sınıfı ve sûfiler eleştiriden arî değildir fakat genelleme yapmak suretiyle çoğunluğunu itibarsızlaştırmak doğru bir yöntem olmayacaktır.

³³¹ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 130.

³³² Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 131.

³³³ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 132-133.

³³⁴ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 133.

1.10. İctimai Tefsir Ekolü ve Tasavvufa Yaklaşımları

Tarih boyunca Müslümanlar Kur'ân'ı anlamak, yorumlamak ve yaşamak için birçok faaliyet içerisinde bulunmuşlardır. Bu yorumlama biçimleri genel olarak rivayet ve dirayet tefsiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte XIX. yüzyılın sonlarına gelince içtimai tefsir ekolü denilecek yeni bir okuma biçimi kendisini gösterecektir. Her ne kadar içtimai tefsirin tarihini Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ıyla başlatma girişimi olsa da içtimai tefsir tarihinin pek eskilere gittiği söylenemez.³³⁵ Bu yaklaşım için Zehebî (1915-1977), İçtimâî-Edebî Yöneliş adını kullanmış³³⁶ ardından gelen ilim adamları da aynı adlandırmayı devam ettirmişlerdir.

Bu yaklaşım biçiminin örnekleri arasında başta Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) *Tefsîrû'l-Menâr*'ı, Muhammed Mustafa el-Merâgî'nin (1881-1945) *Tefsîru sûreti'l-Hucurât*'ı, Ahmed Mustafa el-Merâgî'nin (1883-1952) *Tefsîrû'l-Merâgî*'si, Abdülkâdir el-Mağribî'nin (1867-1956) *Tefsîru cüz'i Tebâreke*'si söylenebilir. Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ı ve Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı da siyasî ve ideolojik yaklaşımları daha baskın olmasına rağmen bu gruptan sayılmaktadır.³³⁷ Fakat bu alanda yazılan tefsirlerin en meşhuru Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ı ile Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı olmuştur.³³⁸

Bununla birlikte bu adlandırmaya birtakım eleştirilerin olduğu da gözlenmektedir. “Bu terimleştirmenin anlama faaliyetine göre mi, müfessirin meslekî özelliklerine göre mi, yoksa müfessiri motive eden etkenlere ve bu etkenler sonucunda ortaya çıkan tefsirlerin ortak özelliğine göre mi yapıldığının” net bir şekilde belirgin olmadığı ifade edilmiştir.³³⁹ Çünkü “Tefsir tarihine bakıldığında hemen her tefsirin müellifinin, yaşadığı toplumdan bir şekilde etkilendiği ve toplumunun sorunlarına çözümler üretmeye çalıştığı söylenebilir. Bu yönüyle bütün tefsirler kendi toplumlarıyla ilgilidir; dolayısıyla, içtimâî oldukları söylenebilir. İnsanın, yaşadığı zamanın çocuğu olmasının yanı sıra, Kur'ân'ın muhtevasında yer alan konular arasında toplumsal nitelikli olanların azımsanmayacak nicelikte olması bunu gerekli kılmaktadır. Ancak içtimâî tefsir vb. isimlendirmeler bütün tefsirler için değil, özellikle XIX. yüzyılın sonlarında başlayan bir yaklaşım için kullanılmaktadır.”³⁴⁰

³³⁵ Birişik, Abdülhamit, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, s. 289, ss. 281-90, İstanbul 2011.

³³⁶ Bu bilgi Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., 2/380'de geçmekte olup asıl kaynağa ulaşma imkanımız olmadığı için aktaran olarak bk. Mustafa Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 310.

³³⁷ Mertoğlu, Mehmet Suat, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, s. 292, ss. 290-94, İstanbul 2011.

³³⁸ Birişik, “Tefsir”, 289.

³³⁹ Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, 312.

³⁴⁰ Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, 312.

Bununla birlikte İctimâî tefsir adlandırması, “anlama faaliyetinin niteliğinden ya da müfessirlerin meslekî özelliklerinden ziyade, bu akımı ortaya çıkartan etkenlere, akımın temsilcilerinin ön plana çıkardıkları konulara ve gerçekleştirmek istedikleri amaçlarına göre yapılmış bir tanımlamadır.”³⁴¹ denilebilir. Özellikle “İslâm dünyasındaki toplumsal yozlaşma, toplumsal yapıya ilişkin modern dönemin getirdiği köklü sorunlar ve bu sorunlar çerçevesinde modernitenin dine ve özellikle İslâm’a yönelttiği itirazlara cevap verme zarureti”³⁴² bu akımın oluşmasında belirgin rolü oynamıştır.

Tarihi olarak Batı dünyası karşısında yenilmişlik psikolojisi ve geri kalmışlık ithamı ile karşılaşan İslâm dünyasının buna cevap olarak ortaya çıkan çağdaş tefsirin tebarüz eden vasfı Kur’ân mesajlarının topluma iletilmesi düşüncesidir. Bu düşünceye göre dilsel açıklamalar, mezhepsel yaklaşımlar, israiliyyat ve Kur’ân’ın ana amacını örten gereksiz malumatlar Kur’ân’ın hidayet rehberi olma özelliğini topluma gereğince ulaştıramamaktadır. Bundan dolayı geçmiş tefsir biçiminin ve külliyyatının, Kur’ân’ı toplumla buluşturmadaki başarısızlığına sıklıkla vurgu yapılmıştır.³⁴³

İctimai tefsir ekolünün kurucusu sayılan Muhammed Abduh³⁴⁴ (1849-1905) müfessirleri, Kur’ân’ın asıl amacı olan hidayet ve daveti terk edip daha çok dilbilgisi kurallarına ve fikhî ihtilaflara dalmakla suçlamaktadır.³⁴⁵ İctimai tefsir ekolü rivayet eksenli okuma biçimini rivayet kültürünün yanlış bir din ve Kur’ân algısı oluşturduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Rivayetlere karşı bu mesafeli duruşun nedeni olarak çağdaş dönemin rasyonalist bakış açısı etkili olmakla birlikte bu rivayet kültürünün meydana getirdiği ütopyik zihin dünyası ile toplumu gerçeklerden uzaklaştırma da önemli bir etkindir.³⁴⁶

İctimai tefsir ekolünün öncüleri toplumsal değişimi önceledikleri için çağdaş dönemde tefsirin işlevine de bu anlayış yansımıştır. Gerek önemli meselelerin çözümü gerekse toplumun daha kısa zamanda ve sahih bir şekilde bilinçlendirilmesi fikri, bazı müfessirleri ayetler içerisinde seçmecî bir anlayış ve yaklaşım tarzına götürmüştür.³⁴⁷

İctimai tefsir ekolüne dâhil olanlara göre Kur’ân, bir hidayet kitabıdır, insanlara

³⁴¹ Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, 312.

³⁴² Atalay, Orhan, *Yirminci Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimâî Tefsir-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 82.

³⁴³ İshak Özgel, “Sosyolojik Tefsir Bağlamında “Yalnızlık Sorunu” Karşısında Kur’ân”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 18/59 (2014), 333.

³⁴⁴ Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 7. bs., Kitap Dünyası, Konya 2004, s. 62.

³⁴⁵ Abduh, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hâkim (Tefsiru'l-Menar)*, Mısır, 1366/1947, I. 18; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 14. bs., TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 313.

³⁴⁶ Hikmet Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53.

³⁴⁷ Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, 51.

yol göstermek için gelmiştir. Onlara göre tefsir, toplumsal meseleleri Kur'an'a arz edip çözümünü onda aranan ve böylelikle Kur'an'ın topluma rehberlik etmesini sağlayacak bir ilim olmalıdır. Tefsirler, bu amaçla ilişkisi olmayan meseleleri de içermemelidir.³⁴⁸ İctimâî tefsir ekolünün hedefinin Kur'an'ın toplumsal değişim ve gelişimdeki rolünün gerçekleştirilmesini sağlamak³⁴⁹ olarak görülmesi doğal olarak tefsirin muhtevasında toplumsal ıslah düşüncesinin genişçe yer almasını sağlamıştır.³⁵⁰ Tefsire biçilen bu rol onun toplumsal ıslahı sağlamak adına işlevsel bir araç³⁵¹ olarak görülmesine ve bu düşünceyi meşrulaştıracak bir merci olarak başvurulmasına sebebiyet verecektir.³⁵²

Bu yaklaşım biçimini Mevdûdî'nin kendisi de daha sonra kendisiyle yapılan bir röportaj da şöyle ifade edecektir: “Cemâat-i İslâmî'yi kurduğum ve İslâmî hareketi başlattığım zaman şuna inanmışım ki, dilim ve kalemimle İslâmiyeti nasıl izah etmeye çalışırsam çalışayım, İlâhî Kelam aracılığıyla yapılmadıkça etkili olamayacaktır.”³⁵³

Mevdûdî'nin tefsir yazma amacı topluma sunmaya çalıştığı İslâmî davete ve buna paralel olarak İslâmî hayat tarzına temel oluşturma çabasıdır. *Tefhimü'l-Kur'an* sadece ilmi ve nazari bir çalışma değil aynı zamanda bir toplumun hayatını düzenlemek için buna paralel olarak yürüttüğü bir çalışmadır.³⁵⁴ Mevdûdî, İslâm'ı insan hayatının her alanıyla ilgilenen bir hayat sistemi olarak görür ve bunun sağlanması için de İslâm'ın her yönüyle uygulanması gerektiğini vurgular. Bunu konuyu birçok eserinde ısrarla vurgulamaktadır.³⁵⁵ Onun amacı, “ilahi mesajı bölük pörçük açıklamalar veya akidevi bilgiler olarak aktarmak değil, ahlaki ve yönetsel boyutlarıyla sunmaktır. O, kendine özgü düşünsel/ideolojik ve pratik etkileri olan bir anlayışı desteklemedikçe linguistik ve semantik konularla uğraşmadı.”³⁵⁶ Özellikle “Mevdûdî'nin davet ve hareketi ilerledikçe Tefhim'de ilerlemiştir. Harekete birçok boyut eklenmesi, sonuçta,

³⁴⁸ M. Said Şimşek, “Kültürel ve İctimai Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri”, *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*, (Bursa; Ensar Vakfı, 1990), 83.

³⁴⁹ Atalay, *Yirminci Yüzyıl Tefsir Akımı -İctimâî Tefsir-*, s. 118.

³⁵⁰ Koçyiğit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, 51.

³⁵¹ Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 103.

³⁵² Mertoğlu, “Tefsir”, 292.

³⁵³ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 164.

³⁵⁴ Mustafa Özel, “Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî”, *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 51.

³⁵⁵ Muntasır Mîr, “Tefhimü'l-Kur'an'ın Bazı Özellikleri”, çev. Muhammed Han Kayanî vd. *Tefhimü'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri I-VII* (İstanbul: İnsan Yayınları), VII/364; Özel, “Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî”, 56, Dipnot 63.

³⁵⁶ Bu bilgi Fethi Osman, “*The Life and Works of Abu al-A'la al Mawdudî*”, Arabia, London, December, 1984/Rabi Al Awwal 1405, s. 19-20'de geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Özel, “Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî”, 56, Dipnot 63.

Tefhim'in söylem ve notlarının da genişlemesine yol açmıştır.”³⁵⁷

İçtimai tefsir ekolünün kurucusu kabul edilen Muhammed Abduh'un birtakım sufilerin durumuna bakarak tasavvuf hakkındaki düşüncesi bu ekolün genel perspektifini vermesi açısından dikkate değerdir. Abduh, Bakara Suresi 177. ayetinde ki “Birr” kelimesini açıkladıktan sonra şöyle demektedir: “Haşyetten uzak birkaç rekât namaz kılan, ne demek olduklarını bilmeden ve onlara akıl erdirmeden Subhanallah, Allahuekber, Elhamdulillah gibi sözlerle zikir yapan, bunun yanında şahsiyetli mümin ve müminelere yakışmayan bağırımlarla, Allah'ın kullarına zarar vermekten kaçınmayıp tutulan birkaç günlük oruçla iyiler arasına katılacaklarını sanan o tembel ve beceriksizler aldanmasınlar. Bu gibi kimseler, bir yandan namaz kılıyor, oruç tutuyor, zikir yapıyor ama din umurlarında değil; din toplumda yükseliyor mu, yoksa toplum dinî bırakmış mı, onların derdi bu değil. Onların derdi, başkasının kazandığına göz dikmek, onların ellerine bakmaktır. Güya diğerleri mal kazanma peşindeymiş, oysa kendileri âbid ve ilimleriyle âmil insanlarmış. Bu nedenle de başkalarının kazandıklarında hakları varmış! Bunlar ebrardan (iyilerden) olamazlar. Bilakis fuccârdan (kötülerden) olmaya layıktırlar.”³⁵⁸

Bununla birlikte bütün tasavvuf ekolünü itham etmemekle birlikte zaman geçtikçe tasavvufun temel ekseninden uzaklaşıp bozulmaya yüz tuttuğunu da ifade ettiğini belirtmeliyiz. Bu konuda “*Allah'ı bırakıp bilginlerini ve rahiplerini rabler edindiler*”³⁵⁹ âyetinin tefsirinde söyledikleri delil olarak zikredilebilir: “Müslümanların neden böyle koyu ve kapsamlı bir cehalete sürüklendiklerini araştıran bazı araştırmacılar tasavvufla karşılaşır, Müslümanların dinleri konusunda böyle bir cehalete düşmelerinin en temel sebeplerinden birinin tasavvuf olduğunu sanırlar. Ancak biz böyle düşünmüyoruz. Gerçi biz burada tasavvufun tarihini anlatmayı hedeflemiyoruz. Ancak özet olarak belirtelim ki: Tasavvuf, İslâm'ın ilk asrında ortaya çıktı. Başlangıçta hedefi, ahlâkı olgunlaştırmak, insanları dinî amellere ısındırmak, onları bu amellere doğru cezbetmek, dinî amelleri işlerken bundan haz duymalarını sağlamak, tedrici bir metodla bu amellerin sır ve hikmetlerini onlara anlatmak idi. Tasavvuf ehli böyle bir cehd içindeyken, dinî ameller konusunda vücudun azalarına dair zâhiri hükümlere takılmış donuk fakihlerle karşılaştılar. Dinin sır ve hikmetlerinin araştırılmasına karşı çıkan bu fakihler, tasavvuf ehlini küfür ile itham ettiler. O dönemde fakihler hâkim durumda idiler, güç ve kuvvet onlardan yanaydı. Sultanlar, devlet işlerinde onlara

³⁵⁷ Özel, “Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî”, 52.

³⁵⁸ Bu bilgi Muhammed Abduh, *Tefsiru Cuz'i Amme*, Matbaatu's-Şa'b, Mısır ts., s. 30'da geçmekte olup asıl kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 69.

³⁵⁹ el-Tevebe 9/31.

muhtaç idiler ve bu sebeple de onları destekliyorlardı. Bu nedenle tasavvuf ehli faaliyetlerini gizlemek zorunda kaldılar, İletişim konusunda kendilerine has rumûz ve terimler kullandılar. Onlara iltihak etmek isteyenleri ancak uzun bir deneme sonunda ve birtakım şartlar ileri sürerek kabul ettiler. Dediler ki: Bize iltihak edecek kimsenin önce bu işe talip olduğunu ispatlaması gerekir. Kişi, sonra mürid ve ardından da sâlik olur. Böylece birtakım kurallar ileri sürdüler ve bunlarla kişinin azim ve samimiyetini ölçtüler. Bu arada şeyhe, sâlikin üzerinde özel bir yetki tanıdılar. Müridin şeyh karşısında ölü mesabesinde olması gerektiğini söylediler. Çünkü şeyh, müridin ruhi hastalıklarını ve bu hastalığın tedavisini bilir. Şayet müride, delil getirerek meseleleri şeyhiyle tartışma yetkisi tanınmış olsaydı, söz konusu hastalıklarının tedavisi güçleşir, hatta imkânsızlaşırdı. O halde tartışmasız şeyhine teslim olmalıydı. Hatta müride ma'siyet olan bir şeyi emredecek olsa, mürid bu şeyin kendisi için hayırlı bir şey olduğuna inanmalıdır.

Mutlak irfana ulaşmak ancak bu şekildeki kör teslimiyetle gerçekleşecekti. Bilahare, ölen şeyhin tavsiyelerini ve hayattayken yaptığı mücahedeyi hatırlamaları için müridlerin, şeyhlerinin mezarlarını ziyaret etmeleri istendi. O halde bu davranışlarıyla maksatları iyiydi, hayır peşindeydiler ve iyi niyet sahibiydiler. Fakat sonuçta neye dönüştü? Bir takım hareket ve gürültüden oluşan ayinler...Tazim edilen mezarlar ve nihâyet mezarda yatanların gaybı bildiklerine dair inançlar... Giderek sebeplere sarılma da ortadan kalktı, her şeyin şeyhlerin yedi kudretinde olduğuna inanıldı. Onların kâinatta tasarruf sahibi olduklarına, müridlerinin ihtiyaçlarını karşılamayı tekeffül ettiklerine iman edildi. Gıyaplarında kendilerinden medet umuldu. İşte bütün bunlar, aslında onları Allah'a denk tutmaktan başka bir şey değildir.

Sonra gelen bu tasavvuf ehli, daha pek çok çirkinlikler icat ettiler. Allah iki din indirmişçesine hakikat ve şeriat diye ayrı iki şeyden söz etmeye başladılar. Bir zamanlar gerçek mutasavvıflar bir tarafta, fukaha başka bir taraftaydı. Nihâyet tasavvuf bir halden başka bir hale dönüştü, birçok çirkinliği bünyesinde barındırmaya başladı. Bu sırada fukahanın etkinliği de zayıflamıştı. Nihâyet donuk fikirlere sahip ve lafzi tartışmalardan başka bir mahareti bulunmayan bu fukaha grubu cahil mutasavvıflara boyun eğdiler, sır ve kerametlerini teslim ettiler. Şeriate muhalif davranışlarına gerekçeler bulma yarışına girdiler. Bunların, herkesin bilemeyeceği hakikat ilmine muvafık olduğunu söylediler.

Nihâyet Müslümanların din kültürlerine birçok bid'at ve hurafe girdi. Bu bid'atlerden dünyalık geçimlerini sağlayan ve menfaatlenen âlimler, cahil sûfilerin peşine takıldılar.”³⁶⁰

³⁶⁰ Abduh-Rızâ, *Menâr Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l Menâr*, çev. Ali Rıza Temel-Mehmet Erdoğan, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, XII, 165-169.

İçtimai tefsirin önemli öncülerinden sayılan Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvuf hakkındaki yorumlarına bakmak da faydalı olacaktır. Kutub, "Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."³⁶¹ ayeti ile ilgili olarak, Allah'ın sevmesini ancak bu duyguyu tadanların bilebileceği bir nimet olarak açıkladıktan sonra devamında bu sevginin çok büyük bir lutûf olup eşi benzeri olmayan bir nimet olduğunu belirtmektedir.³⁶² Kutub'a göre "asıl tasavvuf ehlinin yükseldiği kapı burasıdır. Fakat tasavvuf tarihinde bu topluluğun içinde olanlar da son derece azdır."³⁶³

Hadîd suresi 1. ayetinde geçen "Göklerde ve yerde bulunanlar Allah'ı tesbih etmektedir. O üstündür, her yaptığında hikmet vardır." pasajı ile ilgili olarak, "Göklerdeki ve yerdeki tüm varlıkların birer 'ruh'u vardır. Her varlık bu ruhla yüce yaratıcısına yönelmekte ve O'nu noksan niteliklerden tenzih etmektedir. Elimizdeki doğru bilgilere en yakın düşünce tarzı budur. Ayrıca bu düşünce tarzı bazı seçkin kalplerin deneyimleri tarafından da onaylanmıştır. Bu kalpler saf ve pırlıtlı anlarında, nesnelerin biçimlerinin ve görüntülerinin gerisindeki saklı gerçekle ilişki kurabildikleri saniyelerde bu düşünce tarzını, bu bakış açısını paylaşmışlardır."³⁶⁴ şeklinde bir açıklama yaparak "seçkin kalplerin" deneyimini ve bunların görüntünün arkasındaki gerçeklikle ilişki kurduklarını kabul ettiğini görmekteyiz.

Kutub'a göre, bu âlemde Allah'tan başka bir varlığın ve O'nun iradesi dışında herhangi bir iradenin gerçekliği yoktur. Kalp böyle gerçek bir varlığa bağlandığında bütün zincirlerinden, bağlarından kurtulur. Böylelikle birçok şeyin temeli olan arzudan, istekten, korkudan ve endişeden de kurtulur. Bu âlemde Allah'ın dışında herhangi gerçek bir varlık olmadığı fikri kalpte yer edince herşeyde Allah'ın kudreti görülmeye başlanır. Bunun üzerinde bir hâl daha vardır ki, burada kalp, Allah'tan başka varlıkların hiçbirini görmez hale gelir. Çünkü bu durumda Allah'ın gerçekliğinden başka hiçbir gerçeklik yoktur. Bu bilinç kalpte bir huzur meydana getirir. Çünkü insan artık arzularını Allah'a açar, korktuğu şeylerden O'na sığınır. Zira dışarıda herhangi bir gerçekliği ve karşılığı olmayan bu dışsal faktörlere ve kuvvetlere karşı kalp itminana erer. İşte sûfilerin de yürümeye çalıştığı menzilin aşamaları bunlardır. Bu aşamalar da sûfleri belli bir gerçeğe götürmüştür.³⁶⁵

³⁶¹ el-Mâide 5/54.

³⁶² Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, trc. Yakup Çiçek v.dğr., Hikmet Yayınları, İstanbul 2001, III, 398.

³⁶³ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, III, 398.

³⁶⁴ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XI, 220.

³⁶⁵ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XII, 522-523.

Bununla birlikte Kutub'un bir bütün olarak tasavvufa³⁶⁶ karşı olmasa da birtakım sufilerin tutumlarına yönelik eleştirilerinin olduğunu görmekteyiz. Ona göre, bazı ayet ve hadislerde dünya hayatının kötülenmesi neticesinde çalışma hayatının terk edilmesi, dünyaya karşı edilgen olunması ve dünya işlerinden el-etek çekilmesi gibi bir sonuç çıkarılamaz. Fakat bazı "tasavvuf" ve "zühd" çevrelerinin dünya hayatından yüz çevirdikleri, inziva adı altında hayattan tecrit dilmiş bir şekilde yaşadıkları görülmektedir. Bilakis insanlığı ulvi değerlere sevk etmek ve insanın tüm hayatını ıslah etmek için bütün güçleriyle çalışmalı ve devamlı mücadele etmeleri gerekmektedir. Zira manastıra veya bir mabette inzivaya girerek kurtulma fikri kolaycılıktır. Bu nedenle tüm zorluklarına rağmen halifeliği ve önderliği üstlenmelidirler. Çünkü halifelik ve insanlığa önderlik etmek, insanlığın kurtuluşu için gerekli olan bir reçetedir. Bu daha meşakkatli bir yoldur fakat insanı aşağılar aşağısından eşrefi mahlukat yapacak ve ona cevherini gösterecek tek çıkar yoldur. İşte gerçek felah da budur.³⁶⁷

Netice itibariyle içtimai tefsir ekolünün, tefsire, içinde bulunduğu zamanı dikkate alarak topluma rehberlik etme misyonu yüklediğini müşahade etmekteyiz. Bu yaklaşım biçimi kendinden önceki Kur'ân'ı tefsir etme yöntemini eleştirmeye ve Kur'ân'ın toplumsal ıslah düşüncesi ekseninde okunmasına sebebiyet verecektir. Konumuz bağlamında içtimai tefsir ekolün kurucusu sayılan Abduh'un, tasavvufun başlangıç itibariyle sahih olduğunu fakat zamanla bozulmaya yüz tuttuğu şeklindeki yaklaşım biçiminin Mevdûdî'nin bakış açısıyla ciddi manada örtüştüğünü ifade etmeliyiz. Seyyid Kutub'un ise tasavvufa yönelik olarak genellemeci bir yaklaşım içine girmedikçe aksine içinde yettiği İhvân-i Müslimîn'in etkisiyle olsa gerek daha sağduyulu yaklaştığını görmekteyiz.

1.11. Mevdûdî'nin Etkisi

Mevdûdî gerek Hint alt kıtada gerekse yurt dışında, İslam'a yaptığı hizmetler neticesinde müslümanların takdirini kazanmıştır. İslam üzerine ele aldığı eserlerin dilinin çoğu Urduca olmasına rağmen bu eserlerin yaklaşık otuz dile tercüme edilmesi O'nun tesirini göstermesi açısından dikkate değerdir.³⁶⁸

Mevdûdî, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin 'gelişim' evresinin en önemli üç karakterinden biridir. Bu dönemde 'ihyacı' ve 'devrimci' fikirleri ilk kez sistemli bir

³⁶⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, IV, 81.

³⁶⁷ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, IV, 114; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XI, 225; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, XII, 524.

³⁶⁸ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 117; Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 198.

şekilde dile getiren kişi Mevdûdî'dir. Onun, dinin ve çağdaş toplumların mahiyetine dair yaptığı yorumları ve İslâm'ı "bütüncül bir ideoloji" olarak okuması, kendisinden sonra gelen bütün 'ihyacı' akımları etkilemiştir.³⁶⁹

Mevdûdî şahsi ilişkileri, ziyaretleri ve fikirleri dolayısıyla Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika ve Asya olmak üzere çok geniş bir coğrafyadaki müslüman ilim ve siyaset adamlarına etki etmiştir. Bunda fikri yapısının genişliği, ele aldığı konu yelpazesinin çeşitliliği, görüşlerinin dinamik bir sosyopolitik karakter taşıması ve fikirlerinin eğitici bir harekete dönüşmüş olması ciddi bir etkindir. Fikirleri çeşitli düşünce adamlarını, siyasileri etkilemekle birlikte birçok dini örgütleri de etkilemiştir. *İhvân-ı Müslimîn* üyelerinin fikri yapısında ve selefi grupların yaygınlaşmasında büyük rol oynamıştır. Özellikle cahiliyye yorumu Seyyid Kutub tarafından geliştirilmiştir.³⁷⁰

Mevdûdî'nin etkisini göstermesi bakımından şu olay dikkatleri çekmektedir: Pakistan'da resmi makamlarca yasaklanmamasına rağmen bir kitabı dolayısıyla Askeri Mahkeme tarafından idamına hükmedilmesi Endonazya'dan Fas'a kadar bütün dünyada protesto edilmiştir. Bu olay, Mevdûdî'nin entelektüeller ve halklar açısından ne ölçüde takip edildiğini gözler önüne sermektedir.³⁷¹

Kendi ülkesinde de birçok ilim adamı Mevdûdî'den övgüyle bahsetmiştir. Söz gelimi Hint alt kıtada saygın bir din âlimi olan Seyyid Süleyman Nedvî, Mevdûdî hakkında şunları diyecektir: "Mevdûdî çağımızın mütekellim İslâmı ve güzide bir din âlimidir. Avrupa'nın eski ve yeni düşünce akımlarına çok iyi vakif olmasının yanı sıra Kur'ân ve Sünnet'i de derinden incelemiştir ve Seyyid Mevdûdî'den Hint Yarımadası ve İslâm dünyası Müslümanlarının birçok şey beklediği açıkça söylenebilir."³⁷²

Birçok tasavvufi ve siyasi fikirlerine katılmasa bile Ebü'l-Hasan Nedvî, Mevdûdî'nin büyük bir islam âlimi olduğunu ve bazı âlimler tarafından kendisine "İslâm'ın sözcüsü" ünvanının verildiğini aktarmaktadır.³⁷³

Charles J. Adams (1924-2011), Pakistan'ın tarihi ile ilgili herhangi bir inceleme veya İslâm'ın çağımızda yeniden gündeme gelmesinin konu edinen hiçbir çalışma Mevdûdî'nin ve kurmuş olduğu Cemâat'ın rolüne değinmeden tamamlanmış sayılmaz demektedir. Yine ona göre, Mevdûdî ölümüne kadar, hint alt kıtada en tanınmış,

³⁶⁹ M. Kürşad Atalar, "Seyyid Kutub'un Çağdaş Müslüman Düşünce'ye Katkısı = Contribution of Sayyid Outb to the 'Contemporary Islamic Thought'", *Muhafazakâr Düşünce* 13/48 (2016), 180.

³⁷⁰ Kışlakçı, *Mevdûdî*, s. 117; Anis Ahmed, "Mevdûdî'nin İctihad ve Otorite Yorumundaki Yenilikçi Unsurlar", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 103.

³⁷¹ Anis, "Mevdûdî'nin İctihad ve Otorite Yorumundaki Yenilikçi Unsurlar", 104.

³⁷² Gıylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 199.

³⁷³ Nedvî, Ebü'l-Hasan, *İslâm'ın Siyasi Yorumu*, Bedir Yayınları, İstanbul 2015, s. 37.

üzerinde en çok tartışılan ve tüm dini liderler içerisinde en fazla dikkatleri çeken kimseydi. Müslümanlar arasında en çok okunan tek yazar olmasa da çokca takdir ve takip edilen yazarlar arasındadır. İslam'ın yirminci yüzyıldaki tarihi yazılacaksa, o sayfalarlar Mevdûdî'nin adı, hiç şüphesiz en çok göze çarpan ve saygın bir yer edinecektir.³⁷⁴

Kanadalı dinler tarihçisi olan Wilfred Cantwell Smith de (1916-2000) “Mevdûdî, modern İslam'ın en sistematik düşünürü olarak görülmektedir” diyerek benzer bir açıklama yapmaktadır.³⁷⁵

1.12. Mevdûdî'ye Yönelik Eleştiriler

Mevdûdî gibi kendine has fikri yaklaşımı, fikri özgürlüğü, farklı hareket tarzı ve davetçi kimliği olan bir şahsiyetin eleştirilerden muaf olması düşünülemez.³⁷⁶ Bu bağlam da hem Mevdûdî hem kurucusu olduğu Cemâat-i İslâmî de kendi ülkesinde birçok âlim, akademisyen ve siyasetçi tarafından eleştirilmiştir.³⁷⁷ Özellikle sahâbenin adaleti, peygamberlik, peygamberlerin ismeti, Hz. İsa'nın durumu, Deccâl, Muâviye'nin ve Emevîler'in yönetimi, İslâm'ın devlet anlayışı, kadının devlet başkanlığı, ictihad-taklit meselesi, müt'a nikâhı gibi konularda Diyûbendî, Birelvî ve Ehl-i hadîs ekolü mensupları tarafından tenkit edilmiştir.³⁷⁸ Muhammed Yûsuf el-Benûrî'nin *el-Üstâzû'l-Mevdûdî ve şey'un min hayâtih ve eskârih* ve Muhammed Abdullah'ın *Şahâbe-i Kirâm aôr Un per Tenkîd* adlı eserleri daha sağduyulu yazılmıştır. Buna karşın bir hadis âlimi olan Muhammed Zekerîyyâ Kandehlevî'nin (1898-1982) *Fitne-i Mevdûdîyyet* ve Mazhar Hüseyin'in *Mevdûdî Mezheb* adlı eserleri ise çok ağır ifadeler içermektedir. Bu itham ve tenkitlere karşı önemli gördüklerinin bazılarını bizzat Mevdûdî cevap vermiştir bazılarını ise arkadaşları cevap vermiştir. Bu mana da Âsım Nu'mânî tarafından *Mevlânâ Mevdûdî per Cûtey ilzâmât aôr Un key Müdellel Cevâbât* ve *Mevlânâ Mevdûdî per İ'tirâzât ki Hâkîkat*, Melik Gulâm Ali tarafından *Hilâfet aôr Mülûkiyyet per İ'tirâzât kâ Tecziye* ve Muhammed Yûsuf tarafından ise *Mevlânâ*

³⁷⁴ Charles J. Adams, “Mevdûdî ve İslam Devleti”, *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, ed. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, 119-120.

³⁷⁵ Smith, Wilfred Cantwell, *İslam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey 1957, s. 233.

³⁷⁶ Karadâvî, Yûsuf, *Bir Düşünür Olarak Mevdudî*, çev. M. Ekrem Çavuş, Ekin Yayınları, İstanbul 2017, s. 83.

³⁷⁷ Durmuş Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi”, *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 141.

³⁷⁸ Tenkitlerin detaylı açıklaması için bk. Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi” 141-228.

Mevdûdî per İ'tirâzât kâ 'İlmî Câ'ize adlı kitaplar kaleme alınmıştır.³⁷⁹

Bununla birlikte Türkiye de ise geleneksel anlayışa sahip muhafazakârlar tarafından mezhepsiz³⁸⁰, reformcu³⁸¹, müctehidlik taslayan³⁸², sapık³⁸³, tasavvufu inkâr etmek³⁸⁴, filozof olmak³⁸⁵, merdudi³⁸⁶ gibi neden ve ithamlar ile sert bir şekilde eleştirilmiştir. *İslâm'da İhya Hareketleri*, *Hilâfet ve Saltanat* adlı eserleri tepkilerin odağını oluşturmaktadır. Özellikle Necip Fazıl (1904-1983) *Doğru Yolun Sapık Kolları*³⁸⁷, Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001) *Dinde Reformcular*³⁸⁸, Ahmed Davudoğlu (1912-1983) *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*³⁸⁹, Mehmed Ali Demirbaş *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*³⁹⁰ adlı eserleri ile Mevdûdî'yi ve görüşlerini tenkit edip tahkîr ve tezyîf ile birlikte tekfir ettikleri dahi görülmektedir.³⁹¹

1.12.1. Peygamberlerin İsmeti

Mevdûdî peygamberlerin ismeti konusundaki fikirleri dolayısıyla bazı eleştirilere konu edinmiştir. Mevdûdî'nin yaklaşımından önce ismet sıfatı ile ilgili kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır. Sözlükte “korumak, alıkoymak, engel olmak” anlamına gelen “ع-ص-م/a-s-m” kökünden türemiş bir isim olan “عصمة/ismet”, peygamberlerin ismeti bağlamında, Allah'ın, peygamberleri, önce kendilerine tahsis ettiği saf cevherle, bedensel ve ruhsal faziletlerle, sonra da ayaklarını sabit kılıp kalplerini koruyarak üzerlerine sekinet indirmekle ve tevfiğiyle koruması manasına gelmektedir.³⁹²

³⁷⁹ Anis, “Mevdûdî”, 435.

