T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

EBU'L-A'LA EL-MEVDUDÎ VE SEYYİD KUTUB'A GÖRE SİYASAL İÇERİKLİ AYETLERİN TEFSİRİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

KÖVSER TAĞIYEV

DANIŞMAN

PROF. DR. ÖMER ÇELİK

İSTANBUL 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi KOVSAR TAGHIYEV nın EBU'L-A'LA EL-MEVDUDİ VE SEYYİD KUTUB'A GÖRE SİYASAL İÇERİKLİ AYETLERİN TEFSİRİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 18.06.2010 tarih ve 2010/11-12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	: 28.06.2010	
1) Tez Danışmanı :	**PROF. DR. ÖMER ÇELİK**	
2) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP**	
3) Jüri Üyesi :	**DOÇ. DR. ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU**	

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....I
ÖZET.....III
ABSTRACT.....V
ÖNSÖZ.....VII
KISALTMALAR.....IX

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....2
1. Konunun Önemi.....2
2. Konunun Amacı.....2
3. Yöntem.....2
4. Kaynaklar.....3
B. SİYASET KAVRAMI.....6
1. Sözlük Anlamı.....6
2. Kavram Olarak Siyaset.....8
3. İslam'a Göre Siyaset.....13
C. SİYASET-TEFSİR İLİŞKİSİ.....18

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLER VE YAŞADIKLARI DÖNEMİN TARİHÎ-SİYASÎ ŞARTLARI

A. AVRUPA'DAKİ GELİŞMELER KARŞISINDA İSLAM DÜNYASI.....20
B. EBU'L-A'LA MEVDUDÎ.....25
1. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Sosyal Şartları.....25
2. Hayatı.....28
3. Siyasî Faaliyetleri.....30
4. Eserleri.....34
5. Tefhîmu'l-Kur'ân Tefsiri.....37

C. SEYYID KUTUB.....41
1. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Sosyal Şartları.....41
2. Hayatı.....44
3. Siyasî Faaliyetleri.....47
4. Eserleri.....50
5. Fî Zılâli`l-Kur`ân Tefsiri.....54

İKİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLERİN SİYASAL İÇERİKLİ AYETLERİ TEFSİRİ

A. SİYASÎ ÖNDERLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....60
1. İmam.....60
2. Halife.....72
3. Ulu'l-Emr.....80
4. Melik.....85
B. YÖNETİM İLKELERİYLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....90
1. Adl/Adalet.....90
2. Şura.....98
C. ULUSLARARASI İLİŞKİLERLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....105
1. Cihad.....105
2. Silm.....115
NETİCE.....120
KAYNAKÇA.....124

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBU'L-A'LA EL-MEVDUDÎ VE SEYYİD KUTUB'A GÖRE SİYASAL İÇERİKLİ AYETLERİN TEFSİRİ

KÖVSER TAĞIYEV

Danışman: PROF. DR. ÖMER ÇELİK

Jüri: PROF. DR. ÖMER ÇELİK

PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP

DOÇ. DR. ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU

Özet olarak Mevdudî ve Seyyid Kutub'un siyasal ve toplumsal içerikli ayetlere ilişkin yorumları ve bunlara sebep olan tarihî arkaplanı ortaya koymayı amaçlayan tez, giriş ve iki bölümden müteşekkildir.

Giriş bölümünde siyaset kavramı üzerinde durularak onun sözlük ve ıstılahî çerçevesi tartışıldıktan sonra siyasetin tefsirle olan ilişkisi ve şimdiki anlamıyla siyasî tefsirin oluşumu konusuna vurgu yapılmıştır.

Birinci bölümde müelliflerin yaşadıkları dönemin siyasî ve toplumsal şartları ve onların siyasî faaliyetleri gözönünde bulundurulmak suretiyle müelliflerin siyasî düşüncelerinin arkaplanı hakkında kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde ise müelliflerin tefsirleri ele alınarak yönetim ve uluslararası ilişkiler bağlamında bazı önemli kavramlar, müelliflerin o konudaki

ayetlere ilişkin yapmış olduğu yorumlar vasıtasıyla izaha çalışılmıştır. Ulaşılan sonuçlar netice kısmında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Mevdudî, Seyyid Kutub, Tefsir, Siyaset.

ABSTRACT

MASTER THESIS

THE INTERPRETATİON OF THE QUR'ANİC VERSES OF POLİTİCAL CONTENTS IN THE COMMENTARİES OF ABU`L-A`LA AL MAWDUDİ AND SAYYİD QUTB

KÖVSER TAĞIYEV

Supervisor: PROF. DR. ÖMER ÇELİK

Jury: PROF. DR. ÖMER ÇELİK

PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP

DOÇ. DR. ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU

Shortly, the thesis – has been intended to introduce the interpretations of verses of political and social contents in the commentaries of Abu`l-A`la Al Mawdudi and Sayyid Qutb and the historical background that caused these events – consists of an Introduction and two chapters.

It has been discussed the concept of "politics", its denotation and emphasized topics about the relation between politics and tafseer (Quranic interpretation) and formation of political tafseer in modern life in introductory chapter.

Furthermore, it has been taken into account these two authors' political activities and political and social conditions of period when they lived. And it has been tried to form an opinion about their background of political thoughts in chapter one.

It has been tried to explain some important conceptions – in the context of administration and international relations – by these authors' commentaries related to the verses about this topic in chapter two. Finally, the results have been enlightened in conclusion.

Key Words: Mawdudi, Sayyid Qutb, Qur'anic interpretation, Politics.

ÖNSÖZ

Her türlü hamd-ü sena, insanı yaratan, hayatını tanzim etmek için peygamberler gönderen, Kur'ân'ı indiren ve hakla batılı ayıran alemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) olsun. Yine salat ve selamın en güzeli de, Rahman'ın müjdecisi, Cebbâr'ın uyarıcısı, alemlere rahmet olarak gönderilmiş Muhammed Mustafa'ya olsun.

Yirminci yüzyıl, İslam dünyasının düşmüş olduğu içtimaî, siyasî, fikrî sıkıntılara şahit olmuştur. Dünyayı kuşatan sömürgecilik, insanları köle etmeye çalışırken diğer taraftan insanlara özgürlük bahşeden İslam sömürgecilerin karşısındaki en büyük engel olmuştur. Uzun çabalardan sonra bu sömürgeci zihniyet, arzu ettiği İslam'sız ve Kur'ân'sız hayatı çeşitli baskılarla, özellikle siyaset alanında kısmen de olsa gerçekleştirebilmişti. Fakat müslüman aydın bu gidişata kayıtsız kalamazdı.

İşte Ebu'l-A'la Mevdudî ve Seyyid Kutub böylelerindendi. Her ikisi de sıcak siyasî ve toplumsal gelişmelerin içerisinde hayata gözlerini açmış ve canları pahasına olsa bile cemiyetin ıslahı için bildikleri doğrulardan asla vazgeçmemişlerdir. Yine her ikisi de kimi zaman direkt kimi zaman da dolaylı olarak siyasete girmiş, toplumun yönetiminde tesbit ettikleri karanlık ilkeleri İslam'ın ve Kur'ân'ın nuruyla aydınlatmaya çalışmışlardır. Şüphesiz ki her iki düşünürün yazmış olduğu tefsirler verdikleri mücadelenin ana prensiplerini gözler önüne sermektedir. Sadece bu bile, çalışmamızın konusunu teşkil eden sözkonusu tefsirleri bu yönüyle incelememizi gerekli kılacak önemli bir hususdur.

Çalışmamızı giriş ve iki bölüm olarak ele almayı uygun gördük.

Girişte siyaset kelimesi üzerinde durarak sözlük ve ıstılahî manalarını ortaya koymaya ve tefsir-siyaset ilişkisini izah etmeye çalıştık.

Birinci bölümde ilk olarak o dönem İslam coğrafyasındaki siyasî ve içtimaî durumu anahatlarıyla anlatmaya daha sonra müelliflerin hayatı, faaliyetleri, eserleri ve içinde yaşadıkları toplumun siyasî ve içtimaî yapısını ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde yazılanların amacı müfessirlerin, tefsirlerinde serdettikleri fikirlerin arkaplanını gözler önüne sermekti.

İkinci bölümde, Kur'ân'dan seçtiğimiz belli siyasî toplumsal kavramlar altında müfessirlerin o kavramlara ilişkin ayetler hakkındaki yorumlarını karşılaştırmalı şekilde ele aldık. Netice kısmında ise ulaştığımız sonuçları ifade etmeye çalıştık.

Bu çalışmanın hazırlanmasında her türlü emeğini esirgemeyen, fikre ihtiyacım olduğu zaman fikir, morale ihtiyacım olduğu zaman moral veren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ömer Çelik Bey'e teşekkür etmeği kendime bir borç bilirim. Ayrıca bursiyeri bulunduğum Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetici ve personeline, sunmuş oldukları imkanlardan dolayı teşekkür ederim.

Yüce Allah'tan hatalarımı gidermeğe ve eksiklerimi tamamlamaya beni muvaffak kılmasını niyaz ederim.

KÖVSER TAĞIYEV

İSTANBUL 2010

KISALTMALAR

a.g.e. :	Adı geçen eser.
a.g.md. :	Adı geçen madde.
a.g.mk. :	Adı geçen makale.
a.s. :	Aleyhisselam.
a.y. :	Aynı yerde.
bkz. :	Bakınız.
c. :	Cilt.
çev. :	Çeviren.
DİA :	Diyanet İslam Ansiklopedisi.
Fî Zılâl :	Fî Zılâli'l-Kur'ân.
h. :	Hicrî
haz. :	Hazırlayan.
İFAV. :	İlahiyat Fakültesi Vakfı.
M.Ö. :	Milattan Önce
md. :	Maddesi.
r.a. :	Radiyallahu anh.
s. :	Sayfa.
s.a.s. :	Sallallahu aleyhi vesellem.
TDV. :	Türkiye Diyanet Vakfı.
Tefhîm :	Tefhîmu'l-Kur'ân.
thk. :	Tahkik.

trs. : Tarihsiz.

vb. : Ve benzeri.

yay. : Yayınları.

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

1. Konunun Önemi

Konumuzun esasını teşkil eden bu iki tefsirin yirminci asrın siyasî karmaşaları ortasında yazılmış olmaları tesadüfî değildir. Sözkonusu tefsirler İslam ülkelerine sızmaya çalışan yabancı sistemler ve onların da etkisiyle İslam'ın ve Kur'ân'ın toplumsal hayattan uzaklaştırma çabalarına karşı bir tepkinin sonucudur. Müelliflerin birbirinden uzak, farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen tefsirlerinde aynı sorunlara parmak basmaları bu tepkinin ne kadar kapsamlı olduğunu göstermektedir. Aynı sorunlar Türkiye dahil bir çok İslam ülkelerinde hala geçerlidir. O yüzdendir ki ele aldığımız tefsirler bu gün bile büyük rağbetle okunmak suretiyle önemini muhafaza etmektedir. Konumuzun önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Sözkonusu tefsirlerin yazılmasını gerekli kılan ruhu iyice tanımak ve ona sahip olmak bugün de müslüman toplumların kendi kimliğine sahip çıkmaları, yabancı akımlar karşısında uyanık olmaları ve sorunlarını çözmeleri konusunda son derece etkin rol oynayabilir.

2. Konunun Amacı

Tezimizin amacını üç madde şeklinde ortaya koyabiliriz: Birinci amaç, müelliflerin içinde bulundukları durumun doğal bir sonucu olarak tefsirlerinde serdettikleri fikir ve düşüncelerinin arkaplanını ortaya koyarak anlamaya çalışmaktan ibarettir. İkinci amaç, bu tefsirlerin siyasî ve toplumsal boyutunu karşılaştırmalı şekilde ortaya çıkarmak, üçüncü amaç ise bunu nasıl yaptıklarını göstermektir.

3. Yöntem

Yöntem olarak ilk yaptığımız şey ele aldığımız tefsirlerin siyasî boyutundan bahsedebilmek için öncelikle siyaset kavramının ne olduğunu ortaya koymak ve

siyasetle tefsir arasında nasıl bir ilişkinin mevcut olduğunu izah etmektir. Daha sonra birinci bölümde yaptığımız çalışma ise bir tarih ve biyografi araştırmasından ibarettir. Bunun amacı müelliflerin tefsirlerinde ortaya koydukları görüşlerin oturduğu zemini görmekti. Son olarak ikinci bölümde ise bu tefsirlerin içerisine girerek siyasî ve toplumsal boyutuyla öne çıkan ayetlerin tefsirini ele aldık. Bunu yaparken ayetleri belli kavramlar doğrultusunda ele alma yolunu seçtik. Bununla konunun belli bir çerçevede yürütülmesini amaçladık. Şunu söyleyelim ki başlıklar şeklinde ele aldığımız kavramlar bu tefsirlerden çıkarabileceğimiz anakonulardan sadece bir kaçıydı. Aynı şekilde ele aldığımız ayetler de o konuyla ilgili ayetlerin tamamı olmayıp sadece müelliflerin daha çok ihtimam gösterdikleri ayetlerdi.

4. Kaynaklar

Çalışmamızda kullandığımız kaynakları, sözlükler, İslam tarihiyle ilgili kaynaklar, siyasetle ilgili kaynaklar, müelliflerle ilgili kaynaklar ve tefsirle ilgili kaynaklar şeklinde beş grupta toplayabiliriz.

Kullandığımız sözlükler arasında Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (v. 175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*'ı, Cevherî'nin (v. 393/1003) *es-Sıhâh*'ı, İbn Manzur'un (v. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*'ı, Zemahşerî'nin *Esasu`l-Belağa*'sı, Zebidî'nin *Tacu`l-Arus Min Cevahiri`l-Kamus*'u, Ezherî'nin, *Tehzîbu`l-Luğat*'i, İbn Side'nin *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğat*'i gibi genel Arapça sözlükler; Rağıb el-Isfahanî'nin (v. 502/1108) *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*'ı, Cürcânî'nin (v. 816/1413) *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin (v. 1158/1745) *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*'u, Muhamed Fuâd Abdülbâkî'nin *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i ve İbrahim Medkur'un *el-Mu'cemu'l-Felsefî*'si gibi belli alanlarda hazırlanmış Arapça sözlükler yer almaktadır.

Tarihle ilgili olarak kullandığımız kaynaklardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: İbn Kuteybe'nin (v.276/889) *Uyûnu'l-Ahbâr*'ı, Belâzurî'nin *Futûhu'l-Buldân*'ı, Türkçe eserlerden Berke Dilan'ın *Siyasi Tarih (1914-1939)*i, Ahmet Eyicil'in

*Siyasi Tarih (1789-1939)*i, İsmail Hakkı Göksoy'un, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Gustav Edmund Von Grunebaum'un *İslamiyet*'i vb.

Siyâsetle ilgili kaynaklar olarak Farabî'nin *Fusûlu'l-Medenî*'sini, İbn Kuteybe'nin *el-İmâme ve's-Siyâse*'sini ve *el-Firase*'sini, İbn Teymiye'nin (v. 728/1328) *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'î ve'r-Raiyye*'sini, Ahmed Abdüsselam'ın *Dirâsât fî Mustalahi's-Siyâse İnde'l-Arab*'ını, Abdurrahman Halife'nin *Fî İlmi's-Siyâseti'l-İslâmî*'sini, Ziyauddin Rayyıs'ın *İslâm'da Siyasal Düşünce Tarihi* isimli eserini, Ahmet Taner Kışlalı'nın *Siyâset Bilimi*'ni, Münci Kapani'nin *Politika Bilimine Giriş*'ini, Ahmet İnan'ın *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması* isimli eserini, Bülent Daver'in *Siyaset Bilimine Giriş*'ini, Nazif Akçalı'nın *Siyaset Bilimine Giriş*'ini, Mustafa Aydın'ın *Siyaset Sosyolojisi*'ni, Maurice Duverger'in *Politikaya Giriş*'i ve *Siyaset Sosyolojisi*'ni, Vecdi Akyüz'ün *Kur'ân'da Siyâsî Kavramlar* isimli çalışmasını ve saire gibi eserleri saymak mümkündür.

Tezde müelliflerin hayatıyla ilgili kullandığımız biyografi niteliğindeki eserler aynı zamanda onların fikirleri, eserleri ve faaliyetleri hakkında da geniş bilgiler vermektedir. Mevdudî'yle ilgili en çok yararlandığımız çalışmalar, Esad Gîlanî'nin *Mevdudî'nin Hayatı* ismiyle tercüme edilen eseri, Elifuddin Turâbî'nin *Ebu'l-A'la el-Mevdudî* isimli çalışması ve Mevdudî'nin doğumunun 100. yılı anısına düzenlenen sempozyumdaki sunumların Abdülhamit Birışık tarafından *Mevdudî'nin Hayatı ve Eserleri* ismiyle yapılan derlemesidir. Seyyid Kutub'un hayat ve faaliyetleriyle ilgili ulaşabildiğimiz çalışmalar ise şunlardır: Muhammed Hüseyin Abdülbaki'nin *Seyyid Kutub: Hayatuhu ve Edebuhu* isimli çalışması, Muhammed Berakât'ın *Seyyid Kutub* adlı eseri, Abdullah el-Habâs'ın *Seyyid Kutub el-Edîbu'n-Nâkid* eseri; Türçe yapılmış çalışmalardan ise Kamil Yılmaz'ın *Seyyid Kutub (hayatı, fikirleri ve eserleri)* isimli çalışması, İbrahim Sarmış'ın *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub* adlı eseri vb.

Tezde kullanılan başlıca tefsir kaynakları kuşkusuz Mevdudî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ı ve Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ıdır. Çalışmamızda *Tefhîm* tefsirinin Ali Bulaç başkanlığındaki heyet tarafından yapılmış tercümesinden, *Fî Zılâl*

tefsirinin de çoğunlukla Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa tarafından yapılmış tercümesinden ve zaman zaman da Arapça orijinalinden yararlandık. Ayetlerin tefsiri hususunda genellikle bu tefsirlerin dışına çıkmamaya çalıştık. Başvurduğumuz diğer tefsir kaynakları ise şunlardır: Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân An Tevîli'l-Âyi'l-Kur'ân*'ı, Ebu Cafer en-Nehhâs'ın *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu* isimli tefsiri ve Zemahşerî'nin *Tefsîru'l-Keşşâf An Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*'i. Tefsir ve siyaset ilişkisiyle ilgili olarak ise İsmail Çalışkan'ın *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Bernard Lewis'in *İslam'ın Siyasal Dili*, Ahmed Mevsılî'nin *el-Usûliyyetu'l-İslâmiyye: dirâsetun fi'l-Hitâbi'l-Îdiyûlûcî ve's-Siyâsî İnde Seyyid Kutub* isimli çalışması, Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin *et-Tefsîru's-Siyâsî li'l-İslâm*, Süleyman Uludağ'ın *İslam Siyaset İlişkisi*, Nihat Uzun'un Hicri II. Asırda Siyaset Tefsir İlişkisi ismiyle yaptığı doktora çalışması vb. eserleri saymak mümkündür.

B. SİYASET KAVRAMI

1. Sözlük Anlamı

Siyaset kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup سوس kök harflerinden türemiştir. Mastar olarak kullanılan kelimenin fiil çekimi ساس – يسوس – سياسة şeklinde yapılır.[1]

Klasik sözlüklere baktığımız zaman bu kökten türemiş kelimeleri ve onların da türlü manalara geldiğini görmek mümkündür. Burada o anlamların tamamını ele almaksızın bizim için birinci derecede önemli olan anlamlara ve kullanış biçimlerine değinmekle yetineceğiz.

Kelimenin sözlüklerde karşımıza çıkan temel anlamı "hayvanları ehlileştirmek, evcilleştirmek"tir. Bu işi yapan adama da السَائِس/Sâis denilmektedir.[2] Sais`in yaptığı fiilin adına ise سياسة denir ve "bir şeyi iyi yapmak, ıslah etmek" için çalışmak demektir.[3] Bu yüzden evcilleştirmekten bahsederken bu kelime kullanıla gelmiştir. Mesela birisi hayvanları evcilleştirmeye çalıştığında şöyle denilirdi: هُوَ يَسُوسُ الدَّوَابَّ.[4] Sözlüklerde kelimenin evcilleştirmek manasından bahsedilen yerlerde genellikle دَابَّة/dâbbe kelimesinin çoğulu olan دَوَابّ/devâbb kelimesi kullanılıyor ki, bu da daha çok at, eşek gibi binek hayvanları anlamına gelir. Buradan da,

---

[1] Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, Thk: Dr. Mehdi el-Mehzumî, Dr. İbrahim es-Samiraî VII, 335-336; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, Thk: Ahmed Abdülgafûr Attar, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1990, III, 938; İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem el-İfriki el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Daru`l-Mearif, Kahire XXI, 2149; ez-Zemahşerî, Ebu`l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu`l-Belağa*, Thk: Muhammed Basil Uyûnu`s-Suûd, Daru`l-Kutubu`l-İlmi, Beyrut 1998, I, 482; Zebidî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcu`l-Arus Min Cevâhiri`l-Kâmus*, Thk: Abdussettar Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965, XVI, 155; el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu`l-Luğati*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, 1964, XIII, 134.

[2] Türkçe`de kullanılan *seyis* kelimesi sais`in şekil değiştirmiş halidir.

[3] Ferahidî, *a.g.e.*, VII, 336; İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149; Zebidî, *a.g.e.*, XVI, 159;

[4] İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149; Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 482; Ferahidî, *a.g.e.*, VII, 336; Ezherî, *a.g.e.*, XIII, 134.

kelimenin çoğunlukla binek hayvanlarının evcilleştirilmesi anlamında kullanıldığı anlaşılır.

Klasik Arapça sözlüklere baktığımızda, "insanları idare etme, idare etme işi, insanların işlerine başkanlık yapma, toplumu yönetme, yönetim işini üstlenme..." gibi anlamların, *siyaset* kelimesinin mecazi anlamları olduğunu görmekteyiz.[5]

Mesela, toplum birini başa geçirdiği zaman سَوَّسُوهُ, أَسَاسُوهُ denilir. Başa geçen adam hakkında da سَاسَ الأَمْرَ سِيَاسَةً tabiri kullanılır ki, bu da "idareyi üstlendi" anlamına gelir. Bazen de fiil, tef'îl babında kullanılıyor: سَوَّسَهُ القَوْمُ – kavmi onu yönetimle görevlendirdi.[6] Sözlükler, fiilin tef'il babından meçhul sığasıyla kullanılabileceğini de kaydeder: سُوِّسَ فُلانٌ بِأَمْرِ بَنِي فُلانٍ – Yani, "Falanca kişi falanca kavmin yöneticisi, idarecisi oldu, onların işlerini üstlendi." Ferra, fiilin bu şekilde meçhul sığasıyla (سُوِّسَ - سُوِّسْتَ) kullanılmasının hata olduğunu söylemişse de[7], görünen o ki bu eleştirisi fazla etkili olmamıştır.

Lisanu'l-Arab sahibi İbn Manzur, kelimenin manalarını açıklarken şöyle bir hadisten bahsediyor: كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَسُوسُهُمْ أَنْبِيَاؤُهُمْ.[8] Ardından da şöyle bir açıklama yapar: "Yani, emirler ve valilerin, yönetimleri altındaki insanlara hükmettikleri gibi, Peygamberleri de İsrailoğulları'nı o şekilde yönetiyor, işlerini çekip çeviriyorlardı."[9]

Ayrıca, sözlüklerde "tecrübeli, deneyimli kişi" anlamına gelen "*mucerrebun*" (مُجَرَّبٌ) kelimesi karşımıza çıkıyor ki bu da çok ilginçdir. Öyle ki, Araplar, hem kendisi emretmiş (سَاسَ – أَمَرَ), hem de kendisi emir altında bulunmuş (أُمِّرَ عَلَيْهِ – سِيسَ

---

[5] Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 482; Zebidî, *a.g.e.*, XVI, 157.

[6] İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149; Zebidî, *a.g.e.*, XVI, 159.

[7] Cevherî, *a.g.e.*, III, 938; Zebidî, *a.g.e.*, XVI, 158; İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149.

[8] "İsrailoğulları'nı peygamberleri yönetiyordu."

[9] İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149.

عليه) kişi hakkında bu tabiri kullanmışlardır.[10] Böylece siyasetle uğraşmanın, kişiyi olgunlaştıracağı, tecrübeli konuma getireceği düşünülmüştür.

Siyaset kelimesi ve onunla aynı kökten olan kelimelere Kur`an`da rastlamıyoruz. Fakat hadislerde bu kelimenin hem "at terbiye etme" hem de "halkın işlerini yönetme" manalarında kullanılan türevlerini görmek mümkündür.

Türk-Osmanlı geleneğinde ise siyaset kelimesi devlet yönetme sanatının yanında, devlete karşı işlenen suçlara verilen veya kamu düzenini sağlamak için verilen cezaları da ifade etmektedir.[11]

Günümüzde *siyaset* kelimesinin eşanlamlısı *politika* kelimesidir. Gündelik hayatta birbiri yerine kullanılabilir. Siyaset ve politika kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılsa da ikisinin de kökeni ve kültürü farklıdır. Politika, (politics), eski Yunanca'da "şehir" anlamına gelen "polis" kelimesinden türemiştir. Polis, her şeyin başı ve sonu olan şehir devletini, insanların vatandaşı olmaktan gurur duyduğu bir siyasî topluluğu ifade eder. Buna ilaveten, polis, devlet anlamında; politeia, anayasa veya cumhuriyet; politike, devlet yönetme sanatı; siyaset, devlete ait işler; politikos, devlet adamı; politis, vatandaş anlamında kullanılmaktadır. Kavram olarak politika; devlet işlerini yürütme, ülkeyi yönetme, devletlerarası ilişkiler kurma ve yürütme sanatıdır. Diğer bir anlamı da herhangi bir konuda takip edilen yol, yöntem şeklindedir.[12]

2. Kavram Olarak Siyaset

İnsan topluluklarının oluşmaya başladığı zamandan beri[13] geçen süreç içerisinde var olan ve bundan sonra da insan topluluklarının var olduğu her yerde

---

[10] Cevherî, *a.g.e.*, III, 938; İbn Manzur, *a.g.e.*, XXI, 2149; Zebidî, *a.g.e.*, XVI, 157.

[11] Ünal Akyüz, *Siyaset ve Ahlak*, Yasama Dergisi, Sayı; 11, 2009. s. 94.

[12] Ünal Akyüz, *a.y.*

[13] Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, Pınar Yay., 2002, s. 20.

mevcudiyetini muhafaza edecek olan siyaset olgusu, evrensel bir gerçeklik olarak düşünülmüştür. Siyasetin ne olup ne olmadığı bilginler arasında tartışılmış, filozoflar, sosyologlar, siyaset bilimcileri ve siyaset adamları tarafından siyaset kavramına çeşitli tanımlar yakıştırılmıştır. Mesela Littré, siyaset sözünün sekiz tanımını yapmaktadır.[14] Fakat buna rağmen kavram, tam anlamıyla efradını cami, eğyarını mani ve herkesin anlayabileceği bir şekilde tanımlanamamıştır. Bazı tanımlar kavramı olduğundan daha geniş, bazıları ise daha dar bir çerçeveye sokmuştur. Siyaset sosyal bir olgu olduğu için yapılan tanımlar da söyleyenin sosyal şartlarına göre farklılık arzetmiştir. Herhangi bir düşünürün siyasî düşünceleri, yaşadığı şartları ve durumları, çağdaşı olduğu siyasî kurumları yansıtan ayna gibi kabul edilir. Siyasî düşünceler, ilk bakışta siyasî filozof veya düşünürün aklının ürünü gibi görünür. Gerçekte ise, aklının toplumuyla tepkimesinin ürünüdür. Bu düşünceler, siyasî düşünürün dile getirdiği biçimde herhangi bir toplumun geçmişi ve geleceğiyle ilgili düşünce yığınını oluşturur.[15] İlkin siyasal konulara eğilmiş ve bu alanda önemini günümüze kadar koruyan yapıtlar vermiş olan düşünürlere Eski Yunan'dan itibaren rastlanır. Platon *"Devlet"* eserinde, Aristo ise *"Politika"*sında bu konuları işlemişlerdir. İslam filozoflarından ise konuyla ilk ilgilenen Fârâbî olmuştur. Fârâbî bu konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *"el-Medînetu'l-Fâdıla"* adlı kitabında ele almıştır. Aristo özellikle çeşitli devlet yapılanmaları ve yönetim biçimleri arasında bir ayırım ve sınıflandırma yapmasıyla yönetimle ilgili yeni nazariyelerin kurucusu sayılmıştır.[16]

Batı dünyasında bilimsel olarak siyaset üzerine söyleşiler Machiavelli (1469-1527) ile başlamış, Montesquieu (1689-1755), Auguste Comte (1798-1857), Tocqueville (1805-1859), Karl Marx (1818-1859), Herbert Spencer (1820-1903), Emil Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1910) ve başkaları ile günümüze kadar

---

[14] Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul, s. 19.

