

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI



TARİHSEL SÜREÇTE CEMÂAT-İ İSLÂMÎ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet
BAĞLIOĞLU

HAZIRLAYAN
Gülşen YAĞIR
AHMETOĞLU

ELAZIĞ- 2018

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

TARİHSEL SÜREÇTE CEMÂAT-İ İSLÂMÎ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU

HAZIRLAYAN

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Jürimiz .../.../... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans/ doktora tezini oy birliği/oy çokluğuyla ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../... tarih veSayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET**Doktora Tezi****Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî****Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****Elazığ 2018; Sayfa: IX+274**

Cemâat-i İslâmî, Güney Asya’da ortaya çıkan en etkili ve en önde gelen İslâmî hareketlerden biri olarak, Ağustos 1941’de, Hint alt kıtasında, Seyyid Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî’nin daveti üzerine yetmiş beş delege tarafından İslâmî dirilişi başlatmak üzere Pakistan’ın Lahor şehrinde kuruldu.

Bu çalışmada, Cemâat-i İslâmî’yi oluşturan amilleri, Cemaat-i İslâmî’nin teşekkül sürecini, oluşumunun hangi koşullar altında şekillendiğini, teşkilat yapısını, taraftarlarının fikirlerini, Müslüman dünyasındaki yerini, mezheplere bakışını, Mevdûdî ve ondan sonra başa gelen liderlerini ve Cemâat-i İslâmî’nin diğer organizasyonlarını ele alarak İslami ihyâ hareketleri içerisinde Cemâat-i İslâmî’nin tesirini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Cemâat-i İslâmî’nin Pakistan siyasetine iştiraki, etkileri, diğer siyasi partilere karşı rekabeti, devlete karşı politikası, devletin Cemâat’e yaklaşımı da üzerinde durulması gereken önemli konular arasında yer almaktadır.

Bütün bu tarihi süreç incelenirken öncelikle Cemâat-i İslâmî’nin çağdaş dini bir akım olarak yerini belirlemede şu noktalara dikkat ettik: Onun din ve siyasete yaklaşımı, din ve siyaset ilişkisini nasıl ortaya koyduğu, idealleri ile onu gerçek hayata yansıtma şekli, diğer çağdaş dini akımlar arasındaki yeri, kendi ideolojisiyle çeliştiği konuların tespiti ve Cemâat’in gelişen olaylarla birlikte değişim ve dönüşümünün belirlenmesi.

Anahtar Kelimeler: Cemâat-i İslâmî, Din, Siyaset, İslâmcılık, Mevdûdî.

ABSTRACT**Doctorate Thesis****Jamâat-i Islâmî in Historical Process****Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU****The University of Fırat****The Institute of Social Science****Department of Basic Islamic Sciences****Elazığ-2018; Page: IX+274**

Jamâat-i Islami, one of the most influential and prominent Islamic movements in South Asia, was founded by seventy-five delegates who were invited by Sayyid Abu al-A'la al-Mawdûdî in the Indian subcontinent in August 1941. It was founded in Pakistan's Lahore to initiate an Islamic resurrection.

In this study, we tried to reveal the influence of Jamâat-i Islami in the Islamic revival movements. By examining the factors who constituted the Jamâat-i Islami, the formation process of the Jamaat, the conditions under which the formation is formed, the organization structure, the thoughts of the supporters, the Jamaat's place in Muslim world, its view about the sects, Mawdûdî and the subsequent leaders and the other organizations of Jamaat.

We also discussed the involvement of Jamâat-i Islami in Pakistani politics, its influences, its competition against other political parties, its policy towards the state, and the state's approach to Jamâat.

While all this historical process is examined, primarily, the as a contemporary religious movement Jamâat-i Islami's approach to religion and politics and how he reveals the relation between religion and politics, his ideals and their reflects in real life, the Jamaat's place among contemporary Islamic movements, his thoughts which contradicts his ideology, the Jamaat's changes and transformations with developing events.

Key Words: Jamaat-i Islami, Religion, Politics, Islamism, Mawdûdî

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ.....	1
I. Amaç ve Önem	1
II. Kapsam ve Sınırlılık	2
III. Yöntem	2
IV. Kaynaklar	6
V. Kavramsal Çerçeve.....	12
V.I. Siyasal İslâm.....	12
V.II. Cemâat-i İslâmî.....	16
VI. Hint Alt Kıtası'na Genel Bir Bakış	18
VI.I. Hint Alt Kıtası'nın Siyasî Yapısı	18
VI.II. Hint Alt Kıtası'nın Dini, Fikrî ve Sosyo-Kültürel Yapısı.....	23
VII. Mevdûdî'nin Yaşadığı Dönem Ve Hayatı	32
VII.I. Mevdûdî'nin Doğduğu yer olan Haydarabad-Dekken Bölgesi	32
VII.II. Mevdûdî'nin Doğumu Ailesi ve İlk Eğitimi.....	34
VII.III. Mevdûdî'nin Fikri Yapısını Oluşturan Temel Etkenler	38
VII.IV. Mevdûdî'nin Vefatı.....	39

BİRİNCİ BÖLÜM

1. CEMÂAT-İ İSLÂMÎ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TEŞEKKÜL SÜRECİ	40
1.1. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu	40
1.1.1. Cemâat-i İslâmî'nin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler.....	40
1.1.2. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu ve Mevdûdî'nin Emir Seçilmesi	50
1.1.2.1. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu	50
1.1.2.2. Mevdûdî'nin Emir Seçilmesi	57
1.2. Cemâat-i İslâmî'nin Çalışma Programı ve Teşkilat Yapısı.....	59
1.2.1. Cemâat-i İslâmî'nin Çalışma Programı	59

1.3. Cemâat-i İslâmî'nin Teşkilat Yapısı	63
1.3.1. Emirlik Makamı	63
1.3.2. Naib-i Emir	64
1.3.3. Merkezi Meclis-i Şûra	65
1.3.4. Genel Sekreterlik (Kayyim)	65
1.3.5. Cemâat-i İslâmî'nin Hizmet Alanları / Teşkilat Faaliyetleri	65
1.3.6. Cemâat Üyelerinin Vasıfları	67
1.3.7. Cemâat-i İslâmî'ye Bağlı Kuruluşlar	69
1.3.8. Cemâat-i İslâmî'nin Gençlik Kolu: İslâmî Camiât-i Talebe	69
1.4. Diğer Ülkelerde Cemaât-i İslâmî	74
1.4.1. Cemâat-i İslâmî Hind	75
1.4.2. Cemâat-i İslâmî Bangladeş	80
1.4.3. Cemâat-i İslâmî Keşmir	84
1.4.4. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka	86

İKİNCİ BÖLÜM

2. PAKİSTAN DÖNEMİ CEMÂAT-İ İSLÂMÎ	91
2.1. Pakistan Devleti'nin Doğuşu ve Cemâat-i İslâmî	91
2.1.1. "Pakistan İdeolojisi" ve Cemâat-i İslâmî	91
2.1.2. Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'da İslâmî Riyaset (İslâm Devleti) Kurma Teşebbüsleri	101
2.1.3. Kadiyanilik Sorunu ve Cemâat-i İslâmî'nin Yaklaşımı	109
2.2. Pakistan'da Darbeler Dönemi ve Cemâat-i İslâmî	113
2.2.1. General Eyüp Han Dönemi/Sekülerizm Uygulama Çabaları (1958-1969) .	113
2.2.2. General Yahya Han Dönemi/Pakistan'ın Bölünmesi (1969-1971)	120
2.2.3. Zülfikar Ali Butto Dönemi/İslâmî Sosyalizm (1971-1977)	124
2.2.4. General Ziyâülhak Dönemi/İslâmîleştirme Politikası (1977-1988)	129
2.3. Demokratik Yönetime Geçiş ve Cemâat-i İslâmî (1988-1999)	135
2.4. Yeniden Darbe Dönemi ve Cemâat-i İslâmî (1999-2008)	142
2.5. Demokratik Yönetime Geçişten Günümüze Cemâat-i İslâmî (2009-2017)	143
2.6. Mevdûdî Sonrasi Cemâat-i İslâmî'nin Emirleri	146
2.6.1. Miyan Tufeyl Muhammed (1914-2009)	146
2.6.2. Kadı Hüseyin Ahmed (1938-2013)	148
2.6.3. Seyyid Münevver Hasan (1941-)	153

2.6.4. Sirâcülhak (1962-)	157
2.6.5. Cemâat-i İslâmî'de Etkin Olan Diğer Kişiler	163
2.6.5.1. Çavdurî Rahmet İlahi	163
2.6.5.2. Ni'metullah Han	164
2.6.5.3. Nezir Ahmed	164
2.6.5.4. Mevlana Can Muhammed Abbasî	165
2.6.5.5. Hurrem Murat	166
2.6.5.6. Hurşid Ahmed	167
2.6.5.7. Liyakat Beluc	168

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CEMÂAT-İ İSLÂMÎ'NİN DİN VE SİYASET ANLAYIŞI.....	170
3.1. Din Anlayışı	170
3.1.1. Tevhîd ve Şirk.....	170
3.1.2. Kur'ân	175
3.1.3. Nübüvvet.....	179
3.1.4. Din ve Şariat	185
3.1.5. İman-İslâm-Amel İlişkisi	193
3.1.6. Sünnet	200
3.1.7. Ahlak.....	203
3.1.8. Tasavvuf.....	206
3.1.9. Mehdîlik.....	207
3.1.10. Cemâat-i İslâmî'nin Mezhebî Aidiyeti	212
3.2. Siyaset Anlayışı.....	218
3.2.1. Siyaset.....	218
3.2.2. Hilafet	230
3.2.3. Devlet/Teo-Demokrasi.....	236
3.3. Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî'ye Dönük Eleştiriler	241
3.4. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm Dünyasına Etkisi	244
SONUÇ	250
KAYNAKÇA.....	255
EKLER	273
Ek 1. Orjinallik Raporu	273
ÖZGEÇMİŞ	274

ÖNSÖZ

Cemâat-i İslâmî, Hint Alt Kıtası'nda İngiliz Emperyalizmi karşısında İslâmi uyanışı başlatmak isteyen Ebu'l A'la Mevdûdî'nin kurmuş olduğu İslâmî bir harekettir. Cemâat-i İslâmî'nin, dine dayalı bir devlet kurma istemi, İslâm anayasasını kurmak, bireyleri ve toplumu İslâm öğretisine göre yeniden şekillendirmek söylemleri birçok aydın ve Müslüman düşünür tarafından kullanılmış ve daha sonraki İslâmi hareketleri etkilemiştir. Çağdaş İslâm akımları içerisinde önemli bir yere sahip olması hasebiyle ele aldığımız bu dini ve siyasi akımı *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî* adıyla şu alt başlıklar halinde inceledik: Çalışmamızın Giriş bölümü, Amaç ve Önem, Kapsam ve Sınırlılık, Yöntem, Kaynaklar, Kavramsal Çerçeve, Hint Alt Kıtası'na Genel Bir Bakış, Mevdûdî'nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı gibi konularından oluşmaktadır. Bu bölümde Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıktığı bölge olan Hint alt kıtasının tarihi arka planını, Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî'nin hayatını ve fikri yapısını oluşturan temel etkenleri inceledik.

Birinci bölümde, Cemâat-i İslâmî'nin teşekkül sürecine ve teşkilat yapısına yer verdik. Bu bölümde Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıkışına etki eden dini, siyasî ve sosyo-kültürel etkenleri inceleyerek teşkilatın kuruluşuna etki eden faktörleri anlamaya çalıştık. Ayrıca Cemâat-i İslâmî'nin teşkilat yapısı, Cemâat-i İslâmî'ye bağlı olan diğer kuruluşları da bu bölümde ele aldık.

Pakistan Dönemi Cemâat-i İslâmî adını verdiğimiz ikinci bölümde Pakistan'ın siyasî tarihini ele aldık. Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'da İslâm devleti kurma çabalarını, yaklaşık otuz yıl süren darbeler döneminde Cemâat'ın darbelere karşı mücadelesini ve daha sonra Pakistan'ın demokrasiye geçiş süreciyle bu dönemde geçen olaylarda Cemâatin yerini anlamaya çalıştık. Cemâat-i İslâmî, Hindistan'da faaliyetlerini daha çok davet ve tebliğ merkezli yürütürken Pakistan'da ise İslâm nizamı kurmak için faaliyetlerini sürdürmüştür. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm anayasasını getirmek için oldukça ciddi bir şekilde mücadele etmesi, seçimlere hazırlanışı ve iktidarda yer almak için gösterdiği gayretler ve siyasette ne kadar başarılı olduğu gibi konular bugünde üzerinde tartışılan önemli meseleler arasında yer almaktadır.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise Cemâat-i İslâmî'nin dini ve siyasî görüşlerini ortaya koyarken birlikte görüşlerini oturttuğu fikri çerçevenin temellerini tahlil ederek Cemâat'ın zihniyet biçimini tespit etmeye çalıştık. Bu bölümde ayrıca Cemâat-i

İslâmî'nin İslâm dünyasına etkilerine, Cemâat-i İslâmî ve Mevdûdî'ye yöneltilen eleştirilere yer verdik.

Bu tez çalışmam sürecinde beni teşvik eden ve yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU'na, değerli fikirlerinden istifade ettiğim ikinci danışmanım Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA'ya, özellikle kaynak konusunda ve çalışmam sürecinde yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK'a, Cemâat-i İslâmî ile ilgili her türlü bilgi ve belge konusunda kendisinden istifade ettiğim Cemâat-i İslâmî'nin şu anda etkin üyelerinden olan Salim Mansur Khalid'e, ayrıca Farkhanda Jabeen, Muhammad Babar Arshad ve ismini burada tek tek zikredemeyeceğim diğer Pakistanlı arkadaşlara, tezimi okuma zahmetine katlanan ve değerlendirmeleri ile katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU'ya, Dr. Öğr. Üyesi Kamile ÜNLÜSOY'a, Dr. Öğretim Üyesi Emine GÜZEL'e, ayrıca çalışmalarım esnasında desteklerini esirgemeyen eşim Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU'na ve emeği geçen diğer arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFİİD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Edit
ER	: Encyclopedia of Religions
Haz.	: Hazırlayan
İİP	: International İslâmî Publishers
İCİ	: İslâmî Cumhuri İttifak
P.H.P	: Pakistan Halk Partisi
PJSS	: Pakistan Journal of Social Sciences
PML-N	: Pakistan Muslim League-Nawaz (Pakistan Müslüman Birliği-Navaz)
P.N.A	: Pakistan National Alliance (Pakistan Milli İttifakı)
RAS	: The Romanian Academic Society
SÜFEFED	: Selçuk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi
TDVİAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
ve diğ.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

I. Amaç ve Önem

Cemâat-i İslâmî, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan çağdaş İslâm akımlarının öncülerinden biri olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir. Yaklaşık seksen yıllık bir geçmişi olan Cemâat-i İslâmî, bu süreçte bir takım zorlu ve sıkıntılı aşamalardan geçmiştir. Özellikle bu akımın fikir babası olan Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Cemâat-i İslâmî'deki yeri, önemi ve etkisi bu bağlamda kendisini oldukça etkili bir şekilde hissettirmektedir.

Son yıllarda Türkiye'nin İslâm âlemiyle girmiş olduğu yoğun ilişkiler, 2011'de başlayan Arap Baharı süreci, yabancı işgaller ve bunlara direnişler, dini motivasyonlu terör hadiseleri, ağırlık kazanan din-siyaset ilişkileri, sekülerleşme ve modernleşme kavramları çağdaş İslâm akımlarına dönük alakayı artıran önemli faktörlerdendir.¹ Bu alakaya binaen Cemâat-i İslâmî, çağdaş İslâm akımları içerisinde önde gelmesi ve İslâm dünyasını etkilemesi yönüyle, üzerinde çalışmayı cazip hale getirmektedir. Cemâat-i İslâmî ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmının basit düzeyde sadece onun tarihi gelişimini ele aldıkları, diğerlerinin ise Cemâat-i İslâmî'yi sadece siyasi veyahut dini yönden inceledikleri görülmektedir.

Cemâat-i İslâmî'nin fikir ve düşünce yapısı kendisinden sonra ortaya çıkmış birçok çağdaş İslâm akımına ilham kaynağı olması hasebiyle birçok çağdaş İslâm araştırmalarına konu olmasına rağmen Türkiye'de henüz böyle bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu çalışmaya iten en önemli faktördür.

Biz, Cemâat-i İslâmî'yi -başlangıcından günümüze kadar- bilimsel metotlarla etraflıca analiz edip, bu akımın sosyo-politik, dini ve mezhebi yönlerini ortaya koyarak konuyu daha anlaşılır kılmaya çalıştık. Meseleye objektif bir şekilde yaklaşarak Cemâat-i İslâmî hakkındaki farklı bakış açılarını ortaya koymak suretiyle onun zaaflarını ve güçlü yanlarını da tespit ederek sağlam bir bilgi zeminine oturtmaya çalıştık. Bu şekilde yaptığımız çalışmanın gelecekte yapılacak olan araştırmalara ışık tutmayı hedefledik.

Bu bağlamda çalışmamızda Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıkışından bugüne kadar geçen sürede kırılma noktalarını, Mevdûdî'nin teşkilattaki etkisini, Cemâat-i İslâmî'nin

¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 8.

siyasî vizyonunun diğer İslâm ülkelerinde olan etkilerini de göz önünde bulundurarak çalışmayı daha anlamlı hale getirmeye çalıştık.

II. Kapsam ve Sınırlılık

Bu çalışmamız süreç, şahıs ve fikir merkezli bir çalışma olup başlangıcından günümüze kadar olan süreci ele almaktadır. Bu yol haritasından hareketle çağdaş dini-siyasî bir akım olarak Cemâat-i İslâmî'yi incelerken doğduğu ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül sürecini, fikirlerini, mensuplarını, yayıldığı bölgeleri ve İslâm dünyasına katkılarını esas aldık.

Cemâat-i İslâmî, kuruluşundan bugüne kadar aktif bir şekilde çalışmalarını devam ettirmektedir. Bu bizim için Cemâat-i İslâmî'nin mensuplarıyla görüşme ve iletişim kurma imkânını sağlayarak onun değişim ve dönüşüm evreleri hakkında daha net bir şekilde bilgi edinme imkânını sağlamıştır.

III. Yöntem

İslâmîyet'in ilk yüzyılında ortaya çıkmış olan Hâricîlik, Şîa ve Mu'tezile gibi büyük mezhepler, siyasî, fikrî, dini hareket ve cemâatlerin gelişmiş formları olarak bir kısmı günümüzde hâlâ devam etmektedir. O dönemde ihyâ ve ıslâh hareketleriyle ortaya çıkmış bu çeşit yapılardan bir bölümü sonraki birkaç yüzyıl içinde büyüüp gelişerek mezhepleşmeyi gerçekleştirmiş; bir bölümü ise tarih içinde eriyerek kaybolup gitmiştir.²

İlk dönemde Hz. Osman ve sonrasında yaşanan siyasî ve toplumsal bunalımların bir benzeri Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve hilafetin kaldırılmasından sonra yaşanmıştır. Bu dönemde Şîî ve Sünnî çevrelerde geçmişteki mezhep ve tarikat yapısından farklı isimler ve fikirlerle, yeni bazı dini oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir kısmı karizmatik liderler etrafında bir kısmı da klasik âlim tipini temsil eden şahsiyetler etrafında cereyan etmiştir.³

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında değişik İslâm coğrafyalarında cereyan eden istila ve işgal karşıtı hareketler dini unsurlar kadar “millî” temayülleri de

² Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 7.

³ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay., Ankara 2008, s.10-11; Mehmet Zeki İşcan, “Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, VI/ 2. (Güz 2013),154-155. (151-172).

güçlendirmiş; ikisi arasındaki irtibatları modern muhtevada fakat gelenek içinde de anlaşılabilecek tarzda kuvvetlendirmiştir.⁴

İhyâcı olarak nitelenen şahsiyet ve hareketlerin ortak gayesi, Müslümanların zamanla Kur'ân ve Sünnet yolundan saptıklarını düşünerek onları asıl kaynaklara çağırmak, inancı çeşitli bid'at ve hurafelerden temizlemek gibi hedefler içeriyordu. İhyâ, tecdîd, ıslâh faaliyeti olarak bilinen ve en yaygın şekliyle İslâmcılık olarak isimlendirilen bu hareketlerin amacı, 19-20. yüzyıllarda, İslâm'ı hayatın her alanına hâkim kılmaktı. "İslâm'ı hayata yeniden hâkim kılma" teklifi İslâmcı aydınların söyleminde önemli bir yer tutmaktaydı. Müslümanların gerilemesinin asıl nedeni İslâmîyet'in özünden uzaklaştırılmış olduğu tezine dayanıyordu. Çözüm, gerçek İslâm'a yönelmek, yani İslâmlaşmaktı. Bunun için de en doğru yol Hz. Muhammed dönemini örnek almaktan geçiyordu. Diğer önemli görev ise Asr-ı Saâdet olarak adlandırılan bu dönemden sonra ortaya çıkan, dinleşmiş geleneklerin gözden geçirilmesi ve ıslâh edilmesiydi. Bu nedenle ihyâcı hareketler bazı modern çalışmalarda "ana kaynaklara dönüşçü" özelliği nedeniyle "İslâhatçı Selefîlik" olarak tanımlanmıştır.⁵

İslâmcı çevrelerde savunulan diğer görüş ise, İslâmiyetin modern çağın ihtiyaçlarını karşılayabileceği evrensel bir siyasi-sosyal muhtevaya sahip olduğu fikriydi. Diğer bir görüş ise Müslümanlar'ın Batıyı üstün kılan ilmi, medeni ve teknik usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmaları gerektiği idi. İslâmcılar genellikle hesaplama adına tasavvuf ve tarikatlara da menfî yaklaşmışlardır. Eğitim-öğretimin ıslahı konusu da İslâmcıların üzerinde durduğu önemli bir konudur. İslâmcıların savunduğu diğer görüş ise Müslümanların siyasi birliğinin sağlanmasıydı. Ayrıca Kur'an ve sünnetin belli bir yönetim şekli ortaya koymadığını, genel esaslar belirlemekle yetindiğini savunan İslâmcılar, hilafet kurumunu, onu "peygamber vekâleti" kabul eden geleneksel anlayıştan farklı olarak "milletle vekâlet" şeklinde takdim ettiler. İhyâcı/İslâmcı şahsiyetlerin ürettikleri edebiyata bakıldığında bu düşüncelerin yanı sıra Müslüman kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesinin de gündeme alındığı görülmektedir. Belirtilen bu temel meselelerde İslâmcı âlim ve fikir adamları görüş birliği halinde olmamakla birlikte bazı ortak paydalarda birleşmişlerdir. Örneğin İslâm dininin gelişme ve ilerlemeye engel olmadığı, Batı medeniyetine

⁴ İsmail Kara, "İslâmcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İletişim Yay., İstanbul 2005, VI / 36-37.

⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s.21-23; Mehmet Zeki İçsan, *Selefîlik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s.39-41.

üstünlük sağlayan şeylerin Müslümanlardan alındığı, Müslümanların çalışıp güçlü olması gerektiği gibi konularda söz birliği etmişlerdir.⁶

İslam ülkelerinde yaşanan bu zihni huzursuzluk ve iç çekişmelerin en yoğun yaşandığı yerlerden biri de Hint alt kıtasıdır. Müslümanlar, 1857 Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra siyasi ve kültürel yozlaşmanın etkisinde kalmışlardı. Müslüman âlimler ise bu duruma karşı İslâm'ın akli ve ilmi üstünlüğünü ispatlamak için gayret gösteriyorlardı. Ancak yine de bu, mizaçlarda yaşanan huzursuzluğu, düşünce ve inançlarda oluşan sarsıntıyı önleyemiyordu. Müslüman Hind halkını, içinde bulunduğu bu buhrandan çıkarmak için değişik zamanlarda öncülüğünü âlimlerin yaptığı bazı dini akımlar oluşmuştur. Bu akımlardan bazıları gelenek taraftarlarını temsil eden Diyobendiyye Ekolü, tamamen yeniliği savunup eskiyi reddeden Aligarh Ekolü olup, gelenekle birlikte yeniliği de reddetmeyen Nedve Ekolüdür.⁷

Araştırmamızda 20. yüzyılda Hint alt kıtasında ortaya çıkan ve etkili bir İslâmi ihya hareketi olan Cemâat-i İslâmî'yi ele aldık. Cemâat-i İslâmî, Ağustos 1941'de, Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin daveti üzerine yetmiş beş delege tarafından Pakistan'ın Lahor şehrinde kurulan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren dini-siyasi bir harekettir.

“Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî” adlı araştırmamızda dönemin dini, fikri ve siyasi yapısı ortaya konulduktan sonra teşekkül süreci analiz edilecektir. Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî, hareketin fikri yapısını sistematik hale getiren ve yeni oluşumu örgütleyip kurumsallaştıran kişidir. Kurulduğu tarihten bugüne Cemâat-i İslâmî'ye etki eden siyasi, dini ve fikri yapı tahlil edilecektir.

Araştırmamızda doğru bilgiye ulaşmak için belirli bir metot ve yöntemin kullanılması gerekmektedir. Bu çalışmada doğru bilgiye ulaşmak için, İslâm Mezhepler Tarihi'nin metot ve teknikleri kullanılmıştır.

Dini ve siyasi bir yapıya sahip olan Cemâat-i İslâmî'yi daha iyi bir şekilde müşahade edebilmek için araştırmamızı yürütürken teşkilatın merkezi olan Pakistan'ın Lahor şehrindeki temsilcileriyle internet ve telefon yoluyla görüşmelerde bulunduk. Cemâat-i İslâmî'nin merkez kütüphanesinden kaynak isteminde bulunma ve yetkili olan Cemâat üyeleriyle görüşmelerde bulunarak araştırmamızı şekillendirmeye çalıştık.

⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 23-26.

⁷ Durmuş Bulgur, “1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), Sayı 14, s. 110- 111; 124; M. Saffet Sarıkaya, “Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış”, *Araştırmalar*, Sayı: 1, 1991/1, Isparta, s. 99-102.

Bir mezhebi veya dini akımı doğru anlamak istiyorsak, öncelikle o dini akıma mensup olanların kendilerini nasıl tanımladıklarını doğru bir şekilde tespit etmek gerekmektedir. Dini akımların temel ilkeleri tespit edilirken de aynı şekilde önceliği, o dini akıma mensup olan kişiler tarafından kaleme alınmış eserlere vermek, ilmî açıdan bir zorunluluktur. Ancak bu durum o dini akıma veya cemaate sahip olmayanların o dini akım müntesibine ilgili yazdıklarının, söylediklerinin hiçbir anlam ifade etmeyeceği anlamına gelmemektedir. İlmî sonuçlara ulaşabilmek için bütün dökümanlar objektif bir tarzda değerlendirilmeli, eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla sonuca gitmeye çalışılmalıdır. Çünkü mezhep mensupları veya dini akım müntesipleri daima kendilerini iyi ve üstün yönlerini ön plana çıkartmaya çalışırlar; muhalifler ise, daha çok olumsuzlukları göz önüne sermeye gayret ederler.⁸ Bu metottan hareketle tezde Cemâat-i İslâmî mensuplarının kendilerini nasıl tanımladıkları doğru bir şekilde tespit edilmeye çalışılırken öncelik Cemâat-i İslâmî mensupları tarafından kaleme alınmış eserlere verilecektir. Bunun yanında Cemâat-i İslâmî hakkında yazılan diğer eserlerde göz önüne alınarak bütün dökümanlar objektif bir şekilde değerlendirilip eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla sonuca gidilmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızda sadece fikirlerle ilgilenmeyip, bu fikirlerin içindeki duygu ve heyecanın köklerine de inmeye çalışacağız. Fertlerin farklı psikolojik yapıları olduğu gibi toplumların da farklı psikolojik yapıları vardır. Bu sebeple mezhep hareketlerini incelerken toplumların psikolojilerini de göz ardı etmemek gerekir.⁹ Ayrıca birey ve toplum arasındaki etkileşimi de göz önüne almak önemli bir husustur. Toplumun bireyi şekillendirdiği ve etkilediği gibi birey de aynı şekilde yaşadığı toplumu etkiler.¹⁰

Cemâat-i İslâmî'nin teşekkülünde etkili olan siyasi, dini ve içtimai hadiseleri iyi bir şekilde değerlendirebilmek için “fikir-hadise irtibatı” prensibine yer vermek gerekmektedir.¹¹ Biz bu ilkedен hareket ederek Cemâat-i İslâmî'nin doğduğu ortamı ve doğuşunu etkileyen sebepleri, teşekkül sürecini, Cemâat-i İslâmî'nin oluşmasında etkili olan Mevdûdî'nin dini ve siyasi görüşlerinin alt yapısını fikir- hadise irtibatı çerçevesinden incelemeye çalıştık.

Mezhepler tarihçisinin takip etmesi gereken diğer bir metot da şahıslar üzerinde derinleşmektir. Araştırılan şahsın doğumundan başlayarak yetiştiği kültürel ve içtimai

⁸ Hasan, Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *AÜİFD*, Cilt XXXVI (1997), s. 79.

⁹ Ahmet, Bağlioğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 12.

¹⁰ Eric Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 2003, 179- 181.

¹¹ Bu metot ilk defa Hasan Onat tarafından kullanılmıştır. Bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Endülüs Yay., II. Baskı, İstanbul, 2016, s. 12-13.

yerin fikrî ve siyasî bağlantıları, eserleri, itikâdî ve siyasî zümrelerle olan ilişkilerinin oluşturduğu tarihi kişiliği ile sonradan kendisine yüklenilen menkıbevi kişiliği ayrı ayrı incelenmelidir. Ortaya çıkan akımın kim veya kimler tarafından ortaya çıkarıldığı mezhepler tarihi açısından önemlidir.¹² Çalışmada Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıkışında ve kurulmasında etkili olan Ebu'l-A'lâ Mevdûdî ve bu süreçte etkili olan diğer şahısların dini ve siyasî görüşleri, incelenmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızda fikirler üzerinde derinleşme yani fikirlerin tarihlendirilmesine de dikkat edilecektir. Çünkü fikirlerin sahibini, bağlamını, dönemini belirterek nakletmeli, fikirler; tarihi, toplumsal, psikolojik ve dini bağlamıyla analiz edilmelidir. Bir fikir tarihte, nerede ve ilk defa kim tarafından ne için ve ne şekilde söylenmiştir? Kısacası fikirler üzerinde derinleşmekten maksat menkulde makulun aranmasıdır. Bir mezhebin aynı zamanda kendine has olan siyasî ve itikadi fikirleri ve kavramlarının ortaya konulması gerekir.¹³ Bu ilkenin önemi, araştırılan dönemin, ekonomik, ahlaki ve dini durumunun ön plana çıkarılması ve fikirlerin oluşmasındaki etkilerinin ve tespit imkanının sağlanmasıdır.¹⁴ Tezimizde Cemâat-i İslâmî fikrinin ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar, şahıslar ve olaylar derinlemesine analiz edilerek aynı zamanda kendine has olan siyasî ve itikadî fikirlerin ortaya konulması sağlanacaktır.

Konunun daha sağlıklı neticelere ulaşması için “insan faktörünün” sürekli göz önünde tutulması ve zaman zaman lider durumundaki muayyen şahıslara ve görüşlerine ağırlık verilmesi gerekmektedir.¹⁵ Böylece Cemâat-i İslâmî'nin düşünce yapısı ve tarihteki gerçek yerini belirlemeye çalışırken Cemâat-i İslâmî'de lider konumundaki önemli insanların görüşlerine de yer vermeye gayret edeceğiz.

IV. Kaynaklar

Çalışmamızın temelini oluşturan temel kaynaklar Urduca, İngilizce ve Türkçe yazılmış eserlerden oluşmaktadır. Yararlandığımız temel eserlerden ilki *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*'dir.¹⁶ Raporlar halinde oluşan bu eser, sekiz bölüm halinde Urduca yazılmış olup Cemâat-i İslâmî'nin 1941 yılındaki kuruluşundan 1963 yılına kadar olan sürecini ele almaktadır. Bu eserin önemi, Cemâat-i İslâmî'nin kendi tarihini yazdığı

¹² Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, s. 437- 438.

¹³ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Meselesi”, s. 435-437.

¹⁴ Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 12.

¹⁵ Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, s. 13.

¹⁶ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I-VIII, Şube-i Neşriyat Cemâat-ı İslâmî Pakistan, Lahor t.y.

birinci el kaynak olmasıdır. Faydalandığımız diğer önemli eser, Mevdûdî'nin *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*'dir.¹⁷ Eser, hem Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş amacını hem de Cemâat-i İslâmî'nin tarihsel süreç içerisinde karşılaştığı zorlukları ele almaktadır. Mevdûdî'in kendi kaleminden çıkan bu eser, o dönemin olaylarına Mevdûdî'nin yorumları ve bakış açısıyla yaklaşması açısından önemlidir. Bu konuyla ilgili diğer eser ise Mevdûdî'nin *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*'dır.¹⁸ Bu eserde Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş süreci, amacı, Müslümanların davet ve tebliğde uyması gereken hususlar gibi konulara yer verilmektedir. Cemâat-i İslâmî ile ilgili diğer önemli eser ise *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29*¹⁹ olup, eserde Cemâat'ın kuruluş süreci, Cemâat-i İslâmî'nin yapısı ve özellikleri, hedefi gibi konular yer alır. Bu eser, 1970 yılında Cemâat'ın 29. Kuruluş yıldönümü dolayısıyla Mevdûdî'nin yaptığı konuşmaları içermesi bakımından önem arz etmektedir. Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan dönemi tarihini ele alan yararlandığımız önemli eserlerden biri de Miyan Tufeyl Muhammed'in *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*²⁰ olup Pakistan'da Mevdûdî'den Ziyâülhakk'a kadar geçen dönemi içermektedir. Bu eser, Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan döneminde yaşadığı siyasi süreci oldukça geniş kapsamlı bir şekilde ele alması yönüyle önemlidir. Mevdûdî'nin yazmış olduğu *Tahrîk aôr Karkun*²¹ adlı eserde Cemâat-i İslâmî'nin hedef ve stratejisi anlatılmakla beraber sekülerizm, nasyonalizm ve demokrasi gibi yönetim şekilleri ile İslâmî olmayan yönetim şekillerinden bahsedilir. Cemâat-i İslâmî hakkında ayrıca *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aôr Müselmân*²² eseri ise iki ciltten oluşmaktadır: birinci ciltte Hindistan bölünmeden önceki bağımsızlık sürecini ve yaşanan olayları, ikinci ciltte ise 1939-1948'e kadar olan dönemi ve bu dönemde geçen olayları tarihi bir süreç olarak ele almasıyla önemlidir.

Tezimizde yararlandığımız Mevdûdî'nin *Dîniyyât*²³ adlı eseri onun iman, İslâm, din, şariat, ibadet gibi konularla ilgili düşüncelerinden oluşmaktadır. Eser İngilizce'ye *Towards Understanding Islâm* adıyla (1966 Lahor), Türkçeye *İslâm'ın Anlaşılmasına*

¹⁷ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, Lahor 2011.

¹⁸ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, ed. Ahmed, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, Lahor 2013.

¹⁹ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29*, Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, Lahor 1970.

²⁰ Miyan Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, tertip ve tedyin Feyz Ahmed Şahbani, II. Baskı, İdare-i Muarif İslâmî, Lahor 2014.

²¹ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tahrîk aôr Karkun*, Cem'i ve Tertip, Halil Ahmed Hamidi, Lahor 2013.

²² Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aôr Müselmân (I-II)*, Mekteb-i Cedid, Lahor 2014.

²³ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Dîniyyât*, 8. Baskı, Lahor 2015.

*Doğru*²⁴ şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca eser, *İslâm'a İlk Adım*,²⁵ *İslâm'ı Doğru Anlamak*,²⁶ *İslâm'a Giriş*²⁷ isimleriyle de yayımlanmıştır.

Mevdûdî'nin *Resâil ve Mesâil*²⁸ adlı eseri ise itikadi, iktisadi, siyasî, sosyal ve fikhî meseleleri içeren soru ve cevaplardan oluşmaktadır. Eser, Cemâat-i İslâmi'nin dini ve siyasi ve fikhî görüşlerini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu eser, *Türkçeye Meseleler ve Çözümleri*²⁹ ve *Fetvâlar*³⁰ adıyla çevrilerek basılmıştır.

Mevdûdî'nin *Tefhîmat*³¹ adlı eseri dört ciltten oluşup, onun dini ve siyasî görüşleri başta olmak üzere sosyal ve fikhî konuları da içeren önemli bir eserdir. Mevdûdî'nin yararlandığımız *Hilâfet o Mulûkiyet* adlı eseri de³² Hilafet düşüncesinin ne olduğunu, İslâm'ın ilk devirlerinde hangi esaslar üzerine kurulduğunu; hilafetin saltanata dönüşme nedenlerini; bu değişiklikte doğan sonuçları ve bu sonuçlara karşı ümmetin reaksiyonunun ne olduğunu anlatan kaynaklardan biridir. Bu eser *Hilafet ve Saltanat*,³³ Arapçaya ise *el-Hilafe ve'l-Melik*³⁴ adıyla tercüme edilmiştir.

Mevdûdî'nin *İslâmî Riyâset*³⁵ adlı eseri, onun İslâm'ın siyasî meseleleri hakkında ortaya koyduğu düşüncelerinin Hurşit Ahmed tarafından derlenip bir araya getirildiği kitaptır. Bu eser, Cemâat-i İslâmi'nin idealindeki İslâm devletinin nasıl olması gerektiğinin çerçevesini ortaya koyan oldukça önemli bir eserdir. Eserin birinci bölümünde “İslâmi Hükümet”e ait teorik konular, İkinci bölümünde ise “Pakistan'da İslâmi Hükümet” kurma çalışmaları sırasında cereyan eden mevzuları ihtiva etmektedir. Eser Türkçeye Ali Genceli tarafından *İslâm'da Hükümet* adıyla çevrilmiştir.³⁶

Mevdûdî'nin tezimizde kullandığımız diğer önemli eserlerinden biri de *Tefhîmu'l- Kur'an*'dır.³⁷ Türkçeye *Tefhîmu'l-Kur'an*³⁸ şeklinde aynı isimle çevrilen bu

²⁴ Mevdûdî, *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Mehmet Süslü, Nizam Yay., İstanbul 1992.

²⁵ Mevdûdî, *İslâm'a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, II. Baskı, İnkılap Yay., İstanbul 1992.

²⁶ Mevdûdî, *İslâm'ı Doğru Anlamak*, çev. Faruk Aktaş, Ravza Yay., İstanbul 2008.

²⁷ Mevdûdî, *İslâm'a Giriş*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2009.

²⁸ Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Resâil ve Mesâil*, Lahor 2015.

²⁹ Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, I-V, çev. Yusuf Karaca, II. Baskı, Risale Yay., İstanbul 1990.

³⁰ Mevdûdî, *Fetvâlar*, I-IV, çev. Mahmut Osmanoğlu - A. Hamdi Chohan, Nehir Yay., İstanbul 1992.

³¹ Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmat*, I-IV, V. Baskı, Lahor 2010.

³² Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Hilâfet o Mulûkiyet*, Lahor, t.y.

³³ Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev., Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul 2003.

³⁴ *el-Hilafe ve'l-Melik*, çev. Ahmed İdris, İdare-i Tercumanu'l-Kur'an, Lahor t.y.

³⁵ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, Yayına haz. Hurşid Ahmed, Lahor 1386/1967.

³⁶ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., V. Baskı, İstanbul 2006, “Müellifin Önsözü”, s. 15.

³⁷ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l- Kur'an*, I-VI, IV. Baskı, Lahor 2015.

³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, I-VII, çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, II. Baskı, İnsan Yay., İstanbul 1991.

tefsiri diğer tefsirlerden farklı kılan en belirgin özelliği belki de tarihte ilk kez Kur'ân'da adı geçen yerlerin müfessir tarafından araştırmak ve incelemek için seyahat etmiş olmasıdır. Yine ilk sayılabilecek hususlardan birisi de tarihi olayları değerlendirirken harita ve fotoğraflara yer vermesidir. Tarihi olaylar söz konusu olduğunda arkeolojik bilgi ve bulgulara yer verilmesi tefsire has bir durumdur. Yazılış gayelerinden birisi de İslâmî davete ve İslâmî hayat tarzına temel oluşturma çabasıdır.³⁹

Mevdûdî'nin *Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Istilâheyn*⁴⁰ adlı eseri, *İlah-Rab-Din-İbadet* gibi dört kavramın açıklanmasından oluşmaktadır. Mevdûdî, bu kavramları yeniden yorumlayarak bu kelimelerin gerçek anlamını kaybettiğini iddia etmektedir. Bu eser, aynı zamanda Mevdûdî'nin din anlayışının bir özeti olmakla da önem taşımaktadır. Her bölümde bir kavramı açıklayan Mevdûdî'nin bu eseri *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet* olarak Mahmut Osmanoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁴¹

Mevdûdî'nin, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*⁴² adlı eseri Cemâat-i İslâmî, bölünmeden sonra Pakistan, İslâm anayasası için mücadeleler gibi farklı konularda yapmış olduğu konuşmalar yer almaktadır. Eser, Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş amacı ile ilgili bilgiler içermesi bakımından önemli bilgiler içermektedir. Eserde yer alan bilgilerin *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî ve Tahrik-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel* adlı eserlerde geçtiği tespit edilmiştir.

Mevdûdî'nin *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aôr Us Key Bünyâdî Tasavvurat*⁴³ adlı eserinde çeşitli konular şu başlıklar halinde yer almaktadır: Tevhid, İslâm ve Cahiliyye, Hak Din, İslâm'ın Ahlaki Nazariyesi, Allah Yolunda Cihad, İslâmî Davetin İnkılâbı, Müslümanların mâzisi şimdiki hâli ve geleceği, İslâm'da Hayat Nizamı gibi konuların yer aldığı önemli bir kitaptır.

Cemâat-i İslâmî'nin tarihsel sürecini işlerken başvurduğumuz en önemli kaynaklardan biri de Cemâat-i İslâmî'nin “Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân” adlı aylık dergisidir. 1932'de Mevdûdî tarafından kurulan bu dergi hâlâ aktif olarak yayınlanmaktadır. Biz çalışmamızda derginin internet sayfasından faydalandık. Cemâat-

³⁹ Özel Mustafa, *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1999, s. 43-45.

⁴⁰ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Istilâheyn*, Lahor 2014.

⁴¹ Mevdûdî, *Kur'ân'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoğlu Özgün Yay., II. Baskı, İstanbul 1993.

⁴² Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, çev. Mehmet Bayrak, Fikir Yay., İstanbul 1986.

⁴³ Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâm-ı Nizâm Zindegî aôr Us key Bünyâdî Tasavvurat*, 36. Baskı, Lahor 2011.

i İslâmî ile ilgili yazılmış eski ve yeni yazıları sitede bulmak mümkündür.⁴⁴ Ayrıca Cemâat-i İslâmî'nin tarihi ve teşkilat yapısı hakkında kendi sitesinden de⁴⁵ bilgi ve belgelere ulaştık.

Çalışmamızda yaralandığımız diğer kaynaklar ise konuyla ilgili tarih, biyografi ve Cemâat-i İslâmî ile ilgili yazılmış eserlerden oluşmaktadır. Cemâat-i İslâmî'nin doğduğu yer olan Hint alt kıtasının tarihî, dini, fikrî ve sosyo-kültürel yapısını ele alırken çeşitli kaynaklara başvurmakla beraber özellikle bu konuda yazılmış geniş hacimli bir eser olan Y. Hikmet Bayur'un *Hindistan Tarihi*'nden⁴⁶ faydalandık. Üç ciltten oluşan bu eserin I. cildi Hindistan'ın ilk çağlardan Gurkanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar olan dönemini, II. cildi, Gurkanlı Devleti'nin büyüme sürecini, III. cildi ise Nadir Şah Afşar'ın Hindistan'a akınından Hindistan'ın bağımsızlık sürecini (1737–1949) ele almaktadır. Hint alt kıtasının dini ve mezhebi yönünü incelerken ise başvurduğumuz diğer önemli kaynak Ethem Ruhi Fırlalı'nın “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”⁴⁷ adlı çalışması olup bu çalışma bölgedeki mezhebi unsurlar hakkında önemli bilgiler içermektedir.

Cemâat-i İslâmî'nin ideolojisi ve çağdaş İslâm düşüncesindeki yeri ve önemine dair birçok araştırma yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların yeterli düzeyde kapsayıcı olmadığı görülmektedir. Bu konuda en kayda değer çalışmalardan biri Seyyid Veli Rıza Nasr'ın *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*⁴⁸ adlı eseridir. Bu çalışma Türkçeye *Cemâat-i İslâmî*⁴⁹ adıyla çevrilmiştir. Eser, Cemâat-i İslâmî'nin tarihsel sürecini ve ideolojisini 1992'ye kadar ele alan akademik düzeyde bir çalışmadır. Ayrıca yine Nasr'ın Türkçeye çevrilmiş olan *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*⁵⁰ de bu konuda oldukça önemli bir eserdir. Abdul Rashid Moten'in *Revolution to Revolution Jamâ'at-e Islâmî in the Politics of Pakistan*⁵¹ Cemâat-i İslâmî'nin tarihsel sürecini ve Mevdûdî'nin hayatını ele alır. İrfan Ahmad'ın *İslâmîsm*

⁴⁴ <http://tarjumanulquran.org/site/index#.WSC38vPyANY@hotmail>

⁴⁵ <http://jamaat.org/ur/>

⁴⁶ Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, I-III, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1987.

⁴⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 1-24.

⁴⁸ Seyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* University of California Press, London 1994.

⁴⁹ S. Veli Rıza Nasr, *Cemâat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1998.

⁵⁰ S. Veli Rıza Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay., İstanbul 2000.

⁵¹ Abdul Rashid Moten, *Revolution to Revolution Jamâ'at-e -Islâmî in the Politics of Pakistan*, Royal Book Company, Karachi 2003.

*and Democracy in India: the Transformation of Jamaat-e Islami*⁵² eseri Türkçeye *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*⁵³ adıyla tercüme edilmiştir. Bu eser bir saha çalışması olup Hindistan'daki Cemâat-i İslâmî'yi inceleyen önemli bir kaynaktır. Aziz Ahmad'ın *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*⁵⁴ adlı eseri de alanla ilgili önemli çalışmalardan biridir.

Bunlara ilaveten Cemâat-i İslâmî'nin lideri Mevdudî'nin hayatını ve faaliyetlerini ele alan biyografi türü eserlerden de faydalandık. Bunlardan Seyyid Esad Gilani,⁵⁵ Sarwat Saulat,⁵⁶ Muhammed Ammara⁵⁷, Masudul Hasan⁵⁸ ve Seyyid Veli Rıza Nasr⁵⁹ gibi müelliflerin eserleri bu tür çalışmalardandır.

Ayrıca Türkiye'de Mevdûdî hakkında akademik düzeyde şu konularda çalışmalar yapılmıştır: Mustafa Sönmez'in *İhya Hareketlerinde Mevdûdî* adlı doktora çalışması⁶⁰, Yine bir doktora çalışması olan Mustafa Özel'in *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*,⁶¹ Ömer Başkan'ın basılmış doktora tezi olan *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*,⁶² mevcut olmakla beraber Mevdûdî hakkında Yüksek Lisans olarak çalışılan konular ise şunlardır: Kövser Tağıyev'in *Ebu'l A'la El-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri*,⁶³ Mahmut Ata'nın *Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî'nin Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri*,⁶⁴ Ayşe Koç'un *Mevdûdî'nin Tefhimu'l-Kur'an isimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (IV ve V. Ciltler)⁶⁵, Zafer Koç'un, *Ebu'l a'la el-Mevdûdî*

⁵² Princeton 2009.

⁵³ İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, çev. Uğur Gezen, Açılım Kitap, İstanbul 2015.

⁵⁴ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Oxford University Press London, Bombay Karachi 1967.

⁵⁵ Syed Asad Gilani, *Maudûdî Thought and Movement*, Lahore 1984.

⁵⁶ Sarwat Saulat, *Maulana Maududi*, İİP, Karachi 1979.

⁵⁷ Muhammed Ammara, *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, ve's-Sahvetü'l-İslâmîyye, Dârü's-Şuruk, Kahire, 1987.*

⁵⁸ Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maudûdî and His Thought I-II*, İslâmîc Publications, Lahor 1984.

⁵⁹ S.Veli Rıza Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay., İstanbul, 2000.

⁶⁰ Mustafa Sönmez, *İhya Hareketlerinde Mevdûdî*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, SBE, Erzurum 1997.

⁶¹ Mustafa Özel, *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir 1999.

⁶² Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010.

⁶³ Kövser Tağıyev, *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2010.

⁶⁴ Mahmut Ata, *Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî'nin Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

⁶⁵ Ayşe Koç, *Mevdûdî'nin Tefhimu'l-Kur'an isimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (IV ve V. Ciltler), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya 2010.

(1903–1979) ve Tefsirdeki Metodu⁶⁶, Esra Aras'ın *The question of the west in the ideology of İslamic revival: Perspectives from Mawlana Abu'l-a'la Mawdudi, Sayyid Qutb and Ayatollah Ruhollah Khomeini* [İslami uyanış ideolojisinde Batı Sorunsalı: Mevlana Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Seyyid Kutub ve Ayetullah Ruhullah Humeyni'den perspektifler]⁶⁷ adlı İngilizce yazılmış Yüksek Lisans çalışması mevcuttur. Ayrıca *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı* adlı Yüksek Lisans çalışmamız, Mevdûdî'nin hayatını, eserlerini, din ve siyaset anlayışını ele alması yönüyle Türkiye'de akademik düzeyde yapılmış çalışmalardan biridir.⁶⁸

Çalışmamızda kullandığımız Muhammad Waris Awan ve Rizwan Ullah Kokab'ın “Jamaat-i-Islami's Politics of Change under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)”,⁶⁹ Mumtaz Ahmad'ın, “Islamic Fundamentalism in South Asia”⁷⁰ ve Kamran Bokhari'nin, “Jama'at-ı İslami in Pakistan”da⁷¹ isimli makaleleri de Cemâat-i İslâmî hakkında önemli bilgiler içermektedir. Ayrıca konuyla ilgili birçok makale⁷² ve eserden⁷³ de faydalandık.

V. Kavramsal Çerçeve

V.I. Siyasal İslâm

Siyasal İslâm terimi İslâm dinini belli bir siyasal ve ideolojik amaçla kullanmak için başta devlet olmak üzere toplum yapısında din temelli belli bir projeye yahut modele göre köklü bir değişimi hedef edinmiş, radikal, sosyo-politik, devrimci ve

⁶⁶ Zafer Koç, *Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî (1903–1979) ve Tefsirdeki Metodu*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, Ankara 1995.

⁶⁷ Esra Aras, *The question of the west in the ideology of İslamic revival: Perspectives from Mawlana Abu'l-a'la Mawdudi, Sayyid Qutb and Ayatollah Ruhollah Khomeini*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OTÜSBE, Ankara 2008.

⁶⁸ Gülşen Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2011.

⁶⁹ Muhammad Waris Awan- Rizwan Ullah Kokab, “Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)”, *Pakistan Journal of Social Sciences* (PJSS) Vol. 36, No. 2 (2016).

⁷⁰ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, *Fundamentalisms Observed / I*, Ed.Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The University of Chicago Press, Chacago and London 1991.

⁷¹ Kamran Bokhari, “Jama'at-ı İslami in Pakistan”, *The Oxford Handbook of Islam And Politics*, Ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford University Press 2013.

⁷² John L. Esposito, “Mawdudi, Sayyid Abû Al-A'la”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslâmîc World*, Volume III, New York (1995), s.356-360; Osman Fathi, “The life and Works of Abu al-A'la al Mawdudi”, *Arabia*, Volume IV, England (1984), s. 18-21; Anis Ahmad, “Mevdûdî”, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX/432-437.

⁷³ Hamira Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, çev. Hülya Afacan, Mana Yay., İstanbul 2011; Esad Gilanî, *Mevdûdî'in Hayatı*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2000; *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* (Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum), ed. Abdulhamit Birişik, İnsan Yay., İstanbul 2007; Turan Kışlakçı, *Çağa İz Bırakan Önderler Mevdûdî*, II. Baskı, İlke Yay., İstanbul 2008.

reformcu, eylemci oluşum, akım ve hareketler kast edilmekte olup; bu şekli altında terim oldukça yenidir. Müslümanlığı tam bir ideolojiye dönüştürerek, sadece politik amaçlı kullanma eğilimi modern dönem özellikle de XX. yüzyıla ait bir olgudur.⁷⁴

İlk dönemlerden başlayarak İslâm tarihi boyunca bu tür radikal hareketlerin kendine has şartları ve karakteristikleri mevcuttur. Örneğin bir Hâricîlik ve Şiilik olgusunu hiçbir ayırım gözetmeden aynı kategoriye oturtmak doğru değildir. Dolayısıyla *Siyasal İslâm* olayı tarihi arka planı göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Çünkü basit bir analogiden hareketle ve yüzeysel olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir. *Siyasal İslâm* tabiri konusunda da bir birlik olmayıp, bazıları onu *Radikal İslâm* şeklinde adlandırırken, bazıları ise ona *fundamentalizm* demektedirler. Nitekim bu terimi Türkçemizde karşılamak üzere *köktencilik* şeklinde yeni bir isim verildiği ve bunun geniş çevrelerce oldukça kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Sonuçta Fundamentalist eğilimlerin İslâm dünyasındaki köklerinin çok eskilere uzaması hasebiyle, bazıları doğrudan doğruya bu öncü tipleri fundamentalizm şeklinde değerlendirerek, özellikle XX. yüzyıldaki Siyasal İslâmcı olgularını *neo-fundamentalizm* şeklinde adlandırmaya yönelmektedirler. Yine aynı şekilde, bir kısım araştırmacılar, Siyasal İslâmcılık akımı içerisinde devrimci olanları reformculardan ayırt ederek, sadece reformcuları Neo-fundamentalist görmektedirler. Olay bazen “İslâmcılık” terimi ile de anlatılsa da bu sonuncusunun daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğini söylemek gerekir. Bu ifade sonuçta daha kapsayıcı ve toparlayıcı bir biçimi ifade eder. İslâm’ı genellikle Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi ve toplumun kültürü ile özdeşleştirip, İslâmî hayatı onunla bütünleştirmeyi ve bu tarzdaki değişimi amaçlayan *integrisme* terimi ise bir yönden Siyasal İslâmcılığı tanımlamakla birlikte daha özeldir.⁷⁵

Fundamentalizm teriminin gazeteciler ve düşünürlerce İslâm dünyasındaki farklı ve çok sayıda fenomene ve İslâm düşünce akımlarına atfen kullanılması, çok talihsiz ve yanlış yöne sevk edici bir kullanım teşkil eder. Çünkü fundamentalizm terimi, tümüyle farklı çağrışımlara sahip bulunduğu Hristiyanlık’tan alınmıştır. Hristiyan dini çevrelerde ve özellikle Amerika’da fundamentalizm, İncil’in dar ve literalist bir yorumu ve geleneksel Hristiyan ahlâkı üzerinde güçlü bir vurguyla birlikte, Protestanlığın muhafazakâr ve genellikle de anti- modernist biçimine atıfta bulunur. Her ne kadar İslâm dünyasında zahiri ve geleneksel akımların İngilizcede genellikle anlaşıldığı

⁷⁴ Ünver Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1998/8, s. 1.

⁷⁵ Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, s. 1-2.

şekilde fundamentalizmle ortak özelliklere sahipse de bu özelliklerin bugün İslâm'da fundamentalizm adı altında tasnif edilen fenomenlerin çoğuyla pek az ilgisi bulunmaktadır. Fransızca'da fundamentalizm terimi ise *integrisme* terimi olarak ifade edilir. Bu ise; hayatın tamamını dinleriyle bütünleştirmek, dinlerini de hayatın bütün veçhelerine nüfuz ettirmek isteyen gelenekçi Katoliklerin görüşlerine atıfta bulunduğundan bu tabir daha elverişli görünüyor. Bu açıdan bakıldığında geleneksel İslâm'ın *integrisme* olduğu ve böyle olmaktan hiçbir zaman vazgeçmediği söylenebilir. Lâkin bu terimi İngilizcede fundamentalizme karşılık kullanmak, anlamını tahrif etmek, fundamentalizmle geleneksel İslâm arasında açıkça varolan bir farkı; çağdaş İslâm ve onun gelecekteki temayülleriyle ilgili ayrımı ortadan kaldırır. "Fundamentalist İslâm" adı verilen bir şeyin aslında bırakın geleneksel olmayı, karşı-gelenekçi; İslâm'ın Kur'an vahyinin inişinden beri anlaşılıp uygulanagelen şekline, yani geleneksel İslâm'ın ruhuna ve lafzına aykırı olduğu gibi bir takım derin hakikatlerin örtünüp gizlenmesine yardım ve yataklık etmektir. Hem şeriatı barışçı bir şekilde uygulamak suretiyle toplumu İslâmlaştırmayı ümit edenler, hem de her ideolojiyi ve hatta modern Avrupa tarihindeki devrimci hareketlerin tekniklerini bile İslâmî bir renge boyayıp kullanarak devrimden söz edenler Fundamentalist kategorisine dâhil edilmektedir. Bu kategori içerisinde, İran'daki gibi ulemanın yönetimi fikrine dayalı hareketlerle, Libya'daki gibi pratik amaçlar uğruna ulemanın etkisini kaldırmak isteyen hareketlerle, Pakistan'da Cemâat-i İslâmî ve Mısır'da İhvan-ı Müslimin gibi birbirinden çok farklı teşkilatlarla Suudi Arabistan ve İran hükümeti gibi birbirine taban tabana zıt siyasî yönetimler bir arada anılmaktadır.⁷⁶

Son zamanlarda Batı'da ve Doğu'da kullanılan fundamentalizm kavramı İslâmî uyanışı tanımlamada sorumsuzca kullanılmaktadır. Genellikle bir suçlama ve aşağılama imgesi olarak radikal (köktenci) kavramıyla eşanlamlı değerlendirilmektedir. Bu kullanım politik ve stratejik amaçlarla yapılmaktadır. Örneğin İran devriminden sonra İslamcı akımlar, gericilik, şiddet yanlısı ve şekilcilik olarak düşünülüp, İslâm ve Müslümanlar hakkında olumsuz anlamları yüklemek, İslâm'ı karalamak amacını gütmektedir. Fundamentalizm, radikalizm gibi diğer ithal kavramlar İslâmî tecrübeden değil, dışarıdan alınmış olduklarından objektif ve ilmi olmaktan uzaktır.⁷⁷ Biz daha

⁷⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyükduru, İnsan Yay., IV. Baskı, İstanbul 2004, s. 281-282.

⁷⁷ Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*, s. 73-74.

kapsayıcı olduğunu düşündüğümüz Siyasal İslam kavramını kullanarak konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

Modern çağa ait olarak kullanılan Siyasal İslâm olgusunun kökleri tarihin derinliklerine kadar uzanmaktadır. Hz. Muhammed'in vefatını takiben vuku bulan hilafet meselesinin hallinden sonra, Hz. Ali ve Hz. Osman devrinde ortaya çıkan hadiseler kısmen dini olmakla beraber daha çok siyasî ve dünyevi hırs ve arzulardan doğmuştur. Aynı zamanda cemiyetin yaşamakta olduğu hızlı değişim sonucu maruz kaldığı siyasî otorite boşluğu ve nihayet kabilelerin hâkimiyet çekişmeleri, bu iç karışıklığı ve ardı arkası kesilmeyecek olayların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Aynı şekilde o dönemde bölgenin tarihi dikkate alındığında değişmeye karşı olan değişmemeyi tek gerçek alan bir direnişin de söz konusu olduğu görülmektedir. Yaşanan bütün bu gelişmeler ve gelişmelere karşı alınan tutum ve davranışlar sonucunda farklı mezhepler ortaya çıkmıştır.⁷⁸

Modern dönemde İslâm dünyasında ortaya çıkan çoğu dini ve ideolojik hareketlerin merkezinde siyaset yer almaktadır. Bu durumun sebebi şu şekilde açıklanabilir: Müslümanlar tarih boyunca güçlü devletler kurdular ve bu devletlerin desteğiyle İslâm mesajını yaymaya çalıştılar. Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlamasıyla birlikte bu desteği kaybettiler. Müslümanlar, siyasal, toplumsal, ekonomik ve dini buhrana düştüler. Dolayısıyla Müslümanların birliği ve hilafetin yeniden inşası temel gayeleri oluşturdu. Bunun neticesinde de İhvan-ı Müslimin, Hizbu't-Tahrir, Cemâat-ı İslâmî, Hicret ve Tekfir Cemâati, Kaplancılar, Hizbullah ve diğer hareketler, İslâm'ı sadece dini ve akidevi bir inanca ilaveten ekonomik, siyasî ve hukuki bir sistem olarak gördüler. Şîî dünyada ise bu düşünce imamet anlayışı üzerine bina edildi. Hilafetin kaldırılmasından sonra Sünni dünyada geleneksel anlayışın tersine hilafet inançla ilişkilendirilmeye başlandı. Sonuçta İslâm'ın devamı kurumsal siyasetin varlığına bağlandı.⁷⁹

Hz. Muhammed'in vefatından sonra başlayan hilafet tartışmaları ve akabinde Hz. Osman ve Hz. Ali devrinde çıkan hadiselerin temel kaynağı dini olmaktan çok siyasi meselelerdir. Bu tartışma ve hadiseler daha sonra farklı mezheplerin doğmasına yol açmıştır. İslâm dünyasında olan bu farklı din anlayışlarının modern çağda farklı dini hareketler şeklinde tezahürünü ifade etmede siyasal İslam tabirinin kullanıldığını

⁷⁸ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2008, s. 107.

⁷⁹ Kutlu, *Çağdaş İslâmi Akımlar ve Sorunları*, s. 40-41.

görmekteyiz. Ancak Doğu’da ve Batı’da *Radikal İslâm, köktencilik fundamentalizm* şeklindeki tabirlerinin de bir suçlama ve aşağılama imgesi olarak kullanıldığı bilinmektedir.

V.II. Cemâat-i İslâmî

Cemâat, terim olarak birkaç anlam ihtiva etmektedir. Bunlardan bazıları; Hz. Peygamber döneminde özellikle de dört halife döneminde ashabın çoğunluğu için kullanılır. Bu terim, dinde ilim ve fıkıh sahibi, hadis ehli kimseler ile kendilerine uyulan ve sünnet ile amel eden hidayet önderleri, onların yolunu izleyip, izlerinden giden kimseler hakkında kullanılmıştır. Cemâat genel olarak Müslümanların ve onların büyük çoğunluklarının özellikle birinci nesil arasında gelenlerini ilgilendiren iş ve maslahatlarında izlemeyi kabul ettikleri yoldur. Cemâat kavramı aynı zamanda Müslümanlar topluluğu hakkında ve bir imam yahut şeraitte asıl dayanağı bulunan herhangi bir dini mesele ya da herhangi bir dünya maslahatı etrafında birleşmeleri halinde, sünnet üzere bulunan en büyük toplulukları (*es-Sevâdu’l-A’zam*) ifade eder. Aynı şekilde ilim adamları, emirler, kumandanlar, valiler, hâkimler ve ileri gelenlerin ya da bir bölüm Müslümanlara ait herhangi bir iş etrafında ittifak etmeleri hakkında da “Cemâat” terimi kullanılır. Büyük Cemâatin dışında bir şey etrafındaki insanlar topluluğu ya da mescidde namaz kılan kimselere de Cemâat denir.⁸⁰

Mevdûdî, Cemâat kavramına şu şekilde yorum getirir; Cemâat ya da parti kelimesi genellikle halk arasında siyasî parti ve oluşumlar için kullanıldığından yanlış anlayışların doğmasına yol açmıştır. Parti, halkın bir kısmının hususi bir akîde ve nazariyeye bağlanarak bir amaç için bir araya toplanmaları ve bir Cemâat teşkil etmeleridir. Kur’ân-ı Kerim’de bu mefhum “hizb” ve “ümme” lafızları şeklinde ifade edilir. Cemâat kelimesi hadislerde ve diğer İslâmî ilimlerde de kullanılmıştır. İfade ettiği anlam ise partidir. Mevdûdî’ye göre iki türlü Cemâat vardır. Biri kavimlerin parçası olan Cemâat, diğeri de âlemşûmul Cemâat olup bütün bir insanlığı içine alır. Bu Cemâatin içinde akîde, fikir ve ahlâk prensiplerinden tutun ferdi ve içtimai mevzuların tamamını içeren bir yapı vardır.⁸¹

Cemâat-i İslâmî terkinde yer alan İslâm kelimesi ise S-L-M kökünden gelip, genel olarak şu anlamlara gelir: “sulh isteyen bir otoriteye razı olarak ve saygı duyarak,

⁸⁰ Nâsır b. Abdülkerim el-‘Akl, *Sünnet ve Cemâat Kavramı*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Guraba Yay., 2001/1422, s. 51 vd.

⁸¹ Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, çev. Ali Genceli, V. Baskı, Hilal Yay., İstanbul 2006, s. 267.

itaat edip, boyun eğip, inkıyat ederek sağlam bir ortamda, selamet, güvenlik ve iyilik içerisinde yaşamayı ve bu halin devamı için gerekli faaliyetlere ve metotlara başvurmayı ve kullanmayı ifade eder.”⁸²

Kur’ân’ı Kerim’de İslâm kelimesi sekiz yerde geçmekte olup,⁸³ Kur’ân’da İslâm hak din karşılığı olarak belirlenmiş, ondan başka hiçbir dinin Allah tarafından kabul edilmeyeceği vurgulanmıştır.⁸⁴ Kur’ânî terkipler, İslâm’a tekabül eden aslî dini tanıma amacını taşıırken Hz. İbrahim için “hanîf” ve “Müslim” vasıflarının yan yana ve eş anlamlı kullanılması da⁸⁵ İslâm’ın saf tevhid dininin devamı olduğunu göstermektedir.⁸⁶

Mevdûdî’ye göre İslâm, en doğru ve en gerçek dindir. O, “Allah katında din İslâm’dır”⁸⁷ ayetine göre bu düşüncesini delillendirir. İslâm, bundan 1400 yıl önce doğmuş ve Hz. Muhammed tarafından temeli atılmıştır. Mevdûdî, temeli atılan şeklindeki bu ifadeyi, İslâm dininin Hz. Muhammed’le başladığı şeklinde değil, temeli atılan bir din olarak anlamak gerektiği şeklinde yorumlar. Bunun ise ancak Kur’ân’da kullanılan “el-İslâm” kelimesinin anlaşılmasıyla çözüleceğini belirtir; el-İslâm’ın İngilizce’deki “the” eki ile “el” ekinin aynı anlama geldiğini, dolayısıyla Kur’ân’da Müslümanların herhangi bir kimseye değil sadece Allah’a teslim olmaları gerektiğini ifade eder. Bu tabiat kanunlarına boyun eğmek olmayıp, Allah’a teslimiyet ve itaat olmalıdır. Aslında İslâm, insanın yaratıldığı ilk gün, Allah’ın insanlara gönderdiği dinin adıdır. Çeşitli devirlerde ve çeşitli yerlerde gönderilen peygamberler, insanlara İslâm’ı anlatmak için gelmiştir. En son din olan İslâm ise Hz. Muhammed’le geldi. Ondan önce Hz. Musa taraftarları bu dine pek çok şeyler katarak Yahudiliğe, Hz. İsa’nın ümmeti de aynı harekette bulunarak Hristiyanlığa çevirdiler. Aynı şekilde Hindistan’da, İran’da, Çin’de ve diğer peygamberlerin ümmetleri Allah’ın gerçek dinini ve ümmetini unutarak karmakarışık din ve inançlar çıkardılar. Mevdûdî’ye göre, İslâmîyet’in çok geniş kapsamlı, insan hayatının bütün yönleriyle ilgilenen, onlara yeni bir yön veren özelliği vardır. İslâm dini, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkı, nefsi üzerindeki hakları, anne-baba, çocuklar, eş, akraba ve yakınlar ile komşu, dindaşlar ve başka dinden olanların

⁸² Ahmet Bulut, “İslâm”, *Hiz. Muhammed ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası: 1992)*, TDV Yay., Ankara 1995, s. 130.

⁸³ Bakara 112; Lokman 22; Bakara 131; Mü’min 66; Enbiya 108; Zümer 54.

⁸⁴ Âl-i İmran 19, 85.

⁸⁵ Âl-i İmran 67.

⁸⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/1.

⁸⁷ Âl-i İmran 19.

hakları gibi bütün insan ırkı ve hatta kâinatta var olan her varlığın hakkını tayin ve korumakla kalmadığını aynı zamanda aralarında denge ve adaleti sağladığını belirtir.⁸⁸

Cemâat-i İslâmî'ye bu isim kurucusu Mevdûdî tarafından verilmiştir. Ona göre Cemâat-i İslâmî, İslâm'ın inanç, ideal, sistem ve usulü şimdiye kadar ne ise onu teyit ettiğinden ona bundan başka bir isim verilemezdi. Cemâat-i İslâmî İslâm gayesini elde etmeğe çabalar ve sadece İslâm'ın çizgisinde çalışır. Başlattığı hareket İslam için çalışmaktan başka bir şey yapmaz. Bu hareketin Allah'ın elçilerinin kurduğu Cemaat'le aynı tutmaktan kaçındıklarını, kendilerinin dışında olanları dışlamadıklarını ve parti liderini de kusursuz görmediklerini belirtir. Mevdûdî, bu yönüyle kurduğu Cemâat'in evrensel ve özgün olduğuna da dikkat çeker.⁸⁹

Cemâat-i İslâmî kendisine bu ismin verilmesiyle kendisi dışında bütün cemâatleri İslâm çemberi dışına çıkardığı şeklindeki eleştirileri kabul etmemektedir. Cemâat-i İslâmî bunun oldukça yanlış bir tespit olduğunu, örneğin PML-N⁹⁰ partisi isminden dolayı kendisi dışında herkesi Gayri müslim görmesi, ya da *Camiatu'l-Ulema* partisi de kendisi dışında herkesi cahil görmesi, *Tulu' İslâm* adındaki gazete, kendi dışındakilerini *Tulu' Kâfir* olarak görmesi veya *İslâmî Kolej*'in diğer bütün kolejleri Gayri müslim olduğu anlamına gelmesi gibi bir yanlış algı oluşacağını savunur.⁹¹

Cemâat-i İslâmî, Mevdûdî tarafından gerçek ve saf bir İslâm'ı temsil eden toplululuğun oluşturduğu Cemâat'in adına binaen verilen bir isimdir. Bu ismin Mevdûdî'nin ideolojisini temsil eden yönüyle yerinde bir isim olduğunu söyleyebiliriz.

VI. Hint Alt Kıtası'na Genel Bir Bakış

VI.I. Hint Alt Kıtası'nın Siyasî Yapısı

Hint alt kıtası,⁹² çeşitli kültür ve medeniyetleri bünyesinde barındırması yönüyle zengin bir coğrafyaya sahiptir. Hindistan'da bundan 5-6 bin yıl önce Pencap ve Sint'te

⁸⁸ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar, Pınar Yay., İstanbul 1980, s. 215-218.

⁸⁹ *Rôdâd-ı Cemâat-i İslâmî*, I/13-15; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 17-19.

⁹⁰ Pakistan Müslim Lig-Nevaz

⁹¹ "Cemâat-i İslâmî Ka Nam", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Ocak 2015.

http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/653

⁹² (1). Alt kıta, Hint-Pakistan alt kıtası, Hint yarımadası ve Hint-Pakistan yarımadası. Batılılar'ın Küçük Asya, Yakındoğu ve Ortadoğu ile Uzakdoğu ve Güney Doğu Asya olarak tanımladığı bölgelerin arasında kalması açısından Güney Asya, Batı Asya ve Batı Hint adalarına nispette Doğu Hindistan gibi isimler de verilir. Nitekim İngilizler buraya ilk defa Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) adı altında ayak basmışlardır. Bu oldukça geniş kapsamlı tanım Hindistan, Pakistan, Bengladeş, Afganistan, Nepal, Butan, Sikkim, Sri Lanka, hatta Burma gibi ülkeleri içine almaktadır. Tarihte ise Batı-Doğu ve Müslüman kaynaklarda burası "Hint" ve "Hindistan" yani Hinduların ülkesi olarak adlandırılmıştır.

parlak bir medeniyetin izleri bulunmuştur. Hindistan'daki en eski kavimlerin, Orta Asya'dan gelmiş Munda ve Dravidler olduğu bilinmektedir. Hindistan'ın kuzeybatı kesimleri M.Ö.518'de Perslerin hâkimiyetine geçmiş, bu hâkimiyet M.Ö. 330 yılında İskender'in Hindistan'a seferler düzenlemesi ile sona ermiştir. Bu seferlerin ardından Batı Asya'da kurulan koloniler ileride Müslüman kültürü de etkileyecek olan Doğu Hellenizm'i başlatmıştır. Pers imparatorluğunun yıkılmasıyla oluşan otorite boşluğunda bir takım krallıklar kurulmuş ve krallıkların ardından çok sayıda küçük devletler ortaya çıkmıştır. Bu devletlerin en önemlileri, Ganj vadisi ve Orta Hindistan'da Sungalar, Kuzey Dekken'de Satavahanalar, Batı Hindistan'da Sakalar ve ülkede Budizm'in kuvvetlenmesine öncülük eden Kuşanlar'dır. Daha sonra ise Kuzey Hindistan'ın güçlü bir devletin hâkimiyetinde birleşmesi Gupta hanedanı ile gerçekleşmiştir. Gupta hanedanı VI. yüzyıldan itibaren Akhunlar ile yıkıldı. Ülke, Thanesvar kralı Harşa'nın Orta ve Kuzey Hindistan'ın tamamını hâkimiyeti altına almasıyla önce Hinduizm'in sonra da Budizm'in etkisi altında kalmıştır. X. yüzyıldan itibaren Hindistan Orta Asya'dan gelen Türklerle Afgan'ların akınına uğramaya başladı.⁹³

İslâmîyet, Hindistan alt kıtasına Muhammed b. Kâsım es-Sakafî tarafından Sind bölgesinin fethiyle girmiştir. (710-711)⁹⁴ İbn Şeyban'ın 367/977 yılında Multan'ı almasıyla Sind'in yönetimi Fatimilerin eline geçmiştir.⁹⁵ X. yüzyılın sonlarında başlayan Gazneli akınları Hindistan'da İslâm fetihleri açısından yeni bir dönemin başlangıcı oldu. İslâm'ın Hindistan'ın başka bölgelerine yayılması XII. yüzyılın ikinci yarısında Gurluların Gazne'ye hâkim olmasından sonra başladı. XIII. yüzyılda ise Delhi

Eski Hintçe ve Sanskritçe kaynaklarında ise mitolojiye bağlı olarak buna “Barat Mata” (Hindistan Ana) ve diğer bütün dinlere mensup kimselerden arındırılmış ve yalnızca Hindulara ait bir ülke olması bakımından da “Akand Barat” olarak tanımlanmıştır. Günümüzde Pakistanlı resmi ve gayri resmi makamlar da Hindistan'dan “Barat” olarak söz etmektedir.” Ahmed Asrar, “Hint Alt Kıtası”, *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (III. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı / Başkan, Azmi Özcan), TDVİSAM Yay., / Sempozyumlar- Paneller 3, İstanbul 1998, s. 287. (2). Hint alt kıtası olarak anılan geniş coğrafya 1947 yılında ikiye bölünmüş, Doğu Pakistan olarak anılan bölge ise, Bangladeş olarak müstakil bir devlet olmuştur. Pakistan ve Bangladeş bir İslâm ülkesi iken, Hindistan, ekseriyetinin Hindu nüfusunun olduğu demokratik bir cumhuriyettir. Abdulhamit Birişik, “Hint Alt Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 17 (2004/2), s. 1-2.

⁹³ Y Bayur, *Hindistan Tarihi*, I/21-121; Azmi Özcan, “Hindistan”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/75-76; Grolier International Americana Encyclopedia / VII, “Hindistan” (Tarih), Grolier Incorporated Sabah, Translation and Adaptation By Medya Holding A. Ş. İstanbul 1993, s. 182-183; Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi / IX, “Hindistan”, Gelişim Yay., (Librairie Larousse 1986) İstanbul 1986, s. 5286-5287.

⁹⁴ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî (279/892), *Fütûhu'l Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yay. İstanbul 2013, s. 499-501.

⁹⁵ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 11.

Sultanlığı dönemi başladı. 1526'ya kadar kurulan birçok hanedanlıklardan sonra Babür'ün Ludi hanedanına son vermesiyle Babür imparatorluğu kuruldu.⁹⁶

1497'de Vasko dö Gama (Vasco da Gama)'nın gemisinin Ümit Burnu yoluyla Hindistan'a ulaşması Müslüman Doğu'nun Hristiyan Batı karşısında gerilemesine neden olmuştur. 1600 tarihinde *İngiliz Doğu Hind Şirketi* kurulmuştur. Fransızlar, Danimarkalılar, Almanlar da bu şekilde şirket kurma yoluna gitseler de İngilizler kadar başarılı olamamışlardır. Ekber Şah, XVII. yüzyılın sonuna kadar bütün Hindistan'ı Babürlü Devleti'nin hâkimiyeti altına almıştır. 1658'de tahta çıkan Evrengzib zamanında Babürler en parlak çağını yaşamıştır. Evrengzib'den sonra ise merkezi hükümet ortadan kalkmış, ülke 1739 yılında Nadir Şah tarafından işgal edilmiştir. Bu süreçte Hindistan'da güç mücadelesi Afganlar'la, Maratalar, Catlar ve Sihler arasında yaşanmıştır. 1784 Kanunu ile *Doğu Hindistan Şirketi* Hindistan'da daha rahat hareket imkânı bulmuştur. 1793 Kanunu ile şirket daha yetkili olmuştur. İngilizler Fransızlara karşı Hindistan'da daha yayılmacı bir politika izlemiştir. Haydarabad Nizamlığı İngiliz egemenliğini kabul etmeye zorlanmış, XIX. yüzyıla gelindiğinde ise alt kıtanın büyük çoğunluğu İngilizlerin eline geçmiştir. Daha sonraki otuz yıl içinde bütün Hindistan fiilen İngiliz hâkimiyeti altına girdi.⁹⁷

Yabancı bir devletin boyunduruğu altında bulunmanın yaptığı manevi tahribat Hindistan'da hissedilir bir şekilde görülmekteydi. İngiliz menfaati gözetlenerek bölgenin köylüsü dünyanın en yoksul köylüsü durumuna düşürülmüş, büyük memuriyetlere Hintlilerin pek azı alınmış, Hindistan'ın ordusuyla ve parasıyla dünyanın pek çok yerinde savaşmıştır. Hindistan'da İngilizlere karşı 1857 tarihinde *Sipahi Ayaklanması* ya da bugün Hindistan ve Pakistan'da tanımlandığı şekliyle *Bağımsızlık Savaşı* Müslümanların bağımsızlığını kazanması amacıyla girişilmiş fakat gerekli örgütlemenin sağlanamaması nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Ayaklanma aylarca sürdükten sonra İngilizler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Büyük Timur ve soyunun 1857'de Hindistan'daki saltanatı resmen sona ermiştir. Bundan sonra

⁹⁶ Y Bayur, *Hindistan Tarihi*, 93-94; Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/75-76; Bota Bokuleva, Rauşangül Avakova, Jenisbek Abeldayev, "Türk Kültürünün Hindistan Uygarlığına Etkisi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XII/1 (Yaz 2012), s. 442.

⁹⁷ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/55-59 vd.; International Americana Encyclopedia, VII, "Hindistan", s.183-184; Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, IX, "Hindistan", s. 5289; Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/78; Fatih Erkoçoglu, "Hindistan Notları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015), s.172; Nagehan Elemana, "Hint Müslümanlarının Düşünce Dünyasında Siyasal Çözüm Arayışları", *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2015, Sayı: 14, s. 415.

egemenlik *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*'nden İngiliz kralına geçmiştir.⁹⁸ Sonuçta Hintlilerin *Svarac*, yani *Öz Egemenlik* adıyla başlattıkları ve 1885'te kurdukları *Hint Milli Birliği* (Indian National Kongre) kurulmuştur. *Kongres (INK)* Hareketi başlayınca Müslümanlar buna katılamamışlardır. Buna karşın Hindistan Avrupa usulü seçimlerle yönetilecek olursa Müslüman azınlığın Hindu çoğunluğun egemenliğinin altına girmesi endişesiyle Müslümanlar 1906'da Hindistan Müslümanlar Birliği'ni kurmuşlardır.⁹⁹

Mondros ateşkes anlaşmasıyla birlikte Osmanlı devletinin bütün silahları elinden alınmıştı. Bu yapıldıktan sonra Yunanlıların saldırtılması ve Sevr anlaşmasının yapılması Hindistan'da herkesi İngiliz ve onun müttefikleri aleyhine coşturmuştu. Gandhi ise bu olayı Hindistan'ın bağımsızlığı için kullanmak gayesiyle Müslümanları destekledi.¹⁰⁰ I. Dünya savaşı sürerken İngilizler Müslümanlara halife ve kutsal toprakların durumunda bir değişiklik olmayacağı sözünü vermişti. Ancak savaştan sonra verilen sözleri İngilizler tutmayınca Hindistan'da Hinduların da desteğiyle *Hindistan Hilafet Hareketi* kuruldu. Ancak 1924'te Hilafet'in kalkması *Hindistan Hilafet Hareketi*'nin çökmesine ve Hindu-Müslüman işbirliğinin sona ermesine yol açtı. Bundan sonra ise bağımsızlık temayüllerinin yoğunlaştığı yeni bir döneme girildi.¹⁰¹

Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti kurulduktan sonra sosyal ve siyasî açıdan dışlanan Hindistan Müslümanları, varlıklarını devam ettirme mücadelelerinde destek bulabileceklerini düşündükleri Osmanlı hilâfetinin de çökmesiyle büyük bir infiale uğradı. Hindistan Müslümanlarının kendilerini tamamen çaresiz hissettiği bu dönemde Hindistan bazı İslâm âlimleri tarafından dâru'l-harb olarak düşünölmeye başlandı. Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın "Hicret Fetvası"nı yayınlamasından sonra Âzad, Türklere ve Osmanlı hilâfetine yapılan haksızlıklar nedeniyle Hindistan'ın Müslümanlar için artık dâru'l-harb olduğunu toplu hâlde buradan hicret etmenin şer'an vâcip olduğunu belirtti. O günlerde hiçbir hazırlık yapılmadan başlanan ve binlerce insanı kapsayacak böyle bir hicret hareketi, Afganistan'a doğru yönelmiş ve bunu durdurmak mümkün olmamıştır.¹⁰²

⁹⁸ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/303 vd.; Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 81.

⁹⁹ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/461-475; Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 365 vd.; Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/78.

¹⁰⁰ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/538 vd.

¹⁰¹ Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/79; Erkoçoğlu, "Hindistan Notları", 173.

¹⁰² Halil Toker, "Hindistan hicret hareketi", *Dîvân İlmî Araştırmalar sy. 17* (2004/2), s. 147-162.

XX. yüzyılın başında ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hind aydınlarının sayısının çoğalmasıyla birlikte halk ayaklanmaları artmıştır.¹⁰³ İngiliz sömürmesine tepki olarak *İngilizlerle İşbirliğinden Sakınmak* (Non Cooperation) adlı yeni bir hareket başlatılması kararı alındı. Gandhi Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesine 6 Nisan 1930'da karar verir. Şiddetsiz başlayan bu mücadele Gandhi'nin hapsiyle sonuçlanmıştır. Onunla birlikte birçok devrimci de aynı muameleye tabi tutulmuştur. 1931 yılında ise İngiliz hükümeti devrimcilerle temasa geçmiş, sonuçta Kongres önderleri hapisten çıkmışlardır. Hapisten çıkan Gandhi, 1935 yılında kabul edilen anayasaya göre¹⁰⁴ *İngilizlerle İşbirliğinden Sakınmak* faaliyetini bırakıp, meclise girmeyi benimsemiş ve bu şekilde tam bağımsızlık için çalışmayı uygun bulmuştur. 1937 seçimleriyle birlikte çoğunluğu elde eden Kongres, yedi ilde hükümeti kurmaya yetki sahibi olmuştur. Bu durum Hint Müslümanlarını kendi siyasetlerini tekrar gözden geçirmek ve Müslümanlar Birliği etrafında toplanmaları gibi bir sonuca götürmüştür. Bu dönem başlıca partiler, Kongres, Müslümanlar Birliği¹⁰⁵ ve Hindu Mahasabha'dır. Kongres, din ve ırk ayrılığı gözetmeden herkesi içine alan bir teşekküldür. İçinde Ebû Kelâm Azad gibi ünlü Müslüman düşünürler de vardır. Müslümanlar Birliği ise ileride Pakistan, yani ayrı bir Müslüman devleti kurmayı başaran partidir. Hindu Mahasabha, sadece Hinduluğu temsil eden Müslümanlara ve Hristiyanlara karşı bir partidir. Kongresin kazanması durumunda İngilizlere karşı herkesin yardımıyla kazanılan zaferden sadece Hinduların çıkarları düşünülmüştür. 1940 yılında Lahor'da bir toplantıda 1935 anayasasının

¹⁰³ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/351 vd.

¹⁰⁴ 1935 Anayasası, İngilizlerin Hindistan'a verdiği bir anayasadır. Bu anayasaya göre, İngiliz Parlamentosu'nda dini ve etnik azınlıkların haklarını teminat altına alan Hindistan İdare Kanunu kabul edildi. Merkezde bütün Hindistan'a şamil bir hükümet vardır; Onun başı Kral naibidir. Hindistan onun yönetimi altında bulunan İngilizlere bağlı illerle yine onlara bağlı yerli devletlerden mürekkep bir "federasyon", bir birlik olmuştur. Bu anayasa, halkça seçilmiş meclislere karşı sorumlu hükümetler bulunmakta, merkezde ise bazı önemli meseleler (dış savunma ve oymak bölgelerinin işleri) halkça seçilmiş mebusların ve onlara karşı sorumlu bakanların yetkilerinin dışında kalmaktadır. Onlar kral naibinin yani İngilizlerin ihtiyarına bırakılmaktadır. (Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/79; Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/590-591).

¹⁰⁵ Hindistan'da bütün Hintliler'in hakları için mücadele etmek üzere 1885'te kurulan Hindistan Milli Kongresi'nin (Kongres) giderek bir Hind partisine dönüşmesi Müslüman aydınları harekete geçirdi ve Hindistan Müslümanları Birliği (All India Muslim League) kuruldu. Hareketin varlık sebebi Müslümanların dini, kültürel ve tarihi değerler açısından Hindular'dan farklı olmaları dolayısıyla ayrı temsil edilmeleri gerektiğine inanılmasıdır. 1906 sonbaharında Leknev ve Simla'da toplanan önderler, Nevvab Muhsinü'l-Mülk ve III. Ağa Han tarafından çerçevesi çizilen yeni bir siyasî parti kurma fikrini tartıştılar. Daha sonra Nevvab Salimullah bu amaçla bir proje hazırladı ve Aralık 1906'da da Müslüman Eğitim Konferansı için Dakka'da toplanmış bulunan önderler Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilan ettiler; Ağa Han başkanlığa, Muhsinü'l-Mülk ile Vikarü'l-Mülk de sekreterliklere getirildiler. Amaç, Hindistan Müslümanlarının siyasî haklarını koruma ve geliştirmedir. Müslüman Birliği, Muhammed Ali Cinnah başkanlığında daha etkin hale geldi. (M. Naeem Qureshi, "Hindistan Müslümanları Birliği", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/111-112). Biz, çalışmamızda bu ismi Müslümanlar Birliği şeklinde kullandık.

dayandığı esaslar tamamıyla reddedilmiştir. Müslümanlar Birliği Müslümanların çoğunlukta meskûn olduğu bölgeler *Bağımsız Devletler* olmalıdır şeklinde bir karar almıştır. Gandi'nin önderliğinde yapılan her türlü bağımsızlık hareketine karşı Müslümanlar Birliği karşı olmuş, Pakistan devleti kurulmadıkça Hinduların tebaası altında yaşamaya mahkûm olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Yapılan bu bağımsızlık çabalarından sonra Hindistan 1947 yılında Hindistan ve Pakistan olmak üzere iki bağımsız devlet haline gelmiştir.¹⁰⁶

VI.II. Hint Alt Kıtası'nın Dini, Fikrî ve Sosyo-Kültürel Yapısı

Hindistan'da İslâm'dan önce kast sistemine dayanan Hinduizm'den sonra Budizm ve Caynizm inançları yaygın olmuştur. İslâm'ın Hindistan'a gelmesiyle de Sihizm dini ortaya çıkmıştır. İranlıların göçüyle gelen Parsilik inancı da mevcut dinler arasındaydı.¹⁰⁷ Sihizm, bir yandan en otantik (authentique) Hindu geleneğine, diğer yandan da İslâm tasavvuf anlayışının tesirine bağlı özel bir yer işgal eden dindir. İslâm ve Müslümanlar ile temas çerçevesinde çıkan bu din Kabir ve Nanak'ın fikirlerinde kaynak bulur. Sihler ne Hinduizm ne de İslâm'a tam yakındır. Her iki dinden de bir şeyler alıp senkretik bir hareket gerçekleştirmişlerdir.¹⁰⁸

Hinduizm'i çok çeşitli inanç ve mezhepleriyle büyük bir din olarak gören eş-Şehristânî (548/1153), Hindu dini ve mezhepleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. eş-Şehristânî, Brahmanları Hz. İbrahim'in takipçileri ile karıştıran bazı Müslümanların eserlerindeki karışıklıkları ortaya koymuştur. O, Hindu akılcı panteizminin Müslümanların ibadet şekillerini ve inancını eleştirdiğini belirtir. Yine o, maddi çevreden bağımsız büyük bir nefsi murakabe yaparak öte dünyanın kapılarını aralayan Hindu zahitlerini ise över. Ayrıca puta tapıcılık ve putların aracı kılınması durumunun yanlışlığını belirtir.¹⁰⁹

Hindistan'da on birinci yüzyılda Müslümanlar arasında "Mehdi" fikrinin yaygınlaşmış olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in risaletinden bin yıl geçmiş olması çeşitli kaynaklardan özellikle de Yahudilik'ten etkilenmiş intibainı uyandıran

¹⁰⁶ Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/621-658; Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII/78-79; Rıfat Üçarol, *Siyasî Tarih*, İstanbul 1985, s. 480.

¹⁰⁷ Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Zerdüştlük dinleri için bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1993, s. 85 vd.

¹⁰⁸ Bkz. Abdurrahman Küçük, "Sihizm", *AÜİFD*, Ankara 1986, XXVIII/391-417.

¹⁰⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 453-465; Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 158-159.

“Mesih” inancının etkisiyle Müslümanlar arasında bir kurtarıcı ya da yenileyici fikri tezahür etmişti. Mehdi inancını, XVI. yüzyılın ilk yarısında Cavnurlu Seyyid Muhammed (847-910/1443-1504) birçok mucize iddiasıyla ve bazı hadislerin karanlık, kötü günlerde geleceğini bildirdiği “Mehdi” unvanıyla, Hindistan’a sokarak ve bu şekilde bugün bile Gucerat, Bombay, Sind ve Dekken’de taraftarları bulunan “Mehdeviyye” hareketini başlatmıştır.¹¹⁰

Hindistan’da İslâm ve Hindu dinlerinin birbirleri üzerinde önemli etkileri olduğu görülmektedir. Buna Şeyh Nizamü’l-Din Evliya’nın tasavvufi felsefesini örnek verebiliriz; kurtuluş veya saadet insanın hayatın cazibeleriyle mücadele ederek hayatını salim ve tabi bir biçimde yaşamasıyla olur. Allah’ın soyut olarak değil etrafımızdaki canlı cansız varlıklarda tecessüm etmesi ve kurtuluşun ahirette değil de adım adım bu dünyada gerçekleşeceği gibi inançlar Hint inancı ile İslâm inancının etkileşimini gösterir. O dönemde İslâmîyet’in yayılmasında en büyük ve ilk başarı sağlayan Şeyh Mu’inü’l-Din Çiştî diye tanınmış olan Hoca Mu’inü’l-Din Muhammed Hasan Sancari’dir. Ondan sonra ise Nizamü’l-Din Evliya gibi birçok şeyh bu yolda devam etmiştir.¹¹¹

XII ve XIII. yüzyıllarda Hindistan’da İslam düşüncesi, farklı alanlarda dini ilimlerin Hindistan dışında ortaya konulmuş klasik eserlere dayanmaktaydı. Bu dönem de İslam düşüncesinde yeni ufuklar açmaktan çok mevcut bilgilerin muhafazası şeklinde bir eğilim mevcuttu. XIII. yüzyılda Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin Hindistan’a girmesiyle dini düşüncede dalgalanmalar görüldü. Firüz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) *Fususü’l-Hikem* ve Mevlana’nın *Mesnevi*’si de tasavvufi düşüncenin yayılmasında etkili oldu. Ayrıca Seyyid Ali Hemedaru, Şerefeddin ed-Dihlevi, Mes’ud Bek ve Mahdum el-Mehaimi gibi önde gelen ilim adamları ve mutasavvıfları da önemli bir yer edinmekteydi. Hindistan’ın dini-kültürel hayatında daha sonra İbn Teymiyye’nin etkileri görülmektedir. Sultan Muhammed b. Tuğluk İbn Teymiyye’nin fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu etki siyasi ve dini meselelerde, özellikle de mutasavvıflarla ilişkilerde kendisini göstermekteydi. Daha sonra İbnü’l-Arabî ile İbn Teymiyye’nin görüşleri arasında bir çatışma olunca ulema ve Tuğluklu sultanları mutasavvıflarla mücadele etmeye başladılar. Hindistan tarihinde fıkıh literatürü bakımından en verimli çağı olan XIV. yüzyılda, dinin temellerini zayıflattığı

¹¹⁰ Fığlalı, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, s. 16.

¹¹¹ Bayur, *Hindistan Tarihi*, I/351-357.

kabul edilen vahdet-i vücudcu görüşlere karşı çok sayıda eser yazıldığı görülmektedir. Ancak XV ve XVI. yüzyıllarda Hindistan’da ortaya çıkan yeni mezhep ve felsefelerin pek çoğunun vahdet-i vücudcu esaslara dayandığı görülmektedir. Dinin zahirinden ziyade batınına önem veren, Şüttariyye tarikatı ve Bakti (Bhakti), Revşeniyye (kurucusu Bâyezîd-i Ensari) gibi hareketler bu anlayışın tezahürleri olarak ortaya çıkmışlardır. Gavsîyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed Gavs da Hindu felsefesini ve yoga prensiplerini sûfî geleneğine uyarlamaya çalışmıştır.¹¹²

1540 yılından itibaren Hint alt kıtasına gelen Katolik Cizvit misyonerleri ile daha çok 1700 yılından sonra etkinlik gösteren Protestan misyonerlerinin bölgedeki varlıkları ve ortaya konan faaliyetler İslâmî eğitim ve araştırmaların yapısında ve seyrinde bazı değişikliklere neden olmuştur. O döneme kadar klasik İslâmî ilimler belli bir medrese müfredatı içerisinde okutulurken, tasavvuf erbabı ise dini-ilmi faaliyetleri için hankâhları ve tekkeleri kullanırken, özellikle 1700’lerden sonra Müslüman ilim adamları tanışmış oldukları farklı eğitim sistemleri ve tartışma konularından dolayı başka alanlarla ilgilenmeye başlamışlardır. Öncelikli olarak Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları bunlar arasındadır. Ayrıca misyonerlerin İslâm’la ilgili ortaya attıkları Kur’ân’ın kaynağı, metnin güvenilirliği, hadislerin durumu, Hz. Peygamber’in kişiliği, mezhepler, cihat gibi konularla daha fazla ilgilenilmeye başlanmıştır.¹¹³

16. yüzyılda Ekber Gürkan’ın Müslüman ve Hinduları her bakımdan eş kılmasıyla Hindulaşma hareketi artmıştır. 17. yüzyılda, Evrengzib Âlemgir döneminde ise tam tersine İslâmîyet genişlemiştir. Delhi Türk sultanları ise İmam-ı Azam’ın mezhebine bağlı olup İslâmî kurallara göre hareket etmişlerdir.¹¹⁴ Ekber’den sonra oğlu Cihangir (Selim) (1605-1627) döneminde, Ekber devrindeki dini faaliyetlere bir tepki olarak Hindistan Müslümanları arasında Nakşibendîliğin öne geçtiğini görüyoruz. Nakşibendî tarikatı, Ekber saltanatının son yıllarında, Hindistan’a Hoca Bakibillah (1603 veya 1605) vasıtasıyla girdi; kısa zamanda geniş ölçüde yayılma imkânı buldu ve Bakibillah’ın seçkin bir öğrencisi olan Şeyh Ahmed Serhindi (Sirhindi) gibi Ehl-i Sünnet anlayışına sıkı sıkıya bağlı bir kimsenin şahsında tam temsilcisini buldu. Serhindi, İslâm’da yaşanan “İkinci Bin Yıl” anlayışından faydalanmakta hatta onun tabileri kendisini Müceddid-i Elf-i Sani (İkinci Binin Müceddidi-Yenileyici) olarak

¹¹² Palabıyık, “Hindistan Tarihinde ve Hindistan’ın İslamlaşmasında Türklerin Rolü ve Katkıları”, s. 98-99.

¹¹³ Birişik, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, s. 5.

¹¹⁴ Bayur, *Hindistan Tarihi*, I/358–359.

görmüşlerdir.¹¹⁵ Serhindi, Ekber'in Müslüman-Hindu yakınlaşmasını eleştirir ve İslâm ile küfrü¹¹⁶ ayrı kefeye koyar. Hinduizmi İslâm düşmanı görerek Müslümanların putperest âdetlerden uzaklaşmaları gerektiğini ve “Vahdet-i Vücut” anlayışını reddeder. Serhindi, Müslümanların dini-tasavvufi düşüncelerine bir canlılık getirmekle birlikte, özellikle akılcılara karşı kazandığı başarı ile Hint Müslümanlığına katı ve muhafazakâr bir damga vurmuştur. Yeniliklere karşı itimadı olmayan İslâm anlayışının öncüsü Serhindi olduğu gibi, dini ve siyasî görüşleri çok farklı olmasına rağmen Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl ve Ebu'l-Kelâm Azad onun tesirinde kalmışlardır.¹¹⁷

Ekber'den sonra gelen sultanlardan özellikle Şah Cihan ve Evrengzib Ekber'in düşüncesinden uzaklaşıp tamamen İmâm-ı Rabbani'nin fikirlerini benimsemelerine rağmen, Şah Cihan'ın büyük oğlu Dârâ Şikoh ise Vahdet-i Vücut'u savundu. Dârâ Şikoh bu arada düşüncelerini *Mecmau'l-Bahreyn* adlı eserde yazdı. Evrengzib ise *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye* adlı önemli eserini derledi.¹¹⁸

1857 öncesi Hindistan'ında daha çok bir Cemâat şuuru içerisinde faaliyet gösteren toplulukların çoğunlukla Çiştîyye, Nakşibendiyye ve Kadiriyye, Sühreverdîyye, Müceddidiyye gibi tasavvufi ekollerin olduğu görülmektedir. Ayrıca bu dönem medreselerinde Müslümanlar'ın hayatında önemli bir yeri olmuştur. Örneğin, Luknov'daki Firengi Mahal Medresesi bunların başında gelir. 1857 sonrası ise sosyo-politik nedenlerden dolayı alt kıtada tarikatlar dışında teşkilat ve müesseseler kurulmasını zorunlu kılmıştır.¹¹⁹

Hint alt kıtasında Müslümanlar'ın kendi düşünce yapılarına göre oluşturduğu örgütler, medreseler ve cemâatlerin hepsinde Şah Veliyullah Dehlevi (1703-1766) ve ailesinin büyük ilmi etkileri vardır. Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Aligarh Hareketi mensupları ile Gulam Ahmed Kâdiyânî ve Kâdiyânîler İngiliz yönetimiyle birlikte çalışmış; Ehl-i Hadis, Diyobendi, Birelvi, Nedvetü'l-Ulema hareketleri ile Haydarabad-Dekken uleması bağımsız olarak hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Kimisi tepkisel olmanın verdiği radikallikle yanlış işler yapmış kimisi ise yönetimle

¹¹⁵ Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, 255- 266; Fırlı, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, 17-18; K. A. Nizami, “Din”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/86-87.

¹¹⁶ Rabbânî'nin iman ile küfür konusundaki fikirleri için ayrıca bkz., Mevdûdî-Hayrettin Karaman, *İmam-ı Rabbânî ve İslâm*, Yağmur Yay., İstanbul 1968.s. 40-44.

¹¹⁷ Fırlı, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, s. 18.

¹¹⁸ Nizami, “Din”, *DİA*, XVIII/ 87.

¹¹⁹ Abdulhamit Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2001, s. 128-129.

çatışmamak için sessiz kalmıştır. 1900'lere gelindiğinde ise bu ekollerin oluşumu tamamlanmış sayılırdı.¹²⁰

Aligarh Hareketi, Bâbürlüler devrinde ve 1857 sonrasında uzun yıllar adlî sistem içerisinde çalışan ve İngilizler'in varlığını büyük ölçüde kabullenen Seyyid Ahmed Han tarafından başlatılmıştır.¹²¹ Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh Hareketi "Yeni Mu'tezililik" sayılabilecek ve hakkında çok şey söylenmiş olabilecek bir harekettir.¹²² O, taklidi reddedip Kur'ân'ın akılcı bir yöntemle yorumlanması gerektiğini söylemiştir. Daha sonraki yıllarda Çerağ Ali, Muhsinü'l-Mülk ve Seyyid Emir Ali gibi birçok âlim Seyyid Ahmed Han'ın yolundan gitmiştir.¹²³

Seyyid Ahmed, İngiliz işgaliyle karşılaşan Müslüman Hindistan'da, İslâm'ı yeniden yorumlama girişimini başlatarak, yenilikçi bir vizyon yüklenmiştir. Ontolojik olarak tabiatçı yönelimleri sonuna kadar işlemiştir. Epistemolojik olarak, akla yapılan vurguyu sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Metodolojik olarak ise aklî delillere vurgu yaparak içtihat ruhunu canlandırmaya çalışmıştır. Siyasî olarak ise İngilizler ile iyi geçinme politikasını gütmüştür.¹²⁴

1857 *Sipahi Ayaklanması*'ndan sonra çıkan fikri huzursuzluk ile siyasî ve kültürel emperyalizm Müslümanları dinlerini ve kültürlerini yeniden ihyâ edebilmek için yeni arayışlara yöneltmiştir. Çaresizlik içinde olan bu halk bazı karizmatik şahsiyetleri beklemiştir. 1885'te ondördüncü yüzyılın *müceddidi* iddiasıyla ortaya çıkan Mirza Gulam Ahmed *Kâdiyanilik* hareketini ortaya çıkarmıştır. Kendisini Müslümanların beklediği *Mesih* ve *Mehdi* olduğunu bildirmiş, 1902 Ekim'inde Amritsar'da toplanan konferansta kaleme aldığı *Tuhfetu'n-Nedve* adlı tebliğinde kendisinin Allah'ın *zilli* bir nebisi olduğunu ileri sürer. Ne var ki kendisinin şariat getirmediğini yalnızca Hz. Peygamber'in manevi bir yansımasından ibaret olduğunu söyler. 1904 Kasım'ında ise Hindular içinde Krişna olduğunu iddia eder.¹²⁵

Bu bölgede 18. yüzyılda öne çıkan en önemli kişi olan Şah Veliyyullah, 18. yüzyılda yaşamış olsa da başlattığı hareket sonraki yüzyılda ortaya çıkan fikir akımlarının beslendiği bir kaynak olmuştur. Müslüman toplumun içine düştüğü kötü

¹²⁰ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", s. 15.

¹²¹ Geniş bilgi için bkz. Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", s. 33-36.

¹²² Fıglalı, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", s. 21.

¹²³ Nizami, "Din", *DİA*, XVIII/88.

¹²⁴ İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, II. Baskı, Med-Cezir Yay., İstanbul 2002, II/387.

¹²⁵ Ethem Rûhi Fıglalı, *Kadiyanilik*, TDV. Yay., Ankara 1994, s. 30-57.

durumu iyi bir şekilde tahlil ederek onu ıslâha çalışan Şah Veliyyullah Dehlevî, Kur'ân ve Hadis ilimlerinin yayılması için büyük çaba sarf etmiş; gerçek İslâm düşüncesi ve yaşantısını halka öğretmeye çalışmıştır. Nitekim Hindistan'da hadis ilminin yayılmasına vesile olan pek çok önemli kaynaktan birisi de Veliyyullahi ailesidir. Şah Veliyyullah, dört imamdan herhangi birinin mezhebine bağlı olmayı ve grupçuluğu kabul etmiyordu. Onun görüşlerinden etkilenenler, iki gruba ayrıldılar. Birinci grup, bid'ati terk etmiş, Hanefiliği bırakmış ve hadisi merkez kabul etmiştir. Oğlu Şah Abdülazîz ed-Dihlevî (1746-1824), kardeşleri ve onlara tabi olanlar bu gruptandır. İkinci grup, bid'ati terk etmekle birlikte Hanefiliği ve taklidi de bırakmamışlardır. Bunlar, torunu Şah İsmail Şehid (1779-1831) ve taraftarlarıdır. Şah Veliyyullah'ın vefatından sonra takipçileri onun metodunu devam ettirmişlerdir. Bu tabaka, Ehl-i Hadis veya gayri mukallid adıyla meşhur olmuştur. Şah Veliyyullah ve ailesinin yapmış olduğu çalışmalar ve açmış olduğu yol, kendilerinden sonra gelenlerin başlatmış oldukları ıslâh ve bağımsızlık çabaları için hareket noktası olmuştur.¹²⁶

Evrengzib'in ölümünden sonra Hindistan'daki Müslüman hâkimiyetinin çöktüğü bir dönemde doğan Şah Veliyullah Dehlevî, Sünnî inancına itikat ve amel açısından bir hayat vermek amacıyla *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*'yı yazdı.¹²⁷ Bu amaçla Hanefilikten çok Malikiliğe yöneldi. Onun erken onsekizinci yüzyıl Müslüman Hindistan'ına dini düşüncenin yeniden yapılanmasına en büyük katkısı bir taraftan İslâm fıkhnının hadis ilmine bağlanması, diğer taraftan ise Sûfî tarikatlarının arta kalanlarından Sünnî İslâm içerisinde tamamen sindirilmesi oldu. Daha sonra ise İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinini, Şeyh Ahmed Serhendi'nin vahdet-i şuhud anlayışı ile uzlaştırma yoluna gitti. Devrinin tehlikelerine karşı koyma inancı aynı zamanda kendisini kaimü'z-zaman olarak görmesine yol açtı. Kendi asrının kaimü'z-zamanı olarak çeşitli İslâm mezheplerince ortak kabul edilen görüşleri uzlaştırmaya çalışarak, ümmetin dayanışmasını yeniden tesis etmeyi ve uzlaştırma mantığının gereği olarak sûfî ve ilahiyatçı, Mu'tezile ve Eş'arî mensupları, fakat daha özel Sünnî İslâm bünyesindeki dört hak mezhep arasındaki ayrım çizgisini kaldırmayı kendisine şiar edindi.¹²⁸ Şah Veliyullah, İslâm düşüncesinin gelişen medeniyetin ışığında yeniden yorumlanmasını ve İslâm hukukunun özel bir coğrafi bölgenin kendisine has şartlarına ve bölgenin

¹²⁶ Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", s. 112-113.

¹²⁷ Şah Veliyullah'ın *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ* eserinin orijinali Arapçadır. Eserin Tükçesi için bkz. Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ I-II*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 2018.

¹²⁸ Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 281-284.

içtimai dini ve geleneksel yapısının yeniden ortaya konulmasını sağladı. O, taassubun karşısında oldu.¹²⁹ Dehlevî, Allah'tan Hz. Peygamber'e, ondan da karşılaştığı meseleleri dört büyük mezhepten biriyle çözmesiyle dar anlamadaki mezhepçiliğin ve sahabelere geçen maslahat düşüncesinin sonraki yıllarda kimi âlimlerin zihninde devam ettiğini savundu.¹³⁰

Sömürgecilik karşısında ortaya çıkan ve Şah Velîyullah'ın düşünce ekseninde oluşan Diyobendiye hareketinin ortaya çıkışı, İngiliz sömürgeciliğine muhalefet eden İngilizler'in ülkeye hâkim olmasını ve Müslümanların toplum üzerindeki etkinliğini yok etmesini içlerine sindiremeyen bir grup genç âlim tarafından kuruldu. Muhammed Kâsım Nânevtevi'nin (1832-1880) öncülüğünde 30 Mayıs 1866 tarihinde Delhi'ye yakın Diyobend kasabasında bir medrese açmaya karar vermesiyle başladı. Medresenin üzerine oturduğu ilkeler ve programın iyi uygulanması yanında Hint alt kıtasındaki çeşitli eğilimleri belli ölçüde içinde barındırması, küçük çapta açılan medresenin kısa zaman içerisinde büyümesini sağladı.¹³¹

Diyobendiler kendilerini, *"İtikaden Eş'arî ve Maturidî, amelen Hanefî, meşreben sûfî, fikren Velîyyullahî, usulen Kâsımî"* şeklinde tanımlamış ve aktif siyasetle ilgilenmiştir. Diyobendi ekolü Hanefî fikhına tabi olmasına rağmen bazıları Hanefî mezhebini taklitte çok ileri gitmiş, taklide karşı olanları aşırı şekilde eleştirmişlerdir. Tasavvufta Çiştî tarikatını benimseyenler olduğu gibi diğer tarikatlarla da bağlantıları vardır. Dar'ulûm-ı Diyobend, Osmanlı devletine yönelik başlatılan Trablusgarp (1911-12) ve Balkan (1912-13) savaşlarının yarattığı infial sebebiyle Hindistan'da İngilizlere karşı başlatılan hareketlere çok aktif olarak katıldı ve bu mücadelesine Pakistan kuruluncaya kadar devam ettirdi. Pakistan'ın kurulmasıyla daha rahat teşkilatlanma imkânına kavuşup, Pakistan'ın her yerine mederese ve dârululûm açmaya başladılar. Diyobendiler Pakistan kurulduğundan beri siyasetle ilgilendilerse de siyasette çok başarılı oldukları söylenemez. Bu ekol mensupları tarafından kurulan Cemiyet-i Ulemâ-i İslâm-ı Pakistan girdiği seçimlerde ancak iki üç milletvekili çıkarabilmektedir.¹³²

¹²⁹ Nizami, "Din", *DİA*, XVIII/87.

¹³⁰ Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, II/310.

¹³¹ Geniş bilgi için bkz. Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", 10-14; Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", s. 113; Farhat Tabassum, *Deoband Ulema's Movement for the Freedom of India*, Jamiat Ulama-ı-Hind, New Delhi 2006, s. 7.

¹³² Birişik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 215-218.

Şah Veliyullah'ın dini-siyasî düşüncesini uygulamada etkisini gösterdiği diğer hareket ise Birelvi (mücâhidun) hareketidir. Bu hareketin kurucusu, Veliyullah'ın oğlu ve halefi Abdulaziz'in öğrencisi olan Seyyid Ahmed Birelvi(1700-1850)'dir. Mensuplarınca "Cemâat-ı Ehl-i Sünnet" olarak adlandıran Birelvî cemâati ekseriyetle az eğitilmiş Müslüman kesimin ilgisini çeken tasavvufî ağırlıklı bir harekettir. Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin (1865-1921) kişiliği etrafında XIX. yüzyılın son çeyreğinde oluşmaya başlayan hareketin fiilî oluşumu 1904 yılında kendisi, kardeşi Hasan Rızâ (1908), oğlu Hamid Rızâ (1943) ve talebesi Zaferüddîn Bihârî (1962) tarafından Raey Birilî'de kurulan ve daha çok Medrese-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat diye anılan Dârululûm-ı Manzaru'l-İslâm ile gerçekleşmiştir.¹³³ Seyyid Ahmed Birelvi, Veliyullah'ın Hindistan'daki üç büyük Sûfî tarikatı olan Kadiri, Çişti ve Nakşibendî ekollerini birleştirip *Tarikat-ı Muhammediye* adını verdiği ve dini tecrübenin dördüncü bir ögesi olan zahiri bir terbiye sistemiyle kaynaştırma geleneğini sürdürdü. Amaç çökmeye yüz tutmuş Müslüman Hindistan'daki bâtinî Sûfî tecrübesini reformist bir Sünnî dirilişin dinamizminin hizmetine sunmaktır. Ondokuzuncu yüzyıl başlarındaki Müslüman-Hintli hayat tarzında bulunan temelde İslâmî unsuru Kur'ân ve hadise özel bir önem vererek, yabancı, seçmeci, zıt fikirleri birleştirici ve Mu'tezilî görüşleri ve hareketleri redderek kurtarmaya ve yeniden tesise çalıştı. Mu'tezilî Sufiler tarafından teşvik edilen şeriatın zahiri kurallarının ihmali veya bunlara muhalefet, kişinin Allah ve Peygamber'ine karşı dini kurallara aykırı bir lakaytlık tavrı takınması, manevî üstadını putlaştırılması ve velilerin türbelerine aşırı saygı; ikinci olarak Muharrem'in halk bayramı olarak kutlanması gibi Şîf kaynaklı aşırılıklar ve son olarak ta Hindulardan alınan bir takım aşırı uygulamaların yok edilmesini içeriyordu. Bu hareketin odak noktası İslâm'ı her türlü şirkten arındırıp tevhit inancına vurgudur. Bu hareketi uygulamak için bir cemâate ihtiyaç vardı. Bağımsız bir İslâm ideali devleti kurma hayal ediliyordu. Namaz, oruç ve hac'dan sonra kendini dine adamanın zirve noktası cihat idi. Bu hareket İngiliz karşıtı olup, İngiliz işgalinden sonra Hindistan'ı Darü'l-Harb saymıştı. Seyyid Ahmed Birelvi'nin temelde Sihlere karşı cihad ilan etmiş ve Hindistan'ı iç düşmanlara karşı müdafaa düşüncesi hâkim olmuştur. Sihlerle yapılan mücadele sonucunda ise bozguna uğramış ve bu da ölümüne neden olmuştur. Birelvi hareketi Hindistan İslâm tarihinde

¹³³ Geniş bilgi için bkz. Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", s. 14-16.

ilk siyasal kitle hareketi olup, Hindistan'ı İngilizlerden, Hindu ve Sih müttefiklerden kurtarmaya yönelik son bir çaba olarak değerlendirilmektedir.¹³⁴

Diyobendiye ve Aligarh Hareketi'nden sonra ise Nedvetu'l-'Ulema Hareketi başladı. Derneğe 1894'te üye olan Şiblî Nu'mânî (1857-1914) Nedve ekolünün en etkin şahsiyeti haline gelmiştir. 1857'den sonra İngilizlerin tam hâkimiyetinde olan Müslümanların kötü durumlarını ıslâha yönelik başlatılan hareketler içerisinde birbirine zıt iki eğilim vardı. Aligarh Hareketi, Batı'nın rengiyle renklenmeye bir çağrı iken; Diyobendiye, Batı'nın izini taşıyan her şeyden kaçınmayı savundu. Bunların aksine Nedvetu'l-'Ulema'nın kurucuları, ne İslâm'ın Batı'ya karşı nefreti öngördüğünü ne de Doğu'nun her şeyine kucak açmanın iman gereği olduğunu söyledi. Yani eskinin iyisini, modernin de yararlı olanını almak gerekiyordu. Darü'l-'Ulum Diyobendiye ve Nedvetu'l-'Ulema'nın kurucularının beslendiği fikri kaynak aynı idi. Yani Nedve'nin ilmi ve manevi bağı da Şah Veliyyullah ailesine dayanıyordu.¹³⁵

Haydarabad Dekken'de 26 Nisan 1917'de kurulan Osmaniye Üniversitesinin, Hint alt kıtasında İslâmî ilimlerin gelişmesine ve toplumun şuurlaşmasına büyük katkıları olmuştur. Hindistan'daki dini ve fikri akımlar içerisinde 1931 yılında kurulan Haksâr Hareketinin de özel bir yeri vardır. Temel felsefesi din farkı gözetmeksizin insanlar arasında dostane ilişkiler kurmak olan bu hareket, Hindistan dışına da taşmış, Hristiyan, Yahudi ve diğer dinlerden pek çok üyeye sahip olmuştur. Hareket, kurucusu İnayetullah Meşriki'nin ismiyle bütünleşmiştir. Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte hareketi dağıtan Meşriki, yazdığı kitaplar ve bazı İslâm dışı usüller nedeniyle ulema tarafından ağır tenkitlere uğramıştır.¹³⁶

Ortaya çıkan her dini ve siyasî akım içinde bulunduğu tarihsel ve siyasî çevreden soyutlanamaz. Hint alt kıtasında ortaya çıkan bu hareketler, toplumda yeni oluşumları beraberinde getirmiştir. Tarihte yaşanan bu dini, siyasî ve fikri akımların etkisi 1947'de Hindistan'ın ikiye bölünmesiyle sonuçlanmıştır.