³⁸⁰ Demirbaş, Mehmed Ali, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*, Milli Fikir Yayınları, İstanbul 1980, I, 21; Çağfer Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 249.

³⁸¹ Davudoğlu, Ahmed, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, s. 31-33; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 237.

³⁸² Ahmed Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, s. 9; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 242.

³⁸³ Necip Fazıl, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1973, s. 116; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 245.

³⁸⁴ Necip Fazıl, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası*, s. 115; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 249.

³⁸⁵ Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, s. 177; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 247.

³⁸⁶ Necip Fazıl, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası*, s. 155; Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 250.

³⁸⁷ Necip Fâzıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

³⁸⁸ Işık, Hüseyin Hilmi, *Dinde Reformcular*, Işık Kitabevi, İstanbul 1970.

³⁸⁹ Davudoğlu, Ahmed, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.

³⁹⁰ Demirbaş, Mehmed Ali, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*, Milli Fikir Yayınları, İstanbul 1980.

³⁹¹ Karadaş, “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudi”, 244-250.

³⁹² İsfahânî, Râgıb, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre, peygamberler kasten nefret uyandıran ve yüz kızartıcı günahları işlemekten korunmuştur. Ancak yanlış olarak “zelle” denilen günah işlemleri caiz görülmüştür. Onların bu tarz fiillerine “günah” denilmesi, mertebe ve makamlarının yüceliği sebebiyledir. Yoksa bunlar, diğer insanların işledikleri cinsten günahlar değildir. Peygamberlerin beşer olmaları nedeniyle birtakım küçük hataları ve yanlışlarının vaki olmasına rağmen asıl görevleri olan dini hükümleri tebliğ etmede ve onları uygulama konusunda herhangi bir kusurlarını görmek mümkün değildir.³⁹³

Mevdûdî, *Tefhimat*’da Hz. Davud (a.s) kıssasını aktarırken şöyle demektedir: “Ancak o beyler, ismetin peygamberlerin zâtî gereklerinden olmadığı hususuna belki de dikkat etmediler. Aksine Allah-u Teâlâ, peygamberlik makamının sorumluluklarını doğru bir şekilde ifa etmeleri için maslahaten onları hatalardan ve zellelerden muhafaza buyurmuştur. Aksi takdirde Allah-u Teâlâ kısa bir süre için onlardan korumasını kaldırırsaydı, sıradan insanlar gibi onlar da unutkanlığa maruz kalıp yanlışlık yapabilirlerdi. Bununla birlikte Allah-u Teâlâ, insanların peygamberleri ilah sanmamaları ve onların da birer beşer olduklarını bilmeleri için kasten her peygamberden zaman zaman korumasını kaldırıp bir-iki zellenin sâdır olmasına izin vermiştir.”³⁹⁴

Yukarıda ki görüşleri neticesinde peygamberlerin ismet sıfatını zedelediği hatta peygamberlerin ismetini kabul etmediği gerekçesiyle Mevdûdî, bu görüşünden dolayı sert biçimde eleştirilmiştir.³⁹⁵

Mevdûdî, Hz. Yunus (a.s.) kıssası üzerine ise şu çıkarımlarda bulunmaktadır. Hz. Yunus (a.s.) kavmini Allah’tan gelecek olan azap ile uyardıktan sonra kavminin küfürde ileri gitmesi üzerine ilahi izin verilmeksizin kavmini terk etmişti. Asurlular, yaklaşmakta olan azabın işaretlerini görerek hemen tövbe ettiler ve Allah’da onları bağışladı. Çünkü Allah mesajını tam olarak göndermeyinceye kadar herhangi bir kavme azap etmez. Hz. Yunus (a.s.) kendisine verilen süre dolmadan daveti bırakıp kendi kafasından görev mahallini terk ettiğinden dolayı Allah’ın adaleti cezayı gerektirmedi, çünkü bu kavim için geçerli olacak kanuni şartlar olgunlaşmamıştı. Bu yüzden ceza infaz edilmedi.³⁹⁶

2007, s. 1015-1016.

³⁹³ Zeki Yıldırım, “Kur’ân’da Peygamberlerin İsmeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 117-118.

³⁹⁴ Bu bilgi Mevdûdî, *Tefhîmât*, İslamic Publications, 16. bs., Lahor 1992, II, 56-57’de geçmekte olup kaynağa ulaşamadığımız için aktaran olarak bk. Bulgur, “Pakistan’da Mevdûdî Eleştirisi”, 142.

³⁹⁵ Bulgur, “Pakistan’da Mevdûdî Eleştirisi”, 142.

³⁹⁶ Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’ân*, II, 364.

Mevdûdî, burada da Hz. Yunus'un (a.s.) peygamberlik görevini yerine getirmede kusurlu olduğunu, ilahi izin çıkmadan sabırsızlık gösterdiğini ve kavmi üzerinde hüccetini tamamlayamadığını ifade ettiği gerekçesiyle peygamberlerin ismet sıfatını zedelediği için tenkit edilmiştir.³⁹⁷

1.12.2. Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi

Kelam literatüründe “nüzü'l-i İsa", Hz. İsa'nın (a.s.) ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyametin bir alâmeti olarak dünyaya tekrar gelişini konu edinmektedir. Bu konu hakkında genel hatları ile şu görüşler ortaya çıkmıştır. Birincisi, Hz. İsa öldürülmek istenince, öldürülmeden ruh ve beden olarak ilâhî huzura yükseltilmiştir. Kıyamet kopmadan önce dünyaya gelecek, son peygamberin getirdiği vahye tâbi olacak ve deccâli öldürüp yeryüzünde adaleti hâkim kılacak şeklinde olup Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Selefiyye ve Şîa bu görüştedir. İkincisi, Hz. İsa öldürülmek istendiği anda Allah tarafından tabii bir ölümle öldürülerek ruhen kendi katına yükseltilmiştir. Mu'tezile kelâmcılar ile birlikte Ahmed Emîn (1886-1954), Abdülkerîm el-Hatîb, Ebû Reyve (1889-1970) ve Muhammed İzzet Derveze (1888-1984) gibi çağdaş Sünnî âlimler bu görüştedir.³⁹⁸

Mevdûdî, Hz. İsa'nın (a.s.) cismani yükseltilmesi konusunu ele aldığı Nisa Suresi 159. ayetin tefsirinde şöyle demektedir: “Kur'an'ın ruhuyla en fazla uyum içinde olan bir uygulama tarzı varsa, o da cismânî yükseltilişi ve ölümü açıkça beyan etmekten kaçınmak; bunun aksine Hz. İsa'nın yükseltilişini Allâh-u Teâlâ'nın kahir kudretinin olağanüstü bir tezahürü sayıp onun keyfiyetini Allah'ın mücmel bıraktığı gibi mücmel bırakmaktır. Kur'an, Allah'ın Hz. İsa'yı bedeni ve ruhu ile birlikte yeryüzünden kaldırıp semada bir yere götürdüğü hususunu açıkça beyan etmez. Aynı şekilde Hz. İsa'nın yeryüzünde doğal bir şekilde vefat ettiği ve onun sadece ruhunun yükseltildiği hususunu da açıkça söylemez. Bunun için Kur'an'a dayanarak bunlardan herhangi biri ne reddedilebilir ne de kabul edilebilir.”³⁹⁹

Buradan hareketle Mevdûdî'nin Hz. İsa'nın (a.s.) cismani yükseltilmesini reddettiği ve ümmetin icmâ ettiği bir mevzuu inkâr ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi”, 149.

³⁹⁸ Çelebi, İlyas, “İsa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, s. 472-473, ss. 472-73, İstanbul 2000.

³⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, I, 429-430.

⁴⁰⁰ Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi”, 158.

1.12.3. Taklid Meselesi

Taklid, fıkıh usulü terimi olarak bir âlimin ictihadî bir konuya dair görüşünü delile dayanmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade etmektedir. Fıkıh usulünde müslümanlar taklid açısından âlim ve avâm diye ikiye ayrılmaktadır. Delile dayalı olarak fikhî bilgiye sahip olanlar âlim (müctehid, müftü, fakih), diğer alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh alanında âlimlerin görüşüne başvuranlar ise mukallid olarak kabul edilmektedir. Usul âlimlerinin çoğunluğu bu görüşte olmasına rağmen Bâkılânî (ö. 403/1013) ile başlayan ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ile devam eden bazı alimlere göre gereken vafısları taşıyan bir âlime tâbi olan kişi mukallid değildir. Çünkü taklid herhangi bir delile dayanmaksızın o görüşe uymaktır.⁴⁰¹

Mevdûdî taklid meselesinde, ilmi mevzularda ehil olmayan kişilerin güven duyduğu imamlardan birisine uyması gerektiğini fakat ilim sahibi kişilerin Kur'ân ve Sünnet üzerinden doğru bilgiyi aramalarını gerektiğini söyler. Yine mezhep imamlarının içtihatlarının hangisinin Kur'ân ve Sünnet'e uyduğunu araştırıp ona göre tabi olmalıdır.⁴⁰² Yine kendisine “Siz hangi imama tabisiniz?” diye sorulan soruya ise şöyle cevap vermektedir: “Ben aslında sadece Muhammed Resûlullah adıyla meşhur olan bir imama tabiyim. Ancak fıkhi meselelerde takip ettiğim yol şudur: Araştırma fırsatı bulamadığım meselede İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/757) tabi olurum. Çünkü ben, onun mezhebinin pek çok meselesini kendi asli imamımın öğretilerine daha uygun görmekteyim. Araştırma fırsatı bulduğum meselede ise dört imamın mezhebine bakarım. Hangi imamın araştırması Kur'ân ve hadisin maksadına daha yakın ise, o imama tabi olurum.”⁴⁰³

Ümmet içindeki bütün âlimlerin dört imamdaki birini taklid etmek gerektiğini söylemelerine rağmen Mevdûdî, ilim sahibi kişilerin bir imamı taklid etmelerine gerek olmadığı şeklindeki görüşlerinin hem yanlış hem de saptırıcı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁰⁴

Ramazan'da sahurun ne zaman başlayıp ne zaman sonlanacağı meselesi, nikâhta ikiz olan kız kardeşlerin nikâh altında tutup tutulmayacağı konusu, abdestsiz tilavet secdesinin yapılıp yapılmayacağı, müellefe-i kulûb'un zekâtan payının kıyamete kadar

⁴⁰¹ Kaya, Eyyüp Said, “Taklid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, s. 461-62, ss. 461-65, İstanbul 2010.

⁴⁰² Mevdudi, *Fetvâlar*, II, 97.

⁴⁰³ Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi”, 174.

⁴⁰⁴ Bulgur, “Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi”, 170.

düşmeyeceği konusunda ki fikri ve ilâ meselesi gibi konularda da Mevdûdî eleştirilmiştir.⁴⁰⁵

Buraya kadar aktarılan bilgiler genel olarak, geleneksel ulemânın sahabe ve mezhep imamlarını taklit edip tenkide tabi tutmadan onlara uymak gerektiğine dair yaklaşımı ve buna karşın Mevdûdî'nin ise, sahabe olsun, tabiin olsun veyahut ta imam, huccetu'l-İslâm, kutbu'l-arifin olsun fark etmeksizin yaptığı çalışmalar ve araştırmalar neticesinde fikrini çekinmeden ifade etmesi eleştirilerin temel noktasını teşkil etmekte olduğunu göstermektedir. Bu farklı yaklaşım biçimine yönelik olarak birçok eleştiri gelmiş olup Mevdûdî, itirazların hepsini inceledikten sonra insafî ve dikkate şayan olanlarını cevaplamış ve kendini düzeltmiştir. İlim ve insafa sığmayacak eleştirilere ise cevap vermemiştir. Ayrıca dikkatli bir araştırma ile yapılan eleştirilerin birçoğunun Mevdûdî'nin kast ettiği mana ile örtüşmediği, bir cümlesi temel alınarak hüküm verildiği ve duygusal bir tepkinin ürünü oldukları ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁶

Sonuç olarak Muhafazakâr kesim, bu tarz yaklaşımı gelenek binasını yıkma teşebbüsü olarak görmekte ve onun için bu kadar sert tepki vermektedir. Fakat ulemâ sınıfının bu aşırı titiz davranışı dine fayda kadar zarar da verebilmektedir. Çünkü “din meselelerinde en çok titizlik gösteren, adeta dinin muhafızı gibi görünen bu insanların, hakikatte dine en büyük zarar vermekte olmaları çok şaşırtıcı görünebilir. Şurası muhakkak ki, dini ayakta tutacak olan da batıracak olan da onlardır. Gerçekten dinin muhafızları onlardır; ama muhafaza ettikleri şeyi gün ışığına çıkaramayacak kadar aşırı ve manasız bir titizlik göstermeleri yüzünden, onu öldürmek üzere olduklarını da bilmeleri gerekiyor...”⁴⁰⁷

1.12.4. Politik Yaklaşım

Mevdûdî'nin fikri yapısını ve hareket tarzını etkin bir şekilde belirleyen politik/siyasi görüşleri çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu politik/siyasi dil, Mevdûdî'nin meseleleri nasıl ele aldığını ve bu zaviyeden nasıl okuduğunu ortaya çıkarmaktır.

Mevdûdî ve Cemâat'ın süreç içerisinde nasıl değiştiğini konu edinen Rıdvan Kaya *Haksöz* adlı dergi de Cemâat hakkında şunları diyecektir; “Cemâat'ın ilk defa 1951 tarihinde Pencap seçimlerinde ‘salih’ adayların desteklenmesi şeklindeki ürkek

⁴⁰⁵ Bulgur, “Pakistan’da Mevdûdî Eleştirisi”, 171-194.

⁴⁰⁶ Bulgur, “Pakistan’da Mevdûdî Eleştirisi”, 229.

⁴⁰⁷ Güngör, Erol, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1990, s. 239.

adımlarla başladığı aktif politika macerası giderek kuşatıcı bir boyut kazanmış ve kendisine biçtiği temel misyondan söylemine kadar her alanda ciddi bir aşınmaya yol açmıştır. Hâlbuki Cemâat-i İslâmî bundan yaklaşık on yıl önce 26 Ağustos 1941’de kurulduğunda çok farklı bir çizgi izlemek üzere programlanmıştı. ...Ne var ki çok kısa bir sürede hareket belirlediği rotadan ciddi bir sapma gösterecek ve sıradan bir parti görüntüsüne yaklaşacaktı. Bu önemli kayma elbette birdenbire gelişmedi, değişik faktörler belirleyici rol oynadı. ...Hareketin ilkesel düzeyde sapma gösterdiği en temel iki konunun geleneksel dini anlayışa karşı tutumunda tedricen görülen esneme ve siyasi sisteme giderek tümüyle entegrasyonu olduğu söylenebilir.”⁴⁰⁸

Ayrıca, Mevdûdî’nin emirliği hakkında da “Klasik emirlik anlayışının muhalefetten hazzetmeyen kişilikle izdivacının neticesi olarak Cemâat içinde mevcut bulunan Şûra organı sadece görüşlerine başvurulmuş güdük ve etkisiz bir mekanizma olmakla sınırlanmış, farklı fikir ve öneriler genelde tahammülsüzlükle karşılanmıştır. Bu durumda Emir’inkine aykırı görüş sahipleri içinse çoğu zaman hareketten kopmak tek yol olarak gözükmüştür. Cemâat’ın ulemâ kadrosunun önde gelenlerinden biri olan Islahi’nin şu sözleri tahammülsüzlüğü -ve elbette bunun tehlikeli sonuçlarını resmeder vaziyettedir: “İslahi Mevdûdî’ye şöyle yakınıyordu: Sizi bir kimse tenkit ettiği zaman Cemâat’i tenkit etmiş oluyor, Cemâat’i tenkit edince de İslâm’ı tenkit etmiş oluyor.” Maalesef çağdaş İslâmî hareketlerin pek çoğunun en ciddi zaaf noktalarından biri olan kişiye bağımlılık olgusu Cemâat-i İslâmî deneyiminde de vahim düzeydedir. Bu yazıda da çok rahatlıkla fark edilmiş olmalıdır ki Mevdûdî ve Cemâat isimleri adeta birbirinin müteradifi kelimeler gibidir.” diyerek görüşlerini ifade etmektedir.⁴⁰⁹

Konumuz itibarıyla Kaya’nın Cemâat’in tasavvufa olan yaklaşımını okuma biçimi Türkiye’de Mevdûdî’nin nasıl karşılık bulduğu açısından dikkate değerdir: “Cemâat, heyecanını siyasi zafere dönüştüremeyince, zamanla yavaş yavaş geleneğe doğru kaydı ve ilkin ulemânın pozisyonuna ve nihayet Güney Asya’da tezahür eden popüler İslâm’a yaklaştı. Mevdûdî’nin daha önceleri ‘tarih boyunca İslâm’ın düşüşünden sorumlu tuttuğu ve afyon diye bahsettiği’ sûfîzmi yeniden tanımlama ve tanıma çabası, 1987’de Cemâat’in lideri Kadı Hüseyin Ahmed’in Cemâat’e kitle desteği sağlamak için tertip ettiği bir kampanyayı Hücvîrî’nin (ö. 465/1072) Lahor’daki türbesine yaptığı bir ziyaretle başlatmasıyla epey uç bir noktaya vardı.”⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Rıdvan Kaya, “Mevdûdî ve Hareketini Tanımaya Katkı”, *Haksöz Dergisi* 113 (Ağustos 2000), 60.

⁴⁰⁹ Kaya, “Mevdûdî ve Hareketini Tanımaya Katkı”, 61.

⁴¹⁰ Kaya, “Mevdûdî ve Hareketini Tanımaya Katkı”, 60.

Kaya, Mevdûdî ve hareketini nasıl tanımlamak gerektiği hususunda ise bir çıkmazda olduğunu ve bu durumu tanımlamanın zorluğunu yaşadığını itiraf ettikten sonra “Özet bir ifadeyle, Cemâat-i İslâmî deneyiminin ideolojik kalkışlı bir yönelimin politik harekete dönüşmesi şeklinde tanımlanabileceğini düşünüyoruz.”⁴¹¹ demektedir.

Ebü'l-Hasan Nedvî, Mevdûdî ve Cemâat'ın ilim ve davet ile uğraşmasının Müslümanlar için daha çok faydalı olacağını belirttikten sonra “Ancak o, bu çalışmaların dışında Müslümanların yeniden söz birliğine kavuşup kalkınması ve *el-Cemâatü'l-İslâmiye*'nin kuruluşu için esas tuttuğu İslâm Düşüncesi'ni yenileme ve İslâm'ı bulunduğu ortama göre uyarlama çalışmasına girdi. Burada özellikle *Kur'ân'a Göre Dört Terim* adlı eserini kast ediyorum.” diyerek eleştirisini sunacaktır.⁴¹²

Nedvî, *Cemâat* müntesiplerinde iyiliği emredip kötülükten men etme prensiplerinin gitgide zayıfladığı ve bu ruhun kaybolması karşısında endişe ile “bu ruhun yerini sadece siyasi iktidar ve yönetim imkânına ulaşma kavgasının alması İslâm'ın çıkış noktasını bulmamızı ve aslına dönmemizi sıkıntıya sokabilir.”⁴¹³ diyerek uyarma görevini yerine getirmek amacıyla *İslâm'ın Siyasi Yorumu* adlı eserini neşretti.

Nedvî, *İslâm'ın Siyasi Yorumu* adlı eserinde *Kur'ân'a Göre Dört Terim*'in özellikle “siyasi yönünün ağır bastığı”nı dile getirir ve Allah ile kulun arasında ki ilişkiyi sınırlı ve daraltıcı bir manada “Allah'ın hükümdarlığı” ve “Rabbin Saltanatı” anlamında kullanmasını konu edinir.⁴¹⁴ Ardından Mevdûdî'nin iddia ettiği “Allah ile kulun arasındaki bağ sadece köle-efendi bağından ibarettir” şeklindeki görüşüne özellikle ibn Teymiyye'nin (ö. 622/1328) *el-Ubudiyye* adlı eserinden ‘ilah’ tanımını verdikten sonra Ondan Allah ile kul arasındaki ilişkinin sadece hükümdar ile tebaası arasındaki ilişki olmayıp bu ilişkinin marifeti (Allah'ı bilmeyi), O'na tövbe ile yönelmeyi, sevgiyi, samimiyeti ve O'nu zikretmeyi kapsadığı⁴¹⁵ şeklinde alıntı yaparak Mevdûdî'nin bu yorumuna karşı çıkmaktadır.

Hasan el-Hudaybî'de (1891/1973) Mısır'da Mevdûdî'nin eserinin tesirinde kalıp aşırı gidenleri uyarmak üzere bir reddiye olarak “*Davetçiyiz Yargılayıcı Değil*”⁴¹⁶ adlı eseri kaleme almıştır. Ömer Başkan ise, Mevdûdî'nin *Tefhimü'l Kur'ân* bağlamında Kur'ân yorumunun “arınmış, saf ve ideal bir toplum oluşturmak kurgusu ve beklentisini

⁴¹¹ Kaya, “Mevdûdî ve Hareketini Tanımaya Katkı”, 62.

⁴¹² Nedvî, *İslâm'ın Siyasi Yorumu*, s. 37.

⁴¹³ Nedvî, *İslâm'ın Siyasi Yorumu*, s. 40.

⁴¹⁴ Nedvî, *İslâm'ın Siyasi Yorumu*, s. 37.

⁴¹⁵ Nedvî, *İslâm'ın Siyasi Yorumu*, s. 80.

⁴¹⁶ El-Hudaybî, Hasan, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil İslâm Dünyasında İnanç Sorunları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2010.

yoğun olarak içeren bir söyleme sahip” olduğunu “başka bir söylemeyle politik yorumu üreten aklın metni gördüğü perspektif, *tefsir edilecek metinden ziyade hayat biçimine dönüştürülecek metin bakış açısıdır*. Hâlbuki metin; amaçlı bir toplumbilim yöntemiyle değil, anlama/yorumlama yöntemlerinden biriyle anlaşılabilir.” diyerek politik yorumun Mevdûdî’de hâkim bir paradigma haline geldiğini ifade etmektedir.⁴¹⁷

Mevdûdî’nin dinde temel işleve sahip dört terimi siyasi olarak okuma biçimi onun bütün ibadetlerin birer araç hükmünde kaldıklarını dahi ifade etmeye götürecektir: “Namazın, orucun, zekâtın ve haccın farz ibadetler olmalarının bir sebebi budur. Ancak bunlar sırf ibadet değildir. Bilakis bunlar insanı asıl ibadete hazırlamaktadır. Sanki o asıl ibadet için gerekli ve kaçınılmaz bir eğitim süreci gibidirler.”⁴¹⁸ Asıl ibadet dediği ise; “Namaz, oruç...adli iktidarı üstlenmeye hazırlık ve idmandır. Hükümetlerin ordularını, polis güçlerini...göreve başlamadan önce eğittiği gibi, İslâm’da ...önce Allah’a hizmet etmek için gönüllü olanları eğitir, sonra cihada girişip dünyaya Allah’ın hakimiyetini getirmelerine izin verir.”⁴¹⁹

Mevdûdî’nin “Gerçekte din kelimesi, bugün kullanılan *devlet* kelimesiyle hemen hemen aynı anlamı taşır.” tarzında ki yaklaşımının dini siyasi olarak yorumlamasına sebep teşkil ettiğini görmekteyiz. Çünkü ona göre, Kur’ân’ın “gerçek hedefi” İslâm devletini meydana getirmektir.⁴²⁰ Bu hedefi gerçekleştirmek adına hemen hemen her şeyi araçsallaştırdığını ifade etmeliyiz. Özellikle ibadetleri politik dile uygun bir şekilde okuma biçiminin aşırı yoruma tabi tutmak olduğunu belirtmeliyiz.

⁴¹⁷ Başkan, Ömer, *Kur’ân Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s. 17.

⁴¹⁸ Nedvî, *İslâm’ın Siyasi Yorumu*, s. 95.

⁴¹⁹ Ahmad İrfan, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, çev. Uğur Gezen, Açılım Kitap, İstanbul 2015, s. 123.

⁴²⁰ Ahmad İrfan, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, s. 123.

BÖLÜM II

MEVDÛDÎ'YE GÖRE TASAVVUF VE TARİKATLAR

2.1. Mevdûdî'ye Göre Tasavvufun Kökeni ve Tarikatların Oluşumu

Mevdûdî'ye göre, tasavvuf, hiç şüphe yok ki, ümmetin en salih kişileri olan büyük zatlar tarafından başlatıldı. Bu zatların gayesi ilkin insanları düzeltmek, kalplerinde bulunan kötü duyguları ıslah etmektir. Ve üstelik bu çabanın son derece iyi niyet taşıyan bir gaye olduğu konusunda herhangi bir tereddüt de yoktur. Fakat şurası da bir hakikattir ki, Müslümanların hayatının her alanına dâhil olmuş yanlışlıklar ve hatalar tasavvufu da etkilemiş; hayatın diğer bütün kısımlarında olduğu gibi, tasavvuf kısmında da gerilemeler başlamış ve başlangıçtaki temiz zincir safiyetini koruyamamıştır.⁴²¹

2.2. Şeyh-Mürîd İlişkisi

Şeyh sözlükte “yaşlı kimse” anlamına gelmekte olup tasavvuf ıstılahında ise “tarikat pîri, mürşid ve üstad” gibi anlamlara gelmektedir. Şeyh kendisine intisab edenlerin mizac ve karakterlerine göre onları manevi olgunluğa erdirmek üzere rehberlik ve önderlik eden kimsedir. Mürîdin seyrü sülûkü sülûkü sülûkü sülûkyolunda bir şeyhe ihtiyacı vardır. Bu anlamda mürîd “iradesini Hakk'ın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş kimse”⁴²² demektir. Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre, tasavvufu, bu yolu bilen bir şeyhten öğrenmek zaruridir. Çünkü şeyhi olmayan bu yolda felah bulamaz. Kalben bile olsa bir mürîd şeyhine itiraz etmemelidir. Buna rağmen mürîdler şeyhlerin masum olduklarına itikad etmemelidirler. Çünkü şeyh hata edebilir, günah işleyebilir. Şeyhini bu durumda gören bir mürîd onu hâli ile başbaşa bırakır ve hakkında hüsnü zanda bulunmaya devam eder. Bununla birlikte mürîd bu konuda şeyhine değil şeriatin emirlerine göre hareket etmelidir.⁴²³

Psikoloji profesörü Malik Bedri (1932-2021) kendisiyle yapılan bir röportajda, Mevdûdî ve Cemâat'in üye kabul tarzlarından, üyelik talebinde bulunan kişinin ailevi ve mesleki ahlaklarını ayrıntılarıyla araştırmalarından, işyerindeki patronları ve arkadaşlarından paraya tamah edip etmediğine dair vb. sorular sorarak bunun

⁴²¹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, IV, 320.

⁴²² Ramazan Muslu, “Seyrü sülûkü sülûk u Sülûk Terimleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 330-331.

⁴²³ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 483-489.

neticesinde *Cemâat*'e kabul etmelerinden dolayı bu yöntemin tabi olarak tasavvufi bir hareket doğacağını belirttikten sonra “Bence Mevdûdî zahid bir şeyh idi” tarzında bir açıklamada bulunmuştur.⁴²⁴ Fakat bizim yaptığımız araştırmalar neticesinde böyle bir sonuca ulaşabilmiş değiliz. Bu, Mevdûdî'nin “şeyh” olgusuna nasıl baktığına ve yorumladığına baktığımızda kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Mevdûdî'nin kendisinin ‘tasavvuf ve şeyh olgularına’ ilişkin fikrinin sorulduğu bir soruya *Tercüman*'da verdiği cevap şöyledir: “Şeyh olgusuna ilişkin görüşlerimi kısaca şu şekilde ifade edebilirim: Bu konuya iki türlü yaklaşımda bulunulabilir. Birincisi: Bir insanı şeyh kabul etmeyi ve onunla rabita yapmayı bir insanı dost edinmek ve onu hayalinde canlandırmak gibi herhangi bir fiil olarak görebiliriz. İkincisi: Şeyhi ve onunla rabita yapmayı Allah’a yaklaşma aracı olarak görebiliriz. Birinci yaklaşım, şeyh ve rabita olguları ve sadece bu fiillerin caiz olup olmadıkları açısından sorgulanabilir. Bir insanı şeyh edinmek ve onunla rabita yapmak herhangi bir fiil olarak niyete göre caiz de olabilir. Caiz olmayabilir de. Caiz kılan veya kılmayan niyetler üzerinde İslâm âlimleri durmuşlardır. Niyetin bir türünü hâkim Abdurraşid Mahmud bir yazısında açıklamıştır. Bu niyeti göz önüne alırsak, şeyh veya rabita olgularına haram demekten başka bir çaremiz yoktur. İkinci tür niyeti ise âlim Zafer Ahmed açıklamıştır. Bu niyeti göz önünde bulundurursak da bunlara kolay kolay caiz değildir diyemeyiz. Bu durum tıpkı şu olaya benzemektedir: Bir kişiyi yabancı bir kadına bakarken gördüğümde, ona nedenini sorsam, o da bana nefesine uyarak duygularını tatmin etmek için baktığını söylese, ben de zorunlu olarak yaptığı işin caiz olmadığını söylerim. Aynı durumdaki bir başka kişi, bakış nedeni olarak bu yabancı kadınla nikâhlanmak istediğini belirtirse, ben de yine mecburen caiz olan bir iş yaptığını söylerim. Çünkü öne sürdüğü neden İslâm hukuku açısından geçerlidir; yanlıştır denemez. Şeyh ve rabita olayının ikinci türüne gelince: bunların kesinlikle caiz olmadığı ve yanlış oldukları konusunda hiçbir zaman şüphem olmamıştır. Ne kadar büyük bir şahsiyeti şeyh edinirse edinsin ve ne kadar büyük bir şahsiyeti rabita yaparsa yapsın, o kişi yanlış ve caiz olmayan bir iş yapmış olur. Bu konuda ben şunu söylüyorum: Allah ve Resulü, Allah’a yakınlaşmanın yollarını açık bir şekilde bizlere göstermiştir. Biz neden bu yollarla yetinmeyelim? Zaten saptırılmış olan yolları neden seçelim? Bu yollarda küçük bir dikkatsizlik insanı kesin ve açık dalâlete götürebilir.”⁴²⁵

⁴²⁴ Malik Bedri, “İslâmcılar Tasavvufa Yönelmeli”, <https://www.timeturk.com/tr/2010/03/22/malik-bedri-islâmcılar-tasavvufa-yonelmeli.html> (Erişim: 16 Eylül 2021).

⁴²⁵ Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 220.

Yine O, saf gerçek tasavvufun bozulmasını biat usulü şeyh-mürîd ilişkisinin başlamasına bağlamaktadır. Ona göre bu bozulmanın giderilmesi için tasavvufta sonradan dâhil olan ıstılahların, sembollerin, işaretlerin, biat ve silsile usulünün terk edilip reddedilmesi gerekmektedir.⁴²⁶

Ayrıca O'nun *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bazı ayetlere getirdiği yorumlara baktığımızda da bu durum daha da açığa çıkmaktadır.

Fâtır suresi 40. ayette şöyle buyrulmaktadır: “(Ey Nebî) onlara de ki: Allah'ı bırakıp yalvarıp yakardığınız ortaklarınızı gördünüz mü? Gösterin bana; onlar yeryüzünde ne yaratmıştır? Yoksa onların göklerde ortakları mı var? (Eğer buna cevap veremezlerse, onlara sor:) Biz onlara bir yazı mı verdik ki ona dayansınlar ve kendilerine (bu şirk için) apaçık bir senet olsun? Hayır! O zalimler birbirlerini aldatmaktadırlar.”⁴²⁷

Ayetin “onlara yazı (lı belge) mı verdik” kısmı hakkında “Yani, onların elinde, ‘filan zat şifa verir, filan keramet sahibi iş bulur, şu bölgede filan zat bu işleri yürütmektedir ve yetkilidir’ şeklinde ya da ‘İnsanlar şu kimselere müracaat etsinler, yalvarsınlar, onlara adak adasınlar ve sahip oldukları nimetlere karşı onlara şükretsınlar’ diye benim tarafımdan verilmiş bir belge mi bulunmaktadır? Elllerinde böyle bir belge varsa gösterebilirler. Şayet böyle bir belge yoksa o zaman bu müşrikçe düşünce ve itikatların hangi temele dayandığını bir düşünsünler.”⁴²⁸ diyerek şeyhleri dolaylı olarak ayetin ilk muhatabı olan müşriklere benzetmesi dikkatleri çekmektedir. Üstelik ayeti sadece şeyhleri kapsayacak şekilde yorumlaması da ilgi çekici bir durumdur.