[15] Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., 1995, s. 23.

[16] İbrahim Medkur, *el-Mucemu'l-Felsefî*, Kahire 1983, s. 99.

devam etmiştir.[17] Ama yakın zamanlara gelinceye kadar, siyaset konusuna ilişkin eserler felsefî olmaktan öteye gidememiştir. Bu nedenledir ki örneğin "siyasal düşünceler tarihi" çok eskilere kadar uzandığı halde, siyasal olaylara toplumbilimsel bakış oldukça yenidir.[18]

Az önce de söylediğimiz gibi tanımlamalardaki geniş çaplı farklılıklar, kavramı bütün boyutlarıyla kavrayabilmemizi zorlaştırıyor olsa da, ancak tanımlamalardaki ortak öğeleri ve alt kavramları saptayarak kavramda belirginlik sağlamak mümkündür.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu söyleyen Aristo, yaratılışından dolayı toplum içinde yaşamak zorunda olduğunu anlatmak istemiştir. İnsanın tabiatından gelen bu zorunluluk, onda üstün olma duygusunu ortaya çıkarmıştır. Her şeyin en iyisine, en güzeline, en uygununa sahip olma hırsı, toplumu oluşturan insanlar arasında rekabet, gerginlik ve mücadelenin doğmasına neden olmuştur. Bunun için siyaset genel olarak, rekabet, gerginlik ve mücadeleyi ifade eder. Toplumsal bir varlık olan insan, toplumsal yaşamın devamlılığını sağlamak, insanın doğasına aykırı olayların ortaya çıkmasını önlemek amacıyla, elde etmek istediği her şeye kaba kuvvet yerine siyasetle sahip olmak yolunu seçmiştir.[19]

K. Marx ve F. Engels'in düşüncesine göre siyaset temeldeki üretici güçlerin niteliğinin belirlediği bir üst yapıdır. Sosyal sınıflar arasındaki iktidar çekişmesi siyasetin itici gücüdür. Max Weber siyaseti, devletler arasında veya bir devlet içindeki gruplar arasında iktidarı paylaşmak veya iktidarın paylaşımında etkili

---

[17] Yaşar Gürbüz, *Siyasal Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2008, s. 5-24.

[18] Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi, 2000, s. 22.

[19] Nazif Akçalı, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1995, s. 1.

olmak için verilen mücadele olarak tanımlar.[20] Ayrıca devleti de, gücün meşru kullanımını tekelinde tutan topluluk olarak niteler.[21]

David Eatson'a göre politika; toplumun yarattığı maddî ve manevî değerlerin bir otoriteye dayalı olarak dağıtılması sürecidir. Bu tanıma göre toplumdaki bireyler, bireylerin oluşturdukları gruplar, sınıflar ve örgütler, kendilerinin dolayısıyla toplumun yarattığı değerlerden pay isteyecekler ve bu isteklerini hakları ölçüsünde elde edebilmek için bu değerleri paylaştıran kurum ve kuruluşlara yansıtacaklardır. Fakat bu istekler ve baskılar, yasal sınırlar ve ölçüler içinde olacaktır.[22]

Politika üzerine yapılmış en ilginç tanımlardan bir tanesi de Amerikalı siyasal bilimci Harold Lasswell tarafından yapılmıştır. O bu tanımlamasını, ünlü **"Politics: Who gets what, when, how"** adlı kitabına isim olarak koymuştur. Onun tanımlamasına göre politika, kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini belirleyen bir faaliyettir.[23]

Başka tanımları da kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Siyaset kendine mahsus bir dil ile insanların kanaatlerini etkilemek, kanaati oluşmamış olanları kanaat sahibi kılmak ve sonunda onları taraftarlar safına almak amacını taşır. Böyle yaklaşıldığında siyasetin sorun çözme sanatı olmaktan çok, yönlendirme özelliği ortaya çıkmaktadır. Siyaset sanatında kitleleri ikna etme becerisi önemlidir. Siyaset belli bir dünya görüşünden yola çıkarak halkı yönetmek,

---

[20] Ünal Akyüz, *a.g.mk.*, s. 95.

[21] Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999, s. 32.

[22] Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 2003, s. 3.

[23] Bkz; Harold D. Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, New York, Meridian Books, 1985.

bunun için bir organizasyon kurmak demek olduğuna göre fikir ve yönelişlerin de taşıyıcısı olmaktadır.[24]

Siyaset, üyeleri arasındaki farklılıkları uzlaştırmaya teşebbüs ederek esaslı, kollektif kararlara ulaşan gruplar tarafından yapılan bir faaliyettir.[25]

Fransız Akademisi sözlüğü ise, "siyaset, bir devleti yönetme ve diğer devletlerle olan ilişkilerine yön verme sanatına ilişkin her şeyin bilgisidir" der.[26]

Littré'nin büyük sözlüğünün 1870 yılı basımında Politika, "Devletleri yönetme bilimi", 1962'de Robert'in sözlüğünde ise "İnsan toplumlarını yönetme sanat ve faaliyeti" olarak tanımlanmıştır.[27]

"Politika nedir?" sorusuna verilen cevaplar ve yapılan tanımlamalar bir tahlilden geçirildiği zaman, bunların başlıca iki değişik ve karşıt görüş etrafında toplandığı, daha doğrusu politikanın birbirinden tamamen farklı ve birbirine zıt iki ayrı yönünü yansıttığı görülür.

Bir görüşe ve anlayışa göre, politika toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve kavgadır. Bu anlayışa göre, toplumun fertleri arasındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma politikanın temelini oluşturur. Bir bakıma çatışmanın asıl konusu toplumdaki değerlerin paylaşılmasıdır denilebilir. Çatışmanın hedefi ise, iktidarın ele geçirilmesidir.

Karşıt temel görüşü temsil eden düşünürlere göre ise, politikanın amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların "ortak iyiliğini" gerçekleştirmektir.[28]

---

[24] Ünal Akyüz, *a.g.mk.*, s. 95; Nakl: Birinci N., *Siyaset ve Dil*, Yayınlanmamış Konferans Notları, Ankara 2008.

[25] Rod Hague, Martin Harrop, *Comparative Government And Politica: An İntroduction*, (fifth edition) London 2001, s. 3.

[26] Maurice Duverger, *a.g.e.*, s. 19.

[27] Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, İstanbul 1871, s. 9.

Belki daha doğrusu siyaset bunların her ikisidir de.[29] Yani her bir görüş siyasetin bir yüzünü temsil eder. Böyle olduğu halde her iki görüşün birleştirilmesiyle politika ya da siyaset, hem bir çeşit çıkar çatışması, hem iktidar olma (siyasî iktidarı ele geçirme) kavgası, hem de bir ölçüde uzlaşma ve toplumun genel çıkarlarının gözetilmesi çabasıdır.[30]

Bu bilimsel tanımların yanı sıra bir de dünya tarihinde iz bırakmış bazı insanların siyasetle ilgili yaptıkları yorumlar vardır ki, bu yorumlar hem söyleyenin ruh halini ortaya koyuyor hem de onun taşıdığı ideoloji veya düşünceyi belli ölçüde yansıtıyor. İşte bahsettiğimiz ilgi çekici tanımlardan veya vasıflandırmalardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Mesala, Churchill'e göre politika gerçekleri yadsıyıp, yalan söyleme değil, gerçeklerin istediğiniz yanını göstermektir. Bill Vaugheur ise "Hata yapmak insanlara vergidir, bunu başkalarının üstüne atmak politikadır." demiştir. Mao: "Politika kansız savaş, savaş ise kanlı politikadır." İngiliz Lord Butler siyaset "mümkün olanın sanatıdır" derken, yine İngiliz devlet adamı Benjamin d'İsraeli, "insanların aldatma yoluyla yönetme sanatı"nı politika olarak adlandırmıştır. Adolf Hitler ise, politikayı, "bir milletin dünyadaki varlık mücadelesini yürütme sanatı" biçiminde tanımlamıştır.[31]

3. İslam'a Göre Siyaset

İslam alimleri asırlar öncesinden siyasete ilişkin çok değerli fikirler ortaya koymuşlardır. Fakat esefle söylemek gerekir ki, bu ilmî miras, müslümanlar tarafından hakkıyla değerlendirilmemiştir. Konuyla ilgili İslam alimlerinin yazmış

---

[28] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., 1997, s. 17-18.

[29] Mustafa Aydın, *a.g.e.*, s. 20.

[30] Ali Öztekin, *a.g.e.*, s. 2.

[31] Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kitabevi,1998 Ankara, s. 1.

olduğu eserler, bir kısmı hariç, ham şekilde bekletilmiş, gereğince imal edilip geliştirilememiştir.

Siyaset kelimesi İslam'ın ilk dönemlerinden beri kullanılan bir kelime olsa da onun terim olarak izahı daha sonraki dönemlere aittir. Başlarda ise bu kelime genel olarak yönetmeyle ilgili bir kabiliyeti ifade ediyordu.

Örneğin Halife Hz. Ömer zamanında Kûfe halkı, valileri olan Ammar b. Yâsir hakkında, "zayıftır, siyaset bilgisi yoktur (ضعيف لا علم له بالسياسة)" diyerek halifeye şikayet etmiş, bunun üzerine halife de onu görevden azletmiştir.[32]

Halife Abdulmelik b. Mervân'nın oğlu babasına "Babacığım, siyaset nedir?" diye bir soru sorar, o da karşılığında siyasetin ne olduğunu şu kelimelerle ifade eder: "Siyaset, gerçek dostluk ve sevgiyle üst sınıftakilerin saygısını kazanmak, insaflı davranarak alt sınıftakilerin kalplerini itaat ettirmek ve astların hata ve yanlışlarına tahammül göstermektir."[33]

Yine farslara ait şöyle bir ifade naklediliyor: "Siyaseti en iyi yapabilen melik (اسوَسُ الملوك), yönetimi altındakileri kalpleri ile kendisine itaat ettirendir."[34]

Daha önce de söylediğimiz gibi İslam dünyasında siyasî konuları bilimsel olarak ele alıp inceleyen ve o konuda görüş ortaya koyan ilk İslam alimi Fârâbî olmuştur.

Fârâbî (v. 339/950), siyaset kavramını, genel olarak beşerî davranışın pratik yönünü belirtmek için kullanmıştır, siyasî iktidarla bağlantılı özel anlamda

---

[32] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, Mevsûatu'l-Meârif, Beyrut, 1987, s. 393.

[33] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, c.1, s. 64.

[34] İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 61.

kullanmamıştır. Siyasetten, yönetimi (tedbir) veya gözetmeyi (riâyet) kastetmiştir.[35] Ayrıca *"Siyaset"* adlı risalesinde şunları söyler: "Kişi, siyaseti, şu üç gruba karşı kullanarak onun olumlu sonuçlarından yararlanmak ister: Mertebelerine erişmek için yüksektekilere, üstün olmak için denklerine, bulundukları duruma düşmemek için alttakilere."[36]

İslam alimlerinin siyasetle ilgili yaptıkları tanımları ve serdettikleri görüşleri, batılı düşünürlerinkiyle kıyasladığımız zaman aradaki farkı kolayca tesbit edebiliriz. Şöyle ki batıda üretilen siyaset tanımlamalarında ağırlıklı olarak siyasetin bir çekişme ve kavgadan ibaret olduğuna vurgu yapılırken, İslam alimlerinin yaptıkları tanımlamalarda siyasetin kavga ve çekişmeden çok bir ıslah etme faaliyeti olduğu öne çıkarılmıştır. Bunun da başlıca sebebini, onların meseleye İslamî perspektiften yaklaşmaları ile ilişkilendirebiliriz.

Mesela, Gazalî'ye (v. 505-1111) göre öncelikle ziraat, dokumacılık, inşaat ve siyaset gibi, olmadığı takdirde dünyanın kıvamını bulamadığı temeller vardır. O, siyaseti bu temellerin en şereflisi saymıştır.[37] Siyaset esasen düzelticidir, diğer işlerin gerektiğini gerektirir, siyaset yapan diğer sanatkarları kullanır ve onlara hükmeder. Gazalî, siyasetten kendi görüşünce, dünya ve ahiret konusundaki doğru yola yöneltmekle yaratıkların düzeltilmek istenmesini kasteder. Siyaset kelimesini tanımlamasıyla ilgili görüşlerinden,[38] düzeni bozanlara karşı kuvvet kullanmak ve devlet işlerini yürütürken sertlik yoluyla, iktidarın otoritesini gösterecek kararlılığı izleyerek, düzenin korunması ve güvenin yayılması hükümlerini kastettiği sonucu çıkarılır. Böylelikle, kısaca siyeset, devlet işlerini

---

[35] Fârâbi siyasetle ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak şu eserlerinde ele almıştır: *Ârâu ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle, Fusûlu Müntezeât / Fusûlu'l-Medenî, Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye, Tahsîlü's-Saâde.*

[36] Huriye Tevfik Mücahid, *a.g.e.*, s. 82

[37] Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkisi*, Dergah Yay., 1998, s.159.

[38] Gazalî'nin siyasete ilişkin fikirlerini ağırlıklı olarak şu eserlerinde görmek mümkündür: *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd.*

idare ve yürütmede, güven ve emniyeti yaymada kuvvet ve sertlik kullanma anlamına gelir. [39]

İbn Akîl (v. 512/1188) siyeset hakkında şöyle bir tanımlama yapmıştır: "Siyaset, Hz. Peygamber vazetmemiş ve hakkında vahiy nazil olmamış olsa bile, insanların onunla iyiliğe en yakın, kötülükten de en uzak olduğu uygulama tarzıdır."[40]

Yine başka siyaset tanımlamalarından şunları zikredebiliriz:

Siyaset bir şeyi iyi yapmak, ıslah etmek için çalışmak demektir.[41]

Siyaset, âdâb ve maslahatların uygulanması ve mülkün tanzimi için vazedilmiş kanundur.[42]

Siyaset halkı dünya ve ahiret hususunda kurtuluş yoluna yönelterek ıslah etmektir. Peygamberlerin yönetimi böyledir. Onlar halkı hem zahir hem de batın olarak ıslah eder ve yönetirler. Sultanlar ve krallar ise halkı sadece zahir yönünden ıslah edip yönetirler. Peygamberlerin varisleri olan alimler ise halkı sadece batınî anlamda idare ederler.[43]

Siyasetle ilgili yapılmış bu tanımlamaların yanısıra bir de şer'î siyasetten bahsedilir. İslamî terminolojide *es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye* (السياسة الشرعية) diye geçer. Bu manadaki siyasetin terimleşme ve teorik çerçeveye oturtulma sürecinin Hanbelî fakihi Ebu'l-Vefa İbn Akîl, Şâfiî fakihi Mâverdî ve Hanbelî fakihi Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'dan sonra büyük ölçüde Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfî ve onu takiben

---

[39] Mücahid, *a.g.e.*, s. 148-150.

[40] İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Firâse*, Thk. Salah Ahmed es-Sâmirâî, Matbaatu'z-Zaman, Bağdat 1986, s. 12.

[41] Ferahidî, *a.g.e.*, VII, 336; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XXI, 2149; Zebidi, *a.g.e.*, XVI, 159.

[42] Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996, c. 1, 993.

[43] Tehânevî, *a.g.e.*, c. 1, 993.

Hanbelî fakihi İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ile tamamlandığı söylenebilir.[44]

Şer'î siyaset hakkında, onun değişik yönlerini ön plana çıkaran tanımlar yapılmıştır.[45] Bu tanımları ortak öğeleri bakımından bir araya getirirsek sonuçta şöyle bir tanımlama yapılabilir: Siyaset-i Şer'iyye, kamu otoritesinin, özellikle kamu hukuku alanında yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisidir.[46]

Şâfiî, "şeriata uymayan siyaset olmaz" diyor.[47]

İbn Kayyım (v. 751/1350), İbn Akîl'in siyasetle ilgili daha önce zikretmiş olduğumuz tanımlamasını[48] zikr ettikten sonra kendisi şöyle bir ilavede bulunur: "Eğer sen bu söylediğinle siyasetin şeriata uymasını, yani Şeriatın söylediğine muhâlif olmaması gerektiğini kastediyorsan, bu doğrudur. Yok eğer "siyaset yalnız Şeriatın söylediğinden ibarettir ve onun dışında siyaset yoktur" anlamını kasdediyorsan bu, hem kendisi yanlış olur hem de sahabeyi yanlış yapmakla itham etmek olur."[49] İbn Kayyım bu söyledikleri ile siyaset-i şer'iyyenin ne kadar kapsamlı bir faaliyet olduğunu vurgulamak istemiştir.

---

[44] H. Yunus Apaydın, *"SİYÂSET-İ ŞER'İYYE"*, DİA, XXXVI, s. 299.

[45] H. Yunus Apaydın, *a.g.md.*, s. 300.

[46] H. Yunus Apaydın, *a.g.md.*, s. 299.

[47] Tehânevî, *a.g.e.*, c. 1, 993.

[48] İbn Akîl'in siyeset tanımlaması şöyleydi: "Siyaset, Hz. Peygamber vazetmemiş ve hakkında vahiy nazil olmamış olsa bile, insanların onunla iyiliğe en yakın, kötülükten de en uzak olduğu uygulama tarzıdır."

[49] İbn Kayyım el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 12.

Siyaset-i Şeriyye'nin asıl önemi, ümmetin yapısı itibariyle dünyevî olan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda aklın merkeze konularak üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyeti vermesidir.[50]

Buraya kadar söylediklerimizle siyaset kavramını bütün boyutları ile aydınlığa kavuşturduğumuzu iddia edemeyiz. Çünkü değindiğimiz hususlar siyasetle ilgili konuların sadece küçük bir kısmının özetidir. Konuyu daha iyi anlamak için onun alt kavramlarını da ele alıp incelememiz icap ederdi ki, asıl konumuz o olmadığı için bu kadarla yetiniyoruz.

C. SİYASET-TEFSİR İLİŞKİSİ

Allah'ın muciz kitabı Kur'ân-ı Kerim indirilmeye başlandığı ilk günden itibaren muhatapları üzerinde fevkalade bir etki yaratmıştır. Gelişmeleri muteakiben inen ayetler, inananların gücüne güç, inanmayanların korkularına korku katmada bazen bir silah kadar etkili olmuştur. Böyle bir otoriteye sahib olması tabii ki, O'nun kelamı olmasından kaynaklanıyordu. Böylece Kur'ân müslümanların ilk başvuru kaynağı olmuştur. Sahabe ve onlardan sonra gelen müslümanlar hayatın muhtelif sahalarında karşılaştıkları zorlukların giderilme yollarını Kur'ân'dan kolaylıkla çıkarabiliyorlardı. Kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak, Kur'ân müslümanlara yol gösteriyordu. Hz. Peygamber tarafından başlatılmış ve ondan sonra gelen müslüman kuşaklar tarafından sistemleştirilmiş tefsir ilmi veya daha geniş ifadeyle tefsir faaliyetleri de, Kur'ân'ın anlaşılmasını ve hayata tatbikini kolaylaştırmak gayesine binaen gerçekleştirilmiştir.

Tefsir ilmi en basit tarifiyle Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama ilmidir. Bir metni yorumlamak sadedinde olan insanın önyargısız o metne yaklaşması mümkün görünmemektedir. Zaten buna gerek de yoktur. Hal böyle olunca kişi bir metni

---

[50] H. Yunus Apaydın, *a.g.md.*, s. 303.

yorumlarken herhangi bir yerde durarak o metni yorumlar. Durduğu yerin yorumcuya olan etkisi ve katkısı, ortaya çıkan yorumun taraflı olması anlamına gelir. İşte bu "durulan yer"in yapacağı etkilerden birisi de şüphesiz siyâsî düşünceler ve görüşler bağlamında olacaktır. Siyâset ile tefsir arasındaki ilişkiden bahsederken, şurası kesin ki bizler ya siyâsetin aktörlerinin müfessirlere olumlu ya da olumsuz etkisinden, ya da müfessirlerin, siyâsî görüş ve düşüncelerini yorumlarında görünür kılmalarından bahsederiz.[51]

Özellikle sahabe döneminde tefsir saf bir şekilde, yani dünya görüşü ve anlayış farklılığından kaynaklanan ciddi ihtilaflardan uzaktı. Hatta tefsir, bir kelime veya ayetteki kapalılığı anlamaktan ibaretti. Gene de sahabenin bazı ayetleri ideolojik okuduğuna dair elimizde kanıtlar vardır. Bunlar sahabenin son dönemlerine aittir. "Fitne dönemindeki olaylara karışan sahabiler kendi siyasî görüşlerini muhaliflerine kabul ettirmek ve davalarının haklılığını kanıtlamak için sürekli Kur'ân-ı Kerim'den ve hadis-i şeriflerden örnekler vermişlerdir. Halbuki, karşı kutupta yer alanlar da aynı metodu uygulamakta ve aynı ikna yolunu seçmektedirler. Bunun değişik örneklerini de, Hz. Aişe'nin Cemel vakasında, Muaviye'nin Osman'ın intikamını alma davasında, Haricilerin tahkim olayından sonraki hareketlerinde ve Hz. Ali'nin çeşitli savaşlarda örnek olarak göstermiş olduğu Kur'an ayetlerinde görmek mümkündür."[52]

Tefsirin başlangıcını Hz. Peygamber'le başlatmak, doğru ve kolay bir tarihi başlangıçtır. Buna karşın siyasal tefsirin ortaya çıkışını bu kadar kesin bir tarihle başlatmak çok zordur. Bu zorluk, hem siyasal tefsire yüklenen anlamdan hem de bu tarz yorumların ve ilişkilendirmelerin erken dönem kayıtlarının tam olarak tutulmaması ve dolayısıyla sağlıklı bir şekilde aktarılamamasından kaynaklanır.[53]

Siyasî tefsir kavramını ilk defa Zehebi kullanmıştır. O 1966 yılında kaleme aldığı *İtticâhâtu'l-munharife fi't-Tefsir* adlı eserinde, tefsirdeki sapmalardan bir

---

[51] Nihat Uzun, *a.g.e.*, s. 49.

[52] Çalışkan, *a.g.e.*, s. 44.

[53] Çalışkan, *a.g.e.*, s. 54.

kısmını *"el-mezâhibu's-Siyâsiyye ve'l-akaidiyye"* kavramı ile tanımlar. Zehebi'den sonra Halid Abdurrahman el-Akk (1968'de) ve Funeysân siyasî tefsir kavramını açık bir biçimde kullanırlar. Böylece et-tefsiru's-siyasî, tefsir ilminde bir kavram hüviyetini kazanmıştır.[54]

Tefsir ve siyaset arasındaki ilişkiyi özet olarak şöyle açıklayabiliriz. Kur'ân Allah'ın insanlara göndermiş olduğu bir kitaptır ki insanlararası veya toplumlararası ilişkilerin bununla düzenlenmesini istemektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın hedefinde insanlar ve toplumlar vardır. Tefsir ilminin ve müfessirlerin görevi ise Kur'ân'ı bir bütün içerisinde anlayıp uygulamasını kolaylaştırmak için insanlara aktarmaktır. Siyasetin de temelinde insanları ve toplumları yönetmek vardır. İnsanların özellikle siyaset alanındaki düşünce ve eylemlerine kayıtsız kalıp müdahele etmemek ise siyaset için düşünülemez bir şeydir. Bu o demektir ki siyasetin de hedefinde insan vardır.

Yaklaşık olarak son iki yüzyıl içerisinde dünyada baş gösteren değişikliklerin sonucunda bir çok müslüman toplumlarda gayriislamî sistemlerin ürünü olan hükümlerin tatbik edilmesi siyaset ve Kur'ân/tefsir arasındaki karşılıklı ilişkiyi çok çarpıcı şekilde gözler önüne sermiştir. Bu toplumlarda insanların Kur'ân'a ve İslam'a bağlılıkları vicdanî bir zorunluluk olarak kalırken siyasetin isteklerine tabi olmaları ise kaçınılması zor hukukî zorunluluk haline gelmiştir. Müslümanlara göre Kur'ân hayatın her alanında söz sahibidir. Son asırlara kadar da böyle olmuştur. Yani yönetimin esası Kur'ân ve sünnet esas alınarak yapılandırılmış şekildeydi. En kötümser ifadeyle söylersek yönetim ilkeleri İslam'a göre düzenlenmişti. O yüzden siyasî tefsir diye bir şey de yoktu. Fakat son asırlarda Kur'ân'ın siyasetten dışarıda bırakılması bunu zorunlu kıldı. O yüzden siyasî tefsir kavramının son asırlarda gündeme gelmesi de tesadüfi değildir ki bu her alanda olduğu gibi yönetim alanında da bizzat Kur'ân'ın konuşmasını sağlama çabasıdır. Siyaset tefsir ilişkisinin mutlaka başka boyutları da vardır. Bu ise sadece bizim önemli gördüğümüz bir açıdır.

---

[54] Çalışkan, *a.g.e.*, s. 73.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLER VE YAŞADIKLARI DÖNEMİN TARİHÎ-SİYASÎ ŞARTLARI

A. AVRUPA'DAKİ GELİŞMELER KARŞISINDA İSLAM DÜNYASI

1789 Fransız İhtilali ile Dünya farklı bir çehreye büründü. Sanayi inkilabı ve Avrupa'nın dünyaya açılmasıyla dünyanın çehresi hızla değişmeye başladı ve İslam dünyası da ister istemez, gidişatını Avrupa'nın belirlediği bir tarih dönemine adım atmış oldu.

Yeni asırda haçlı seferleri başka bir boyut kazanmıştı. Ortadoğu ister yeraltı ve yerüstü zenginlikleri bakımından, ister kocaman medeniyetlere ev sahipliği yapmasından dolayı Batılılar için cazip bir bölgeydi. Asırlarca Batı insanının Ortadoğu'ya sahip olma sevdası ve esasen İslam'ı yok etme hırsı yeni asırda da devam etmekteydi. Bunun için çok uygun zamandı. Batı için bunu elverişli kılan iki unsur vardı. Birincisi kendi elinde olan imkanlardı. Bunların da başında askerî, iktisadî ve fikrî güç gelmekte idi. İkincisi ise Müslüman aleminin içinde bulunduğu imkansızlık durumuydu.