¹³⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, s. 293-302.

¹³⁵ Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", s. 122; Pakdemirli, "Hint Alt Kıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", s. 442.

¹³⁶ Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 133.

VII. Mevdûdî'nin Yaşadığı Dönem Ve Hayatı

VII.I. Mevdûdî'nin Doğduğu yer olan Haydarabad-Dekken Bölgesi

Mevdûdî'nin doğduğu yer olan Haydarabad Nizamlığı'nın merkezi olan Haydarabad şehri Kutubşahiler Devleti hükümdarı Sultan Muhammed Kuli Kutubşah tarafından 1590 yılında kurulmuş ve Hz. Ali'nin “Haydar” künyesine nisbetle Haydarabad olarak adlandırılmıştır. Haydarabad Devletin'in kurucusu olan Nizamülmülk Asafcah ünvanlı Kamerüddin Çin Kılıç Han (1671-1748) aslen Semerkand bölgesinden Hindistan'a gelip yerleşen Türk asıllı bir ailenin çocuğudur. Babası Abid Kılıç Han Semerkandi, Babürlü Devleti'ne (1526-1858) hizmet eden üst düzey bir devlet adamıydı. Kendisi de Babürlü hükümdarı Evrengzib Âlemgir zamanında yararlıklar göstermiş ve Kılıç Han ünvanını almıştı. Evrengzib'den sonra gelen padişah ona Nizamü'l-Mülk ünvanını vermiş ve Delhi valisi yapmıştı. Maratalar'a karşı gösterdiği başarılar sonucunda yerini iyice pekiştirmiş ve Babürlüler Devleti'nin İngilizler'in sinsi politikaları ile gittikçe zayıfladığı bir zamanda Dekken bölgesinde bağımsızlığını ilan etmiş (11 Ekim 1724) ardından da Babürlüler onun bu bağımsızlığını kabul etmişlerdi.¹³⁷

Zaman içerisinde Haydarabad Nizamları'nın isteği üzerine Osmanlı sultanları ile irtibat kurulmuş, bazen mektup ve hediye teatisinde bulunulmuştur. Bu ilgi hilafetin ilgasına kadar devam etmiştir. Son halife Abdülmecid Efendi yurt dışına sürgün edildikten sonra maddi sıkıntıya düşünce Haydarabad Nizamı Osman Ali Han kendisine ayda 300 paund maaş bağlamış: Daha sonra da kızı Dürrü-Şehvar'ı büyük oğlu Hidayet A'zam Cah'a, Şehzade Selahaddin Efendi'nin kızı Nilüfer Sultan'ı da küçük oğlu Şücaüddin Muazzam Cah'la evlendirmiştir. Haydarabad Nizamlığı, müslümanların azınlıkta bulunduğu Güney Hindistan'da 200 yılı aşkın bir süre varlığını devam ettirebilmiş bir İslâm devletidir. Nizamlar, genellikle politikalarını içinde bulundukları şartlara göre belirledikleri için başarılı olmuşlardır. Devletin kurucusu Nizamülmülk Asafcah siyasî zekâ ve büyük müsamaha sahibi idi: İdari sistemde ehliyet ve şahsi yeteneklere saygı duyar, liyakatli Hindular'ı da çekinmeden istihdam ederdi. Ondan sonra gelen nizamlar da özellikle eğitim ve kültür faaliyetlerine önem vermiş, Urdu

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz. Abdulhamit Birişik, “Muhammed Hamidullah'ın Yetiştirdiği ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar”, Bursa İl Müftülüğü Uludağ İlahiyat Fakültesi'nin Düzenlediği *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa, 18-19 Kasım 2015, s. 59-61.

dilinin gelişmesine çalışmışlardı. 1918’de Camiatu’l-Osmaniyye’nin kurulmasından sonra ülkede Urduca hem resmi dil hem de eğitim dili olmuştur.¹³⁸

Nizamülmülk’ten sonra oğulları arasında uzun süren taht kavgaları sebebiyle ülke karışmışken, oğlu Nizam Ali yaklaşık kırk yıl süren bir istikrar sağladı. 1792 ve 1799 antlaşmalarıyla nizamlığın hükümrانlığında kalan bir kısım topraklar da İngilizler’e verildi ve bu şekilde devlet fiilen İngilizler’in himayesi altına girmiş oldu. Hindistan’ın sömürgecilikten kurtuluşuna giden yolda birçok bölgede görülen gerginlik, Hindu-Müslüman çatışmaları ve İngilizler’e karşı girişilen eylemler Haydarabad Nizamlığı’nda da yaşandı. 1947’de İngilizlerin ülkeyi terk etmeleri ve Hindistan ile Pakistan’ın ayrılması sırasında Haydarabad Nizamı’nın tekrar müstakil bir devlet olma isteği yine kabul görmedi. Bunun üzerine Pakistan’a katılma konusu gündeme getirildi: ancak Hindistan bunu reddederek ülkeye girdi ve dünyaya Haydarabad’ın Hindistan topraklarının bir parçası olduğunu duyurdu (13 Eylül 1948). Bu tarihten sonra Haydarabad Nizamlığı varlığını ismen devam ettirdi. Haydarabad’ın işgali Hindistan ile Pakistan arasında uzun süre ciddi bir mesele olarak kaldı ve Pakistan Haydarabad üzerinde hak talebinde bulunmaya devam etti. Hindistan hükümetinin 1956’da yaptığı yeni bir düzenleme ile Haydarabad Nizamlığı’nın toprakları bölgedeki eyaletler arasında dil esasına göre paylaştırıldı ve Haydarabad şehri Andra Pradeş eyaletinin merkezi haline getirildi.¹³⁹

Hanedanın başlangıçtaki dili Türkçe iken şartlar gereği bir dönem Farsça öne çıkmış, daha sonra da Urduca bunların yerine geçmiştir. Bu dil de Türkler tarafından oluşturulduğu ve tüm ülkeye yayıldığı için kullanımı noktasında hiçbir çekingenlik olmamıştır. Haydarabad Nizamlığı sınırlarında yaşayan Müslümanların ekseriyeti Hanefi mezhebindedir.¹⁴⁰

Haydarabad müslümanlarının çoğunluğu Sünnî-Hanefî’dir; az sayıda da Şii-Ca’feri bulunur. Bunlardan başka Hristiyan, Sih, Çayni, Hindu ve putperestler de mevcuttur. Bölgenin yaklaşık % 60’ını Hindular,% 30’unu Müslümanlar ve % 3’ünü Hristiyanlar meydana getirmektedir. Asırlarca Şark-İslâm kültürünün önemli merkezlerinden biri olan Haydarabad bugün de canlı bir ilim ve kültür hayatına sahiptir. 1888 yılında kurulan ve tefsir, hadis, fıkıh, tarih, biyografi, matematik, tıp, astronomi gibi çeşitli alanlarda yayımladığı eserlerle bilinen Dairetü’l-Maarifi Osmaniyye,

¹³⁸ Bkz. Azmi Özcan, “Haydarabad Nizamlığı”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/32-35.

¹³⁹ Bkz. Özcan, “Haydarabad Nizamlığı”, *DİA*, XVIII/32- 34.

¹⁴⁰ Birışık, “Muhammed Hamidullah’ın Yetiştirdiği ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar”, s. 61.

Camiatü'l-Osmaniyye'ye bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Özellikle Hanefi fıkıh kaynaklarını neşretmek amacıyla kurulan Meclis-i İhyaü'l-Maarifi'n-Nu'maniyye ve Saidiya Research Institute de önemli ilim merkezleri arasındadır.¹⁴¹

Hint alt kıtası medreseler yönüyle çok zengin olup, Muhammed Hamidullah'ın 5-6 yıl kadar okuduğu Haydarabad'daki Darü'l-Ulûm'da bu müfredatı uygulayan eğitim kurumlarından. Medrese 1853 yılında Sir Salar Ceng (1829-1883) tarafından kurulmuştur. Mevdûdî 1916-1917 yıllarında bu medresede okumuştur.¹⁴²

VII.II. Mevdûdî'nin Doğumu Ailesi ve İlk Eğitimi

Mevdûdî, 25 Eylül 1903 tarihinde Hindistan'ın güneyindeki Haydarabad Dekken eyaletine bağlı Evrengâbâd kasabasında doğdu. Mevdûdî'nin soyu Hz. Hüseyin'e kadar dayandırıldığı için seyyid olarak anılır. Nesebinin Arap olduğu iddia edilmekle beraber anne tarafından Türk olduğu da söylenmektedir. Büyük dedelerinden Hint alt kıtasındaki etkili olan Çiştî tarikatından Kutbuddin Mevdud-ü Çiştî, zamanında Hicaz'dan Afganistan'daki Herat'a daha sonra ise Hindistan'a yerleşmiştir. Kutbuddin Mevdud-ü Çiştî "Çiştîyye" tarikatının başında yer alan kişidir. Çiştîyye tarikatı, Hindistan'ın en büyük ve en etkili tarikatlarından biri olup, bölgenin İslâmlaşmasına çok büyük katkısı olmuştur. Seyyid Mevdûdî'nin sülalesi Hoca Kutbuddin Mevdud-ü Çiştî'den dolayı Mevdûdî olarak bilinmektedir. Mevdûdî'nin bağlı olduğu bu soyun bir kanadının büyüklerinden Ebu'l A'lâ Mevdûdî, Sultan İskender Lodhi zamanında hicret edip Hindistan'a gelmiş ve evlatları Delhi'ye yerleşmişti. Ailesi de ona atalarının ismi olan Ebu'l-A'lâ Mevdûdî adını vermiştir.¹⁴³

Mevdûdî'nin babası Seyyid Ahmet Hasan dindar ve ibadetlerine düşkün bir avukattı.¹⁴⁴ O, Seyyid Ahmet Han tarafından Aligarh'ta kurulan Medresetü'l-Ulûm'un öğrencilerindendir.¹⁴⁵ Bu okula gitmesi Seyyid Ahmet Han'ın akrabası olan annesinin ısrarıyla olmuştur. Muhafazakâr bir okula gitmesini arzu etmiş birisi olan babası ise

¹⁴¹ Enver Konukçu, "Haydarabad", *DİA*, İstanbul 1998, XVII/31.

¹⁴² Birişik, "Muhammed Hamidullah'ın Yetiştği ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar", s. 62.

¹⁴³ Gilanî, *Maudûdî Thought and Movement*, s. 21-29; Hasan, *Sayyid Abul A'la Maudûdî and His Thought*, s. 1-3; Gilanî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 23; Saulat, *Maulana Maudidi*, s. 1; Ammara, *Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, ve's-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 29-30; Anis Ahmad, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX/432; Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 23. Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, s. 19-30.

¹⁴⁴ Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, s. 23.

¹⁴⁵ "Maududi, Seyyid Abu'l-A'lâ (1903-1374) Theologian, Political İdeologus Founder of Jamaat-e İslâmî", *Muslim India*, CXIII, New Delhi (1992), s. 197.

onun İngiliz kültürü etkisi altında kaldığını görünce, Aligarh'tan almıştır. Bundan sonra Allahabad'da hukuk eğitimi görmüştür.¹⁴⁶

Hukuk tahsilini ve Deogarh-Rajkumar'daki eğitimini bitirdikten sonra 1896'da akrabası olan Mevlevi Muhyiddin Han'ın başkadı olduğu Aurangabad'a yerleşti. Mevlevi Muhyiddin Han'dan çok etkilendi ve bu değişiklikte daha çok kendisini dine verdiğinden mesleğini ihmal etti. Bunun üzerine 1904'te bütün malını satıp ailesiyle Delhi'ye yerleşti. Burada tamamen maneviyata dönük bir yaşam sürmesi onun ailesinin yoksul düşmesine neden oldu.¹⁴⁷ Mevlevî Muhyiddin Han, onu 1907'de yanına çağırarak bu gidişatı onaylamadığını belirtti. Ahmed Hasan, böylece tekrar işine döndü ve sadece haklı oluşuna inandığı davalara bakacağını söyledi. O, 1915'e kadar Aurangabad'da kaldı ve yine aynı yıl önce Haydarabad'a daha sonra ise Bopal'a taşındı. Burada hastalandı ve 1920'de altmış beş yaşında vefat etti.¹⁴⁸

Mevdûdî'nin annesi Rukiye Begüm, Kurban Ali Beg'in kızıdır. Sülalesi Evrengzib döneminde Hindistan'a göç etmiş önce Moğollara daha sonra ise Haydarabadlı Asifiye Nizamlarına askeri general olarak hizmet etmişlerdir. Bu onlara Delhi ve Haydarabad'da itibar kazandırdı ve Müslüman prensler, asiller ve toprak ağaları çıkaran bir sülale oldu. Mevdûdî'nin anne tarafından dedesi olan Mirza Kurban Ali Beg Han bir şair ve yazardı. Mirza Esedullah Galib adında meşhur Urdu şairine yakındı. Babasının Çiştî soyuna, annesinin de askerlik devlet adamlığı ve ediplik geleneğine bağlı olan Mevdûdî, Müslümanların özellikle de ailesinin Delhi ve Haydarabad'da bariz bir şekilde güçten düşmesi karşısında sarsılmıştı.¹⁴⁹

Mevdûdî, İlköğrenimine, avukat olan babasından Farsça, Urduca, Arapça, Mantık, Fıkıh dersleri alarak başladı.¹⁵⁰ Babası onun İngiliz kontrolündeki İslâm'a yabancılaştıran İngiliz okullarına katılmasını istemedi.¹⁵¹ Evde aldığı özel derslerle tarih, edebiyat, filoloji, din bilgisi ve sosyal bilimlerde yaşlılarından daha iyi bir seviyeye geldi. Fakat okulda ders alamadığından fen ve matematikte de çok iyi değildi. Modern bilim ve İngilizce ise o dönemde öğretilmedi.¹⁵²

¹⁴⁶ Hasan, *Sayyid Abu'l-A'lâ Maudûdî and His Thought*, s. 4.

¹⁴⁷ Hasan, *Sayyid Abu'l-A'lâ Maudûdî and His Thought*, s. 4-5; Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhya'nın Teşekkülü*, s. 23-24.

¹⁴⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 24-25.

¹⁴⁹ Hasan, *Sayyid Abu'l A'lâ Maudûdî and His Thought*, s. 7-8; Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, s. 25-26.

¹⁵⁰ Ahmad, "Mevdûdî", XXIX/432.

¹⁵¹ Hasan, *Sayyid Abu'l A'lâ Maudûdî and His Thought*, s. 13.

¹⁵² Gilani, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 31-32.

Mevdûdî evde özel öğrenimini tamamlamasının ardından on bir yaşında Aurangabad'daki Medrese-i Fevkâniyye'nin¹⁵³ sekizinci sınıfına başladı. O, medresede aynı zamanda modern bilimler olan Kimya, Fizik, Matematik ve Tarih gibi dersleri de öğrendi. Mevdûdî evde aldığı eğitimin kendisini faziletli ve ahlâklı kıldığını söylemiştir. Bu özelliklerin onda dini bir karakter oluşturduğunu dolayısıyla artık kendisinin farklı düşüncelerden kolaylıkla etkilenebilen yaşı aştığını ifade etmiştir. O, on beş yaşına geldiğinde ise karşıt fikirlerin saldırısına karşı özgür olarak hareket edebildiğini ve bu fikirlerin karşısında durabildiğini söylemiştir.¹⁵⁴

Mevdûdî'nin Arapçaya hâkimiyeti oldukça iyi olup daha on dört yaşında Mısırlı düşünür Kâsım Emin'in *el-Mer'etü'l-Cedide* (Modern Kadın) isimli eserini Arapçadan Urducaya çevirdi. Kendisini yazarlık ve politikaya verdiği sıralarda da eğitimine devam etti. İngilizce'yi Batı kaynaklarını ilmi çalışmalarında kullanacak ölçüde öğrendi.¹⁵⁵ Mevdûdî'nin çocukluğunda Muhammed İkbal'in meşhur manzumesi “Şikve”yi okuması ve Hindistan Tarihi'ni babasından öğrenmesi düşünce dünyasını etkilemiş ve ileride yazılarına yansımıştır.¹⁵⁶

Mevdûdî'nin babası onu Daru'l-Ulum (İlahiyat Fakültesi)'a kaydettirip kendisi Bopal'a gitti. Ancak kısa bir süre sonra babasının rahatsızlanması üzerine tahsilini yarım bırakmak zorunda kaldı. Mevdûdî artık bundan sonra hem geçim derdine düştü hem de ilmi çalışmalarını gerçekleştirmek zorunda kaldı. Bopal'de Mevlana Niyaz Fatihpurî ile tanışması ise onun yazarlığı düşünmesine vesile oldu.¹⁵⁷

O, hem yazarlık hem de çalışma faaliyetlerine ilk olarak gazetecilik mesleğiyle başladı. O dönemde özellikle laiklik ve milliyetçilik konularına odaklanıp 1918 ve 1919'lu yıllarda Hindu Kongre liderlerine bilhassa Gandhi ve Madan Muhan Malaviyah'a övgü dolu yazılar yazdı.¹⁵⁸ O'nun gazetecilik kariyeri 1918'de kardeşi Ebu'l-Hayr'ın editörlüğünü yaptığı “Medine” isimli gazetede çalışmasıyla başladı. Ancak bu çalışma onun iki ay sonra Delhi'ye geri dönmesiyle uzun sürmedi.¹⁵⁹ Mevdûdî ve kardeşi Ebu'l-Hayr, 1919'da Jupalbur şehrinde kongre taraftarı olup haftalık olarak yayınlanan “Tac” gazetesinin editörlüğünü üstlendi. Birkaç ay sonra

¹⁵³ Bu okul hem klasik hem de modern eğitim veren Haydarabad Osmaniye Üniversitesi'ne bağlı yan bir kuruluştur.

¹⁵⁴ Gilanî, *Maudûdî Thought and Movement*, s. 32-37.

¹⁵⁵ Esposito, “Mawdudi, Sayyid Abû Al-A'la”, s. 72.

¹⁵⁶ Gilanî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 39.

¹⁵⁷ Gilanî, *Maudûdî Thought and Movement*, s. 37-38.

¹⁵⁸ Esposito, “Mawdudi, Sayyid Abû Al- A'la”, s. 71-75.

¹⁵⁹ Gilani, *Maudidi Thought and Movement*, s. 38.

gazetenin kapatılmasıyla onlar yeniden Delhi'ye döndü. 1920' ye kadar kardeşiyle çalışan Mevdûdî kardeşinin gazeteciliği bırakmasından sonra tek başına Tac'ın editörlüğünü yaptı.¹⁶⁰ Mevdûdî'nin sömürge düzenini eleştirdiği bir yazısından dolayı Tac gazetesi kapatıldı ve Mevdûdî 1920'in sonunda Delhi'ye döndü.¹⁶¹

1921'de Mevdûdî Cem'iyet-i Ulema-i Hind'in¹⁶² yayın organı olan "Müslim" gazetesinde 1921'den 1923'e kadar çalıştı. Gazetenin kapatılması üzerine bu sefer de yine aynı organizasyonun yayın organı olan "el-Camiat" gazetesinin 1925'ten 1928'e kadar editörlüğünü üstlendi.¹⁶³ Cem'iyet-i Ulema-i Hind'in amacı birleşik Hindistan'ı desteklemek olup Hindistan'ın bölünmesine karşıydı.¹⁶⁴

Mevdûdî, Ders-i Nizami'de (Hindistan'daki ulema eğitimi) ders aldı. Önce Abdusselam Niyazi sonra Fatih Puri Medresesi'nde eğitimini tamamlayarak 1926'da icazet aldı. Bu bir Diyobendi âlimi olmak demektir. Mevdûdî bu kariyerinden ölünceye kadar kimseye bahsetmedi.¹⁶⁵ Ancak kendisi vefat ettikten sonra icazetleri ortaya çıktı. Mevdûdî sonraki yıllarda Müslümanlar'da eğitimin geleneksel eğitim ve modern eğitim şeklinde ikiye ayrıldığını fakat bunlar arasında hiçbir bağın olmadığını düşünüyordu. Bu düşünceden yola çıkarak kendisini iki topluluktan biriyle kısıtlamak yerine her ikisinden de faydalanmayı tercih etti.¹⁶⁶

Mevdûdî siyasî düşüncelerini "el-Camiat" gazetesinde neşreliyordu. O yazılarında Hindistan'daki Müslümanlar ile Avrupa emperyalizmi altında ezilen

¹⁶⁰ Gilanî, *Maududi Thought and Movement*, s. 38-40.

¹⁶¹ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhya'nın Teşekkülü*, s.38.

¹⁶² Hilafet Hareketi'ne Hindistan'da Hindu ve Müslümanlar İngilizlere karşı aktif olarak katıldı. Gandhi'ye göre, bu tür Hindu ve Müslüman birliği, yüz yıllardır olmamıştı. 22 Kasım 1919'da Delhi'de yapılan Hilafet Konferansı'nın ilk toplantısı ve gündeminde, İngiliz hükümetine ve müttefiklerine vaatlerini hatırlatılacaktı. Bu görüşmeye Hindu ve Müslüman düşünürler önemli sayılacak sayıda. Bu toplantı sonunda yirmi beş Müslüman Ulema yeniden toplandı. "Cem'iyet-i Ulema-i Hind" adlı bir grup oluşturdu. Mevlana Kifayetullah başkan Mevlana Ahmad Said Dehlevi de sekreter seçildi. Cem'iyet-i Ulema-i Hind'in asıl amacı, İslâm ilkeleri ışığında siyasî ve uluslararası olayları analiz etmek ve rehberlik yapmaktır. Bu kısa sürede olsa, Hindu Müslüman birliğinin doruk noktasına ulaştığı, Hind tarihinin ilk aşamasıydı. (Turab-ul-Hassan, Sargana Khalil Ahmed, Shahid Hassan Rizvi, "The Role of Deobandi Ulema in Strengthening the Foundations of Indian Freedom Movement (1857-1924)", *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 15, 2015, s. 42-43). Bununla birlikte, Kasım 1945'te Cemiyet-i Ulema-i Hind, (JUH) ulemanın bir grubu, örgütü Cemiyet-i Ulema-i İslâm adında ayrı bir grup oluşturacak şekilde Hindistan'ı terk edip Pakistan fikrine destek verdiklerini ilan ettiler. (Bkz. Shahid Javed Burki, *Historical Dictionary of Pakistan*, Third Edition, The Scarecrow Press, Oxford 2006, s. 271-272).

¹⁶³ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 3.

¹⁶⁴ Muhammad Khalid Masud, "Muhammed Kifâyetullah b. İnâyetillâh b. Feyzillâh Dihlevî", *DİA*, İstanbul 2002, XXV/566-567; Turab-ul-Hassan-Ahmed-Rizvi, "The Role of Deobandi Ulema in Strengthening the Foundations of Indian Freedom Movement (1857-1924)", s. 42-43.

¹⁶⁵ Esposito, "Mawdudi, Sayyid Abû Al-A'la", s. 71.

¹⁶⁶ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhya'nın Teşekkülü*, s. 41-42.

Türklerin zor durumlarını ifade ediyordu.¹⁶⁷ “el-Camiat”ın Kongres yanlısı olmasından dolayı bu gazeteden ve gazetecilikten ayrılıp Haydarabad Dekken’e gitti. Mevdûdî burada Hindistan’daki Müslümanların durumunu içeren kitaplar yazdı. Daha sonra ise 1932’de burada “Tercümânü’l-Kur’ân” adlı dergiyi çıkardı. Mevdûdî’nin temel düşüncesi İslâm’ı bir hayat düzeni olarak insanlara anlatmaktır. O, insanların ancak bu şekilde Batı taklitçiliğinden kurtulabileceğine inanıyordu.¹⁶⁸

VII.III. Mevdûdî’nin Fikri Yapısını Oluşturan Temel Etkenler

Mevdûdî, İslâm dünyasına büyük bir etkisi olan kendi kendini yetiştirmiş¹⁶⁹ İslâmî İhyâ hareketinin öncülerinden biridir. Mevdûdî, Hint alt kıtasında teoloji, felsefe, mistisizm ve Hanefî hukukunu, tutarlı bir şekilde meczeden Şah Veliyullah’tan etkilendirilmiştir. Mevdûdî dini eğitim almasına rağmen geleneksel din anlayışına yeni bir tarz getirmiştir.¹⁷⁰ Temsil ettiği dini fikri alt yapısının altında bir takım dini ve siyasi önderlerin etkileri vardır. Örneğin onun gelenek eleştirileri ve yenilikçilik vurgusunda Seyyid Ahmed Han’ın etkilerini görmek mümkündür. İslâmî devlet kurma, diriliş çağrısı ve ihyacılık yönüyle Muhamed İkbal’in izleri görülür. Fikri bakış açısında Şibl-i Nu’mani’den izler vardır. Aynı şekilde teorik bağlamda bile olsa Mevdûdî’nin Kur’an ve Sünneti esas alması yönüyle İbn Teymiyye’nin ve Muhammed Abdülvahhab’ın selef esasına dayalı fikirlerinin etkilerini bulmak mümkündür. Mevdûdî bütün bu düşüncelerden etkilenecek orta bir yol geliştirmiştir.¹⁷¹ Mevdûdî, aynı şekilde Ebu’l-Kelâm Azad’ın teşkilatçı yapısından etkilenecek, el-Hilal’de fikri düşüncesinin yer aldığı dergileri gençliğinde zevkle okumuştur.¹⁷²

Mevdûdî mezhep taassubuna ve körü körüne taklitçiliğe karşıdır. O, İslâm hukukunun dinamizminin ancak içtihat faaliyeti altında sağlanabileceğini düşünmektedir.¹⁷³ Mevdûdî’ye göre sömürge altındaki İslâm ülkeleri ilmi ve fikri yönden gerilemiştir. İnsanlar, Batılı seküler kültürü benimseyip hayatlarından dini uzaklaştırmışlardır. Bundan kurtulmanın yolu da İslâm inancını yeniden tesis edecek

¹⁶⁷ Esposito, “Mawdudi, Sayyid Abû Al-A’la”, s. 72.

¹⁶⁸ Gilanî, *Mevdûdî’nin Hayatı*, s. 42.

¹⁶⁹ Richard C. Martin, “Maudidi, Abul-A’la”, *Encyclopedia of Islâm and The Muslim World*, vol. II, New York 2004, pp, 442.

¹⁷⁰ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 243-246.

¹⁷¹ İbrahim Hatiboğlu, “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”, *Mevdûdî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, s. 65-66.

¹⁷² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 17.

¹⁷³ M. Kamil Yaşaroğlu, “Mevdûdî ve İslâm Hukuku”, *Mevdûdî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum*, s. 89-102.

Kur'an ve Sünnete dayalı bir şekilde fertten topluma uzanan bir tecdit ve ihya hareketidir.¹⁷⁴

Mevdûdî'nin yaşadığı dönem düşünce ve akımlar yönünden çalkantılıdır. O dönemde hadisin dini ve hukuki değerini kabul etmeyen Ehl-i Kur'an, diğer yandan hadisi zahirle yetinen ve tenkide hiç yer vermeyen Ehl-i Hadis ve hadisin tarihsel olduğunu düşünen modernistler vardır. Mevdûdî, Ehl-i Kur'an'a karşı hadisi savunup, yeri geldiğinde tenkide başvurarak Ehl-i Hadis'e, günümüzde de hadisin uygulanması gerektiğini söyleyerek modernistlere karşı mücadele etmiştir.¹⁷⁵

Mevdûdî'nin dini aslına döndürme, Kur'an ve sünnete dönüş, Hz. Muhammed ve ilk dört halife dönemini altın çağ olarak görme olan selefi zihniyete¹⁷⁶ dayalı söylemleridir. Bu düşünceler daha sonra onu dini ihya etme hareketini gerçekleştirmek için Cemâat-i İslâmî'yi kurmaya yöneltmiştir.

VII.IV. Mevdûdî'nin Vefatı

Mevdûdî sağlığındaki sorunlar yüzünden Mayıs 1979'da tedavi için Amerika'ya gitmiştir. Tedavisinden sonra sağlığı kısmen düzelen Mevdûdî bu arada yarım kalan *Siret-i Server-i A'lem* adlı eserini tamamlamaya çalıştı. Daha sonra tekrar rahatsızlanan Mevdûdî, yoğun bakıma alındı. Mevdûdî'nin durumu iyice kötüleşti ve üçüncü kalp kriziyle 22 Eylül 1979'da vefat etti. Burada Cemaat-i İslâmî'den olan Muhammed Yusuf İslahi tarafından cenaze namazı kıldırıldı. Cenazeye yüzlerce hayranı ve arkadaşları katıldı. Muhammed İslahi; "Onun boşluğunu kimsenin dolduramayacağını" söyledi. Binlerce hayranı tarafından Lahor'da karşılanan cenazeye çok sayıda siyasetçi, Cemaat-i İslâmî'nin üyeleri, yazarlar, gazeteciler eşlik etti. Ziyaü'l-Hakk'ın da hazır bulunduğu cenaze namazını Dr. Yusuf el-Kardavi kıldırdı ve naaşı uzun süre ikamet ettiği evine İçra'ya defnedildi. (26 Eylül 1979).¹⁷⁷

Mevdûdî, altı erkek ve üç kız babasıydı. Kendisi bir dava adamı olmasına rağmen çocuklarından sadece biri Cemaat'e katılmıştır.¹⁷⁸ Mevdûdî'nin İslâmî devlet kurma, diriliş çağsısı, Kur'an'ı ve sünneti esas alan tecdit ve ihya hareketine dair birçok düşünceleri makul ve iyi düşünülmüş bir tarz olarak birçok aydın tarafından benimsenmiş ve yayılmıştır.

¹⁷⁴ Anis Ahmad, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX/432.

¹⁷⁵ Yavuz Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)", *SÜİFD*, 9/2004, s. 145-168.

¹⁷⁶ Mehmet Zeki İşcan, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Milletlerarası İlmi Toplantı, (08-10 Kasım 2013), İstanbul 2014, s. 92-93.

¹⁷⁷ Geniş bilgi için bkz: Saulat, *Maulana Maudidi*, s. 158-168.

¹⁷⁸ Nasr, *Mevdûdî ve İslami İhyanın Teşekkülü*, s. 274; Abdul Moghni, "Sayyid Abul Ala Maudoodi-A tribute", *The MWL Journal*, Vol./ (8), June 1980, Makkah, s. 55.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. CEMÂAT-İ İSLÂMÎ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TEŞEKKÜL SÜRECİ

1.1. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu

1.1.1. Cemâat-i İslâmî'nin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler

Cemâat-i İslâmî hareketi şans eseri oluşmamış onu iktiza eden amillerin ortaya çıkmasıyla vücut bulmuştur. Cemâat-i İslâmî'yi sadece Mevdûdî'nin hayatına indirgemek doğru olmadığı gibi onu bu hareketten göz ardı etmek de yerinde olmaz. Cemâat-i İslâmî'yi kuran ve onun fikri öncülüğünü yapan Mevdûdî'nin bu fikri nasıl ve ne zaman benimsediğini tespit etmek tezimizde önemli bir yer teşkil etmektedir.

İngiliz Hindistan'ında Müslümanlar arasında farklı fikir ve düşünce akımları yayılmıştır. Böyle bir ortamda başta düşüncelerini kaleme alarak mücadele eden Mevdûdî, 1919 yılında başlatılan Hindistan Hilafet hareketine hem yazılarıyla hem de konuşmalarıyla destek vermiş, Türklerin lehine ve İngilizlere karşı ateşli makaleler yazmıştır.¹⁷⁹ Hilafet hareketi tecrübesi, Müslümanların siyaseten şuurlanmalarını sağlayıp cemâat kimliği ile bilinçlenmelerine neden olmuştur. Mevdûdî, Tahrîk-i Haksâr¹⁸⁰ veya Müslümanlar Birliği¹⁸¹ gibi bu tip bazı teşkilatların başarısını o dönemde takdir etmiştir.¹⁸²

Hint alt kıtasında teoloji, felsefe, mistisizm ve Hanefî hukukunu tutarlı bir şekilde meczeden Şah Veliyullah sayesinde ihyâ ve tecdit geleneği bu yapıdan etkilenmişti. Mevdûdî dini ilimlerdeki tahsiline rağmen geleneksel âlimlik yolundan ayrılıp din anlayışına yeni bir tarz getirdi. O artık ulemadan değildi. Onun otoritesi kendi anladığı şekliyle İbn Teymiye ve Şah Veliyullah geleneğinden doğuyor ve ulemanın otoritesinin yerini alıyordu.¹⁸³

Mevdûdî, İslâm hilafetini koruma düşüncesiyle savunduğu hilafet hareketi konusuna nasıl baktığını şöyle ifade eder; “Birinci dünya savaşında Hindistan'da hilafeti korumak için bütün Müslümanlar mücadele etti. Bu mukaddes duyguyla herkes

¹⁷⁹ Hasan, *Sayyid Abu 'l-A' l'â Maudûdî And His Thought*, I/29-31; Giylânî, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 39.

¹⁸⁰ İnâyetullah Han Meşrikî tarafından dini ve ahlâkî prensiplere dayalı bir teşkilat olup 1931'de Hindistan'da kurulmuştur. (Geniş bilgi için bkz., Bırışık, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, s. 26 vd.

¹⁸¹ Müslüman Birliği, Hindistan'da Müslümanların haklarını korumak amacıyla 1906'da kurulan partidir.

¹⁸² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 18.

¹⁸³ Nasr, *Mevdûdî ve İslâmî İhyânın Teşekkülü*, s. 243-246.

uyandı. Bütün Hint ve Müslümanlar özgürlük için mücadele etti. Ben o zamanlar çok gençtim. Bu harekete ben de katıldım. Türkiye’deki hilafet Türk milliyetçiliği üzerine kurulmuş “la dini” bir sistem üzerindeydi. Araplarda ise Arap milliyetçiliği vardı. Birinci dünya savaşında Araplar Türklere karşı İngilizlerle birleşti. Türkler diğer ırkları temsil etmedi. Ben bu hataları fark ettim ama yine de hilafeti savunmaya devam ettim...”¹⁸⁴

O dönemde Mevdûdî’nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri de milliyetçilik mefhumudur. Bu görüşüyle başta Hindistan’daki Hindu milliyetçiliği olmak üzere bütün milliyetçi düşüncelere karşı çıkar. Bu düşünce Cemâat’ın bütün Hindistan’ı *Daru’l- İslâm’a* çevirme düşüncesine paralel olarak gelişti. Çünkü İslâm bütün ideolojilerin üstünde yer almaktadır. Mevdûdî’ye göre, yeryüzünde iki millet vardır. İman ve İslâm üzere olan bir millet, küfür ve dalalette olan diğer bir millet.¹⁸⁵ İslâm milliyetçiliğinin temelinde cins, ırk, bölge, lügat, renk gibi faktörler bulunmaz.¹⁸⁶ Müslüman Milliyetçilik Hareketi, İslâm dininden bihaber olan küçük bir grubun elinde olup, onlar için Milliyetçilik İslâm’dan daha önemlidir. Daha önceden Hindistan Müslümanları işlerini dini inançlarını bir kenara bırakan dindar olmayan liderlere emanet ettiler. Bu durumda sonuçları bakımından Hindistan Milliyetçilik hareketi kadar tehlikelidir. Eğer Hint-Müslümanlar’ı kendi öz kimliğini korumayı başarır ancak bir toplum olarak dini bir kimliğe sahip oldukları halde liderleri İslâmî değilse (İran ve Türkiye örneği gibi) o zaman Müslümanlar olarak Hint ulusuyla birleşmekle Bağımsız Müslüman olarak yaşamak arasındaki fark neredeyse olmayacaktır.¹⁸⁷

Cemâat-i İslâmî’nin alt yapısını oluşturan bu fikri düşüncelerin yanında, 1938 ve 1939 yılları arasında Cemâat’ın formunu oluşturmaya neden olan olaylardan birini Mevdûdî şu şekilde anlatır; “1937’de Haydarabad’dan Delhi’ye giderken altı eyaletin Kongres’in hâkimiyeti altına girdiğini gördüm. Bu, Müslümanlar üzerinde kötü bir etki yaptı. Sonra ben Delhi’den Haydarabad’a dönerken bir Hindu Kongres lideri Dr. Khare’yle aynı kompartımanda yolculuk yaptım. Orda birçok Müslüman vardı. Müslümanların mahkûm bir milletin fertleri gibi Dr. Khare’yle konuştuğuna şahit

¹⁸⁴ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, 5-9; Mevdûdî, *Tahrîik-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 89-91.

¹⁸⁵ Mevdûdî, *İslâm Vahdeti ve Irkçılık*, çev. Süleyman Güzel, Şûra Yay., İstanbul 1990, s. 48-49.

¹⁸⁶ Mevdûdî, *İslâm’ın İnceliği*, çev., Ali Arslan- H. Burhan Arslanoğlu, Fatih Matbaası, İstanbul 1967, s. 51.

¹⁸⁷ Gilani, *Maudûdî, Thought and Movement*, s. 49.

oldum. Bu beni çok üzdü ve geceleri uykumu kaçırdı.¹⁸⁸ Bu hadise onu Müslümanları uyandırmak için toplu bir mücadele başlatmaya ve bir dizi makale yazmaya yöneltti.¹⁸⁹

O dönemde Mevdûdî, Kongres Partisi'nin¹⁹⁰ yanındaydı. Fakat daha sonra Kongres Partisi'nden yollarını ayırdı. Bunun nedenini kendisi şöyle ifade eder: “O zamana kadar Kongres’i tutarken sonra düşündüm ki Hinduların sayısı Müslümanlardan fazla. Hindistan’a Cumhuriyet gelse bile bu Hindular için faydalı olacaktı. Bu düşüncelerden sonra Müslümanların Kongres’e katılmalarını anlamsız buldum. İngilizler gidince biz Hintlilerin tasallutu altına girecektik. Bütün bu endişelerime rağmen bir süre Kongres’le yürüdüm.”¹⁹¹

Mevdûdî'nin düşüncelerinin kırılma noktası hilafet hareketinin çökmesi ve ondan sonra Hindistan’da Hint ve Müslümanlar arasında çıkan karışıklıklardır. 1924’te Hilafet kaldırıldığında artık Hintliler ve Müslümanlar arasında ortak hareket ettikleri özgürlük mücadelesi kalkmış yerini birbirlerine karşı düşmanca hareketlere bırakmıştı. 1925’te Müslümanları tekrar Hindu yapma amacıyla Swami Shradhanad tarafından başlatılan kampanya, onun bir Müslüman tarafından katledilmesiyle sonuçlandı. Bütün bu olaylar Mevdûdî'nin siyasî düşüncelerine etki etti. Mevdûdî, İslâm’a yöneltilen saldırılara karşı 1929’da *İslâm’da Cihat* adlı eseriyle fikrini ortaya koydu. Nasr’a göre bu eser, Mevdûdî'nin din ve siyasete yönelişinin başlangıcı olup aynı zamanda onun ihyâcı yaklaşımına bir adımdır.¹⁹² Mevdûdî'nin, şu sözleri Nasr’ın yorumunu teyit eder mahiyettedir;

“1928-1937 yıllarında düşüncelerin ve yolların sınırlı olduğu özgür olmayan bir ortamda başsız bir şekilde sadece davet ve tebliğle uğraştık. Fakat bu düşüncelerimizin zamanla amele dönüşmesi gerekiyordu. Konuyla ilgili düşüncelerimi *İslâm’da Cihat* adlı kitabımda verdim. Orada, *emr-i bi’l ma’rûf nehyi ani’l-münker*’in nasıl yapılacağını, batıl devletin yıkılıp ilahi devleti kurmanın yollarını anlattım. Bu

¹⁸⁸ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 23; Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân II* 335 vd.

¹⁸⁹ Moten, *Revolution to Revolution Jamâ’at-e İslâmî in the Politics of Pakistan*, s. 61.

¹⁹⁰ Hindistan Kongre Partisi, 1885 yılında kurulmuş, Hind aydınlarının bir cemiyeti olup I. Dünya savaşın (1914-1918)’dan sonra Gandi’nin başkanlığı altında hükümete en şiddetli muhalefeti göstermiştir. (Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/380-384). Müslümanların büyük çoğunluğu 1885’te kurulan Hindistan Kongres Partisi’ni benimsemedi ve onu Hindû milliyetçiliğinin organı kabul etti. Müslümanlar bu kongreyi Hindu milliyetçiliği yaptığı için benimsememiştir. (Özcan, “Hindistan”, *DİA*, XVIII/78).

¹⁹¹ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 9-10; Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 91-92.

¹⁹² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 13; Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 11-16; Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 93-95.

düşünceler ekseninde kuracağımız Cemâat-i İslâmî bizim için bir araç olacaktı.”¹⁹³ Mevdûdî, *emr-i bi'l ma'rûf nehyi ani'l-münker* prensibinden hareketle insanları kurmayı düşündüğü Cemâat-i İslâmî'ye davet etmiş olmaktadır.

Mevdûdî'nin, o dönemde İslâmî bir devletin varlığının şart olduğunu düşünmesine karşın bu konuda faaliyette bulunmak için uygun zamanı beklediğini söyleyebiliriz. Onun şu sözleri yorumumuzu destekler görünmektedir; “Müslümanlar, kâfirlerin tasallutu altında yaşamak zorunda değildir. Müslümanlar sadece İslâmî bir millet olarak değil aynı zamanda İslâmî devlet olarak da İslâm'ı yaymak için hareket etmeliydi. Cihadın asıl amacı İslâm'ın galip olması için çalışmaktır. Türkiye'nin Batı kültür ve medeniyetini taklit etmesi diğer Müslümanlar'ın da Türkiye'yi taklit etmesine vesile oldu. Türkiye, Arap alfabesi yerine Latin alfabesini getirdi, şeriatı kaldırarak Batı kanunlarını uyguladı. Bütün bunlar Hindistanda'ki Müslümanları etkiledi. Müslümanlar gittikçe kötüye gidiyordu. Aligarh Üniversitesi'nde eğitilmiş insanları Komünizm'e yönlendirmek için propaganda yapılıyordu. 1929'da Gandhi Müslümanlarda bir liderlik ve disiplin görmeyince, bunu sadece Hindularla yapabileceğini düşündü ve Müslümanlara şöyle dedi: *ister bize katılın isterseniz katılamayın. Biz bu yolda ilerleyeceğiz*. Gandhi'nin bu düşüncesini makul buldum. Müslümanlar farklı ekollere ayrılmış, başlarında da bir lider yoktu. Bunların farkındaydım ama o zaman yapabileceğim bir şey yoktu.”¹⁹⁴

Hindistan'da yaşanan gelişmeler, Müslümanların içinde bulundukları duruma kayıtsız kalmamaları ve buna karşı Müslümanları sağduyuya davet edilmesi şeklinde Mevdûdî'nin yazılarına yansımıştır. Örneğin, iller Hükümet tarafından kabul edilen 1935 yasası altında, yerel halka ve temsilde ise İngiliz Hindistan Ulusal Meclisi Hükümetine verildi. Bağımsızlık hareketinden sonra Müslümanların ayrı bir varlık oluşu ve haklarının korunmasının önemi ortaya çıktı. Mevdûdî'nin yazıları Hint alt kıtasının siyasî değişikliklerine göre değişiyordu. O ilk kez alt kıtanın siyasî gelişimine doğrudan etkisi olan makaleler yazmaya başlamıştı. Bu makaleler daha sonra *Muslims and the Current Political Struggle* (Müslümanlar ve Mevcud Siyasî Krizler) şeklinde üç cilt halinde derlediği ve *Mes'ele-i Kavmiyyet* (Milliyetçilik Problemi) şeklinde 1972 ve

¹⁹³ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 60-61.

¹⁹⁴ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 15-20.

1973 yılında ise *Tahrik Azadi-e Hind aor Musalman* (Hindistan'da Bağımsızlık Hareketi ve Müslümanlar) iki cilt halinde yayınlandı.¹⁹⁵

Mevdûdî'nin 1932'de Urduca çıkardığı “Tercümânü'l-Kur'ân” dergisi İslâmî hareketin yolunu açmış ve Cemâat-i İslâmî'nin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁹⁶ Mevdûdî, bu derginin fonksiyonunu şöyle dile getirmektedir; “Bu, bütün Hindistan'da türünün tek örneği olan dergidir. Onun tek amacı Allah'ın kelimesini sahiplenmek ve insanları Allah yoluna davet etmektir. Bu dergi özellikle düşünceleri ve bakış açılarını, dünyada yayılan kültür ve medeniyet prensiplerini, bilim ve felsefede belirtilen prensipleri, politikaları ve ekonomileri, modern zaman koşullarında bu ilkeleri uygulamak için, Kur'ânî bakış açısıyla analiz eder. İslâm ümmetini yeni bir hayata davet eder ki o yeni hayat, zihnin ve aklın Müslüman olduğu, İslâmî olmayan hayatı İslâm'dan ayıran, dünyaya Kur'ân'ı hâkim kılan bir hayattır.”¹⁹⁷ Mevdûdî'nin İslâm misyonunu ortaya koyan ve kendisini Hint alt kıtasında tanıtan diğer eser ise *Dîniyyât* (İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru) eseridir. Mevdûdî'nin “Tercümânü'l-Kur'ân”ını okuyan ve yine *İslâm'da Cihat* eserini özellikle takdir eden Muhammed İkbal, modern çağa uygun olarak İslâm fikhının derlenmesi düşüncesinde uygun isim olarak Mevdûdî'yi görmüştür. Bu proje daha sonra Daru'l-İslâm'ın kurulmasına neden oldu.¹⁹⁸ Onun çevresinde entelektüel insanlar yoğunlukta olduğu için daha çok eğitimle ilgili konulara odaklanıyordu. Bu ziyaretleri sırasında Aligarh Müslüman Üniversitesi, Amristar, Anglo Oryantal Müslüman Koleji, Peşaver İslâmîye Koleji ve Luknow'daki Nedvetü'l-Ulema gibi okulları ziyaret etti. 1939 ve 1940 yılında İslâmî mücadelenin mantıklı sonucu olarak düşündüğü başarılı bir tecdid hareketinin delili olarak yeni bir parti kurmayı ilk kez bu insanlara önerdi.¹⁹⁹

1935 Hindistan Hükümet kanunu, 1937'deki yerel seçimler ve Hindistan Ulusal Kongresi'nin Müslümanları hedefleyerek 1938 Mart'ında başlattığı kitlesel iletişim hareketi Cemâat'e yönelişi tetikleyen unsurlar oldu. Mevdûdî, Müslümanların diğer Hintlilerle tek bir ulus oldukları halde, kendi özgün kimlik ve milliyet duygularını kaybedeceğini düşünüyordu. Demokrasi ise çoğunluğun azınlığa zulmü demek olup Müslümanlar Hindistan'da azınlık durumundaydı. Bu durum ise Müslümanların kendi kültür ve kimliklerini yıkacak ve dinlerinden döndürmeye varacak kadar ölümcül bir

¹⁹⁵ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 9-10.

¹⁹⁶ İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, s. 113.

¹⁹⁷ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 4-5.

¹⁹⁸ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 6.

¹⁹⁹ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 23.

zehirden farksız olacaktı. Mevdûdî, Hindistan'da laik (la dini) yönetimi ise dinsizlikle eş görüyordu. Ona göre, kurumsal olarak bakıldığında lâik bir düzende tüm dinsel gruplara karşı tarafsız bir tutum takınılabilirdi. Ama pratikte yönetim ne azınlıktaki dinsel gruplara yardım ederek ne de engelleyerek, ama bunun yanında çoğunluğun dinine Partizanca davranarak lâik olabiliyordu. Bu yaklaşım Gandhi'nin dinsel öğretilerini tüm Hindistan'a yaymaya vardiran bir sonuç olabilirdi. Mevdûdî'ye göre bütün bu yaklaşımlar tüm Hindistan'ın Daru'l-İslâm olması halinde Müslümanları içinde bulundukları karmaşadan çıkarabilirdi.²⁰⁰

Cemâat-i İslâmî'nin teşekkül süreci olan 1937-1938 yıllarında yaşananları Mevdûdî, şu şekilde özetler: Hindistan'da vatanperest hareket çok güçlüydü. Bu hareket daha da ilerlerse bu Müslümanların dini fikri ve İslâmî hayatına zarar verebilirdi. Birleşik Hindistan Kongresi olan bu hareketten bilinçsiz Müslümanlar etkileniyor ve ondan korkuyordu. Bizim derdimiz vatan değil, İslâm'dı. Şimdi 1857'deki devrimden daha kötü bir dönemdeydik. İngilizler gitmiş yerini Hindular almıştı. Hinduları desteklemek Müslümanlara fayda vermeyecekti. Artık kendi gücümüzü oluşturmalıydık. Müslümanlar kendisine bir Müslüman yurdu oluşturmalıydı. Hindistan bir Daru'l-İslâm olmalıydı. Zaten Din'in amacı buydu. Din galip olursa her düzen ona mağlup olacaktı.²⁰¹

Mevdûdî, Eylül 1937'de Muhammed İkbal'le Delhi'de görüştü. İkbal ona Haydarabad'dan Pencab'a gelmesini önerdi. Mevdûdî'nin düşündüğü bu hareket için en uygun yerin Pencap olduğunu söyledi. Mevdûdî onayladı ve 1938'de Pencab'a göç etti. Mevdûdî, burada bir kurum açıp yeni ve eski eğitimi vererek insanları ahlâki ve ilmi liderliğe hazırlayacaktı.²⁰² Mevdûdî, daha sonra Dârü'l-İslâm'da hedeflenen bu çalışmalarını duruma göre değiştirmek zorunda kaldığını söyledi.²⁰³

Bu projenin faaliyete geçmesi amacıyla Doğu Pencap'taki Pathankôt'a bağlı Cemâlpur köyünde kurulması düşünülen Dârü'l-İslâm²⁰⁴, Muhammed İkbal 1938

²⁰⁰ John L. Esposito, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1989, s. 122-124.

²⁰¹ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 61-65; Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, I/67-77.

²⁰² Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 5-24.

²⁰³ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 23-24.

²⁰⁴ Daru'l-İslâm: Muhammed İkbal'in, modern çağa uygun olarak İslâm fıkının derlenmesi amacıyla düşündüğü projenin adıdır. Bu projeyi yürütmek amacıyla Mevdûdî'yi uygun görmüştür. Bu proje İkbal'in ölümünden sonra tamamen Mevdûdî'nin kontrolüne geçmiştir. Mevdûdî, bu projeyi İkbal'in düşündüğü gibi sadece ilmi ve ahlaki olarak yürütülmesi gereken bir proje olarak değil idealindeki Cemâat-i İslâm'nin kurulmasına zemin hazırlayacak şekilde programını yapmıştır. Daha sonra ise

yılında vefat edince merkezin kurulması ve faaliyetlerin yürütülmesi tamamen Mevdûdî'ye kaldı.²⁰⁵ Mevdûdî'nin Pathankôt'ta kaldığı dönem ikiye ayrılır; İlk dönem 1938 yılının Mart ayından Aralık ayına kadarki dönem, İkincisi ise 1942 Haziran ayından 1947 yılının Ağustos ayına kadarki dönemdir.²⁰⁶

Gilani, Mevdûdî'nin Dâru'l-İslâm'ı İslâmî hareketin ilk adımı olarak gördüğünü, bu hareketin destekçilerinin daha sonra yerel hücreler şeklinde birçok kasabada genişleyerek, bu mesajın daha sonra tebliğ yoluyla yayıldığını belirttiğini söyler. Oluşturulan bu zemin Cemâat-i-İslâmî'nin kurulmasını hazırlamış ve İslâmî hareketin organize edilmesini sağlamıştır.²⁰⁷

Cemâat-i İslâmî'nin üyelerinden olan Naim Sıddîki Daru'l-İslâm'da geçen çalışmaları özetle şöyle anlatır; “Dâru'l-İslâm'da gerçekten maneviyatı zirvede yaşıyorduk. İbadetlerimiz, birbirimize olan sadakatimiz, yardımlaşmalarımız çok iyiydi. Şimdi bu Cemâat nerede diyorum.” Naim Sıddîki'nin eski günleri hasretle yâd etmesinden anlaşılıyor ki Cemâat-i İslâmî, bölünmeden önce daha çok davet ve tebliğ eksenli olup maneviyatı öncelerken bölünmeden sonra ise maneviyatın geri planda kaldığı anlaşılıyor. O dönemi Sıddîkî, Dâru'l-İslâm'da çalışan önemli kişiler ve yaptıkları işleri şöyle anlatır; Melek Gulam Ali Sahip eğitim işleriyle uğraşırdı. Seyyid Abdulaziz Şarki Sahip “Tercümânü'l-Kur'ân” bürosunu açtı. Seyyid Nâkî ve Hâmî Sâhip oradaki çocuklara eğitim veriyordu. Bense “Tercümânü'l-Kur'ân”daki işlerle meşguldüm. Ataurrahman ise çobanlık yapıp gelirini Dâru'l-İslâm'a veriyordu. Dâru'l-İslâm'da namaz kılınır, Kur'ân ve meali dersleri verilirdi. A'zam Haşimî de önemli isimlerden olup buradaki Türklere ders veriyordu. Mevlâna Sadreddin Islahi ise güçlü bir hafıza ve keskin bir zekası vardı. Onun *Hakikatu'n-Nifâk* adlı bir eseri bulunmaktadır. Mevdûdî'yi ise ya yazarken, ya suallere cevap verirken veyahut da insanlarla sohbet ederken görüyorduk. Bir Türk Müslüman buraya sık sık gelir Mevdûdî'yle uzun uzun sohbet ederdi. Sıddîkî, 1947 devrimi ve onun Hindistan'da yarattığı gerginlikten, milliyetçiliğin kötü sonuçlarından bahseder. Bu durumda Hindistan'da kalan kişilere yardım ettiklerinden ve gerginlik döneminde Dâru'l-

Mevdûdî'nin Pakistan'ın Lahor şehrinde 1941 yılında kurduğu Cemâat-i İslâmî'nin Hindistan'a dönmesiyle 1942'den 1947'e kadar faaliyetlerini yine bu merkezde yürütmüştür.

²⁰⁵ Mevdûdî'nin İkbâl ile olan ilişkileri için bkz. Hasan, *Sayyid Abu'l A'lâ Maudûdî and his Thought*, I/120-134.

²⁰⁶ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 8.

²⁰⁷ Gilanî, *Maudûdî, Thought and Movement*, s. 52-53.

İslâm'da Hindistan'daki gerginliği azaltmak için beş grup halinde²⁰⁸ Cemâat üyelerinin hizmet ettiğinden bahseder.²⁰⁹

Mevdûdî, Daru'l-İslâm'ı 1939 Haziran'ından 1942'nin ortalarına kadar Lahor'a taşıdı. Buraya taşımalarının nedeni bu enstitünün yerini başışlayan bir Müslümanlar Birliği'nin üyesi olan Çavduri Niyaz Ali'nin sadece dini konularla aktivitelerini sınırlaması gereken Mevdûdî'nin Müslümanlar Birliği'ne yönelttiği eleştirilerdir. Mevdûdî bu sınırlandırmayı kabul etmedi ve yerini Lahor'a taşıdı. Ancak 1942'nin ortalarından itibaren Çavduri Niyaz Ali binayı ödünç vermeyi kabul edince Mevdûdî, geri döndü ve 1947 Ağustos'una kadar da burada kaldı. 1941 Ağustos'unda Cemâat-ı İslâmî kurulduğunda Daru'l-İslâm enstitüsüyle birleşti. Mevdûdî, Lahor'da kaldığı sürede İslâm kolejinde ders verdi. Fakat kendisine ücret teklif edildiğinde bunu kabul etmeyip görevinden çekildi.²¹⁰

Mevdûdî, tüm Hindistan'ı Daru'l-İslâm'a (İslâm Devleti) dönüştürmeye katkıda bulunacak örgütlenmeyi düşünmüştür. O'na göre Müslümanlar İngilizler, Almanlar ya da Fransızlar gibi bilinen anlamıyla ırka dayalı bir ulus değil, tam tersine sosyalistler ya da komünistler gibi bir düşünce etkisindeki hiziplerdi. Eğer bu Cemâat Hindistan sınırlarındaki gündelik kazançları yerine, ilkelerini ön plana çıkarırsa tüm Hindistan'ı İslâm idealine çevirebilecek gücü kendinde bulabilirdi. Bunun için de salih bir cemâatin kurulması şarttı. Bu düşünce Mevdûdî için Müslümanların bağımsızlık için hiçbir siyasal mücadelede yer almamalarını söylemeye kadar vardı. Bu özgürlüğün doğru yöntemle ve sağlam temellere dayanarak ertelenmesi anlamına geliyordu. Mevdûdî'nin "oraya bu yolla varamazsınız" tavrı İngiliz emperyalizmine yardımcı olmak ve Pakistan hareketine engel olmakla suçlanmıştır.²¹¹

1939'da Cemâat-i İslâmî'nin "lâ dini" bir Cumhuriyet kurmak hedefiyle metot ve yöntemini belirlediklerini söyleyen Mevdûdî'ye göre o zaman Müslümanlar ve kâfirler için tek ortak payda milliyetçilikti ve İslâmî devlet sonra kurulması gereken bir durumdu. Çünkü "la dini" sistemde hem Müslüman hem de bir Hintli çalışabilirdi. O

²⁰⁸ Birinci grup; A'zam Haşimi, İrfan Azami Sahip, Muhammed Haşim Sahip, Naim Sıddıkî. İkinci grup; Miyan Tufeyl Muhammed Sahip, Abdulgaffar Han Sahip, Muhammed Hamid Sahip, Murad Ali Şah Sahip. Üçüncü grup; Melek Gulam Ali Sahip, Muhammed Yahya Sahip, Raca Ehsanul Hak Sahip, Ebu Salih İslahi Merhum. Dördüncü grup; Seyyid Naki Ali Merhum, Abdulvahid Hali Sahip, Abdurrahim Sahip. Beşinci grup; Çerağ Din Sahip, Hafız Ataullah Rahman Sahip.

²⁰⁹ Naim Sıddıkî, *Mevdûdî*, Lahor: el-Faysal, 1982, s. 308-317.

²¹⁰ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 8-9.

²¹¹ Esposito, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, s. 124-125.

halde şimdi yapılması gereken İslâm'ın ihyâsı için çalışmak ve bunun için de izlenmesi gereken yolu takip etmektir.²¹²

Mevdûdî'nin, başlangıçta bütün Hindistan'ı kuşatan bu düşüncesi Lahor'a yerleştiği 1939 yılından sonra, Hinduların Hindistan'daki sosyal ve siyasî hâkimiyetlerinin kırılmasının imkânsız olduğunu anlayınca değişmiştir. O, belki Müslümanların hâkim olduğu birleşik bir Hindistan'ı bölünmeye tercih ederdi, fakat Hindu hâkimiyetinde bir düzen ihtimaline karşı hiçbir şekilde Hindistan'dan ayrılma fikrine karşı çıkmış değildir.²¹³

Uzun zamandır bir İslâmî Cemâat'e ihtiyaç olduğunu düşünen Mevdûdî bu düşüncesini gerçeğe dönüştürmedeki süreci şu şekilde özetler:

“1938’de ben gördüm ki Kongres bir adım daha ileri gidiyor. 1929’da “ister bizimle gelin ister gelmeyin biz özgürlük için mücadele edeceğiz”, diyenler şimdi ise “Müslümanları fert fert Kongresin içine alalım” diyorlar. Bunların içine giren Komünist Müslümanlar olmakla birlikte, buna teşvik eden ulema da vardı. Bu ulema Müslüman ve Hindulardan bir millet olabileceğini düşünenlerdi. Ben Müslümanlar’ın kendi kimliğini kaybetmeden gayri müslimlerin içine girmekten kurtaralım istedim. İslâm’ı yüceltmek için öncelikle “Kelime-i Tevhidi” söyleyip “ben Müslümanım” diyenlere ulaşmak gerekiyordu. Yani önce mevcut sermayenin zayı olmaması için onu korumak lazımdı. Ondan sonra da bu sermayeyi artırmak için mücadele etmek gerekirdi. Ben bunun için çalışıp mücadele ettim ve Müslümanlar’a dedim ki “siz kendiniz bir milletsiniz, sizin başka bir millet içine girmeniz mümkün değil.” 1939’dan sonra Müslümanlar Birliği, Pakistan fikrini ortaya attı. Benim düşünceme göre Müslümanlar kendi kavimlerine ait bir misyon edinip, dünyada İslâm’ın yayılmasını sağlamalılar. Müslümanlar Hindu kavminin içine girmemeli ve Müslümanlar’da öyle İslâmî duygular oluşmalı ki Nehru’nun ve Gandi’nin hareketine girmeye ihtiyaç duymasınlar. Müslümanlara öyle bir şuur verilmeli ki İslâmî devlet nedir ve nasıl kurulur, bu devletin karakteri nasıl olmalıdır, bilsinler. Bana farz olan ise Müslümanlar’a İslâmî devlet kurmanın gerekliliği hislerini uyandırma ve bu yolda çabalamaktı. Benim bu konulardaki haykırışım adeta çölde bağırmaya benziyordu. Ben de sesimi duyurmak için bir Cemâat kurmaya karar verdim. Amacım aynı düşüncelere sahip insanları bir araya toplamaktı. 1940 yılında Pakistan devleti fikri oluştuğunda kimse Hindistan ile

²¹² Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâihâ-i Amel*, s. 65-69; Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 83; Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, II/184 vd.

²¹³ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 24.

Pakistan'ın ayrılacağına inanamıyordu. Hatta 1947'ye kadar da bu düşünce devam etti. O zaman Müslümanlar Birliği'nin girişimi ile ilgili ihtimallerden biri ya Müslümanlar Birliği'nin başarısız olabileceğiydi ki bu durumda İngilizler cumhuri bir devlet kurup Hindulara bu devleti havale edip gideceklerdi. Peki bu durumda Hindistan'da, biz ne yapacaktık? Eğer Müslümanlar Birliği maksadına ulaşır da Pakistan devleti kurulsaydı, ülke bölündüğünde o zaman Hindistan'da kalan milyonlarca Müslümanın durumu ne olacaktı? Pakistan'da İslâm nasıl yaşanacaktı? Pakistan'da devlet kurulsaydı bile ben burada İslâmî bir devlet kurulacağı konusunda hiç bir ümit taşıımıyordum. Bana göre bu mesele sadece bir kaç kişinin değil bütün Müslümanlar Birliği'nin meselesiydi. Bunların aldığı eğitim, karakter, düşünceler, teoriler İslâmî bir devleti kuracak karakterde değildi. Burada üç mesele vardı: Hindistan'ın bölünmemesi durumunda Müslümanları kurtarmak için ne yapılacağı, Pakistan kurulduğunda oradaki kafir düzenden ülkenin nasıl kurtarılacağı ve bunun İslâmî bir devlete nasıl çevrileceği gibi konulardan oluşuyordu. İşte bu durumda ben Cemâat-i İslâmî adıyla bir Cemâat kurulmasını elzem buldum.” Mevdûdî, bu düşüncelerinin bir anda oluşmadığını, 1925 yılından beri Müslümanlar'ın kurtuluş yolunun arayışı içerisinde olduğunu söyler. Bu konudaki düşüncelerine karşı bazılarının kendisine küfre varacak sözlerle cephe alırken, bazılarının da kendisi gibi düşünerek yanında olduğunu belirtir. Bu düşüncelerin Cemâat-i İslâmî'nin yirmi iki yıllık düşünce ve tecrübesinin birikimi sonucu oluştuğunu söyler.²¹⁴

Ortaya çıkan her fikir ve düşüncenin doğuşuna siyasi- itikadi ve sosyal amiller etkili olmaktadır. Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıkışını etkileyen Hint alt kıtasının dini, fikri ve sosyo kültürel yapısının yanında Mevdûdî'nin, içinde bulunduğu ortam ve düşünce birikimi Cemâat-i İslâmî'nin kendine özgü paradigmasını oluşturduğu görülmektedir. Buna göre Cemâat-i İslâmî'nin bütün Hindistan'ı Daru'l-İslâm'a çevirme, her türlü milliyetçilik unsurunun üstünde İslâm birliğini savunan söylemleriyle ümmetçiliği ön plana aldığı görülmektedir. Cemâat-i İslâmî bu anlamda Türkiye'yi Batı kültür ve medeniyetinin etkisinde kalan lâik bir ülke olarak tanımlamakta ve Türkiye'nin Hindistan Müslümanları dâhil diğer Müslümanları olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir.

²¹⁴ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 25-29.

1.1.2. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu ve Mevdûdî'nin Emir Seçilmesi

1.1.2.1. Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluşu

Cemâat-i İslâmî'nin kuruluşu, 25-29 Ağustos 1941 (Hicri 1-5 Şaban 1360) tarihleri arasında Cemâat-i İslâmî'nin genel toplantıya daveti, kurulması, faaliyet raporu ve gelecekte Cemâat'ın faaliyetlerinin nasıl olması gerektiği konusunun belirlendiği süreçle başladı. Mevdûdî, “Tercümânü'l-Kur'ân” dergisinin Nisan 1941 sayısında Cemâat-i İslâmî'ye katılmayı düşünenleri Lahor'da toplantıya davet etti.²¹⁵

25 Ağustos 1941'de yapılan toplantıya katılanların seçkin insanlar olmasına özen gösterildi. Cemâat-i İslâmî'nin merkezine uzak olan yerlerden birer temsilci geldi. 1 Şaban'a kadar kişi sayısı altmış iken daha sonra bu sayı yetmiş beş kişiyi buldu. İlk toplantı, “Tercümânü'l-Kur'ân”ın ofisinde yapıldı.²¹⁶ Cemâat-i İslâmî'nin resmen kuruluşu ise, 26 Ağustos 1941'de Mevlana Zafer İkbâl Sahib'in evinde yetmişbeş kişiyle gerçekleşti.²¹⁷

Mevdûdî'ye göre, Cemâat-i İslâmî'yi kurmakla Müslümanların İslâmî nizam sistemi kurmasına vesile olunacaktı. Amaç milli bir devlet değil, dünyada bu vesileyle Allah'ın hükümlerini yerine getirmektir. Bu şekilde kurulan İslâmî devlette ahlak, adalet, politika ve kanun olmak üzere her alanda dünyaya örnek olmak hedeflendi. Dünya bu şekilde ahlâk ve küfür arasındaki farkı anlamış olacaktı. Cemâat'e göre İslâm'ın tanımı ikame-i din olup, bu amacı yerine getirmek için kurduğu İslâmî hareket bütün insanları içine alıyordu.²¹⁸ Mevdûdî'nin bu hareketin bütün insanları kapsadığını söylemesi, Cemâat-i İslâmî'nin evrenselliğine işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Toplantı, Mevdûdî'nin açılış konuşmasıyla başladı: Mevdûdî, açılış konuşmasında kendisinde İslâm anlayışının nasıl oluştuğunu ve bu anlayışın daha sonra İslâmî bir harekete nasıl dönüştüğünü özetle şöyle ifade etti; Ben geleneksel kültürün içinde yetişen Müslüman bir aileden geliyorum. Sonra Allah'ın kitabına ve Resul'e döndüm, İslâm'ı anladım ve bilerek ona iman ettim. Kapsamlı olarak İslâm'ı öğrenmek ve anlamak istedim. Önce kalbim mutmain oldu, sonra insanları da buna davet ettim. Bu amaca ulaşmak için 1352/1933'de “Tercümânü'l-Kur'ân”ı neşretmeye başladım. Bir kaç yılını sorulara cevap bulmak ve doğru dini anlamakla geçti. Sonra İslâmî hareketi kurmak için adım atmaya başladım. Çünkü din bizim hayatımızda ferdi değildir. Dini

²¹⁵ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/7; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 26.

²¹⁶ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/7-8.

²¹⁷ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 5.

²¹⁸ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 31; Mevdûdî, *Tahrîk aor Karkun*, s. 42-43.

ictimai şekilde amel etmek, dinde yasak olan şeyleri kaldırmak için toplu hareket etmek gerekir. 1357/1938’de kurduğumuz Daru’l-İslâm Vakfı bu amacın ilk adımıydı. O zaman sadece dört kişi vardı yanımızda. O dönemler küçük düşünüyorduk. Ama o zaman bile ümidimizi yitirmedik. Öncelikle biz, insanlara İslâmî hareketin oluşması için zihinlerine bir bakış açısı verdik. Bu zihnî dönüşüm sonrasında ise birer birer çoğaldık. Önce küçük gruplar halinde, insanlarla konuşarak daveti yaptık. Böylece hareketin etkilerini inceledik. Artık hareketi örgütlü bir şekilde kurmak için zemin hazırды. İkinci adımı atmak için en doğru zamanın şimdi olduğuna inandık ve biz bu cemâati kurduk.²¹⁹ Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî’nin yayılmasını sağlamak için insanlara çağrıda bulunduğunu söyleyerek Cemâat-i İslâmî’nin tebliğde *emr-i bil-maruf nehy-i ani’l münker* prensibinin önemine vurgu yapmaktadır.

Mevdûdî, açılış konuşmasında Cemâat-i İslâmî’yi oldukça seçkin ve ayrıcalıklı bir cemiyet, Cemâat’e katılanları da güzide insanlar sınıfında görüp, onların görev ve sorumluluklarının bilicinde hareket ederek Cemâat’e layık olmalarını istemiştir. O, Cemâat-i İslâmî’nin diğer cemâatlerden farkını ve Cemâat’te ki vazifeleri şu şekilde sıralamıştır:

“1. Diğer cemiyetler dünya menfaatleri üzerine kuruluyken, biz İslâm’ı saf ve sade olarak sunmayı üstlendik. Başlattığımız çalışmalar İslâm’ı tümüyle kapsar.”²²⁰

2. Diğer cemiyetler, bugün yeryüzünde var olan çeşitli cemiyet ve teşkilatlara benzer bir şekilde düzenlenmektedir. Fakat biz bu cemiyeti Allah’ın elçisinin çalışması üzerine bina ettiği ilk şekli ile aynen seçtik.²²¹ Mevdûdî, burada cemâati’nin özgünlüğünü vurgulamaktadır.

3. Diğer cemiyetler gerçek Müslümanlar olduğunu varsayarak her tür insana kapılarını açık tuttular. Neticede ahlâkı zayıf ve güvenilmez insanlar da saflarına sızdılar. Biz diğer yandan, herhangi bir kişiyi sadece Müslüman olduğunu varsayıp üye kaydetmeyiz. Biz sadece Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in Peygamberliğine imanın ikrarı olan belirli kelimelerin (Kelime-i Şehâdet) gerektirdiklerini ve önemini iyice anladıktan sonra, İslâm’a inancını ikrar edeni kabul ederiz. Her kim erdemli ve doğru olursa tabii olarak partimizin saflarına katılacaktır.²²² Mevdûdî, bu sözleriyle

²¹⁹ Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî, I/7-9.

²²⁰ Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî, I/11; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16.

²²¹ Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî, I/11; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16.

²²² Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî, I/11; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16.

Cemâat'e katılmak için sadece Müslüman olmayı yeterli görmeyip aynı zaman da onun İslâm'ın gereklerini de yerine getirmesi gerektiğini söyleyerek amele vurgu yapar.

4. Diğer cemiyetler dikkatlerini Hindistan ve özellikle Hind Müslümanları üzerine teksif ettiler. Bazıları, tabi ki bütün dünyadaki Müslümanları da kapsayan geniş boyutlu bir ilgi sahibidirler. Ama bütün bu hareketler, kendilerini hasbelkader Müslüman topluluğun içinde bulunanlara tahsis etmişlerdir. Onlar, bütün diğer milletleri dışlayarak sadece Müslümanların problemleriyle kendilerini meşgul etmişlerdi. Gayri müslimleri nazarı itibara alacak herhangi bir faaliyetleri yoktur. Gerçekte, büyük çoğunluluğunun faaliyetleri gayrimüslimleri İslâm etrafında toplayacak yolu tıkamaktaydı. Bizim hareketimizin mesajı, bütüne yönelik olup, İslâm'ın kendisinden ayrı bir şey değildir. Bu nedenle belirli bir grup ve kişinin simgesel sorunlarında kalmadık. Bizim dikkatimiz bütün insanlığın karşı karşıya bulunduğu evrensel problemler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bizi ilgilendiren sorunlar, bütün insanların sorunlarıdır ve biz onlara her hastalığın devası ve insan ırkı için bir rahmet olan Kur'ân ve Sünnet'ten bir çözüm sunmaktayız. Bu yüzden, sadece Müslüman soyundan erdemli insanlar bizimle işbirliği yapmayacak, doğru düşünen gayrimüslim menşeli talihli ruhlar da cemiyetin bağrına sürüklenecektir.²²³ Mevdûdî'nin, sadece ideal Müslümanları değil doğru düşünen gayri müslimlerin de kendileriyle işbirliği yapabileceği söylemiyle Cemâat'ine evrensel bir ruh kazandırmaktadır. Bu söylem onun "ideal insan" profilini öncelemesiyle dinler üstü bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

5. Hareketin şekli ve içeriği çok abartılmamalıdır. Bu tür hareketleri başlatanlar kısa sürede sapıtmışlar ve değişik çağlarda Allah'ın elçileri tarafından yönlendirilen özgün İslâm cemaati ile kendi teşkilatlarının aynı olduğu fikrine kapılmışlardır. Diğer bir deyişle kendileri ile olmayanlar, İslâm'ın karşısındadırlar ve ebedi lanete mahkûm edilirler. Böyle bir davranışın sonucunda parti, dini bir mezhebe dönüşür sonra bütün zaman faydasız münakaşalarla tüketilir.²²⁴ Bu sözleriyle Mevdûdî, bir cemâat'in bir mezhebe dönüşmesi tehlikesinden bahsetmekte ve bu cemaatlerin kendilerini idealize ederek diğer düşünce ve anlayışların üzerinde bir anlayış getirmelerinin yanlışlığını vurgular.

²²³ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/11-13. Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16-17.

²²⁴ Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s.18.

6. Parti ²²⁵ liderinin kusursuz olarak görülmeye başlaması da çok büyük bir tehlikedir. Liderler Allah'ın elçisi veya doğruya yönlendirilmiş ilk halifeler ile aynı mertebeye çıkarma yanılgısına düşmemelidir. Burada bizim cemiyetimiz Allah'ın elçisinin oluşturduğu cemâatle aynı değildir, öylesine özgün bir cemâat tek bir evrensel sistem oluşturur ki yanında küfür ve inançsızlığın dışında hiçbir şey olmaz. Bununla birlikte o sistemi başka zamanda diriltmeye kalkışan kişiler, gayeleri için tek bir kuruluş kuramayabilirler. İslâmî hedefi arzulayan pek çok kuruluş olabilir ve hiçbirisi yalnız kendisinin “İslâm Cemâati” ve kendi liderlerinin de imam veya Müslüman milletin başı olduğu iddiası doğru değildir.²²⁶ Mevdûdî'nin buradaki ifadelerine bakıldığında Cemâat-i İslâmî'nin karizmatik lider merkezli bir cemâat olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak o, lideri merkeze almakla beraber onun bir peygamber veyahut ilk halifeler gibi mükemmel olduklarının yanılgısı içine düşmemeleri gerektiğini de belirtir. Bu düşünceler Mevdûdî'nin ilk dönemi idealize ederek İslâm'ın en doğru ve saf haliyle yaşandığı dönem olarak düşündüğünü göstermektedir.

7. Sonuç olarak, partinin bütün üyeleri parti liderini büyütmek ve onu putlaştırmaktan uzak durmalıdır. Hiçbir surette bir dini mezhebe dönüştürerek, İslâm'a yapılan bunca zarara bir yenisi daha eklenerek asıl hedeften uzaklaşılmalıdır.”²²⁷ Bu düşünceleriyle Mevdûdî mezheplerüstü bir yaklaşım sergileyerek mezhebin din gibi görülmemesinin önemine işaret eder.

Cemâat-i İslâmî'nin çalışma alanı ise şu şekilde belirlenmiştir; Cemâat, sınırlı değildir, bir tek alanı kapsamaz, o, gerçekte tüm insan hayatı ile mevcuttur. Çalışma alanı itibariyle evrenseldir. O yüzden sadece bilginlerin ve uzmanların çalışması gerektiğini düşünmek yanlış olacaktır. Nitelikli kişi kendi rolünün imkânlarına uygun olarak hareket etmelidir. Burada cinsiyet, yaş, meslek, öğrenim durumu, bilgi ve nereli olduğuna bakılmaz. Yeter ki iman ve İslâm'ı tam olarak anlayabilsinler. Cemâat'e girecek herkes şunu çok iyi bilmelidir ki bu kolay bir görev değildir. O, insan hayatının tüm sistemini değiştirmek mecburiyetindedir. Ahlaki değerler, ekonomi, sosyal hayat gibi her alanda değişmelidir. Bu yola giren kimse bütün şer güçlerle savaşacak güçlü bir iradeye sahip olmalıdır. Geri dönmek ise İslâm'dan sapmaya neden olabilir. Mevdûdî, bunları belirttikten sonra yine de tedirginliğini şu şekilde ifade eder; “Cemâat'e sırtını

²²⁵ Mevdûdî'nin Cemâat'e Parti ismi verdiğini daha önce tezimizin giriş kısmında açıklamıştık. O yüzden bazen Cemâat bazen de Parti ismi kullanılmıştır.

²²⁶ Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 18-19.

²²⁷ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/13-15; Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 84-86; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 18-19.

dönmek elbette ki İslâm'a sırtını dönmek değildir. Ama önce Allah yolunda çalışmaya azmedip sonra dönmek ise aslında İslâm'dan sapmadır.”²²⁸ O, konuyla ilgisini düşündüğü şu ayeti örnek verir: “Kim ki o günde onlara arkasını dönerse -harp manevrası olarak veya bir gruba katılmak için değil de - Allah'ın gazabına layık olur, gideceği yer cehennemdir, o ne kötü konak yeridir.”²²⁹ Burada Cemâat'ın üyelerine ağır bir sorumluluk verilmekte ve üyelere bir nevi hak yol veya batıl yol gibi bir tercihte bulunma seçeneği sunulmaktadır. Cemâat-i İslâmî İslâm'a hizmet etmek için en ideal yol olarak ifade edilmiştir. Mevdûdî'nin “Cemâat'e sırtını dönmek elbette ki İslâm'a sırtını dönmek değildir. Ama önce Allah yolunda çalışmaya azmedip sonra dönmek ise aslında İslâm'dan sapmadır” şeklindeki söylemi Cemâat-i İslâmî'nin dinle eşleştirildiği düşüncesine yol açmaktadır.

Mevdûdî, toplantıyı düzenlemelerinin asıl sebebinin izahatına şu açıklamalarla devam eder: “Tüm bilinçle İslâm inancını kabul edip, İslâm idealini gerçekleştirmek için çalışmayı arzu edenler, kendi ferdi kimliklerini unutmaları ve Allah'ın elçisine uygun olarak kendilerini tek bir cemiyet olarak organize etmelidir. Sonra da istişare ile parti bazında çalışmak için bir metot geliştirmelidirler. Bana gelince, ben Cemâat-i İslâmî'nin temelini attıktan sonra görevimi bitirdim. Ben, halkı İslâm'a çağıran basit bir tebliğciydim. Bu zamana kadar bütün gayretlerim partinin şekillenmesine yönelik idi. Şimdi parti oluştuğuna göre ben sadece onun bir üyesiyim. Şimdi üyeler arasında en uygun emiri seçmek Cemâat'e aittir. Kimse sanmasın ki İslâm'ın dirilişi için uyarıyı yapmada öne geçtim. Liderliği almak gibi bir ihtirasım yok. İslâm davası için halkı çağıran kişinin lider olması gerekir görüşüne de katılmıyorum. Ne bu niteliği taşıdığımı iddia ediyorum ne de aklı başında bir kişi bu büyük sorumluluğu alır. Benim en büyük gayem en uygun tipte bir İslâm toplumunun oluşmasıdır. Artık gelecekle ilgili tüm sorumluluk Cemâat'e aittir. Ben Cemâat'in tevdi ettiği kişiyi desteklemeye ve ona itaat etmeye mecbur olacağım.”²³⁰

Genel toplantıdan birkaç gün önce oluşturulan nizamnâmesinin fotokopisi dağıtılarak, Cemâat üyelerinin hem nizamnâmesini öğrenme hem de üzerinde düşünme fırsatlarının olması istenmişti. Mevdûdî, daha sonra Cemâat-i İslâmî'nin nizamnâmesini okumaya başladı. Herkesin düşüncelerine yer verileceğini beyan etti. Gün boyu süren toplantı, nihayet uzun istişareler sonucu neticelendi. Bütün bu konuşmalardan sonra

²²⁸ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/15-17; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 19-21.

²²⁹ Enfal 16.

²³⁰ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/17-18; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 21-22.

Mevdûdî ayağa kalktı, Kelime-i Şehadet getirdi ve şöyle dedi: “Ben bugün yeniden iman ettim ve Cemâat’e bu şekilde katılıyorum.”²³¹ Kendisinden sonra Mevlana Muhammed Mansur Numani imanını tazeledi. Dinleyicilerden hepsi tek tek aynı şekilde tekrarladılar. Bazılarının gözleri yaşardı bazıları da içinden ağlıyordu. Kelime-i Şehadet getiren herkes titriyordu. Orada bulunalar Kelime-i Şehadeti getirmeyi bitirince, Mevdûdî partinin kurulduğunu ilan ederek, “Allah, Cemâat’imizi istiklal ve sırat-ı müstakimden ayırmayın, Allah, bize Kur’ân ve Sünnet’e göre davranmayı nasip etsin” diyerek dilek ve temennilerde bulundu. Mansur Numani ise kısa bir dua okudu ve toplantı sona erdi.²³²

Cemâat-i İslâmî kurulduktan sonra 3 Şaban’da yapılan toplantıda kişiler tek tek çağrılıp ilgi ve yeteneğine göre işbölümü yapıldı. Mevdûdî’nin, Cemâat üyelerine cemâat olmanın İslâm açısından önemini ve Cemâat içinde hangi sorumlulukları taşımaları gerektiği konusunda yaptığı açıklamaları ise şöyledir:

“Akidemiz bir, amacımız bir, dinimiz de birdir. Bizim için en iyi yol cemâat kurmaktır. Hepimiz aynı kelimeyi (Kelime-i Şehâdet) getirdikten sonra farklı düşünmeye gerek yok. Eğer farklı düşünüyorsak bu nefsanî arzulardan kaynaklanmaktadır. Bizim sorumlu olduğumuz kurallardan ilki, Cemâat üyelerinin birbirleri hakkında iyi niyetli düşünceleridir. Kin, kıskançlık, hırs ve yanlış anlama şeklindeki düşünceler münâfıklık alametidir. Bunlardan uzak durmak gerekir.

İkincisi; bizim Cemâat’imiz dini bir cemâat gibidir. Çünkü birbirimizi Allah’a bağlıyor. Biz herhangi bir durumda Allah için dost ve Allah için düşman olmalıyız. İyilikte birbirimize yardım etmeli, kötülükten ise uzak durmalıyız. Biz sadece Cemâat’in dışındaki kötülükleri değil kendi içimizdeki kötülükleri de düzeltmeye çalışmalıyız.

Üçüncüsü; bir mü’minin bir mü’mine karşı görevi onu doğru yola çevirmektir. Zulmettiğinde elinden tutmalı, onu ıslâh ederken de bir dost olarak yaklaşmalıdır. Karşdakini suçlamayıp kendini de ondan üstün görmemelidir. Ona acıdığını ve gerçekten onun iyiliğini düşündüğünü ona hissettirmelidir.

Dördüncüsü; cemâat içerisinde gruplaşma, propaganda gibi şeylerden uzak durun. Partizanlık yapmayın, cahiliye dönemi işlerinden uzak durun. Dilleriniz farklı olabilir bunu birbirinize ayrımcılık olarak kullanmayın.

²³¹ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/19.

²³² Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, s. 86-87; Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 22-23.

Beşincisi; istişareye önem verin. İstişare yapılırken fikirlerinizi saklamayıp açıkca söyleyin ve Cemâat'e düşmanlık yapmayın. Görüşleriniz çoğunluktan ayrıysa çoğunluğa uyun. Çünkü bu davranış İslâm'ın ve sahabenin tavrıdır.

Altıncısı; "İslâm cemâatsiz, Cemâat de parasız olmaz". Bu madde Mevdûdî'nin "Hareketin şekli ve içeriği çok abartılmamalıdır. Bu tür hareketleri başlatanlar kısa sürede sapıtmışlar ve değişik çağlarda Allah'ın elçileri tarafından yönlendirilen özgün İslâm cemaati ile kendi teşkilatlarının aynı olduğu fikrine kapılmışlardır. Diğer bir deyişle kendileri ile olmayanlar, İslâm'ın karşısındadırlar ve ebedi lanete mahkûm edilirler. Böyle bir davranışın sonucunda parti, dini bir mezhebe dönüşür sonra bütün zaman faydasız münakaşalarla tüketilir."²³³ sözüyle çelişmektedir. Hiçbir cemaatin kutsal olmayacağını ve kendi cemaatlerini İslâm ile eşit tutanları kınarken burada ise İslâm'ın cemâatsiz yaşanmayacağını söylemektedir. Mevdûdî bu düşünceleriyle Cemâat-i İslâmî'ye kutsallık atfetmediğini, kurtuluşa eren tek yolun kendilerinin olmadığını ifade ederken bazen de sadece kendilerinin özgün ve evrensel bir cemaat olduğunu söylemesi firkalaşma bağlamında ele alınabilir.

Yedincisi; Cemâat'te emir çok önemlidir. Emir seçerken, para talep eden kişi emir seçilmemelidir. Bu kişi para ve mevki edinmek için bu işi yapar. Sevmediğiniz kişinin sürekli propagandasını yapmayın. Emir, takva sahibi, Kur'ân'ı bilen, basiret sahibi olan herkesten çok güvendiğiniz kişi olmalıdır. Emiri seçtikten sonra ona yardım etmelisiniz. İyilikte ona uyup, yanlışta ise onu ıslâh edeceksiniz.

Sonuncu olarak ise, Batı ülkeleri bizde önem verilmediği kadar emire çok önem veriyor. Ama onların emir seçerken dikkat ettikleri hususlar daha çok siyasette iyi olup elde etmek istedikleri işler için dini hassasiyetleri yoktur. Gerektiğinde dinde olmayan şeyleri de uygularlar. Batı, seçtiği kişiye her anlamda güvenmez. Çünkü bilir ki bu kişi siyaset için her şey yapabilir. Cemâat-i İslâmî ise dindar ve takvalı kişiyi emir olarak seçer. Sizden ricam Batı'yı taklit etmeyin. Seçtiğiniz kişi eğer inançlı ama güvenilir değilse o zaman onu da emir seçmemelisiniz."²³⁴

Cemâat kurulduktan on ay sonra Lahor'dan Pathankôt'ta kurulan Daru'l-İslâm merkezine taşınmıştır. Mevdûdî buraya göç etmelerinin sebebinin Pakistan hareketinin

²³³ Yukarıda Mevdûdî'nin açılış konuşmasında söylediği konuşmada geçen 5. Madde, s. 63.

²³⁴ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/20-25. Mevdûdî, batılıların Allah'ı kanun koyucu olarak tanımadıklarını, kanunlarını teşrii meclisi tarafından konduğunu söyler. Ona göre Batı'nın fikirleri dine karşı olup gözlem, akıl ve kıyas rehberliğinde devam eder. Dini hayatlarından çıkarıp her şeyi kanunlarla çözmeye çalışan bu âlemin sorunlarına köklü bir çözüm üretmediğini düşünür. Geniş bilgi için bkz. Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, s. 184-187.

kurulma aşamasında ortaya çıkan karışıklıkların Cemâat-i İslâmî'ye zarar vereceği düşüncesinden kaynaklandığını, bu davranışlarının Pakistan hareketine karşı muhalif olmak olduğunu düşünenlerin yanıldıklarını söyler. O, 1941'den 1946'ya kadar öncelikli olarak üyelerini en iyi şekilde yetiştirip oluşabilecek her türlü fırtınaya karşı sağlam durmaya hazırlandıklarını ifade eder.²³⁵

Cemâat-i İslâmî'ye giren her üyenin kelime-i şehadet getirmesi, onu diğer cemaatlerden ayıran önemli bir kriterdir. Burada Cemâat-i İslâmî, bozulan ve anlamı kaybolan kelime-i şehadeti yeniden ihya etme düşüncesiyle yola çıktığının mesajını vermiş görünmektedir. O, "ideal insan" ve "ideal Müslüman" tanımından yola çıkarak bütün insanları kapsayan bir rol üstlenmekte ve sadece Hint alt kıtasını değil bütün dünyayı temsil eden konumda kendisini görmektedir.

1.1.2.2. Mevdûdî'nin Emir Seçilmesi

Cemâat-i İslâmî kurulduktan sonra, Cemâat'e emir seçme konusunda istişareler yapıldı. Bu istişareler sonucunda üç farklı görüş ortaya çıktı. Birinci görüşe göre, Cemâat'teki kişi sayısı çok az olduğu için geçici bir süre emir seçilmesiydi. Onlar'a göre, ileride Cemâat'e daha fazla kişiler girebilir ve bu kişiler seçime katılmadığı için emire zorunlu tabi olmaları gerekebilirdi. Ayrıca şu an aralarında bulunanlardan daha iyi birileri geldiğinde onların emir olma şansını kaybetmiş olacağını düşündüler. Bu düşünceye göre bütün bunlar Cemâat'i bölebilirdi. İkinci görüş ise, şimdilik emir seçilmesi yerine bir meclisin kurulması ve bu meclisin başkanı olması bütün kuralları ve görevleri yürütmesi gerektiği idi. Bu görüş de diğer görüşte olanlar gibi Cemâat-i İslâmî'yi yönetecek kâmil bir insanın varığından şüpheliydi. Üçüncü görüş ise, emirsiz cemâatin olmayacağı, geçici bir emirin İslâm dininin cemâat kurallarına uymayacağı şeklindeydi. Buna göre bu Cemâat şeytani güçlerle savaşmak için kurulduysa emir seçilmemesi doğru değildi. Bütün bu görüşmelerden sonra yedi kişilik bir meclis oluşturulup, bu meclisin kararlarına da herkesin saygı göstermesi kabul edildi. Seçilen yedi kişi şunlardı: Muhammed Sahib Mansur Numani, Seyyid Sıbğatullah Buğtiyari, Seyyid Muhammed Cafer, Nezirul Hak Meriti, Muhammed Sadık, Seyyid Nezir Ali Zeydi, Muhammed ibni Ebi Ali Alvi Kakoravi. Uzun süren istişarelerden sonra Emir'in geçici seçilmesi, veya bir meclisin kurulup emirin geçici olarak ertelenmesi şeklindeki birinci ve ikinci görüşler reddedildi. Üçüncü görüş olan, Cemâat, emirsiz olmaz görüşü

²³⁵ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 47; Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, II/237-240.

kabul edildi. Buna göre Emir seçilecek kişi Allah'tan korkan birisi olduğundan dolayı, ileride kendisinden daha iyi birisi geldiğinde yerini ona verecekti. Emir bu şekilde seçilmesi birinci görüşte olanların endişesine cevap olarak verildi. Ayrıca Cemâat'ın menfaati her şeyin üzerinde olduğu için Cemâat seçtiği kişiyi değiştirip başka birini de onun yerine getirme hakkına sahip oluyordu. Bu da ikinci görüşte olanların endişelerine cevap olarak verildi.²³⁶

Yapılan istişareler ve oylama sonucunda Mevdûdî emir olarak seçildi. Mevdûdî için resmi biat yapılmadı. Cemâat olarak herkes toplu biat etti. Bu genel biattan sonra herkes Cemâat-i İslâmî'ye ilk kez girdikleri gibi Kelime-i Şehadet getirdi. Mevdûdî'nin, Cemâat-i İslâmî'nin emiri seçildikten sonra yaptığı konuşmanın özeti şöyledir: “Ben ne çok takvalı ne de çok ilim sahibi birisiyim. Başka bir özellikte de ben sizden üstün değilim. Siz bana güvenip bana görev verdiniz. Bana dua edin ki bu görevi yapmak için Allah bana güç versin. Ben elimden gelen herşeyi çabalayarak, bu işi yapmaya çalışacağım. Kasten bir işte tembellik yapmayacağım. Allah'ın Kitabı, Peygamber'in Sünneti ve örnek Hulefâ-i Râşidin üzere olacağım. Eğer ben bilmeden doğru yoldan ayrılırsam bana lütfen bu konuda hüsnü zan edin ve beni doğru yola iletin. Bunu ummakta haklısınız. Cemâat'ın görevleri rahatlığım ve konforum ile kendi kazanç ve işlerimden önce gelir. Teşkilatın disiplinine bağlı kalacağım. Çalışanlara karşı adalet ve doğruluğu dini hassasiyet ile gözeteyeceğim. Benim sizin üzerimdeki hakkım doğru yoldaysam emirlerime tabi olacaksınız. Cemâat'ın disiplinine bağlı kalın. Cemâat'ın üstünlüğünü bildiğim gibi kendi eksikliğimi de biliyorum. Şunu iyi biliyorum ki bunun liderliğini peygamberler yapmıştır. Nübüvvet zamanı geçtikten sonra değersiz insanlar liderlik yaptı. Onlar insan neslini bitirmeye çalıştı. Ben bir an bile, bu hareketin lideri olacağımın hayalini kurmadım. Belki de bunun benim için bir şanssızlık olduğunu düşünüyorum. Siz bu büyük iş için benden daha iyisini bulamadınız. Eğer benden daha iyisi olursa görevi ona hepsinden önce vereceğime güvenin. Cemâat'ten rica ediyorum, benden daha iyi emir bulursanız onu seçin. Ben bu görevden gönüllü istifa edeceğim. Kimse bu liderliği yapmasa bile ben yapacağım. Benim için bu hareket en önemli amaçtır. Ölümüm ve yaşamım bunun içindir. Kimse bu yolda gitmese bile ben bu yolda öleceğim. Kimse liderlik için kalkmıyorsa ben kalkacağım. Kimse bana yardımcı olmasa da ben tek başıma yapacağım. Bütün dünya bana karşı çıksa da ben tek başıma mücadele edeceğim. Fıkıh ve kelâm konularında önceden nasıl yorum yaptıysam şimdi

²³⁶ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/27-30.

de aynı yorumum olacak, bir emir olarak söylediğim şeyler değişmeyecek.”²³⁷ Cemâat-i İslâmî'nin Mevdûdî'den sonra gelen liderlerinin de seçimle iş başına gelmesi ve bu geleneğin aksamadan günümüze kadar devam etmesi teşkilatın demokratik yollarla seçim yapmaya önem verdiğini göstermektedir.

1.2. Cemâat-i İslâmî'nin Çalışma Programı ve Teşkilat Yapısı

1.2.1. Cemâat-i İslâmî'nin Çalışma Programı

Cemâat-i İslâmî programını oluştururken önceliği halkın zihin yapısının değişmesi yönündeki çalışmalara ağırlık vereceğini bildirdi. Yani halk önce İslâmî eğitimden geçirilmeli ki, halkın düşüncesine devrim zihniyeti yerleşsin ve İslâmî hükümet kurmaya hazır olsun.²³⁸

Cemâat-i İslâmî'nin ikinci Meclisi Şûra toplantısı 1942 Ekim'de Delhi'de yapıldı. Bu toplantıya katılan önemli kişiler şunlardı: Mevlana Ebu'l-Hasan Ali, Muhammed Yusuf, Mevlana Sıbğettullah, Mevlana Hâkim Abdullah, Seyyid Abdulaziz, Melek Nasrullah Han, Gazi Hamidullah, Gazi Abdulcebbar, Muhammed b. Ulvi, Mevlana Muhammed Mansur Numani, Mevlana Seyyid Muhammed, Kamuruddin Han, Ataullah. Bu toplantıda bazı konularda uyuşmazlıklar oldu ve neticede de Cemâat'ten kopmalar yaşandı. Mevdûdî, bu konuda kendisini eleştirenlerin açık ve net olmalarını istedi. Onlara üç seçenek önerdi; birincisi istifa etmek ve başka bir emirin seçilmesi, ikincisi, tek kişi yerine bir grubun bu işi yönetmesi, üçüncüsü ise Cemâat'e hizmet eden kişilerin özgür kalıp kime güveniyorlarsa onun peşinden gitmeleri idi. Mevdûdî, onların kimseye güvenmedikleri takdirde kendilerinin bu işi üstlenmelerini ancak ne kendilerine ne de başkalarına güvenleri kalmayan bu kişilerin bu işi düzeltecek Mehdi'yi beklemlerini öneriyordu. Yapılan görüşmeler sonucu ilk iki görüş reddedilmiş, üçüncü görüş kabul edildiğinde ise o zaman Cemâat'te bölünmeler olabilir endişesiyle uygun görülmemiştir. Son olarak Cemâat'i bölen kişilerin üyelikten çıkarılması gerektiği şeklinde karar alınmıştır. Bu görüşlerden sonra, Mevlana Mansur Numani, Mevlana Seyyid Muhammed Cafer Hatibi, Kamuriddin Han, Ataullah, Cemâat-i İslâmî'den ayrılmışlardır. Mevdûdî, bu kişilerin ayrılma nedenlerinin kişisel değil Cemâat'le ilgili sorunlardan dolayı olduğunu söyler. Kendisi bu sorunu Cemâat'e yazılı olarak bildirmek istediğini fakat ayrılanların bunun gizli kalmasını istediklerinden dolayı

²³⁷ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/30-34.

²³⁸ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 706 vd. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 636 vd.)

bunun bir sır olarak kalacağını ifade etmiştir. Cemâat'ın kurulmasından sonra, Pencap, Yüpi, Behar, Dekken gibi yerlerde büyük halkalar kurulmuştur. O halkaların emirleri; Mevlana Muhammed Mansur, Mevlana Ahsen Islahi, Mevlana Seyyid Muhammed Cafer, Mevlana Sıbgatullah adlı kişilerdi. Fakat ayrıldıktan sonra bu halkalar kırılmıştır. Dekken hariç hepsi merkeze bağlanmıştır. Bu toplantıda konuşulan konulardan biri de Cemâat-i İslâmî içinde zihni, ahlaki ve dini yönden cemâate uygun olmayanların durumlarına göre eğitilmeleri idi. Bir süre sonra bir iyileşme olmadığı takdirde bunların Cemâat'ın dışına çıkarılıp, düzelmeleri için süre verilmesi gerektiği karara bağlanmıştır.²³⁹

Mevdûdî, davet ve tebliğe Hindistan'dan başlayarak Hz. Muhammed'in Sünneti'ne uygun hareket ettiklerini, bulundukları yerde karşılaştıkları zorluklarla son raddeye kadar direneceklerini belirtmiştir. Cemâat-i İslâmî'nin Hindistan'da bu şekilde davet ve tebliğ ederek merkeze İslâm'ı alıp her türlü milliyetçilik unsurlarından uzak duracaklarını söylemiştir. O, bu düşüncesinin hem Hintliler hem de Müslümanlar tarafından eleştirilmesine rağmen Cemâat-i İslâmî'nin davasında sadece dini ve ahlaki konulara yer verdiğini, onların ise Cemâat-i İslâmî'nin bu şekilde milli menfaate zarar verdiğini düşündüklerini ifade eder. Mevdûdî ise hedeflerinin İslâm'ı hayata hâkim kılmak olduğu için milliyetçilikle savaşacaklarını söyler.²⁴⁰

Mevdûdî, milliyeti oluşturan unsurlar olan, ırk, renk, dil, ülke ve memleket birliği, gibi milletleri oluşturan bu birlikteliklerin insan fitratının bir gereği olduğunu hatta İslâm'ın bu ayrılıkları hakikat olarak kabul ettiğini ancak İslâmiyet'in soy, renk, dil, coğrafi mevki, vatan ve millet taassubunun aşırısını reddettiğini belirtir.²⁴¹ O, ülke, vatan dil ve renk birliğini suni birlikler olarak görür.²⁴² Ona göre, Resulullah son vasiyetinde Müslümanların kabile taassubundan uzak olmalarını bildirmiştir. Hz. Peygamber'in kabile taassubundan duyduğu endişe onun vefatından sonra ortaya çıkmış, Haşimi- Emevi çekişmesi başlamıştır. İşte bu fitne İslâm'ın siyasi nizamını paramparça etmiştir.²⁴³

²³⁹ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/71-76.

²⁴⁰ Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, Lahor 2014, II/237-240.

²⁴¹ Mevdûdî, *İslâm'da Hayat Nizamı*, çev. İbrahim Düzen-Musafa Topuz-Bekir Başarıcı The Holy Koran Publishing House, Beyrut, s. 35-36.

²⁴² Mevdûdî, *İslam Vahdeti ve Irkçılık*, Süleyman Güzel, Şura Yay., İstanbul 1990, s. 20-28.

²⁴³ Mevdûdî, *İslam Vahdeti ve Irkçılık*, s. 71-72. Geniş bilgi için bkz. Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, s. 150-153.

Mevdûdî, siyasî inkılâp mı öncedir yoksa sosyal inkılâp mı sorusuna şu şekilde cevap verir: “Kesinlikle siyasî inkılâptan önce medenî, ictimai, ahlaki bir yapıya ihtiyaç vardır. İslâm’da ahkâm ve kanunlar zorla yürütülemez. En başta buna inanmak gerekir. Ama Pakistan kurulduktan sonra da hiçbirimiz Pakistan’ın İslâmî olmayan bir kanunla yönetilmesini istemeyiz. Yani tutup bu soruyu sormak çok abes olacaktır. Pakistan siyasî inkılâpsız nasıl ayakta dursun. Kısacası sosyal inkılâbın yolu eğitim-öğretim, âdâb-ı muaşeretin ıslâhından geçer. Hükümet de bu ıslâh vasıtalarına tesir eder. Dolayısıyla, “biz hükümet vasıtalarından istifade etmeyelim” demek manasızdır.”²⁴⁴

Cemâat-i İslâmî böyle bir düşüncenin alt yapısını oluştururken, öncelikle kendi içerisinde belirlediği kuralların çerçevesini oluşturarak Cemâat üyelerini buna uymaya davet eder. Cemâat; birinci şart olarak, Cemâat üyelerinin kendi içerisinde barışık, sorunları kendi arasında halledebilen, birlik ve beraberlik içerisinde olmayı şart koşar. Cemâat’ın programında ifade ettiği diğer önemli husus ise ahlak ve eğitimidir. Bunun için kadınlara da özel yer ayırıp bu konuda ayrımcılık yapmamayı hedef aldığını söyler.²⁴⁵

Cemâat’ın programında halkın ıslâhı ve terbiyesi de yer almaktadır. Bunun için öncelikle insanlara Allah ve Resulü’nün davetini anlatmayı şart koşar. Cemâat’e göre dinini bilmeyen insan her an doğru yoldan ayrılabilir. Şehirde kuralsız yaşayan insanların ahlakını ancak İslâm düzeltir. Toplumda kötülüğü önlemenin kuralı budur. Cemâat’ın diğer çalışma programında ise devlet kurumları vardır. Cemâat, öncelikle devlet kurumlarında çalışan insanların şikâyetlerini dinleyip, onlara yardım etmek, ihtiyaç sahiplerini gözetmek, rüşvetin ahiretteki cezasını anlatmak şeklinde insanlara hoşgörülü olmayı ve vicdan kazandırmayı hedeflemektedir. Cemâat’ın üzerinde durduğu önemli noktalardan biri de, avam tabakaya yaygın din eğitimi verilmesi gerektiğidir. Bunu yaparken de birleştirici olunması gerektiği, temelde ayrı fikirlerin çıkış sebebinin mezhebi unsurlar olduğunu, bu konuda mezhep âlimlerine çok büyük görev düştüğü vurgulanmaktadır. Dolayısıyla mezhep âlimleri bu anlamda birliği sağlarsa halk da bu konuda uzlaşacaktır. Mevdûdî, Cemâat için bu ıslâh programını öne sürerken, bu şekilde davranılmadığı sürece birçok hataların olabileceğini ve özellikle de zeki insanların dinden nefret edebileceğini söyler.²⁴⁶

²⁴⁴ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s.743-744. (Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, s. 662-663).

²⁴⁵ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Laiha-i Amel*, s. 12-13.

²⁴⁶ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Laiha-i Amel*, s. 16-18.

Cemâat-i İslâmî'nin evrensel bir cemâat olduğunu²⁴⁷ söyleyen Mevdûdî, İslâm Cemâat'ının asli ruhunda; hiçbir ırk, nesil, soy, vatan, memleket, ülke, lisan ve rengin önemini olmadığını, bunların hepsinden uzak durup İslâm paydası altında birleşmesi gerektiğini, İslâm birliğine en büyük zararın bu şekilde verildiğini vurgular.²⁴⁸ Pakistan'da oldukça geniş bir şekilde yer alan çeşitli İslâm düşünce ekollerinin olduğu düşünülürse Mevdûdî'nin birliğe ve evrenselleğe insanları davet etmesi önemli bir husustur. Cemâat-i İslâmî ideal Müslüman ve ideal insan vurgusunu öne çıkararak daha çok davaya bağlılık ve hedefe ulaşmadaki samimiyeti göz önünde bulundurmaktadır. Cemâat-i İslâmî'nin üyelik şartlarına da bu düşünce yansımıştır.

Cemâat'in programında temizliğe önem verilmesi gerektiği, temizlik ve düzenin Cemâat üyelerini terbiye etmeye vesile olduğu düşünülür. Mevdûdî, Cemâat'teki herkesin gücünün yettiği kadar İslâm'ın şartlarını yerine getirmesi gerektiği, Cemâat'e sonradan katılanlara Cemâat'in içindeki güçlüklerin anlatılarak bu konuda davet ve metodun iyi anlatılması gerektiğinin altını çizer. Mevdûdî, Cemâat'in hangi amaçla ve hangi kurallardan oluştuğunu özetle şu şekilde açıklar:

“Biz Cemâat'i kurduğumuz zamanki prensiplere aynen uyuyoruz. 20 Ekim 1951'de Karaçi'de yapılan toplantının amacı da bu kurallara uyma konusunu pekiştirmektir. 1941'den 1951'e kadar programımızda bir değişiklik olmadı. Biz ilk on beş yılda çok başarılı işler yaptık. Bu arada ufak tefek hatalarımız oldu ama metot ve kurallarımızda bir değişiklik olmadı. Cemâat olarak Hindistan'da devleti ıslâh etmek istedik. Ama yasalar buna müsaade etmedi. Biz de bunu Pakistan'da yapmaya karar verdik. Önemli olan Cemâat'in ruhunu ve hedefini belirlemektir. Cemâatimize yeni katılanlar yazdıklarımızı anlayamayabilirler. Cemâat'i doğru anlamak demek, Cemâat'in içinde bulunduğu şartları ve durumları da göz önüne almak demektir. Cemâat'i İslâmî her yönden diğer cemâatlerden farklıdır. İnsanlar bizim Pakistan'a gidince devrim yapacağımızı zannediyorlardı. Oysa bizim böyle bir niyetimiz yoktu. Önce zihinleri durultmak lazım. Cemâat sadece akaid, ahlak ve din ilimlerinin ihyâsından ibaret değildir. Bunlar amaca götüren yoldur sadece. Dini nizamı getirecek bir yoldur. İslâm bir mezhep değildir. İslâm bütün hayatı içine alan bir dindir. İslâmsız ortamda İslâm yaşanmaz. Başımıza iman eden ve salih amel sahibi birini getirmek

²⁴⁷ Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16-17.

²⁴⁸ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 253-254. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 246.)

lazım. Ancak ıslâhî devrim böyle olur. Biz araştırmacı, tartışmacı ve ıslâh edici yönümüzle diğer cemâatlerden farklıyız.”²⁴⁹

1.3. Cemâat-i İslâmî'nin Teşkilat Yapısı

1.3.1. Emirlik Makamı

Cemâat-i İslâmî'de en üst düzey makam emir'liktir. Emir seçimi başlangıçta basit çoğunluk oyuyla *Merkez-i şûra* tarafından seçilirdi. 1956 reformlarından sonra onun Cemâat üyeleri tarafından seçilmesi ve görev süresinin de beş yıl olması kararlaştırıldı. Emir'in seçiminde ilk dönemlerde aday sayısında sınır yokken 1972'den sonra ise *Merkez-i şûrâ* üyeleri üç aday seçerek bunu bütün üyelere sunarak belirlerdi. Bu teşkilat örgüsü partinin her düzeyinde geçerlidir. Merkezde bulunan emirle birlikte eyalet, şehir, kasaba ve köylerde alt düzeylerde emirler bulunuyordu. Merkeze bağlı olan alt düzeylerdeki her emir kendi bölgesindeki bir ila üç yıl arasında değişen dönemler için seçilebilmekteydi. Bu emirler de üst emirler gibi bağlı oldukları düzenden farklı olarak hareket etmezlerdi.²⁵⁰ Emir, Cemâat'ın hem en üst otorite kaynağı hem de manevi lideri olduğundan bütün üyelerin devamlı itaatini isteme hakkına sahipti. Emir'in Şûra'yla ihtilafa düştüğünde onu veto etme hakkı vardır. Eğer Şûra vetoyu kabul etmezse emir kararı ya kabul eder ya da görevden çekilir. Mali ve idari konularda emir, âzâsını Şûra üyeleri arasında tayin ettiği *Meclis-i Amile*'nin²⁵¹ kararıyla alır. Bir bölgede şube açmak için iki adaydan en iyi olan şubenin emiri seçilir. Emir seçilmek isteyenlerin sayısı ikiden fazla ise o zaman da aralarında İslâm ahlakına en iyi sahip olan emir seçilir. Her emir, bölgesindeki kişileri tek tek inceleyerek, onlara yeteneğine göre görev verir. Emir, görev vermekle kalmaz, aynı zamanda onları denetler. Bu konuda herkesin gücünü ve yeteneğini emire bildirmesi gerekmektedir.²⁵²

Münevver Hasan, seçilen Cemâat emirinin bir önceki emirin yakını, akrabası ve soyu değil sadece Cemâat'e gönülden bağlı olması yönüyle Cemâat-i İslâmî'deki emir

²⁴⁹ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Laiha-i Amel*, s. 18 vd.

²⁵⁰ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 49-50; M. Manazır Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *DİA*, İstanbul 1993, VII/292; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i İslâmî and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 490.

²⁵¹ Meclis-i Amile: Merkezi Şûra Meclisi'nde üyeler tarafından gizli oyla üç yıllığına seçilen elli üye bulunur ve emir bunlar arasından seçtiği on iki üyeden oluşan bir çalışma komitesi kurar. (Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", s. 292). Meclis-i Amile, gündelik istişareler için küçük bir çalışma komitesidir. Meclis-i Amile şûranın üstünde değil şûrayla el ele hareket eden yardımcı bir organdır. (Salim Mansur Khalid ile röportaj)

²⁵² *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/44-46; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 49-50.

seçiminin diğer cemâatlerden farklı olduğunu belirtir. Hint alt kıtasında kast sistemi çok güçlü olduğundan bu uygulamanın diğer cemâatlerde olmadığını söyler. Cemâat içinde emir seçimlerinin zamanında gerçekleştiğini hatta olağanüstü bir durumda dahi ertelenmediğini vurgular. O, Cemâat-i İslâmî'nin nizamnâmesine uygun olarak Meclis-i şûrânın seçildiğini, seçim için hiçbir aday belirlenmediğini dolayısıyla da seçim kampanyaları yapılmadığından kaybetme ve kazanma gibi bir durumun da olmadığı şeklinde açıklamalar yaparak emir seçimi konusunda Cemâat-i İslâmî'nin farkını anlatır.²⁵³ Cemâat-i İslâmî'nin emir seçiminde herhangi bir kast, mezhep ve soy farkı gözetmemesi onun bu konuda taassup sahibi olmadığını göstermektedir.

1.3.2. Naib-i Emir

Cemâat-i İslâmî'de Emirlik makamından sonra en önemli makam Naib-i Emirlik (yardımcı emir) makamıdır. Cemâat, Emir'in yokluğunda gerektiğinde görevi geçici bir tedbir olarak naib-i emir tayin eder. Bu yönüyle naib-i emir önemli bir makamdır. 1941'de esas itibarıyla Mevdûdî'nin yetki alanını aşmaması şartıyla Cemâat'ın kurucu üyeleri tarafından üç naib-i emir seçilmişti. Bunlardan ikisinin 1942'de ayrılmasından sonra bu makam, Mevdûdî'nin yokluğunda kendilerine icra yetkisi vermek üzere, yeri geldikçe Emin Ahsen Islahi'ye ve Miyan Muhammed Tufeyl'e verildiyse de makam boş durumdaydı. 1976'da bu makama yeni bir maksada binaen Emir tarafından üç naib-i emir tayin edilmiştir. 1987'de naib-i emirlerin görevleri resmileştirildi. İcra edecekleri faaliyetler tespit edildi ve bunlar Şûra tarafından yasal denetime tabi tutuldu. Daha sonra emirlerin sayısı beşe yükseltildi.²⁵⁴ Günümüzde ise Cemâat-i İslâmî'de on naib-i emir bulunmaktadır.²⁵⁵

Tarihsel süreçte Cemâat-i İslâmî'de naibi emirlerin çok önemli bir yeri vardır. Mevdûdî 1953'te tutuklandığında onun yerine naibi emirlik yapan Mian Tufeyl Muhammed olmuştu. Ayrıca naibi emirler liderin bir takım özel nedenlerden dolayı makamından ayrı olduğu zamanda Emire vekillik etmişlerdir.

²⁵³ Münevver Hasan, "Ruko Nahin Thamo Nahin ke Ma'arekey hen Teztar", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahor, Mayıs 2009.

<http://tarjumanulquran.org/old/2009/may/tehreekeİslâmi/5.htm>

²⁵⁴ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 51.

²⁵⁵ https://jamaat.org/en/central_leadership.php#

1.3.3. Merkezi Meclis-i Şûra

Merkezi Meclis-i Şûra, Emirlik makamından sonra en yetkili organ olup, partinin faaliyetlerini denetlemektedir. Merkezi Meclis-i Şûra'nın içinden seçilen üyelere Meclis-i Amile'ye üye seçilir. Merkezi yönetim Mansûra'da (Lahor) bulunmaktadır. Alt düzey şûralar merkezi sistemi model alır. Her düzeydeki şûra üyesi seçimle belirlenir. Şûralardan her biri Cemâat'ın Genel Sekreterliği tarafından belirlenen bir bölgeyi temsil eder. Cemâat'ın seçim memuru tarafından belirlenen bu bölgeler üye sayısının müsaade ettiği kadar milli seçim bölgeleriyle örtüşür. Şûra üyesi kendi bölgesinde ikamet etmek zorundadır.²⁵⁶ Merkezi Meclis-i Şûra partinin faaliyetlerini denetlediği gibi isminden de anlaşılacağı gibi partinin özel ve genel meselelerin çözümünde istişare edilen bir makam olması yönüyle önemli olduğu görülmektedir.