Cehenneme giden grupların pişmanlık içinde birbirlerine olan sitem ve eleştirilerini konu edinen ayetleri tefsir ettikten sonra Saffat suresi 33. ayetine geldiğinde “O gün artık onlar hep beraber azap çekeceklerdir.” kısmını şöyle tefsir etmektedir: “Yani, dalâlete götürenlerle götürülenler hep birlikte aynı azaba çarpıtılacaklardır. Müridlerin ‘Biz kandırıldık’ şeklindeki mazeretleri kabul olunmazken, şeyhlerin ‘Biz onları saptırmadık; onlar zaten dalâlette idiler.’ şeklindeki mazeretleri de kabul olunmayacaktır.”⁴²⁹

Şûrâ suresinin 5. ayetinde geçen “Neredeyse gökler üstlerinden çatlacak...” kısmıyla ilgili olarak; “Yani, Allah'ın oğlu veya kızı varmışçasına bir iddia da

⁴²⁶ Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 128-129.

⁴²⁷ el-Fâtır 30/40; Ayet mealleri Mevdûdî'nin mealinden alıntı olarak yapılmaktadır. Bk. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli Tercümânı'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2004.

⁴²⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 563.

⁴²⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 17.

bulunmak basit bir suç değildir. Bilakis bir kimseye yakarmak, herhangi bir şahsın keramet sahibi olduğu zannıyla, işlerimizi düzeltereğini kabul etmek, filan şeyhin koyduğu helali helal, haramı haram telakki etmek ve bir insanı Allah'ın yerine geçirerek itaat etmek gibi düşünce ve davranışlar, Allah'a yapılmış büyük birer küstahlıktır. Bu küstahlığınız yüzünden göğün başınızda parçalanması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır.”⁴³⁰ şeklinde bir açıklama yapacaktır.

Mevdûdî'nin dava arkadaşı Esad Gîylânî'nin belirttiği gibi “Üstad Mevdûdî tarikate veya herhangi bir şeyhten dini terbiye alınmasına inanmamaktadır.”⁴³¹

Sonuç olarak Mevdûdî'nin herhangi bir şeyh-mürît ilişkisi içine girdiğine dair bir bilgiye ulaşılammıştır. Aksine şeyhlik olgusuna karşı olduğunu ve ayetleri bağlamından kopararak konuyu her seferinde sadece şeyhleri ve müridleri kapsayacak şekilde yorumladığını görmekteyiz. Bu yorumlama biçiminin isabetli olmadığını ifade etmeliyiz.

2.3. Mucize ve Keramet

Sözlükte “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki “ج-ع-ز/a-c-z” kökünden türeyen mucize kelimeler literatüründe “peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay” şeklinde tanımlanmıştır. Kelâm âlimleri mûcizeleri idrak edilmeleri açısından hissî, haberi ve akli mûcizeler olmak üzere üç başlık altında toplamaktadır. Mûcizeleri amaçları bakımından da ise hidayet, yardım ve helâk mûcizeleri şeklinde üçe ayırmaktadırlar.⁴³²

Mevdûdî'ye göre Peygamberler, gönderildikleri kavme kendilerinin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduklarını beyan ettiklerinde, o kavimler, peygamberlerden gerçekten Allah'ın elçisi olduklarını kanıtlayacak bir takım delil ve işaretler istemişlerdir. Kur'ân'a göre bu isteklere verilen cevaplar “ayet” olarak adlandırılırken halkın nazarında “mucize” olarak adlandırılmıştır.⁴³³

Mevdûdî'nin mucizeleri ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Birincisi, inkâr edenler tarafından talep edilmekte olup peygamberliğin delili olarak verilen işaretlerdir. İkincisi ise, Allah'ın kudreti ile meydana gelip peygamberliğin delili mahiyeti taşımaksızın

⁴³⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 215.

⁴³¹ Gîylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 151.

⁴³² Bulut, Halil İbrahim, “Mûcize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, s. 350-51, ss. 350-52, İstanbul 2005.

⁴³³ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, s. 249.

verilen işaretlerdir.⁴³⁴ O'na göre birinci mucize bir oyun ve eğlence olsun diye gerçekleşmemekte olup muhatapları için son uyarıdır. Mucize gösterildikten sonra eğer o topluluk hâlâ inkârında devam ederse artık azaptan kurtulamayacaklardır.⁴³⁵ İkinci mucizeye ise, Ay'ın yarılması olayını delil olarak ileri sürmektedir. Kur'ân'a göre, Ay'ın yarılması olayının gerçekleştiği açıkça ortadadır. Fakat bu tür mucizenin, inkârcıların helak edilmesini doğuracak şekilde anlaşılmaması gerektiğini de dile getirmektedir.⁴³⁶

Mevdûdî ayrıca mucizeleri rasyonelleştirme faaliyetine de şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bazı Müslüman aydınların, mucizeleri doğada var olan fizik yasalarına göre meydana gelmiş olağan olaylar olarak yorumladıklarını, bundan dolayı Kur'ân'a karşı şüphe içinde olduklarını ve aslında bu yaptıklarının Kitab'ı inkâr etmek olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷

Mevdûdî'ye göre mucizelere yaklaşım konusunda ciddi bir mesele ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Allah, kâinatı belli yasalara bağlı olarak sistemi kurduktan sonra görevi bitmiş midir? Hiçbir zaman yürürlükte olan o yasalara karışamaz mı? İkincisi, Allah, mülkü hakimiyeti altında olup dilediği vakit insan ve eşya üzerinde her türlü hükmünü icra etmektedir mi? İlk seçeneği kabul edenler, mucizeleri kabul etmezler. Çünkü onların, Allah ve kâinat hakkında sahip oldukları bilgiler birbirine zıttır. Böylelerinin mucizeleri tevîl etmektense Kur'ân'ı Kerim'in ilahi kitap oluşunu inkâr etmeleri daha uygun olacaktır. Diğerini kabul edenler için ise, mucizeleri kabul etme noktasında herhangi bir zorluk çıkmayacaktır. Çünkü bir insan, Allah'ın her şeye gücü yeteceğine, dilediği şeye hayat verebileceğine ve emriyle bir âsânın yılan olabileceğine inanıyor ise, akıllı ve mantığı diğer mucizeleri de kabul edecektir. Bir âsânın yılan olması, yumurtanın civciv olması kadar olağan ve tabii bir şeydir. Aralarında ki tek fark ilkinin sadece birkaç kez olması ikincisinin her gün gözümüzün önünde cereyan etmesidir.⁴³⁸

Sözlükte, “iyi, iyilik, cömertlik, ahlaklı olmak” gibi anlamlara gelen keramet, terim olarak ise, “Allah'ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal” diye tarif edilmiştir.⁴³⁹ Tasavvufta kerametler “Allah'ın velî kullarından zuhur eden

⁴³⁴ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, s. 264.

⁴³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 167.

⁴³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 47.

⁴³⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 77.

⁴³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 77; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, s. 250.

⁴³⁹ Uludağ, Süleyman, “Keramet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, s. 268, ss. 265-68, Ankara

olağan üstü halleri” anlatırken, mucizeler ise Allah’ın elçilerinden sadır olan olağan üstü halleri ifade eder. Mucizeler peygamberliğin ispatı olarak kabul edilirken kerametler ise velîliğin sadık olduğunun delili olarak sayılmıştır. Peygamberlerin mucizelerini izhar etmeleri gerekirken velîlerin kerametlerini gizli tutması esastır.⁴⁴⁰ Bununla birlikte kendilerine keramet verilen velîlerin şımarması veyahutta üstünlük taslaması yerine muhabbet ve ürpermeleri artar, çünkü bu kerametlerin kendileri için bir mekr-i ilahi ile istidrâc olabileceğini ve ayaklarının kayması ile hak katındaki menzilinden daha aşağıya düşmeye neden olabileceğini düşünürler.⁴⁴¹

Keramet ile ilgili birçok açıklama olmasına rağmen Mevdûdî’nin bu konuyla ilgili herhangi bir açıklayıcı ifadesine rastlanmamıştır.

2.4. Rabîta

Sözlükte “bağlamak” anlamındaki “رَبَطَ/r-b-t” kökünden türeyen ve “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet” anlamlarına gelen râbîta, tasavvufta ise müridin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, şeyhin sûret ve sûretini düşünmesini ifade etmektedir. Tasavvufta ise şeyhini sevmek, kalbi ona bağlamak suretiyle ondan feyizlenmek ve şeyhin davranışlarını taklit etmek şeklinde anlaşılırken zamanla şeyhin sûretini düşünmeye doğru evrilmiştir.⁴⁴²

Tasavvufta mürid, şeyhini örnek alabilmek ve onun mânevî halini kendi yaşantısına aksettirebilmek için şeyhini sevmelidir. Zira seven, sevdiğinin hâline bürünmek ister. Bu anlamda muhabbet ve ülfet şeyh ile mürid arasındaki önemli bir bağıdır ve bu bağın kuvveti nispetinde şeyhin hâli müride sirayet eder.⁴⁴³

Kaynaklarda râbîtanın, müridin seyrü sülûkü sülûkü sülûkünün sadece başlarında gerekli olduğu, kendisinin kalben Allah’a dönelebilecek olgunluğa erişen mürid için râbîtanın artık gereksiz ve mâsivâ olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴⁴

Ayrıca tarikatlar geleneksel olarak müridin bir mürşidin yanında terbiye edilmesini amaçlar. Fakat rabîtada ise uzaktan o mürşitten feyiz almak söz konusudur. Bu anlamda rabîta, bir mürşidin yanında ve tekkesinde bulunmak gerektiği şeklindeki geleneksel uygulamayı, bire bir terbiye etmeyi zayıflatan bir uygulamadır. Fakat bu

2002.

⁴⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 435.

⁴⁴¹ Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, *el-Lüma’*: *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2016, s. 374.

⁴⁴² Tosun, Necdet, “Râbîta”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, s. 378, ss. 378-79, İstanbul 2007.

⁴⁴³ Tosun, “Râbîta”, 378.

⁴⁴⁴ Tosun, “Râbîta”, 378.

uygulamanın öne çıkmasının birçok sebebi vardır. Bunun en önemli sebebi İmâm-ı Rabbânî'yle (ö. 1034/1624) birlikte Nakşibendiliğin geniş kitlelere ulaşabilme arzusudur. Fakat mürşidin yanında bulunamamak bir boşluğu ortaya çıkarmaktadır ve bu boşluk ancak müridin tekkede bulunmadan mürşide bağlanmasını ve ondan istifadesini sağlamak suretiyle, tarikatların 'Cemâatleşmesi' ve 'kitleleşmesi' sağlanmıştır.⁴⁴⁵

Râbita hakkında XIX. yüzyıla kadar önemli bir eleştiri yapılmamıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda ise bazı kişiler tarafından râbitaya yönelik eleştiriler başlamıştır. Eleştirenlerin çoğu râbitayı sadece bid'at olarak görürken bazıları ise hem bid'at hem de şirk olduğu için putperestlik âdetlerine benzediğini öne sürmüşlerdir.⁴⁴⁶

Mevdûdî'ye göre İslâm'ın yeniden uyanışı için mücahitlerde bulunması gereken özelliklerden biri rabîttir. Fakat bu rabîta, "müridin, yanında bulunmayan şeyhinden feyz alması için onunla kurduğu irtibat"⁴⁴⁷ şeklinde değildir. Daha çok, peygamberler, dört halife ve sahabe ile tabiin yaptığı gibi Allah'tan korkup O'nun sevgisiyle kalplerinin ibadet ve taat ile Allah'a yakınlaşmasıdır. Hatta bu her şeyden öncelikli ve önemlidir. Çünkü mücadelesini verdiği davasının ilerlemesinin ve sonuç vermesinin ancak Allah'a bağlanmak ve dayanmak yolu ile gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Bütün bunların olup olmayacağını ise, Allah ile olan ilişkilerinin ölçüsüne bağlamaktadır.⁴⁴⁸ "İnsanın, Allah ile olan rabîtasının gerçek manası nedir? Bu rabîtanın kuvvetlenmesi ve gelişmesi için nasıl hareket edilecektir? Allah'a iman olup olmadığını nasıl anlayacaktır? Varsa derecesi nedir?" gibi soruların cevabı konusunda Cemâat'e mensup olanlar arasında zihni karışıklar olduğunu, bunların geniş bir sahrada, yol işaretleri olmayan bir çölde ne kadar gittiklerini ne aşama kat ettiklerini bilmeden düşünce vadilerinde kaybolmakta olduklarını belirtir.⁴⁴⁹ Bu sorulara cevap olarak, şunları ifade eder; kişinin Allah'a bağlılığının yalnız tek bir yöntemi vardır. Bu da kişinin sadece Allah'a inanıp, O'nun herkesin ve her şeyin Rabbi ve İlâh'ı olduğuna iman etmesi, ulûhiyetin ve bütün hakların ancak O'na has olması ve kalbini şer kokusu veren her şeyden temizlemek suretiyle olur. Bunu gerçekleştirmenin ise iki yolu vardır:

⁴⁴⁵ Ekrem Demirli, "İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 190.

⁴⁴⁶ Tosun, "Râbita", 378.

⁴⁴⁷ Gökcan, M. Mansur, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Yayınları, Ankara 2017, s. 293.

⁴⁴⁸ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 40.

⁴⁴⁹ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 42.

Düşünce ile tefekkür ve Allah için çalışma.⁴⁵⁰

O'na göre, namaz, oruç, Allah'ı zikir ve Allah yolunda infak etmek Allah ile bağlılığı arttıran vesilelerdir. Kur'an ve Allah Resülü'nün gösterdiği yol budur. Böylelikle Hint fakirlerinden veyahut da Hristiyan rahiplerinden etkilenmiş mutasavvıfların(!) çilelerini çekmeden, murakabelerini yapmadan Allah'a yakınlaşırsınız.⁴⁵¹

Sonuç olarak Mevdûdî, herhangi bir şeyh ile rabıta kurma yoluna başvuran kişilerin görüşlerinin isabetli olmadığını söyler. Böyle şeyleri yanlış olarak telakki ettiği için bu gibi şeylere karşı çıkmayı ve insanları bunlardan kaçınmalarını öğütlemektedir. Ancak, şu da var ki, bu gibi yöntemlerin nispet edildiği büyük sûfilere saygısızlık edilmesini de doğru bulmamaktadır.⁴⁵²

2.5. Tevessül

Sözlükte “bir aracı vasıtasıyla maddî veya mânevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak” şeklinde tanımlanan “و-س-ل/v-s-l” kökünden türetilen tevessül, bir Müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i veyahut da salih zatları vesile edinerek Allah'a yakınlaşmasını ifade eder.⁴⁵³ Tevessülün çeşitlerini şöyle özetlemek mümkündür:⁴⁵⁴ Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tevessül, sâlih ameller ile tevessül, sâlih müminlerin duasıyla tevessül, hayatta olan velîler ve sâlih müminlerin zatıyla tevessül, Peygamberler, velîler ve sâlihlerin zatıyla Allah'a yemin ederek tevessülde bulunmak ve Peygamberler, velîler ve sâlih zatların ölümlerinden sonra tevessülde bulunmak.

“O'na vesile arayın”⁴⁵⁵ ayetinde geçen ‘vesile’ hakkında Mevdûdî, Allah'ın rızasını ve yakınlığını kazanmaya yardım edecek her türlü vasıta olarak anlayıp açıklamaktadır.⁴⁵⁶ Mevdûdî kendisine duada din büyüklerini vesile edinerek “Filanca kişinin hürmetine... filancanın yüceliğine... diyerek dua etmenin İslâm'da yeri var mı?” diye sorulan soruya şöyle cevap vermektedir.⁴⁵⁷ Bu tarz söylemlerin daha çok sûfiler arasında yaygın olduğunu fakat Kitap ve Sünnet'te bu tarz dua hakkında bir hükmün

⁴⁵⁰ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 44.

⁴⁵¹ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 48.

⁴⁵² Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 118.

⁴⁵³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Tevessül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s.6, ss. 6-8, İstanbul 2012.

⁴⁵⁴ Detaylı açıklama için bk. Yavuz, “Tevessül”, 6-8.

⁴⁵⁵ el-Maide 5/35.

⁴⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, I, 479.

⁴⁵⁷ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 300.

olmadığını söylemektedir. Hatta tevessüle delil olarak Tirmizî'den (ö. 279/892) rivayet edilen “Görmeyen bir kişi, Hz. Peygamber’e gelip acısının bitmesi için kendisine dua etmesini istedi. Peygamber Efendimiz (s.a.v) istiyorsan dua ederim, fakat sabredebiliyorsan sabret. Sabretmen senin için daha iyidir” buyurdu. Ama o kişi dua etmesini istedi. Hz. Peygamber de (s.a) ona abdest almasını söyledi. Sonra da şu duayı öğretti: “Ey Allah’ım! Ben, Resul’ün Muhammed (s.a.v) aracılığıyla sana dua ediyorum. Sana yöneliyorum. Ey Rabbim! Sana bir ihtiyacım nedeniyle yöneldim. Sen benim ihtiyacımı gider. Ey Allah’ım! Hz. Peygamber’in hakkımdaki şefaatinin kabul eyle.”⁴⁵⁸

Hadisin muhtevası, Mevdûdî’ye göre Hz. Peygamber’den dua etmesinin talep edilmesiyle ilgilidir. Bunun anlamı, Hz. Peygamber’in haklarında dua etmiş olmasıdır. Ayrıca ona da kendini vesile ederek hacetini talep etmesini ve şefaatinin kabul edilmesi için de dua etmesini bildirmiştir. Bunun da çok doğal bir durum olduğunu bir örnek üzerinden açıklar.⁴⁵⁹ “Birisi benden filanca hâkime gidip aracı olmamı istese, ben de kendisine hâkime gitmesini, ona kendisini benim gönderdiğimi, hatırım için ihtiyacını giderirse memnun ve minnettar olacağımı hâkime söylemesini bildirsem, bunun ne sakıncası olabilir. Fakat farklı bir durum daha var: Bir kişi, benden habersiz ve iznimi almadan hâkime gidip benim gönderdiğimi söyler, hacetini ifade eder. Bu durum birincisiyle nasıl kıyaslanır? Birinci duruma ilişkin bir hükme dayanarak ikinci durumu da o hükmün kapsamına sokmak doğru değildir. Çünkü hadiste ifade edilen birinci durumdur. İkinci durumun caiz olabilmesi için Hz. Peygamber’in tüm Müslümanlara, ihtiyaçları olduğu zaman kendini vesile ederek dua etmeleri için izin verdiğini gösteren bir hadisin olması gerekir. Böyle bir hadis olsa, her Müslüman hacet talep ederken Hz. Peygamber’i vesile yapabilirdi.”⁴⁶⁰

Yine başka bir kişi tarafından büyük bir zatın kabrine giderek: “Ey Allah’ın velîsi, bizim için Allah’a dua edin” şeklinde istekte bulunmak acaba doğru mudur diye Mevdûdî’ye sorulduğunda, O, herhangi bir büyük zattan kendisi için hayır duada bulunmasını istemek bizatihi karşı çıkılacak bir şey değildir demektedir. Bununla birlikte kişinin kendisi bizzat Allah’a dua edebileceği gibi başka insanlardan da kendisi için dua etmelerini isteyebilir. Fakat vefat etmiş büyük zatların kabirlerine giderek onlardan dua istenmesi olayın durumunu ve anlamını tamamıyla değiştirmektedir.

⁴⁵⁸ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., Mektebet ve Matbaat Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, V, 569.

⁴⁵⁹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 302.

⁴⁶⁰ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 303.

Kabirlerde iki şekilde dua talebinde bulunulabilir: Birincisi; gönülden ve sessizce büyük zatlardan dua istemektir ki, bunun anlamı; orada yatan zatların sizi işittiğini düşünmeniz aynen Allah'ın işitme gücü ve şânına sahip gibi görmeniz demektir. İkincisi ise, evliyanın kabri başında dua isteğini yüksek sesle dile getirmektir. Bu itikadî bir sapmaya sebep olmasa da karanlıkta ok atmak gibi bir şeydir. Çünkü yüksek sesle çağırdığınız halde sizi kimse duymuyor olabilir, zira ölülerin işitme meselesi hâlâ ihtilaflı bir konu olarak durmaktadır. Sizi işittiğini kabul etsek bile, belki onun ruhu o anda orada değildir ve siz boş yere seslenip duruyorsunuzdur. Ayrıca onun ruhu orada olduğu halde, Rabbiyle meşgul olduğundan siz kendi ihtiyacınız için bağırıp çağırmakla ona eziyet ediyorsunuzdur. Bunu şuna benzetmektedir. Salih bir kulun duasını almak için yanına gittiğinizde, öncelikle edepli bir şekilde onunla görüşür ardından isteklerinizi iletirsiniz. Evin içinde kimse var mı yok mu bakmadan eğer varsa dinleniyor mu yoksa herhangi bir işle mi meşgul veyahut da sizi kabul edeceği yerde boş mu duruyor bilmeden, evin dışından ayakta durarak bağırıp çağırmazsınız. Şimdi vefat etmiş olan büyüklerin durumunu, onların ahvalini bilmek gibi bir şansımız olmadığına göre, onların hallerinden habersiz bir şekilde evlerine gidip körü körüne bağırıp çağırmamız nasıl akıl sahibi bir insanın işi olabilir! Büyüklerden dua istemenin birinci şekli net olarak ilahi sıfatların amacına ters düşmekte, ikinci şekli ise açıkça hiç makul görünmemektedir.⁴⁶¹

Mevdûdî'ye göre, herhangi birinin yüzü suyu hürmetine diyerek dua etmek, Kur'ân ve sünnetin bize öğrettiği bir yol değildir. Öğrettiği bir yol olmadığı gibi aksine bu tür anlayışlardan da uzaktır. Üstelik ne hadislerden ne de sahabenin herhangi birisinden bu anlayışa temel oluşturabilecek bir örnek yoktur. Hatta şaşkınlık içinde “Doğrusu âlemlerin Rabbi'ne dua ederken herhangi bir kulun yüzü suyu hürmetini referans göstermek veya filan kulun hatırı için benim istek ve ihtiyaçlarımı karşıla demek manasına gelen anlayış tarzı Müslümanlara nasıl musallat olmuş anlamakta güçlük çekiyorum” demektedir.⁴⁶² Ayrıca O, böyle yapmanın yasak olduğunu söylememekle birlikte şu iki sebepten karşı çıkmaktadır:

Birincisi; bu şekilde dua etmek, Kur'ân ve sünnetin bize öğrettiği dua etme tarzına ve metoduna aykırıdır. Bundan dolayı bu tarz duadan uzak durulmalıdır. Çünkü bütün peygamberler, Allah ile kulları arasındaki doğru ilişkinin nasıl olması gerektiğini açıklamak için gelmişlerdir. Peygamberlerin ne uyguladıkları ne de öğrettikleri bir dua

⁴⁶¹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 103-104.

⁴⁶² Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 105.

şekli olmayan bu tarz bir dua şeklini, kim yapmaya kalkışırsa, şüphesiz o, muteber olanı terk edip, muteber olmayanı tercih etmiş olur.

İkincisi; Mevdûdî bu dua şeklinin nefrete yol açacak bir durum olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte başka biri böyle görmeyip başka bir açıdan yaklaşması ve nefrete şayan bulmaması da mümkündür. Fakat “Ben ne zaman bu dua şeklinin zararlarına dikkat etsem, gözümün önüne hemen çok mert ve çok cömert bir zat gelir: Onun kapısına gelen herhangi bir insanın arzuları anında yerine getiriliyor, feyz ve keremi herkesi kuşatıyor, her isteyen ondan dilediğini talep edebiliyor, lütfu herkese açık ve herkes ona kolaylıkla ulaşabiliyor. Böyle bir zâtın karşısına bir kişinin doğrudan gelerek: ‘Ey kerem sahibi, cömert insan! Bana yardım et’ demek yerine, filan kişinin hatırına benim ihtiyaçlarımı gider demesi ne kadar uygun düşer varın siz hesap edin. Bu isteme biçiminde, o cömert kişinin merhameti ve cömertliği sebebiyle başkalarının ihtiyaçlarını gidermediği, fakat arkadaşlarının, dostlarının ve akrabalarının hatırına lütuf ve ihsan da bulunduğu su-i zannı gizlidir. Eğer bunların vasıtasıyla dua edilmezse sanki o zaman ondan hiçbir şey alamayacağınız zannıyla ümitsizliğe düşüyorsunuz. Filanın yüzü suyu hürmetine demek; aynı zamanda, istekte bulunduğunuz zâta baskı uyguladığınız manasına gelir ki, siz aslında şöyle demek istiyorsunuz: “Ben filan büyük insanın tavsiyesi ile geliyorum. Benim ricamı herhangi aracısız bir insanın ricası gibi düşünerek geri çevirmemelisiniz.” Eğer bu tarz dua bu söylediğim anlama gelmiyorsa, ne anlama geldiğini bana da öğretin. Böylece içimdeki sıkıntıdan kurtulacağım için memnun olurum. Fakat eğer bu tarz duanın anlamı gerçekten benim anladığım şekildeyse, o zaman Allah Teâlâ'nın kâmil sıfatları hakkında doğru bilgiye sahip bir şahsın böyle bir dua tarzını hayâl edebileceğini bile düşünemiyorum. Fıkıh âlimleri bu dua tarzının, bu gibi mahzurlarını dikkate alarak mekruh olduğu kanaatine varmışlardır. Nitekim Hanefî fıkının meşhur kitabı Hidaye’de şöyle yazmaktadır: “Bir kimsenin dua ederken filanın hakkı için, filanın yüzü suyu hürmetine veya peygamberlerin, nebilerin hakkı için demesi mekruhtur. Zira yaratılanın, yaratan üzerinde hiçbir hakkı söz konusu değildir.”⁴⁶³

Netice itibariyle Mevdûdî'nin sâlih amellerle, sâlih müminlerin duasıyla ve hayatta olan velîler ve sâlih müminlerin zatıyla tevessülde bulunmaya karşı olmadığını ifade etmeliyiz. Mevdûdî daha çok velîler ve sâlih zatların ölümlemlerinden sonra onlarla tevessülde bulunmaya karşı durmuştur. Bu anlamda, salih zatların mezarları başında yapılan tevessül ile ilgili ileri sürdüğü görüşler objektif olmaktan uzak subjektif

⁴⁶³ Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 105-106.

çıkarımlardır. O, genel olarak Peygamber ve sahabeden gelen dua şekillerine sarılmanın yeterli olacağını düşünmektedir. Diğer tevessül şekillerini şirk ile itham etmese bile muteber olanı terk ettikleri için eleştirmiştir.

2.6. Velâyet

Tasavvufta önemli bir kavram olan velâyet sözlükte “dostluk, sevgi, nusret ve yardım etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁴ Velî kelimesinin çoğulu olan velâyet Türkçede yaygın olarak tekil anlamda kullanılmaktadır. Kelime sözlüklerde hem fâil hem mef’ûl olarak yer aldığından dolayı Kur’ân’da Allah müminlerin, müminler Allah’ın; şeytan inkârcıların ve zalimlerin, inkârcılar ve zalimler de şeytanın velîsi olarak aktarılır. Ayrıca müminler birbirilerinin ve kâfirler de birbirilerinin evliyası olarak anılmıştır.⁴⁶⁵

Kuşeyrî’ye göre velînin iki anlamı vardır. Birinci velî “faîl” vezninde ve ism-i mef’ûl manasındadır. Bu anlamdaki velînin işlerini görmeyi Allah’u Teâlâ uhdesine almıştır. Onu bir an olsun nefsi ile baş başa bırakmaz ve her daim gözetir. İkincisi ise, “faîl” vezninde ism-i fâilin mübalağa sığasıdır. Bu manadaki velî, Allah’a kulluk ve taat işini uhdesine alan kişidir. Bu velînin ibadeti araya bir isyan hali girmeksizin sürekli devam eder. Bir kimsenin velî olabilmesi ancak bu iki özelliğe sahip olması ile mümkün olur.⁴⁶⁶

Sûfiler velîliği genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi, imanı olan herkes velîdir. Çünkü iman, insanı Allah’a düşman olma halinden çıkarır. Fakat bu her Müslümanın şahsında velîlik halinin gerçekleştiğini ve bunun bilinmesini gerektirmez. Burada sadece genel olarak bütün müminlerin velî olduğu söylenir. İkincisi, özel anlamdaki velîliğe, ihtisas, ıstıfâ ve ıstına‘(tahsis etme, seçme, süzme ve dost edinme) manasındaki velîlik (velâyet-i hasse) adı verilir. Bu makamdaki velî, kendini beğenmişlik halinden sıyrılıp nefsine bakmaktan ve kendini görmekten mahfuzdur. Halktan nasip alma durumundan kendini sıyırmıştır. Bundan dolayı halk onu fitneye düşüremez. Nefsin tabiatında her ne kadar bunlar mevcut olsa da O, nefساني afetlerden korunmuştur. İşte Allah’tan kuluna ulaşan asıl velîlik ve dostluk budur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 109; İsfahânî, *Müfredât*, s. 1590.

⁴⁶⁵ Uludağ, Süleyman, “Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, s.25, ss. 25-28, İstanbul 2013.

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 348.

⁴⁶⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 113-114.

Mevdûdî'ye göre velî kelimesi Arap dilinde çok geniş anlamlara gelmektedir. Kur'ân'ı dikkatli bir şekilde araştırdığımızda “velî” kelimesinin dört anlama sahip olduğunu ifade etmektedir:

- a) Bir kimse, başkasının gösterdiği yolda ilerler, onun koyduğu talimat, prensip ve adetlere tâbi olursa, o kişiyi “velî” edinmiş demektir.
- b) Bir kimse, bir başkasının yol gösterdiğine inanır ve o kişinin gösterdiği yolun doğru diğerlerinin ise yanlış olduğunu iddia ederse, o kişiyi “velî” edinmiş olur.
- c) Bir kimse, bir başkasının, yaptığı kötülükleri göz ardı ederek, kendisini ahirette kurtaracağına inanırsa, o kişiyi “velî” edinmiş olur.
- d) Bir kimse, bir başkasının yüce kerametleri sayesinde kendisini bela ve kötülüklerden koruyacağına, kendisine iş bulup çocuk bahşedeceğine ve kendisinin başka ihtiyaçlarını halledeceğine inanırsa, onu “velî” edinmiş sayılır.⁴⁶⁸

Rûm suresi 33-35. ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır: *“İnsanlar bir sıkıntıya düştükleri zaman Rablerine rücû ederler ve O'na yalvarıp yakarurlar. Sonra Allah onlara katından bir rahmet tattırdığında, onlardan bir kısmı hemen Allah'a ortak koşmaya başlar. Ta ki, verdiğimiz nimetlere nankörlük etsinler. Haydi, tadını çıkarın; yakında bileceksiniz! Yoksa onlara, şirklerinin doğruluğuna şâhitlik eden bir delil mi indirdik?”* Ayetin *“Onlardan bir kısmı hemen Allah'a ortak koşmaya başlar.”* kısmını “yani, onlar, tekrar başka ilahlara ibadet etmeye ve başlarındaki şansızlığın şu veya bu velî veya türbenin yardımıyla geçip gittiğini iddia etmeye başlarlar.”⁴⁶⁹ şeklinde tefsir etmektedir. Aynı ayetin devamı olan *“Yoksa onlara, şirklerinin doğruluğuna şâhitlik eden bir delil mi indirdik?”* kısmıyla ilgili olarak da “Felâketleri Allah'ın engellediğini değil de falanca velînin engellediğini söylemeleri için kendilerinde ne delil var? Sağduyu bunu kabul eder mi? Yoksa Allah'ın bazı yetkilerini falanca velîlere verdiğini ve insanların zorluklar karşısında bu velîlere yalvarmaları gerektiğini söyleyen ilâhi bir kitab var mı?”⁴⁷⁰ diye tefsir etmiştir.

A'raf suresi 56. ayette şöyle buyrulmaktadır: *“İslahından sonra yeryüzünde fesat çıkarmayın. Korku ve ümitle yalnız Allah'a yalvarın. Şüphesiz, ihsan edenler için Allah'ın rahmeti yakındır.”* Bu ayetin tefsirini “Yukarıda geçen “fesad” hali burada açıklığa kavuşturuluyor ve bu halin insanın, velî, koruyucu ve yardımcı olarak Allah'tan başkasını kabul etmesiyle başladığını söylüyor. O halde düzen, ancak tek velî, koruyucu

⁴⁶⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, V, 215.

⁴⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, IV, 305.

⁴⁷⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, IV, 305.

ve yardımcının, yalnız Allah olduğunu bilmekle tekrar sağlanabilir.”⁴⁷¹ diye yorumlamaktadır.

Şûrâ suresi 9. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Yoksa onlar (o kadar akılsızlar mı ki) Allah’ı bırakıp da başkalarını kendilerine velî edinmektedirler? Oysa gerçek velî Allah’tır. Ölüleri diriltir de O’dur ve O, her şeye kadirdir.*” Bu ayetin tefsirinde “Velayet sizlerin keyfine bağlı değildir ki, dilediğinizi “velî” edinebilirsiniz. Gerçek “velayet”, Allah’a aittir ve bu sadece O’nun hakkıdır. Sizlerin başkalarını “velî” olarak kabul etmeniz söz konusu gerçeği değiştirmeyecektir. Dolayısıyla Allah’tan başka birine “velayet hakkı” tanımak mantıken doğru değildir. Çünkü cansız maddeye ruh vererek insanı yaratması, Allah’ın velayet sahibi olmasının kuvvetli bir kanıtıdır. Fakat buna rağmen, başkalarına “velayet sahibi” olma hakkını vererek onları velî ediniyorsanız şayet, bu, akılsızlık ve intihardan başka bir şey olmaz.”⁴⁷² demektedir.