XVIII. yüzyıla kadar İslam ülkeleri genellikle benzer siyasî sistemlere, ortak kültürel ve sosyal değerlere sahiptiler. Ancak bundan sonraki yüzyıllarda gerçekleşen Avrupa yayılmacılığı ve müdahelesi, bu ülkelerdeki toplumların gelişmesinde çeşitli farklılıklar meydana getirdi. Çünkü Avrupa'nın endüstriyel ekonomilerine hammadde ve pazar bulma ihtiyacı, başta İngiltere, Fransa ve Hollanda olmak üzere çoğu avrupalı sömürgeci devletleri XIX. ve XX. yüzyıllarda Asya ve Afrika kıtalarında dünya çapında imparatorluklar kurmaya yöneltti. XVIII. Yüzyılın sonlarında Rusya Kafkaslar ve Orta Asya bölgesinde, İngilizler Hindistan altkıtası, Malezya, Ortadoğu, Doğu ve Batı Afrika'da, Hollandalılar Endonezya'da geniş sınırlara sahip egemenlikler kurdular. Fransızlar da Kuzey ve Batı Afrika'nın çoğunu, Ortadoğunun bazı kısımlarını ve diğer bazı yerleri ele geçirdiler. Sömürgecilik faaliyetlerine geç başlayan İtalya ve Almanya bile, Afrika'da küçük koloniler oluşturdular. XX. yüzyılın başlarında Avrupalı

sömürgeci güçler, hemen hemen tüm İslam dünyasını doğrudan veya dolaylı yönetimleri altına aldılar.[55]

O zamana kadar İslam'ı temsilde en güçlü devlet olan Osmanlı İmparatorluğu da bu yıkıcı akıma karşı koyacak güçte değildi. Çünkü imparatorluk bütün çabalara rağmen, Rönesans ve Reform hareketlerinin temellerini attığı, Fransız devriminin de ateşlediği milliyetçilik ve onunla ilintili olarak gelişen sekülerleşme sürecinin yıkıcı tesirinden kendini kurtaramadı. Bir başka deyişle ulus devlet ilkesini öne çıkaran milliyetçilik akımı, dinî temeller üzerinden yükselen çok uluslu imparatorluğa ölümcül darbeyi indirdi.[56]

Mümtazer Türköne'nin de dediği gibi, Müslümanlar 19. asra gelinceye kadar Yunan felsefesinin İslam dünyasına girerek fikrî düzeni alt üst etmesi ve Moğol istilası gibi iki büyük meydan okuma ile karşılaşmışlarsa da bu saldırılar karşısında yenilmemiş, aksine güçlenerek çıkmayı başarmışlardır. Fakat 19. asra gelince durum öncekilerden farklıdır. 19. asrın hızla gelişen Avrupası karşısında İslam dünyası canlılığını kaybetmiş, içine kapanmış, durağan bir medeniyeti temsil etmektedir. Batı'nın gözle görülür hale gelen askerî üstünlüğünün karşısında, fikrî bakımdan da zayıf durumdadır. Batı teknolojisiyle üstündür. Bunun altında 19. asrın pozitivizmi yatmaktadır. Batı'nın dinleri devre dışı bırakan, mahkum eden bilim anlayışı başlı başına tehdit unsurudur.[57] Dönemin batılı aydınları kendi toplumlarındaki dinleri hedef alırken, tenkitlerini aynı anlayışla İslam'a da yöneltirler. Bu perspektiften bakılınca dinler gericiliğin göstergesi olarak algılanır. 19. asır pozitivistlerine göre dinin kaynağı, insanın anlam veremediği, bilemediği şeylere duyduğu korkudur. Yaşadığı dünyayı yorumlamak, anlamlandırmak için bilimöncesi dönemlerde başvurduğu yoldur. İnsan devasa adımlarla ilerleyen bilim aracılığıyla bilinmeyenleri teker teker çözdüğüne göre, "ilerleme" çağında bilim ile din yer değiştirecek ve bütün dinler modası geçmiş bir dünyayı kavrama

---

[55] İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 3.

[56] Ömer Turan, *İslami Hareketler*, s.33

[57] Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 49.

biçimi olarak silinecek, tarihe gömülecektir. Toplumlar, dinlerin hakim olduğu siyasî düzenlerden, rasyonel-laik düzenlere doğru tekamül edeceklerdir. Zira bilim, sadece maddi dünyayı kavrama konusunda yol gösterici olmayacak, dinlerin yerine ikame edilebilecek pozitif bir ahlak sistemini de geliştirecektir. Comte'un *Pozitivizmin İlmihali* isimli kitabı bu yeni düşüncenin örneklerinden biridir. Comte, pozitif ilme dayanan bir "insanlık dini"nin bütün insanlığı ahlakî ve manevî bakımdan kurtaracağını söylemektedir.[58]

Batının ikinci büyük silahı, altın çağını yaşayan Oryantalizmdir. Oryantalistler filolojiden İslam tarihine, fıkıhtan itikat bahislerine kadar yaptıkları uzun soluklu çalışmalarla İslam dinini teşhir masasına yatırırlar. Sömürge idarelerinin yanıbaşında, Müslüman toplumların arasına girmeye başlayan misyonerleri ve onların yarattığı endişeleri de Batı'nın yükselişiyle birlikte değerlendirmek gerekir. Misyonerlik faaliyetleri, geleneksel hilâl-salib çatışmasının yeniden canlanması, Hıristiyan eksenli bir saldırı olarak algılanır.[59] Misyonerlik faaliyetlerinin İslam ülkelerinde iki yönlü bir amacı varolageldi. Birincisi müslüman halkı hıristiyanlığa kazandırmaktı. Bu alanda pek fazla bir başarı sağlayamadılar. İkinci amaç olarak, eğer müslümanlar hıristiyanlaştırılamıyorlarsa, o zaman sekülerleştirmekti. Bu yolla, müslümanlar, sömürgesel yayılmaya ve sömürüye yönelik bir tehlike oluşturmayacaklardı.[60]

Batıdaki gelişmeler İslam dünyasını da etkiliyordu. Bu etkileme kendisini farklı düşünce temayüllerinde ve yöntem aramalarında gösteriyordu. O dönemde henüz yeterince şeffaflaşmayan Batılılaşma (Westernization) kavramı, fikrî temayüllerin ortaya çıkmasına sebep olan bir sorun konumundaydı. Gelişen Batı dünyasıyla başedebilmek için müslüman toplumların üzerinde tartıştıkları iki başlıca temayül vardı. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz: Birincisi, Müslüman kalarak Batı'yı üstün kılan unsurları iktibas etmekti. İkincisi ise bir bütün olarak

---

[58] Mümtazer Türköne, *a.g.e.*, s. 48.

[59] Mümtazer Türköne, *a.g.e.*, s. 48.

[60] Asaf Hüseyin, *Batı'nın İslam'la Kavgası*, s. 81.

Batı medeniyetini benimseme düşüncesiydi. Her iki temayül de içinde yeni sorunları barındırıyor olsa da o şartlarda mümkün olabilecek başka alternatifler bulmak zordu. Birinci görüş İslam toplumları için iyiye en yakın seçenekti. 19. yüzyılda İranlı ve Arap yazarlarca yazılmış eserleri karşılaştırırsak, her iki grubun, kendi uluslarının önemli toplumsal ve siyasal meselelerine ilişkin görüşlerinde birbirlerine ne denli katıldıklarını görürüz. Her iki grup da, Batı'nın çeşitli maddî manevî alanlardaki ilerleyişini övmekte ve uluslarının içinde bulunduğu gerikalmışlığın giderilmesinin çaresini, ister siyaset alanında, ister iktisat alanında, ister bilim alanında, isterse askerî alanda olsun, Batı yol ve yönteminin taklidinde ya da iktibasında görmekteydi.[61] Ama unutmamak gerekir ki, iki kültür karşı karşıya geldiği zaman alıcı kültürün mensupları, pazardan mal alır gibi yabancı kültürün unsurlarını seçemez. Alınan kültür unsurunun yerli kültür sistemi içerisinde nerelere etkide bulunacağı, beklenmeyen ne gibi sonuçlar doğuracağı da kestirilemez. Askerî, siyasî, kültürel, iktisadî kanallarla, Batı'nın kültür akımına maruz kalan İslam toplumları, muhtelif temayüllere rağmen en azından Batı'nın bilim ve teknolojisini almak gerektiğini düşünmüşlerdir. Batı biliminin arkasında ise Aydınlanmadan beri devasa bir felsefî birikim yatmaktadır. Batı bilimini benimseyen, materyalizmle, pozitivizmle, rasyonelizmle haşır neşir olmak zorundadır.[62]

İkinci temayül daha da tehlikeliydi. Tehlike yanlış bir düşünceden kaynaklanıyordu. Şöyle ki Batı'nın nail olduğu ilerlemeler onların hayat tarzı ile ilişkilendiriliyor, aşağılık kompleksi ile mensup oldukları değerler hafife alınıyordu. Batı hayranlığı böyle oluşuyordu. Kısaca söylemek gerekirse bu temayül bir bakıma Batı'nın şerrinden korunmak için Batı olmak demekti.

Böyle düşünenlerin sayısı azımsanmayacak derecede çoktu ve daha vahim tarafı bunların çeşitli adlar altında batılı güçler tarafından destekleniyor olmasıydı. Çünkü Batıdaki emperyalist kafalar sömürgeciliğin sadece askerî güçle

---

[61] Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 15.

[62] Mümtazer Türköne, *a.g.e.*, s. 49.

sürdürülemeyeceğini iyi biliyorlardı. Bu yüzden İslam coğrafyasında kendilerine yandaşlar bulmak zorundaydılar. İslam toplumlarının çoğunda bu temayülün mensuplarına rastlamak mümkündü. Savaşçı ve sömürgeci batı devletleri bir taraftan geliştirdikleri yeni planlarda kolaylık sağlamak, öte taraftan sömürülenlerin kişiliklerini yok etmek için, nüfuz ettikleri ülkelerde kendi dillerini ve kültürlerini zorunlu hale getirmeye çalışıyorlardı. Önce bu ülkelerden heyetler Avrupa ülkelerine gönderiliyor fakat geri dönenler özgür düşünceli kimseler olarak değil, aksine büyük bir çoğunluk fikren tutsak ve kötü bir taklitçi olarak dönüyorlardı. Çünkü gittikleri ülkelerde teknik bilimler yerine daha çok edebiyat, felsefe ve pedogoji öğreniyorlardı.[63] Ülkelerine döndükten sonra yine batılı güçlerin desteği ile yüksek makamlara sahip oluyorlardı.

Fakat daha sonralar bu projeler belli ölçüde başarılı olsa da beraberinde bir UYANIŞ HAREKATI'nı da getirdi. İşte hem Ebu'l-Ala Mevdudî ve Seyyid Kutub hem de dönemin diğer düşünürleri bu yeni harekatın mümessilleriydiler. Bu yeni aydınlar, içinde bulundukları müslüman toplumlarda milli kimliğin oluşturulmasında, toplumu modernleştirmeye yönlendirmede ve nihayet sömürge rejiminin acımasız baskısına başkaldırmada öncü oldular.[64]

---

[63] M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslam Dünyasına Girişi*, s. 47.

[64] İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 5.

A. EBU'L-A'LA EL-MEVDUDÎ

1. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Sosyal Şartları

Hindistanda Avrupa sömürge faaliyetleri Portekizlilerle başladı. Önceleri çeşitli ticaret şirketleri kurarak iktisadi gücü Hindular'dan almaya çalıştılar. Daha sonra İngilizler Hindistan'a girerek Portekizlileri sıkıştırmaya başladılar. Bunun için Hindular'ı kullandılar. Portekizlilerin yaptıklarından büyük sıkıntılar çeken Hindular İngilizler'le anlaşma yaparak portekizlilere karşı baskı uyguladılar. İngilizlerin Hindistan'daki varlığı ve onlarla yapılan anlaşmalar ilk başlarda ticari amaçlar gibi gözükse de daha sonralar İngilizler açıkca yönetimi ele geçirmeye yöneldiler. Bir ara Fransızlar da Hindistan'dan pay almaya çalıştılarsa da ingilizlerle düşmanlıkları sebebiyle orada fazla tutunamadılar. Oldukça zayıflamış yerli hükumet İngilizler'e karşı koyacak güçte değildi. Ülke küçük büyük beyliklere parçalanmıştı. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi zaman zaman Babür kuvvetleriyle çatışmaya girmelerine rağmen 1757 yılına kadar ticari imtiyazlarını kaybetmemek için iyi ilişkiler kurmadan yana oldular. Bu tarihten sonra şirket emperyalist ve yayılmacı bir politika izlemeye başladı ve fiili olarak Bengal, Bihar ve Orissa eyaletlerini kendi egemenliği altına aldı.[65] Daha sonra Hindistan'nın diğer eyaletleri de aynı akibetle yüzleşti.

Hindistan'da İngilizler Hindular'a nazaran müslümanlara karşı daha hasmane bir politika takip ettiler. Çünkü müslümanlar İngilizler'e karşı daha fazla direniş gösteriyorlar ve Batılı düşünce ve kurumları benimsemekte daha fazla tutucu davranıyorlardı.[66] Bu yüzden müslümanlar daha fazla eziyet görüyor ve aşağılanıyorlardı. Çeşitli kanunlar çıkartılarak toprakları ellerinden alınıyordu. Kendileri en düşük işlerde çalıştırılıyorlardı. Bunun yanında Hindular'a daha büyük olanaklar sağlanıyordu. Bu durum böyle devam edince Hindular fazla zenginleşmeye ve müslümanlar da fazla fakirleşmeye başladılar. Böylelikle bir

---

[65] İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 1997, s. 131.

[66] Gustav Edmund Von Grunebaum, *İslamiyet*, III, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara 1993, s. 66; İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s. 132.

tabakalaşma başladı. Bu yetmezmiş gibi 1835'te İngilizce resmi okullarda ve devlet dairelerinde Farsça ve Urduca'nın yerini aldı. Müslümanların İngiliz eğitim sistemine ve Batı kaynaklı kurumlara karşı soğuk bakmaları, onların devlet dairelerindeki görev alan çok sayıdaki Hindu'ya karşılık az sayıda ve daha aşağı mesleklerde görev almalarına yol açmıştı. Mali ve hukuki kurumların İngiliz modeline göre düzenlenmesiyle birlikte, İngilizler üst düzey makamlara Hindular'ı, daha alt seviyedeki makamlara ise müslümanları atamaktaydılar. Müslümanlar aleyhine olan tüm bu gelişmeler, neticede Hindistan'da siyasî ve sosyal karakterli bir dizi dini hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmıştı.[67] 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngilizler'e karşı ayaklanmalar daha sürekli ve kapsamlı hal aldı. 1857'de müslümanların başlattığı ve Hindular'ın da sonradan katıldığı kapsamlı bir ayaklanma oldu. Fakat yedi ay devam eden şiddetli ayaklanma İngilizler tarafında kanlı şekilde bastırıldı. Ayaklanmanın arkasında müslümanlar olduğu ilan edilerek esas suçlama da onların üzerine atıldı. Bu olaydan sonra Hindistan'da dolaylı değil de doğrudan İngiliz sömürge idaresi kuruldu. İngilizler Babürlüler'in varlığına son vererek Hindistan sömürge hükumetini yeniden organize ettiler. Doğu Hindistan Şirketi de feshedilerek Hindistan doğrudan İngiltere'ye bağlı bir sömürge haline getirildi. İngiliz hukuk sistemi tamamen yerleştirildi. Bu ayaklanma gerek müslüman gerekse de Hindu Hintliler tarafından İngilizler'e karşı ilk milli hareket olarak değerlendirildi.[68]

Hindistanlı müslümanların ilk ciddi siyasî faaliyeti ancak 20. asrın başlarında gerçekleşti. 1906'da, temel gayesi Hint müslümanlarının siyasî haklarını ve menfaatlerini korumak ve geliştirmek olan Hint Müslümanları Birliği (All Indian Muslim League) kuruldu. Büyük itibar gören birlik en sonunda Pakistan hareketinin bir aracısı ve tüm Hint müslümanlarının sözcüsü konumuna yükseldi. Bölgede bağımsız bir müslüman devletinin kurulmasına duyulan ihtiyaç gün geçtikçe artmaktaydı. Böyle bir fikir 1920'lerden sonra müphem bir şekilde dile

[67] İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s. 133.

[68] İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s. 137.

getirilmeye başlandı. 1924'de Birlik müslüman halkın sivil ve dini haklarının teminat altına alınmasını, müslümanların yoğun olarak yaşadıkları Bengal, Pencab, Sind ve Kuzeybatı Sınırı bölgelerine otonomi verilmesini ve buralarda müslümanların siyasî üstünlüğünün tanınmasını istedi. Hindu milliyetçiler ise Hindistan'da böyle bir şeyin olmasına şiddetle karşı çıktılar.

Müslümanlar için bağımsız bir devlet kurma fikri ilk defa açık ve ciddi bir şekilde 1930 yılında Hint Müslümanları Birliği'nin yıllık olağan toplantısında Muhammed İkbal tarafından dile getirildi. Daha sonra bu fikir geliştirilmeye başlandı. Fakat Hint milliyetçiler çeşitli argümanlar ileri sürerek böyle bir oluşumun gerçekleşmesine şiddetle karşı çıktılar. İkbal'in ortaya attığı fikir gün geçtikce kendisine büyük taraftar topladı. 2. Dünya savaşından sonra İngilizler'in de Hindistan'dan çekilmeye başlaması ile birlikte bu harekat yeterince olgunluk kazandı ve nihayet 14 Ağustos 1947'de bağımsız Pakistan devleti vücut buldu.

Fakat kurulan yeni devlet kendisini çok sayıda siyasî, askerî, iktisadî ve etnik problemler yığınının içerisinde buldu. Hindistan'dan Pakistan'a müslüman göçü başladı. Bu göç esnasında Hindistan askerleri tarafından yüz binlerce müslüman katledildi. Esas sorunlardan biri Batı Pakistan ile Doğu Pakistan'ın (şimdiki Bangladeş) sınır olarak birbinden bin mili aşkın uzaklıkta yer almasıydı. Bu durum ülkenin güçlenmesine engeldi. Bunun dışında her iki bölge arasında etnik, kültürel ve esas olarak dil farklılığı vardı. Batı Pakistan'da yaygın olarak kullanılan dil Urduca iken, Doğu Pakistanda Bengalce kullanılıyordu. Ayrıca Hindistandan kaçan ve milyonlarca mühaciri yerleştirmek, düzenli bir ordu kurmak, sulama ve elektirik üretimi için ırmakları verimli hale getirmek gerekiyordu. Tüm bunlar çözüm bekleyen sorunlardı.[69]

Bu sorunların en önemlisi devletin üzerine kurulacağı temellerin belirlenmesi idi. Devlet laik prensipler esasında yönetilsin diyenlerle İslamî prensipler esasında yönetilsin diyenler karşı karşıyaydılar. Bu sahada Seyyid

[69] İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s. 145-150.

Mevdudî'nin ve onun kurmuş olduğu Cemaat-i İslamî'nin büyük rolü vardır. Bununla ilgili olarak Mevdudî'nin siyasî faaliyetlerinden bahsederken bilgi vereceğiz.

2. Hayatı

Mevdudî, 25 Eylül 1903 (3 Receb 1321) tarihinde Haydarabad-Dekkan'e (şimdi Maharashtra eyaleti) bağlı Evrengâbâd kasabasında doğdu.[70] Büyük dedesi Kutbuddin Mevdûdî Çiştî, Hint Alt Kıtasındaki en etkin tarikat olan Çiştiyye'nin meşhur şeyhlerindendi. Ona, büyük dedelerinden Ebu'l-A'la'ya (ö. 1529) nisbetle Ebu'l-A'la ismi verildi. Hüseynî Seyyid olan ecdadı XV. yüzyılda Afganistan'ın Herat bölgesinden gelip Hindistan'a yerleşmişti. Babası Seyyit Ahmet Hasan (1855-1920) islamî ilimleri de okumuş olmasıyla birlikte Batılı hayat tarzını benimseyen bir avukattı. Fakat Evrengâbâd'a gelip yerleşdikten sonra bir alimin etkisiyle İngilizlerle gönül bağını kopardı ve kendisini dinî hayata verdi. Mevdudî de bu yıllarda doğdu. Annesi, Orta Asya'dan Hindistan'a göç etmiş Türk asıllı bir ailenin kızıdır. [71]

Babası çoğunlukla İngilizlerin kontrolünde olan devlet okullarına ve geleneksel eğitim programları uygulayan medreselere karşı fikrî ve ilmî güvensizlik taşıdığı için, Mevdudî'yi evde ve özel hocalarda okutmaya karar verir. O oğlunun din hocası olmasını istiyordu. Buna göre de onu ağırlıklı olarak din eğitimine tabi tuttu. Urduca, Arapça ve Farsça'yla birlikte fıkıh ve hadis derslerini evde babasından almaya başlar. Eğitimle beraber ahlak ve fazileti de öğrenir. Okuma merakı dolayısıyla kısa zamanda dikkat çekiçi bir performans gösteren

---

[70] Abdülhamit Birışık, *Mevdudî'nin Hayatı ve Eserleri, Mevdudî*: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum, edi. Abdulhamit Birışık, içinde 11-42, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 16; Esad Gîlânî, Mevdudî'nin Hayatı, Hilal Yay., İstanbul 2000, s. 23.

[71] Birışık, *a.g.e.*, s. 16; Elîfuddîn et-Turabî, *Ebu'l-A'la el-Mevdudî*, Daru'l-Kalem, Kuveyt 1987, s. 118.

Mevdudî, ilk düzenli okul hayatına on bir yaşında nisbeten iyi bir eğitim veren Medrese-i Fevkâniyye'de başladı. Buradan "mevlevî" derecesiyle mezun oldu. Daha sonra Haydarâbâd Dâru'l-Ulûm'una girdiyse de, 1915'de babasının felç olmasıyla eğitimini yarıda bırakmak zorunda kaldı.

Bir süre sonra babasının da dünyadan göçmesiyle geçim sıkıntısı yaşamaya başladı. Kendisinin ve ailesinin geçimini karşılamak için ağabeyinin yanında gazeteciliğe başladı. Fikirlerini yazıyla ifade etme yeteneğine sahib Mevdudî, bu yeteneğiyle hem İslamiyete ve müslümanlara hizmet edecekti hem de ekmeğini kazanacaktı. Osmanlı'nın temsil ettiği halifeliğin korunması için 1919'da başlatılan Hindistan Hilafet Hareketi'ne yazıları ve konuşmalarıyla destek verdi. Çalıştığı *Tac* gazetesi kapatılınca Cebelpur'dan Delhi'ye geçti. Delhi'deki Hindistan Ulema Cemiyeti'nin yayımladığı *Müslim* ve *el-Cemiyyet* dergilerinde editörlük yaptı. *el-Cihâd fi'l-İslâm* adlı ilk kitabını bu sırada yazdı. Eser, özellikle Hint müslümanları üzerinde büyük etki yaptı ve birçok müslüman aydının dikkatini çekti. Bu dönemde bir süre İngiliz yönetimine karşı başlatılan Hicret Hareketi'ne de katılan Mevdudî, gazetecilikten arta kalan zamanını özel hocalardan ders almakla geçirdi. 1928'de Hindistan Ulema Cemiyyeti, Kongre partisiyle ortak siyasî çalışmalar yapmaya karar verince Mevdudî bunu şiddetle eleştirdi ve bu kararı protesto ederek *el-Cemiyyet*'in editörlüğünü bıraktı.[72] Daha sonra Haydarabad Dekken'e gitti ve burada bir müddet Arapça'dan Urduca'ya kitab tercüme etmekle uğraştı. 1933'de ise şimdiye kadar Cemaat-i İslamî'nin yayın organı olan *Tercümanu'l-Kur'ân* dergisinin editörü oldu. Muhammed İkbal'in Cemalpur köyünde bir İslam araştırma merkezi kurma niyetiyle kendisini davet etmesi üzerine 1937'de Haydarabad'dan ayrılarak oraya gitti. Bir sene sonra Muhammed İkbal'in vefatıyla birlikte merkezin kurulması ve yönetilmesi onun üzerine kaldı. Bazı anlaşmazlıklar yüzünden 1939'da buradan ayrılsa da, Daru'l-İslam adı verilen bu kuruluş Mevdudî'nin 1942'de geri dönmesiyle birlikte 1941'de Lahor'da kurulan Cemaat-i İslâmî'nin de merkezi oldu. 1947'de Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılarak

---

[72] Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 40.

bağımsızlığını ilan etmesiye yeniden Lahor'a geldi ve cemaatin merkezini de buraya taşıdı.[73] Burada cemaatin lideri olarak Pakistan'ın sürekli bir İslam devleti olması için mücadele etti. Çeşitli siyasî ve sosyal faaliyetlerde bulundu. Bağımsızlıktan sonra Pakistan'nın laik bir devlet olmasını isteyenlerle mücadele etti. Bu sebeble bir kaç kez tutuklandı. Bir keresinde idama mahkum edildi, fakat iki sene hapis yattıktan sonra çıktı. Pakistan, 1956'da yeni anayasasını ilan etti. Anayasa, Mevdudî tarafından oluşturulan alimler heyetinin talepleri doğrultusunda hazırlanmıştı. Fakat 1858'de başkan İskender Mirza anayasayı geçersiz ilan etti. Aynı yıl Eyyüp Han yönetimi ele geçirdi ve Mevdudî'nin cemaati dahil bütün partiler kapatıldı. Bundan sonra da mücadelesine devam etti. Bir hayli yaşlanan Mevdudî, 1972'de cemaatin fiili liderliğinden ayrıldı. Giderek sağlığı bozuldu ve 22 Eylül 1979 yılında tedavisi için götürüldüğü Amerika'nın Buffalo kentinde vefat etti. Cenazesi 26 Eylül'de yüzbinlerce insanın katıldığı cenaze namazının ardından Lahor'da toprağa verildi.[74]

3. Siyasî Faaliyetleri

Bir müslüman olarak sorumluluklarının farkında olan Mevdudî, daha genç yaşlarından itibaren etrafındaki olaylara kayıtsız kalmadığını gösterdi. İslam'ı hayattan soyutlayan o zamanki düşünce sistemine tepkisini bildirmek zorundaydı. Aynı zamanda iyi bir gözlemciydi. Dünyadaki müslümanların ne müsibetler yaşadığını, insanlığın korkunç bir uçuruma doğru gitmekte olduğunu görüyor ve bunlardan ibret alarak insanlığı bu gidişattan yalnız İslam'ın kurtarabileceğini düşünüyordu. O yüzden elinden geleni yapmak zorundaydı. Bunun için siyasete bulaşması kaçınılmazdı. Çünkü yeni dünyada kitleler siyasetle yönetiliyordu. Fakat ilk başta uğruna mücadeleye giriştiği İslamî davası, cihanşümul bir karakter

---

[73] Birışık, *a.g.e.*, s. 19.

[74] R. İhsan Eliaçık, *İslamın Yenilikçileri*, Söylem Yay., İstanbul 2002, c. 3, s. 196-197; Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 202; Elîfuddîn et-Turabî, *Ebu'l-A'la el-Mevdudî*, Daru'l-Kalem, Kuveyt 1987, s. 162.

arzederken Pakistan devletinin kurulmasıyla hedefini biraz daraltarak çabalarını buraya yoğunlaştırdı ve ömrünün sonuna kadar bu uğurda çok çilelere katlandı.

İlk siyasî faaliyeti Osmanlı'nın temsil ettiği halifeliğin korunması için 1919'da başlatılan Hindistan Hilafet Hareketi'ne ateşli yazıları ve konuşmalarıyla destek vermesiyle başladı. Bundan başka Satyagirah eylemi ve malları terketme kampanyası gibi ne kadar kitle hareketi başladıysa Mevdudî hepsine katıldı. Çünkü bunda müslümanların çıkarı olduğunu düşünüyordu.

Seyyid Mevdudî'nin en ciddi siyasî faaliyetleri Cemaat-i İslamî'ye bağlıdır. *Tercümanu'l-Kur'ân*'ın 1941 Nisan sayısında "Salih Bir Cemaatin Gerekliliği" isimli bir makale yazdı. Makalede insanlığın düştüğü durumu anlatarak bu acıklı halin yalnız İslam'la tedavi edilebileceğine vurgu yaptı. Ona göre bunun için, ıslaha kendilerinden başlayacak ve umumun ıslahı için samimi gayretini ortaya koyacak İslamî bir cemaatin bulunması kaçınılmazdı.[75] Cemaatle ilgili fikirlerini ana hatlarıyla anlatarak bu düşüncesine iştirak edenleri 24 Ağustos 1941'de Lahor'da istişare toplantısına davet etti. Davete tüm Hindistan'dan içlerinde Ebu'l-Hasan Ali Nedvi, Emin Ahsen İslahî ve Muhammed Manzur Nu'manî gibi aydınların da bulunduğu 75 kişinin katılımıyla gerçekleşen toplantıda oluşum hakkında bir takım görüşmeler yapıldı ve sonunda adına Cemaat-i İslamî dedikleri yeni bir harekat kuruldu. Mevdudî de ilk emir seçildi.[76] Yeni kurulan teşkilatın Lahor'un gürültüsü içinde kaybolmasından çekinen Mevdudî, cemiyetin merkezini Pathankot'a taşıdı. Bu tecrit ortamının içinde sıkı bir ümmet yapısına bürünen Cemaat-i İslamî varlığını pekiştirme imkanı buldu. 1941-1947 yılları arasındaki bu sessizlik döneminde mesajlarını bütün Hindistan'a yaydılar.[77] Şunu da söylemek gerekir ki, Cemaat-i İslamî başlangıçta tam olarak ne bir siyasî cemaat ne de bilinen

---

[75] Makale için bkz: Muhammed Han Kayanî, *Ebu'l-A'la Mevdudî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri*, Mevdudî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum, edi. Abdulhamit Birışık, içinde 121-139, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 128-137.