1.3.4. Genel Sekreterlik (Kayyım)

Cemâat-i İslâmî'de Genel Sekreterlik 1941'de tesis edilmiştir. Genel Sekreter Emir tarafından atanır. Parti'nin iç işleri Genel Sekreter tarafından denetlenmektedir.²⁵⁷ Genel Sekreterlik kurulduğu tarihten bugüne kadar güçlenerek parti liderine yakın bir güce ulaşmıştır.²⁵⁸

1.3.5. Cemâat-i İslâmî'nin Hizmet Alanları / Teşkilat Faaliyetleri

Cemâat-i İslâmî'nin teşkilat yapısı, ilk kez 4 Şaban 1360/27 Ağustos 1941 tarihli toplantıda uzun süren istişarelerden sonra alınan kararlar ile belirlenmiştir. Alınan bu kararlara göre, ilmi ve talimi bir şubenin kurulmasıyla İslâm fikri, felsefi ve ameli yönden incelenecekti. Bu nedenle yapılan araştırmalar, zihinde fikri bir değişim oluşturup, bir inkılâba zemin hazırlayacak şekilde olacaktı. Öyle ki bu eğitim, dünyada İslâmî bir inkılâp yapmanın temelini oluşturacaktı. Bu temeli kurmak için dünyadaki mevcut eğitim sistemleri, tahkik ve tenkit edilecekti. Planlanan eğitime göre bir müfredat hazırlanacak ve alanla ilgili hocalar bulunacaktı. Bunun için de bir eğitim

²⁵⁶ Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *DİA*, VII/292; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s.51-52, Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, çev. Saba Ansari, Mashal Books, Lahor 2004, s. 426.

²⁵⁷ Jalâl al-Din Rûmî, "Jamâ'at-i İslâmî", *Encyclopedia of Religion*, 1987, (New York), VII/516; John L. Esposito, "Jamâ'at-i İslâmî", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Volume, II. Newyork 1995, s. 356.

²⁵⁸ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 52-55.

merkezi kurulması düşünöldü. Böylece, gelecek nesle zihni ve ahlaki eğitimin verilmesi planlanıyordu. Amaç dünyada İslâm devrimini gerçekleştirmek için kişiler yetiştirmektir. Bununla birlikte Cemâat'ın ilmi ve talimi şubesinde hazırlanan literatürün yayınlanması için bir basın yayın şubesi kurularak insanlara Cemâat'ı tanıtmayı ve yayın dışında sözlü olarak da tebliğin yapılması gerektiği kararı alınmıştı.²⁵⁹ Cemâat-i İslâmî, bu faaliyetlerinde asıl amacının dünyada İslâm devrimini gerçekleştirmek olduğunu belirterek kendisini evrensel bir Cemâat yerine koymuştur.

Cemâat'ın mali işleri mali şubenin denetimi altındaydı. Cemâat-i İslâmî'nin geliri, basımevi, zekât, zenginlerin verdiği yardımlar ve dışarıdan gönüllü destek verenler gelir kaynağının temelini oluşturuyordu. Parayla ilgili bütün sorumluluk Emir'e aitti. Merkezi yapıdan uzak Cemâat şubelerinin kendi beytûlmalları vardı. Bunlar, gelir kaynaklarını yine merkeze bildirmek zorundaydılar. İhtiyaç halinde de genel merkeze yardım etmeleri şart koşuluyordu. Mevdûdî, dışardan gönüllü verilen yardımları şartsız kabul ettiklerini söylererek, beytûlmala büyük miktarlarda dışardan yardım etmek isteyenlerin ise yardımlarını Cemâat'ten beklentileri olabilme ihtimaline karşılık kabul etmeyeceklerini belirtmektedir.²⁶⁰

Cemâat daha sonraki yıllarda farklı programlar ve idari konular için ayrı fonlar kurdu. Yıl boyunca bu fonlara para yatırılıyor, her üyenin aylık katkı yapması gerekiyordu. Bazı önemli mali kaynakları ise şunlardı: Keşmir Fonu, Çeçenya Fonu, Kosova Fonu, Etiyopya Fonu, Kurtuba Fonu, İslâm Şehitler Fonu.²⁶¹

Cemâat-i İslâmî'de davet ve tebliğe çok önem verilmektedir. Amaç insanlara Cemâat'ı tanıtmaktır. Bunun için halkalar oluşturuldu. Bu halkalar; Yeni ilim öğrenenler, ulema ve Arapça medreseleri, sufi ve tarikat sahipleri, siyasî cemâatler, şehir halkı, köy halkı, kadınlar, Gayri müslimler olmak üzere bölümlere ayrıldı. Her kişi kendi yeteneğine göre bölümlere katılmakta, kişi, tebliğ edebildiği halkaya girmekte, zor durumda kaldığında emir veya yardımcı Cemâat üyesinden destek almaktaydı. Cemâat her cuma sabah ya da akşam namazından sonra toplanırdı. Cemâat'te, Kur'ân'ı ve Sünnet'i öğreten kişiler bulunmasına önem veriliyordu. Tebliğ edilirken dikkat edilmesi gereken en önemli unsur, tebliğ edenin güzel sözlerle teşvik etmesiydi. Bu anlamda kişiye yaklaşırken onun zihin yapısı da hesaba katılıyordu. Kişi, eğer kötü bir yol üzerindeyse bunların sebepleri araştırılmalı, kişiye düşmanca değil dostane

²⁵⁹ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/35-37.

²⁶⁰ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/40-41.

²⁶¹ Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, s. 431.

yaklaşılması tavsiye edilmeliydi. Eğer tebliğ edilen kişi “benim hidayete ihtiyacım yok” diyorsa o kişi bırakılmalıydı. Tebliğde zaman ve vakit çok önemliydi. Bir kişi veya grup eğer davete “hazır değilim” diyorsa onun da peşinden koşulmaması öneriliyordu. Mevdûdî, bunu şu örnekle açıklar; kişiye yiyeceğinden fazla yiyecek vermek ona zarar verir. İslâm bir hikmet dinidir. İslâm’ı tebliğ eden de bir hekim gibi olmalıdır.²⁶²

Ayrıca nefsin terbiyesi için kötülüğe karşılık kötülük edilmemeliydi. Hak yolunda hiçbir şeyden korkmadan ilerlemek gerekcekti. Mevdûdî, kendilerinin rütbe ve seviye kazanmak için derecelendirme yapmadıklarını, oldukça demokratik bir şekilde en alttan en üste kadar herkesin yorumlarını alarak istişareye önem verdiklerini söyler.²⁶³

Bu davet ve tebliğ metodu daha çok Cemâat-i İslâmî’nin Hindistan döneminde uygulanmıştır. Cemâat-i İslâmî Pakistan’a geçtiğinde ise daha çok seçimlerde başarılı olmak ve iktidara gelmek için çalışmalara yoğunlaşmıştır. Örneğin, Kadı Hüseyin Ahmed, Cemâat-i İslâmî’ye genç insanları kazandırmak için *Pâspân* adlı bir organizasyon kurdu. Bu organizasyon 1993 seçimlerinde Cemâat-i İslâmî’yi en popüler parti olarak tanıttı.²⁶⁴

Cemâat kurulduktan sonra alınan kararlardan biri de Cemâat’in diğer şubelerinin açılması gerektiği idi. İlçelerin bağlı olduğu şehir Bireli²⁶⁵ olarak belirlendi. Muhammed Mansur Numani Bireli, Emin Ahsen Islahi Allahabad, Banaras, Gorakhpur, Faizabad ve Bahar, Seyyid Sibgatullah Bahtiyari Madras, Dekken ve Seyyid Muhammed Cafer ise Kapurthala bölgelerine naib-i emir olarak atandı. Bu bahsedilen bölgelerde Cemâat’e bağlı olanlar, sorunların çözümü için Emir’e başvuracaktı.²⁶⁶ Cemâat-i İslâmî kurulduğundan bu yana kendi faaliyetlerini devam ettirmek ve insanlara davasının haklılığını göstermek için davet ve tebliğe büyük önem verir. Onun hizmet alanları sadece ilmi ve dini konularda değil siyasi konuları içeren faaliyetleri de kapsar.

1.3.6. Cemâat Üyelerinin Vasıfları

Cemâat’in kadrosu 1941 yılında ilk oluşturulan nizamnâmesine göre *erkân*, *kârkiün* ve *sempatizanlardan* (müttefik ve hemdert) oluşmaktadır. Oldukça farklı olan bu üyelik sistemine göre, kendini bütünüyle İslâm’a adayan ve teşkilata sadık olanlara tam

²⁶² *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/41-43.

²⁶³ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal 29*, s. 39-41.

²⁶⁴ Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, s. 436.

²⁶⁵ Bireli: Utar Perdeşe bağlı bir ilçe olup Hindistan’da yer alır.

²⁶⁶ *Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I/38-40.

üyelik verilir. Topluma ve ülkeye ilmi, ahlaki, dini ve siyasî alanlarda liderlik yapması belirlenen bu üyelere erkân denir. Emirlik, Merkezi Meclis-i Şûra seçimlerinde sadece bunlar oy kullanabilir. Cemâat'te sıkı tutulan üyelik şartları nedeniyle Cemâat'in üye sayısı çok fazla olmamıştır. İkinci kademe ise yardımcı üyeliktir. İleride tam üye olmaya aday olan bu üyelere *kârkûn* denir. Bu üyeler Merkezi Meclis-i Şûra seçimlerinde oy kullanamazlar ancak mahalli teşkilatların günlük işlerinde önemli görevleri vardır. Üçüncü üyelik ise Cemâat'in çoğunluğunu oluşturan ve kendilerine müttefik yahut *sempatizanlar* denilen taraftarlarıdır. Bunlar Cemâat'in ideolojisini ve programını benimseyen, seçimlerde ve diğer faaliyetlerde destek veren, maddi katkıda bulunan, fakat teşkilatın sıkı disiplinine hazır olmayanlardır.²⁶⁷

Cemâat'e üye olmak isteyenlere, altı ay boyunca Mevdûdî'nin seçilmiş otuz kitabı okutulur ve Cemâat-i İslâmî'nin prensipleri ezberletilir. Daha sonra ise bunlar üyeliğe alınmak için bekletilir, uygun görülürse üyeliğe alınır. Cemâat-i İslâmî'ye giren kişinin Mevdûdî'nin düşünce ve fikirlerine çok iyi hâkim olması gerekir.²⁶⁸ Cemâat'in emiri gerektiğinde Cemâat'ten birini çıkarabilir veya birini alabilir. Bu konuda Cemâat'in faydasını düşünmek temel alınmıştır.²⁶⁹

Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî'ye girmenin kolay bir iş olmadığını, Cemâat'e giren kişinin bir kez daha düşünmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre Cemâat'e girenler sadece sistemi değil bütün dünya sistemini değiştirmek için bu yola koyulmuşlardır. Amaç bütün şeytani güçlere karşı mücadele etmektir. Cemâat'e giren insanların güvenilir kişilerden oluşması ve Cemâat'te her insanın aynı şekilde ayırım yapılmadan disiplin kurallarına uyması gerektiği belirtilmiştir.²⁷⁰ Cemâat'teki disiplin kurallarına uymayanlara taviz yoktur. Cemâat'in sıkı üyelik kurallarından dolayı Cemâat'e sempati duyanlar dışarıdan destek vermeyi tercih ederek üye olmaktan çekinirler. Dışardan destekleyen bu müttefikler, Cemâat'e hem maddi hem de manevi destek verirler. Onlar, Cemâat'in kurallarına tabi değildirler ve Cemâat'in işlerine de karışmazlar.²⁷¹

²⁶⁷ Ahsan, "Cemâat-i İslâmî", *DİA*, VII/292; Jalâl al-Din Rûmî "Jamâ'at-i İslâmî", *ER*, VII/515-516.

²⁶⁸ Cemâat-i İslâmî üyelerinden Naimatullah Nawaz ile 20.08.2016 tarihinde Skype üzerinden yaptığımız röportaj.

²⁶⁹ *Rôdâd-ı Cemâat-i İslâmî*, I/44.

²⁷⁰ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 6-9.

²⁷¹ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 33-34.

Mevdûdû'nin belirlemiş olduğu bu katı üyelik şartları Kadı Hüseyin Ahmed döneminde daha esnek hale getirilerek, Cemâat'e daha çok üye kazandırmak hedeflenmiştir.²⁷²

Cemâat'e kabul edilen kişinin öncelikle şehadet getirmesi şartı vardır. Mevdûdî, bu uygulamanın bazen yanlış anlaşıldığını, oysaki bunun daha önceden kâfir olup sonra Müslüman olması şeklinde değil, Müslüman olduğu halde bu kişinin kendisi ile Allah arasında olan bu sözü yinelemesi ve kişinin Cemâat'e girerek yepyeni bir hayata başladığının ifadesi olarak görülmesi gerektiğini söyler. Artık bu kişi yeni bir sistemi kabul ederek bir başlangıç yapmıştır. Hayatının bir gayesi vardır. Cemâat'e giren kişi bundan sonra Cemâat'in bütün kurallarından sorumludur.²⁷³

Cemâat-i İslâmî'nin ideolojisine sadık kalmak kaydıyla oluşturduğu sıkı üyelik şartları Mevdûdî'den sonra biraz daha esnetilmiştir. Bu şekilde onun daha geniş kitlelere yayılarak siyasetteki başarısına katkı olabileceği düşüncesinden hareket edilmiştir. Ancak bu konuda ne kadar başarılı olduğu konusu tartışmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu soruna istenen düzeyde çözümler getirememiştir.

1.3.7. Cemâat-i İslâmî'ye Bağlı Kuruluşlar

Cemâat-i İslâmî daha sonraki yıllarda, Camiatu İttihadu'l-'Ulema, Hizbu'l-Mücahidin, İslâmî Camiat-i Talebe, Camiat-i Tuleba Arabiya, Kissan Kurulu, Uluslararası İşçi Federasyonu (National Labour Federation), Pakistan İslâmî Medikal Örgütü, İslâmî Homeopathy Medikal Örgütü, Pakistan İş Formu, Şebab-i Milli, Tehrik-i Mehnat Pakistan, İşçi Hareketi (Labour Movement), İslâmî Nizamat-i Talim (Islamic System of Education), FOF ve Kadın Üniversitesi gibi isimler altında çeşitli alanlardaki faaliyetlerini yürütmektedir.²⁷⁴

1.3.8. Cemâat-i İslâmî'nin Gençlik Kolu: İslâmî Camiât-i Talebe

İslâmî Camiât-i Talebe, Cemâat-i İslâmî'nin en önemli gençlik organizasyonlarından biri olup 23 Aralık 1947'de, ülkenin farklı yerlerinden 25 öğrencinin katılımıyla Lahor'da kurulmuştur. Yaygın kullanılan ismi Camiat olup, Cemâat-i İslâmî'nin sosyal tabanının genişlemesinde, İslâmî Camiât-i Talebe'nin

²⁷² Khaled Ahmed, "Saint Qazi", *Newsweek*, 18 January 2013. (<http://newsweekpakistan.com/saint-qazi/>; Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 32; Cemâat-i İslâmî'nin yayın organı olan Tercümanü'l-Kur'an'ın yazarlarından Salim Mansur Khalid ile 24.10.2017 tarihinde Skype üzerinden yapılan reportaj.

²⁷³ *Rôdâd-ı Cemâat-i İslâmî*, I/45.

²⁷⁴ Amir Rana, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, s. 429-431.

mühâliflerine karşı mücadelelerinde başarılı ve önemli bir rol üstlenmiştir.²⁷⁵ İslâm'a hizmet etmek için öğrencileri organize etmek, öğrencilerde İslâmî literatürün eğitimini öğretmek, öğrencileri gelecekteki İslâm toplumu için belirli alanlara hazırlamak üzere üç noktada hedef belirlendi. 1948'de kurucu üyeler memleketlerinde işe başladı. İslâmî Camiât-i Talebe'nin başkanı (nizam-i a'lâ) Zafarullah Han, çeşitli Pencap kolejlerini ziyaret etti. Tanıtım broşürleri ve ilk nizamnâmesi yayınlandı. Pencap'taki hemen hemen tüm bölgelerde yeni birlikler kuruldu. Birlikler öncelikle Karaçi ve Peşaver'de çalışmaya başladı. 1949'da, Merkezi sekreterliğin bünyesinde; Bilgi ve Yayın Dairesi Başkanlığı, Kamu Yardım Departmanı, Finans Departmanı, Arapça Öğretim Bölümü, Araştırma Bölümü olmak üzere beş daire oluşturuldu. İslâmî Camiât-i Talebe 1950'de Doğu Pakistan'da çalışmalara başladı ve Lahor'da ilk haftalık "Azzâm" dergisini yayınladı. Daha sonra ise İngilizce "Student Voice" adlı dergiyi Karaçi'de çıkardı. İslâmî Eğitim Sistemi ve öğrenci problemi için mücadele, İslâmî Camiât-i Talebe'nin hedeflerine dâhil edildi. Örneğin, Lahor'daki Tıp fakültesindeki öğrencilerin sorunlarını çözmek için 26 gün grev yaptı. 1951'de İslâmî Camiât-i Talebe'nin merkezi sekreterliği Karaçi'ye kaydırıldı. ICT, davetine çağrı için, Sind, Bhawalpur, Kuzey batı Sınır Eyaleti ve Doğu Pakistan'da *Halka* adı verilen beş çalışma birimi oluşturdu. Pakistan'da İslâm Anayasasının hazırlanması ve uygulanması konusunda imza kampanyası başlatıldı. 1952'de ise Merkez Sekreteryası tekrar Lahor'a taşındı.²⁷⁶

İslâmî Camiât-i Talebe, Pakistan hükümeti demokrasisine, neo-liberalizme ve Amerika'nın küresel kapitalizmine karşı gerçek bir İslâm devletini Pakistan'a getirmek için faaliyetlerini radikal ve gizli bir şekilde değil anayasal çerçevede, geleneksel yöntemleri kullanarak hareket etti. İslâmî Camiât-i Talebe, tepki verdiği olaylara karşı yeri geldiğinde şiddet içeren eylemlere de başvurmaktan kaçınmadı.²⁷⁷

İslâmî Camiât-i Talebe, başlangıçta bir dava hareketi olarak, Cemâat tarafından, İslâmî hissiyatın talebeler arasında kazandırılması için düşünülmüştü. Bu hareket Mevdûdî'nin "yukarıdan inkılâbı"nın gerçekleşmesine yardımcı olacaktı. Fakat İslâmî Camiât-i Talebe, Cemâat-i İslâmî'nin denetiminde teşekkül etse de büyük ölçüde

²⁷⁵ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 57. (Nasr, Cemâat-i İslâmî, 113); M. Nur Pakdemirli, "Hint Alt Kıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 62 (Bahar 2015), s. 446.

²⁷⁶ "Our History", <https://jamiat.org.pk/1952-2/>; Crisis Group Asia Report N°, *Islamic Parties in Pakistan*, Islamabad/Brussels, December 2011, s. 28.

²⁷⁷ Nichola Khan, "Time and Fantasy in Narratives of Jihad: The Case of the Islami Jamiat-i Tuleba in Karachi", *Human Affairs* 20, 2010, s. 241-248.

üyelerinin o zamanlar Karaçi’de yaşayan ve İhvan-ı Müslimin’in bir üyesi olan Said Ramazan’ın vasıtasıyla tanıdıkları, İhvan-ı Müslimin’n tesirindeydi. Örneğin İslâmî Camiât-i Talebe’nin davet metodunda kullandığı *davet halkaları* ve *leyli mütalaa toplantıları* buna işaret eder. Cemâat-i İslâmî’nin üst düzey liderlerinden Kadı Hüseyin Ahmed, Hurşid Ahmed, Seyid Münevver Hasan, Liyakat Beluc gibi birçok lider daha önceden İslâmî Camiât-i Talebe bünyesinde yetişmişti.²⁷⁸

İslâmî Camiât-i Talebe, gittikçe siyasallaşarak Pakistan’da ve dünyada İslâm dışı gördüğü uygulama ve hareketlere sesiz kalmadı. 1950’ler boyunca İslâmî Camiât-i Talebe’nin, İhvan-ı Müslimin’in liderlerinin cezalandırılmalarını şiddetle kınadılar ve Kuzey Afrika’da yapılan katliamları protesto ettiler. Aynı zamanda Filistin Kurtuluş Örgütü’nü desteklediler ve Keşmir’in bağımsızlığı için Hindistan’a tepki gösterdiler. 1958’deki sıkıyönetim zamanında İslâmî Camiât-i Talebe ve diğer öğrenci organizasyonları yasaklandı. 1962’de yasak kalktığında İslâmî Camiât-i Talebe’nin yeni başkanı Şeyh Mehboob Ali oldu. İslâmî Camiât-i Talebe, aynı zamanda bölgesel İslâmî konferans ve seminerler de vererek insanlara davetini ulaştırmaya çalıştı.²⁷⁹

1962-1967 yılları arasında İslâmî Camiât-i Talebe, aktif bir şekilde siyasî arenada yer almaya devam etti. Eyüp Han rejimine ve ondan sonra gelen Yahya Han rejimine karşı politikalarını sürdürdü. Sosyalizm’e karşı aktif rol aldı. 1965’te Hindistan-Pakistan savaşında İslâmî Camiât-i Talebe başkanı Seyyid Münevver Hasan, cihat çağrısı yaptı. Savaş sonrası askeri hükümet ile Hindistan arasında yapılan Taşkent Paketi’ne karşı çıktı. 1966’da Seyyid Kutup ve arkadaşlarının ölüm fermanını protesto etti. 1967’de ise yeni başkanı Muhammed Kemal Han seçildi. Pakistan’ın bölünmesinden sonra İslâmî Camiât-i Talebe Batı Pakistan ve Doğu Pakistan olmak üzere iki örgütsel yapısını oluşturdu. Bu arada yeni başkan Mutiu’r-Rahman Nizami oldu. 1969-1971 yılları arası, Eyüp Han rejiminin çökmesi ve Pakistan’da Halk Partisi ile ayrılıkçı Bengali Partisi ve Avami Birlik arasındaki çekişme sivil savaşa yol açtı ve bu da Pakistan’ın bölünmesine yol açtı. Doğu Pakistan’ın savunmasına karşı İslâmî Camiât-i Talebe Pakistan adına savaştı. İslâmî Camiât-i Talebe Bengalilerle savaşmak için Bedir ve Şems isminde iki muharebe birliği teşkil etti. 1971 yılında İslâmî Camiât-i

²⁷⁸ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 57; “İslâmî Cemiyet-i Talebe-i Pakistan”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1836>.

²⁷⁹ “Aôr History”, <https://jamiat.org.pk/1952-2/>.

Talebe'ye seçilen Mutiu'r-Rahman Nizami başkanlığı döneminde yapılan sivil harpte pek çok İslâmî Camiât-i Talebe üyesi hayatını kaybetti.²⁸⁰

1970 yılında İslâmî Camiât-i Talebe, Doğu Pakistan, Sind, Kuzey Batı Sınır Eyaleti, Pencap ve Belucistan'da yeni organizasyonun yapısını oluşturdu. Pakistan'daki İslâm Anayasası için kampanya başlattı. 1972'de Zafer Cemal Beluc yeni başkan seçildi. Bu dönemde, İslâmî Camiât-i Talebe, Cemma ve Keşmir'de çalışmalarına başladı. İslâmcı öğrenci örgütlerinin organı "Bangladeş Kabul Edilemez" hareketi Lahor'dan başladığında İslâmî Camiât-i Talebe buna destek verdi. 1974'te "Tehrik-i Nübüvvet'e katıldı. Bu harekete katıldıktan sonra İslâmî Camiât-i Talebe'nin yöneticileri ve yüzlerce taraftarı tutuklandı.²⁸¹

İslâmî Camiât-i Talebe, demokrasinin restorasyonu ve İslâm'ın uygulanması için aktif rol aldı. Ama bu tavır İslâmî Camiât-i Talebe'nin terörist faaliyetlere karışmasıyla suçlanmasına engel olmadı. İslâmî Camiât-i Talebe sadece milli siyasette aktif rol almadı o aynı zamanda aktifliğini dış siyasette de gösterdi. 1980'de Afganistan'da SSCB'nin askeri müdahalesine karşı protesto yaptı. Afgan mültecilere yardım için fon oluşturdu ve ulusal uyanış kampanyası başlattı. Ülke çapında Cihat çağrısı yaptı. O dönemde İran hükümetinin davetine karşı İslâmî Camiât-i Talebe'nin başkanı İran'ı ziyaret etti. İslâmî Camiât-i Talebe, seçim siyasetinde değil, sokakta ve kampüste gücünü sergilemek konusunda daha belirgin ve başarılı oldu. Üniversite kampüslerinde kendisini müstehcenlik ve ahlaksızlık güçlerine karşı ahlaki değerlerin koruyucusu olarak gördü. İslâmî Camiât-i Talebe, gazetecilere ve Cemâat-i İslâmî'nin siyasî muhaliflerine saldırdı. 1982 ve 1984 yılları arasında İslâmî Camiât-i Talebe'nin kampüste şiddet hareketleri ve siyasî kampanyalarına Pakistan hükümeti göz yummadı. O dönemde başta olan Ziyâülhak, 9-10 Şubat 1984'te Pencap'ta ve Sind'de bütün Öğrenci Organizasyonlarını yasakladı. Cemâat-i İslâmî'nin emiri olan Miyan Tufeyl'in İslâmî Camiât-i Talebe'yi bu konuda uyarması da pek işe yaramadı. İslâmî Camiât-i Talebe'nin başkanı Pakistan askeri yönetimi tarafından suçlandı ve bir yıl hapis cezasına çarptırıldı. Yüzlerce İslâmî Camiât-i Talebe üyesi tutuklandı ve cezalandırıldı. Çeşitli eğitim kurumlarından 39 camiat üyesi ihraç edildi. Artık İslâmî Camiât-i Talebe'nin ülke çapındaki hem siyasî tavrı hem de faaliyetleri Cemâat-i İslâmî

²⁸⁰ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 58-59; "Aôr History", <https://jamiat.org.pk/1952-2/>; Danish Khan, "The different trajectories of Jamaat-e Islami in India and Pakistan; Ideological 'compromises' shaping the politics and 'violence' of their student bodies", Muslim South Asia Research Conference, SOAS, University of London, 28 October 2013.

²⁸¹ "Aôr History", <https://jamiat.org.pk/1952-2/>.

tarafından kontrol edilemez bir hal aldı ve bu durum ileriki yıllarda da aynı şekilde devam etti. 1991-2000 yılları arasında İslâmî Camiât-i Talebe'nin mücadele ettiği en önemli olaylardan biri 1991'de gerçekleşen Körfez Savaşı'nda Amerikan birliklerinin Körfez'deki askeri müdahalesine karşı başlattığı kampanyaydı. İslâmî Camiât-i Talebe, bunun için dört ilde büyük öğrenci mitingleri düzenledi. İslâmî Camiât-i Talebe, aynı zamanda Keşmir'de radikal bir örgüt olan Hizbu'l-Mücahidin'in (HM) arkasındaki güç olmuştur. Hint kontrolündeki Keşmir'de Cemâat-i-İslâmî birlikleriyle önemli bağlantılar kurdu. Bu, İslâmî Camiât-i Talebe'nin Keşmir'in Hindistan devletinin tasallutu altından çıkıp, özgürlüğe ihtiyaç duyduğu ve Pakistan ile birleşmesi gerektiği iddialarından kaynaklanmaktadır.²⁸²

İslâmî Camiât-i Talebe, Babür Camii'nin Hindu aktivistler tarafından imha etmesine sessiz kalmayıp bu olayı protesto etti. O dönemde Hindistan'ın nükleer testler yapmak için Pakistan'a baskı uygulamasına karşılık bunu protesto etmek için kampanya başlattı. Yine Ravalakot'ta "Keşmir özgürlük mitingi", İslâmabad'da düzenlenen "Uluslararası Keşmir Konferansı"nda siyasî liderlerin ve uluslararası öğrenci liderlerinin katılımını gerçekleştirdi. İslâmî Camiât-i Talebe 2004'te, hükümetin politikalarına karşı çıktı. İslâmî Camiât-i Talebe'ye göre hükümet, Pakistan'ın ideolojisinden sapmıştı. Hükümet'in Keşmir konusundaki politikasını eleştirdi ve bunun için mitingler düzenledi. İslâmî Camiât-i Talebe'nin ülke genelinde ve dünyada gelişen olaylara karşı sesini duyurmak için mücadele etmeye devam etti. Afganistan mültecilerine destek oldu. Gazzede İsrail'le savaşan Filistinlileri destekledi ve İsrail saldırganlığına karşı fonlar oluşturdu. Mısır'da İhvan-ı Müslimin'e yapılan cinayetlerini protesto etti. 2005 yılında Danimarka'da Hz. Muhammed'e hakaret içerikli karikatüre karşı ülke genelinde "Peygambere sevgi" kampanyası başlattı ve mitingler düzenledi. Camiat, siyasî faaliyetleriyle birlikte eğitim konusundaki faaliyetlerini de sürdürmeye devam etti. Örneğin 1993'te eğitim seviyesindeki düşüşü durdurmak için kampanya başlattı. Aynı zamanda yayınlarına da devam etti. Öğrenci Yardımı Projesi'ni kurdu. Yüksek Mahkemedeki Öğrenci Birliği'nin de restorasyonu için mücadele etti. 1999'da eğitimle ilgili soru ve öğrenci problemlerini çözmek için kampanyalar yürüttü. İslâmî Camiât-i Talebe, Pakistan'ın büyük şehirlerinde "Kutub Mela" adı verilen büyük kitap

²⁸² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 61; Khan, "The different trajectories of Jamaat-e-Islami in India and Pakistan; Ideological 'compromises' shaping the politics and 'violence' of their student bodies"; "Aôr History", <https://jamiat.org.pk/1952-2/>; *Islamic Parties in Pakistan*, Asia Report N°216 -12 December 2011, s. 28-29.

fuarı düzenledi. Karaçi, Lahor, İslâmabad, Peşaver, Haydarabad ve Pencap Üniversitesi dahil olmak üzere ülke genelinde “eğitim yoluyla gelişim” başlıklı mitingler, fuarlar ve festivaller gerçekleştirildi. Eğitim ayrımcılığına karşı kampanyalar başlatıldı. Mevdûdî’nin ikametgâhında Akademi ve kütüphane kuruldu. Ülke çapında “Pakistan’ın Bütünlüğü Kampanyası” başlattı. “Öğrenci Farkındalığı Kampanyası” ile eğitim sorunları hakkında 700000 öğrenciye ulaştı. Belucistan’da on günlük eğitim ve organizasyon kampanyası yaptı.²⁸³

İslâmî Camiât-i Talebe’nin politik tavrı ve şiddet içeren eylemleri özellikle de Lahor Pencap Üniversitesi kampüsünde gerçekleşmektedir. Bu faaliyetlere karşı Üniversite’nin yeteri kadar önlem almadığı bilinmektedir. Bunun sebebinin ise İslâmî Camiât-i Talebe üyelerinin üniversitenin kilit noktalarında olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır. İslâmî Camiât-i Talebe günümüzdeki faaliyetlerine ihtiyatlı olmakla beraber devam etmektedir.²⁸⁴

İslâmî Camiât-i Talebe’nin başta Cemâat-i İslâmî’nin davasına yardımcı olmak gayesiyle kurulmasına rağmen davet metodu ve faaliyetleri bakımından Cemâat-i İslâmî’den daha radikal bir çizgide olduğu görülmektedir. Bu yönüde en büyük katkının İhvanı Müslimin’in davet metodu olduğu bilinmektedir. Ancak İslâmî Camiât-i Talebe’nin bu radikal eğilimlerine karşı Cemâat-i İslâmî’nin bu teşkilatla resmi bağı koparmaması Cemâat-i İslâmî’nin liderlerinin neredeyse tamamının buradan yetişerek gelmesi bu öğrenci organizasyonunun Cemâat-i İslâmî için hâlâ yerini ve önemini koruduğunda göstergesidir.

1.4. Diğer Ülkelerde Cemaât-i İslâmi

Cemâat-i İslâmî adı altında olan Cemâat-i İslâmî Hind, Cemâat-i İslâmî Bangladeş, Cemâat-i İslâmî Keşmir ve Cemâat-i İslâmî Sri Lanka isimli bu beş organizasyon her ne kadar benzer hedefleri ve yakın ideolojik düşünceleri benimsemiş olsa da aralarında direk organizasyonel bir bağ yoktur. Her biri kendisine göre oluşturduğu programlarını bağımsız bir şekilde yürütmektedir.

²⁸³ “Aor History”, <https://jamiat.org.pk/1952-2/>

²⁸⁴ “Islamic Parties in Pakistan”, Asia Report N°216-12 December 2011, s. 29.

1.4.1. Cemâat-î İslâmî Hind

1941’de Hindistan’da kurulan Cemâat-i İslâmî, Pakistan’ın 1947 yılında bağımsızlığını kazanmasından sonra Batı Pakistan’a taşındı. Hindistan’da kalan Cemâat’ın üyeleri ise Batı Pakistan’daki Cemâat-i İslâmî’den bağımsız Cemâat-î İslâmî Hind olarak faaliyetlerini sürdürdü.²⁸⁵

Cemâat-î İslâmî Hind, Mevdûdî ve Mevdûdî’den sonra olmak üzere iki farklı dönemden oluşur. Mevdûdî döneminde Hindistan’ı Darü’l-İslâm’a çevirme ideolojisini savunan Cemâat-i İslâmî Hind, Hindistan’da tabandan tavana doğru bir metotla İslâmî devlet kurma hedefindeydi.²⁸⁶ Hindistan’ın bölünmesinden sonra ise 1947’de Cemâat-i İslâmî Hind, ayrı bir organizasyon olarak Mevlana Ebu’l-Leys Islahi liderliğinde varlığını sürdürdü. 1951-1952’de Ebu’l-Leys Nedvi, seçimlere Müslümanlar’ın katılmaması için mücadele etmişti. Fakat Cemâat’ın seçimlere katılmama fetvasına karşı Müslümanlar seçime girmeyi tercih etti. Cemâat’ın *komünal* olduğu şeklinde suçlamalardan dolayı Nedvi, 1962’de Tüm Hindistan Müslüman Müşavere Meclisindeki (All India Muslim Majlis Mushaverat) toplantıya katılarak seçimlere girmek gerektiğini öne sürdü ve ayrıca seküler devlete olan inancını da kabul etti. Bu kırılma noktası 1980’lerde üyelerin seçimlere katılma yasağının kalkmasıyla sonuçlandı. Hindu milliyetçiliğinin yükselmeye başlaması sekülerizme ve demokrasiye saldırmaları bu geçişi hızlandıran etkenlerdendi.²⁸⁷ Cemâat-î İslâmî Hind, siyasette çok aktif olmadı. Müslümanlar Birliği’nin Pakistan talebiyle de pek ilgilenmedi. Zaten Hindistan’da mevcut şartlar da pek müsait değildi. Cemâat-î İslâmî Hind daha çok sosyal refah, eğitimsel gelişmeler ve dini uyanış konularıyla ilgilendi.²⁸⁸

Ebu’l-Leys Nedvi’den sonra 1948’den 1972’ye kadar sekereterlik yapan Yusuf yeni emir seçildi. Yusuf modern bir eğitim almasına karşın Cemâat-î İslâmî Hind’in seçimlere girmesine karşıydı. 1975’te Indira Gandhi olağanüstü hal ilan etti ve bütün muhalefet partileriyle birlikte Cemâat-î İslâmî Hind de kapatıldı ve Yusuf dâhil bütün liderleri tutuklandı. 1997’de Gandhi, genel seçim yapılacağını ilan etti ama Cemâat-î İslâmî Hind henüz faal durumda değildi. Cemâat-î İslâmî Hind seçimlere girip girmeme konusunda bir mutabakata varamadı. Yapılan tartışmalar neredeyse bölünme noktasına

²⁸⁵ “New Bangladesh On Jamaat-e Islami Ideology”, *International Journal of Rights and Security*, ed. Michael Giles, Canada 2014, s. 5-6.

²⁸⁶ Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi, Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, s. 141-143.

²⁸⁷ Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi, Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, s. 291vd.

²⁸⁸ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 503.

kadar geldi. Cemâat-î İslâmî Hind'in seçimlere katılma konusundaki kararı ancak 1985'te Müslümanların haklarını koruyacak birinin aday olması kaydıyla seçime katılma konusunda karar alındı.²⁸⁹

Bu sürece gelmek Cemâat-î İslâmî Hind'in 25 yılını aldı. Bu süreçten sonra *ikame-i dinin* anlamı değişti. 2002'de Cemâat'ın yeni aylık dergisi "Yeni Hayat"ta Cemâat'ın şûra üyelerinden olan editör, İslâm'ın toplumu ve devleti biçimlendirdiği ama devletin İslâm'ın temelinde olmadığını söylüyordu. Mevdûdî'nin 1951'de Hindistan'ı Darü'l-Küfür ilan etme fetvasına karşı Cemâat-î İslâmî Hind, fıkıhta uç noktalarda Mevdûdî'yi takip zorunluluğu olmadığını açıkladı. Ayrıca Mevdûdî'nin İslâmî devlet düşüncesi sorgulandı. Mevdûdî'nin *Tefhîmi*'ne direk atıfta bulunmak yerine Kur'ân'a atıfta bulunma gibi düşünceler öne sürüldü. 2002'de birçok Hindu lider Cemâat'e davet edildi. Cemâat liderlerinin seküler demokrasiyi savunmak için Hindu din adamlarıyla ittifak kurması bir takım aşırı sert tepkilere yol açtı. Cemâat-i İslâmî'nin seküler demokrasiye yönelişinde daha çok Hindu milliyetçiliğinin Müslümanlar'a karşı demokratik olmayan baskısı, yine Hindu aktivistlerinin Babür camisini imhası tetikleyici unsurlardır.²⁹⁰

Cemâat-i İslâmî Hind'in birbirinden farklı düşünen iki öğrenci kolu vardır. Bunlardan birincisi Hindistan Öğrenci Örgütü olan (Student Islamic Organization of India-SIO), aşırılıklardan uzak, kanunlara uyan ve İslâm'ı sevgi ve şefkat olarak tanımlayan görüşlere sahiptir ve sekülerizmi kabul eder. İkincisi ise Hindistan İslâmî Öğrenci Hareketi (Student Islamic Movement Of India, SIMI) olup cihadı teşvik eder ve sekülerizmi reddeder. Ancak SIMI'nin radikal davranışlarından dolayı Cemâat, daha sonra SIMI'yle olan resmi bağlarını kopardı. Felah medresesi, Cemâat-î İslâmî Hind'in 1962'de kurulmuş ilköğretime kadar karma eğitim veren yükseköğrenim medresesidir. Öğrenciler burada parayla okur. Elit bir okul olup, üyelerinin çoğunluğu şehirlidir. Burada mezhep taassubu yoktur. Tüm imamların görüşleri verilir ve kişi istediği mezhebi tercih edebilir. Felah idaresi de SIMI'den değil SIO'dan yana oldu. SIMI'nin radikalleşmesinde Hindistan'da Babür caminin Hindu milliyetçileri tarafından yıkılması, kendilerine soykırım uygulamalarının etkileri de bulunmaktadır. SIMI bu

²⁸⁹ Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi, Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, s. 308-312.

²⁹⁰ Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi, Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, s. 313 vd.; Maidul İslâm, *Limits Of Islamism: Ideological Articulations of Jamaat-e Islami in Contemporary India and Bangladesh*, (Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of DPhil in Politics in the Department of Politics and International Relations at the University of Oxford), 2012, s. 164.

olaylardan sonra Hindistan'ı Darü'l-Harp ilan etti. 11 Eylül saldırılarından sonra Hindistan devleti SIMI'yi kapattı ve ulusal lider Kasım Ömer tutuklandı.²⁹¹

Cemâat-î İslâmî Hind, aynı zamanda dinsel azınlıkların anayasal haklarını korumaya çalıştı. Hindistan'daki bir takım Müslüman örgütlere katılarak sorunların çözümü üzerinde yoğunlaştı. Diğer Müslüman örgütlerle böylesine yaratıcı dayanışma, Hindistan'daki Müslüman akademisyenlerin ve örgütlerin Cemâat-î İslâmî Hind'in muhalefetine azaltmaya yardımcı olmuştur. Cemâat-î İslâmî Hind'in, çeşitli kanatları olan Kadın Örgütleri, Öğrenci İslâm Örgütü, Kız İslâm Örgütü ve Edebiyat etkinliklerini teşvik etmek için İdare-i Edebi İslâmî adlı yan kuruluşları vardır. Cemâat'in politikalarını ve faaliyetlerini kabul eden çeşitli vakıf ve dernekler, mescit, medrese, okullar, kolejler, hastaneler, yetimhaneler, mesleki eğitim merkezleri, faizsiz krediler, yardım faaliyetleri ve konut projelerini yürütüyor.²⁹²

Cemâat-î İslâmî Hind, kaynaklarını Kur'ân ve Sünnet'e dayandırarak, her türlü toplumsal çatışmadan uzak, demokratik ve anayasal araçlarla barışçı yolları tercih etmekte, ülkedeki sorunlara İslâm'ın bir alternatif olacağını, İslâmî ekonomik sistemin de bir alternatif olarak uygulanabilirliğini düşünmektedir. Cemâat-î İslâmî Hind'e göre, emperyalist sisteme en uygun çözüm İslâmî bankacılıktır. O, Hint-ABD ve Hint-İsrail stratejik ittifaklarına karşıdır. Hint hükümetini Hamas'ın Filistin yönetimindeki yöneticiliğini tanımasını istemektedir. NATO kuvvetlerinin de Irak'tan ve Afganistan'dan çekilmesi gerektiği görüşündedir.²⁹³

Seküler bir devlet olan Hindistan'ın nüfusunun sadece % 11'nin Müslüman olması burada bir İslâmî devlet talebinde bulunmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Cemâat-î İslâmî Hind öncelikli olarak Cemâat-i İslâmî Pakistan ile ilgilendi. O, bununla birlikte Hint İslâm toplumunun hayatı konusunda üç noktada koruyucu rol üstlenmişti; Müslüman Aile Hukuku, Urdu dili, Aligarh Üniversitesi. 1950'lerde ise üç farklı konuda çalıştı: Kur'ân ve Sünnet'e göre İslâm'ın geleneksel öğretilerini yerine getirmek, Müslüman haklarını ve kimliğini yeniden değerlendirmek ve aynı zamanda komünizim tehlikesine karşı da savaşmak. Cemâat-î İslâmî Hind, aynı zamanda Hindistan'da Müslümanların karşılaştığı ayrımcılık unsurlarıyla da ilgilenmekteydi. Cemâat-î İslâmî Hind, 1960'larda bütün Hindistan Müslüman Meşveret Meclisi'ne

²⁹¹ Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi, Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, s. 188 vd.

²⁹² Jamaat-e Islami Hind, "History and Background", <http://jamaateİslâmihind.org/eng/about-jamaat/history/>.

²⁹³ Maidul İslâm, *Limits Of Islamism: Ideological Articulations of Jamaat-e Islami in Contemporary India and Bangladesh*, s. 135-141.

katıldı. Bu meclis, çeşitli Müslüman siyasî partilerinin birleşiminden oluşuyordu. Cemâat-î İslâmî Hind, çok dilli, çok ırklı ve çok kültürlü Hindistan toplumunda ulusal birlik ve bütünlüğe teşvik etmekteydi. Cemâat-î İslâmî Hind'in Genel Sekreteri Mevlana Siracu'l-Hasan'a göre, ahlaki düzelme Hindistan toplumunda bütün dini komitelerde birlik olmakla gerçekleşir. Böylece Cemâat-î İslâmî Hind diğer dini gruplar arasında ahlaki değerleri vurgular ve ortak bir anlayış oluşturma sorumluluğunu taşır. Cemâat-î İslâmî Hind'e göre, kendisi İslâmcı misyonunu çok fazla ortaya koyamamaktadır. Buna rağmen o, Filistin direnişi ve Afgan direnişi için Hindistan ve Pakistan arasında kulis yaparak destek vermiş ve 1980-85 arası Rus işgaline karşı birçok miting yapmıştır. Cemâat-î İslâmî Hind'in İslâm devleti programı yoktur. Bu anlamda Hindistan'da bir alternatif yoktur. Cemâat-i İslâmî Pakistan ve Cemâat-î İslâmî Hind sekülerizm konusunda keskin bir şekilde ayrılırlar. Cemâat-i İslâmî Pakistan sekülerizme *şeytani bir güç* derken, Cemâat-î İslâmî Hind ise İslâm'ın gelecekteki yeri için bir garanti görür. Fakat her ikisi de sekülerizmin dine uygun olmadığını düşünür. Cemâat-î İslâmî Hind laikliğin inançlar konusunda eşit yaklaştığını düşünür ve laikliği bir devlet politikası olarak görür. Bu konuda da oldukça samimidir. Mushiru'l-Hakk'a göre devlet seküler kalmak zorundadır ama Müslümanlar sekülerizmden korunmak zorundadır.²⁹⁴

Cemâat-î İslâmî Hind faaliyetlerini yürütmek için kendi nizamnâmesini oluşturmuştur. Bu nizamnâme 13 Haziran 1956'da yürürlüğe girmiştir. Nizamnâme'nin 3. maddesine göre, Cemâat-i İslâmî Hind'in temel inançları şu şekilde ifade edilmektedir: *Lâ ilâhe illallâh Muhammedur Resûlullah*, olarak yer alır. İlahi varlık sadece Allah'tır, O'nun dışında hiçbir Tanrı yoktur ve Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir. Allah, tüm yetkilerin gerçekte sahibidir. Kişi, Allah'tan başkasını egemenlik ve yüce otorite efendisi olarak tanıyamaz; kendi otoritesinde emir ve yasak yetkisine sahip kimseyi kabul etmez; kimseyi kendi başına kalıcı ve mutlak bir kanuni veren ve kanun koyucu olarak görmez; Allah'ın ve onun kanunlarının bağlılığına bağlı olmayan tüm ittifakların geçerliliğini kabul etmeyi reddetmesi gerekir. Çünkü Allah, kendi alanının tek meşru Rabbi ve yaratılışının yegâne egemenidir. Nizamnâme'nin dördüncü maddesine göre ise Cemâat-î İslâmî Hind'in amacı *ikâme-i din*'dir. Bu bağlamda Kur'ân ve Sünnet, Cemâat-î İslâmî Hind'in tüm faaliyetlerinin temelini oluşturmaktadır.

²⁹⁴ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islâmî and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 503-506.

Diğer her şey, ikincil olarak ve yalnızca Kur’ân ve Sünnet’e uygun olarak tutulacaktır. Tüm eylemlerinde Cemâat-î İslâmî Hind, ahlaki sınırlarla sınırlandırılacak ve asla hakikat ve dürüstlüğe karşı ya da toplumsal nefret, sınıf mücadelesi ve fesat ile ilgili olan herhangi bir yol izlemeyecektir. Cemâat-î İslâmî Hind, hedefinin başarılması için yapıcı ve barışçıl yöntemler benimser; Yani İslâm’ın yayılması, talimatı ve yaygınlaştırılması yoluyla zihinsel bakış açısını, karakterini ve davranışını reforme edecek ve böylece ülkenin sosyal hayatında arzulanan doğru devrimi gerçekleştirmek için kamuoyunu eğitecektir. Cemâat-î İslâmî Hind’e göre, her Hintli vatandaşın erkek ya da kadın olsun bulunduğu topluluk ya da ırka bakılmaksızın Cemâat-î İslâmî Hind’e üye olabilir. Cemâat-î İslâmî Hind’in diğer maddelerinde ise üyelik durumları, organizasyonun işleyiş yapısı hakkında bilgi verilmektedir. Cemâat-î İslâmî Hind’in emirinin sadece bu teşkilatın lideri statüsünde olup, *Emiru’l-Mü’minin* statüsünde olmadığı nizamnamesinin 22. maddesinde belirtilmiştir. Burada Emir’in hem dini hem de insani olarak üstün niteliklere haiz bir kişi olması konusunda nitelikler belirlenmiştir. Ayrıca buna rağmen emir’in danışma konseyi vardır. İşlerini istişare ile yürütmek zorundadır. Şu anda başta bulunan emir Mevlana Celaleddin Umri’dir.²⁹⁵ Cemâat-î İslâmî Hind’in nizamnamesinin aynı zamanda onun ideolojisini yansıttığı görülmektedir.²⁹⁶

²⁹⁵ Jamaat-e Islami Hind, “The Constitution of Jamaat-e Islami Hind”, <http://jamaateİslâmihind.org/eng/about-jamaat/ideology/>

Cemâat-î İslâmî Hind’in teşkilat yapısı şu şekildedir: Temsilciler Meclisi, dört yıllık bir süre için üyeler tarafından seçilir. Cemaat’ın emirini Temsilciler Meclisi seçer. Merkezi Danışma Konseyi, Temsilciler Meclisi tarafından seçilen 18 üye ve bir resmi Genel Sekreteri kapsar. Cemâat Emiri, Merkez Danışma Konseyi ile istişare ederek Başkan Yardımcısı, Genel Sekreter ve Sekreterleri atar.⁴ Bölgesel Emirler, bölge üyelerinin görüşlerini ve Cemâat’ın ilgisini göz önünde bulundurarak, ilgili bölgelerin Danışma Konseyleri ile istişarede bulunarak Cemâat’ın Emir’i tarafından atanır. Bölgesel Danışma Konseyleri, ilgili bölgelerin üyeleri tarafından seçilir. Yerel Emirler, Cemâat’ın Emir’i tarafından, ilgili bölgelerdeki üyelerin görüşlerini, bölge emiri’nin görüşünü ve Cemâat’ın görüşünü dikkate alarak atanır. Emir, Cemâat-î İslâmî Hind nizamnamesinin hükümlerine uygun olarak Merkezi Danışma Konseyi ile istişarede bulunan İlçe ve Bölge Teşkilatının düzenlemelerini yapar. Bölge ve Alan Düzenleyicileri, Bölgesel Danışma Konseyleri ve Bölgesel Emirler Cemâat-î İslâmî Hind’in emiri tarafından atanır. Jamaat-e Islami Hind, “The Constitution of Jamaat-e Islami Hind”, <http://jamaateİslâmihind.org/eng/about-jamaat/ideology/>

²⁹⁶ Cemâat-î İslâmî Hind ideolojisinin genel çerçevesi şu şekildedir: Allah’ın varlığı e birliğine iman esastır. Allah aynı zamanda yasa koyucudur. Bölge, ırk, renk ve dil farklılıkları insanları ayrı varlıklara bölmektedir. Bunlar yapay bölünmelerdir. Bütün ilâhi dinler aynı mesaj üzerine gönderilmişlerdir. Bu rehberliği eksiksiz ve nihai formunu taşıyan Hz. Muhammed’dir. Hz. Muhammed’in getirdiği din evrenseldir. Ahiret hayatı ebedi hayat olup dünya hayatı geçicidir. Diriliş gününde insanlar hesap verecektir. Buna göre ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. İslâm, yalnızca dini törenler ve ritüellerin bir özetini değil, insanoğlunun her yönüyle genel yaklaşımını ilgilendirmektedir. İslâm, insanları bu gezegendeki bütün hayatı İlahi rehberine uygun bir şekilde düzenleyerek kendi manevi hırslarını gerçekleştirmeyi sağlıyor. Cemâat-i İslâmî Hind’e göre, bugünün Müslümanları genellikle İslâm’ın asıl kararlarına uymamaktadır. Batı emperyalizminin uzun süredir düşmanlığına rağmen, biz bir ulus olarak, Batı medeniyetindeki iyi olan değerleri alma çabasındayız. Komünizm ve sosyalizm

Cemâat-î İslâmî Hind'in kuruluşundan bugüne kadar geçirdiği evrelere bakıldığında onun başta Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevdûdî'nin çizgisinde olduğu ancak zamanla bu sıkı bağlılığın azaldığı hatta Mevdûdî'ye alternatif düşüncelerin bile yer aldığı görülmektedir. Cemâat-i İslâmî Hind'in bu duruma gelmesine etken olan en önemli faktörlerden birinin Hindistan'ın dini ve siyasi yapısı olduğu söylenebilir. Burada Müslümanların fâliyetlerini rahat bir şekilde yürütmeleri mümkün olmadığı için bu durum bu teşkilatın radikal eylemlerden ziyade daha çok davet ve tebliğe ağırlık vererek fâliyetlerini sürdürmelerine sebep olmuştur.

1.4.2. Cemâat-i İslâmî Bangladeş

Cemâat-i İslâmî Bangladeş, 1975'te Bangladeş'te bağımsız bir siyasî parti olarak kurulmuştur.²⁹⁷ Parti, Bangladeş anayasası tarafından kurulan devletin dört temel ilkesinden üçü olan sekülerizm, sosyalizm ve milliyetçiliği reddetmektedir. Parti, Gayri müslimlerin üyeliğini kabul etmemektedir. Parti liderleri ve üyeleri her seviyede, bilgili olmakla yükümlüdürler, aynı zamanda Kur'ân, Hadis ve İslâm Edebiyatı gibi konularda görüş alışverişinde bulunmakla birlikte, düzenli olarak tartışma toplantılarına katılmak, Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in fonlarına katkıda bulunmak ve yeni üye istihdam etmek gibi görevleri de vardır. Cemâat-i İslâmî Bangladeş, 2008 yılından bu yana, Avrupa Komisyonu düzenlemelerine uymak için nizamnâmesini birkaç kez gözden geçirdi. Bangladeş anayasası ile çatışma halinde olan “Allah ve İkam-e din” içeren logosunu değiştirdi. Çeşitli hükümleri sildi ve diğerlerini de parti nizamnâmesine dâhil etti. Örneğin, nizamnâmesinde yer alan; Cemâat-i İslâmî Bangladeş “örgütlü çabalarla İslâmî hâkimiyet kurma” ve “İslâm'ı tam olarak yerine getirmek için devlet sisteminde gerekli değişiklikleri yapmak” gibi ifadeleri sildi. Aynı zamanda parti buna “demokratik yöntemlerle sadece kural kurmak” ifadesini dâhil etti. Bununla birlikte, Ağustos 2013'te Yüksek Mahkeme, Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in, Avrupa Komisyonuna yasadışı olarak kaydettirildiğini ve bunun için onuncu parlamento seçimlerine girmesi için uygun bulunmadığını ilan etti. Parti, Bangladeş'in ulusal kurtuluş savaşına muhalefetine ve 1971'de savaş suçlarına karışmasına rağmen, kendisini diğer İslâm dışı ana akım partileri ile ittifak kurma konusundaki kurnaz bir strateji ile kendisini rehabilite etmede

aslında yabancı ideolojiler olmasına rağmen insanlar tarafından tutkuyla savunulmaktadır. Jamaat-e Islami Hind, “The Constitution of Jamaat-e Islami Hind”, <http://jamaateislamihind.org/eng/about-jamaat/ideology/>

²⁹⁷ “New Bangladesh On Jamaat-e Islami Ideology”, *International Journal of Rights and Security*, s. 5-6.

başarı sağladı. Cemâat-i İslâmî Bangladeş, yıllar içinde hem seçim hem de hareket politikasındaki konumunu meşrulaştırmak ve pekiştirmek için ittifak ortaklarını birkaç kez değiştirdi. Nitekim ittifak politikasıyla Cemâat-i İslâmî Bangladeş, ortaklarının ideolojik yönelimini etkileyebildi ve kendi ideolojik gündemini ilerletti.²⁹⁸

Cemâat-i İslâmî Doğu Pakistan'da 1970 yılında yapılan seçimlerde toplam oyların sadece % 6'sını kazandı. O oldukça popüler olan Şeyh Mucibur Rahman'ın partisi olan Avami Birliğiyle siyasî mücadele etti. 1971 iç savaşı sırasında Cemâat-i İslâmî, Doğu Pakistan'da sadece siyasî bir partiydi ve Pakistan birliği için merkezi hükümetle el ele vermişti. O zaman yüzlerce Cemâat-i İslâmî üyesi Pakistan'ın bölünmemesi için hayatını kaybetti. Cemâat-i İslâmî, Bangladeş bağımsız olduktan sonra iktidardaki Avami Birliği tarafından illegal bir organizasyon olarak ilan edildi. Bangladeş'teki Cemâat-i İslâmî'nin önde gelen liderleri ve aktivistleri yakalandı ve hapisaneye gönderildi. Onlar Bangladeş'te illegal bir organizasyon ilan edildikten sonra faaliyetlerini daha çok sosyo-kültürel, dini ve eğitim odaklı sürdürdüler. Bu faaliyetleriyle 1972'nin sonlarına geldiğinde Cemâat-i İslâmî'nin Bangladeş'teki şubelerinin sayısı 120'ye kadar ulaşmıştı. Bu aşamadaki faaliyetlerinin temel amacı, dağınık güçlerini yeniden gruplandırmak, Bengal Müslümanlarını İslami mirasla yeniden ilişkilendirmek ve halkı, yeni devletin ideolojisi olarak anayasaya dâhil edilen laik milliyetçiliğe karşı eğitmektir. Mucibur Rahman'ın bir askeri darbede suikasta uğramasından ve General Ziyâur Rahman'ın iktidara gelmesinden sonra, Cemâat-i İslâmî resmi olarak yeniden kendi ismini aldı. Ziyâurrahman, Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in organize olmalarına, kolejler ve üniversitelerde yer almalarına izin verdi. 1978-1979 yılları arasında onun öğrenci kanadı ICS (Islamic Chatro Shibir), başarılı bir şekilde Avami Birliği ve diğer topluluklara karşı mücadele etti. Farklı yerlerdeki öğrenci birliği seçimlerini kazandı. Bugün Cemâat'ın *Sangram* adlı bir günlük gazetesi var. O, İslâmî araştırmalar enstitüsünde iyi bir kadro oluşturmuştur. Aynı zamanda işçi, genç, kadın ve uzman yetiştiren ayrı bölümleri de vardır.²⁹⁹

Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in bugün en önemli İslâmî öğrenci kolu ICS'dir.³⁰⁰ Bangladeş'in bütün ilçelerinin %21'inde yüksek okulların % 60'ından fazlasına sahiptir. 1980'de kolej ve üniversitelerdeki öğrenci birliğinin %55'inden fazlasını kazanmaya

298 Rounaq Jahan, *Political Parties in Bangladesh*, Working Paper Series, CPD/ Bangladesh, CMI/ Norway 2014, s. 13-14.

299 Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and Tablighi Jamaat of South Asia", s. 501-502.

300 ICS (The Islami Chhatra Shibir) İslâmî Öğrenci Organizasyonu.

devam etmiştir. Bu üniversitelerde en güçlü olarak Dhaka, Rajshahi, Jahangirnagar'dır. Onun etkisi istikrarlı bir şekilde artmakta olup sadece geleneksel unsurlar arasında değil, modern eğitilmiş gençler arasında da yayılmıştır. Onun aktiviteleri öncelikli olarak dini ve kültürel programlar, Bengali gençler arasında inancın yeniden uyandırılması şeklindedir. Sınırları milliyetçi, sosyalist ve sekülerist etkinin tersinedir. 1989'un sonunda onun ana organizasyonun siyasî aktiviteleri yeniden başarılı bir şekilde başladı. Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in siyasî programında yer alan temel konular arasında demokrasinin yeniden restorasyonu için siyasî gruplara bağlı düşüncede olan diğer gruplarla bağlantılar oluşturmak, Hindistan hegemonyasına direnç göstermek, Öncelikle Pakistan olmak üzere diğer İslâm ülkeleriyle iletişimi artırmak yer alır. 1987'de Cemâat-i İslâmî Bangladeş, H. M. Ershad ve onun takipçisi Mukti Bahini tarafından zulme maruz kaldı. Cemâat-i İslâmî Bangladeş'e yapılan bu yeni saldırı, Avami Birliği'nin laik ve milliyetçi güçlerini yenerek, Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in yakın bir zamanda öğrenci birliği seçimlerinde pek çok kolej ve okulda umulmadık bir başarı elde etmesinden sonra başladı. Bu olaydan sonra kırk Cemâat-i İslâmî Bangladeş lideri ve çalışanları İslâmî Demokratik Birliği'nde, General Ershad'ın rejimine karşı oluşturulmuş İslâmcı grupların koalisyonu (Islamic Democratic League Alliance) başı çektiklerinden dolayı Mukti Bahini tarafından suikaste uğradı. Bu durum Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in hükümete karşı bir tavır almasına yol açtı. Hükümet, 12 Kasım 1988'de bir mitingde Cemâat-i İslâmî Bangladeş'i elimine edeceğini ifade etti. İddia'ya göre, 1971 özgürlük savaşında Cemâat-i İslâmî Bangladeş Pakistan birliği için savaşmış, Bangladeş'in bağımsızlığını istememişti. Onların bu ülkede yeri yoktu ve buna sessiz kalınmayacaktı. Urduca konuşan liderlerin çoğu Bangladeş kurulduğunda Doğu Pakistan'ı terk etti. Etkili entelektüel liderler orta doğuya gitti. Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in başkanı Mevlana Abdul Rahim Pakistan'ın bölünmesiyle ana Cemâat-i İslâmî Bangladeş'ten ayrıldı. Amacı tamamen dini ağırlıklı olup siyasî olmayan bir organizasyonun Mevdûdî'nin orijinal yenilikçi hareketini temel alarak yeni bir organizasyon oluşturmaktı. Bu yeni organizasyon çok uzun sürmedi. Bu bölünmeyi gidermek Cemâat-i İslâmî Bangladeş liderlerinin dört yılını aldı. Bu sürecin sonucunda Pakistan yıllarında Mevdûdî'nin yakınlığıyla bilinen siyaset bilim profesörü Gulam Azam³⁰¹, Cemâat-i İslâmî Bangladeş, Cemâat-i İslâmî Hind, Cemâat-i İslâmî Keşmir ve

³⁰¹ Gulam Azam: Bangladeş'in başkenti Dakka'nın Bibaria bölgesinde 7 Kasım 1922 tarihinde doğdu. O, tefsir, hadis, fıkıh alanında kendisini yetiştirdi. Dakka Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi'nden yüksek lisans

Cemâat-i İslâmî Pakistan arasındaki tamamlayıcı ideolojik bağları koruyacağı düşüncesiyle Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in başkanı seçilmiştir.³⁰² Gulam Azam, 2000 yılına kadar Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in liderliğini sürdürdü. 2010 yılında Bangladeş'teki Avami Birliği hükümeti 1971 yılındaki savaşta Pakistan'la işbirliği yaptığı iddiasıyla tutuklandı ve idama mahkûm edildi.³⁰³ Daha sonra başa gelen Mevlana Mutiurrahman Nizami,³⁰⁴ 2001-2006 yılları arasında Nizami, iki dönem için Parlamente'ye seçilerek tarım ve sanayi bakanı olarak görev yaptı. Onun 2008'den sonraki dönemi bir takım suçlamalarla ve yargılanmalarla geçti. 2011 yılında ise tutuklandı. Daha sonra ise Doğu Pakistan'ın Birleşik Pakistan'dan ayrılmasına ve 45 yıl önce yeni Bangladeş devletinin kurulmasına yol açan iç savaş sırasında işlendiği iddia edilen savaş suçlarından dolayı hüküm giydi ve son derece tartışmalı geçen bir yargı sürecinin ardından 11 Mayıs 2016'da asıldı.³⁰⁵ Nizami'den sonra gelen lider olan Makbul Ahmed, savaş suçu olmayan ilk emir olarak başa geldi. Bugün Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in emirliğini sürdürmektedir. Cemâat-i İslâmî Bangladeş, üst düzey

yaptı. 1945-1946 yıllarda Doğu Pakistan Kültür Birliğinin Sekreter Yardımcısı, 1946-1947 yıllarında Dakka Üniversitesi, Öğrenciler Birliği teşkilatında yer aldı. 1947-1949 yıllarında Dakka Üniversitesi Merkez Öğrenci Birliği teşkilatının Genel Sekreteri seçildi. 1957'de Doğu Pakistan Cemâat-i İslâmî'nin Genel Sekreteri oldu. 1964'te Eyüp Han tarafından hapse atıldı. 1967'de Şeyh Mucibur Rahman'ın da üyesi olduğu Pakistan Demokratik İttifak (PDM) oluşumunda yer aldı. 1969'da Doğu Pakistan Cemâat-i İslâmî'nin Emiri oldu. O, Pakistan'ın bölünmemesi için Pakistan ordusunun yanında yer aldı. 2000 yılına kadar Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in liderliğini sürdürdü. 2010 yılında Bangladeş'teki Avami Birliği hükümeti 1971 yılındaki savaşta Pakistan'la işbirliği yaptığı iddiasıyla tutuklandı ve idama mahkûm edildi. 2014 yılında ise vefat etti. <https://ghulamazam.net/about/biography/>; <https://www.yenisafak.com/dunya/cemaati-islami-lideri-gulam-azam-vefat-etti-695282>

³⁰² Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and Tablighi Jamaat of South Asia", s. 502-503.

³⁰³ <https://jamaat-e-islami.org/en/article-details.php?category=44&article=111>

³⁰⁴ 31 Mart 1943'te doğdu. Nizami, 1960'lı yıllarda Doğu Pakistan'ın öğrenci örgütü olan İslami Chhatro Shango'nun (şimdiki adıyla İslami Chhatro Shibir) liderlik etti. Ağustos 1975'te Şeyh Mujibur Rahman'ın subaylarının suikasta uğramasının ardından Ziyaur Rahman 1977'de bir darbeye cumhurbaşkanı oldu. Ghulam Azam ve Nizami gibi en önemli Cemâat liderlerinin 1978'de Bangladeş'e dönmesine izin verdi. Nizami, Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in gençlik kanadı olarak hizmet eden İslami Chhatra Şibir'i (Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in Öğrenci Örgütü) organize ederek, Cemâat'in önemli bir lideri olarak ortaya çıktı. 1991 yılında, Pabna-1 seçim bölgesi için Cemâat-i İslâmî'yi temsil eden bir Parlamente üyesi seçildi; 1994'e kadar Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in Parlamente Partisi lideriydi. Nizami, 2001 yılında Gulam Azam'dan Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in Emirliğini devraldı. Aynı yıl, partisini BNP'nin de dâhil olduğu dört partili bir ittifakın bir parçası olarak temsil eden Nizami, Parlamente'da Parlamente'da oyların% 57.68'ini alan bir meclis kazandı. 2001-2003 yılları arasında Tarım Bakanı olarak görev yaptı ve ardından üç yıl Sanayi Bakanı olarak görev yaptı (2003-2006). 2008'de yolsuzluk iddialarıyla Nizami suçlandı ve 2010 yılında ise hakkında bir takım suçlamalardan dolayı yeniden yargılandı. 2011'de ise silah kaçakçılığı iddiasıyla tutuklandı. http://military.wikia.com/wiki/Motiur_Rahman_Nizami

³⁰⁵ Ali Al-Ghamdi, "For what sin was Maulana Nizami executed?", Perşembe, 19 Mayıs 2016, <https://jamaat-islami.org/previous/en/details.php?artid=Mzk4OQ> ; Mohammad Hossain "Hanging of Nizami: A Result of illiberal Autocracy in Bangladesh" 17 Mayıs 2016. <https://jamaat-e-islami.org/previous/en/details.php?artid=Mzk4NA> ; <https://tribune.com.pk/story/1022722/bangladesh-upholds-death-sentence-for-top-ji-leader/>.

liderlerinin³⁰⁶ infaz edilmesini takiben son zamanlarda en kötü döneminden geçmekte ve herhangi bir siyasi faaliyeti kamuoyuna açıklayamamaktadır.³⁰⁷

Cemâat-i İslâmî Bangladeş'in, Bangladeş'te önüne çıkan en büyük engel onların 1971 yılında Bangladeş devletinin kurulmasına yol açan iç savaş sırasında Pakistan birliği için merkezi hükümetin yanında yer almış olmasıdır. Bu durum Cemâat-i İslâmî Bangladeş liderleri ve çalışanlarının Bangladeş'te savaş suçluları olarak görülmesine ve son zamanlarda üst düzey yetkililerin infaz edilmesine kadar varacak vahim hadislerin yaşanmasına yol açmıştır. Hükümet onların özgürlüklerini kısıtladığı için faaliyetlerini daha çok sosyo-kültürel, dini ve eğitim odaklı yapmaktadırlar.

1.4.3. Cemâat-i İslâmî Keşmir

Cemâat-i İslâmî Keşmir,³⁰⁸ 13 Temmuz 1974'te kuruldu. Cemâat-i İslâmî Keşmir, hedefini, İslâmî nizamı getirmek ve Keşmir'de özgürlüğü sağlamak şeklinde belirlemiştir. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in 13 Temmuz'da kurulmasının nedenini üyelerden biri olan Raca Zakir Han şöyle anlatır; “Keşmir'deki Srinagar şehrinde bir Müslüman ezan okurken öldürüldü. İkinci Müslüman ezana devam ederken o da

³⁰⁶ İdam edilen Cemâat-i İslâmî Bangladeş liderleri: Abdulkadir Molla, Mutiurrahman Nizami, Md. Kameruzzaman, Mir Kasim Ali, Ali İhsan Muhammed Mücahid'dir.

³⁰⁷ Rafiqul İslam Azad, “Maqbul Ahmed ‘elected’ Jamaat ameer”, 22 Eylül 2016. <http://www.theindependentbd.com/home/printnews/60962>

³⁰⁸ Cemâat nizamlanmasında ismini Cemâat-i İslâmî Azad Cammû-Keşmir olarak verir. Keşmir, bölgesinin bir bölümü Pakistan'ın elinde bulunmaktadır. Bu bölümde Azad Keşmir eyaleti de yer almaktadır. Bir bölümü Çin'in hâkimiyetinde olup bölgenin Hindistan'a ait bölümü ise Cammû- Keşmir eyaletini meydana getirir 1947'de Hindistan ve Pakistan devletlerinin kurulmasından sonra İngiliz himayesindeki irili ufaklı nizamlık, nevvablık, prenslik, mihracelik ve krallık nüfus yoğunluğu, dini ve etnik yapı, coğrafi konum gibi özelliklerine ve halklarının arzularına göre bu iki devletten birine katılmaları veya bağımsızlığı seçmeleri hususunda serbest bırakıldılar. Bunlardan biri olan Cammû-Keşmir Mihraceliği'nin 1941 sayımına göre toplam 4.021.616 kişilik nüfusunun 3 milyonu müslüman, 809.000'i Hindu idi ve bu durum mihraceyi tercih açısından sıkıntıda bırakıyordu. Keşmiri kurtarmak için ayaklanan buradaki Müslümanlara Pakistan'ın Kuzeybatı Serhad eyaletinden gelen gruplarda katıldı. Çatışmaların devam etmesinden dolayı mihrace Hindistan Başbakanı Nehru'dan yardım istedi: İngiliz genel valisi Lord Mountbatten ise bu yardımın ancak Cammû- Keşmir'in Hindistan'a katılmasıyla mümkün olabileceğini söyledi. Lord Mountbatten, Keşmir meselesinin ancak işgalcilerin çekilmesinden sonra ele alınacağını belirtti. 1949'da Birleşmiş Milletler gözetiminde taraflar arasında ateşkes antlaşması imzalandı ancak antlaşmanın çarpışan kuvvetlerin Keşmir'den çekilmesi asla uygulanmadı. Ateşkes anlaşmasından sonra Cammû kesimindeki Azad Keşmir bölgesi Birleşmiş Milletler komisyonu tarafından kabul edilmesine rağmen Hindistan yetkilileri buraya Pakistan işgali altındaki Keşmir derken Pakistanlılar da Hindistan'ın Cammû- Keşmir eyaletini Hindistan işgali altındaki topraklar olarak tanımlamaya başladılar. Keşmir meselesinden dolayı Hindistan'la Pakistan arasında 1965'te ve 1971'de iki büyük savaş oldu. 1990 yılından beri Keşmirli Müslümanlar Hindistan'ın bölgeyi terk etmesi için mücadele etmektedirler. 1995 yılı insan haklarına göre ABD'nin Hindistan'ın bölgede katliam yaptığı kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletlerin çeşitli kararlarına rağmen çözilemeyen Keşmir meselesi Hindistan'la Pakistan arasında her an bir krize yol açabilecek durumdadır. S. Athar Abbas Rizvi, “Keşmir: Hint alt kıtasının kuzeyinde coğrafi bir bölge”, *DİA*, Ankara 2002, XXV/325-327.

öldürüldü. Bu şekilde tam 22 Müslüman ezanı tamamlamak için öldürüldü. Bu olay 13 Temmuz'da gerçekleştiği için Cemâat-i İslâmî Keşmir'e bu günün anısına kuruldu.” Cemâat-i İslâmî Keşmir'in seçilen ilk emiri Mevlana Abdulbari'ydı. Ondan sonra gelen emirler, Reşît Abbâsî, Abdurreşît Turâbî, Serdar İcâz Efdal Han'dır. Serdar İcâz Efdal Han'dan sonra ise yeniden Abdurreşât Turâbî gelmiştir. Şu anda ise emir olarak çalışmaktadır.³⁰⁹

Cemâat-i İslâmî Keşmir'in, dini ve siyâsî yapısı Cemâat-i İslâmî Pakistan gibidir. Cemâat-i İslâmî Keşmir, dini ve dirilişçi bir hareket olup aktif olarak devlet politikasında yer almadı. Cemâat-i İslâmî Keşmir, hep Keşmir'in bağımsızlığı için mücadele etti. İran devrimi Cemâat-i İslâmî Keşmir için bir model oldu. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in gençlik kolu İran tipi bir İslâmî diriliş için çalıştı. Ağustos 1982'de Gandi'nin hükümeti ordu gönderdi. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in üç yüzden fazla çalışanı liderleri de dâhil yargılandı. 1984'te Seyid Esad Gilanî, Cemâat'ın kalıcı lideri olarak, hedefi için İslâmî dini enstitüleri kullanarak Hindistan'a ulaşmak için Keşmir'de yıllık toplantılar yaptı.³¹⁰

Cemâat-i İslâmî Keşmir, kurulduğundan bugüne dek her üç yılda bir gizli oyla emir seçilmektedir. Seçimlerde Meclisi Şûra tarafından üç emir ismi aday olarak verilir. Genel meclisin verdiği bu isimlerden başka isimler de seçilebilir. Cemâat-i İslâmî Keşmir lideri olmak isteyen kişinin takvalı, akliselim ve grubu bir araya getiren özellikte birisi olmalıdır. Meclis-i Şûra'nın müşaveresinde kararlar alınır. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in emiri burada alınan kararlara göre çalışır. Cemâat-i İslâmî Keşmir, mevcut düzeni İslâmî düzenle değiştirme hedefini güder. Zakir Han, bu gayeyi Allah'ın önce enbiyalara kendi vahdaniyetini tanıtmak ve İslâm düzenini getirmek için gönderdiğini, peygamberimizin de hakkı getirip batılı yok etmek için gönderildiğini belirtmektedir. O'na göre, bugün dinimiz galip değil mağluptur. Cemâat-i İslâmî Keşmir bu dini getirmek için çalışmaktadır. Abdurreşît Turabi'de toplumu düzeltmek ve Keşmir'de özgürlüğü getirmek için çalışmaya devam etmektedir.³¹¹

Cemâat-i İslâmî Keşmir, Beldestan³¹² ve Azad Keşmir'de 400'den fazla okul ve kolej tamir ederek faaliyetlerini yürütmektedir. Özellikle Kur'ân-ı anlamaya yönelik

³⁰⁹ Râca Zâkir Hân, “Cemâat-i İslâmî Âzâd Cemmu Keşmir Kâ Siyâsî Sefer Kal Aôr Ac” <http://www.jiajk.org/urdu/index.php/2012-01-04-17-53-10/2012-04-12-14-10-08/2017-02-23-12-24-22>

³¹⁰ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 506-507.

³¹¹ Râca Zâkir Hân, “Cemâat-i İslâmî Âzâd Cemmu Keşmir Kâ Siyâsî Sefer Kal Aôr Ac”.

³¹² Gelgit Beldestan, Keşmir'in içinde küçük yerleşim birimleri.

yüz elliden fazla dini okul açmıştır. Ayrıca yetim çocuklara barınak sağlamakta doğal afet durumunda gönüllü olarak yardım etmektedir. Hastanelerde ve dispanserlerde de gönüllü, hizmet eden ekibi bulunmaktadır. Hindistan'daki Keşmir'den özgür Keşmir'e hicret eden Keşmirililere de Cemâat-i İslâmî Keşmir, eğitim ve diğer ihtiyaçlar için ROKM adlı şubede hizmet vermektedir. Abdurreşit Turâbî, Keşmirîlilerin kendi iradesiyle Keşmir'de mi yoksa Hindistan'da mı kalması yönünde kararın onaylanması için çabalamaktadır. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in nizamnâmesinde yer alan maddelerden biri de Keşmir'in özgürlüğü için sonuna kadar savaşmaktır. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in inanç sistemi ve faaliyetleri Cemâat-i İslâmî Keşmir'in program ve nizamnâmesinde şu şekilde yer almaktadır: Cemâat-i İslâmî Keşmir'in temel inancı kelime-i şهادettir. Bu inancın anlamı; İnsan dâhil bütün kâinatın yaratıcısı ve maliki Allah'tır. O'nun hiçbir ortağı yoktur. Hz. Muhammed son peygamberdir. Allah ona insanlara doğru yol göstermek için mükemmel bir şahsiyet vermiştir. İnsanlar dünya ve ahireti kazanmak için Peygamberi örnek almalıdır. (Nizamnâme, madde 3). Cemâat-i İslâmî Keşmir'in temel amacı *ikame-i din*, mükemmel İslâmî yönetimi kaim etmektir. Bu şekilde Allah'ın rızasına ulaşmaktır. (Nizamnâme, madde 4). Cemâat-i İslâmî Keşmir, herhangi bir konuda karar vermeden önce Allah ve Resulü'nün rızasına bakılacak. İslâm'ın izin verdiği şekilde hareket edecektir. Sadakat ve doğruluk için İslâm'ın dışında ve fesada yol açan yollar kullanılmayacaktır. Kendi amacına ulaşmak için ülkedeki hukuk kurallarına göre hareket edilecektir. Bunun için temel strateji davet ve çağrı ile insanların beyin ve fikirlerini değiştirecek İslâmî hayat tarzına göre, esir Keşmir için cihada hazırlayacaktır. (Nizamnâme, madde 5).³¹³

Cemâat-i İslâmî Keşmir'in temel gayesi Keşmir'in bağımsızlığını sağlamak olup onun nizamnâmesinde yer alan maddelerden biri de Keşmir'in özgürlüğü için sonuna kadar savaşmaktır. Cemâat-i İslâmî Keşmir'in meşru yolları kullanarak hareket metodunu belirlemesi ve mevcut düzeni bu şekilde İslâmî düzenle değiştirmek istemesi yönüyle Cemâat-i İslâmî'nin stratejisiyle aynı olduğunu göstermektedir.

1.4.4. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka

1941'de bölünmemiş Hindistan'da Mevdûdî tarafından kurulan Cemâat-i İslâmî'nin mesajı çok geçmeden başta Hint alt kıtası olmak üzere Mısır, Suriye, Irak,

³¹³Râcâ Zâkir Hân, "Cemâat-i İslâmî Âzâd Cemmû Keşmîr Kâ Siyâsî Safar Kal Aôr Ac", <http://www.jiajk.org/urdu/index.php>

Endonezya, Malezya, Sri Lanka, Bangladeş, Nijerya, Güney Afrika gibi İslâm ülkelerine yayılmaya başladı. Kırkların başında, Hindistan'ı ziyaret eden bazı Sri Lankalı öğrenciler ve işadamları Mevdûdî ve Cemâat-î İslâmî'yle tanıştılar. Bunun dışında çoğunlukla Sri Lanka Kolombo'da ve Kerala eyaletinde Cemâat-î İslâmî'nin sempaticianları olan işadamları ve çalışanlar Hemderdi Cemâat-î İslâmî adlı bir teşkilat kurdular.³¹⁴ Burdaki amaç, İslâm'ı farklı Hindu dini ve kültürlerden arındırmak, şariat kanunu oluşturmak ve Hindistan'da bir İslâm devleti kurmaktır.³¹⁵

Bu, Hemderd-i Cemâat-î İslâmî, Hindistan'da *Kerala Halqa* tarafından yayınlanan *Probodanam* dergisini ve diğer kitaplarını okumak için Kolombo'da düzenli toplantılar yapıyordu. Yerel Müslümanları da üye etmek konusunda başarılı oldular. Kolombo'dan uzakta olan çalışmalar Negombo, Pasyala ve Mavanella gibi yerlere yayılmış durumdadır. Mavanella o zamandan beri Cemâat'ın güçlü bir üssü olmayı sürdürüyor. Abdullah Sahib, Mohideen Sahib ve Ahmed Sahib, İskender Sahib ve Sultan Pillai Mevlana, Hemderd-i Cemâat-i İslâmî'nin önde gelen isimlerindendir. Hindistan'ın bölünmesinden sonra, 1948'de, Aligarh Üniversitesi'nden mezun ve Cemâat-î İslâmî Hind üyesi olan Abdulkadir Geylânî, Abdulhamid Bagavî'nin Kur'ân'ın Tamilce tercümesini ve Bagavî'nin aylık dergisi Arul Jothi'yi teşvik etmek amacıyla Sri Lanka'yı (daha sonra Seylan) ziyaret etti. Ziyareti sırasında Sri Lanka'daki dava için gerekli ve uygun çevreyi hissetti ve Sri Lanka'da kalmaya karar verdi. Kolombo'da odalar kiralarak Kur'ân dersleri düzenledi. Dersler birçok insan tarafından ilgiyle karşılandığından sınıfları bir devlet okulu haline getirmek zorunda kaldı. Faaliyetleri Hemderdi Cemâat-i İslâmî'nin ve özellikle yerel toplulukların faaliyetlerinden ayrı olarak devam etti. 1954 yılına gelindiğinde Geylani, etrafında Kolombo'da olduğundan daha çok kişi toplamıştı. İstişareler, Cemâat-î İslâmî Hind'in örneği üzerine bir organizasyon kurmaya kadar devam etti. Geylani daha sonra Cemâat-î İslâmî Hind'in Genel Sekreteri olan Mevlana Yusuf'a, Sri Lanka'da Cemâat-î İslâmî teşkilatı kurulması için izin talebinde bulunan bir mektup yazdı. Mevlana Yusuf olumlu yanıt verdi ve Cemâat-î İslâmî Seylan olarak ayrı bir organizasyon oluşturabileceğini söyledi. Bununla birlikte, yeni organizasyonun Cemâat-î İslâmî Hind ile resmi bir örgütsel bağlantısı olmadığını belirtti.³¹⁶

³¹⁴ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

³¹⁵ Mohamed Faslan & Nadine Vanniasinkam, *Fracturing Community Intra-group Relations Among the Muslims of Sri Lanka*, International Centre for Ethnic Studies, Sri Lanka 2015, s. 15.

³¹⁶ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

Buna göre, Cemâat-i İslâmî Sri Lanka adlı bir organizasyon kurmak için resmi bir toplantı düzenlenmesi kararı alındı ve 12 Eylül 1954'te Kolombo'ya yaklaşık 50 km uzaklıktaki Dehiyovitta'da Hacı İlyas'ın ikametgâhında toplanmak üzere yaklaşık 40 kişiye davetiye gönderildi. Toplantı resmi olarak Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'yı kurma kararı aldı ve oybirliğiyle Geylânî'yi emir olarak kabul etti. PTM Mohideen Genel Sekretere, Hacı İlyas haznedar olarak seçildi. 12 katılımcının tamamı Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'ya üye olarak yemin ettiler. Bu kişilerden başka daha sonra Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın emiri olan ve bugüne kadar aktif olarak faaliyet gösteren Mî Seyyid Muhammed de bulunuyordu. Ayrıca diğer önemli kişiler arasında Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın Finans Sekreteri olup uzun süredir Maliye Sekreteri olarak görev yapan KM Samsudeen ve Tamil Nadu'dan Ahmed Lebbe de vardı. PTM Mohideen, ölümünden birkaç yıl öncesinde teşkilatta önemli görevlerde bulunmuştu. 1957'de ayrı faaliyet gösteren Hemderd-i Cemâat-i İslâmî, çoğunlukla Hint kökenli kişilerden oluşup ve daha sonra ise Cemâat-i İslâmî Sri Lanka ile birleşmiştir.³¹⁷

Cemâat-i İslâmî Seylan, 1972'de ülkenin cumhuriyet olmasının ardından Cemâat-i İslâmî Sri Lanka olarak yeniden adlandırıldı ve Seylan yerine İngilizce olarak Sri Lanka çağrılmaya başladı. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, geçen sürede geniş bir ağa ve iyi bir organize olarak ortaya çıktı. Güçlü bir öğrenci organizasyonu, çeşitli İslâmî eğitim kurumları ve etkin bir topluluk geliştirme kolu kurmada başarılı oldu. Şebekesi daha da genişletildi. Genç kadroları, çeşitli alanlardan ulemanın içinde bulunduğu kesimden oluşuyordu. Bu dönemde Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, tartışmasız bir şekilde, en geniş örgütlü, kadro tabanlı, en geniş ağ ve yan kuruluşlarla ülkede Müslüman örgüt olarak ortaya çıktı. Bazı eğitim, sağlık ve sosyal kurumlar kurdu. Kadınlar arasındaki faaliyetlerini genişletmekte başarılıydı ve kadınlardan çok sayıda aktivist ürettiyordu. Topluluktaki kabulü arttı ve şebekesi genişletildi. Bu dönemde Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, insani yardım alanına olağanüstü katkılarda bulunmayı başardı. Aynı şekilde, önemli derecede, tanımlanmış kurumsal ve operasyonel planlar ve prosedürlere sahip, profesyonelce yönetilen bir organizasyon haline geldi.³¹⁸

Cemâat-i İslâmî Sri Lanka hareketi, Sri Lanka'daki Müslümanlar üzerinde önemli bir şekilde İslâmî uyanışa yol açmıştır. İdeolojisinde Batı karşıtlığı olup Müslüman kültürü oluşturma esastır. Ayrı bir kimliğe bağlı olan Müslüman kimliğini

³¹⁷ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

³¹⁸ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

diğer topluluklardan ayırmak için kendilerine has bir çizgi oluştururlar. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'ya mensup erkekler geleneksel kıyafetleri giyip başlarına beyaz takke takar ve çoğunlukla sakallıdır. Kadınlar ise peçeli ve başörtülüdür.³¹⁹

Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın ideolojisi şu şekilde ifade edilmektedir: “Allah dışında hiçbir İlah yoktur. Allah'tan başka ibadet etmek, dua etmek ve mutlak itaat etmek için kimsenin bulunmaması ve peygamber Muhammed (s.a.v.), bütün hayat için ideolojimiz ve davranış kuralımız olmak zorunda olan Allah'ın tam rehberliğini getiren son habercisidir.” Bu, Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın nizamnâmesinde açıkça ifade edilmiştir. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın nizamnâmesi, teşkilatın yol gösterici ilkeleri olarak şunları öngörmüştür:

1. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın inanç ve eylemleri, Kuran-ı Kerim ve Sünnet'in verdiği esaslara dayanacaktır.
2. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, ülkenin içinde veya dışında benzer isimlerle veya diğer isimlerle herhangi bir bağlayıcı olmayan bağımsız bir kuruluş olacaktır.
3. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, ülkenin iyiliği ve refahı için çalışacak ve yasal sınırlar içinde çalışacaktır.
4. Cemâat-i İslâmî Sri Lanka dil, ırk, klan vb. temelinde ayrımcılık yapmayacaktır.

Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın İslâmî vizyonu “Adil Toprak, Bağışlayan Rab” şeklindedir.

Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın tarihi üç farklı evreye ayrılabilir:

Birinci aşama (1954-1975); İkinci aşama (1975-1995); Üçüncü aşama (1995'den bugüne kadar).

Bu dönemde Cemâat-i İslâmî Sri Lanka, girdiği hemen her alanda geleneksel Müslüman toplumunun güçlü muhalefetiyle karşı karşıya kaldı. Çalışmaları çoğunlukla Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın mesajının İslâmî hayatın tam bir kodudur ve kişisel ve kolektif yaşamı buna uygun olarak şekillendirilmek ve iletmekle sınırlıdır. Faaliyetleri; toplantıların yapılması, kitapların yayınlanması, Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'yla ilgili

³¹⁹ M. A. Nuhman, *Understanding Sri Lankan Muslim Identity*, ICES Ethnicity Course Series 4, International Centre For Ethnic Studies Colombo, Colombo/Sri Lanka 2002, s. 29-30.

konularda lobi faaliyetleri ve ara sıra sosyal hizmet faaliyetleri ile sınırlıdır. Bu dönemde ülkenin farklı yerlerinde yerel birlikler kuruldu.³²⁰

Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın kuruluşundan bu yana Sri Lanka'da Emir'in görevini yerine getiren kişiler şunlardır; Abdulkadir Geylani (1954-1957), Ahmed Lebe (temsili emir - 1957), Mevlevi Tahsin Nedvi el-Ezheri (1957-1958), Seyyid Muhammed (1958-1960), Hacı Yusuf (1960-1981), M. Mahsum (1981-1982), Mevlevi İbrahim (1982-1994), Üstad Raşid Hacı Ekber (1994'den bugüne kadar). Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'ya bağlı kurum ve kuruluşlar ise şunlardır: Öğrenci Organizasyonu: Sri Lanka İslâmî Öğrenci Hareketi (SLISM), Sağlık hizmetleri: Serendib Rahatlık ve Gelişim Vakfı (SFRD), Mikro Finans: Serendib Micro Finance (SMF), Yönetim ve Teknoloji Enstitüsü (IIMT), Serendib Araştırma ve Geliştirme Enstitüsü (SIRD), Adil Medya Vakfı (JMF), İslâmî Kitap Evi (IBH), Dergiler; El Hasanat-Aylık (Tamilce), Aharam-Aylık-Öğrenciler İçin (Tamilce), Engal Thessham-Gündelik-Sosyo-Polilik-(Tamilce), Prapodaya-Aylık-Sinhala, Trend-Aylık-İngilizce.³²¹

Günümüzde Cemâat-i İslâmî Sri Lanka ve Tebliğ Cemâati'nin faaliyetleri bazı kesimler tarafından Sri Lanka ve Hindistan için ciddi bir tehdit olarak görülmektedir. Bu konudaki endişeler daha çok, Sri Lanka'da radikalleşmenin giderek istikrarlı bir şekilde büyümesi ve daha da önemlisi Sri Lanka'da İslâm Devleti'nin ortaya çıkmasının Sri Lanka'nın güvenliği ve bölgesel güvenlik açısından, özellikle Hindistan'ın güvenliği açısından ciddi bir tehdit oluşturabileceği şeklindedir. ABD'nin Dışişleri Bakanlığı'nın raporunda bu durumu Sri Lanka hükümetinin, İslâmî köktendinciliği ve daha da önemlisi Sri Lanka'da İslâm Devleti'nin ortaya çıkmasına oldukça kayıtsız kaldığı şeklinde ifade etmiştir.³²² Cemâat-i İslâmî Sri Lanka'nın İslâmi uyanış çağrısı, Batı karşıtlığı yerine Müslüman kültürü oluşturma ve İslâm'ı hayatın bütün alanlarında yaşama geçirme düşüncesi, Kur'an ve sünnete bağlılık, mezhebi taasup içinde olmaması, faaliyetlerini yasal sınırlar içinde yapmayı esas alması yönüyle Cemâat-i İslâmî ile aynı çizgide olduğu söylenebilir.

³²⁰ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

³²¹ Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

³²² Balasubramaniyan Viswanathan, "Islamic State in Sri Lanka", July 12, 2016.

İKİNCİ BÖLÜM

2. PAKİSTAN DÖNEMİ CEMÂAT-İ İSLÂMÎ

2.1. Pakistan Devleti'nin Doğuşu ve Cemâat-i İslâmî

2.1.1. “Pakistan İdeolojisi” ve Cemâat-i İslâmî

Sömürge toplumlarında oluşan en önemli zorluklardan biri o bölgede yaşayan müslümanların dini kimliklerini koruma ve dini hayatlarına yön verme konusunda verdikleri mücadeledir. Buna bağlı olarak gelişen fikri hareketlilik neticesinde Hint Müslümanları çeşitli görüşler ve bu görüşler çerçevesinde oluşan ekoller doğrultusunda “yeniden yapılanma” sürecine girdi.³²³ Bu toplumsal hareketlerden biri Cemiyet-i Ulema-i Hind idi. Bu Cemiyet'in amacı Müslümanların çıkarlarını Hindularla bir güç oluşturarak İngiliz hükûmetine karşı savunmaktı.³²⁴

Cemiyet-i Ulema-i Hind, birleşik bir Hindistan taraftarıydı.³²⁵ Müslümanlar Birliği'nin lideri Muhammed Ali Cinnah (1876-1948)³²⁶ ise, birleşik bir Hindistan'a

³²³ Pakdemirli, “Hint Alt Kıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi”, s. 426.

³²⁴ Turab-ul-Hassan, Ahmed, Rizvi, “The Role of Deobandi Ulema in Strengthening the Foundations of Indian Freedom Movement (1857-1924)”, s. 42-43.

³²⁵ Pervez Amirali Hoodbhory and Hameed Nayyar, “Rewriting the History of Pakistan”, *Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience*, s. 170.

³²⁶ Muhammed Ali Cinnah: Paneli'nin Hoca İsmailileri'nden olan Muhammed Ali Cinnah, 25 Aralık 1876'da Karaçi'de doğdu. Farklı okullarda eğitim aldıktan sonra Londra'da üç yıllık çıraklık eğitimi almak için İngiltere'ye gitti. Cinnah, İngiltere'de tanık olduğu demokratik ortamdan ve özgürlük düşüncesinden etkilenecek, karar değiştirip hukuk eğitimine yöneldi. Ailesinin ısrarlarına rağmen Karaçi'de kalmadı ve Bombay'a giderek orada avukatlığa başladı. 1900'lü yıllarda politika ile daha yakından ilgilenmeye başladı. Cinnah kısa zamanda tanınmış politikacılar arasına girmeyi başardı. Milletlerarası platformda Hindistan'ın itibarını yükseltmeyi ve Hindistanlılar arasında milliyetçilik duygusunu canlandırmayı politikasının temel unsuru haline getirdi. Bunun yanında müslümanların durumuyla da ilgilenmeye başladı. Fakat o sıralar Müslümanların Hindûlar'dan ayrı bir millet oldukları yolundaki görüşlerini benimsemediği için 1906'da Müslüman haklarını korumak üzere kurulan Müslümanlar Birliği'nden uzak durdu. 1913'te Muhammed Ali Cinnah İngiliz hükûmetinden bazı reform isteklerinde bulunmak üzere Gokhale ile birlikte Londra'ya gitti. Orada kendisini ziyaret eden Mevlana Muhammed Ali ve Seyyid Vezir Hasan ısrarla onun All India Muslim League'e üye olmasını istediler. Muhammed Ali Cinnah onlardan Hindistan'ın bağımsızlığı için çalışacaklarına dair kesin söz alınca birliğin 27 Aralık 1913'te Karaçi'de yapılan toplantısına katıldı, 1916'dan sonra da birliğin başkanı oldu. Cinnah, ne Gandhi'nin pasif direnişine ne de hilafet hareketine katılmadı. 1934'de tekrar Müslümanlar Birliği'nin başkanı seçildi. Muhammed İkbal'in iki millet teorisini onayladı. 22-23 Mart 1940'ta Lahor'da Cinnah'ın başkanlığında bir toplantı yapıldı ve burada ayrı ülke fikri Müslümanların son politik kararı olarak kabul edildi; buna “Lahor Tasarısı” veya “Pakistan Kararı” denildi. 26 Aralık 1943'te bağımsız ülke için rapor hazırlayacak bir komite kuruldu. 2 Aralık 1946'da Londra'da yapılan uzlaştırma toplantısının da başarısızlıkla sona ermesi üzerine 20 Şubat 1947'de İngiliz Başbakanı Clement R. Attlee, Haziran 1948'den önce yönetim sorumluluğunun yerli halka devredileceğini, eğer o zamana kadar bir anayasa hazırlanmazsa kararı kendilerinin vereceğini duyurdu. İngiliz birliklerinin ülkelerine dönmeye başlaması üzerine geçici hükûmetin aczini de göz önüne alan genel vali Lord Mountbatten, İngiliz hükûmetinden bölünmenin 1 Ağustos 1947'de gerçekleştirilmesini istedi ve teklifi kabul edildi. Duyurunun arkasından Müslüman Birliği Cinnah'ı Pakistan'ın genel valisi seçti. Cinnah,

karşı olup, Müslümanların birliği için çağrı yaptı. Kongres, Hindistan birliğinden yana olup bu konuda Müslümanları da kendine çekmek istiyordu. İngiltere ise bir öz hükümet (self government) kurma niyetindeydi.³²⁷

1928’de Hindistan Kongre Partisi’nin açıkladığı anayasa taslağı Müslümanlarla Hindular arasında bağımsızlıkla ilgili derin görüş ayrılıklarını oluşturdu; buna karşılık Müslümanlar da kendi taslaklarını hazırladılar. Müslümanlar, Hindistan Kongre Partisi’nin teklif ettiği eşit haklara sahip Hindistan vatandaşlığı fikrinin Hindu çoğunluğun bulunduğu bir sistemde işleminin mümkün olamayacağını düşündü. Yapılan tartışmalar arasında 29 Aralık 1930’da Muhammed İkbal, Hindistan’ın kuzeybatısında ve doğusunda iki bölgeden oluşacak ayrı bir Müslüman Devleti fikrini ortaya attı. Mevlana Muhammed Ali, Muhammed Ali Cinnah gibi toplum önderleri de bu fikrin savunucuları arasında yer aldı. Tarihe iki millet teorisi olarak geçen bu düşünce daha sonra Müslümanlar Birliği tarafından müstakil bir İslâm Devleti olarak Pakistan adında bir ülke talebi fikriyle netleşti. Nisan 1946’da bir Müslüman olan Mevlânâ Abdülkelam Âzad, Kongres başkanlığından çekilmiş, yerine B. Cevherlal Nehru seçilmişti. Artık bundan sonraki süreç Müslümanların onlarla mücadele devresine giriyordu. Ayrıca Kongres ile Müslümanlar Birliği arasındaki gerginlikler devam etmekte ve yeniden Müslümanlar ve Hintliler arasında kanlı çarpışmalar da artmaktaydı. Bu arada İngiliz hükümeti en geç Haziran 1948’e kadar yönetim sorumluluğunu Hintlilere vereceğini, ama herkesçe kabul edilmiş bir anayasa yapılmamış olursa İngiltere hükümetinin bunu herhangi bir şekilde merkezi hükümete veya bazı bölgelerdeki il hükümetine devredeceği veya başka bir tedbir düşünmek zorunda kalacağını söyledi. Aslında burada İngiliz hükümeti Müslümanlar ile Hintliler arasında ortaya çıkan çatışmanın faillerinin kendileri olduğu iddialarını da böylece yalanlamış olmaktaydı. İngiliz hükümeti, karışıklıklar devam ettiği sürece İngiltere egemenliğinin bir kısmını merkezi hükümete bir kısmını da il hükümetlerine devrederek Hindistan’ın bölünebileceğini anlattı. Bütün bu yaşanan süreçler Hindistan’ın bölünme sürecine gidişini hızlandırdı ve 15 Ağustos 1947’de Hindistan’ın bağımsızlığı ve ülkenin Hindistan ve Pakistan olmak üzere ikiye bölünmesiyle sonuçlandı. İngiltere

ailesinin onaylamamasına rağmen Zerdüş bir ailenin kızıyla evlenmiştir. (Nuray Özenç, “Cinnah’ın Hindistan Birliğine Olan İnancını Kaybedişi”, *SÜFEF*/16, 2006, s. 225-236; Rekin Ertem, “Muhammed Ali Cinnah”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII/16-18.

³²⁷ Geniş bilgi için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/632-658.

kralı tarafından Pakistan’a Müslüman Birliği’nin isteğiyle Muhammed Ali Cinnah, Hindistan’a ise Kongres’in isteğiyle Lord Mauntbatteni genel vali olarak atandı.³²⁸

Burada bilinmesi gereken en önemli şey Pakistan’ın kurulmasındaki temel nedenin ideolojik olup olmadığı konusudur. Pakistan hareketinin bir ideolojiye dayanıp dayanmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. “Pakistan İdeolojisi” 1977’den sonraki tüm Pakistan tarihi ders kitaplarında etraflı bir şekilde tartışılmıştır. Örneğin, Ziyâülhak, konuşmalarından birinde “ordunun Pakistan’ın ideolojik sınırlarını korumak için kutsal sorumluluğu üstlendiğini” vurgular. Başka bir görüş ise, Pakistan ideolojisinin İslâm olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre Güney Asya alt kıtasında çoğunluğu Müslüman olan bu insanların İslâm prensiplerine göre yaşaması temel ilke olarak ele alınır. Diğer bir görüş ise Pakistan’ın bir ideoloji üzerine kurulmadığı şeklindedir.³²⁹ Burada “Pakistan ideolojisi”nden kast edilenin yönetim şeklinin İslâmi bir sistem olduğu anlaşılmaktadır.

Pakistan’da hâlâ bu konuların tartışılması çok farklı düşünce ekollerinin olması ve ülkede henüz demokrasinin yerleşmemesi gibi birçok nedene bağlanabilir. Ancak bilinen şudur ki Pakistan hareketinin bir ideolojiye dayanıp dayanmadığı konusu üzerinde tartışılması gereken önemli bir konu olmakla beraber Pakistan’ın İslâm devleti olarak yönetilmesi Pakistan gibi bir ülkede ne kadar birleştirici olacaktı, ya da seküler bir devletin yönetimde olması toplumda ne kadar ayrıştırıcı olacaktı? Din hangi yönetim şeklinde daha doğru ve daha iyi yaşanacaktı? Burada din ve siyasetin sınırları, İslâm’da yönetim şekli gibi konuların analiz edilmesi ve Kur’an’ın bu konudaki yaklaşımlarının bilinmesi önem arz etmektedir.

Pakistan’ın bir ideoloji üzerine kurulmadığını savunan Pakistan eski yargıcı olan Muhammed Münir’e göre,³³⁰ Cinnah, Pakistan ideolojisi tabirini hiç kullanmamıştır. 1962’ye kadar bilinmeyen bu kavramı ilk defa Cemâat-i İslâmî kullanmıştır.³³¹ Ancak Pakistan İdeolojisi kavramının daha önce Cemâat-i İslâmî tarafından kullanılıp kullanılmadığı konusu tartışmalı bir meseledir. Bilindiği üzere Cemâat-i İslâmî, siyasî ve sosyal düzen ile diğer bütün prensiplerin üzerinde İslâm şeriatini otorite gören, aynı

³²⁸ Azmi Özcan, “Pakistan”, *DİA*, 2007, XXXIV/147-149; Bayur, *Hindistan Tarihi*, III/632-658; Neşet Çagatay, “Türk-Pakistan İlişkileri Tarihine Kısa Bir Bakış”, *AÜİFD*, 1978, XXIII/56.

³²⁹ Pervez Amirali Hoodbhoy and Abdul Hameed Nayyar, “Rewriting the History of Pakistan”, s. 166.

³³⁰ Pakistan’da 1953’te darbe olduktan sonra Lahor Yüksek mahkemede yargıç olup, tarihe “Munir raporu” diye geçen raporu yayınladı. Rapor 1953-1954 yılları arasında hazırlandı. Geniş bilgi için bkz. *An Analysis of The Munir Report*, Translated and edited by Khurshid Ahmad, Karachi 1956, s. 15 vd.

³³¹ Muhammed Münir, *From Jinnah to Zia*, Vanguard Books, Lahore t.y., s. 28.

zamanda İslâmî bir devlet kurma fikrine sahiptir. Cemâat-i İslâmî'yi popüler kılan da bu düşünce yapısıdır.³³²

Münir, Cinnah'ın, “bölünmeden sonra artık isterseniz biz zengin ve mutlu büyük bir Pakistan kurabiliriz. Eğer geçmişi unuttur birlikte çalışırsak, ilişkilerimizde bir sorun olmaz. Biz renk, kast, mezhep, ayrımı yapmayacağız” sözlerinin onun seküler demokratik bir kişi olduğunu gösterdiğini, onun “burada isteyen camiye gitsin isteyen kendi tapınağına gitsin. Bu ülkede herkes eşit haklara sahiptir.” sözlerinden de Pakistan'da hem Hinduların hem de Müslümanların özgür bir şekilde yaşayabileceklerini, onları bu ülkede birlik içinde tutan en önemli unsurun bu olduğunu belirtir.³³³ Cemâat-i İslâmî üyelerinden Ahtar Hüseyin Azmî ise, Cinnah'ın sözlerini bu şekilde yorumlamanın 1937'den 1947'ye kadar Cinnah'ın asıl niyetinin yok sayıldığı anlamına geldiğini söyler. Ona göre Cinnah, bu sözüyle tüm gayri-Müslim azınlıkların yeni İslâm devletinde tam bir ibadet hakkına sahip olmalarını ve toplumsal refah içinde yaşamalarının yanı sıra Pakistan'daki dini çatışmaları da önlemeyi garanti altına almak için söylemiştir. Cinnah, Müslüman nüfusun yoğun olduğu yerlerde İslâmî değerlerin ön planda olacağını zaten biliyordu. Hüseyin Azmî, Cinnah'ın dini, sadece bir ibadet olarak görmediğini, onun bütün hayatı içine alan sistem olarak gördüğüne dair şu sözlerini delil getirir: “İslâm sadece din değildir. İslâm, dünyada artık ikincil olmayan bir kararname demektir. Bu yasal, adli, sosyal ve ekonomik bir sistemdir. Onun temel ilkeleri eşitlik, birlik ve özgürlüktür.”³³⁴

Münir ise, Cinnah'ın insanların Hindu ve Müslüman şeklinde dini kimlikleri ile değil bu ülkenin vatandaşları olarak yaşayıp, dinin bireysel olarak insanların hayatında varolacağını savunan bir kişi olduğunu söyleyerek Cinnah'ın Pakistan'ın İslâm devleti olarak değil demokrasiye dayanan bir yönetimi savunduğunu, Cinnah'ın 18 Ağustos 1947'de yaptığı bir konuşmasında ifade ettiği şu sözlerle delillendirir: “Ne olursa olsun siz bir müslümansınız ve bir millete aitsiniz. Siz bir bölgeye sahipsiniz. Bu, bir Pencabî ya da Sindî veya Bengalî olduğunuz anlamına gelmez. Pakistan bir teokrasi ya da bunun gibi bir şey değildir. İslâm bizden başka inançların hoşgörülü olmayı talep eder. Biz, hangi inançta olursa olsun herkese saygılıyız. Kendilerini gerçek ve Pakistan'ın sadık

³³² Pervez Amirali Hoodbhoy and Hameed Nayyar, “Rewriting the History of Pakistan”, s.167.

³³³ Münir, *From Jinnah to Zia*, s. 30.

³³⁴ Ahtar Hüseyin Azmî, “Pakistan: İslâmî Ya Seküler Riyaseti”, *Mahnâme Âlemi Tercemânü'l-Kur'ân*, Aralık 2017, http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1152

vatandaşı olmaya istekli ve hazır olan bu birlikteliğe hoş geldiniz.”³³⁵ Münir, Cinnah’ın İslâm’ı bir ideoloji olarak değil İslâmî prensipleri, sosyal adalet, eşitlik, insan kardeşliği, hoşgörü, adalet ve dürüstlük olarak anladığını söyler. Cinnah’tan buna benzer birçok örnek veren Münir, Pakistan’ın da İslâm devleti adına değil seküler bir demokrasi devleti adına kurulduğunu iddia eder.³³⁶

8 Kasım 1953’te Pencaptaki karışıklıklar sonrasında Mevdûdî’nin yargılandığı davada yargıç Münir’in, “Cinnah’ın Müslim ve Gayri müslimi birleştirip bir devlet kurmak istediği, bundan da Cinnah’ın İslâmî devlet değil “la dini” bir devlet kurmak istediği” şeklindeki sözlerine karşılık olarak Mevdûdî şöyle der: “Bu sözlerin öncesine ve arkasına bakmadan, Cinnah böyle düşünüyor demek doğru değildir. Cinnah’ın tarihte bu sözleri nefyeden birçok konuşmasını o zaman nasıl değerlendirmek gerekir. Örneğin, Kongres’e karşı iki millet teorisini red etmesi, 10 Ağustos 1944’te ayrı bir Müslüman devleti kurmak isteği, Eylül 1944’te Gandi’ye yazmış olduğu mektupta Müslüman milletin ayrı bir kültürü, tarihi, dili edebiyatı, kanunu ve medeniyetinin olduğunu söylerken, bu kadar kısa sürede fikrini değiştirmesi, siyasî menfaati için yapmıştır demek olur ki bu da beş yıl önce ölen Cinnah’ın ruhuna iftira atmak olur. O yüzden Cinnah’ın sözlerini bütün olarak değerlendirmek gerekir. Bunun yanında Pakistan kurulmadan önce Cinnah’ın Pakistan’da İslâmî bir devlet kurmak istediğine dair birçok şahit vardır. O, 21 Kasım 1945’de Müslümanların kendi hayat ve kanunlarına göre hükümranlık yapabileceklerini söylemiştir. Ayrıca 11 Ağustos’tan sonraki konuşmalarına bakıldığında Liyakat Ali Han, Cinnah’ın Serhad bölgesinde Pakistan’ın mükemmel bir İslâmî riyaset olacağını söylemiştir. Cinnah, 1940’larda bunları söyleseydi destek bulamazdı ama şimdi bu kadar halk Pakistan için canını ve malını feda etmişken ve İslâm devleti sözü vermişken bunları inkâr etmesi ona çok büyük bir saygısızlık olur.”³³⁷

Burada dikkati çeken husus Cinnah’ın Pakistan’ı İslâm ideolojisine göre kurduğunu, onun Pakistan’ı bir İslâm devleti yapmak istediğini iddia edenlerin bu düşüncelerini delillendirmek için yine Cinnah’ın sözlerinden alıntı yapmalarıdır. Cinnah’ın asıl maksadının İslâm devleti kurmak olduğu şeklinde delil getirilen sözleri ise şöyledir:

³³⁵ Münir, *From Jinnah to Zia*, s. 31.

³³⁶ Münir, *From Jinnah to Zia*, s. 33.

³³⁷ Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 70-80.

“Bugün bu büyük buluşmada Müslümanlar Birliği’nin bayrağını açma görevini emanet ederek beni onurlandırdınız. İslâm bayrağı, Müslümanlar Birliği’yle aynıdır. Birçok kişi özellikle Hindu dostlarımız İslâm hakkında konuşurken bizi yanlış anlıyor. ‘Bu bayrak İslâm’ın bayrağı’ derken, dini politikaya sokuyoruz şeklinde düşünüyorlar. Oysa, İslâm bize tam bir kod verir. İslâm, sadece din değil, kanunlar, felsefe ve siyaseti de içerir. Aslında, sabahtan geceye kadar bir kişiye önemli olan her şeyi içerir. İslâm hakkında konuştuğumuz zaman bunu tamamen kucaklayan bir kelime olarak anlıyoruz. Kötü bir irade demek istemiyoruz. İslâmî kuralımızın temeli, özgürlük, eşitlik ve kardeşliktir”.³³⁸

Yine Cinnah’ın sözlerinden yapılan şu alıntılarda aynı düşünce yer alır: “İslâmî ilkeler on üç asır önce olduğu gibi bugün de geçerlidir. Kasten fesatlık yaratmak isteyen ve Pakistan anayasasının Şeriat temelinde yapılmasını önermeyen insanların bir bölümünü anlayamadım.”³³⁹

Cinnah’ın, İslâmî ideoloji üzerine bir sistem istediğine dair Kadı Asif Lokman’ın³⁴⁰ şu görüşleri dikkati çekmektedir: “Cinnah, İslâmî ideoloji üzerine bir sistem istiyordu. Yoksa İslâmî sistem hakkında neden Mevdûdî’yi davet etsin. Bazı insanlar Cinnah’ın seküler bir sistemi Pakistan’a getirmek istediklerini söylerler. 1940’tan 1947’ye kadar Cinnah, hep İslâmî sistemi savunmuştu.”³⁴¹

Cemâat-i İslâmî liderlerinden Hurşit Ahmed ise Cinnah’ın kurmuş olduğu Pakistan devletinin asıl maksadının İslâm ilkelerine göre ülkeyi yönetmek iken, Pakistan’ı milli bir devlet olarak görüp bu ilkeyi göz ardı edenlerin kendi düşünce yapılarına göre Pakistan’ı yönettiklerini söyler.³⁴²

Bu konuda yapılan tartışmaları doğru bir şekilde değerlendirmek için şu noktayı göz ardı etmemek gerekiyor. Hint alt kıtasında bağımsızlık hareketlerinden sonra İslâm, Müslümanlar için birleştirici unsur olmakla beraber, İslâm’ı yorumlama ve anlama noktasında ise ayrılıkların temelini oluşturdu. Pakistan’ın kurucusu Cinnah da aynı şekilde fikirlerini temellendirmek için siyasî hedefini İslâmî söylemlere başvurarak

³³⁸ Zamir Akhtar Khan, “Iqbal and Quaid’s Vision of Pakistan”, *The Dialogue*, (Volume V Number 2), t.y., s. 152.

³³⁹ Akhtar Khan, “Iqbal and Quaid’s Vision of Pakistan”, s. 153.

³⁴⁰ Cemâat-i İslâmî Pakistan ve Milli Yakcehti Konseyinde lider bir isim. O, aynı zamanda Cemâat-i İslâmî’de üç dönem liderlik yapmış olan Kadı Hüseyin Ahmed’in oğludur.

³⁴¹ Asif Lokman Qazi, “How to Islamic Republic: Jamaat-e Islami in its own words”, Nisan 25, 2017. <https://www.brookings.edu/research/how-to-Islamize-an-Islamic-republic-jamaat-e-Islami-in-its-own-words/>

³⁴² Hurşit Ahmed, “Ayini Adliye, aor Kur’an ve Sünnet Ki Biladesti”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Eylül 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/762

meşrulaştırdı. Örneğin, Mevdûdî'nin Müslümanların Hintlilerden ayrı bir millet olduğunu, Hindistan'da her milletin kendi dinine göre yaşayabilecek bir kültürel özerklik verilmesi talebini Cinnah da destekledi. Hatta Mevdûdî'nin *Müselman aôr Mevcûde Siyasî Keşmekeş* kitabının ikinci cildini dağıtan Müslümanlar Birliği, düşüncelerini meşrulaştırmak için Mevdûdî'yi destekledi. Bu eser Müslümanları oldukça etkiledi ve birçoğu kongreyi bırakıp birliğe katıldı.³⁴³

Hüseyin Hakkani ve Ayesha Celal'e göre, Cinnah, mevcut Müslüman siyaset yapısını yıkmayı göze alamadığı ve özellikle onun yerine geçecek herhangi bir şeye sahip olmadığı için, dini kullanmıştı. Ancak Cinnah'ın dine bu yaklaşımı, şimdiye kadar üzerinde çalıştığı bir ideoloji ya da rakip topluluklara karşı kullanılabilecek bir araç değildi; bölünmüş Müslüman unsurlarına basitçe birlik ve sağlamlık kazandırmanın bir yoluyla.³⁴⁴

Nasr'a göre, Pakistan hareketi, seküler ideolojilere dayanmakla beraber, kitleleri ancak İslâm'a başvurarak yönlendirebiliyordu. Bu nedenle milliyetçilik İslâm'a bağlıydı ve akide politize edilmişti.³⁴⁵

Cinnah'ın İslâmî bir devletin mimarı olarak tasviri son dönem modern metinlerde sürekli yazılmaktadır. Bu düşünceyi daha net bir şekilde ortaya koymak için Cinnah'ın hayat hikâyesine bakmak gerekir. Cinnah, Pakistan devletini kurarken Müslümanları bir araya getirmek için her ne kadar İslâmî söylemelere başvurduysa da, özel hayatında liberal ve batılı idi. Eşi oldukça modern giyinimli bir Parsî idi. Kendisi de İsmaili mezhebinin Hoca ekolünden gelen Kalkutalı bir aileye mensuptu.³⁴⁶ Pakistan kurulduktan sonra ülkede yaşanan karışıklıklar devam ettiği halde, bir Hindu olan Joginder Nath Mandal'ı Pakistan'ın ilk kabinesine hizmet etmek üzere atadı.³⁴⁷ Her ne kadar Cinnah, Hoca İsmailileri'nden³⁴⁸ olsa da en azından bulunduğu yer itibarıyla

³⁴³ İrfan Ahmad, *Hindistan'da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî'nin Dönüşümü*, s. 116-117.

³⁴⁴ Husain Hakkani, *Between Mosque and Military*, The Brookings Institution Press, Washington 2005, s. 14-15.

³⁴⁵ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 14.

³⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. G. Allana, *Bir Milletin Yaratıcısı Cinnah*, çev. Ahmet Edip Uysal, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 56 vd.

³⁴⁷ Hoodbhoy and Nayyar, "Rewriting the History of Pakistan", s. 170.