A’raf suresi 3. ayette ise şöyle buyrulmaktadır: “*Ey insanlar! Rabbinizden indirilene uyun ve O’nu bırakıp başkalarını velî edinmeyin. Fakat çok az da öğüt alıyorsunuz.*” Bu ayetin tefsirinde “Bu surenin ana konusu budur. Ayet, insanları, Allah’ın elçisi aracılığıyla göndermiş olduğu hidayeti kabule davet ediyor. Çünkü insanın, kendisi hakkındaki ve âlem hakkındaki gerçek bilgiyi yalnızca bu verebilir, hayatının gerçek amacı ve konusunu ona yalnız bu anlatır ve ahlakını, toplumsal hayatını, kültür ve medeniyetini üzerine bina edeceği prensipleri ona, ancak bu kılavuz öğretebilir. İnsan, kendisine rehber olarak yalnız Allah’ı tanımalı ve kılavuz olarak da peygamberleri aracılığıyla göndermiş olduğu irşadı takip etmelidir. Ayet, irşad için Allah’tan başkasına yönelmenin temelde yanlış olduğu, çünkü bunun her zaman hezimetle sonuçlandığı ve kaçınılmaz olarak hüsrana götüreceği konusunda ikazda bulunur. Burada “evliyâ” (velîler) kelimesi, insanoğlunun ister övsün, isterse yersin veya ister “velî” olarak kabul ettiğini, isterse etmediğini söylesin, Allah’ın yerine kendisine tabi olduğu herkes için kullanılmıştır.”⁴⁷³ diye yorumlamıştır.

Mevdûdî’nin velî kavramını sürekli olumsuz manada kullandığı görülmekte olup Kur’an’da Allah’ın müminlerin velîsi olması⁴⁷⁴, korku ve hüznün uğramayacağı Allah’ın evlyası⁴⁷⁵ ve kim benim velî kuluma harp ilan ederse⁴⁷⁶ hadisinde geçen

⁴⁷¹ Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’ân*, II, 45.

⁴⁷² Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’ân*, V, 218.

⁴⁷³ Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’ân*, II, 11-12.

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/257.

⁴⁷⁵ el-Yunus 10/62.

⁴⁷⁶ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh-i Buhârî: Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2004, s. 764.

velînin kimlere şamil olduğu hakkında herhangi bir açıklama yapmaktan kaçınması dikkatleri celb etmektedir. Ayrıca birçok ayetin tefsirinde ayetleri bağlamından kopararak yorumladığı görülmektedir.

2.7. Sûfî Kaynaklarla İlişkisi

Kendi döneminin ünlü âlim ve şeyhlerinden ders alan Mevdûdî'nin özellikle şeyh Abdüsselam Niyazî'den çok etkilendiği söylenir. Mevdûdî, en meşhur hocalarının başında şeyh Abdüsselam Niyazî'nin adını vermektedir. Şeyh Abdüsselam ile ilgili olarak: “İşte bu aileyi eğiten, yetiştiren bu eşsiz şahsiyettir. Şu an gördüğümüz bütün nitelikleri bana o kazandırmıştır” demektedir ve ardından İkbâl'in şu şiirini okumuştur:

“Müslümanın her ânı nurdur ve de işâret.

Çünkü o Allah'ın âyetlerinden bir âyet.

İnsanlar mümini zanneder Kur'ân okur.

Bilmezler ki aslında Kur'ân'ın kendi odur.”⁴⁷⁷

Şeyh Abdüsselam, Çiştîyye tarikatına intisab etmiş biridir. Şeyhi Niyazî, Ahmed Rızâ Hân Birelvî'ye olan bağlılığından dolayı “Niyazî” lakabını almıştır. Kendisi tasavvuf musikisi dinlemeyi sever, verdiği dersler karşılığında herhangi bir ücret talep etmezdi ve geçimini misk satarak sağlardı.⁴⁷⁸

Fıkîhî bakış açısı edinme ve özellikle klâsik literatürü değerlendirmede hocası Şiblî Nûmânî'den etkilendiği söylenebilir.⁴⁷⁹ Ayrıca dini tartışma usulünde Diyûbendli âlim Mevlâna Muhammed Kâsım Nânevteví ve Ehl-i Hadîs âlimi Mevlâna Senâüllah Amritsari'den (1868-1948) etkilenmiştir.⁴⁸⁰ Bu anlamda başta Diyûbend'in kurucusu Muhammed Kâsım Nânevteví ve Diyûbend ulemâsının hemen hepsinin Şeyh İmdâdullah (1818-1899) üzerinden Çiştîyye tarikatı ile mânevî bir bağı vardır. Üstelik Muhammed Kâsım Nânevteví ve Senâullah Amritsarî, Hacı İmdâdullah Tehânevî'nin mânevî halifeleri arasında sayılmaktadır.⁴⁸¹

Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvuf ile bağı olan birçok zatın eserlerinden alıntı yapmış ve faydalanmıştır. Hz. Lokman ile ilgili tartışmalara değinirken Seyyid Süleyman Nedvî'nin *Arzu'l-Kur'ân* adlı eserinden istifade ederek

⁴⁷⁷ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 25-27.

⁴⁷⁸ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 26.

⁴⁷⁹ Hatiboğlu, “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”, 63-87.

⁴⁸⁰ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 284.

⁴⁸¹ Nızamî, Khaliq Ahmad, “Çiştîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, s. 344-345, ss. 343-346, İstanbul 1993.

açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁸² Çiştîyye tarikatıyla bağı bulunan Eşref Ali Tehânevî'den (1863-1943) Saffât Suresi 148. ayeti bağlamında Hz. Yunus ile ilgili alıntı yaptığı görülmüştür.⁴⁸³ Yine mezkûr ayeti açıklamaya devam ederken Diyûbend Dârülulûm'da hocalık yapan Mevlâna Şebbir Ahmet Osmanî'den de (1888-1949) alıntı yapmıştır.⁴⁸⁴ Aynı ayetin ve başka ayetlerin tefsirinde çokça büyük âlim olarak gördüğü Allâme Âlûsî'nin⁴⁸⁵ (ö. 1270/1854) yorumlarına başvurmuştur.⁴⁸⁶ Yine birçok ayetin mealinde Şah Velîyyullah Dihlevî'nin ve Mevlâna Eşref Ali Tehânevî'nin kendi hazırladıkları meallerden de istifade ettiği görülmektedir.⁴⁸⁷

Nübüvvetin son bulması meselesinde Alî b. Muhammed Hâzin'nin (ö. 741/1341) tefsirine başvurduğu görülmektedir.⁴⁸⁸ Ki bu zat Dımaşk'taki Sümeysâtiyye Kütüphanesi'nin idareciliğini uzun süre yaptığından dolayı "Hâzin" namıyla tanınmış ve Sümeysâtiyye Hankahı'nda bir süreliğine de şeyhlik yapmıştır.⁴⁸⁹

Nübüvvetin son bulması bahsinde ayrıca İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı eserine yöneldiğini görmekteyiz.⁴⁹⁰ İsmail Hakkı, İstanbul'da ikamet eden şeyh Osman Fazlı'ya (ö. 1102/1691) intisap etmiştir. Şeyhinin onayı ile Zeyrek Camii'nde doksan gün halvette kaldıktan sonra dervişlere hizmet etmekle vazifelendirildi. Daha sonra şeyh Osman Fazlı ona kendi yerine geçip vaaz vermesini söyledi ve onu halifesi olarak Üsküp'e yolladı. Celvetiyye tarikatına intisap ettiği için Celvetî nisbesiyle de anılan İsmâil Hakkı Bursevî, hemen hemen bütün tarikatlar tarafından geniş bir hüsnü kabul görmüş olup pek çok kitabı basılmış ve yaygın bir şekilde okunmuştur.⁴⁹¹

Son olarak tasavvuf ile ilgili meydana gelen tereddütleri izale ederek bu yapıya meşruiyet kazandıran ve bunun neticesinde tasavvufun kabul edilmesinde, gelişmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olan⁴⁹² İmam Gazzâlî'den de çokça istifade ettiğini belirtmek

⁴⁸² Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, IV, 326.

⁴⁸³ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, V, 45.

⁴⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, V, 45.

⁴⁸⁵ Ali es-Süveydî, Alâeddin Ali el-Mevsîlî ve Hâlidîyye tarikatının kurucusu Hâlid el-Bağdâdî onun hocaları arasında yer alır. Detaylı açıklama için bk. Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", TDV İslâm Ansiklopedisi Maddesi.

⁴⁸⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, V, 46.

⁴⁸⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 15.

⁴⁸⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, IV, 476.

⁴⁸⁹ Eroğlu, Ali, "Hâzin, Ali b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XVII, s. 125, ss. 125-126, İstanbul 1998.

⁴⁹⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, IV, 477.

⁴⁹¹ Namlı, Ali, "İsmâil Hakkı Bursevî", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXIII, s. 102-106, ss. 102-106, İstanbul 2001.

⁴⁹² Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, s. 515, ss. 515-518, İstanbul 1996.

durumundayız.

Netice olarak Mevdûdî'nin tasavvufun hâkim olduğu bir ev ortamında yetişmesi itibariyle sûfî kaynaklar ile irtibat içinde olduğunu gözlemlemekteyiz. Özellikle Allâme Âlûsî'nin tefsirinden sıkça atıf yaptığını ve Allâme Âlûsî'yi methettiğini belirtmeliyiz. Mevdûdî'nin kendi hayatında Şeyh Abdüsselam'ın çok etkili olduğunu ifade etmesine rağmen ilerleyen dönemlerinde bu etkinin zayıfladığını ifade etmeliyiz. Çünkü tasavvufa bağlı bir hayat içerisinde yaşayan zatların elinde yetişmesine rağmen yetiştiğı muhite genel olarak bu kadar karşı olmasının izahını yapmakta zorlanıyoruz.



BÖLÜM III

TASAVVUF KAVRAMLARINI YORUMLAYIŞI

3.1. Ahlak ile ilgili Kavramlar

Tasavvuf kavramlarına içerdiği konular itibariyle bakıldığında önce ahlak gelmektedir. Sûfiler “tasavvuf güzel ahlaktır.”⁴⁹³ şeklinde bir açıklama yaparak ahlakın önemi ve yeri hakkında bir tespitte bulunmuştur. Ahlak ve ahlak ile ilgili kavramlar sûfiler tarafından hem hâl hem de makam bahsinde ele alınıp incelenmiştir. Bu bağlamda ahlak ile ilgili birçok kavram ortaya çıkmıştır. İşte bu başlık altında ahlak ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olduğunu düşündüğümüz kavramlar ele alınacaktır.

3.1.1. Ebrâr, Sâbikûn ve Mukarrebûn

Ebrâr, “بر” (birr) kökünden türemekte olup sözlükte “itaatkâr, sadakatli, vefâkâr, iyiliksever” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹⁴ Tasavvufta ise Allah’ın sevgili, iyi kulları için kullanılan bir tabirdir. Ahyâr ve ebdâl kelimesi ile aynı mânâyâ geldiği söylenmektedir. Yine ebrârın mukarrebûn derecesinin altında olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹⁵ Ebrâr yolu, mücadele yolu anlamına gelmekte olup Hakk’a ulaşmak için riyazeti ve ahlaki düzeltmeyi esas kabul edenlerin tuttukları bir yoldur.⁴⁹⁶

Mevdûdî’ye göre ise “ebrâr” kelimesinden maksat, gerçek anlamıyla Allah’a teslim olan, Allah’ın emirlerine ittiba eden ve yasakladığı şeylerden kaçınan kişilerdir.⁴⁹⁷ Yine ona göre “birr” ibadetlerin dış formuna riayetden ziyade ibadetlerin gerçek ruhunun farkına varılarak Allah sevgisinin elde edilmesidir. Birtakım dinî semboller ve şekiller ile takva gösterisinin gerçek iyilik olmadığını, bunun Allah’ın nezdinde bir öneminin ve değerinin bulunmadığını anlatmaktadır.⁴⁹⁸ Sadece şekilci bir anlayış neticesinde dindar görünmekle gerçek fazilete (birr’e) sahip olunamayacağını ancak Allah’ı daha çok sevenler ve O’nun dileğini daha üstün tutanlar gerçek birr’e

⁴⁹³ Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî, *Keşfü’l-mahcûb*, trc. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu’l-Azâim, Mektebetü’s-Sekafetü el-Diniye, Kahire 1427/2007, s. 62.

⁴⁹⁴ Toksarı, Ali, “Birr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, s. 204, ss. 204-205, İstanbul 1992; Yurdağür, Metin, “Ber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, s. 468, ss. 468-469, İstanbul 1992.

⁴⁹⁵ Cebecioğlu, Ethem, “*Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*”, 5. bs., Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 179.

⁴⁹⁶ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 151.

⁴⁹⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VI, 559.

⁴⁹⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 140.

ulaşılabileceklerdir. Çünkü dünyalık herhangi bir şeyi Allah'tan daha çok seven birine bu “birr” kapısı kapalıdır. Bu duygu yakalanmadan yerine getirilen ibadetler, ona göre “kurtlar tarafından yenmiş bir tahta üzerine çekilen boya gibidir.”⁴⁹⁹ Bir kimsenin dışa atılan bu boya ile kandırılması imkân dahilindedir fakat Allah'ı bu tarz basit yöntemlerle kandırmak mümkün değildir. Onun için ona göre “Allah aşkı için sevdiği şeyleri feda etmeye hazır olmayan bir kimse gerçek iyiliğe (birr) ulaşamaz.”⁵⁰⁰

Sâbikûn ise sözlükte “yürürken birinin önüne geçme, geride bırakma” gibi anlamlara gelen “س-ب-ك/s-b-k” kökünden türemektedir.⁵⁰¹ Sâbikûn ile neyin ve kimlerin kast edildiği ihtilaflı bir konu olmakla birlikte birçok yorum yapılmıştır. Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ve Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nisbet edilen bir görüşe göre sâbikûn hem Beytûlmakdis'e hem Mescid-i Harâm'a doğru namaz kılmış olan ashaptır. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726) ve Atâ b. Yesâr'a (ö. 103/721) göre sâbikûndan kasıt Bedir Gazvesi'ne katılan kişilerdir. Şâfiî âlimleri ise Hudeybiye gününde Hz. Peygamber'e biat eden sahâbîler olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, Hadîd suresi 10. âyetten yola çıkarak fetihden önce infakta bulunup, cihad eden ve biat eden muhacir ve ensarın daha sonra müslüman olup fedakârlıkta bulunanlara göre öncü olduklarını söylemiştir.⁵⁰²

Sâbikûndan kastın ne olduğuna dair tasavvufî kaynaklarda da net bir bilgi bulunmamaktadır. Sâbikûn ile ilgili işârî yorumlara baktığımız da Tüsterî (ö. 283/896), “ahyâr” ve “velâyet” vasıflarına sahip kişilerin öncü olma özelliklerinin adeta vehbi olduğunu öne sürerek bunların yaratma öncesinden takdir edilmiş olduğunu belirtir. Tüsterî bununla birlikte sabikûnun yalnızca bu kimseleri kapsamadığını, ayrıca Allah'a iman söz konusu olduğunda nebilerin anlaşılması gerektiğini ve nitekim onların Allah'a inanmada herkesin önüne geçtiklerini belirtir. Ayrıca peygamberlere iman konusunda da sıddıkların, şehid sahabilerin ve diğer bazı kimselerin öncü olduklarını da ifade etmektedir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 279.

⁵⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 279.

⁵⁰¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 693; Efendioğlu, Mehmet, “Sâbikûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, s. 344, ss. 344-45, İstanbul 2008.

⁵⁰² Efendioğlu, “Sâbikûn”, 344-45.

⁵⁰³ Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Hasan Muhammed Ali, Dâr el-Haram litturas, Mısır 1424/2004, s. 266.

Semerkindî (ö. 373/983), Vâkıa suresinin 10. ayetinde ilk geçen sâbikûn kelimesinin “iman, cihad ve taatte önde olanlar” ikincisinin ise “cennete girmede önde olanlar” şeklinde açıklamıştır.⁵⁰⁴ Kuşeyrî ise sâbikûnun muhtelif anlamları üzerinde durarak, bunların hicrette öne geçenler, beş vakit namazda öne geçenler, samimi bir şekilde fedakarlık yapmada öne geçenler, yüksek gayretleri ve himmetleriyle öne geçenler, her türlü hayırda önde olanlar ve günahlardan tevbe etme hususunda acele edip öne geçenler olabileceğini belirtmiştir.⁵⁰⁵

Mevdûdî'ye göre ise “Sâbikûn (sabıklar) iyilik ve hak için çaba sarf edenlerdir. Yani Allah ve Rasûlü'nün çağrısına hiç tereddüt etmeden ‘Lebbeyk’ diyenler, Allah yolunda cihad ve infak etmek, hakka hizmet, hayra davet ve tebliğ için; kısaca marufu emr, münkeri nehyetmek için fedakârlık eden ve bu yolda her sıkıntıya karşın yürüyenlerdir. Dolayısı ile ahirette en önde bu kimseler olacaktır. Yani Allah'ın huzurunda sağda salihler, solda fasıklar ve en önde sabıklar bulunacaktır.”⁵⁰⁶

Mevdûdî, müfessirlerin sâbikûndan sayılanların çoğunun önceki ümmetlerden olacağı anlamında ki “evvelîn” ve sonra gelecek olanlar hakkında ki “ahirîn” ifadelerinin yorumu hakkında ihtilaf ettiklerini aktarır. Bu müfessirlerin bazısına göre, ilk peygamberden son peygambere kadar gelen tüm ümmetler “evvelîn”den, son peygamberden kıyamete kadar yaşayacaklar ise “ahirîn”den sayılmaktadır. Mevdûdî'ye göre bu yorum kabul edildiğinde, Hz. Peygamber'den (s.a.v) önce yaşayan “sâbikûn” sayısı, peygamberden sonra yaşayacak olan “sâbikûn” sayısından daha fazla olacak demektir. Diğer bazı müfessirlere göre, bu ifadeler yalnızca son peygamberin ümmetini kapsadığı şeklindedir. Dolayısıyla İslâm'ın ilk yıllarındaki sâbikûn sayısı, daha sonraki dönemdeki sâbikûndan daha fazla olacaktır. Bir diğer müfessirlere göre ise bu ifadeler, her peygamberin kendi ümmetini kapsadığı şeklindedir. Yani, her peygamberin ilk yıllardaki sâbikûn sayısı, daha sonraki sâbikûndan daha fazladır. Bir görüş daha vardır ki, onlara göre, her dönemin ilk başlarındaki sâbikûn sayısı nisbeten fazladır. Sonraki yıllarda ise bu sayı gittikçe azalır. Çünkü nüfus artış oranıyla, sâbikûn sayısının artma oranı aynı değildir. Dolayısıyla toplam rakam oran olarak her zaman ilk yıllarda daha fazladır. Mevdûdî'ye göre bu yorumların hepsi kabul edilebilir ve üstelik bunların hepsinin doğru olması da imkân dahilindedir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsirü's-Semerkindî: el-Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd-Zekeriya Abdülmecid en-Nûfî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, III, 314.

⁵⁰⁵ Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Letâifu'l-İşârât: Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, trc. Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2012, V, 436.

⁵⁰⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 94-95.

⁵⁰⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 95.

Ayette geçen sâbikûn ile ilgili gerek müfessirler gerekse mutasavvıflar ve Mevdûdî tarafından yapılmış olan bu yorumların kelimenin anlamından yola çıkılarak sâbikûn/öncü olan müminlerin tespitine yönelik yapılmış teviller olup her birinin doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Sonuç itibariyle sâbikûn kavramından kimlerin kastedildiğini kesin olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan sûfilerin ayette geçen bu kelimeyi bir terim olarak tasavvuftaki önemli bir dereceyi ifade etmek amacıyla kullanmakta oldukları da bilinmektedir.⁵⁰⁸

Üçüncü kavram olan mukarrebûn ise sözlükte “yakın olmak, yakınlaşmak ve yakınlık” gibi anlamlara gelen “ق-ر-ب/k-r-b” kökünden türemektedir.⁵⁰⁹ Tasavvufta ise kurb’a birçok anlam verilmiştir. Serî es-Sakatî (ö. 251/865) “Kurb itaattir,” (İtaat ettiğin ölçüde Allah’a yakınsın) demiştir. Rüveym (ö. 303/915) “Araya giren engelleri kaldırman (ve O’na vasıl olman)dır.” demiştir. Bir başkası ise “O’nun fiilinin seninle olduğunu görmendir.”⁵¹⁰ cevabını vermiştir.

Tasavvufta Allah’a yakın olan velîlere mukarrebûn denir.⁵¹¹ Tüsterî’ye göre mukarrebûn, kurb makamında olan kimseler olup Allah’a yakın olmanın verdiği rahatlık içindedirler. Bu dünyada da öncü durumundadırlar.⁵¹² Kuşeyrî mukarrebûnu aynu’l-cem’in⁵¹³ ta kendisi olduğunu ifade etmektedir. Bu makam çalışarak elde edilecek bir makam değildir Allah’ın lütfu ile elde edilmektedir. Onun için “yaklaşmaya çalışmış kimseler” değil de “yaklaştırılmış kimseler” denilmiştir.⁵¹⁴ Mevdûdî’nin ise mukarrebûn’a verdiği herhangi bir anlam tespit edilememiştir.

Sonuç olarak sûfilerin ebrâr, sâbikûn ve mukarrebûn kavramlarını sözcük anlamlarından yola çıkarak tasavvufî öğreti doğrultusunda yorumladıkları görülmektedir. Müfessirlerin de aynı durumla karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Bununla birlikte sûfiler bu kavramları daha çok tasavvufta ki derece ve makamları ifade etmek için kullanmaktadır. Tevilde bazı farklılıklar olmakla birlikte öz itibariyle pek farklılık göze çarpmamaktadır.⁵¹⁵

⁵⁰⁸ Erkaya, Mahmud Esad, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 80.

⁵⁰⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1193.

⁵¹⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 161.

⁵¹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 444.

⁵¹² Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, s. 266.

⁵¹³ Allah’tan başkasını görmemek. Bk. Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 180.

⁵¹⁴ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, V, 436.

⁵¹⁵ Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 83.

3.1.2. Huşû

Sözlükte “sessiz ve sakin durmak, alçak gönüllü olmak, hor, hakir ve zelil olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵¹⁶ Huşû, hudû ve tevazunun birbirine yakın anlamlara sahip olduğu söylenmiştir. Hakikat ehline göre huşû Hakk’a boyun eğmektir.⁵¹⁷ Tasavvufta ise, kişinin Allah’a karşı sükûnet ve tevazu içinde olması ve benlik iddiasından sıyrılarak vakur bir şekilde boyun eğmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁵¹⁸

Hasan-ı Basrî, huşûnun kalp için elzem olan korku halinin sürekli olması olarak tanımlamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö. 297/909) huşûnun ne olduğu sorulunca, kalbin gaybı bilene, herşeye muttali olana karşı zillet içerisinde olmandır şeklinde cevap vermiştir.⁵¹⁹ Herevî (ö. 481/1089)’ye göre, güçlü, kudretli, baskın ve saldırma gücüne sahip yüce bir varlığın huzurunda nefsin ve bedeninin sakinleşmesi ve sinmesi anlamına gelmektedir.⁵²⁰ Ayrıca huşû için “Rabbin tecellileri karşısında kalbin soluşudur, hakikat sultanı olan Allah’ın tecellisi karşısında kalbin erimesi, geri çekilerek saklanmasıdır, Hakk’ın heybetlerinin mukaddimeleridir ve âniden ilâhî bir hakikatin keşfen bilinmesi sırasında birden kalbe gelen bir ürpertidir.” denilmiştir.⁵²¹

Mevdûdî’ye göre “Hâşî’ûn”(huşû duyanlar), hem bedende hem de kalpte meydana gelir. Kalbin huşûsu, kuvvetli birinin karşısında onun büyüklük hissine kapılarak kişinin korkmasıdır. Bedenen huşû ise, böyle bir kimsenin karşısında el pençe divan durup sesi kısmaktır. Bunun tam olarak inkişaf ettiği yer ise namazdır. Çünkü namazda iken bedeninin ve kalbin huşû içerisinde olması beklenir ve namazın özünü de bu oluşturur.⁵²²

Yine ona göre Şeriat, kalpte huşûnun sağlanmasına yönelik olarak namazdaki fizikî hareketlerin yerine getirilmesinde birtakım hususları emretmiştir. Söz gelimi namaz kılarken sağa sola bakılmaz; baş yukarı kaldırılmaz, gözlerin secde yerine bakması gerekir. Aynı şekilde, secde yapılırken oturulacak veya secde edilecek yer temizlenmez. Namaz hızlı hızlı kılınmaz. Namaz ta’dîl-i erkân riayet edilerek kılınmalıdır. Namazda bu tarz bedensel kurallarının yanısıra, namaz esnasında insan

⁵¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 485; Şener, Mehmet, “Huşû”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, s. 422, ss. 422-23, İstanbul 1998.

⁵¹⁷ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Ta’rîfât: Tasavvuf Istılahları*, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 66.

⁵¹⁸ Şener, “Huşû”, 423.

⁵¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 233.

⁵²⁰ Herevî, Ebû İsmail Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el Ensârî, *Kitâbu Menâzili’s-sâirîn*, Dâru’l-Küttübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 28; Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 84.

⁵²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 234.

⁵²² Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, III, 399.

zihnine gelen alakasız şeyleri düşünmekten de uzak durması gerekir. Böyle durumlarda zihnini toplayıp dikkatini namaza sevketmelidir.⁵²³

Huşû ile ilgili olarak gerek sûfilerin gerekse Mevdûdî'nin birbirine yakın mana verdikleri göze çarpmaktadır. Sûfiler huşûyu biraz daha geniş manada kullanırken Mevdûdî'nin ise daha çok namaza hasrettiği görülmektedir.

3.1.3. İhlâs

Sözlükte “arınmak, saflaşmak, kurtulmak” anlamındaki “خ-لا-ص/h-l-s” kökünden türetilmiş olup “bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak”⁵²⁴ anlamına gelen ihlas, terim olarak ise “ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak”⁵²⁵ demektir.

İbadet esnasında riyayı terk etmek anlamına gelen ihlas, kalbi, onun safiyetine mâni olan her şeyden kurtarmak, arındırmaktır. Hakikatte, kendisine yabancı herhangi bir şey karışmış bulunan her şey, ancak o karışan şeyden arınır ve kurtulursa “halis” diye isimlendirilir. Bu halis kılma fiiline de “ihlas” adı verilir. İhlas, ameline Allah'tan başka bir şahid istememendir. Yine denilmiştir ki; ihlas, amelleri, onları bozacak şeylerden kurtarmak ve arındırmaktır.⁵²⁶

İhlâs, bir ameli sadece Allah nzasını kazanmak için yapmaktır. Bir takım sûfiler ihlâsı, hareketin, sakinliğin, oturmanın ve kalkmanın dolayısıyla her türlü amelin sadece Allah için yapılmasıdır, şeklinde tarif etmektedir.⁵²⁷

Fudayl b. İyâz (ö. 187/803)'a göre insanlar için bir ameli yapmaktan vazgeçmek riya olup, insanlar için yapılan amel ise şirke girmektedir. Bu iki kaygıdan ise ancak ihlas ile kurtulunur. Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015)'a göre ise ihlas, insanların düşüncelerinden ve amelinin takdir arzusundan sakınmaktır.⁵²⁸ Cüneyd-i Bağdâdî ihlası, hangi konuda olursa olsun Hakk'ın rızasına uygun düşen iştir diye tarif etmektedir. Ruveyr de ihlası, yaptığın ameli görmemen ve ona değer vermemen olarak tanımlamıştır.⁵²⁹

⁵²³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 399.

⁵²⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 485; Ateş, Süleyman, “İhlâs”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXI, s. 535, ss. 535-37, İstanbul 2000.

⁵²⁵ Ateş, “İhlâs”, 535.

⁵²⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 68.

⁵²⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 298.

⁵²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 290.

⁵²⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 151.

Kur'an'da ihlas genel olarak, şirkin her türlüünden uzak bir biçimde kulluğu yalnız Allah'a has kılmak manasında kullanılmaktadır. Sûfiler ise bu genel eğilime katılmakla birlikte ihlasın riyadan kaçınma boyutu üzerinde daha çok durmuşlardır. Bununla birlikte sûfilerin genel anlamdaki şirkten uzak durmayı terk ettikleri de söylenemez.⁵³⁰ Kuşeyrî'nin ihlâs tanımını bunu gözler önüne sermektedir; ibadette sadece Cenâbı Hakk'ı kastetmektir. Bu da sadece Allah'a yaklaşmayı istemekle olur. Allah'tan başka bir kimse için yapmacık bir amel işlemek, insanlar tarafından sevilip takdir edilmeyi beklemek ve Allah'a yaklaşmanın haricinde herhangi bir niyet ve amaç ile iş yapmak ihlasa engeldir.⁵³¹

Mevdûdî'nin ihlasa verdiği mana, şirkin her türlüünden uzak olup iman uğruna her türlü fedakârlığı yapmaktır. Çünkü ona göre dini yalnızca Allah'a has kılan kişi samimiyetle O'na bağlanır, ilgi ve muhabbetini yalnız O'na yöneltir. İşte bu kişinin Allah ile olan samimiyeti ve bağı o kadar güçlüdür ki, O'nun uğruna her şeyi feda edebilmektedir.⁵³²

Allah'a imanda ihlasın önemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Ki Ona göre ihlas, İslâm'a manasını veren asıl ruhtur. Zira bir kimse iman iddiasında samimi değilse, menfaatlerine Allah'ın dininden daha çok değer veriyorsa bu kimsenin mümin olma iddiası gerçek değildir ve Allah katında da hiçbir kıymeti olmayacaktır.⁵³³ Bu anlamların dışında ihlasın, “temiz” anlamına geldiğini⁵³⁴ ve karşılık beklemeden infak etmenin de ihlasın başka bir açıklaması olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁵

Ayrıca samimi müminlerin imanını izhar edip iman gereği olarak kâfirleri dost edinmeyip onlara tavır almaları ile küffara karşı çıkarları zarar görmesin diye herhangi bir ses çıkarmayanların bu durumunu da ihlasın ölçüsü olarak görmektedir.⁵³⁶

Netice itibarıyla sûfiler ihlasın riyadan kaçınma boyutu üzerinde daha çok durmuşlardır. Mevdûdî ise ihlası daha çok imanı uğruna samimi fedakârlıklar yapmak şeklinde yorumlamıştır. Birbirlerini nakzeden bir yorum görülmemekle birlikte Mevdûdî'nin aksiyoner yapısına uygun bir şekilde yorumladığını ifade edebiliriz.

⁵³⁰ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 83.

⁵³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 289.

⁵³² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 421-422.

⁵³³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 114.

⁵³⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 223.

⁵³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII, 148.

⁵³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 153.

3.1.4. Sabır ve Şükür

Sözlükte “engellemek, hapsetmek, güçlü ve dirençli olmak, bir darlık içinde tutmak” gibi anlamlara gelen sabır, terim olarak üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet anlamlarına gelmektedir.⁵³⁷ Kişiye isabet eden belâ ve musibetlere tahammül etmeye sabır denildiği gibi Allah’a kulluğa devam etmeye ve günahattan devamlı kaçınmaya da sabr denilmektedir. Sabrın çeşitli dereceleri vardır. Birincisi, sonunda ulaşacağı nimetleri düşünerek sıkıntılara sabretmek. İkincisi, Allah’ın cezalandırmasından korkarak, günaha girmekten kaçınmaya sabretmek. Üçüncüsü ise, tâat ve ibâdet esnasında nefse gelen ağırlığa sabretmek.⁵³⁸

İlk dönem sûfilerinden İbn Atâ (ö. 309/922) sabrı, “musibetler içinde iken en güzel şekilde edebe riayet etmek”, Rüveym ise sabrı, “şikâyeti ve sızlanmayı terk etmek” şeklinde tanımlamıştır.⁵³⁹ Ebû Ali Dekkâk’a göre sabrın tarifi ise, “takdire itiraz etmemektir.” Bununla birlikte kişiye isabet eden belâları şikâyet kastı olmaksızın açıklamak ise sabra zıt düşmemektedir.⁵⁴⁰

Mevdûdî’ye göre ise, sabır’ın sözlük anlamı ‘kontrol etme ve bağlama’dır. Bununla birlikte yaygın olan kullanımında ise, dayanmak, katlanmak ve zorluklara göğüs germek gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân’da sabır, kişinin inanarak tercih ettiği yolda başına gelen musibetler ile zorluklar karşısında cesaret ve vakarla doğru davranmasını sağlayan manevi gücü, amacına ulaşma konusunda kararlı olma direnci, ahlâkî disiplin ve kontrolü ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵⁴¹ Sabır, kişinin başına gelecek sıkıntı, acizlik ve hüzn sırasında cesaret sağlayacak ve meşakkatlerle bezeli Allah yolunda ihtiyacı olan moral gücü ve motivasyonu sağlayacaktır.⁵⁴²

Mevdûdî, sabrı en geniş anlamıyla kullanmıştır. Ona göre bir Müslümanın bütün hayatı sabırla geçmektedir. Kişi iman ettikten sonra sabırla imtihanı başlamaktadır. Nefsine ağır gelen emirleri yerine getirmek sabır ister. Yasaklardan kaçınmak sabırla mümkün olur. Kötü alışkanlıkları terk edip güzel ahlak sahibi olmak ancak sabrederek gerçekleşir. Ayrıca, bir kişi iman yolunu seçtikten sonra kendi nefsi, arkadaşları, ailesi, sosyal çevresi, halkı ve ülkesi, kısacası herkes ona karşı çıkmaktadır. İşte bütün bunlara

İsfahânî, *Müfredât*, s. 839; Çağrı, Mustafa, “Sabır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, s. 337, ss. 337-39, İstanbul 2008.

⁵³⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 529.

⁵³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 267.

⁵⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 271.

⁵⁴¹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 73.