[76] Elîfuddîn et-Turabî, *a.g.e.*, s. 135.

[77] Abdullah Manaz, *a.g.e.*, s. 317.

anlamıyla dinî bir cemaat değildi. Aksine insan hayatının tamamını kuşatan evrensel bir İslamî davet harekatıydı. O yüzden siyaseti de kenardan takip ediyordu. Cemaat henüz seçimlere de katılmamıştı. Fakat Pakistan'ın kurulmasıyla cemaat ikiye bölündü. Yarısı Hindistan'da diğer yarısı da Pakistan'da kaldı. Mevdudî yeniden Lahor'a döndü ve cemaat zorunlu olarak siyasetin içerisine girmek durumunda kaldı. Mevdudî'nin burada yaptığı dinî-siyasî faaliyetleri daha ilk yılında başına sıkıntılar açtı. 1948'de devletin kurucusu Muhammed Ali Cinnah vefat edince devletin anayasasının hangi esaslar üzerine kurulacağı ile bağlı tartışmalar başladı. Mevdudî İslamî sistemi savunarak faal mücadelelere girişti. Bunun üzerine ekim 1948'de devletin güvenliği ve itibarı bahane edilerek tutuklandı. 1950'de hapisten çıktıktan sonra, çıkarılacak anayasa ve kanunların İslamî prensiplere uygun olması için hükumet üzerine baskı yapacak kamuoyu oluşturma çalışmaları yaptı. Aynı zamanda Keşmir halkının bağımsızlığını elde etmeleri için girişilen siyasî mücadelelere destek verdi. Ülkedeki Kadıyânî problemi bir çok alim gibi onun da Mart 1953'te yeniden tutuklanmasıyla sonuçlandı. İdam istemiyle yargılanırken ömür boyu hapse çarptırıldı. Fakat içeriden ve dışarıdan yapılan yoğun baskı sebebiyle Mayıs 1955'te tahliye edildi.[78] 1956'da Doğu Pakistan'a giderek hazırlanacak anayasanın İslamî temeller üzerine oturtulması için mitingler tertip etti, toplantılar yaptı ve 40 gün ülkeyi dolaşarak halkın ilgisini canlı tutmaya çalıştı. 1956-1969 yılları arasında General Eyyüb Han'ın baskıcı politikası sebebiyle hem Mevdudî hem de diğer cemaat üyeleri büyük sıkıntılar yaşadılar. Mevdudî 1963'de bir mitingde konuşma yaparken bir suikast girişimine uğradı. Bir arkadaşının öldüğü olayda kendisi yara almadan kurtuldu. Devlet başkanı General Eyyüb Han'ın emriyle Mayıs 1960'da kurulan Anayasa Hazırlama Komisyonu 1962 yılına kadar çalışmalarını sürdürerek bir anayasa taslağı hazırladı. Hazırlanan anayasadaki bazı maddelere karşı çıkarak harekete geçen Mevdudî, çeşitli mitingler ve toplantılar tertipleyerek konunun müsbet yönde son şeklini almasında büyük katkı sağladı. Bunun ardından Pakistan Hükumeti Cemaat-i İslamî'yi kapatarak 65 arkadaşı ile birlikte Mevdudî'yi de

[78] Birışık, *a.g.e.*, s. 20; Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 98-110.

hapse attı.[79] Dokuz ay sonra hapisten çıkan Mevdudî cumhurbaşkanlığı seçimi için siyasî faaliyetlerde bulundu ve Muhammed Ali Cinnah'ın kızkardeşi olan Fatıma Cinnah'ı cumhurbaşkanı adayı olarak destekledi. Ancak seçimi General Eyyüb Han kazanarak cumhurbaşkanı oldu. 1965'de Hindistan-Pakistan savaşı çıkınca Eyyüb Han'ın yardım istemesi üzerine Mevdudî, devlet radyosundan halkı ülkeyi korumak için cihada çağıran konuşmalar yaptı ve yerel basında yazılar yazdı. 1966-1968 yılları arasında dikta rejimine karşı çıkarak Pakistanın demokrasiye geçmesi talebiyle çok sayıda miting ve toplantı yaptı. Bu tarihlerde çeşitli ülkelerden davet teklifleri aldıysa da, yurt dışına çıkma yasağı olduğundan dolayı bu tekliflerin değerlendiremedi.[80] 1970'te seçimlere katılan Cemaat-i İslamî beklenen sonucu elde edemedi.[81] Mevdudî, 1972'de hastalığı şiddetlenince cemaatin fiilî liderliğinden ayrıldı ve kendisini, yazmayı planladığı kitaplarına ve ilmî çalışmalarına verdi. Yerine Tufeyl Muhammed emir olarak seçildi.[82] 1977 yılında Emir hapisteyken ülke kargaşaya sürüklenince Mevdudî yeniden cemaatin liderliğini aldı ve Zulfikar Ali Butto'nun muhalifi bir lider konumunu üstlendi. Ancak ömrü daha fazla vefa etmedi ve Mevdudî Eylül 1979'da vefat etti.

Mevdudî Pakistan siyasetinde pek başarılı olamamışsa da, onun bu mücadele için geliştirdiği İslamî fikirler Pakistan sınırlarını aşarak bütün dünyadaki genç Müslümanları etkilemiştir. Bu etki günümüzde de devam etmektedir. Çünkü o, önce Batı'nın laik düşüncelerini çok iyi tetkik etmiş, ancak ondan sonra onların karşısına Kur'ân ve Sünnet'in ışığında ele aldığı İslam'ı mükemmel bir hayat nizamı olarak ve adeta iki artı iki gibi net ve mantıkî bir

---

[79] Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 124-125.

[80] Birışık, *a.g.e.*, s. 19-23.

[81] Abdullah Manaz, *a.g.e.*, s. 319.

[82] Elîfuddîn et-Turabî, *a.g.e.*, s. 161.

biçimde koymuştur. Böylece yeni nesillere özgüven ve bütün müslümanlara da laik Batılı düşünceler karşısında fikrî asalet kazandırmıştır.[83]

4. Eserleri

Seyyid Mevdudî yazarlık hayatına on sekiz yaşında başladı ve vefatına kadar dinî, ilmî, tarihî, ictimaî ve siyasî konularla ilgili 120 küsür kitab ve risale neşretti. Binden fazla konferans verdi. Bunlardan 700 kadarının kayıtları mevcut olup bir kısmı neşredilmiştir. Eserlerinin nerdeyse tamamını Urduca kaleme almıştır.[84] Eserleri başta Arapça, İngilizce ve Bengalce olmak üzere çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Türkçe'ye de çok sayda eseri tercüme edilmiştir. Mevdudî'nin eserlerinden en önemlilerini konusuna göre şöyle sıralaya biliriz:

Mevdudî'nin Kur'ân ve Sünnet'le ilgili en önemli eserleri şunlardır: *Tefhîmu'l-Kur'ân, el-Mustalahâtu'l-Erbeatu fi'l-Kur'ân, Mebâdiun Esâsiyye li fehmi'l-Kur'ân, Tercemetu'l-Kur'ân bi'l-Lugati'l-Urdiyye, Mebadiu'l-İktisâd fi'l-Kur'ân, Fedâilu'l-Kur'ân, Kitâbu's-Savm, Mekânetu's-Sünne fi't-Teşrî', el-Kur'ân ve'l-Hadîs, Tefhîmu'l-Ehâdîs* vb.

Siyer ve tarih konusunda yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *Sîretu Seyyidi'l-Âlem, en-Nübuvvetu'l-Muhammediyye fi Mehkemeti'l-Akl, Risaletu's-Sîretu'n-Nebeviyye, Sîratu'r-Rasûl, Sîratu Hatemi'l-Murselîn, es-Sîratu't-Tâhire, el-Kur'ân ve'r-Rasûl, Seyyidu'l-Âlem* vb.

Akaid ve kelam kolularıyla ilgili kaleme aldığı eserleri şunlardır: *Hakîkatu'l-Îmân, Mebâdiu'l-İslâm, el-Hutebu, Nazratun Fâhisatun ale'l-İbâdêti'l-İslâmiyye, Hutabu'l-Haremi'ş-Şerîf, el-İslâm ve'l-Cahiliyye, Tarîku's-Selâm, el-Hadâratu'l-İslâmiyye, ed-Dînu'l-Kayyim, el-Ba's ba'de'l-Mevt, Meseletu'l-Cebr ve'l-İhtiyâr, Fi Mehkemeti'l-Akl* vb.

---

[83] Muhammed Han Kayanî, *Ebu'l-A'la Mevdudî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri*, Mevdudî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum, edi. Abdulhamit Birışık, içinde 121-139, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 126.

[84] Birışık, *a.g.e.*, s. 24-36.

Mevdudî'nin sosyal ve içtimâî konularda yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *el-Hicâb, Hukûku'z-Zevceyn, Harekatu Tehdîdi'n-Nesli fi'l-Mîzân, el-İslâm ve'l-Adâletu'l-İctimâiyye, el-İslâm ve Tanzîmi'l-Usrati, Meseletu'l-Libâs, Meseletu Teadüdi'z-Zevcât, Nizâmu'l-Hayâti fi'l-İslâm* vb.

Cemaat-i İslamî ve İslamî Davet hakkındaki eserleri: *ed-Davetu'l-İslâmiyye ve Mutetallibâtuhu, Tecdîdu'd-Dîn ve İhyâuhu, Şehâdetu'l-Hak, es-Sıfâtu'l-Lâzime li'l-Âmilîne fi Mecâli'd-Daveti'l-İslâmiyye, eş-Şurûtl'-Lâzime li necâhi'l-Hareketi'l-İslâmiyye, el-Cemâatu'l-İslâmiyye, Davetu'l-Cemâati'l-İslâmiyye, Masdaru Kuvveti'l-Muslim, Devru'l-Merati'l-Muslime fi'l-Hareketi'l-İslâmiyye, Ma Hiye'd-Davetu'l-İslâmiyye, ed-Davetu'l-İslâmiyye ve Menhecuhu* vb.

Eğitimle ilgili eserleri: *Menhecun Cedîdun li't-Talîm ve't-Terbiye, el-Menhecu'l-İslâmî li't-Talîm ve Turuku Tezfizihi fi Pakistan, Menhecu't-Talîmi'l-İslâmî, Hutbetu Tevzîi'ş-Şehâdêt, et-Ta'lîmât* vb.

Mevdudî'nin devlet, siyaset ve iktisat gibi farklı konulara ilişkin çalışmaları da vardır. Bunlardan bazıları mustakil kitab şeklinde bazılılarını ise diğer konularda yazdığı eserlerin içerisinde ele almıştır. Bu konulara ait eserlerinden bir kısmını şöyle sıralayabiliriz.

1. *Nazariyyetu'l-İslâmi's-Siyâsiyye*: İlk defa 1939'da Lahor'da yayımlanan eser 1964'de Dehli'de *"Political Theory of Islam"* adıyla İngilizce çevrilmiş ve neşredilmiştir.

2. *Keyfe Tukâmu'l-Hukumetu'l-İslâmiyye*: Eserin orijinal ismi *"İslâmî Hükümet kis Tırah Kâim hoti hey"* olup 1941'de Lahor'da basılmıştır. 1947'de *"The Process of İslamic Revolution"* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş eser Türkçeye *"İslam İnkilabının Süreci"* adıyla çevrilmiştir. Eser İslâmi bir yönetimin nasıl kâim olacağı sorusuna verilen bir cevap niteliğindedir.

3. *el-Hilâfetu ve'l-Melik*: Türkçe'ye Hilafet ve Saltanat adıyla çevrilen eserin orijinal ismi Hilâfet aôr Mulûkiyet olup 1967'de Lahor'da basılmıştır. Eserde Hilâfet'in

nasıl aşamalı olarak slatanata ve monarşiye dönüştüğü ve ideolojik faciada hangi etkenlerin rol oynadığını ayrıntılı olarak dile getirmiştir.

4. *ed-Devletu'l-İslâmiyye*: Çağımızda bir İslâm devleti nasıl meydana getirilebilir, bunun modern demokratik çerçeve ve çizgileri ne olabilir ve modern bir devlet İslâmi kalıba nasıl sokulabilir? Eser bu konulardan bahseder.

5. *Kadâyânâ ed-Dâhiliyye ve'l-Hâriciyye*: Eser Pakistan'ın iç ve dış meselelerinden bahseder.

6. *el-Cihâd fi'l-İslâm*: Eserde İslâm açısından savaşın bütün kuralları ayrıntılı olarak ele alınmış, bu kurallar diğer dinlerin savaş kurallarıyla kiyaslanmış ve İslâmın barış severliği çeşitli yönleriyle vurgulanmıştır.

7. *Meseletu'l-Kavmiyye*: Eserde müslümanların milliyetçiliği toprak, ırk, renk, kabile veya topluma değil İslâmiyete dayandığı vurgulanıyor. Bu kitap Pakistan'ın kuruluşunda etkin bir silah olarak kullanılmıştır.

8. *Meseletu'l-Hilâfe*: Eserde Osmanlı Hilafeti'nin tehlikede olduğu günlerdeki tartışmaları konu edinmiştir.

Seyyid Mevdudî'nin siyasete ilişkin eserlerinin hepsini ayrıca zikr etmek çalışmamızın hacmini aşacağından sadece en önemlilerin isimlerini zikr ederek gececeğiz: *eş-Şerîatu'l-İslâmiyye ve Turuki Tenfizihâ fi Pakistan, Esasu'd-Düstûri'l-İslâmî fi'l-Kur'ân, Tedvinu'd-Düstûri'l-İslâmî, Ukûbetu'l-Murted fi't-Teşrîati'l-İslâmiyye, Hukûku Ehli'z-Zimmeti fi'd-Devleti'l-İslâmiyye, el-Mukterihâtu'd-Düstûriyye, Hukûku'l-İnsani'l-Esâsiyye, İstiftâu Zû Bâl, Havle Tatbîki'ş-Şerîati'l-İslâmiyye fi Pakistan, el-İslâm ve'd-Dîmukratiyyeti'l-Alemâniyye, el-Mutâlibe bi İkâmeti'n-Nizâmi'l-İslâmî, Nizâmu'l-Hayâti li'l-İslâm ve mebâdiuhu'l-Esâsiyye, Mefâhîmu İslâmiyyetun havle'd-Dîn ve'd-Devle, Nazariyyetu'l-İslâm ve hedîhi fi's-Siyâse ve'l-Kânûn ve'd-Düstûr, Mebadiu'l-İslâmi'l-İktisâdiyye ve's-Siyâsiyye, el-Hareketu li İâdeti'd-Dîmukrâtiyye, Kadiyyetu Keşmîri'l-Muslime, Esasu'l-İktisâd beyne'l-İslâm ve'n-Nizamu'l-Muâsıra, Nizâmu'l-İktisâdi'l-İslâmî* vb.

5. Tefhîmu'l-Kur'ân Tefsiri

Seyyid Mevdudî'nin *Tefhimu'l-Kur'ân* tefsiri son dönemde kaleme alınmış ve kendine has bir üslubu olan ender eserlerden bir tanesidir. Aynı zamanda Mevdudî'nin en önemli eserlerinin başında *Tefhîm* gelmektedir. Eser yaklaşık 30 senede tamamlanmıştır. Mevdudî tefsiri yazmaya 1942 yılının Şubat ayında başladı. Fakat Cemaat-i İslâmî'nin kurulması ve kendisinin de emir seçilmesi üzerine eserin tamamlanması süreci uzadı. Nihayet 1972 senesinin Haziran ayında eseri tamamladı.[85]

Müellif eserin giriş kısmında eseri kaleme almasındaki maksat ve metodlardan bahseder.[86] Öncelikle, sırf sevap kazanmak maksadıyla yeni bir tefsir veya meâl çalışmasına girilmesinin vakit kaybı olduğunu düşünüyor. Ona göre bu sahada mutlaka bir çalışma yapılması gerekiyorsa, yapılacak çalışma daha önceki tecrübe ve tefsirlerin eksik yönlerini tamamlamalı ve öncekilerin ele almadığı yönleri açıklamalıdır.[87] Mevdudî, iki sebepten dolayı bu eseri yazmaya karar verdiğini söylüyor. İlk sebep olarak Kur'ân'ın anlaşılması yolunda daha önce yapılan meâl ve tefsirlerde bazı yönlerin eksik kaldığını müşahede ettiğini ve bu boşluğun doldurulmasının gerekli olduğunu kaydeder. Diğer taraftan ülkesindeki aydınların her geçen gün Kur'ân'a daha çok yönelmeye başladıklarını gördüğünü ve meâl ve tefsir konusundaki zaâfların giderilmesi ile Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması konusunda onlara bir hizmette bulunabileceğini söyler.

---

[85] Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 161.

[86] *Tefhîmu'l-Kur'ân* tefsiri üzerine yapılmış en önemi çalışmalardan bazıları şunlardır: Elîfuddin Turâbî, *el-Ustad el-Mevdûdî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, (yüksek lisans tezi), Ummi'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve İslamî Araştırmalar Fakültesi, Kitab ve Sünnet bilimdalı, Danışman: Ahmed Ahmed Galuş, Mekke 1983; Muhammed Kasîm Mansûr, *Menhecu'l-Mevdûdî fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (yüksek lisans tezi), Uluslararası İslam Üniversitesi, Usûluddîn Fakültesi, Danışmanlar: Abdurrahman Salim ve Abdurrahman Kakahil, İslamabad 1989; Zafer Koç, *Ebu'l-A'la el-Mevdudî ve Tefsirdeki Metodu*, (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, SBE, Danışman: Salih Akdemir, Ankara 1995.

[87] *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, s. 7.

Mevdudî, bu çalışmanın ne sadece alimler ve araştırmacıların bu sahadaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere, ne de Arapça'ya vakıf olan ve medrese eğitimi görmüş kimselerin Kur'ân'ı derinlemesine tetkik etmelerini sağlamak amacıyla hazırlandığını, aksine bu çalışmayı yapmakla aslında orta seviyede eğitim görmüş olan kimselerle, Arapça bilmeyen ve Kur'ân ilimlerinin geniş hazinelerinden yararlanma imkanından yoksun olan aydınlara seslenmeyi hedeflediğini vurgular. Bu yüzden *Tefhîm* tefsiri içerisinde tefsir ilmi uzmanları bakımından çok önem taşıyan bir takım tefsir bahislerine girilmekten kaçınıldığı görülür. Mevdudî, o tür münakaşaların bu kimseler açısından bir yarar sağlamayacağını düşünmüştür. İşte bu şekilde belli bir okuyucu kitlesini hedef alması, belki de Mevdudî tefsirini diğer tefsirlerden ayıran en belirgin özelliklerden biridir.[88]

Tefsirin giriş kısmının sonunda Mevdudî Kur'ân'ı anlamakla ilgili bazı önemli ipuçları verir. Burada özetle onlara değinmeyi uygun görüyoruz. Öncelikle, çok farklı kişiler, farklı amaçlarla Kur'ân'a yaklaştıkları için, bütün herkesin ihtiyacına cevap verecek genel-geçer bir Kur'ân okuma tavsiyesi sunmanın imkansız olduğunu söyler. Fakat, sadece Kur'ân'ı anlamak ve insanî problemlerinin çözümünde O'nu rehber edinmek isteyen kimselerin ihtiyaçlarını karşılayacak ve zorluklarını ortadan kaldıracak birtakım tavsiyeler ve öneriler sunulabileceğini söylüyor ve onları şöyle sıralıyor:

a. Kur'ân'ı açık ve tarafsız bir kafa ile okumak: Kur'ân'ın vahiy olduğuna inansın ya da inanmasın, bir kimse mümkün olduğu kadar, O'nun lehinde ya da aleyhinde sahip olduğu önyargıların tümünden zihnini temizlemeli, önceden edindiği tüm fikirleri yok etmeli ve bundan sonra sadece anlamak amacıyla O'na yaklaşmalıdır. Aksi halde Kur'ân'a yaklaşan kimseler satırlar arasında kendi düşüncelerini okurlar ve bu nedenle Kur'ân'ın iletmek istediği mesajı kavrayamazlar.[89]

---

[88] *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, s. 7-8.

[89] *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, s. 35.

b. Kur'ân'ı derinlemesine anlamak isteyenlerin onu bir çok kez ve her seferinde başka bir bakış açısıyla okumaları: Mevdudî kendi tecrübesine dayanarak okuyucunun ilk okuyuşta zihninde oluşan soruların cevaplarını sonraki okuyuşlarda bulabileceğini söylüyor. Ayrıca Kur'ân'ı ikinci kez okuyan bir kimse Kur'ân'ı okurken O'nun temel ilkelerini ve bu ilkeler üzerinde kurmak istediği hayat tarzını da kavramaya çalışmalıdır. Yazar bunun yanısıra okuyucunun Kur'ân'ı okurken kafasına takılan soruları not etmesinin, Kur'ân'ın ilerleyen bölümlerinde ve ya bir sonraki okuyuşlarda o soruların cevaplarının bulunması konusunda okuyucuya çok büyük kolaylık sağlayabileceğini kaydeder.[90]

c. Kur'ân'nın mesajını pratiğe aktarmak: Mevdûdi'ye göre Kur'ân'ın mesajını pratiğe aktarmaksızın O'nun ruhunu tam anlamıyla kavramak mümkün değildir. Çünkü Kur'ân kolayca okunacak bir soyut teori ve fikirler kitabı değil, insanları bir harekete davet etmek ve bu harekete uyanların etkinliklerini, bu amacı elde edebilmeleri için yönlendirmek üzere gönderilmiş bir kitaptır. Bu nedenle O'nun gerçek anlamını kavraya bilmek için kişinin hayatın bağrına atılması, iman ile küfür, İslamî ile gayri İslamî, hak ile batıl arasındaki çatışmada etkin bir rol alması gerekir. Ancak bu şekilde kişi, Kur'ân'ın vahyedildiği dönemde olanları anlayıp tecrübe edebilir.[91]

Tefhîmu'l-Kur'ân, yayınlanmasını müteakip büyük ilgi uyandırmış ve İngilizce, Sindce, Bengalce, Peştuca, Farsça, Arapça ve Türkçe gibi bir çok dile tercüme edilmiştir. Tefhîm'in Türkçe iki tercümesi vardır. Bunlardan ilki Ali Bulaç yönetimindeki bir kurul tarafından yapılmış ve ilk baskısı 1986-1989 yılları arasında İstanbul'da yedi cilt halinde basılmıştır. İkincisi ise, Mehmet Arslan tarafından yapılmış ve 1997'de yine İstanbul'da yedi cilt halinde yayınlanmıştır.[92]

---

[90] *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, s. 36.

[91] *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, s. 37; Ayrıca Mevdûdi'nin Kur'ân'ı anlamakla ilgili tavsiyelerini daha geniş şekilde görebilmek için bkz: *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, Bekir Karlıağa, İşaret Yay., İstanbul, 1997.

[92] Mustafa Özel, *Elmalılı ve Mevdudî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (doktora tezi, 1999), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 48-49.

Çalışmamızda Ali Bulaç yönetimindeki kurul tarafından tercüme edilmiş ve 1997'de İstanbul'da İnsan Yayınları'ndan yedi cilt halinde çıkmış tercümeyi esas alacağız.

Tefhîmu'l-Kur'ân'ın en belirgin özelliği yazarının, belki de tarihte ilk kez, Kur'ân'da adı geçen yerlere ve peygamberlerin yaşadığı coğrafyaya bir inceleme araştırma gezisinde bulunmasıdır.[93] Mevdudî, iki arkadaşıyla birlikte Kur'ân'da geçen yerleri ve peygamberlerin yaşadığı bölgeleri görmek maksadıyla, 3 Kasım 1959-6 Şubat 1960 arasında üç aylık bir süre için seyahate çıktı. Haliç bölgesi, Hicâz, Suriye, Ürdün, Filistin, Kudüs ve Mısır'daki tarihî ve dinî yerleri gezerken; buralarla ilgili bilgi ve belge fotoğraf ve harita toplamaya çalıştı. Bundaki temel gaye *Tefhîmu'l-Kur'ân'ı* sağlam bir tarihî bilgi zeminine oturtmaktı.[94]

Mevdudî'nin daha çok tarihî olayları değerlendirirken harita ve fotoğraflara yer vermesi, gerekli konularla ilgili arkeoloji bilgi ve bulgulara değinmesi, İslamî davete ve buna parelel olarak İslamî hayat tarzına temel oluşturmaya çalışması, İslamî hayat tarzının özelliklerini ortaya koyma çabası, her surenin başında o sure ve surenin arka planı hakkında giriş mahiyetinde yazılar yazması, Kur'ân'ı Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'la karşılaştırması vb. *Tefhîmu'l-Kur'ân'ın* en belirgin özelliklerindendir.[95]

---

[93] Mustafa Özel, *a.g.e.*, s. 43.

[94] Birışık, *a.g.e.*, s. 21; Esad Gîlânî, *Mevdudî'nin Hayatı*, s. 161-162.

[95] Mustafa Özel, *a.g.e.*, s. 44-47.

C. SEYYİD KUTUB

1. Yaşadığı Dönemin Siyasî ve Sosyal Şartları

Osmanlılar'la Memlükler arasındaki Mercidâbık muharebesinden sonra 1517 senesinde Memküklerin hakimiyetine son verildi ve Mısır Osmanlı yönetimi altına girdi.[96] Osmanlı İmparatorluğunun bir ili olarak Mısır'ın yönetimi Sultan Süleyman tarafından çıkarılmış bir yasayla kurallara bağlanmıştı. Bu yönetimin diğer Osmanlı eyaletlerinde uygulananlardan farklılığı vardı. Bu farklılığın da amacı Mısır'da olası ayaklanmalara fırsat vermemekti.[97] Zaman zaman sorunlar yaşansa da Osmanlı idaresi belli bir süreye kadar Mısır'a hükmetti. 16. asrın sonları ve 17. asırda Mısır'da birbirini takip eden isyan hareketleri bölgedeki Osmanlı yönetimini giderek sarsıyordu. Mısır'ın coğrafi konumunun yanısıra zengin tabiî kaynaklara sahip olması 18. asırdan itibaren Avrupalı devletleri Mısır'a çekmiş, sanayi inkilabının gelişmesine parelel olarak özellikle 19. Yüzyılın başından itibaren Mısır Avrupalı devletlerin rekabet ve çatışma sahası haline gelmiştir. Bu çatışmada Fransa ve İngiltere baş rolu oynamışlar.[98] 17. asır boyunca Fransa'da Mısır'ı zaptetmek tasavvuru müzakere edilmiş, fakat Osmanlı devleti ile anenevi iyi münasabetlerin bozulmaması için bu düşünce gerçekleştirilememiştir. Fransa'nın Mısır'daki siyasî menfaatleri İngiltere'ninkine nazaran daha üstündü İngiltere'nin Mısır'da isyan eden ve mustakil bir devlet kurmaya çalışan Ali Bey ile bir ticaret anlaşması yaparak İngiliz gemilerinin Kızıldeniz'e girmelerine müsaade edilmeleri üzerine Napalyon kumandasındaki 35.000 askeri taşıyan Fransız donanması, 1789'da Mısır'a yanaştı. İskenderiye ve Kahire işgal edildi. Bir ay sonra Fransız donanmasının İngiliz amirali Nelson tarafından Ebu Kır limanında tahrip

---

[96] Abdullah Habas, *Seyyid Kutub el-Edîbu'n-Nâkid*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1983, s. 28; Gustav Edmund Von Grunebaum, *İslamiyet*, III, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara 1993, s. 121.