³⁴⁸ Hoca İsmailileri: Hindistan'daki kökleri 12. asra kadar uzanan Nizârî İsmâîlîler, daha çok Hocalar olarak bilinegelmektedir. Böyle bir isimlendirmenin ortaya çıkmış olmasında içinde bulundukları bölgenin dini ve kültürel yapısı kadar Pîr Şadrüddîn'in faaliyetleri de önemli derecede etkilidir. Geleneksel inanca göre o, otuzuncu imam İslâm Şâh (ö.1480) tarafından Keşmir, Pencab ve Sind'deki Nizârîlere önderlik etmek ve daveti daha farklı kesimlere duyurmak için 15. yüzyılın ilk yarısında Hint alt kıtasına gönderildi. Ticaretle meşgul olan bu zümre, sosyal ve ekonomik durumları iyi olduğundan halk arasında "saygın, efendi, önder" gibi anlamlara gelen Hintçe thâkur ismiyle de anıldı. Bunlar Pîr Şadrüddîn'in faaliyetleri neticesinde Nizârî düşünceyi benimseyince kendilerini nitelemek üzere thâkur

mezhebini öne almadı. Ayrıca İslâmî konularda tartışmalı hususlardan kaçınırdı. Yeni kurulacak devletin siyasî kimliği üzerine konuşurken bunun bir İslâm devleti olacağını belirtmekle yetinir, hukuki düzenlemeler ve anayasaya ait ayrıntılara girmezdi. Bu yüzden bugün bile devletle ilgili farklı görüşleri savunan çeşitli gruplar kendi görüşlerini desteklemek konusunda Cinnah’a atıfta bulunabilmektedirler.³⁴⁹

1945 seçimlerinde Müslümanlar Birliği, bir takım mühim ulema tarafından desteklendiği dönemde, Cinnah’ın konuşmalarında İslâm’a ve topluma çok sayıda referans vardı. Cinnah’ın bu konuşmasını, esas itibarıyla benzer olan diğer niteliklerle birlikte, daha önce aktarılan doğrudan laik beyanlarla yorumuna şu iki ihtimal gösterilebilir: Cinnah, Müslümanlara bir vatan sağlamak için ‘ulema’ ile uzlaşmış olabilir. Diğer bir ihtimal ise, İslâm’ı liberal açıdan gördüğü ve kendisi ile modern, demokratik bir devlet arzusu arasında önemli çatışmayı görmemesi de mümkündür.³⁵⁰ Cinnah’ın söylemlerinde İslâm’a çok sayıda referanslar bulmakla birlikte onun laikliğe ait beyanlarının olması tezat gibi görünse de meseleye bir bütün olarak bakmak gerekmektedir. Cinnah’ın İslâm devleti kurma, İslâm’ı bir hayat tarzı olarak yaşama geçirmek için bir plan ve program oluşturduğuna dair bir şey söylemek zordur. Cinnah’ın, Pakistan devletini kurarken İslâmî söylemelere başvurmasını onun daha çok Müslümanları bir araya getirmek için başvurduğu makul bir yol olarak düşünülebilir.

Pakistan hareketinin ideolojisi konusundaki bu etraflıca tartışmalara bakıldığında Pakistan devleti’nde hangi yönetim şeklinin uygulanması gerektiği, lâik bir sistemin mi yoksa İslâmî bir sistemin mi olması gerektiği hâlâ çözülememiştir. Öncelikle Muhammed İkbal’in ayrı bir Müslüman devleti fikri Muhammed Ali Cinnah liderliğinde savunularak Pakistan adında bir ülkenin kurulmasıyla Pakistan’ın Müslümanlar için kendi dinlerini ve kültürlerini daha rahat bir şekilde yaşayabileceği bir ülke olarak düşünüldü. Ancak bu düşüncüyü gerçekleştirmek için uygun demokratik koşullar sağlanamadı. Meselelere genellikle ideolojik yaklaşımlar Pakistan gibi mezhebi

ismi yerine benzer manayı “Hindistan’daki İsmâîlî Hocalarda Hint Kültürü Etkisini içeren Farsça hâce ifadesi kullanıldı. Hâce, zamanla Hocs şekline dönüşmüş ve Nizârî İsmâîlîliği benimseyenlerin büyük bir kesimi, “itibarlı ve saygın” anlamında Hocalar olarak anılmaya başladı. Muhammed Ali Cinnah’ın (ö.1948) Hoca cemaatine mensup bir ailenin ferdi olması ve Hindistan’ın geleceğiyle ilgili 1928’de Delhi’de düzenlenen Hindu-Müslüman konferansına Hocaların dini lideri Sultan Muhammed Şâh’ın (ö.1957) başkanlık etmesi, söz konusu mezhebin Hint dini ve siyasî tarihindeki etkinliğini gösteren somut örneklerden bir kaçıdır. Geniş bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, “Hindistan’daki İsmâ’îlî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları”, *AÜİFD*, 2017, s. 1-29.

³⁴⁹ Ertem, “Muhammed Ali Cinnah”, *DİA*, VIII/16-18.

³⁵⁰ Hoodbhory and Nayyar, “Rewriting the History of Pakistan”, s. 170-171.

aidiyetlerin ön plana çıktığı yerde bu durumu daha çok çıkmaza soktu. Liderlerin ideallerine ulaşmak için kullandıkları İslâm'ı insanların yaşama biçimlerine uyarlama konusunda uzlaşamadıkları görülmektedir. Burada aşılamayan temel sorunun ise din ve siyaset konusunda farklı anlayışların ortak paydada birleşen unsurlarını demokratik bir ortamın oluşumuna zemin hazırlamada kullanılmamasıdır.

Cemâat'ın Pakistan hareketine bakışı ise hareketin İslâmî karaktere uyumu konusundadır. Mevdûdî, laik düşünceye sahip batı zihniyetli liderliğin Pakistan'da İslâmî devlet kuramayacağına inanıyordu. Aynı şekilde Hindistan Ulusal Kongresi'ni destekleyen ve bölgesel ulusçuluk ve laik demokrasinin gerekçelerini savunan Diyobendiye ulemasını da eşit derecede eleştirdi. Bununla birlikte Cemâat-i İslâmî'nin yarattığı bu politik sapma Pakistan hareketine kayıtsız kalmak olarak değerlendirilip bunu çeşitli rejimler ve siyasî rakipleri Cemâat'i itibarsızlaştırmak ve ulusal politikaya katılımını gayri meşru saymak şeklinde kullandılar.³⁵¹

Mevdûdî, Hindistan'ın bölünmesine karşı duyduğu kaygı ve endişeleri şöyle dile getirmişti: “Yaklaşık bin yıllık bir maziye sahip olan Hindistan'a atalarımız Kelime-i Şehadetini getirmek için geldi. Pakistan'ın kurulması halinde Hindistan fıskı fücür sahibi olanların elinde kalıp İslâm'ın izleri silinecekti. Tarihte nasıl Endülüs İslâm âlemi için bir trajediye 1947'de yaşanan Hindistan'ın bölünmesi de bir trajedidir. Şimdi Pakistan ve Bangladeş Müslüman nüfusun çok olduğu yerlerdir. Eğer biz buralarda hata yaparsak, Hindistan'daki bin yıllık tarih burada da bitecek. Bölünmeden sonra Hindistan'ın dörtte üçünde İslâm'ı zaten kaldırdılar, şimdi geride kalanı da bizim Müslümanlar bitirmeye çalışıyor. Bizim Pakistan'a gelen göçmenlere yardım etmemiz gerekiyor. Onların ahlaki ve zihni olarak eğitime ihtiyacı var.”³⁵²

Mevdûdî, Kongres'i tek millet teorisini savunduğu için, Müslümanlar Birliği'ni ise İslâm'a atıf yaptıkları halde bunu samimi olarak değil zahiren savunduğunu söyleyerek her ikisinin de İslâm'a karşı olduğunu düşünmekteydi. Mevdûdî için devlet şeriate dayanmadığı sürece başındakinin Ram Das (Hindu) ya da Abdullah (Müslüman) olması önemsizdi. Ona göre, ancak devlet şeriate dayandığı sürece Pakistan gerçekten Pakistan (kutsal toprak) olabilirdi. Müslümanlar Birliği'nin gündemindeki Pakistan'ın nâpakistan yani kirli toprak olacağını duyurdu. Hatta Pakistan'ı “kâfir Müslüman

³⁵¹ Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i İslâmî and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 467-468.

³⁵² Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 90-91.

devleti” olarak tasvir etti.³⁵³ Cemâat, Pakistan’ı yönetecek ve Müslüman kitlelerin öncülüğünü yapacak parti olarak kendisini Müslümanlar Birliği’ne alternatif olarak görüyordu.³⁵⁴

Mevdûdî 1941 ve 1946 arasında enerjisini Müslümanlar Birliği’nin İslâm karşıtlığını ortaya koymak üzerine yoğunlaştırdı. Seküler Meclis seçimlerinde oy kullanmanın Müslümanların tevhid inancıyla uyuşmadığını ve Müslümanların Müslümanlar Birliği’ne oy vermelerini yasakladı. Ancak 1947 yılında Pakistan devletinin kuruluşu gerçekleşmeye başladığında bu defa Müslümanların Müslümanlar Birliğine oy vermelerini istedi. Kendi ideolojisine sadık kalarak, Müslümanlar Birliğine oy vermenin Pakistan tasavvurunu tasdik etmediğinin de altını çizdi.³⁵⁵

Bölünmeden sonra azınlıkların durumu, Pakistan’daki yönetim sistemi, burada gerçekleştirilecek programın içeriği Cemâat-i İslâmî’nin üzerinde durduğu meselelerdendi. Cemâat-i İslâmî Pakistan kurulduktan sonra buranın bir İslâm devleti olup olmayacağı yönündeki endişelerini yoğunlaştırdı. Cemâat-i İslâmî artık yeni şartlara göre yönteminde değişiklikler yapmak için programını oluşturdu. Bunun için de en başta Müslümanlar Birliği olmak üzere diğer düşünce ekollerine de cephe aldı, bunların Pakistan’da İslâmî sistemi getirecek özellikleri taşımadığını düşündü. Cemâat’e göre eğer Pakistan İngiliz sistemine göre yönetilecekse bunun İngiliz Hindistan’ından bir farkı olmayacaktı. Bölünmeden sonra Pakistan’da %98 Müslüman, Doğu Pakistan’da ise %80 Müslüman olması yine aynı şekilde Pencap ve Asam illerinde de Müslüman sayısının düşünülenenden daha kalabalık olması itibarıyla Müslümanların kendi hayatlarına şekil vermeleri ve buna göre de bir program yapmaları en uygun olanıydı.³⁵⁶

Cemâat-i İslâmî’ye göre Hindistan’ın bölünmesiyle Hindistan Müslüman olmayanların elinde kalacak ve burada İslâm’ın izleri yok olacaktı. O, Pakistan hareketine karşı oluşunu da Pakistan talebinde bulunların laik düşünceye sahip batı zihniyetli liderler olarak Pakistan’da İslâmî devlet kuramayacağına bağladı. Bu düşünceleriyle tarihe geçen Cemâat-i İslâmî bugün Pakistan hareketine kayıtsız kalmak olarak değerlendirilmekte ve bunu çeşitli rejimler ve siyasî rakiplerinin Cemâat’i

³⁵³ Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, Lahor 2014, II/204-205; Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, s. 118.

³⁵⁴ Kamran Bokhari, “Jama’at-i Islami in Pakistan”, *The Oxford Handbook of Islam And Politics*, ed. John L. Esposito and Emad el-Din Shahin, Oxford Universty Press, 2013, s. 575-576.

³⁵⁵ Ahmad, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, s. 118-119.

³⁵⁶ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 79-83.

itibarsızlaştırmak için kullandıkları görülmektedir. Ancak Cemâat-i İslâmî, bütün bu kaygı ve endişelerine rağmen Pakistan kurulduktan sonra burada Müslümanların demokratik bir şekilde yönetilmelerini talep etmekle birlikte meşru çerçevede hareket ederek Pakistan’da İslâmî bir sistemi getirmek için mücadele ettiği gerçeğini de göz önünde bulundurmak gereklidir.

2.1.2. Cemâat-i İslâmî’nin Pakistan’da İslâmî Riyaset (İslâm Devleti) Kurma Teşebbüsleri

Mevdûdî, 1947 bağımsızlık hareketini bir devrim olarak görüp³⁵⁷ “inkılâp” olarak adlandırdı. Bağımsızlık hareketinden önce kendisini, yazılarına, liderlik eğitimine ve organize olmak için çalışmalarına yoğunlaştırırken, bağımsızlık hareketinden sonra ise planlarında değişiklik yapmak zorunda kaldı. 1947’den sonra iki bağımsız devlet ortaya çıkınca, Cemâat-i İslâmî’nin toplamda 625 üyesi vardı. Bu üyelere 240’ı Hindistan ve Keşmir’de kaldı. 385 üyenin yarısından fazlası Hindistan’daki mültecilerden oluşuyordu. Böylece Cemâat, faaliyetine 375 kişiyle Pakistan’da başladı. Mevlana Ebû’l- Leys İslahî Hindistan’daki Cemâat-i İslâmî’nin lideri olup, Mevdûdî’ye yakın bir insandı. Bölünmeden sonra İslahî daha çok İslâmî konulara yoğunlaşıp, Hindistan’da Müslüman toplumunun dini konularıyla ilgilendi. Cemâat’ın Pakistan kolu ise Mevdûdî’nin liderliğinde Pakistan’da İslâmî bir devlet kurmak için bir kampanya başlattı. Her iki bağımsız devlette de siyasî politikada çok farklı adımların atıldığı görülecektir. Cemâat-i İslâmî, Darü’l-İslâm’dan Lahor’a taşındığında, Mevdûdî, bir takım eleştirilere maruz kaldı. Onun Hindistan’ı bırakıp terk ettiğini söyleyenlere “23 yıldır Hindistan’a hizmet ediyorum, bu sözü bazıları Lahor’da huzurlarının kaçacağını düşünerek söylüyor. Zaten Doğu Pencap zorla boşaltıldı, üstelik ben Lahor’a gitmeseydim bile Cemâat’ı Lahor’da organize edecektik” diyerek tepkisini ortaya koydu.³⁵⁸

Mevdûdî, 1948’de Lahor’da yaptığı bir konuşmada İslâmî riyasetin kurulması için hâkimiyet’in Allah’ın olması, devletin, Allah’ın koyduğu sınırlara uyması, İngiliz

³⁵⁷ Esposito, *Güçlenen İslâm’ın Yankıları*, s. 129; Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 79-80.

³⁵⁸ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal 29*, s. 51.

dönemindeki İslâm'a karşı olan kuralların değiştirilmesi, Anayasa'nın İslâm'a göre olması gibi hususlara dikkat çekti.³⁵⁹

İç karışıklıklarda mülteci sorununda fırtına biraz yatışmış gibiyken, anayasa yapma meselesi böylece ön plana çıkmış oldu. Mevlana Şabir Ahmed Osmanî Meclis'te bu konuyu gündeme getirdi. Mevdûdî, insanlara devletin hedeflerine ilişkin dört noktayı kamu talebini de göz önüne alarak milletin duygularına ve isteklerine rapt etti.³⁶⁰

Mevdûdî, İslâmî riyaset konusunda ısrarla durmakta ve Pakistan'da bu anlamda bir çaba sarf edilmediği konusunda eleştirilerini yöneticilere yöneltmekteydi. Ona göre, Pakistan kurulmadan önce Müslümanlara ait bir yer isteyenler Pakistan kurulduktan sonra İslâmî bir devlet kurulması yönünde gerekli çabayı göstermiyorlardı. Bu yorumlarla Cinnah'ı kast ettiğini söyleyenlere ise Cinnah'ın Pakistan'da İslâmî bir devlet kurulmasına karşı olmadığını ve bu yanlış algılamayı düzeltmek gerektiği konusunda geçmişten örnekler veriyordu.³⁶¹

Mevdûdî'nin etkinlikleri başından beri yönetimin pek de hoşuna giden şeyler değildi. Yönetimin Mevdûdî'ye ve Cemâat'e karşı gösterdiği şüphe, düşmanlık ve korku neticesinde Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî'de önemli bir yere sahip olan Mevlana Emin Ahsen, Miyan Tufeyl Muhammed adlı iki arkadaşı 1948'in sonlarına doğru tutuklandılar. Tutuklanmadan bir ay önce Cemâat'ın haftalık dergileri "Kevser" ve "Cihan-ı Nev" ile günlük gazetesi "Tesnim" kapatıldı. Tutuklanma nedeni olarak Mevdûdî'nin Keşmir'deki savaşa, İslâm cihadının koşullarının yerine getirilmediği şeklindeki açıklamasıdır. Yaklaşık yirmi ay tutuklu kalan Mevdûdî, sözlerinin çarpıtıldığını ve asıl amacın Cemâat-i İslâmî'yi bitirmek için hazırlanmış bir tuzak olduğunu söyler. Keşmir konusunda Mevdûdî'nin yaptığı açıklamanın içeriğini Nasr'ın Miyan Tufeyl Muhammed, Sultan Ahmad ve Abdülgaffar Hasan ile yaptığı röportajlarda şu şekilde nakledilir: "O zamanki Pakistan ulemasının en yaşlı mensubu olan Mevlana Şabir Ahmed Osmanî'ye yazdığı mektupta Mevdûdî, hükümet mademki Hindistan'la bir ateşkes imzalamıştı o zaman bu anlaşmanın maddelerine sadık kalmalıydı. Yani Pakistan Keşmir'e gizli operasyonlar yapmamalıydı. Mevdûdî'nin

³⁵⁹ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal 29*, s. 52-56. (Lahorda 1948 yılında yapılan bu konuşmaya İslâmî kanun ve onun Pakistan'da yürürlüğe girmesi için çözümler şeklinde isim verilmiştir); Bkz. Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, II/300-307.

³⁶⁰ Seyyid Ebu'l-A'lâ Maudûdî, *Islamic Law and Constitution*, Translated and Edited by Khurshid Ahmad, 10th. Edition/ Islamic Publications, Lahor 1990, s. 26-27.

³⁶¹ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal 29*, s. 53.

yazmış olduğu bu mektup hakkında söylentiler yayıldı ve bunun Keşmir'deki cihada karşı bir fetva olduğu algılandı.³⁶²

Mevdûdî 28 Mayıs 1950'de serbest bırakıldı. Gözaltı süresi boyunca Cemâat'ın başında önce Abdulcabbar Gazi, sonra ise Mevlana Mes'ud A'lam Nedvi oldu. 10 Haziran 1950 yılında Lahor'da bir toplantı yapıldı. Beş gün süren bu toplantı sonucunda Mevdûdî yeniden emir seçildi.³⁶³

Cemâat-i İslâmî'nin çabaları ulemanın da desteğiyle "Hedefler Teklifi"nin kabulüyle sonuçlandı. 1949 yılında kabul edilen bu tasarının genel olarak yer alan kurallarında Pakistan'ın bir İslâm devleti olduğu ifade ediliyordu. Bu tasarı, ülkenin ilk başbakanı olan Liyakat Ali Han döneminde geçirildi. Bu durum bağımsızlıktan sonra ülkede yaşanan en önemli olaylardan biri olarak adlandırılır. Fakat, Pakistan Ulusal Kongresi bu karara din ve siyasetin birbirine karıştığını söyleyerek karşı çıktı. Pakistan Parlementosu'nda, Kongres'in lideri Chattopadhyaya, bu kararın Gayri müslimleri su taşıyıcısı ve odun taşıyıcısından başka bir yere koymadığını söyler. Müslümanlar arasında ise bu karara sadece Miyan İftiharuddin karşı çıktı.³⁶⁴ Tasarıda yer alan ifadeler: "Tüm evren üzerindeki egemenlik yalnızca Allah'a ait olduğu için, O'nun çizdiği sınırlar içinde uygulanması amacıyla, Pakistan devletinin verdiği yetkinin kutsal bir emanet olması nedeniyle İslâm'ın açıkça ortaya koyduğu demokrasi, özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve toplumsal adalet ilkesinin bütünüyle uygulandığı, Pakistanlı Müslümanların bireysel ve toplumsal yaşamlarını Kur'ân ve Sünnet'te belirlenen İslâmî öğretiler ve gereksinimler uyarınca kurabilecekleri..." şeklindeydi.³⁶⁵

Mevdûdî bu tasarıyla devletin anayasasının İslâm olmasına karar verildiğini ama bunun yürürlüğe girmediğini söyler. Kendi ifadesiyle, "Bu nasıl bir yağmur ki öncesinde bulutlar olmadığı gibi sonrasında da yağmur yok" şeklindeki açıklamalarıyla anayasanın hiç bir şekilde etkisinin görülmediğini ve "o halde bizi niye tutukladınız, amacınız bizi susturmaktır" şeklindeki ifadeleriyle de bu tasarımı bir zafer olarak görmediğini söyler. Mevdûdî ve Cemâat'ın İslâm anayasası için yürüttüğü kampanyalar, yazılar ve konuşmalara karşı hükümet Cemâat'e muhalif bir hal aldı ve Cemâat'ın "Kevser", "Tesnim", "Kasid" ve "Cihan-ı Nev" gibi dergi ve gazetelerini tekrar kapattı.

³⁶² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 97-98.

³⁶³ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 39.

³⁶⁴ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 39-40.

³⁶⁵ Maudûdî, *Islamic Law and Constitution*, s. 28; Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i İslâmî and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 470-471; Esposito, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, 129, Maryam Jameelah, *Who is Maudoodi*, Metro Printers, Lahore 1988, s. 9-10.

Cemâat'ın neşriyatı olan “Kevser” ve “Tesnim”in editörü Malik Nasrullah Han ile Pencap'taki “Tesnim”in editorü olan Misbahul İslâm Farukî ise tutuklandı.³⁶⁶

1951 yılında Liyakat Ali Han'ın katledilmesinden sonra, farklı bir dini ve siyasî ortam oluştu. Hoca Nizamüddin Başbakan, Mevdûdî'nin şahsen dostu olan Çavdurî Muhammed Ali Maliye Bakanı ve Cemâat yanlısı İştîyak Hüseyin Kureyşî mültecilerden sorumlu devlet bakanı ve enformasyon bakanlığının müfettişi olarak tayin edildi. Genel vali olarak atanan Gulam Muhammed ise seküler tavırlarıyla Cemâat'e uzak durmaktaydı.³⁶⁷

Cemâat, “Hedefler Teklifi”nin yürürlüğe girmediğini görünce Pakistan'ın İslâmî bir devlet olması için gerek yazı, gerekse halk toplantıları düzenleyerek ciddi bir şekilde mücadele etti. Mevdûdî'nin *İslâm'da Siyasî Teori, İslâm'da Kanun ve Anayasa, İslâm'ın Adalet ve Hukuk Yapısı* bu dönemde ortaya koymuş olduğu eserlerdir. Mevdûdî, bu dönemde daha çok İslâm ve demokrasi, İslâm ve seçimler, siyasî partiler, sivil haklar, İslâm devletinde Gayri müslimlerin hakları gibi konulara yöneldi ve bunu hem yazılarında hem de söylemlerinde dile getirdi. Bu dönemde Cemâat'ın yoğunlaştığı en önemli konulardan biri İslâmî bir yönetimi gerçekleştirmek için İslâm anayasası oluşturmak, diğeri de yönetimde, yargıda, medyada ve eğitim sisteminde Cemâat'i destekleyen veya Cemâat'in çalışanları arasından sorumluluğu taşıyan liderlerin olmasını sağlamaktı. Bütün bu çabalar ve Mevdûdî'nin ulemayla yapmış olduğu girişimler neticesinde, Pakistan düşünce ekollerinin, Diyobendi, Birelvî, Ehl-i Hadis ve Şîî temsilcilerinin bulunduğu otuz bir kişi Karaçi'de Ocak 1951'de önde gelen din alimlerinden Seyyid Süleyman Nedvi başkanlığında büyük bir toplantı yapıldı. Bu toplantıda İslâmî bir devlet talebiyle yirmi iki prensipten oluşan ortak bir bildiri yayınlandı.³⁶⁸

Cemâat-i İslâmî'nin, İslâmî devlet için bu yoğun uğraşı neticesinde hükümet 1951'de Cemâat'i karalama kampanyası başlattı. Mevdûdî'yi ve onun görüşlerini kötüleyen pek çok kitap, broşürler ve dini fetva yayınlandı. Bu harekete, Mevdûdî'nin

³⁶⁶ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 40.

³⁶⁷ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 104; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 295-296.

³⁶⁸ Maudûdî, *Islamic Law and Constitution*, “Introduction”, s. 29; Maryam Jameelah, *Who is Maudoodi*, s. 9-10; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 102.

Camiat-ı Ulema-i Hind ve Birelvi uleması arasındaki eski rakipleri, bir de Hindistan ulemasından Mevdûdî'nin görüşlerinden dini açıdan kuşkuyla bakanlar öncülük etti.³⁶⁹

Mevdûdî bu duruma karşılık şöyle der; “Bizim İslâm anayasası istememiz bazı Müslümanların şah damarına dokunacak. Biz karşımıza çıkan her türlü tehlikeyi göze alarak uğraşacağız. Bizim içimizdeki arkadaşlardan bize itiraz edenler oldu. Bize, “siz gerçek devrimi bırakarak yapmacık bir yöntem ile İslâmî riyaset istiyorsunuz” dediler. Onlara göre bizim çabalarımız bir kaç İslâmî kuraldan oluşmuş anayasadan ibaretti. Onlar Pakistan’ın eski cahiliye sistemi üzerinde kalmasını istiyorlardı. Bizim İslâmî hükümet için attığımız adımı yanlış buluyorlardı. Diyorlar ki önce insanları ıslâh edelim sonra İslâmî devrim zaten olacak. Biz neden karşı olduğumuz Parlementoyu savunuyoruz. Önce milli bir devlet olsun sonra İslâmî riyaset olsun. Önce “lâ dini” bir cumhuriyet kurulsun. Çabalarımızın sadece zihni devrim olmasını istediler. Biz Pakistan’da imkan ve fırsatları yakaladık. 1948 yılında İslâmî bir anayasa kurmak için başladık. Biz burada sistemi İslâm’ı yaşamaya elverişli kılarsak devletin geniş imkan ve gücüyle zaten zihni devrimi de gerçekleştireceğiz. Pakistan İslâm adıyla kuruldu. O halde burada İslâmî hayatı inşa edeceğiz. İslâm’ı bilene oy verip onu seçeceğiz. Kanunları İslâmî yapacağız. “Lâ dini” sistemi duruduralım. Biz İslâm anayasasını sadece devlet büyüklerinden istemedik. Bunu halktan da istedik. Halk bizim yanımızda olursa “lâ dini” güçlerle çok rahat savaşabiliriz. Biz halktan bizimle birlikte “lâ dini” güçlere karşı olmasını istiyoruz. Bizi engelleyen bütün güçlere karşı İslâmî riyaseti kurarak önleriz. Bunun karşısında olanlar bunu bize açıklasın.”³⁷⁰

Cemâat’te etkin bir yere sahip olan Mevlana Emin Ahsen ise bu konuyla ilgili şöyle yorum yapar: “Pakistan’da “lâ dini” bir devlet olursa mezhebi görüşlere göre iki şekilde davranılabilir; 1. Ona karşı hiçbir şey yapmadan kini içinde tutmak. 2. Ona karşı gelmek. Eğer bir ülkede mezhebi hususlar zayıfsa o zaman bunların hiçbirini dikkate almayacak. “Lâ dini” devlet ülkede bütün mezhebi eserleri ve âlimleri ortadan kaldıracak. Bu tıpkı Atatürk’ün Türkiye’de yaptığı uygulamaya benzer.”³⁷¹

Cemâat, 1951’de Pencap eyalet seçimlerinde “Hedefler Teklifi”nin seçtiği adaylardan müspet bulduklarına yardım edecekti. Cemâat resmi olarak herhangi bir

³⁶⁹ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 103; Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 61-64.

³⁷⁰ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 97 vd.

³⁷¹ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 98-106. Burada mezhebi hususlar ve mezhebi eserlerden kasıt din demektir. Pakistan’da mezhep, din anlamında kullanılır. Biz metnin orjinalliginden ayrılmamak için olduğu gibi kullandık. Pakistan’da insanların nüfus cüzdanında mezhebi İslâm yazar.

partiyi tasvip etmiş olmamakla birlikte Pencap'ın başvekili Miyan Mümtaz Daultana'nın desteklediği adayların birkaçını iyi bulup, yine Cinnah Avami Birliği ve Hüseyin Şahid Sühreverdi'nin Avami Birliği tarafından gösterilen adaylardan birçoğu, Cemâat'ın desteğini aldı. Memdud, Daultana tarafından Pencap başvekili atandıktan sonra Mevdûdî ile iyi ilişkiler kurdu. Avami Birliği lideri Sühreverdi Memdud'u Liyakat Ali Han ve Daultana'ya karşı korumak için Mevdûdî'yle anlaştı. Sühreverdi Mevdûdî ilişkisi Sühreverdi'nin başbakan olduğu 1952'ye kadar sürdü. Cemâat'ın desteklediği adaylar pek başarılı olamadı. Cemâat, hükümet ve hükümet yanlısı ulema tarafından tekrar eleştiriye uğradı. Cemâat'ın "Tesnim", "Kevser" ve "Kâsid" gazeteleri kapatıldı. Bu, Cemâat'ın Kuzey-Batı sınır eyaletindeki seçimlerine katılamayacak kadar etkili oldu.³⁷²

Pencap'ta yapılan eyalet seçimlerinde bazı Cemâat üyelerinin ahlaklı davranmadığı şeklinde eleştiriler gündeme gelmişti. Mevdûdî bunu, kişilerin hatasının bütün Cemâat üyelerine mal edilmesinin doğru olmadığını belirterek 1951 seçimlerinde koltuk kapmaktan ziyade Cemâat-i İslâmî'nin ahlaki yönden iyi bir intiba bırakmasının Cemâat için daha önemli olduğu şeklinde değerlendirdi. Cemâat'ın siyasete girmesini eleştirenleri "Siz uzayda yaşamıyorsunuz, işler ve şartlar hep aynı kalmayacak, dünya bir savaş meydanıdır, bir adım geri atarsanız döndüğünüzde hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır." şeklinde ifade etti.³⁷³

Aradan geçen on sekiz aydan sonra anayasa konusunda hiç bir şey yapılmaması dikkat çekiciydi. Artık insanlar siyasî liderlerin eğilimleri hakkında sabırsızlanmaya ve şüphelenmeye başladı. Bu duruma karşı Mevdûdî, yeniden İslâmî devlet çabaları için ayağa kalktı. Bu konuda söz sahibi olan anayasa faillerinin oyalayıcı durumunu eleştirdi. O, 1952'nin sonuna kadar, anayasa için önemli sekiz maddeden oluşan şu meşhur talebini ortaya koydu:

1. İslâmî şeriatın olması,
2. Şeriat ilkelerine aykırı bir kanun olmaması,
3. Şeriat ilkelerini fesh eden kanunların olmaması,
4. Devlet'in bu şeriat ilkelerine aykırı her şeyi ortadan kaldırmayı üzerine alarak İslâm'ın gereklerine göre yürütmesi,

³⁷² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 103-104.

³⁷³ Mevdûdî, *Tahrik-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 120-125.

5. Ceza mahkemelerinde savunma hakkı verilip, kişinin suçu ispat edilmediği sürece ceza verilmemesi,
6. İnsanların başlarına gelebilecek haksızlıklara karşı devletin yasal veya yürütme araçlarının olması,
7. Yargı ve Yürütmenin bütün müdahalelerden bağımsız olması,
8. Vatandaşın; yiyecek, giyecek, barınak, tıbbi yardım ve eğitim gibi temel ihtiyaçlarının karşılamasının devletin sorumluluğunda olması.

Bütün bu talepler ülkenin her yerine duyuldu. Sonuçta o zamanın Başbakanı olan Hoca Nizamuddin “Temel Prensipler Komitesi” raporunu Aralık 1952’de sundu. Yine, Diyobendi, Aligarh, Ehl-i Kur’an, Ehl-i Hadis, Birelvi, Nedvetü’l-Ulema gibi düşünce ekollerinin temsilcileri Ocak 1953’te Karaçi’de toplandılar. Ulema bazı değişikliklerle raporu oy birliğiyle kabul etti.³⁷⁴

Mevdûdî, Pakistan’ın İslâm adına kurulduğunu ve bunun için de İslâmî bir anayasaya ihtiyaç olduğunu söylüyordu. Müslümanlar bütün imkânlarını ve fırsatlarını bu devlete havale etmişti ve böyle bir düzeni istemeye de hakları vardı. Pakistan hâlâ İngiliz yasalarına göre yürütülüyordu. Bu bakımdan ilk iş olarak bu sistemi ortadan kaldırıp İslâmî bir düzeni getirmek gerekiyordu.³⁷⁵

Cemâat, 1947’den 1956’ya kadar anayasa yapma çabalarıyla uğraştı. Bu süreç içerisinde Pakistan’da birçok olay yaşandı: Keşmir’de ateşkes ilan edildi ve Keşmir sorunu Birleşmiş Milletler’e götürüldü. Mamdud’un Bakanlıktan uzaklaştırılmasından sonra, Pencap’ta 1950’den beri Vali rejimi uygulamaya konuldu. 1951’de Pencap seçimlerinde Cemâat ilk defa seçimlerde yer aldı. Böylece Cemâat farklı bir yön almış oldu. Başbakan Liyakat Han bir takım komplo ve desiseler sonucu bir suikast ile öldürüldü. Maliye Bakanı Gulam Muhammed genel vali yapıldı. Şubat ve Mart 1953’te Kadiyani ayaklanması neticesinde Lahor’da Martial Kanunu (sıkıyönetim) getirildi. Pencap ili Bakanı Mümtaz Daultana görevden alınmasından sonra yerine 1953’te Malik Fariz Han Noon getirildi. Ancak, yeniden başlayan bir takım karışıklıklar vali Gulam Muhammed’in, Hoca Nazimuddin’i görevden alması ve yerine Muhammed Ali Buğra’nın atanmasıyla sonuçlandı.³⁷⁶

Mevdûdî’nin gözetiminde alındığı dönemde Cemâat-i İslâmî anayasa yapma kampanyalarına devam etti. Mevdûdî’nin tutuklandığı dönemde Cemâat-i İslâmî

³⁷⁴ Maudûdî, *Islamic Law and Constitution*, s. 29-30; Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 40-41.

³⁷⁵ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 104.

³⁷⁶ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 42-43.

Karaçi’de bir miting yaptı, kurucu meclisin derhal anayasa çerçevesini oluşturması gerektiğini ve aynı zamanda ulemanın önerdiği değişikliklerin de anayasaya dahil edilmesi gerektiği konusundaki kararını ortaya koydu. Cemâat, 31 Haziran 1953 gününü “İslâmî Anayasa Günü” ilan etti. Bütün ülkeyi dolaşarak İslâmî anayasaya karşı olan ve hükümetin seküler formunun destekçisi genel vali Gulam Muhammed’in geçici anayasasının dayatmasını protesto etti. Yeni Başbakan Muhammed Ali Buğra anayasanın halkın taleplerine göre yapılmasını istedi ve 1954 yılında anayasanın hazır olacağını ilan etti. Bu kez de Gulam Muhammed anayasanın yapılmasına izin vermedi ve Kurucu Meclisi görevden aldı.³⁷⁷

29 Mayıs 1955’te Pakistan genel valisi Gulam Muhammed 21 Haziran’da seçim olacağı duyurusu yaptı. Bu seçimlerde Müslümanlar Birliği Partisinde olan Muhammed Ali Buğra bu defa seçimlerde istediği başarıyı yakalayamadı. Cemâat-i İslâmî 20-25 Haziran 1955’te Lahor’da Meclis-i Şûra’nın toplantısını yaptı. Toplantıda hapisten salıverilen Mevdûdî, yeniden Cemâat’ın lideri olarak seçildi.³⁷⁸

Cemâat-i İslâmî Meclis-i Şûra’da İslâmî anayasa istediğini ve İslâmî anyasayı kabul ettirmek için çalışmalarına devam etme kararı aldı. Bu durumda Pakistan’da 7 Haziran 1955’te yeni meclisin ilk toplantısı oldu. Geçici başkan olarak Müştak Ahmed Gormanî seçildi. 11 Temmuz’da da 36 maddelik bir anayasa meclise verildi. Bu çalışmalar nihayetinde Çavdurî Muhamed Ali’nin yeni anayasa hazırlığı ile devam etti. Sonuçta 29 Şubat 1956’da Pakistan Meclisi, anayasayı kabul etti ve anayasada Pakistan, Pakistan İslâm Cumhuriyeti olarak yer aldı. Pakistan’ın devlet olarak kurulmasından tam on altı yıl geçmişti. Cemâat-i İslâmî 1956 anayasasının kabulünü memnuniyetle onayladı ve şüphe duymadığını Lahor’da gerçekleştirdikleri Meclis-i Şûra toplantısında ifade etti.³⁷⁹

Bu anayasa ile ilgili Nasr şöyle bir yorum yapmaktadır: “Anayasa İslâmî partilerin bazı sembolik taleplerini kabul etmişti. Bunlar, devlete Pakistan “İslâm Cumhuriyeti” isminin verilmesi ve bütün teşri teşebbüslerin “muğayyirlik maddesi”nin vetosuna tabi tutulmasıydı. Bu madde (205 sayılı) Kur’ân ve Sünnet’in öğretilerine karşı çıkılmayacağını ve bugüne kadar çıkarılmış bütün kanunların dini otoritelerin delilleriyle gözden geçirilebileceğini ve lüzum görülürse iptalini öngörmektedir. Fakat verilen bu tavizlerin hiçbirisi esasa ilişkin değildi. İslâmî Talimler Kurulu’nun ve

³⁷⁷ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 45.

³⁷⁸ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 104.

³⁷⁹ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 105-107.

Hedefler Teklifi ve Temel Prensipler Komitesi'nin raporları anayasada yer almıyordu. Kısacası 1956 anyasası 1935 Hindistan Kanunu ile paralellik arz ediyordu.”³⁸⁰ Yine benzeri yorumları John L. Esposito da şu şekilde yapmıştır; “Mevdûdî'nin ilk Kurucu Meclis'in kabul ettiği “Hedefler Teklifi” karşısındaki tutumu nasıl şaşırtıcıysa, 1956 Anayasa'sını onaylaması da bundan daha şaşırtıcıdır. Anayasa'nın Pakistan için öngördüğü yönetim açıkca İngiliz Parleментар Demokrasisi'nin yapısını model almıştır.”³⁸¹ Bu konuda Mevdûdî'nin sempatzani olan Esad Gilanî ise anayasayı bazı eksikliklerine rağmen büyük çapta bir İslâmî anayasa olarak görür.³⁸² Mevdûdî de bu anayasadaki eksiklik ve kusurları görmekle beraber anayasayı bu haliyle kabul etti. O, en azından seçimlerin özgürce yapılacağını düşünerek bundan memnuniyetini ifade etti. Onun için anayasadaki en büyük sıkıntı hükümlere İslâmî açıdan şekil verme yönünün tamamen etkisiz olmasıydı.³⁸³

1956'da kabul edilen anayasa yürürlükte fazla kalmadı. Çünkü, 7 Ekim 1958'de General İskender Mirza ve General Muhammed Eyüp Han'ın askeri bir darbe gerçekleştirmesi Pakistan'da yeniden demokrasiye sekteye uğratan unsur oldu. Darbe sonucunda, 1956 anayasası iptal edildi. Cemâat-i İslâmî ve bütün partiler kapatıldı.³⁸⁴

Cemâat, Pakistan'ın bir Müslüman devlet olarak kurulduğu düşüncesinden hareket ederek, bütün argümanlarını devletin İslâmîleştirilmesi esasına göre kurmuştu. Bu çabalardan en önemlisi ve hatta olması gereken ilk iş olarak görülen bir İslâm anayasasını bu ülkede gerçekleştirmekti. Bütün bu çabaların ürünü olan 1956 Anayasası, bu anlamda bu idealleri gerçekleştirmek için mükemmel olmasa bile en azından demokrasi yolunu açması bakımından önemlidir.

2.1.3. Kadiyanilik Sorunu ve Cemâat-i İslâmî'nin Yaklaşımı

Kadiyanilik, Mirza Gulam Ahmed Kadiyani (ö.1908) tarafından XIX. yüzyılın sonlarına doğru kurulan bir harekettir. Bu hareket, Müceddidlik, Mehdilik ve Mesihlik ile Nübüvvet iddiaları üzerine kurulmuştur. Hareket, ortaya çıktığı yere nispetle Kadiyanilik, kurucusu Mirza Gulam Muhammed'e nispetle de Mirzaiyye veya Ahmediyye olarak isimlendirilir. Mirza Gulam Ahmed öldükten sonra hareket Kadiyan

³⁸⁰ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 115.

³⁸¹ Esposito, *Güçlenen İslâmın Yankıları*, s. 132

³⁸² Gilani, *Mevdûdî'nin Hayatı*, s. 115.

³⁸³ Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 46.

³⁸⁴ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 112- 127; Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 49.

kolu ve Lahor kolu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kadiyan Ahmedileri Gulam Ahmed'in peygamberliğini ve ona inanmayanları kâfir kabul eder. Lahor Ahmedileri ise, Mirza Gulam Ahmed'in halefi ve Kadiyaniliğin fikir babası kabul edilen Hakim Nureddin'in yerine kimin geçeceği ve Gulam'ın oğlu Beşirüddin'in ileri sürdüğü babasının nübüvveti fikrine karşı çıkması sebebiyle, Mevlana Muhammed Ali'nin öncülüğünde Lahor'a yerleşenlerin oluşturduğu bir topluluktur. Bunlar Gulam'ı sadece müceddid ve Mesih-i Mev'ûd olarak kabul ederler. Gulam Ahmed, kendisini önce Mesih ve Mehdi olarak görmüş sonrasında ise peygamberlik iddasında bulunmuştur. Hindular içinde de Krişna olduğunu iddia etmiştir. Gulam'ın bu adımı ile dinler arası bir uzlaşma faaliyetini ortaya koyduğu görülmektedir.³⁸⁵

Kadiyanilik meselesi, 1952 ve 1953 yılları arasında Pakistan'ın Pencap eyaletinde büyük bir çoğunluk tarafından Kadiyanilerin bir azınlık olarak görülmesi ile ilgili meseledir. Kadiyaniliğin inanç sistemi, son peygamberin Hz. Muhammed olması ve vahyin de onunla birlikte kesilmesi inancına terstir. Pakistan ayrılmadan önce de bu harekete karşı olan ulema Pakistan kurulduktan sonra da karşı olmaya devam etmiştir. Kadiyanilere karşı en şiddetli tepki ise 1930'da kurulmuş olan Meclis-i Ahrar-i İslâm (Hür Müslümanlar Cemiyeti) tarafından yapılmıştır. Onlar, bu tepkilerini Kadiyanilerin İslâm'dan ihracını ve bir Kadiyani olan Pakistan dışişleri bakanı Zaferullah Han'ın umum valilik konseyinden çıkarılması talebiyle göstermişlerdi.³⁸⁶

Kadiyaniler'e karşı Pakistan'da ulemadan Seyyid Süleyman Nedvi başkanlığında bir heyet toplandı ve Kadiyaniler'i Gayri müslim bir azınlık olarak ilan edip Zaferullah Han'ın ve bütün kilit noktalardaki Kadiyaniler'in devletten temizlenmesi için taleplerini ortaya koydular. Bütün bu tepki eylemlerine karşı Cemâat içerisinde Ahmed Islahi ve Nasrullah Aziz Han gibi liderler de dahil destek vermeyi uygun buldular. Mevdûdî ise, bu eylemlere katılmayı doğru bulmadı. Ona göre öncelik İslâm anayasasının yürürlüğe girmesine verilmeliydi. İslâmî bir ülkede zaten Ahmedî meselesi çözülecekti. Ülkedeki bu ayaklanmalar ise İslâm anayasasını sekteye uğratacaktı. Ama Cemâat üyeleri arasında ayaklanmalara destek verme arzusu olduğu gibi, bu tepkilere destek vermek fırsat olarak görülüyordu. Cemâat'ın İslâm anayasası konusundaki çaba ve gayretleri ülkede Kadiyani aleyhtarlığına karşı yürütülen eylemler

³⁸⁵ Geniş bilgi için bkz, Ethem Ruhi Fırlı, *Kadiyanilik*, TDV Yay., Ankara 1994, s. 1 vd.

Sıddık Korkmaz, "Kadiyanilik-Ahmedîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2014, s. 531-554.

³⁸⁶ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 106-107; Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 42.

yüzünden pek başarılı olamadı. Cemâat, kendini Pencab'taki karışıklıklar içerisinde buldu.³⁸⁷

Mevdûdî, artık bu tepkilere daha fazla duyarsız kalmadı. Bunun için de en büyük tepkisini *Kadiyânîlik Mes'elesi*³⁸⁸ adlı eserini ortaya koyarak verdi. Mevdûdî bu eserinde Kadiyaniler'e en ağır eleştirilerini getirerek onların Gayri Müslüm bir azınlık olarak ilan edilmeleri gerektiğini yazdı. Bu sebeplerden en önemlisi de Kadiyanilerin Nübüvvet'in son bulmadığı inancı meselesiydi. Mevdûdî, Kadiyanilerin iman esaslarının dahi İslâmıla özdeşleşmediğini ve farklı olduğunu Kadiyanilerin kendi kaynaklarından deliller getirerek ortaya koydu. Mevdûdî, eserinde Kadiyanilerin kendilerini Müslüman göstererek ve İngilizlere koşulsuz şartsız boyun eğerek devletin kilit yerlerine geldikleri gibi konulara da yer verdi.³⁸⁹

Pakistan'da Kadiyani hareketine karşı tepkiler ülkede karışıklık ve çatışma meydana getirdi. Ülkede oluşan bu kaostan neticesinde Pakistan'da sıkıyönetim ilan edildi. Çıkan kaostan sorumlusu olarak da Cemâat-i İslâmî görüldü. Yeni kurulan İslâmî Partilerin İslâm'la alakalarının olmadığı, bunların hem İslâm'a hem de Pakistan seküler devletine zarar verdiği belirtildi. Cemâatlerin, İslâm'da "73 fırka hadisi" nde olduğu gibi her birinin diğerlerini kâfir ilan ettiği belirtildi. Dolayısıyla herhangi bir mezhebi düşünceye göre devletin yönetiminin bırakılmasının ölümcül olduğu kanısına varıldı.³⁹⁰ Sonuçta Mevdûdî de bu işlerden sorumlu olan tutuklular arasına girdi. Mevdûdî'nin düşündüğü gibi bütün bu karışıklıklar İslâm anayasasını engellemiş ve Temel Prensipler Komitesi'nin hazırladığı raporda İslâmî hükümler yer almadı. Pakistan anayasası baş hakimi olan Münir bütün dini düşünce ve grupların etkisini zayıflatmak için harekete geçti. Tarihe "Münir Raporu"³⁹¹ olarak geçecek soruşturma İslâmî bütün yönelişlere karşı tepki olarak geçti. Mevdûdî, bu durumda fitne çıkarmakla suçlandı ve 28 Mart 1953'te tutuklandı, arkasından da ölüm cezasına çarptırıldı. Mevdûdî'ye yönelik bu ceza birçok kimse tarafından haksız bulundu. Özellikle Cemâat'ın ve halkın buna karşı tepkisini hükümet elinde zayıf delillerden dolayı gözardı edemedi. Böylece

³⁸⁷ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 107-110.

³⁸⁸ Mevdûdî, *Kadiyânî Mes'elesi a'or Us key Mezhebî Siyâsî a'or Mu'âşeretî Pehlû*, Karaçi 1953; Seyyid Ebû'l-A'la Mevdûdî, *Kadiyanilik Nedir: İslam Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezhep*, çev. Ahsen Batur, İhya Yay., İstanbul 1975.

³⁸⁹ "Kadiyanilik Mes'elesi", *Kadiyanilik-Dalalet Fırkaları Yıkıcı Hareketler* içinde, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasan en-Nedvi, Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Neşreden Rabitatül Alemil İslâmî, Suudi Arabistan 1972, s. 40-71.

³⁹⁰ D. H. Butani, *The Future Of Pakistan*, Promilla& Co, Publishers, New Delhi 1984, s. 147-148.

³⁹¹ Geniş bilgi için bkz. *An Analysis of The Munir Report*, Translated and edited by Khurshid Ahmad, I. Baskı, Jamaat-e Islami Publications, Karachi 1956.

Mevdûdî'nin cezası on dört yıl olarak değiştirildi. Bu ceza da Cemâat'in ve halkın tepkilerini azaltmayınca Mevdûdî'ye iki yıl hapis cezası verildi, 25 Mayıs 1955'te ise serbest bırakıldı.³⁹²

Kadiyanilerle ilgili hareketi tetikleyen diğer önemli bir olay ise, Kadiyanilerin, Rabva Peşaver'den gelen tren istasyonunda ICT öğrencilerine baskın düzenlemeleriyle ortaya çıkmıştı.³⁹³ Öğrenciler, Rabva istasyonunda Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna dair bir açıklama yapmayı düşünüyorlardı. Bundan dolayı Kadiyaniler buna tepki göstermiş ve on sekiz öğrenci yaralanmıştı. Kadiyaniler için Rabva şehri, cennet ve cehennem dedikleri Kabristan'ın olması yönüyle kendileri için kutsaldı. Burada Kadiyanilik inancına göre iyiler cennet tarafına, kötüler de cehennem tarafına gömülüyordu. 31 Mayıs'ta Cemâat-i İslâmî'nin parlamento lideri Abdulgaffar Ahmed Kadiyanilere karşı bir hareket başlattı. 3 Haziran 1974'te Cemiyet-i Ulema-i İslâm, Cemiyet-i Ulema-i Pakistan, Cemâat-i Ehl-i Hadis, Ahrar, Cemâat-i İslâmî, Pakistan Cumhuriyeti Partisi ve Müslim Lig'in liderleri ile bir toplantı yapıldı. Toplantıda Kadiyanilerin Gayri müslim olduklarının kabul edilmesine, Rabva şehrinin herkese açık bir şehir olmasına, 9 Haziran'da ise on sekiz dini cemâat liderinin katılacağı "Hatmi Nübüvvet Birliği"nin oluşturulacağı ilan edildi. Cemâat-i İslâmî'den Gafur Ahmed ve Çavduri Gulam Geylani birliğin lideri seçildiler. Mevlana Muhammed Yusuf Benvari Birliği toplantıya çağırarak kişi olarak kabul edildi. Bu Birlik, 14 Haziran'da tüm ülkede protesto olması, Rabva olayının araştırılmasını istedi. Cemâat-i İslâmî, Kadiyaniler'in İslâm dışı olduklarını, ayrıca Kara ve Deniz kuvvetlerindeki Kadiyani askerlerinin ihraç edilmesini talep etti. Mevdûdî, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, ondan sonra peygamber geleceğini söyleyenlerin kâfir olduğunu belirtti. O, ayrıca Pakistan anayasasına iki madde daha konulmasını talep etti. İlki; Allah'a, ondan sonra tüm peygamberlere ve son peygamberin de Hz. Muhammed olduğuna, tüm ilahi kitaplardan sonra Kur'an'a ve Ahiret'e iman etmek İslâm'ın zaruri temelleridir. Bunlardan birini inkar etmek küfürdür. İkincisi; Hz. Muhammed'den sonra birisi peygamberliğini açıklarsa bu kişi kâfirdir. Ona inanan da kâfir ve İslâm'ın dışındadır. Buna ilave olarak Mevdûdî, devletten bir form alınmasını, Gulam Ahmedî peygamber kabul edenlerin kimliklerinde Kadiyani olduklarına dair yazı alınmasını öngördü. Mevdûdî, Rabva'nın

³⁹² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 109-114; Jameelah, *Who's Maudoodi?*, s. 13-16; Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 42-43.

³⁹³ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 142; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 477.

açık şehir olması, Müslümanların da oraya gidip, yaşayabilecekleri ve ticaret yapabilecekleri bir yer olması gerektiğini söyleyerek Kadiyaniler ile ilgili önerilerini ortaya koydu. Bu mesele Eylül 1974'te Meclisin aldığı bir kararla Kadiyanileri, Mirza Gulam Ahmed'in Lahor ve Kadiyan gruplarının her ikisini de kâfir ilan etmekle sonlandı.³⁹⁴

Mirza Gulam Ahmed'in ortaya atmış olduğu kurtarıcı mehdi ve mesih iddiasıyla başlayan ve daha sonra nübüvvet iddiasına dönüşen Kadiyanilik hareketi Hindistan toplumunda hakim bir fikir haline gelmiştir. İngilizlerin uzun süreden beri sömürgesi altında bulunan Hindistan'da yaşanan siyasi ve toplumsal bunalımlar, insanları bir kurtarıcı bekleme düşüncesine yöneltmiştir. Hindistan'da bu harekete karşı ulema tepkisini ortaya koymakla birlikte Pakistan kurulduktan sonra ise Kadiyanilerin bir azınlık olarak görülmesi ile ilgili meselenin gündeme geldiği görülmektedir. Pakistan'da Kadiyani hareketine karşı tepkiler daha sonra iyice kızışarak ülkede karışıklık ve çatışma meydana getirmiştir. Kadiyani hareketine tepki konusuna Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî üyeleri arasında farklılık olduğu görülmektedir. Mevdûdî ülkede yaşanan karışıklıklara karışmaktan yana değildir. Ona göre ülkede yaşanan çatışmalar çözüm getirmeyecektir. Önemli olan İslâm anayasasının ülkeye getirilmesi için çalışmaktır. Eğer bu sağlanırsa zaten birçok sorun da çözülecektir. Cemâat-i İslâmî bu düşünceden yola çıkarak mücadelesini sürdürse de Kadiyanilik karşısında tepkisiz kalamamış, hatta çıkan karışıklıkların sorumlusu olarak görülmüştür.

2.2. Pakistan'da Darbeler Dönemi ve Cemâat-i İslâmî

2.2.1. General Eyüp Han Dönemi/Sekülerizm Uygulama Çabaları (1958-1969)

8 Ekim 1958 gecesinde Eyüp Han'ın radyoda ilk konuşmayı yapmasıyla başlayan süreç, yaklaşık on bir yıl tarihe Eyüp Han dönemi olarak geçecektir. Eyüp Han, görevin en nihai hedefinin Cumhuriyeti ihyâ etmek olduğunu, zamanı geldiğinde milletin düşüncelerini de soracağını söylüyordu. General Muhammed A'zam Han Federal ve Batı Pakistan'a yönetici olarak görevlendirildi. Doğu Pakistan'a da Emravu Han görevlendirildi. Askeri adliyeler kuruldu. Siyasî parti ve çalışmalar kapatıldı. 1959 Mayıs ayı başlarında Cumhuriyeti kurmak için çalışmalar başladı. Pakistan'ın başkenti

³⁹⁴ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 249-253.

artık Karaçi değil İslâmabad oldu. 10 Kasım 1959'daki açıklamalarda seçim tarihi 26 Ekim olarak belirlendi.³⁹⁵

Ülkenin ilk askeri rejimi laik düzeni ülkede yerleştirmeye başlayarak İslâmlaşmayı ise daha az tolere etmeye çalıştı. Askeri yönetim olan Eyüp Han hükümeti, Cemâat-i İslâmî'ye karşı olup ona bağlı olan bölümleri kapattı, Mevdûdî de dâhil Cemâat liderlerini tutukladı. Bu süreçte, Cemâat-i İslâmî, askeri darbeye karşı seküler partilerle işbirliği yaptı ki bu durum ilk önce Cemâat-i İslâmî'nin sanki İslâm ve demokrasiye eğilimi olarak düşünüldü. Mevdûdî, en erken Şubat 1957'ye kadar ülkeye bir anayasanın gelmesiyle demokratik bir sistem olacağını ifade etmişti. Herhangi bir şekilde anayasal araçlarla siyasî değişikliğe etki Cemâat-i İslâmî'ye göre İslâmî olmayabilirdi ama İslâmî devlet, ancak seçim yoluyla kurulabilirdi. Ancak Cemâat-i İslâmî, Eyüp Han rejimi gerçekleriyle yüzleşince, Pakistan'da İslâmî bir devlet kurma hayalini gerçekleştirmek için demokratik yöntemleri kullanarak mücadele etmeye başladı.³⁹⁶

Eyüp Han, seçimler için hazırlıklara başlamıştı. O, seçim propagandalarında Pakistan'ın hem Cumhuriyet rejimi hem de İslâmî olduğunu vurguluyordu. 14 Şubat 1960'da ülkede seçimler oldu ve Eyüp Han ise % 99 oy alarak seçildi. Cemâat-i İslâmî liderlerinden Miyan Tufeyl, Eyüp Han'ın bu kadar yüksek başarı yakalamasının onun hilesi ile gerçekleştiğini, daha seçilmeden kendisini başkan ilan etmesiyle teyit ettiğini söyler. Eyüp Han Pakistan'da yeni anayasa kuracağını ilan ederek on bir kişilik bir anayasa komisyonu organize etti. 16 Nisan 1960'ta anayasa komisyonu anayasa taslağı yayınladı. Bu taslakla ilgili 25 Mayıs 1960'ta Mevdûdî ve arkadaşları şu şekilde cevap verdiler: Pakistan kurulduktan sonra aslında parlamento tarzında hiç bir zaman Cumhuriyet kurulmadı. O yüzden bunun başarılı olup olmaması önemli değil. On üç yıldır liderler ve devlet memurları iktidar olmak için birbirine girdi. Ne ihlas ne de doğruluk kaldı. Müslüman ve Gayri müslimler iki ayrı millettir. O yüzden seçimler de ayrı olmalıdır. Ayrıca rüşdünü almış insanların da seçimlere girmesine mücadele edilmeli, milletin düşüncesine öncelik tanınmalıdır. Yezid Hz. Hüseyin'i öldürürken ne kâfirdi ne şeriatı bırakmış ne de Peygamber'i inkar etmişti. Çünkü ülkenin anayasası değişmişti. Anayasanın maksadı ve ruhu değişmişti. İmam Hüseyin ise bunları düzeltmek için

³⁹⁵ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 126-131.

³⁹⁶ Kamran Bokhari, *Jamaat-ı Islami in Pakistan*, s. 577.

başkaldırmıştı. Eğer para verip insanları satın alırsanız bu ülkenin durumu daha da kötüye gidecektir.”³⁹⁷

Eyüp Han, askeri rejimi, devlet ve toplumun çok büyük çapta modernleşmesi ve kurumsal alanda yeniden yapılanması için çalıştı ve İslâm’ı ilerici ve ileriye bakan bir din, sosyal ve ekonomik kalkınmanın bir vasıtası olarak yorumladı. Aslında Eyüp Han’ın Pakistan’da yerleştirmek istediği şeyler arasında ne İslâm ne de demokrasi en önemli yere sahipti. Onun öncelikleri güçlü ve merkezi bir devlet, siyasî istikrar, sosyal modernleşme ve ekonomik kalkınmaydı. İslâm ve demokrasi bu hedeflere engel olduğu sürece kolayca bir kenara bırakılabilirdi.³⁹⁸ Bu anlamda yapılacak uygulamalardan birisi de Aile Kanunu’nda çok eşliliğin yasaklanması, boşanma usulünün düzenlenmesi, kadın haklarını koruma şeklindedir. İkincisi de belirli bir şekilde bağış yapan dini vakıfların hükümetin üzerine devralmasıydı. Eğitim ve Araştırma Enstitüleri’nin özgür, rasyonel, yenilikçi olması için İslâm’ın yeniden yorumlanması gerektiği düşünülüyordu.³⁹⁹

13 Mart 1960 yılında Mevdûdî ile birlikte farklı mezheplerden on dört ulema, Aile Kanunu’nun düzenlenmesi konusunda itibara alınmadıklarını ve Kur’ân’a göre yapılan kanunun Kur’ân’la bir bağlantısının olmadığı konusunda eleştirilerini belirttiler. Konuyla ilgili olarak Emin Ahsen Islahi⁴⁰⁰ Aile Kanunu’nun Batı tarzına benzerliği ve İslâm’a uygun olmadığı konusunda yaptığı yorum daha sonra kitap halinde basıldı.⁴⁰¹ 1961 Mart’ında çıkan Aile Kanunu’na karşı çıkanlar arasında ulemayı organize eden Cemâat-i İslâmî lideri Miyan Tufeyl Muhammed ise sıkıyönetim yasasına göre ilk tutuklanan dini lider oldu.⁴⁰²

1962 yılında da General Eyüp Han anayasayı ilan etti. Yeni anayasada başkanlık sistemi mevcuttu. Siyasî partiler ise hâlâ devre dışıydı. Parlamento kuruluncaya kadar darbe süreci devam edecekti. Bu anayasaya göre ülkenin adı *Pakistan İslâm Cumhuriyeti* değil sadece *Pakistan Cumhuriyeti* olarak konuldu. Bu yeni anayasayı Cemâat-i İslâmî demokratik bulmadı. Cemâat’e göre bu anayasada ne Cemâatlerin

³⁹⁷ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 132-136.

³⁹⁸ Mumtaz Ahmad, “Güney Asyada İslâm ve Demokrasi: Pakistan ve Hindistan Örneği”, *İslâm ve Demokrasi*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 31, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 255.

³⁹⁹ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 472; Hasan, *Maulana Maududi and His Thought*, II/58; Abbas Rashid; “Pakistan: The Ideological Dimension”, *Islam, Politics and State: The Pakistan Experience*, s. 87.

⁴⁰⁰ Emin Ahsen Islahi, önceleri Cemâat-i İslâmî’nin itibarlı üyesiyken daha sonra ayrılmıştır. Geniş bilgi için bkz., Abdülhamit Birişik, “Islahi Emîn Ahsen”, *DİA*, İstanbul 1992, XIX/191-193.

⁴⁰¹ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 137.

⁴⁰² Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 473.

görüşü ne de milletin iradesi hakimdi. Yeni yönetim 1963 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitü Merkezini Fazlurrahman'ın gözetimi altında kurdu. Kurulan bu merkez, hükümetin Aile Kanunu, faiz ve diğer İslâmî konulardaki görüşünü destekler nitelikteydi. Cemâat-i İslâmî ise buna karşılık olarak Karaçi'de İslâmî Araştırmalar Merkezi'ni kurarak Fazlurrahman'ın modernist İslâmî yorumlarının etkisini bir şekilde dengelemeyi düşündü. Bu arada Milli Meclis ve Eyalet Meclisi seçimleri yapıldı. Bu seçimlerde siyasî partiler tamamen saf dışı edildi. Seçimler yine bir çok spekülasyona sebep olacak şekildeydi. Yetkili üyelerin birbirlerinden oy almak için değişik yöntemler kullandıkları söylenmekteydi. 8 Haziran 1962'de darbe yönetimi sona erdi. Muhammed Ali Buğra Meclis Başkanı ve Dış İşleri Bakanı seçildi. Darbe yönetimi bitmiş, Milli Meclis'in ilk toplantısı başlamıştı. Ama henüz siyasî Cemâatlere izin yoktu. Mevdûdî, 8 Ekim 1958 darbe gecesini hayatında hiç unutamayacak kadar sıkıntılı bir gece olduğunu aradan kırk dört ay geçmesine rağmen hâlâ karanlıkta kaldıklarını, oysa gecenin bitmesine rağmen darbe yönetiminin hâlâ devam ettiği şeklindeki ifade tarzıyla olayın vehametini dile getirmeye çalışıyordu. O, yönetimde bir değişiklik olmadığını partilere yer verilmesi gerektiğini, partilerin olmadığı yerde ise cumhuriyetin varlığından söz edilemeyeceğini, bu yasağı bir insanı temize çıkarma şansı vermeden hapsedmeye benzetiyordu.⁴⁰³

Eyüp Han ile Cemâat-i İslâmî arasındaki ilişkiler oldukça gergindi. Mevdûdî'nin Afrika'nın yedi ülkesini gezme planı, vizesi iptal edilerek engellenmişti. Eyüp Han Mevdûdî'yi Lahor'a davet ederek onun siyasetten uzak durmasını istedi. Teşvik olarak da Bavalpur İslâm Üniversitesi Rektör Yardımcılığını teklif etti. Ayrıca ona siyasetten uzak durduğu sürece Afrika ülkelerine tebliğ için gidebileceği sözünü de verdi. Mevdûdî ise bu teklifi reddedip, tebliğe öncelikle kendi ülkesinden başlamasının hak olduğunu, Pakistan'ın İslâmî bir nizam için kurulduğunu söyledi. Mevdûdî'ye göre, dünyada Pakistan iyi bir örnek olursa insanlar İslâm nizamıyla meselelerin nasıl iyi bir şekilde çözülebileceğini görecekti. Eyüp Han ısrarlı bir şekilde siyasetin pis bir iş olduğunu ondan uzak durmasının gerektiğini söylediye de Mevdûdî, "pisliği temizlemek için öncelikle pislik içine girmek gerekir" diyerek karşılık verdi.

⁴⁰³ Moten, *Revolution to Revolution Jamâ'at-e- Islami in the Politics of Pakistan*, s. 40; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 473; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 140-143.

Aralarındaki bu konuşmanın neticesinde Eyüp Han, Mevdûdî'nin siyasete devam edeceğini, başka çözüm yolu arayışına gideceğini anlamıştı.⁴⁰⁴

14 Temmuz 1962'de siyasî partilere özgürlük tanındı.⁴⁰⁵ Bunun ardından Cemâat-i İslâmî'nin ofisleri tekrar açılmaya başladı ve çalışmaya devam ettiler. Cemâat, Eyüp Han rejimine karşı kampanyalarına devam etti.⁴⁰⁶ 30 Ekim 1962'de İslâmî Nazariye Danışma Konseyi kurulacağı ilan edildi. Bu Konseyi Cemâat pek güvenilir bulmadı. Mevdûdî, seçilen üyeler içinde üç kişinin dinle alakası olmadığını önerilen bu isimlerin İslâm camiasına zarar vereceklerini söyledi. Mevdûdî 1962 yılında Lahor'da Meclis-i Şûra'da yapılan toplantıda ülkenin genel durumu hakkında şu yorumu yaptı: "Siyasetçiler ve bunların yardımcıları ülkede Cumhuriyeti bitirmeye çalışıyorlar. Bunun sebebi ise eğer Cumhuriyet bu ülkede hakim olursa İslâm ülkeye daha kolay gelecektir. Çünkü ülkenin çoğu İslâm nizamı istiyor. Siyasetçiler Cumhuriyeti katlederek bunu engellemeye çalışıyorlar. Şu ana kadar geldiğimiz nokta iktidar çekişmeleri neticesinin darbeye sonuçlanmasıdır. Şimdiki durum, darbeden daha beter bir haldedir. Ülkenin en büyük siyasî partisi Müslümanlar Birliği'nde bile siyasî çalkantılar mevcuttur."⁴⁰⁷

Darbeden sonra toplanan Cemâat-i İslâmî, Meclis-i Şûra'da şu konular üzerinde özellikle karara vardı;

"Öncelikle siyasî partiler üzerindeki yasak kalkmalıdır. İslâmî konsey olarak oluşturulan gruba pek güvenilmemelidir. Muhtemelen bunda Batı'nın eli vardır. Amaç ülkeyi Kur'ân ve Sünnet'ten ayrı olarak yönetmektir. Pakistan yeniden Pakistan İslâm Cumhuriyeti olarak adlandırılmalıdır. Allah'ın gösterdiği sınırlar içerisinde Pakistan yönetilmelidir. 1956 Anayasası'nda yer alan tüm haklar 1962 Anayasası'nda da yer almalıdır. Ülkede seçim hakları rüşdünü almış kimselere de tanınmalıdır. Yaş sınırı kalkmalıdır. Hiç bir delil 1962 Anayasası'nın doğru olduğunu göstermez. Bu Anayasa darbe girişiminin Cumhuriyet şeklidir. Şekil Cumhuriyet ama içerik darbe eksenslidir. Yetkiler ülke başkanına verilmiş olup onun dışında kimseye yetki verilmemiştir. Cemâat bu anayasayı beğendiğinden değil çaresizlikten kabul etmiştir."⁴⁰⁸

Cemâat-ı İslâmî ile Eyüp Han arasındaki çekişme Eyüp Han'ın Cemâat-i İslâmî'nin seçimle Meclis-i Şûra'yı oluşturmadıkları şeklindeki düşüncesi ile devam

⁴⁰⁴ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 139; Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 122.

⁴⁰⁵ Hasan, *Sayyid Abul A'la Maudûdî and His Thought*, II/57.

⁴⁰⁶ Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 122.

⁴⁰⁷ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 144-145.

⁴⁰⁸ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 146.

etti. Mevdûdî 1962 yılında Mekke'ye gitti. Mekke konferansında İslâmî Birlik için karar verildi. Cemâat-i İslâmî'nin düşüncesine göre İslâmî nizamın önündeki en büyük engel diktatörlüktü. Bunu önlemenin tek yolu ise Cumhuriyet yolunda yürümektir. Meclis-i Şûra İslâm ve Cumhuriyet için yürüyeceklerini her toplantıda defaatle ifade ediyordu. Pakistan'ın İslâm devleti olması için 1963 yılının sonunda bütün siyasî partiler Milli Cumhuri Parti mitingine katıldı.⁴⁰⁹ Bu şekilde yapılan istek devlet tarafından hoş karşılanmadı. Ocak 1964'te hükümet, içinde Cemâat-i İslâmî üyelerinden Miyan Tufeyl'in de olduğu Cemâat üyelerini tutukladı. Bu tutuklamaların sebeplerinden biri olarak, Mevdûdî'nin Mekke ziyareti sırasında Humeyni ile görüştüğü ve bu sırada Arapça Tercüme Bürosu'ndan Halil Ahmedu'l-Hamidi'nin "Tercümânü'l-Kur'ân"da yazdığı bir makalesinde İran Şahı'nın rejimini tenkit etmesi üzerine Karaçi'deki İran Konsolosluğunun hükümete şikayet etmesi de gerekçe gösterildi.⁴¹⁰

22 Mayıs 1963'te Eyüp Han kendi kurduğu kongreyi Müslümanlar Birliği'ne kattı. Ayrıca 1958'den beri devletin başına büyük bir sıkıntı olarak gördüğü siyasî partilere tekrar yasaklama getirdi. Mevdûdî, Eyüp Han'ın siyasî tercihi isabetli bulmadı. Ona göre, Müslümanlar Birliği hiç bir zaman milletin arasında yer alamayacaktı. Dışişleri Bakanı Muhammed Ali Buğra'nın vefatı üzerine yerine geçici olarak Zülfikar Ali Butto geçti. Eyüp Han medyada yas ve ekonomik haberlerine yasaklama getirdi. Ayrıca Meclis Başkanı'nın izni olmadan hiçbir açıklama yayınlanmayacaktı. Mevdûdî bu yasaklamaların ülkenin imajı ve Cumhuriyet için kötü olduğunu söyledi. Cemâat de, bu yasaklamaların protesto edilmesi gerektiğini belirtti.⁴¹¹

Cemâat-i İslâmî, 1965 başkanlık seçimlerinde siyasî tercihi Fatma Cinnah'tan yana yaptı. Cemâat-i İslâmî'nin amacı, 1956 Anayasası'na göre İslâmcı tabirleri oldukça azaltılmış olmasına rağmen anayasanın devreye girmesini sağlamaktır.⁴¹²

2 Eylül 1965'de Hindistan-Pakistan savaşı, Taşkent Deklarasyonu'na⁴¹³ karşı protestoları da beraberinde getirdi. Mevdûdî, bu savaş için aynı gün konuşma yaparak

⁴⁰⁹ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 147-149.

⁴¹⁰ Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 123.

⁴¹¹ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 150-163; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 473-474.

⁴¹² Kamran Bokhari, *Jama'at-i Islami in Pakistan*, s. 578; Abbas Rashid, "Pakistan: The Ideological Dimension" *Islam, Politics and State: The Pakistan Experience*, s. 87.

⁴¹³ Eyüp Han'ın 10 Ocak 1966'da imzaladığı Taşkent Antlaşması'na çok eleştiriler oldu. Bu anlaşma; Keşmir meselesinin çözülme umudunu düşürdüğü söylenen bir anlaşmadır. Hindistan ve Pakistan'ın ömür boyu savaşmamalarına karşı düşünülen anlaşma birkaç Hindistan taraftarının ölmesi üzerine feshedilmiş, Eyüp Han'da şartlı savaş anlaşmasını kabul etmiştir. O sırada Dışişleri bakanı olan Butto

tüm Pakistanlıların savaş için hazırlanmaları gerektiğini duyurdu. Mevdûdî; “biz pak zemin için hazırız” diyerek, ülke başkanına da mesajını gönderdi. 23 Eylül’de ateşkes olduğunda Mevdûdî, “savaş durdu ama cihat devam ediyor” dedi. Mevdûdî, savaşı iman ve İslâm’ın kazandığını söyleyerek Pakistan’ın savaşta zaferle çıktığı şeklinde yorumladı.⁴¹⁴

Cemâat-i İslâmî ile Eyüp Han arasındaki çekişmelerden birisi de Eyüp Han’ın nüfus artışını engellemek için bir aile planlaması uygulamasıdır. Cemâat-i İslâmî’nin bu uygulamaya büyük bir tepkisi oldu buna karşılık Mevdûdî, *İslâm’da Doğum Kontrolü* adlı kitabı yazdı. Bununla birlikte Cemâat-i İslâmî ile Eyüp Han arasında çeşitli konulardaki çekişmeler neticesinde Eyüp Han 29 Ocak 1967’de Mevdûdî’yi tutuklattırıştır. Fakat kısa bir süre sonra Mevdûdî yeniden serbest bırakılmıştır. Butto Dış İşleri bakanlığından istifa edip ülkede taraftar toplamak için faaliyetlere başlamıştı. Sekiz ay Müslümanlar Birliği’nde çalıştıktan sonra burdan ayrılıp Pakistan Halk Partisi’ni kurdu (P.P.P). 10 Aralık 1968’de Doğu Pakistan’da isyanlar başlamış, 23 Aralık’ta da ayaklanmalar olmuştu.⁴¹⁵

Doğu Pakistan’da, Şeyh Muciburrahman’ın özerklik talebi, Batı Pakistan’da Butto’nun yeni sosyalist manifestosu, siyasî tartışmanın doğasını değiştirmişti. Siyasî gündem merkezci ve dini gruplardan Doğu Pakistan’daki mahalli talepler ve Batı Pakistan’daki laikçiler ve sosyalistlere geçti. Ülkede yaşanan bu durum Cemâat-i İslâmî’nin Eyüp Han karşıtlığı yerine seküler, sosyalist ve bölgesel siyasî güçlere karşı bir duruşa itti. Nasr, Mevdûdî’nin, Butto, Başani ve Gulam Ahmed Pervez gibi İslâm’ı solcu fikirlerle karıştıran İslâmî düşünürlere tahkirle bakmasını Cemâat-i İran’daki Şîî devrimcilerden farklı kıldığını söyler.⁴¹⁶

Doğu Pakistan’da Başani Batı Pakistan’da ise Butto’nun ağırlığı vardı. Devlet bakanı Zafer, 20 Mart’ta yapılan toplantıda Anayasa’da değişiklik yapılması kararını verdi. 25 Mart 1969’da General Eyüp Han’ın görevinden çekilmesini Mevdûdî bu davranışı İslâm nizamının kurulmasına yol açan demokratik bir hareketin zaferi olarak

ise siyasî çıkarları için, Eyüp Han’a gölge düşürmek maksadıyla Eyüp Han’ın bu anlaymayı yaparak Keşmir’i sattığını söylemiştir. Taşkent anlaşmasının içeriği hakkında geniş bilgi için bkz.

<http://dailypakistan.com.pk/%C4%B0sl%C3%A2mabad/14-Sep-2015/267523>

⁴¹⁴ Jalâl al-Dîn Rûmî, “Jamâat-ı İslâmî”, VII/516; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 164-167.

⁴¹⁵ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 171-175.

⁴¹⁶ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 474; Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 128.

düşündü. Ama çok geçmeden bu hayal General Yahya Han'ın sıkıyönetimiyle suya düşmüş oldu. Böylece 1962 Anayasası da iptal edildi.⁴¹⁷

Cemâat-i İslâmî'nin bu dönemde daha çok sıkıyönetimin kalkması ve demokrasinin gelmesi üzerine mücadelesini yoğunlaştırdığı görülmektedir. O, “la dini” düzene karşı kurulmuş bir cemaat olmasına rağmen cumhuriyetin gelmesi için çabalamıştır. Bu durum Cemâat-i İslâmî'nin düşünce tarzına ters gibi görünse de onun demokratik araçları kullanarak kendi ideolojisini gerçekleştirmek için uygun ortamı ancak bu yolla gerçekleştirebileceği inancı vardır. Cemâat-i İslâmî, bütün enerjisini Pakistan'ın İslâm anayasası üzerine kurulması üzerine yoğunlaştırırken Pakistan'ı yöneteler ise laik bir sistemle devleti yönetmek istemişlerdir. Cemâat-i İslâmî'nin hedefini gerçekleştirirken sistemin araçlarını kullanarak yasadışı ve gizli bir örgüt yapılanmasına gitmediği görülmektedir. O hedeflerini açıkça ortaya koymuş ve Pakistan'ın yönetim şeklinin İslâm devleti olması gerektiğini ve kendilerinin de bunun için mücadele edeceklerini savunmuştur. Cemâat-i İslâmî'nin yasal yolları kullanarak sisteme karşı çıkmaması onun iktidar tarafından muhatap alınan bir parti olarak muamele edilmesini sağlamıştır. Her ne kadar zaman zaman faaliyetlerine ket vurulmuşsa da tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmamıştır.

2.2.2. General Yahya Han Dönemi/Pakistan'ın Bölünmesi (1969-1971)

Yahya Han, siyasî liderlerle ancak Pakistan nazariyesinin korunması ve ülkede birliği sağlamak konusunda birlikte hareket edeceği sözünü verdi. Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî, Eyüp Han dönemini, İslâmî nizamın sağlanmadığı ve demokrasiyi getirmediği için eleştirmişlerdi. Yeni iktidardan ise, seçimlerde oy çalma, zorla oy kullandırma, medyada baskı, usulsüzlük, delil olmadan iftira atmak gibi olumsuzlukların giderilmesini, ülkeyi şiddetle değil demokrasiyle yönetmek, seçimleri durdurmamak şeklindeki ahlaki önerilerini talep etti.⁴¹⁸

Cemâat-i İslâmî Yahya Han döneminde de 1956 Anayasası'nın tekrar yürürlüğe girmesi için yoğun bir şekilde taleplerde bulundu. Seçimlerin de bu Anayasa'ya göre

⁴¹⁷ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 68-69; Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, 474; Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 128; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 176-181.

⁴¹⁸ Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 474; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 183.

olması gerektiğini beyan etti. Yahya Han 1956 Anayasası yerine yeni bir Anayasa talebinin gereksiz olduğunu defaatle ifade etti.⁴¹⁹ Pakistan Cumhuriyet Hareketi⁴²⁰ 1956 Anayasas'ını getirmek için kurulan bir hareketti. Birçok partinin katıldığı bu hareket, bu isteği Meclis'e sundu ama sadece 1962 Anayasası'nda bir iki değişiklikle seçime gidileceğine karar verildi. Mevdûdî, 1962 Anayasası için şu talepleri önerdi: başkanlık sistemi yerine parlamenter sistem olmalı, rüşdlük çağına girenler seçime girmeli, eyaletler arası eşitlik ve birlik ünitesi oluşturulması şeklindedir. Bu Anayasayı getirmek için kurulan Pakistan Cumhuriyet Hareketi bu dönemde kaldırıldı. Yahya Han seçim tarihini 5 Ekim 1970 olarak belirledi. 120 gün içerisinde de yeni Anayasa'nın hazırlanacağı kararı verildi. Yahya Han eğer Parlamento sistemi olursa Başbakanın Doğu Pakistan'da olacağını belirledi. Başbakan geldiğinde iktidarı bırakacağını belirtti. Cemâat-i İslâmî bu seçimlere tüm gücüyle hazırlandı. Seçimlerde Cemâat-i İslâmî'nin yürüteceği kampanyada ülkenin geleceğinin şu temel noktalara bağlı olduğu belirlendi: Sadece İslâmî nizamı kurma sözü verilen partiye oy verilmesi, tüm ülkeyle bağlantısı olan bir partinin başa gelmesi, çoğunluğu temsil etmesi gerektiği, 1956 Anayasası'nın uygulanması, federal merkezde iki meclisin olması, birlik ünitesinin bırakılıp Batı Pakistan'da önceki eyaletlerin kurtarılmasıydı. Cemâat-i İslâmî'nin bu bölgelerle ilgili önerisi; Koyta ve Kladlesbila'nın bir bölgede, Karaçi'nin Sind'e bağlanması Bahavulpurda'nın ayrı bir eyalet yapılması, Savunma, Dışişleri ve federal sermaye iç ve dış ticaret merkezin de kalması şeklindeydi. Ayrıca bu işlerin yürütülebilmesi için merkeze vergi ödenmesi, Doğu Pakistan ile Batı Pakistan'daki şartların eşitlenmesi, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmeyenlerin kâfir kabul edilmesi gerektiği şeklinde konulara da yer verildi. 12 Ağustos 1969'da İslâmî Camiât-i Talebe Doğu Pakistan lideri Adulmalikî'nin sosyalistler tarafından öldürülmesi Cemâat'le sosyalistler arasındaki savaşı açıkça gösteriyordu.⁴²¹

Cemâat-i İslâmî bu dönemde Batı Pakistan'da Butto'nun savunduğu sosyalizm programına karşı İslâm'ın bir Müslüman toplumun sosyo-ekonomik problemlerine çare olabileceğini savunarak Butto'ya cephe aldı. Doğu Pakistan'da Muciburrahman'ın vurgu yaptığı Bengali etnik kimliği ve kültürel, politik ve ekonomik özerklik talebine karşı da Cemâat-i İslâmî eşit derecede rahatsızlık duydu. Bir taraftan ise 1956

⁴¹⁹ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 69.

⁴²⁰ Pakistan Tahrîk-i Cumhuriyet: Bu hareket beş partiden oluşuyordu. Başlarında ise Nurul Emin adlı kişi bulunuyordu. (Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 186-189).

⁴²¹ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 186-195; Saulat, *Maulana Maududi*, s. 69-74.

Anayasası'nın iadesini hükümetten talep eden Cemâat'i Yahya Han'ın 1970 seçimlerine karar vermesi ile Yahya Han rejimine daha çok yaklaştırdı. Hem sosyalizm hem de Pakistan'ın parçalanması tehlikesine karşı Cemâat, Pakistan ideolojisini savundu. Bu durum Cemâat için daha önce Pakistan fikrine karşı çıkışın bir telafisi için fırsat oldu. Cemâat şimdi İslâm ve Pakistan milliyetçiliği arasındaki ayrılmaz ilişkiyi vurgulayarak İslâmabad'daki yöneticilere katıldı.⁴²²

Yahya Han, özellikle Hz. Muhammed'in doğum gününde insanları çağırarak Pakistan ideolojisini savunmayı fırsat bildi. Bir hafta sonra ise İslâm'ın Şevket Günü kutlamaları adı ile Cemâat-i İslâmî Butto'nun Halk Partisi'ne karşı konferanslar ve mitingler düzenledi. Sosyalizm'in küfür olduğu, Müslümanlığın ise tek millet olduğu sloganları atıldı. Şubat 1970'de her fırkadan 115 yüksek ulema şöyle fetva verdi: "Sosyalizmle cihat her Müslümana farzdır. Sosyalistlere hem maddi hem de manevi olarak yardım etmek küfürdür." Bu fetvada Butto'nun İslâm'ı kullanarak insanları kandırdığı belirtiliyordu.⁴²³ Haziran 1970'in başlarında on bir ulema İslâm'ın her konuyu çözdüğünü, sosyalizme gerek olmadığını karara bağladılar.⁴²⁴

Nasr'ın tespitlerine göre Cemâat-i İslâmî "İslâm'ın Şevket Günü" kutlamalarında yürüttüğü kampanyada umduğu başarıyı sağlayamadığı gibi siyasette aktif olmayan Cemâat-i Ulema-i İslâm ve Cemâat-i Ulema-i Pakistan'ın siyasî arenaya girmesine de vesile olmuştu. Bu durum seçimlerde Cemâat-i İslâmî'nin oylarını bölmüştü. Seçimleri kaybeden Cemâat'in yenilgisinin bu durumu kısmen açıkladığını söyler.⁴²⁵

Yahya Han 28 Mart 1978'de Pakistan Anayasası için beş temel kuralı ilan etti; (Legal Frame Work Order).

1. İslâmî nazariye yani anayasada Pakistan İslâm Cumhuriyeti olması,
2. İslâmî nazariye kurulması ve ülkenin başkanının da Müslüman olması,
3. Balığ çağda olanlara seçim hakkı verilmesi,
4. Federal eyaletlerin kendi aralarında bağımsız olması,

⁴²² Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 475; Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 129.

⁴²³ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 475; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 197.

⁴²⁴ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 75-76; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 200; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 475.

⁴²⁵ Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 131.

5. Tüm bölgeler için gelişme açısından eşitlik sağlanması.⁴²⁶

Yahya Han'ın aldığı bu beş maddenin konusunu Cemâat-i İslâmî şu şekilde değerlendirdi: Seçimlerde, Sünnet'e uyulmadı, rüştlük yaşına ulaşanlar seçime girdi ama parlamento sistemi görmezden gelindi. 1956 Anayasa'sının Kur'ân ve Sünnet'e göre oluşturulması ise sadece siyaseten oldu. Meclis Başkanı 1956 Anayasası'ndan sadece bir kaç madde alıp, derme çatma bir Anayasa hazırlandı şeklinde yorumlayarak aslında alınan kararların göstermelik olduğunu belirtmiştir.⁴²⁷

1970'te ilk ulusal düzeyde yapılan parlamento seçimlerinde Cemâat, büyük bir çaba harcadı. Fakat seçimlerde 150 aday arasından sadece dört koltuk kazanabildi. Cemâat, bu başarısız sonuçlar konusunda gelecekteki siyasî düşüncesini ve stratejisini üç temel noktaya önem vermesi gerektiğine karar vermişti: Birincisi, İslâm anayasasını getirmede gösterdiği çabayı daha pratik konulara, yiyecek, ev ve iş gibi temel ihtiyaçları da gündeme getirerek göstermek. İkinci olarak, seçimlerdeki yenilgi Cemâat'ın demokrasiye olan inancını azaltmıştı. Üçüncüsü de sokaktaki gücün parlamentoda koltuk kazanmaktan daha etkili olduğu sonucuydu.⁴²⁸

Doğu ve Batı olmak üzere iki kanattan oluşan Pakistan, 1970'lerde, başka bir bölünmeye doğru gitti. Batı Pakistan'dan evvel Doğu Pakistan hâkim bir güç olarak etnik Bengaliler tarafından öne çıktı. Doğu Pakistan'da yapılan seçimleri Muciburrahman'ın Avami Partisi kazandı. 1970 genel seçimleri, Pakistan tarihinin hayati bir dönemeci olarak, bir yandan demokrasiye dönüşü, ama öte yandan da bir bölünmeyi getirmiştir. Seçimi kaybeden Zülfikar Ali Butto'nunda dâhil olduğu ülkede çıkan karmaşa ve karışıklık 16 Aralık 1971'de Pakistan'ın (eski Batı) ve Bangladeş (eski Doğu) olmak üzere ikiye bölünmesine yol açtı. Bu olaylarda Cemâat-i İslâmî, savaşa Doğu Pakistan ayrılıkçılarına karşı Pakistan ordusu yanında el-Bedr ve eş-Şems olarak bilinen milislere katılarak savaştı. Bu katılım Cemâat-i İslâmî için partide kritik bir değişime neden oldu.⁴²⁹

Butto'nun Doğu ve Batı Pakistan'ın liderliğini isterken, Muciburrahman ise Doğu Pakistan'da Bangladeş'i yeni bir ülke olarak kabul etmişti. Ülkede yaşanan bu

⁴²⁶ Moten, *Revolution to Revolution Jamâ'at-e Islami in the Politics of Pakistan*, s. 43-44.

⁴²⁷ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 198.

⁴²⁸ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 476.

⁴²⁹ Kamran Bokhari, *Jama'at-i Islami in Pakistan*, s. 578-579; Lütfullah Karaman, "Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış", *İslâm ve Demokrasi*, Kutlu Doğum Sempozyumu- 1998, Yayına hazırlayan Ömer Turan, TDVY / 291, Ankara 1999, s. 199.

karışıklıklar sonucu Yahya Han bütün siyasî faaliyetleri yasakladı. Mevdûdî, bütün bu yaşananları ülkenin İslâm anayasasına göre yönetilmemesine bağlıyordu. Butto'nun sosyalizminin İslâm'ın karşısında yenileceğini düşünüyordu. 1972'de Bangladeş bağımsızlığını ilan ettiğinde Yahya Han yeni bir anayasa oluşturulacağı ve seçimlerin yapılacağı duyurusunu verdi.⁴³⁰

9 Ekim 1971'de darbe kalktı ve seçim hazırlıkları başladı. Cemâat-i İslâmî seçimlere katılma kararı aldı. Bu dönemde Pakistan ve Hindistan arasında savaş vardı. Ülkeyi bu savaşa karşı savunmak amacıyla 15 Kasım 1971'de Lahor'da Pakistan Cumhuriyet Partisi lideri Nuru'l-Emin liderliğinde ülkeyi kurtarmak için düşünülen yeni bir parti kuruldu. U.C.P (Müttehid-i Mahlut Parti)⁴³¹ adı olan Parti'de Cemâat-i İslâmî Pakistan, Pakistan Müslim, Kayyum Grup, Konsel Muslim Lig, Kongre Müslim Lig, Merkezi Cemiyetî Ulemaî İslâm (Tanvi Grup) ve Nizam-ı İslâm Partisi'nden oluşmaktaydı. Bu savaşa karşı Cemâat-i İslâmî'den Gulam Azam, naibi emir olan Mevlana Abdurrahman'ın da katıldığı mitinge Pakistan'ın kurtuluşu için çağrıda yapıldı. Hindistan ile Pakistan arasında süren savaş BM'in ateşkes kararıyla sonlandı. Yahya Han 20 Nisan 1971'de görevi o dönem Dışişleri bakanı olan Butto'ya başkanlığı verip darbe yönetimini sona erdirdi. Cemâat-i İslâmî ne bağımsızlığını ilan eden Bangladeş'i ne de Butto'nun başkan olmasını hoş karşılamadı. Yaşadıkları bu durumu İslâm'ın ve Pakistan'ın bir parçası olmadıklarından kaynaklandığını düşünüyordu.⁴³²

Cemâat-i İslâmî'nin, Yahya Han döneminde hem Butto'ya hem de Pakistan'ın bölünmesine karşı yönetimle ortak hareket ettiği görülmektedir. Cemâat-i İslâmî'ye göre Pakistan'da yaşanan sıkıntıların temel kaynağı devletin İslâm anayasasına göre yürütülmemesidir. O,bütün sorunların çözümünün Kur'an'a ve sünnete göre hareket edildiği sürece çözüleceğini iddia ediyordu.

2.2.3. Zülfikar Ali Butto Dönemi/İslâmî Sosyalizm (1971-1977)

Yahya Han'ın istifa etmesinden sonra Pakistan siyasî tarihinde Zülfikar Ali Butto dönemi başladı.⁴³³ Butto, Pakistan'ı İslâmî riyaset olarak adlandırıp, aynı zamanda da ülkeyi sosyalizm temelleri üzerinde yürüteceğini basın toplantısında ifade

⁴³⁰ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 201-213; Saulat, *Maulana Maududi*, s. 78-79.

⁴³¹ Müttehidi Mahlut Parti: Karışık Partilerin Bileşimi demek.

⁴³² Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 215-218; Saulat, *Maulana Maududi*, s. 78-79.

⁴³³ Azmi Özcan, "Pakistan: Güney Asya'da Bir İslâm Ülkesi", İstanbul 2007, XXXIV/149.

etti. Butto, kişisel laik ve sosyalist eğilimine rağmen halkın desteğini almak ve dindarlığı ağır basan muhalefete karşı dini kullandı. Yahya Han'ın yargılanmasını da istemedi. 24 Aralık 1971'de ateşkes ve askerlerin yenilmesi durumunu araştırma konusunda bir komisyon kurdu. Cemâat, sağlık problemleri nedeniyle liderlikten ayrılan Mevdûdî'den sonra 18 Şubat 1973'te Cemâat-i İslâmî'nin yeni lideri seçilen Miyan Tufeyl, Butto'ya ve onun sosyalist programına karşı cihat ilan etti. Cemâat-i İslâmî'nin bu yeni dönemde yönetimle ilgili endişeleri olmakla birlikte hükümetten beklentileri şu konular üzerinde yoğunlaşıyordu: Doğu Hindistan'da Müslümanların ölmemesi için Hindistan'a her türlü baskı yapılmalı, soruşturma komisyonu geçmişteki üç yılı bütün yönleriyle inceleyip halkın önüne getirmeli, darbe yönetimi kaldırılıp, Cumhuriyet gelmeli, Pakistan'ın bekâsı için Kur'ân ve Sünnet'in hükümleri yerine getirilmeliydi. Cemâat'e göre, Butto kendisini Cumhuriyetçi zannediyordu ama kendisi darbeyle başa gelmiş bir liderdi. Cemâat'in, ulusal parlamentoda sadece dört üyesi olmasına rağmen, 1973'te yeni anayasanın hazırlanmasında rolü oldukça önemliydi. Cemâat yirmi beş yıldır İslâmî bir Anayasa'nın gelmesi için mücadele etmekteydi. Cemâat, gerek Meclis-i Şûra'da aldığı kararlarla gerekse düzenlediği mitinglerle Cumhuriyet'e yol açılması gerektiğini ve darbenin kalkması taleplerini yineliyordu.⁴³⁴

Butto, 24 Mart 1972'de milli ve eyalet meclislerini çağırdı ve geçici Anayasa'yı kurmak için farklı partilerin liderleriyle görüştü. Bu anayasada başkana verilen yetkiler 1962'de başkana verilen yetkilerden daha fazlaydı. Halk Partisi başkanlık sistemini teklif etti. Fakat bu geçici Anayasa sol partiler tarafından kabul edilmedi. 17 Nisan'da geçici Anayasa kabul edildi ve tam Anayasa hazırlanması için 25 vekilden oluşan bir komite oluşturuldu. 20 Nisan 1972'de Butto'nun bu geçici Anayasa'yı imzalamasından sonra darbe yönetimi sona erdi. 8 Eylül 1972'de Butto Lahor'a gelip Mevdûdî'yle görüşmek ve ülkenin bekası için kendisine destek olmasını istedi. Mevdûdî, Butto'ya şunları iletti; “Ülkenin hangi durumlardan geçtiğini herkes biliyor. Butto'dan beklediğimiz bu konularda hassas davranmasıdır. Bu ülkeyi ayakta tutabilmek için Butto'ya çok görev düşüyor. Ben ülke ve Butto'nun taraftarı olarak şunu istiyorum ki, biz birbirimizle uğraşacağımıza ülkeyi kurtaralım.” Butto'nun, 22 Ekim 1972'de yaptığı anlaşmaya göre bütün parlamento liderlerini çağırarak yaptığı anlaşmayı Mevdûdî, “bu anlaşma incelenmeden imzalandı pratikte Cumhuriyet gibi görünse de diktatörlük

⁴³⁴ Lütfullah Karaman, “Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış”, s. 200; Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 477; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 220-222.

yönetimidir” dedi. Cemâat-i İslâmî hazırlanan bu anayasayı güvensiz buldu. Cemâat’e göre, usûl olarak federal sistem kabul edilmişti. Parlamento sistemi ezilerek on beş yıl gibi uzun bir yetki verilmesiyle sistem Cumhuriyet değil tamamen diktatörlüktü.⁴³⁵ Ancak Butto döneminde devlete “Pakistan İslâm Cumhuriyeti” ismi verilmesi, Anayasa’ya Cumhurbaşkanı ve Başbakan’ın Müslüman olması şartı konulması, bunun da ötesinde Anayasa çerçevesinde çıkarılan kanunların şeklen de olsa İslâm’a uygun olması sebebiyle Mevdûdî’nin desteğini aldı.⁴³⁶

Bu gelişmelerle birlikte Cemâat, Butto’nun anayasaya uyması konusunda bir samimiyet görmedi ve yeniden Butto’ya karşı muhalefetine devam etti. Cemâat-i İslâmî’ye göre yeni oluşturulan anayasada temel hukuka öyle bir yetki verilmişti ki bu yetkiye göre baştakilere asla dokunulmuyordu. Bu Butto’nun kendi düşüncesine göre oluşturduğu bir anayasa idi. Butto’nun partisi ekmek, kıyafet ve ev sloganlarıyla başa gelmişti. Cemâat-i İslâmî’nin lideri Miyan Tufeyl, Karaçi’de bir mitingde Bangladeş’i kabul etmenin Hindistan şiddetini kabul etmek olduğunu, Doğu Pakistan’ın nasıl ayrıldığını herkesin bildiğini, Yahya Han’a yargılanarak ölüm cezası verilmesi gerektiğini söylüyordu. Cemâat-i İslâmî, Anayasa’nın Kur’ân ve Sünnet’e uygun olmadığını şu anda yürürlükte olan kanunların Kur’ân’a ve Sünnet’e göre değiştirilmesi gerektiğini savunuyordu. Doğu Pakistan dâhil tüm eyalet ve bölgelerin Pakistan olarak kabul edilmesi gerektiği, merkez ve eyaletlerde federal parlamento sistemi kurulmasından yanaydı. Bu nedenle yeni anayasada ayrı bir seçim yapılması kararı alınması talebinde bulundu.⁴³⁷

Cemâat-i İslâmî’nin lideri Tufeyl, hükümetin Belüçistan’daki politilkalarını tenkit etmesi ve Bangladeş’in tanınmamasına karşı muhalefetinden dolayı tutuklandı.⁴³⁸ Tufeyl, hapisteyken, Cemâat-i İslâmî’nin başına Mevlana Muhammed Abbasi geçici olarak emir atandı. 25 Şubat 1973’te Cemâat-i İslâmî’nin Lahorda’ki büyük mitinginde Mevdûdî tutuklamaları eleştirerek hâlâ diktatörlüğün devam ettiğini söyledi. Pakistan’da hükümete karşı olmak amacıyla cemâatler Müttehide Hizb-i İhtilaf Birliği⁴³⁹ denilen bir birlik oluşturdular. Bunlar; Cemâat-i İslâmî Pakistan, Cumhuri

⁴³⁵ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 82-83; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 223-228.

⁴³⁶ Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, s. 477; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 141.

⁴³⁷ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 229-234.

⁴³⁸ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 142.

⁴³⁹ Müttehide Hizb-e İhtilaf Birliği, Müttehide Cumhuri birlikte denmiştir.

Parti, Konsil Müslim Lig, Cemâat-i Ulema-i Pakistan, National Avami Parti, Cemâat-i Ulema-i İslâm gibi partilerden oluşuyordu. Birliğin başına Sind’de Pir Sahip Âfpegâr denilen bir şeyh seçildi. 16 Mart 1973’te Cemâat-i İslâmî’nin genel sekreter olan Gafur Ahmed, Butto’ya anayasada değişiklik için bir beyanname sundu. Miyan Tufeyl’in tutuklanmasından iki gün sonra Pencap’ın Cemâat-i İslâmî lideri Esad Gilani tutuklandı. Hizb-i İhtilaf Birliği, olağanüstü durumun kalkıp temel hukukun önünün açılması, tüm siyasî tutukluların serbet bırakılması, gazetelerin özgür bırakılması, Belücistan’daki askerlerin geri çekilmesi ve gelecekteki hiçbir siyasî çıkar için askerlerin kullanılmaması, federal güvenlik gücünün siyasî faaliyetleri ezmek için kullanılmaması, artan pahalılığın normal fiyatlara inmesi gibi talepleri öne sürerek bunların kabul edilmesi için de 24 Ağustos 1973’e kadar Meclis’e süre verdi. 10 Ağustos 1973’te Pakistan’ın devlet başkanı Çavduri Fazıl İlahi, Butto da başbakan olarak seçildi. 14 Ağustos’ta da Pakistan’ın kalıcı Anayasası yürürlüğe girdi. Bu Anayasa Pakistan’ın 27 yıldaki yedinci Anayasası’ydı. Fazıl İlahi ve Butto yeni anayasaya göre başkan ve başbakan olarak yemin ettiler.⁴⁴⁰

1970’lerin ortalarına gelindiğinde İslâm, belki de önceki dönemlerde çok daha yoğun biçimde, siyasal söylem ve siyasetin üslubu, hem hükümetin hem muhalefetin kitleleri siyasallaştırmasının öncelikli bir aracı haline gelmiş görünmekteydi. Daha sonra yapılan 1977 seçimleri Butto’yu yeniden iktidara getirecektir.⁴⁴¹

11 Ocak 1977’de Pakistan Milli İttifakı (Pakistan National Alliance -P.N.A) adlı dokuz partiden (Pakistan Müslim Lig, Cemâat-i İslâmî, Cemiyet-i Ulema-i İslâm, Cemiyet-i Ulema-i Pakistan, Tehrik-i İstiklal, Pakistan Cumhuri Parti, Ulusal Demokrat Parti) oluşan bir birlik hükümete karşı kuruldu. P.N.A seçimlere katılacağını ve bu partinin birliğinin simgesini “Hill” (Tepe) olarak belirledi. Seçimler gerçekleşti ve fakat P.N.A seçimlerde haksızlık olduğunu, halkın çoğunluğunun P.N.A’ya oy vermesine rağmen sonuçları Halk Partisi’nin kazandığı şeklinde medyaya yansıtıldığını iddia etti. Seçimlerden bir kaç gün önce kanunun 144. maddesi olan olağanüstü kanun yeniden ilan edildi. Amaç iktidara karşı protestoların durdurulması idi. P. N. A ise bu uygulamaya karşı, seçimleri boykot edeceğini, Meclis’te kazandığı 36 koltuğu bırakacağını ve tüm ülkede protesto yapacağına dair karar aldı. 10 Mart’ta yapılacak olan eyalet seçimlerinde seçimler boykot edildi ve iktidarın derhal istifası istendi. “Tehrik-i Nizam-

⁴⁴⁰ Saulat, *Maulana Maududi*, s. 84-85; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 235-243.

⁴⁴¹ Lütfullah Karaman, “Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış”, s. 200.

ı Mustafa” adıyla tüm ülkede eylem yapıldı. Bu harekete ülkedeki ulemaların çoğu da destek verdi. Butto bu hareketi durdurmak istedi ve çıkan çarpışmalarla birlikte Milli Birliĝ’in liderleri tutuklandı, Cemâat-i İslâmî’den Tufeyl, Gafur Ahmed ve Çavduri tutuklandı. Ayrıca Cemâat-i İslâmî’nin Serhad eyaletinin Merdan şehrinin lideri olan Gazi Hüseyin Ahmed de tutuklandı. Cemâat-i İslâmî liderleri 302. maddeyle yani idamla yargılanıyordu. Mevdûdî, polisin suçsuz insanları tutukladığını, bu zulmün ne İngilizler döneminde ne de Butto’dan önce görülmediğini söyledi. 15 Nisan 1977’de Butto Mevdûdî’yle görüşmek istediğini bildirdi. Mevdûdî, Butto’ya istifa etmesi gerektiğini, geçici bir hükümet kurmasını, halka adil davranmasını talep etti. Butto ise bu talepleri ciddiye almadı.⁴⁴²

Milli Birlik gün geçtikçe daha radikal kararlar alıyor, Butto’ya meydan okuyordu. Geçici başkan Nevvabzade Nasrullah’ın tutuklanması, bu hareketin tepkisini daha da artırdı. Sonuçta bu durum 22 Nisan’da Karaçi, Haydarabad ve Lahor’da darbeye sonuçlandı. Bu arada P.N.A. ile hükümet anlaşamıyor protestolar da devam ediyordu. P.N.A’nın genel sekreteri Gafur Ahmed, hükümetin bir anlaşma imzaladığını bildirdi. Ama hâlâ muhalif olunan konular vardı. Butto döneminde Cemâat-i İslâmî’den Nezir Ahmed’in şehid olması, Gafur Ahmed ve Tufeyl’e pusu kurulması, Karaçi’de Zamen Ali Han’ın evinde şehit edilmesi olayları ve kimliği belirsiz kişiler tarafından gerçekleştirilen bombalama eylemlerinde Mevdûdî’nin elinin olduğu iddiaları ülkedeki karışıklıkların bir göstergesiydi. Ülkede yaşanan karışıklıklar 5 Temmuz 1977’de Ziyâülhak tarafından darbe yapılmasıyla sonuçlandı. Arkasından milli ve eyalet meclisleri fesh edildi.⁴⁴³

Cemâat-i İslâmî Butto döneminde anayasa çerçevesinde çıkarılan kanunların şeklen İslâm’a uygun olarak hazırlandığını ancak gerçek anlamda Kur’an ve sünnete göre uygun yürütülmediğini savunarak yönetime muhalefet etmeye devam etti. Butto’nun Mevdûdî’ye kendisine destek vermesi talebine karşılık Mevdûdî’nin kişisel husumetlerin yerine ülkenin kurtarılması için ortak mücadele etmek gerektiği, konusunda Butto’yu uyarması Cemâat-i İslâmî’nin Pakistan devletinin çıkarları söz konusu olduğunda hükümetin yanında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

⁴⁴² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 143-144; Saulat, *Maulana Maududi*, s. 98-100; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 254-262.

⁴⁴³ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 263-267; Saulat, *Maulana Maududi*, s.96-99.

2.2.4. General Ziyâülhak Dönemi/İslâmîleştirme Politikası (1977-1988)

Ziyâülhakk'ın önderliğinde yapılan bu darbe ülkeyi bir defa daha askeri yönetimle tanıştırdı. Ziyâülhak, Butto'yu tutuklattı ve Butto, bir muhalif milletvekilini öldürtmek suçundan Nisan 1979'da idam edildi.⁴⁴⁴ Ziyâülhak, kimliği ve düşünce yapısı ile öncekilerden farklı bir şekilde, yeniden İslâmlaşma'nın toplum hayatının hemen her alanında hız kazandırdı. O, yönetiminde İslâm'a ne kadar referans tanısa da demokrasiden o ölçüde uzaklaştı. 1979 Ekim'indeki seçimleri süresiz erteleme, siyasî partileri yasaklama ve medyaya sıkı bir sansür getirme gibi uygulamalara girişmesi bunlara örnek verilebilir.⁴⁴⁵

Ziyâülhak 5 Temmuz 1977'deki ilk konuşmasında kendisini "İslâm'ın bir askeri" olarak ülkedeki durumun kötüye gittiğinin farkında olduğunu, geldiği yıl içerisinde seçim yapacağını ve milletin seçtiği liderin başa geçeceği sözünü verdi. Ziyâülhak, 16 Eylül 1978'de Pakistan Cumhurbaşkanı görevini üstlendi. Gelecek altı yıl içinde Ziyâülhak, anayasayı değiştiren ve gücünü büyük ölçüde artıran birkaç karar yayınladı. En önemlisi, 1973 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe girmesiyle, Ziyâülhakk'a Millet Meclisi'ni neredeyse isteyerek feshetme yetkisini verdi.⁴⁴⁶

Ziyâülhak başkanlık sistemini istiyordu. Mevdûdî, ise başkanlık ya da parlamento sisteminin İslâmî sisteme benzemediğini, bu sistemlerin, Eyüp Han ve Butto sistemi gibi, yanlış olabileceğini söylüyordu. 18 Kasım'daki seçimler iptal edildi ve siyasî faaliyetler yasaklandı. Cemâat-i İslâmî ise seçimlerin gecikmesinden ve darbenin devam etmesinden büyük rahatsızlık duyuyordu. Ziyâülhak ise Milli Birliğin liderini davet ederek sekiz ay sonra seçimlerin yapılacağını ilan etti. Milli Birliğin genel sekreteri Gafur Ahmed, ülkeyi kötü yönetenlerin cezalarının bir an önce verilmesi daha fazla gecikmemesi gerektiğini söylerken, Cemâat-i İslâmî ise ülkeyi kötü yönetenlerin yavaş işleyen yargıdan dolayı ceza almadıklarını söylüyordu. Ziyâülhak ise bu taleplere karşılık, önce İslâmî sistemi getirmek için çalışacaklarını, daha sonra ise seçimin yapılacağını söyledi. Ziyâülhak ülkedeki siyasî partileri azaltmayı düşündü. Geçici bir Milli Birlik hükümeti kurulmasını talep etti. Ziyâülhak geçici hükümet kurmaktan yana olmadı ama seçimler için hazırlanılması talimatını verdi. Ziyâülhak zekât ve oşür sistemi kurulacağını ilan etti. Devlet ve Milli Birlik ile yapılan görüşmelerde Milli

⁴⁴⁴Özcan, "Pakistan: Güney Asya'da Bir İslâm Ülkesi", XXXIV/149; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 481.

⁴⁴⁵Lütfullah Karaman, "Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış", s. 200-201.

⁴⁴⁶Tahir Kamran, *Democracy and Governance in Pakistan*, South Asia Partnership-Pakistan, 2008, s. 105; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 268.

Birlik devletin yanında olduğunu açıkladı. Seçimlerin bir an önce yapılacağı, parlamento sistemi, milletin meselelerini çözmek için milletle yakın ilişkiler kurulacağı ve Tehrik-i Nizam-ı Mustafa'yı yürürlüğe koymak için adımlar atılacağı şeklinde kararlar alındı. 23 Ağustos 1978'de Milli Birlik devlete katıldı ve kabinenin koltuklarını sivil bakanlara verdi. Bunlar Pakistan Müslümanlar Birliği, Cemâat-i İslâmî, Cemiyet-i Ulema-ı İslâm, Pakistan Cumhuriyeti Parti'si idi. Kasım 1979'da seçimlerin yapılacağını ilan eden Ziyâülhak aynı gün başkanlık için yemin etti. Ziyâülhak seçimlerin kurallarında değişiklik yapmayı kabul etti. Ayrıca ülkede İslâmî adımların atılacağı sözünü verdi. O, yüksek mahkemede şeriat mahkemelerinin kurulacağını ilan etti.⁴⁴⁷

Ziyâülhak'ın attığı adımlar Cemâat-i İslâmî'de olumlu karşılandı. Mevdûdî, ülke başkanının İslâmî sistem için attığı adımları çok hoş gördüklerini, ilk kez Pakistan'da böyle adımların atıldığını ve aslında bu adımların amacına uygun olduğunu söyledi. O, İslâm'a göre ıslâhın tüm araçların İslâmî olmasıyla gerçekleşebileceği inancıydı. Seküler ve sosyalist partiler bir araya gelip, yeni tarzda yapılacak seçimleri adliye ve yüksek mahkemede protesto ettiler. Cemâat-i İslâmî ise bunu İslâmî seçimlere bir müdahale olarak görüp, kendilerinin ise bu tarz seçimlere güvendiklerini söylediler. Ziyâülhak, devleti yönetme uygulamasını İslâmî kurallara göre bütçe uygulamasıyla başladı. 8 Şubat'ta ülkenin yüksek kurumlarında ve anayasa mahkemelerinde şeriat mahkemeleri kuruldu. Faizsiz iktisadi sistem kurulması yönünde söz verildi. Ziyâülhak siyasette askerlerin rolünün yasal olmasını istediğinde Cemâat-i İslâmî buna muhalefet etti. Cemâat-i İslâmî söz verildiği gibi seçimlerin erken yapılmasını ve gelecekteki durumlarınsa meclise bırakılmasını talep etti. Milli Birliğin liderleri bir toplantı yaptılar ve askerleri siyasette kabul etmediklerini söylediler. Ziyâülhak, 23 Mart 1979 Pakistan Günü'nde (Pakistan devletin kurulması kararının alındığı gün) askerlere, milli meclis ve eyalet meclislerinde normal seçimlerin bu yıl 17 Kasım'da olacağını, başbakan ve başkanın yetkilerinin dengeli olacağını, onun için de seçimlerden önce Anayasa'da değişiklik olacağını bildirdi. Bu bildiriye Milli Birlik oldukça olumlu baktı.⁴⁴⁸ Bu esnada ABD'de tedavi görmekte olan Mevdûdî'nin durumu rahatsızlığının şiddetlenmesi ile iyice kötüleşti ve 22 Eylül 1979'da vefat etti.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 270-274; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 149.

⁴⁴⁸ Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 275-276.

⁴⁴⁹ Geniş bilgi için bkz: Saulat, *Maulana Maudûdî*, s. 161-168.

1977-1979 yıllarında Cemâat ve Ziyâülhak arasındaki ittifakın altında yatan nedenlerden birisi olarak Ziyâülhakk'ın partiyi susturmak için İslâmlaşmayı kullandığı görüşü vardır. Hatta Ziyâülhakk'ın İslâmlaşma'nın kendisini sadece bir İslâmî Parti'ye hasretmenin siyasî bir hareket olmayacağını düşünerek Cemâat-i Ulema-i İslâm ve Cemâat-i Ulema-i Pakistan'la, ulema ve sufi liderlerle ve başka birtakım İslâmî teşkilatlarla bağlarını güçlendirmeye başlamasını Cemâat-i İslâmî kuşkulu ve siyasî maksatlı buldu. Nasr, Ziyâülhakk'ın bu konuda siyasî maksatlarının olmasına rağmen tamamen Cemâat-i İslâmî'ye Makyavelist bir tarzda yaklaşmadığını söyler. Çünkü o, uzun bir süre Mevdûdî'ye hayranlık duymuş ve Cemâati de solun en büyük rakibi olarak görmüştü. Fakat zamanla Cemâat'ın ideal İslâm devleti ideolojisinin şekil ve teori dışında bir metodunun olmadığını düşünerek umduğunu bulamamıştır.⁴⁵⁰

Butto'nun idam edilmesinden sonra⁴⁵¹ Ziyâülhak, 17 Kasım seçimlerini iptal etti. Böylece kendisine tehlike olarak gördüğü sol hizaya girdi. Şimdi ise sıra sağın hizaya girmesiydi ki bunda ise en büyük yarayı Cemaat-i İslâmî alacaktı. 7 Kasım 1979'da bütün siyasî cemâatlerin faaliyetleri yasaklandı. Darbenin sıkı bir şekilde devam edeceği söylendi. Siyasî faaliyetler yasaklandı, gazeteletelere el konuldu. Cemâat-i İslâmî bu uygulamaların temel sebebini kayıtların yapılmamasına bağladı. Ziyâülhakk'ın Kasım seçimlerini erteleme Cemâat'i bu konuda hükümeti tenkit etmeye yöneltti. Cemâat-i İslâmî lideri olan Miyan Tufeyl, İslâmî toplumu kurmak gerektiğini belirterek, 1973 Anayasası'nın yürürlüğe girmesini ve ülkedeki siyasî yasakların kaldırılarak seçimlerin yapılmasını talep etti.⁴⁵²

Bu dönemde Cemâat'ın politik gücü çoğunlukla öğrenci kanadına dayanıyordu. Şubat 1984'te hükümet ülkedeki tüm öğrenci birliklerini ve örgütlerini yasakladığında, bu sıkıyönetim kararının ana hedefinin İslâmî Camiât-i Talebe olduğu açıkça görülmüyordu. İslâmî Camiât-i Talebe, daha önce açıklanan öğrenci birliği anketlerinde en güçlü öğrenci örgütü olarak ortaya çıkmıştı. Amaç Cemâat'ın politik gücünü tabanından çökmektir. İki yüzü aşkın İslâmî Camiât-i Talebe aktivisti kolejlerden ve üniversitelerden sürüldü. Ayrıca İslâmî Camiât-i Talebe çalışanlarının polis gözetimindeyken şiddetli işkence gördüğü bildirildi. Bu duruma Cemâat ilgisiz kalmamakla beraber olaya müsamaha göstererek özellikle Afganistan'daki cihat söz

⁴⁵⁰ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 151-152.

⁴⁵¹ Tahir Kamran, *Democracy and Governance in Pakistan*, s. 107.