⁵⁴² Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 128.

karşı imanını korumak için sabra ihtiyacı vardır. Sabır olmadan bunların üstesinden gelmesi çok zordur. Hatta Allah için hicret ve cihad etmesi gerektiği zaman buna ancak sabır ile ulaşabilir.”⁵⁴³

Mevdûdî için Allah yolunda cihad ederken gerekli hususların başında sabır gelmektedir. İslâm davetçileri Allah yolunda cihad ederken sabra çok muhtaçtır. Allah yolunda muahede içinde iken ihtiyaç duyacağı sabır çeşitleri vardır. Bunlar, her hangi bir işte acele edip vakti gelmeden evvel hareket etmekten sakınmak, musibet ve günahlarla yüzyüze kalındığı zaman hedefi doğrultusunda sebat etmek ve geriye kaçmamak, cihad görevini yerine getirdikten sonra istenilen sonuç geciktiğinde ümitsizliğe kapılmayıp mücadeleye devam etmek, hedefe doğru giderken tehlikeli yerlere gelindiğinde ayaklarının kaymaması için yere kuvvetlice basmak, şefkat ve merhamet duygusuna kapılarak yanlış karar vermemek için denge ve metaneti korumaya çalışmaktır.⁵⁴⁴

Şükür ise sözlükte “nimet sahibini yüceltme amacıyla verdiği nimeti itiraf ve güzel bir halin ortaya konması” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁴⁵ Terim olarak ise Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını gösterme, nimete söz ve fiille karşılık verme ve Allah’a itaat edip günahlardan uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁴⁶

Tahkik ehline göre “Allah’ın ihsanda bulunduğu nimetlerini ona boyun eğerek itiraf etmek” şeklinde tanımlanan⁵⁴⁷ şükür, Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) tarafından “nimeti vereni tanımak ve O’nun rablığını ikrar etmek” olarak tanımlanmıştır.⁵⁴⁸ Şiblî (ö. 334/946) “nimeti değil, nimet vereni görmek” olarak tarif etmiştir.⁵⁴⁹

Şükürün üç çeşit olduğu söylenmiştir. Dilin şükürü, insanın nâil olduğu nimeti itiraf etmesi, beden ve organların şükürü, kulun vefa ve hizmet sıfatı ile muttasıf olması, kalbin şükürü ise, hürmeti muhafaza ederek hâlini devam ettirmekle beraber Allah’ın tecellilerini temâşa üzerine itikafta bulunmak sûretiyle olur.⁵⁵⁰ Abdülkâdir-i Geylânî’ye (ö. 561/1165) göre ise, dilin şükürü, nimetlerin Allah’tan geldiğini görüp onu insanlara bağlamamakla, kalbin şükürü, sendeki nimetlerin tümünün, menfaat ve lezzetlerin

⁵⁴³ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VII, 129.

⁵⁴⁴ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 33-34.

⁵⁴⁵ Askerî, Ebû Hilâl, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü: el-Furûq fi’l-Luğa*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2013, s. 44-45.

⁵⁴⁶ Mustafa, “Şükür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, s. 259, ss. 259-61, İstanbul 2010.

⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 258.

⁵⁴⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 152.

⁵⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 260.

⁵⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 259; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 603.

cümlesinin sadece Allah'tan geldiğine devamlı olarak sağlam bir şekilde içselleştirmekle olur.⁵⁵¹

Mevdûdî'ye göre şükür, samimi olarak Allah'ın ihsan ettiği nimetlerin kadrini bilmek ve bunu dil ile söyleyip amel ile ortaya koymaktır. Bu durum şu üç şeyi ortaya çıkarmaktadır: Birincisi, kişiye verilen nimette, gerçek nimet sahibinin lütfunu asıl olarak gördükten sonra şükürde bir başkasını O'na ortak çıkarmamalıdır. İkincisi, gerçek nimet verene sevgi ve içtenlikle bağlanmalı ve bu tarz duyguları nimet sahibinin düşmanlarına karşı göstermemelidir. Üçüncüsü ise, nimet verene boyun eğmeli ve onun buyruklarına karşı gelmemelidir.⁵⁵²

Yine Ona göre, şükür yalnızca gelen nimeti kabul ederek doğrulamak değildir; o amel olarak da gösterilmelidir. Şayet bir kişi kendisine nimet verenin, ihsanının ne kadar büyük olduğunu söylemesine rağmen onu razı etmek için kılını kıpırdamazsa, onun istediklerini yapmazsa veya nimetin tekrar verileceğinden şüpheye düşerse, buna şükür değil, nankörlük denir.⁵⁵³ Bundan dolayı şükür hayatta uygulamalı bir şekilde gösterilmeli, Kur'ân ve sünnete ittiba etmeli ve sadece Allah'a itimad edip O'nun yolunda başa gelen tüm tehlikelere, sıkıntılara ve engellere karşı durarak korkusuzca bu davanın zafere ulaşması için bütün gücüyle çalışılmalıdır. Eğer Allah yolunda içtenlikle gayret ederse, O'nun daha önce yardım ettiği gibi tekrar kendilerine yardım edip velîleri olacağına ve kendilerini her türlü tehlikeden kurtaracağına inanmalıdır.⁵⁵⁴

Sabır ve şükür konusunda sûfiler ile Mevdûdî'nin birbirine yakın anlamlar verdiğini söylemeliyiz. Şükrün hem dil olarak hem kalp olarak hem de amel olarak ortaya konması gerektiğini ifade ettiklerini görmekteyiz. Bununla birlikte Mevdûdî'nin 'Allah'a itimad edip O'nun yolunda başa gelen tüm tehlikelere, sıkıntılara ve engellere karşı durarak korkusuzca bu davanın zafere ulaşması için bütün gücüyle çalışılmalıdır.' şeklinde ki açıklamasında aslında sabır kavramının şükür kavramına dahil edildiğini ifade etmeliyiz.

⁵⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 615.

⁵⁵² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 422; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 327; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 513.

⁵⁵³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 163.

⁵⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 163.

3.1.5. Sıdk

Sözlükte “bir şey ne ise o şekilde haber vermek”⁵⁵⁵ ve “özün ve sözün birbirine uygun olması”⁵⁵⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Sıdk isim olarak ise “hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik” anlamında kullanılır.⁵⁵⁷ Tasavvufta ise bu anlamlara ek olarak sıdk, mahvolmanın sözkonusu olduğu yerlerde bile hakkı söylemek, yalandan başka bir kurtuluşun olduğu hallerde dahi doğruluktan ayrılmamak ve itikadında şüphe, hâlinde leke ve davranışlarında kusur olmamasıdır.⁵⁵⁸

Ebû Ali Dekkâk’a göre sıdk, “insanlara olduğun gibi görünmen ya da görüldüğün gibi olmandır.”⁵⁵⁹ Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) sıdkın emâresi sorulunca, şöyle cevap vermiştir: “Sâdık o kimsedir ki, halk nezdindeki itibarının hepsi insanların gönlünden çıksa (kalbi o derece salah bulmuştur ki) buna hiç aldırılmaz, sahip olduğu güzel amellerinden bir zerresine bile halkın vâkıf olmasını arzu etmez; kötü amelinin halk tarafından bilinmesinden hoşnutsuzluk duymaz. Zira bundan hoşnutsuzluk duyması halk arasında itibarının artmasını arzuladığının delili olur, bu ise sıddîklerin ahlâkından değildir.”⁵⁶⁰

Mevdûdî’ye göre ise “Sıdk” kelimesi doğruluk ve gerçeğin kişide birbirine münasip bir şekilde ortaya çıkmasına denir.⁵⁶¹ Ona göre “Sıddîk” mübalağa sigasıdır. Bu güvenilir, samimi, doğruluktan hiç ayrılmamış ve vicdanına aykırı bir şekilde hareket etmesi kendisinden beklenmeyen kimseleri kast etmek içindir. Yani onlar, öyle bir sağlam bir karaktere sahiptir ki, inandığı bir fikri, samimiyetle kabul etmekte ve gerçekten ona inandığını tüm hayatıyla ortaya koymaktadır.⁵⁶² Yine Ona göre sıddîk, dürüst ve adaletle davranan kimsedir. Bu kimse her vakit doğruluk ve hakkaniyet üzere hareket edip haksızlıklara karşı durandır. Sıddîk denilen kişi o kadar adil ve hakkaniyetlidir ki, yalnız dostları değil düşmanları dahi ondan adalet ve dürüstlük beklemektedir.⁵⁶³

⁵⁵⁵ Askerî, *Farklar Sözlüğü*, s. 43.

⁵⁵⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 848.

⁵⁵⁷ Çağrı, Mustafa, “Sıdk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, s. 98. ss. 98-100, İstanbul 2009.

⁵⁵⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 428-429.

⁵⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 294.

⁵⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 295.

⁵⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, II, 467.

⁵⁶² Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VI, 130.

⁵⁶³ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 378.

Netice olarak Mevdûdî ile sûfîlerin sıdk konusunda birbirine yakın anlamlar verdiği gözlenmiştir. Sıdk'ın özü ile sözü bir olan anlamında buluştuklarını ifade edebiliriz. Bununla birlikte Mevdûdî'nin kelimenin anlam kökü içerisinde olmayan “zayıflık göstermeksizin tüm haksızlıklara karşı çıkan” anlamını da yüklediğini tespit etmekteyiz.

3.1.6. Takvâ

Sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” gibi anlamlara gelen⁵⁶⁴ takva, terim olarak “günaha girmeye neden olacak şeylerden nefsi korumak” anlamına gelmektedir.⁵⁶⁵ Tahkik ehline göre takva, Allah’a itaat ederek cezalandırmasından sakınmak ve nefsi, cezalandırılmayı hak edeceği şeylerden muhafaza etmektir. Yine takva konusunda muhtelif tanımlar yapılmıştır: Masivallahtan kaçınmak, şeriatın adabını muhafaza etmek, nefsin arzularına muhalefet etmek ve Allah’ın nehyettiği şeylere riayet etmek, nefsinde Allah’tan başka bir şey görmemek, nefsinin hiçbir kimseden üstün ve faziletli görmemek, ilahi olanın dışındakileri (nefsin hevasına uymayı) terk etmek ve peygambere kalben ve fiilen uymaktır.⁵⁶⁶

Klasik müfessirler takvâyâ genellikle, “Allah’tan korkun” şeklinde bir mana vermiştir. Takva fiili kök itibarıyla korku anlamını ihtiva etmekle birlikte bu dehşet içinde bir şeyden kaçınmayı değil kişinin sevdiği birisinin gönlünü kırmaktan imtina etmesini, yaratıcısına karşı tâzim içerisinde sorumlu davranma durumunu ifade eder. Takvâ kavramının anlam karşılığı olarak “Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilinci”⁵⁶⁷ şeklinde yorumlama daha münasip düşmektedir. Bu anlamda takva, İslâm’ı daha derin bir kavrayışla yaşama hâlidir, dinde hassas olmaktır. Takva ile hareket etmek, azimetle amel edip ruhsattan kaçınmayı ifade etmektedir.⁵⁶⁸

Kuşeyrî’ye göre ise takvânın hakikati, Allah’a kulluk ederek gazabından korunmaktır. Bu anlamda takva asıl olarak ilkin şirkten, sonra günahlardan, daha sonra günah olma ihtimali olan fiillerden sakınmak, en son olarak da fuzuli ve lüzumsuz olan şeyleri terk etmektir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1584; Uludağ, Süleyman, “Takvâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXIX, s. 484, ss. 484-86, İstanbul 2010.

⁵⁶⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1585.

⁵⁶⁶ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 102-103.

⁵⁶⁷ Uludağ, “Takvâ”, 484.

⁵⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 625.

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 200.

Mevdûdî nezdinde takva “sadece belirli bir şekil, dış görünüş veya hayat tarzını ifade etmez. O, daha çok içe yönelik bir ‘hâl’dir, tabii şüphesiz hayatın her alanına yansıyan bir ‘hâl’.”⁵⁷⁰ Takvayı, “Allah’a karşı sorumluluk hissi” içinde davranma, O’na karşı olan bu sorumluluğu idrak ediş olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu sorumluluk bilincini kuşanan vicdan canlanır, harekete geçer. Vaktini ve enerjisini nereye harcadığını düşünür ve bunun neticesinde Allah’ın rızasına uymayan her şeyi reddeder. Bu bilinç ile hareket eden insan haramlardan titizlikle kaçınmakla kalmaz, şüpheli olan şeyleri de yapmakta tereddüt eder. Onun bu şuuru tam bir teslimiyetle Allah’ın emirlerini yerine getirmesine yol açar. Dinin koyduğu sınırların dışına çıkma ihtimali söz konusu olduğunda, Allah korkusu onda bir huzursuzluk meydana getirir. Allah’a ve din kardeşlerine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmekten mutmain olmak onun hayat felsefesi olur ve herhangi bir haksızlık yapma endişesinden ürperti duyar hale gelir.⁵⁷¹

Ayrıca Mevdûdî’ye göre takvanın bu bilinç hali, sadece bir tek tarzda veya sadece özel bir çevrede kendini göstermek yerine kişinin bütün bir düşünce dünyasında ve bütün faaliyetlerinde ortaya çıkar. Bu bütüncül bakış açısı kazanılmaz ise başka birinin sakalının kısalığı uzunluğu, pantolon paçasının topuklara kadar uzanıp uzanmadığı mevzularıyla zaman harcanacaktır. Bu da toplumun İslâm’ın özünü terk etmelerine neden olacaktır. Bu şekilci yaklaşım biçimi de müslümanların bütün hayatlarını siyasî uzlaşma ve tâviz içinde geçen bir hayat haline getirmektedir. Ve böylelikle İslâm’ın hâkimiyeti mücadelesini göz ardı edip bundan kaçınmanın binbir bir çeşit yolunu bulmaktadırlar. Bütün gayretleri, küfre karşı koymayan İslâmî bir hayat için planlar yapmaya yöneltilmiştir.⁵⁷²

Takvanın bu şekilsel yaklaşımının benimsenmesi Müslümanları içinde yaşadığı toplumda sürekli yönetilen konumuna düşürdüğü ve onları iktidar sahipleri ile uzlaşmaya götürdüğü gerekçesiyle, Mevdûdî, bu yaklaşımın terk edilmesini söylemektedir. Ona göre “Takva, sadece Allah’tan korkmak ve sorumlu olduğunun şuurundan doğan dikkatle nefsi durumunu düzeltmiş olarak yaşamaktır. O halde gerçek takva; insanın kalbini Allah’ın nuruyla nurlandırması ve kulluk şuuruna varmasıdır. Allah’ın huzuruna gideceğinin ve kıyamet gününde Allah’ın Halifesi sıfatıyla Allah’a hesap vereceğinin şuurunda olmaktır.”⁵⁷³

⁵⁷⁰ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri*, s. 68.

⁵⁷¹ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri*, s. 68.

⁵⁷² Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri*, s. 69.

⁵⁷³ Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s.115.

Yine O, “bütün bu anlatıklarımızla; ne şekilde ve nasıl olursa olsun kimlikle ilgili, giyim kuşamla, dışa dönük tavırlarla ilgili kaidelerin önemini, Allah korusun, hafife almak veya inkâr etmek maksadında değiliz. Sünnette sabit olan hususların aleyhinde olabileceğimiz düşünülmemelidir. Belirtmek istediğimiz husus, takvânın özünün dışa dönük şekillerden ziyade kalp ve zihin niteliklerinde yattığıdır. Gerçek takva sahibi bir kişinin bütün hayatı sürekli İslâmî olacaktır. Böyle bir kişinin düşüncelerine, duygularına ve eğilimlerine, zihin yapısına, zamanını kullanmasına, enerjisini sarfetmesine -kısacası dünya hayatının bütün yönlerine- bütün kavranabilirliğiyle İslâm gittikçe artan bir şekilde yansıyacaktır. Fakat takvâ tohumu ekilmeksizin hiçbir sunî tedbir meyve vermeyecektir.” diye açıklama yapmaktadır.⁵⁷⁴

Mevdûdî'nin takvayı birtakım şekilsel içerikten ibaret olmayıp içsel bir hâl olduğu şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Ona göre takva, hususi bir elbise ve belirli bir hayat tarzından ibaret değildir. Bununla birlikte takvaya siyasi anlamı da muhteva edecek bir şekilde “İslâm'ın hâkimiyeti mücadelesini” yapma olarak yorumladığını da ifade etmeliyiz.

3.1.7. Tevekkül

Sözlükte “birine işini havale etme, güvence verme, dayanma ve ona güvenme” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁷⁵ Ahlaki ve tasavvufî bir terim olarak bir kimsenin kendini tamamen Allah'a teslim etmesi, rızkında ve işlerinde Allah'ı kefil bilip sadece O'na güvenip dayanması şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁷⁶

Zünnûn'a (ö. 245/859) tevekkülden sorulduğunda, “Nefsin tedbirini bir kenara bırakıp kendinde bir kuvvet ve varlık görmemektir.”⁵⁷⁷ diye cevap vermiştir. Ebu Bekir Zekkak ise “Tevekkül, hayatı bir güne indirip yarın endişesinden kurtulmaktır.”⁵⁷⁸ demektedir. Başka bir zaman Zünnûn'a tevekkül nedir denildiğinde: “(Mal, nefis, ihtiras gibi) Rableri söküp atmak ve sebeplere itimad fikrinin kökünü kazımdır” demiş ve bunun üzerine soru sahibi, biraz daha açar mısınız deyince: “Yani, nefsi rab (efendi) olma durumundan çıkarıp kulluk yapma vaziyetine sokmaktır.” diye cevap vermiştir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri*, s. 70.

⁵⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1586; Çağrı, Mustafa, “Tevekkül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s. 1, ss. 1-2, İstanbul 2012.

⁵⁷⁶ Çağrı, “Tevekkül”, 1.

⁵⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 51.

⁵⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 51.

⁵⁷⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 251.

Ebu Abdullah Kureşî (ö. 599/1202)'ye göre tevekkül, her durumda Allah'a bağlanıp, ona güvenmektir diye tarif etmiştir. Bunu ise kişiyi başka bir sebebe ulaştıran tüm sebeplere itimadı terk etmek ve böylece işi sebeplerden değil Hakk'tan bilmek olarak açıklamıştır. Yine bu anlamda Tusterî, tevekkül peygamberin hâlidir. İşe gidip çalışmak ise O'nun sünnetidir. O'nun hâlini takip eden bir kimse sünnetini kat'iyyen terk etmez demiştir.⁵⁸⁰

Çalışmanın tevekküle mâni olup olmayacağı konusunda sûfilerin yaklaşımlarının İslâm ümmetini gerilettiğine dair birçok modern tartışmalar yaşanmıştır. Hâlbuki sûfiler tevekkül ile sebeplere bağlanmanın ve tedbirli davranmanın birbirini nakzetmediğini, bilakis tevekkülün iş hayatını daha bereketli bir duruma getirdiğini söylemektedirler.⁵⁸¹

Aslında tevekkül, rızık ve işlerinin neticesi hususunda Allah'a güvenip, O'na teslim olmaktır. Kendi gücüne, imkânına ve mülküne veya başkalarına güvenmeyip, her şeyin mutlak sahibi olan Allah'a güvenip dayanmaktır. Güvenmek, kalp ile ilgili olup kalbin amelidir. Çalışmak ise bedenın amelidir. Bedenen çalışmak, kalben Allah'a güvenmeye mâni değildir.⁵⁸²

Yukarıda tevekkül ile aktarılan cümlelere dikkatlice bakıldığında, sebepleri terk etmek tavsiye edilmemekte, “kendinde bir kuvvet ve varlık görmek”, “sebeplere itimad”, “iş sebeplerden bilmek” gibi mevzular nehyedilmektedir. Söz gelimi Zünnûn'un, “Nefsin tedbirini bir tarafa bırakıp kendinde bir kuvvet ve varlık görmemesidir.” şeklinde yaptığı açıklamasında ki ‘kendi tedbirini bir tarafa bırakmak’, çalışmayı bırakmak, tedbir almayı terk etmek demek değildir. Kastı; çalışan, tedbir alan kişinin çalışmasına, tedbirine, kendi güç ve kuvvetine güvenip bağlanmaması, sadece Allah'a itimad etmesidir. Çünkü Allah dilemezse bu çalışmaları ile gücü-kuvveti de bir işe yaramayacaktır.⁵⁸³

Mevdûdî ise tevekkülü imanın bir rüknü olarak görmekte olup cennetin kazanılmasını tevekkülün içselleştirilmesi ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre tevekkül şu anlamlara gelmektedir: “Birincisi, insanın, Allah'ın yol göstermesine (hidayetine) tam bir teslimiyetle güvenip, dayanması ve O'nun tüm hakikatı bildiğine inanmasıdır. Ahlâki kaideler, helâl ve haramın sınırları, yeryüzünde yaşamının kural ve prensipleri, kısaca Allah'ın koyduğu tüm kanunların hak olduğunu bilmek ve onları

⁵⁸⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 251.

⁵⁸¹ Uludağ, “Tevekkül”, 3.

⁵⁸² Gökcan, *Temel Ahlâki Prensipleriyle Tasavvuf*, s. 147.

⁵⁸³ Gökcan, *Temel Ahlâki Prensipleriyle Tasavvuf*, s. 150.

uygulamakla insan felaha ulaşır. İkincisi, insan Allah'tan başkasına tevekkül etmemeli, kendi kuvvet, kabiliyet ve imkanlarına güvenmemelidir. Ancak insan dünyada da ahirette de başarının sadece Allah'ın yardım ve inayetiyle olacağına inanmalıdır. Bir kimsenin Allah'ın yardım ve inayetini elde edebilmesi için de ancak O'nun için çalışması ve O'nun koyduğu kurallara uyması gerekir. Üçüncüsü, Allah'ın va'd ettiği şeyler, ancak Allah'a tevekkül edip, iman eden ve salih amel işleyen kimselerdir. Tevekkül eden kimseler, batıl yollarda ne kadar çok çıkarları olursa olsun, yine de o yolları terk eder ve Allah'a tevekkül edip, Allah'ın helâl yollarında rızıklarını ararlar, bu yüzden sıkıntılarla karşılaşsalar bile hak yolda yürümekte ısrar ederler. İşte bundan, iman ile tevekkülün birbirlerine ne kadar bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Sadece iman ettiğini söylemek, ancak, Allah'a tevekkül etmeden ve helâl haram sınırını hesaba katmadan rızık kazanmaya çalışmak, Allah'ın yukarıdaki va'dini elde etmeye yetmez.”⁵⁸⁴

“*Onlar Rablerine tevekkül ederler*”⁵⁸⁵ ayetinde geçen tevekkül ile ilgili şunları söylemektedir. Müminler mallarına, mülklerine, kabilelerine ve adamlarına değil yalnızca Rablerine güvenirlir. Müminler yalnızca Rablerine güvenip dayandıkları için dünyevi şartlara bakmaksızın O'nun yolunda her türlü zorluğa göğüs germeye, yurtlarını terk edip hicret etmeye ve gerekirse bütün dünya ile savaşmaya hazırdır. Çünkü onlar, salih amelleri neticesinde Rablerinin her daim salih kullarına bu dünyada ve ahirette yardım edeceğine inanırlar.⁵⁸⁶

Ayrıca Mevdûdî tevekkül ile tedbir almak noktasında önemli bir denge olduğunu ve insanların çoğunun bu dengeyi yakalayamadığını ifade etmektedir. Ona göre bu dengeyi güzel bir şekilde gerçek bilgi ile donatılmış olan Hz. Yakup (a.s.)'da görmekteyiz. Hz. Yakup (a.s.) oğullarını Mısır'a yollamadan önce gerekli tüm tedbirleri aldığını; Bünyamin konusunda evlatlarını uyarmasını, şüphe çekmemek için ayrı ayrı kapılardan girmelerini ve tehlike arz eden bir duruma karşı neler yapacaklarını tek tek söylemesine karşın hükmün Allah'ın elinde olduğunu, beşerî tedbirlerin Allah'ın takdirini değiştirmeye güç yetiremeyeceğini ve gerçek koruyucunun ancak Allah'ın koruması olduğunu aklından çıkarmıyordu. Ona göre bu dengeyi kuranlar gerçek bilgiye ulaşabilirler. Allah'ın insana lütfettiği yeteneklere uygun hareket ettikten sonra başarı ve başarısızlığın Allah'tan geldiğini kavrayan kişi bu kategoriye girmektedir.

⁵⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 243.

⁵⁸⁵ el-Ankebût 29/59.

⁵⁸⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 268.

Fakat insanların çoğu bunu beceremezler. Bazısı kendi çalışma ve tedbirine dayarak Allah’a tevekkülü bırakır, bazısı da sadece “Allah’a tevekkül” edip sorunları gidermek için herhangi bir çare aramazlar.⁵⁸⁷

Tevekkül konusunda sûfilerin bazı sözlerinin bazen yanlış anlaşıldığı veyahut yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu ifade etmeliyiz. Özellikle sebepleri terk etmek ile sebepleri bağlanmayı terk etmek arasındaki farkın anlaşılmasının bunda etkili olduğunu kanaatindeyiz. Mevdûdî’nin tevekkül ve tedbir bahsinde anlatıklarının önemli bir denge unsuru olduğunu ifade etmeliyiz.

3.2. Nefis Terbiyesine Dair Kavramlar

Tasavvuf kavramlarının ihtiva ettiği konulardan biri de nefis terbiyesine dair kavramlardır. Tasavvufta nefis terbiyesi daha çok nefsin her türlü şer ve gûnahtan arınması ve hastalıklardan kurtulması üzerine inşa edilmiştir. Bundan dolayı nefsi terbiye etmek, tezkiye edip tedavi etmek tasavvufun en önemli gayesi olmuştur. Bu anlamda tasavvuf literatüründe nefis terbiyesi ile ilgili birçok kavram ortaya çıkmıştır. Bu konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz kavramlar ele alınacaktır.

3.2.1. Tezkiye

Sözlükte “temizlemek, geliştirmek, büyötmek, arıtmak, temize çıkarmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸⁸ Tezkiye, nefsi kirlöten şeylerden arındırmakla ilgilidir. “Nefsi yerilen ahlâktan, övölen ahlâka yükseltmeye tezkiye denir.”⁵⁸⁹ Ve bu da iki şekilde olur; birincisi, fiille olandır ki övgöye değör olan budur. İkincisi, sözle olur ki kişinin bir başkasını doğrulaması, temize çıkarması fakat kendini temize çıkarmaması şeklinde olur.⁵⁹⁰

Tezkiyenin tasavvuf klasikleri arasında müstakil bir bab başlığı şeklinde anılmamasının nedeni tasavvufun baştan sona “kalbin arındırılması”yla ilgilendiğı, bir başka deyişle, kalbini tasfiye ve nefsinin tezkiye etmek isteyen bir mü’minin önünde uygulanabilir, sürdürölebilir, denetlenebilir bir müfredat koyan ilim olduğı gerçeğinde aranmalıdır.⁵⁹¹ Bununla birlikte tasavvufta “nefsin tezkiyesi; tezkiye-i nefse (nefsin

⁵⁸⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, II, 479.

⁵⁸⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 668; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 661.

⁵⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 661.

⁵⁹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 669-670.

⁵⁹¹ Hamza Yusuf, *Kalbin Simyası: Manevi Yaralara Çare Bulmak*, çev. Abdurrahman Açıkğöz, Timaş Yayınları, İstanbul 2019, s. 7.

arındırılmasına) giden yol, temiz ve kâmil nefislerden sadır olan fiillerin itiyat haline gelmesidir. Öyle ki bu fiiller zaman geçtikçe tekrar edilerek alışkanlık haline geldiklerinde, nefsten sağlam bir tavır olarak sadır olmaya başlarlar. Bu fiillerin tabiatı gibi kişide adet haline gelmesi gerekir ve istenir. Bu durumda kişiye daha önce ağır gelen iyilikler hafif gelmeye başlar. Mesela kendisi için cömertlik ahlâkını arzu eden kişinin yolu, cömert kişinin fiiliyle meşgul olmayı üzerine almaktır. Bu da malı dağıtmaktır. Bu fiil kendisi için kolay hale gelinceye kadar bu konuda gayret etmeye devam eder ve böylece kişi bizatihi cömert hale gelir. Bunun gibi kendisine kibir hâkim olan tevazu ahlâkını elde etmek isteyen kişinin yapması gereken de zaman geçtikçe sürekli olarak mütevazı kişilerin fiillerini yerine getirmeye çalışmaktır.” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁹²

Mevdûdî’ye göre tezkiyenin manası temizlemek, yetiştirmektir. Kim nefsinin kötülüklerden temizler, takvayla süsler ve nefsinde iyiliği hâkim kılsa o kişi kurtuluşa ermiştir. Kim de nefsinin iyilik eğilimlerini bastırır, takvadan uzaklaşır ve kötülüğe destek verir ise hüsrana uğramıştır. Kul arınmak için istekte bulunabilir. Fakat bunun gerçekleşmesi en nihayetinde Allah’ın yardımına ve tevfik etmesine bağlıdır. Aynı durum “kötülük” için de söylenebilir. Allah kimseyi baskı ile günaha yöneltmez. Fakat bir kimse günah işlemekte inat ederse Allah’da ona arınmayı ve takvayı nasip etmez. Onu kendi nefsiyle başbaşa bırakır.⁵⁹³ Mevdûdî’ye göre tezkiye kelimesi Kur’ân’da ise iki anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır: Birincisi, temizleme/pâklama; diğeri ise, yaygınlaştırma ve geliştirmek. Bundan dolayı tezkiye sadece bu iki bölümden mürekkebtir. Bunun üzerine de şu yorumları yapmaktadır: Birincisi, İnsanın gerek nefsinin gerek toplumu kötü olan huylardan, yanlış örf ve geleneklerden arındırmak. İkincisi ise, güzel davranışlar vasıtasıyla bunu orataya çıkarmak ve geliştirmek.⁵⁹⁴

Mevdûdî, tezkiyenin bu şeklinin gerek Kur’ân gerekse peygamberin ana gayesini oluşturduğunu ifade etmektedir. Ki O, herhangi biri Kur’ân’ı Kerim’e ve Allah Rasûlü’ne bu nazarla bakarsa, çirkin olan ne kadar davranış varsa, bunları kişisel ve toplumsal hayattan çıkarmak için mücadele ettiğini ve ne kadar güzel davranış varsa onları hayata hâkim kılmak için çalıştığını ve bunu korumak için ne gibi tedbirler aldığını kendi kendine görüp anlar.⁵⁹⁵

Mevdûdî, zekât kelimesinin köken itibariyle arınma, gelişme ve büyüme

⁵⁹² Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kelam Yayınları, İstanbul 2006, s. 1127.

⁵⁹³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, VII, 137-138.

⁵⁹⁴ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 220.

⁵⁹⁵ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 220.

anlamlarına geldiğini, dini bir kavram olarak hem malı temizlemek için ondan alınan payı hem de nefsi arındırma eylemini içerdiğini ifade etmektedir. “Zekâtı verirler.”⁵⁹⁶ ayetiyle ilgili olarak, “bu ayet metninin asıl anlamı, “Mümin sürekli arınma içindedir” şeklindedir. Bu yüzden anlam, yalnızca teknik anlamda “zekât” vermekle sınırlı olmayıp, ahlâk, mal-mülk, servet ve genelde tüm yaşayış açısından sürekli nefsi arınma halinde olmayı kapsar. Ayrıca, söz konusu edilen, kişinin yalnızca kendi nefsini ‘arındırması’ değil, başkalarını da arındırmaya çalışmasıdır. O halde, ayetin anlamı şöyle olmaktadır: Müminler kendilerini ve aynı zamanda başkalarını arındıranlardır.”⁵⁹⁷

Mevdûdî, tasavvufta revaçta olan şekliyle nefis tezkiyesinin Kur’ân ve sünnetin öğretilerinden bir hayli saptığını düşünmektedir.⁵⁹⁸ O, nefsin ıslahı ve tezkiyesi için Kur’ân, sünnet ve sahabe uygulamasıyla sürügelene sabit usullere sarılmayı yeterli görmektedir. Ve Ona göre başka usullere kapı açılmamalıdır. Çünkü bundan daha iyi bir yol yoktur. Bu usulü bırakıp, kimin icad ettiği, hangi din veya millettten geldiği önemli olmaksızın başka usullere sarılmaktan kaçınmak gerekir.⁵⁹⁹

Ayrıca Mevdûdî tezkiyeye, akide, ahlâk ve amellerin temizlenmesi anlamlarını verdiğini görmekteyiz. Yine O, bazı müfessirlerden yola çıkarak tezkiyenin bir diğer anlamının, “İslâm’ı kabullenmek” olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, Allah’ı tanımayan bir insanın arınması düşünülemez.⁶⁰⁰

Tezkiye tasavvufta daha çok nefsin ve kalbin arınması şeklinde anlaşılırken Mevdûdî tarafından ise tezkiyenin yaygınlaştırma ve geliştirme anlamlarından yola çıkarak kişinin yalnızca kendi nefsini bireysel olarak ‘arındırmak’ olarak değil, toplumu da bu arınmaya dahil etmek için çalışmak şeklinde anlamıştır. Mevdûdî’nin gerçekleştirmek istediği toplumsal değişime uygun olarak bu yorumlama biçimine gitmesi dikkate değerdir.

3.2.2. Tevbe

Tevbe kelime olarak “geri dönmek, pişmanlık duymak, dönüş yapmak, terk etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰¹ Râgıb el-İsfahânî tevbede kemal derecesine ulaşmak için; çirkin olduğundan dolayı günahı terk etmek, daha önce işlemiş olduğu

⁵⁹⁶ el-Mü’minûn 23/4.

⁵⁹⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, III, 401.

⁵⁹⁸ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 220.

⁵⁹⁹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, II, 116.