[97] Gustav Edmund Von Grunebaum, *a.g.e.*, s. 66.

[98] Emine Altunay Şan, *Mısır'ın 1882'de İngilizler Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Takip Ettiği Siyaset*, (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Danışman: Mehmet Evsile, Samsun 2001, s. 9.

edilmesi Fransızlar'ı Mısır'dan erken ayrılmaya zorladı. Fransızlar 1801'de Mısır'ı terkettiler.[99]

Bundan sonra Mısır bir süre Kavalalı Hanedanı tarafından yönetildi. Bu süre içerisinde Mehmed Ali Paşa'dan sonra gelen valiler Mısır'ı Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayırma yolunu tutmuştur. Zamanla Mısır valileri Hidiv ünvanını aldılar. 1879'da Ahmed Arabî Paşa yönetimi ele aldı. Arabî Paşa İskenderiye istihkamlarını takviye edince İngilizler kuşkulanmaya başladılar ve Mısır'ı işgal ettiler. 3 Ocak 1883'de neşrettikleri bir beyanname ile de Mısır'da diledikleri kadar kalacaklarını ilan ettiler. İngilizler bu sefer, Mısır Hidivlerinin Osmanlılar'la olan bağlarının kopması için çalıştılar.[100] Daha önce Fransız emperyalizminin kontolündeyken, Mısır, bu defa İngiliz emperyalizminin kontrolüne girdi. Parlamenter hayata son verildi. Ordu, İngiliz subay ve yöneticilerinin gözetimi altında yeniden düzenlendi. Ülkenin siyasal, ekonomik ve kültürel hayatı onların kontrolü altına girdi.[101]

Dünya üzerinde oldukça geniş coğrafi sahaya yayılan Osmanlı Devleti'nin çözülmesi 19. Yüzyılda hızlanmıştır. Gerek içtimâî-siyasî-askerî müesseselerdeki bozulma, gerekse jeopolitik öneme haiz olan memleket topraklarını dış güçlerin rekabet sahası haline gelmesi bu hızlanmada başlıca rolu oynamıştır. İşte Osmanlı Devleti'nin Mısır Eyaleti'nin elden çıkması da bu gelişmelerin bir sonucuydu.

Nihayet Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden kısa bir müddet sonra, Mısır'da istiklal hareketleri başladı. Sad Zağlul Paşa bağımsızlık uğruna bir çok iş yapmaya çalışdıysa da 1927'de öldürüldü. Onun ölümünden sonra siyasî partiler ve diğer cemiyetler emperyalizme karşı birleşmeye başladılar. Bu dönemde Ahmet

---

[99] Kamil Yılmaz, *Seyyid Kutub: hayatı,fikirleri, eserleri*, Hikmet Yay., İstanbul 1980, s. 22.

[100] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 22; Daha geniş bilgi için bkz; Emine Altunay Şan, *Mısır'ın 1882'de İngilizler Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Takip Ettiği Siyaset*, (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Danışman: Mehmet Evsile, Samsun 2001.

[101] İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Ankara 1992, s. 16.

Hüseyin başkanlığında kurulan Mısru'l-Fetat Partisiyle birlikte Hasan el-Benna başkanlığındaki el-İhvânu'l-Muslimûn cemaati de siyaset sahnesine çıktı. 1930-1935 yılları arasındaki büyük öğrenci hareketleri sonucunda İngilizler, ülkenin bir ölçüde bağımsızlık hakkını tanımaya kendilerini zorunlu hissettiler ve Mısır bazı şartlarla kısmen bağımsızlık elde etti.[102] Ama ülkede İngiliz baskısı hala devam etmekteydi. 1939'da Hasan el-Benna hapisten çıktıktan sonra yerli ve yabancı emperyalizme karşı cephe aldı ve halkın da tepkisi artmaya başladı.

1948 senesinde yahudiler'le müslümanlar arasında ortaya çıkan Filistin savaşında Mısır ordusu büyük kayıp verdi. Müslüman Kardeşler mustakil kuvvetler halinde fiilen savaşa katılarak büyük başarı gösterdiler. 1948'de Müslüman Kardeşler krallık idaresine karşı İslâmî cemiyet kurma gayesine matuf silahlı ayaklanma hazırlığı ile itham edilerek, Hasan el-Benna başta olmak üzere ileri gelenler tutuklandı. 1949 yılında tahliye edilen Hasan el-Benna aynı yılın şubat ayında kimliği belirsiz kişiler tarafından öldürüldü. İlkin tahkikatlar sonucunda cinayetin kimler tarafından işlendiği belirlenemedi. Daha sonralar cinayette Kral Faruk'un parmağı olduğu ortaya çıktı.[103] Hasan el-Benna'nın ölümü geniş çaplı itirazlar dalgasına ve İngiliz düşmanlığına yol açtı. Olayların yayılması üzerine Kral Faruk, İngilizler'le işbirliği yaparak ülkede sıkı yönetim ilan etti. Bütün halk güçleri yerli ve yabancı emperyalizme cephe aldı ve ülke 1951'de barut fıçısına döndü. 23 Temmuz 1952'de Mısır ordusunun "genç subaylar" adlanan kanadı krallık idaresini devirmek ve memleketten İngilizler'i tamamen çıkartarak istiklali gerçekleştirmek üzere harekete geçti. Aynı gün albay Nasır ve arkadaşları idareyi ele geçirerek Kral Faruk'u tahttan inmeye mecbur ettiler. Böylece, krallık yönetimine son verildi ve 1953'te cumhuriyet ilan edildi. General Necip devlet ve hükümet başkanı oldu. 1954 yılında iki lider arasında meydana gelen anlaşmazlık yüzünden baş vekillik Nasır'a devredildi. General Necip cumhurbaşkanlığından ayrıldı, yerine Nasır cumhurbaşkanı oldu.[104] Mısır, 1956'da yapılan anlaşmalarla

---

[102] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 17.

[103] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 24.

[104] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 25.

tam bağımsızlık elde etti. Bu siyasî olaylar ve hareketler beraberinde fikrî ve toplumsal gelişmeleri de getirdi, bu alanda büyük şahsiyetlerin yetişmesinde mühüm etkenlerden oldu.[105]

2. Hayatı

Seyyid Kutub 1906 yılında Mısır'ın Asyut (veya Suyut) vilayetine bağlı Mûşâ köyünde orta gelirli bir ailede doğdu.[106] Ailenin dört çocuğundan birisiydi. Seyyid Kutub'un babası İbrahim ziraatla uğraşan, yoksul ve muhtaçlara yardım eden mütedeyyin birisiydi. Soyunun Suudî Arabistan'dan ya da Hindistan'dan geldiği ile ilgili iki görüş vardır. Kesin olarak bilinmemekle birlikte, Seyyid Kutub'un Ebu'l Hasan Ali en-Nedvî ile bir konuşmasında soyunun Hindistan'dan geldiğini açıkladığı görülür.[107] Seyyid Kutub altı yaşına geldiğinde ailesi onu köydeki ilk okula yazdırdı. Bir yandan okula devam eden Kutub, diğer taraftan da köyündeki bir hocanın yanında Kur'ân hıfzına çalışıyordu.[108] On yaşında ilkokulu ve hafızlığı tamamlayarak tahsilinin devamı için Kahire'ye gitti. Orta ve lise tahsilini Ezher'de tamamladıktan sonra yüksek tahsil için Kahire Üniversitesi'nin Dâru'l-Ulûm fakültesine girdi. Bu esnada babası vefat edince annesi ve kızkardeşleri Kahire'ye taşındılar. Artık ailenin tüm sorumluluğu onun omuzlarındaydı. Dâru'l-Ulûm'da eğitimini sürdürürken bir taraftan da *el-Ahram* gazetesinde yazılar yazmaktaydı. 1933'de 26 yaşında fakülteden birincilikle mezun

---

[105] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 18.

[106] Ahmed Mevsılı, *el-Usûliyyetu'l-İslâmiyye: Dirâsetun fi'l-Hitâbi'l-İdiyûlûcî ve's-Siyâsî İnde Seyyid Kutub*, en-Naşir, 1993, s. 17; İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 25; Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 35; Abdülbaki Muhammed Hüseyin, *Seyyid Kutub: Hayatuhu ve Edebuhu*, Daru'l-Vefa, 1986, s. 17; Muhammed Berekât, *Seyyid Kutub*, çev. Beşir Eryarsoy, Risale Yay., İstanbul 1987, s. 15; Abdullah el-Habâs, *Seyyid Kutub el-Edîbu'n-Nâkid*, Mektebetu'l-Menâr, Zarkâ 1983, s. 79.

[107] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 25.

[108] Seyyid Kutub'un köydeki çocukluk yıllarından bahseden belli başlı bilgi kaynağı kendisinin kaleme aldığı ***"Tıflun mine'l-Karye"*** adlı eseridir.

oldu ve aynı yıl Dimyat şehrinde ortaokul öğretmeni olarak görev aldı.[109] Bir süre burada çalıştıktan sonra başka bir yere nakledilmesini ister ve Benî Süfeyv'e geçer. Daha sonra Hülan ortaokuluna nakledilir. Buradan da Milli Eğitim Bakanlığı'nda danışmanlığa atanır. Bu arada devrin ünlü edip ve yazarlarından Taha Hüseyin, Abbas Mahmud el-Akkad ve Mustafa Sadık er-Rafiî gibi kimseleri yakından izledi ve onlarla aynı dergilerde makaleler yazdı. 1939'da *el-Muktatafât* dergisinde yayımlattığı "et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân" isimli makalesiyle dikkatleri üzerine çekti. 1945'de bu makaleyi genişleterek *"et-Tasvîru'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân"* adlı kitabını neşrettirdi. *"Meşâhîdu'l-Kiyâmeti fi'l-Kur'ân"* adlı eserini de yine aynı sene çıkardı. 7 Ekim 1946'da Seyyid Kutub'un İslamî ideolojiye sahip çıkılması için çağrıda bulunduğu *"Medârisu li's-Suht"* isimli makalesi yayınlandı. Bu makale Seyyid Kutub'un İslamî ideolojiyi iltizam eden fikrinin ilk fiilî tezahürü olarak kabul edilebilir. Seyyid Kutub bu makalesinde Mısır toplumunun bütün gruplarıyla birlikte siyasî, içtimaî ve ahlakî durumunu acı bir şekilde tenkid ederek imanlı müslümanları bütün bu aksaklıkların ıslahı sadedinde çalışmaya davet ediyordu.[110] 1948'in sonlarında el-Adaletu'l-İctimaiyye fi'l-İslâm adlı meşhur eserini çıkardı. Burada insanlığın özlediği gerçek sosyal adaletin ancak İslâm'la gerçekleşebileceğini, bunun dışındaki anlayışların aldatıcı ve mutsuzluk kaynağı olduğunu vurguluyordu.[111] Seyyid Kutub 1949 yılında doktora yapmak ve eğitim metotlarını araştırmak üzere Eğitim Bakanlığı tarafından Amerika'ya gönderildi. Amerika'da iken İslâmî yazı ve makalelerini yayınlamaya devam etti. Amerikada'ki zamanını dönemin farklı doktrinlerini tahkik etmekle değerlendirdi. "Yeni Eğitim" üzerine yaptığı doktora çalışmalarını tamamladıktan sonra 1951 senesinin Mayıs ayında memleketine geri döndü.[112] Amerika'dan döndükten sonra yazdığı "İslâm ve Medeniyetin Problemleri" adlı eserini yayınladı. Burada ABD'nin bütün dünyada ve özellikle İslâm aleminde fesad ve küfrü hakim kılmak

---

[109] İbrahim Sarmış, *a.g.e*, s. 27.

[110] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 26.

[111] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 30.

[112] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 67.

için yüksek okullar ve üniversiteler açarak nasıl çalıştığını açıkladı. Bu eseriyle Amerikan hayranı uzmanlardan müteşekkil Mısır Maarif Camiasını şaşırttı. Çünkü Amerika'dan, hükümetin beklediği bir Seyyid Kutub dönmemişti. Daha sonra burada fikirlerini açıklamasına mani olmak istenilmesi üzerine 1952 yılında görevinden ayrıldı.[113]

Seyyid Kutub Amerika'ya gidişinden önce Müslüman Kardeşlerle dirsek temasına geçmiş fakat tam anlamıyla intibas etmemişti. 12 Şubat 1949 tarihinde Hasan el-Benna, Kral Faruk ve dünya küfrü tarafından şehit edildiğinde Seyyid Kutub Amerika'da idi. Bu olayın Amerika basınında büyük bir sevinçle karşılandığını görmesi onun Hasan el-Benna'ya ve onun davasına bağlanmasına neden oldu. Mısıra döndükten sonra fiilen Müslüman Kardeşlerin safına katılarak genel merkezin yayın müdürü oldu.[114]

Seyyid Kutub Cemal Abdunnâsır'a düzenlenen suikastın ardından 1954'te 15 sene hapis cezasına çarptırıldı. Hapiste çok büyük işkencelere uğradı, vücudu yaralandı ve üzerine av köpekleri salındı. 1964 yılının sonlarına kadar hapiste kaldı. Nihayet bu sıralarda o dönemin Irak cumhurbaşkanı Abdüsselam Arif, dönemin Mısır yöneticileri ile ilişki kurdu ve kendisine verilen hüküm tamamlanmadan önce serbest bırakıldı. Fakat bir kaç ay sonra silahlı bir devrim hazırlamak ithamı ile ikinci defa tutuklandı.[115] İki yıl kadar süren mahkemelerden sonra 1966'da iki arkadaşı ile birlikte idam cezasına çarptırılır. Bütün ısrarlara rağmen Cemal Abdunnâsır'dan özür dilemesi karşılığında hayatının bağışlanacağı teklifini redd etti. Bunun üzerine 29 Ağustos 1966'da idam edildi.[116]

---

[113] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 67.

[114] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 68.

[115] Muhammed Berekât, *a.g.e.*, s. 27.

[116] Abdülbaki Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 48.

3. Siyasî Faaliyetleri

Seyyid Kutub kırk yaşına kadar siyasetle fazla ilgilenmemiş, bunun yerine düşünce bazında kendini yetiştirmekle zamanını değerlendirmiştir. 1946'da kaleme aldığı *Medarisu li's-Suht* adlı makalesi onun gelecekteki siyasî düşünce ve faaliyetlerinin tomurcuklarını barındıran ilk çalışmasıydı. Seyyid Kutub'un siyasî hayatı fiilî olarak el-Vefa ve es-Sa'diyyin siyasî partilerinde başlasa da Müslüman Kardeşler Teşkilatı'na katılmasıyla hız kazanmıştır.[117] Daha önce söylediğimiz gibi Seyyid Kutub Amerika'ya gitmeden önce Müslüman Kardeşler'le irtibata geçmişse de teşkilata resmen katılması Amerika'dan döndükten sonra gerçekleşmiştir. Seyyid Kutub teşkilat'a katılmasından hemen sonra genel merkezin yayın müdürü oldu. Müslüman Kardeşler Teşkilatı onun için güzel bir çalışma ortamıydı. Çünkü Seyyid Kutub dava olarak benimsediği İslamî görüşü anladığı manada bu teşkilatta buldu ve burada çalışmaya başladı.[118] Seyyid Kutub Müslüman Kardeşlere katıldıktan sonra bilfiil politika arenasına da girmiş oldu. Seyyid Kutub'un bu teşkilatın önde gelen kişilerinden olması ve teşkilatın da Mısır'ın, hatta çağdaş İslam dünyasının siyaset ve düşünce hayatında önemli bir yeri olması ve bazı özellikleri bakımından İslam dünyasında ilk denilebilecek yapıya sahip olması bu teşkilat hakkında birkaç kelime söylememizi gerektirir. Çünkü Seyyid Kutub'un siyasî hayatını teşkilattan ayrı değerlendirmek mümkün değildir.

Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kuruluşu 1928'de İsmailiye'de Hasan el-Benna'nın öndeliğinde altı kişinin katılımıyla gerçekleşti.[119] İslam dünyasının her türlü emperyalist baskıdan kurtulması, her alanda İslam'a bağlı özgür bir İslam toplumunun kurulması, müslüman bireyin, ailenin, hükumetin ve ümmetin oluşturulması, İslam ümmeti arasında birliğin sağlanması ve İslam davetinin

---

[117] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 31 .

[118] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 68.

[119] Hamid İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 271; Brynjar Lia, *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu*, çev. İhsan Toker, Yöneliş Yay., İstanbul 2000, s. 62; Ömer Turan, *İslamî Hareketler*, İstanbul 2002, s. 46; Montgomery Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yanınları, İstanbul 1997, s. 87.

dünyaya yayılması bu teşkilatın belli başlı hedefleri arasındadır.[120] Kısa sürede hızla büyüyem teşkilat, 1932'de merkezini Kahire'ye taşıyarak daha aktif faaliyete başlar. Hasan el-Benna tüm ülke çapında uygulanmak üzere İslamî bir ıslahat programı hazırladı. 1936'lara gelindiğinde Mısır Kralı'na mektuplar yazarak programı açıkladıysa da olumlu cevap alamadı. İkinci Dünya Savaşı sonrası Müslüman Kardeşler Teşkilatı artık neredeyse devlet içinde devlet durumuna gelmiştir. Mısır'ın her yanı teşkilatın okulları, camileri ve kurumlarıyla dolmuştur. Çıkardıkları gazete ve dergiler yüksek tirajlarla satılmaktadır. Sadece Mısır değil, başka ülkelerin gençleri de akın akın Hasan el-Benna'nın çağrısına icabet etmiş, Suriye, Lübnan, Ürdün, Filistin, Fas ve Tunus'ta şubeler açılmıştır.[121] Teşkilat her ne kadar siyaseti asli amaçları içinde bulundurmadıysa da, kaçınılmaz olarak kendisini siyasetin içinde buldu.[122] Müslüman kardeşler evvelde de anlattığımız gibi yerli ve yabancı her türlü sömürüye karşı durmuştur. Bu noktadan hareketle, ülkeyi istila etmiş bulunan İngiliz emperyalistlerine bütün yollarla karşı koyduğu gibi içeride onların kuklası durumunda olan krallara ve krallık rejimine de cephe almıştır. Toplumun değişik kesimlerinden destek gören teşkilat, askerler arasında da "Genç Subaylar" denilen grupla işbirliği yaparak 1952 ihtilalinin gerçekleşmesinde büyük rol oynamıştır. Bu işte teşkilatın amacı krallık rejimi yerine İslam'ı hakim kılmaktı ve başlangıçta bu konuda ihtilal subaylarıyla uyum içinde olmuştur.[123] Fakat yeni kurulan hükumet yönetim şekli ile ilgili Müslüman Kardeşler'e verdikle sözü tutmayınca bu tavır teşkilat tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bir süre sonra Cemal Abdunnasır başta olmakla ihtilal subayları, ihtilalin gerçekleşmesinde kendilerine büyük yardım eden Müslüman Kardeşler'e karşı iyice savaş açmıştır. 1954 yılının Ekim ayında Cemal Abdunnasır'a karşı kim tarafından yapıldığı belli olmayan bir suikast düzenlenmiştir. Başarısızlıkla sonuçlanan suikasttan Kardeşler sorumlu tutulmuş ve teşkilatın çökertilmesi için

---

[120] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 33.

[121] İhsan Eliaçık, *a.g.e.*, s. 166.

[122] Montgomery Watt, *a.g.e.*, s. 87.

[123] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 34.

bir behane olarak kullanılmıştır. Bu olaydan hemen sonra teşkilat kapatılmış, malları müsadere edilmiş ve geniş çapta tutuklamalar başlamıştı. Bu arada Müslüman Kardeşler iftira ve suçlamalara karşı kendilerini savunmak için bildiriler dağıtıyor ve yayın organlarında makaleler yayınlıyorlardı. Onbinlerce tutuklu arasında teşkilatın irşad ve davet müdürlüğü başkanı yayın organlarının yazı işleri müdürü ve dağıtılan bildirilerin çoğunu kaleme alan Seyyid Kutub da vardı.[124] İlk yakalandığı zaman büyük işkencelere maruz kalmış ve bu yüzden akciğerlerinde kanama başladığı için mahkemesi iki ay ertelenmiştir. Mahkeme gizli yapıldı ve Kutub, Cemal Abdunnasır'ı devirmek için komplo hazırlamak suçuyla 15 yıl ağır hapis cezasına çarptırıldı. Cezasının 10 yılını Kahire yakınlarındaki Liman Tire'de geçirdi.[125] Seyyid Kutub, cezaevindeyken bile faaliyetine ara vermedi. Mealim fi't-Tarîk ve Fî Zılâl tefsirinin büyük bir kısmını cezaevindeyken kaleme aldı. Nihayet 1965'de Irak devlet Başkanı Abdüsselam Arif'in Mısır ziyareti esnasında Nasır'dan istemesi üzerine serbest bırakıldı. Nasır siyasî menfaat hesaplarıyla serbest bıraktığı Seyyid'i Akdeniz sahilinde bir kasabada göz hapsinde tutarak onu baskı altında tutmaya çalışıyordu. Fakat işkenceler ve baskılar onu yıldırmamıştı. Bir kaç ay sonra Mealim fi't-Tarîk adlı kitabını neşrettirince tekrar tutuklandı. Ona yöneltilen ithamların başında bu eserindeki görüşleri ve mevcut yönetimi devirme çabası gelmekteydi. İddialara göre Seyyid Kutub, bu kitabıyla yönetimi cahiliye düzeni olarak nitelemiş ve vatandaşları bu doğrultuda yönlendirmiştir.[126] Kendisi tutuklandıktan sonra eseri de yasaklandı. Seyyid Kutub'un eserlerini okuyan, dağıtan ve onu destekleyen her kes gözaltına alınıyordu. Tutuklu iken hasta olmasına rağmen kendisine eziyetler yapıldı. En çok sevdiği yeğeni Rıfat Bekr'e Kutub aleyhinde şahitlik yapmadığı için onun gözleri karşısında şehid oluncaya kadar dövülmek suretiyle kendisine psikolojik işkence uygulandı. Nihayet mahkeme karşısına çıktı ve yakın arkadaşları Abdülfettah İsmail ve Muhammed Yusuf Havvaş'la birlikte idamına karar verildi.

---

[124] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 35.

[125] Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 101.

[126] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 40.

İdam hükmünün açıklanmasından sonra, Müslüman Kardeşler'in yönetimi devirmeye çalıştığı ve dışa bağlı oldukları konusunda bir itirafta bulunması halinde hayatının bağışlanacağı kendisine bildirildi. Cezaevinde bulunan kızkardeşi Hamide Kutub'u da aracı yaparak buna nail ola bileceklerini düşündüler. Fakat Kutub bu teklife kesinlikle red cevabı verdi.[127] Bunun üzerine Seyyid Kutub ve iki arkadaşı hakkında çıkarılan idam kararı 22 Ağustos 1966'da sabaha yakın infaz edildi ve bir kaç gün gizli tutuldu. İdam haberi yayılmasının hemen ardından İslam dünyasının bir çok yerinde protesto miting gösterileri yapıldı. Pakistan, Lübnan, Tunus, Ürdün, Sudan, Irak, Fas başta olmakla bir çok ülkeden müslüman kuruluşlar olayı şiddetle kınadılar.

Mahkemesinde kendisine yöneltilen sorulardan, onun herhangi bir suçdan dolayı değil bizzat düşüncelerinden dolayı öldürüldüğünü görmek mümkündür. Seyyid Kutub kendisini bir davetçi olarak görüyor ve en büyük ihtilalın gönüllerde yapılan ihtilal olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden hiç siyasetle uğraşmadı diyebiliriz. Aksine o düşüncelerini anlattıkça siyeseti de peşine takmış oldu.

4. Eserleri

Bir edip, şair, ıslahatçı ve siyasî düşünür olarak Seyyid Kutub'un çeşitli mevzularda yayımlanan ve yayımlanmayan çok sayıda eseri vardır. Çeşitli dergilerde ve özellikle de *er-Risaletu ve'l-Âlemu'l-Arabiyyu ve'l-Ehram* gibi gazetelerde yüzlerce makalesi neşrolunmuştur. Bunlardan da bazılarının yayın yönetmeniydi. Seyyid Kutub'un neşrolunmuş kitaplarının tamamı ise 24 civarındadır. Onun düşünce gelişimine bağlı olarak yazarlık hayatını iki döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki 1933-1948 yıllarına, ikinci dönem ise 1949'tan vefatına kadar olan zamana denk geliyor. Düşünce bağlamında liberallıktan İslam'a doğru yöneldiği bu merhalelerde kaleme aldığı kitapların tabiatında da esaslı değişikliklerin olduğu görülür. İlk merhalede şiir ve edebî araştırmalara

[127] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 52.

ağırlık verirken, ikinci merhalede dinî ve siyasî konulara yöneldiği açıkça görülür. Eserlerini değerlendirirken bu süreci dikkate almak gerekir.[128] İlk merhalede yazdığı eserleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *Muhimmetu'ş-Şâir fi'l-Hayât*: 1933. Bu kitap Seyyid Kutub'un ilk müstakil eseridir. 1932 yılında Daru'l-Ulûm fakültesinde öğrenci iken sınıfda okumak üzere hazırladığı bir seminerin kitap haline salınmış şeklidir.

2. *eş-Şâtiu'l-Mechul*: 1934. Eser çeşitli içtimâî konularda yazılmış şiirlerin toplusudur.

3. *Nakdu Kitabi Mustakbeli's-Sekafiyye fi Mısr*: 1953. Eserde Seyyid Kutub Taha Hüseyin'in *Kitabu Mustakbeli's-Sekafiyye fi Mısr* eserini eleştiriyor ve esas eleştirilerini Taha Hüseyin'in "Mısır Batı medeniyetinin bir parçasıdır" fikri üzerine yoğunlaştırıyor.

4. *et-Tasviru'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*: 1944. Eser Seyyid Kutub'un İslamî sahada yazdığı ilk kitabıdır. Fakat mevzular siyasî ve içtimâî yönden değil, edebî yönden ele alınmıştır. Eserde Kur'ân'ın eşsiz üslubu konu edilerek yine Kur'ân'dan getirilmiş delillerle esaslandırılarak O'nun fesahat ve belagatı incelenmiştir. Kutub Kur'ân'ın tablolarını toplamakdaki amacının, onları bir araya getirmek olmadığını söyleyerek gerçek hedefinin anlatımda onların bir esas olduğunu göstermek ve Kur'ân'daki her şeyin bu ilkeyi açıkladığını ifade etmektedir.[129] Eser bu konuda kaleme alınmış en önemli eserlerden biridir.

5. *Meşâhidu'l-Kiyameti fi'l-Kur'ân*: 1945. Eserde Kur'ân'daki Kıyamet sahneleriden bahsedilirken kullanılan tabirler belagat yönünden incelenir.

---

[128] Ahmed Mevsılî, *a.g.e.*, s. 45.

[129] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 277.

6. *el-Etyâfu'l-Erbaa*: 1945. Diğer kardeşleri ile birlikde yazdığı bu kitab kendisi ve kardeşlerinin hayatta kazandıkları tecrübelerin bir ifadesi mahiyetindedir.[130]

7. *Tıflun Mine'l-Karye*: 1946. Müellifin köydeki geçirdiği çocukluk yıllarından bahseden bir kitabdır. Taha Hüseyin'in *el-Eyyâm* adlı eserini takliden kaleme alınmıştır.

8. *Kutub ve Şahsiyyât*: 1946. Eser Batıda ve Doğudaki bazı ünlü yazarların yazılarının tenkid ve taylilinden ibarettir.

Yazarlık hayatının ilk merhalesinde kaleme aldığı diğer eserler ise şunlardır: *el-Medînetu'l-Meshûra, Eşvâk, Revdatu't-Tıfl, el-Kasasu'd-Dînî, el-Cedîdu fi'l-Lugat, el-Cedîdu fi'l-Mahfûzât, en-Nakdu'l-Edebî* vb. Seyyid Kutub daha sonralar bu merhalede yazdığı kitablarda serdettiği fikirlerin bir kısmından geri çekilmiştir.