⁴⁵² Tahir Kamran, *Democracy and Governance in Pakistan*, s. 110; Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 280-281.

konusu olduğundan rejimle yüzleşmedi. Beklendiği gibi, İslâmî Camiât-i Talebe 'nin faaliyetlerinin yasaklanması, Cemâat'ın Şubat 1985 seçimlerindeki başarısını etkiledi. Seçimlerde Cemâat, sadece yedi koltuk kazandı. Cemâat'ın siyasî nüfuzunun ve gücünün diğer bir önemli kaynağı, yedi milyonluk nüfusu ve önemli siyasî nüfuzuyla Karaçi şehri idi. Cemâat daha önce, Karaçi Belediye Meclisi için seçimleri rahat bir çoğunlukla kazandı ve üyelerinden birinin belediye başkanlığına seçilmesini başardı. Müslümanlar Birliği iktidarı Ziyâülhak'tan devralma hayalini öncelikle Cemâat'ı saf dışı etmekte gördü. Bunun için de kendi talebe birliği olan Müslüman Talebe Federasyonu'nu İslâmî Camiât-i Talebe 'ye karşı Karaçi'de hükümet aleyhtarı kampanyayla işe başlattı. Böylece Şubat 1987'de Sind vekilliği, Karaçi Belediye teşkilatını feshetti. Cemâat'ın 101 belediye meclisi üyesini tutuklattı. Cemâat yönetiminin yerini Muhacir Kavmi Hareketi aldı.⁴⁵³

1977'de başlayan Cemâat-i İslâmî ve Ziyâülhak arasındaki büyük beklentiler ve coşkuyla başlayan ilişkinin yaşanan bu gelişmeler ile birlikte Ziyâülhak'ın saltanatının sona ermesiyle aynı derecede azalması ve sona gelmesi de şaşırtıcı olmadı. Cemâat yalnızca Ziyâülhak'a güvenerek ihanete uğradığı için değil, aynı zamanda Pakistan tarihinde ilk kez İslâmî insiyatifi Cemâat'ın elinden almış olması nedeniyle de cezalandırılmıştı. Haziran 1988'de Ziyâülhak'ın uçak kazasında ölümünden iki ay önce, Cemâat'ın yeni emiri Kadı Hüseyin Ahmed, "Rejime karşı birlikte hareket etmek için" hükümete karşı kitlesel bir halk hareketi başlatma sözü verdi ve partisinin Benazir Butto Halk Partisi ile bir anlaşmaya vardığını söyledi. Miyan Tufeyl tarafından "samimi bir Müslüman" olarak nitelendirilen Ziyâülhak hakkında Kadı Hüseyin Ahmet ise şunları söylemektedir: "Bir hükümeti yolsuzlukla suçlayan ve aynı yüzle yeni bir hükümet kuran bir adam gerçek bir Müslüman olarak kabul edilemez... Bu tam bir ikiyüzlülüktür."⁴⁵⁴

Gafur Ahmed'in Benazir Butto'yla Karaçi'de görüşmesi ve ardından Kadı Hüseyin Ahmed'in Lahor'daki görüşmelerde bulunması Cemâat-i İslâmî'nin ideolojik düşüncesine aykırı gören bazı üyeler tarafından hoş karşılanmadı. Özellikle Cemâat yanlısı olan ve Ziyâülhak'ın da müşaviri olan Muhammed Selahaddin bu durumu Ziyâülhak'ın lehine Cemâat-i İslâmî'de ise bölünmeye teşvik edici tenkitler ile karşılık

⁴⁵³ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 156-157; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in SouthAsia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 484.

⁴⁵⁴ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", s. 484-485.

verdi. Selahaddin, seküler bir parti olan Halk Partisiyle işbirliğinin Cemâat'ın ideolojisine ters olup tamamen siyasî bir tercihle hareket edildiği yorumunu yapıyordu. Gafur yanlısı olan Karaçi Cemâat Grubu, Selahaddin'in tenkidine sert yanıt verirken, Lahor Grubu ise Selahaddin ile aynı fikirde olmalarına rağmen, Cemâat içerisindeki tartışmaların dışa yansımaması için Karaçi Grubuyla birlikte hareket etti. Fakat bu tartışmalar özellikle ideolojik temeli güçlü geleneksel tabana hâkim Kuzey-Batı Sınır Eyaleti ve Pencap'taki Cemâat taraftarlarını önemli ölçüde etkiledi. Bu durum Cemâat'ın radikal kararlar alırken tabanını da göz önünde bulundurması gerektiğini gösterdi. Cemâat ideolojisini yerine getirmede ve siyasî sahada hareket etmede daha dengeli olması gerektiğini düşündü.⁴⁵⁵

İslâm, devlet ve demokrasi sorunu, Temmuz 1977 yılında iktidarı ele geçiren, İslâmîleşme sürecini başlatan, süresi belirlenmişken seçimleri iki defa tehir eden ve yönetimin zamanını doksan günden üç bin doksan sekiz güne çıkaran Ziyâülhakk'ın sıkıyönetim rejiminden sonra farklı bir boyut kazandı. Bu hareketler Ziyâülhakk'ın Batılı demokratik sisteme yani parlamento, partiler ve seçimlere karşı olduğunu, İslâmî prensipler üzerine kurulu alternatif bir siyasi sistem kurmak düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ziyâülhak “gerçekten İslâmî yönetim”le neyi kastedtiğinin hiçbir ayrıntısını vermediği halde, onun ifade ve hareketlerinden, “gerçekten İslâmî yönetim”in demokrasiden başka bir şey olduğu anlaşıyordu. Bundan da öte, bu idare biçimi, çoğunluğun yönetimine dayanmak zorunda da değildi. Bu sistemde bir şahsın veya bir grubun halkın çoğunluğunun rızasına aykırı bir biçimde ülkeyi yönetmeye devam etmesi mümkün -hatta meşru- idi. Ziyâülhak, İslâm'a göre sadece “doğru kararlar”a saygı gösterileceğini ve eğer çoğunluk yanlış yolda ise onun iradesinin göz önüne alınmaması gerektiğini savunuyordu. Ziyâülhak, aynı zamanda İslâm'ın siyasî partileri onaylamadığını çünkü onların ümmet içinde sapkınlık ve bölünme yarattığını iddia ediyordu. Hiçbir zaman yapılmayan 1979 seçimlerini ilan ettiği 1978'den 1985'de yapılan milli ve bölgesel seçimlere kadar, Ziyâülhak siyasî partilere “tamamen gayri İslâmî” olduklarını düşündüğünden dolayı cephe almıştı.⁴⁵⁶

Ziyâülhakk'ın yeniden İslâmlaşma süreciyle Şubat 1979 yılında Hanefî Fıkhnı ülkede mecbur kılması Şîf-Sünni çatışmayı tetikledi. Bu bildiri Şiileri alarına geçirdi.

⁴⁵⁵ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 159-160.

⁴⁵⁶ Mumtaz Ahmad, “Güney Asya'da İslâm ve Demokrasi: Pakistan ve Hindistan Örneği”, *İslâm ve Demokrasi, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 31*, çev. Recep Şentürk, Ensar Neşriyat İslâmî İlimler Vakfı, İstanbul 2000, s. 256-257.

Onlar Caferi fıkına göre İslâmî kuralları yorumlamayı savundular. Bu, Şîî örgütlenmesinin, Tehrik-i Nifaz-i Fıkhî Caferiye'nin (TNFJ) oluşumuna yol açtı. Bu da, 1985 yılında militan Sünnî örgüt Sipah-i Sahabe'nin kurulmasıyla karşılandı. Ziyâülhakk'ın İslâmîleştirme konusundaki görüşleri, ülkenin bağımsızlığından bu yana İslâm devleti için mücadele eden İslâmcı köktendinci partilerle de çakıştı. Cemâat-i İslâmî gibi partiler bu dönemde artık zamanlarının gelmiş olduğuna inanıyorlardı. Onlar Ağustos 1978'de Ziyâülhakk'ın sivil hükümetine isteyerek katıldılar. Ancak kısa sürede tüm kararların sıkıyönetim tarafından alındığını görünce sahip oldukları bir güçleri olmadığını fark ettiler.⁴⁵⁷

Ziyâülhak rejimi siyasî partileri yasaklamış ve bir takım muhalif liderleri ve eylemcileri gözaltına almış ve siyaseti yerel, kabile, etnik ve dini düşüncelerle şekillendirmişti. Ziyâülhakk'ın on bir yıllık idaresi, Sünnî İslâm'ın ortodoks yorumlarını devlet ideolojisi haline getirmek için anayasa ve yasaya kapsamlı reformlarla İslâmîleşmeyi de sağlamlaştırmıştır.⁴⁵⁸

Cemâat-i İslâmî, Ziyâülhak rejimine başta destek vererek büyük umutlar içindeyken kısa sürede beklentilerini karşılanmadığını anlayınca yönetime karşı muhalefet etmeye başladı. Bu beklentilerin başında Ziyâülhakk'ın sıkıyönetimi devam ettirmesi, Siyasî partilere kapatma yasağı getirmesi ve seçimleri sürekli erteleterek darbeyi devam ettirmesi gibi konulardan oluşuyordu. Cemâat-i İslâmî'nin Ziyâülhak rejimine başta sempatiyle yaklaşmasının temelinde onun isamileştirme politikası gelmektedir. Ancak bu politika devam ederken ziyâülhak zamanla cemaati islami'yi saf dışı ederek bu konuda kendisini tek otoriteolarak gördü.

Cemâat-i İslâmî'nin Ziyâülhak rejimine Pakistan'da bir İslam toplumu oluşturacağı ve İslam anayasasını Pakistan'da yerleşeceği gibi düşüncelerle ona destek verdiği görülmektedir. Ancak Ziyâülhakk'ın İslâmîleştirme politikasıyla yaptığı reformlar ile Cemâat-i İslâmî'nin bu politikayla çakışması nedeniyle yaşanan sıkıntıların aradaki bağı kopardığını göstermektedir. Bu sıkıntılar arasında öncelikle Ziyâülhakk'ın islâmlaştırma politikasında Cemâat-i İslâmî'yi zamanla safdışı etmesi, Ziyâülhakk'ın İslami partileri ümmet arasında bölünmeye yol açtığı için önünü kapatması, sıkıyönetimi devam ettirerek seçimleri sürekli ertelemesi gibi konular yer almaktadır. Ziyâülhakk'ın kendisini İslâm'ın bir askeri olarak görüp diğer İslâmî

⁴⁵⁷ Kalim Bahadur, "Pakistan as an Islamic State", *Claws Journal*, Summer, 2012, s. 7-8.

⁴⁵⁸ Crisis Group Asia Report N° *Islamic Parties in Pakistan*, s. 4.

partileri kapatarak sadece kendi din anlayışını topluma dayatması darbeci zihniyetin devam ettiğini diğer darbelerden tek farkının ise İslâm'ın devletin ideolojisi haline getirilmeye çalışıldığı yönüyledir.

2.3. Demokratik Yönetime Geçiş ve Cemâat-i İslâmî (1988-1999)

Ziyâülhak ve onunla birlikte kazada ölen devlet erkânından sonra yapılması düşünülen 1988 seçimleri için yeniden güçler arasında rekabet başladı. Başta Pakistan Halk Partisi (PHP) bu seçimlerin kendisini iktidara getirmesi için o gücü kendinde görüyordu. PHP'nin başa gelmesini istemeyen Ziyâülhak yanlısı güçler ise İslâmî Cumhuri İttifak (İCİ) adında bir koalisyon kurdular. Bu parti başta Müslümanlar Birliği olmak üzere sağ İslâmî partilerden oluşuyordu. Bu şekilde Ziyâülhak döneminde iktidarda olanlar yerini korumuş olacaktı. Kadı Hüseyin Ahmed ise, PHP ile koalisyon kurmak istedi ve İCİ'ye katılmayı reddetti. PHP'ye alternatif olacak partisinin çıkarlarının ülkede demokrasiye hizmet etmesi gerektiğini savunuyordu. Pakistan İstihbarat Servisi (ISI)⁴⁵⁹ başkanı, Cemâat'e İCİ üyeliğinin zorunlu olduğunu söyledi; Aksi halde, Cemâat'ın Afganistan'daki rolü ve gelecekteki cihad tehlikede olacaktı. Cemâat ise bu koalisyona katılmak istemedi ama Halk Partisi'nden de bir teklif gelmeyince ciddi bir şekilde kendisine koalisyona katılma baskısına hayır diyemedi.⁴⁶⁰

Kadı Hüseyin Ahmed, İCİ'ye katıldı. İCİ'nin Genel Sekreteri ise Gafur Ahmed seçildi. İCİ'nin oluşmasıyla PHP net çoğunluk sağlayamadı. İCİ seçimlerde ikinci en büyük siyasî parti olarak ortaya çıktı. Cemâat ise 26 koltuktan ancak sekizini alabilmişti. Benazir Butto, Aralık 1988'den Temmuz 1990'a kadar Başbakan olarak kaldığı yirmi ay boyunca Kadı Hüseyin Ahmed ve Cemâat, İslâmî değerleri önemsemedikleri düşüncesiyle Benazir Butto'ya karşı bir hareket başlattı.⁴⁶¹

Cemâat içinde Ziyâülhakk'a sempati duyanların olması Cemâat'i İCİ'den uzaklaştıramıyordu. Fakat Halk Partisi'yle ittifak kuran Birleşik Ulusal Hareketi'nin⁴⁶²

⁴⁵⁹ Inter-Service Intelligence (ISI)

⁴⁶⁰ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 161-162; Muhammad Waris Awan-Rizwan Ullah Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership during Democratic Regimes (1987-1999)", *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)* Vol. 36, No. 2 (2016), s. 845.

⁴⁶¹ Awan-Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 846.

⁴⁶² Muttahida Qaumi Movement / Birleşik Ulusal Hareket (MQM); Birleşik Ulusal Hareket (MQM), 1984 yılında Altaf Hüseyin tarafından Pakistan'daki muhacirlerin haklarını korumak amacıyla kurulmuştur. 1978 yılında yine Altaf Hüseyin ve arkadaşları tarafından kurulan bir öğrenci hareketi olan Pakistan Muhacir Öğrenciler Birliği'nden (APMSO) evrilmiştir. MQM'in Muhacir oyları üzerinde önemli bir

ittifaktan ayrılması İCİ'yi Birleşik Ulusal Hareket'e yaklaştırdı. Bu yakınlık Cemâat'i İCİ'den koparmaya sebep oldu. Cemâat daha sonra Ziyâülhak tarafını zayıflatmak için Halk Partisi'yle görüşmeler yaptı. Fakat her iki tarafın da ideolojisinin farklı olması hasebiyle bir anlaşmaya varamadılar. Örneğin, Pakistan'a İslâm Devleti isminin verilmesi, İslâmî bir düzen gibi konular vardı. Bu arada Butto'yu düşüremeyen İCİ'nin darbe yapılmasını teşvik etmesini Cemâat kınadı ve Kadı Hüseyin Ahmed, Butto'nun Keşmir'deki bağımsızlık mücadelesine tam destek verdiğini açıkladı. Hükümet çevrelerinde yolsuzluk ve rüşvet, Sind'de istikrarsızlık ve diğer milli ve mahalli meclislerde olan entrikalar yüzünden Halk Partisi feshedildi ve 1990 yılında seçim olacağı ilan edildi.⁴⁶³

Cemâat-i İslâmî yönünü yeniden İCİ'ye çevirdi fakat bu defa İCİ'den eski yakınlığı göremedi. Seçimlerde ise Cemâat'e eskisine göre çok az kontenjan verildi. Cemâat bu seçimlerde 1988 seçimlerine göre daha iyi oy almasına rağmen hükümet kurma sürecinde göz ardı edildi. İCİ'nin en büyük bileşeni PML-N'in⁴⁶⁴ başı Nevaz Şerif, 6 Kasım 1990'da başbakanlığa geçti. Parti önemli finans ve dışişleri bakanlıklarını almak istedi. Cemâat'ın hükümet ile memnuniyetsizliğinin bir başka nedeni de, onun en üst düzey politik muhalifi olan Birleşik Ulusal Hareket ile hükümetin gelişmekte olan ilişkileri oldu. Ayrıca Cemâat, Nevaz Şerif'in din

etkiye sahiptir. Parti, geleneksel olarak Pakistan'ın iki büyük ve ulusal partisi kabul edilen PPP ve PML den sonra üçüncü parti konumundadır. Bu süreçte parti bölgesel bir parti olmaktan çıkarak ulusal bir nitelik kazanmaya çalışmış ve bu amaçla ismindeki Muhacir kelimesini Birleşik (Muhacir yerine Muttahid) olarak değiştirmesine rağmen yine de sadece Muhacirlerden oy alabilmiştir. Parti, batılı kaynaklarda sıklıkla liberal siyasî görüşlere sahip olarak tanımlanmaktadır. Buradaki liberal tanımı partinin dini değerler konusunda muhafazakâr olmaması anlamına gelmektedir. Yoksa parti etnik bir siyaseti üstelik şiddet ile arasına hiç bir mesafe koymadan takip etmektedir. Parti lideri Altaf Hüseyin, pek çok kişinin ölüm emrini verdiği gerekçesiyle hüküm giymiş ve Londra'da sürgün hayatı yaşamaktadır. Partinin şiddet geleneği, bir yandan Muhacir oyları üzerine tekel kurmasını sağlamakta öte yandan da Muhacirler dışındaki grupların nefretini üzerine çekerek partinin ulusallaşma çabalarını engellemektedir. Bkz. Salim Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, I. Baskı, SETA Yay., Ankara 2013, s. 52-54.

⁴⁶³ Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 165-166.

⁴⁶⁴ Pakistan Muslim League-Nawaz/ Pakistan Müslüman Birliği-Navaz (PML-N). Pakistan Müslüman Birliği (PML) Muhammed Ali Cinnah'ın liderliğinde Pakistan'ı bağımsızlığa taşıyan partinin ismidir. Bu parti, 1958'deki askeri darbeden sonra diğer siyasî partilerle birlikte kapatılmıştır. Sonraki yıllarda pek çok siyasî hareket PML ismine sahip çıkmış ve pek çok PML fraksiyonu kurulmuştur. 1985 yılında Muhammed Han Cunejo (Junejo) tarafından bir daha kurulan PML, 1993'te Cunejo'nun ölümünden sonra ikiye ayrılmış ve Navaz Şerif liderliğindeki parti, PML-N olarak adlandırılmıştır. Bu tarihten itibaren yapılan dört seçime de katılan parti, sahip olduğu kurumsallaşma düzeyi ve ülkenin her yerinde oy alma potansiyelinden ötürü PPP'den sonra Pakistan'ın ikinci ulusal partisidir. Çok partili hayatın kesintisiz bir şekilde sürdüğü 1988-2002 arasında sadece bu iki parti düzenli bir şekilde ulusal düzeyde varlık gösterebilmiş ve Pakistan siyaseti kabaca bu iki parti arasındaki rekabetle şekillenmiştir. Bkz. Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, s. 29-31.

konusundaki duyarsızlığına ve seküler duruşuna tepki gösterdi. Bu da, PML-N ile daha gergin ilişkilere yol açtı.⁴⁶⁵

1991’de Körfez Savaşı başladığında, Cemâat’teki çatışma oldukça belirgindi. Cemâat’in liderleri Miyan Tufeyl, Esad Gilanî ve Hurşid Ahmed’in bu vesileyle verdikleri ifadeler birbirinden farklıydı. Miyan Tufeyl, Amerika’nın tavrına karşı olmakla birlikte bu durumun sorumlusunu Saddam Hüseyin olarak görüyordu. Cemâat’in Meclis-i Şûra’sı ve Kadı Hüseyin Ahmed’in tutumu da birbirinden farklı görünüyordu. Şûra, Irak’ın Kuveyt’i istila etmesine karşı çıktı. Bu istilaya Saddam Hüseyin’in barbar eylemi adı verildi. Suudi Arabistan ise Irak’ın Kuveyt’ten çekilmesini istedi. Şûra’nın ardı ardına gerçekleşen toplantılarında Cemâat’in yöneticileri, Pakistan’ın Irak’a karşı birliklerini göndermesine destek verdi. Kadı Hüseyin, Pakistan hükümetinin ve Cemâat’in Meclis-i Şûra politikasının aksine, Irak hükümetinin eylemlerine övgüde bulundu ve çatışmayı “Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki savaş” olarak niteledi. Kadı’nın talimatlarına göre Cemâat-i İslâmî hükümeti ABD’nin büyükelçisini Irak’taki Amerikan liderliğindeki birlikler tarafından Iraklı Müslümanlara yönelik soykırıma karşı protesto etmek zorunda bıraktı. Kadı’nın emirlerine göre Cemâat-i İslâmî birçok miting düzenledi ve üyelerinin Batı’daki anti-İslâm kuvvetlerine karşı cihat için hazır olduklarını söyledi. İslâmî Camiât-i Talebe çeşitli şehirler ve kasabalarda birçok miting düzenledi.⁴⁶⁶

Aynı şekilde, Cemâat ve İCİ arasındaki ilişkiler de kırılma noktasına ulaştı. Tartışmalar Necibullah hükümetinin yıkılmasından sonra Afganistan hükümetinin kurulmasıydı. Cemâat-i İslâmî, iki Afgan Mücahit grubunu, Cemiyet-i İslâmî ve Hizb-i İslâmî’den oluşan bir koalisyon hükümetinin kurulmasını istiyordu. Nevaz Şerif, Hizb-i İslâm’ın lideri Gulbeddin ile Cemiyet-i İslâm’ın lideri Rabbani’nin hükümet kurma formulünü görmezden geldi. Kadı Hüseyin Ahmed’in görüşlerine aykırı olarak Nevaz hükümeti Müceddidi hükümetini tanıdı. Afganistan’daki bu gelişmeler Cemâat-i İslâmî’yi 5 Mayıs 1992’de İCİ’den ayırdı. Bütün gelişen bu süreçte Miyan Tufeyl ise Parti’nin politikasını tenkit ederek Cemâat’in Şûra’sından ayrıldı. Cumhurbaşkanı Gulam Ishak Han Başbakan Nevaz Şerif’i görevden aldı ve parlamentoyu 18 Nisan 1993’te yanlış idare ve yolsuzluk suçlamasıyla feshetti. 18 Temmuz’da ise

⁴⁶⁵ Awan-Kokab, “Jamaat-i Islami’s Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad’s Leadership during Democratic Regimes (1987-1999)”, s. 846.

⁴⁶⁶ Awan-Kokab, “Jamaat-i Islami’s Politics of Change under Qazi Hussain Ahmad’s Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)”, s. 847; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*, s. 167-169.

Cumhurbaşkanı ve Başbakan istifa etti. Bu dönem boyunca Cemâat, Nevaz Şerif'ten uzak durdu ve diğer İslâmî partilerle kurulacak ittifakı tercih etti. Yüksek Mahkeme, Cumhurbaşkanı'nın hareketini doğrulamamış ve bunu anayasaya aykırı olarak nitelendirmişti. Ancak bu çatışmalar, Ekim 1993'teki ara seçimlere yol açtı. Seçimde eski seçimlerden farklı olarak büyük bir siyasî ittifak oluşmadı. İki lider -Benazir Butto ve Nevaz Şerif - arasında doğrudan bir rekabet vardı. Kadı Hüseyin Ahmed bu süre zarfında, her iki liderin de yolsuzluk yaptıklarını ve ülkeyi yanlış idare ettiğini iddia etti. Kadı, PML-N veya PPP ile seçim ittifakı yapma planlarını bıraktı ve Pakistan İslâm Cephesi'ni (Pakistan Islamic Front) Cemâat'ın bir seçim kolu haline getirdi.⁴⁶⁷

Kadı Hüseyin Cemâat'ın tek parti olarak yarıştığı seçimlerde halk desteğini kazanmak için Cemâat-i İslâmî organizasyonunda köklü bir değişiklik yaptı. Eskiden sadece dini konularda hassasiyeti olup en iyi şekilde dini yaşayan ve İslâm'a hizmet etmeye hazır olan kişilerin Cemâat'e üye olabildiği sıkı üyelik şartlarına esneklik getirdi. Miyan Tufeyl ise bunu üyelikte gevşeklik hareketi olarak yorumladı. Kadı, bunun için paralel bir yapıya sahip olan Pakistan İslâm Cephesi kurma fikrini hayata geçirdi. Şûra başlangıçta bu teklifi onaylamasa da ancak daha sonra onayladı. Miyan Tufeyl, Kadı Hüseyin Ahmed'i Cemâat'ın yapısını bozmakla eleştirdi. Ancak Kadı'ya göre, zamanın ihtiyacına göre devrimci değişim çağrısında bulunan Pakistan İslâm Cephesi'nin oluşumu gerekliydi. Mevdûdî'de Cemâat'ın bakış açısını Pakistan'ın ortaya çıkmasından sonra değiştirmişti. Stratejinin değişmesiyle, Cemâat ilkelerini ve hedeflerini değiştirmiyordu. Cemâat'ın etkin isimlerinden Hurrem Murad'a göre, Kadı'nın Pakistan İslâm Cephesi kurma kararı, 1970 yılındaki tecrübesinden bu yana benzersizdi. Cemâat, her zaman diğer partilerle ittifaklar vasıtasıyla seçimlere itiraz etti ve kendi adını, simgesini ve manifestosuna itiraz etmedi. Kadı, Cemâat'ten Pakistan İslâm Cephesi'ni kurarak iki yönüyle devrimci bir değişim getirmişti. Birincisi, Cemâat'ın üyelikle ilgili katı şartları yerine, İslâmî yasaları yerine getiren herhangi bir Müslüman samimi ise Pakistan'da Pakistan İslâm Cephesi üyesi olarak katılabilirdi. İkincisi, Cemâat'ın liderliğinden bazı özel kişiler yerine, her üye karar verme sürecine katılma fırsatı bulabilirdi. Pakistan İslâm Cephesi, emekçilerin yaşam standartlarını iyileştirme, sömürü olmaksızın her vatandaşa eşit imkânlar tanıma, şeklinde bir manifesto sundu. Kadı Hüseyin kadınların hakları konusunda muhafazakâr

⁴⁶⁷ Awan- Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 848; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 170-171.

düşüncelerden ayrıldı. Cemâat seçimlerde koltuk kazanmak için müzik ve şiirlere yer verdi. Bütün bu uygulamalar partinin üst düzey liderleri tarafından hoş karşılanmadı. Ancak seçimlerin kaybedilmesi ve Cemâat'ın Meclis'de sadece üç koltuk kazanması Cemâat'te yapılan reformların sonuç vermediğini gösterdi. Pakistan İslâm Cephesi, Kadı Hüseyin Ahmed'e Cemâat'e layık ve etik olmayan taktikleri kullandığı şeklinde Cemâat'ın içinden şiddetli eleştiriler geldi.⁴⁶⁸

Benazir 1993 seçimlerinden başarı ile çıkınca dini partilerle iyi geçinmeye çalıştı. Ancak buna karşı Cemâat-i İslâmî Benazir Butto'nun istifasını istedi. PML-N ile bağlantılar kurdu ve her iki taraf da Temmuz 1996'da Karaçi'de bir grev çağrısı yaptı. Muhalefet, on dört siyasî partiyle katıldı, bunlardan biri MQM idi. Cemâat-i İslâmî 10 Ağustos 1996'da muhalefetten on dört partinin katıldığı toplantı düzenledi. Toplantıdaki partiler Benazir Butto hükümetine karşı 'Save Pakistan Movement' adlı bir harekete geçmeye karar verdiler. Kadı Hüseyin hükümetin 1996-97 yıllarındaki faaliyetlerini başarısız buldu, 24 Haziran 1996'da İslâmabad'da Dharna'ya (oturma eylemi) çağırdı. Hükümet protesto gösterilerini önlemek için Cemâat-i İslâmî liderliğine karşı baskılara başladı. Cemâat liderleri tutuklandı ancak hükümetin baskısına rağmen çok sayıda Cemâat üyesi İslâmabad'a ulaştı. Cemâat'ten Abdussamed ve Şefik Ahmed adında iki üyesi vuruldu. 27 Ekim 1996'da, Kadı Hüseyin Ahmed ikinci eylemini başlatmak için bir program yaptı. Hükümet, binlerce protestocuyu tutukladı ve onları durdurmak için baskıcı önlemler aldı. 28 Ekim 1996'da polisle çatışmalarda üç Cemâat üyesi öldürüldü. İki polisin kaçırılması suçlamasıyla Kadı Hüseyin Ahmed'e karşı bir dava açıldı. Cemâat, 29 Ekim 1996'yı ülke genelinde "kara gün" olarak ilan etti.⁴⁶⁹

Benazir Hükümeti'nin dağılmasından sonra, Kadı, Cemâat-i İslâmî'yi 1993 seçimlerinde Pakistan İslâm Cephesi'nin yenilgisini sağlamış olan seçim sisteminin zayıflıklarıyla ilgili duruşuna devam etti. Cemâat-i İslâmî'nin Merkez-i Şûra seçim sisteminde reform talepleri ile ilgili toplantı yaptı. Şûra'nın önemli talepleri; seçim komisyonu Yüksek Mahkeme'nin emekli olan yargıçlarının üye olarak dâhil edilmesi, komisyonun mali açıdan bağımsız olması, adayları incelemek için yetkilerinin olması şeklindeydi. Bu amaçla, kamuoyunun 62. ve 63. maddelerine göre adaylar hakkındaki yorumlarını kamuoyuna açıklamaları gerekirdi. Herhangi bir seçilmiş üyenin 62. ve 63.

⁴⁶⁸ Awan-Kokab, "Jamaat-islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 848-849.

⁴⁶⁹ Awan- Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 850.

maddelerde belirtilen şartları yerine getirmemesi halinde üyeliği kaldırılması talep edildi. Seçim Komisyonu bir adayın seçimlerden yapacağı harcamaların sınırlarını belirlemeli ve eğer adaylar limiti ihlal ediyorsa diskalifiye edilmeliydi. Cemâat tarafından getirilen önemli bir öneri de, orantılı temsil seçim sisteminin getirilmelisiydi. Bu sisteme göre, partiler meclisteki oy sayısı ile orantılı olarak koltuk alabilecekti. Cemâat, bu oransal sistemin ülkeyi toprak ağalarının mülkiyetinden kurtaracağına inanıyordu. Bir yargı komisyonu oluşturularak kamu sektörü kurumlarındaki yolsuzluk yapan politikacılar, memurlar ve çalışanlar hakkında inceleme yetkisine sahip olmalıydı.⁴⁷⁰

Kadı Hüseyin, Cemâat'ın reform gündeminin siyasî sisteme karşı bir isyan olduğunu biliyordu; Bu öneri siyasetçilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmedi, bu nedenle kitlesel bir temas hareketine başlanmasına karar verildi. Mirac Halid (1996) hükümleri uyarınca geçici hükümet, Cemâat'ın taleplerine çok fazla dikkat etmedi. Hükümet, faillerin listesini yayınladı. Cemâat, seçimlerin kendisi tarafından konulan seçim reform gündemi onaylanmadığı gerekçesiyle kabul etmeye hazır değildi. Sonuçta Cemâat-i İslâmî, 3 Şubat 1997 tarihli seçimleri boykot etmeyi ve adayların seçimleri geri çekmesini önerdi. Parti, kamuoyunu barışçıl gösteriler yoluyla harekete geçirmeyi kararlaştırdı. Ancak seçimler yapıldı ve PML-N, Ulusal Meclis'te 137 koltuk kazandı. Böylece, PML-N, seçimlerde Cemâat'ın kazanacağı koltukların çoğunu ele geçirdi. ABD'nin Ağustos 1998'de, Afganistan'a ve Sudan'a füze saldırıları Pakistan'da büyük tepkilere neden oldu. Bu durumda Cemâat, diğer dini partiler arasında ABD aleyhindeki gösterilerin düzenlenmesinde öncü rol oynadı ve Pakistan hükümetinin ABD'yi desteklediğini iddia etti. Cemâat, sokak gücünü Nevaz Şerif hükümetinin İslâmîleşme'ye yönelik önlemleri almak zorunda kalacağı bir oranda harekete geçirmeyi ve Şeriat Tasarısı'nı uygulamayı başardı. Şeriat Tasarısı'nın yürürlüğe girmesi, Nevaz Şerif'i laik ve muhafazakâr insanlara yönelik eleştirilere açık hale getirdi. Laik düşünen kişiler, Nevaz Şerif'in dini diktatörlüğü başlattığını ve Şeriat Tasarısı'nı dayatarak kendisini gerçek mü'min olarak görmesini eleştirdi. Dini partiler, diğer taraftan, Şeriat Tasarısı üzerinde çekinceleri bulunan Nevaz Şerif'e karşı çıktılar. Bu durumda, Kadı, Nevaz Şerif'in niyetleri hakkında şüphe duydu ve şeriatın uygulanmasını amaçlayan bir

⁴⁷⁰ Awan-Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 850-851.

hareket başlattı, Nevaz Şerif'in ve onun taraftarları tarafından yozlaşmış olarak ilan edilen partisinin adamlarını devirdi.⁴⁷¹

Kadı Hüseyin Ahmed önderliğinde, eski lideri Miyan Tufeyl Muhammed'in dönemine karşı, Cemâat'ın üyelik oranı her yıl %8 oranında artmaya devam etti. Kadı, Şebab-ı Milli, el-Hıdmat, Pasban gibi Cemâat'ın kardeş örgütlenmelerini canlandırdı. Kadı, mezhep farklılıklarını sona erdirmek ve dini hoşgörü ve ılımlılık kültürünü teşvik etti. O, Cemâat'ın bakış açısını değiştirmek için önemli katkılarda bulundu. O, Cemâat'ı yaygınlaştırmak ve popüler kılmak için sevgi ve muhabbete dayalı bir tebliğ metodunu başlattı. Kadı Hüseyin, şeriatin (1988) yürürlüğe konması konusundaki örgütsel gücünü ortaya koyarken, Ziyâülhakk'ın şeriatı getirme niyetini gördüğünden bazı şartlar altında ona katılmayı uygun gördü. 1991'de Kâdı, Körfez Savaşı'nda Saddam Hüseyin'i destekledi. Nevaz Şerif, şeriatin uygulanmasında tereddüt gösterdiğinde, Kadı ona karşı geldi. Kadı döneminde, Cemâat'ın üyelik şartları kolaylaşmıştı. Pakistan İslâm Cephesi'nin kurulması, Kadı liderliğinde önemli bir adım oldu; çünkü siyasî stratejiyi tekrar gözden geçirmenin zamana ihtiyacı vardı. Kadı, yolsuzluğa ve ümitsizliğe karşı "Dharna" siyasetine öncülük etti ve Cemâat-i İslâmî, yolsuzluk gerekçesiyle 1997 seçimlerini boykot etti.⁴⁷²

Kadı Hüseyin Ahmed döneminde Cemâat-i İslâmî'de ilk kez köklü değişiklikler olmuştur. Bunun temel sebebi ise Cemâat-i İslâmî'nin seçimlerde kazanma başarısını artırmaktır. Ancak yapılan reformların da başarıyı artırmadığı görülmektedir. Bu durum Cemâat içinde ve dışında uzun tartışmalara yol açan bir konudur. Kadı Hüseyin Ahmed'in yaptığı reformlar her ne kadar Cemâat içerisinde bazı eleştirilere sebep olsa da onun üç dönem Cemâat-i İslâmî'nin lideri seçilmesi adaylar arasında öne çıkan bir isim olduğunu göstermektedir. Yine aynı şekilde onun Pakistan siyasetinde ılımlı bir politika izlemesi de adından söz edilen bir lider olmasını sağlamıştır. Ayrıca onun mezhebi ihtilaflardan oldukça uzak durması din anlayışının birleştirici özelliğini göstermektedir. Kadı Hüseyin Ahmed'in politikaları sayesinde Cemâat-i İslâmî'nin bir anlamda entelektüel yapısı kırılarak biraz daha halka dönük bir metot uygulanmaya çalışılmıştır.

⁴⁷¹ Awan-Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 851-852.

⁴⁷² Awan-Kokab, "Jamaat-i Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", s. 853.

2.4. Yeniden Darbe Dönemi ve Cemâat-i İslâmî (1999-2008)

12 Ekim 1999'da Pervez Müşerref'in Nevaz Şerif başkanlığındaki sivil hükümeti düşürmesiyle başlayan Müşerref dönemi, ılımlı politikasıyla militan hareketlerin ve radikal düşüncelerin karşısında olup, sosyo-ekonomik yükselişi benimsedi.⁴⁷³ Nevaz Şerif'in görevden alınmasından sonra, Cemâat-i İslâmî için seçimlerde yükselme şansı doğdu. Bu dönemde Amerika'nın 2001'de Afganistan'ı işgal etmesine karşı oluşturulan anti-emperyalist çıkışlar, Nevaz Şerif ve Butto gibi ana politikacıların marjinalleşmesi seçimlerdeki şansı dini partiler lehine çevirdi. Aslında Cemâat, Ekim 2002 seçimlerinde 45 Millet Meclisi koltuğuna sahip olan MMA-Birleşik Eylem Cephesi (MMA)⁴⁷⁴ veya Birleşmiş Eylem Şeması olarak bilinen yeni bir dini ittifaka öncülük etti. Seçim sonuçları, MMA'nın güçlü bir muhalefet partisi olarak ortaya çıkmasına ve aynı zamanda Pakistan'ın Kuzeybatı Sınır Eyaletindeki (NWFP) bir ilde hükümet kurmasını sağladı.⁴⁷⁵

NWFP içinde MMA, kamu ahlakında bazı düzenlemeler getirmek için hemen yasa çıkardı. Pakistan'ın mezhebi çeşitliliği göz önüne alınması ve bunun yasal temel normlar ile güvence altına alınması, MMA ayrıca, dinden dönen mürtedlerin ölümle cezalandırmasını istedikleri bir kanun tasarısını Millet Meclisi'ne sundu. Ama bu tasarı komisyondan geçmedi ve bugün bile, Pakistan'ın hâlâ bir tutsaklık yasası yoktur. MMA, böylece popülist bir sosyal ve ekonomik reform programı oluşturarak işe başladı.⁴⁷⁶

Müşerref, stratejik hedeflere ulaşmak için İslâmcıları siyasî bir araç olarak kullanmıştır. O, İslâmcılarla aynı kefedeki seküler bir ordu oluşturmada bir sakınca görmemiştir. Müşerref, 2002 seçimlerinde Butto'yu ve Nevaz Şerif'in rolünü azaltmak için İslâmcıların rolünü artırdı. Onun desteklediği MMA ise Müşerref'in istediği gibi hareket etmedi. MMA, Müşerref'in askeri diktatörlüğüne, Afganistan politikasına ve

⁴⁷³ Joshua T. White, *Pakistan's Islamist Frontier: Islamic Politics and US Policy in Pakistan's North-West Frontier*, Center on Faith & International Affairs, Religion and Security Monography, Series 1, 2008, s. 36; Hamid S. Lillah, *Religious Extremism in Pakistan*, Naval Postgraduate School, Monterey, California 2014, s. 60.

⁴⁷⁴ Muttahida Meclis-i Amal (MMA- Birleşik Eylem Cephesi): Pakistan'ın altı dini siyasî partisiyle kurulan bir ittifaktır. Bu ittifak; Cemâat-i İslâmî, Cemâat-i Ulema-i İslâm, Cemâat-i Ulema-i Pakistan ve bazı Şii ve Vahhabi partilerini içeriyordu. (Muhammad Sheharyar Khan, *2001'den 2009'a Kadar Pakistan'da Terör Örgütleri ve Dini Aktörler Arasında Medyada Yer Alan Bağ*, AÜSBE, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 72.)

⁴⁷⁵ Matthew J. Nelson, "Islamist politics in South Asia After the Arab Spring: Parties and Their Proxies Working with-and Against-the State", Project on U.S. Relations with the Islamic World at Brookings / August 2015, s. 8.

⁴⁷⁶ Nelson, "Islamist politics in South Asia after the Arab Spring: Parties And Their Proxies Working With-And Against-The State", s. 8-9.

ABD ile işbirliğine karşı çıktı. Hatta ABD'den gelen açık desteğe karşı Müşerref hükümetine saldırılar oldu. Müşerref'in 2007 yılında İslâmabad'daki radikal bir camiye operasyonu ortalığı daha çok karıştırdı. Operasyonda yüzlerce öğrenci ve cami liderlerinden biri öldürüldü. Bütün bunların üzerine Müşerref, ABD baskısına karşı güçlerini birleştirmek için Butto'nun partisiyle (PHP) konuşmaya mecbur kaldı. PHP lideri Benazir Butto'nun öldürülmesiyle Müşerref'in partisi seçimlerde zayıf kaldı. 2008 Kasım ayında gerçekleştirilen seçimler sonucu Pakistan Halk Partisi seçimleri kazandı. Genel seçimlerde yaşanan yenilgiden dolayı Pervez Müşerref istifa etti. Seçimlerden önce MMA ittifakı bozuldu ve Cemâat-i İslâmî seçimlerde yer almadı.⁴⁷⁷

Son yıllarda, yapılan seçimlerdeki başarısızlıklar Cemâat içerisinde, özellikle gençler arasında farklı yöne eğilimler oluşmasına neden oldu. Bazıları İmran Han liderliğindeki Pakistan Adalet Hareketi (Pakistan Tahrik-i İnşa) gibi yeni sağ-merkez partilerini test etmeye başladılar. Bazıları, Ortadoğu'nun çeşitli yerlerinde "parti" ve "hareket" arasındaki ayrımı hatırlatarak, sessizce Müslüman toplumsal gelişme biçimlerine (dini protokollere odaklanan dava hareketi dâhil) geri döndü. 1970'lerin başından bu yana daha geniş eğilimlerle uyum içinde olan bazıları, çoğunlukla Pakistan ordusu ile işbirliği içinde militanlık yolunu benimsemeye devam ettiler.⁴⁷⁸

Cemâat-i İslâmî, Kadı Hüseyin Ahmed döneminde geniş kitlelere yayılmak için yapmış olduğu yeniliklerle bazı aşamalar kaydettiye de bu uygulamaların kendisini iktidara getirecek düzeyde etkili olmadığı seçim sonuçlarından anlaşılmaktadır.

2.5. Demokratik Yönetime Geçişten Günümüze Cemâat-i İslâmî (2009-2017)

2008 yılında gerçekleştirilen seçimler sonucunda dokuz yıl boyunca Pervez Müşerref yönetiminde olan askeri otorite PHP lideri Asıf Ali Zerdari'nin başkanlığında koalisyon hükümetinin kurulmasıyla sona erdi. Tek başına iktidara gelemeyen PHP'si en önemli rakibi olan ve seçimlerden 91 koltuk ile ikinci çıkan merkez sağ Pakistan Müslüman Birliği-Nevaz (PML-N) ile koalisyon hükümeti kurdu. Daha sonra PML-N koalisyondan çekildiyse de, PPP diğer partilerle koalisyon yapmak suretiyle koalisyonların büyük ortağı olarak ülkeyi yönetti. PHP'nin bu geniş koalisyonu

⁴⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Khan, *2001'den 2009'a Kadar Pakistan'da Terör Örgütleri ve Dini Aktörler Arasında Medyada Yer Alan Bağ*, s. 71-77.

⁴⁷⁸ Nelson, "Islamist Politics in South Asia After The Arab Spring: Parties And Their Proxies Working With-And Against-The State", s. 9.

parlamentodaki muhalefet, bölgesel partiler ve yerel siyasî aktörler, olmak üzere bir dizi rakibe karşı kendisini korumak için mücadele etmeyi gerektirdi. Bu çerçevede, Pakistan'ın PPP liderliğindeki koalisyon hükümeti, mevcut parlamentonun görev süresinin tamamlanmasını, geçici bir hükümetin kurulmasını ve ulusal genel seçimlerin 11 Mayıs 2013'te gerçekleşeceğini açıkladı. Görev süresinin dolmasıyla seçim sürecinde iktidarını başka bir sivil halefine devreden seçilmiş bir sivil hükümetin varlığı, Pakistan tarihinde benzeri görülmemiş bir olaydı.⁴⁷⁹

Cemâat-i İslâmî'nin parlaklığı gittikçe sönüyor, eyalet yönetiminde başarılı olamıyordu. Cemâat en büyük düşüşü ise 2009'da yaşamıştı. Bu düşüşün nedenlerinden biri olarak Kadı Hüseyin Ahmed'in MMA'da (Müttehidi Meclis-i Amile) olmasıyla Cemâat'le fazla ilgilenmediği, MMA'nın da dağılmasıyla birlikte Cemâat'i olumsuz yönde etkilemesi gösterildi.⁴⁸⁰

2013 yılında yapılan genel seçimlerden birinci parti olarak çıkan Nevaz Şerif liderliğindeki PML-N hükümeti tek başına kurdu. Cumhurbaşkanı seçimlerini de PML-N'in adayı Memnun Hüseyin kazandı. Başbakan Nevaz Şerif 28 Temmuz 2017 tarihinde "Panama Davası" hakkındaki mahkeme kararıyla görevden alındı. Yerine ise Şahid Hakan Abbasi getirildi. Genel seçimlerin tarihi ise 2018 yılının ikinci yarısı olarak belirlendi.⁴⁸¹

Yaşanan bu süreçte Cemâat-i İslâmî'nin seçimlerdeki başarısızlığı onu gün geçtikçe daha ihtiyatlı bir politika izlemeye sürükledi. Örneğin, Cemâat'in popüler oyları %2'nin altına düştüğünde, 2002 ve 2013 yılları arasında Cemâat-i İslâmî'nin lideri olan Münevver Hasan, partinin Pakistan ordusuna verdiği geleneksel destek arasında ileri geri oynadı. Amerikan'ın Terör Savaşı bağlamında "çifte oyun" oynamak ve Afgan Taliban'ına yönelik desteğin bir taktik olduğu ve TTP (Pakistan Ordusu ile ABD arasındaki işbirliğinin kaydını tutmak için saldırı düzenleyen direniçiler) için destekleyici bir model oluşturdu. Örneğin, TTP'nin ikinci emiri Hakimullah Mesud, Amerikan hava saldırısı sonucu öldürüldüğünde, Hasan, Hakimullah'ın "anti-devlet" militanlığını ihmal etti ve onu "Müslüman şehit olarak nitelendirerek Amerikan karşıtlığını" övdü. Ancak kısa bir süre sonra Cemâat, kendi iç seçimlerini yaptı ve

⁴⁷⁹ Colin Cookman, *Previewing Pakistan's 2013 Elections*, Center for American Progress, Mart 2013, s. 1-3; Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, s. 23.

⁴⁸⁰ Khaled Ahmed, "Saint Qazi".

⁴⁸¹ Zaheerul Hassan, "Pakistan Election 2013- an Overview", 13 May, 2013, <http://paktribune.com/articles/Pakistan-Election-2013---An-overview-243069.html>, Pakistan'ın Siyasî Görünümü, <http://www.mfa.gov.tr/pakistan-siyasî-gorunumu.tr.mfa>

Cemâat lideri Seyid Münevver Hasan'ı değiştirdi. Hasan'ın TTP emiri Hakimullah Mesud'un ölümünü Müslüman bir şehit olarak kabul etmesi ordunun da tepkisine yol açtı. Cemâat-i İslâmî'nin yeni lideri Sirâcülhakk'ı TTP tebrik ettiyse de, Sirac TTP'ye karşı sırt çevirmeye çalışırken, TTP Emiri Horasani ise, şeriatın gerektiğinde güç kullanmasını ısrarla savunuyordu.⁴⁸²

Görünen o ki Cemâat, yanlış politik kararlar nedeniyle siyasî bir parti olarak henüz başarı sağlayamamaktadır. Bu, Cemâat içinde bir ideolojik devrimin olmasını gerektirebilir. Cemâat içinde seçimlerde başarı sağlamanın boş bir uğraş olduğunu ve başka bir seçenek aranması gerektiğini düşünenler de vardır. Seyyid Münevver Hasan'a göre halkın desteğini aldıklarında hem devrim, hem de seçimi kazanmış olacaklar. Cemâat'ın bir genel kurul toplantısında, seçimin kazanılması ya da kaybedilmesinin anlamsız olduğu, seçim sonrasında kan dökülüp gerçek bir değişime getirecek büyük bir devrim olabileceği şeklindeki düşüncelerle bu konu tartışılmıştır. Cemâat'ın seçimlerdeki başarısızlığı ve iktidara gelememesiyle ilgili yapılan tespitlerden biri onun belli bir ideolojiye sahip olan Türkiye'deki AKP ve Mısır'daki İhvan-ı Müslimin ile kıyaslandığında görülen eksikliklerdir. Örneğin, Recep Tayyip Erdoğan'ın ekonomik kalkınma planının net bir şekilde ortaya koyması, Hüsnü Mübarek'in devrilmesinden sonra Mursi tarafından seçimleri kazanan İhvan-ı Müslimin'in halk önünde 'Al Nahda' adı altında bir ekonomik iyileşme planını sunarak bu proje ile insanlara Mısır'ı nasıl büyük bir ekonomik güç haline getireceklerini ve hangi ekonomik reformları yapacaklarına dair hedeflerini ortaya koymasına karşılık Cemâat'ın şimdiye kadar herhangi bir ekonomik plan öne sürememesi ve gelişme konusunda herhangi bir vizyona sahip olmaması onun başarısızlığına sebep gösterilmektedir. Cemâat'ın ekonomik konulardan bahsederken çoğunlukla faiz veya yolsuzluklara işaret etmesi, ancak bu sloganlar çok önemli olmakla beraber yeni bir şey üretmeyip çok eski söylemelere dayanmasının Cemâat için bir avantaj sağlamadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte Cemâat'ın aşırılık ve militanlık konusunda net bir tavrı almaması da eleştirilen konular arasındadır. Cemâat'ın Keşmir ve Afganistan'a cihat için taraftarlarını göndermesi, bir yandan Sirâcülhakk'ın cihadın sadece devletin sorumluluğunda olduğunu söylemesi, ancak diğer yandan Hindistan'a karşı Hafız Muhammed Said'i tutması gibi örnekler bunu göstermektedir. Cemâat'ın her meselede

⁴⁸² Nelson, "Islamist Politics in South Asia After The Arab Spring: Parties And Their Proxies Working With-And Against-The State", s. 11-14.

görüşlerini açık ve net bir şekilde ortaya koyması, pozisyonunu ona göre belirlemesi ve dış dünyaya açık olmasıyla daha başarılı bir politika yürütebilmesi onu başarıya götüren bir yol olabilir. Bugün seçimden başka yol arayan Cemâat mensuplarının da Mevdûdî'nin iktidara gelmek için seçimlere girme zorunluluğu düşüncesiyle örtüşmediği görülmektedir.⁴⁸³

Cemâat-i İslâmî'nin siyasetteki yerini anlamak Pakistan siyasi kültürünü iyi tanımlamakla mümkündür. Pakistan devleti kurulduğunda bir yandan inançlar ve değerleri esas alan İslâmcı gruplar ile diğer yandan seküler zihniyete sahip siyasi görüşler arasında yaşanan gerilimler Pakistan siyasi hayatında çatışmacı ortamı oluşturan unsurlar olmuştur. Bu ortamda Cemâat-i İslâmî, İslâmcı kimliğiyle ön plana çıkarak Pakistan'da bir otorite tesis edebilmek için faaliyetlerde bulunmuştur. Cemâat-i İslâmî bu düşüncesini gerçekleştirebilmek için söylemlerini İslâm devleti kurma, İslâm anayasasını ve İslâm toplumunu oluşturma şeklinde belirlemiştir. Ancak Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'da geniş kitleler tarafından desteklenmesi ve iktidara gelmesi mümkün olmamıştır. Onun dini hayatın her alanına hâkim kılacaklarını ifade eden söylemlerinin lâik ve liberal kesim tarafından dışlanması, Pakistan'da gerçekleşen darbelerden dolayı müdahaleye maruz kalarak faaliyetlerinin engellenmesi, ideolojik kurgusunda çoğulculuğu temsil eden halkın iradesinden ziyade kendi söylemleriyle meşruiyetini ortaya koymaya çalışması, sosyo- kültürel ve sosyo-ekonomik olarak tüm toplumu ikna edecek politikalarının olmaması gibi sebepler öne sürülebilir. Ancak bunların ötesinde Pakistan'da henüz demokrasinin tam anlamıyla oturmadığını düşünürsek böyle bir ortamda siyasetin demokratik araçlarla iktidar olmaktan ziyade bir tahakküm sonucu oluşan iktidarların meşru aracı olması meseleside göz ardı edilmemelidir.

2.6. Mevdûdî Sonrasi Cemâat-i İslâmî'nin Emirleri

2.6.1. Miyan Tufeyl Muhammed (1914-2009)

Miyan Tufeyl Muhammed, Cemâat'ın kurucusu Ebu'l A'lâ Mevdûdî'den sonra Cemâat-i İslâmî'nin on beş yıl boyunca (1972-1987) emirliğini yapmış önemli bir liderdir. Miyan Tufeyl, 1914 yılında Doğu Pencap'ın Jalandhar ilçesinin Kapurthala

⁴⁸³ Seccad Selim, "Cemâat-i İslâmî Kiyun Nahin Citi?" *Dalel*, 20 Eylül 2017. <https://daleel.pk/2017/09/20/58121>; Sajjad Saleem, "Why did Jamat e Islami not win elections in Pakistan?", trans. Omer Farooq, On September 22, 2017 <http://oracleopinions.com/2017/09/22/jamat-e-islami-not-win-elections-pakistan/>

bölgesinde bir çiftçinin ailesi olarak dünyaya gelmiştir. O, hukuk tahsilini Lahor Üniversitesi'nde 1937'de tamamladı. Kariyerine bir avukat olarak yargıç Muhammed Şerif ile 1938'de Jalandhar'da başladı. Onun Mevdûdî'yle tanışması Seyyid Ataullah Şah Buhari'nin (1892-1961)⁴⁸⁴ vesilesiyle olmuştur. O, 1940'ların sonuna doğru Mevdûdî'nin eserlerine olan ilgilenmeye başlamıştır. Cemâat-i İslâmî kurulduğunda Miyan Tufeyl, yetmişbeş kurucu üyeden birisi olarak yerini almıştır. Bir hukukçu olan Miyan Tufeyl'in Cemâat-i İslâmî'ye katkıları ve gayretinden dolayı, Cemâat onu hakettiği yere getirmiştir. 1944'te genel sekreterliğe gelen Miyan Tufeyl, sonra aniden buradaki görevinden ayrılmış, Doğu Pencap'taki Pathankôt'a taşınmıştır. Miyan Tufeyl o tarihten sonra Mevdûdî'ye yakın isimlerden biri olmuştur. Hapishanede olduğu dönemler dışında Cemâat'ın Genel Sekreteri olarak 1965 yılına kadar görev yapmıştır. Ocak 1966'dan 1972'ye kadar da, Batı Pakistan'ın Cemâat-i İslâmî Emiri olarak çalışmıştır. Özellikle Mevdûdî'nin hasta olduğu ya da hapiste olduğu dönemlerde Cemâat'ın yöneticiliğini Miyan Tufeyl üstlenmiştir. O, Eyüp Han döneminde, yargılanan farklı siyasî partilere mensup dokuz liderden biriydi. Duruşma iki yıl devam etti. Sonuçta, dava delil yetersizliği nedeniyle hükümet tarafından geri alındı. O aynı zamanda, hükümete karşı 1965'te başlatılan ortak muhalefet örgütünün de merkezi liderlerinden biri oldu. Miyan Tufeyl, Ziyâülhak politikalarına karşı onunla iyi ilişkiler kurdu ancak bu yaklaşımı partide bir takım eleştirilere neden oldu. Parti 15 Ekim 1987 yılında Kadı Hüseyin Ahmed'i emir olarak seçti. Kadı Hüseyin Ahmed Miyan Tufeyl'den 24 yaş daha küçüktü. Miyan Tufeyl, daha sonraki yıllarını evde kitap okumakta ve yazı yazarak geçirdi. Miyan Tufeyl 25 Haziran 2009'da vefat etti.⁴⁸⁵

Miyan Tufeyl'in liderliği döneminde, Pakistan'da yaşanan siyasî gelişmelere karşı üzerinde durduğu temel konulardan birisi devletin İslâmîliğini sorgulayarak anayasanın İslâmî olması gerektiği konusudur. Miyan Tufeyl'e göre ülkeye demokrasinin gelmesi gereklidir. Çünkü darbe yönetimi sorunları çözmediği gibi yeni

⁴⁸⁴ MiyanTufeyl Muhammed 1892'de Hindistan Patna'da doğdu. İlk eğitimini Gucerat'ta aldı. Gelenekçi bir eğitim üzerine yetişti. Diyobendiye ekolüne bağlı bir din anlayışını benimsemiştir. O, Meclis-i Ahrar-ı İslâmî ve Hatmi Nübüvvet hareketinin lideridir. Dini ve politik kariyerine 1916'da başladı. Kadiyanilik hareketine karşı önemli bir rol oynadı. 1953 yılında Kadiyanilerin Gayri müslim olduklarının ilan edilmesini Pakistan hükümetinden talep eden Hatm-i Nübüvvet Hareketi'nin önde gelen lideri oldu. Bkz. Ataullah Shah Bukhari, <http://historypak.com/attaullah-shah-bukhari/>

⁴⁸⁵Shahid Javed Burki, *Historical Dictionary of Pakistan*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland Toronto Oxford, 2006, s. 500-501; Kashif Hafeez Siddiqui, "Miyan Tufail Mohammad (1914-2009) Passes Away", (Posted on June 29, 2009), <https://pakistanat.com/2009/06/29/Miyan-tufail-mohammad/>, Former JI Amir Miyan Tufail passes away, <https://defence.pk/pdf/threads/former-ji-amir-Miyan-tufail-passes-away.28794/>, Miyan Tufail Mohammed, <http://mail.panjperia.org/en/wiki/Miyan-Tufail-Mohammad>.

sorunlara da kapı aralamaktadır. O, siyasî parti olarak Cemâat-i İslâmî'nin ülkede İslâmî anayasa kurmak için çabalamaya devam edeceğini, amaçlarının bir İslâm toplumu oluşturmak olduğunu her zaman vurgulamıştır.⁴⁸⁶

Miyan Tufeyl, Lahor Mansura'daki İslâm Araştırmaları Akademisi'ne (İdare-i Ma'arif-i İslâmî) katılarak burada ilmi ve dini araştırmalar yapmıştır. Ayrıca bilimsel ve siyasî konularda da yazıları mevcuttur. O, aynı zamanda Mısır ve İran gibi Müslüman ülkelerinin liderleriyle birçok konuda irtibat halinde olmuştur. Bugünün Cemâat-i İslâmî'nin güçlü organizasyon yapısında MiyanTufeyl'in büyük bir etkisi bulunmaktadır. Siddiki, hem Cemâat'in içinde hem de dışında bazılarının, Miyan Tufeyl'in siyasî ideolojisinin özellikle de Ziyâülhakk'ın askeri yönetimine karşılık strateji gereği yumuşak eğiliminin onun hedefleriyle uyuşmadığını düşünerek eleştirildiğini ama buna karşılık Miyan Tufeyl'in, kişisel samimiyeti, özveri ve dindarlığı ile hem sekreter olarak hem de Cemâat'in emiri olarak büyük bir saygı gördüğünü söylemiştir. Bilindiği üzere o daha çok, siyasî aktivizm üzerine karakter geliştirmeye öncelik vermiştir.⁴⁸⁷

Miyan Tufeyl Muhammed, Cemaat-i İslâmî'nin ilk kurucu üyelerinden biri ve Mevdûdî'ye yakın isimlerden biri olması yönüyle önemli bir liderdir. O, uzun yıllar Cemaat-i İslâmî'de yöneticilik yapmış ve burada Cemâat'in organizasyon yapısına büyük katkıları olmuştur. Miyan Tufeyl'in devletin İslâmîliğini sorgulaması, ülkede İslâmî anayasa kurmak için mücadele etmesi, darbe yönetimine karşı demokrasiyi savunması yönüyle Mevdûdî gibi düşünmektedir. O, dini ve ilmi araştırmaları olan ve bu alanda eserler yazması yönüyle de önemli bir Cemâat lideridir.

2.6.2. Kadı Hüseyin Ahmed (1938-2013)

Kadı Hüseyin Ahmed, Miyan Tufeyl'den sonraki Cemâat-i İslâmî'nin üçüncü emiridir. O, 1938 de eski adı Serhad olan Hayber Pahtunva'nın (Kyber Pakhtunkhwa) Nevşehre (Nowshera) yakınlarında Ziyarât-ı Kâkasahip köyünde doğdu. Kadı Hüseyin, Diyobendi geleneği ile derin bağları olan Pahtunva ailesinden olup, babası Mevlana Kadı Muhammed Abdurrah meşhur bir âlimdi. Babası, ilmi ve siyasî fikirlerinden dolayı Cemiyeti Ulema-i Hind'in Serhad eyaletindeki başkanı seçilmişti. Soyları baba tarafından Selçuklu Türkleri'ne dayanır. Türkiye'ye ve Türkler'e olan ileri derecedeki

⁴⁸⁶ Bkz. Tufeyl Muhammed, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, s. 274 vd.

⁴⁸⁷ Siddiqui, "Miyan Tufail Mohammad (1914-2009) Passes Away".

ilgisinde bu doğal bağın etkisi vardır. O, on kardeşten en küçüğüdür. Onun büyük kardeşleri Dr. Atikurrahman ve Kadı Ataurrahman Cemâat-i İslâmî'nin öğrenci kanadının üyesiydi. Kadı Hüseyin Ahmed de onlarla birlikte öğrenci kanadındaki işlere katılmaktaydı. Hüseyin Ahmed, ilk eğitimini babasından aldı. Ondan sonra Peşaver İslâmî Koleji'nden (Peşaver Islamia College) mezun olduktan sonra da Peşaver Üniversitesi'nden yüksek lisans yaptı. Eğitimi tamamladıktan sonra Cihânzîb Koleji'nde (Jahanzeb College) hocalığa başladı. Fakat o, bölgenin ilmi ve dini düşüncesi kendisine uymadığı için oradan ayrılıp, Peşaver'de kendi işini kurdu. Arkasından Ticaret ve Sanayi Odası başkan yardımcısı oldu. Erken yaşta Mevdûdî'nin eserlerini okumaya başladı ve bu konuda bir hayli derinleşti. Daha sonra ise 1970'lerde Cemâat-i İslâmî'nin üyesi oldu. Miyan Tufeyl'in, kayyım olarak Çavdurî Rahmet İlahi yerine Kadı Hüseyin Ahmed'i tercih etmesi onun Cemâat-i İslâmî'de yıldızının parlamasına neden oldu. Önce Cemâat-i İslâmî'nin Peşaver ilindeki emiriyken daha sonra bütün Serhad eyaletinin emiri oldu. 1978'de Cemâat-i İslâmî'nin Genel Sekreteri oldu. 1987 yılında Hurşid Ahmed ve Can Muhammed Abbâsî karşısında Kadı Hüseyin Ahmed, Cemâat-i İslâmî'nin emiri seçildi.⁴⁸⁸ Kadı Hüseyin Ahmed, 1987'den sonra 2009'a kadar toplamda dört kez emir seçildi. 2009 sonrasında ise Cemâat-i İslâmî'nin emirliğine aday olmayı kabul etmeyeceğini ifade ettikten sonra kendisini daha çok “İdâre-i Fıkh-ı Amel” adlı düşünce kuruluşundaki çalışmalarına verdi ve ölünceye kadar bu kuruluş ile irtibatını koparmadı. O, 1995 yılında özellikle Sünni-Şii ihtilafını sona erdirmek için Milli Yekcihetî Konsül'ün (Milli Birlik Konseyi) kurulması için çabaladı. Bu yapıya 2012 yılında yeniden şekil verildi ve güçlendirildi. Dini, siyasî Cemâat ve partilerin birlikte hareket etmesi maksadıyla 2002 yılında Diyobendî, Ehl-i Hadis, Cemâat-i İslâmî ve Şiî Ca'ferîlerin birlikte olduğu Muttehidî Meclîs-i Amel (Muttahida Majlis-e A'mal, MMA) adıyla siyasî bir yapı kuruldu. 2002 yılı genel seçiminde MMA listesinden Pakistan Millet Meclisi'nde milletvekili oldu ve Meclis'te bir dönem MMA

⁴⁸⁸ Hurşid Ahmed, “Muhterem Kadı Hüseyin Ahmed”, *Mahnâme-i Alemlî Tercümânü'l-Kur'an*, Şubat 2013, http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/337; “Kadı Hüseyin Ahmed Merhum”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=83>; Khalid Rahman-Maria Khawer, “Kâdî Hüseyin Ahmet (1938-2013)”, *DİA/Ek-1*, çev. Abdülhamit Birışık, Ankara 2016, s.703-704. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kadi-huseyin-ahmed>; Khaled Ahmed, “Saint Qazi”; “Remembering Qazi Hussain Ahmed”, <http://iportal.riphah.edu.pk/newspaper/remembering-qazi-hussain-ahmed/>

grup başkanı sıfatıyla görev yaptı. 2002-2008 yılları arasında MMA başkanı olarak bulundu.⁴⁸⁹

Irak Kuveyt, Filistin, Bosna, Kosova, Çeçenistan, Myanmar, Eriteryada olan bütün Müslüman katliamlarına bir karşı duruş geliştirdi ve barışçıl bir politika izledi. Cemâat-i İslâmî'nin el-Kâide ile bağlantısı olduğu iddialarına karşılık Kadı Hüseyin, el-Kâide ve Üsâme bin Ladin'in bir Amerika-İsrail projesi olduğunu ve zamanla taraftarlarının daha fazla artabileceği yönünde görüşlerini beyan etti. Kadı Hüseyin, Mevdûdî'nin çizgisini takip ederek Şii ve Sünni ihtilaflarından kendisini mümkün olduğu kadar uzak tutmaya çalıştı. Aynı zamanda İran ve Arabistandaki mezhebi ayrılıklardan Pakistan'ı da uzak tutmaya çalıştı. Örneğin, Sünnilerin Lahor'da Mall Road'da İran kültür merkezine saldırılara karşı taraflara itidal çağrısında bulunmuş 2003'te Muharrem'de yapılan dini ritüelde Şiîlere yapılan saldırılara da tepki göstermişti. Kadı Hüseyin Ahmed döneminde Cemâat-i İslâmî'ye üye sayısında büyük artış oldu. Onun düşünce ve görüşleri hem sağ kanadın hem de liberaller tarafından dikkate alındı. Kadı Hüseyin Ahmed, 6 Ocak 2013 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁹⁰

Kadı Hüseyin Ahmed'e göre, İslâm'ı hayatın her alanına hâkim kılmak için iktidara gelmek zaruridir. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "...Biz bu vatani ilâhi kelimatullahı yükseltmek için aldık... Elli yıldan beri iktidar kötü kuvvetlerin elinde olduğu için haksız kazanç, hıyanet... vs. durumları devam ediyor. Bunların sona ermesi için Cemâat-i İslâmî'nin iktidara gelmesi gerekir. Bunun için açık bir programımız var. Biz bunu sadece iktidara gelmek için değil İslâm'ın iktidara gelmesi, ahiretin felahı için istiyoruz... İslâmî sistemi kurmak farzdır. Bunun için de çaba göstermek üzerimize farzdır."⁴⁹¹

Kadı Hüseyin Ahmed'e göre din hayatın her alanını kapsar. Toplumdaki bir takım zararlı alışkanlıklara ve kötülüklere son vermek için Hz. Muhammed'in niçin geldiğini anlamak gerekir. Peygamberimiz dünyanın kapısını dinin anahtarıyla açtı. Din ve devlet işleri sultanlar döneminde ayrılmış, halifelik misyonunu kalkmıştır. Ona göre, şu anda aslında insanlar cahiliye döneminden farklı bir inanç yaşamıyorlar. İnsanlar

⁴⁸⁹ "Kadı Hüseyin Ahmed Merhum", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=83> ; Moten, *Revolution to Revolution Jama'at-e-Islami in the Politics of Pakistan*, s. 98; Hurşid Ahmed, "Muhterem Kadı Hüseyin Ahmed", *Mahnâme-i Alemlî Tercümânü'l-Kur'an*; Khalid Rahman-Maria Khawer, "Kâdî Hüseyin Ahmet (1938-2013)", *DİA/Ek-1*, s. 703-704; "Remembering Qazi Hussain Ahmed", <http://portal.riphah.edu.pk/newspaper/remembering-qazi-husain-ahmed/>.

⁴⁹⁰ Khalid Rahman, Maria Khawer, "Kâdî Hüseyin Ahmet (1938-2013)", *DİA/El-1*, s. 703-704; "Kadı Hüseyin Ahmed Merhum", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=83>; Khaled Ahmed, "Saint Qazi".

⁴⁹¹ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, Lahor, ty., s. 3-5. www.sirat-e-mustaqeem.com

taştan putlar yerine farklı putlar edinmiş durumda. Bütün bu cahiliye inançlarından kurtuluşun yolu ise Allah ve Peygamber yolu olup bu uğurda cihat etmekle mümkün olur.⁴⁹²

Kadı Hüseyin Ahmed'e göre tevhidin anlamı, kula kul olmaktan çıkıp sadece Allah'a kul olmakla mümkündür. İnsanların *Lâ ilâhe illallâh*'taki sırları anlayabilecek bir toplumu oluşturmak da ancak iktidara sahip olmakla gerçekleşir. Bu da ancak Pakistan'ı kula kul olmaktan çıkarıp, toplumda adaletin ikame edilmeli, haksızlıkların, faiz ve bilimum kötülüklerin ortadan kalkmasını devlet önlemelidir. Kadı Hüseyin'e göre bu kötülükler şu anda Pakistan'da mevcuttur. Bütün bu haksızlıkları ve kötülükleri önlemek ancak Cemâat-i İslâmî'nin uygulayacağı Allah'ın adaleti ve Hz. Muhammed'in getirdiği şeraitle mümkün olacaktır.⁴⁹³

O, Cemâat-i İslâmî'nin vizyonunun Mevdûdî'nin belirlediği esaslar çerçevesinde olduğunu söyleyerek şu şekilde açıklar; akidenin yenilenmesi, fikirlerin yenilenerek günümüzde bunları eleştirilmesi, İslâmî fikrin yenilenmesidir. Cemâat'ın hedefi ise bu konuları esas alarak, insanları terbiye etmek ve inkılâba hazırlamaya çabalamaktır. Toplumu düzeltmek ve hayattaki her alanda İslâmî esaslara göre yenilenmek gerekmektedir. Amaç sadece bir toplumu ve kişiyi değiştirmek değil bütün sistemi, adaleti, ekonomiyi, İslâmî anayasayı, eğitimi yenilemektir. Mevdûdî, emirken bu fikirleri gerçekleştirmeye çalışmıştı. Kadı Hüseyin Ahmed, Cemâat-i İslâmî'nin özelliğinin bütün zamanlara göre kendini yenileyebilen ama prensiplerine de uyan bir Cemâat olduğunu aynı zamanda bu prensiplerin de günümüze uyarlanabileceğini belirtir.⁴⁹⁴

İslâm'ı hayata geçirmenin en önemli unsurlarından birinin kanunların İslâm'a uygunluğunda gören Kadı Hüseyin, anayasanın İslâmî olmasıyla bunun sağlanabileceğini, Kur'ân ve Sünnet'e göre bütün kararların değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. İslâm'ın getirdiği anayasa siteminde eşitlik vardır. Kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Temel ölçü adalettir.⁴⁹⁵

Cemâat-i İslâmî'nin en çok önem verdiği konulardan birinin ilim edinmek olduğunu ve Kur'ân'ın emrinin de “oku” olduğunu söyleyen Kadı Hüseyin, ilmin kadın ve erkeğe eşit oranda verilmesi gerektiğinden yanadır. Fakat eğitim gördükleri yerler

⁴⁹² Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 6-9.

⁴⁹³ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 10-12.

⁴⁹⁴ Hurşid Ahmed, “Muhterem Kadı Hüseyin Ahmed”, *Mahnâme-i Alemlî Tercümânü'l-Kur'an*.

⁴⁹⁵ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 13-14. Konuyla ilgili Kadı Hüseyin Ahmed şu ayetleri örnek verir; Nisa 135; Maide 9.

ayrı olmalıdır. Kadı Hüseyin Ahmed, Pakistan’da gelir dağılımındaki dengesizlikleri çözmeyi hedeflediklerini ama halkın Cemâat-i İslâmî’yi desteklemeye cesaretleri olmadığını söyler. Cemâat-i İslâmî iktidara geldiğinde devlete hizmet etmek isteyen insanlar para vermeden devlete girebilecek, üst düzeydekilerle normal halk arasında bir denge sağlanacak, alt tabaka köle gibi muamele görmeyecek, adaletsizliklere son verilecek, ekonomik sıkıntılara çare bulunacak, şeffaf ve temiz bir sistem Pakistan’a yerleştirilecektir. Bütün bu hizmetler de sadece Allah rızası için yapılacaktır. Ona göre, İslâm sadece Pakistan halkına değil bütün insanlara anlatılmalıdır. İslâm’ı fundamental ve hoşgörüsüz gören insanlara doğru bir şekilde anlatmak gerekir. Cemâat-i İslâmî, birinci görevi olan barış ve sevgiyi dünyaya getirmek için seçimlere girmeyi gerekli görür. Ona göre, Pakistan’a inkılâbın gelmesi bir düzen ve barış içerisinde olmalıdır. O, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: “Halk, strese girerek düşünmeden bu ülkenin tedavisi kanlı inkılâptır.” der. Bu düşünce çok tehlikelidir. Bu hastalığa ilaç değildir. Bu yeni problemlere davetiye çıkarmaktır. Pakistan’da zaten kan çok ucuz ve her gün akıyor. Kan akmadan hiçbir inkılâp gelmedi. Kanlı inkılâp gayri insani ve gayri İslâmî bir düşüncedir. İslâmî inkılâp tek bir yoldur. Bu şekilde İslâmî düşünce ve İslâmî liderlik olduğunda buna karşı hiç kimse çıkamaz. Eğer çıkarsa başarılı olamaz. Eğer birileri bu dengeyi bozmaya çalışırsa biz vatana kurban olmaktan kaçınmayacağız. Değişiklik kurban vermekle gelir, kan akıtmakla gelmez.” Kadı Hüseyin Ahmed, Cemâat-i İslâmî’nin üye sayısını elli bine çıkardıkları zaman bütün hedeflerini gerçekleştirebileceklerini, elli seneden beri Cemâat-i İslâmî’nin bu amaca hizmet ettiği düşüncesindedir.⁴⁹⁶

Kadı Hüseyin Ahmed, Cemaat-i İslâmî’de en uzun liderlik yapan ve Cemâat’te farklı projelere imza atması yönüyle ve farklı düşünce yapısına sahip kesimlerin kendisi hakkında yazı yazdığı popüler bir liderdir diyebiliriz. O’nun en önemli özelliğinin ülkede yaşanan mezhebi çatışmaların dışında durarak orta bir yol geliştirmeye çalışmasıdır. Kadı Hüseyin’in dini ve siyasi görüşlerine bakıldığında birçok yönden Mevdûdî gibi düşündüğü görülmektedir. Din hayatın her alanını kapsamaktadır. Din ve siyaset bir bütündür ayrılamaz. Hz. Muhammed hem din hem de devlet ilerini yürüten peygamberdir. Kadı Hüseyin, Cemaat-i İslâmî’nin Mevdûdî vizyonuna sahip olduğunu ve bu şekilde devam edeceklerini ifade ederek Medûdî’ye olan yakınlığını belirtir.

⁴⁹⁶ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 24-33.

2.6.3. Seyyid Münevver Hasan (1941-)

Seyyid Münevver Hasan 1941 yılında Delhi’de dünyaya gelmiştir. O, Pakistan bağımsızlığını kazandıktan sonra ailesiyle beraber Karaçi’ye yerleşmiştir. Öğrenim hayatı boyunca öğrenci hareketleri içerisinde yer alan Hasan, 1950’lerde solcu öğrenci hareketinde yer almış, daha sonra da bu hareketin liderliğine kadar yükselmiştir. Münevver Hasan’ın hayatını değiştiren dönüm noktası 1960’da Cemâat-i İslâmî’nin öğrenci kanadındaki üyelerle tanışıp, arkasından Mevdûdî’nin eserlerini okumasıyla başlar. İslâmî Camiât-i Talebe vasıtasıyla fikir dünyasında Mevdûdî’ye yer vermeye başlayan Hasan, kısa zamanda bu Cemâat’in aktif üyelerinden biri olmuştur. Karaçi Üniversitesi, Karaçi şehri ve ardından 1964 yılında tüm Pakistan nezdinde bu hareketin başkanlığını yürütmüştür. 1963 yılında Sosyoloji dalında yüksek lisans yapmış ve 1966 yılında İslâmî İlimler alanında Karaçi Üniversitesi’nden doktorasını almıştır. 1967 yılından itibaren Cemâat-i İslâmî’nin çeşitli kademelerinde, Karaçi emirliği dâhil olmak üzere aktif görevler almış ve 1993’te ise Cemâat-i İslâmî’nin genel sekreteri olmuştur. 2009’da Cemâat-i İslâmî’nin dördüncü emiri seçilmiş, 2014’e kadar bu görevde bulunmuştur.⁴⁹⁷

Münevver Hasan Cemâat-i İslâmî’nin emirliğine seçildiğinde kendisini şöyle tanımlar; “Cemâat’e emir olmak bütün ümmete emir olmak değildir. Ama bu Cemâat dinin galip gelmesi ve *ikâme-i din* için şu anda bir kapıyı açan anahtar rolündedir. Mevdûdî, Miyan Tufeyl Muhammed, Kadı Hüseyin Ahmed’den sonra bana verilen bu görevi Cemâat’in belirli kurallarına göre yapmak için bütün zayıflığıma rağmen aldım. Allah’ın bize bu konuda yardımı için dualarınızı unutmayın. Benim tabiatım konusunda ise yakınlarım benden şikâyetçi oluyor. Ama bu yaklaşımlarım şahsi düşmanlıklarım için değil, sırf Allah rızası içindir. Bana dua edin ki bu sert mizacıma karşı daha yumuşak davranayım. Hz. Ömer de çok sert mizaçlıydı ama doğruluk ve hak yanında gönlü ve beyni yumuşar ve secdeye giderdi. Doğruluk ve hak önünde benim de gönlüm ve beynim secdeye gider.”⁴⁹⁸

Münevver Hasan’a göre, imanı tam ve mükemmel olan kimsenin bu inancı bütün hayatına yansır. Bu insanın Allah’la bağı güçlüdür. Allah’a olan sevgisi ona

⁴⁹⁷ Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, s. 82-83; Talha Abbasi, “Syed Munawwar Hasan”, https://www.pakistanileaders.com.pk/profile/Syed_Munawwar_Hasan;

“Munawwar Hasan”, https://infogalactic.com/info/Munawwar_Hasan.

⁴⁹⁸ Seyyid Münevver Hasan, “Ruko Nahin Thamo Nahin ke ma’arekey hen Teztar”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore, Mayıs, 2009, s. 1-5.

<http://tarjumanulquran.org/old/2009/may/tehreekeİslâmi/5.htm>

mutluluk ve huzur verir. Sadece Allah'tan çekinir. Bu düşünce tarzında olan insanların toplumda bir devrim gerçekleştirmesi kaçınılmazdır.⁴⁹⁹

Münevver Hasan'a göre, Allah tarafından gönderilen bütün Peygamberlerin tek amacı insanları putperestlikten çıkarıp, tevhide davet etmektir. Peygamberler, insanların taptıkları putları yok etmek için gelmişlerdi. Bu amaçla gönderilen son Peygamber Hz. Muhammed de davetine Kur'an okuyarak başlamıştı. Hz. Muhammed'in yaptığı inkılâp, kavga eden, çatışan bir toplumu değiştirip ıslâh olmasını sağladı. Tıpkı Ömer b. Hattap'ın Ömer b. Faruk olması gibi. Aslında eski toplumun yerine zihni ve fikri değişimin olduğu bir toplum oluşmuştu. Evde başlayan bu inkılâp bütün dünyaya yayıldı. Bütün bunların gerçek iman lezzetine (lezzet-i iman) ulaşmakla mümkün olduğunu söyleyen Münevver Hasan, konuyla ilgili bazı sahabelerin hayatlarını örnek vererek onların gerçek bir iman lezzetine ulaştıklarını söyler.⁵⁰⁰

Bu davet, bütün insanlara gönderilmiştir. Kur'an'ın mesajı evrenseldir. Cemâat de bu daveti gayrimüslimlere duyurarak Kur'an'a göre hareket etmektedir. İslâm dini her insana özgürlük vermektedir. Hakları çiğnendiğinde de insana onu koruma hakkı verir.⁵⁰¹

Ona göre her gelen Peygamber, dönemin felsefesi ve ideolojisine göre hareket ederek mücadele etmiştir. Hz. Muhammed de dönemin şartlarına göre hareket ederek o toplumu değiştirip yepyeni bir toplum yarattı. O dönemin insanları atalarının ve babalarının dinini korumak için Hz. Muhammed'e karşı geldiler. Hz. Muhammed bu karşı duruşla yumuşak ve güzel bir üslupla mücadele etti. Mekke'de tevhid ve iman üzerinde dururken, Medine'de ise İslâmî riyaset üzerinde durdu. Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyecek ve onun getirmiş olduğu Kur'an da kıyamete kadar korunacaktır. Ona göre, Hz. Muhammed'in bu misyonu Hint alt kıtasında Mevdûdî'nin İslâmî hareketiyle yeni şeklini alırken, Arap dünyasında ise Hasan el-Benna'nın İslâm hareketiyle oluştu. Bu iki hareketin özelliği de aynı amaca hizmet etmektedir. Ona göre Batı'dan gelen Kapitalizm, Sosyalizm ve Sekülerizm gibi hiçbir sistem başarılı olamamıştır. Teröre karşı savaştığını söyleyen Amerika aslında Müslümanları öldürmektedir.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Seyyid Münevver Hasan, "Lezzet-i İman", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Lahor, Eylül 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/

⁵⁰⁰ Seyyid Münevver Hasan, "Lezzet-i İman".

⁵⁰¹ Münevver Hasan, "Ruko Nahin Thamo Nahin ke ma'arekey hen Teztar", s. 6.

⁵⁰² Seyyid Münevver Hasan, "Sireti (s.a.v) Ka Peyğam", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*.

Münever Hasan'a göre 1941'de kurulan Cemâat-i İslâmî'nin, Pakistan kurulduktan sonra yeni bir forma girmesiyle edindiği hedef ve maksadın o günden bugüne insanları Allah'a kulluğa davete çağırmaktır. Cemâat, din ve milleti zayıflık ve mağlubiyetten çıkarıp güç ve kuvveti getirmeyi hedeflemektedir. Bu yapılacak işler arasında temel ve en önemli bir iştir. Konuyla ilgili Mevdûdî'nin "Biz dünya işlerini ayakta kalmak için yapıyoruz ama Allah'ın rızasını talep için ayaktayız" sözüyle destekleyerek verir. *İkâme-i din*, yani dini hayata geçirmek bireysel olarak değil Cemâat olarak gerçekleşebilir ve bu maksatla da Cemâat kurulmuştur. Din hayata hâkim değilse dini hayata yeniden hâkim kılmak bütün ümmete farzdır. Cemâat hiçbir kabile, hiçbir grup, bölge, fırka ve mezhebin cemâati değildir. Onun ideolojisi İslâm ideolojisi olup amacı da bu ideoloji ve nizam ile toplumun düzeni ve ıslâhı için çalışmaktır. Bu ideolojide emirin istekleri değil sadece mükemmel bir dinin istekleri yer alır. Müslümanlara dinin sorumlulukları anlatılır. Bu Tanrı tarafından kendilerine verilen, Peygamber'e gelen bir rahmet ve hidayet nurudur. Cemâat-i İslâmî'nin nizamnâmesi ve literatürünün zaten bu amaçlar doğrultusunda oluştuğunu ve önemli olanın bu doğrultuda çaba ve gayret göstermek olduğunu söyleyen Münevver Hasan, günümüz dünyasında zaman ve şartlara göre mücadelenin gerekliliğini de vurgular. Ona göre küreselleşen dünyada her şey çok çabuk bir şekilde öğreniliyor. İslâm'a karşı olan şer odaklarına karşı İslâm ümmetinin bir olup hareket etmesi gerekir. İslâm bütün insanlara hitap etmektedir. Cemâat, bu daveti Gayri müslimlere duyurarak Kur'an'a göre hareket etmektedir.⁵⁰³

Münevver Hasan'a göre en mükemmel ve adaletli sistem İslâm nizamıdır. Batı'da Liberalizm Doğu'da Komünizm sistemine karşılık alternatif İslâm nizamını ortaya atan ilk kişi Mevdûdî'dir. Ona göre, bu sistemleri savunan insanların eşitlik ve adalet getirmek için attığı sloganlar aslında insanlar için bir zulümdür. Bu karmaşık sistem ve ideolojilere karşılık Mevdûdî'nin savunmuş olduğu İslâm nizamı, insanlara toplumsal barış, adalet ve iyilik getiren en ideal sistemdir.

Münevver Hasan, Cemâat-i İslâmî'nin ilk günden beri yönetim için çok titiz davrandığını Mevdûdî'nin bu konudaki söylemleriyle dile getirir; En baştan beri kötülük her yerde ve ortak çalışırken iyilik ise yalnız ve tektir. Kötülük iyilik arasındaki savaşta önemli olan kötülüğe karşılık iyiliğin de birlik içerisinde olmasıdır. Bunun için de iyiliğin toplandığı bir yer olmalıdır. İşte Cemâat bu iyileri toplamak için

⁵⁰³ Seyyid Hasan, "Ruko Nahin Thamo Nahin ke ma'arekey hen Teztar", s. 7.

oluşturulmuştur. Cemâat, insanlara Kur'ân ve Sünneti esas alarak bütün dünyayı bu hedef doğrultusunda çalışacağını duyurmuştur.⁵⁰⁴

Münevver Hasan, 2008 yılında Merkezi Meclis-i Şûra'da Cemâat'ın amacını belirtirken esas alınması gereken konuları özet olarak şu şekilde sıralar; “ Davet insanlara bireysel ve toplumsal olarak duyurulup bu mesajın anlaşılmasını sağlanmalıdır. Bunu sadece dünya için değil ahiret içinde yapmalıdır. Cemâat-i İslâmî'nin İslâmî nizamı getirmek için imanı, beyni, kalbi ve nazariyeyi yenilemesi gerekiyor. Eğer bir toplumda Allah ve Resulü ile bağlantı yoksa İslâmî inkılâp gelmez. Bu davetin programını kurmak için il ve ilçelere gidip teşkilatlanmak gerekiyor. Cemâat'ın bu amacında her kişi ve her üye için Cemâat'i tanıtmak çok önemlidir. Milyonlarca kişiye ulaşırken tek sesli olmak ve soruna karşı savaşıp çalışmak lazım. Bunu ancak Mevdûdî'nin düşünceleri üzerinde hareket eden Cemâat üyeleri kurabilecektir. Önce fikir ve düşünce inkılâbı değişmelidir. Beyin ve fikir değişmeden vücut ve canı değiştirmek zordur. Kalıcı ve uzun inkılâbın temeli ancak bu şekilde olmaktadır.”⁵⁰⁵ Cemâat'ın davet ve tebliğde kitap ve dergi ile mesajların bütün insanlara ulaşmasını sağlamak önemlidir. Ayrıca, Pakistan'ın önemli günleri olan 23 Mart Pakistan İdeolojisi Günü (Yevmi Nazariye), 14 Ağustos Pakistan Özgürlük Günü (Yevmi Tahsis), 26 Ağustos (Cemâat-i İslâmî'nin Kuruluş Günü), 9 Kasım İkbal ve Keşmir Günü gibi günlerin değerlendirilerek Cemâat'ın davet ve tanıtımı yapılması gerektiği düşünülür. Münevver Hasan daveti yaparken gençleri de unutmamak gerektiği, onları amaçsızlıktan çıkarıp özel programlara tabi olmaları için çalışmak gerektiğini savunur. Bununla birlikte Cemâat'ın en önemli görevlerinden biri de Cemâat'ın tanıtılıp insanları üye yapmaya çalışmak olduğunu söyler. Bunun için de üyelik için beş milyon form doldurulduğunu açıklar. Bundan 35 yıl önce Merkezi Meclis-i Şûra'nın yıllık toplantısında Cemâat'ın kendi programını tertip edip o toplantıda kardeş Cemâatlere verilen sorumluluklar konuşulurken, şimdi ise Cemâat'ın alt şubelerindeki faaliyetlerine kendilerinin karar vermelerinin daha uygun olduğu görülmüştür. Çünkü bu şekilde daha verimli olduğu düşünülmüştür. Münevver Hasan'a göre Cemâat, hem bir hareket hem de bir organizasyondur. Bu hareket, günlük işlerden ve dünyada olup bitenlere karşı ilgisiz kalmaz. İslâm'a ve Hz. Muhammed'e karşı

⁵⁰⁴ Seyyid Münevver Hasan, “2008: Davet ka Sal”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahor 2008, s.1-3. <http://tarjumanulquran.org/old/2008/may/isharat001/1.htm>

⁵⁰⁵ Seyyid Münevver Hasan, “2008: Davet ka Sal”, s. 3-8. *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahor, Mayıs 2008, 1-3. <http://tarjumanulquran.org/old/2008/may/isharat001/1.htm>

yapılan bütün şer odaklarına karşı tepkisini dile getirir. Bu önemli adımlar atılırken partinin prensiplerine de saygı duymak gerekir. Bunun için gerekirse diğer partilerle işbirliği yoluna gidilebilir.⁵⁰⁶

Münevver Hasan, Cemâat-i İslâmi’de ikinci defa emir seçilmeyen ilk liderdir. Bu değişiklik Cemâat-i İslâmi’de ilk kez olmuştur. Bu konuda farklı yorumlar olmakla beraber Münévver Hasan’ın sert mizacı ve düşüncelerine katı bir şekilde bağlılığı görüşü öne çıkmaktadır. Eğer böyle olduğu düşünülürse Cemâat-i İslâmi’de ilk kez gerçekleşen bu metot değişikliğinin Cemâat’in daha çok politize olduğu düşüncesine götürmektedir. Çünkü onun bu ılımlı ve barışçıl tavrı toplumda sempati uyandırarak yönetimde yer almaya yol açabilir. Münévver Hasan Cemâat-i İslâmî’nin ilk kurulduğu günden bugüne aynı hedef ve maksadı taşıdığını amaçlarının yine aynı şekilde dini hayata geçirmek olduğu söylemlerine bakıldığında ise Mevdûdî’den sonra gelen emirlerin din ve siyaset anlayışı konusunda aynı dili kullandıkları görülmektedir.

2.6.4. Sirâcülhak (1962-)

5 Nisan 1962’de Hayber-Pahtunva eyaleti olan Çarseda’nın bir köyü olan Mirzu’da doğdu. Babası bir din âlimi ve medrese yöneticisiydi. İlk eğitimine doğduğu yer olan Mirzu’da devlet okulunda başladı. Lise eğitimini Timergara’da aldı. Sirâcülhak, sekizinci sınıftan beri Cemâat-i İslâmî’nin lise ve üniversitedeki faaliyetlerini yürüten İslâmî Camiât-i Talebe ’nin üyesiydi. Malak Devijın’da İslâmî Camiât-i Talebe’nin yöneticisi seçildi.⁵⁰⁷ Ondan sonra yönetimle ilgili sorumluluklarından dolayı Devlet Lisans Koleji’nde lisans eğitime devam etti. Sonra Peşaver devlet okulunda eğitim almaya devam etti. Peşaver Üniversitesinde Siyaset bilimde yüksek lisans yaptı. Sirâcülhak, İslâmî Camiât-i Talebe ’de 1989’dan 1991’e kadar yüksek yönetici olarak çalıştı. Münévver Hasan, 2009 yılında Sirâcülhak’ı Cemâat-i İslâmî’de naibi emir olarak Sirâcülhak’ı seçti. Sirâcülhak, orta sınıftan birisi olup, halkın arasında sufîyane bir yaşantı ile tanınırdı. Ekim 2002’deki seçimlerde MMA Hayber Pahtunva’da seçimi kazanınca Hayber Pahtunva’da da Sirâcülhak Maliye Bakanı oldu. 2013 seçimlerinden sonra Hayber Pahtunvada da Pakistan Tehrik-i İnsaf

⁵⁰⁶ Seyyid Münévver Hasan, “2008: Davet ka Sal”, s. 3-8.

⁵⁰⁷ “Sirâcülhak Emiri Cemâat-i İslâmî” (<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=129>);

“Siraj ul Haq, Amir Jamaat-e Islami Pakistan”, <http://famous-people-of-pakistan.blogspot.com.tr/2014/12/siraj-ul-haq-amir-jamaat-e-İslâmi.html>; Cemal, “Cemâat-i İslâmî ne Münévver Hasan Ka Uhdah Kiyun Khatam Kiya”, 1 Nisan 2014, (<https://www.dawnnews.tv/news/1003721>)

ve Cemâat birlikte hükümet kurdu. Hükümet Sirâcülhakk'ı senyör bakan ve ikinci defa maliye bakanı olarak seçti. Sirâcülhak insanlar arasında ayırım yapmadan herkese mütevazı olarak yaklaşması ile tanınmaktadır.⁵⁰⁸

Sirâcülhak, 11 Mayıs 2013'teki genel seçimlerinden bu yana Maliye Bakanı olarak göreve geldiği Hayber Pahtunva'da (KPK) da eyalet hükümetinin üst düzey bakanlığından istifa etmeye karar verdi. Medyada yaptığı bir açıklamada, Sirâcülhak, partisine daha fazla vakit ayırmak üzere görevinden istifa edeceğini söyledi.⁵⁰⁹

Ülkede İmran Han ve Tarul Kadri hükümetine karşı ne zaman muhalefet yürüyüşleri yapıldıysa da bu konuda Sirâcülhak hep tarafsız oldu. Sirâcülhakk'ın savunduğu tez her zaman Cemâati İslâmî'nin demokrasiden yana olmasıdır. Siyasî ihtilaflar karşısında her zaman demokrasiden yana taraf aldı. Bu çabalarından dolayı Pakistan devleti 2014 Ağustos'ta Sirâcülhakk'a *cumhuriyetin babası* lakabını verdi. Sirâcülhak, 2015'te yapılan seçimleri kazandı şimdi ise parlamentonun senatörüdür.⁵¹⁰

Uzun yıllar Cemâat-i İslâmî'nin çeşitli kademelerinde yer alan Sirâcülhak, Cemâat-i İslâmî'nin emir seçiminde Münevver Hasan ve Liyakat Beluc tarafından emirliğe aday gösterildi. Yapılan seçim sonucunda Sirâcülhak, beş yıllığına Cemâat-i İslâmî'nin emiri olarak seçildi.⁵¹¹

Sirâcülhakk'ın emirliğe seçilmesi Cemâat'ın diğer seçimlerinden daha farklı olmuştur. Cemâat için seçimlerde her zaman kimin başa geleceği tahmin edilirken Sirâcülhakk'ın başa gelmesi sürpriz olmuştu. Parti'nin tarihinde ilk defa olan şey şuydu; Parti içinde oy veren kişiler Sirâcülhakk'ı emir olarak seçtiler ve Münevver Hasan başkanlığı bırakmak zorunda kaldı. Burda iki önemli nokta var; Birincisi Cemâat-i İslâmî önceden mevcut bir emiri neden emirlikten aldı? Daha önceden böyle bir şey olmamıştı. Şimdiye kadar bir emir istifa eder, üyeler, Genel Sekreteri emir olarak seçerdi. Mevdûdî'den sonra Miyan Tufeyl, ondan sonra Gazi Hüseyin ve Gazi Hüseyin'den sonra ise Münevver Hasan seçilmişti. İlk defa bir emir istifa etmeden üyeler ikinci defa onu emir seçmemişti. Bu durum ilk kez Münevver Hasan'da oldu.

⁵⁰⁸ "Sirâcülhak Emîr-i Cemâat-i İslâmî", (<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=129>).

⁵⁰⁹ The Nation, "JI Ameer Siraj ul Haq Resigns KPK Ministry" (<http://nation.com.pk/national/24-Jul-2014/ji-ameer-siraj-ul-haq-resigns-kpk-ministry>)

⁵¹⁰ "Siraj-ul-Haq", <https://infogalactic.com/nfo/Siraj-ul-Haq>

⁵¹¹ "Sirâcülhak Emiri Cemâat-i İslâmî" (<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=129>); The Express Tribune, "Sirajul Haq replaces Munawar Hassan as chief of Jamaat-e Islami Pakistan", 30 Mart 2014. <https://tribune.com.pk/story/689135/sirajul-haq-replaces-munawar-hassan-as-chief-of-jamaat-e-İslâmi/>; Business Recorder, "Sirajul Haq newJI Ameer", <http://www.brecorder.com/2014/03/30/165099/sirajul-haq-new-ji-ameer/>

Naibi emir Sirâcülhakk'ı seçti. Bu, Cemâat için çok büyük bir değişiklikti. Böylece, üyeler eski geleneklerini bırakıp yeni bir uygulama başlattılar. 1941'den 2014'e kadar gelen süreç böylece farklı bir şekil almış oldu. Sirâcülhak seçildiğinde 52 yaşındaydı. İkinci önemli nokta ise bu yarışma Cemâat'ten Liyakat Beluc, Münevver Hasan ve Sirâcülhak arasındayken neden Sirâcülhak tercih edildi. Bunun cevabı Münevver Hasan'ın liderliği döneminde bulunabilir. Münevver Hasan, kendi düşüncelerine katı bir şekilde bağlı birisiydi. Bu da Cemâat'te zorunlu olarak uygulamada farklılıklar oluşturuyodu. Bu ise Sirâcülhakk'ın emir seçilmesi fırsatını doğurdu. Münevver Hasan'ın taraftarı olan Cemâat mensupları Hayber Pahtunva'da PTI (Pakistan Tahriki İnsaf) ile birlik oldu. Sirâcülhakk'ın da Hayber Pahtunva'lı olması onun seçilmesinde etkili oldu.⁵¹²

Dr. Hasan Askeri Razvi ise Liyakat Beluc'un emir seçileceğini düşünüyordu. Sirâcülhakk'ın gelmesi önceki emirin kavgalı siyasetini ret demekti. Münevver Hasan'ın katı fikirlerinden dolayı partinin imajı etkilenmişti. Sirâcülhak Kadı Hüseyin'in imajı üzerinde yürüyeceği düşünüldüğü için onun Cemâat'in imajını düzeltebileceğine inanılıyordu. Münevver Hasan yasaklı Cemâat olan Taliban lideri Hakimullah Mesud'un ölümüne şehit kararını vermişti. Ayrıca Amerika için savaşan Pakistanlı askerlerin şehit olmadıklarını söylemesi Pakistan'da tepki uyandırmıştı. Söylediklerine Pakistan askeri sert cevap vermişti. Bu düşüncenin teröre karşı savaşan ve can veren Pakistan askeri ve ailelerinin duygularına zarar verdiği söyleniyordu. Bu nedenle Münevver Hasan'dan hemen özür dilemesini istemişlerdi. İşte bu olaydan sonra Cemâat, bu düşüncelerin Münevver Hasan'a ait olduğunu söyleyerek onun düşüncelerine katılmadığını söyledi. Hatta Cemâat'ten kendi ismini vermeyen bir kişi Dr. Hasan Askeri Razviyle aynı fikirde olduğunu söyledi. Münevver Hasan'ın Hakimullah Mesud'a şehit diyerek Cemâat'in düşüncelerine ters davrandığını, Cemâat'in Taliban'a karşı iyimser bir düşüncesi olmadığını da eklemişti. Bütün bu düşüncelerden hareket ederek Münevver Hasan'ın sadece bu nedenden dolayı Cemâat-i İslâmî'de emir seçilmediğini söylemek tam anlamıyla doğru olmasa gerek. Çünkü Münevver Hasan 73 yaşında ve sağlıkla ilgili problemleri vardı ve partinin lideri olmak

⁵¹² Nasir Cemal, "Cemâat-i İslâmî ne Münevver Hasan Ka Uhdah Kiyun Hatmi Kiya", 1 Nisan 2014, (<https://www.dawnnews.tv/news/1003721>); Çırağ Afridi, "Seyyid Mevdûdî se Seyyid Münevver Hasan Tak" Ed. Muciburrahman Şami, Kış/ I, 15 Mayıs 2014 (<http://dailypakistan.com.pk/columns/15-May-2014/102449>); Noman Ahmed, The Expres Tribune, "Sirajul Haq new JI Ameer" 31 Mart 2014. <https://tribune.com.pk/story/689396/changing-traditions-sirajul-haq-picked-to-head-ji/>

istememesine rağmen Merkez-i Şûra onun bu istediğini ret ederek yine de Cemâat'ın emirliğine aday göstermişlerdi. Fakat Cemâat üyeleri ise onun aday gösterme isteğini kabul etmiş ve Sirâcülhakk'ı seçmişti. Sirâcülhakk'ın Cemâat'ın yenilenmesine yardımcı olacağı düşünülürdü. Sirâcülhak daha ılımlı bir yapıya sahip olduğundan Cemâat onu tercih etmişti. Diğer bir görüşe göre ise Sirâcülhakk'ın seçilmesinin bu sebeplerle ilgisi yoktu. Cemâat zaten Taliban'ın hamisiydi ve Sirâcülhak da bu düşüncelere zıt bir insan değildi. Sirâcülhakk'ın Hayber Pahtunva'lı olması da Taliban'a sempati duymasının sebebi olabilirdi. Bütün bu yorumlara karşı Nasır Cemal, Sirâcülhak, Münevver Hasan'a göre daha ılımlı olduğu ve Cemâat için daha barışçıl olması yönünde düşüncesinin daha geçerli olduğunu ve bu yorumlara katılmadığını söyler. Razvi de, Cemâat'ın emirini askerlerin tercih ettiği düşüncesine katılmadığını söylemiştir.⁵¹³

Sirâcülhak, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır”⁵¹⁴ ayetine göre, insanın dünyada yaşam gayesininin ‘Emri bi'l Ma'ruf ve Nehyi ani'l Münker' olduğunu söyler. Hz. Muhammed, bu misyon üzerine gönderilmiştir. Allah, Müslümanları ümmet olarak zulme karşı duran, adaleti yerine getiren, merhametli ve itidal üzere olan bir ümmet olarak gönderdi. İslâmî davet sadece bir kişiyi veya aileyi değil bütün bir toplumu değiştirmek için Allah'ın davetine koşmakla olur. Bundan 73 yıl önce Cemâat-i İslâmî'yi kuran Mevdûdî'nin mücadelesi de bunun içindi. O, iki renklilik ve münâfıklıktan kurtulmak için insanların doğru bildiği şeye göre yaşamaları gerektiği üzerinde durmuştu. Sirâcülhak, insanı yaratan Allah'ın, insanın hayatta kalması için kurduğu sistemin adının İslâm olduğunu belirtir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de yer alan “...Hüküm ancak Allah'ındır ve Allah hakkı anlatır; O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır.”⁵¹⁵ ayetine göre kendilerinin Allah'ın hükmünü yerine getirmek için çalıştıklarını söyler.⁵¹⁶

Sirâcülhak Kur'ân'da yer alan “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz

⁵¹³ Cemal, “Cemâat-i İslâmî ne Münevver Hasan Ka Uhdah Kiyun Hatmi Kiya”,

⁵¹⁴ Âl-i İmrân 110.

⁵¹⁵ En'âm 57.

⁵¹⁶ Sirâcülhak, “Tekmili Pakistan Ka Acenda”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*.

ki, yaratma da buyurma da yalnız O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”⁵¹⁷ ayetini mahlûk olan hükme tabidir ve bizim davetimizde sırf Allah içindir şeklinde yorumlamaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerim'de geçen “Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi; ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'ân'da “müslümanlar” adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz. Haydi, namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a sınıksız bağlanın. Sizin mevlânız O'dur. O ne güzel mevlâdır ve ne iyi yardımcıdır.”⁵¹⁸ ayetini ise her Müslümanın cihat etmesi gerektiğini Hz. Muhammed'in bütün Müslümanlara ve Gayri müslimlere gönderildiğini, onun sadece Kur'ân'ın değil bütün ilahi kitapların Peygamberi olduğu şeklinde yorumlar.⁵¹⁹

Sirâcülhak, Seyyid Ali Hicvirî,⁵²⁰ Seyyid Mevdûdî ve Allame İkbal'in Allah'ın dinine göre yaşamak ve ölmek şiarını düstur edindiklerini yine Kur'ân'da geçen “De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”⁵²¹ ayetine göre yaşadıklarını söyler. Sirâcülhak, Pakistan devletinin *Lâ ilâhe illallâh* inancı üzerine kurulduğunu ve Pakistan'ın İslâm'dan ayrı düşünülmemeyeceğini, bunun için binlerce insanın kurban verdiğini, Pakistan devletinin İslâm nizamına göre yönetilmediğinde bunun devletin kuruluş amacına ihanet olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Pakistan'ın seküler bir devlet olarak kurulması Hindistan'dan ayrılmasını anlamsız kılmaktadır. Zaten orada seküler bir düzen hâkimdi ve bu kadar mücadeleye de gerek yoktu. Yine o, Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş amacı ve misyonunun insanlara hizmet olduğunu, bunun da şeriate hizmet ederek çalışmakla gerçekleşeceğini düşünür. Amaç önce fikirleri düzeltmektir. Zulümden arınmış böyle bir toplum oluşturmak için Cemâat çabalamaktadır. Bunun için de çok sıkıntılar çekilmiştir. Cemâat'in kurucusu Mevdûdî, idam edilmek istendiğinde diktatörlere karşı gülmüş *onlar gitti yok oldu ama biz hâlâ ayakta* diyerek meydan okumuştur. Siracu'l-Hak, Cemâat-i İslâmî'yi siyasî, demokratik bir Cemâat olarak tanımlar. 1941'den beri Cemâat'in içindeki sistemin şeriate göre olduğunu söyler. Cemâat'in içinde gerçek ve “İslâmî bir Cumhuriyet” olduğunu iddia eder. Cemâat'in diğer partiler gibi sınıf farklılığı gözetmediğini, sıradan bir üyenin dahi istediği bir makama ulaşabileceğini

⁵¹⁷ A'râf 54.

⁵¹⁸ Hac 78.

⁵¹⁹ Sirâcülhak, “Tekmili Pakistan Ka Acenda” *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*.

⁵²⁰ Pakistan'da tanınmış bir sufidir.

⁵²¹ En'âm 162.

söylemektedir. Cemâat, seçilmiş bir ailenin mülkü ya da tekelinde değildir. Ona göre, Allah her insanı halife olarak yaratmıştır. Hilafet ve siyaset peygamberlerin sünnetidir. Peygamberler, toplumu ıslâh etme misyonuyla gönderilmiştir. Hz. Süleyman, Hz. Davut ve Hz. Yusuf hükümdarlıklarında siyaseti iktidar için değil toplumu ıslâh için kullanmışlardır. Siyaset, bugün ise bu amaçtan uzaklaşarak şahsi çıkar ve menfaat elde etmek için bir araç haline gelmiştir. Bu siyaset ise şeytani siyasettir. Hz. Muhammed'in bu anlamda çok yönlü rolü vardır. O, camide namaz kıldırıldığı gibi meydana da savaşmış bir komutan aynı zamanda karar veren bir hâkimdir. O, bugünün düzeninin İngilizlerden miras kaldığını ve halkın bu sistemden çok acı çektiğini düşünmektedir. Oysa Pakistan'ın kurucusu Cinnah'ın Pakistan'ı İslâm ve Cumhuriyetin merkezi yapmak istemesine rağmen batılıların ise Cinnah'ın Pakistan'ı seküler bir ülke yapmak istediğini belirtir. Ona göre Pakistan'a ne gerçek anlamda İslâm gelmiştir ne de Cumhuriyet. Pakistan'ı yönetenler ise sadece kendi menfaatlerini korumaya çalışmışlardır.⁵²²

Sirâcülhak, Pakistan'ın geçmişten bugüne kadar geçirdiği serüveni şu şekilde yorumlamaktadır: “1954'te Gulam Muhammed iktidarı ele geçirdi ve 1956'da ilk anayasa yapıldı. Ama bu anayasanın kurulmasına izin verilmedi. 1969'da General Yahya Han sıkıyönetimi getirdi. Siyasî Cemâatler (partiler) yasaklandı. Siyasî liderler ve gazeteciler hapsedildi. 1970'de ise seçim olduğunda Doğu Pakistan'da seçim olmadı. Orada Avami Birliği hükümdarlığında % 99 kendi adaylarını seçimlerde çıkardığından kendi menfaatlerini düşünenler seçimlerin sonuçlarından hoşlanmadı. Doğu Pakistan'da kendi menfaatlerine göre seçim sonuçları olmuşken Batı Pakistan'daki sonuçlar ise tam tersi olmuştu. Bu sonuçlar kabul edilmedi ve Cemâat'in başa gelmesi istenmedi. Hindistan askerleri Doğu Pakistan'a girdi ve ülke ikiye bölündü. 1973'te ise Batı Pakistan'da bir anayasa yapıldı. Bu anayasanın Kur'ân ve Sünnet'e dayalı olduğu kabul edildi. Fakat bu da pratikte uygulanmadı. 1977'de gelen Ziyâülhak rejimi diktatörlüktür. Ziyâülhak gelmiştir ve bu anayasayı ortadan kaldırmıştır. Sonraki yıllarda yapılan anayasa da 1999'da Müşerref yönetime geldiğinde rafa kaldırılmıştır. 2007'de de değişen bir şey yoktur. Müşerref, ülkeyi Amerika'ya ve kendi arkadaşlarına satan bir liderdir. Keşmir meselesi askıya alınmış, binlerce Keşmirliye vefasızlık yapılmıştır. Ülkeye İslâm'ın gelmesine engel olunmuştur. Para ve silahı olanlar ülkeyi istediği istikamete yönlendirmiştir. Sirâcülhak, bütün bu kötü durumlara karşı yine de umutlu

⁵²² Sirâcülhak, “Tekmîli Pakistan Ka Acenda”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*.

olduklarını, Cemâat-i İslâmî olarak kendilerinin Cinnah'ın İslâm ve demokrasi idealini yerine getirmek üzere çabaladıklarını söyler. Bunu yaparken de kendi dilleri olan Urduca'yı kullanarak, siyasî ve demokratik bir şekilde hareket ederek hakîki İslâm'ı getireceklerini, Cinnah'ın Pakistan'ı savaşıyla değil avama dayalı ve cumhuri bir şekilde aldığı gibi hareket edeceklerini belirtir.⁵²³

Sirâcülhak, demokrasiye en çok vurgu yapan lider olarak öne çıkmaktadır. O neredeyse çıkan bütün ihtilaflara demokrasiden yana olduğunu göstermiştir. Siracülhak, bütün toplumu değiştirmek için yola çıktıklarını ve bundan 73 yıl önce Mevdûdî'nin başlattığı mücadeleyi devam ettireceğini söyleyerek Mevdûdî'nin davasına bağlılığını ifade etmiştir.

2.6.5. Cemâat-i İslâmî'de Etkin Olan Diğer Kişiler

2.6.5.1. Çavdurî Rahmet İlahi⁵²⁴

Çavduri Rahmet İlahi, 1923 yılında Cehlim'de (Pencap) doğdu. Lise'den sonra askeriyeğe yöneldi. 1947'de Cemâat-i İslâmî'nin üyesi oldu. O, daha çok din ve ilme ilgi duyduğundan askerlik mesleğinden 1951'de istifa etti. Pakistan'a hicret eden kişilere ve muhacirlere hizmet için Doğu Pakistan sınırından Pakistan'a kadar olan bölgelerde onların sorumluluğuyla ilgilendi. O, Pakistan kurulduktan sonra da Lahor civarındaki muhacirlere hizmet etti. 1953'te Hatm-i Nübüvvet Hareketi⁵²⁵ içinde

⁵²³ Sirâcülhak, "Tekmili Pakistan Ka Acenda", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*.

⁵²⁴ Bu kişiler hakkındaki bilgiler <http://jamaat.org/ur/> dan alınmıştır.

⁵²⁵ Hatm-i Nübüvvet Hareketi: Hatm-i Nübüvvet konusu, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren en fazla Hint alt kıtasında tartışılan ve en geniş literatür olarak bu bölgede ortaya çıkmıştır. Kadiyaniler'in peygamberliğin sona ermediği yolundaki beyanat ve neşriyatı üzerine Hint alt kıtasındaki alimlerin harekete geçip onların iddialarını çürütme yoluna gitmeleriyle başlayan harekettir. 1857 bağımsızlık savaşı sonrasında teşekkül eden Sünni düşünce ekollerinden hemen hepsi Hatm-i Nübüvvet'i savunmayı önemli bir görev kabul etmiştir. Mesela Ehl-i Hadis ekolünün önde gelen temsilcilerinden Senaullah Amritsar bu konuda pek çok eser telif etmekle kalmamış Mirza Gulam Ahmed ve arkadaşlarıyla münazaralar yapmıştır. Diyobend ekolü alimlerinin hatm-i nübüvvet konusundaki çalışmaları diğer ekollere göre hem daha ilmi hem daha fazladır. Ayrıca bu ekol mensupları hatm-i nübüvvet konusundaki yanlış propagandaları tesirsiz hale getirmek için Pakistan'ın ayrılmasından önce "Meclis-i Ahrar-ı İslâm" adlı bir kuruluşla karşı mücadele başlatmışlar, daha sonra da sırf bu faaliyetler için Mülta'n'da "Meclis-i Tahaffuz-ı Hatm-i Nübüvvet" adıyla bir müessese teşkil etmişlerdir. Birelvi ekolünün de hatm-i nübüvvet hareketinde önemli bir yeri vardır. Başta ekolün kurucusu Ahmed Rıza Han olmak üzere bu ekole bağlı alimler konuyla ilgili eserler yazmış ve Kadiyanlılar aleyhindeki mücadelelere katılmışlardır. Ekolün önde gelen isimlerinden Muhammed Ahmed Kadiri Pakistan'da 1953 yılında başlatılan Hatm-i Nübüvvet Hareketi'nde heyet başkanı olarak seçilmiş ve bu sebeple bir süre hapse atılmıştır Bu harekettten dolayı toplumun emniyetini ihlal ettikleri gerekçesiyle Mevdûdî ölüm cezasına çarptırılırken diğer bazı alimler ağır hapis cezalarıyla cezalandırılmıştır. Cemâat-i İslâmî'nin lideri sıfatıyla harekette aktif görev alan Mevdudî'nin konuyla ilgili birçok önemli eseri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Zafarullah Daudi, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/479-484. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hatm-i-nubuvvet#2>. Ayrıca bkz. Tahir Kamran, "The

Mevdûdî ve Miyan Tufeyl'in hapse girmesi hasebiyle bu dönemde Cemâat-i İslâmî'de geçici emir olarak görev aldı. Cemâat-i İslâmî Pakistan'ın, 1957 ve 1965-1978 yılları arasında Genel Sekreterliği'ni yaptı. 1979 yılında Cemâat-i İslâmî'nin naibi emiri seçildi. 1960'larda Fatma Cinnah ve Eyüp Han arasındaki seçim kampanyalarında Cemâat tarafından çok önemli rol oynadı. O çoğu kez ülke dışında Avrupa ve Orta Doğu'ya seyahat etti. Kendi ana dili olan Pencabice ve Urduca dışında ayrıca İngilizce bilmektedir.⁵²⁶

2.6.5.2. Ni'metullah Han

Ni'metullah Han, 1930'da Hindistan'ın İcmiri Şerif bölgesine bağlı Şahcihanpur kentinde doğdu. İlk eğitimini doğduğu yerde tamamladı. Pakistan'a hicret ettikten sonra Pencap Üniveritesi'nde lisans yaptı. Karaçi Üniversitesi'nde Fars Edebiyatı alanında yüksek lisans yaptı. Karaçi Üniversitesi'nde gazetecilik diplomasını aldı. Ni'metullah Han daha sonra hukuk eğitimini başarılı bir şekilde tamamladı. O, hem avukatlık hem de yöneticilik yapmıştır. Ailesi 1948'de Şahcihanpur'dan Karaçi'ye göç etmiştir. Cemâat-i İslâmî'ye 1957 yılında üye olmuştur. Uzun yıllar Cemâat-i İslâmî'ye hizmet etmiştir. Karaçi'de Cemâat-i İslâmî'nin naibi emiri olarak bir süre çalışmıştır. Şu anda ise Sind eyaletinin emiri olarak görevine devam etmektedir.⁵²⁷

2.6.5.3. Nezir Ahmed

1922'de Calandhar'ın Anukarval ilçesinde doğdu. İlk eğitimini Perala'da İngiliz Ortaokulu'nda aldı. Racanpur'da Devlet Yüksek Okulu'nu bitirdi. Multan'da kolejde okurken, Cemiyet-i İslâmî adında bir organizasyon kurdu. 1945'te kolejdeki eğitimini bırakarak homeopati (alternatif tıp) alanında Lahor'da eğitime başladı. Bu alanda kendisini geliştirdi. O sırada Mevdûdî'yle tanıştı. Daha sonra ise Cemâat-i İslâmî'ye bağlandı ve Bahar eyaletinde Cemâat'e hizmet etmeye başladı. Sonra Mevdûdî onu Dira Gazi Han'a davet için gönderdi. Pakistan'da 1970'lerde Ağalar grubuna karşı meclise girmeyi başardı. 1962'den 1970'e kadar on üç kez hapse girdi. Farklı dönem ve farklı zamanlarda Cemâat'ın yerel ve ilçe emiri Merkezi Meclisi Şûra üyesi ve Pencap

Pre-History of Religious Exclusionism in Contemporary Pakistan: Khatam-e Nubuvvat 1889-1953", Modern Asian Studies: Page 1 of 35, Cambridge University Press, 2015.