⁶⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VII, 28.

⁶⁰¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 278; Topaloğlu, Bekir, “Tövbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s. 279, ss. 279-83, İstanbul 2012.

günaha pişmanlık duymak, günaha geri dönmek için azmetmek ve kötülükleri iyiliklerle telafi etmek gerektiğini söylemektedir.⁶⁰²

Kuşeyrî tevbe, “şeriatın yerdiği şeyden övdüğü şeye dönmek” olarak tarif etmiştir. Bûşencî’ye (ö. 348/959) göre tevbe işlediğin bir günahı hatırladığın zaman o günahı rahatsızlık duymaktır. Rüveym ise “tevbe, tevbeden tevbe etmek” diyerek kişinin tevbesinin de tevbeye ihtiyacı olacağını göstermiştir. Zünnûn’a tevbenin derecelerinden sorulunca, “avâmın tevbesi günahı, havâsin tevbesi gaflettendir.” diye cevap vermiştir.⁶⁰³ Bunun üzerine Serrâc da “tevbekarların tevbe etme amaçları ne kadar da farklı, kimi günahlarından ve kötülüklerinden, diğeri zellesinden, gafletinden, bir diğeri ise hasenât ve taatı görmekten; onlara takılıp kalmaktan tevbe ediyor.”⁶⁰⁴ demektedir.

Mevdûdî’ye göre tevbe kelimesinin sözlük anlamı “dönmek, yönelmek” veya “geriye dönmek” demektir.⁶⁰⁵ Ona göre tevbekar, günahlarından ötürü af dileyen, vicdanının harekete geçmesiyle kendi kusur ve hatalarını görüp Allah’tan utanan⁶⁰⁶, günahlarından dolayı pişman olan ve yaptığı kötülükten vazgeçerek bir daha yapmamaya çalışan kimsedir.⁶⁰⁷

Mevdûdî tevbenin iki yönü olduğunu, kula izafe edildiğinde, kişinin isyandan itaate dönmesi, Allah’a nispet edildiğinde, Allah’ın kuluna yönelip günahlarını bağışladığı manasına gelmektedir.⁶⁰⁸ O, tevbenin daha iyi anlaşılması için birtakım hususları zikreder. Birincisi, tevbe, bir kimsenin Allah’a karşı işlediği günahı dolayısıyla pişman olmasıdır. Çünkü bir kişinin karakter olarak yahut sağlık, kötü bir şekilde anılmak ve maddi kayıp endişesi gibi sebeplerden ötürü günahı uzak durması tevbe kapsamında değerlendirilmez. İkincisi, Rabbinin karşı yaptığı itaatsizliği fark eden kimse, hiç vakit kaybetmeden tevbe ederek günahını temizlemeye çalışmalıdır. Üçüncüsü, günah işleyen bir kimse tevbe ettikten sonra, tekrar tekrar günaha dönmemelidir. Bu onun tevbesinde samimi olmadığına bir delildir. Çünkü tevbenin asıl ruhu, insanın işlediği günahı dolayısıyla pişmanlık duymaktır. Fakat aynı günahı sürekli işleyen bir kimse, gerçekte pişmanlık içinde değildir. Dördüncüsü, nasuh tevbe edip yine de nefsi zaafı dolayısıyla aynı günahı işlediğinde, tevbe ettiği günahı tekrar

⁶⁰² İsfahânî, *Müfredât*, s. 278.

⁶⁰³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 187-191.

⁶⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 44.

⁶⁰⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, II, 279; Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 66; Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 340.

⁶⁰⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VI, 405.

⁶⁰⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, V, 239.

⁶⁰⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 66; Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I, 340.

yenilenmiş sayılmaz. Fakat o, bu günahı tekrar işlemeyeceğine daha sağlam bir inançla gayret göstermelidir. Beşincisi, bir kimse, işlediği günahı her hatırladığında o günden hâlâ haz duyup zevk alıyorsa tekrar tevbe etmesi gerekir. Fakat o günden dolayı haz duyup zevk almıyorsa tekrar tevbe etmesi gerekmez. Çünkü Allah'tan çekinerek işlediği günaha içtenlikle tevbe eden birisi, artık o günden zevk duymaz. Eğer o kişi, Allah'a isyan etmiş olmasına rağmen işlediği günden zevk alıyorsa, bu onun kalbinde, Allah korkusunun henüz kök salmadığının göstergesidir.⁶⁰⁹

Tevbe suresi 112. ayetinde geçen “*tevbe edenler*” kelimesini, devamlı olarak pişmanlık duyanlar ve sürekli Allah'a yönelen kimseler olarak yorumlamaktadır.⁶¹⁰ Mevdûdî'ye göre her şeye rağmen sürekli Allah'a yönelen kimselerin bu hali, gerçek bir müminin en belirgin vasfıdır. Hatta bu, bir insanın başarabileceği en yüce mükemmelliktir. Çünkü bir mümin, malını ve canını cennet karşılığında satarak Allah ile yaptığı “pazarlığı” bazen unutulabilir. Bir an bunların sahibi kendisi imiş gibi davranıp gerçekte Allah'a ait olduğunu unutulmaktadır. Fakat Allah ile yapmış olduğu antlaşmayı ihlal ettiği için yaptığı hatanın farkına varınca bu hareketinden dolayı pişman olur. Allah'tan affını ister, O'nunla yaptığı antlaşmayı yeniden tazeler ve ayağının kaymaması için O'ndan yardım ister. İşte bu şekilde davranan bir kimsenin bu hâli onun her zaman tekrar imana yöneleceğinin garantisidir.⁶¹¹

3.2.3. Tesbih

Sözlükte “suda hızla yüzüp mesafe almak” mânasındaki “س-ب-ح/s-b-h” kökünden türemiş olup⁶¹², terim olarak Cenâb-ı Hakk'ı her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eder.⁶¹³ Râgıb el-İsfahânî, tesbihin kelime kökündeki “suda ya da havada sür'atle geçip gitmek” mânasından hareketle bu kavrama kulun “yüce Allah'a ibadete sür'atle gitme, koşma ve şerden hızla uzaklaşması” anlamını vermektedir.⁶¹⁴

Kur'an'ın birçok âyetinde yerin ve göğün, dağların, çakıl taşlarının, hayvanların, kuşların, yıldızların, meleklerin ve gök gürültüsünün Allah'a bir şekilde secde ve tesbih ettikleri ifade edilir.⁶¹⁵ Bu âyetleri İslâm düşünürleri ve âlimleri tevil ederek birçok

⁶⁰⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 408-409.

⁶¹⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 279.

⁶¹¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 280.

⁶¹² İsfahânî, *Müfredât*, s. 687.

⁶¹³ Yurdağür, Metin, “Tesbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, s. 527, ss. 527-28, İstanbul 2011.

⁶¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 688.

⁶¹⁵ bkz. er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41; er-Rahmân 55/6; el-Haşr 59/24.

açıklama yapmıştır. Kindî (ö. 252/866), âyetlerde sözü edilen tesbihi varlıkların tabiatına yerleştirilmiş olan işleyişin mucibince görevlerini yerine getirmek olarak açıklamıştır. Mâtürîdî (ö. 333/944), bu varlıklara izafe edilen tesbihin ve secdenin onların mükemmel bir şekilde yaratılmalarının Allah'ın varlığına ve bir tek ilah olduğuna delil anlamına geldiğini söylemiş, ayrıca bahsedilen âyetlerde “Siz onların tesbihini anlayamazsınız” şeklindeki ifadelerden yola çıkarak bu varlıkların kendilerine ait özel bir tesbih şeklinin olabileceğini de ifade etmiştir.⁶¹⁶ Kuşeyri ise, canlı varlıkların tesbihinin söz ile canlı varlıkların dışındakilerin ise O'nun rab oluşunun delili olduğunu söylemektedir.⁶¹⁷

Tesbih kavramı tasavvuf kaynaklarında zikir başlığı altında, zikir ile aynı manaya gelen “Allah'ı anmak” şeklinde anlaşıldığı ve açıklandığı için konuya ayrıca mustakil bir bahis açılmamıştır.

Mevdûdî'ye göre ise “tesbih” kelimesinin iki anlamı vardır; takdis etmek ve gönülden isteyerek gücünün yettiği kadarını yapmaktır.⁶¹⁸ Tesbihten asıl murad ise, Allah'ı her bakımdan tenzih etmektir.⁶¹⁹

Mevdûdî, “Sabah ve akşam rabbini hamd ile tesbih et”⁶²⁰ âyetlerinin genel olarak iki anlama gelebileceğini söylemektedir: birincisi, daimî surette Allah'ı hatırlayın. İkincisi ise, belli vakitlerde namaz kılın.⁶²¹

Yine ona göre, yüce Allah'ı tesbih etmek, müşriklerin şirkleri dolayısıyla O'na nispet ettikleri noksanlıklardan, hata ve eksikliklerden uzak ve yüce olduğunu ifade etmektir. Bunu ifade etmenin en güzel şekli ise namazla inkişaf etmektedir.⁶²² Bu manada “Allah'ı sabah, akşam tesbih etmek” demek yalnızca tesbihteki tespih taneleri saymak değildir, O'nun büyüklüğünü dil ve kalp ile sürekli izhar etmek demektir.⁶²³

“Dağların ve kuşların”⁶²⁴ Hz. Davud'un tesbihine katılmalarının ise şu anlama geldiğini ifade etmektedir. Hz. Davud tatlı ve etkileyici sesi ile Allah'ı tespih ederek zikredince onun sesi dağda yankılanıyor ve bu yankı neticesinde kuşlar da etrafına toplanmaya başlıyor ve bu hâl çok etkileyici bir durum alıyordu.⁶²⁵

⁶¹⁶ Yurdağür, “Tesbih”, 528.

⁶¹⁷ Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*, III, 330.

⁶¹⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 62.

⁶¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 290.

⁶²⁰ Bkz. el-Âl-i İmrân 3/41, el-Hicr 15/98, el-Meryem 19/11, et-Tâhâ 20/130, el-Enbiyâ 21/20, en-Nûr 24/36, er-Rûm 30/17, el-Ahzâb 33/42, el-Mü'min 40/55, el-Kâf 50/39.

⁶²¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 155.

⁶²² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 288.

⁶²³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 428.

⁶²⁴ el-Enbiyâ 21/79.

⁶²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 322.

“Yüce Rabbinin adını tesbih et”⁶²⁶ şeklinde beyan edilen ayetin ise birkaç manaya geldiğini ifade etmektedir: Birincisi, Allah, şanına layık isimlerle anılmalı, anlam açısından eksiklik ifade edecek isimlerle anılmamalıdır. Bunun için ihtiyatlı olma açısından en güvenli yol, Kur’ân’da geçen isimleri ile veya bunların başka dillerdeki en yakın karşılıkları ile zikretmektir. İkincisi, Allah’a has olan isimleri mahlûkata vermemek gerekir. Bazı sıfatlar ise kullar için de kullanılabilir. Üçüncüsü ise, Allah’ın esmasını saygı ile anmak gerekir. Onun için Allah’ın esmasını her yerde zikretmek uygun değildir. Söz gelimi tuvalette, günah işlerken, gayri meşru işlerin yapıldığı mekânlarda ve istihza ile hafife alacak kişilerin yanında zikretmek uygun değildir.⁶²⁷

Netice olarak Mevdûdî tesbihin daha çok Allah’ı hatırlamak ve O’nu noksanlıklardan tenzih etmek şeklindeki anlamı üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte modern hâkim paradigmanın etkisiyle “dağların ve kuşların” tesbihini akılcı bir yoruma tabi tuttuğu gözlenmektedir. Ayrıca tesbihin, taneleri saymak olmadığı, Allah’ı layık olduğu ve Kur’an’ın bildirdiği şekilde yapılması gerektiğini belirtme ihtiyacı hissetmesinin altında yatan saik tasavvufta yaygın olan tesbih çeşitliliğine dolaylı bir eleştiri olduğunu ifade etmeliyiz.

3.2.4. Zikir

Sözlükte “bir şeyin korunması, saklanması, anmak ve hatırlamak” anlamına gelen zikir⁶²⁸, terim olarak “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılmaktadır.⁶²⁹ Bu anlamda zikir, iki kısıma ayrılmaktadır. Birincisi, unutmadan kaynaklanan hatırlama, ikincisi ise, sürekli hatırd tutmak ve sürdürmek için anmak şeklinde olur.⁶³⁰

Zikir tasavvufta en temel işleve sahip olan bir kavramdır. Kuşeyrî’ye göre devamlı zikir olmaksızın hiçbir kimsenin Allah’a ulaşması mümkün değildir. Çünkü Cenâb-ı Hakk’a giden yolda en temel gereksinim ve kuvvet, zikirdir. Zikir de iki çeşittir; dil ve kalp ile yapılır. Esas olan kalbin zikridir. Kalbin zikri mertebesine de daimî dil zikri ile ulaşılır.⁶³¹ Zikir tarikatlarda kulu rabbine yaklaştıran en büyük ibadet ve müridin nefsinin terbiye için uygulanan riyâzetin en önemli esası olarak kabul edilir.

⁶²⁶ el-A’lâ 87/1.

⁶²⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VII, 97.

⁶²⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 575; Öngören, Reşat, “Zikir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV, s. 409, ss. 409-12, İstanbul 2013.

⁶²⁹ Öngören, “Zikir”, 409.

⁶³⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 575

⁶³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 301.

Müridin nefsinin kötülüklerden nasıl arındıracağını bilen şeyh, müridin içinde bulunduğu hâle münasip zikri vererek arınmasına ve Hakk yolunda ilerlemesine vesile olur.⁶³²

Tasavvufta genel olarak üç çeşit zikrin olduğu ifade edilmiştir. Birincisi, dilin zikri şeklinde olup murid O'nun adını işitmekten hoşlandığı için bunu sürekli tekrar ederek bundan tad alır. İkincisi, kalbin zikri olan havasın zikridir. Sevilenin kalbde tasavvuru ve bu tasavvurda yoğunlaşmaktır. Üçüncüsü ise, sırrın zikri denilen hâssü'l-havâs'ın zikridir. Ki bu makam, zikreden zikredilende fani olması şeklinde tarif edilmiştir.⁶³³

Sûfilerin zikre bu kadar ehemmiyet göstermelerinin sebebi, zikrin, her ibâdetde öz olarak bulunmasından ve ortak payda olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü namazla Allah'ı zikir, zekâtla Allah'ı zikir, oruçla Allah'ı zikir, cihadla Allah'ı zikir vb. ibâdetlerin hepsi, Allah'ı zikretmenin farklı şekilleri gibidir. Bütün ibâdetlerde bir ritüel ve sayı söz konusu iken zikir ise günlük hayatın her safhasında, bir şey yerken, içerken, giyerken, binerken, otururken, yatarken, yan yatarken yapmak mümkündür. Ayrıca, kişi kimi çok zikrediyor ise onu sever, sevdiğini tanır, tanıdığına teslim olur, teslim olduğuna da dost olur.⁶³⁴

Mevdûdî'ye göre zikir, sözlükte “hatırlatmak”, “uyarmak” ve “tavsiye etmek” anlamlarına gelmektedir.⁶³⁵ O, zikri, Allah'ı hem dil hem kalp ile zikretmek⁶³⁶, Kur'ân okumak, nasihat ve öğüt vermek⁶³⁷ ve dünyada bir iş yaparken daima O'ndan gafil olmamak şeklinde tarif etmektedir.⁶³⁸

Mevdûdî bu anlamların dışında da birtakım anlamların daha olduğunu söylemektedir. Birinci anlamı, Allah'ı tefekkür, O'nu gönülden anmak, birçok durumda Allah'a dua etmek, sohbetlerde O'nun bahsettiği nimetlerden, hikmetlerinden, sıfatlarından, emir ve yasaklarından söz etmektir. İkinci anlamı, dinin emir ve nehiyelerini gerek ders verme gerekse toplu müzakere şeklinde beyan etmektir. Üçüncü anlamı ise, tesbih, tehlîl ve tekbir anlamına gelir. Ona göre, Peygamber tarafından övülüp takdir edilen zikir ikinci gruptaki zikirdir.⁶³⁹

Mevdûdî'ye göre “Allah'ı çok zikretmek” hayatın bütün yönleriyle Allah'ı anmak demektir. Fakat bu öyle hemen kolaylıkla başarılmaz ve insanın kalbine

⁶³² Öngören, “Zikir”, 411.

⁶³³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 160; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 728.

⁶³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 729.

⁶³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 563.

⁶³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 103.

⁶³⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 29; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 563.

⁶³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI, 500.

⁶³⁹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, IV, 248.

yerleşmez. Zikir bir kimsenin bilinçaltına ve vicdanına kök saldığına ancak o zaman yapacağı ve söyleyeceği her işte Allah'ın adını hatırlayıp anabilir. Bunu sağlayabilmek için de hayatın bütün safhalarında kişinin görevi sürekli Allah'ı zikretmektir. Bunu gerçekleştirmek bir müminin hayat tarzının esasını oluşturmaktadır. Çünkü diğer bütün ibadetler için belirli bir vakit ve sınır tayin edilmişken Allah'ı zikretme de ise herhangi bir sınırlama yoktur. Zira Allah'ı zikretme devamlı olmalıdır ki insan O'nunla ve O'nun ibadetleriyle sürekli bir irtibat içinde olsun. Hatta bunu şuna benzetmektedir: “Böyle bir durumda kişinin yaptığı ibadet ve vazifeler, verimli ve sulak bir arazide bitkilerin gelişip serpilmesi gibi gelişir. Bunun aksine sürekli Allah'ı zikirden yoksun olarak sadece muayyen vakitlerde yapılan ibadetler verimsiz bir arazide sadece bahçıvanın çabasıyla hayatta kalan bir bitkinin yetişmesine benzer.”⁶⁴⁰

Mevdûdî yine Peygamber (s.a.v) zamanında halka oluşturarak grup şeklinde sesli zikir yapma âdetinin olmadığını⁶⁴¹ ve son zamanlarda bir takım mutasavvıflar(!) tarafından icat edilen, Hint fakirlerinden veya Hristiyan rahiplerinden etkilenen tarikatlara girmenin caiz olmadığını ve böyle tarikatların İslâm'a aykırı olduğunu⁶⁴² söyleyerek zikir ile kast edilenin, “birkaç özel kelimenin dilden eksik edilmemesi değil, aksine o kelimeler içinde ifade edilen mânâların zihinde taze ve sağlam olarak tutulması olduğunu hatırdan çıkarmamak”⁶⁴³ olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç itibarıyla zikir tasavvufta daha çok dil ve kalp ile Allah'ı anmak şeklinde anlaşılmış iken Mevdûdî ise zikri daha çok dinin emirlerini insanlara va'z etmek şeklinde anlamıştır. Ve bu yorumlama biçimi İslâmi hareketler tarafından genel bir kabul görmüştür.

3.2.5. Mücâhede

Sözlükte “takat, güç, meşakkat, gayret sarfetmek, gücü yettiği kadar çalışmak”⁶⁴⁴ gibi anlamlara gelen mücâhede, “ج-ح/c-h-d” kökünden türetilmiş olup Râgıb el-İsfahânî, “düşmana karşı savunma yaparken bütün takatini, gücünü, kuvvetini veya mecâlini sarf etmek” olarak tanımlamakta ve düşmanı da görünürdeki açık düşman, şeytan ve nefis olarak tarif etmektedir.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 419-420.

⁶⁴¹ Mevdûdî, *Fetvâlar*, IV, 248.

⁶⁴² Mevdûdî, *İslâm Davetçilerine*, s. 47.

⁶⁴³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 489.

⁶⁴⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 348; Uludağ, Süleyman, “Mücâhede”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, s. 440, ss.440-41, İstanbul 2006.

⁶⁴⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 349.

Kuşeyrî tasavvufî yolun başlangıcında mücâhede içinde olmayan kimselerin bu yolun kokusunu bile alamayacaklarını söylemiştir. Ona göre, mücâhedenin aslını ve esasını, bir çocuğu sütten keser gibi nefsi kötü alışkanlıklardan kesmek ve her daim arzusunun zıttına yönlendirmek oluşturur.⁶⁴⁶ Sülemî (ö. 412/1021) ilk dönem sûfilerinden Ebû Osmân el-Mağribî'den (ö. 373/983) “Mücâhedeye dört elle sarılmadan bu yolda kendisine bir şeyin feth ve keşf olduğunu zanneden kimsenin hata içinde” olduğunu aktarmaktadır. Ebû Ali Dekkâk ise, tasavvuf yolunun başlangıcında ayakta durmayanların nihayetinde oturamayacağını söylemektedir.⁶⁴⁷

Mevdûdî'ye göre “mücâhede” kelimesi, düşmanla savaşmak, ona karşı elinden geleni yapmak manasına gelir. Burada muayyen bir düşmana işaret edilmediğinden, kelime çok geniş bir mücadeleyi ifade eder. Ona göre, bir mümin kendisini istikametten ayıracak bâtılla ve şeytan ile sürekli savaşmak mecburiyetindedir. Yine bir mümin arzu ve isteklerinin esiri olmamak için de nefsi ile savaşmak durumundadır. Bu savaş kişinin evinden başlayıp bütün dünyaya doğru perdenin yayılır. Mümin bir kimsenin, kendi inancına aykırı olan düşünce, adet, gelenek, ahlak, kültür ve ekonomi ile savaşması gerekir. Yine o, Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyip, iyilik yerine kötülüğü hâkim kılmaya çalışan kişi ve kuruluşlar ile de savaşmalıdır. Üstelik bu savaş birkaç günlük değildir, bir ömür boyu gece gündüz demeden devam etmelidir. Ayrıca bu savaş, sadece savaş meydanında verilecek bir mücadele değil, hayatın bütün alanını kapsayacak bir savaştır. Sonuç olarak o ister kendi ülkesinde isterse tüm dünyada, inançları, ahlâkları, örf ve kültürleri, yaşam tarzları, içtimai ve iktisadi kuralları kendi inancı ile çatışma içerisinde olan her şeyle savaşmak zorundadır.⁶⁴⁸

Mevdûdî, her ne pahasına olursa olsun samimiyetle mücâhede içinde olan bir mümini Allah'ın yalnız bırakmayacağını, bilakis onlara yardım edip destekleyeceğini, kendisine giden yollara onları ulaştıracağını vurgulanmaktadır. Bu destek ve yardım sayesinde onlara hak ve batıl yollarını tanımalarını sağlayan bir nur verecektir. Kısaca, Allah herkese mücâhedeleri ölçüsünce yardımını yollar, doğru yoluna eriştirir ve onları destekler.⁶⁴⁹

Tasavvufta mücâhede genel olarak kişinin nefsiyle mücadelesini konu edinirken Mevdûdî ise mücâhedeyi kişinin hem nefsiyle hem de İslam dışı batıl yolların hepsiyle savaş vermek şeklinde izah etmektedir.

⁶⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 193-194.

⁶⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 193.

⁶⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 227.

⁶⁴⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 272.

3.3. Bilgi ve Mârifetle İlgili Kavramlar

Tasavvuf kavramları arasında sayılan konulardan bir diğeri ise bilgi ve marifet ile ilgili kavramlardır. Sûfiler bilgi ve marifet konusunda bir ayrıma gitmişlerdir. Hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimler zahiri ilimler, tasavvuf ise bâtın ilmi olarak tasnif edilmiştir. Gaybi meselelerde kalbe dayalı keşfi bilgi marifet kavramı ile daha çok açıklanmıştır. İşte bu başlık altında tasavvufta bilgi ve marifet ile ilgili kavramlar ele alınacaktır.

3.3.1. Kalp

Sözlükte “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵⁰ Kalp biyolojik olarak, insan göğsünün sol tarafına yakın bulunan çam kozalağına benzeyen bir et parçasıdır. Tasavvufta ise, Allah’ın tecellîgâhı, ilâhî latife, insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh gibi birçok manayı ifade eder.⁶⁵¹

Kur’ân’ı Kerim ve hadislerde ise fuâd, sadr, lüb, nühâ ve rû’ gibi kelimeler kalp manasında kullanılmıştır.⁶⁵² Kalb kelimesinin sözlük ve ıstılah tanımlarından hareketle, insan vücudundaki kalbin, insanın şuur, vicdan, his, idrak ve akli kuvvetlerinin merkezi olduğu ifade edilse de göğüste bulunan bir et parçasının akletme, anlama, kavrama, iman etme ve düşünme gibi yetileri nasıl gerçekleştirdiği konusunda açık ve seçik bir cevap verilememekte ve bu belirsizlik, iki ayrı kalbin varlığından söz edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Kalb-i cismanî, “göğsün sol tarafındaki çam kozalağına benzeyen et parçası” olarak, kalb-i ruhani ise, bilinç, vicdan, his, kavrayış ve akli melekelerimizin merkezi olarak tanımlanmıştır. Fakat böyle bir tanımlama, kalb-i cismanî ile kalb-i ruhani arasında bir ilişkinin olup olmadığını, eğer var ise bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği konusundaki sorulara açık bir cevap oluşturmamaktadır. Sûfilere ait bir tanımda “Kalb, arazın cisimlerle, vasıfların mevsuflarla alakası gibi cismanî kalb ile alakalı olan bir latife-i rabbaniye-i ilahidir.” denilerek kalb-i ruhani, bir “latife-i rabbaniye-i ilahi” olarak isimlendirilmiş ve kalb-i cismanî ile kalb-i ruhani arasındaki ilişkinin varlığı ve bu ilişkinin mahiyeti konusunda bir tespit yapılmıştır.⁶⁵³ Bu ilişkiyi İsmâîl Hakkı Bursevî (ö. 1725) ise, “kalp, vücut kuvvetlerinin odak noktasıdır ve bu

⁶⁵⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 348; Uludağ, Süleyman, “Kalb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, s. 229, ss. 229-30, İstanbul 2001.

⁶⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 341; Uludağ, “Kalb”, 230; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 76.

⁶⁵² Uludağ, “Kalb”, 230.

⁶⁵³ Fatma Çalık, “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur’ân’da ‘Kalp’ Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 175-176.

güçlerin tam ortasında bulunur. Yani ruhânî kuvvetlerle cismani uzuvlar arasında bir vasıtaadır. Bu itibarla feyzi hem alan hem de veren konumundadır.” şeklinde izah etmektedir.⁶⁵⁴

Kalb-i cismânî, vücudumuzun gereksinimi olan temiz kanı pompaladığı, organlarımızın çalışmasını ve yenilenmesini sağladığı gibi, kalb-i rabbanî de ruhun yenilenmesini ve güzelleşmesini sağlar. Kişi, kalp sıhhatini bozacak zararlı besinleri tüketince nasıl vücut sağlığı bozulup, kalp işlevini nasıl tam anlamıyla ifa edemiyorsa; ruhanî kalp de zikir, dua, ibâdet gibi mânevî gıdaları alamazsa ruhun ihtiyaçlarını sağlayamaz.⁶⁵⁵

Tasavvufta üzerinde en çok durulan kavramların başında kalp gelmektedir. Öyle ki sûfiler kalbin insana verilmiş en büyük nimet olduğunu düşünmektedirler. Çünkü tasavvufun asıl amacı olan marifetullâha ulaşmak, ancak nefis tezkiyesi ve kalbin arındırılması ile gerçekleşir. Bundan dolayı bazı sûfilere göre kalp beden ülkesinin padişahı olduğu için kalbin hâllerini bilmek tasavvuf yolunun esasıdır.⁶⁵⁶

Ayrıca kalb tasavvufta asıl bilgi olan marifetin, ilahi sevginin ve ilahi tecellinin asıl memba olması açısından da çok önemlidir. Sûfilere göre gaybi konular ve hakikat hakkında kesin bilgiye ulaşmanın en sağlam yolu kalbdır. Çünkü onlara göre kalbin bilmesi doğrudan bilmedir. Nazari aklın Allah’ın zatına, sıfatlarına ve gayb âlemine dair bilgileri idrak etmede yetersiz kaldığı için kalp işlevsel olur. Zira, aklın idrakine ilim, kalbin idrakine de marifet adı verilir. Bundan dolayı marifetin merkezi akıl değil kalptir. Marifette kalbin müşahedesi söz konusu iken akıl böyle bir tecrübeden mahrumdur.⁶⁵⁷ Akıl gaybi alanlarda eksikdir fakat kalbin de sağlıklı ve güvenilir bilgi vermesi için günah kirinden, nefsin kötü fiillerinden, cehaletten, taklit ve taassuptan temizlenmesi gerekir.⁶⁵⁸

Mevdûdî’ye göre ise kalp, bütün duygu ile hislerin ve akli ve ahlaki eylemlerin merkezi olarak⁶⁵⁹ duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiyi tasnif edip ondan istidlalde

⁶⁵⁴ Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kitâbü’n Netîce*, haz. Ali Namlı- İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, I, 341.

⁶⁵⁵ Önderol, Semiha Akyol, *Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Kalp Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2021, s.11.

⁶⁵⁶ Mehmet Zeki Süslü, “Tasavvufî Tefsirlerde Müşterek Yorumlar -Nefs, Kalp ve Ruh’a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur’ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/24 (2016), 119.

⁶⁵⁷ Bedriye Reis, “Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki = Perception of Heart in the Context of Letâifü’l-İşârât by Qushairi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2019), 539.

⁶⁵⁸ Uludağ, “Kalb”, 231.

⁶⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, III, 375.

bulunan, herhangi bir eylemden birini seçerek onu yapmaya karar veren akla tekabül etmektedir.⁶⁶⁰ Kalp insanın göğsündeki et parçası için kullanılmamıştır. İnsanda ki bilinç, kavrayış, his, arzu, düşünce, niyet ve irade yeri olarak kullanılmıştır.⁶⁶¹

Ona göre üstelik kalb kelimesi, hiçbir zaman tıp ve psikolojideki anlamıyla edebiyatta kullanılmamıştır. Zira edebi eserlerde pek çok kelime çoğunlukla gerçek anlamlarıyla kullanılmaz. Bundan dolayı şairler bu kelimelere bir takım yeni anlamlar yükleyerek yeni bir dünya kurmaya çalışırlar. Bizlerin de günlük konuşmalarımızda, “kalbim razı olmuyor”, “kalbime doğdu” ve “kalbiminin sesine kulak verdim” diyerek gerçek anlamda kullanmadığımızı anlatır.⁶⁶²

“*Kalplerin kör olmasını*”⁶⁶³ biyolojik bir durumdan ziyade Allah’ın her anda ve her yerde etkisini görmeme durumu olarak tarif emektedir. Çünkü sadece duyu organlarıyla görüp kalb gözü kör olanlar, biyolojiyi, zoolojiyi ve dünya hakkındaki diğer bilimleri görebilmekte fakat Allah’ın bunların üzerinde ki etkilerini ise hiçbir yerde görüp tanıyamazlar.⁶⁶⁴ “*Kalblerin üzerine mühür vurulmasını*”⁶⁶⁵ ise, kişinin anlayıp kavrama ve düşünme güçlerinden yoksun bırakılması⁶⁶⁶ ve bunun da İlâhi Kanun’un uygulanması sonucunda meydana gelen bir zihin hali olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak ise kişinin bir takım nefsanî duyguların esiri olarak gerçeği bilerek ve inat ederek inkâr etmesidir.⁶⁶⁷

“*Kalb-i münib*”den⁶⁶⁸ de kastın, her şeyden yüz çevirip sadece Allah’a yönelen ve hayat boyu karşılaştığı her türlü acı, tatlı hadiseler arasında devamlı Allah tarafına yönelen kalp olduğunu söylemektedir. Bunu “gönül bağlamak” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre, Allah için asıl değerli ve önemli olan, yalnızca dil ile değil kişinin bütün samimiyeti ile O’na cânı gönülden bağlanmasıdır.⁶⁶⁹ “*Selim bir kalb*”⁶⁷⁰ ifadesiyle de “salih ve temiz yani akidevî ve ahlâkî noksanlıklardan arınmış, şirk, küfür, şek ve şüpheden azâde, isyan ve itaatsizlikten uzak, kendisinde eğrilik bulunmayan ve kötü niyetten, buğz ve hasedden arî bir kalb kastolunmaktadır.”⁶⁷¹ demektedir.

⁶⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 358.

⁶⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 234.

⁶⁶² Mevdûdî, *Fetvâlar*, I, 323-324.

⁶⁶³ el-Hac 22/46.

⁶⁶⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 553.

⁶⁶⁵ el-En'âm 6/46.

⁶⁶⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 550.

⁶⁶⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 73.

⁶⁶⁸ el-Kâf 50/33.

⁶⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 486.

⁶⁷⁰ es-Sâffât 37/84.

⁶⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 25.