Seyyid Kutub'un yazarlık hayatının ikinci merhalesi onu Seyyid Kutub olarak tanıtacak ve İslamî düşünce hayatında misilsiz iz koymasını sağlayacak bir süreçtir. Bu dönemde Kutub, tevhid, adalet, hareket gibi içtimâî ve iktisadî konulara yönelmiş ve İslamî çerçeve sınırları içerisinde kendi düşüncelerini akıcı bir dille anlatmaya çalışmıştır. Bu merhalede yazdığı eserlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1. *el-Adâletu'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*: 1949. Eser Seyyid Kutub'un İslamî siyaset düşüncesi hakkında yazdığı ilk çalışmadır. Eserde yazar Hıristiyanlık'ta ve İslam'daki din ve toplum meselelerini ele alır. Daha sonra dinin toplumdan ayrı olması gerektiği düşüncesinin tarihdeki izini sürer ve bu ayrılığın Batı Hıristiyan dünyasında doğduğunu ve İslam'la bağdaşmadığını ifade eder. Daha sonra Kutub, adalet ve toplum konularını, onların yapılarını ve esaslarını inceler. Başka bir bölümde de Allah, evren, hayat ve insan konularını ele alır. Yine ayrı bir bölüm olarak İslamda mali siyaset konusunu inceler. Neşredilmesiyle birlikte çok sayıda eleştirileri de celb eden eser Türkçe dahil bir çok dile tercüme edilmiştir.

---

[130] Ahmed Mevsılî, *a.g.e.*, s. 46.

2. *Haze'd-Dîn*: 1962. Seyyid Kutub bu eseri hapisten çıktıktan sonra kaleme almıştır. Eserde, dünyanın ıslahı için İslamî prensiplerin kaçınılmaz bir kurtuluş yolu olduğu vurgulanır. Ayrıca bu prensipleri uygulama koymanın müslümanlar üzerine farz olduğunu söyler.

3. *el-İslâm ve Muşkilâtu'l-Hadâra*: 1962. Kutub bu eserini Amerika ziyaretinden sonra yazmıştır. Yazar eserde modern hayat tarzını ve çağın belli başlı sorunlarını tartışıyor. Ona göre bu çağda insan, layık olduğu değer ve kıymetten mahrumdur. Bunun da sebebkarı materyalist yaklaşımdır. Eserde, Batı ve İslam dünyasındaki üç esas mesele üzerinde durulur: insan, kadın erkek ilişkileri ve sosyal ve iktisadî nizamlar. Genellikle ise eserdeki tek konu insan konusudur. Yazar, insanlığın hakettiği değer ve kıymeti yalnız İslam'da bulabileceğini savunur

4. *Meâlim fi't-Tarîk*: 1964. Eser yazarın ruhundan kaynayan samimi ikaz ve çağrılarını içermektedir. İnsanlığın uzun zaman aldatıcı madde serabının peşinde gidemeyeceğini ve çilekeş insanlığı, düştüğü uçurumdan kurtarmak için yeni bir İslamî dirilişin gerekli olduğunu yazar tam bir inanç içinde belirtmektedir. Eski ve yeni bütün bireyci ve toplumcu sistemlerden hiçbirinin yapamadığı bu büyük hizmeti İslam dininden başkasının yerine getirmesi mümkün değildir.[131] *Meâlim fi't-Tarîk*, aşağı yukarı *Fî Zılâli'l-Kur'ân* tefsirindeki fikirlerinin özetlenmiş halidir. Eserde yazar İslam'la cahiliye arasındaki farka vurgu yapmaktadır. Kitab etkin bir dilde kaleme alınmış ve hem zamanında hem de kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde etki yapmıştır. Şunu da söylememiz gerekir ki, Kutub'un idam hükmünün okunduğu muhakemesinde bu kitab kendisine yöneltilen en önemli ithamlardan birisiydi. Giriş ve on iki bölümden müteşekkil eser, Türkçe'ye *Yoldaki İşaretler* adıyla çevrilmiştir.

Bu merhalede yazdığı ve neredeyse tamamına yakını İslamî ve sosyal konularla ilgili olan diğer eserleri ise şunlardır. *Ma'reketu'l-İslâm ve'r-Rasumâliyye, el-İslâm ve's-Selâmu'l-Âlemî, Dirâsêtun İslâmiyyetun, el-Mustakbelu Li Haze'd-Dîn,*

---

[131] İbrahim Sarmış, *a.g.e*, s. 349.

Hasâisu't-Tasavvuri'l-İslâmî ve Mukavvemâtuhu, Efrâhu'r-Rûh, Nahve Mectemain İslâmî, Fi't-Tarih... Fikr ve Menhec, Mareketunâ Maa'l-Yahûd, Fıkhu'd-Daveti, İslâm ev Lâ İslâm, İle'l-Mutesakıleyni Ani'l-Cihâd, Risâletus-Saleh, Amerika elleti Raeytu, Cihâd fî Sebîlillah vb.

5. Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsiri

Fî Zılâli'l-Kur'ân tefsiri nev-i şahsına munhasır özellikleri haiz olmakla Seyyid Kutub'un en önemli eserlerinden biri sayılmış ve müslümanlar arasında büyük rağbet görmüştür.[132] Eserin yazılma aşamalarını şöyle sıralaya biliriz:

1951 yılında Said Ramazan *"el-Muslimun"* dergisini çıkarmaya başladı. Dergide İslam dünyasının muhtelif yerlerinden olan düşünce ve ilim adamları yazılar yazıyordu. Said Ramazan Kutub'a aylık makale biçiminde yazı yazmasını teklif etmiş, bu yazıların bir seri şeklinde ya da aynı başlık altında sürdürülmesini rica etmiştir. O da bunun üzerine yaptığı Kur'ân tefsirini Fî Zılâli'l-Kur'ân adıyla Şubat 1952'den itibaren yayınlamaya başladı. Daha sonra yedi yazı yazarak Bakara 103. ayete kadar geldi.[133]

Bundan sonra Kutub dergideki yazılarına son vererek imkan bulursa Fî Zılâl'i mustakil eser olarak yazmayı düşündüğünü açıkladı. Daha sonra İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye yayıneviyle anlaştığını ve her iki ayda bir cüz yayınlayacağını duyurdu.

---

[132] Ayrı ayrı çalışmalar içerisinde Fî Zılâl tefsiriyle ilgili bilgilere sık sık rastlasak da bu tefsir üzerine yapılmış mustakil çalışmalar çok azdır. Bizim rastlaya bildiğimiz ve sırf bu tefsir üzerine yapılmış çalışmalar ise Salah Abdulfettah Halidî'nin *Medhal ilâ Zılâli'l-Kur'ân* isimli eseri ve Abdullah b. Muhammed ed-Düveyş'in *el-Mevridu'z-Zülâl fi't-Tenbîh alâ Ahtâi Tefsîri'z-Zılâl* adlı eseridir.

[133] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 298.

Eserin birinci cüzü, Ekim 1952'de yayınlandı. Kutub verdiği sözü tutmaya çalışarak her ay iki cüz çıkarıyordu. Ocak 1954'e kadar Fî Zılâl'dan 16 cüz çıkarmayı başarmıştı.

Kutub bu dönemde Müslüman Kardeşler içinde irşad ve davet kısmının başkanı ve *el-İhvanu'l-Muslimun* dergisinin yazı işleri müdürü olarak düşünce ve hareket alanlarında çalışıyor, konferanslar veriyor, başka dergi ve gazetelerde de yazılar yazıyordu. Bununla birlikte şimdi okunan birtakım eserlerini de hazırlıyordu. Kısaca Kur'ân-ı Kerim'i bizzat hayatın içinde ve çeşitli kültürel faaliyetler içinde algılayarak yorumlamaya gayret ediyordu. Tefsirinde donuk zihinsel bilgi, kuru akli nazariyeler peşinde olmadığı gibi alışılagelen klasik tefsir metodlarını da izlemiyordu. Kur'ân mesajını davet hareketi içinde yoğurarak, susamış ruhlara ve genç nesillere aktarmak istiyordu.[134]

Kutub, ilk on altı cüzü neşrettikten sonra hapse girdi. Üç ay tutuklu kaldığı hapishanede iki cüz daha yazıp neşrettirdi. Hapisten çıktıktan az sonra tekrar tutuklandı ve on beş yıllık hapis cezasına çarptırıldı. Dahası hapisteyken eser yazmasına ve hatta yanında kağıt kalem bulundurulmasına yasak getirildi. Ardından Kutub'un Fî Zılâl konusunda anlaşmış olduğu yayınevi onun cezaevinde eserine devam etmesini istedi. İsteği kabul edilmeyince mahkemeye başvurdu ve davayı kazandı. Böylece Seyyid Kutub'a cezaevinde eserini tamamlama fırsatı doğdu.[135] Nihayet 1964'te eserini tamamlamış oldu.

Fî Zılâl Seyyid Kutub'un hayatında üç defa basılmıştır. Birinci ve ikinci baskılar arasında ufak düzeltmeler dışında fazla bir değişiklik yoktur. Islah edilmiş ve mükemmelleştirilmiş üçüncü baskı ise 1959 yılında başlamış, ara ara devam ederek 1965 yılına kadar sürmüştür. Bu baskıların arasında birtakım sebeplerden dolayı metodda ve malumatta kimi farklılıklar meydana gelmiştir. Bu sebeplerin başında Seyyid Kutub'un tefsir metodunda meydana gelen değişiklik, cezaevinde

---

[134] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 299.

[135] İbrahim Sarmış, *a.y.*

olsun, muhtelif hayat tecrübelerinde ve hareket içinde olsun edindiği yeni bilgiler, kazandığı taktikler ve gözünün önünde canlandırdığı hedefler gelmektedir.[136]

Fî Zılali'l-Kur'ân tefsirinde kullanılmış metodla ilgili Bekir Karlığa şunları söyler: "Klasik tefsir geleneğinin de göz önünde tutulduğu eserde daha çok modern hermeneutik metodun kullanıldığı ve doğrudan doğruya günlük hayatın problemleriyle yoğrulan yeni bir Kur'ân yorumunun sergilendiği görülür. Çünkü müellif Kur'ân'ın gölgesinde yaşamanın sağladığı doyumsuz hazzın yanı sıra pratik faydalarını da göstermek azmindedir. Esas itibariyle dirayet metodunu kullanan müfessir edebiyatçı olmanın verdiği imkanlarla Kur'ân'ın sahip olduğu zengin edebiyat materyallerini çok iyi değerlendirir. Bununla birlikte eserde rivayet metodu da ihmal edilmez ve bilhassa Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine itina gösterilir. Ancak müfessirin hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, ayrıca zayıf ve uydurma rivayetlere dayanma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyeti, eserin yaklaşık yarısının hapishane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına baş vurulmaması gibi sebeplerle Kur'ân'ın sünnetle yorumuna çok az yer verilmiştir. İşarî tefsir metodu ise hiç kullanılmamıştır.

Müfessir sureleri cümle cümle, ayet ayet veya kısa bölümler halinde değil, konuların zaman içi ve zaman dışı bütünlüğünü göz önünde tutarak bölümlere ayırmak suretiyle tefsir eder. Ancak bir surenin tefsirine geçmeden önce onun asıl maksadı, adı, ayet sayısı, Mekkî veya Medenî oluşu hakkında bilgiler verir; eğer varsa bu konudaki ihtilafları belirtir; bazen da kısa bir özetle muhtevasını açıklar. Gerek sureler gerekse ayetler arasındaki tenasüp ve irtibata yeri geldikçe temas eder. Kur'ân'da zikredilen kıssa ve tarihî olayları zaman içinde olup bitmiş hadiseler şeklinde yorumlamak yerine zaman üstü ve süreklilik ifade eden genel hükümler olarak ele alır. Bu arada klasik tefsirlerde sıkça görülen gramer tahlillerine ve terminolojik açıklamalara pek az yer verir.

---

[136] İbrahim Sarmış, *a.g.e.*, s. 301.

Akaid ve fıkıh meselelerine dair ayetlerin tefsiri sırasında mezhepler arasındaki ihtilaflardan çok defa söz edilmez ve bu konuda ayrıntıya girilmez. Özellikle İslam inanç ve düşüncesinin esasları ve özü üzerinde durulur; fert, aile ve toplum hayatıyla ilgili emir ve yasakların hikmetleri ve sırları gözler önüne serilir. Kur'ân-ı Kerim'in, bütünüyle beşerin mutluluğunu gaye edinen bir hayat nizamı olduğu vurgulanır. Zaman zaman sosyalizm, komünizm, kapitalizm gibi çeşitli görüşler, doktrinler, fikir akımları ve sistemlerini çürüten tenkit ve açıklamalar yapılır. Sosyal meselelere geniş yer verilir. Müteşabih ayetleri, özellikle Allah'ın zat ve sıfatına ait olanları tevil etmekten kaçınan müfessir, Kur'ân'da bazı hükümlerin neshedilmesini vahyin iniş süresince şartların ve toplum hayatındaki gelişmenin gerekli kıldığını ve bunu insanlığın yararına tabii bir sonuç olarak değerlendirdiğini söyler. Kevni ayetleri tefsir ederken Kur'ân'ın bir ilim kitabı olmadığını ve bu amaçla inmediğini sık sık vurgularsa da modern ilmin verilerini kullanmaktan da geri kalmaz."[137]

İngilizce, Fransızca, Farsça ve Urduca'ya, ayrıca Endonezya ve Afgan dillerine tercüme edilen Fî Zılâli'l-Kur'ân ilk defa Bekir Karlığa, İsmail Hakkı Şengüler ve M. Emin Saraç tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek on altı cilt halinde yayımlanmıştır. Bugüne kadar yirminin üzerinde baskı yapan bu tercümeden sonra 1989 yılından itibaten Salih Uçan-Vahdettin İnce ve arkadaşlarının yapmaya başladığı ikinci tercüme de on cilt olarak neşredilmiştir (İstanbul 1991). 1991 yılında eserin yeni bir tercümesi Yakup Çiçek, Ali Turgut ve arkadaşlarının oluşturduğu bir heyet tarafından yapılmış, bu tercüme de on iki cilt olarak basılmıştır (İstanbul 1991-1995).[138]

---

[137] Bekir Karlığa, *"FÎ ZILÂLİ'L-KUR'ÂN"*, DİA, XIII, s. 50.

[138] Bekir Karlığa, *a.g.mk.*, s. 51.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLERİN SİYASAL İÇERİKLİ AYETLERİ TEFSİRİ

Birinci bölümde müellifler ve onların siyasî hayatı ile ilgili hususları gördükten sonra ikinci bölümde bu müelliflerin tefsirlerinin içerisine girerek siyasî içerikli veya toplumsal boyutu ile öne çıkan ayetlerin yorumları üzerinde durmak suretiyle hedefimiz doğrultusunda hem bu tefsirlerin siyasî boyutunu ortaya çıkarmaya hem de yorumlardaki öznelliği görmeye çalışacağız. Bunu yaparken konuları belli kavramlar halinde ele almayı uygun gördük. Bunun, hem düzenliliği sağlamak hem de konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak açısından faydalı olacağını düşünüyoruz. Böylece bu bölümü siyasî önderlik, yönetim ilkeleri ve uluslalararası ilişkiler şeklinde üç ana başlıkta ele alacağız. Bu başlıkların altında da çeşitli siyasî kavramlar yer alıcaktır. Her kavramla ilgili ayetleri ele almadan önce o kavramın sözlük ve ıstılahî anlamlarına yer vereceğiz. Son olarak söyleyelim ki, bu bölümde işleyeceğimiz kavramlar Kur'ân'daki kavramlar çerçevesinin tamamı değil bazı önemli gördüklerimizden ibarettir. Aynı zamanda o kavramlar altında yorumlarını göreceğimiz ayetler de o konudaki ayetlerin tamamı değil müfessirlerin yorumlarıyla önem atfettikleri ayetlerdir.

A. SİYASÎ ÖNDERLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Kur'ân-ı Kerim'de siyasî önderlikle ilgili kavramlar hem genel hem de özel olmak üzere iki çeşittir. Biz imam, halife vb. genel kavramları ele alacağız. Bunun yanında özel kavramlar da vardır ki, bunlara örnek olarak firavun, nemrut vb. kavramları gösterebiliriz.

1. İmam

İmam kelimesi, Arapça'daki امم/e-m-m kök harflerinden türemiştir.[139] أم/Umm kelimesi bir şeyin aslı, esası, başı veya anası anlamındadır. Örneğin Ummu'l-Kitâb ve Ummu'l-Kurâ kelimelerindeki kullanılışı böyledir.[140] الأمّ/el-Ummu kelimesiyse ordunun tâbi olduğu veya altında birleştiği sancak manasındadır.[141] Ön tarafı ifade etmek için kullanılan "emâm" امام kelimesi de aynı kökten türemiştir. أمّ القومَ/Emme'l-Kavme şeklinde kullanıldığı zaman toplumun önderi oldu, cemaatin önüne geçti vb. manalara gelir. الامام/el-İmam kelimesiyse bu fiilin mastarı olup önder, yönetici, lider vb. anlamlarda kullanılır.[142] Kelimenin çoğulu أئمّة/eimme'dir. Aslı آممة olduğu halde "mim" harfi idğam edilerek harekesi kendisinden önceki harfe geçmiş ve "ya" harfi ilave edilmiştir.[143]

Rağıb el-İsfahânî'ye göre imam kelimesi, söz ve davranışlarında kendisine uyulan insan veya kitab veyahut başka bir varlık olabilir.[144]

---

139 el-Cevherî, *Sıhâh*, V, 1863; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 132; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI, 227.

140 el-Cevherî, *Sıhâh*, V, 1864.

141 el-Cevherî, *Sıhâh*, V, 1863.

142 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 133; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI, 230.

143 el-Cevherî, *Sıhâh*, V, 1866.

144 Rağıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk, Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005, s. 33-34.

Kelime Kur'ân'da tekil ve çoğul şekliyle on iki yerde geçmektedir.[145] Bu ayetler incelendiğinde imam kelimesinin, önder[146], kitab[147], levh-i mahfuz[148] ve yol[149] olarak başlıca dört anlamda kullanıldığı görülür.[150] Fakat biz sadece önderlik anlamı üzerinde duracağız.

İmam kelimesi Kur'ân'da ilk olarak Bakara suresinin 124. ayetinde geçmektedir: "Bir zaman Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle imtihana tabi tutmuş, O da onları yerine getirmişti. Allah, «seni insanlara imam kılacağım» demişti. İbrahim, «soyumdan da» deyince, Allah, «zalimler benim ahdime nail olamazlar» buyurmuştu."

Mevdudî'nin ayetle ilgili yorumu oldukça ilginçtir. Bu ayet hakkında yaptığı yorum 122. ayetten itibaren yaptığı açıklamaların bir sonucu mahiyetindedir. O yüzden özellikle 122. ayet hakkında söylediği fikirleri görmeden doğrudan bu ayetin yorumuna geçmek müfessirin imamlıkla ilgili görüşlerindenden bahsederken bir belirsizlik ortaya çıkmasına neden olabilir. Ayrıca bundan sonraki kısımlarda ve bilhassa imam kelimesinin geçtiği bir çok ayetin yorumuna aynı bakış açısıyla yaklaşması bu gerekliliği daha da arttırıyor.

"Ey İsrailoğulları, size bahşettiğim nimetimi ve sizi (bir dönem) alemlere üstün kıldığımı hatırlayın."[151] ayetiyle ilgili olarak Mevdudî, nisbeten uzunca bir açıklamada bulunur. Buradan itibaren hitabın İsrailoğulları'na yöneldiğini söyleyerek buradaki hitabı anlayabilmek için İsrailoğulları'nın geçirdiği tarihî

---

145 Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001, s. 99.

146 Bakara 2/124; Tevbe 9/12; Hud 11/17; İsra 17/71; Enbiya 21/73; Furkan 25/74; Kasas 28/5, 41; Secde 32/24; Ahkâf 46/12.

147 İsra 17/71.

148 Yasin 36/12.

149 Hicr 15/79.

150 Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998, s. 127.

151 Bakara 2/122.

serüveni göz önünde bulundurmanın önemine işaret eder ve bu tarihî seyri özetle şöyle ifade eder:

"Hz. İbrahim (a.s.) Hz. Nuh'tan (a.s.) sonra Allah tarafından İslâm'ın evrensel mesajını yaymakla görevlendirilen ilk peygamberdi. Davetine kendi ülkesi olan Irak'ta başladı ve insanları İslâm'a (Allah'a teslim olmaya) çağırdı. Daha sonra aynı görevle Suriye, Filistin, Mısır ve Arabistan'a gitti. Bunu takiben, çeşitli yerlere elçilerini gönderdi. Yeğeni Lut'u eski Ürdün'e; oğlu İshak'ı Suriye ve Filistin'e; büyük oğlu İsmail'i de Arabistan'a gönderdi. Daha sonra Allah O'na, Mekke'de, Kâbe adı verilen bir ibadetgâh yapmasını ve orayı davetinin merkezi olarak belirlemesini emretti.

Hz. İbrahim'in (a.s.) iki oğlundan iki kavim meydana geldi; İsmailoğulları ve İsrailoğulları. Birincisi Arabistan'a yerleşen Hz. İsmail'in (a.s.) torunlarıydı. Kureyş ve diğer bazı Arap kabileleri O'nun doğrudan torunları oluyorlardı. Fakat gerçekte Hz. İsmail'in (a.s.) torunları olmayan Arap kabileleri de, O'nun davetinden az çok etkilendikleri için O'nun torunları olduklarını iddia ediyorlardı. İkincisi, yani İsrailoğulları, İshak'ın oğlu Yakub'un torunlarıydılar. Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yahya, Hz. İsa (Allah'ın selâmı hepsinin üzerine olsun) ve birçok peygamber bunların arasından çıkmıştır. Bunlar Hz. İsrail'den sonra İsrailoğulları adını almışlardı. Onların dinini kabul eden başka gruplar da bu kavme katılmışlardır. Hz. İsa (a.s.) dahil İsrailoğulları'na gönderilmiş bütün peygamberler İslâm'ı, Allah'a teslimiyeti yaymaya çalışmışlardır. Fakat İsrailoğulları bozulup dinlerini (İslâm) kaybedince, Yahudiliği, daha sonra da Hıristiyanlığı icat etmişlerdir.

Hz. İbrahim (a.s.) insanları Allah'a davet etmek ve bu doğrultuda insanlığı ıslah etmek gibi evrensel bir görevle görevlendirilmişti. Kendisi de Allah'ın emirlerine uygun bir şekilde yaşayarak insanları sadece Allah'a boyun eymeğe ikna etmek için elinden geleni yapmıştır. Bu nedenle de dünyaya önder olarak seçilmişti. Daha sonra O'nun bu liderliği tüm sorumluluklarıyla birlikte İsrailoğulları'na devredilmişti. İsrailoğulları'ndan tekrar tekrar hatırlanmaları

istenen özel nimet işte budur. Buna uygun olarak Kudüs'teki Kutsal Mabet, İsrailoğulları için merkez ve Allah'a ibadet edenlerin kıblesi yapılmıştı. İsrailoğulları bu görevin önderleri olarak kaldıkları sürece de bu Kutsal Mabet aynı şekilde korundu."[152]

Fakat İsrailoğulları bu kutsal görevin üstesinden gelemediler. Böyle olunca Allah'ın kınamasına müstahak oldular ve sonunda kendilerine verilen önderlik nimeti geri alındı.

Mevdudî'ye göre bu ayete gelinceye kadar (40-121) Allah Kur'ân'da İsrailoğulları'nın önderlikleri sırasında yapmış oldukları günahlar sebebiyle onları suçluyor. Müfessir, Allah'ın onları kınamasını kısaca şöyle ifade ediyor: "Siz, size verilen nimete lâyık olmadığınızı gösterdiniz. Size verilen önderlik vazifelerini ihmal etmekle kalmayıp, Allah'ın hidayetini de hayatınızdan çıkardınız. Şimdi olaylar öyle bir dereceye geldi ki, artık siz önderliğe uygun olmayan bir millet haline geldiniz.

Onlara, insanlığa önderlik etmenin Hz. İbrahim'in (a.s.) soyundan gelenlerin tekelinde olmadığı; çünkü, hiç kimsenin doğuştan getirdiği özellikleri nedeniyle böyle bir hak iddia edemeyeceği söyleniyor. O, sadece Hz. İbrahim (a.s.) gibi kendisini Allah'a teslim eden ve O'nun hidayeti üzere olan kullarına lütfedilen bir mertebedir. İsrailoğulları, yoldan saptıkları ve önderliğe uygun olmadıklarını gösterdikleri için bu görevden alınmışlardır. Hz. İbrahim'in (a.s.) soyundan geldikleri için övünen İsrailoğulları dışındaki Yahudi ve Hıristiyanların da Hz. İbrahim'in (a.s.) yolundan saptıkları bildiriliyor. Aynı şekilde Hz. İsmail kanalıyla Hz. İbrahim'e (Allah'ın selam'ı üzerine olsun) bağlandıkları için övünen Arabistan müşriklerine de Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in yolundan saptıkları için önderliğe lâyık olmadıkları söyleniyor. Artık İsrailoğulları önderlik görevlerinden alınmışlardır."[153]

---

[152] Tefhîm, I, 110-111.

[153] Tefhîm, I, 111.

Bundan sonra önderliği yüklenecek birine ihtiyaç vardı ve bu da Allah'ın insanlara son elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.) ve O'na güzellikle uyanlar olacaktı. "Doğrusu İbrahim'e en yakın olanlar, ona uyanlar, bu peygamber ve iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur."[154] Önderliğin Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve ona tabi olanlara geçmesinin nedeni onların Allah'ın emirlerine sıkıca sarılmaları ve insanları daha önceki peygamberlerin çağırdıkları yola davet etmelerinden dolayı idi. Sadece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uyanlar önderliğe uygun niteliklere sahiptiler.[155]

Önderliğin el değiştirmesiyle merkezin de değişmesi gerekiyordu. İsrailoğulları'nın önderlik ettiği dönemde Kudüs'teki Mâbet merkez ve tüm Hakk'a inananların kıblesi idi. Bu nedenle ilk önceleri, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve O'na inananlar namazda o tarafa dönüyorlardı. Fakat İsrailoğulları önderlikten alındıklarında doğal olarak Mescid-i Aksâ kıble olmaktan çıktı. Bundan sonra Hz. Muhammed'in (s.a.s.) davete başladığı yer olan Mekke'deki Kâbe'nin kıble olacağı ilan edildi.[156]

Mevdudî, 124. ayet hakkında ise kısaca şöyle diyor: "Kur'ân'ın değişik yerlerinde Hz. İbrahim'in (a.s.) insanlara imam ve rehber tayin edilmeden önce tâbi tutulduğu zor imtihanlardan bahsedilir. Hz. İbrahim (a.s.) bu imtihanları başarıyla atlatıp bu büyük sorumluluğu yerine getirebileceğini ispatladığında bu yüksek dereceye ulaşmıştı."[157] Mevdudî'nin söylediklerinden anlaşılıyor ki, Hz. İbrahim'in önderliği de işte böyle bir önderliktir. Anladığımız kadarıyla bu, tabir caizse, tevhid ve medeniyet önderliğidir. Millet-i İbrahim kelimesinden de kastolunan şeyin, İbrahim'in dini üzere olanlar veya ibrahimî anlayışa sahib olanlar manasında kullanılması da buna bir işarettir.

---

[154] Al-i İmran, 3/68.

[155] *Tefhîm*, I, 112.

[156] *Tefhîm*, I, 112.

[157] *Tefhîm*, I, 112.