⁵²⁶ "Çavdurî Rahmet İlâhî", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1429>

⁵²⁷ "Ni'metullah Han", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1430>

bölgesinin naibi emiri olarak görev yaptı. 8 Haziran 1972’de Dira Gazi Han’da şehit oldu.⁵²⁸

2.6.5.4. Mevlana Can Muhammed Abbasi

1 Ocak 1925’te Larkana ilçesinin küçük köyü olan Biru Çandiyo’da doğdu. İlk eğitimini evde aldı. Daha sonra ilkokul eğitimine geçti. Babası Gulam Resul Abbasi kendi zamanının büyük bir âlim ve doktoruydu. Babası kendi çocuğunu din âlimi olarak görmek istediği için ona evde Arapça eğitim vermeye başladı. Ayrıca onu Sind’de bir Diyobendiye âlimi olan Mevlana Muhammed Kakiyopotu’dan ders alması için gönderdi. Muhammed Abbasi eğitimini bitirdikten sonra Allahvalimescid’de ders vermeye başladı. Larkana’da Cemâat-i İslâmî’den Muhammed İbrahim Kureyşi ve Abdusselam Arain bu camiye geldiklerinde Muhammed Abbasi’yi fark edip, bu insanın Cemâat-i İslâmî’ye faydası olduğunu düşünerek, Larkana’daki Cemâat-i İslâmî emiri Mevlana Can Muhammed Butto’yla Muhammed Abbasi’yi tanıştırdılar. Muhammed Abbasi’nin Cemâat-i İslâmî’ye iyi hizmet edecek bir kişi olacağını düşündüler. Muhammed Abbasi, Mevdûdî’nin eserlerini okuyarak Cemâat’le daha yakından ilgilenmeye başladı. 14 Ağustos 1947’de Pakistan kurulduğunda birçok problemleri de beraberinde getirmişti. Muhacirlerin gelmesi, yerleşmesi gibi sıkıntılar vardı. Cinnah’ın vefatından sonra anayasanın kurulması yönünde çalışmalar başladı. 1954’te Lahor’da Kadiyani meselesinden dolayı Mevdûdî’ye idam cezası diğer Cemâat mensuplarına da hapis cezası verilmişti. Mevdûdî’nin özgür bırakılması için protesto edenlerden biri de o zaman Muhammed Abbasi olmuştur. Muhammed Abbasi, önce Larkana’nın Cemâat-i İslâmî üyesi oldu. Daha sonra Larkana’nın emiri oldu. Muhammed Abbasi Larkana’dan sonra Harpur Devijın’ın emiri, ondan sonra ise Sind eyaletinin ilk emiri seçildi. O aynı zamanda Merkezi Şûra’nın üyesiydi. Onun başarılı birisi olmasından dolayı Miyan Tufeyl Muhammed döneminde Cemâat-i İslâmî Pakistan’ın Naibi Emirliğine ismi verildi. Bunlarla birlikte Cemâat’ın siyasî ve mali konularında danışılan ismi oldu. O, Cemâat için ileri yaşına ve hastalığına rağmen çalışmıştır. 28 Nisan 2003’te 78 yaşındayken vefat etmiştir.⁵²⁹ Mevlana Can Muhammed Abbasi’nin Cemâat-i İslâmî’de hem ilmi olarak hem de faaliyetleriyle geniş hizmetlerde bulunan önemli bir kişi olduğu görülmektedir.

⁵²⁸ Cemâat-i İslâmî Pakistan, “Dr. Nezir Ahmet Şehit”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1431>

⁵²⁹ Cemâat-i İslâmî Pakistan, “Mevlana Can Muhammed Abbasi”.
<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1432>

2.6.5.5. Hurrem Murat

Orta Hindistan'ın Bopal'e bağı Rayisin şehrinde 3 Aralık 1932'de doğdu. 1937'de Bopal'e geçti ve 1941'e kadar orada kaldı. Annesinden Kur'an eğitimi aldı ve daha sonra Urduca Kur'an'ın tercümesini öğrenmeye başladı. 1943'te ise resmi eğitime başladı. Bopal'de Hamidiye Koleji'nde okurken bir arkadaşı Cemâat-i İslâmî'nin Bopalde'ki toplantısına götürdü. O zaman Bopal Cemâat-i İslâmî'nin emiri olan Hasan Z. daha sonra Aman Ahtar'la ilk kez tanıştı. Ekim 1948'de Karaçi'ye geldiğinde orada Cemâat-i İslâmî üyeleriyle tanıştı. Liseden sonra Karaçi'de Mühendislik bölümünü okudu. Mevdûdî'yle ilk kez 1950 yılında Karaçi'de tanıştı. 4 Kasım 1951'de İslâmî Camiât-i Talebe 'nin yöneticisi seçildi. 1952'de İslâmî Camiat-i Talebe'nin Pakistan anayasasını oluşturma komitesinin başkanı seçildi. Onun başkanlığı üzerine anayasa yazıldı. Buradaki görevi bittikten sonra Cemâat-i İslâmî'ye üyelik için başvurdu. 1953'te Mühendislik fakültesinden birincilikle mezun oldu. Eylül 1957'de Amerika'da Minnesota Üniversitesi'ne yüksek lisans eğitimi için gitti. Orada kalırken İslâm ve Hristiyanlıkla ilgili konuşmalar yaptı. Okulunu bitirdikten sonra bir süre aynı üniversitede geçici hocalık yaptı. 1960'ta ailesiyle Dakka'ya gitti. 1962'de sıkıyönetim bitince Dakka'daki Cemâat'te aktif olarak çalışmaya başladı. Batı Pakistan'da olmasına rağmen Dakka'da Cemâati İslâmî'nin Emiri oldu.⁵³⁰

1963'te ilk kez Cemâat-i İslâmî'nin Merkezi Şûra'sının üyesi seçildi. 1964'te Cemâat-i İslâmî yasaklandığında bir müddet hapse girdi. Eyüp Han'a karşı Fatma Cinnah'ın başkanlığı için çalıştı. Dakka'daki emirliği döneminde eğitim ve araştırma programlarına çok dikkat etti. *Search Light* adında İngilizce ve Bengalice bir bülten çıkardı. Dakka'nın İslâmî Araştırma Şubesi'ne ilk genel sekreter seçildikten sonra Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân* ve diğer kitaplarını Bengalice'ye tercüme etmeyi planladı. Bu planını gerçekleştirmek için gerekli araştırmaları yaptı. Bangalice'de günlük bir gazete basmak için 1968'de bütün yönetimle ilgili işler için proje yapıldı. 17 Ocak 1970'te "Sanegram" adında günlük bir gazete çıkardı. 1977'de İngiltere "İslâm Vakfı"ndan müdür yardımcısı olarak işe başladı. 1971'de ise müdür oldu. Orada da kitaplarını yazmaya ve çevirmeye devam etti. *Muslim World Book Review*'in editörlüğünü yaptı. 1986'da Pakistan'a döndü. 1987'de Lahor'da Cemâat-i İslâmî'nin emiri seçildi. Temmuz 1991'de "Tercümânü'l-Kur'ân"ın editörlüğünü yaptı. Burada aktif olarak çalıştı. Daha sonra sağlık problemlerinden dolayı çalışmalarına ara vermek

⁵³⁰ Cemâat-i İslâmî Pakistan, "Hurrem Murat", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1433>

zorunda kalan Hurrem Murat 19 Aralık 1996'da vefat etti.⁵³¹ Hurrem Murat eğitim ve araştırma alanlarında daha çok aktif olarak faaliyetlerde bulunmasıyla Cemâat-i İslâmî'de önemli bir yere sahiptir.

2.6.5.6. Hurşid Ahmed

Hurşid Ahmed, 23 Mart 1932 yılında Hindistan'ın Delhi kentinde dünyaya geldi. Hurşid'in babası Nezir Ahmet, dergilerin finansmanı da dâhil çeşitli projelerle ilgilenen tanınmış bir işadamıydı. Hurşid Ahmet'in Karaçi'deki Hükümet Koleji'ndeki yılları önemli bir dönüm noktası olarak ortaya çıkar. Hurşid, orada dini ve ilmi çalışmalara ağırlık vererek kendisini yetiştirdi. Hurşid Ahmed'in Cemâat-i İslâmî'yle bağlantısı 1949'da İslâmî Camiât-i Talebe'ye üye olmasıyla başlamıştır. Babası Nezir Ahmed, genç yaşlarından beri Mevdûdî'nin yakın arkadaşıydı. Hurşid Ahmed'in 1950'lerde Mevdûdî ile yaptığı görüşme onun ideolojik ve entelektüel hayatında dönüm noktası oldu. Hurşid, Mevdûdî'nin İslâm ve Batı medeniyeti arasındaki mücadele tezinden derin bir şekilde etkilendi. O, İslâmî reformları hayata geçirmek için mücadele etti.⁵³² 1953'ten 1955'e kadar İslâmî Camiât-i Talebe'nin başkanı olarak hizmet etti. 1956'da Cemâat-i İslâmî'ye tam üye olarak katıldı. Hurşid, 1960'ların sonunda ve 1970'lerde Cemâat'in bir üyesi ve bir iktisatçı olarak yazılarına Pakistan'da ve yurt dışında gittikçe artan bir şekilde devam etti. O, Cemâat'in dış ilişkiler bölümünün sorumlusu olarak 1968'de İngiltere'ye gitti ve 1978'e kadar orada kaldı. Cemâat, Hurşid'in hayat mücadelesine ilham, motivasyon ve içerik kazandırdı. Çeşitli gazete ve dergilerde editörlük yapan Hurşid Ahmed, Urduca ve İngilizce yetmişten fazla eserin müellifidir. O'nun, İslâm, eğitim, iktisat ve hukuk gibi farklı alanlarda çalışmaları mevcuttur. Özellikle, İslâm Ekonomisi eğitimi bölümünün ilk öncülerinden biridir. Bu alandaki başarısından dolayı 1988'de İslâm Kalkınma Bankası tarafından ödüllendirilmiştir. 1990'da da Kral Faysal Uluslararası Ödülünü almıştır. Şu anda Cemâat'in aylık dergisi olan "Tercümânü'l-Kur'ân"ın müdürlüğünü yapmaktadır.⁵³³

⁵³¹ Cemâat-i İslâmî Pakistan, "Hurrem Murat", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1433>

⁵³² Nasir Nabi Bhat, "The Economic Thought of Khurshid Ahmad", *Türkiye İslâm İktisadî Dergisi*, 3. Cilt, Sayı 2, Ağustos 2016, s. 1-11.

⁵³³ "Profesör Hurşid Ahmed". <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=110>; John O. Voll - John L. Esposito, "Hurşid Ahmed: Müslüman Bir Eylemci ve İktisatçı", *Dünya ve İslâm Dergisi*, Sayı: 13, Güz 1993. www.İslâmdusuncesi.net Biyografiler; Nabi Bhat, "The Economic Thought of Khurshid Ahmad", *Türkiye İslâm İktisadî Dergisi*, s. 1-11.

Hurşid Ahmed'e göre, ırkçılık, dinler arası ihtilaf, haksız kazanç gibi sorunlar, Hindistan ve Pakistan arasındaki problemler şeriatla çözülebilir, ancak siyasî yöneticiler bu meseleye bu şekilde bakmamaktadır. Bu düşüncede olan insanların sayısı az ama etkilidir. İnsan hakları için çalışan çoğu cemâatler de Batı'nın desteğini alarak bu anlamda problem çıkarmaktadır. Diğer taraftan ne sekülerizmle ne şeriatle ne de dinsizlikle problemi olmayan liberal dinciler denen cemâatler de vardır. Bütün bu düşüncede olanların hepsi İkbâl ve Cinnah adına şeraitin gelmesini istemeyen gruplardır. Şeriat, İslâm'ın fikir ve amel tarzıdır. Dolayısıyla İslâm'ın gelmesi için çalışmak farzdır.⁵³⁴

Hurşid Ahmed, Pakistan'da yanlış giden şeylerin temelini en başta Pakistan ideolojisine ihanette görür. Pakistan Cinnah ve İkbâl'in İslâmî usullere göre kurmak istedikleri Pakistan, yanlış insanların elinde amacından sapmıştır. Malik Gulam Muhammed, Muhammed Ali Buğra, Yargıç Münir, İskender Mirza ve General Eyüp Han gibi yöneticiler ülkeyi sıradan bir toprak parçası gibi yapmışlar ve anayasadaki İslâmî maddelere göre Pakistan'ı yönetememişlerdir.⁵³⁵ Hurşid Ahmed, birçok alanda ilmi çalışmalar yapmakla birlikte özellikle İslam ekonomisi alanında adından söz ettirecek çalışmaları olması yönüyle önemli bir şahsiyettir. Onun çoğu yazıları Cemâat'in aylık dergisi olan "Tercümânü'l-Kur'ân"da yayınlanmıştır.

2.6.5.7. Liyakat Beluc

Liyakat Beluc, 1952 yılında Multan'da doğdu. O, lisansını hukuk alanında yaptı. Yüksek lisansını ise kitle iletişim alanında yaptı. İslâmî Camiât-i Talebe'yle okul dönemlerinde tanıştı ve orada çeşitli sorumluluklar aldı. Pencap Üniversitesi'ndeki eğitimi boyunca öğrenci siyasetinde aktif olarak yer aldı ve burada İslâmî Camiât-i Talebe Genel Sekreteri seçildi. 1978'de Asya Öğrenci Birliği'nin başkanı seçildi. O aynı zamanda Dünya Müslüman Gençliği Birliği (WAMY) ve Ulusal İslâmî Öğrenci Federasyonun da (IFSR) üyesiydi. Müslümanlar arasındaki mezhep kavgalarını düzeltmek için 1996'dan 1997'e kadar Danışma Konseyinde yer aldı. 1994' ten 1997'e kadar Cemâat'i İslâmî Pakistan'ın Siyasî Bürosunun sekreterliğini yaptı. Orada Cemâat'i İslâmî'nin Bilgi komite üyesi oldu. Beluc, iki kez Lahor'dan Cemâat-i

⁵³⁴ Hurşid Ahmed, "Nifaz Şeriat: Ehemmiyet our İğdamat", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, 2015 Aralık. <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2015/DEC>

⁵³⁵ Hurşid Ahmet, "Ayin, Adliye Aôr Kur'an o Sunnet Ki Bâlâdesti", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, 2015 Eylül, <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2015/SEP>

İslâmî'nin temsilcisi olarak Millet Meclisi üyesi seçildi. Bilim ve Teknoloji Daimi Komitesini temsil etti. Pakistan'da insani haklar ağını korumak için büyük rol oynadı. Pakistan Hizmet Kurumu'nun başkanı oldu. Mayıs 2009'a kadar Cemâat-i İslâmî'nin naibi emiri ve Pencapta'ki Cemâat-i İslâmî'nin sorumluluğunu aldı. 11 Mayıs 2009'da Beluc, Cemâat-i İslâmî'nin Genel Sekreteri oldu. O, İran, Çin, Türkiye, Rusya'dan Arabistan, Honkong, Tayland, Katar, Müttehide Arap Birliği, Amerika, Kanada Norveç ve Bangladeş gibi çeşitli ülkelerde ziyaretlerde bulundu ve buradaki konferanslara iştirak etti. Ülkedeki siyasette Müttehid-i Meclisi Amila'nın (MMA) platformunda önemli milli ve siyasî rol oynadı.⁵³⁶

Liyakat Beluc, Amerika'nın Müslümanlara karşı bölücü politika uyguladığını, onun İslâm dünyasında küçük ihtilaflar çıkararak kargaşa düşünmekte ve buna karşı Müslümanları birlik olmaya davet etmektedir.⁵³⁷ Bu bağlamda Liyakat Beluc'un gerek Pakistan'da gerekse Pakistan dışında önemli çalışmalarda bulunan Cemâat-i İslâmî'nin aktif bir emiri olduğu görülmektedir.

⁵³⁶Cemâat-i İslâmî Pakistan, "Liyakat Baloc Kayyım Cemâat-i İslâmî", <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=109>

⁵³⁷Liyakat Beluc, "Tramp Ne Müslümanın Ko Apas Min Lirane aôr İsraile Ko Her Tarh ki Serperesti Dini Ka İ'lan Kiya He?" <http://jamaat.org/ur/articledetail.php?id=10382>

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CEMÂAT-İ İSLÂMÎ'NİN DİN VE SİYASET ANLAYIŞI

3.1. Din Anlayışı

3.1.1. Tevhîd ve Şirk

Mevdûdî'nin Cemâat-i İslâmî'yi kurmasındaki amaç tevhid bayrağını taşıyacak gerçek Müslümanlarla dini ikame etmektir. Onun bu düşüncesi kendisinden sonra gelen liderler tarafından da devam ettirilmiştir. Cemâat-i İslâmî'nin tevhid inancı aynı zamanda Cemâat'in ideolojisini de yansıtmaktadır. Buna göre tevhid, Hz. Muhammed'in en temel ve en önemli daveti olup, *Lâ ilâhe illallâh* yani "Allah'tan başka ilah yoktur" demektir. Tevhid İslâm'ın temelidir. İnsanlar tevhidi kabul eden inananlar ve tevhidi kabul etmeyen inanmayanlardan oluşmaktadır. Tevhîd'e inananlar için ahirette büyük bir mükafat verilirken inanmayanlar için ise ahirette zillet ve hüsrana olacaktır. Ancak, bunu sadece dil ile söylemek yeterli değildir. Önemli olan bu kelimenin gereğini yerine getirmektir. Tevhîd, insanın hayatında bir takım değişiklikler oluşturmali, onun etkileri insan üzerinde görülmelidir. Aksi takdirde tevhîdin her hangi bir etkisi olmayacaktır.⁵³⁸

Mevdûdî, tevhîd ve şirk konusunda şu açıklamalara yer verir: Allah zât ve sıfatlarında hiç bir şeye muhtaç değildir. İlahlık sadece Allah'a mahsustur. Tevhîd ile şirk arasında büyük bir fark vardır. Bu farkı anlamak için Allah insana tevhîdi anlama ilmi ve hikmeti vermiştir. Şirk; İnsanları bölen, insanların İlahlar üzerinde kavga etmesine yol açan, insanları birarada tutan kuvveti yok eden bir şeydir. Bu sebeple insanlar birbiriyle savaşımlara sürüklenmişlerdir. Oysa tevhîd, şirkin tam zıddıdır ve insanları birliğe çağırır. İnsanları tek Tanrı inancı üzerinde birleştirir. Eğer bu dünyada insanlar kendilerini şirkten temizlerlerse tek ümmet olabilirler ve birbirleriyle kardeş olarak yaşayabilirler. Bütün tarih boyunca insanları birarada tutan tek şey tevhîd inancı olmuştur. Tevhîd-i ilahiye'nin neticesi, tevhîd-i imandır. Tevhîd'e inandıkları halde birlik yoksa o halde o ümmete şirk düşmüştür. İkiyle ikinin toplamı beş etmez. Eğer şirk olmazsa insanlar gruplara bölünemez. İnsanlar fırkalara ve milletlere bölünüyorsa bu insanlar şirke düşmüştür. Tanrı bir Peygamber ve o Peygamber üzerinden bir Kitap göndermişken bunun dışına çıkıp yardım istemeye gerek yoktur. İnsanların bir ümmet

⁵³⁸ Mevdûdî, *Diniyyât*, s. 61-62.

olup farklı fırkalara bölünmesinin altında ırk ve yaşantı gibi etkiler olsa da hidayet her mekan ve zaman için geçerli olmalıdır.⁵³⁹

Mevdûdî, tevhîdin delillerini şu örnekler üzerinden açıklar; İnsan sadece bir Tanrı'ya hesap vermek zorundadır. Bu dünyada onu iyi ya da kötü yapmak için sadece bir Tanrı vardır. Bütün yetkiler Tanrı'ya aittir. Tanrı'nın vahdet olarak verdiği şeylerin başında namaz gelir. İnsanların aynı yöne dönmesi, cemâatle namaz, aynı dilde bütün dünyada ezan okunması bunlar tevhîdin delillerindendir. Mevdûdî, Müslümanlar arasındaki bu ortak paydaları, tek Tanrı'ya inanan insanların evrensel kardeşliği şeklinde ifade etmiştir. O, yine aynı şekilde Ramazan'da oruç tutulması, teravihle birlikte bir cemâatin oluşması, hac, kurban kesmek gibi ibadetlerin her millet ve ülkede olan insanların birliğine işaret ettiğini söyler. Tevhîd, mükemmel hayatın temelidir. Böylece bu şekilde insanlar tek ümmet olabilirler.⁵⁴⁰

Mevdûdî, Kur'an'ın Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili verilen ayetleri inat ve taassuba saplanmamış her akıl sahibi kişinin kabul edeceğini, aklın bütün bu nizamın kendiliğinden oluşamayacağına vicdanının şahadet edeceğini söyler. İnsanın yaratılışı, bitkilerin oluşması, cansız maddelerin oluşumu, özet olarak evrendeki tüm maddelerin inşa edilmesi tesadüf eseri değildir. Bütün mahlûkat Allah'ın birliğinin açıkça delilidir. Aynı şekilde Kur'an'da şirki red eden tevhîdi ispatlayan ayeti kerimelerde de Allah'a koşulan ortakların batıl olduğu, evrendeki nizamın Allah'ın hak, malik ve bir olduğuna, hak ile batıl arasındaki çatışmada her zaman hakkın galip geleceğine apaçık delil teşkil ettiğini söyler. Yüce Allah, müşrikler şirk koştuğu için bu delilleri öne sürmüştür. Allah da her şaibe ve noksandan uzaktır. Oysaki şirk koşturmak Allah'da bir zayıflık ve noksanlık var olması demektir. Allah'ın dünyadaki hükümdarlar gibi bir yardımcıya ihtiyacı yoktur.⁵⁴¹

Mevdûdî, Kur'an'da akla ve düşünmeye dayalı deliller verildiği gibi bütün peygamberlerin ve kitapların tevhîdi anlatmak için gönderildiğine dair naklî delillerin de olduğunu belirtir.⁵⁴² Ona göre; tevhîd'e inanmak, hayır ve ıslâhın başlangıcıdır. Bütün hayırların aslıdır. Çünkü tevhîd insanın içinde gerçek kul olmaya sebep olur.

⁵³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/117-119.

⁵⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/120-125.

⁵⁴¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV/257-258.

⁵⁴² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III/152-155. Ayrıca Tevhid konusuyla ilgili görüşleri için şu ayetlerin tefsirine bkz. Nahl 36; Beyyine 5; Yusuf 39-40; Taha 14; 20, 98; Zuhuf 64; Maide 72, En'am 74-78; Meryem 42- 48; Enbiya51-70; Ankebut 16-17; Saffat 83-99; Bakara 258; Mümtetine 4; Hacc 26-28; İbrahim 35-36.

Tevhîd insanı mutluluğa götüren bir araçtır. İnsanlığın mükemmel olması için insan dünyadaki mevcut olan şeylerden daha üst olan gayba yönelir. İnsanın nefsinin en temiz şekilde olması, ulvî âleme yönelmesi için hazırlar. O, tevhîdin dört mertebesi olduğunu söyler;

1. Sadece Allah'ı vacibu'l-vücûd olarak tanımak.
2. Bütün yeryüzü ve gökyüzünün Allah'ın yaratıcısı olduğuna inanmak.

Bu iki mertebe üzerinde hiç bir şüphe yoktur. Bu iki mesele hakkında bütün ilahi kitaplar ittifak halindedir. O yüzden sadece Hristiyanlar ve Yahudiler değil Arap müşrikler de aynı şekilde kabul etmiştir. Bu düşünceler onlar için de doğrudur. “Ve muhakkak ki eğer sen onlara, “Gökleri ve yerleri kim yarattı, Güneş ve Ay'ı kim (size) musahhar (emre amade) kıldı?” diye sorarsan mutlaka, “Allah” derler. O halde nasıl (haktan batıla) döndürülüyorlar?”⁵⁴³ “Ve muhakkak ki onlara: “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorarsan, mutlaka: “Onları, Azîz (yüce ve üstün) ve Alîm (en iyi bilen) yarattı.” derler.”⁵⁴⁴ gibi ayetler bunun delillerindendir.

3. Bütün yeryüzü ve gökyüzündeki sistem, Allah'a bağlıdır.
4. Allah'tan başka hiç kimseyi ibadete layık düşünmemek.

Son iki mertebe birbirine bağlıdır. Onun için de ikisi arasında doğal bir ilişki vardır ve birine inanmak doğal olarak ötekine inanmayı gerektirir. Mevdûdî ihtilafın genelde bu son iki mertebe arasında olduğuna dair açıklamalarını şu şekilde yapar;

“Yıldızlara ve Gezegenlere tapanlar, ihtiyaçlarının karşılanması için onlardan bir umut bekliyor. Bu yıldızperestler, insanların dünyadaki mutluluk, hüzn, sağlık, hastalık gibi ihtiyaçları giderdiğine inandıkları için onlara taptığını söylüyorlar. Müşrikler, çok büyük emellerde Allah'ın karar verdiğine inanıyorlardı. Ama küçük emeller içinse salih insanlara güç verdiğini düşünüyorlardı. Mesela bir padişah ve ona çok özel hizmet yapan kişiye bir üstünlük vermesi gibi. O dönemin insanları salih olan kişilerin Allah'ın kanunlarına dahil olabileceğini, Allah'ın dileklerinin kabul etmemesini özel olan bu kişilere başvurmadıklarından kaynaklandığını düşünüyorlardı. Dünyadaki isteklerinin olması için putlara tapıyorlardı. İnsanlar, salih ve sufi diye bilinen kişilerin mezarlarına gidip o insanın kendilerini duyduklarını ve dileklerini Allah'a ulaştırdıklarını kabul ediyor ve biz “onlar kadar Allah'a yakın değiliz” diyorlardı. Hristiyanlar da Mesih İsa'ya o kadar yakınlaştılar ki onu kul gibi kabul

⁵⁴³ Ankebut 61.

⁵⁴⁴ Zuhuruf 9.

etmeyip, Allah ile İsa arasındaki ilişkiyi çok abartıp onu kulluktan çıkardılar. Hatta o kadar ki onu ilahlaştırmaya başlayıp onun Allah'ın oğlu olduğunu söylediler. Bazı kişiler İsa'ya "İlah" demeye başladılar, çünkü onlar Allah'ın İsa'ya hulûl ettiğine inanıyorlardı."⁵⁴⁵ İbadet çok yüksek derecede köle, kul olmayı gösterir. Ama farklı mertebelerde olan insanlara farklı saygı gösterilir. Örneğin, bir padişahla, bir hocaya saygı aynı değildir. Allah'a saygı ise çok farklıdır. Kulluğun hakikatını düşünürseniz, bir insan kul olmayı kabul ediyorsa kul olan kulluk ettiği kişiden zayıf olmalıdır. Bu güç ve şerefi insan nasıl düşünüyor buna bakmak lazım. Fakat, Allah Hz. İsa'ya verdiği gibi isterse sıradan insanlara ilahi güçler verebilir.⁵⁴⁶

Şirk'i kısımlara ayıran Mevdûdî'ye göre insan, Allah'a mahsus sıfatların başka bir insanda olduğunu düşünürse bu şirk'tir. Ama bu sıfatları belli bir süreye kadar yani Allah'ın istediği kadar verdiğini düşünürse bu şirk değildir. Hz. İsa örneği buna delildir. Yine diğer bir örnek de bir hadiste; Mekke'deki Müşrikler tavaf ederken "lebbeyk, lebbeyk la şerike leke illa lebbeyk" (senin bir şerikin yok ama sana ortak olarak kıldığın ilah var) söyleyen Arap müşrikleri "şerik yok sadece senin kıldığın şerik var" diyerek sadece Allah'a değil ortak koştuğu ilahlara da kulluk ediyorlardı.⁵⁴⁷ Günümüzde ise şirk farklı şekildedir. Şirkin ruhu aynı ama farklı farklı cisimlerle gelmiştir. Kur'ân'ın verdiği talimatlar ise o ruhu yok etmek içindir. Allah, Hz. Muhammed'e verdiği şeriatle şirkî şu şekilde yasaklamıştır;

1. Müşrikler putlara ve yıldızlara secde ederken Allah kendisinden başka her şeye secde etmeyi yasaklamıştır.

2. Müşrikler kendi ihtiyaçları için Allah'tan başka varlıklardan yardım istiyorlardı. Bunlar birisi hasta olduğunda veyahut fakirlik ve envai çeşit musibetlerin defedilmesi şeklindeki durumları. Hz. Muhammed'in şeriatinde Allah bunu yasaklamıştır. *İyyâke na'budu ve iyyâke nestain* ayeti bunu ifade etmektedir.

3. Müşrikler, şerikleri Allah'ın oğlu veya evlatları olarak görüyorlardı. Bazıları bunu mecazi manada kullandıklarını söyleseler de Allah bunu hem hakiki hem de mecazi olarak kesin yasaklamış ve kabul etmemiştir.

4. Kendi din adamlarına ve büyük saydıkları ulemalara Allah gibi itaat etmeleri. "Onlar Allah dışında hahamlarını, rahiplerini ve Meryemoğlu İsa'yı ilah edindiler. Oysa

⁵⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/287-289.

⁵⁴⁶ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/290.

⁵⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/291-295.

onlara sadece tek ilaha, kendisinden başka ilah olmayan ve onların yakıştırma ortaklarından uzak olan Allah’a kulluk etmeleri emredilmişti.”⁵⁴⁸ ayeti buna delildir.

5. Müşrikler kendi putlarına ya da yıldızlarına yakın olmak için hayvanları kurban ediyorlardı. Allah bunu da kesinlikle yasaklamıştır.

6. Müşrikler ilahları için bazı hayvanları adıyorlardı. Yani bu hayvanlar dokunulmaz oluyordu. Allah bunu da yasaklamıştır.

7. Müşrikler, bazı kişilerin adlarının kutsal ve büyük olduğuna inanıp, o kişilerin adına yemin ediyorlardı. Allah bu uygulamaları da yasaklamıştır.

8. Allah’tan başkası için de hac yapıyorlardı. Belli bir yer ve kişi üzerine özel mekanlar yapıp oraya gidip ziyaret etmeyi hac olarak görüyorlardı. Bu o kişilere yakın olmak adına yapılıyordu. Allah bunları da yasaklamıştır. Allah’a yakın olmak için sadece Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebi gibi yerlerde olmak şart değildir.

9. Müşrikler kendi çocuklarının adına Abduşşems veya Abduluzza koyunca Ehl-i Kitap’tan olanlar da onları taklit ederek Abdulmesih ve bunu benzer isimler koymaya başladılar. Eğer bir kişinin çocuğu olmuyorsa Uzza’ya gidip dilekte bulunuyor. Dileği olunca da o putun ismini koyuyorlardı. Allah bunu da yasaklamıştır. Örneğin günümüzde insanlar hâlâ bu ruhu taşımakta, Müslümanların çocuklarına Abdurresul veya Hüseyinbahş isimlerini vermeleri buna örnek teşkil etmektedir.⁵⁴⁹

Kadı Hüseyin Ahmed’e göre tevhîdin anlamı, kula kul olmaktan çıkıp sadece Allah’a kul olmakla mümkündür. İnsanların *Lâ ilâhe illallâh*’taki sırları anlayabileceği bir toplumu oluşturmak ancak iktidara sahip olmakla gerçekleşir.⁵⁵⁰

Münevver Hasan’a göre ise, Allah bütün peygamberleri insanları tevhîd inancına davet etmek için göndermiştir. Son Peygamber Hz. Muhammed de bu amaçla hareket etmiş ve bir inkılâp gerçekleştirerek tevhîd bayrağı altında yepyeni bir toplum oluşturmuştur.⁵⁵¹ Hz. Muhammed, Mekke’de tevhîd ve iman, Medine’de ise İslâmî riyaseti uygulamış, atalarının dini üzere olan müşrik Arap toplumunu değiştirip onları tevhîd bayrağı altında birleştirmişti.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Tevbe 31.

⁵⁴⁹ Mevdûdî, *Tefhîmat*, IV/290 vd.

⁵⁵⁰ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, Lahore, t.y., s. 10-12.

⁵⁵¹ Seyyid Münvver Hasan, “Lezzet-i İman” *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahor, Eylül 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/

http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/tazkia_o_terbiat001/1.htm

⁵⁵² Seyyid Münvver Hasan, “Sireti (s.a.v) Ka Peyğam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore, Mart 2010, http://tarjumanulquran.org/old/2010/03_march/

Cemâat'ın şimdiki lideri olan Sirâcülhak, Pakistan devletinin *Lâ ilâhe illallâh* inancı üzerine kurulduğunu ve Pakistan'ın İslâm'dan ayrı düşünölemeyeceğini söyler. O, bütün mücadelelerinin Pakistan'da İslâmî bir devlet kurmak olduğunu, Cemâat-i İslâmî'nin de bu amaçla kurulduğunu söyler.⁵⁵³

Cemâat-i İslâmî'ye göre tevhid, ümmet olmanın delilidir. Eğer bir toplumda tevhid inancı bozulmuşsa o toplumu bölen her türlü fırka ve mezhebin oluşması kaçınılmazdır. Mevdûdî'nin insanların fırkalara ve milletlere bölünmesini şirke düşmekle ilişkilendirmesi, üzerinde düşünölmeyi gerektirecek önemli bir iddiadır. Bu düşünceye göre insanlar aynı Allah'a aynı Peygamber'e ve aynı Kitab'a inanırken eğer farklı fırkalara bölünüyorsa bunun altında ırkçılık ve yaşantıda olabilecek başka etkenler vardır ki bu da tevhid ilkesinden sapmadır. Cemâat-i İslâmî'ye göre bu durumdan kurtulmanın yolu Müslümanlar'ın tevhid inanacına dayalı bir İslâm devleti kurmasıyla sağlanabilir. Cemâat-i İslâmî üyelerine tevhid bayrağını taşıyan gerçek Müslümanlar rolünü vererek onların bu ideali gerçekleştirilmesi için mücadeleye davet eder.

3.1.2. Kur'ân

Cemâat-i İslâmî'ye göre Kur'ân-ı Kerim eşsiz ve insanlığa rehberlik etmek için evrenin ebedi yasasına sahip olan bir kitaptır. Cemâat, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'i bir reformu gerçekleştirmek, yepyeni bir toplum oluşturmak için eğittiğini düşünür. O, dünyadaki bütün kitaplardan farklıdır. Onu eşsiz yapan özelliklerin başında da uslûbu gelir. Mevdûdî'ye göre Kur'ân'da tarihi, sosyolojik, ekonomik ve medeni konulardan, felsefî ve tabiat konularına ve hukuki kurallara kadar birçok ilimden bahsedilir. Kur'ân'da bütün bu konular Kur'ân'ın kendi uslûbuna göre yer alır. Kur'ân'ın en büyük öğreticisi ise Hz. Muhammed'dir. Kur'ân'ın amacı insanı refaha ve felaha iletecek yolları göstermektedir. Mevdûdî, Kur'ân'ı anlamaya çalışmanın yolunun ona ilahi bir kitap şeklinde bakmaktan geçtiği görüşündedir. Ona göre, zamanla tevhîd dinini unutan insanlara Allah resuller ve kitaplar göndermiştir. İşte bu gönderilen nebi ve resullerin son halkası Hz. Muhammed'e verilen kitap Kur'ân-ı Kerim'dir. Mevdûdî, Kur'ân'ın ilk olarak, Hz. Muhammed'in eğitilmesi ile ilgili emirlerle başladığını; ikinci olarak, insanlara hakikatle ilgili bilgileri verip onları batıl olan düzeni ve bunların

⁵⁵³ Sirâcülhak, "Tekmili Pakistan Ka Acenda", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahor, Aralık, 2014. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/639

yanlılıklarını gösterdiğini; üçüncü olarak da insanları kurtuluş ve saadete ulaştıracak doğru yolun temel ilkeleri içerdiğini söyler. Bu düşünceye göre, Kur'an önce on üç yıl Mekke'de sağlam temelli bir İslâm inancını insana vermiştir. İslâm'ın ilk tohumları burada atılmıştır. Daha sonra ise Medine'de devam eden davet ve tebliğ sürecinde ise Kur'an, daha çok toplumsal yasalar ve bir devlet yönetimi içeren yasalar, medeni kanun, savaş ve barışta yapılması gerekenler gibi konuları içine almaktadır. Kur'an sadece bir takım ahlaki kurallar ve ibadetlerin yer aldığı din kitabı değildir. Bir nizam, bir hükümet kurmak için bu yolda toplumu harekete sevk eden rehber bir kitaptır. Ancak Kur'an'da bir takım hukûkî emirler var diye, ona bir kanunlar mecmuası, anayasa demek de doğru değildir. Kur'an mükemmel bir hidayet kitabıdır. Kur'an'ın evrensel bir kitap olduğu düşüncesi Kur'an'ın indiği toplumda yerel unsurlara yer vermesine rağmen, vermek istediği mesajların evrensel olması, evrensel bir vahyin ancak belirli bir zaman içerisinde belirli bir topluma inmesi gerektiğini, yoksa soyut kavramlar üzerinden insanlara bu dini ve hayat nizamını anlatmanın imkânsız olduğu düşüncesine dayanır. Kur'an'da olaylar bir kronolojiyle değil, insanların düşünce sistemlerini değiştirmek için kendine has bir üslupla yazılmıştır. Kur'an'ın nüzul sırasına göre yazılmamasının hikmetlerinden biri de Kur'an'ın İslâm'dan habersiz topluma inmişken daha sonra ise İslâm'ı kabul eden bilinçli bir topluluğa indiğinden her iki dönemi de içeren bir düzenin olmasında görür. Kur'an'da benzer konuların arka arkaya sıralanmayışını ise Kur'an'ın monoton ve sıradan bir kitap olmadığına bağlar. Kur'an'daki surelerin sıralanışının tamamen Allah tarafından Hz. Muhammed'e bildirildiğini bunun daha sonradan insanlar tarafından düzenlenmediğini açıklar.⁵⁵⁴

Cemâat-i İslâmî'nin üyelerinden Said Ekrem'e göre Kur'an, bir hidayet rehberi olarak, insan ve toplum hayatında bir devrim oluşturacak ilkeler içermektedir. Kur'an, insanı her anlamda aydınlatacak konuları içermesiyle mucizevî bir kitaptır. Kur'an'ın ruhunu anlamak için onun emir ve yasaklarını yerine getirmek gerekmektedir.⁵⁵⁵ Cemâat üyelerinden Goher Milsiyani göre ise, Kur'an insanı doğru yola ileterek insanın hayatını kolaylaştırır.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Mevdûdî'nin Kur'an-ı Kerim ile ilgili geniş bilgi için *Tefhîmu'l- Kur'an*, I/13-40; (Mevdûdî, "Kur'an-ı Kerim'e Giriş", *Tefhîmu'l Kur'an*, I/15-38); Mevdûdî, *Fetvalar I*/349.

⁵⁵⁵ Said Ekrem, "Kur'an Fehmi Kis Tarha", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Eylül, 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/fahim_quran001/1.htm

⁵⁵⁶ Gauher Malesyani, "Ehsanat-e Kur'an-e Kerim", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Mayıs 2011. <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2011/MAY>

Mevdûdî, Kur'ân'da geçen *dini ikame etmek*⁵⁵⁷ kavramının yanlış anlaşıldığını, oysa Hz. Muhammed'in 23 yıllık mücadelesinin bunun için olduğunu söyler. O, hem tebliğ etmiş hem de savaşarak Arabistan'ı ele geçirmiştir. Hz. Muhammed dini ve şeriatı hayatın her alanında uygulamıştır.⁵⁵⁸ Mevdûdî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'i okuyan bir kişi, ona inananların, kâfirlerin sömürgesi altında dinlerini yaşayamayacaklarını anlar. Çünkü bu kitaba inanmak kendine ait bir devlet kurulmasını öngörür. Dinin yaşanması için, fikri, ahlaki, medeni, kanuni ve siyasî olarak galip olması için canlarını bile feda etmelerini ister. Aynı şekilde bu Kitap, inananların iktidar sahibi olduklarında, emir ve yasaklar uygulandığı, çok güzel bir hayat nizamı yaşanacağını da bilir. Kur'ân'da geçen ayetlerin hayata geçirilmesi için örneğin; zekâtın kanunlara göre toplanıp dağıtılması,⁵⁵⁹ faizle ticarete karşı savaşılması,⁵⁶⁰ katillere kısas yapılması,⁵⁶¹ zina ve iftira yapanlara had uygulanması,⁵⁶² kâfirlere karşı savaşılması,⁵⁶³ Ehl-i Kitap'tan cizye alınması gibi emirlerin ancak Müslümanların iktidarı elinde bulundurmalarıyla mümkün olabileceğini belirtir. Mevdûdî'ye göre, Kur'ân indiği günden itibaren Müslümanların yönetilen değil yöneten olmalarını istemiştir.⁵⁶⁴

Cemâat-i İslâmî üyelerinden olan Mevlana Abdulmalik'e göre Kur'ân'ı tefsir edenlerin dikkat etmeleri gereken hususlardan biri öncelikle Arapça bilmeleri gerektiği hususudur. Diğer önemli nokta ise Kur'ân'da bazı ayetlerin özel anlamları olması hasebiyle bunlara dikkat edilmesidir. Abdulmalik, Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in zamanında ve sonraki dönemde uygulanan bir kitap olduğunu ifade eder. Kur'ân'ı anlamak için bu sistemi ve etkileşimi anlamak gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'ın uygulanması ve yorumlanmasında Peygamber başta olmak üzere, sahabeler, tabiun, tebei tabiun, müçtehit alimler ve selef-i salihini yok sayarak sadece kelimelerin sözlük anlamından hareketle Kur'ân'ı yorumlamak anlam hatalarına neden olabilecektir. Şu ana kadar Kur'ân'ın Peygamber, sahabe, tabiin ve selef-i salihine aykırı olmadığını akl-ı selim sahibi birisi çok kolay anlayabilir.⁵⁶⁵

⁵⁵⁷ Şûra 13.

⁵⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV/491. (Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, s. 226-227).

⁵⁵⁹ Nisa 105.

⁵⁶⁰ Bakara 275, 279.

⁵⁶¹ Bakara 178.

⁵⁶² Nur 2-4.

⁵⁶³ Bakara 190, 216.

⁵⁶⁴ Mevdûdî'nin konuyla ilgili delil getirdiği ayetler şunlardır; İsra 89, 99, 101; Kasas 104-105; Rum 1-3; Saffat 171-179; Sad 11.

⁵⁶⁵ Mevlana Abdulmalik, "Tefsir-i Ruhu'l-Kur'ân Eyk Tearif", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Aralık 2012.

Mevdûdî, Kur'ân'ın yorum ve tefsirini yapanların Kur'ân'da, tefrika ve ihtilaf çıkardıklarını, dinde bölücük yaptıklarını söyleyerek onları sert bir dille eleştirmiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalarda ister ilk dönem âlimleri olsun ister daha sonraki dönem âlimleri olsun o kadar farklı yorumlar yapmışlardır ki, emir ve yasaklar konusunda bir görüş birliği oluşturamamışlardır. O, burada Kur'ân'da hangi konularda yorum yapılıp yapılmayacağı konusunun da iyi bilinmesi gerektiğini Kur'ân'ın İslâm'ın temel ilkelerine uygun, İslâmî nizam kuralları içerisinde olan yorumları yasaklamadığını, ayrılığa ve kavgaya neden olan yorumları ise yasakladığını söyler. Kur'ân'ın sağlıklı bulduğu yorumlar toplumlara canlılık verir, akıllı ve düşünen bireylere sahip her toplum bu yorumlara destek verir. Ama düşüneyemeyen aptal zihinlere sahip bir toplum isteyenler ise bu yorumları yasaklarlar. Mevdûdî, konuyla ilgili olarak şu örneği verir; İslâm'ın temel ilkelerine ters düşmeyen bir âlim ve fakîhin bazı konularda farklı düşünebileceklerini, kendi düşüncelerini İslâmî bir kıstas olarak görmeyip, birbirlerini İslâm dışına koymadıkları sürece görüşlerini deliller getirerek savunabilmelerinde bir sakınca yoktur. Ama İslâm'ın temel ilkelerine ters olduğu halde, öne sürdüğü fikri de İslâmî bulup buna itiraz edenleri İslâm dışına koyması yanlıştır. Hz. Muhammed, kendi döneminde İslâm sınırları içerisinde ihilaflara izin vermiştir. Bu toplumun sağlıklı ve düşünen bireyler olması için gereklidir. Ayrıca içtihat kapısının açık olması düşünürlere bu sayede izin verildiğine işarettir.⁵⁶⁶

Cemâat'ın hemfikir olduğu Kur'ân anlayışı Mevdûdî'nin şu düşünceleriyle tamamen aynıdır: Mevdûdî'ye göre Kur'ân, dini kurumlarda veya üniversitelerde soyut teorilerin ve dini sırların aydınlığa kavuşacağı bir kitap değildir; o, Allah'ın tek doğru yoluna insanları davet etmek için bir heyecan ve aksiyon kitabıdır. Dolayısıyla İslâm, şirk veya Allah'ın dışında ilahlar edinmeye karşı son derece yıkıcı mücadeleyi hedefleyen İslâmî düzenin kurulmasıyla Allah'ı merkeze koyan devrim dinidir. Böylece İslâm dinamik bir güçtür, dünya çapında insanoğlunun faydasına prensipleri ve ilkelerinin uyum içerisinde olduğu dünyayı değiştiren bir devrim hareketidir. Cihat ise, ilahi düzeni kurmak için başka bir girişimdir; Kur'ân bu şekilde inancın mihenk taşı olduğunu açıklar. Böyle bir girişimde olan bir kişinin Allah'ı memnun etmek için geride başka hiç bir yöntemi yoktur.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I/39-40. (Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, s. 35-38).

⁵⁶⁷ Moten, *Revolution to Revolution, Jama'at-e Islami in the Politics of Pakistan*, s. 59-60.

Cemâat-i İslâmî'nin Kur'an anlayışına bakıldığında Kur'an'ın sadece bir takım ahlaki kurallar ve ibadetlerden mürekkep bir kitap değil onun toplumları harekete geçiren bir nizam kurmaya yönelten bir aksiyon kitabı olduğu düşünülür. Cemâat-i İslâmî'ye göre Kur'an 23 yıllık bir sürede insanlara dini ikame etmenin yollarını göstermiştir. Böyle bir kitap insanlar arasında tefrika ve ihtilaf çıkarmak, dinde bölücük yapmak için değil insanları tek ümmet yapmak için inmiştir.

3.1.3. Nübüvvet

Cemâat-i İslâmî nübüvvete iman ve nübüvvetin gerekliliği konusunda ittifak halindedir. Mevdûdî, nübüvvetin gelmesiyle insanların kendi çabalarıyla bu bilgiyi elde etme zorunluluğundan kurtulduğunu, nebilerin onlara doğru yolu göstererek insanların işini kolaylaştırdığını düşünür. Bu düşünceye göre, Allah'ın, insana O'nun sıfatlarını anlatan, Allah'ın istediği şeylere davet eden bir Peygamber'i göndermesiyle insanı sorumlu kılar. Ama insan kendi aklıyla bunları bilmek zorunda değildir. Ayrıca Peygamberlerin bir ihtiyaç olduğunu gösteren akli ve nakli deliller de bunu göstermektedir.⁵⁶⁸ Mevdûdî'ye göre insanın doğru yolu bulmasında esas alınması gereken sadece akıl değildir. İnsan dünya hayatında doğru yolu bulmak için, hiçbir dış etkene maruz kalmadan, akıl ile bilgisinin tam ve en uygun şekilde denenmesi sırf kendi imkânlarına bırakılsaydı, o zaman kendi aklıyla hak ve hakikate erişenler, başarıya ulaşip kurtulacak erişemeyenler ise başarısız olacaktı. Allah insanı bu zor durumdan kurtarmış, kendilerine sıfatlarının gerçek bilgisini verdiği, kanun ve doğru hayat düsturunu vahyettiği, dünya ve ahiret hayatının anlamını verdiği seçkin insanlar gönderdi ve böylece insan için ebedi saadet yolunu gösterdi. Bu seçkin insanlar, Allah'ın elçileri olan peygamberleridir. Bu düşünceye göre Mevdûdî, aklın her insan için doğru yolu bulmada ölçüt olmadığını bunun kişiden kişiye değişebileceğini düşünmektedir. Aynı şekilde marifetullah konusunda da aynı düşünceleri ifade etmektedir. Ona göre, çevremizde ve kendi nefsimizde Allah'ın varlığına işaret eden sayısız belirtiler vardır. O'nun her şeye kadir olması, her şeyi yaşatması, kısaca O'nun sıfatları her yerde O'nun eserleri üzerinde görülmektedir. Ancak insanın zekâsı ve bilgi edinme yeteneği, onları gözlemlemek ve anlamakta hataya düşmüştür. Bazı insanlar iki tanrı inancına bazıları teslis inancına bir kısmı da çok tanrıcılığa yönelmiştir. Bazı insanlar da tabiata tapmaya başlamış ve ilahlığı çok çeşitli tanrılara bölmüştür. Yağmur,

⁵⁶⁸ Mevdûdî, *Diniyyât*, s. 32-35.

hava, ateş, hayat ve ölüm tanrıları gibi. İlahi belirtiler çok açıkça belli olmasına rağmen insan aklı tereddüde düşmüş ve gerçeği doğru biçimde görememiştir. İnsanda düşünce karışıklığı oluşmuş ve çeşitli aldatmacaların içine girmiştir.⁵⁶⁹

Mevdûdî, peygamberlerin doğuştan diğer insanlardan farklı olarak bazı özel yeteneklerle dünyaya geldiğini ve bu yeteneklerin çalışılarak elde edilemeyeceğini savunur. Onlar normal insanların en üst konumunda yer alır. Mevdûdî, Peygamber tarafından uygulanan şeyin hikmetinin ne olduğu anlaşılamasa bile bunu en iyi Peygamber'in bileceğini düşünerek bunda yanlışlık aramamak gerektiğini söyler. Peygamber'e inanmayanlar ise dinden çıkmış kabul eder.⁵⁷⁰

Kur'ân'da geçen "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir"⁵⁷¹ ayetinin sembolik değil bizatihi fiilen gerçekleştiğini düşünen Mevdûdî, bu bilginin insanların bilinçaltında yer aldığını, bu bilgilerin ortaya çıkması için yardımcı olan harici sebeplerden birinin de Peygamberler, semavi kitaplar ve Peygamberlerin yolundan giden davetçilere bu yüzden "hatırlatıcılar" dendiğini de söyler.⁵⁷² Mevdûdî bu görüşü ile ilk ikrarı zımnen iman olarak kabul etmiş görünmektedir. Onun peygamberler ve onun davetini yayan her insanın aslında bu ikrarı hatırlatmak için gönderildiğini söylemesi bu düşünceyi desteklemektedir.

Cemâat'e göre, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ve ilk din de İslâm'dır. Peygamberlerin dünyaya geliş amacı aynıdır. Bütün peygamberlerin tek amacı insanları putperestlikten çıkarıp, tevhide çağırmak, son Peygamber Hz. Muhammed de bu amaçla insanları dine davet etmiştir.⁵⁷³

H. Muhammed'in nasıl bir insan ve nasıl bir peygamber olduğu konusunda Mevdûdî'nin ifadesi şu şekildedir: "Hz. Muhammed, Peygamber olmadan önce de putlara tapmamış, hiçbir kötülüğe karışmamış hayatını saf, temiz ve namuslu olarak geçirmeyi başarmıştır. Hz. Muhammed sahip olduğu sıfatlarla eşsiz bir insandır. Hz.

⁵⁶⁹Ebu'l Ala Mevdûdî, *İslam'ın Temelleri*, çev. Muhammed K. Kayani- Şayeste M. Kayani, Ummah Neşriyat, İstanbul 1981, s. 39-41.

⁵⁷⁰ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 36-41.

⁵⁷¹ A'raf 172.

⁵⁷² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II/95-99. (Mevdûdî, *Tefhîm*, II/114-116).

⁵⁷³ Seyyid Münevver Hasan, "Lezzet-i İman", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahor, Eylül 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/

Muhammed, eşsiz bir mütefekkir, mükemmmel bir ıslâhatçı, bir kültür ve medeniyet kurucusu, eşi olmayan bir kumandandır. Birbirlerine karşı savaşıyan o cahil insanları tek bir bayrak, tek bir din ve tek bir kültür ve medeniyet altında birleştirmiştir. Düşünce tarzlarını ve ahlaki yapılarını değiştirmiştir. Hz. Muhammed tarih boyunca en büyük kahramanlardan daha üstündür. Bazıları fikir ve teoride yüksek olup fiiliyatta yetersizdir. Bazıları sadece devlet başkanı olarak bazıları da bir asker olarak ün yapmıştır. Ama hayatın her alanında üstün bir yeteneğe sahip insan yoktur. Hz. Muhammed hem askeri bir deha, hem bir devlet adamı, hem bir kanun yapıcısı, hem de bir ahlak öğreticisidir. O bütün âlemlere gönderilmiş kendi çağında olduğu gibi her çağda da modern kalan eşi ve emsali olmayan çok büyük bir peygamberdir. Bütün bu özelliklere sahip olan bir insanı Allah'ın hakiki peygamberi olduğunu kabul etmemesi imkansızdır.” O, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu ve ondan sonra ise peygamber gelmeyeceğine inanır. Buna delil olarak da Hz. Muhammed'in kendisinden sonra değişmeyen Kur'ân-ı Kerim'i bırakmış olmasını gösterir.⁵⁷⁴

Mevdûdî'nin, “diğer cemiyetler yeryüzünde var olan teşkilatlara benzerken biz Allah'ın elçisinin bina ettiği ilk şekli seçtik”⁵⁷⁵ sözleri olmak üzere sonradan gelen Cemâat liderlerinin de Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş amacını ve misyonunu ifade ederken kendilerinin Hz. Muhammed'i örnek alarak, İslâm'ı yeniden hayata geçirmeyi hedeflediklerini ve bu şekilde Hz. Muhammed'in misyonunu üstlendiklerini iddia ettiklerini görüyoruz. Yine Kadı Hüseyin Ahmed'in, “gerçek İslâm'ı getiren Hz. Muhammed'in vizyonunu Cemâat-i İslâmî üstlenmiş durumdadır”⁵⁷⁶ sözleri de bu düşünceyi teyit eder görünmektedir. Bu bakımdan Cemâat-i İslâmî bir nevi kendisini İslâm'ın temsilcisi konumunda görmektedir. Aynı zamanda Cemâat, dine davet eden bir tebliğ Cemâati değil ülkede bir inkılâp gerçekleştirmeyi hedefleyen siyasî bir hareket olduğunu da yine aynı şekilde hem teoride hem de siyasî hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durumda en büyük devrimci olarak gördüğü Hz. Muhammed'in bırakmış olduğu büyük ve anlamı yüksek mirasın da sözcülüğünü yapmış olmaktadır.

Mevdûdî, Hz. Muhammed'in dört çeşit çalışma alanı olduğunu Kur'ân'dan⁵⁷⁷ getirdiği şu delillerle izah eder; Öncelikle Hz. Muhammed'e Kur'ân-ı Kerim verilmiş ve

⁵⁷⁴ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 48-59.

⁵⁷⁵ Mevdûdî, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, s. 16-17.

⁵⁷⁶ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 7-9.

⁵⁷⁷ Bakara 125-129; Âl-i İmran 164; Cuma 2.

Kur'ân'ı insanlara öğretmesi istenmiştir. Diğer Kitab'ın amacına uygun olarak hikmeti öğretmesi, üçüncü olarak da insanları hem kişi hem de toplum olarak terbiye etmek ve nefislerini temizlemektir. Toplumun ıslâhı ve terbiyesi için bu görevi alan Hz. Muhammed insanları terbiye ederek faaliyetlerini sürdürmüştür. Hz. Muhammed'e Allah bir takım roller vermiştir. Şöyle ki, o, bir Kur'ân açıklayıcısı,⁵⁷⁸ dini bir lider ve taklid edilmesi gereken bir Peygamber, kanunları uygulayan,⁵⁷⁹ bir hakem ve hakim olarak Resul,⁵⁸⁰ bir hükümdar⁵⁸¹ şeklinde rolleri belirlenen Hz. Muhammed'e kanunları hazırlama yetkisi verildiğine göre o zaman kanun hazırlayıcısı ve uygulayıcısı sadece Allah değildir. Allah'ın emrettiği, yasakladığı, helal ettiği, haram ettiği, doğru ilan ettiği ve yanlış olarak belirlediği konuların dışında Hz. Peygamber'in helal ve haram ettiği şeyler de aynı önemi taşımaktadır.⁵⁸² Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı yetki ile bazı şeylerin gereksiz olduğunu belirtmiş, bu hususta çeşitli kaide ve kurallar belirlemiştir. Mevdûdî, Hz. Muhammed'in bizzat Allah tarafından seçilen bir hakim olmasını, dini ve içtimai konuda kesin hükmü öğrenmenin iki kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, diğeri de bu kanuna göre kararı veren hakim ve yargıç Hz. Muhammed olmasıyla ilişkilendirir. Hz. Muhammed'e verilen hakimlik ve hükümdarlık bizzat Allah tarafından verilmiştir. Birileri onu tayin etmemiştir. Bundan dolayı, Peygamber'in hakimiyetine karşı çıkmak Allah'a karşı çıkmak demektir. Kur'ân açıkça Allah'a, Peygamber'e ve ulu'l-emr'e itaati emretmiştir.⁵⁸³ O, devlet başkanlarına bazı konularda ihtilaf edilebilse de Allah'a ve Peygamber'e kayıtsız şartsız itaatın şart olduğunu söyler.⁵⁸⁴

Mevdûdî, Kur'ân ve peygamberin siretini derin ve kapsamlı bir şekilde anlamadaki ölçüyü şu şekilde yorumlar; Bu kişiler özel yeteneği olan, kıymetli bir taşın en ince özelliklerini dahi açığa çıkarabilecek yılların tecrübesine sahip, bir

⁵⁷⁸ Nahl 44.

⁵⁷⁹ A'raf 157.

⁵⁸⁰ Şûra 15; Nur 51; Nisa 61-65, 105.

⁵⁸¹ Nisa 59-80; Fetih 10; Muhammed 33, Ahzab 36.

⁵⁸² Mevdûdî'nin konuyla ilgili verdiği ayetler şunlardır: "Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler." A'raf 157; "Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlar, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir. Haşr 7.

⁵⁸³ Nisa 59.

⁵⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Siret-i Server-i Âlem*, (I-III), IX. Baskı, Lahor 2013, 1/289-296. (Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 188-195.

kuyumcununki kadar duyarlı kişilerdir. Bu niteliklere sahip olan kişi şariat sistemini bir bütün olarak kavrayıp değerlendirebilir. Bu kişiye ayrıntılı meseleler geldiği zaman, kendi içgörüsünü kullanarak bunların hangilerinin İslâm'ın mentalitesi olduğunu ya da olmadığını anlayabilir. İşte bu ölçü bir insanın din adına olan bir şeyi reddetme veya kabul etmede kullandığı ölçüdür. Bu kişinin İslâm'a ait bilgisi ve donanımı ile verilen bir haber hakkındaki yorumunda bir yargıya varabilir. Böyle bir insan sanki peygamberin zihnine sahipmiş gibi neredeyse peygamberin düşündüklerini düşünecek mizaca sahiptir. İşte bu insan Allah'ın kitabını ve Resul'ün sünnetini derin ve kapsamlı bir şekilde anlar.⁵⁸⁵ Mevdûdî'nin bu görüşü birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Muhaliplere göre, bir hadisin doğruluk değeri İslâm'ın gerçek ruhuna bağlı olarak bir kişinin subjektif-rasyonel değerlendirilmesine bağlı olacaktır. Gerçek İslâm'ın doğası kavramı teolojik kurgunun ürünü olup, tam olarak nasıl inşa edildiği açıkça belli değildir. Bu konuda haliyle ihtilaflar olacak, Peygamber'in mîzâcında aynîleşmiş (mîzac şînâsi rasûl) kişinin verdiği yargının ötesinde bir karar mercii olmadığı zaman, kişisel görüş ön planda olacaktır. Ayrıca bu düşünce klasik Müslüman muhakemesine aykırı düşmektedir. Geleneksel olarak, hadisler rivayetlerine göre tetkik edilip, gerçek olan teşhis edilmektedir. Bu düşünce aynı zamanda şöyle bir soruyu da gündeme getirmektedir: Eğer “gerçek İslâm'ın karakteri” bu derece iyi anlaşılabiliriyorsa neden hadislerle ilgilenme gereği duyuyoruz?⁵⁸⁶

Bu düşünceye göre, Mevdûdî, hadislerin sıhhatini tespit, anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma gibi konularda basîret sahibi olan bu fakihlerin rûhu Peygamber'in rûhunda yok olur, nazarı Peygamber ile birleşir, zihni İslâm esaslarına göre şekillenir. Peygamber'in mîzâcında aynîleşmiş tefakkuh sahibinin hadisin sıhhati konusunda vereceği hüküm ile muhaddisin kararı arasında haberin âhadlığı açısından hiçbir farkın olmayacağı aşîkârdır. Mevdûdî, dirâyetü'l-hadis ve metin tenkidi konusunda muhaddislerin neredeyse hiçbir şey söylememiş olmalarının kendisini özellikle Hanefî fakihlerin metotlarına başvurmak zorunda kaldığını söyleyerek savunur.⁵⁸⁷

Daha dikkat çekici olan ise Mevdûdî'nin, Peygamber'in mîzâcında aynîleşmiş (mîzac şînâsi rasûl) konusunda ileri sürdüğü düşünce kendisine bu statüyü verdiği

⁵⁸⁵ Charles J. Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi-Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı”, çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi 1994, s. 300.

⁵⁸⁶ Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi”, s. 301.

⁵⁸⁷ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 12, Sayı:1, 2003, s. 42-43.

dair imalarda bulunulabilir. Gerçi o hiçbir yerde bu konuda ne kendisi ne de yakın dostları hakkında açıkça bir iddiada bulunmamıştır. Kendisini Kur’ân ve Sünneti esas alarak doğru tutum sergilediğini, İslâm’ın tebliğiyle meşgul olduğunu iddia ederek aslında İslâm’ın özünü anlayan ve hakikaten Peygamber’in mîzâcında aynîleşmiş (mîzac şînâsi rasûl) olan hislerine katkıda bulunmuş oluyordu. Mevdûdî’nin en yakın arkadaşı Mevlana Emin Ahsen Islahi tarafından bu isnadın (mîzac şînâsi rasûl) Mevdûdî’ye verilmesinin düşünüldüğü beyanatları muhaliflerin Mevdudi’nin kendisini peygamber makamında gördüğü şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Mevdûdî İslâmî tarzda düşünme yeteneğine sahip olan kişilerin, aralarında bazı ihtilafların olabileceğini, bunun Ebu Hanife ve öğrencileri arasında da olduğunu belirtir. O, burada müçtehitlerin en muteber olanlarının dahi hata yapabileceğini, büyük müçtehitlerin eğer kendi görüşlerinde sünnetten sapmalar olursa daima sünnete uyma konusunda takipçilerini uyardıklarını ve teşvik ettiklerini söylemektedir. Mevdûdî aslında muhaddislerin taklit edilmesi düşüncesini yıkmak istiyordu fakat bu düşünceleri muhaliflerin kendisine cephe almasına sebep olmuştur. O kendisine yöneltilen saldırılara karşı cevabı çoğunlukla “Tercümânü’l-Kur’ân”da vermiştir.⁵⁸⁸

Cemâat-i İslâmî’ye göre Peygamber’e iman, itaat ve onun yolunu takip etmek zaruridir. Cemâat-i İslâmî’nin peygambere yüklediği misyonun temelinde gönderildiği toplumu değiştirmek, ıslâh etmek ve bir inkılâp gerçekleştirmek düşüncesi vardır. Peygamberler yeryüzüne başka birine tabi olmak veya yönetilen olmak için değil, ancak yöneten veya idareci olmak için gelmişlerdir.⁵⁸⁹ Münevver Hasan her peygamberin dönemin felsefesi ve ideolojisine göre hareket ederek mücadele ettiğini, atalarının dini üzerinde olan toplumu böylece ıslâh edip yepyeni bir toplum oluşturduklarını, bu misyonun Hint alt kıtasında Mevdûdî’nin İslâmî hareketiyle yeni şeklini aldığını söyler. Ona göre Arap dünyasında ise bu misyonu Hasan el-Benna üstlenmiş ve bu iki hareketin en önemli özelliği İslâm’ı sonradan çıkan bütün sistemlerin üstünde görmekten kaynaklanmaktaydı.⁵⁹⁰ Böylece Münevver Hasan’nın bu söylemleri Mevdûdî ve Hasan el-Bennâ’yı müceddid olarak gördüğü düşünülebilir.

Aynı şekilde Sirâcülhak da, gönderilen bütün peygamberlerin toplumu ıslâh etme maksadıyla gönderildiğini, ne Hz. Süleyman’ın, ne Hz. Davut’un, ne de Hz. Yusuf’un hükümdarlık için değil toplumu ıslâh için geldiklerini, son peygamber Hz.

⁵⁸⁸ Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi”, s. 301-303.

⁵⁸⁹ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, II/66-67. (Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, II /79).

⁵⁹⁰ Hasan, “Sireti (s.a.v) Ka Peyğam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*.

Muhammed'in sadece dini davet eden değil aynı zamanda savaşta komutan, camide imam olarak farklı rollerde yer alan aktif bir peygamber olduğunu ifade eder.⁵⁹¹

Cemâat-i İslâmî'nin nübüvvet anlayışını anlamak için öncelikle onun peygamberlere yüklediği misyonu anlamak gereklidir. İnsanların ilk ikrarında kabul ettiği imanı insanlara hatırlatmak için peygamberler göndermiştir. Bu anlamda Mevdûdî Peygamberleri hatırlatıcılar olarak ifade eder. Ayrıca peygamberler bazı özel yeteneklere sahip olması yönüyle diğer insanlardan ayrılmaktadır. Peygamberlere iman ve onların yolunu takip etmek zaruridir. Cemâat-i İslâmî, peygamberleri bir toplumu değiştiren ve ıslah eden devrimciler olarak görür. Cemâat-i İslâmî'ye göre, Hz. Muhammed sadece İslâm'ı tebliğ etmekle kalmamış aynı zamanda bir İslâm devleti kurarak onun liderliğini yapan devlet başkanıdır.

3.1.4. Din ve Şeriat

Cemâat-i İslâmî'nin din anlayışı genel olarak; insanın boyun eğip, teslim olduğu nizami bir hayattır.⁵⁹² Mevdûdî'nin dine verdiği anlam ise Kur'ân'da din kelimesinin geçtiği ayetlerin ifade ettiği manaları yorumlamasıyla belirginleşir. Örneğin dinin hâkimiyet ve iktidar; hâkimiyet karşısında teslimiyet ve itaat olarak anlamını şu ayetlere dayandırır: “Sizin için yeryüzünü bir durak, bir konak yeri kılan ve gökyüzünü de çatı gibi ayakta tutan Allah'tır. O sizlere bir biçim verdi, şu görünüşünüzü de en güzel kıldı ve sizi güzel şeylerle rızıklandırdı. İşte budur Rabbiniz olan Allah. Âlemlerin bereketi ne yücedir. O diridir. Ondan başka ilah yoktur. Öyleyse dini O'na halis kılarak Allah'a dua edin.”⁵⁹³;

“Hiç şüphesiz biz sana bu kitabı hak ile indirdik. Öyleyse sende dini yalnızca O'na halis kılarak Allah'a ibadet et. Haberin olsun halis olan din yalnızca Allah'ındır. O'ndan başka veliler edinerek “Biz bunlara sırf bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz (ibadet ediyoruz) diyenlere (gelince) şüphesiz ki Allah onlar arasında ayrılığa düşükleri şeyde hükmünü verecektir. Allah yalancı, nankör insanı doğru yola iletmez.”⁵⁹⁴;

“De ki; ‘Dini Allah'a halis kılarak, O'na kulluk etmekle emrolundum.’ Ve ben Müslümanların ilki olmakla da emrolundum... De ki;’ Ben dinimi yalnızca O'na halis

⁵⁹¹ Sirâcülhak, “Tekmil-i Pakistan Ka Acenda”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*.

⁵⁹² Mevdûdî, *Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Istılâheyn*, s. 101-102.

⁵⁹³ Mümin 64-65.

⁵⁹⁴ Zümer 2-3.

kılarak Allah’a ibadet ederim. Siz de O’nun dışında dilediklerinize ibadet etmekte serbestsiniz... Tağuta ibadetten kaçınıp da Allah’a yönelenlere müjdeler olsun.”⁵⁹⁵;

“Göklerde ve yerde ne varsa O’nundur. Din de halis olarak ancak O’na aittir. Öyleyse, Allah’ tan başkasından mı korkuyorsunuz? (Yani Allah’tan başka, hükmüne uymamaktan sakındığınız ve gazabından korktuğunuz başka bir ilah mı var?).”⁵⁹⁶;

“Allah’ın dininden başka din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde ne varsa ister istemez O’nun emrine uymuştur ve O’ na döndürölüp götürülecektir.”⁵⁹⁷;

“Oysa kendilerine, dini yalnız Allah’a halis kılıp, O’nu birleyerek Allah’a kulluk etmeleri, namazı kılmaları, zekâtı vermeleri, emredilmişti. İşte doğru din budur.”⁵⁹⁸

Mevdûdî’ye göre, Bütün bu ayetlerde dine verilen anlam, egemenlik ve hâkimiyeti Allah’a has kılıp ona hiçbir şeyi şirk koşmamaktır.⁵⁹⁹

Dinin, şariat, kanun, yol, mezhep, millet, adet ve gelenek anlamına delil getirdiği ayetleri de şu şekilde vermiştir;

“De ki; Ey insanlar, eğer benim dinimden yana bir kuşku içerisindeyseniz, ben, sizin Allah’tan başka ibadet ettiklerinize ibadet etmiyorum, ancak ben, sizin hayatınıza son verecek olan Allah’a ibadet ederim. Ben müminlerden olmakla emrolundum. Ve yüzünü dosdoğru dine çevir ve sakın müşriklerden olma diye emredildi bana.”⁶⁰⁰;

“Hüküm, yalnızca Allah’ındır. O kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. Dosdoğru olan din işte budur, ancak, insanların çoğu bilmezler.”⁶⁰¹;

“Sen yüzünü, Allah’ı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah’ın yaratma kanununa uygun olan dine dön ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶⁰²;

“Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onlara Allah’ın dinini uygulama konusunda sizi bir acıma tutmasın.”⁶⁰³;

⁵⁹⁵ Zümer 11-17.

⁵⁹⁶ Nahl 52.

⁵⁹⁷ Âl-i İmran 83.

⁵⁹⁸ Beyyine 5.

⁵⁹⁹ Mevdûdî, *Kur’ân ki Çâr Bünyâdî Istılâheyn*, s. 97.

⁶⁰⁰ Yunus 103-104.

⁶⁰¹ Yusuf 40.

⁶⁰² Rum 26-30.

⁶⁰³ Nur 2.

“Gerçek şu ki, Allah katında ayların sayısı, gökleri ve yeri yarattığı günden beri Allah’ın kitabında onikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte budur dosdoğru olan din...”⁶⁰⁴;

“...İşte biz Yusuf için böyle bir düzen hazırladık (yoksa) hükümdarın dinine göre kardeşini yanında alıkoyamazdı.”⁶⁰⁵;

“Yine bunun gibi onların ortakları müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi süslü gösterdi. Bu hem onları helake düşürmek ve hem de dinlerini yozlaştırmak içindi...”⁶⁰⁶;

“Yoksa onların kendilerine Allah’ın izin vermediği dine benzer kanunlar yapan birtakım ortakları mı var?”⁶⁰⁷;

“Sizin dininiz size benim dinim de bana.”⁶⁰⁸;

Bu ayetlere göre din; kanun, kural, şeriat, yol ve insanların yaşamlarını ona bağlı olarak sürdürdüğü ameli ve fikri nizamdır. Eğer kişinin tabi olduğu kanun ve kurallar Allah’ın egemenliğinde ise o kişi Allah’ın dinindedir. Eğer kişi bir padişahın tabi olduğu kanun ve kurallara bağlı ise o padişahın dinindedir. Eğer kişi bir ruhban sınıfının elindeyse, kişi onun dinindedir. Yine aynı şekilde kişi herhangi bir hanedan veya cumhuri sistemin hâkim olduğu bir iktidar altında yönetiliyorsa onun dini üzerindedir.⁶⁰⁹

Din’in yargı ve ceza yani amellerin karşılığının verileceği gün şeklinde kullanıldığını⁶¹⁰ ifade eden ayetler ise şu şekilde verilmiştir;

“Size va’dedilen şey ölümden sonraki hayat mutlaka doğrudur. Din (yargı ve ceza) mutlaka gerçekleşecektir.”⁶¹¹; “Dini (yargı ve cezayı) yalanlayanı gördün mü? İşte yetimi itip kakan, yoksulu doyurmayı teşvik etmeyen odur.”⁶¹²; “Din gününün (yargı ve ceza gününün) ne olduğunu sen nereden bileceksin! Ve yine din gününün ne olduğunu nereden bileceksin! O gün kimsenin kimseye yardım edemeyeceği bir gündür! O gün emir yalnızca Allah’a aittir.”⁶¹³

⁶⁰⁴ Tevbe 36.

⁶⁰⁵ Yusuf 76.

⁶⁰⁶ En’am, 137.

⁶⁰⁷ Şûra 21.

⁶⁰⁸ Kâfirun 6.

⁶⁰⁹ Mevdûdî, *Kur’ân ki Çâr Bünyâdî Istulâheyn*, s. 94-99.

⁶¹⁰ Mevdûdî, *Kur’ân ki Çâr Bünyâdî Istulâheyn*, s. 100.

⁶¹¹ Zariyat 5-6.

⁶¹² Maun 1-3.

⁶¹³ İnfitar 17-1.

Bu ayetleri yorumlamasından özetle anlatılmak istenen “din” kelimesinin sadece inanç ve manevi değerleri anlatan “religion” kavramını değil devlet ve toplum düzenini de kapsayan geniş bir kavramı içermesidir. Örneğin Kur’ân’da⁶¹⁴ Firavun ve Hz. Musa arasında geçen kıssada Firavun’un Hz. Musa’ya karşı aşırı tepkisinin nedeni onun değişmesinden korktuğu hayat nizamıdır.⁶¹⁵

Cemâat dini, iman ve ibadet olarak tanımlamaktadır. Çünkü şeriatin uygulanması, akıl, hikmet, insana verilen nimetler ve onlardan faydalanma araçlarını kullanma, insanın fıtratına uygun davranışın nasıl olması gerektiği gibi etkenler ile mümkündür.⁶¹⁶ Cemâat-i İslâmî’den Kadı Hüseyin Ahmed, dini ve şeriatî dini hayata hâkim kılmak olarak yorumlar. O, “Şeriat ve din ayrı değildir. Toplumdaki bir takım zararlı alışkanlıklara ve kötülöklere son vermek için Hz. Muhammed’in niçin geldiğini anlatmak gerekir. Peygamberimiz dünyanın kapısını dinin anahtarıyla açtı. Peygamberimizin getirdiği şeriate göre dünya ve din ayrı değildir” yorumuyla dini Allah’ın hâkimiyetini yeryüzüne kurmak için yapılan mücadelenin adı olarak görür. Kadı Ahmed, din ve devlet işlerinin ayrılışının sultanlar döneminde gerçekleştiğini, halifelik misyonunun kalktığını belirtir.⁶¹⁷

Cemâat-i İslâmî’nin etkin üyelerinden ve yazarlarından Seyyid Celaleddin Umrî, peygamberlerin müminleri dine davet etmelerindeki esas gayenin bir devrimi gerçekleştirecek ideolojik düşüncenin meydana gelmesi olduğunu söyler.⁶¹⁸

Cemâat’e göre dini yaşamak ancak dinin ikamesiyle mümkün olur. Cemâat-i İslâmî’de etkin isimlerden biri olan Enis Ahmed, dinin ikamesinin, yani Kur’ân’ın ikamesinin sadece dinde yer alan ibadetlerle sınırlı olmadığını aynı zamanda Allah’ın hükümlerinin yer aldığı siyasî kuvvetin ve kanuni kuvvetin yer almasıyla ancak mükemmel hale gelebileceğini söyler.⁶¹⁹

Hurşid Ahmed ise dinin ikamesinin ferdi ve içtimai hayata etki etmesiyle yerine gelebileceğini söyler. Namaz, oruç, hac ve zekâtın yerine getirilmesiyle birlikte dini yaşantının siyasî hayata da etki ederek içtimai yaşamı da böylece rıza-i ilahiye

⁶¹⁴ “Firavun dedi ki; ‘Bırakın beni, Musa’yı öldüreyim de o gitsin Rabbine yalvarıp-yakarsın. Çünkü ben, sizin dininizi değiştirmesinden ya da fesat çıkarmasından korkuyorum.’” (Mûmin 26).

⁶¹⁵ Mevdûdî, *Kur’ân ki Çâr Bünyâdî Istılâheyn*, s. 101-102.

⁶¹⁶ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 110-111.

⁶¹⁷ Kadı Hüseyin Ahmed, *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, s. 6.

⁶¹⁸ Seyyid Celaleddin Umri, “Tercihat-ı Din”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Şubat 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/02_february/nizam_hayat001/1.htm

⁶¹⁹ Anees Ahmed, “İkameti Din aor Ameli Tegadi”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Eylül 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1102

ulaştırmış olmaktadır. Ferdin, toplumun ve hükümetin ıslâhı dini ve ilahi davetin olmasıyla gerçekleşir. Bu davet ve eğitimin hedefinde halkın ıslâhı ve terbiyesi vardır. Cemâat-i İslâmî'nin kuruluş amacı da bu inkılâbı gerçekleştirmek ve İslâmî hükümeti getirmektir. İslâmî hareketin programı geniştir; ferdin ıslâhı, toplumun ıslâhı, bütün şubelerin ıslâhıdır.⁶²⁰ Hurşid Ahmed, şeriatı Kur'ân ve sünnete tabi olarak bir Müslümanın ferdi ve içtimai hayatını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlar.⁶²¹

Cemâat-i İslâmî üyelerinden Ali Asğar Selimi'nin din anlayışının da yine aynı minval üzerinde olduğunu görüyoruz; Din, İslâm'da biri inanç diğeri eylem olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bu sürecin de iki bölümü vardır: bireysel süreç ve kolektif eylem süreci. İnanç, bireysel ve kolektif yaşamın kontrolünde kalmasıyla bir sistem haline gelir. Herhangi bir ideolojinin faydası yalnızca bir eylem biçimi olarak ortaya çıktığı zaman gerçekleşir. Uygulama yoksa en ideal ideoloji bile, örneğin sadece, cazip sözler, kalbi duyarlılıklar ve alçakgönüllülük durağan haldedir. Kitaplar, sessiz ve zihinsel mutluluğu koruyan binlerce insan gibidir. İyi şeyler, uygulamaya girmedikçe yaşamın ve toplumun bir parçasını oluşturmadıkça anlamsızdır... İslâm sadece teoride değil, pratik forma dönüşmüş bir sistem ve bu sistemin tüm özelliklerini sağlayan evrensel öğretilerine dayanan bir dindir. Ali Asğar Selimi'ye göre İslâm sadece iyi fikirlerin yer aldığı yüksek ilkeleri hedefleyen, çeşitli bileşenlerin erdemli insan olmak için oluşturduğu bir din değildir. İslâm'da sadece ibadetlerin gereklerini yerine getirmekten oluşan bir din anlayışı yoktur. Ayrıca Asğar Selim, İslâm'a göre kurulmuş bir sistemde inanç, güce dayalı veya iktidar temelli olarak dayatılamaz. Buradaki amaç İslâm'ı korumak, sistemin İslâmîliğini koruyarak İslâm'ın doğru tanıtılmasını dünyaya sunmaktır.⁶²²

Cemâat-i İslâmî'den Naim Sıddıkî, insanın eğitiminin dinin öğretileri vasıtasıyla gerçekleştiğini, bunun Hz. Âdem'den İbrahim'e ordan Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin rehberliği sayesinde gerçekleştiğini söyler. Ona göre, İslâm dini bir gruba, ırk ve ulusa özgü değil, ancak tüm insanlık için ortaktır ve insanlar aslında bu dünyada bir aile ve bir toplumdur. Sıddıkî'ye göre bu din, iman ve din konusunda kimseyi zorlamaz. İslâm dinine inananlar aynı merkezden aynı varlığa tek bir güç olarak

⁶²⁰ Hurşid Ahmed, "Davet, Terbiyet ve İkamet-i Din", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Nisan, 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/692

⁶²¹ Hurşid Ahmed, "Nifazı Şeriat: Ehemmiyet or İkdamat", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, 2015 Desember. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/803

⁶²² Ali Asğar Selimi, "Din Ka Hakiki Maksad: Nizam adl Ka Kıyam", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/686

ibadet eder. Bu din insanı aşağılanma hissi, gülünç ve heyecanlı bir tip olmaktan uzak tutar. Onun zelil ve hakir her şeyden geri kalmasını istemez. İnsanın Allah’a karşı sorumluluklarını yapmasını ister. İnsan haklarına saygılı olup bu saygı aileden başlayıp tüm toplumu içine alan özelliktedir. Bu din, insana, evinden hükümete, içişlerinden uluslararası faaliyetlere, evin dört duvarından manevi faaliyetlere kadar çok çeşitli etkiler kazandırıyor. Din, gerçeğin ve iyiliğin mesajının her insana ulaştığı bu kampanyaya dilini, ellerini, zihnini, kalemini ve parasını koymasını ister. Sıddıki olarak dinin bir yaşam sistemi olduğunu, dinin vaaz ve ibadetle sınırlı olmayıp, pratik olarak hayata yer eden, zihin ve karakterin tamamen değişmesini sağlayan, siyasetin ve uygarlığın varoluşa getirilmesi için bir doğruluk sistemi öneren özellikte olduğunu söyler.⁶²³

Mevdûdî, insan aklının yıllarca darbe yiyerek bir şeriate bağlanmak zorunda kaldığını belirtir. İnsanın öğrendiği halis ve doğru ilmin Allah ve Resulü tarafından konulan kanun olduğunu söyler.⁶²⁴

Mevdûdî’ye göre, “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” diye Nuh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya da emrettiğini, size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslâm dini), Allah’a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır” ayetinde⁶²⁵ geçen *din* kelimesinin daha önce gelen peygamberlere gelen dinle Hz. Muhammed’e gelen din arasında fark yoktur. *Şerea, Şeriat ve Şâri* kelimeleri anayasa, kanun ve kanun koyucu anlamına gelir. Şûra suresinin 4-9 ve 10. ayetlerinde⁶²⁶ insanların gerçek velisi Allah’tır. Dolayısıyla Şari’ olan Allah kanun koyucudur. Bu haktan dolayı da Allah din ve şeriat vermiştir. Bu din başlangıçtan beri aynıdır. Allah’ın

⁶²³ Sıddıki, “İnsan Ka Makam u Mertaba aôr İslâm”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Aralık 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/810

⁶²⁴ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 110-111.

⁶²⁵ Şûra 13.

⁶²⁶ “Gökler (haşyetten) neredeyse üstlerinden çatlayacak. Melekler de rablerinin yüceliğini hamd ile dile getiriyorlar ve yerdekilerin bağışlanmasını diliyorlar. İyi bilin ki bağışlama ve merhameti sınırsız olan ancak Allah’tır. Kendisinden başkasını dost ve koruyucu bilenleri Allah sürekli gözetlemektedir. Senin onlarla ilgili bir sorumluluğun yok. İşte sana, Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarmak ve hakkında asla şüphe bulunmayan toplanma gününün dehşetini haber vermek için böyle Arapça bir Kur’an indirdik. Onların bir kısmı cennette, bir kısmı da cehennemde olacaktır. Allah dileseydi onları elbette (aynı inançta) tek bir ümmet yapardı, fakat O kimi dilerse onu rahmetine kavuşturur; zalimlerin ise ne bir velisi (arka çıkamı) ne de bir yardımcısı olacaktır. Onlar Allah’tan başka veliler edindiler öyle mi? Halbuki asıl dost ve koruyucu Allah’tır. Ölülerini de O diriltecektir ve O’nun gücü her şeye yeter. Ayrılığa düştüğünüz bütün konularda (doğru) hüküm Allah’a aittir. İşte o Allah benim rabbimdir; yalnız O’na güvenip dayanmışımdır ve daima O’na yönelirim. (Şûra 4-10).

peygamberler aracılığıyla gönderdiği bu dini tebliğ eden paygamberlere iman şarttır.⁶²⁷ Bütün Peygamberler, İslâm dini üzerine gönderilmiş, onların getirdiği mesaj, hak yoluna, yani sıfatlarıyla birlikte Allah’a, hesap gününe, Peygamberlere, kitaplara imana davet etmiş ve Allah’tan başka kimseye ibadeti yasaklamıştır. Ona göre, bu iman ve ibadetin adı dindir. Şeriat ise, ibadetin yöntemleri, muameleler ve ilişkilerin kanunları, helal ve haram, caiz ve caiz olmayan şeylerin sınırlarıdır. Allah ilk başta farklı dil ve milletlerin durumlarına göre kendi peygamberlerine değişik şeriatler göndermiştir. Bunun amacı, her milletin farklı bir eğitim alması ve büyük kanunun yoluna gitmeye hazırlanmasıdır. Bu iş tamam olduktan sonra Allah en son Hz. Muhammed’e tüm âlemlerin kanunlarını verip göndermiştir. Bu kanunların tüm maddeleri bütün âlem içindir. Hz. Muhammed zamanında ise eski şeriatler iptal edilmiş, yeni bir şeriat kurulmuştur. Din değişmez, eski peygamberlerin öğrettiği dindir, ama şeriatler değişir, Oysa günümüzde ise ibadetin yöntemleri, helal ve haram sınırları herkes için aynıdır. Mevdûdî’nin din şeriat ayırımına esas şeklini verdiği yer, Şûra suresi 13. ayette geçen⁶²⁸ *ekîmû’d-dîn* ifadesine yaptığı yorumdur. O, *dini ikame etmekten* kastedilen anlamın sadece onu tebliğ etmek değil fiilen yerine getirmek olduğu şeklinde yorumlayarak, bunu, *namazı ikâme edin*⁶²⁹ diye Kur’ân’da geçen emirle, amacın namaza çağırmak değil onu kılın, uygulayın anlamını çıkarmak gerektiği şeklinde açıklar.⁶³⁰

Mevdûdî’nin Mâide suresi 48. ayette geçen “Biz herkes için bir şeriat ve yol kıldık” ayetini⁶³¹ bazılarının bu ayette geçen şeriat kelimesinden kastedilen şeriat değil din olduğu şeklindeki yorumlarının dinin aynı ama şeriatin farklı olduğu düşüncesinin tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi şeriatlı bir din anlayışından farklı olmadığını söylemektedir. O, dini ikame etmenin sadece inançtan ve bir takım ahlaki kurallardan ibaret olmadığını dinin ancak şeriatle yerine getirildiğini Kur’ân’dan deliller⁶³² getirerek

⁶²⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, IV/486-487. (Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, V/221-222)

⁶²⁸ “O, Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.” (Şûra 13).

⁶²⁹ “Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, Resûle itaat edin ki size merhamet edilsin.” (Nur 56).

⁶³⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, IV/487-488. (Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, VI/ 222-223).

⁶³¹ (Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir. (Mâide 48).

⁶³² “Ve onlar, Allah için hanifler olarak dinde halis kullar olmaktan (nefslerini halis kılmaktan) ve namazı ikame etmekten ve zekâtı vermekten başka bir şeyle emrolunmadılar. İşte kayyum dîn (kıyâmete kadar

namazın, zekâtın kısacası tüm şer'i hükümlerin dinin bir cüzü olduğunu açıklamaktadır. Mevdûdî'ye göre Hz. Muhammed'e gelen şeriatle diğer şeriatler arasında ihtilaf varmış gibi gözüксе de, bunların bir ihtilaf ve çelişki olmadığını, olan ihtilafların ise cüz'î olduğunu söyler. Zamanla emirler ve nehiylerin mahiyetinde değişiklikler olmuştur. Örneğin, namaz ve oruç her dinde vardır. Ama bu ibadetler, Hz. Muhammed devrinde ise sadece usul ve kaideye farklılık göstermektedir.⁶³³

Mevdûdî'nin din ve şeriat anlayışı Ebû Hanife'nin din şeriat anlayışından farklıdır. Ebû Hanife'ye göre din tektir, şeriatler farklıdır. Değişik farzlardan ibaret olan şeriatler peygamberden peygambere değişmektedir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün yasaklarından kaçınmak din olsaydı, bu durumda Allah'ın emirlerinden birini terk eden yahut yasaklarını çiğneyen kimse Allah'ın dinini terk etmiş ve kâfir olması gerekirdi. Maturidi ise, Ebû Hanife'den aldığı din-şeriat ayrımını yeniden analiz ederek geliştirmiştir. Maturidi, imanı din ve itikat olarak tanımlar. Akılla din; şeriatle vahiy arasında ilişki kurar. Maturidi'ye göre iman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. Maturidi, din-şeriat ayrımında epistemolojik açıdan din yerine akliyat, şeriat yerine semiyat kullanmaktadır. Bu ayrımın sonucu olarak, Mürcii ve Maturidi çevreler, namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri dinden saymadıkları için hadis taraftarları tarafından eleştirilmişlerdir.⁶³⁴

Buraya kadar başta Mevdûdî olmak üzere diğer Cemâat üyelerinin de görüşlerini incelediğimizde, din ve şeriat anlayışı noktasında ortak paydanın *dinin ikâmesi* üzerinde

devam edecek dîn) budur.” (Beyyine 5). “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti ve Allah'tan başkasının adına boğazlanan (kesilen), boğularak, vurularak, yüksek bir yerden yuvarlanarak veya boynuzlanarak ölen ve de yırtıcı hayvan tarafından parçalanıp yenen hayvan (ölmeden kesilmesi hariç) ve putlar adına boğazlanan hayvanlar ve fal okları ile kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bunlar fisktır. Bugün kâfirler sizi dîninizden döndüremedikleri için yeise kapıldılar. Artık onlardan korkmayın, Ben'den korkun. Bugün sizin dîninizi kemâle erdirdim. Ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için dîn olarak İslâm'dan razı oldum. Artık kim açlık tehlikesiyle, günaha meyl etmeksizin zarurette (yemek zorunda) kalırsa, muhakkak ki Allah Gafûr'dur, Rahîm'dir.” (Maide 3). “Kitap verilenlerden, Allah'a ve yevm'il âhire (Allah'a ulaşma gününe) inanmayan kimselerle ve Allah'ın ve O'nun Resûl'ünün haram ettiğini haram etmeyenlerle ve hak dîni, dîn edinmeyenlerle, onlar küçük düşüp, cizyeyi elleriyle verinceye kadar savaşın.” (Tevbe 29). “Zaniye (zina yapan kadın) ve zani (zina yapan erkek); o zaman ikisinden herbirine yüz celde (yalnız cilde tesir edecek sopa) vurun. Eğer Allah'ın dînini (uygulama) konusunda, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız; onlara merhamet sizi tutmasın (size mani olmasın). Ve onların (ikisinin) azabına, mü'minlerden bir grup şahit olsun.” (Nur 2). “Böylece (aramaya) kardeşinin heybesinden önce onların (diğer kardeşlerinin) heybeleri ile başladı. Sonra onu kardeşinin heybesinden çıkardı. Yusuf için işte böyle bir düzen hazırladık. Allah'ın dilemesi hariç Melik'in milletinde (kurallarında) kardeşini (tutmak, alıkoymak) olmazdı. Dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Ve bütün ilim sahiplerinin üstünde daha iyi bilen vardır.” (Yusuf 76).

⁶³³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV/488-492.

⁶³⁴ Geniş bilgi bkz. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî ” II. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2007, s. 39-43.

yoğunlaştığını görüyoruz. Cemâat, dini sadece inanç ve ibadetlerin oluşturduğu bir din değil bütün hayatı içine alan bir nizam olarak düşünür. Şeriatler ise dinin bir cüzü olarak görülmektedir. Mevdûdî'nin “din değişmez şeriatler değişir” düşüncesi Ebû Hanife - Maturidi düşüncesindeki din şeriat ayırımı gibi bir anlam taşımamaktadır.

3.1.5. İman-İslâm-Amel İlişkisi

İman-İslâm ve iman-amel ilişkisi İslâm âlimleri tarafından en çok tartışılan konulardan biridir. İtikâdî mezheplerin konuya ilişkin görüşlerine bakıldığında, keskin bir ayrım mümkün olmamakla birlikte iman ve İslâm kavramlarının farklı olduğunu savunanlar ile aynı olduğunu savunanlar olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Eş'arîler ve Selefiye'nin çoğunluğu, iman ve İslâm kavramlarının birbirinden farklı olduğunu savunurken, Mu'tezile, Mürcie, Mâturîdiye ve bazı Selefiler ise bu kavramların aynı anlamı ifade eden farklı ıstılahlar olduğu görüşündeler. İman ve İslâm'ın birbirinden farklı anlamlar içerdiğini düşünenlerin kendi aralarında ihtilaf ettiği diğer bir konu da bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi ve hangisinin daha kapsamlı olduğu hususudur.⁶³⁵

Cemâat-i İslâmî'nin iman-İslâm-amel ilişkisi konusundaki görüşleri çoğunlukla Mevdûdî'nin yaklaşımlarına dayanmaktadır. Mevdûdî'ye göre iman; bilmek ve inanmaktır. Allah'ın birliğine, O'nun hakiki sıfatlarına, kanunlarına, yargı prensiplerine kesin bir şekilde inanan kişi de mümindir. Böyle bir iman kişiyi Müslüman yapar. Müslüman kişi, Allah'a itaat eden ve onun buyruklarını yerine getirendir. Buna göre amel, imanı etkilemektedir. İnsanın imanını tamamlayan unsurlar amellerdir. Amelin eksikliği imanın tam ve güçlü olmamasından kaynaklanmaktadır. İman ne kadar güçlüyse itaat de o kadar güçlü olabilmektedir. İtaat eden, Allah'a inanmanın yanında sıfatlarını da bilmelidir. Çünkü o, hiç kimsenin önünde eğilmeyen, hiç kimseye elini açmayan, hiç kimseye ihtiyacı olmayan, her şeyi gören ve her şeyden haberdar olan tek Allah'ı bilmiyorsa O'na saygısızlıktan kendisini alıkoyamaz. Böyle bir iman sahibi,

⁶³⁵ Hilmi Karaağaç, “İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/2, c. 1, sayı: 2, 104. İtikâdî mezheplerin konuyla ilişkin görüşleri için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000, s.104-141; Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik:Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâturîdî”, s. 36-37; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, II. Baskı, Kîtâbiyât Yay., Ankara 2002, s. 73-148; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yay., İstanbul 2013, s. 292; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 321-329.

Allah'ın istediği gibi bir hayat geçirmeli ve O'nun sevmediklerinden uzak durmalıdır. Eğer bu şekilde bir Allah inancı olmazsa ona itaat edemez. Bu anlayışa göre, iman eden kişi Müslüman olarak Allah'a itaat etmiş olur. İman etmeyen kişi ise Müslüman olamaz. İslâm ise, imanın fiili şeklinden ibaret olup bu bağlamda İslâm ve iman ilişkisi tohum ve ağaç ilişkisine benzetilmiştir. Tohumusuz ağaç olmayacağı gibi, imanı olmayan bir insan da Müslüman olamaz. Toprak ve hava gibi şartlar iyi değilse ağaç da iyi olmayabilir. Aynı şekilde bir insanda iman olduğu halde, iradesinde zayıflık, eğitiminde eksiklik gibi etkilere dolayı tam Müslüman olmaz. İman, sadece inanmakla gerçekleşmeyip imanı tamamlayan unsurlar ile mümkündür. Şöyle ki, tam olarak iman etmek Allah'a itaat etmekle gerçekleşir. O, Allah'ın sevmediği şeylerden öyle uzak durur ki bu bir insanın ateşi eline almaktan korkması gibidir. Diğer iman şekli de Allah'a inanıp, ona itaat etmeyen kişinin imanı gibidir. Bu kişinin imanı o kadar güçlü değildir. Bu, imanın bir alt derecesidir. Ama yine de bu kişi Müslümandır. Bu tür insanlar Allah'a itaat etmedikleri için cezayı hak edeceklerdir. Bunlar günahkâr insanlardır. Çünkü bildikleri halde amel etmemişlerdir. Bu tür insanlar padişahı kabul edip kanunlarını hiçe sayanlar gibidir. Üçüncü tür insanlar, iman etmedikleri halde, Allah'ın emirlerini yerine getirir gibi gözükenlerdir. Aslında bunlar âsirdirler. Bunlar ne padişahı ne de onun kanunlarını kabul etmezler. Görünürde ne kanuna aykırı davranır ne de kanunlara uyarlar. Dördüncü tür insanlar ise imanın en kötü seviyesinde olan insanlardır. Bu insanlar, ne iman eder ne de itaat ederler. Çünkü bunlar hem âsi hem de günahkardır. Bu düşünce yapısına göre İslâm'ın nakıs olması da kamil olması da imanın tohumuyla ilgilidir. İmanın olmadığı yerde ise nankörlük vardır.⁶³⁶

Mevdûdî'ye göre, imanın diğer bir boyutu da gaybî imandır. Bu iman şekli ise insanın bilmediği konularda teslim olup itaat etmesi demektir. O, bu konuyu şu şekilde açıklar: “İnsanın bilmediği konuları bir kişiye danışarak öğrenmesi ve onun dediklerine tâbi olmasından başka seçeneği olmamasıdır. Örneğin kişi hastalandığında doktora gidip onun dediklerini kabul etmesi ve doktorun talimatlarını yerine getirmesi, eğitim yaparken de kişinin hocasına inanıp onun öğretilerini takip etmesi, bir yeri bilmeyen kişinin adresi sorarken onun tarifi ile yola gitmesi, kısacası insan bilmediği konularda bilen insanlara danışıp onlara inanmak zorundadır. İşte buna imanu'l-gayb denir.”⁶³⁷

⁶³⁶ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 24-27. Mevdûdî, *İslâmî Hareketin Ahlaki Temelleri*, s. 52.

⁶³⁷ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 29-31.

Hurşid Ahmet, imanın sadece ibadetten ibaret olmadığını, ibadeti de, insan yaşamını ve aktivitesini her yönüyle Allah’a bağlamanın yanı sıra Allah’a olan hakkı ve insanın kendine olan hakkını yerine getirmesinde bir araç olarak görmektedir. Eğer namaz kılmakla kötülük ve fuhşîyyat temizlenmemişse o zaman namazlarımız toplumdaki yerini bulmamıştır. Allah’ın egemenliği insan yaşamının bütün alanlarında hâkimiyetini kurmalıdır. Cami ve meclis, takva ve adalet, zikir ve şeriat, namaz ve devamlılık aynı realitenin olmazsa olmazlarıdır. İslâm’ın yerine getirilmesi, sadece bireysel ve kolektif toplam dönüşümü adalet ve eşitlik ilkelerinin ilahi adaletle uyuşmasıyla mümkündür. İslâm toplumu ve devletinin kurulması, bireysel dindarlık, sosyal ahlak gibi peygamberlik modelinin bir parçasıdır.⁶³⁸

Cemâat’ın, gerçek iman eden ve gerçek itaat eden salih insanların meydana getirdiği bir topluluk inşa etme üzerine kurulduğu fikri, onun imanı itaat, İslâm’ı da dini ikame etmek üzerine temellendirildiğini ortaya koyar.⁶³⁹ Münevver Hasan, kalplerinde tam ve mükemmel bir imanı olan insanların bu inancının bütün davranışlarına yansıyarak bir inkılâbı gerçekleştirmek için hazır hale geleceğini söyler.⁶⁴⁰

Mevdûdî’nin iman-amel ilişkisine bakışı ise şu şekildedir: “İman; kalple şahadet ve akılla tasdiktir. Ebu Hanife’nin de dediği gibi “iman ve amel ayrı ayrı şeylerdir” ve bunları karıştırmaya da gerek yoktur. Şöyle ki, “falan kişi bir şeyin doğru olduğuna inanıyorum” dediğinde o kişi sadece o şeyi kabul etmiş olacaktır. Dolayısıyla iman sadece kabul etmektir. Delil olarak ise şu ayeti verir; “Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. “Allah’ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık. Dönüş sanadır dediler.”⁶⁴¹ Bu açıklamalarda imanın amelden bir cüz olmadığı açıkça kabul edilmektedir. Ancak Mevdûdî’ye göre iman amelden bir cüz değil ama iman ile amel arasında sıkı bir bağ vardır. O, bunu şu örnekle açıklar; “Bir insan, “ben, buna inandım” dediğinde siz ondan amelini de yapacağını düşünürsünüz. Akıl olarak da bu böyledir. Eğer bir insan iman olarak kabul edip ameli yapmıyorsa inanmadığını

⁶³⁸Khurshid Ahmad, “Great Movements of The 20th Century-No.2: Jama’at-e Islami”, investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf, s. 6.

⁶³⁹Mevdûdî, *Tahrik a’or Karkun*, s. 42.

⁶⁴⁰ Münevver Hasan, “Ruko Nahin Thamo Nahin ke ma’rekey hen Teztar”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahor, Mayıs 2009, <http://tarjumanulquran.org/old/2009/may/tehreekeIslami/5.htm>

⁶⁴¹ Bakara 285.

düşünürsünüz. Mesela, bir insan içkinin kötü olduğuna inanıyorsa amel olarak bundan uzak durmalıdır. Siz onun içki içtiğini gördüğünüzde onun kötü olmadığına inandığı için içiyor diye düşünürsünüz. Allah ve Resulü de emirlerine sadece inanmayı değil hayata geçirmemizi de bekler. Bütün ayet ve hadisler buna delildir. Bu örnekler iman ve amel arasında büyük bir bağ olduğunu gösterir. Amel imandan bir cüz olmasa da aralarında güçlü bir bağ vardır. Mevdûdî, salih amel işleyen fakat Allah'ı inkâr eden kişinin durumunu ise şöyle değerlendirir; “örneğin, biri hastane yapar, mazluma yardım eder ama Allah'a inanmıyorsa, Kur'an'a göre bu kişi kâfir olduğundan dolayı ahirette cehenneme gidecektir. Konuyla ilgili şu ayetleri delil getirir; “Allah'ı ve peygamberlerini inkâr eden, Allah'la peygamberleri arasını ayırmak isteyen”, “Bir kısmına inanır bir kısmını inkâr ederiz” diyerek ikisi arasında bir yol tutmak isteyenler, işte onlar gerçekten kâfir olanlardır. Kâfirlere ağır bir azap hazırlamışızdır.”⁶⁴² “Ey insan ve cin topluluğu! Size âyetlerimi anlatan ve bugününe ulaşacağınız konusunda sizi uyaran içinizden resûller (elçiler) gelmedi mi? “Kendi nefislerimize şahit olduk.” dediler. Dünya hayatı onları aldattı. Ve kendilerinin kâfir olduğuna, kendileri şahit oldular.”⁶⁴³ Bu ayetlere göre Allah ve Resulü'ne itaat etmemenin cezası küfürdür.” Özetle Mevdûdî, amel imandan bir cüz değilse de amel, imanın bir gereğidir der.⁶⁴⁴

Mevdûdî, amel-iman ilişkisi konusunda fukaha ve kelamcılarının yapmış olduğu tartışmaları anlamsız bulur. O'na göre, Allah'ın kitabından anlaşılan mücerret imanla amelî İslâm birbirinden hiçbir şekilde ayrılmazlar. Allah, Kur'an'ı Kerim'in birçok yerinde onları bitişik yekdiğeriyle birlikte zikretmiştir. Allah bütün vaatlerini itikatça mü'min, fiilen de Müslüman olan kulları için yapmıştır. Kur'an'da ne zaman münafıkları tehdit etmişse, onların imansızlıklarını amelsizliklerinden çıkararak göstermiştir. Allah ameli müslümanlığı hakiki imanın alameti olarak kabul eder. Mevdûdî ancak Müslüman bir kişiyi tekfir etmek ve Müslüman milletinden dışlamayı bu makamla ilgili görmez. Kişinin Rabbine teslim olmasında, çalışmalarında, işlerini O'na havale etmesinde, zayıflık olması halinde ve din yolunda olmayan işlerle uğraşıldığında iman ve İslâm'ın eksik ve zayıf olduğunu, kuvvetli olmayan iman ve İslâm'ın üzerine takva ve ihsan katlarının inşa edilemeyeceğini belirtir.⁶⁴⁵

⁶⁴² Nisa 150-151.

⁶⁴³ En'am 130.

⁶⁴⁴ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 116-119. (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/208).

⁶⁴⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslami Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Ali Uslu, Hilal Yay., Ankara 1967, s. 53-54. Mevdûdî'nin iman anlayışı için bkz. Şahin, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anayışı*, s.74-77.

Mevdûdî'nin iman-amel ayrımı, Ebû Hanife'nin iman anlayışında benimsediği kapsamlı perspektif, imanın ikrar, bilgi ve amel gibi unsurları içermesini gerekli kılan aynı zamanda onlar arasında teorik bir ayrımı da varsayan anlayışından farklıdır. Ebû Hanife, salt tasdik ve imanın nesnesi bakımından imanda herhangi bir artma-eksilme boyutunu kabul etmez. Ebû Hanife'nin, tasdik kuvvetlilik ve zayıflık bakımından artış eksilebileceğini ifade etmesi, ameli terk eden kişinin Mürcie'nin dediği gibi amellerinin imana zarar vermeyeceğini söylemekten çekinmesi, onun iman ve amel arasındaki ilişkiye yönelik oldukça güçlü vurguları olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanife'nin, imanı, iman unsurları arasında düşünülen bilgi, ikrar ve eylemin ötesinde üst bir kategori olarak tanımlaması veya daha açık bir anlatımla iman bu unsurlardan herhangi birine indirgenmeden ele almasının teolojik bağlamda oldukça önemli bir anlamı vardır. Çünkü Ebû Hanife'nin imân ile amel arasındaki bu teorik ayrım düşüncesi, bireyin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık ve çelişkilerden meydana gelecek kuşku durumu ile kalbi bir bilişe dayalı iman varoluşsal boyutu arasındaki ilişkiyi netleştirmekte ve ona amellerin de ötesinde bir kesinlik atfetmeyi amaçlamaktadır.⁶⁴⁶

Mevdûdî'nin, imanı bilmek, taat ve salih amellerden ibaret görerek imanı yapılan amellere göre de derecelendirmesi, iman amelle şekilleneceğini söylemesi, amelleri iman bir kanıtı olarak görmesi, iman eden kimsenin amel etmemesini bir çelişki olarak görmesi, İslâm'ın amelden ibaret olduğunu söylemesi, iman sadece Allah'a iman değil salih amelleri de kapsadığı şeklindeki ifadeleri Hadis taraftarlarının iman-amel münasebeti⁶⁴⁷ konusundaki görüşlerini yansıtmaktadır.

Cemâat'ın iman anlayışında itaatsiz iman pek bir anlamı yoktur. Bunu Mevdûdî şu şekilde ifade eder: “İçtimai nizamın hedefi ve nevi ne olursa olsun başarı ve devamlılık iki şeye muhtaçtır; Bir, cemâatin temelini oluşturan kurallar olup, o cemâate mensup her kişinin aklında ve kalbinde iyi bir şekilde yerleşmesi gerekir ki bu kurallar her şeyden üstün tutulsun. Diğer de cemâatin hem itaat etmesi hem de birini dinlemesi gerekir. Eğer birini lider olarak kabul ettiyse onun emirlerini de kabul etmesi gerekir. Onun sınırladığı kurallara da uyması gerekir. Bu, her nizamın başarısı için önemli olan şartlardır. Herhangi bir nizam, askeri ya da siyasî olsun, bu iki şart olmadan ne

⁶⁴⁶ Temel Yeşilyurt, “Ebû Hanife'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde “Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı” Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, (2004), s. 55-56.

⁶⁴⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, s. 88-96.

kurulabilir ne de maksadına ulaşabilir. Bütün dünya tarihine bakılsa münâfık ve itaat etmeyenlerin taraftarları liderlerine isyan ettikleri zaman bunların başarılı olduğuna dair tek bir örnek yoktur. Örneğin askerin generali dinlemediği ve kuralların olmadığı düzensiz bir ordu olması mümkün mü? Özetle iman, güçlü ve itaati kamil olduğunda nizam da güçlü ve dayanıklı olur. İman ne kadar zayıf ve güçsüzse o nizam da güçsüz olmakta ve başarıya ulaşmamaktadır.”⁶⁴⁸ Mevdûdî, sahih akide üzerinde olan çok az sayıda insan olduğunu, gerisinin ise münâfık ve fasit akide üzerinde olduğunu iddia ederek şöyle der: “Müslüman bölgeye gittiğinizde çok garip tablolar görürsünüz. Ezan okunduğu halde çok küçük bir cemâat hariç, Müslümanlar duyup namaz kılmazlar. Ramazan ayı geldiğinde bazı Müslümanların evinde bu ay hissedilmez bile. Müslümanlar açık açık yiyip içiyor, oruç tutmadıkları için de utanmıyorlar.” Bu sözleriyle Mevdûdî bu tür insanların farzlara karşı hissiyatlarının zayıflamış olduğunu, Allah’a inanıp itaat etmeyen Müslümanların hem bu dünyada hem de ahirette mağlup olmaya mahkum olduklarını, Müslümanların sadece ibadette değil ahlaki olarak da çok büyük zayıflık içinde olduklarını, emanet, ahde vefa ilk dönem Müslümanlarının ayırd edici özelliği iken günümüz Müslümanlarının ise hıyanet, yalan ve dolandırıcılık içinde olduklarını ifade eder. O, bir cemâatin nizama girmesi için hangi din ve medeniyet olursa olsun temel iki unsurun olması gerektiğini belirtir; bunlardan birincisi itikât, diğeri de kurallara uymaktır. Bir nizamın içine girmek onun küllî ve cüzî kurallarına tâbi olmayı gerektirir. Eğer bu uyum yoksa bu münâfıklık alametidir.⁶⁴⁹ Bunun yanında iman ettiği halde bilmeyerek hatayla yanlışlık yapanları Allah affedebilir. Yine iman etmiş ama bilerek günah işlemişse bu insanlara Allah dünyada da ahirette de ceza verebilir. Fakat bunlar kâfir değildir. Günahkâr bir mümin ile salih amel işleyen kâfirler arasında şu fark vardır; Bir Müslüman günah işlerse ilk önce, inandığı halde bunu yapmıştır, ama kâfir kişi hem suçu işlemiş hem de onun suç olduğuna inanmamıştır. Bu durumda Allah’a inanmayan kişinin kötü bir iş yapıp yapmaması önemli değildir. Mesela adliyeye inanmayan bir kişi işlediği suçtan ziyade o makamı reddetmesi daha büyük bir suçtur. Yine aynı şekilde Hz. İsa’nın Allah’ın oğlu olduğuna inanmak zaten şirkittir. Artık onun iyi bir şey yapması önemli değildir. Allah bazı suçları affetmez, kâfir

⁶⁴⁸ Mevlana Seyyid Ebu’l A’lâ Mevdûdî, *Tenkihat*, Erkam Afaki Pres, Lahor 2015, s. 171-172.

⁶⁴⁹ Mevdûdî, *Tenkihat*, s. 173-176

olmak ve Allah’a şirk koşmak gibi. Fakat Allah’ı kabul eden kişi günah işlese de suçlarının cezasını çekip cennete girecektir.⁶⁵⁰

Günah, imanın tersidir, ama günah ne kadar büyük olursa olsun, imanı tamamen yok etmez. Kâfir gibi bir mümin de çok büyük bir günah işleyebilir. Ama müminin işlediği günahla kâfirin günahı arasında çok fark var. Mümin ne zaman günah işlerse o günahı işlerken içinde iman yoktur. O, gûnahtan çıktıktan sonra işlediği gûnahtan pişmanlık duyar ve utanır. Tövbe eder ki bir daha bunu yapmasın. Bu durum insanı kâfir etmez. Sadece gûnahkâr eder. Tövbe etmek o imanı geri getirir. Ama şayet kâfir günah işlerse ne önce ne de sonrasında bir pişmanlık ve tövbe yoktur, o yüzden durumu bir Müslüman’dan çok farklıdır. Farzları terk eden bir Müslüman da aynı şekilde Müslümandır.⁶⁵¹ Mevdûdî’nin bu düşüncesi Eşârî’nin günah işleyen kimsenin o fiili işlemeyen önce, sahip olduğu tevhid akidesinden dolayı mümin olduğundan bu durumun onun imanını ortadan kaldırmayacağı, kısacası günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kâfir olması imkânsız olduğu gibi onun ne imanı ne de küfrü işlemiş olabileceği fikrine benzemektedir.⁶⁵²

Mevdûdî’ye göre insanın doğru yolu bulmasında esas alınması gereken sadece akıl olmayıp, dünya hayatında doğru yolu bulmak için, hiçbir dış etkene maruz kalmadan, insanın akıl ile bilgisinin tam ve en uygun şekilde denenmesi sırf kendi imkânlarına bırakılsaydı, bu durumda kendi aklıyla hak ve hakikate erişenler, başarı kazanıp kurtulacak, erişemeyenler ise başarısız olacaktı. Allah insanı bu güç imtihandan kurtarmış, kendilerine sıfatlarının gerçek bilgisini aşıladığı, kanun ve doğru hayat düsturunu vahyettiği, hayat ve ölümden sonraki hayatın anlamını verdiği ve böylece insan için ebedi saadet yolunu göstermiştir. Bu seçkin insanlar, Allah’ın elçileri yani peygamberleridir.⁶⁵³

Cemâat-i İslâmî’den Enis Ahmed, İslâm’ın yalnızca gelenek ve manevi ideolojinin bir bileşimi olmadığını aynı zamanda hayatını ve davranışını, politikasını ve ekonomisini kapsayan bir kararname olarak tanımlar. Tevhid ise, Allah’ın tek olduğunu kabul etmektir. İslâm’da kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Eşitlik, özgürlük ve dürüstlük İslâm’ın temel ilkesidir.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 121-123.

⁶⁵¹ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 124-125.

⁶⁵² Ebu’l-Hasan el-Eş’ârî, *el-İbane ve Usûlü Ehli’s-Sünnet*, Gelenek Yay., İstanbul 2010, s. 150-151.

⁶⁵³ Mevdûdî, *İslâm’ın Temelleri*, s. 39-41.