3.3.2. Basîret

Sözlükte “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi” gibi anlamlara gelen⁶⁷² basîret, tasavvufta ilahi nur ile aydınlanmış kalbin maddi ve manevi hakikatleri görme kabiliyeti olarak tarif edilmiştir.⁶⁷³

Basiret, Kur’ân’da genel olarak “görme” anlamı ile birlikte özellikle “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmış ve bu açıdan mânevî körlük ve dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir.⁶⁷⁴

Sûfiler insanın zahirini gören gözüne karşılık kalbin de bâtını gören göz olduğunu söyleyerek buna aynü’l-kalb, çeşm-i bâtın, dîde-i cân, rü’yetü’l-kulûb gibi isimler vermektedirler.⁶⁷⁵ Serrâc ise rü’yetü’l-kulûbu, kalbin iman hakikatlerine vakıf olarak gaybi sırlara bakması olarak açıklamıştır. Yine Serrâc’ın naklettiğine göre, “Hz. Ali’nin kendisine, ‘Rabbini gördün mü?’ sorusuna verdiği: Görmediğimiz bir Rabb’e nasıl ibadet ederiz. Dünyada gözler O’nu göremez fakat iman hakikatlerine ulaşan kalbler O’nu görür.”⁶⁷⁶ cevabı, bu meseleyi izah etmektedir. Ayrıca basîret (kalp gözü) her insanda kuvve halinde mevcuttur. Fakat bu bazı kimselerde Allah’ın lütfu (vehbî) olarak doğuştan açık olsa da çok defa his perdesiyle örtülü olduğundan onu mücahede ile açmak gerekir.⁶⁷⁷

Mevdûdî’ye göre basiret ile kast edilen sadece başta ki gözlerin görmesi değil, kişinin hakkı görerek tanımasıdır. İnsanların bu basiret sayesinde aydınlık ile karanlık arasındaki farkı görerek doğru yolu bulmaları mümkün olmaktadır.⁶⁷⁸

3.3.3. Hikmet

Sözlüklerde kelime olarak “ıslah etmek, düzeltme gayesiyle menetmek, yargıda bulunmak” gibi anlamlara gelen⁶⁷⁹ hikmet, Ragıb el-İsfahani’ye göre, “ilim ve amel ile hakka ulaşma” manasındadır. Yine ona göre hikmet, insanlar için kullanıldığında, “varlıkların bilgisine sahip olmak ve hayırlı fiillerde bulunmak”, Allah için

⁶⁷² İsfahânî, *Müfredât*, s. 348; Uludağ, Süleyman, “Basîret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, s. 103, ss. 103, İstanbul 1992.

⁶⁷³ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 48; Uludağ, “Basîret”, 103.

⁶⁷⁴ Uludağ, “Basîret”, 103.

⁶⁷⁵ Uludağ, “Basîret”, 103.

⁶⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 44.

⁶⁷⁷ Uludağ, “Basîret”, 103.

⁶⁷⁸ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, V, 82.

⁶⁷⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 421; Kutluer, İlhan, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, s. 503, ss. 503-11, İstanbul 1998.

kullanıldığında ise, “eşyanın bilgisine sahip olmak ve onları en muhkem şekilde yaratmak” anlamına gelmektedir.⁶⁸⁰

Tasavvufta ise hikmet genellikle “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” anlamında kullanılır.⁶⁸¹ Tasavvuf kaynakları içerisinde hikmeti terim olarak ele alıp inceleyen Herevî’ye göre hikmet, bir şeyi yerli yerine koymaya denilmektedir. Herevî hikmetin üç mertebesinden bahsetmektedir; birincisi, bir işin hakkını vermek, bu hususta haddi aşmamak ve acele etmemek, ikincisi, Allah’ın emir ve yasaklarında ki maksadını, adaleti ve iyiliği görmek, üçüncüsü ise, istidlâlde basîrete, irâdda hakikate, işarete ise amaca ulaşmaktır.⁶⁸²

Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) ise hikmeti “asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek” olarak tanımlamıştır.⁶⁸³ Ayrıca sûfîlerin hikmete verdikleri önemden dolayı “hakîm” lakabıyla anıldıkları da görülmektedir. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Hakîm Senâî (ö. 525/1131) ve Orta Asya Türk sûfîlerinden Hakîm Ata Süleyman Bâkırgânî de (ö. 582/1186) ününü bu kavramdan almaktadır.⁶⁸⁴

Mevdûdî’ye göre ise hükm (hikmet) kelime olarak, doğru karar ve fikirler vermek, ilahi yasayı anlayıp yorumlamak, problemleri teşhis etmek ve Allah’ın verdiği hükmetme yetkisi gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸⁵ Mevdûdî hikmetin bir işi en uygun zamanda, yerde ve kişi tarafından yapılması manasına da geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bu hikmetin gereği olarak İlâhi Mesaj uygun zaman ve zeminde, muhatabın zihin ve duygu dünyası dikkate alınarak, içinde bulunulan şartlar gözetilerek iletilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte muhatabının önce hastalığı teşhis edildikten sonra ona göre zihni ve kalbi yavaş yavaş tedavi edilmelidir.⁶⁸⁶

Ayrıca Mevdûdî, Kur’ân ayetleriyle birlikte Peygamberin (s.a.s.) kendi sözlerini ve eşsiz mükemmellikteki şahsiyeti ile insanlığa öğrettiği kıymetli bilgileri de hikmet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁸⁷

⁶⁸⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 423.

⁶⁸¹ Kara, Mustafa, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, s. 518, ss. 518-19, İstanbul 1998.

⁶⁸² Herevî, *Kitâbu Menâzili’s-sâirîn*, s. 78; Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, s. 144.

⁶⁸³ Kara, “Hikmet”, 519.

⁶⁸⁴ Kara, “Hikmet”, 519.

⁶⁸⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, III, 211.

⁶⁸⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, III, 70.

⁶⁸⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, IV, 417.

3.3.4. İlham

Sözlükte “kalbe bir şey ilkâ etmek, bırakmak, birden yutmak” gibi anlamlara gelen⁶⁸⁸ ilham, tasavvufta terim olarak Allah’ın doğrudan veyahut melek aracılığıyla iyilik telkin eden gaybi bilgileri insanın kalbine ulaştırması şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁸⁹

Gazzâlî, zaruriyet teşkil etmeyen ilimleri öğrenmede istidlâl ve öğrenmekle birlikte ilhamı da saymaktadır. Ona göre ilimlerin hepsi Allah’tandır fakat bazı ilimler tahsil ile öğrenilmez. İlham ise, tahsile ve herhangi bir çalışmaya gerek duyulmadan elde edilen bir bilgidir. Nereden ve nasıl husule geldiği tam olarak bilinmemektedir.⁶⁹⁰

Kelâm ilminin teşekkül etmesinden sonra kelâmcılar tarafından ilhamın varlığı ve bilgi değeri açısından konumu ile ilgili tartışmalar meydana gelmiştir. Mâtürîdî ilhamın bilgi edinme yolları arasında bir kaynak olamayacağını söylemektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ise, bazı kimselerde nazarî bilginin ilham aracılığıyla ortaya çıkabileceğini ileri sürmüştür. Gazzâlî’nin ilhama verdiği büyük önemden sonra her ne kadar Ebü’l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114) ve Necmeddin en-Neseî (ö. 537/1142) gibi mâtürîdî kelâmcıları onun kesin bilgi kaynağı oluşturmamaya çalışmış olsalar da Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245), Şevkânî (ö. 1250/1834), Zebîdî (ö. 893/1488), Şehâbeddin el-Âlûsî gibi bazı âlimler, salih zatlar tarafından görülen ilhamın kabul edilecek bir bilgi olduğu fikrine yönelmişlerdir.⁶⁹¹

İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise nefsinin tezkiye etmiş velî kulların faal akla temas etmeleri üzerine ilhama nail olabileceklerini söylemiştir.⁶⁹² Fakat kelâmcıların kahir ekseriyeti ise, insanın kalbine birtakım bilgilerin ilham olarak gelebileceğini kabul etmekle birlikte bunların, kati bir bilgi sayılamayacağını ve dinde bir delil olarak ileri sürülemeyeceğini söylemektedir.⁶⁹³

Mevdûdî’ye göre “ilham”, “lehm” kelimesinden türemiş olup “yutmak” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, Allah (c.c.) tarafından insanlara şuuruları dışında, zihinlerine nakşedilmiş bilgi anlamında kullanılmıştır. Allah (c.c.) fitrî olarak ilhamı her mahlûkatın mahiyetine göre vermiştir. Hayvanların her çeşidine kendi

⁶⁸⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1341; Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, s. 98, ss. 98-100, İstanbul 2000.

⁶⁸⁹ Yavuz, “İlham”, 98.

⁶⁹⁰ Gazzâlî, *Hüccetü’l-İslâm* Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, III, 41.

⁶⁹¹ Yavuz, “İlham”, 98.

⁶⁹² Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sîna’nın Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1-2 (1955), 91-92.

⁶⁹³ Abdülgaîffâr Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/20 (2008), 44.

ihtiyacına göre nasıl hareket edeceğine dair bir ilham vermiştir. Söz gelimi balık doğar doğmaz yüzer, kelebekler uçar, arılar doğal yolla bal yapar. İnsanlara da çeşitli durumlarına göre ilham yoluyla bilgi verilmiştir. Bu açıdan ilham vasıtasıyla inasana verilen bilgiye en iyi misal, doğumundan hemen sonra bir bebeğin annesinden süt emmeye başlamasıdır. Halbuki Allah'ın insanın fitratına yerleştirdiği bu bilgi olmasaydı hiçbir kimse bunu bir bebeğe öğretemezdi. İnsanın önemli bir diğer yanı, akıl sahibi olmasıdır. Bunun neticesinde insanlar kendilerine gelen ilhamlar yoluyla birçok keşif ve buluşlara imza atarak medeniyetleri yukarı taşımıştır. Bu buluşların nasıl meydana geldiğine dikkatlice bakılırsa, buluşların kişinin kendi çalışmasının ürünü olmadığı, her buluşun kişinin aklına aniden gelen bir ilhama dayanarak gerçekleşmiş ve vücut bulmuş olduğunu görecektir.⁶⁹⁴

Ayrıca Mevdûdî, kişinin kendisine gelen ilhama dayanarak dinin yasakladığı herhangi bir fiili yerine getiremeyeceğini de belirtmektedir. İşleyeceği bu amel dinin emirlerine aykırı ise, bunu gelen ilham sonucu veya içgüdüleriyle yapmış olsa dahi günah işlemiştir. Çünkü insan, kul olması bakımından dinin emirlerine uymak zorundadır. Yine ona göre bu konu fakihler ve sûfiler tarafından tartışmasız kabul edilmiştir. Alûsî'den naklettiğine göre sûfilerin hemen hepsine göre, bir sûfinin kendisine gelen bir ilham sonucunda dinin emirlerine aykırı birşey yapması doğru değildir.⁶⁹⁵

3.3.5. Sekîne

Sözlükte “sakin olmak, ağır başlılık, vakar, iç huzur, güven, rahmet, kişiyi teskin eden şey”⁶⁹⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf literatüründe ise “mânevî feyzin gelişi esnasında kalbin yaşadığı tatmin hali ve gönül huzurunu”⁶⁹⁷ ifade etmektedir. Râgıb el-İsfahânî kelimeye “müminin kalbini teskin eden ve ona emniyet hissi veren melek, şehvetlere meyletmekten uzaklaştıran akıl, korkunun ortadan kalkması durumu”⁶⁹⁸ anlamlarını vermiştir. Cürcânî ise, “gaybdan gelen şeylerin tenezzülü esnasında kalbin bulduğu itminan hali” olarak ifade etmiştir. Yine sekinenin, kalpte meydana gelip ona şahid olanı itminana erdiren ve ayne'l-yakinin başlangıcı olan bir nur olduğunu da söylemektedir.⁶⁹⁹

⁶⁹⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 134-135.

⁶⁹⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III, 190.

⁶⁹⁶ Gürkan, Salime Leyla, “Sekîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, s. 329, ss. 329-31, İstanbul 2009.

⁶⁹⁷ Çift, Salih, “Sekîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, s. 331, ss. 331-32, İstanbul 2009.

⁶⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 735.

⁶⁹⁹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 87.

Ayrıca sekîne ilhama hem geliş esnasında eşlik etmekte hem de gelen ilhamı kalpte karşılama vazifesi görmektedir. Çünkü gelen bilgi münasabetiyle kalpte oluşabilecek şüphe ve korkuyu ortadan kaldırıp kalbi teskin ettiği için ona sekîne denmiştir.⁷⁰⁰

Sekine kavramını en kapsamlı şekilde ele alan ilk sûfî Hâce Abdullah Herevî'dir. O, sekinenin üç farklı anlamı ihtiva ettiğini söylemektedir: Birincisi, İsrâiloğullarına tâbut içerisinde verilmiş olan sekînedir. İkincisi, Allah'ın latifelerinden olup keşf sahiplerinin diline ilettiği hikmettir. Üçüncüsü ise, Hz. Peygamber ve müminlerin kalplerine indirilen huzur ve rahatlamadır.⁷⁰¹

Mevdûdî'ye göre ise "sekinet" sakin olma, kalp huzuru ve itminan gibi anlamlara gelmektedir. Hudeybiye de müminlerin kalbine indilen huzuru, Allah'ın müslümanlara nasip ettiği o fethin sonuçlarından biri olarak zikretmektedir. Özellikle müslümanların o günkü içinde bulundukları hâle birazcık dikkat edilirse bunun, nasıl bir sakinlik ve kalp huzuru olduğu ve bu huzurun da nasıl bu fethin sonucu olduğu daha iyi anlaşılacaktır. "Hz. Peygamber (s.a.s.), umre için Mekke'ye gitme arzusunu açıkladığında, müslümanlar korku ve endişeye kapılarak münafıklar gibi bunun apaçık ölüme gitmek demek olduğunu düşünselerdi veya daha yolda iken Kureyşlilerin zorlu bir savaşa hazır olduklarını öğrenip bundan dolayı içlerine bir korku düşse idi, şüphesiz Hudeybiye'de ortaya çıkan sonuçlar asla olmayacaktı. Hudeybiye'de kafirler müslümanları yollarına devam etmekten alıkoyduğunda, gizli baskınlar ve saldırılar yaparak müslümanları tahrik etmeye çalıştıklarında Hz. Osman'ın şehid edildiği haberi geldiğinde ve Ebu Cendel perişan haliyle müslümanların gözleri önüne dikildiğinde müslümanlar tahrike kapılarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kurduğu disiplini ve düzeni bozsalar, bu olaylar herşeyi berbat etmeye yetecekti. Dahası, Hz. Peygamber (s.a.s.) barış antlaşmasını müslümanların hiç beğenmedikleri şartlara rağmen yaparken müslümanlar Peygamber'e itaatsizlik etselerdi, Hudeybiye'nin büyük zaferi büyük bir hezimete dönüşecekti. Allah'ın büyük bir lufu olarak o nazik zamanda müslümanların kalblerine, yüce Peygamber'in önderliği, Hak dine bağlılıkları ve temsilcilerinin doğru yolda olduğu hususunda, huzur ve sükûnet (mutmain olma) verilmişti. Böylece onlar kalp huzuru ve sükûnet içinde Allah yolunda meydana gelebilecek herşeye sabredebeklerine karar verdiler. Bunun sonucu olarak da korku, endişe, tahrik, ümitsizlik gibi her türlü olumsuzluktan korunmuş oldular. Kamplarında tam bir disiplin

⁷⁰⁰ Çift, "Sekîne", 331.

⁷⁰¹ Herevî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, s. 67-68; Çift, "Sekîne", 331.

ve düzen hüküm sürdü. Yine o sükûnet ve kalb huzuru sayesinde müslümanlar, barış şartlarından dolayı çok üzgün olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v) kararına boyun eğdiler ve Umre yapmak için çıkılan bu tehlikeli yolculuk bir zaferin sebebi oldu.”⁷⁰²

3.3.6. Tevhid

Sözlükte “yalnız, tek ve bir olmak” anlamındaki “وحد” (vahd) fiilinden türeyen tevhîd, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir.⁷⁰³ Tasvvuf ıstılahında ise tevhid, Zat-ı İlâhi'yi, akıl olarak tasavvur, vehimlerden ve zihinlerde tahayyül olunan her şeyden tecrid etmek şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁰⁴

Cürcânî'ye göre tevhid üç şeyden ibarettir: Rubûbiyeti sadece Allah'a vermek, vahdaniyetini ikrar etmek ve O'nun eşi ve benzeri olduğunu reddetmektir.⁷⁰⁵ Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), “tevhit ilmini bulan ve bununla muttasıf olanın ilk makâmı, kalbinden eşyaya ait fikir ve zikrin yok olması, Azîz ve Celîl olan Allah'ın kalpte münferit olarak kalması” olarak, Ruveyym ise, “tevhit, beşerî eserlerin silinip uluhiyetin ortaya çıkması” olarak ifade etmektedir.⁷⁰⁶

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre sûfilere has olan tevhidi, ezeli olanı sonradan olandan ayırt etmek, vatandan çıkmak (maddî ve manevî mesken, makâm, mevki ve hâllerden ayrılmak) nefsin sevdiği değersiz şeylerden ilgiyi kesmek, malumu ve meçhulu terk etmek ve bunların hepsinin yerine Hakk'ı ikame etmek şeklinde izah etmektedir. Yine ona göre, havasın tevhidi ise, kulun kendisinin üzerinde geçerli olan Allah'ın kudretini bir gölge ve cesed olarak görmesidir. Kendisinden istenildiği tarzda Allah ile birlikte olması, Hakk'ın davetine icabet etmekten halkın davetinden uzak kalmasıdır. Allah'a yakınlığın neticesinde his ve hareketin yerine kendini Hakk'ın iradesine bırakması ve son durumunun ilk durumuna dönmesi, yaratılmadan önce olduğu gibi olmasıdır.⁷⁰⁷ Yani kişinin doğmadan önce ne irâdesi ne çalışması vardı, yine o duruma geldiğinde bu tevhidi elde eder.

Şiblî ise, “Nefy'i, isbât anlamı taşımayan kimsenin tevhîdi sahîh değildir.” demiştir. Kendisine: “İsbât nedir?” diye sorulduğunda ise şu karşılığı vermiştir:

⁷⁰² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 406-407.

⁷⁰³ İsfahânî, Müfredât, s. 1542; Özler, Mevlüt, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s. 18, ss. 18-20, İstanbul 2012.

⁷⁰⁴ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 108.

⁷⁰⁵ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 109.

⁷⁰⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 390.

⁷⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 28; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, s. 388.

“Arapça’da benlik ve mülkiyet ifâde eden “ya” harflerini ortadan kaldırmaktır.” Serrac bu sözün mânâsını, “Gerçek muvahhid kendini ortaya koymayı nefyeder; yâni her şeyde benlik ve nefsi gönlünden çıkarır. “Ben, bana, beni, benimle, benim hakkımda, benden” vs. gibi lâfları bırakır. Her ne kadar dilinden bu tür kelimeler çıksa bile gönlünde böyle bir benlik ve varlık iddiâsı bulunmaz.” şeklinde anlamaktadır.⁷⁰⁸

Genel olarak tasavvufta üç çeşit tevhiden bahsedilir. Birincisi, kusûdî tevhid, sâlikin kendi kastını ve iradesini Allah’ın iradesinde yok etmesidir. Sadece Allah’ı kast etmek, istemek ve Allah’ın istediğini istemektir. Bu tevhid, “Mâbudum, maksudum, matlubum sadece Allah’tır” şeklinde tanımlanmıştır. İkincisi, şühûdî tevhid, müridin vecd halinde masivayı terk ederek sadece Hakk’ı görmesidir. Mürid Allah’a olan sevgisi dolayısıyla her şeyde O’nu ve O’nun sıfatlarını müşahade eder. Muhammed b. Vâsi’in (ö. 123/741), “Hiçbir şey görmedim ki onda Allah’ı görmemiş olayım” yine Şiblî’nin, “her şeyde Allah’ı gördüm” ifadeleri şühûdî tevhidi anlatır. Sûfilerin “her şeyde Allah’ın varlığına ve birliğine delil olan bir âyet vardır” sözüyle yine bu tevhid kastedilmektedir. Üçüncü ise, vücûdî tevhid, her şey Hakk’ın ve O’nun farklı tecellileri olarak görülür ve bu hâl olarak da yaşanır. Bu bakımdan şühûdî tevhide “Her şey O’ndandır”, vücûdî tevhide ise “Her şey O’dur” tarzında da anlam verilmiştir.⁷⁰⁹

Mevdûdî’de İslâm’ın en önemli esasını “tevhid” teşkil etmektedir. Tevhid kendisini “la ilahe illallah” cümlesinde karakterize etmektedir. Bu kelime söyledikten sonra toplumsal yaşam içinde kişiyi diğerlerinden ayıran turnosol kâğıdı gibi temel bir işleve sahiptir. Artık onu söyleyenler ve inkâr edenler ayrı topluluklar oluştururlar. Bunu eğer bir baba söylüyor ve oğlu inkâr ediyorsa ne baba aynı babadır ne de oğul aynı oğuldur. Oğul artık babasının mirasçısı olamadığı gibi annesi ve kızkardeşlerine bile yabancı olur. Diğer taraftan tamamen yabancı bir kişi şahadet getiriyorsa ve Müslüman bir aileye girmişse o ve çocukları ailenin varisleri durumuna gelmektedirler. İşte bu Kelime-i tevhidin tesiri o kadar büyüktür ki kan bağıını bile geride bırakır; yabancıları bir araya getirebilir ve aynı ailenin üyelerini birbirinden ayırabilir.⁷¹⁰

Peki nasıl oluyor da tevhid iki insan arasında bu kadar büyük bir değişiklik meydana getirmektedir? O, bu soruya, birkaç kelimenin yanyana getirilip okunmasından veyahutta sadece bu kelimeyi tekrar ederek böylesine muazzam bir değişikliğin meydana gelebileceğini söylemektedir. Buna örnek olarak ise soğuk bir kış gününde

⁷⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 32.

⁷⁰⁹ Uludağ, Süleyman, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s. 22, ss. 21-22, İstanbul 2012; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 659.

⁷¹⁰ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 63.

soğuktan tir titreyen birinin “pamuk yorgan, pamuk yorgan” diyerek ısınmaya çalışmasına benzetmektedir. Bu kişi sabaha kadar tespih çekip dua ederek aynı sözcükleri milyon kez telaffuz etse de soğuğun etkisi azalmayacaktır. Yine çok susamış birinin “su, su” diyerek gün boyu bağırmasına benzetmektedir. Kimse böyle yaparak susuzluğunu gideremez. Bütün yapması gereken şey kalkıp bir bardak su içmesidir demektir.⁷¹¹

Gerçek güç, bu düsturun ve gereklerinin bilinçli kabulünde ve sosyal hayatta ona tam bir bağlılıkta yatmaktadır. La ilâhe illallah cümlesinin gerçek anlamı ve kabulü insan hayatına sirayet etmezse, bu doktrinin gerçek önemi farkedilemez. Bu gerekler yerine getirilmezse hiçbir zaman etkili olmayacaktır. Çünkü sadece “yiyecek” kelimesini tekrarlamak açlığı gideremez, sadece reçetenin okunması hastalığı iyileştirmez.⁷¹² Ona göre bu etki, kelimelerin altında yatan gerçek anlamda gizlidir. Eğer bu kelime, kalbin derinliklerine işlerse, düşünceleri, ahlakı ve davranışları da etkileyip değiştirecek kadar güçlüdür. Fakat sadece altı yedi kelime söylemekle ne kafir biri müslüman ne günahkâr biri saf ne de kötü biri iyi olur. Ve ne de bu birkaç kelime insanı cehennem yerine cennete götürür. Bunların gerçekleşmesi için bu kelimeleri anlamak, kalbe yerleştirmek ve davranış haline getirmek gerekmektedir.⁷¹³

Kelime-i tevhidi böyle öğrendiğiniz zaman, bütün dünya önünde Allah’a çok kıymetli bir söz verdiğinizin ve bu sözle ne kadar büyük bir sorumluluk üstlendiğinizin bilincinde olursunuz. Bilinçli olarak kabul ettikten sonra, inkâr edenler gibi her istediğinizi yapmada özgür olamazsınız. Allah’ın emrettiklerini yerine getirmeli yasakladıklarından da vazgeçmelisiniz. Ki ancak bu şekilde gerçek Müslümanlar olabilirsiniz ve ancak ondan sonra iki insan arasındaki o büyük farkı yaratabilirsiniz.⁷¹⁴

Kelime-i Tevhid, anlamı ve amacı anlaşılmadan sadece dilde terennüm edilerek tekrar edilirse, sebep olması gereken inkılâba yol açamaz.⁷¹⁵ Çünkü kişi, kelime-i tevhid cümlesini söylediği vakit, sadece Allah’ın kanunlarını, hâkimiyetini, hükümdarlığını, itaat edilecek yegâne varlık olduğunu ve sadece Allah’ın kitabını ve Peygamberi tarafından söylenenleri doğru olarak kabul etmiş olur. Bu da Müslüman olur olmaz kendi otoritenizden vazgeçip Allah’ın otoritesini kabul etmişsiniz demektir.⁷¹⁶

Yine bu kelime-i tevhidi söyleyen bir kişinin tamamen değiştiği kabul edilir.

⁷¹¹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 64.

⁷¹² Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, s. 93.

⁷¹³ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 64.

⁷¹⁴ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 65.

⁷¹⁵ Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, s. 94.

⁷¹⁶ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 60.

Çünkü önce kâfirken artık Müslüman olmuş, günahlardan arınıp saflaşmıştır. Daha önce Allah'ın öfkesine maruz iken şimdi sevgisini haketmektedir. Ayrıca cehennem'in kapıları kapanmış, cennetin kapıları ise açılmıştır.⁷¹⁷

Müslümanların kelime-i tevhidi söylemelerine rağmen gelişmişlik olarak neden geride kaldıkları sorununa, Mevdûdî, müslümanların kelime-i tevhide gerçek anlamda inanmadıkları, sadece söylem olarak telaffuz ettikleri şeklinde cevap vermektedir.⁷¹⁸ Buna kanıt olarak da müslümanların içerisinde, görüşleri kelime-i tevhide tamamen zıt olan yüzlerce putperest inancın varlığını, Allah'tan başka varlıklar önünde başlarını eğenleri, O'nun dışındaki güçlerden korkanları, O'ndan başkasından yardım ve destek bekleyenleri, Şeriata göre değil de geleneksel kurallara göre hükmeden mahkemelere gidenleri, küçük bir menfaat uğruna Allah'ın kanunlarını çiğnemekte tereddüt etmeyenleri ve Allah'ın gazabından değil de inkârcıların öfkesinden korkanları göstermektedir.⁷¹⁹

Bu konu ile alakalı olarak kelime-i tevhidi öğrenmedeki maksat doğru bilgi sayesinde doğru davranışları bu dünyada yerleştirmek ve böylece ahirette mutluluğa ulaşmaktır. Bu manada tevhid bize, ahirette meyvelerini toplayacağımız ağaçları bu dünyada bahçemize dikmeyi öğretir. Eğer ona tam manasıyla inanmazsak bahçemizi nasıl eker, ahirette meyveleri nereden toplarız? Eğer bilgilerimizi düzeltmez ve kâfirler gibi yaşamaya devam edersek sadece onu telaffuz etmekle sonucu değiştiremeyiz.⁷²⁰

Mevdûdî tevhidin bu kısacık cümlelerin nice hakikatleri barındırmakta olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, her şeyden önce ilahlık meselesi gündeme gelmektedir. Çünkü insan sınırsız ve muhteşem bir kâinat içerisinde yaşamaktadır. Bunları aklıyla kavraması imkân dahilinde değildir. Bu kadar şey tesadüf eseri meydana gelemez. Bütün bunların bir yaratıcısı, planlayıcısı, denetleyicisi ve idare edicisi olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Yine bütün bu güçlerin bir tek varlıkta toplanması icab etmektedir. Çünkü eşit güçlere sahip olan iki veya daha fazla varlığın hükmetmesi mümkün değildir. Bundan dolayı hepsinin üzerinde hükmetme ve yönetme gücüne sahip bir yüce varlık olmak zorundadır. Bu da göstermektedir ki, kâinatta bulunan her şey yaratılmıştır. Belli kanunlara göre hareket emekte ve denetim altında tutulmaktadır. Noksan oluşları, ulûhiyet elbisesinin vücutlarına yakışmadığını ispat etmektedir. Çünkü ilahi bir güce ve kudrete sahip değildirler ve onlara ilahi statüler atfetmek büyük bir

⁷¹⁷ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 63.

⁷¹⁸ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 76.

⁷¹⁹ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 76.

⁷²⁰ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, s. 82.

zulümdür. “*La ilahe*”nin gerçek manası budur. Zira kulluk ve taate layık hiçbir insan ve maddi nesne yoktur.⁷²¹

Kâinatta hiçbir maddi unsurun ve insanın ilahlık iddiasını taşıyamayacağını ve ilahlığın en küçük izine bile sahip olamayacaklarını açıkladıktan sonra bu durum bizleri âlemi bir yaratan, denetleyen ve idare eden yüce bir varlığa gereksinim olduğuna götürecektir. İşte o, kâinatın gerçek sahibi olan Allah’tır ve ilahlık konusunda başka hiçbir ortağı da yoktur. “*İllallah*”ın manası da budur.⁷²²

Mevdûdî’nin tevhid anlayışını tam olarak anlayabilmek için onun ilah, rab, din ve ibadet kavramlarına verdiği anlamları bilmekte gerekmektedir. Çünkü ona göre, Kur’ân’ın mesajlarını doğru anlamak ancak bu dört terimin doğru ve tam olarak anlaşılmasına bağlıdır. Bir kimse ilah, rab, din ve ibadet kelimesinin ne anlama geldiğini, neleri kapsadığını bilmezse onun için Kur’ân anlaşılmasa bir hal alır. O böyle bir durumda ne tevhidi ne şirki ne de ibadeti yalnız Allah’a has kılmayı bilebilir. Hatta o, “la ilahe illallah” demesine rağmen diğer taraftan putları da ilahlaştırmaya devam etmekte, Allah’tan başka rab olmadığını söylemesine rağmen yine kendisine birçok rabler edinmektedir.⁷²³

Mevdûdî’ye göre bu dört terimin gerçek manalarının üstüne Kur’ân’ın nazil olduğu dönemden kısa bir süre sonra perdeler çekilmiştir. Daha sonraki asırlarda anlamları gitgide daha fazla değişime uğramıştır. Öyle ki her biri kendi geniş anlamlarını yitirip dar bir alana hapsedilmiş ve anlaşılmasa bir ifade haline gelmiştir. Bundan dolayı Kur’ân’ın dörtte üçünden daha fazla mesajı gözlerden kaçmıştır.⁷²⁴

Mevdûdî kelime-i tevhidin doğru anlamını verirken ilk olarak “İlah” kavramından başlar. İlah kavramının tercih edilmesinin arka planındaki temel olguları şu şekilde ortaya koyar; “ihtiyaçları karşılama, himaye etme, teselli ve sükûnet verme, yücelik ve üstünlük, Mabudun ihtiyaçları görebildiği ve himaye edebildiği beklentisini doğurabilecek yetki ve güçlere sahip olabilmek ve insanın ona iştiaak duyması.”⁷²⁵

Ulûhiyet konusunda bu tanımların meselenin özünü oluşturduğunu düşünmektedir. Ona göre bu özellikler arasında mantıkî bir ilişki vardır. Bir kimsenin olağanüstü anlamda, bir varlığı kendisinin yardımcısı, sorunlarının halledicisi, ihtiyaçlarının karşılayıcısı, dualarının işitici, teselli vereni, sıkıntılarının gidericisi

⁷²¹ Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, s. 100-102.

⁷²² Mevdûdî, *İslâm’a İlk Adım*, s. 103.

⁷²³ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 13.

⁷²⁴ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 15-17.

⁷²⁵ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 23.

olarak görmesine neden olan şey, söz konusu edilen varlığın kâinat nizamı üstünde bir yaptırım gücünün ve otoritesinin olduğu vehmi yatmaktadır. Bu da herhangi bir kimsenin hükmünü, emir ve yasaklarını benimsemek suretiyle onu otorite de ortak edinmektir. Şu hâlde uluhiyetin temel esası egemenliktir.⁷²⁶

Mevdûdî “Rab” kelimesini dil yönünden incelemesinden sonra sözcüğün geniş manada kapsadığı anlamları şu şekilde vermektedir: “Terbiye eden, yetitiren ve gereksinimleri karşılayan, kefil, gözetleyen, koruyup kollayan, çeşitli kimselerin oluşturduğu bir toplulukta merkezi bir sığata sahip olan, kendisine bağlananların efendisi, sözü geçen, tasarruf hakkına sahip, güç ve egemenlik sahibi reis, malik, efendi.”⁷²⁷

Rab kavramının bu anlamı ile emretme ve yasaklama yetkisine sahip tek merci, egemenliğin tek sahibi, hidayet ve yönlendirme kaynağı, kanun koyucu, ülkenin başkanı ve toplumun merkezi olması şeklindeki yanlış ve eksik anlamları tashih etmiştir. Bu yanlış anlama nedeniyle insanlar, teorik olarak Allah’ı mutlak otorite, egemen güç vb. anlamları ile rab olarak görürken pratik hayatlarında ise toplum nezdinde güçlü, nüfuz sahibi kişilerin ahlaki, siyasi ve toplumsal anlamdaki rububiyetlerini kabul edip onlara itaat etmekte ve onların siyasi otoritelerine tabi olmaktadır.⁷²⁸

Mevdûdî “ibadet” kelimesinin şu anlamlara geldiğini söylemektedir: “kölelik, tam manasıyla boyun eğerek itaat etmek, bir şeyin başka bir şeye bağımlı olması, ondan ayrılması ve onu sıkıca kavrayıp bırakmaması.”⁷²⁹ İbadet kavramının esas anlamı ise herhangi bir kimsenin büyüklüğü ve üstünlüğü karşısında kişinin kendi özgürlük ve bağımsızlığından vazgeçerek, ona karşı gelmeyi terkederek itaata hazır olmaktır. Zira gerçek kölelik ve kulluk da budur.⁷³⁰ Bu doğrultuda tapınma şeklindeki bu “ibadet” şu iki anlama gelmektedir. Birincisi, herhangi bir kimse için yapılan secde, eğilme, önünde ellerini bağlama, tavaf etme, kabrini öpme, bir şey adama ve kurban kesme gibi merasimlerdir. İkincisi ise, herhangi birini sebepler âleminde yetki sahibi görüp ihtiyaçlarını gidermesi için ona niyaz etmek, sıkıntıya uğrayınca ondan yardım dilemek ve zarardan kurtulmak için ona iltica etmektir.⁷³¹

⁷²⁶ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 31-32.