Seyyid Kutub ise önceki ayetlerin açıklamasını yaparken aşağı yukarı Mevdudî'nin söylediklerine yakın fikirler beyan etse de önderlik meselesini Mevdudî kadar sistematik ele almamıştır. Ayette geçen imam kelimesini açıklarken Hz. İbrahim'in imamlığını şöyle niteliyor: "Örnek ve önder kabul edecekleri bir imam... Kendilerini Allah'a götürecek, hayra ulaştıracak olan bir imam... O'na tabi olabileceği ve rehberlik vasfını tamamen bulabilecekleri bir imam... Kumandanlığı teslim edebilecekleri bir imam..."[158]

İmam kelimesinin siyasî muhtevada kullanılma ihtimallerinin bulunduğu bir diğer ayet-i kerime de şudur: "Ve onlar: «Rabbimiz, bize eşlerimizden ve soyumuzdan gözün nuru olacak (çocuklar) ihsan et ve bizi takva sahiblerine imam kıl» diyenlerdir."[159] Bu ayete ilişkin her iki müfessirin yaptıkları vurgu dinî ağırlıklıdır. Ayetin birinci kısmında müminin ettiği dua onun imanının haykırdığı fıtrî bir yalvarışdır. Mesela bu kısımla ilgili Mevdudî "Gerçek kulların en belirgin özelliği, Allah'a duaya istekli olmalarıdır. Ayet 65'te kendi kurtuluşları, ayet 74'te ise eşleri ve çocukları için duaları anılmaktadır: «Rabbimiz, eşlerimizi ve çocuklarımızı gerçek müminler yap ki, muttaki ve bizim için rahatlık ve esenlik kaynağı olsunlar.» Onların bu duaları, Allah'ın gerçek kullarının, sevdikleri için dünya zevklerini değil, ahiretteki kurtuluşlarını düşündüklerini göstermektedir. Bu özelliğin burada, gerçek kulların mesaja içten inandıklarını göstermek için anıldığını belirtmeliyiz. Bu yüzden, onlar sevdiklerinin imanıyla bu derece ilgilenmektedirler."[160] derken, Seyyid Kutub da "İşte bu şuur derin bir imandan gelen fıtrî bir duygudur. Allah'a ulaşan yolun yolcularının çoğalması arzusu fıtrî bir arzudur. Bu yolda gidenlerin öncelikle aynı nesiller ve eşler olması da bir başka fıtrî istektir. Yakınların aynı yola gitmesi sorumluluk itibariyle kişilerin mesul oldukları ilk emanet olmalarındandır."[161] der.

---

[158] *Fî Zılâl*, I, 238.

[159] Furkan 25/74.

[160] *Tefhîm*, III, 607.

[161] *Fî Zılâl*, X, 569.

"Bizi takva sahiblerine imam kıl..." kısmı ile ilgili müfessirlerin yaklaşımı birbirini tamamlar niteliktedir. Onlara göre buradaki imam kelimesi veya imam olmak arzusu bir dünyevî menfaat, güç veya iktidar olmak hırsı değildir. Aksine Allah'a götüren hayırlı işlerde öncü olmak temennisidir. Seyyid Kutub böyle bir isteğin müminin fıtratına uygun bir yakarış olduğunu şöyle ifade eder: "Müminin kendisinin bir hayır önderi olmasını istemesi Allah'a giden insanların kendisine bağlanmasını arzu etmesi de bir başka derin iman duygusundan gelen fıtrî bir arzudur. Bu istekler hodbinlik, yücelmek veya üstünlük elde etmek için değildir. Zira bu kervan Allah'a giden yolda yürüyecek ve ilerleyecektir."[162] Mevdudî buradaki imamlık isteğinin ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra bununla ilgili yanlış yorumlara da cevap veriyor: Yani, «Takva, dindarlık ve salih amellerde üst olalım; muttakilere rehberlik edelim ki, dünyada fazilet ve takvayı yaymada onlara öncülük yapalım.» Yeri gelmişken, gerçek kulların bu özelliğinin, birbirleriyle dünyevî iktidar ve servet yarışı ve rekabetine giren kafirlerin durumuyla tam bir tezat teşkil ettiği belirtilmelidir. Ama ne yazık ki, günümüzde bazıları bu ayeti yanlış yorumlamakta ve bundan siyasal liderlik için adaylığın, hoş görülüp tavsiye edildiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Onlara göre ayetin anlamı şöyledir: "Rabbimiz, bizi muttakilerin yöneticisi kıl."[163]

İmam kelimesinin geçtiği ayetlerden bir tanesi de Kasas suresinin 5. ayetidir. Surede bu ayetten sonra gelen kısım Hz. Musa'nın kıssasının anlatıldığı kısımdır. Her iki müfessir surenin özellikle 3-6. ayetlerini Hz. Musa kıssasına bir giriş olarak değerlendiriyor. Fî Zılâl'da ifade edildiği üzere daha kıssa konuya girmeden evvel olayların cereyan ettiği havanın durumunu çiziyor. Kıssanın vuku bulduğu şartları anlatıyor. Ve hadiselerin ötesinde gizlenen hedefleri belirtiyor ki aslında bu kıssanın serdedilmesi o gizli hedeflere mebnidir.[164] O yüzden kelimenin geçtiği ayeti mustakil olarak ele almak yerine önceki ayetlerle birlikte değerlendirmek daha faydalı olur.

---

[162] *Fî Zılâl*, X, 569.

[163] *Tefhîm*, III, 607.

[164] *Fî Zılâl*, XI, 223.

"4. Firavun yeryüzünde büyüklük taslamış ve oranın halkını zümrelere bölmüştü. Onlardan bir zümreyi güçsüz buluyor, onların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Çünkü o fesat çıkaranlardandı.

5-6. Biz ise o yerde güçsüz bırakılanlara lütufta bulunmak, onları önderler ve varisler kılmak ve onları yeryüzüne hakim kılmak, Firavun ile Haman'a ve ordularına onlardan (İsrailoğulları'ndan gelecek diye) korktukları şeyi göstermek istiyorduk."

Mevdudî ayetin "Firavun yeryüzünde büyüklük taslamıştı..." kısmıyla ilgili açıklama yaparken bu büyüklenmenin mahiyetini şöyle ifade eder: "Yani, teb'asını tümüne eşit haklar sunarak yönetmedi, aksine onları parçalara bölen bir siyaset izledi. Kimini yönetici sınıfa dahil etmek üzere hak ve imtiyazlara boğuyor, kimisini de ezmek ve sömürmek üzere köle haline getiriyordu."[165] Ardından zımmî kesime yapılacak muamelenin niteliği bakımından İslamî ve gayriislamî sistemleri mukayese ederek ortaya çıkabilecek şüpheleri bertaraf etmeye çalışır. "İslâmî hükümet de müslümanlarla zimmî teb'a arasında ayırım yapar, onlara eşit haklar tanımaz, o veya bu şekilde bir tarafı kayırır" şeklindeki bir şüphenin yersiz olduğunu söyleyerek bunu şu şekilde gerekçelendirir: "çünkü Firavun'un siyasetinin aksine, böyle bir ayırım, ırk, renk, dil ve sınıf esası üzerine değil, bilakis ideoloji ve hayat tarzı esası üzerine yapılmıştır. İslâmî sistemde müslümanlar ile zımmilerin yasal hakları konusunda kesinlikle bir ayırım sözkonusu değildir. Tek ayırım onların siyasal haklarıyla ilgilidir ve bu da şu basit sebebten ötürüdür: Bir ideoloji devletinde yönetici sınıf yalnızca devletin temel ideolojisine inananlardan oluşabilir. Bu ideolojiyi kabullenen herkes bu sınıfa girebilir. Reddedenlerse dışarda kalır. Dolayısıyla bu ayırımla, Firavnî ayırım arasında hiçbir benzerlik yoktur, zira Firavnî ayırıma göre ezilen sınıfın hiçbir üyesi, hiçbir şekilde yönetici sınıfına giremez, ezilen kavim temel insan (kul) haklarından yararlanamaz, siyasî ve ekonomik haklarından dem vuramaz. Hatta onlar yaşama ve hayatta kalma haklarından bile mahrumdur, her ne olursa olsun herhangi bir hakları güvencede

[165] *Tefhîm*, IV, 158.

değildir, buna mukabil tüm özel imtiyaz ve haklar, devletin yüksek kademeleri, hayatın nefis nimetleri, yönetici sınıfa ve bu sınıf içinde doğmuş bulunan herkese tahsis edilmiştir."[166] Mevdudî bunun ardından Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılarla kıssanın cereyan ettiği dönemin özelliklerini anlattıktan sonra 5. ayetin yorumuna geçerek ayette geçen "eimme" ve "varisîn" kelimelerini siyasî ağırlıklı birer cümleyle açıklar. Ona göre "eimme" kelimesinden kasıt, Allah'ın onları yeryüzünde insanların öncüleri ve kılavuzları yapmayı murad etmesidir. "Varisîn" kelimesiyle ise "Yönetici olsunlar diye ülkenin mirasını onlara bağışlayalım" manası kastolunduğunu söyler.[167]

Seyyid Kutub da yine benzer şekilde ayette konu edilen dönemin siyasî şartlarını zikreder: "İsrailoğulları Mısır'a yerleşerek büyük bir topluluk oluşturdular. Firavun büyüklük taslayıp diktasını kurunca halkı bölüklere ayırdı. Her bölüğe ayrı bir iş verirken İsrailoğulları'na da en zor ve en ağır işleri verdi. Çünkü onlar Firavun'un dininden başka bir din üzereydiler. Her ne kadar ataları İbrahim ve Yakub'un onlara anlattığı dinden sapmışdıysalar da tek tanrı inancı gibi temel inanca sahiptiler. Bu yüzden Firavun'un tanrılığını reddediyorlardı. Firavun onların Mısır'da bulunmasını kendi tahtı için bir tehlike olarak görse de sayılarının çokluğundan dolayı onları topyekün ülkeden çıkaramıyordu. Böyle yapsaydı İsrailoğulları komşu ülkere sığınarak onlarla işbirliği yapar ve Mısır'a saldırabilirlerdi. Durum böyle olunca onlara akıl almaz işkenceler ve zulümler yapıyor, olası ayaklanmalara karşı her türlü insanlık dışı yollara başvuruyordu; oğullarını öldürüp kızlarını sağ bırakıyordu. Böylece onları direnebilecek güçten mahrum etmeye çalışıyordu."[168] Fakat Allah, Firavun'un istediğinden başka türlü irade buyuruyordu. Kutub burada zalimlerin sonsuz güce sahib olamadıklarını ve insanların kaderinin onların elinde olmadığını söyler. Çoğu kere azgın zalimlerin

---

[166] *Tefhîm*, IV, 158.

[167] *Tefhîm*, IV, 159.

[168] *Fî Zılâl*, XI, 224.

ve despotların gücü, hilesi ve askerleri onları aldatır da Allah'ın irade ve takdirini unutuverirler. Allah'ın iradesi ise her şeyi kuşatır.[169]

Kutub 5. ayetle ilgili de şöyle der: "Yüce Allah bu güçsüzlere lütufta bulunuyor ve sayısız ihsanlar veriyor. Onların tâbi ve köle olmalarını değil, rehber ve kumandan olmalarını istiyor. Sonra onları mübarek topraklara varis kılarak güç verip kuvvetli adımlarla ileri atılmalarını irade buyuruyor. Nitekim onlar iman ve ameli salih ile bu vaade müstehak oldukları zaman cenabı Allah bütün vaadlerini gerçekleştirmiştir."[170]

İmam kelimesinin geçtiği bir diğer ayet de Kasas suresinin 41. ayetidir. Ayet Hz. Musa kıssasının bitiminin hemen ardından gelir. Fakat daha önceki ayetleren farklı olarak buradaki imam kelimesi olumsuz anlamda kullanılmıştır. İyilik ve kötülük gibi iki zıt istikametteki önderliğin aynı kelimeyle ifade olunması çok manidardır. Kötülükte öncü olmak manasındaki imam kelimesi Kur'ân'da iki kere geçer.[171]

"Biz onları ateşe davet eden önderler kıldık. Onlar Kıyamet günü yardım görmezler." deye meal verebileceğimiz Kasas suresinin 41. ayetindeki "eimme" kelimesiyle ilgili olarak Mevdudî, "Yani, onlar, zulüm işlemek, hakikati inkar etmek, sonuna kadar inkarda diretmek ve Hakka karşı batılı savunmak için her türlü vasıtayı kullanmakta sonraki kuşaklara öncü ve örnek oldular. Bu yolları insanlara gösterip cehennemi boyladılar ve şimdi onların takipçileri onların izlerini takip etmekte ve aynı felakete doğru koşmaktalar."[172] derken Seyyid Kutub da "Aman Allah'ım ne kötü bir davet bu... Ne kötü bir rehberlik bunlarınki..."[173] demek suretiyle bu tavır karşısındaki dehşetini izhar etmiştir.

---

169 *Fî Zılâl*, XI, 225.

170 *Fî Zılâl*, XI, 225.

171 Kasas 28/41; Tevbe 9/12.

172 *Tefhîm*, IV, 187.

173 *Fî Zılâl*, XI, 262.

Kötülükte önder olmak anlamında kullanılmış bir diğer imam kelimesi de çoğul olarak Tevbe suresinin 12. ayetinde geçer: "Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozar da dininizi aşağılarlarsa o zaman küfrün önde gelenleriyle (Eimmete'l-Kufri) savaşın. Onlar için yemin (diye bir şey) yoktur. Belki (savaşırsanız küfürde diretmeye) son verirler."

Bu ayetin yorumunda her iki müfessir küfrün elebaşlarıyla savaşmanın onları bu yoldan caydıracağını söyler. Mevdudî savaş korkusunun onları yeminlerini bozmaktan ve İslam'a dil uzatmaktan vazgeçireceğini düşünür.[174] Seyyid Kutub da "İslam ordusunun kuvvetli olması ve cihadda galip gelmesi, bir çok kalpleri doğruluğa irca eder ve onlara galip gelen hakkı gösterir. Bu sayede onlar da hakkı tanımış ve onun hak olduğu için galip geldiğini, çünkü arkasında ilahî kuvvetin bulunduğunu ve peygamberin O'nun Rasulü olduğunu ve Rasulullah'ın kendilerine tebliğ ettiği şeylerde sadık olduğunu anlamış olurlar." şeklinde bir yorumda bulunur.[175]

Kur'ân-ı Kerim'de önderlikle alakalı diğer başka ayetler de vardır. Fakat bizim özellikle üzerinde durmak istediğimiz ayetleri her iki müfessirin yorumlarıyla birlikte yukarıda gördük. Bu ayetleri yorumlarken hem Mevdudî hem de Seyyid Kutub'un ayetlerdeki "imam" kelimesinden, "yönetici" şeklinde bir anlam çıkarmadıkları açıkça görülür. Hatta kelimeye böyle bir anlam yüklenilmesinin Mevdudî tarafından eleştirildiğini de gördük. Ele aldığımız tefsirlerde ağırlıklı olarak kelimeye verilen anlam "insanların manevî önderi" şeklindedir. Bu öyle bir önderliktir ki ona uymak hiç bir yasal zorunluluktan dolayı değil, manevî zorunluluktan dolayıdır. Bu şekilde bir anlayış Kur'ân ayetlerinde geçen "imam" kelimesini, İslam terminolojisinde sık sık rastladığımız "imam" kelimesinden ayırıcı niteliktedir.

---

[174] *Tefhîm*, II, 210.

[175] *Fî Zılâl*, VII, 198.

Bunun yanısıra öne çıkan bir diğer anlam da özellikle Mevdudî'nin yorumunda rastladığımız "medeniyet önderliği" anlayışıdır. Buna göre İslam'ın zuhurundan öncesine kadar beşeriyeti Hak yola iletmek ve onları yalnız Allah'a boyun eğmeye davet etmek için İsrailoğulları önder seçilmişti. Seyyid Kutub'un vurguladığı gibi onların içerisinden de yalnız Allah'a kullukta sadakat gösterenler önder seçilmiştir. Fakat daha sonra İsrailoğulları bu görevi yürütemeyince Allah bu önemli görevi Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve O'na güzellikle uyanlara devretmiştir. Böylece Muhammed ümmeti insanlığı Hakk'a davet etmekte sorumluluklarıyla birlikte önder durumuna geçmiştir.

Bir başka kaydadeğer nükte ise şudur: "imam" kelimesinin "kötülük önderleri" anlamında kullanıldığı ayetlerde her iki müfessirin de açıkça farkedilir şekilde olmasa bile imam kelimesinden belli bir yönetici manasını çıkardığı görülür. Zaten "Onlarla savaşın..." emri de onların belli bir konumu olduğuna işaret etmektedir.

2. Halife

Halife kelimesi Arapça bir kelime olup خلف kök harflerinden türemiş فعيل vezninde ism-i fail anlamı taşır. Dilcilerin bir çoğuna göre kelimenin sonundaki ة harfi mana derinliği veya mubalağa içindir. خلف mâzi fiili "önceki ve ya öncekiler" manasındaki "kuddâm/selef" ifadesinin zıddı anlamında kullanılmış olup, onlardan sonra gelmek, onları izlemek manalarına gelir.[176] Mesela birisi ondan önceki birinin yerini aldığı veya makamına geçtiği zaman خَلَفَ فُلَانٌ فُلَانًا denilir.[177] Aynı kökten türeyen خلافة / hilâfet, yetkilinin yokluğunda, vefatında, iş yapmadaki aciz kalması durumunda ve yahut da temsilci yapılana şeref kazandırmak için birinin yerine geçmek, onun adına iş yapmak ve onu temsil etmek anlamındadır.[178] خليفة / Halife ise "kendisinden öncekinin yerine geçen, onun makamına oturan, onun yerine hüküm veren" kimse manasına gelmektedir.[179] Çoğulu خلائف yada خلفاء şeklindedir. Kelime aynı zamanda büyük sultan anlamına da gelmektedir.[180] İstihlâf ise, birini halife kılmak demektir.

Bu kökten türemiş kelimeler Kur'ân-ı Kerim'de yüzyirmiyedi yerde geçer.[181] Ama konumuzla ilgili olan ve ilerleyen kısımlarda tefsirlerine değineceğimiz خليفة/Halife kelimesi Kur'ân'da iki yerde,[182] halifenin çoğulu olan خلائف/Halâif dört yerde,[183] خلفاء/Hulefâ üç yerde,[184] استخلاف/İstihlâf kelimesi ise dört yerde[185] geçmektedir.

---

176 İsfehânî, *Mufredat*, 162; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, VII, 393; el-Cevherî, *Sıhâh*, IV, 1353; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1234; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVI, 240.

177 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1235.

178 İsfehânî, *Mufredat*, 162.

179 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 1235; el-Cevherî, *Sıhâh*, IV, 1356; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Âyi'l-Kur'ân*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hicr, trs. I, 476.

180 el-Cevherî, *Sıhâh*, IV, 1356.

181 Muhammed Fuad Abdülbâki, *a.g.e.*, s. 293.

182 Bakara 2/30; Sâd 38/26.

183 Enâm 6/165; Yûnus 10/14, 73; Fâtır 35/39.

Kur'ân-ı Kerim'de halife ve istihlâf kelimeleri, biri genel öteki özel olmak üzere iki anlamda kullanılır. Genel istihlâf bütün insanların yeryüzünün halifesi olması, ondaki herşeyin emir ve istifadelerine sunulması, mülkiyetin kendisine emanet edilmiş olması, yeryüzünü yönetip sahip çıkması demektir. Özel istihlâf ise Yüce Allah'ın bir ümmete (millete), başkalarından sonra hakimiyet ve istiklal vermesi, bir çok milletleri onun idaresi altında birleştirmesidir. Bu bir tek kişi için de geçereli olabilir.[186] Tefsirler çerçevesinde ayetleri incelerken bu tasnifteki sıralamayı takip edeceğiz.

Halife kelimesinin Kur'ân'da ilk olarak geçtiği ayet Bakara suresinin 30. ayetidir: "Hani Rabbin Meleklere: «Muhakkak ben, Yeryüzünde bir halife yaratacağım.» demişti. Melekler de «Biz Seni hamdile tesbih ve takdis edip dururken, orada fesat çıkaracak ve kan akıtacak birini mi yaratacaksın?» dediler. (Allah:) «Şüphesiz, Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.» dedi." Her iki müfessir ayetteki halifelik ifadesini genel anlamda değerlendirmiştir. Bunun anlamı şudur: Allah insanı yaratarak yeryüzünün idaresini ona vermiştir. Her şeyi onun istifadesine sunarak dünyadaki nimetlerden maksimum derecede yararlanmasını sağlamıştır. Mevdudî, halife kavramını şöyle yorumlamıştır: "Halife, kendisine otorite tarafından verilen görevleri, onun yerine kullanan kişidir." Mevdudî'ye göre böyle olduğu halde insan mâlik değildir, o sadece Allah'ın temsilcisidir ve kendisine gerçek Hâkim tarafından verilenler dışında hiçbir güce sahip değildir. Bu nedenle, kendi istediklerini yapma hakkına sahip değildir. Onun görevi, temsil ettiği otoritenin isteklerini yerine getirmektir. Eğer verilen yetkileri kendisinin sanır veya bu yetkileri kendi arzularına göre kullanırsa veya bir başkasının hâkimiyetini kabul edip, onun isteklerine boyun eğerse, bu isyan ve ihanet olur.[187] Seyyid Kutub da Allah'ın insanoğlu hakkında irade buyurduğu bu mühim mevkiye ve insanın üzerine düşen görevlere değinerek şöyle der: "İnsanoğlu Allah'ın isteğine uygun

---

[184] Araf 7/69, 74; Neml 27/62.

[185] Nur 24/55; Enâm 6/133; Hûd 11/57; Araf 7/129.

[186] Vecdi Akyüz, *a.g.e.*, s. 30-34.

[187] *Tefhîm*, I, 62.

şekilde burada faaliyet gösterecek; yeryüzünün yapı ve terkibinden istifade edecek, kainatın hikmetini araştıracak, eleştirecek, toprağa bürünmüş olan enerji kaynaklarını, madenleri çeşitli hazine ve cevherleri keşfedecek ve bütün bunları, Allah'ın izni ve ruhsatı ile, O'nun halifeliği gibi mühim bir mevkinin emrinde kullanacak..."[188]

Bir çok tefsir çalışmalarında özellikle bu ayetin yorumunda müfessirler buradaki halifeliğin kime atfolunduğu üzerinde uzunca tartışmış ve matufun melekler, cinler ve Allah olması yönünde üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Fakat hem Mevdudî hem de Kutub buradaki halife kelimesinin Allah'a atfolunduğu görüşünü esas alarak bu konuda teferrüata girmemişlerdir. Her iki müfessir de tefsirlerinde zaman zaman vurgu yaptıkları gibi Kur'ân'ın kıssa anlatımında önemli olan, kıssadan çıkarılabilecek ana gayeye dikkat etmektir. Teferrüatla uğraşmak asıl maksadın gözden kaçırılmasına neden olabilir.

Seyyid Kutub, "Verdiği şeylerle sınamak için sizi yeryüzünün *halifeleri* yapan ve kiminizi kiminize üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbinin cezalandırması pek süratlidir. Muhakkak O, Bağışlayan ve Merhamet edendir." şeklinde mealini verebileceğimiz Enam suresinin 165. ayeti hakkında hususî yorum yapmamış, sadece genel olarak sure akışı içerisindeki önemine ve Kur'ân'ın eşsiz uslubuna vurgu yapmıştır. Mevdudî ise ayette üç gerçeğin ortaya koyulduğunu söyler: "1. Kâinattaki herşey Allah'a aittir; tüm insanlar da Allah'ın pek çok şeyini kendilerine emanet etmesi ve bunları kullanacak güç ve yetenek vermesi anlamında yeryüzünde O'nun halifeleridir. 2. Emanetlerle ilgili olarak Allah halifelerine farklı mertebeler vermiş ve bazılarını ise başkalarından daha iyi çalışabilme kapasitesiyle donatmıştır. Buna paralel olarak, O'nun insanlara verdiği güç ve yeteneklerde de farklılık vardır; O güç ve yetenek yönünden bazılarını bazılarından daha da üstün kılmıştır. 3. Son olarak, Allah dünya hayatının yalnızca bir denemeden ve yukarıda süzünü ettiğimiz insana emanet edilen tüm şeylerin güç ve yeteneklerini ise insanın denenme araçlarından ibaret olduğunu açıkça belirtmektedir. Tek tek her

---

[188] *Fî Zılâl*, I, 114.

insanın emanete nasıl davrandığı, emanet çerçevesinde bu şeylerden ne ölçüde yararlanabildiği, güç ve yeteneklerini nasıl kullandığı, eksiksiz olarak kaydedilmektedir. Bu deneme (imtihan)'nin sonucu, kişinin ahiretteki mertebesini belirleyecektir."[189]

Yunus suresinin 14. ayeti[190] ile ilgili her iki müfessir aynı fikirdedirler. Onlara göre burada güçlü bir ikaz vardır. Seyyid Kutub, insanların yeryüzünde sahib oldukları gücün ve mülkün, fesad ameller yapmak suretiyle bir gün elden gidebileceği bilincine sahib olmaları onları gaflete düşmekten koruduğu gibi aynı şelilde bu fıtrî korkunun onları daha iyi ameller yapmaya moralize edeceği düşüncesindedir.[191] Mevdudî bu ikaz şeklindeki hitabın çerçevesini bir az daha daraltarak buradan Araplar'a yönelik bir uyarı olduğunu düşünüyor: "Ey Araplar! Sizden önceki kavimleri örnek alın. Allah onlara yeryüzünün liderliğini vermiş ve onları imtihana tabi tutmuştur. Fakat onlar bizim imtihanımızı kazanamayınca biz de onların liderliğini kaldırdık. Şimdi ey Araplar, tam dönüm noktasındasınız ve onların yerine geçirildiniz. Size de Rasulümüz Muhammed'in (s.a.s.) önderliğinde aynı salih amellerde bulunabilmeniz için fırsat verilmiştir. Seleflerinizin kaybettiği imtihanın bir benzerini geçirmekte olduğunuzu anlamalısınız. Eğer onların akıbetine uğramak istemiyorsanız, bu akıbetten bir ders çıkararak ve onların helakine neden olan hatalardan kaçınarak bu fırsatı değerlendirmek zorundasınız."[192]

Halife kelimesinin çok anlaşılır şekilde yer aldığı ayetlerden bir tanesi de yine Yunus suresinin 74. ayetidir: "Onu yalanladılar ama biz onu gemide beraberinde bulunanlarla birlikte kurtardık. Onları halifeler kıldık, ayetlerimizi yalanlayanları ise suda boğduk. İkaz edilmişlerin sonunun nasıl olduğuna bir bak." Hz. Nuh ve beraberindekilerin kurtuluşunu anlatan bu ayet hakkında Mevdudî hiç

---

189 *Tefhîm* I, 620.

190 "Sonra onların ardından nasıl davranacağınıza bakmak için sizi yeryüzünde *halifeler* kıldık."

191 *Fî Zılâl*, VII, 530.

192 *Tefhîm*, II, 317.

bir yorum yapmazken Kutub bu kurtuluşun ve kurtulanların yeryüzünde halifeler kılınmasının sünnetullahın gereği olduğunu söyler.[193]

Fatır suresinin 39. ayetini[194] yorumlarken Seyyid Kutub, yeryüzünde nesillerin tevali etmesi, bir neslin gidip yerine başka bir neslin gelmesi, berinin ötekine mirasçı olması, bir devletin yıkılıp diğerinin kurulması şeklindeki arkası kesilmeyen bu doğuş batışları düşünmenin insan kalbini her zaman zinde tutacağını ve bir ibret vesilesi olacağını söyler.[195] Mevdudî ise ayetteki halife kelimesine ilişkin biraz daha kavramsal yaklaşarak bunun iki anlama gelebileceğini söyler: "Birincisi, sizleri daha önce geçmiş olan kavim ve nesillerin yerine getirdik. İkincisi, sizler bu dünyada sadece halifesiniz, yani mülkün sahibi olan Allah, kendi mülkünde sizlere geçici olarak tasarruf etme yetkisi vermiştir. Birinci anlamı ele aldığımız takdirde bu ayeti şöyle anlamak mümkün olur: Daha önce geçmiş olan o kavimlerin, kendilerinden daha önceki kavimlerden ders almadıkları gibi, sizler de aynı tavrı sürdürür ve küfürde ısrar ederek kendinizden önceki kavimlerin akibetinden ders almazsanız, sizlerin sonu da bir felaket olacak ve bu yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz. Şayet "Allah bu dünyada bazı yetkiler vermek suretiyle sizleri halife kıldı" anlamını tercih edersek, o takdirde bu ayet şöyle anlaşılabilir: Bir kimse halife olduğunu unutarak kendini asıl kudret sahibi sanmaya başlar veya asıl kudret sahibinin yerine başka birine itaat ederse eğer, bu isyanının kötü sonuçlarını görecektir."[196]

Araf suresinin 69. ve 74. ayetlerinde[197] ve Neml suresinin 62. ayetinde halife'nin çoğulu hulefa kelimesi geçmektedir. Nur suresi 55. Enâm suresinin 133.