⁶⁵⁴ Anees Ahmed, “Nazariye, Riyaset aor Baneyan Ka Tasavvure Pakistan”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Aralık 2014, http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/641

Cemâat, İslâm kelimesinin sadece bir din olarak dar anlamla sınırlı olmadığını, dünya çapında bir uyanış meydana getirme şeklindeki etkilerinin benzersiz olduğu görüşündedir.⁶⁵⁵ İslâm toplumunun bir üyesi olmak bu kanunları yanlışsız kabul etmektir. Herhangi biri bunları değiştirmek, reddetmek, ya da onun yerine başka bir şey koymak isterse bunun İslâm toplumunda yeri yoktur. İslâm, Allah ile insan arasındaki bağa dayanır. Onun normları bütün zamanlar ve bütün insanlar için geçerlidir. İslâm evrensel bir dindir. İslâm ahlaki kodları sıkı bir şekilde disipline eder. Bu dünyada iyi bir yaşam insanı ahirete hazırlar. İslâm bireysel olarak bulunan erdemler ile diğer dinlerde bulunan izole edilmiş bütün iyi ve güzel şeyleri kombine eder.⁶⁵⁶

Bu bilgiler ışığında Cemâat-i İslâmî’de iman- İslâm ve amel ilişkisinin birbiriyle güçlü bir bağı olduğu söylenebilir. Her ne kadar amel imandan bir cüz olarak görülmüyorsa da ameller imandan bağımsız olarak ele alınmamıştır.

3.1.6. Sünnet

Hindistan’da hadis konusunda oldukça farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz. Diyobendi ekolü, hadis ve hadis usulünü kabul eder. Ancak Hanefiliğe aykırı düşen hadis ve hadis usulünü reddeder. Tebliğ Cemâati’nde *Tebliğ-i Nisab* adlı kitaptan başka bir kitap okunmadığı için hadis kitaplarından doğrudan istifade âdeti yoktur. Birelvi ekolü hadis hakkında hadis usullerine önem vermek yerine, Hz. Muhammed’e nisbet edilen her hadisi sahih kabul eder. Hadisçilere göre asılsız ve uydurma kabul edilen hadisler Birelvi ekolü tarafından sahih kabul edilir. Ehl-i Hadis ekolünde ise hadise karşı çok fazla ilgi ve sevgi vardır. Bir mezhebe bağlı olmadıkları için mezhep taraftarlığı yerine hadis taraftarlığı ön plandadır. Ehl-i Hadis’in karşısında yer alan Ehl-i Kur’ân ise Allah’ın kitabını kâfi görüp hadislerle itibar etmezler.⁶⁵⁷

Mevdûdî’ye göre Allah tarafından atanan Resulullah’ı, bir öğretmen, bir lider, kanun hazırlayıcısı, kadı, hâkim ve Kur’ân açıklayıcısı olarak kabul etmek ve söylediklerine harfiyen uymak gereklidir. Burada sünnetin tatbiki konusunda Mevdûdî, Peygamber’in nasıl yaptığı değil ne yaptığına bakmak gerektiğini belirtir. Örneğin Hz.

⁶⁵⁵ Khurshid Ahmad, “Great Movements of The 20th Century-No.2: Jama’at-e Islami”. investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf, s. 5-6.

⁶⁵⁶ Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, s. 212.

⁶⁵⁷ Halid Zaferullah Daudi, *Şah Veliyullah Dehlevi’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 236 vd.

Muhammed döneminde savaşlarda ok kullanmasının günümüzde de aynıyla kullanması anlamına gelmediğini söyler.⁶⁵⁸

Mevdûdî, sünnete uymak konusunda Hz. Muhammed'in insanlık hali ile peygamberlik hali arasında fark olduğunu söyler. Örneğin Hz. Muhammed'in yeme, içme ve giyme gibi konularda Arabistan gelenekleri olması yönüyle kişisel, şeriatî içeren yeme, içme ve giyme konusunda caiz olanla caiz olmayanın sınırları ise peygamberlik konumuyla ilgilidir.⁶⁵⁹

Mevdûdî, rivayet edilen hadislerin sened tetkiki olmadan kabul edilemeyeceğini söyler. Muhaddislerin bu konuda oldukça titiz davrandıklarını da ekler. Ancak, bu metodu düzeltmenin ve geliştirmenin devam etmesi gerektiğini, yapılan tetkiklerde bir hata ve eksiklik gören kişilerin delillerini ortaya koyarak bunu gösterebileceğini düşünür. Mevdûdî, bir hadisin sıhhati konusunda senedin sıhhatini de tek başına yeterli görmez. Metnin Kur'ân ve hadis bütünlüğü içerisinde değerlendirilebilecek bir din anlayışını gerekli görür.⁶⁶⁰ Ona göre, ümmetin ittifak ettiği mütevatir hadisleri red edenler, İslâm dairesinin dışına çıkar ancak haberi vahid hadisleri red edenler dinden çıkmaz.⁶⁶¹

Mevdûdî, geliştirmeye çalıştığı anlama merkezli yeni tenkit usûlünü, Sünnî gelenek içerisinde ihyâcî temayüllere uygun en belirgin anlayış olarak düşündüğü Ebû Hanîfe'nin düşünce ve yöntemine dayandırmaya çalışır. İmâm Mâlik ve Şâfiî, Ebû Hanîfe'ye nispetle daha ahbârî bir görünüm arz ediyorsa da, bunlar dahi Ehl-i hadîse nisbetle anlama esaslı tenkit usûlüne daha yakındır. Görüldüğü gibi, Mevdûdî düşüncesini, Mısır ihyâcîlarının aksine, umûmî manada 'fakih eksensli' bir zeminde izah etmek yerine Ebû Hanîfe merkezli bir izah geliştirmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'nin fetvâlarının çoğunun muhaddislerin zayıf dediği hadislere dayandığı gerçeğini bu yaklaşım ile izah etmiştir ve hatta nispeten ahbârî sayılabilecek İmâm Mâlik bile muhaddislere rağmen, çok sayıda rivâyeti reddedip, aksine fetvalar vermiştir. Türkiye'de benzeri anlayışları savunanlar da onunla aynı tavrı sürdürerek Ebû Hanîfe merkezli bir düşüncüyü öncelemiş, ılımlı ihyâ çabalarında, kısmen İmâm Mâlik'i,

⁶⁵⁸ Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Haysiyet*, Erkam Afaki Press, Lahor 2015, 81-82; (Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar, s. 77-78.)

⁶⁵⁹ Seyyid Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Sünnet ki Â'inî Haysiyet*, s. 131-133. (Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar, Çıra Yay., İstanbul 2008, s. 128-130.)

⁶⁶⁰ Mevdûdî, *Resail ve Mesail*, s.359-360 (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/47; Mevdûdî, *Fetvalar*, III/188); Mevdûdî, *Sünnet ki Ayini Haysiyet*, 52-54. (Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, s. 49-51); Yavuz Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine I", *SÜİFD*, 8/ 2003, s. 27-28.

⁶⁶¹ Mevdûdî, *Fetvalar*, III/71-73.

önemli ölçüde de İmâm Şâfiî'yi ve Ahmed b. Hanbel'i dışlayan bir tutum içinde olmuşlardır.⁶⁶²

Mevdûdî, Peygamber'in Kur'ân dışında da vahiy aldığını söyler. Konuyla ilgili verdiği örneklerden birisi ilk kibleye dönülüp namaz kılınması konusunda Kur'ân'da bir emre rastlanılmamasıdır. Yine bir diğer örnek de Hz. Muhammed'in zevcelerinden birine verdiği sırrı diğerlerine anlatması konusunda Allah tarafından Resulullah'ın haberdar edilmesidir.⁶⁶³

Ehl-i Kur'ân'ın hadislerin Hz. Muhammed döneminde kayıt altına alınmadığı için Kur'ân kadar sahih olmadığı şeklindeki iddialarına karşılık Mevdûdî, herhangi bir şeyin güvenilir olması için tek hüccetin yazı olmadığını ileri sürer. Kur'ân'ın da Hz. Muhammed'in diliyle bize aktarıldığını, Kur'ân'ın güvenilir olmasının en büyük delilinin nesilden nesile aktarılması olduğu şeklinde açıklama yapar. Ona göre, o dönemde Araplar'da okuma yazma bilenlerin sayısı oldukça azdı ve Araplar işlerini yazıyla değil hafızalarına göre yapıyorlardı. Bu yüzden de hafızaları çok güçlüydü. Hz. Muhammed'in okuma yazma oranı artınca hadislerin de yazılmasına izin verdiğini söyler. Ama başlangıçta Kur'an'la karışma ihtimaline karşılık yasakladığını savunur.⁶⁶⁴

Mevdûdî'nin sahabeler hakkındaki görüşü de oldukça tartışmaya meyyal bir görüş teşkil etmiştir. O sahabelerin bir beşer olarak yanılma ihtimallerinin olabileceğini, masum olmadıklarını, hatadan beri olmadıklarını düşünür.⁶⁶⁵ Mevdûdî'nin buradaki maksadı sahabeleri kötülemek değil, rivayetler söz konusu olduğunda insan olduklarını vurgulamaktır. Ancak bu görüşü onun hadis inkârcılarıyla anılıp eleştiri yağmuruna tutulmasına neden olmuştur. Mevdûdî'nin en çok eleştirildiği konulardan biri de *es-Sahîhu'l-Buhârî* ile ilgili sözleridir. Çünkü o bu hadis kitabında altı bin hadisın tamamının sahih olduğunu söylemenin gerçekçi olmadığını, müellifinin diğer müelliflere göre hadislerin isnadı konusunda derinlemesine bir araştırma yaptığını, sahihliğinin sadece sened tetkiki itibarıyla olduğunu söyler.⁶⁶⁶

Cemâat-i İslâmî temel fikirlerini Kur'ân ve Sünnet merkezli Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat inancına dayandırır.⁶⁶⁷ Cemâat-i İslâmî temel fikirlerini İslâm'ı ihyâ etme ve

⁶⁶² Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 44-45.

⁶⁶³ Mevdûdî, *Sünnet ki Ayini Haysiyet*, s. 105-111. (Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, s. 101-106).

⁶⁶⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Ayini Haysiyet*, s. 309-314. (Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, s. 302-308).

⁶⁶⁵ Mevdûdî, *Hilâfet oMulûkiyet*, s. 306-308. (Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 441-444).

⁶⁶⁶ Hatiboğlu, "Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları", s. 85-86.

⁶⁶⁷ *Manifesto Jamaat-e İslâmî*, Lahor, 2013, s. 10; Birişik, *Hint Alt Kutası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 291; Daudi, *Şah Veliyullah Dehlevi'den Günümüze Hadis Çalışmaları*, s. 259.

ilahi nizamın gerçekleşmesi üzerine kurması bağlamında en önemli fonksiyonu sünnete verir. Ancak burada vurgulanmak istenen sünnetin geleneksel anlamı değil, Hz. Peygamber'in ilahi nizamı kurmak için yerine getirdiği sünnettir. Cemâat'e göre bu sünnet diğer bütün sünnetlerden hatta farzlardan bile daha önemli ve önceliklidir.⁶⁶⁸

Cemâat-i İslâmî üyelerinden Muhammad Razi-u'l-İslâm Nedvi'ye göre Kur'an'da genel olan emirler hadislerle özelleştirilmiştir. Örneğin namaz, oruç, zekât gibi konuların nasıl yapılacağı konusu ancak hadisler vesilesiyle öğrenilebilir.⁶⁶⁹

Cemâat-i İslâmî'ye göre sünnet kanun yapmada Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynaktır. Hz. Peygamber'in şari'(kanun koyma) vasfı vardır. Sünnet'in kanun kaynağı olması yönünde ümmet icma etmiştir. Müslümanlar ümmet olma bilincini sünnet sayesinde kazanmışlardır.⁶⁷⁰

Sonuç olarak; Cemâat-i İslâmî için en önemli sünnet Hz. Muhammed'in tesis ettiği ilahi nizamı örnek alarak onu hayata geçirmektir. Bu yönüyle dinamik bir sünnet anlayışına sahiptir. Mevdûdî'nin hadislerdeki sened tetkiki ve sünnetin tatbiki konusundaki farklı yorumları da onu geleneksel hadis anlayışından farklı kılar.

3.1.7. Ahlak

Cemâat-i İslâmî'nin ahlak anlayışı İslâm'ın koyduğu ahlak prensipleri üzerine temellendirilmiştir. Ahlak kelimesinin ne anlam geldiğini Cemâat'in etkin üyelerinden Saadi Gülzar şu şekilde açıklamaktadır: Ahlak, hulk (h-l-k) kökünden gelir. Anlam olarak yaratma, fitrat, şahsiyet ve gelenek gibi anlamalara gelmektedir. Ahlak yaratılıştan gelen tabiatın adıdır. Yüce Allah Kur'an'da Peygamberimiz için “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin” buyurmuştur.⁶⁷¹ Yüce Allah, Peygamber'in ahlak olarak en yüksek mertebede olduğunu bu şekilde açıklamıştır.⁶⁷²

Mevdûdî ise ahlâkı, fıtrî ahlak ve İslâmî ahlak olmak üzere iki farklı şekilde ele alır. Fıtrî ahlaktan kast ettiği, yüksek ruha sahip olan insan türleridir. Örneğin, irade ve azim sahibi, cömert, merhametli, dürüst ve şeref sahibi insanlardır. Mevdûdî'ye göre bu

⁶⁶⁸ İbrahim Hatiboğlu, “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”, s. 72; Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 37.

⁶⁶⁹ Muhammad Razi-u'l-İslâm Nedvi, “Resule Ekrem Ki Teşrii Haysiyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Şubat, 2013.

⁶⁷⁰ Mevdûdî, *İslâmî Riyaset*, s. 299-304; Muhammad Razi-u'l-İslâm Nedvi, “Resule Ekrem Ki Teşrii Haysiyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Şubat, 2013. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/341

⁶⁷¹ Kalem 4.

⁶⁷² Saadi Gulzar, “Maaşi Ahlakiyat ve İslâm”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, March, 2011. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/55

insanlar aynı zamanda doğru liderleri seçer, Cemâat'e itaat ederek asla onun zarar görmesine razı olmazlar. Ona göre Hz. Muhammed zamanında yüce ruhlu bu insanlar, İslâm'a girince İslâm'ı en iyi şekilde temsil etmişlerdir. İslâm ahlakının ise fitri ahlaktan bir farkı yoktur hatta onun tamamlayıcısı olup, fitri ahlakı hayra ve hakka yöneltir.⁶⁷³

Cemâat-i İslâmî İslâm ahlakının insana huzur getirecek ilkeleri içerdiği düşüncesinden yola çıkarak fikirlerini oluşturmaktadır. Şöyle ki; insan kendi isteklerini yerine getirmek için başkalarının haklarını göz ardı edebilir. Ama insanlar ahlaki ilkeleri benimserlerse, farklı arzuları tek bir ilke ile örgütleyerek barışçıl bir hayat yaşayabilirler. Bu düşünceye göre, İslâm ahlakı insanı emniyete alır. Böylece insanlar kimseye zarar veremez. Cemâat'e göre, toplumun uğradığı her türlü zulüm, haksızlık, fesat gibi ahlaki bozuklukların oluşmasında birinci derecede liderler sorumludur. Çünkü toplumlar liderlerinin dini üzerindedir. Toplumun ahlaki ve kültürel iyiliği de aynı şekilde lidere bağlıdır.⁶⁷⁴

Mevdûdî, dünyada İslâm ahlakıyla ahlaklanmış, bütün maddi güçlerini kullanan bir cemâatin olmaması durumunda daha fazla insani ve ahlaki üstünlüğü olan bir cemâatin desteklenebileceğini söyler. Çünkü dünya intizamının devam etmesi için bu gereklidir. Eğer, İslâmî ahlaka sahip, her yönüyle diğer cemâatlerden daha kaliteli bir cemâat varsa da diğer cemâatlerin bu hakkı o cemâate teslim etmelerinin gerekli olduğunu söyler. Mevdûdî'ye göre, liderlerin Allah'ın dinini yeryüzüne hâkim kılmaları, onların sadece güzel ahlak sahibi ve İslâmî bir ahlaka sahip olmalarıyla değil, aynı zamanda çok çalışıp bu konuda mücadele etmeleriyle mümkün olur.⁶⁷⁵

Mevdûdî, İslâm ahlakını, iman, İslâm, takva ve ihsan olmak üzere dört meretebe olarak sıralar. Bu anlayışa göre İslâm ahlakının temeli imandır ve İslâm onun üzerinde yükselmektedir. İslâm ahlakı gücünü imandan alır. İman ne kadar sağlamısa diğer mertebeler de o kadar sağlamdır. Takva, Allah'ın emirlerini harfi harfine yerine getiren kişi, ihsan da Allah'a olan sevgisi ve aşkından dolayı itaat eden kişidir. Gerçek ihsan sahibi olanlar İslâm için fedakârlık yapan, dinin özünü ve ruhunu bilen kişilerdir. Toplumda takva ve ihsanın yanlış anlaşıldığını, takvalı ve ihsanlı olmanın sadece zahiri görünüşe önem verip dinin özünden uzak bir anlayış içerisinde anlaşıldığını, sakalın uzunluğunu belirleyip, pantolonunun uzunluk ölçülerine göre insanları cehennemle

⁶⁷³ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aor Us Key Bünyâdî Tasavvurat*, Baskı 36, Lahor 2011, s. 153-157.

⁶⁷⁴ Gulzar, "Maaşî Ahlakîyat ve İslâm", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, March, 2011; Mevdûdî, *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aor Us Key Bünyâdî Tasavvurat*, s. 143-147.

⁶⁷⁵ Mevdûdî, *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aor Us Key Bünyâdî Tasavvurat*, s. 156-157.

tehdit eden, mezhebi katılığı göstermeyi neredeyse kâfir ilan edecek kadar ileri gitmek asıl takvayla bağdaşmamaktadır. Yeryüzüne Allah'ın dinini hâkim kılmadan, zulme boyun eğerek yaşayan, Kur'ân'ı ve hadisi yüzünden okuyan, gece gündüz namaz kılıp zikir yapan, fikhın fer'i meseleriyle sürekli uğraşan insanlar ihsan ve takva sahibi olmazlar. Gerçek ihsan ve takva sahibi kimseler, küfür nizamına karşı mücadele ederek, bu düzeni değiştirmeye çalışan kimselerdir.⁶⁷⁶

Cemâat'e göre İslâm ahlakı hayatın tüm alanlarında insana hem maddi hem de manevi üstünlüğü sağlar. Örneğin ekonomik sömürüyü sona erdirmek ancak İslâm ahlakıyla mümkündür. İslâm, yasadışı elde edilen zenginliği yasaklar. İslâm'da zekâtın zorunlu kılınması fakirlerin haklarını gözetmek içindir. İslâm ahlakı ekonomide uygulanırsa yoksulluk sona erebilir. Eğer Müslümanlar bireysel ve toplum olarak ahlakı hayatlarına geçirebilirlerse dünyada saygın bir ulus haline gelebilirler.⁶⁷⁷

Cemâat-i İslâmî, İslâm ahlakıyla tam olarak donanmış en mükemmel ve örnek cemâat'ın Hz. Peygamber ve dört halife döneminde oluştuğuna inanır. Bu cemâat, o dönemde maddi güçleri az olmasına rağmen az bir kuvvetle kendilerinden çok daha üstün güçlere karşı başarılı olmuştur. Maddi kuvvetlerle dünyada üstünlük sağlayan devletlerin görmezden gelinemeyeceğini, ama maddi güçlerle birlikte mümeyyiz vasıflara sahip olan, bir parti ve bir cemâatin yeryüzünde bulunması halinde insanoğluna asıl saadet kapılarının bu şekilde açılabileceğini söyleyen Mevdûdî, bahsettiği cemâatin mümeyyiz vasıflarını şu şekilde belirler: Bu, ırki ve coğrafi bir fark gözetmeyen, hakkı gözetten bir cemâattir. Yeryüzünde böyle bir cemâatin düşmanları karşısına güzel ahlakla çıkıp, bunu ameli olarak ve Allah'tan başka ilah tanımadığını göstererek ortaya koymak gerekir. Bu cemâat, her türlü kötülüğe iyilikle karşılık verir, en zor zamanlarında bile yalan ve hileye başvurmaz, intikam gütmmez, yok olacağını bilse dahi dürüstlüğünden ödün vermez. Bu vasıflara sahip olan bir cemâat, düşmanının karşısında gösterdiği ahlaki üstünlükle kirlenmiş ruhları temizler. Bir yeri fethettiğinde, oraya bütün iyilik ve hayrı getirir. Fitri ahlak ve İslâmî ahlakla donatılmış böyle bir cemâat yeryüzünde olsaydı bu cemâatin bütün yeryüzüne hâkim olmaması imkânsız olurdu.⁶⁷⁸

Cemâat-i İslâmî'ye göre ahlak İslâm'ı en iyi şekilde anlamaktır. İslâm ahlakı üzerinde olmak ise sadece ibadet etmekle vayahut İslâm'ın fer'i mesleleriyle uğraşıp dış

⁶⁷⁶ Mevdûdî, *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aor Us Key Bünyâdî Tasavvurat*, s. 163-176.

⁶⁷⁷ Gulzar, "Maaşi Ahlakiyat ve İslâm", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart, 2011.

⁶⁷⁸ Mevdûdî, *İslâmî Nizâm-ı Zindegî aor Us Key Bünyâdî Tasavvurat*, s. 157-163.

görünüşe önem vermekle gerçekleşmez. Gerçek İslâm ahlakı üzerinde olmak küfür düzenine karşı mücadele etmek ve bu düzeni değiştirmeye çalışmakla olur. Bu düşünceye göre İslâm tarihinde gerçek İslâm ahlakı üzerinde olan mükemmel ve örnek cemaat Hz. Muhammed döneminde gerçekleşmiştir. Amaç böyle bir cemaati model almak ve onun gibi yaşamaktır. Cemâat-i İslâmi İslâm ahlakını sadece manevi üstünlük değil aynı zamanda maddi üstünlük olarak görür. İslâm haksız kazancı yasaklayan fakirlere zekât verilmesini emreden bir dindir. İslam ekonomisi eğer hayata geçirilirse fakirlik sona erecektir. Bu düşünceye göre maddi güç sahibi olan Müslümanlar daha saygın bir toplum haline gelecektir. Cemâat-i İslâmi'nin ahlak anlayışında hem maddi hem de manevi üstünlük sağlama düşüncesinin yer alması Müslümanları sürekli çalışmaya iten onları pasif bir hayattan çıkarıp hayatlarına aksiyon veren bir ruh taşıdığı söylenebilir.

3.1.8. Tasavvuf

Cemâat-i İslâmî'nin tasavvuf anlayışını anlamak Mevdûdî'nin tasavvufu ile ilgili izahatlarıyla ortaya çıkmaktadır. O, tasavvufu ile ilgili görüşlerini fıkıhla kıyaslayarak şu şekilde izah eder;

“Fıkıh, insanın görünürde yaptığıdır. Sadece sana söylediği işi aynı şekilde yerine getirmen yeterli olur. Bu durumda senin kalbine bakmaz. Kalbe bakılan şeyin adı ise tasavvuftur. Örneğin namaz kılmak için, abdest alman ve namazın rükünlerini yerine getirmen yeterlidir. Oysa tasavvuf, yaptığın ibadetin sende kalan etkisine bakar. Kıldığın namaz ruhunu ne kadar etkiledi? Bu namaz ahlakına ne kadar etki etti? Eğer eksiklik varsa tasavvuf senin namazına eksik bakacak. Böylece şariat gerekli ahkâmlara bakarken, tasavvuf, verilen emri ne kadar ihlâslı yaptığını ne kadar iyi niyet taşıdığını ve ne kadar dürüst olduğun gibi durumlara bakar. İnsanları önce dış görünüşlerine göre değerlendirmek fıkha; ahlaki, ilmi, iyi veya kötü bakış açısına göre değerlendirmek ise tasavvufa benzer.”⁶⁷⁹

Mevdûdî, tasavvufu Kur'ân ve hadise uygun olduğu müddetçe kabul edilebileceğini, şeriatsız tasavvufun olmayacağını düşünür. Onun İslâm tasavvufu dediği tasavvufu, İslâmî olmayan tasavvuf şu şekildedir: İslâm düşmanı olan milletlerin sapık fikirleri, düşünceleri ve felsefeleri Müslümanları kurban etmiştir. Böylece

⁶⁷⁹ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 114-115.

Kur'ân'a ve hadise uymayan fikirlere göre hareket eden ama tasavvufu savunan insanlar ortaya çıkmıştır.⁶⁸⁰

Tasavvuf, İslâmî tasavvuf ve batıl tasavvuf olarak ikiye ayrılır. İslâm tasavvufu ve batıl tasavvuf arasında ne temelde ne de şekil olarak hiçbir benzerlik yoktur. Fakat İslâmî tasavvufa giren simgeler, şekiller ve örgütlenme biçimi gibi dışarıdan alınan cahiliyyeye dayalı özellikler İslâm tasavvufunda bozulmalara sebebiyet vermiştir. Bozulan İslâm tasavvufunda olanlar bilinçli bir şekilde İslâm'ı yaşamak yerine adeta uyuşturucu kullanan insanlar gibi uyuşmuşlardır. Örneğin, mürid mürşidine o kadar bağlıdır ki ne dese yapmakta, hatta içki içebilirsin dese bile bunda bir hikmet aramaktadır. Bu düşünce ve inanış şeklinde düşünme, irade, tenkit, bilinç gibi unsurlar tamamen devre dışı olmuştur. Mürşid ilahlaştırılmış, ona ilham geldiği veyahut keramet sahibi olduğu şeklindeki inançlarla yüceltilmiştir.⁶⁸¹

Mevdûdî, "semâ"yı Allah'a yaklaşma vesilesi kılan büyüklerin ictihadının kabul edilemeyeceğini veya şeyhi rabıta etme yoluna başvuran kişilerin görüşlerine itimat edilemeyeceğini söyler.⁶⁸²

Müslümanların içine düştüğü bu duruma karşı İbn-i Teymiye, Ahmet Serhendi, Şah Veliyyullah Dehlevî ve İsmail Şehit'in inananlara bir takım uyarılarda bulunduğunu söyleyen Mevdûdî, bütün bu çabaların yeterli olmadığını, sorunun bütün yönleriyle teşhis edilemediğinden dolayı da onun tam anlamıyla çözülemediğini belirtir.⁶⁸³ Bu düşüncelere bakıldığında Mevdûdî'nin tasavvufa tamamen karşı olmadığı ancak cahiliyyeye dayalı ve İslâm dışı tasavvurların yer aldığı bir tasavvuf anlayışına karşı olduğugörülmektedir.

3.1.9. Mehdîlik

Cemâat-i İslâmî'nin Mehdi ve Mehdilikle ilgili görüşleri, Mevdûdî'nin Mehdi'nin sıfatları, Mehdi'ye iman konusu, Mehdi'nin masumiyeti şeklindeki açıklamalarıyla ortaya çıkmaktadır. Mevdûdî, Mehdilik ile ilgili görüşlerini tecdit ve teceddüt kavramları üzerinden açıklamaktadır. Ona göre, bu kavramları insanlar dünyevi olarak düşünmüşlerdir. İslâm ve cahilliği yeni bir yöntem olarak yürürlüğe

⁶⁸⁰ Mevdûdî, *Dîniyyât*, s. 116.

⁶⁸¹ Mevdûdî, *Tecdîd u İhyâ-ı Dîn*, V. Baskı, yy. 1960, s. 61-62. (Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 109-110).

⁶⁸² Mevdûdî, *Fetvalar*, II/118.

⁶⁸³ Mevdûdî, *Tecdîd u İhyâ-ı Dîn*, V. Baskı, yy. 1960, s. 62-63. (Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Pınar Yay., IV. Baskı, İstanbul 1995, s. 111).

koymaya çalışarak cahilliği İslâm olarak gösterenler müceddid olarak adlandırılmıştır. Oysa bunlar müceddid değil müteceddiddir. Yenilik bunların anladığından çok farklıdır. Tecdidin asıl işi İslâm'ı cahillikten ayrı tutmaktır. Cahiliyye düşüncelerinden akıl çıkarmak tecdid değildir. Müceddid olan kişi zerre kadar İslâm'a zarar vermez. Müceddid peygamber değil ama nebinin mizacına çok yakındır. Müceddid, çok zeki, hakikatı uzaktan gören, her türlü kötülükten, ifrat ve terfitten berî olup, orta yolu tutandır. O, kendi kültürünü eski adetlerden kurtarıp yeniliği yakalayabilme gücüne sahiptir. Aynı zamanda onun dönemindeki kötülükleri yenebilme gücü de vardır. Liderlik ve yol göstericilik vasfına doğuştan sahiptir. Akıllı ve feraset sahibi olmasıyla cahillik ile İslâm arasındaki en ince farkı bilir. Dönemindeki haksızlıklara karşı hakkı savunabilir. Bu özelliklerin bir kısmı müceddidde bulunurken, en mükemmel şekli ise tam anlamıyla peygamberlerde olur. Peygamber'e kendisinin bu makamda olduğu bildirilmiştir. Çünkü Peygamber vahiy almaktadır. O, işe kendi nübüvvetini anlatmakla başlar. Peygamber insanlara davetini yapar, insanlar bu daveti kabul edip etmemelerine göre kâfir ya da Müslüman olarak ayrılır. Müceddid ise böyle bir özelliğe sahip değildir. Müceddid'e doğuştan bu görev verilmemiştir. O, kendisinin müceddid olduğunu bilmez. Genelde, öldükten sonra insanlar yaptığı işlerden dolayı onu müceddid olarak adlandırır. İlham'ın ona verilmesi zaruri değildir. İlham olsa bile bu gerekli bir şey değildir. Çünkü o ilham olduğunu farketmez zaten. O, bir açıklama yaparak işe başlamaz. Yani dinin tebliğcisi olarak insanların arasına çıkıp "ben müceddidim" demez. Ona iman edip etmeme gibi zorunluluk da yoktur. Onun dönemindeki tüm iyi insanlar yavaş yavaş ona yaklaşır, iyi olmayanlarsa ondan uzak durur. Ama ona inanmak ya da inanmamak müslümanlığın bir şartı değildir.⁶⁸⁴ Mevdûdî burada müceddidin ilham alma ihtimali olduğunu ancak kendisinin bunu fark etmediğini söyleyerek müceddidlerin ilham alabileceklerine kapı aralamış olmaktadır.

Mevdûdî'ye göre bir müceddidin tecdid çalışmalarında belirli safhalar vardır. Bunlar; Zamanın sorunlarını doğru teşhis, Islah düşüncesi, imkânların araştırılmasıdır ki bu üç özellik bütün müceddidleri kapsar ve bunların gerçekleşmesi zorunludur. Bunların dışında olan mücadele, Toplumsal bir mücadele, İçtihad, İslâm'ın savunulması, İslâm nizamının doğuşu ve en son olarak da Yeryüzünde Allah'ın hâkimiyetinin kurulmasıdır. Bu altı esas için çalışılır ancak başarı Allah'tandır. İslâm tarihinde bunun birkaç safhasını gerçekleştiren müceddidler olmuş ancak Allah'ın hâkimiyetini yeryüzünde

⁶⁸⁴ Mevdûdî, *Tecdid-u İhyâ-ı Dîn*, s. 24. (Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 43-46).

tesis eden bir müceddid gelecektir. Bu peygamberimizin hadislerinde⁶⁸⁵ açıkça tanımlanmış olan İmam Mehdi'dir.⁶⁸⁶

Mevdûdî, Mehdilik ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken öncelikle halkın zihnindeki Mehdi anlayışıyla kendi anlayışındaki farkı şu gerekçe ve nedenlere dayandırır: “Müslümanlarda Mehdi'nin geleceğini kabul eden insanlarla, Mehdi'yi tamamen reddeden müteceddidlerin inançlarındaki çarpıklıklar aynıdır. Mehdi'yi bekleyenler, zannediyorlardı ki Mehdi; eski zaman kıyafetleri içinde, tespihi olan, caminin hücrelerinden çıkan kişi gibi olacak ve geldiğinde de “Ben Mehdi'yim” diyecek. Onlar da kitaplarda yazılan Mehdi tanımına uygun buldukları bu kişiye inanıp küfre karşı cihat ilan edeceklerdi. Dervişler ve geçmişe takılıp kalan insanlar onun eteğinde toplanacak, göstermelik olarak da bir kılıcı bulunacaktı. Aslında her şey bereket ve ruhaniyetten ibaret olacaktı. Onlar, her şeyi büyü ve üfürükle halledeceklerini düşünmekteydiler. Hangi kâfire baksa o titreyip bayılacak ve bedduasının öyle bir etkisi olacak ki tanklar ve uçakların yok edilmesi için böcekler ortaya çıkacaktır. Mehdi'nin sıfatlarıyla ilgili genelde insanlar böyle düşünür. Oysa benim anlayabildiğim bunun tam tersi bir durumdur. Benim tarif ettiğim Mehdi, yeniliklere açık, eğitimde üst düzeyde olan, hayattaki meseleleri çözmüş, akıl ve mantık olarak, siyaset ve savaş meydanlarında en üst seviyede bulunan, en yeni şeyler bile onun gerisinde olan kişidir. Ona karşı olan ilk insanların sufi ve hocalar arasından çıkacağı konusunda endişeliyim. Mehdi, normal bir insanın sahip olduğu fiziğe sahip olup insanüstü bir varlık değildir. Kendisini de Mehdi olarak ilan etmemiştir. Hatta kendisi dahi Mehdi olduğunu bilmiyor, belki de öldükten sonra Mehdi olduğu anlaşılabacaktır. Onun Mehdi olduğunu iddia edenlerin, ya akıl noksanlığı ya da zihinsel bir sıkıntısı vardır. Benim gözümde keramet, keşif, ilham gibi şeyler Mehdi'de yoktur. O bir inkılâpçı olarak mücadele edecek ve halis İslâm temelinde yeni bir mezhep üzerinde olacaktır. Onun kurduğu devlette hem İslâm'ın ruhu olacak hem de teknolojiye de en üst seviyeyi yakalayacaktır. Onun kurduğu hükümetten hem insan hem de Allah razı olacaktır. Gökyüzünden

⁶⁸⁵ Ehl-i Sünnet'te Mehdiliği inanç esaslarından biri olduğunu savunanların yanında bunu kabul etmeyenler de vardır. Her iki gurubun iddialarının mesnedleri bu konudaki hadis rivayetlerine dayanmaktadır. Mehdilikle ilgili birçok hadisi rivayet edilmiştir. Mehdi ismi geçen bazı rivayetler şu şekildedir: Tirmizi, *Sünen*'inde Fiten 52'de “Şüphesiz ümmetim içinde Mehdi çıkacak beş veya yedi veya dokuz sene yaşayacaktır.” İbn Mace Süneninde, “Mehdi bizden, Ev halkımızdan (Ehl-i Beyt) dir. Allah onu bir gecede olgunlaştırır.” Ebu Davud'un Sünen'inde “Dünyanın sadece bir günü bile kalmış olsa Allah onu, daha önce zorbalıkla doldurulmuş olduğu gibi, adaletle dolduracak Ehli Beytimden mutlaka bir adam gönderecektir”. Avni İlhan, *Mehdilik*, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 109vd.

⁶⁸⁶ Mevdûdî, *Tecdid u İhyâ-ı Dîn*, s. 24-26. (Mevdûdî, *İslâm'da İhya Hareketleri*, s. 46-48).

bereket yağmuru yağacak, yeryüzü de sakladığı her şeyi ortaya çıkaracaktır. Bu beklentiler gerçekleşirse o vakit böyle bir liderin gelmesiyle inkılap amacına ulaşır. Benim anlamadığım insanların çoğu böyle bir liderin doğuşunu neden garip karşılıyor. Lenin ve Hitler gibi kötü liderlerin dünyaya gelmesi tuhaf olmuyor da böyle iyi liderlerin gelmesi neden tuhaf olsun?”⁶⁸⁷

Mevdûdî hadislerde geçen Mehdi meselesi konusunda ise şu şekilde yorum yapar:

“Resulullah, “hidayet bulmuş” manasında “Mehdi” lafzını kullanmış fakat “Hâdî” (hidayet eden) lafzını kullanmamıştır. “Mehdi” doğru yolda olan her bir başkan, lider ve emir için, “el-Mehdi” ise olsa olsa gelenin özel imtiyazlı bir şan sahibi olduğunu açıklamak maksadıyla kullanılabilir. İşte o imtiyazlı şan sahibi, hadiste şu şekilde açıklanmıştır: Mehdi; nübüvvet ve hilafet esasları üzerine olan nizamın karmakarışık olması ve dünyanın zulüm ve sitemle dolmasından sonra hilafeti yeni baştan nübüvvet esasları üzerine kuracak ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. İşte sadece bu yüzden özelleştirmek ve mümtaz kılmak için “Mehdi” üzerine belirlilik takısı olan “el” dâhil edilmiştir. Ancak onun hakkında bilgi sahibi olmak ve ona iman etmek nebilere iman etmekle aynı değildir. Mehdi’ye iman etmeyi peygamberlere imanla aynı tutmak, onu İslâm’ın ve imanın şartlarından biri saymak, ona itaati “kurtuluş” olarak addetmek ve ona özel makam oluşturulduğunu düşünmek tamamen yanlıştır. Yine Mehdi’nin masum bir imam olacağına dair hadislerde hiçbir kanıt yoktur. Aslında nebilere başkasının masumiyet fikri, Kur’ân ve Sünnet’te hiçbir kanıt bulunamayan Şiiliğe ait bir düşüncedir.”⁶⁸⁸

Küfür ile İslâm sınırlarının çizilmesi, kurtuluşa bağımlı olan şeylerin sorumluluğu Allah’a aittir. Kur’ân-ı Kerim’de “Doğru yola iletmek münhasıran bizim işimizdir”⁶⁸⁹ buyruluyor. Bu yüzden her meselenin sübutunun mutlaka Kur’ân-ı Kerim’de olması gerekir. Küfür ve iman dairesinde karar kıldırılacak şeyler hadisler üzerine bina edilemez. Hadisler birkaç insanın diğer insanlara bildirmesiyle gelmiş olup rivayetlere dayanır. Bunlar ile herhangi bir şey elde edilse bile ilmi yakın olmayıp, sadece güçlü zanlardır. Ayrıca Allah kullarını dinlerinde küfür ve imanın farkını beyan edecek ölçüde önemli meseleleri sadece bir kısım insanların rivayetlerine bırakacak kadar tehlikeye atmaz. Bu konular Kur’ân’da açık bir şekilde yer alır. Peygamberler de

⁶⁸⁷ Mevdûdî, *Tecdid u İhyâ-ı Dîn*, s. 27-28. (Mevdûdî, *İslâm’da İhya Hareketleri*, s. 49-51.

⁶⁸⁸ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 420.

⁶⁸⁹ Leyl 12.

açık bir şekilde Allah'ın kitabında olan bu gibi gerçekleri, hiçbir kuşkuyla yer vermeden insanlara ulaştırmak zorundadır. Her ne kadar Mehdi ile ilgili tartışmalar sürüyor olsa da bu meseleye inanmak bir kimsenin Müslüman olmasında ve kurtuluşu bulmasında bir öneme sahip değildir. Eğer bu kadar önemli bir mesele olsaydı, Kur'an'da tüm açıklığıyla zikredilirdi. Hz. Muhammed bunu birkaç kişiye değil tüm ümmete ulaştırmak için açık bir çaba sarf ederdi. Tevhîd ve ahiret konularında gösterdiği çabayı bunda da gösterirdi. Gerçekte dini ilimlerde biraz basiret ve bilgi sahibi kişilerin, bu meselenin ahad haberlere bırakılamayacağına inanmaları gerekir. Çünkü bunlar İmam Malik, Buhari ve Müslim gibi muhaddislerin hadis mecmualarına almaya bile gerek duymadığı türden ahad haberlerdir.”⁶⁹⁰

Mevdûdî'nin Mehdi yorumu bir takım kesimler tarafından çok tartışılmıştır. Hatta onun açıkça söylemese de kendisinin Mehdi olduğunu kastettiği söylenmiştir. Mevdûdî, kendisine yöneltilen bu konuyla ilgili soruya şu şekilde karşılık vermiştir: “...bu tür şüphelerde bulunmak, Allah'tan korkan, kendi sorumluluğunu müdrik ve Allah-u Teâlâ'nın: “ Zandan kaçın. Çünkü zannın bir kısmı günahtır.”⁶⁹¹ buyruğuna muhatap bir kimsenin işi olamaz sözünden başka bir şey söyleyemiyorum. Bu tür şüpheleri uyandırmak insanları Cemâat-î İslâmî'nin hakka davetinden soğutmak isteyen kimselere, onların hiçbir şekilde kurtulamayacakları, tehlikeli bir ceza vermeyi kararlaştırdım. O ceza şudur: İnşallah ben her çeşit iddiadan paçamı sıyrıp Rabbimin önünde hazır olacağım ve bu gibi kimselerin Allah-u Teâlâ'nın önünde bu şüphelerini ve bunları yayarak insanları haktan engellemelerini nasıl haklı göstereceğini seyredeceğim.”⁶⁹²

Mevdûdî kendisinin Mehdilik iddiasında bulunduğu suçlamalarına karşı onları Allah'a havale ederek bu tür iftiralara kendisinin cevap vermeyi düşünmediğini belirterek bir de şu açıklamayı yapar: “*Tecdid ve Din'in İhyası* adlı kitabımın bazı bölümlerini yanlış anlamlandırıp, Mehdilik iddiasında bulunduğum iftirasını yapmışlardır. Oysa bu kitap on yıl önce yayınlanmıştı. O zamandan beri hâlâ yayınlanmaktadır. Günümüzde de her yerde bulunabilir. Bu kitabı siz de iyice okumalısınız. Mehdilik iddiasında mı bulundum, yoksa Müceddidlik ve Mehdilik iddiasında bulunanları mı yalanladım, siz de göreceksiniz.”⁶⁹³

⁶⁹⁰ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 421.

⁶⁹¹ Hucurat 12.

⁶⁹² Mevdûdî, *Fetvalar*, I/62-63.

⁶⁹³ Mevdûdî, *Fetvalar*, II/344.

Mevdûdî'nin Mehdi anlayışı ne bazı müslümanların inandığı gibi kıyamete yakın bir zamanda geleceği düşünülen mehdi sıfatıyla ne de Şiiler'in inandığı gibi beklenen on ikinci imam olan gaib Mehdi inancıyla örtüşmektedir. Mevdûdî'nin Mehdi tasvirine baktığımızda o beşerüstü olmayan tamamen insani özelliklere sahip bir Mehdi profili çizmektedir. Bu ideal bir müceddid olup inkılâpçı bir ruha sahip ve toplumlara yön verecek liderlik özelliği olan, yenilikçi, ifrat ve tefritten uzak, akıllı ve feraset sahibi, İslâm ve cahiliye arasındaki farkı bilmesi yönüyle sıradan insanlardan ayrılmaktadır. O kendisini Mehdi olarak ilan etmez hatta kendisinin Mehdi olduğunu bile farkında değildir. Ancak ilgi çekici olan müceddide bazı ilhamlar verilmiş olabileceğini söyleyen Mevdûdî ondan daha üstün olan Mehdi'nin ilham keşf ve keramet sahibi olmadığını söylemesi dikkat çekicidir. Mevdûdî, Mehdiliğe inanmayı veya reddetmeyi insanı küfür ve iman dairesinde karar kıldırılacak şeyler olmadığını düşünür. İnsanlar Mehdi'nin geleceğine inanıp inanmamakta özgürdür.

3.1.10. Cemâat-i İslâmî'nin Mezhebî Aidiyeti

Cemâat-i İslâmî'nin ortaya çıktığı coğrafyanın mezhebî açıdan zengin bir yapıya sahip olduğunu daha önce ifade etmiştik. Birçok İslam düşünce ekolünün yer aldığı bu bölgede Cemâat-i İslâmî'nin mezhebî kimliğini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat üzerine inşa ettiği görülmektedir. Cemâat-i İslâmî'nin fikirlerini Kur'ân ve Sünnet'i temel kaynak ve delil kabul ederek ortaya koyması, Mevdûdî'nin eserlerinde daha çok Hanefî mezhebine göre amel etmesi onun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat inancı üzerinde olduğuna delil kabul edilmiştir.⁶⁹⁴

Cemâat-i İslâmî'den Selim Mansur Halid, Cemâat-i İslâmî'nin mezheplerüstü düşünen ilkeli bir Parti olduğunu, Parti'nin çoğunluğunu Sünnîler'in oluşturduğunu söyler. Cemâat-i İslâmî'nin itham edildiği gibi ne Selefi ideolojiyi ne de Vahhabiliği benimsemediğini ifade eder. Cemâat'in, Hindistan'da mevcut ekollerden biri olan Ehl-i Hadis ekolüne ve Ehl-i Hadis'e karşı olan Ehl-i Kur'ân ekolünden uzak Sünnî-Hanefî çizgide olduğunu belirtir.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ Mevdûdî'nin itikadi, iktisadi, siyasi, sosyal ve fikhî meseleleri içeren soru ve cevaplardan oluşan eserine Bkz. Mevdûdî, *Resail ve Mesail*, (Mevdûdî, *Fetvalar*, I-III); Daudi, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 259.

⁶⁹⁵ Salim Mansur Khalid ile Skype'den yaptığımız Röportaj, 11.10.2017.

Cemâat-i İslâmî'nin nizamnâmesinin üçüncü maddesinde inanç (akîde) başlığı altında yer alan şu bilgiler Cemâat'in mezhebî aidiyeti konusundaki fikrini yansıtmaktadır. Bu maddede yer alan bilgiler şu şekildedir:

“Cemâat-i İslâmî Pakistan'ın temel inancı, *Lâ İlahe İllallah, Muhammedür Resulullah* olacaktır. Yaratan, yöneten, yasa yapmada tek egemenlik Allah'a aittir. Kimse bu niteliklerden hiçbirini O'nunla paylaşamaz. Bunu bilmek ve kabul etmek zorunludur. Kalbinizde olan bütün önyargıları, kişisel, ailevi, aşiret veya ırk, ulusal veya vatansever, mezhepsel ya da grup odaklı olsun, temizleyin. Bu, ister Allah'ın gerçeklerini getiren Peygamber'ine bağlılık ve sevgi de olsun isterse onun seviyesine getirilmeye çalışılan başka bir insan olsun. Hz. Muhammed'den sonra insanları inanan veya inanmayan diye sınıflandırıp kişilerin küfür ve imanını belirleyecek bir statü vermeyin.”⁶⁹⁶

Cemâat-i İslâmî, misyonunu belirlerken en başta Allah'ı ve Resulü'nü esas aldığı, her türlü taassuba karşı olup, hedefini İslâmî nizamı kurmak olarak belirler. Ortak amacın Kur'ân ve Sünnet paydasında birleşmek olduğunu ifade eden Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî'ye taassuptan uzak, eğitilmiş insanları almakta özen gösterdiklerini söyler. Ona göre İslâmî nizam ancak bu tür insanlarla mümkün olabilir. Ana kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnet'i kullanarak farklı hükümler verilebileceğini ve amelen de farklılıkların olabileceğini belirtir. Mevdûdî bu düşüncesini ifade ederken şöyle der; “Eğer biz bu farklı yorumlara hoşgörülü olmazsak, zorla fikirlerimizi birilerine kabul ettirirsek, o zaman bu ülkede Kur'ân ve Sünnet'in ortak paydada birleşip yerine getirilmesi nasıl olacaktır? Kur'ân ve Sünnet'in talimatı üzerine nizam kurulması konusunda karar aldık. Biz, Cemâat-i İslâmî olarak her fırka ve her mezhepten oluşan Müslümanların bir çatı altında toplanmasını istedik. Bunun içinde Diyobendiler de var, Birelviler de var. Üye olmayıp müttefik olan Şiiler de var.”⁶⁹⁷ Edindiğimiz bilgilere göre günümüzde Cemâat-i İslâmî'ye üye olan Şiiler de mevcuttur.⁶⁹⁸

Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî'nin üzerine inşa ettiği düşüncelerin temelini şu şekilde açıklar: Siz hangi mezheptenseniz onunla amel edin. Ama başka mezhepte olanlara da kendi mezhebinizin amelini dayatmayın. Siz, bir konuda doğru olmadığına inandığınız şeyi yapmayın ama diğerlerinin de sizin gibi düşüncelerini beklemeyin

⁶⁹⁶ Cemâat-i İslâmî Pakistan, “Düstur”, http://jamaat.org/ur/dastoorOrManshoor.php?cat_id=13

⁶⁹⁷ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 36-38.

⁶⁹⁸ Cemâat-i İslâmî üyelerinden Naimatullah Nawaz ile yaptığımız röportaj.

veya bunu onlardan istemeyin. Bundan sonra bizim yapacağımız iş birleşerek İslâmî nizâmı kurmaya çabalamaktır.⁶⁹⁹

Yukarıda geçen bu ifadeler, Mevdûdî'nin mezhepler hakkında ortaya koyduğu şu ayetin yorumuyla makes bulmaktadır: “Gerçek şu ki, dinlerini parça parça edip kendileri de gruplaşanlar sen hiçbir şeyde onlardan değilsin. Onların işi ancak Allah’adır. Sonra O, işlemekte olduklarını kendilerine haber verecektir.”⁷⁰⁰ Mevdûdî delil getirdiği bu ayetle konuyu şu şekilde yorumlar:

“İnsanlar hayatlarını, Allah’ın elçileri ve kitapları aracılığıyla öğrettiği bu temel ilkeler çerçevesinde düzenlemelidirler. İnsanın yeryüzü hayatına başlayışından bugüne, insanlığa verilegelen gerçek din budur. Sonradan ortaya çıkan farklı dinler ve mezhepler ise çeşitli zamanlarda çeşitli toplulukların gerçek dinde yaptığı değişikliklerin sonucudur. Bu topluluklardan bazıları bu dine ‘orijinalite’ adına eklemelerde bulunmuş; bazıları tutkularını doyurmak için onda değişiklikler yapmış, daha başkaları ise aşırı saygılarından dolayı ona değişik şeyler katmışlardır. Sonra, kendi vehim, düşünce ve felsefelerini karıştırarak bu dinin itikadî özünü bozmuşlardır. Hükümlerine kendi uydurmalarını (bid’at) ve kendi yaptıkları kanunları katarak, kılı kırk yarma ve ayrıntılardaki farklılıklarını büyütmele kurallarını bulandırarak ve önemli yanlarını önemsizleştirip daha az önemli yanlarına ise gereğinden fazla önem vererek onu değiştirmişlerdir. İki aşırı uca (ifrat ve tefrit) kaçmışlar; bazı peygamberlere âdeta tapınırken, bazılarından nefretle uzaklaşmışlardır. Böylece sayısız yeni dinler ve mezhepler türemiş ve insanlık birbirine düşman gruplara bölünmüştür. Bu bakımdan, gerçek dinin izleyicisinin bu mezheplerden hiçbirisiyle her hangi bir ilgisinin olmaması ve kendi pâk yolunda yürümesi gerekir.”⁷⁰¹

Hurşit Ahmed, Cemâat’ın mezhebi anlayışını “Cemâat, mezhebî sorunları ve önyargıları ile geleneksel dini tartışmaları önlemek için çalışır.” şeklinde ifade etmektedir.⁷⁰²

Mevdûdî'nin başta Vahhabilik olmak üzere diğer mezhepler konusundaki düşüncelerini incelediğimizde, Cemâat-i İslâmî'nin mezhep anlayışı daha belirgin hale gelir: “Vahhabilik aslında bir fırkanın adı değildir. Ehl-i Hadis olanlara Muhammed b. Abdulvahhab’ın takipçileri olan kimselere istihza amacıyla verilmiş bir isimdir. Ehl-i

⁶⁹⁹ Mevdûdî, *Cemâat-i İslâmî ki Sal* 29, s. 36-38.

⁷⁰⁰ En’am 159.

⁷⁰¹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I/204-205. (Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, I/617-618).

⁷⁰² Khurshid Ahmad, “Great Movements of The 20th Century- No.2: Jama’at-e Islami”, investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf, s. 6.

Hadis ekolü oldukça eskidir. O, dört İmam zamanından beri süregelmektedir. Bu grup herhangi bir imamı taklit etmek yerine, hükümleri Kur'ân ve Hadis'ten araştıran bir gruptur. Muhammed b. Abdulvahhab'ın tabilerine gelince bunlar aslında Hanbelî mezhebine bağlı kimselerdir. Bu insanlar önceleri oldukça olumlu işler yapmışlardır. Şimdi bile bu ekolde bazı iyi fertler olmasına rağmen, ister istemez basit meseleler üzerinde münazaralarla havayı gerginleştiren birçok cahil ve çekişmeci insan da aralarına katılmıştır.”⁷⁰³

Mevdûdî'nin, bir taraftan hadisin dini ve hukuki değerini reddeden Ehl-i Kur'ân'a⁷⁰⁴ karşı hadisi savunup, yeri geldiğinde tenkide başvurarak Ehl-i Hadis'e, günümüzde de hadisin uygulanması gerektiğine dair yorumlarıyla modernistlere karşı cephe alması da bu görüşleri teyit eder.⁷⁰⁵ O'nun hadisi ikincil kaynak olarak kabul etmesi ise tamamen klasik din görüşüyle aynıdır.⁷⁰⁶

Mevdûdî, Hâricîler ve Mu'tezile hakkındaki düşüncelerini ise şöyle ifade eder: “Müslüman toplumu Resulullah'ın sünneti sayesinde aşırı görüş ve düşüncelerden uzak belli bir düzen içerisindeydi. Ancak toplumda aşırı düşünce ve görüşlere sahip olan Hâricîler, bu düşüncelerini yaymak için hadislerin doğruluğuna şüphe düşürerek ve sünneti inkâr ederek iki yönlü bir politika izlediler. Mu'tezile ise Acem ve Yunan felsefeleriyle karşı karşıya kaldı. Bu karşılaşma akide, usul ve hükümler konusunda zihinlerde şüphe ve kuşku doğurdu. Mu'tezile mensupları olayı ve olguyu iyice anlamadan, karşılaştıkları bu yeni durum karşısında sorunları çözmek için gerekli yetkinliğe sahip değildi. Onlar felsefe adıyla gelen her şeyi aklın ve akılcılığın gereği sandı. İslâm inanç ve kurallarının tamamıyla bu sözde ölçülere uyacak şekilde yorumlanmasını istediler. Ancak yürüdükleri bu yolda sünnet ve hadis engeliyle karşılaştılar. Böylece onlar da Hâricîler gibi sünneti inkâr etmekten çekinmediler.”⁷⁰⁷

Mevdûdî, Müslüman mütekellim veya ilahiyatçıların Kaderiyye ve Cebriyye diye iki büyük mezhebe ayrıldığını söyleyerek bu mezhepler hakkındaki düşüncesini şöyle açıklar: “Kaderiyye, Mu'tezile ve bazı mezheplerin inancını içerir. Bunlar kulun yönlendiricisinin Allah değil bizzat kul olduğunu savunur. Allah'ın kullarının

⁷⁰³ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, 873-874. (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/13).

⁷⁰⁴ Mevdûdî, *Sünnet ki Âini Haysiyet*, s. 25 vd.; (Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, s. 23 vd.).

⁷⁰⁵ Yavuz Köktaş, “Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (I)”, *SÜİFD*, 8/2003, s. 21.

⁷⁰⁶ Yavuz Köktaş, “Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)”, *SÜİFD*, 9/2004, s. 145-168.

⁷⁰⁷ Mevdûdî, *Sünnet ki Â'ini Haysiyet*, 15-16. (Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, “Önsöz”, 13-14).

istemediği bir şeyi zorla yaptırmadığını kaydederek kaderci inançlarını Kur'an'dan deliller getirerek savunurlar. Cebriyeciler ise evrende her zerrenin hareketini kaza ve kadere bağlayarak her şeyin Allah'ın iradesi ile olduğunu savunan bir düşüncedir. Eş'ariler ise kesbi kabul etseler bile ileri sürdükleri görüşler ile Cebr-i mutavassıt anlayışı içindedirler.”⁷⁰⁸

Mevdûdî her iki düşüncenin de kader ve cebir konusunda başarısız olduklarını söyler. Her iki mezhebin de uç noktalarda olduğunu düşünür. Bunların felsefe ve derin düşüncelere dalarak benimsedikleri görüşlere Kur'an'dan delil aradıklarını belirtir. Mevdûdî, Kur'an'dan geçen ayetlerin bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini, bu şekilde ayetler değerlendirilirken insanın ne salt iradesinin ön plana çıkarak her şeyi kendisinin yönlendirdiği ne de insan iradesinin yok sayılarak her şeyin faturasını Allah'a çıkarmanın doğru olmadığını belirtir.⁷⁰⁹

Mevdûdî, dört imamı taklitle ilgili düşüncesinde ilim sahibi bir kimsenin Kitap ve Sünnet'ten doğru hükmü ortaya koyması için çalışabileceğini ve bu çalışma esnasında selef ulemasının vermiş olduğu reylerden faydalanması gerektiği inancındadır. O, insanların mezhepçilik taassubundan uzak durarak, hakkı kendi hiziplerine münhasır kalmadan Hanefî, Şafiî, Ehl-i Hadis ya da fikhî mezheplerden biri üzerinde amel edebileceklerini söyler.⁷¹⁰ Usulleri Kur'an ve Hadis'e uygun olan tüm mezhep mensuplarının bir araya toplanmasını, her şahsın fikhî meselelerde usulün imkân verdiği oranda tahkik serbestisine sahip olduğunu bunun çekişmeye sebep olmaması gerektiğini düşünür.⁷¹¹ O, Kur'an ve Sünnet'ten faydalanmayıp asrın ihtiyaçlarına göre onları kullanamayan ulemaya karşıdır. Sadece selefi kör ve donuk bir şekilde taklide yönelmek, her meselede Allah'ın Peygamberi'nden olmayan insanlara başvurmayı doğru bulmaz. Ona göre, insanların bu şekilde de içinde bulundukları durum ve zaman kayıtlarından azade olamadıkları gibi, ilim ve amel dünyasında olan bu büyük değişiklikler karşısında bu insanların Müslümanlara liderlik yapmaları da mümkün olmaz.⁷¹² Mevdûdî, mezhepler arasındaki farkı ise gerçeğin çok yönlü olmasına bağlar. Bu mezheplere doğruluk veren şeyin de kurucularının şüphe götürmez doğruluk ve takvaları olduğunu söyler.⁷¹³

⁷⁰⁸ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2005, s. 46 vd.

⁷⁰⁹ Mevdûdî, *Cebir ve Kader Problemi*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2005, s. 46 vd.

⁷¹⁰ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 450-452. (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/11-12).

⁷¹¹ Mevdûdî, *Tefhîmat I*/ 350 vd. (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/41).

⁷¹² Mevdûdî, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, çev., Çetin Manisalı, Adım Yay., İstanbul 1989. s. 33-35.

⁷¹³ Mevdûdî, *İslâm'a İlk Adım*, s. 118-120.

Mevdûdî, insanlardan bazılarının şariatlar arasındaki farklılığı dinin temel değişikliği sayıp İslâm ümmetini parçaladığını belirtir. Hanefî, Şafiî, Ehl-i Hadis gibi Müslümanlar arasındaki mezheplerin Kur'ân'ı ve Hadisi merkez otorite kabul edip kendi anlayışına göre yorumladıklarını belirtir. O, bir mezhebin anlayışını doğru kabul ederken ötekinin yanlış olabileceğini düşünebildiğini kendisinin de bunlardan birine uyup karşı olduğu konuları ise neyi, niçin doğru ve yanlış bularak tartıştığını söyler. Dolayısıyla Müslümanların tek bir ümmet olup Allah'ın kurallarına itaat ettikleri sürece Müslüman olduklarını ifade eder.⁷¹⁴

Mevdûdî, ilim sahibi bir insanın başkasını taklit etmesini caiz görmez. Tahkike dayalı olarak fıkhi bir mezhebin usulüne ittiba etmenin mümkün olabileceğini, bir mezhepten başka bir mezhebe geçişi ise nefsi arzulara göre değil de tahkike dayalı olması gerektiğini düşünür. O, kişinin tahkiki veya herhangi bir âlimin tahkikine uyarak hareket etmesini şeriate aykırı görmez. Bu farklılıkların Kur'ân'da ayrımcılığa yol açan tefrikalara girmediğini, asıl tefrikanın ihtilafların büyütülüp, ana konulardaki ihtilaflardaki gibi gösterilmesi ve bu meselelerde haddinden fazla aşırı gidilerek ayrı bir hizip oluşturulduğunu söyler. Ona göre yanlış olan, her hizbin kendi mezhebinin din mesabesinde görmesi ve diğer hizipleri küfür ve sapıklıkla itham etmeye kadar götürmesidir. Hiziplerin namazlarını ve mescidlerini ayırması, düğün, nişan ve tüm sosyal ilişkilerde farklı davranış şekilleri geliştirmeleri, aradaki kavganın fer'i meselelerde olması ve hatta dinin aslıyla ilgili meselelerde dahi diğer hiziplerde dayanışmanın mümkün olmamasını doğru bulmaz.⁷¹⁵

Mevdûdî, mezhep taassubuna ve körü körüne taklitçiliğe karşıdır. İslâm hukukunun dinamizminin ancak içtihat faaliyeti altında sağlanabileceğini düşünür.⁷¹⁶ Günümüzde Pakistan'da her mezhebin kendine ait bir mescidi olup, insanların kendi mezheplerinden olmayan camiye gitmedikleri böyle bir ortamda Cemâat-i İslâmî'nin mescitlerinde mezhebi bir ayırım olmadığı, Cemâat üyelerinin de diğer camileri ayırmayıp herhangi bir camide namaz kıldıklarının tespiti Cemâat-i İslâmî'de mezhebi unsurların baskın olmadığı düşüncesini ortaya koymaktadır.⁷¹⁷

⁷¹⁴ Mevdûdî, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yay., İstanbul 2008, s. 106-107.

⁷¹⁵ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 457-462, 865-870. (Mevdûdî, *Fetvalar*, II/18-21).

⁷¹⁶ M. Kamil Yaşaroğlu, "Mevdûdî ve İslâm Hukuku", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, s. 89-102.

⁷¹⁷ Farkhanda Jabeen ile 01. 20. 2016 tarihinde Skype'de yaptığımız röportaj.

Mevdûdî, Şîflerin “Ben size iki emanet bırakıyorum: Allah’ın Kitabı ve Ehl-i Beyt’im” hadisinin⁷¹⁸ çok değişik kelimelerle ve değişik senetlerle rivayet edildiğini açıklar. Hz. Muhammed’in Gadir-i Hum’da söylediği bu hadisten anlaşılması gereken dinin sadece Ehl-i Beyt’ten öğrenilmesi gerektiği gibi bir yanlış anlayışa gidilmemesi gerektiğini söyler. Burada Hz. Muhammed’in Ehl-i Beyt’i vurgulamasındaki sebebin insanların öncüleri olmaları ve itaat edenler için ciddi bir sınav teşkil etmelerinden kaynaklandığını belirtir. Fakat insanlardan bazıları Ehl-i Beyt’e tazimde aşırıya gitmiş, hatta bazıları onları ilahlaştırmış, kimileri de Ehl-i Beyt’e zulmederek onların haklarını yemiştir. Mevdûdî, Ehl-i Beyt’ten kast edilen kelimenin sadece Hz. Ali’nin evlatlarıyla sınırlı olmadığını buna Hz. Muhammed’in zevcelerinin de dâhil olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in bu hadisten başka, diğer sahabeleri de övdüğünü ve ümmetine onlara da tabi olmaları gerektiğini belirten hadisleri olduğunu ifade eder. Birkaç sahabeyi içine alan bu sınırlandırmalardan yola çıkarak diğer sahabelere münâfık muamelesi yapmak tarihte dine hizmet etmiş diğer sahabeleri yok saymak demektir. Ehl-i Sünnet, Ehl-i Beyt imamlarından hadis rivayet etmelerine rağmen, Şîfler rivayetleri sadece Ehli Beyt imamlarıyla sınırlandırmaktadırlar. Müslümanlar inanç esasları konusunda birlik halinde olup küçük ihtilafları da tarihe bırakırlarsa aralarında herhangi bir ayrılık olmaz.⁷¹⁹

Cemâat-i İslâmî’nin fikirlerini Kur’ân ve Sünneti temel kaynak ve delil kabul ederek ortaya koyması, Mevdûdî’nin eserlerinde daha çok Hanefî mezhebine göre amel etmesi onun mezhebî kimliğinin Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat üzerine kurduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Cemâat-i İslâmî’nin mezhep anlayışına baktığımızda onun mezheplerüstü düşünen, her türlü taassuba karşı olup, Kur’ân ve Sünnet paydasında birleşmeyi öne aldığını söyleyebiliriz. Cemâat-i İslâmî bu düşüncelerin ötesinde hedefini İslâmî Riyaset kurma üzerine inşa etmiştir.

3.2. Siyaset Anlayışı

3.2.1. Siyaset

Cemâat-i İslâmî’nin siyaset anlayışının temeli din-siyaset ya da din-devlet arasındaki ilişkiye binaen siyasal güce sahip olmanın ölçütleri, siyasal gücün amaçları, hükümetin gerekliliği ve yönetim şekli, itaat ve sadakata ait usul gibi hususlardan

⁷¹⁸ Müsned, III, 14, 17, 26, 59; Tirmizî, “Menâkıb”, 31; Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 1; Müslim, “Fezâ’ilü’s-şahâbe”, 36-37.

⁷¹⁹ Mevdûdî, *Fetvalar*, II/76-81.

oluşmaktadır. Cemâat-i İslâmî bütün bu konuların Kur'an'da yer aldığını iddia ederek görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.

Cemâat-i İslâmî'ye göre, ülkedeki her türlü zulüm ve adaletsizliğin sona erebilmesi için dine dayalı bir sistemin gelmesi şarttır. İslâmî olmayan her sistem bozuk olduğu için insanlar, böyle bir sistemi yöneten liderin altında zarar görmektedir. Her yönden adil olan İslâmî sistem aynı zamanda insanların inançlarını da teminat altına alarak insanlara dayatma yapmamaktadır.⁷²⁰

Mevdûdî, dinde siyasetin ehemmiyetini şu sözleriyle ortaya koyar: Müslümanlar bizim bütün faaliyetlerimizi siyasi görür ve böyle gördükleri için de ehemmiyet vermezler. Çünkü siyasetin dindeki ehemmiyetinden habersizdirler. Müslüman olmayanlara gelince: İslâm'ı az bildikleri veya hiç bilmedikleri için; ayrıca İslâm düşmanı muhitlerde yetişmiş oldukları için bilmezler ki insanların bugün çekmiş olduğu ızdıraplar ve belaların kaynağı, menşei başlarında bulunan liderlerin facirliği ve fasıklığıdır. Bir ferdin yeryüzünde iyiliği emredip kötülükten alıkoyması için çağrıda bulunması tek başına yeterli değildir. Böyle bir gaye taşıyan kişinin öncelikle dünyayı idare eden fasık idarecilerin ellerinden kurtarmaya çalışması gerekir. Bu kuvveti ellerinde bulunduran heva ve heveslerine uyan insanlar olduğu sürece adalet, medeniyet, siyaset, adap, ilim, düşünce ve fikirlerde olabildiğince başıbozukluk ve fesad hâkim olur. Şayet bu liderler Allah'a hesap vermeye inananlardan iseler, hayır ve doğruluk yolunda yürütecek, böyle liderlerin idaresinde hayırlar çoğalacak, şer tohumları yok olacaktır.⁷²¹

Cemâat-i İslâmî'ye göre din, hayatın ta kendisi demektir. Dinin olmadığı yerde ahlaki yaşantı bozuk olacaktı. Bu düşüncelere göre Mevdûdî, dini, ne dünyadan el etek çekip zikir meclislerinde “Allah, Allah” demek, ne de dünyadaki işlerin iyi bir şekilde yürütmesi için insanların Tanrılarını memnun etmeye çalışmaları demektir. Bu gibi bütün bu inanışlar hurafeydi ve Hz. Muhammed'in getirdiği din anlayışına uymadığını ifade ediyordu. Ona göre din ve siyaseti birbirinden ayırmak, insanın dünya yaşamının ileriye gitmesine engeldi. Din'in olmadığı yerde ahlaki yaşantı da bozuktur. Din, cahiliyede olduğu gibi yaşamın bir eki, bir yaması değildi. İnsan ne kadar Rabbine bağlıysa insanlara ve kâinata da o kadar bağlıydı. İslâm bize bu bağları göstermek için gelmişti. İnsanın eş, çocuk, ana-baba, komşusu, dostu ve düşmanı ile olan bağlarını da din

⁷²⁰ Ali Aşğar Selimi, “Din ka Hakiki Maksad: Nizam Adl Ka Kıyam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*, Mart 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/686

⁷²¹ Mevdûdî, *Tahrîk a'or Karkun*, s. 45-47; Mevdûdî, *İslami Hareketin Ahlâki Temelleri*, s. 17-20.

belirliyordu. Ayrıca günlük hayatımızda olan işlerimizi; örneğin yeme-içme, giyim-kuşam, meslek ve iş gibi alanlarda din ölçü koyuyordu. Yine din, insanın insanla münasebeti olan, siyaset, geçim, toplu yaşam, gayri müslimlerle iletişim gibi alanlarda da ölçü koymaktaydı. O, dinin camiden çarşı ve pazara kadar her noktada ölçü koyduğunu ifade etmekteydi.⁷²²

Mevdûdî, dini ibadet ve akaiden ibaret görüp, dünya işlerinden dini ayıranları, dini sadece iman ve ahirete inanmakta görüp, dünyada İslâmî olmayan sistemlerde başarılı olmayı ve geldikleri mevkide de Müslümanları temsil ettiklerini söyleyenleri cahilce bir din anlayışı içerisinde görüyordu. Ona göre, insanlar, kelime-i tevhîdi getirerek Müslüman olmakta ama yaşayış şekli ve iş hayatında Kur'ân'ın koymuş olduğu ilkelere tezat teşkil etmekteydiler. Oysaki din ve dünya işleri ayrılmaz bir bütündü. Kur'ân'a uyan Müslümanlar, müminler yoluna girmiş, tek parti ve tek fırka olan Allah'ın partisine kayıtlıydı. Farklı hiziplere ve fırkalara bölünmezdi. İnsanlar bu dünya araçlarını kullanarak maddi olarak kalkındığı gibi ruhen ve ahlaken de kalkınmalıydı.⁷²³

Kur'ân'ın siyasete ait prensiplerini Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini esas alan âyetlerle⁷²⁴ dile getiren Mevdûdî, İslâm devletinde hâkimiyet Allah'ındır ve insan ise Allah'ın halifesi olarak Allah'ın kanunlarını yerine getirir yorumunu yapar. İslâm hükümetinde çalışan bütün insanlar ahlaki ve zihni terbiye içerisinde kurallara uyan ve Allah rızasını temel alan fertlerden oluşur.⁷²⁵ Kur'ân'dan sonra ikinci kanun kaynağı ise Sünnet'tir.⁷²⁶ Allah'ın hükümlerine göre iktidarı elinde bulunduran kimse de Yüce Allah'ın halifesidir. İkincisi de: Yeryüzünde idare hakkı tüm Müslümanlarındır. Her hangi bir şahıs veya zümrenin değildir. Her inanç sahibi kendi kişisel yeteneğiyle Allah'a karşı sorumludur.⁷²⁷ “Onların işleri, aralarındaki müşavere ile olur.”⁷²⁸ ayeti toplumsal işlerin müşavere ile olmasına delil teşkil etmektedir. O, müşaverenin asıl ruhunun Hz. Peygamber'in ruhunda beyan edilmiş olduğunu söyleyerek konuyla ilgili şu hadisi örnek verir: “Her kim bir hususta bir kardeşiyle müşavere eder, fakat bu işi o

⁷²² Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 38-45. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 41- 48); Mevdûdî, *Tahrîk a'or Karkun*, s. 44.

⁷²³ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 46-48. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 48-52).

⁷²⁴ En'am 73; R'ad 16; Nisa 1; Bakara 29; Fatır 3; Vakı'a 58-72; Ta'ha 8; Rum 26; A'raf 26; Secde 5.

⁷²⁵ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 711-714. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 640-643).

⁷²⁶ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 391. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 359).

⁷²⁷ Mevdûdî, “İslam'ın Siyaset Görüşü”, *Azgın Medeniyet-Huzur ve Kurtuluş* içinde, çev. Ali Zengin, İstanbul 2004, s. 174-175.

⁷²⁸ Şûra 38.

kardeşten başkasının daha iyi bildiğini bilirse, bu işte hıyanet etmiştir.”⁷²⁹ Hâkimiyet ve hilafet tasavvurunun fitri ve mantıki gereği olan Allah ve Resûl’e itaatten sonra ise ulu’l-emr’e itaat olup bu bütün Müslümanlar için vâcibtir. Bu düşüncesini ise şu ayetle temellendirir: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”⁷³⁰ Mevdûdî’ye göre bu ayet İslâm’ın dini, medeni, siyasî nizamının temel kaidesidir. İslâmî hükümetinde ilk düsturudur. Mevdûdî’ye göre, Müslümanlar arasında çıkmış emir sahiplerine itaat gereklidir. İdareci zümreye karşı gelmek, onlarla çekişmek, İslâm nizamını bozacağından doğru sayılmamıştır.⁷³¹

Cemâat-i İslâmî, Hindistan’da İslâmî bir hareket olarak kurulduğu zaman daha çok insanların zihni ve ahlaki eğitimleri üzerinde durarak çalışmalarını yoğunlaştırmıştı. Mevdûdî, “lâ dini” olarak isimlendirdiği Hindistan’ın yönetim sisteminde en iyi yolun insanları İslâm’a davet ve tebliğ ederek insanları öncelikle zihni, ahlaki ve ruhi yönden değiştirmek gerektiğini vurguluyordu. Bu şekilde bâtila karşı mücadele edilecek ve zamanla insanlar bu düzene ameli olarak karşı duracaktı. Sonuç olarak böyle bir ortamda bâtil sistem hakkın karşısında duramayacak ve yerini hak sistem alacaktı. Özellikle İslâmî eğitime önem verilerek kişilerde İslâmî düşüncenin uyanmasına vesile olunacaktı.⁷³²

Bu düşünceler, Cemâat-i İslâmî’nin Pakistan’a geçmesinden sonra değişti. Cemâat’ın bu yeni pozisyonu Cemâat içerisinde birçok tartışma ve itirazlara konu oldu, hatta Cemâat’tan ayrılmalara varacak kadar hadiseler yaşandı. İtirazlar özellikle şu konular üzerinde yoğunlaşıyordu; Cemâat-i İslâmî’nin İslâmî anayasa istemi, gerçek bir devrimi bırakıp yapmacık bir yöntemin sonucu olarak görüldü. Bu düşünceye göre Cemâat, önce insanların ıslâhı için çalışmalıydı. İnsanlar ıslâh olduğunda zaten ortam düzelecekti. Bazıları “eğer şeriat gelirse herkesin eli kesilecek” diyordu. Hatta bu İslâmî düzenin bütün dünyada garip karşılanacağını düşünenler bile vardı. Ama bu itirazlardan en çok dile getirileni ortamın ıslâhının daha önemli olduğu yani zihni devrimin siyasî devrimden önce gelmesi gerektiği idi. Bu görüşe göre cumhuri bir düzen olmasının bir

⁷²⁹ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 396-398. (Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, s. 362-363).

⁷³⁰ Nisa 59.

⁷³¹ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s.199-203. (Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, s. 189-194).

⁷³² Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 95; Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, II/201-203.

sakıncası yoktu. İslâm, kişinin ruhuna sirayet ederse zaten siyasî sistem İslâmî bir renk alacaktı.⁷³³

Peki değişen ne oldu? Cemâat-i İslâmî hangi yönden şekil değiştirdi? Mevdûdî, bu değişikliği “yöntemde değişiklik oldu, hedefte ise sapma yoktur” diyerek açıklamaktadır. Yani tek amaç vardır o da İslâmî düzeni getirmek. Mevdûdî’ye göre %98’i Müslüman olan bu ülkede fırsatlar eskisinden çok daha iyiydi ve bu fırsatlar değerlendirilmeliydi. Bir kere hem sayı olarak hem de güç olarak daha iyidiler. Bu fırsatları değerlendirmek için vakit kaybetmeden işe koyulmak gerekiyordu. Bağımsızlıktan önce en önemli iş Müslümanların İslâmî bilincini uyandırmaya çalışmaktı. Ama artık Pakistan’da yapılması gereken öncelikli iş İslâmî düzenin bir an önce Pakistan’a yerleşmesini sağlamaktır. Mevdûdî, bu gelişmenin ani olduğunu ve hazırlıksız yakalandıklarını söyler. Burada İslâmî düzenin yerleşmesi için en önemli değişikliğin bir İslâm anayasası olması gerektiğini belirtir. Ona göre Hindistan’da böyle bir değişikliğe gerek yoktu. İslâm adına kurulan Pakistan’da ise bu siyasî keşmekeşin ancak bir İslâm anayasasına göre yönetilmesinden daha doğal ne olabilirdi? Cemâat-i İslâmî’nin bu yöntem değişikliği Cemâat üyeleri tarafından bazı eleştirilere sebep olmuş, Cemâat-i İslâmî’nin hedefinden saptığı düşüncelerine kadar götürmüştü.⁷³⁴

Cemâat’ta bazı üyeler siyasete girmeyi etik bulmuyordu. Aynı zamanda Cemâat’ta çalışan bazı üyelerin ahlaki kurallara uymadığı şeklinde ithamlar gündeme geliyordu. Bu etik olmayan davranışların yapılan seçim kampanyalarına dahi yansıdığı görüldü. Böyle düşünen üyeler Cemâat’ın seçimden kaçınmasını eğitim ve dinin siyasetten uzak bir şekilde olmasını savunuyordu. Cemâat’in, gelecekteki seçimlere katılmaktan kaçınmasını ve 1951’deki karar alındığı gibi parlamentoda yer almak yerine toplumda ahlaki eğitim üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söylediler.⁷³⁵ Ancak bu konudaki tartışmalar birkaç yıl daha sürdü ve 1958 Şubat’ında Cemâat’in Bahailvalpur ayaletindeki ünlü Machi Goth’ta yaptığı bir toplantıda sıcak bir şekilde tartışıldı. Bu tartışmalara Emin Ahsen Islahî önderlik etti. O, liderlik değişikliği ya da seçim faaliyetlerinin toplumun arzulanan reformunu gerçekleştirmek için gerekli olmadığını savundu. O, siyasetin Kur’ân ve Sünnet’ten ödün vermek anlamına geldiğini savunurken, Mevdûdî ise *ikame-i din*’i kurmanın yolunun siyasetten geçtiğini savunuyordu. Mevdûdî ilkelerde tavizin söz konusu olmadığını sadece taktik

⁷³³ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 99-101.

⁷³⁴ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 96-98.

⁷³⁵ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s.118-126.

değiştirdiklerini söyledi. Cemâat'ın gelecekte siyasette yer alıp almayacağı konusu hakkında yapılan oylamalarda Cemâat'ın siyasette yer almasını kabul etmeyen on beş kişi istifa etti. Arkasından diğer istifalar ve ayrılmalar devam etti. Veli Rıza Nasr'a göre, 56 üye Cemâat'ı tamamen terk etti. İstifa edenlerin çoğu ulema idi ve partinin dini ağırlığını ve zekâsını temsil ediyorlardı. Onların yerini politikayı savunanlar aldı.⁷³⁶ Cemâat'ten ayrılan önemli isimlerden biri olan Câvid Ahmed Ğamidi dokuz yılını Cemâat-i İslâmî'de geçirdi ve yöneltmiş olduğu ağır eleştiriler nedeniyle 1977'de Cemâat'ten uzaklaştırıldı. O da Cemâat'ın siyasette yer almasını istemeyenler arasındaydı.⁷³⁷

Cemâat, 1954'te Machi Goth'da kendisini siyasî bir partiye dönüştürmeye karar verdi. Cemâat bu tarihten sonra siyaseti öncelemesine rağmen Cemâat'e üyelik kriterleri yine titizliğini korudu. Bu şekilde üyeliğe alma 1983'te Kadı Hüseyin Ahmed'in Cemâat'ın liderliğini devralmasına kadar sürdü.⁷³⁸ Cemâat-i İslâmî'nin kısa bir sürede siyasete yönelmesi Pakistan devletinin kurulması ve burayı en iyi kendilerinin yöneteceğini düşünen Mevdûdî için çok önemli bir fırsattı. Mevdûdî, değişen şartlar karşısında oturup Cemâat'ın istenen olgunluğa erişmesini beklemeyi ellerine geçen fırsatı göz ardı etmek olduğunu düşünürken Cemâat içerisinde siyasete girmenin çok erken olduğunu söyleyenlerin itirazları devam etti.

Mevdûdî, bu itirazlara karşı Cemâat-i İslâmî'nin hedefinin tam anlaşılmadığını ve itiraz edenlerin de yanlış bir metot önerdiklerini söyleyerek kendisini savundu. Ona göre bölünmeden önceki durumla bölünmeden sonraki durum çok farklıydı. Cemâat-i İslâmî, İslâmî sistemi istemekle fikri devrimden vazgeçmiyordu. Pakistan'da Müslümanların sayısı fazlaydı ve artık Hindistandaki gibi bir baskı da yoktu. Pakistandaki insanlar Müslümandı ve İslâm'a meylediyordu. Dolayısıyla İslâmî riyaset olması kadar doğal bir şey yoktu. Yönetim güçlü olursa her şey kendiliğinden düzelecekti. Eğitim ve öğretimden, içtimai hayatın teşkili ve hayatın muamelelerini gerçekleştirmek için kurallar İslâmî düzene göre olacaktı. Bu değişim zihni ve ahlaki devrimi de birlikte getirecekti. Pakistan İslâm adına kurulmuştu ve İslâmî anayasa istenmesi de çok normaldi. İşlerin kolaylaştırılması için devletin desteği önemliydi. Müslüman olmayan devletin Müslümanlara ne tür engeller koyduğu daha önce tecrübe

⁷³⁶ Abdul Rashid Moten, "Mawdudi and the Transformation of Jama'at-e Islami in Pakistan", *The Muslim World*, Vol. 93, No.3, July / October 2003, s. 396; Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 33 vd.

⁷³⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 153.

⁷³⁸ Moten, "Mawdudi and the Transformation of Jamaat-e Islami in Pakistan", s. 408.

edilmişti. Pakistan’da İslâmî olmayan bir riyaset geldiğinde, dizginler onların elinde olacaktı ve “dinsiz” bir hükümetin din için çalışacağı da herhalde düşünülemezdi.⁷³⁹ Mevdûdî, bunun gibi sebeplerle haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Pakistan döneminde yaşanan siyasî kargaşa ve halkın İslâmî sisteme yaklaşımı da göz önünde bulundurulursa Mevdûdî’nin talep ve çabalarının ne kadar gerçekleştiğini zaman gösterecekti. Bu konu hakkında Cemâat-i İslâmî üyelerinden Mevlana Emin Ahsen Pakistan’da İslâmî bir düzen olmasının Müslümanlar için elzem olduğunu söyleyerek şayet “lâ dini” bir devlet kurulursa bu devletin Müslümanların dini köklerini ve din âlimlerini ortadan kaldıracığını bunun bir örneğinin Türkiye’de Mustafa Kemal Atatürk döneminde yaşandığını söyler.⁷⁴⁰

Enis Ahmed, Cemâat-i İslâmî’nin Pakistan’daki strateji değişikliğini isabetli bulur. Ona göre, dünyada yapılan tüm reformlarda bu yöntem uygulanmış amaca ulaşmak için strateji değişikliği olmuştur. Strateji değişikliği hedeften sapma ya da hayal kırıklığı yaşamak değildir.⁷⁴¹

Cemâat-i İslâmî’nin anayasa istemi üzerine olan tartışmalara karşı Mevdûdî, Cemâat’ın sadece İslâmî anayasayı isteyen sınırlı bir parti olmadığını ifade edip, Cemâat’ın geçmiş on yılındaki uygulamalarına bakıldığında bunun rahatlıkla görülebileceğini söyler. Devlet, İslâmî olduğunda bütün ortam zaten Müslümanlar için hazır olacak. Eğer Cemâat bölünmeden önceki gibi siyasete girmeden yola devam ederse yönetime “lâ dini” bir sistem gelecek ve Müslümanların üzerinde söz sahibi olacaktır. Cemâat-i İslâmî “lâ dini” sistemin gelmemesi için mücadele etti ve bunun için halka gitti. Çünkü halk İslâmî sistemi isterse bu sistemi istemeyen güçlerle savaşmak daha kolay olacaktı. Bu da ortamı İslâmî anayasayı istemeye hazır hale getirecekti.⁷⁴²

Cemâat-i İslâmî’nin siyasete girmesini eleştirenlere karşı Mevdûdî, bunun nedenlerini ve delillerini ortaya koyarken öncelikle siyasetten uzaklaşmanın Cemâat için sakıncalarını sıralamaktadır: Bunlardan ilki, kendilerinden beklentisi olan halkın (avâm) ve önemli kişilerin (havâs) ümitsizliğe kapılmalarıdır. Onlar Cemâat’i sadece ıslâh için vaaz eden, fiilen ise bir iş yapmayan Cemâat olarak görecektir. Bu da Cemâat-i İslâmî’nin misyonuna terstir ve bir istikrarsızlık olarak görülecektir. İkincisi, son nefesimizle hakkı savunup bâtıla mücadele edeceğiz derken biz bu düşüncelerle

⁷³⁹ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 101-104.

⁷⁴⁰ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 105.

⁷⁴¹ Anees Ahmed, “Tebdil-i Nizam, Tahrîk-i Hükümeti Ameli: Çend Pehlu”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Nisan 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1027

⁷⁴² Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 106.

kimseyi ikna edemeyiz. Üçüncüsü; Bu ülkede herkes gücüne ve yeteneğine göre bir istikamet tutturmuştur. Böyle bir ortamda Cemâat-i İslâmî siyasetten vazgeçerse bu İslâm'ı seven kişilerle İslâm'a karşı olan kişileri nasıl etkileyecektir? Dördüncü sonuçta üçüncüye bağlı olup, İslâm'a karşı olanların güçlenmesi ve Müslümanların zayıf kalması durumunda onların hâkimiyeti ele geçirmesidir.⁷⁴³

Cemâat-i İslâmî'de tartışılan “önce zihni ve ahlakî değişim sonra siyasî değişim olmalı” fikirlerine karşılık Mevdûdî, itirazlar ve eleştirilerde Cemâat-i İslâmî'nin hedefinin, metodunun ve misyonunun tam anlaşılmadığını düşünür. Bunun nedenlerinin başında Cemâat-i İslâmî üyelerinin eğitimi meselesi gelir. Mevdûdî, Cemâat'ın üyelerinden zihni ve ahlaki yönden kötü olduğu tespit edilenlere bir süre zaman tanınması, düzelmemeleri durumunda ise Cemâat'ten çıkarılması gerektiğini söyler. Cemâat bu konudaki katılığını 1965-1966 yıllarında tam üç yüz kişiyi Cemâat üyeliğinden çıkarmakla göstermişti. Bu tutum Cemâat kurulduğundan beri devam etmektedir. Mevdûdî'ye göre, eğitim sadece Cemâat içerisinde kalmamalı halka da davet ve tebliğ yapılmalıydı. Bu konuda Cemâat'i eleştirenlere “Siz kendinize hücreler yapın ve oturun, ne zaman düzelirseniz o hücrelerden çıkarsınız...”, “Suya girmeden yüzmeyi öğrenebilir misiniz?” şeklindeki sözleriyle karşılık veriyordu. Ona göre, Cemâat'ın içerisinde tam bir iyileşmeyi bekleyip harekete geçmek devrime uygun bir yol değildi. İçtimai hayat böyle değişmezdi. Bu, siyaset ve seçim için de geçerliydi. Bunun tehlikeleri ancak içine girilerek öğrenilebilirdi. Mevdûdî, değişim gizli veya hileyle aniden değil, anayasal düzen içerisinde cumhuri yöntem ile olmalıdır diyordu. Bu yola ulaşmak için de tedricen hareket edilmeliydi. Zaten bu süreç içerisinde de lider bulmak zor olmayacaktı. Tedricen olan bu değişiklik toplum da zamanla bu değişimi benimseyecek, zihni ve ahlaki yönden de değişim gerçekleşmiş olacaktı.⁷⁴⁴ Cemâat-i İslâmî'nin üyelik şartları ve kurallara uymayanların direk üyelikten çıkarılması yapının siyasi bir parti gibi davrandığını gösteren ayırd edici bir özelliktir.

Cemâat-i İslâmî amacını gerçekleştirmek için gayri meşru yollarla değil tamamen sistemin kurallarıyla hareket etme metodunu tercih etti. Öncelikle İslâmî bir hayatı Pakistan'a yerleştirmek için seçimlere girmeyi, yönetici olmayı, gücünü kullanarak anayasayı değiştirmek gibi hedeflerle meşru bir siyasî parti olarak hareket etti. Pakistan kurulmadan önce daha çok eğitim, davet ve tebliğ işleriyle ilgilenen Parti,

⁷⁴³ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 113-115.

⁷⁴⁴ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 117-125.

Pakistan devleti kurulunca hayalini kurduğu İslâm devletini gerçekleştirmek için hiç beklemeden kolları sıvadı. Bu konuda Mevdûdî, Cemâat üyelerine şöyle seslenmekteydi: “Bu sistemi yürütmek için zihni ve ahlaki yönden iyi yetişmiş insanlara ihtiyacı olanlara soruyorum; Aynı türden insanı yetiştiren bir fabrika mı ki tıpatıp aynı insanları üretsın. İnsanı yılların tecrübesi ve ameli yetiştirir. Pakistan’ı yönetecek lider yok, henüz gücümüz yok diyenler bunları bahane etmesinler. Bizim yapmamız gereken sistemi iyi bilmek, işleri yürütmek, cumhuri sistemde nasıl bir yol çizilir, bunları öğrenip tecrübe etmektir. Sistem bilinmeden siyaset yapılmaz. Yani önce bir parlamentoya girmek lazım. Bu işler ancak yerinde öğrenilir. Bu işler “Bismillah” demekle bir anda olmaz. Biz sadece ilmi bir kurumu temsil etmiyoruz. Eğer öyle olsaydı bir ilimler akademisi açar daha sonra belirli bir sayıya ulaşınca da kendi üniversitemizi kurardık. Bizim Cemâat-i İslâmî’de hazırladığımız altmış-yetmiş yıllık bir programın sebebi bu değildir.”⁷⁴⁵ Bütün bu söylemler Cemâat-i İslâmî’nin hedefinin siyasî bir parti sıfatıyla İslâm anayasasını Pakistan’a yerleştirmek ve İslâm devleti kurulması için gücü elde tutmaya çabalamak olduğunu göstermektedir.

Cemâat-i İslâmî’nin üyelerinden Enis Ahmed’e göre, Hz. Muhammed’in Mekke’de başlayan İslâmî hareketi Medine’de devam etmiş, burada Hz. İbrahim’in dini yeniden iktidar olmuştur. Hz. Muhammed’in Mekke’de uyguladığı strateji ile Medine’de uyguladığı strateji farklıdır. Ancak Hz. Muhammed dönemindeki formun birebir bugün uygulanması düşünülemez ama o dönemde yaşanan deneyimlerin bütün İslâmî hareketlere ışık olabileceği düşünülebilir. Burada önemli olan mücadele ruhunu anlamaktır. Ona göre Hz. Peygamber’in devrimci stratejisi üç kategoriden oluşuyordu. İlki; kalbe ve ruha hitap etmek; yani, Yüce Allah ile doğrudan bir ilişki kurulması, O’nun öğrettiği yolları benimsemesi ve Peygamber’in davetini almış olanların kalplerinin de Allah’ın rızasını gözetmesiydi. Bu nedenle, Allah’ı kabul ettikten ve Allah ile bir ilişki kurduktan sonra Allah Resulü’nün ibadetleri yapma yöntemleri ve onları takip etmek için de sünnetin tam bir haritası belirlenmişti. İkincisi ise; Eğitim stratejisiydi. Sessiz ve kalıcı bir devrim getirmek için eğitim stratejisi gerekliydi. Onun kimliği, İslâmî kişiliği olan çalışanlarda ve liderde bulunmalıydı. Bu konuda samimi olanlar, Rabb’in ve Peygamberlerin huzurunda bulunacaklardı. Sadece siyasî arenada değil, evde, mahallede, camide bir çalışma ortamı yaratan eğitim stratejisi, iş dünyasında, sosyal ilişkilerde, eğitim ve öğretimde uygulanmalıydı. Eğitim, davetin bir

⁷⁴⁵ Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 126-128.

parçasıydı. Üçüncüsü ise toplumsal değişim stratejisiydi. Bu strateji diğer ikisinin bileşimi ve mantıksal sonucuydu. Bu davet ve hizmetin sonucu olarak İslâm devleti ve İslâm toplumunun oluşmasına zemin hazırlamıştı. Enis Ahmed, Hz. Muhammed'in on üç yılı Mekke'de, on yılını Medine'de geçirdiği İslâmî hareketi dört halife döneminin parlak zamanlarını bu İslâmî davet ve devrimci değişim için bir model olarak görür.⁷⁴⁶

Mevdûdî, ilk İslâm Cemâati olan Hz. Muhammed'in kurduğu bir avuç Müslüman'dan oluşan bu Cemâat'in hem fikri ve ahlaki olarak hem de siyasî devrimi birlikte yürüttüğünü ifade eder. Buna göre, öncelikle bir hareketi yerine getirmek için bir topluluk olması şarttı. Bu topluluk kendi amaçları için ilerlerken aynı zamanda önüne çıkan fırsatlardan da faydalanmalıydı. Onlar iktidar ve gücü ele aldıktan sonra bütün hayat nizamını ele alıp yönetebilirler. Ona göre bunu İngilizler başarmıştı. İngiliz hükümeti önce yönetimi ele geçirmiş daha sonra ise halkı ahlaki ve zihni yönden kendi değerlerine göre değiştirmişti. Nebilerde ise görülen en iyi örnek Hz. Yusuf'tu. Fikri güç, fikri inkılâp için kullanılmalıydı. Siyasî devrimden kazanılan gücü fikri inkılâbın genişlemesi ve derinleşmesi için kullanmak gerekiyordu. Bu yöntemi ise Hz. Muhammed kullanmıştı.⁷⁴⁷ Mevdûdî bu yaklaşımlarıyla peygamberlerin dini en iyi şekilde insanlara iletme için öncelikle iktidar ve gücü elde etmeye çalıştıklarını, siyaseti dini ikame etmek için kullandıklarını düşünmektedir. Bu anlamda din sadece vaaz ve irşadla yayılacak bir olgu değildir. Cemâat-i İslâmî, geçmişe yer yer göndermeler yaparak kendisini ilk dönemle özdeşleştirmekte diğer bir değişle kendisini idealize ettiği ilk döneme dönüş hareketi olarak sunup davasını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Böylelikle kutsal saydığı peygamber ve onun oluşturduğu topluma gönderme yaparak hem günümüzde kendisini öncüleştirmeyi başarmış hem de din odaklı olmayan seküler düzenlere karşı kendisini savunacak argümanlarını oluşturmuştur.

Hurşit Ahmed'e göre, dünyada farklı yerlerde sıkıntı çeken Müslümanlar vardır ve bu Müslümanlara karşı birlik olmak gerekir. Örneğin, Mısır'da İhvan-ı Müslimin hareketinde şehit verilmiştir ve yine bu hareket için mücadele eden Müslümanlar birçok sıkıntı çekmiştir. Türkiye'deki Müslümanların ise daha farklı sıkıntıları olmuştur. Oysaki dünya Müslüman nüfusu gençtir ve bu zulümlere karşı Müslümanlar bir olup karşı çıkabilir. Bu durumda sadece 'Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker'i davet ve telkin şeklinde yapmanın yeterli olmadığını söyler. Değişim hem bireysel hem de

⁷⁴⁶Anees Ahmed, "Tebdîl-i Nizam Tahrîk-i Hikmeti Ameli: Çend Pehlu", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân* Nisan 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1027

⁷⁴⁷Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 129-130.

toplumsal düzeyde olmalıdır. Hurşid Ahmed'in burada benimsediği metot Enis Ahmed'in metoduna benzemektedir. Bu düşünceye göre davet ve tebliğ üç aşamadan oluşmaktadır: Tanrı'yı tanıma, kendini tanıma ve toplumu tanıma şeklinde olmalıdır. Yani kişi önce Allah'ı tanımalı ve aynı zamanda da Peygamber'in yolundan gitmelidir. Kendini tanıması ise, Allah ve Resulü'nün istediği gibi yaşamak anlamına gelmektedir. Toplumla ilişki ise, aile, eş dost, Müslüman, kâfir ve kurumlar da dâhil toplumdaki her şeyi içine alıp bunların sorumluluğunu içermektedir.⁷⁴⁸ Hurşit Ahmed'e göre, Cemâat-i İslâmî'nin hedefi, bütünüyle dini ikame etmek için İslâm düzenini kurmayı amaçlamaktır.⁷⁴⁹ Cemâat-i İslâmî, 'Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker'i davet ve tebliğde önemli bir esas olarak kabul etmekle beraber bu esası davetin ilk merhalesi olarak görmektedir. Bilindiği gibi Cemâat-i İslâmi, Pakistan'a geçtiğinde Mevdûdî, "yöntemde değişiklik oldu, hedefte ise sapma yoktur"⁷⁵⁰ diyerek artık davet ve tebliğ metodunun şeklinin değiştiğini söylemişti. Burada kast ettiği ise hedefe ulaşmak için Cemâat'in burada siyasete yönelmesi gerektiği idi. 'Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker' ilkesine devam edilmekle beraber bu sadece bireysel düzeyde değil iktidarı elde etmek için bir vasıta olacaktı.

Cemâat-i İslâmî siyaset anlayışının temellerini Hz. Muhammed döneminden esin alarak o dönemi ihya etme üzerine oturtmuştur. Zira kurtuluş o dönemi yeniden hayata geçirmekle mümkün olacaktır. Mevdûdî'ye göre Hz. Muhammed'in kurduğu devlet sadece savaşlar ile kurulmamış aksine beş altı yıl süren savaşlarda ölen sayısının iki yüz ile bin arasında olmasıyla kansız bir inkılâpla gerçekleşmiştir. Bu hareket metodu günümüzde de uygulanabilir. Bu da insanların tahkiki bir iman, şuurlu bir İslâm ve sarsılmaz bir irade ile şahsi çıkarlardan uzak bir şekilde hareket etmesiyle mümkün olur.⁷⁵¹ Görüldüğü gibi Mevdûdî, siyaset anlayışının çerçevesini bu minvalde oluşturmakla birlikte onun Hz. Muhammed dönemini, kansız bir inkılap olarak nitelendirmesi siyasette uzlaşma ve barıştan yana olduğunu göstermektedir. Örneğin İslâmî Camiât-i Talebe'nin aşırılıklarına karşı Mevdûdî'nin, talebe başkanlarını cezalandırması⁷⁵² bu düşüncesini desteklemektedir.

⁷⁴⁸ Khurshid Ahmad, "Tahrîk-i Pakistan se Ta'miri Pakistan Tak", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mayıs 2017 http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1042

⁷⁴⁹ Khurshid Ahmad, "Great Movements of The 20th Century-No.2: Jama'at-e Islami". (investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf), s. 3-4.

⁷⁵⁰ Tezde Cemâat-i İslâmî'nin Din ve Siyaset Anlayışı bölümünün "Siyaset" başlığı içinde s. 222.

⁷⁵¹ Mevdûdî, *İslam İnkılabının Programı*, çev. Mikail Bayram, Hilal yay., Ankara 1969, s.71-78.

⁷⁵² Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 58.

Cemâat ulaşmak istediği hedefleri için dışarıdan hareket etmek yerine parlamentoya girip mücadele etmeyi tercih etti. Hatta stratejik hususlarda müttefiklerinin neredeyse hiç dindar olmayanlarını seçerek anayasa yapımı için fundamentalist olmayan gelenekçiler ile mücadeleye bariz bir şekilde katıldı.⁷⁵³

Cemâat, kendi nizamnamesini oluşturarak sınırlarını belirledi ve Pakistan'da oyunu kurallarına göre oynayarak mücadelesini yaptı. Mevdûdî'ye göre, İslâmî nizamın yolu seçimlerden geçtiği için seçimler bir fırsattı. Muhalifler çok güçlü olduğu için hemen sonuç alınmayabilirdi, belki de on, yirmi yıl sonra semeresi alınacaktı. Salih bir liderin adaylığını koyması bir fırsat olarak değerlendirilmeliydi. İstenilmeyen durumlarda ise seçimlerden bir süre uzak kalınabilirdi. Mevdûdî, seçimlere katılma konusunda kendisini eleştirenlere karşı, "Seçim bir oy alma ve verme işinden ibaret değildir. Oysaki ortamın ıslâhı veyahut bozulması seçimlere bağlıdır. Örneğin oyları parayla satın alanlar, kast, kabile gibi nedenlerle oy verenler, aday olan kişinin yalan yanlış vaatlerde bulunması gibi kötü amaçları olan insanlara meydanı boş bırakmak doğru mudur? Bunların amaçlarının hepsi "lâ dini" sistemi getirmektir. Biz bu faşist ve menfaatperest kişilerden kurtulup yerine eğitilmiş ve vicdanlı kişileri getirelim."⁷⁵⁴ diyerek savunuyordu.

Cemâat-i İslâmî amacını, bütün insanlığı, özelde de Müslümanları buna davet ederek, böylece çelişkili ve ikiyüzlü bir inanıştan daha saf olan bir İslâm anlayışı ile bir İslâm devletinde Müslüman bir toplum oluşturmak şeklinde ifade etti. Cemâat için modern dünyada bütün Müslüman devletler şeytani, günahkâr, kötü liderlerden oluşmaktaydı. Cemâat-i İslâmî teorik ve pratik olarak onları devirip bir devrim gerçekleştirmek için hareket alanını belirledi. Hükümet, bu şekilde inançlı ve dindar bir toplumu oluşturacak duruma gelebilirdi.⁷⁵⁵

Cemâat-i İslâmî'nin dini ve siyasî otoritesinin temsilcisi olan Mevdûdî'nin siyaset anlayışı bugünde Cemâat-i İslâmî üyeleri tarafından devam etmektedir. Cemâat-i İslâmî hedefini dini ikame etmek üzere kurmuştur. Buna göre, ülkeye adaletin gelmesi ve bütün sorunların çözümü için dine dayalı bir sistemin gelmesi şarttır. Böyle bir amacı gerçekleştirmek için kurulan Cemâat-i İslâmî, üyelerinin hem zihni ve ahlaki yönden yetişmesi gerektiğini hem de toplumsal değişim için siyasete girmek gerektiğini

⁷⁵³ Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, s. 216.

⁷⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâihâ-i Amel*, s. 138-145; Ayrıca Mevdûdî'nin seçimlere girmenin caiz olup olmadığı konusundaki kriterleri için bkz. Mevdûdî, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aor Müselmân*, II/217-223.

⁷⁵⁵ Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, s. 215-216.

savunur. 1947 bağımsızlık hareketinden önce sadece üyelerin ıslahı ve eğitimi üzerinde yoğunlaşan Cemâat, bağımsızlık hareketinden sonra ise siyasete yönelmiştir. Bu Cemâat için bazı tartışmalara ve hatta ayrılmalara varan sonuçları oluşturmuşsa da Mevdûdî'nin kararlılığı ve istikrarı ile Cemâat-i İslâmî hedefinden sapmamıştır. Mevdûdî, Pakistan'da siyasete girmeyi elzem görmekte ve bu konuda itiraz eden Cemâat üyelerinin sadece eğitim ve ıslaha ağırlık vermesini isteyelere karşı baskın çıkmıştır.

3.2.2. Hilafet

Görevi, İslâm'ın hükümlerini uygulamak ve dini muhafaza etmek olan, din ve dünya işlerini peygamber adına yönetip, yürüten kimseye halife, bu kişinin başında bulunduğu, geçerliliğini kaçınılmaz oluşundan alan kamu otoritesi olarak ifade edilen hilafet⁷⁵⁶ Hz. Muhammed'in vefatından sonra mezhepler arasında tartışmalara konu olan bir meseledir. Bu fikri meselenin gelişim süreci günümüze kadar gelerek mesele hakkında farklı anlayışlar oluşmuş ve her görüş kendini haklı çıkarmak için ayet ve hadisleri ya da rivayetleri delil göstererek konuyu açıklamaya çalışmıştır.

Cemâat-i İslâmî nizamnamesinde hedeflerinin Kur'an ve Sünnet'in esaslarına göre kurulan bir İslâm devleti kurmak olduğunu belirtir.⁷⁵⁷ Kur'an'ın yasa ve kurallarını gerçekleştirecek bu devletin de ancak hilafete dayalı bir idare tarzı ile yürütülebileceğini savunmaktadır. Mevdûdî, Kur'an'da⁷⁵⁸ böyle bir beşeri hükümetin açık ve vâzıh

⁷⁵⁶ Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Öykü Yay., İstanbul 2005, s. 2. Halifeye, halife denilmesi, ümmeti içinde Hz. Peygamber'in halefi olduğu içindir. Hz. Muhammed'e izafe edilerek "Halife-i Resulullah" (Allah'ın Resulü'nün halifesi) de denilir. Bu makamdaki zata Allah'ın halifesi isminin verilmesinde ise ihtilaflar vardır. Bazıları, "Ben arzda bir halife yaratacağım" ve "Biz sizi arzda halifeler kıldık" âyetlerinde insanoğlu için söz konusu olan umumi hilafetten hareket ederek bu ismi caiz görmüşlerse de cumhur, "Ayetin manası uymuyor" diyerek bunu kabul etmemiştir. Hz. Ebubekir, kendisine "Halifetullah" diye çağrılınca, bunu menetmiş ve "Ben Allah'ın halifesi değilim, fakat Resulullah'ın halifesiyim", demişti. Bunu belirtmesinin sebebi halefin sadece gaib hakkında söz konusu olup, hazır için böyle bir şeyin söz konusu olmamasıdır. Çünkü Allah daima hazır ve nazırdır. O'nun naibe ihtiyacı yoktur. Hz. Ömer'e de "Emirü'l-mü'minin" denmiştir. Mezhep kurucusu müçtehidler de değişik tabirler kullanmışlardır. Bu da onlar için ünvanın önemli olmadığını gösterir. Sadece Maturidi doktrininde imamet ve hilâfet birbirinden ayrılır. İlk dört halifeden sonrakilere imam demiştir. Bu hukuki bir ayırım olmayıp daha çok ilk halifelere duyulan saygıdan olmalıdır. Mehmet Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi*, Ötüken Yay., VI. Baskı, İstanbul 2007, s. 55.

⁷⁵⁷ *Manifesto Jamaat-e Islami Pakistan*, Mansoorah Lahor (Pakistan), Deptt. Of Public Relations, March 2013, s. 10.

⁷⁵⁸ "Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şariat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir." (Mâide 48).

vasıflarının olduğunu belirtir. Buna göre kanuni üstünlük yalnız Allah’a ve Onun Resûlü’ne aittir. Hâkimiyet fikrinin bundan başka şekilleri meşru değildir. Devlet ve hükümet işleri ise, hakiki hâkimin (Allah) otoritesine istinad eden ve onun namına, onun hükümlerini tatbikle mükellef bulunan, “hilafet” veya “niyabet” (yerine geçme) esasına dayanan bir idare tarzı ile yürütülecektir. Buna göre icra organının faaliyet sahası muayyen ölçüler dâhilinde ve belli hudutlarla çerçevelenmiştir.⁷⁵⁹ Cemâat-i İslâmi, din ve devlet işlerinin birlikte yürütüleceği idare sisteminin ancak hilafet ile gerçekleşeceğini düşünür.

Cemâat-i İslâmî’ye göre halife ise Allah’ın yeryüzündeki temsilcisidir. Bu konuda Mevdûdî, insanın Allah’ın halifesi ve naibi olduğunu söyler. Ona göre, naib olan kişinin hayatta olup olmaması önemli değildir. Onun yerine geçmek için onun ölmüş olması ya da hayatta olması sorun değildir. Halefîn sonra gelen, arkaya kalan kişi demek olduğuna dair Kur’ân’da çeşitli ayetleri delil getiren⁷⁶⁰ Mevdûdî, Allah’ın insanı yeryüzünde en değerli varlık olarak yarattığını ve diğer canlılardan birçok yönüyle üstün olmasından dolayı halife kıldığını belirtir.⁷⁶¹ O, hilafetin ilahi kaynaklı olduğunu ve insana ilahi hilafetin verildiğine dair Kur’ân’dan birçok ayet olduğunu⁷⁶² belirtir. Örneğin, “Biz emaneti göklere yere ve dağlara teklif ettik; onlar bunu üzerlerine

“Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.” (Sâd 26).

⁷⁵⁹ Mevdûdî, *Hilâfet o Mulûkiyet*, s. 32-33. (Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 30-32).

⁷⁶⁰ “Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu. Mûsâ kardeşi Hârûn’a dedi ki: “Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yolunu izleme.” (A’râf 142). “Mûsâ kızgın ve üzgün olarak kavmine dönünce, “Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele mi ettiniz?” dedi. Tevrat levhalarını yere attı ve kardeşinin başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. Hârûn, “Ey anam oğlu! Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi! Sen de şimdi düşmanları bana güldürme ve beni zalim kavimle bir tutma!” dedi. (A’râf 150). “Onların ardından kitaba vâris olan ve “Nasıl olsa bağışlanacağız” diyerek şu dünyanın geçici menfaatine sarılan bir kuşak geldi. (Ne zaman) önlerine bu gibi menfaatler çıksa hemen sarılırlar. Bunlardan, Allah hakkında gerçek olandan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın öngördüğü bir söz alınmamış mıydı? Üstelik onlar kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi. Doğrusu âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınız ermiyor mu?” (A’râf, 169). “İsteseydik sizin yerinize, yeryüzünde egemen olacak melekler yaratırdık.” (Zuhuruf 60). “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.” (Sâd 26). “Hani Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tenzih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.” (Bakara 30). “Nasıl davranacağınızı görelim diye yeryüzünde sizi, onlardan sonra yerlerine getirdik.” (Yûnus 14). Mevdûdî, *Tefhîmat*, II/83-91.

⁷⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *İslâm’da Riyaset*, s. 208-213. (Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, s. 197-203).

⁷⁶² Tin 4; Sa’d 75; Secde 9; Bakara 31; Casiye 13.

almaktan çekindiler ve bundan korktular. İnsan ise bunu yükledi. İşte insan şüphesiz zalim ve habersizdir.”⁷⁶³ ayeti, halifeliğin bizzat Allah tarafından insana verilen ilahi bir görev olduğuna, insandan önce bu yükü kaldıracak hiçbir mahlûk olmadığı için ilk olarak bunu yüklenenin insan olduğuna işaret eder. Bundan dolayı yeryüzünde hilafette ehliyet sahibi ancak insandır. İnsan yeryüzünün hükümdarı ve idarecisidir. Fakat bu hükümdarlık ve idarecilik kendisine ait değildir. Bu hükümdarlık kendisine emanet edilmiştir. Bunun için Allah var etmiş olduğu bu seçme özgürlüğünü emanet olarak vasıflandırmıştır. İnsan da bu emaneti elinde bulundurup kullandığında halife olur. O, insanın yaratılış olarak farklı olmasının onu halifeliğe layık bir kul yapmakta olduğunu düşünmektedir. Bunu, Allah’ın meleklerle insana secde etmeleri için emir vermesi, O’nun insanı manen yaratmış olması ayrıcalığında görür. Ona göre, insan Allah’ın sanat ve kudretinin tam bir yansımasıdır. Aynı zamanda Allah insana kendi ruhundan üflemiş ve sınırlı olarak kendi sıfatlarından bazılarını insana vermiştir. Allah yeryüzünde insana verdiği bu özelliklerden ötürü onun “halife” kılınmasını istemiştir.⁷⁶⁴

Naim Sıddıkî, Allah’ın yeryüzündeki tüm canlıları kendisine itaate ve ibadete zaruri kıldığını, insana ise bilgeliği ve iyiyi kötüden ayırma yetisini vererek onu yaşam testine tabi tuttuğunu, insanın halife olmasının onun benlik saygısı ve sorumluluk duygusuyla zenginleşmesini sağladığını söyler.⁷⁶⁵ Ataurrahman’da aynı şekilde halifenin Allah’ın vekili ve naibi olduğunu düşünmektedir. Allah ilk insanı kendisine halife kılmıştır.⁷⁶⁶

Mevdûdî, insana Allah’ın yeryüzündeki halifesi misyonunu verirken aynı zamanda hilâfet müessesesini ellerinde bulunduran fertler veya grupların kendilerine tevdi edilen bu görevden dolayı diğer insanlardan herhangi bir şekilde üstün olmadıklarını söyler. Hilafetin ne bir ferdin ne bir hanedanın, ne de herhangi bir ailenin inhisarı altında olmadığını belirtir.⁷⁶⁷ Mevdûdî, bu şekilde halifeliği fertten başlayıp toplumun her kesimini içine alacak şekilde her kesimin bu sorumluluğu yüklenmekte olduğunu düşünmektedir.

⁷⁶³ Ahzap 72.

⁷⁶⁴ Mevdûdî, *İslâm’da Riyaset*, s. 213-217. (Mevdûdî, *İslâm’da Hükümet*, s. 204-207).

⁷⁶⁵ Naim Sıddıkî, “İnsan Ka Makamu Mertaba aor İslâm”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*.

⁷⁶⁶ Ataurrahman, “Hilafet aor Cumhuriyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Temmuz 2017.

⁷⁶⁷ Mevdûdî, *Hilâfet o Mulûkiyet*, s. 33-36; (Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 33-34).

İslâm âlimleri arasında ihtilaflı bir konu olan, “hilafetin Kureyş’ten olması” meselesini⁷⁶⁸ ise Mevdûdî şu şekilde açıklamıştır: Hz. Peygamber, o dönemdeki Arapların durumunu bilerek, o gün ve o dönemde olan şartları göz önüne alarak kendi yerine geçecek birinin Kureyşli olmasını bildirdi. Hz. Muhammed’in bu ölçüsü o kadar isabetli çıktı ki, dört büyük halifenin Kureyş’ten olması, Emevi ve Abbasi devletini yine Kureyş kabilesinin kurması, Mısır’da Fatimi devletinin temelini Kureyş kabilesi tarafından atılması bu düşünceleri doğrulamıştır. İşte, Peygamberimiz hukuki açıdan bir hak olmadığı için Kureyşlilerden başkasının halifelikte bir hakkı yoktur dememiştir.