⁷²⁷ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 48.

⁷²⁸ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 93.

⁷²⁹ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 104-105.

⁷³⁰ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 105.

⁷³¹ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 110-111.

Mevdûdî itaat anlamındaki ibadete örnek verdiği ayeti kerimeler⁷³² üzerinden ise şunları söylemektedir: “Bu ayet-i kerimelerde Allah’tan başkalarına kulluk edenlerle, kendilerine kulluk edilenler arasında geçen temsili söyleşide aktarılan soru ve cevaplar açıkça göstermektedir ki, bu ikinciler tanrı yerine konulan sembolik varlıklar ya da putlar değil, insanların önüne kurtarıcı ya da yol gösterici kılığında çıkıp onları Allah’ın yolundan çeviren, onlara Allah’ın dininden başka dinler öneren lider konumundaki nüfuzlu kimseler, kavim, kabile, aşiret büyükleri yahut din adamlarıdır. Söz konusu önderler, tesbih, cübbe, seccade v.s. ile Allah’ın kullarını aldatarak kendi amaçlarına ulaşmış, ıslah ve yardımseverlik iddialarıyla kötülük ve bozgunculuğu yaymışlardır.”⁷³³

Sûfiler tevhidi beşerî izlerin silinip kalpte sadece Allah’ın söz sahibi olması, benliklerini aradan çıkarmak, kasıt ve iradelerini Allah’ın iradesinde yok etmek şeklinde yorumlamıştır. Mevdûdî ise tevhidin sosyal değişim gücü üzerinde durmuştur. Bu anlamda tevhidin dilde terennümüne örnek olarak verdiği “yorgan, yorgan”, “su, su” vb. kelimelerin tekrarı ile tevhidin gerçek manasının anlaşılamayacağı üzerinden sufileri eleştiri odağı haline getirmektedir. Bu doğrultuda Mevdûdî’nin “yiyecek” kelimesini tekrarlamak açlığı gidermez söylemi sufilerin tevhid anlayışlarının isabetli olmadığı iddiasını telmih etmektedir.

⁷³² es-Sâffât 37/22-23; es-Sâffât 37/27-32.

⁷³³ Mevdûdî, *Kur’ân’ın Dört Temel Terimi*, s. 109-110.

SONUÇ

İslâm dünyasının batılı güçler tarafından işgal edilmesi sonucunda oluşan yenilginin verdiği psikolojik etkiyle, Müslümanlar siyasi olarak niçin geri kaldıklarını ve tekrar eski, güçlü ve müreffeh günlerine nasıl kavuşabileceklerini tartışmaya ve sorgulamaya başladı. Bazı Müslümanlar batılı fikirlerin etkisinde kalıp geri kalmanın dinden kaynaklandığını düşünerek batılılaşmayı savundu. Müslümanların kâhir ekseriyeti ise geri kalmanın asıl sebebinin dinin ve Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını iddia etti. Ancak bu ana grup sorunun kaynağı ve çözüm yolu konusunda da farklı anlayışlar geliştirdi. Klasik anlayışa sahip olanlar, selefi usule dönülmesi ve ona sıkı sıkıya bağlı kalmanın gerektiğini iddia etti. Bazı ilim adamları ise modern düşüncenin etkisiyle, sosyal ve siyasal şartların değiştiğini öne sürerek başta Kur'ân olmak üzere dini metinlerin yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.

XVI. yüzyılda başlayan sömürge faaliyetleri neticesinde batı ile istenmeyen bir şekilde ilk temas kuran Hint alt kıtasındaki Müslümanlar, yenilginin verdiği hem şaşkınlık hem de kızgınlık ile içe kapanmayı ve böylelikle kimliklerini korumayı tercih etmiştir. Yüzyıllardır kendi dinlerini, kültürlerini yaşayan Müslümanlar yeni sisteme geçişte birçok sıkıntı ve problem ile karşı karşıya kalmıştır. Hilâfetin ilgası ile daha çok dağılan bu topluluk bulundukları durumdan kurtulmak için bireysel ve örgütlü çalışmalar başlatmıştır. İşte bu noktada Mevdûdî de yaşadığı zaman dilimi olarak Hint alt kıtasının siyasi ve kültürel geçiş dönemine denk gelmiştir. Bundan dolayı, sıkıntılı ve buhranlı geçen gençlik yıllarından sonra Mevdûdî, Müslümanların geri kalmaları probleminin kökeni üzerine düşünmeye başlamıştır.

Mevdûdî, Müslümanların geri kalmalarının kökeninde ahlaki bozulmanın, ulema sınıfının zihni durağanlaşmasının ve sûfilerin olduğunu iddia etmiştir. Bu minvalde sûfiler hakkında, onların Hint mistisizmini İslâm'a taşıdıkları, kendi içinde kurmuş oldukları saltanatlarının ellerinden gitmemesi için insanları cahil bıraktıkları ve insanları dünyadan el etek çektirip kitleleri siyasal anlamda pasifizme sürükledikleri ve meydanı düşmana teslim ettikleri gerekçesiyle eleştirmiştir. Yine bu bağlamda, hilâfetin ilgası ile birlikte siyasal hâkimiyet mefkûresinde meydana gelen bu boşluğun “nefis tezkiyesi” ile doldurulamayacağını, tasavvufun Müslümanların yeniden uyanışına yeterli katkıyı sunamayacağını düşünmüştür. Bu yüzden Müslümanları o eski görkemli günlerine ancak yüksek organizasyon kabiliyetine sahip teşkilatlı bir hareketin ulaştırabileceğine olan inancı, onun tasavvufa karşı olmasının altında yatan en önemli amil olmuştur.

Aslında Said Nursi'nin "Zaman tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır." dediği gibi bir içtihadla bulunarak "zaman tarikat zamanı değil siyasal bir organizasyon içinde hareket eden bir cemâat zamanıdır." demek istemektedir. Fakat bunu demek yerine doğrudan tasavvufa karşı durarak onu hayattan tecrit etmek istemiştir.

Mevdûdî tasavvufun hâkim olduğu bir evde yetişmiş ve birçok sûfiden ders almış olmasına rağmen Müslümanların geri kalmalarının müsebbibi olarak İslâm'ın gerçek anlamını ve doğasını bozan câhiliyeyi İslâm'a taşıdığı temel iddiası ile genel olarak tasavvufa karşı olmuştur. İçinde yaşadığı muhitin bu görüşlerinin oluşmasındaki etkisinin yadsınamaz olduğunu düşünmekteyiz. Fakat bazı sorunlar üzerinden bütünüyle tasavvufu kapsayacak şekilde bir genellemeye gitmesinin isabetli bir bakış olmadığı anlaşılmaktadır.

Mevdûdî'ye göre tarih boyunca İslâmi düşünce ve yaşayış birtakım sebeplerden dolayı durağanlaşmış ve bu durgunluk birçok tecdid hareketinin ve önderinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mevdûdî'ye göre tarih boyunca ortaya çıkan bu tecdid hareketleri ve önderlerinin başarılı olamamasının önündeki en önemli neden tasavvuf olmuştur. Bu minvalde tasavvufu, İslâm inancını bozan hastalıkların merkezi olduğu gerekçesiyle tedavi etmeye yanaşmamıştır. Bununla birlikte *İslâm'da İhya Hareketleri* adlı eserinde, Müslümanların yaşadığı kırılma noktalarında, dini yorumu tecdid ederek Müslümanları içinde bulundukları buhrandan çıkaran şahıslara örnek olarak Gazzâlî, İmâm-ı Rabbânî, Şah Velîyyullah Dihlevî, Seyyid Ahmet ve İsmail Şehit gibi sûfi isimleri zikretmektedir. Bir taraftan câhiliyenin mutasavvıflar eliyle dine dâhil edildiğini söyleyip diğer taraftan dini ihya öncüleri arasında yine mutasavvıfları saymak bu bakımdan bir çelişkiye işaret etmektedir.

Müslümanların geri kalıp siyasi üstünlüklerini kaybetmeleri ile birlikte Kur'ân ve sünnete dönme söylemi revaç bulmuştur. Bu, Mevdûdî gibi düşünürlerin İslâm'ın bütün bir hayat sistemi olduğu ve her şeyi ihata ettiği söylemini öne çıkarmalarına neden olmuştur. Bu yaklaşım öz itibarıyla yanlış olmamakla birlikte kısa bir süre sonra her şeyi kendi bakış açılarıyla "İslâmileştirme" tehlikesine yol açmıştır. Bu söylem sayesinde "hakikat" tek bir yoruma irca edilmiş ve insanların buna karşı çıkma ihtimalleri ellerinden alınmıştır. Zira herhangi bir söylemi İslâm ile eşitlemek sağlıklı bir analiz yöntemi değildir. Bu yüzden İslâmi düzen, sistem, iktidar, devlet gibi söylemler isabetsiz yaklaşımlar içermiştir. Bununla birlikte, Müslümanlar kendi örf, kültür ve geleneklerinin etkisiyle düzenler, iktidarlar ve devletler kurmuşlardır. Yöneticilerinin Müslüman vafına sahip olup nihayetinde insan olmaları dolayısıyla

kurdukları düzen, hataya, eksikliğe ve yanılgıya açıktır. Bu onların eleştiriye açık olduklarını göstermektedir. Bu açıdan hiçbir iktidar deneyimi İslâm ile eşitlenemez. Çünkü herhangi bir söylemi İslam ile eşitlemek, o söylemi eleştirilemez ve sorgulanamaz kılacaktır. Bu anlamda Mevdûdî, İslami ilimler geleneğindeki konuların ve kavramların doğru açıklanmadığını, dolayısıyla bunların öze dönülerek yeniden sahih bir şekilde ele alınıp anlaşılmasının gerekliliğini savunmuştur. Bunun için de sık sık bu yöneme başvurup “gerçek İslâm”, “gerçek din”, “gerçek Müslüman” vb. söylemlerine başvurarak içinde yaşadığı atmosferde hâkim olan tasavvufi yapıları dolaylı olarak tenkit edip ötekileştirdiğine şahit olmaktayız.

Çalışmamız boyunca ulaştığımız neticelerden biri de Mevdûdî’nin inşa etmeye çalıştığı Cemâat vasıtasıyla Allah’ın dinini dünyaya tekrar hâkim kılabilmek için dini kavramları genel kullanımından farklı bir şekilde yeniden yorumlama faaliyetine girişmiş olmasıdır. Dinde temel anlama sahip kavramların uzun yıllardır doğru anlaşılmadığını ve kendisinin kelimeleri asli manalarına tevdi ettiğine işaret etmiştir. Bu doğrultuda özellikle ilah, rab, din, ibadet, şirk ve câhiliye gibi kavramları yeniden yorumlamıştır. Bu minvaldeki düşünceleri İslâmî hareketleri ciddi manada etkilemiştir. Mevdûdî’nin bu kavramları siyasi ve ideolojik olarak yorumlayıp genel olarak tasavvuf karşıtı manalar yüklemesi tasavvuf çevreleri tarafından, âlim olmadığı, mezhepsiz, merdudi, sapık vb. ithamlar ile suçlanmasına neden olmuştur. Türkiye’de de bazı şahıslar tarafından dile getirilen bu ithamların birçoğunun ilmi olarak temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Mevdûdî’nin eleştirilecek fikirleri elbette olabilir fakat bu onun tekfir edilmesini ve karalanmasını haklı çıkarmamaktadır. Yapılması gereken tahkir ve tekfir etmeden tasavvuf hakkındaki görüşlerinin isabetli olmadığını ilmi olarak ortaya koymaya çalışmaktır.

Mevdûdî’nin tasavvuf ve nefis tezkiyesi üzerine müstakil bir eseri olmamakla birlikte eserlerinde nefis tezkiyesinden bahsettiği, fakat bu kavrama verdiği anlamın, tasavvufi çevreler tarafından geliştirilen usûl ve içerik ile aynı manaya gelmediği görülmektedir. Ayrıca Mevdûdî, sûfiler tarafından geliştirilen nefis tezkiyesi yöntemi ile kişinin nefsinin arındırılmasının mümkün olmadığını, bu usûller üzerine bina edilen kurumsallaşmış tasavvuftaki mükâşafe yönteminin insanları hakikate değil birtakım hayallere götürdüğünü, dolayısıyla tasavvufi usulün hakikate ulaşmada yanlış bir yöntem olduğunu iddia etmiştir.

Çalışmamızda tasavvuf ve nefis tezkiyesi ile ilgili kavramların önce sözlük anlamlarını, ardından sufilerin ve Mevdûdî’nin konuyla ilgili görüşlerini birlikte vererek

aradaki benzerlik ve farklılığı tespit etmeye çalıştık. Tevbe, tevekkül, sabır ve şükür gibi kavramların aynı minvalde açıklandığı görülmektedir. Bu benzerlikte Mevdûdî'nin aldığı eğitimin ve ilmi birikimin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kavramların izahındaki yakınlık ise onun tasavvufa yakın durduğu anlamına gelmemektedir. Mevdûdî'nin zikir, tesbih, tezkiye, velâyet ve tevhid gibi kavramlara sûfilerden farklı anlamlar verdiği görülmektedir. Söz gelimi zikir ve tesbih hakkında, sufilerin toplu olarak sesli bir şekilde icra ettikleri zikrin dinde yerinin olmadığını ileri sürmüş ve zikirten maksadın birkaç kelimenin dil ile terennüm edilmesi olmadığını ifade etmiştir. Yine velâyet ile ilgili olarak Allah'tan başka hiçbir velinin olmadığını, “veli” olarak adlandırılan kimselerin ise yeryüzünde fesad çıkarıp düzeni bozduklarını iddia etmiştir.

Bunlara ilaveten *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde keramet, tebettül, murakabe, ilm-i ledün, rıza vb. gibi tasavvufî kavramlar hakkında herhangi bir açıklama yapmaması ve zikir, tesbih, ilham ve velâyet gibi diğer önemli kavramlar hakkında ise doyurucu bir bilgi vermemesi hem tefsir ilmi hem de müfessir kimliği açısından ciddi eksiklik oluşturmaktadır. Bu durum müfessirin kendi fikri yapısının etkisiyle Kur'an'daki bazı konuları yeteri kadar açıklamadığı ve bazı âyetlere bilinçli olarak eğilmediğini göstermesi açısından da ilginç bir örnek oluşturduğu söylenebilir.

Sonuç olarak modern dönem içtimai ve inkılâbî tefsir ekolünden bir müfessir, fikir ve hareket adamı olarak tanınan Mevdûdî'nin İslam ümmetinin yeniden güçlenmesi için öze dönmeyi, dini bid'at ve hurafelerden arındırmayı temel aldığı, Müslümanların geri kalmaları ve dinin safiyetinin bozulmasında tasavvufun etkili olduğunu düşündüğü için bu ilme karşı olumsuz tavır aldığı görülmektedir. Onun bu tavrının Kur'an'daki tasavvuf ilmiyle ilgili âyetleri ya çok kısa açıklamaya veya hiç tefsir etmemeye sevk ettiği de anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmad İrfan**, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, çev. Uğur Gezen, Açılım Kitap, İstanbul 2015.
- Ahmad**, Anıs, "Mevdûdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, ss. 432-37, İstanbul 2004.
- Ahmed**, Anıs. "Mevdûdî'nin İctihad ve Otorite Yorumundaki 167-200 Unsurlar". *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birişik vd. 103-119. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Ahmed**, Hurşid-Ensârî, Zafer İshak. "Mevdûdî'nin İslâm ve İslâmî Uyanışa Dair Görüşlerinin Bir Tanıtımı". çev. Mustafa Özel. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/23 (2009), 179-202.
- Ahmetoğlu**, Gülşen Yağır, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, Şiar Yayınları, İstanbul 2018.
- Ahsan**, M. Manazır, "Cemâat-i İslâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, ss. 291-93, İstanbul 1993.
- Albayrak**, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Annemarie Schimmel**, *Mystical dimensions of İslâm*, Chapel Hill, N.C., 1975.
- Askerî**, Ebû Hilâl, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü: el-Furûq fi'l-Luğa*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul 2013.
- Aslan**, Abdülgaffâr. "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/20 (2008), 25-45.
- Atalay**, Orhan, *Yirminci Yüzyıl Tefsir Akımı -İçtimâî Tefsir-*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.
- Ateş**, Süleyman, "İhlâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, ss. 535-37, İstanbul 2000.
- Aydınlı**, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, ss. 507-508, İstanbul 1994.
- Azad**, Ebu'l Kelam, *Ölümsüz Müdafaa*, çev. Ömer Rıza Doğrul, haz. Özgür Oral, Step Ajans ts.
- Aziz**, Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

- Başkan, Ömer**, *Kur'ân Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.
- Birişik, Abdulhamit**, “Kur’âniyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DiA)*, XXVI, ss. 428-429, İstanbul 2002.
- Birişik, Abdulhamit**, “Rızâ Han Birelvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, ss. 61-64, İstanbul 2008.
- Birişik, Abdülhamit**. “Mevdûdî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birişik vd. 13-42. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdülhamit**, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, ss. 281-90, İstanbul 2011.
- Birişik, Abdülhamit**, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur’ân Ekolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Birişik, Abdülhamit**. “Ebü’l-Ala Mevdûdî’nin Kur’ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2011), 1-20.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl**, *Sahîh-i Buhârî: Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2004.
- Bulgur, Durmuş**, “Pakistan’da Mevdûdî Eleştirisi”. *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birişik vd. 141-230. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Bulut, Halil İbrahim**, “Mûcize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, ss. 350-52, İstanbul 2005.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı**, *Kitâbü’n Netîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Büyükkara, Mehmet Ali**, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Canatan, Kadir**. “Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)”. *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995), 28-39.
- Cebecioğlu, Ethem**, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. bs., Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail**, *Tefsir Usûlü*, 14. bs., TDV Yayınları, Ankara 2004.

- Cesur**, Ertuğrul. “İslâm ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve ‘Beşerî İdeolojiler’ Retoriğinin Tarihsel Kökleri = The Salafist Doctrine in the Context of İslâm and Democracy Debates and the Historical Roots of ‘Human Ideologies’ Rhetoric”. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 2020, 6-28.
- Charles J. Adams**, “Mevdûdî ve İslam Devleti”, *Güçlenen İslam’ın Yankıları*, ed. John L. Esposito, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.
- Cündioğlu**, Dücan, “Korku Üzerine Dersler”, *Dücan Cündioğlu Simurg Grubu*; <http://ducanecondioglusimurggrubu.blogspot.com/2013/09/korku-uzerine-dersler.html> (erişim: 14 Temmuz 2021).
- Cürcânî**, Seyyid Şerîf, *Ta’rîfât: Tasavvuf İstılahları*, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Çağrııcı**, Mustafa, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017.
- Çağrııcı**, Mustafa, “Sabır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, ss. 337-39, İstanbul 2008.
- Çağrııcı**, Mustafa, “Sıdk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, ss. 98-100, İstanbul 2009.
- Çağrııcı**, Mustafa, “Şükür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, ss. 259-61, İstanbul 2010.
- Çağrııcı**, Mustafa, “Tevekkül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, s. 1, ss. 1-2, İstanbul 2012.
- Çalık**, Fatma. “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur’ân’da ‘Kalp’ Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 167-190.
- Çavuş**, Levent. “Kavramsal ve Tarihsel Açidan “Cahiliye”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 44-69.
- Çelebi**, İlyas, “Îsâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, ss. 472-73, İstanbul 2000.
- Çift**, Salih, “Sekîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, ss. 331-32, İstanbul 2009.
- Davudoğlu**, Ahmed, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, Bedir Yayınları, İstanbul 1997.
- Demirbaş**, Mehmed Ali, *Başlangıcından Bugüne Mezhepsizler*, Milli Fikir Yayınları, İstanbul 1980.

- Demirli, Ekrem.** “İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve Tarikatların Modern Dünyadaki Durumu Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. 184-192. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Doğan, Mehmet,** *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul 1994.
- Efendioğlu, Mehmet,** “Sâbikûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, ss. 344-45, İstanbul 2008.
- Erginli, Zafer,** *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kelam Yayınları, İstanbul 2006.
- Erkaya, Mahmud Esad,** *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Eroğlu, Ali,** “Hâzin, Ali b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, ss. 125-126, İstanbul 1998.
- Ersoy, M. Âkif,** *Safahat*, haz. A.V. Akbaş, Yenişafak Kültür Armağanı, İstanbul 2009.
- Esposito, John L.,** *Güçlenen İslâm’ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.
- Fayda, Mustafa,** “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, ss. 17-19, İstanbul 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed,** *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- Gîylânî, Esad,** *Mevdûdî’nin Hayatı*, Hilal Yayınları, İstanbul 2000.
- Goldziher, Ignaz,** *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç, Otto Yayınları, Ankara 2019.
- Gökcan, M. Mansur,** *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*, Harf Yayınları, Ankara 2017.
- Göle, Nilüfer,** *Melez Desenler İslâm ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Güngör, Erol,** *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1990.
- Gürkan, Salime Leyla,** “Sekîne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, ss. 329-31, İstanbul 2009.
- Hamid, Abdülkadir,** *Kuran ve Siyaset: Siyasî Düşüncenin Mekkî Ayetlerdeki Temelleri*, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2008.
- Hamza Yusuf,** *Kalbin Simyasi: Manevi Yaralara Çare Bulmak*, çev. Abdurrahman Açıkgöz, Timaş Yayınları, İstanbul 2019.

- Hatipoğlu**, İbrahim. “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”. *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birişik vd. 63-88. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Herevî**, Ebû İsmail Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el Ensârî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- Hücvîrî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim, Mektebetü's-Sekafetü el-Diniye, Kahire 1427/2007.
- Izutsu**, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Izutsu**, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- İsfahanî**, Râgıb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Kahraman**, Kemal, “Eyyûb Han”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, ss. 17-19, İstanbul 1995.
- Kara**, İsmail. “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”. *İslâmîyât* 4/4 (2001), 37-53.
- Kara**, Mustafa, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, ss. 518-19, İstanbul 1998.
- Karadaş**, Cağfer. “1950 Sonrası Türkiye Muhafazakârlığı ve Mevdudî”. *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birişik vd. 231-257. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Karadavi**, Yusuf, *Bir Düşünür Olarak Mevdûdî*, çev. M. Ekrem Çavuş, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.
- Karagöz**, Mustafa, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır, İlim Yayıma Vakfı, ss. 307-338, İstanbul 2010.
- Karaman**, Hayrettin, *İslâmi Hareket Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kaya**, Eyyüp Said, “Taklid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, ss. 461-65, İstanbul 2010.
- Kaya**, Rıdvan. “Mevdûdî ve Hareketini Tanımaya Katkı”. *Haksöz Dergisi* 113 Ağustos 2000.
- Kelâbâzî**, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

- Kışlakçı**, Turan, *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdûdî*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Koçyiğit**, Hikmet. “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 47-72.
- Koyuncu**, Ahmet Ayhan, *İslâmcılık ve Demokrasi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2018.
- Kuşeyrî**, Abdulkerîm, *Letâifu'l-İşârât: Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, trc. Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2012.
- Kuşeyrî**, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- Kutluer**, İlhan, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, ss. 503-11, İstanbul 1998.
- Kutup**, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, trc. Mustafa Özel, Özgün Yayıncılık, İstanbul 1998.
- M. Kürşad** Atalar. “Seyyid Kutub’un Çağdaş Müslüman Düşünce’ye Katkısı = Contribution of Sayyid Outb to the ‘Contemporary Islamic Thought’”. *Muhafazakâr Düşünce* 13/48 (2016), 167-182.
- Malik Bedri**, “İslâmcılar Tasavvufa Yönelmeli”, <https://www.timeturk.com/tr/2010/03/22/malik-bedri-İslâmcılar-tasavvufa-yonelmeli.html> (Erişim: 16 Eylül 2021).
- Marc Gaborieau**. “Hint Alt-Kıtası’nda İslâm Tarikatları”. çev. Osman Türer. *İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*. ed. A. Popovic, G. Veinstein. 195-255. İstanbul; Sûf Yayınları, 2004.
- Mertoğlu**, M. Suat. “Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslâm’ına”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 69-113.
- Mertoğlu**, M. Suat. “Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep Mi, Modern Bir Yöneliş Mi?”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. 145-161. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Mertoğlu**, Mehmet Suat, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, ss. 290-94, İstanbul 2011.
- Mertoğlu**, Mehmet Suat, *Osmanlı’da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Metcalf**, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, 2014.

- Metcalf**, Barbara D.-**Metcalf**, Thomas R., *Modern Hindistan'ın Kısa Tarihi*, çev. Zeynep Hale Akman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2018.
- Mevdûdî – Kutub**, Seyyid, *Cihad*, trc. Harun Özcan, Hilal Yayınları, İstanbul 2018.
- Mevdûdî**, *Fetvâlar*, çev. Mahmut Osmanoğlu-A. Hamdi Chohan, Nehir Yayınları, İstanbul 1992.
- Mevdûdî**, *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*, çev. B. Tuna, Özgün Yayıncılık, ts.
- Mevdûdî**, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.
- Mevdûdî**, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2003.
- Mevdûdî**, Hümeýra, *Babam Mevdûdî: Meyvesi Bol Gölgesi Geniş Ağaç*, Mana Yayınları, İstanbul 2019.
- Mevdûdî**, *İslâm Anayasası; Tedvini Esasları*, çev. İhsan Toksarı, Nida Yayınları, İstanbul 1969.
- Mevdûdî**, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, çev. Çetin Manisalı, Adım Yayıncılık, İstanbul 1989.
- Mevdûdî**, *İslâm İnkılâbının Süreci*, çev. Mustafa Özel, Özgün yayıncılık, İstanbul 1997.
- Mevdûdî**, *İslâm Medeniyeti*, çev. Hamid Şükrü, Dünya Yayınları, İstanbul 2004.
- Mevdûdî**, *İslâm'a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2013.
- Mevdûdî**, *İslâm'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 2006.
- Mevdûdî**, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul 1986.
- Mevdûdî**, *İslâmi Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Hakan Bayrak, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2010.
- Mevdûdî**, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoğlu, Özgün Yayıncılık, VII. Baskı, İstanbul 1999.
- Mevdûdî**, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, çev. Mehmet Bayrak, Fikir Yayınları, İstanbul 1986.
- Mevdûdî**, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar, Çıra Yayınları, İstanbul 2017.
- Mevdûdî**, *Tefhimu'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri I-VII*, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İnsan Yayınları, İstanbul ts.
- Mevdûdî**, *Tercümân'ul-Kur'an: Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meali*, çev. Muhammed Mîr, Muntasır. "Tefhimü'l-Kur'an'ın Bazı Özellikleri". çev. Muhammed Han Kayanî vd. *Tefhimu'l Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri I-VII*. VII/355-367. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

- Moten**, Abdul Rashid. “Günümüz Pakistan’ında İslâm Düşüncesi: Allame Mevdûdî’nin Mirası”. *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, ed. Lütfi Sunar vd. IV/143-69. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Muslu**, Ramazan. “Seyrû sülûkü sülûkü sülûk u Sülûk Terimleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse vd. 329-336. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Münir Ahmet**, Mawlana Abu’l-A’la Mawdudi, Lahor 1986.
- Namlı**, Ali, “İsmâîl Hakkı Bursevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, ss. 102-106, İstanbul 2001.
- Nasr**, S. Velî Rıza, *Cemâat-i İslâmî*, Ekin Yayınları, İstanbul 2014.
- Nasr**, S. Velî Rıza, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 2000.
- Necip Fazıl**, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye’nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1973.
- Nedvî**, Ebü’l-Hasan, *İslâm’ın Siyasi Yorumu*, Bedir Yayınları, İstanbul 2015.
- Nızamı**, Khaliq Ahmad, “Çiştîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, ss. 343-346, İstanbul 1993.
- Önderol**, Semiha Akyol, *Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Kalp Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2021.
- Öngören**, Reşat, “Zikir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV, ss. 409-12, İstanbul 2013.
- Ören**, Mehmet Furkan. “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 9/24 (2021), 43-62.
- Öz**, Mustafa, “Ahmed Han, Seyyid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, ss. 73-75, İstanbul 1989.
- Özcan**, Azmi, “Dârülulûm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, ss. 553-54, İstanbul 1993.
- Özcan**, Azmi, “Hindistan Hicret Hareketi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, ss. 108-09, İstanbul 1998.
- Özcan**, Azmi, “Hindistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, ss. 75-81, İstanbul 1998.
- Özcan**, Azmi, “Nedvetü’l-Ulemâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, ss. 514-515, İstanbul 2066.

- Özcan**, Azmi, “Pakistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, ss. 147-49, İstanbul 2007.
- Özel**, Mustafa. “Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî”. *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Birışık vd. 43-61. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Özgel**, İshak, “Sosyolojik Tefsir Bağlamında “Yalnızlık Sorunu” Karşısında Kur’ân”. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 18/59 (2014), 331-353.
- Özler**, Mevlüt, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, ss. 18-20, İstanbul 2012.
- Özşenel**, Mehmet. “Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2/21 (2006), 115-126.
- Öztürk**, Mustafa. “Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’ân Ekolü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2003), 167-200.
- Puthiya**, Abdul Rashid. “Diyubandi ve Birelvî Hareketlerini Uzlaştırma Çabası Açısından Hindistan Müslümanlarının Geleceği”. *İslâm Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler 3. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu*. haz. Abdulkadir Sylka vd. 67-84. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Rahman**, Syed Ubaidur. “Çağdaş Hint Alt Kıtası Müslüman Düşüncesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Üzerine Tartışmalar”. *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*. ed. Lütfi Sunar vd. IV/85-111. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Reis**, Bedriye. “Kuşeyrî’nin Letâifü’l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki = Perception of Heart in the Context of Letaifü’l-İşârât by Qushairi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2019), 537-558.
- Robert**, Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Cambridge, Mass., 1989.
- Semerkandî**, Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsirü’s-Semerkandî: el-Bahru’l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd-Zekeriya Abdulmecîd en-Nûtî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Serdar**, Ziyaüddin, *Cenneti Arayan Adam: Septik Bir Müslümanın Yolculuğu*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Mahya Yayınları, İstanbul 2019.

- Serrâc**, Ebû Nasr Tûsî, *el-Lûma': İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2016.
- Shaikh**, Farzana. *Community and consensus in Islam: Muslim representation in colonial India, 1860-1947*, Cambridge Univ. Press, 1989.
- Smith**, Wilfred Cantwell, *İslam in Modern History*, Princeton University Press, New Jersey 1957.
- Sönmez**, Mustafa, *İhyâ Hareketlerinde Mevdûdî*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1977.
- Süslü**, Mehmet Zeki. “Tasavvufî Tefsîrlerde Müşterek Yorumlar - Nefs, Kalp ve Ruh’a İşaret Ettiği İddia Edilen Kur’ân Kelimeleri Bağlamında Bir Çalışma-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, II/24 (2016), 111-131.
- Şahin**, Hanifi. “İhya Islah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 1-37.
- Şener**, Mehmet, “Huşû”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, ss. 422-23, İstanbul 1998.
- Şimşek**, M. Said. “Kültürel ve İctimai Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri”. *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu*. 79-84. Bursa; Ensar Vakfı, 1990.
- Şimşek**, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 7. bs., Kitap Dünyası, Konya 2004.
- Tatar**, Burhanettin. “Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 29-42.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., Mektebet ve Matbaat Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975.
- Toksarı**, Ali, “Birr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, ss. 204-205, İstanbul 1992.
- Topaloğlu**, Bekir, “Tövbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, ss. 279-83, İstanbul 2012.
- Tosun**, Necdet, “Râbîta”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, ss. 378-79, İstanbul 2007.
- Türkçe Sözlük**, ed. Hasan Eren, v.dğr., I, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988.
- Tüsterî**, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd-Hasan Muhammed Ali, Dâr el-Haram litturas, Mısır 1424/2004.
- Uludağ**, Süleyman, “Basîret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, ss. 103, İstanbul 1992.

- Uludağ**, Süleyman, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, ss. 515-518, İstanbul 1996.
- Uludağ**, Süleyman, “Kalb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, ss. 229-30, İstanbul 2001.
- Uludağ**, Süleyman, “Keramet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, ss. 265-68, Ankara 2002.
- Uludağ**, Süleyman, “Mücâhede”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, ss. 440-41, İstanbul 2006.
- Uludağ**, Süleyman, “Takvâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, ss. 484-86, İstanbul 2010.
- Uludağ**, Süleyman, “Tevhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, ss. 21-22, İstanbul 2012.
- Uludağ**, Süleyman, “Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, ss. 25-28, İstanbul 2013.
- Uludağ**, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Ülken**, Hilmi Ziya. “İbn Sîna’nın Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1-2 (1955), 81-94.
- Voll**, John Obert. “İslâm Tarihinde Tecdid (Renewal) ve Islah (Reform)”. çev. Erol Çatalbaş. *Güçlenen İslâm’ın Yankıları*. ed. John L. Esposito. 45-62. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.
- Yaşaroğlu**, M. Kâmil. “Mevdûdî ve İslâm Hukuku”. *Mevdûdî; Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*. ed. Abdülhamit Bırışık vd. 89-102. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, ss. 98-100, İstanbul 2000.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Teveşşül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, ss. 6-8, İstanbul 2012.
- Yıldırım**, Ramazan. “Çağdaş İslâmî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 111-132.
- Yıldırım**, Zeki. “Kur’ân’da Peygamberlerin İsmeti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 87-118.
- Yurdağür**, Metin, “Ber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, ss. 468-469, İstanbul 1992.

Yurdagür, Metin, “Tesbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, ss. 527-28, İstanbul 2011.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.