⁷⁶⁸İbni Haldun, halifelik makamının şartlarını şöyle belirlemiştir: İlim, adâlet, kifâyet, duyu organlarının ve uzuvlarının rey’e ve amele tesir eden hususlardan salim olması. Beşinci olan, “Nesep itibarıyla Kureyş’ten olma şartı ise ihtilaflıdır. İlimde Allah’ın ahkâmını bilen müchtehit derecesinde olmalıdır. Eğer müchtehit olmak imkânsız hale gelirse, âlimlerden ve fakihlerden fetva istemek veya âdil kadı ve hâkimleri tayin ederek bu mesele çözülebilir. Halifelik dini bir kurum olduğu için adaleti devlet içinde tesis etmelidir. Kifâyet ise cezaları uygulamada cüretli, savaşlarla ilgili zorlukları uygulama basiretli, marifet ve kuvvet sahibi olmalıdır. Delilik, sağırlık, körlük, dilsizlik gibi kusurlardan beri olmalıdır. Şayet bu organlardan birinin olmaması manzara yönünden çirkin ise halife adayının ondan da salim olması kemalin şartıdır. Tasarruftan men olma esası da duyu organlarının salim olması esası gibidir. Kahır altında olup tasarruflardan aciz olan bir halife duruma bakar. Eğer halifenin üzerinde hâkimiyet kuran müstevelinin iyi bir siyasetçi olup, dini ve adaleti yerine getiriyorsa, yerine bırakılması caiz olur. Değilse, onun illetini def edecek Müslümanların yardımcı olması gerekir. (İbn Haldun, *Mukaddime*/ I/428). Hariciler dışında İslâm âlimlerinin çoğu Kureyş’ten olma hususunu kabul etmiştir. Halifenin Kureyş’ten olma şartı İbni Hadun’a göre, kabilenin güçlü bir asabiyeti olmasındandır. Halifenin Kureyş’ten olma şartının bir takım maslahatları ve hikmetleri olduğunu, dini hükümlerin de bunun için teşri edildiğini söyler. O’na göre, Halifenin Kureyş’ten olma sebebi sırf Hz. Muhammed’le ilgili güzel bir hatıra diye onun kabilesinden olma şart kılınmış değildir. Buradaki maslahat nesep konusunda asabiyete itibar edilmesidir. Kureyş’in asabiyet ve şeref itibarıyla diğer kabilelerden daha üstün olduğunu, hâkimiyetin başka kabilelere verilmesi halinde ise muhalefetin olacağını bununda İslâm cemaatine zarar vereceğini belirtir. Şari’nin bir asra ne de bir nesle ne de bir millete ahkâm tahsis etmediğini, Kureyş’ten olma şartının kifâyete şartına bağlı olduğu belirterek, Çağımızda ise bu durumun her bölgede galip bir asabiyete sahip bulunanlara tahsis edileceğini düşünür. (İbn Haldun, *Mukaddime* I/430-432). Yine İbni Haldun’a göre, bu hadis sahih olmasa bile, Kureyşten olmak o zamanın gerektirdiği bir durumdu. “Nadir haller müstesna, emr-i şer’i emri vücudiye muhalif olmaz” diyen İbn Haldun’un bu sözü din bakımından realist bir düşünce yapısı ortaya koyduğunu gösterir. Hariciler cahilliklerinden bu hükmü reddederken, yine aynı sebeplerden dolayı Mazeri ve Nevevi gibi gruplar da bu şartın hala geçerli olduğunu söyleyerek boş bir iddia ortaya atmışlardır. (İbn Haldun, *Mukaddime*/ I, Süleyman Uludağ’ın notu, s. 432). Bu konuda İmam Maturîdî ise diyanet ve siyaset ayırımına giderek hilafetin Kureyş’ten olmasını diyaneten değil siyaseten doğru olduğunu savunmuştur. Maturidi’ye göre bunu ister Peygamber söylemiş olsun ister sahabe söylemiş olsun, bu dini olmaktan çok, siyasi ve sosyolojik bir tercihtir. Çünkü İmam olacak kişinin dini bir yönü olmakla beraber, aynı zaman da küçük düşürülmemiş ve nefret edilmemiş bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Diyanet ve siyaset konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. Siyasi yetki kralların elindedir. Diyanet yetkisi ise nebilerin elindedir. Bu yüzden de idare ve siyaset halk arasında öne çıkan seçkin bir kabileye/kavme verilir. (Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, s. 27-28). “İmamlar Kureyş’tendir” hadisinin Hz. Muhammed’e ait bir hadis olup olmadığı, Hz. Ebubekir’e ait bir söz olduğunu söyleyen Hatiboğlu’na göre; bir işin başına getirilecek kişide aranan temel şart o işi yapabilecek ehliyet sahibi olabilmesidir. Bazı yerlerde nesep unsuru vazifenin yerine getirilmesini kolaylaştırırsa da bunu mutlak şart saymayıp genelleştirmenin imkânı olamaz. İnsanın kendi iradesi dışında olan nesep düşüncesini aşmış toplumlarda idari tasarruflar şahsi ehliyetle bırakılmış durumdadır. Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD/XXIII* (1978), s. 121 vd.

“Kureyş insanların lideridir”, “İyilikte olsun kötülükte olsun iki yolda da Araplar Kureyş’in peşinden yürür” gibi konuyla ilgili hadislerde Hz. Peygamber’in Kureyş’in lider olmasını arzu ettiğine dair tek bir kelime yoktur. Burada Kureyş’in liderliği bir gerçeklik olarak bildirilmiştir.⁷⁶⁹

Mevdûdî, Hz. Ebubekir’in halife olma şeklinin umumi bir kaide değil o zamanın şartları gereği yapılan bir seçim olduğundan dolayı bu seçimin model alınamayacağını söyler. Ona göre, Hz. Peygamber’in vefatı üzerine Beni Saide avlusunda toplanan Ensar’ın halifeyi seçimi konusunda toplandığını duyan Hz. Ömer ümmetin başsız kaldığı o anda Hz. Ebubekir’i seçmekle büyük bir fitneyi önleyerek hilafet meselesini halletmiştir. Mevdûdî, Hz. Ali’nin Hz. Ebubekir’in halife olduğunu duyduğunda ona biat ettiğini, bu konuda ona muhalefet etmediğini söyler.⁷⁷⁰

Hz. Ömer, vefatından önce bir seçim kurulu oluşturarak halifeliğin vesayete dönüşmesini engel olmak istemiştir. Daha sonra ise seçimle Hz. Osman başa gelmiştir. Hz. Osman’ın şahadetinden sonra ise bazı kimseler Hz. Ali’yi halife yapmak istedilerse de Hz. Ali gizliden halife olmayı değil, Müslümanların rızasıyla halifelığe gelmek istemiştir. Mevdûdî’ye göre, dört halife müşavere ile seçilerek başa gelmiş ve bu yönüyle saltanattan ayrılmıştır.⁷⁷¹

Cemâat-i İslâmi, Hz. Peygamber’den sonra gelen dört halifeyi İslâm ruhu ve İslâm düşüncesiyle yetiştirmiş, müşavere usulüne göre hareket eden, en doğru ve mükemmel halife olarak kabul eder. Allah’ın egemenliğine tam olarak inanan ve yetkilerini aşmayan bu insanlar tarafından yürütülen bu devlet Hz. Muhammed tarafından kurulmuş, Allah’ın yasalarına uyan müminlerin devletidir. Bu dönem bir “aydınlık meşalesi” olarak İslâm’da dini, siyasî, içtimai nizamın mimarisiydi. Daha sonra ise halifelik krallığa dönüştü. Abbasilerden sonra halifelik Osmanlılara geçti. Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim’in halife unvanı alması Müslümanların dünyadaki gücünü sembolize ediyordu. Ancak bu güç daha sonra halifeliğin kaldırılmasıyla sona erdi.⁷⁷²

Cemâat-i İslâmî’ye göre, halifelikte tam bir demokrasi ruhu vardır. İslâm dünyasında hilafet adına kurulan devlette İslâm ve demokrasi uzlaşmaktadır. Mevdûdî,

⁷⁶⁹ Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 580-583. (Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, I/53-56).

⁷⁷⁰ Mevdûdî, *Fetvalar*, I/69-74, II/163-165.

⁷⁷¹ Mevdûdî, *İslâm’da Riyaset*, s. 442-446. (Mevdûdî, *İslam’da Hükümet*, s. 392-395).

⁷⁷² Ataurrahman, “Hilafet aor Cumhuriyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Temmuz 2017; Mevdûdî, *Hilâfet oMulûkiyet*, s. 102. (Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, s. 122); Mevdûdî, *Tahrîk aor Karkun*, s. 47.

dört halifenin müşavere ile seçilerek, saltanattan bu yönüyle ayrıldığını, halifelerin istişarede bulunduğu ehl-i şûra ile fikirlerini, tam bir serbestlik içinde beyan ettiklerini bildirir. Bu anlayışa göre, halifelik bugünkü Batı demokrasisinden farklıdır. Batı anlayışında halkın mutlak hâkimiyeti esasken, İslâm'da ise, Allah'ın vekiline veya halifelik hakkına saygı duyulan bir yönetim anlayışı vardır.⁷⁷³

Halifeler, beytülmalın emanet olduğu düşüncesine inanan, çok sade bir yaşantı süren, servet sahibi olmayan, hiç bir zaman kendi şahsiyetlerini kanunun üstünde görmeyen oldukça mütevazî insanlardır.⁷⁷⁴ Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliği döneminde yaşanan olaylar ve sahabenin bu olaylara karşı tutum ve davranışlarına karşı değerlendirmelerde Mevdûdî, Hz. Osman'ın akrabalarını ve yakınlarını iş başına getirmesini hatalı bularak bunu şu şekilde açıklar: “Böyle bir siyasetin doğru olduğunu ispat etmeye çalışırsak şüphesiz aklın ve mantığın reddedeceği bir işe tevessül etmiş oluruz. Elbette ki böyle bir hareket tarzı ne akla, ne de mantığa uygun olur. Zaten bir sahabenin hatalı bir hareketine, hatalı değildir şeklinde itirazda bulunmak dinin icaplarından sayılmaz. Herkesin hatası olabilir. Her hatalı harekete de hatalı demek icap eder. Bunun yanında Hz. Osman'ın bütün icraatına hatalı denemez, onun hilafeti zamanında çok hayırlı ve iyi işler yaptığı da inkâr edilemez.”⁷⁷⁵

Mevdûdî'nin hilafete delil olarak verdiği ayetlere bakıldığında bu ayetlerin insana verilen sorumluluk ve Allah'a itaate bağlamının ötesinde insanın Allah'ın vekili ve naibi olarak O'nun hükümlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Hâkimiyet Allah'ındır. İnsan da Allah'ın yeryüzündeki hükümlerini yerine getiren halifesidir. Hilafet ise din ve dünya işlerini yöneten bir idari sistemdir. Bu ilahi kaynaklı sistemde halife Allah adına insanları yönetecek ve yine Allah adına hesaba çekecektir. Cemâat'e göre bu sistem Hz. Muhammed ve ondan sonra gelen dört halife döneminde uygulanmış ve çok da başarılı olmuştur. Ancak bu sistem günümüzde uygulanmadığı gibi nasıl uygulanacağı konusunda ise tam bir netlik yoktur. Yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak yaratılan insana ilim ve irade verilerek diğer canlılardan farklı kılınmıştır.

⁷⁷³ Ataurrahman, “Hilafet aor Cumhuriyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'an*; Mevdûdî, *İslâm'da Riyaset*, s. 442-445. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 392-395); Mevdûdî, *İslâm'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören, Hilal Yay., İstanbul 1967, s. 26.

⁷⁷⁴ Mevdûdî, *İslâm'da Riyaset*, 457-460. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 407-409); Mevdûdî, *Hilâfet oMulûkiyet*, 88-91. (Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 97-102).

⁷⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, Mevdûdî, *Hilâfet oMulûkiyet*, s. 105 vd. (Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 127-142).

3.2.3. Devlet/Teo-Demokrasi

Cemâat-i İslâmî, devletin toplumsal yaşayışın düzeni için gerekli olan bir güç olduğu ve devletin olmasını hem fitraten hem de medeniyetin devamı için zaruri görmekte ittifak halindedir.⁷⁷⁶ Bu düşüncenin haklılığı ise Kur’ân’dan⁷⁷⁷ getirilen birçok ayetin yorumuna dayanmaktadır. Dolayısıyla yapılan yorumun neticesinde bir Müslüman hayatını İslâmî kurallara göre yaşamadıkça ve İslâmî hükümeti hayata geçirmediği kendi imanının gereklerini tam olarak yerine getirmemiş olacaktır.⁷⁷⁸

İslâm’ın davetiyesi hem birey hem de toplum içindir.⁷⁷⁹ Bu konuyu Mevdûdî, İsra suresi 80. ayet⁷⁸⁰ ile Hadid suresi 25. ayetini⁷⁸¹ delil getirerek sadece tebliğ ve

⁷⁷⁶ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 71; Anees Ahmed, “İslâm aor Riyaset: Çend Bünyadi Mubahase”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Mart 2015; Khurshid Ahmad, “Great Movements of The 20th Century-No.2: Jama’at-e Islami”, investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf.

⁷⁷⁷ Nisa 61-65, 105-141; Maide 49-50; Sad 26; Kehf 28, 103-105; Hud 59, 96; A’raf 33; Yusuf 40; İsra 80.

⁷⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 52-60.

⁷⁷⁹ Anees Ahmed, “İslâm aor Riyaset: Çend Bünyadi Mubahase”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Mart 2015.

⁷⁸⁰ “Ve de ki: “Rabbim, beni (girilecek yere) doğru bir girişle girdir ve (çıkarılacak yerden) doğru bir çıkarılışla çıkar ve katından bana yardımcı bir kuvvet ver.” 15/80 Mevdûdî, bu ayeti şu şekilde yorumlar: Bu dua Hicret’in yaklaştığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle Allah, Peygamberi’ne (s.a) şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “Nerede ve ne durumda olursan ol, hakkı takip etmelisin. Eğer bir yerden hicret edersen, hak yolunda hicret etmelisin ve nereye gidersen hak için gitmelisin.” Yani, “Bu bozulmuş dünyayı ıslah edebilmem için ya bana bir güç ve yetki ver, ya da devletlerden birini benim yardımcım kıl.” Çünkü sapıklığı, günahkârlığı kontrol etmek ve adaleti uygulamak için güç gerekir. Bu, İslâm’a göre ıslah için siyasî gücün gerektiğinin bir delilidir. Çünkü sadece uyarı ve tebliğ ıslah için yeterli değildir. Bunun yanı sıra, Allah kendi dininin ikame edilmesi ve kanununun uygulanması için Peygamber’ine bizzat bu duayı öğrettiğine göre, güç sahibi olmayı istemek sadece helâl değil, aynı zamanda övülen bir harekettir ve bunun dünyevi bir istek olduğunu söyleyenler büyük bir yanılğı içindedirler. Ebu’l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, II. Baskı, İnsan Yay., İstanbul 1991, III/131.

⁷⁸¹ Andolsun ki resûllerimizi beyyinelerle (açık delillerle, ispat vasıtaları ile) gönderdik. Ve onlar ile beraber kitabı ve mizanı indirdik ki insanlar arasında adaletle hükmetsinler diye. Ve içinde kuvvetli sertlik bulunan demiri indirdik. Ve onda insanlar için pekçok menfaatler (faydalar) vardır. Ve (bu), gaybda (görmeyen) kendisine ve resûllerine yardım edecek olan kimseleri, Allah’ın bilmesi (belli etmesi) içindir. Muhakkak ki Allah; Kavi’dir (güçlüdür, kuvvetlidir), Azîz’dir. 57/ 25. Mevdûdî bu ayeti şu şekilde yorumlar: Burada kısa bir cümleyle özetlenen peygamberlerin misyonunu iyice kavramak gerekir. Peygamberlerin tümüne şu üç şeyin verildiği görülmektedir: 1) Beyyinat: Yani onların, Allah’ın gerçek peygamberleri olduğuna dair açık işaretler. Hakk’ın ve bâtılın ne olduğu ayet ve delillerle ispat edilmiş, ayrıca akide, ahlâk ve beşerî münasebetler konusunda doğru ve yanlış yolun özellikleri, açıkça ve hiç şüpheye mahal bırakmadan izah edilmiştir. 2) Kitap: İnsanoğluna, muhtaç olduğu hidayet yolunu bulabilmesi için verilmiştir. 3) Mizan: Tartı yapıldığında hak ve bâtılın arasındaki farkı gösteren, düşünce, ahlâk ve muamelat konusunda ifrat, tefrit ve itidal noktalarını ortaya koyan ölçü. Bu üç şeyin peygamberler ile birlikte dünyaya gönderilmesinin nedeni, onların bireysel ve toplumsal hayata adalet ve itidali hakim kılmaları içindir. Böylelikle onlar bir yanda, Allah’ın kulları üzerindeki haklarını, nefsinin insan üzerindeki haklarını ve muamelatta insanların birbirleri üzerindeki haklarını ortaya koyup, bunları hakkıyla uygularlar; diğer yanda bu ilkelere dayanarak, toplumda zulmü kökten kaldıracak şekilde sosyal hayatı düzenlerler. Toplumun her üyesinin kendi hakkını elde edebilmesi ve başkalarının hakkını verebilmesi için, kültürel, ahlâkî, ekonomik vs. her sahada ifrat ve tefritten uzak olarak dengeyi kurarlar. “Demir’in indirilmesi” demirin yaratılması anlamında kullanılmıştır. Sözelimi Zümer Suresi’nin 6. ayetinde “Allah, hayvanları sekiz erkek, sekiz dişi indirdi (kıldı)” buyurulmuştur. Çünkü kâinattaki her zerreyi Allah yaratmıştır. Kur’ân, bu yaratma işlemini zaman zaman “nâzil etti” şeklinde ifade eder. Peygamberlerin misyonlarının açıklanmasından hemen sonra demirin indirilmesi

davetin yeterli olmayıp, devletin ve iktidarın gerekliliği ile siyasî gücün önemini oldukça detaylı bir şekilde açıklamıştır. Mevdûdî, Hadîd suresinin 25. âyetinde geçen *demir* kelimesini devlet ve iktidar anlamında kullanmıştır. Ona göre, Allah'ın dinini ikame etmek için iktidar olmak zaruridir. Peygamberler sadece adaleti tebliğ etmekle değil onu fiilen uygulamak için gönderilmişlerdi. Adalet nizamı kurulduğu zaman dünyada her türlü zulüm ve haksızlığa karşı durulacaktı.⁷⁸²

Cemâat-i İslâmî'nin tanımladığı İslâmî hükümet kendine has özellikleri olan ideolojik bir hükümettir. Mevdûdî, İslâm hükümetinin diğer hükümetlerden farkını şöyle açıklar; bu özellikteki İslâm devleti ne bir kavmiyeti, ne de milliyeti temsil etmez. İslâm hükümeti bütün insanlık içindir. Esası da insanlık temeli üzerine oturmuştur. Günümüzdeki İslâm ülkeleri ise milliyetçilik düşüncesine dayanan bir devlet programı yürütmektedirler.⁷⁸³ İslâmî hükümet, Avrupavari gayri-dini Cumhuriyet (Secular Democracy) değildir. Gayri İslâmî hükümette en yüksek hâkimiyet ülkenin sakinlerinin çoğunluğunun elindedir. Onların görüşlerine göre kanunlar yapılır ve yine onların görüşlerine göre kanunlarda değişiklikler olur. Oysa İslâm hükümetinde durum farklıdır. İslâm'da ise insanların yaptığı kanunlarla mukayese edilemeyecek derecede bir kanun yapma makamı vardır. O da Allah-u Teâlâ'dır. Bu da Resuller vasıtasıyla insanlara gönderilmiştir. Bu yüzden İslâmî hükümete Avrupavari manada "Cumhuriyet" demek imkânsızdır. Böyle bir İslâmî hükümete "İlâhi hükümet" demek daha doğru olur. Bu ıstılaha İngilizcede (Theocracy) ismi vermek daha doğru olur. Fakat Avrupavari teokrasi ile İslâmî teokrasi arasında fark vardır. Avrupa teokrasisinde malum bir zümre, bir ruhani sınıf, hususi bir mezhebi topluluk Hak Teâlâ'nın ismini kullanarak, kendileri bu ismin arkasına sığınarak, hâkimiyeti ele geçirirler, kendileri kanun koyar ve bu kanunları uygularlar. Bunlar nazari ve fiili bir şekilde kendilerini Tanrı yerine koyarak,

zikredilmiş ve "onda kuvvet ve insanlar için faydalar vardır" denilmiştir. Bu ifade ile siyasî ve askeri kuvvete işaret edilerek, peygamberlerin sadece, "adaleti tebliğ" ile görevlendirilmedikleri ve bunun yanı sıra adaleti fiilen uygulamaya geçirmekle de sorumlu oldukları kastedilmektedir. Böylece kuvveti elde ederek, adalet üzere kurdukları nizamı yıkmak isteyenleri ezebilmelidir. Yani, Allah'ın, dinini galip kılabilmesi için yardıma ihtiyacı yoktur. O, bu düzenlemeyi insanoğlu için bir imtihan sebebi kılmuş ki böylece insanlar bu imtihanı vererek ilerleyip yükselbilsinler. Aksi takdirde Allah için, Rasullerini kâfirler üzerine galip kılmak çok kolaydı. Fakat böyle olsaydı, insanların peygamberlere iman etmeleri ne anlama gelecek ve Allah onları niçin mükâfatlandıracaktı? Bu nedenlerden ötürü, Allah, dinini kudretiyle galip kılmak yerine, peygamberlerine, beyyinat, kitap ve mizan vererek, onları insanlara göndermiş, bunun yanı sıra peygamberleri insanlara hak ve adaleti tebliğ etmeleri, zulüm ve adaletsizlikten men etmeleri konusunda görevlendirmiştir. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V/321-322. (Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VI/134-137).

⁷⁸² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V/321-322. (Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III/131, VI/134-137).

⁷⁸³ Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 709-711. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 638-640).

halkın üzerine musallat olurlar. Bunun aksine İslâmî teokraside hâkimiyet herhangi bir ruhani zümre yahut da mezhebi bir sınıfın elinde değildir. Bu hâkimiyet bütün Müslümanların hatta tek tek her Müslüman'ın elindedir. Bütün Müslümanların her ferdi Allah'ın Kitap'ına ve O'nun Resulü'ne uyarak hâkimiyeti yürütürler. Eğer buna mahsus bir terim ismi vermek müsaadesi verilirse ben buna (theo-democracy) yani “ilahi cumhuri hükümet” demek isteyeceğim. Mevdûdî'nin “teo-demokrasi” diye isimlendirdiği İslâmî hükümet, Allah'ın hükümdarlığı altında sınırlı bir yetkiye sahiptir. Hükümet idaresinin başında bulunanları, Müslümanlar istedikleri gibi azletmek yetkisine sahiptir. Şeriatî ilahide açıklık bulunmayan konularda Müslümanlar icma şeklindeki alacakları kararla hüküm ortaya çıkarırlar. İlahi kanunun tefsiri ve şerhi de hiçbir zümreye, hiçbir hanedan veya hususi bir topluluğa verilmemiştir. Ancak içtihat sahibi ve kabiliyeti olanlar tefsir ve şerh edebilirler. İşte bu itibarla bu hükümet demokrasi hükümetidir.⁷⁸⁴

Enis Ahmed, devletin önemini, gerekliliğini ve dinin devletten ayrılamaz bir bütün olduğu konusuna bir takım örneklendirmeler üzerinden giderek açıklar. Ona göre, insanın bir toplumun parçası olduğuna dair hem genetik hem de sosyal ve kurumsal faktörler bulunmaktadır. Nasıl ki bir serçe çıktığı yumurtadan kendine özgü yeteneklerle doğuyorsa bir insan da aynı şekilde kendine özgü yeteneklerle dünyaya gelmektedir. Bir insanın bir aileye, bir topluma ait olarak dünyaya gelmesi, bir medeniyetin, bir kültürün parçası olması da bunun sonucudur. İslâm dini sadece bireyi değil toplumu da içine aldığı için bu davet bütün hayatı kapsar. Çünkü İslâm sadece nefsin tezkiyesiyle sınırlı kişileri bağlayan bir din değil aynı zamanda toplumu da içine alan bir dindir. Dolayısıyla İslâm birey ile toplum arasında denge kurar. Bu denge ibadeti, işi, aile hayatını, finansal faaliyetleri, siyaseti, doğayı, edebiyatı ve kültürü içine alan bir bütündür. Bu ilişkiyi anlamak bizi İslâm ile devlet arasındaki ilişkiyi anlamaya ve ihtiyaçların doğru anlaşılmasına götürür. Devletin amacı toplumun huzuru ve refahını sağlamaktır. Devlet, zulme karşı olmalı ve insanların haklarını savunmalıdır. Bu anlamda kendine has bir kimliği olan İslâm Devleti'nde bir dini ve görüşü başkalarına dayatma ve Allah adına kendi hâkimiyetini kurma hakkı yoktur. Bu yönüyle İslâm Devleti, teokrasi, liberal ve laik devletlerden çok farklıdır.⁷⁸⁵

⁷⁸⁴Mevdûdî, *İslâmî Riyâset*, s. 139-140. (Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, s. 134-135).

⁷⁸⁵Anees Ahmed, “İslâm aor Riyaset: Çend Bünyadi Mubahase”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart 2015.

Enis Ahmed'e göre ise, *milli devlet* veya *ulusal devlet* olarak adlandırılan devletlerde eşitlik iddialarına rağmen, renk, ırk, dil ve kültür temelli ayrımcılık vardır. Bu devletler birinci ve ikinci dünya savaşlarından sonra kendi çıkarları için birçok ülkeyi sömüren ve sadece kendi çıkarlarını koruyan ulusal devletlerdir. Bu devletler Arap ve Afrika ülkelerinde oynadıkları ustaca oyunlarla bu ülkeleri sömürmüşlerdir. Enis Ahmed, kendilerini laik devletlerden biri gören Fransa'nın laiklik adına ideolojik teröristlik yaptığını, yine İsrail'in bütün ideolojisini Yahudilik üzerine kurduğunu söyler.⁷⁸⁶ Ona göre, İslâm sadece namaz, oruç, hac ve zekât ile sınırlı olmayıp tam bir hayat sistemi olması dolayısıyla özgür bir devlet kurulmadan yaşanması mümkün değildir. İnsanlık tarihinde şu ana kadar dini olmayan hiçbir devlet yoktur. Kendilerini laik olarak adlandıran devletler bile bir dine sahiptir. Örneğin Hristiyanlığın Katolik mezhebi İtalya'daki en önemli dini inançtır. Enis Ahmed ayrıca Pakistan yasalarının şeriatle yönetilmesini istemeyenlerin Cinnah'ın Pakistan'da laik bir devlet kurmak istediği düşüncesinin temelinde tarihi bir çarpıtma olabileceğini, bunu Pakistan ve Pakistan kavramını bilmeyen ve anlamayanların gerçeği bilmediklerini söyler. O, Cinnah'ın ifadelerinde böyle bir düşüncenin olmadığını, bu düşüncelerin İngiliz ve Amerikalı yazarların varsayımlarından ibaret olduğunu belirtir.⁷⁸⁷

Hurşid Ahmed'e göre, Cemâat hem entelektüel, sosyal, ekonomik ve kültürel yönden hem de siyaseti içine alan düzeni esas alır. Devlet, İslâm'ın öngördüğü bu düzeni kurmak için vazgeçilmez bir araçtır. Bu düzeni kurmak için sivil toplum ile birlikte, devlet ve organları da İslâm'ın değerler ve idealleri hizmetinde kullanılmalıdır. Cemâat hayatı boyunca bu idealizm ile aşılanmıştır. Samimi bir İslâmî vizyon ve bağlılıkla dik duruş ve yetkinlikle yönetilmediği sürece gerçek bir İslâm toplumu ve devleti düşünülemez. Liderliği olmayan siyasî liderler söz konusu olduğu sürece, bu değişiklik hakkında ne getirebilir? Bu, belki de büyük bir sağ oryantasyona sahip kişilerde liderlik niteliklerini geliştirerek yapılabilir. Cemâat her zaman amaçlarından biri olarak bunu korumuştur. Buna göre, demokratik bir sırayla siyasî liderlik değişikliği olduğunda bu genel seçimler aracılığıyla olabilir. Eğer İslâmî hareket sabırla çalışmaya devam ederse, Cemâat, doğru insanların iktidara gelerek bunu başaracağından umutludur. Aynı zamanda demokratik düzen güç toplama ve toplu bir dönüşümle İslâmî

⁷⁸⁶ Anees Ahmed, "İslâm aor Riyâset: Çend Bünyadi Mubahase", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/680

⁷⁸⁷ Anees Ahmed, "Nazareyah, Reyasat aor Baneyan Ka Tasavvar e Pakistan", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Aralık 2014. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/641

bir hareketin büyümesini sağlayabilir. Cemâat'ın metodu, barışçıl ve demokratik yollarla hareket etmesidir. O, fesat, zulüm ve şiddeti yasaklar. Tüm bu nedenlerden dolayı Cemâat, Pakistan'da gerçek bir demokrasinin kurulmasını ve korunmasını İslâm'ın değerleri ve ilkelerinin korunmasıyla talep eder. Nihai amaç, adil ve demokratik bir refah devletinin kurulmasıdır.⁷⁸⁸

Enis Ahmed, Kur'ân'ın yasa ve kurallarını gerçekleştirecek bir gücün olması gerektiğini belirtir. Örneğin, zekâtı toplayacak yetkili birilerinin olması için ve 'Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker'in sadece bireylerle sınırlı olmayıp gerektiğinde devletin yaptırım gücünün devreye girmesi gerekir. Allah'a ve Resulü'ne karşı savaş açan ya da yeryüzünde fesat yayanlara karşı cihat ilan edecek bir devlet olması gerektiği ayetlerle belirlenmiştir.⁷⁸⁹ Medine'de kurulmuş olan İslâm devletinin ilkeleri ışığında hareket etmek kıyamete kadar adaletli bir toplumun oluşmasına rehberlik edecektir.⁷⁹⁰

Cemâat-i İslâmî , “Medine'deki Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerine uygun olarak bir refah sisteminin kurulduğu İslâm devleti, bizim idealimizdir”⁷⁹¹ diyerek bahsettiği devletin özelliklerini şu şekilde belirler: Bu devlette, servet ve sermayenin adil dağılımı gerçekleşmiştir. Zekât sayesinde zenginler ile fakirler arasında eşitlik sağlanmıştır. İnsanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için tedbirler alınmıştır. Herkes yasaya saygı duymaktadır. Hükümdarlar ile yönetilenler arasında ayrım yoktur. İnsanlar halifelerine, amirlerine kolaylıkla ulaşabilmektedir. İnsanlar iş, ticaret, sanayi, tarım ve diğer mesleklerde eşit fırsatlara sahiptir. Toplumda huzursuzluk ve şiddet ortadan kaldırılmıştır. Bu devlet sadece dünya hayatını değil öldükten sonraki hayatı dahi teminat altına almaktadır. Ayrıca sadece insan haklarını değil hayvan ve bitkilere de saygı duyar.⁷⁹²

Cemâat-i İslâmî'ye göre, böyle bir devleti kurmak için bugün şu adımların atılması gerekir: “IMF'in yardımı ve dış finansmana bağımlılık aşamalı olarak kaldırılacak, iç kaynakların etkin kullanımı yardım eden Pakistanlılar tarafından

⁷⁸⁸Khurshid Ahmad, “Great Movements of The 20th Century-No.2: Jama'at-e Islami”, investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf; Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, s. 120-130.

⁷⁸⁹“Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.” (Bakara 193). “Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.” (Enfâl 65).

⁷⁹⁰ Anees Ahmed, “İslâm Aôr Riyaset: Çend Bünyadi Mubahase”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/680

⁷⁹¹ *Manifesto Jamaat-e Islami Pakistan*, Mansoorah Lahor (Pakistan), Deptt. Of Public Relations, March 2013, s. 10.

⁷⁹² *Manifesto Jamaat-e Islami Pakistan*, s. 10.

sağlanacak, tüm uluslararası anlaşmalar ulusal parlamentonun onayı ile yürürlüğe girecek, diğer ülkelerle ilişkilerde eşitlik, adalet ve birlikte yaşamayı temel alan prensipler esas alınacak, Pakistan, Müslümanlar Birliği için hayati bir rol oynayacak, Müslüman ülkeleri için ortak bir pazar, ortak bir parlamento, ortak bir koruma oluşacak, İslâm konferansının organizasyonu da dâhil olmak üzere tüm dünyadaki İslâm kurumları Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i esas alıp İslâmî kurallara riayet edecek, Çin ile ilişkiler güçlendirilecek ve her kesimden ikili işbirliği yolları keşfedilecek, Hindistan ile olan tüm anlaşmazlıklar kapsamlı ve sonuç odaklı diyalogla çözülecek, sadece uluslararası kurumlara çatışma çözümü için yaklaşılabilecek değil, kamuoyunu uluslararası düzeyde kazanmak için çaba harcanacak, Keşmir'in Hindistan işgalinden kurtuluşu dış politikanın temel taşı olacaktır.”⁷⁹³

Bu düşünceler ekseninde Cemâat-i İslâmî'ye göre, devlet toplumsal yaşayışın ve istikrarın devamı için gerekli olan bir güçtür. Cemâat-i İslâmî'nin hedefi Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerine uygun olarak Hz. Muhammed'in kurduğu devleti hayata geçirmektir. Devletin yönetim şekli konusunda ise Mevdûdî'nin “teo-Demokrasi” adını verdiği yönetim şekli ne yönetimin tamamen insanların elinde olduğu cumhuriyet ne de geçmişte Avrupa'da olduğu gibi kendilerini Tanrı yerine koyarak, halkın üzerine musallat olan “Teokrasi” yönetimidir. Bütün Müslümanların hatta tek tek her Müslüman'ın elinde olan yönetimin Allah'ın Kitap'ına ve O'nun Resulü'ne uyarak hâkimiyeti yürüttükleri yönetim şeklidir ki o bu yönetim şekline “teo-demokrasi” yani “ilahi cumhuri hükümet” ismini vererek nevi şahsına münhasır bir isimlendirme yapmıştır.

3.3. Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî'ye Dönük Eleştiriler

Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî'ye karşı yapılan tenkitler daha çok Enbiyaların masumiyeti, Sahabelerin eleştirilmesi, dört büyük imamı taklit, Mesih ve Mehdilik gibi üzerine yorum yapılabilecek konulardan müteşekkildir.

Peygamberlerin masum olmadığı onların eleştirilebileceğini, sahabeleri eleştirisi ve sahabeyi kötülemesi, dört büyük imamı inkâr ettiği ve onların dini görüşlerine itibar edilmemesi gerektiği ve imamları taklidi inkâr ettiği konusundaki tenkitlere karşı, Mevdûdî bu eleştirilerin, tamamen yanlış olduğunu, enbiyaların masum olduğunu, onların yaptığı hataların da Kur'ân'da Allah tarafından düzeltilildiğini belirtir. Sahabe

⁷⁹³ *Manifesto Jamaat-e Islami Pakistan*, s. 11.

hakkında ise, sahabeye kötü diyen kişilerin fasıklığı bir yana imanından dahi şüphe edeceğini, dört halifenin faziletlerinden dolayı onlara hulefa-i raşidin dendiğini söyler. Mevdûdî, dört büyük imama ve onların yaptığı hizmetlere saygı duyduğunu, bunlar arasında Ebû Hanife'nin özel bir yeri olduğunu ve ondan *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde ilk ortaya çıkan Hâricîler ve Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünneti savunan ve sahabeden sonra fıkıh konusundaki boşluğu dolduran en büyük kişi olarak bahseder.⁷⁹⁴ Mevdûdî'nin imamları taklidi inkâr ettiği konusundaki tenkitlere karşı ise düşüncesi şu şekildedir: “İnsanlar sadece Hz. Muhammed'i taklid edebilir. Çünkü o, Allah'ın dediklerini yerine getiren birisidir. Allah'tan başka kimseye itaat edilmez. İmamlar konusunda düşünmek gerekir; İmamlar, Kur'ân ve Allah Resulü'nün öğretilerine dikkatle yaklaştılar, dini konulardaki günlük işleri nasıl yapılabileceğini bize öğrettiler. O yüzden bunu taklit etmek imamı taklit etmek değil, dini işlerde onların bize günlük hayatta yardımcı olmaları açısından önemlidir. Onlar da Allah ve Resulü'ne itaat eden kişilerdir, dolayısıyla itaat eden kişiye biz niye itaat etmeyelim. Fakat, imam bir insana emir verdiğinde başka yolları reddeder, imamın yanışını da doğru bilip onun sözünü dinin üzerinde görürse bu şirktir.”⁷⁹⁵

Cemâat-i İslâmî ve Mevdûdî'nin eleştirildiği diğer konular arasında ise Mesih'in göğe yükseltilişine ve geri döneceğine inanmadığı, Mehdi ve deccal hakkındaki hadisleri reddettiğidir. Mevdûdî, “Hz. İsa göğe kaldırılacak ve tekrar kıyamet gününde gelecektir” diyerek bu konuda Mesih ile ilgili yirmi tane hadisi delil getirir. Ona göre, hadislerde anlatılan Meryem oğlu İsa'dır, Mesih'e benzeyen biri değildir. O gelip Deccal'in sebep olduğu fitneyi ortadan kaldıracak ve Müslümanların imamına tabi olacaktır. Mevdûdî'nin Mehdi anlayışını daha önce geniş bir şekilde verdiğimiz için burda detaya girmeyeceğiz. Mevdûdî'nin bahsettiği Mehdi, Allah'ın hidayet ettiği herkesin Mehdi olabileceği, inkılapçı bir şekilde zulümle mücadele eden bir kişidir. Hadislerde yer alan, kıyamete yakın zamanda gelen Mehdi ise, özel bir kişi yani “el” takısı almış el-Mehdi'dir.⁷⁹⁶

Cemâat-i İslâmî'nin bir mezhep olarak görülmesi, konusundaki tenkitlere karşı ise konuyu Mevdûdî şu şekilde değerlendirmiştir: “Cemâat-i İslâmî'ye mezhep diyenler

⁷⁹⁴ Âsım Nu'mânî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, Lahor 1985, s. 44, 51-55; Âsım Nu'mânî, *Mevlânâ Mevdûdî Per İ'tirâzât Ki Hakikat*, Lahor, 1990, s. 10-18, 52-56.

⁷⁹⁵ Nu'mânî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, s. 75-76.

⁷⁹⁶ Nu'mânî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât* s. 63- 67; Mevdûdî'nin Mehdi'yle ilgili görüşleri için bkz. Mevdûdî, *Resâil ve Mesâil*, s. 420-422; Mevdûdî, *Tecdid u İhyâ-ı Dîn*, s. 27-28.

yeni bir mezhebin nasıl çıktığını bilmiyorlar. Oysa insanlar kendilerini şu dört hususta mezheplere bölüyor:

1. İnsanlar dinde olmayanı ortaya çıkararak yeni çıkan düşüncelerine de mezhep diyor.
2. Kur'ân ve Sünnet'te çok önemli olmayan bir şeyi alarak, onu çok önemli hale getirip, üzerinde fikir yürütüyorlar.
3. İctihat ve istinbatta konuları çok abartıyor ve kendi mezhebi dışındaki yorumlara önem vermiyorlar.
4. Peygamber'den sonra değer verilen kişilere çok fazla değer vererek bunlara itibar etmeyen kişileri de kâfir olarak kabul ediyorlar.

İşte bu dört meselede biz nerde hata yapıyoruz, bilmek ve sormak lazım. Bu konulardan herhangi birine girdiğimizi ispatlamak isteyen kişi o halde delil getirsin. Biz yeni bir mezhep getirmediğimiz.⁷⁹⁷

Cemâat-i İslâmî'ye yöneltilen eleştirilerden biri de Cemâat'ın *Lâ ilâhe illallâh* 'a inandığı halde *Muhammedur Resûlullah* 'a inanmadığı konusudur. Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî'nin nizamnâmesinin 3. maddesine bakıldığında, Cemâat-i İslâmî'nin temel akidesinin *Lâ ilâhe illallâh Muhammedur Resûlullah* şeklinde geçtiğini söylemekte, Cemâat-i İslâmî'nin temel akidesinin de bu olduğunu belirtmektedir. Cemâat-i İslâmî'nin başa gelince türbeleri yok edeceği, salavat getirenleri cezalandıracağı, Cemâat-i İslâmî'nin kominizmi savunduğu ithamlarına karşılık Mevdûdî, bunun İslâmî nizam yerine Sosyalist nizamı getirmek isteyenlerin iftiralı olduğunu, özellikle Birelviler'in bu konuda hassas olduğunu bildikleri halde Birelviler'e gidip bu konuda yalan söyledikleri konusunda açıklama getirmiştir. Kominizm sisteminin ne kadar kötü olduğuna ise eserlerinde yer verdiğini belirtir. Cemâat-i İslâmî'nin Amerika'dan yardım aldığı konusundaki tenkitlere karşı Mevdûdî, bunun uzun zamandan beri iftira olduğunu, Cemâat-i İslâmî'nin 29 yıldır İslâmî mücadelesinin kısıkanıldığını söylemiştir. O, siyasî partinin faaliyetlerinin kanunlara göre olduğunu, başka ülkeden yardım alındığında zaten yasal olamayacağını ve çalışamayacaklarını belirtmiştir.⁷⁹⁸

Mevdûdî'nin muta nikahını onayladığı, türbe ve mezarlara gitmek ve orda dua etmeyi doğru bulmadığı, şeriatin günümüzde pratiği olmadığını söylemesi şeklinde de eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilere karşılık Mevdûdî, muta nikahının haram olduğuna

⁷⁹⁷ Nu'manî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, s. 67- 68.

⁷⁹⁸ Nu'manî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, s. 102-103.

fetva verdiğini söyler. Türbe ve mezarlara gitmek ve orda dua etmek konusunda ise orada dua etmenin ve Kur'ân okumanın caiz olduğunu, caiz olmayan durumun ise şeriate aykırı olan davranışlar olduğunu Kur'ân'dan ayetle⁷⁹⁹ delillendirerek verir. Mevdûdî'nin, “şeriatin günümüzde pratiği yok” dediği şeklindeki eleştirilere karşı, 23 yıldır Pakistan'da şeriatı getirmeye çalışan birisi olarak kendisine nasıl böyle bir ithamda bulunulabildiğini anlamadığını söyler. Faiz, içki ve fuhşa teşvik eden bir şeye ceza verilmemesinin, şeriatin pratiğinin Pakistan'da olmadığını gösterdiğini söyler.⁸⁰⁰

Lakabı Ebu'l-A'lâ olan Mevdûdî'nin “Tanrı'nın babası” diye çağrıldığı konusundaki ithama karşılık Mevdûdî'nin verdiği cevap şu şekildedir: Kur'ân ve hadiste *a'lâ* kelimesi Tanrı'nın sıfatı olarak geçmekte ama zâtı olarak geçmemektedir. Örneğin, “Subhane rabbiye'l-a'lâ, sebbih ismi rabbike a'lâ” gibi, Esmâü'l-Hüsna'da *a'lâ* diye bir isim yoktur.⁸⁰¹

Sonuç olarak, Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî'ye yapılan eleştirilerin konularına bakıldığında geçmişte olduğu gibi bugünde üzerinde tartışılan mevzular olduğu görülmektedir. Bu düşüncelerin temelinde farklı düşünce ve anlayışlara karşı hoş bakmayan gelenekçi din anlayışının yansımaları vardır.

3.4. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm Dünyasına Etkisi

Cemâat-i İslâmî'nin İslâm dünyasına etkisi sadece Güney Asya'da değil aynı zamanda diğer Müslüman ülkelerinde de olmuştur. Güney Asya'da (Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Sri Lanka ve Keşmir'in her iki yakasında) en az beş Cemâat-i İslâmî organizasyonu Mevdûdî'nin İslâmî ihyâ hareketine gönülden bağlıdır. Cemâat-i İslâmî, bir İslâm devletinin organizasyonu bağlamında ona uyumlu bir İslâmî ideoloji oluşturması yönüyle, diğer İslâmî hareketleri etkilemesi bakımından önemlidir. Dünya çapında İslâmî hareketlerin önde gelen liderleri olan Mısır'da Seyyid Kutup, İran'da Humeyni, Tunus'ta Gannuşi'nin İslâmî devlet vizyonu ve siyasi söylemlerinde Mevdûdî'nin katkısı vardır.⁸⁰² Mevdûdî'nin yazılarının etkileri Mısır'dan başlayıp,

⁷⁹⁹ Necm 39.

⁸⁰⁰ Nu'manî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, s. 62, 63, 70, 84.

⁸⁰¹ Nu'manî, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aor Un key Müdellel Cevâbât*, s. 82-84.

⁸⁰² Husnu'l-Emin, “Mainstream Islamism Without Fear: The Cases of Jamaat-e Islami and Jamiat Ulema-e Islam in Pakistan”, *Romanian Journal of Political Science*, Alina Mungiu Pippidi (ed). (RAS) Volume 14, Number 2, Winter 2014, s. 131-132; John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Oxford University Press, t.y., y.y, s. 1; Michael Ezra, “Dikki, Boko Haram in Northern Nigeria: a Maudûdîan Legacy”, *A New Journal of African Studies*, Vol. 13, (2017), s. 96.

Türkiye, Suriye, Irak, Endonezya, Malezya, Sri Lanka, Bangladeş, Nijerya, Güney Afrika, Kenya ve başka yerlerde oldukça geniş olmuştur.⁸⁰³

Seyyid Kutup'un Mevdûdî'den etkilenmesi, Mevdûdî'nin *İslâm'da Cihad, İslâm ve Cahiliyye* ve *İslâm Hükümeti'nin İlkeleri* gibi kitaplarını okuyarak başladığı bilinmektedir. Mevdûdî'yle güçlü bir bağı olan diğer önemli bir isimse Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî'dir. Aynı zamanda Nedvî, Mevdûdî'nin temel fikirlerini Arap dünyasına aktaran kişidir. O, 1950'de yayınladığı *İslâm'ın Düşüşünden Dünya Neyi Kaybetti?*⁸⁰⁴ adlı eserinde özellikle Mevdûdî'nin modern cahiliyye teorisini açıklamaktadır.⁸⁰⁵ Humeynî'nin Mevdûdî'den etkilenmesi ise özellikle bazı eserlerini Farsça'ya çevirerek, onun teokratik demokrasi (teo-demokrasi) kavramından ilham almasıyla görülmüştür.⁸⁰⁶

Mevdûdî'nin eserlerinin birçoğunun Türkçe'ye çevrilmiş olması Türkiye'de düşüncelerinin geniş bir kesim üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. O'nun düşünceleri ilgi görmesinin yanında aynı zamanda geleneksel din adamları tarafından da şiddetli eleştirilere uğramıştır. Bu kesimler tarafından Mevdûdî reformcu, mezhepsiz, Ehl-i Sünnet karşıtı olarak nitelendirilmiştir.⁸⁰⁷

Cemâat-i İslâmî, dünyadaki İslâm karşıtı laik rejimleri eleştirerek Müslüman dünyayla bağını güçlendirdi. 1966 yılında Mekke'ye yapılan bir gezi sırasında Mevdûdî, Humeynî ile bir araya geldi; kısa bir süre sonra Cemâat-i İslâmî'nin dergisi olan "Tercümânü'l-Kur'ân", Şah rejimini ve laikleştirici politikalarını şiddetle eleştiren bir makale yayınladı. Hatta Mevdûdî, Pakistan'ın dış politikasını sabote ettiği suçlamasıyla tutuklandı. 1950'ler ve 1960'lar boyunca Cemâat-i İslâmî, Suudi Arabistan tarafından teşvik edildi. Nasır'ın Mısır'daki Müslüman Kardeşliği hakkındaki baskılarını eleştirdi. Daha sonraki yıllarda, parti Cezayir'den Tacikistan'a İslâmcı muhalefet gruplarının davasını savunmak için daha da sesini yükseltti. Cemâat-i İslâmî'nin araştırma bültenleri, birçok İslâm ülkesindeki olayları İslâmcı yorumlarıyla gündemde tutmayı başardı. Cemâat-i İslâmî'nin İdare-i Ma'arif-i İslâmî (İslâm

⁸⁰³ Anis Ahmad, "Mawdûdî's Concept of Shari'ah", *The Muslim World*, Volume 93, Issue 3-4, July/October 2003, s. 533.

⁸⁰⁴ Eserin İngilizce olarak basılmış şekli: Sayyed Abul Hasan Ali Nedvi, *Islam The World The Rise And Decline Of Muslims And Effect On Mankind*, Translation: Dr. Muhanunad Asif Kidv, Uk Islamic Academy, 2005,

⁸⁰⁵ Michael Ezra, "Dikki, Boko Haram in Northern Nigeria: a Maudûdîan Legacy", s. 95.

⁸⁰⁶ Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi & Authority ad The Islamic State*, London, 2011, s. 2.

⁸⁰⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, Bedir Yay., İstanbul 1997, s. 281-286; Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular*, İhlas Vakfı yay., XI. Baskı, İstanbul 1978, s.180-187; Necip Fazıl, *Cumhuriyet'in 50.Yılında Türkiye'nin Manzarası*, s. 115-116.

Araştırmaları Bürosu), İslâmcı liderlerin eserlerini ve Filipinler, Filistin, Cezayir, Türkiye, Çeçenistan ve Orta Doğu'daki mücadelelerinin hesaplarını aktarmada aktif rol aldı. Buna ek olarak, idare, şimdi İslâm dünyasının statüsü hakkında İslâmcı hareketlerin faaliyetlerini kapsayan yıllık raporlar yayınlamaktadır.⁸⁰⁸

Mevdûdî'yi İslâm dünyasına taşıyan konulardan biri de kendisinin “İslâm tehlikede” düşüncesiyle yola çıkmasıdır. Nasr'ın tespitlerine göre, İslâm dünyasında İspanya'dan Müslümanların sınırdışı edilmesinin 500. yıldönümü büyük ölçüde fark edilmediği halde Hindistan ve Pakistan'da Cemâat-i İslâmî tarafından bir dizi yayınla gündeme taşındı. Aynı şekilde Müslüman Haydarabad devletinin çöküşünden derinden etkilenen Mevdûdî özellikle “Endülüs Sendromu”na meyletti ve bu düşünceyle çoğu kez Haydarabad ve Endülüs arasında paralellikler çizdi. Bu kaygı, Cemâat-i İslâmî'nin Doğu Pakistan'daki çöküşe yaklaşımını da yönlendirdi. Mart 1971'de Şeyh Mucibur Rahman'a bir telgraf çeken Mevdûdî, İslâm'ın İspanya trajedisinden daha büyük bir krize hız vermesine karşı uyarıda bulundu. Cemâat-i İslâmî'nin Ayodhya Olayı'ndan⁸⁰⁹ bu yana Keşmir, Bosna ve Hindistan'daki olaylara ilişkin tutumu da İslâm'ın yok oluşu endişesinden yola çıkılarak dillendirildi. Mevdûdî, yaşamı boyunca bir Müslüman düşünür ve lider olarak geniş kitlelere ulaşmaya çalıştı. Özellikle, dini liderleri ve düşünürleri fikirleriyle desteklemek üzere Arap dünyasına gitti. Bazı durumlarda, Suudi Arabistan'da olduğu gibi hükümetin de onu tanımasına imkân sağladı. Hem Kral Suud hem de Kral Faysal, onu ülkelerine davet ettiler, Cemâat-i İslâmî'ye destek verdiler. Mevdûdî, Medine Üniversitesi'nde müteveli heyet üyesi olarak görev yaptı ve 1979'da İslâm'a verdiği hizmetler nedeniyle Kral Faysal ödülüne layık görüldü. Cemâat-i İslâmî'nin İslâm dünyasındaki popülaritesi Kadı Hüseyin Ahmed döneminde daha da arttı. Pakistan dışında yaptığı yurt dışı seyahatleriyle, İngiltere'de Leicester İslâm Vakfı ve Kuala Lumpur'da Uluslararası İslâm Üniversitesi gibi İslâmî kurumlarla bağlar

⁸⁰⁸ Nasr, *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*, New York 2000, s. 37.

⁸⁰⁹ Aralık 1992'de Ayodhya'da Babri Mescidi yıkıldı. Ayodha, kuzey Hindistan'ın eski şehridir ve önemli bir Hac organizasyonu sitesidir. 1528 yılında Mughal fatihi Babur tarafından, Rama'nın doğduğu yerde yıkılan bir tapınakta olduğu düşünülen yerde bir cami inşa edildi. Kent, Hindistan'ın bağımsızlığından sonra tapınağı onarmak için Hindu kampanyasının odağı haline geldi (1947). Hindu militanları Babri Mescidi'ni yok etmeyi başardıktan sonra Hindu-Müslüman isyanları kuzey Hindistan ve Bombay'da devam etti. Olay, Hindu milliyetçisi Bharatiya Janata Partisinin popülerleşmesine yardımcı oldu. <http://oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e258>

kurdu. Suudi Arabistan ve Malezya ülkelerinde konferanslara katılımıyla faaliyetlerde bulundu.⁸¹⁰

Cemâat-i İslâmî'nin uluslararası bilinci ve İslâm dünyası ile Batı'daki temasları, İslâmcı hareketlere özgü uluslararası bir erişim sağlamıştır. Cemâat-i İslâmî'nin örgütsel ve entelektüel ağları Güney Asya'nın ötesine uzanmıştır. Cemâat'in Orta Asya'da güçlü bir varlığı vardır. Güneydoğu Asya, Orta Doğu ve Kuzey Sahra-altı Afrika'sındaki İslâmcı hareketlerle yakından ilişki kurmuştur. Ayrıca, Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da güçlü bir organizasyonel varlığı vardır. İhvan-ı Müslimin'in Müslüman dünyasında bağlantıları Arap ülkeleri ile sınırlıyken; Cemâat-i İslâmî Batı'da güçlü bir yer edinmiştir. İhvan, Cemâat-i İslâmî'nin entegre ve tekil politika hedeflerine çeşitli yerel, bölgesel ve uluslararası endişeleri bağlaması ve bunları gerçekleştirmek için uluslararası kaynakları harekete geçirmesi gibi uluslararası bir ağ olarak faaliyet göstermedi. Cemâat-i İslâmî'nin uluslararası erişimi ve bakış açısı, Müslüman dünyasında gündemde olan konular üzerine İslâmî perspektifleri şekillendirmede önemli bir rol oynamasına izin verdi. Bu rol, en iyi Selman Rüşdi krizinin başlangıcı ile yakalandı. Bu krize, Humeyni ile ilişkili olmasına rağmen, önce Cemâat-i İslâmî tarafından dikkat çekildi. “Şeytan Ayetleri”nin Batı'da yayınlanmasının hemen ardından, Leicester'daki İslâm Vakfı'na bağlı Cemâat-i İslâmî üyeleri Rüşdi ile kitap hakkında bir röportaj yaptılar. İslâm Vakfı liderlerinden Fa'izuddin Ahmed, onları İngiltere ve Hindistan'a göndermeden önce İngiltere'de kitapta yer alan kışkırtıcı pasajların sayısız fotokopisini dağıtıp iki ülkede kitabı yasakladı. Fa'izuddin Ahmed ve Hurşid Ahmed, İngiltere'deki Rüşdi karşıtı kampanyalara maddi destek sağlamak için Suudi Arabistan'a gittiler. Pakistan'daki karışıklıklar Humeyni'nin fetvasına yol açtı. Cemâat-i İslâmî'nin İngiltere'de kurumsal varlığı, Suudi Arabistan, Pakistan ve Hindistan'daki bağlantıları, konuyu önce algılamak, davaya verilen desteği harekete geçirmek ve davaya finansal kaynak sağlamak için onu benzersiz bir konuma yerleştirdi. Cemâat-i İslâmî'nin Arap-İsrail barış görüşmeleri sürecinde Filistin'in taleplerini tutarlı bir şekilde destekleme hassasiyeti de onun İslâm dünyasıyla bağıını güçlendiren önemli bir faktördür.⁸¹¹

⁸¹⁰ Nasr, *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 35-37.

⁸¹¹ Nasr, *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 38-40.

Cemâat-i İslâmî için büyük bir ilgi kaynağı olan Orta Asya ise ona başka bir arena sundu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından kısa süre sonra Cemâat-i İslâmî bölgedeki İslâmî gruplarla temas kurdu ve özellikle Özbekistan ve Tacikistan'daki bağımsız cumhuriyetlerde yayınlarını yaygınlaştırdı. Parti, Özbekistan, Tacikistan, Afganistan sınırında birçok Özbek ve Tacik savaşı sırasında NWFP'ye⁸¹² göç ettikleri için bu ticaretleri Afgan cihadının bir devamı olarak gördü. Cemâat-i İslâmî yakın zamanda Orta Asya stratejisini Çin'in Sincan eyaletinin Uygur Müslümanlarına dâhil etmek için genişletti. Bu nedenle yaklaşık 100 Uygur öğrenciyi Pakistan'a getirerek şu anda İslâmaabad'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde eğitim almalarını üstlendi.⁸¹³

Cemâat-i İslâmî'nin, Sudan İhvan-ı Muslimin⁸¹⁴ ve Nijerya'da İslâmcı hareketlere etkisi olduğu da bilinmektedir. Bunlar İzala hareketi,⁸¹⁵ Zakzaki hareketi⁸¹⁶

⁸¹² Kuzey Batı Sınır Bölgesi

⁸¹³ Nasr, *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*, s. 40-42.

⁸¹⁴ Sudan İhvan-ı Muslim'in, 1940'larda Mısır'da okuyan öğrencilerin vasıtasıyla kurulan bir harekettir. Bu İslâmî hareket, önceden komünist gruplara yakın olan Babikir Karrar ve Muhammed Yusuf ve bazı arkadaşları tarafından Hareketü't-Tahriri'l-İslâmî'yi kurmasıyla başlar. O dönemde popüler olan İslâm sosyalizmi fikrinden esinlenen bu iki lider, sosyalist bir İslâm devletinin kurulması için propaganda yapmaya başladı. 1950'li yılların başlarında Hareketü't-Tahriri'l-İslâmî'ye katılan çok sayıda öğrenci kendisini aynı zaman da İhvan mensubu kabul etti. Karrar'ın İhvan-ı Muslimin ile yakınlığa muhalif olması grup içinde tartışmaların çıkmasına yol açtı. Tartışmaları bitirmek amacıyla 21 Ağustos 1954'te Mu'temerü'l-id adı altında bir kongre yapıldı. Kongrede Sudan İhvan-ı Muslimin örgütünün resmen kurulduğu ilan edildi ve el-murakibü'l-am olarak Reşid Tahir seçildi. Sudan İhvan-ı Muslim'inin daha geniş tabana yaymak amacıyla Cebhetü'l-Misakı'l-İslâmî'yi kuran Hasan et-Türabi oldu. 1977-1978 yıllarında İhvan-ı Muslimin güçlenmeye ve mensupları da önemli mevkilere çıkmaya başladı. İhvan-ı Muslimin hareketi, XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Batı kültürü hareketine karşı bir ıslah hareketidir. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'la başlayıp, sonra fikiri ve radikal eylemlere dönüşerek farklı kollara ayrılmıştır. Radikal eylemlerin temsilcisi olan Reşid Rıza'dan etkilenen Hasan el-Benna, İslâm âleminin problemlerinin ancak toplumun ıslahıyla çözümlenebileceğine inanarak hareketini bu fikir etrafında oluşturmuştur. (Hilal Görgün, "İhvan-ı Muslim'in (Mısır Dışındaki İhvan-ı Muslimin Hareketi)", *DİA*, İstanbul, XXI/2000, s. 583-586; Gabriel R. Warburg, "The Muslim Brotherhood in Sudan: From Reforms to Radicalism", University of Haifa, 2008, s. 1-17 http://actveng.haifa.ac.il/PDF/article/Muslim_BROTHERS_fin.pdf)

⁸¹⁵ İzala Hareketi. Hareket ilk olarak 12 Mart 1978'de oluştu. Bununla birlikte, resmi kayıt 1985'ten çok daha sonra gerçekleşti. İzala'nın fikir babası Şeyh Ebubekir Gumi' dir. (Abubakar Gumi, 1922-1992) Sadece İzala olarak bilinen bu hareket, 'İzala el-Bid'a el-Sünnet (Bid'at'ın kaldırılması ve Sünnetin kurulması için birlik) anlamına gelir. Nijerya'daki sufi eğilimlere tepki olarak doğan bu hareketin takipçileri Şeyh Ebubekir Gumi'yi (1922-1992) sömürge sonrası çağda en önemli tecdid figürü olarak görür. O'nun bir reformcunun her yüz yılda bir ortaya çıktığı anlayışını teyit eder. O eserlerinde tasavvufu eleştirdiği için Vahhabi olduğuna dair yorumlar yapılmıştır. Bu İslâmcı hareket Nijerya'da sömürge sonrası, İslâmî hareketler olarak toplumun değişimini esas alan eğilim olarak yorumlandı. İzala daha sonra bir grubu Şeyh İdris'in (1937-2000) öğretilerinde daha radikal bir çizgi takip ederken diğer grupsa Suudi Arabistan'daki Medine İslâm Üniversitesi'nde okuyan eğitimli üyeler kendilerini bağımsız olarak Ehl-i Sünne ve'l-Camaat olarak tanımladı. Aslında İzala'yı tam şekillendiren kişiliği ve görüşleri ile harekete katkıda bulunan Şeyh İsmail Idristir. İzala'nın Selefi-Vahhabi çizgide bir hareket olarak değerlendirilir. Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Shari'a ReImplementation*, Research Area, Africa, 2011, s. 118 vd.; Ramzi Ben Amara "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria" University of Cape Town, Annual Review of Islam in Africa, issue no: 11, 2012, s. 74-78.

ve onun öğrenci kolu olan MSS (Muslim Students Society), JNI (Jamaat-e Nasr el-Islam)⁸¹⁷ ve Boko Haram⁸¹⁸ gibi hareketlerdir.⁸¹⁹

Cemâat, siyasî söylemlerinin tamamını İslâmî bir devrimi gerçekleştirmek için kurgulamıştı. Ancak, bu idealini gerçekleştirmek için yasal araçları kullanarak meşru bir zeminde hareket etti. Cemâat-i İslâmî'nin bu duruşu, devletin karşısında yasa dışı bir örgüt olarak görülmemesini ve faaliyetlerini günümüze kadar sürdürerek ayakta kalmasını sağladı. Ancak yukarıda geçen, İzala ve Boko Haram, gibi Selefi Vahhabi çizgide görülen, yasa dışı ilan edilmiş, şiddet içeren bu örgütlerin Cemâat-i İslâmî çizgisinden oldukça farklı hareket ettiklerini görüyoruz. Bu örgütler, Mevdûdî'nin İslâmî nizam sistemi ve siyasî söylemlerinden ilham almış olsalar bile pratikte Cemâat-i İslâmî'nin metot ve yönteminden ayrılmışlardır. Cemâat-i İslâmî, şiddet yanlısı eğilimlerle tekfirci fikirlerin karşısında yer almaya devam etmektedir.

⁸¹⁶ Zakzaky Hareketi; 1979 İran Devrimi'nden etkilendiği ve Şiîliğe yöneldiği hakkında bilgiler bulunmaktadır. Grup Kano'da yaşıyor ve Nijeryalı Müslümanlar arasında, yeniden paylaşım karşı halka açık bir şekilde karşı çıkan ve bu görüşün açıkça ilan edildiği tek grup olarak görülebilir duruma geldi. Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī'a ReImplementation*, s. 136- 141.

⁸¹⁷ JNI: Abdurrahman Lawal Adam, 1980'lerin ortalarında hareketi terk etmeden önce bir İzala üyesiydi. Bugün JNI'de (Jama'at-i Nas'r el-Islam, 1962'de kurulmuş ve büyük oranda Nijerya'daki tüm Müslüman örgütlerin şemsiye bir organizasyonu olarak düşünülmüştür. Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī'a ReImplementation*, s. 29.

⁸¹⁸ Boko Haram; Nijeryalı Muhammed Yusuf liderliğindeki İslâmcı bir gruptur. Popüler ismi boko haram olup resmi olarak, Cemâat-u Ehlü'sünne Li da'veti' Ve'l-Cihad (Jama'tu Ahlus Sunna Lidawati Wal Jihad) olarak geçer. "Boko Haram" ismi, Hausa dilinde "batılı olan haramdır" anlamına denk gelir. Aynı zamanda "Nijerya Talibani" olarak da adlandırılır ve birçok durumda insanlar El Kaide ağıyla olan ilişkileri hakkında spekülasyon yapmışlardır. 2004 yılında Borno ve Yobe'deki bazı öğrenciler üniversiteden çekildi ve Boko Haram'a katıldı. Nijeryalı federal hükümet, grubun 2007'de farkına vardı. Grup ideolojisi, batı kültürünü ve yaşam biçimini red edip şeriat temelinde İslâmî değerler ve normlar oluşturmaya yöneliktir. Laik devlete karşıdır ve ona direnmeye çalışır. Ancak, "otomobiller, en yeni iletişim ekipmanları ve en iyi tıbbi hizmetler gibi batı teknolojisini kullanmaya karşı değildir. Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī'a ReImplementation*, s.144- 145 Abdurrahim Sıradağ, *Sahra Altı Afrikası'nda Terörit Grupların Yükselişi: Boko Haram ve eş-Şehab*, çev. Handan Öz, Analiz, Mayıs 2015, Sayı: 125; "Nigeria's Taliban Enigma", <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8172270.stm>.

⁸¹⁹ Michael Ezra Dikki, "Boko Haram'ın Northern Nigeria: A Maudûdîan Legacy", s. 99.

SONUÇ

20. yüzyılda ortaya çıkan Cemâat-i İslâmî, Mevdûdî'nin tabiriyle "ismiyle müsemma" bir şekilde kendisini İslâm'ın inanç, ideal, sistem ve usulünü yerine getiren bir parti olarak İslâm'ı saf ve sade olarak sunmayı ve çalışmalarında Hz. Muhammed'i örnek almayı hedeflemiştir. Bu hareket sadece Hindistan ve özellikle Hint Müslümanlarını değil bütün dünyadaki Müslümanları kapsayacak şekilde geniş boyutlu olarak tasarlanmıştır. Cemâat-i İslâmî özellikle sıradan inanan/Müslüman yerine "ideal insan" profilini önceleyerek mezhepler üstü bir yaklaşım göstermiştir. Bu şekilde dinin gelenekteki belirli şeylere inanma algısına alternatif olarak dinamik ve günlük yaşamı içine alan biçimiyle ele alma teorisi sunulmaktadır.

Cemâat-i İslâmî, bu prensipler üzerinde şahsi kimliğini oluşturma ve yaratmaya yönelik bir statü vererek diğer gruplara karşı rekabetçi bir tavırla kendisine bir farkındalık ve özsaygı vermeye çalışmıştır. Mevdûdî, Cemâat'ine bu saygınlığı vermekle birlikte hareketin şekli ve içeriğinin çok abartılmaması gerektiğini, cemaatlerin kendilerini idealize ederek diğer düşünce ve anlayışların üzerinde bir anlayış getirmelerinin yanlışlığını ve bu anlayışın bir cemaatin bir mezhebe dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini hatta İslâm'la bağdaşmayan bu davranışların ebedi lanete mahkûm edileceğini söylemekle beraber onun Cemâat-i İslâmî'den dönmenin İslâm'a sırtını dönmek olmadığını ancak Allah yolunda çalışmaya azmedip sonra dönmenin ise İslâm'dan sapma olduğunu söylemesi Cemâat'i dinle özdeşleştirme ve daha çok fırkacı tutumun yaklaşımlarına benzemektedir. Ayrıca Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî dışındaki cemiyetlere diğerleri diye bahsederken ötekileştirme sınırlarını aşarak kendisini kategorize etmiştir.

Cemâat-i İslâmî'nin evrensellik iddiası bütün ideolojileri eleştiren düşüncesiyle sadece kendisinde bâtilı yok edecek ve toplumu şekillendirerek mükemmel bir toplum kuracağı savıyla birleşmektedir. Cemâat-i İslâmî, bütün zamanlara hitap edecek ve sorunlara çözüm üretecek İslâm algısına sahip olduklarını iddia etmekle beraber, Cemâat-i İslâmî'nin ilk dönem idealizasyonuna kilitlenmesi onun evrensellik düşüncesiyle çelişmektedir.

Cemâat-i İslâmî, kendisini 'emri bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker' prensibiyle davet ve tebliğ eden mücahitler olarak görmektedir. Bu görev sadece bireye dinin emir

ve yasaklarını anlatan çabanın ötesinde toplumu ve düzeni de değiştiren bir kulluk görevine dönüşmektedir.

Mevdûdî'nin, Cemâat-i İslâmî'nin dini ve siyasî otoritesinin temsilcisi olması, Cemâat'ın üzerindeki etkinliği ve onu harekete geçirme niteliğine sahip olması ona hem Cemâat içerisinde hem de bu çevrenin dışındaki kitlelerin gözünde seçkin ve karizmatik bir rol vermektedir. Bu yönüyle Cemâat-i İslâmî'nin karizmatik lider eksenli bir yapıyı oluşturmuştur.

Mevdûdî'nin bir İslâm hükümeti kurmak üzerine tasarladığı Cemâat-i İslâmî'de, İslâm'ın tam anlamıyla yaşandığı bir toplum oluşturmak gayesiyle öncelikle zihni ve ahlâki yönden insanların ıslah edilmesi düşünülmüştür. 1947 bağımsızlık hareketinden sonra Pakistan'daki ortam ve toplumsal yapının değişimiyle birlikte ülke gündeminde yaşanan gelişmeler Cemâat-i İslâmî'de değişime neden olmuştur. Cemâat-i İslâmî'nin cemaatten partiye dönüşümü olan bu süreç Cemâat içinde bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tartışmanın ana konusu Cemâat-i İslâmî'nin, önce insanların ıslâhı için çalışması gerektiği yani zihni devrimin siyasî devrimden önce gelmesi gerektiği üzerinedir. Mevdûdî, ise bu değişikliği “yöntemde değişiklik olsa da, hedefte bir sapma yoktur” diyerek Cemâat-i İslâmî'nin zaten İslâmî düzeni getirmek için kurulduğunu ancak Pakistan'da şartlar gereği yöntemde değişiklik yapmak zorunda kaldıkları şeklinde savunmuştur.

Cemâat-i İslâmî'nin idealindeki yönetim şekli ne lâiklik, ne teokrasi ne de Batı'nın savunduğu demokrasidir. Mevdûdî'nin seküler demokrasiye alternatif olarak adını verdiği “teo-demokrasi”dir. Bu, hâkimiyetin herhangi bir zümre ya da mezhebî bir topluluğun değil bütün Müslümanların iradesinin hâkim olduğu yönetim şeklidir. Cemâat-i İslâmî'nin tanımladığı bu hükümet kendine has özellikleri olan ideolojik bir hükümettir. Mevdûdî'nin yeni bir isimle açılım yaptığı “teo-demokrasi” ilk dönemi idealize eden düşünceden beslenen algının modern bir söyleme dönüşmesi olarak düşünülebilir. “Teo-demokrasi” olarak tanımladığı bu yönetim şeklinin onun savunduğu hilafet esasına dayanan idare tarzından pek farklı olmadığı bu düşünceyi doğrular niteliktedir.

Cemâat-i İslâmî hem Pakistan'da hem de diğer Müslüman ülkelerde yaşanan olaylara karşı gerek yazılı gerekse mitinglerle tepkisini koymuş, yeri geldiğinde eyleme de geçmiştir. Ancak bu tepkilerini ortaya koyarken Cemâat-i İslâmî'nin yasadışı olarak hareket etmemesi, meşru yolları kullanarak siyaset yapması ve gerektiğinde Pakistan

yönetimiyle birlikte hareket etmesi gibi yönleri onu yasadışı hareket eden diğer İslâmcı hareketlerden ayırmaktadır. Cemâat-i İslâmî'nin Müslümanlar arasında farklı inanç ve düşünce hareketlerini yeri geldiğinde en sert şekilde eleştirmesine rağmen Müslümanlara karşı silahlı direniş ve yıkıcı eylemlerde bulunmadığı görülmektedir.

Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan'da yürüttüğü politika bir takım dini ve siyasî çevreler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin, Cemâat-i İslâmî'nin entelektüel yapısından dolayı halkın seviyesine inememesi, toplumu değiştirebilecek pratik çözümlerden ziyade idealist fikir ve düşünceler ekseninde olması, Pakistan'ın siyasî ve sosyal yapısının Cemâat'in ideallerini gerçekleştirebilecek ortama uygun olmayışı gibi nedenler öne sürülmüştür. Bugün ise Cemâat-i İslâmî ideolojisinde iktidara engel olabilecek her türlü söz ve eylemden kaçınmakta, emir seçiminde daha ılımlı görüş sahibi olanlar tercih edilmektedir. Örneğin, üç dönem liderlik yapan Kadı Hüseyin Ahmed'in üyelerin sayısını artırmak için üyelik kriterlerine esneklik getirmesi, daha radikal olan Münevver Hasan'ın ise Cemâat-i İslâmî'de ikinci defa seçilmeyerek yerine daha ılımlı olan Siracülhakk'ın seçilmesi bunu göstermektedir.

Cemâat-i İslâmî, Pakistan gibi birçok mezhep ve düşünce ekollerinin yoğun olduğu yerde mezhebî taassuptan uzak durmaya çalışmıştır. Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî üyelerinin mezhepçilik üzerinde birleşmediklerini söyler. Ona göre bir mezhepten olan kişi başka mezhepten olan birine mezhebinin amelini dayatmamalıdır. Cemâat-i İslâmî'nin, Müslümanlar arasında tefrika unsuru olabilecek her türlü etnik ve mezhebi faktörlerin karşısında İslâm'ı bütün ideolojilerin üstünde görmesi ve birlik ve beraberliğe çağrı yapması ümmetçiliğe olan yaklaşımını göstermiştir.

Cemâat-i İslâmî'ye göre din bir ideoloji işlevi gören ve toplumun bütün alanlarında kendini hissettiren olgudur. Bundan hareketle din, toplumu yeni bir temel üzerine inşa eden en kuvvetli birleştirici güçtür. Din, bu gücün etkisiyle bütün sosyal, ekonomik, siyaset gibi bütün alanları kapsar. Cemâat-i İslâmî'ye göre İslâm, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan özelliğiyle toplumu yönlendiren role sahiptir. İslâm, sadece inanç ve manevi değerlerle yaşanan veya Kur'ân'da geçen ibadetlerin yerine getirilmesiyle sınırlı olmayan bir hayat tarzıdır. İslâm'ı bir hayat tarzı haline getiren insanlar böylece gerçek Müslüman kimliğini kazanmış olurlar.

Cemâat-i İslâmî'ye göre Allah gibi Hz. Peygamber de, şari' (kanun koyma) vasfına sahiptir. Hz. Muhammed'e kanunları hazırlama yetkisi verildiğinden dolayı kanun hazırlayıcısı ve uygulayıcısı sadece Allah değildir. Allah'ın emrettiği,

yasakladığı, helal ya da haram olarak kabul ettiği, konuların dışında Hz. Peygamber'in helal ve haram ettiği şeyler de aynı önemi taşır. Ona göre, Hz. Muhammed, Kur'an dışında da vahiy almaktadır.

Cemâat-i İslâmî için en önemli sünnet Hz. Muhammed'in tesis ettiği ilahi nizamı hayata geçirmek için çalışmaktır. Bu yönüyle o, dinamik bir sünnet anlayışına sahiptir. Mevdûdî'nin hadislerdeki sened tetkiki ve sünnetin tatbiki konusundaki farklı yorumları da onu geleneksel hadis anlayışından farklı kılmaktadır. O, hadislerin sıhhati konusunda senedin sıhhatini de tek başına yeterli görmeyerek metnin Kur'an ve hadis bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. O, mütevatir hadisleri reddedenlerin İslâm dairesi dışına çıktıklarını ancak haber-i vahid hadisleri reddedenlerin ise dinden çıkmayacaklarını söylemiştir.

Cemâat-i İslâmî'nin nübüvvet anlayışında asıl tartışılan konu Mevdûdî'nin Kur'an ve Peygamber'in siretini anlamada koyduğu ölçü ile ilgilidir. O, bunu anlayan insanların özel niteliklere sahip, şariat sistemini bütün olarak kavrama yeteneğinde olan kişiler olduğunu, dolayısıyla bu insanların sanki peygamberin zihnine sahipmiş gibi bir mizaca sahip olduklarını söylemektedir. Peygamber'in mizacıyla aynileşmiş (mîzac şinâsi rasûl) bu kişilerin hadislerin doğruluğunu ve yanlışlığını ayırt edebileceğini söylemesi Mevdûdî'nin kendisine bu statüyü verdiği iddialarına yol açmıştır. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla Mevdûdî'nin böyle bir iddiası olmamıştır.

Mevdûdî'nin Mehdi anlayışında beşerüstü bir varlık olmayan bir insanın taşıdığı özellikler ortaya çıkmaktadır. Ona göre Mehdi inkılâpçı bir ruha sahip ve toplumlara yön verecek liderlik özelliği olan, yeniliklere açık, akıl ve mantık çerçevesinde hareket eden kişidir. Mehdi'ye iman konusunu itikadi bir mesele değildir. Mevdûdî'nin bu şekildeki Mehdi anlayışı kendisi tarafından açıkça söylenmese de kendisini Mehdi olarak kast ettiği şeklinde yorumlanmıştır. O, bu suçlamalara karşı Mehdilik iddiasında bulunmadığını, aksine Müceddidlik ve Mehdilik iddiasında bulunanları yalanladığını söyleyerek kendisini savunmuştur.

Cemâat-i İslâmî'nin bütün görüşlerini Allah'ın hükümlerinin yer aldığı bir devleti kurmak üzerine inşa ettiği görülmektedir. Buna göre, Cemâat-i İslâmî'nin gelecekte nasıl bir sürece gireceğini, hedefindeki, iktidar özlemine kavuşup kavuşamayacağını şu anda söylemek zordur. Bunun yanında Cemâat-i İslâmî'nin sosyal alanda, eğitim, sağlık, yardım kuruluşlarına destek, kadın haklarını savunma gibi

faaliyetlerle halkın içine girmesinin Cemâat algısına daha olumlu bir bakış getirmesi açısından katkı sağladığı söylenebilir.

Bununla birlikte Cemâat-i İslâmî'nin kendine özgü teşkilat yapısı ve entelektüel duruşu, İslâm dünyası ile Batı'daki temasları onu Güney Asya'nın ötesine taşıyan bir konuma ulaştırmıştır. Onun daha sonra ortaya çıkan birçok İslâmî hareketin, örneğin Mısır'da Seyyid Kutup, İran'da Humeyni, Tunus'ta Gannuşi'nin İslâmî devlet vizyonu ve siyasî söylemlerine katkısı olmakla birlikte Türkiye, Suriye, Irak, Endonezya, Malezya, Sri Lanka, Bangladeş, Nijerya, Güney Afrika, Kenya ve başka yerlerde etkisinin oldukça geniş olduğu bilinmektedir.



KAYNAKÇA

- ADAMS, Charles J., “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi-Mevdûdî’nin Hadis Anlayışı”, çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi 1994, ss. 991-303.
- AFRİDÎ, Çırağ, “Seyyid Mevdûdî se Seyyid Münevver Hasan Tak” Ed. Muciburrahman Şami, *Ruzname-i Pakistan*, Kist/I, 15 Mayıs 2014 <http://dailypakistan.com.pk/columns/15-May-2014/102449>.
- AHMAD, Anis, “Mawdûdî’s Concept of Shari’ah”, *The Muslim World*, Volume 93, Issue 3-4, July / October 2003, ss. 533-545.
-, “Mevdûdî” *DÎA*, İstanbul 2004, XXIX/432-437.
- AHMAD, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Oxford University Press London, Bombay Karachi 1967.
- AHMAD, Hurşid, “Tahrîk-i Pakistan se Ta’miri-e Pakistan Tak”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore, Mayıs 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1042
-, “Âîn, Adliye aôr Kur’an o Sünnet Ki Bâlâdesti”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore, Eylül 2015. <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2015/SEP>
-, “Da’vet, Terbiyet aôr İkamet-i Din”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, April 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/692
-, “Muhterem Kadı Hüseyin Ahmed”, *Mahnâme Âlemi Tercümânül Kur’an*, Lahore, Şubat 2013. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/337
-, “Nifaz-ı Şeriat: Ehemmiyet aôr İkdamat”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore 2015 Aralık.
- AHMAD, Khurshid, “Great Movements of the 20th Century: Jama’at-e Islami”, The Voice of Muslim America, investigativeproject.org/documents/misc/489.pdf,
- AHMAD, İrfan, *Hindistan’da İslâmcılık ve Demokrasi: Cemâat-i İslâmî’nin Dönüşümü*, çev. Uğur Sezen, İstanbul 2015.
- AHMAD, Mumtaz, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia”, *Fundamentalisms Observed / I*, Ed.Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The Universty of Chicago Press, Chacago and London 1991.

- AHMAD, Mumtaz, “Güney Asya’da İslâm ve Demokrasi: Pakistan ve Hindistan Örneği”, *İslâm ve Demokrasi, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 31*, çev. Recep Şentürk, Ensar Neşriyat İslâmi İlimler Vakfı, İstanbul 2000.
- AHMED, Anees, “İkamet-i Din aôr Ameli Tagadî”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Eylül, 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1102
-, Enis Ahmed, “Nazariye, Riyaset aôr Baneyan Ka Tasavvure Pakistan”, *Mahname Âlemi Tercumanu’l-Kur’an*, Aralık 2014, http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/641
-, “İslâm aôr Riyaset: Çend Bünyadi Mubahase”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Mart, 2015. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/680
-, “Tebdîli-e Nizam Tahrîk-i Hikmeti Ameli: Çend Pehlu”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Nisan 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1027
- AHMED, Asrar, “Hint Alt Kıtası”, *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (III. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı / Başkan, Azmi Özcan), TDVİSAM Yay., / Sempozyumlar- Paneller 3, İstanbul 1998.
- AHMED, Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- AHMED, Aziz, *Hindistan’da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- AHMED, Kadı Hüseyin *Hem Keysa Pâkistan Benâengey*, Lahore, t.y.
- AHMED, Khaled “Saint Qazi”, Jan 18, 2013, Newsweek Pakistan (Special Issue), 25 January 2013, Lahor 2013. (<http://newsweekpakistan.com/saint-qazi/>)
- AHMED, Noman, The Expres Tribune, “Sirajul Haq new JI Ameer” 31 Mart 2014. <https://tribune.com.pk/story/689396/changing-traditions-sirajul-haq-picked-to-head-ji/> http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1152
- AHSAN, M. Manazır, “Cemâat-i İslâmî”, *DİA*, İstanbul 1993, VII/291-293.
- AHTAR, Hüseyin Azmi, “Pakistan: İslâmî Ya Seküler Riyaset?”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Aralık, 2017.
- AL-GHAMDÎ, Ali “For what sin was Maulana Nizami executed?”, Perşembe, 19 Mayıs 2016, <https://jamaat-islami.org/previous/en/details.php?artid=Mzk4OQ>

- ALLANA, G., *Bir Millet'in Yarattıcısı Cinnah*, çev. Ahmet Edip Uysal, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982.
- AMARA, Ramzi Ben, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī'a ReImplementation*, Research Area, Africa, 2011.
-, Ramzi Ben, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria" University of Cape Town, Annual Review of Islam in Africa, issue no: 11, 2012, ss. 74-78.
- AMMARA, Muhammed, *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, ve's-Sahvetü'l-İslâmîyye*, Dârü's-Şuruk, Kahire 1987.
- An Analysis of The Munir Report*, Translated and edited by Khurshid Ahmad, I. Baskı, Jamaat-e Islami Publications, Karachi 1956.
- ASIF, Lokman Qazi, "How to Islamic Republic: Jamaat-e Islami in its own words", Tuesday, April 25, 2017. <https://www.brookings.edu/research/how-to-İslâmize-an-İslâmic-republic-jamaat-e-İslâmi-in-its-own-words/>
- ATALAN, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- ATAURRAHMAN, "Hilafet a'or Cumhuriyet", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Temmuz 2017. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/1079
- Awan, Muhammad Waris - Kokab, Rizwan Ullah, "Jamaat-i-Islami's Politics of Change Under Qazi Hussain Ahmad's Leadership During Democratic Regimes (1987-1999)", *Pakistan Journal of Social Sciences* (PJSS) Vol. 36, No. 2 (2016).
- Azad, Rafiqul İslam "Maqbul Ahmed 'elected' Jamaat ameer", 22 Eylül 2016. <http://www.theindependentbd.com/home/printnews/60962>
- AZİMLİ Mehmet, *Halifelik Tarihine Giriş*, Öykü Yay., İstanbul 2005.
- BAĞLIOĞLU, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- BAHADUR, Kalim, "Pakistan as an Islamic State", *Claws Journal*, Summer, 2012, ss.1-16.
- BALASUBRAMANIAN, Viswanathan, "Islamic State in Sri Lanka", July 12, 2016. <https://www.geopoliticalmonitor.com/İslâmic-state-in-sri-lanka/>
- BAYUR, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, I-III, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1987.
- BHAT, Nasir, Nabi "The Economic Thought of Khurshid Ahmad", *Türkiye İslâm İktisadî Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, Ağustos 2016, ss. 1-11.

- BİRİŞİK, Abdulhamit, “İslahi Emîn Ahsen”, *DİA*, İstanbul 1992, XIX/191-193.
-, Abdulhamit, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
-, Abdulhamit, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 17 (2004/2), ss. 1-62.
-, Abdulhamit, “Muhammed Hamidullah’ın Yetiştği ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar”, Bursa İl Müftülüğü Uludağ İlahiyat Fakültesi’nin Düzenlediği *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa, 18-19 Kasım 2015.
- BOKHARİ, Kamran, “Jama’at-ı İslamî in Pakistan”, *The Oxford Handbook of Islam And Politics*, John L. Esposito and Emad el-Din Shahin (ed.), Oxford University Press, 2013, ss. 574-587.
- BOKULEVA, Bota Avakova, Rauşangül Abeldayev, Jenisbek *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XII/1 (Yaz 2012), ss. 441-454.
- BULGUR, Durmuş, “1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası’ndaki İslâmî Fikir Akımları”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2002) S. 14, ss.109-124.
- BULUT, Ahmet, “İslâm”, *H. Muhammed ve Gençlik [Kutlu Doğum Haftası: 1992]*, 1995, ss. 127-150.
- BURKİ, Shahid Javed, *Historical Dictionary of Pakistan*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland Toronto Oxford, 2006.
- BUTANİ, D. H. “Pakistan-Cemâat-Arabistan-Butto”, *The Future Of Pakistan*, Promilla& Co, Publishers, New Delhi 1984.
- BÜYÜKARA, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- CALVERT, John, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Oxford University Press, t.y., y.y.
- ÇAĞATAY, Neşet, “Türk-Pakistan İlişkileri Tarihine Kısa Bir Bakış”, *AÜİFD*, 1978, XXIII/51-58.
- ÇEVİK, Salim, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, I. Baskı, SETA Yay., Ankara 2013.

- ÇİRAĞ, Afrid, “Seyyid Mevdûdî se Seyyid Münevver Hasan Tak”, *Ruzname-i Pakistan*, Ed. Muciburrahman Şami, K1st/ I, 15 May 2014.
<http://dailypakistan.com.pk/columns/15-May-2014/102449>;
- DAUDÎ, Zafarullah, “Hatm-i Nübüvvet”, *DÎA*, İstanbul 1997, XVI/479-484.
-, Zafarullah, Halid Zaferullah *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- DAVUDOĞLU Ahmed, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, Bedir Yay., İstanbul 1997.
- DİKKİ, Michael Ezra, “Boko Haram’ın Northern Nigeria: A Maudûdîan Legacy”, *A New Journal of African Studies*, vol. 13, 2017, ss. 90-115.
- EKREM, Said, “Kur’an Fehmi Kis Tarha”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur’ân*, Eylül, 2010.
http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/fahim_quran001/1.htm
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fıglalı, Ankara: TDV Yay., 1991.
- el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ (279/892), *Fütûhu'l-Büldân, (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. MUSTAFA Fayda, Siyer Yay. İstanbul 2013.
- ELEMANA, Nagehan “Hint Müslümanlarının Düşünce Dünyasında Siyasal Çözüm Arayışları”, *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-* Yıl: 2015, Sayı: 14, ss. 407-436.
- ELİAÇIK, İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, II. Baskı, Med-Cezir Yay., İstanbul 2002.
- ERKOÇOĞLU, Fatih, “Hindistan Notları”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (2015), ss. 169-198.
- ERTEM, Rekin, “Muhammed Ali Cinnah”, *DÎA*, İstanbul, 1993, VIII/16-18.
- ESPOSITO, John I., *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, çev. Erol Çatalbaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1989.
-, John L, “Mawdudi, Sayyid Abû Al-A'la”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern İslâmîc World*, Volume III, New York (1995), ss. 356-360.
-, John L., “Jamâ'at-ı İslâmî”, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Volume II, Newyork 1995.
- FASLAN, Mohamed-Vanniasinkam, Nadine, *Fracturing Community Intra-group Relations Among the Muslims of Sri Lanka*, International Centre for Ethnic Studies, Sri Lanka 2015.

- FAZIL, Necip, *Cumhuriyet'in 50.Yılında Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1973.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, Sayı: 1, ss. 1-24.
-, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir 2008.
-, Ethem Ruhi, *Kadiyanilik*, TDV. Yay., Ankara 1994.
- FROMM, ERİC, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 2003.
- GABRİEL, R. Warburg, "The Muslim Brotherhood in Sudan: From Reforms to Radicalism", University of Haifa, 2008, 1-17.
http://actveng.haifa.ac.il/PDF/article/Muslim_BROTHERS_fin.pdf
- GAUHER Malesyani, "Ehsanat-e Kur'an-e Kerim", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mayıs 2011. <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2011/MAY>
- GILANÎ, Esad, *Mevdûdî'in Hayatı*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2000.
- GILANÎ, Syed Asad, *Maudûdî Thought and Movement*, Lahore 1984.
- GÖRGÜN, Hilal, "İhvan-ı Müslimin" (Mısır Dışındaki İhvân-ı Müslimîn Hareketi), *DİA*, İstanbul 2000, XXI/583-586.
- GROLIER International Americana Encyclopedia / VII, "Hindistan" (Tarih), Grolier Incorporated Sabah, Translation and Adaptation By Medya Holding A. Ş. İstanbul 1993.
- GULZAR, Saadiya, "Maaşı Ahlakiyat ve İslâm", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Mart 2011. http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/55
- GÜNAY, Tümer- Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1993.
- GÜNAY, Ünver, "İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1998/8.
- HAKKANI, Husain, *Between Mosque and Military*, The Brookings Institution Press, Washington 2005.
- HAMIRA Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, çev. Hülya Afacan, Mana Yay., İstanbul 2011.
- HAMİD, S. Lillah, *Religious Extremism in Pakistan*, Naval Postgraduate School, Monterey, California 2014.

- HÂN, Râcâ Zâkir, “Cemâat-i İslâmî Âzâd Cemmû Keşmîr Kâ Siyâsî Safar Kal Aôr Ac”, <http://www.jiajk.org/urdu/index.php/2012-01-04-17-53-10/2012-04-12-14-10-08/2017-02-23-12-24-22>
- HASAN, Masudul Sayyid *Abul A’la Maudûdî and His Thought*, İslâmîc Publications, Lahor 1984.
- HASAN, Seyyid Münevver, “2008: Davat ka Sal”, s. 3-8. *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahor, Mayıs 2008, 1-3. <http://tarjumanulquran.org/old/2008/may/isharat001/1.htm>
-, Seyyid Münevver, “Ruko Nahin Thamo Nahin ke ma’rekey hen Teztar”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân* Lahore, Mayıs 2009, 1-2. *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân* Lahore, Mayıs 2009, 5. <http://tarjumanulquran.org/old/2009/may/tehreekeİslâmi/5.htm>
-, Seyyid Münevver, “Lezzet-i İman” *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahor, Eylül 2010. http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/tazkia_o_terbiat001/1.htm
-, Seyyid Münevver, “Sireti (s.a.v) Ka Peyğam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü’l-Kur’ân*, Lahore, Mart 2010, http://tarjumanulquran.org/old/2010/03_march/
- HASSAN, Zaheerul, “Pakistan Election 2013- an Overview”, 13 May, 2013, <http://paktribune.com/articles/Pakistan-Election-2013---An-overview-243069.html>,
- HATİBOĞLU, İbrahim, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 12, Sayı:1, 2003, ss. 29-49.
-, İbrahim, “Mevdûdî ve Çağdaş Hadis Tartışmaları”, *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri (Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum)*, ed. Abdulhamit Birişik, İnsan Yay., 2007, ss. 63-87.
- Hatiboğlu, Mehmed Said “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD/ XXIII* (1978), ss.121-213.
- HOODBHOY, Pervez Amirali- NAYYAR, Abdul Hameed, “Rewriting the History of Pakistan”, *Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience*, Mohammed Asghar Khan (ed.), London 1985, 164-177. <http://tarjumanulquran.org/site/publication/2015/DEC>.

- HOSSAIN, Mohammad, "Hanging of Nizami: A Result of illiberal Autocracy in Bangladesh" 17 Mayıs 2016. <https://jamaat-e-islami.org/previous/en/details.php?artid=Mzk4NA>.
- HUSNU'L-EMIN, "Mainstream Islamism Without Fear: The Cases of Jamaat-e-Islami and Jamiat Ulema-e Islam in Pakistan", *Romanian Journal of Political Science*, Alina Mungiu Pippidi(ed.), (RAS) Volume 14, Number 2, Winter 2014, ss.126-157.
- Islamic Parties in Pakistan*, Crisis Group Asia Report N, Islamabad/Brussels. December 2011.
- IŞIK, Hüseyin Hilmi, *Dinde Reformcular*, İhlas Vakfı yay., XI.baskı., İstanbul 1978.
- İBN HALDUN, *Mukaddime/I*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., VI. Baskı, İstanbul 2009.
- İLHAN, Avni, *Mehdilik*, Beyan Yay., İstanbul 1993.
- İŞCAN, Mehmet Zeki, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, VI/ 2. (Güz 2013), ss. 151-172.
-, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006.
-, Mehmet Zeki, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Milletlerarası İlmi Toplantı, (08-10 Kasım 2013), İstanbul 2014.
- JACKSON, Roy, *Mawlana Mawdudi & Authority ad The Islamic State*, London 2011.
- JAHAN, Rounaq, *Political Parties in Bangladesh*, Working Paper Series, CPD/ Bangladesh, CMI/ Norway 2014.
- JAMEELAH, Maryam, *Who is Maudoodi?* Lahor 1988.
- JOHN, O. Voll - John L. Esposito, "Hurşid Ahmed: Müslüman Bir Eylemci ve İktisatçı", *Dünya ve İslâm Dergisi* - Sayı: 13 - Güz 1993. www.İslâmdusuncesi.net› Biyografiler;
- JOSHUA, T. White, *Pakistan's Islamist Frontier: Islamic Politics an US Policy in Pakistan's Nort- West Frontier*, Center on Faith&International Affairs, Religion and Security Monography, Series 1, 2008.
- KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

- KAMRAN, Tahir, “The Pre-History of Religious Exclusionism in Contemporary Pakistan: Khatam-e Nubuvvat 1889-1953”, *Modern Asian Studies*: Page 1 of 35, Cambridge University Press, 2015.
-, Tahir, *Democracy and Governance in Pakistan*, South Asia Partnership-Pakistan, 2008.
- KARA, İsmail, “Eş’arilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara 2014.
-, İsmail, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, “İslâmcılık”, İletişim Yay., İstanbul 2005, VI/36-37.
- KARAMAN, Lütfullah “Pakistan Örneğinde Demokrasi Tecrübesi: Tarihsel Sürece Bakış”, *İslâm ve Demokrasi*, Kutlu Doğum Sempozyumu- 1998, Yayına hazırlayan Ömer Turan, TDVY/291, Ankara 1999.
- KESKİN, Mehmet, İmam Eş’ari ve Eş’arilik, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- KHALID Rahman-KHAWER Maria, “Kadı Hüseyin Ahmet (1938-2013)”, *TDVİAM/Ek-1*, Çev. Abdülhamit Birişik, İstanbul 2016
<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kadi-huseyin-ahmed>
- KHAN, Danish, “The different trajectories of Jamaat-e-Islami in India and Pakistan; Ideological ‘compromises’ shaping the politics and ‘violence’ of their student bodies”, Muslim South Asia Research Conference, 28 October 2013, SOAS, University of London.
- KHAN, Muhammad Sheharyar, *2001’den 2009’a Kadar Pakistan’da Terör Örgütleri ve Dini Aktörler Arasında Medyada Yer Alan Bağ*, AÜSBE, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2012.
- KHAN, Nichola, “Time and Fantasy in Narratives of Jihad: The Case of the Islami Jamiat-i-Tuleba in Karachi”, *Human Affairs* 20, 2010, ss. 241-248.
- KHAN, Zamir Akhtar, “Iqbal and Quaid’s Vision of Pakistan”, *The Dialogue*, (Volume V Number 2), t.y. ss.136-164.
- KIŞLAKÇI, Turan, *Çağa İz Bırakan Önderler Mevdûdî*, II. Baskı, İlke Yay., İstanbul 2008.
- KONUKÇU, Enver, “Haydarabad”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/30-31.
- KORKMAZ, Sıddık, “Kadiyanilik-Ahmedilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2014.

- KÖKTAŞ, Yavuz, “Mevdûdî’nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)”, *SÜİFD*, 9/2004, ss. 145-168.
-, Yavuz, “Mevdûdî’nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (I)”, *SÜİFD*, 8/2003, ss. 13-52.
-, Yavuz, “Mevdûdî’nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)”, *SÜİFD*, 9/2004, ss. 145-168.
- KUR’ÂN-I KERÎM, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2014.
- KUTLU, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi I*, İstanbul 2003, ss. 391-441.
-, Sönmez, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay., Ankara 2008.
-, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik:Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, II. Baskı, Kitabiyat Yay., Ankara 2007.
-, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler:Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyat Yay., II. Baskı, Ankara 2002.
-, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000.
- KUTLUTÜRK, Cemil, “Hindistan’daki İsmâîli Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları”, *AÜİFD*, 2017, ss.1-29.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, “Sihizm”, *AÜİFD*, Ankara 1986, XXVIII/391-417.
- LİYAKAT, Beluc, “Tramp Ne Müslümanın Ko Apas Min Lirane aôr İsrail Ko Her Tarh ki Serperesti Dini Ka İ’lan Kiya He?”<http://jamaat.org/ur/articleDetail.php?id=10382>
- MAİDUL İslâm, *Limits Of Islamism: Ideological Articulations of Jamaat-e Islami In Contemporary India and Bangladesh*, (Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of DPhil in Politics in the Department of Politics and International Relations at the University of Oxford), 2012.
- Manifesto Jamaat-e Islami Pakistan*, Mansoorah Lahor (Pakistan), Deptt. Of Public Relations, March 2013.
- MASUD, Muhammad Khalid, “Muhammed Kifâyetullah b. İnâyetillâh b. Feyzillâh Dihlevî”, *DİA*, İstanbul 2002, XXV/566-567.

- MATTHEW, J. Nelson, "Islamist politics in South Asia After the Arab Spring: Parties and Their Proxies Working with-and Against-the State", Project on U.S. Relations with the Islamic World at Brookings / August 2015, ss. 1-16.
- "Maududi, Seyyid Abu'l-A'la (1903-1374) Theologian, Political İdeologus Founder of Jamaat-e İslâmî", *Müslim India*, CXIII, New Delhi, May (1992), ss. 197-201.
- Maudûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Islamic Law and Constitution*, Translated and Edited by Khurshid Ahmad, 10th. Edition/ Islamic Publications (Pvt) Ltd., Lahor 1990.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *İslam Vahdeti ve Irkçılık*, çev. Süleyman Güzel, Şûra Yay., İstanbul 1990.
-, Ebu'l-A'lâ, *Cebir ve Kader Problemi*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2005.
-, Ebu'l-A'lâ, *Fetvâlar*, I-IV, çev. Mahmut Osmanoğlu - A. Hamdi Chohan, Nehir Yay., İstanbul 1992.
-, Ebu'l-A'lâ, *Gelin Müslüman Olalım*, çev. Filiz Handan Türedi, Pınar Yay., İstanbul 2008.
-, Ebu'l-A'lâ, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul 2003.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm Dünyası Batı Uygarlığı*, çev. Çetin Manisalı, Adım Yay., İstanbul 1989.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslam İnkılabının Programı*, çev. Mikail Bayram, Hilal yay., Ankara 1969.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm Vahdeti ve Irkçılık*, çev. Süleyman Güzel, Şûra Yay., İstanbul 1990.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'a Giriş*, çev. N. Ahmed Asrar, Hilal Yay., İstanbul 2009.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'a İlk Adım*, çev. Serdar Güzey, II. Baskı, İnkılap Yay., İstanbul 1992.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören, Hilal Yay., İstanbul 1967.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da Hayat Nizamı*, çev. İbrahim Düzen- Musafa Topuz-Bekir Başarıcı The Holy Koran Publishing House, Beyrut, s. 35-36.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, V. Baskı, Hilal Yay., İstanbul 2006.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Pınar Yay., IV. Baskı, İstanbul 1995.

-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'ı Doğru Anlamak*, çev. Faruk Aktaş, Ravza Yay., İstanbul 2008.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Mehmet Süslü, Nizam Yay., İstanbul 1992.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'ın İnceliği*, çev. Ali Arslan- H. Burhan Arslanoğlu, Fatih Matbaası, İstanbul 1967.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslam'ın Temelleri*, çev. Muhammed K. Kayani- Şayeste M. Kayani, Ummah Neşriyat, İstanbul 1981.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslami Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Ali Uslu, Hilal Yay., Ankara 1967.
-, Ebu'l-A'lâ, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlâh, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoglu, Özgün Yay., II. Baskı, İstanbul 1993.
-, Ebu'l-A'lâ, *Meseleler ve Çözümleri*, I-V, çev. Yusuf Karaca, II. Baskı, Risale Yay., İstanbul 1990.
-, Ebu'l-A'lâ, *Seçilmiş Konuşmalar ve Yazılar*, çev. Mehmet Bayrak, Fikir Yay., İstanbul 1986.
-, Ebu'l-A'lâ, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar, Çıra Yay., İstanbul 2008.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar, Pınar Yay., İstanbul 1980.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, I-VII, çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, II. Baskı, İnsan Yay., İstanbul 1991.
-, Ebu'l-A'lâ, "Kadyanilik Mes'elesi", *Kadyanilik-Dalalet Fırkaları Yıkıcı Hareketler* içinde, Ebu'l-Hasan Ali el-Hasan en-Nedvi, Ebu'l A'la el Mevdûdî, Muhammed el Hıdır Hüseyin, Neşreden Rabîtatül Alemlî İslâmî, Suudi Arabistan 1972, 39-71.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâmî Hareketin Ahlâki Temelleri*, çev. Ali Arslan, Hilal Yay., Ankara 1967.
-, Ebu'l-A'lâ, *Dîniyyât*, 8. Baskı, Lahor 2015.
-, Ebu'l-A'lâ, *Hilâfet o Mulûkiyet*, İdare-i Tercumanu'l-Kur'an, Lahor t.y.
-, Ebu'l-A'lâ, *İslâm-ı Nizâm Zindegî aôr Us key Bünyâdî Tasavvurât*, 36. Baskı, Lahor 2011.

-, Ebu'l-A'lâ, *İslâmî Riyâset*, Yayına haz. Hurşid Ahmed, Lahor 1386/1967
-, Ebu'l-A'lâ, *Kur'an ki Çâr Bünyâdi Istılâheyn*, Lahor 2014.
-, Ebu'l-A'lâ, *Resâil ve Mesâil*, Lahor 2015.
-, Ebu'l-A'lâ, *Siret-i Server-i Âlem*, (I-III), IX. Baskı, Lahor 2013.
-, Ebu'l-A'lâ, *Sünnet ki Â'inî Haysiyet*, Erkam Afaki Press, Lahor 2015.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tahrîk aôr Karkun*, Cem'i ve Tertip, Üstat Halil Ahmed Hamidi, Lahor 2013.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aôr Müselmân*, I-II, Mekteb-i Cedid, Lahor 2014.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tahrîk-i İslâmî ka Âyende Lâiha-i Amel*, Lahor 2011.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tahrîk-i İslâmî: Eyk Tarih Eyk Dâstân*, ed. Hurşid Ahmed, Lahor 2013.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tecdîd u İhyâ-ı Dîn*, V. Baskı, yy. 1960.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmat*, I-IV, V. Baskı, Lahor 2010.
-, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l- Kur'ân*, I-VI, IV. Baskı, Lahor 2015.
-, Ebu'l-A'lâ, *Kadiyânî Mes'ele aôr Us key Mezhebî Siyâsî aôr Mu'âşeretî Pehlû*, Karaçi 1953.
-, Ebu'l-A'lâ, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29*, Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, Lahor 1970.
- Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* (Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum), ed. Abdulhamit Birişik, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- MEVDÛDÎ-HAYRETTİN KARAMAN, *İmam-ı Rabbânî ve İslâm*, Yağmur Yay., İstanbul 1968.
- MEVDÛDÎ-HURŞİD AHMED-RAMAZAN EL-BUTÎ, *Azgın Medeniyet-Huzur ve Kurtuluş*, çev. Ali Zengin, İstanbul 2004.
- MEVLANA, Abdulmalik, "Tefsir-i Ruhu'l-Kur'ân Eyk Tearif", *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Aralık 2012.
http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/316
- MICHAEL, Ezra, "Dikki, Boko Haram in Northern Nigeria: a Maudûdîan Legacy", *A New Journal of African Studies*, vol. 13, 2017
- MOGHNI ABDUL, "Sayyid Abul Ala Maudoodi-A Tribute", *The MWL Journal*, Vol./ (8), June 1980, Makkah.

- MOTEN, Abdul Rashid, “Mawdudi and the Transformation of Jamaat-e Islami in Pakistan”, *The Muslim World*, Vol. 93, No. 3, July / October 2003, ss. 391-413.
-, Abdul Rashid, *Revolution to Revolution Jamâ'at-e-Islâmî in the Politics of Pakistan*, Royal Book Company, Karachi 2003.
- MUHAMMED, Miyan Tufeyl, *Cemâat-i İslâmî Kî Düstûri Ciddü Cehd*, tertip ve tedvin Feyz Ahmed Şahbani, II. Baskı, İdare-i Muarif İslâmî, Lahor 2014.
- MÜNİR, Muhammed, *From Jinnah to Zia*, Vanguard Books, Lahore t.y.
- NASIR b. Abdülkerîm, *Sünnet ve Cemâat Kavramı*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul t.y.
- NASIR, Cemal, “Cemâat-i İslâmî ne Munevver Hasan Ka Uhdah Kiyun Khatam Kiya”, 1 Nisan 2014, <https://www.dawnnews.tv/news/1003721>.
- NASR, S.Veli Rıza, *Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay., İstanbul 2000.
-, S.Veli Rıza, *Cemâat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay., İstanbul 1998.
-, S.Vali Reza, *International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan*, New York 2000, ss.1-62.
-, S. Vali Reza, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* University of California Press, London 1994.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyükduru, İnsan Yay., IV. Baskı, İstanbul 2004, s. 281-282.
- NEDVÎ, Muhammad Razi-u'l-İslâm, “Resule Ekrem Ki Teşrii Haysiyet”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Şubat, 2013.
http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/341
- NEDVÎ, Sayyed Abul Hasan Ali, *Islam The World The Rise And Decline Of Muslims And Effect On Mankind*, Translation: Dr. Muhanunad Asif Kidv, Uk Islamic Academy, 2005.
- New Bangladesh On Jamaat-e- Islami Ideology*, Chairman Dr. Mario Silva, Ed. Michael Giles, International Journal of Rights and Security, Canada 2014.
- NİYAZÎ, Mehmet, *İslam Devlet Felsefesi*, Ötüken Yay., VI. Baskı, İstanbul 2007.
- NİZAMÎ, K. A. “Din”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/86-87.
- NU'MÂNÎ, Âsım,, *Mevlânâ Mevdûdî Per Çûtey İlzâmât aôr Un key Müdellel Cevâbât*, Lahor 1985,
- NU'MÂNÎ, Âsım, *Mevlânâ Mevdûdî Per İ'tirâzât Ki Hakikat*, Lahor 1990.

- NUHMAN, M. A., *Understanding Sri Lankan Muslim Identity*, ICES Ethnicity Course Series 4, International Centre For Ethnic Studies Colombo, Colombo/Sri Lanka 2002.
- ONAT, Hasan, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara 2002.
-, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay., II. Baskı, İstanbul 2016.
-, Hasan, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *AÜİFD*, XXXVI (1997), ss. 79-117.
- OSMAN, Fathi, “The Life and Works of Abu al-A’la al Mawdudi”, *Arabia*, Volume, IV England (1984) ss.18-21.
- ÖZCAN, Azmi, “Haydarabad Nizamı”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/32-35.
-, Azmi, “Hindistan” *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/75-81.
-, Azmi, “Pakistan: Güney Asya’da Bir İslâm Ülkesi”, İstanbul 2007, XXXIV / 147-149.
- ÖZEL, Mustafa, *Elmalılı ve Mevdûdî’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1999.
- ÖZENÇ, Nuray, “Cinnah’ın Hindistan Birliğine Olan İnancını Kaybedişi”, *SÜFEFED*/16, 2006, ss. 225-236.
- PAKDEMİRLİ, M. Nur, “Hint Alt Kıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 19 Sayı: 62 (Bahar 2015), ss. 425-454.
- PALABIYIK, M. Hanefi “Hindistan Tarihinde ve Hindistan’ın İslamlaşmasında Türklerin Rolü ve Katkıları”, *SDÜİF*, (Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu), Isparta 2007, ss. 90-100.
- QURESHİ, M. Naeem, “Hindistan Müslümanları Birliği”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/111-112.
- RANA, Muhammed Amir, *A to Z of Jehadi Organizations in Pakistan*, çev. Saba Ansari, Mashal Books, Lahor 2004.
- Rôdâd-ı Cemâat-ı İslâmî*, I-VIII, Şube-i Neşriyat Cemâat-ı İslâmî Pakistan, Lahor t.y.
- RÛMÎ, Jalâl al-Din, “Jamâ’at-ı İslâmî”, *Encyclopedia of Religion*, 1987, (New York), VII/515-517.
- SARIKAYA, M. Saffet “Osmanlı Türkiye’sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış”, *Arayışlar*, Sayı: 1, 1991/1, Isparta, ss. 99-102.

SAULAT, Sarwat, *Maulana Maududi*, İİP, Karachi 1979.

SELİM, Seccad, “Cemâat-i İslâmî Kiyun Nahin Citi?” *Dalel*, 20 Eylül 2017.

<https://daleel.pk/2017/09/20/58121> Çevirisi için bkz. Sajjad Saleem, “Why did Jamat e Islami not win elections in Pakistan?”, trans. Omer Farooq, On September 22, 2017 <http://oracleopinions.com/2017/09/22/jamat-e-İslâmi-not-win-elections-pakistan/>

SELİMİ, Ali Asğar, “Din Ka Hakiki Maksad: Nizam adl Ka Kıyam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahore, Mart 2015.

http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/686

SIDDIKİ, Naim, “İnsan Ka Makam u Mertaba aôr İslâm”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Aralık 2015.

http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/810

....., Naim, *Mevdûdî*, Lahor: el-Faysal, 1982.

SIDDIQUI, Kashif Hafeez, “Miyan Tufail Mohammad (1914-2009) Passes Away”, (Posted on June 29, 2009), <https://pakistaniat.com/2009/06/29/Miyan-tufail-mohammad/>

SINANOĞLU, Mustafa, “İslâm”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/1-2.

SİRÂCÜLHAK, “Tekmili Pakistan Ka Acenda”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahore, Aralık, 2014.

http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/639

SIRADAĞ, Abdurrahim, *Sahra Altı Afrikası'nda Terörit Grupların Yükselişi: Boko Haram ve eş-Şehab*, çev. Handan Öz, Analiz, Mayıs 2015, Sayı: 125.

Sri Lanka Jamaat-e Islami, http://speedydeletion.wikia.com/wiki/Sri_Lanka_Jamaat-e-Islami

ŞAHİN, Gülşen, *Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2011.

ŞEHRİSTÂNÎ, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008.

TABASSUM, Farhat, *Deoband Ulema's Movement for the Freedom of India*, Jamiat Ulama-i-Hind, New Delhi 2006.

TALHA Abbasi, “Syed Munawwar Hasan”, https://www.pakistanileaders.com.pk/profile/Syed_Munawwar_Hasan

TOSH, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, IV. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2011.

TURAB-UL-HASSAN, Sargana Khalil Ahmed, Shahid Hassan Rizvi, “The Role of Deobandi Ulema in Strengthening the Foundations of Indian Freedom Movement (1857-1924)”, *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol 15, 2015, ss. 39-48.

UMRÎ, Seyyid Celaleddin, “Tercihat-ı Din”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Lahore, Şubat 2010.
http://tarjumanulquran.org/old/2010/02_february/nizam_hayat001/1.htm

ÜÇAROL, Rıfat, *Siyasî Tarih*, İstanbul 1985.

İnternet Kaynakları

“Aôr History”, <https://jamiat.org.pk/1952-2/>

“Cemâat-i İslâmî Ka Nam”, *Mahnâme Âlemi Tercümânü'l-Kur'ân*, Ocak 2015.
http://tarjumanulquran.org/site/publication_detail/653

“Çavduri Rahmet İlâhî”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1429>

“Dr. Nezir Ahmet Şehit”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1431>

“Düstûr”, http://jamaat.org/ur/dastoorOrManshoor.php?cat_id=13

“Hurrem Murat”. <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1433>

“İslâm-i Cemiyet-i Talebe Pakistan”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1836>.

“Kadı Hüseyin Ahmed Merhum”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=83>

“Liyakat Beluc Kayyım Cemâat-i İslâmî”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=109>

“Mevlana Can Muhammed Abbasi”. <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1432>

“Munawar Hasan”, https://infogalactic.com/info/Munawar_Hasan.

“Munawar Hasan”, https://infogalactic.com/info/Munawar_Hasan.

“Nimetullah Han”, <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=1430>

“Profesör Hurşid Ahmed”. <http://jamaat.org/ur/profile.php?id=110>;

“Remembering Qazi Hussain Ahmed”,
<http://iportal.riphah.edu.pk/newspaper/remembering-qazi-hussain-ahmed/>.

“Sirâcülhak Emiri Cemâat-i İslâmî” (<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=129>);

“Siraj ul Haq, Amir Jamaat e Islami Pakistan”, <http://famous-people-of-pakistan.blogspot.com.tr/2014/12/siraj-ul-haq-amir-jamaat-e-İslâmi.html>

“Sirajul Haq newJI Ameer”, <http://www.brecorder.com/2014/03/30/165099/sirajul-haq-new-ji-ameer/>

“Sirajul Haq replaces Munawar Hassan as chief of Jamaat-e Islami Pakistan”, *The Express Tribune*, 30 March 2014. <https://tribune.com.pk/story/689135/sirajul-haq-replaces-munawar-hassan-as-chief-of-jamaat-e-Islami/>.

“Siraj-ul-Haq”, <https://infogalactic.com/nfo/Siraj-ul-Haq>

Ataullah, Shah Bukhari, <http://historypak.com/ataullah-shah-bukhari/>

Former JI Amir Miyan Tufail passes away, <https://defence.pk/pdf/threads/former-ji-amir-Miyan-tufail-passes-away.28794/>, Miyan Tufail Mohammed, <http://mail.panjperia.org/en/wiki/Miyan-Tufail-Mohammad>

<http://dailypakistan.com.pk/%C4%B0sl%C3%A2mabad/14-Sep-2015/267523>

<http://jamaat.org/ur/>

<http://jamaat.org/ur/profile.php?id=83,s.1;>

http://military.wikia.com/wiki/Motiur_Rahman_Nizami

<http://oxfordIslamicstudies.com/article/opr/t125/e258>

http://tarjumanulquran.org/old/2010/09_september/tazkia_o_terbiat001/1.htm

<http://tarjumanulquran.org/site/index#.WSC38vPyaNY.hotmail>

https://jamaat.org/en/central_leadership.php#

<https://tribune.com.pk/story/1022722/bangladesh-upholds-death-sentence-for-top-ji-leader/>

https://www.pakistanileaders.com.pk/profile/Syed_Munawwar_Hasan

Jamaat-e Islami Hind, “History and Background”, <http://jamaateIslamihind.org/eng/about-jamaat/history/>.

Jamaat-e Islami Hind, “Ideology of Jamaat-e-Islami Hind”, <http://jamaateIslamihind.org/eng/about-jamaat/ideology/>

Joe Boyle, “Nigeria’s Taliban Enigma”, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8172270.stm>

Pakistan’ın Siyasî Görünümü, <http://www.mfa.gov.tr/pakistan-siyasi-gorunumu.tr.mfa>

The Nation, “JI Ameer Siraj ul Haq Resigns KPK Ministry” (<http://nation.com.pk/national/24-Jul-2014/ji-ameer-siraj-ul-haq-resigns-kpk-ministry>)

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU
Öğrenci Numarası	112212207
Enstitü Anabilim Dalı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Programı	Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU
Tez Başlığı (Türkçe)	Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 249sayfalık kısmına ilişkin, 18/06/2018 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 16 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BAĞLIOĞLU
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Erkan YAR
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ile birlikte enstitüye teslim edilir.

İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Malatya'nın Arapgir ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Malatya'da tamamladı. 1997 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Daha sonra Türkiye'nin farklı illerinde öğretmenlik mesleğini yürüttü. 2012 yılında İslam Mezhepleri Tarihi alanında, “Mevdûdî'nin Din ve Siyaset Anlayışı” adlı yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Doktora aşamasında olan Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU halen öğretmenliğe görevine devam etmektedir.