---

193 *Fî Zılâl*, VIII, 44.

194 "Sizleri yeryüzünde halifeler kılan O'dur. Artık kim küfr ederse küfrü kendi aleyhinedir. Kafirlerin küfrü Rableri katında yalnız kendilerine olan gazabı arttırır. Küfürleri kafirlere hüsrandan başka bir şeyde artı kazandırmaz."

195 *Fî Zılâl*, XII, 221.

196 *Tefhîm*, IV, 563.

197 "69. Sizi uyarmak için sizlerden birisine Rabbinizden vahiy gelmesine şaşırdınız mı? Hatırlayın ki, O sizi Nuh kavminin ardından halifeler yaptı ve sizi vücutça üstün kıldı.

Hûd suresinin 57. Araf suresinin ise 129. ayetinde kelime fiil babında kullanılmıştır. Bu ayetlerde geçen halife kelimeleri de daha önceki ayetlerde geçenlere yakın manalar ifade etmektedir. O yüzden müfessirlerin bu ayetlerle ilgili yaklaşımları daha önce gördüğümüz yaklaşımlardan büyük ölçüde farklılık arzetmiyor. Hatta çoğu kere, kavram olarak ele aldığımız kelimeyi yeniden açıklamaya gerek görmemişlerdir ve yahut verdikleri yorumlar konumuz gereği bizim mercek altına alıp değerelendirmeye tabi tutacağımız çerçevenin dışındadır. Fakat Nur suresinin 55. ayetiyle ilgili olarak Mevdudî'nin yaptığı yorum üzerinde durulması gerekecek niteliktedir. Son olarak o yorumu aktardıktan sonra hilafet kelimesinin sırf siyasî anlamda kullanıldığı Kur'ân'daki tek ayeti yorumları ile birlikte ele alacağız. Nur suresinin 55. ayetini yorumlarken Mevdudî şunları söyler: "Burada, Allah'ın yeryüzünde halifelik verme sözünün adı müslüman olanlar için değil, imanda samimi amelde müttaki, sadakatte içten ve Allah'ın dinine uymada şirkin her türlüsünden uzak ve ihlaslı olanlar için olduğunu belirterek münafıklar uyarılmaktadır. Kendilerinde bu nitelikleri taşımayanlar ve İslam'a yalnızca dillerinin ucuyla hizmet edenler bu sözün muhatabı ve layığı değildirler. O halde, bu sözde payları olduğu ümidini beslememelidirler.

Bazıları Hilafet'i siyasal iktidar ve otorite şeklinde tefsir edip, yeryüzünde güç ve iktadara sahip bulunanların gerçek müminler ve Allah'ın razı olduğu dinin her türlü şirkten uzak bağlıları olduğu sonucuna varmaktadırlar. Sonra, bu yanlış sonuçlandırmalarını desteklemek için de, iman, fazilet, ilahi emir, Allah'a ibadet ve puta tapma vs. ya da tefsirlerine uygun düşecek çarpık anlamlar vermektedirler. Kur'ân'ın anlamının en feci şekilde tahrifidir bu; Yahudi ve Hıristiyanların kendi kitaplarını tahriflerinden de feci. Eğer yeryüzünde hilafet, salt güç ve iktidar demekse, dünya üzerinde güç ve iktidar sahibi olanlar, bugün güç ve iktidarı ellerinde bulunduranlar Allah'ı, vahyi, nübüvveti ve ahiret hayatını inkâr da etseler ve faiz, zina, içki ve kumar gibi tüm büyük günahlara dalmış da olsalar,

---

Kurtuluşa erebilmek için Allah'ın nimetlerini anın. ... 74. Ve hatırlayın ki, Allah sizi Ad kavminden sonra halifeler kıldı..."

ayetin anlamına giriyorlar demektir."[198] İlerleyen satırlarda Mevdudî günün olaylarına bu bakış açısıyla bakanları kınayarak ayette konu edinilen vaadin yalnız müminlere ait olduğunu söyler: "Bu vaadi, gerçek anlam ve hedefinden çıkarıp, uluslararası alanda Amerika ve Rusya'ya uygulamak, tam anlamıyla bir saçmalıktır. Çünkü kriter böyle idiyse, niçin Firavun ve Nemrud lanetlenmiştir?"[199]

Kur'ân-ı Kerim'de bireylerin istihlafından bahseden tek ayet Sad suresinin 26. ayetidir: "Ey Davud! Biz seni yeryüzünde *halife* kıldık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet ve heva-u hevese uyma ki, seni Allah'ın yolundan saptırır. Muhakkak ki, Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmalarından dolayı şiddetli bir azap vardır." İslamî terminolojide kullanılan hilâfet/halife kelimelerine en yakın manayı bu ayette görmek mümkündür. Fakat buna rağmen ne Mevdudî ne de Kutub ayeti bu bakımdan ele almamış hatta ayetteki Hz. Davud'un (a.s.) halife kılınmasıyla ilgili olarak kaydadeğer bir yorum bile yapmamışlardır. Sadece ayetin Hz. Davud'a (a.s.) bir uyarı niteliğinde olduğu üzerinde durarak bu konuyu izah etmeye çalışmışlardır.

Buraya kadar ele aldığımız ayetleri ve yorumları toparlamak gerekirse yine Mevdudî'nin ayetlerle ilgili yapmış olduğu tasnifi zikretmemiz yerinde olur. Ona göre Kur'ân, hilâfet ve istihlâfı aşağıdaki üç anlamda kullanır ve nerede hangi anlamda kullandığını, kavramın geçtiği ayet ve bu ayetin öncesi ve sonrası belirler:

1. Allah'ın verdiği yetki ve otoriteyi taşımak: Bu anlamda, tüm insanlık yer yüzünde Allah'ın halifesidir.

2. Allah'ı hakimiyetin Mutlak ve Yegane Sahibi kabul ederek, O'nun verdiği güç ve yetkiyi O'nun koyduğu yasalara uygunluk içinde kullanmak: Bu anlamda, yalnızca dindar ve takva sahibi bir mümin halife olabilir, çünkü, yalnızca o, hilâfetin sorumluluklarını gerçek anlamda, yüklenebilir. Öte yandan, bir kâfir ve

---

[198] *Tefhîm*, III, 557.

[199] *Tefhîm* III, 559.

günahkâr halife olamaz, olsa olsa Allah'a asi olur, çünkü Allah'ın verdiği güç ve yetkiyi, yine O'nun bahşettiği ülkede O'na itaatsizlik etmekle kötüye kullanır.

3. Yeryüzünde bir ulusun diğerinin yerini alması: 1. ve 2. anlamlar "vekalet" ifade ederken, 3. anlam "halef olmayı" ifade eder.[200]

Mevdudî bu ayırımın farkındadır ve yorumlar birbirini takip ettikçe bu ayırımı hissederiz. Kutub'a gelince o bu ayetleri sistemleştirmemiş olsa da yorumlarında bu ayırıma riayet ettiğini görebiliriz. İlginç bir nokta şundan ibarettir: daha hilafet tartışmalarının sıcak olduğu yıllarda kaleme alınmış bu eserlerde müellifler hilafet ayetlerini ve özellikle Sad suresindeki ayeti[201] gereğinden fazla büyüterek siyasî düşünceleri doğrultusunda kullanmamışlardır. Bu da onların Kur'ân karşısındaki samimiyet ve hassasiyetlerinin tezahürüdür.

---

[200] *Tefhîm*, III, 558.

[201] Kur'ân-ı Kerim'deki halife kavramı, yalnızca Hz. Davud için siyasî bir içerikle kullanılmıştır. Devlet ve toplulukların istihlafı ise, ancak siyasî iktidar ve nesil değişikliği çerçevesinde siyasî-sosyal bir anlam kazanır. İslam siyasî yazınında halife sözcüğü, bu kavramlarla bağlantılı olarak terimleşmiştir. (Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, s. 135.)

3. Ululemr

Ululemr ifadesi iki kelimeden oluşmaktadır. Bunlar وَلِيٌّ/valiyyu kelimesinin çoğulu olan أُولُو/ulû ile, الأَمْرُ/el-emru kelimeleridir. امر fiili sözlüklerde "nehyin zıddı" olarak ifade edilmiş olup, buyurmak, emr etmek, bir görev yüklemek anlamındadır.[202] Bu kökten türemiş kelimeler Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılmış ve farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Aynı şekilde ululemr kelimesi de çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. İbn Manzur ululemrin yöneticiler veya ilim ehli olduğunu söylemiştir.[203] İsfahanî'ye göre ululemr Peygamber (s.a.s.) zamanındaki idarecilerdir. Ululemrin, Ehl-i Beyt imamları veya iyiliyi emr edenler olduğu da söylenmiştir.[204] Zeccâc, ululemrin Peygamberin (s.a.s.) ashabı ve ilim ehlinden onlara uyanlar olduğunu zikreder. Ayrıca müslümanlardan olan ululemrin, müslümanların işlerini onların dini ve maslahatları doğrultusunda yürütenler olduğunu söyler.[205] İbn Abbas'a (r.a.) göre ululemrin fıkıh ve din ehli olduğu rivayet edilir. Mücahid (r.a.) Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ashabı olduğunu söylerken Ebu Hüreyre (r.a.) de ululemrin yöneticiler/ümerâ olduğunu söylemiştir. Nehhâs da bu son görüşü tercih eder.[206] Zemahşerî ululemri yöneticiler olarak yorumlamasının yanında bu yöneticileri de adalet ve hakkı savunma vasfıyla sınırlamıştır.[207]

Görüldüğü üzere kelime bazı farklı yorumlar hariç genellikle yönetici şeklinde yorumlanmıştır. İsfahanî diğer yorumlarda da haklılık payının olduğunu söyler ve şöyle devam eder: "İnsanların sözünü dinledikleri ululemr'ler dört tanedir: 1. Peygamberler: otoriteleri halkın ve seçkinlerin hem dış hem de iç

---

[202] el-Cevherî , *Sıhah*, II, 581; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 125; Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, X, 68.

[203] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 128.

[204] İsfehânî, *Mufredat*, s. 35.

[205] Ebu İshak İbrahim b. es-Seri ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, thk: Abdülcelil Abduh Selbî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988, II, 67.

[206] Ebu Cafer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke 1988, II, 121.

[207] Zemahşerî, *Keşşâf*, s. 242.

dünyaları konusunda geçerlidir. 2. Yöneticiler: otoriteleri her kesin dış dünyası konusunda geçerlidir. 3. Bilgeler: otoriteleri yalnız seçkinlerin iç dünyaları konusunda geçerlidir. 4. Vaizler: otoriteleri halkın iç dünyaları konusunda geçerlidir.[208]"

امر kökünden türemiş kelimelerin Kur'ân-ı Kerim'deki toplam kullanılma sayısı 248'dir.[209] Fakat aşağıda tefsirlerine değineceğimiz ululemr kelimesi Kur'ân'da sadece iki yerde geçer.[210] Mevdudî ve Seyyid Kutub'un tefsirlerinde üzerinde durdukları ayet ise Nisa suresinin 59. ayetidir. O yüzden sadece bu ayetin yorumunu ele alacağız.

Ayetin meali şöyledir: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere ve sizden olan *ululemre* itaat edin. Bir konuda görüş ayrılığına düştüğünüz zaman, Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız, onu Allah'a ve rasuluna arz ediniz. Bu daha hayırlı ve sonuç itibariyle daha güzeldir."

Mevdudî'ye göre bu ayet İslam'ın bütün dini, kültürel ve siyasî sisteminin temelini teşkil ettiği gibi, sistemin kurulması için de, ilk ve en önemli düsturdur. Ona göre bu ayetten aşağıdaki prensipler çıkarılabilir:

1. İslam sisteminde, tek gerçek otorite olan Allah'a itaat edilmelidir. Bir müslüman her şeyden önce Allah'ın kuludur, diğer bütün özellikleri, bu niteliğinden sonra gelir. Bu nedenle bir fert veya toplum olarak bütün müslümanlar, ilk olarak Allah'a bağlıdırlar, tüm diğer bağlar bu bağa boyun eğmek zorundadır. Başka birisine bağlılık ve itaat, ancak Allah'a itaati engellemeyecekse kabul edilir. Bu aslî bağlılık ve ahde aykırı olan tüm öteki bağlılık ve ahitler geçersizdir.

---

[208] İsfehânî, *Mufredat*, s. 45.

[209] Muhammed Fuad Abdülbâki, *a.g.e.*, s. 93-98.

[210] Nisa 4/59,83.

2. İslam dininin ikinci önemli prensibi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaat ve bağlılıktır. Bu itaat peygamberlik kurumunun bir gereği değil, bilakis Allah'a itaat etmenin tek çıkar yoludur. Allah'ın Rasulüne (s.a.s.) itaat edilmelidir. Çünkü O, Allah'tan gelen emir ve direktiflerin elde edilebileceği tek kaynaktır. O halde biz ancak O'nun Rasulüne (s.a.s.) itaat ederek Allah'a itaat edebiliriz. Çünkü itaatin başka bir yolu yoktur. Bunun aksine Rasul (s.a.s.) ile aradaki bağı koparmak, O'nu gönderen Hakim'e başkaldırmak demektir.

3. Bu birinci ve ikinci bağlılıktan sonra bunlardan daha aşağı derecede yer alan bir bağlılık daha vardır. Bu, müslümanların kendi aralarında seçip yetki verdikleri yöneticilere bağlılıktır. "Ulu'l-emr" (kendilerine yetki verilenler) kelimesi çok geniş kapsamlıdır. Müslümanların herhangi bir işinin başında olan herkesi kapsar. Din alimleri, düşünürler, politik liderler, yöneticiler, mahkemelerdeki kadılar, kabile başkanları ve buna benzer kimseler. Kısacası, müslümanlar arasından seçilip kendilerine yetki verilen herkese itaat edilmelidir. Onlar a) Müslümanlardan oldukları b) Allah'a ve Rasulüne itaat ettikleri sürece, onlara karşı gelip, müslümanların toplum hayatındaki barışı bozmak doğru değildir. Bu iki şart onlara itaat edilmesinin ön şartını oluşturur. Bunlar hem ayette açıkça ortaya konmuş, hem de Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıklanmıştır.

Bu kısımda Mevdudî yukarıda söylediklerini temellendirmek için Peygamberden (s.a.s.) nakledilen bir kaç hadise yer verir. Bunun ardından müslümanların başında bulunan yöneticilerin müslümanlığının tezahürü bakımından namazın ne kadar önemli bir ölçüt olduğunu yine hadislerin ışığında kısaca açıklar.[211]

4. Mutlak ve sürekli bir prensip olarak konulan dördüncü husus ise, Allah'ın emirlerinin ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinin, hükümlerin tespitinde ve İslam dininde tek ve nihaî otorite olduğu noktasıdır. O halde müslümanlar arasında veya yönetici ile yönetilenler arasında herhangi bir mesele ortaya

---

[211] *Tefhîm*, I, 372.

çıktığında, hepsi birden Kur'ân ve Sünnet'e başvurmalı ve O'nun verdiği karara boyun eğmelidirler. Bu nedenle İslam'ı, diğer İslam-dışı sistemlerden ayıran ana sebebin, Allah'ın Kitab'ını ve Rasulü'nün (s.a.s.) sünnetini nihaî otorite olarak kabul edip, bu ikisine başvurulması ve onların hükmüne boyun eğilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Mevdudî bu ilkeleri açıkladıktan sonra bazı insanların bu ilkelerin derin anlamı konusunda şüpheye düştüğünü söyler. Hayatın bir çok yönü (örneğin, Demiryolları, PTT, Belediye vs.) olduğu için ve ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te bunlarla ilgili hiç bir bilgi ve düzenleme olmadığı için böyle bir ilkenin uygulanmasının zor olduğunu söylerler. Bu kadar çeşitli konularda karşılaşılan sorunlara nasıl çözüm bulacağız? Mevdudî böyle bir şüphenin onların İslam'ın temel ilkesini tam anlamıyla kavramamış olmalarından kaynaklandığını söyler ve şöyle devam eder: "İslam, Allah'ın Kitab'ının ve Rasulü'nün (s.a.s.) sessiz kaldığı konularda istenilen şekilde davranmayı serbest bırakmıştır. Eğer belli bir konuda ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te bir hüküm bulamazlarsa, o zaman müslümanlar doğru olduğuna inandıkları herhangi bir şekilde davranmakta serbesttir. İslam'ın belli bir konuda susması, o konuda davranış özgürlüğünün varolduğuna bir işarettir."

Mevdudî son olarak şöyle der: Ne zaman bir toplum Allah'ın Kitab'ı ve Rasulü'nün Sünneti'ni fırlatıp atar, Allah ve Rasulü'ne (s.a.s.) isyan eden lidere uyar, Kitap ve Sünnet'in hüküm vermesini istemeksizin yönetici ve dinî liderlere düşüncesizce itaat ederse, İsrailoğulları'nın kötü akıbetine uğramaktan kurtulamaz.[212]

Seyyid Kutub'a göre bu ayette Allah imanın şartını ve İslam'ın hududunu gayet güzel bir şekilde belirtiyor. Aynı zamanda İslam cemiyyetinin anayasasını, bu nizamdaki ahkam kaidelerini, hakimiyetin kaynağını da açıklıyor. Her şey hayat telakkisini Allah'tan almakla başlayıp onunla bitiyor. Hakkında kati hüküm

---

[212] *Tefhîm*, I, 373.

bulunmayan, zamanla ortaya çıkan ve nesiller değiştikçe değişen feri ve cüzi meselelerde, düşünce ve görüş farklılıklarının belirdiği noktalarda Allah'ın emirlerine dönüş ile her şey bitiyor. Daha sonra Kutub her hususta hakimiyetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'a itaatin mecburi olduğunu söyler.

"Sizden olan ululemre..." kelimelerini açıklarken, ululemrin en başlıca vasıflarının Allah'a ve Rasulü'ne itaat etmek, teşri yükünü ve hakimiyet telakkisini sadece Allah'a bırakmak, bütün hayat telakkisini yalnız ondan almak olduğunu söyler.

Ayet, Allah'a itaati ve Peygambere itaati esas kabul ediyor. Ululemre itaate gelince, bunu, "sizden..." kaydı ile Allah'a ve Rasulü'ne itaat etmeğe bağlıyor. "İtaat ediniz..." kelimesi Rasulullah'a itaat hususunda ikinci defa tekrarlanmış olduğu halde ululemre itaat hususu zikredilirken tekrarlanmıyor. Böylece onlara itaat hususunun onların Allah'a ve Rasulü'ne itaat etmelerine bağlı olduğunu, itaat yetkilerini Allah'a ve Rasulü'ne itaat keyfiyetinden aldıklarını takrir etmiş oluyor. Bu da ululemre Allah'a ve Rasulü'ne itaat ettikleri müddetçe itaat edin manasını taşır. Aynı zamanda "sizden..." kaydıyla da imanı şart koşuyor.[213] Kutub, Mevdudî'nin cevapladığı muhtemel şüphe veya soruyu da yine aynı şekilde cevap veriyor.

Görüldüğü gibi her iki müfessirin ayetden anladıkları mana benzerlik arzetmektedir. Her iki müfessir ululemri sırf yönetici anlamında ele almış ve bu çerçevede hem ayetin ihtiva ettiği prensipleri hem de ululemrin özelliklerini açıklamışlardır. Ululemrle ilgili açıklamalarda müfessirlerin özellikle üzerinde durduğu noktayı bikaç kelimeyle ifade etmek gerekirse o da ululemrin yalnız Allah'ın koyduğu hudutlar içerisinde hukmettiği zaman kendisine itaatin gerekli olduğudur.

---

[213] *Fî Zılâl*, III, 292.

4. Melik

Melik kelimesi, sözlükte sahip olmak, elde etmek, hakim olmak, otorite sahibi olmak veya yönetmek gibi manaları olan ملك fiilinden türemiş bir ism-i fâildir.[214] Kur'ân-ı Kerim'de aynı kökten olan ve çeşitli kalıplarda kullanılmış çok sayıda kelime vardır. Bunlardan bazılarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

مُلك/Mülk, duyularla hissedilebilecek şehadet alemidir. Bir başka ifadeyle söylersek, mülk, duyu organlarımız vasıtasıyla özelliklerine vakıf olabileceğimiz cismanî şeylerdir.[215] Yada üzerinde hükmen tasarruf edilebilecek bir şeye sahip olmaktır.[216]

المَلكُ/el-Melku, المَلِك/el-Meliku, المَلِيكُ/el-Melîku ve المَالِكُ/el-Mâliku sözleri, genel anlamıyla mülke sahip olup[217] "çoğunluk üzerinde emir ve nehiy yektisi olan"[218] anlamlarına gelse de aralarında bazı farklar bulunmaktadır. المَلكُ/el-Melku ve المَلِك/el-Meliku arasındaki fark ilkinin sonrakine nazaran biraz yumşaltılmış olmasındadır. المَلِك/el-Meliku kelimesi ise المَلِيكُ/el-Melîku ve المَالِكُ/el-Mâliku kelimelerine nazaran daha dar anlamdadır.[219] Birincisinin çoğulu مُلوك/Mulûk, ikincinin çoğulu أملاك/Emlâk, üçüncününkü مُلكاء/Müleka, sonuncunun çoğulu ise مُلاك/Müllâk'tır. [220]

---

[214] el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1609; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, II, 227; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 4266; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn: Murattiben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk: Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 166; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Lugat*, thk: Muhammed Ali en-Neccar, 1973, VII, 44.

[215] Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Tarifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985, s. 246.

[216] İsfahânî, *a.g.e.*, s. 475.

[217] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 4266; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *a.g.e.*, VII, 45.

[218] İsfahânî, *a.g.e.*, s. 475.

[219] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 4266.

[220] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, 4266; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *a.g.e.*, VII, 45.

ملكوت/Melekût kelimesi de mülk anlamındadır. Fakat bu kelime sadece Allah'ın mülkü hususuna munhasırdır.[221]

Bu kökten türemiş çok sayıda kelime vardır. Fakat konumuzun dışına çıkmamak için bu kadarla yetinmemiz uygun olur. Ayetlerin tefsirine başlamadan önce son olarak şunu kaydedelim ki, bu kökten olan kelimeler Kur'ân'da fiil olarak 44 kere, Mülk kelimesi 49 yerde, Melik kelimesi ve çoğulları 15 yerde,[222] Melîk kelimesi bir yerde,[223] Mâlik kelimesi ise 3 yerde[224] olmakla başka kelimeler de dahil toplam 168 kere geçer. Fakat biz sadece melik kelimesinin geçtiği ayetlerin bir kısmına değineceğiz. Çünkü melik kelimesi Kur'ân'da bir yandan evreni yöneten Allah'ın sıfatı, öte yandan da insanları yöneten hükümdar anlamında kullanılır.[225] Lakin ele aldığımız tefsirlerde müfessirler insanları yönetmek anlamındaki melik kelimesi hakkında fazla yorumda bulunmamışlardır. Ya buna gerek görmemişlerdir ya da bu kelimelerin geçtiği ayetlerde asıl hedefin dışına çıkmak istememişlerdir. Bunun yerine ayetin duyurmak istediği mesaja eşlik edecek durumlarda bu kelimenin açıklamasına yer vermişlerdir.

Mesela Neml suresinin 34. ayeti[226] buna bir örnektir. Mevdudî ayetten global siyasete ilişkin bazı hususların anlaşıldığını söylüyor. Ona göre bu bir ayetle emperyalizmin mükemmel bir tenkidi yapılmıştır. Kralların başka ülkeleri işgal etmeleri, galip orduların esareti altına girmiş olan halklara karşı uyguladıkları baskı ve şiddet, hiçbir zaman onların ıslahı ve hayrı uğruna olmamıştır. Bir topluma Allah'ın lütfettiği imkan ve gıda kaynaklarını ele geçirmek ve sömürmek işgallerde her zaman değişmez hedefler olagelmiştir. Böylece o toplum,

---

[221] İsfahânî, *a.g.e.*, s. 475.

[222] Bakara 2/246, 247; Maide 5/20; Yusuf 12/ 43, 50, 54, 72, 76; Kehf 18/79; Taha 20/114; Muminun 23/116; Neml 27/ 34; Haşr 59/23; Cuma 62/1; Nas 114/2.

[223] Kamer 54/55.

[224] Fatiha 1/4; Ali İmran 3/26; Zuhruf 43/77.

[225] Vecdi Akyüz, *a.g.e.*, s. 141.

[226] "(Melike) dedi ki, doğrusu *melikler* bir beldeye girdikleri zaman orayı ifsad ederler, oranın saygın kimselerini alçaltırlar. İşte onlar böyle davranırlar."

direnemeyecek ve ülkenin imkanlarından hiçbir pay alamayacak bir şekilde kuvvetsiz ve zayıf bir duruma düşürülür. Bu hedefe ulaşmak için de ülkenin refah, güç ve saygınlığını sağlayan tüm kaynaklarına el koyar. Bir milletin saygınlık ve bağımsızlığını sağlayan herşeyini yok eder. Ayrıca kölelik, dalkavukluk, ihanet ve birbirini jurnal etmek gibi aşağılık davranışlar benimsettirilerek ülkenin asıl sahibi olan kimseler dejenere edilip soysuzlaştırılır. Neticede yerlilerin, sömürgeci emperyalistleri taklit ve kültürlerine karşı hayranlık duymaları sağlanmış olur. Bunun yanısıra, yerli halkın, kendi kültür ve şahsiyetini oluşturan ortak değerleri küçümseme kompleksine kapılması için ne gerekiyorsa yapılır. Böylece, kültürlerine ait en kutsal ata miraslarını satmaktan çekinmeyecek ve ülkenin gerçek sahiplerini menfaat karşılığı her türlü ihaneti yapmaya hazır aşağılık bir şahsiyetler derekesine düşürmüş olacaklar.[227] Kutub ayetle ilgili genel yorumda bulunarak kadın olmasına bakmayarak Sebe melikesinin meliklerin bu davranışlarından haberdar olmasını olumlu bir hal olarak değerlendiriyor.

Hem Mevdudî'nin hem de Kutub'un hakkında uzunca yorumda bulundukları melik kelimesinin yer aldığı bir diğer ayet Yusuf suresinin 76. ayetidir.[228] Müfessirlerin özellikle ayetteki "Melikin dini" ifadesinin üzerinde durdukları görülür. Mevdudî'ye göre, "Melik'in Dini" ibaresini "ülke yasaları" anlamında kullanmak suretiyle Allah, "din" kelimesinin geniş kapsamına işaret etmiş; Risaletin sahasını yalnızca Allah'ın birliğine inanmakla sınırlandırıp, onu kültürel, siyasî, sosyal, hukukî ve hayatın diğer dünyevî cephelerinin dışarda bıraktığına inanan kimselerin din kavramını kökünden kesmektedir. Veyahut böyle tipler dinin saydığımız vechelerle bir ölçüde ilgili olduğunu kabul ederler ama onlara göre bunlar, yapılsa da yapılmasa da olur kabilinden tavsiyelerdir. Güya din, inananları bunları yahut insan-yapısı yasaları benimsemekte serbest

---

[227] *Tefhîm*, IV, 111.

[228] "Bunun üzerine kardeşinin yükünden önce, onların yüklerinden aramaya başladı. Sonra onu kardeşinin yükünden çıkardı. İşte Biz Yusuf'a böyle bir plan uyguladık. Allah'ın dilemesi dışında, *Melikin dininde* kardeşini almasına imkan yoktu. Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Her bilgi sahibinin üstünde bir bilen vardır."

bırakmıştır, zira düşüncelerine göre, ikincisini benimsemelerinde bir beis yoktur. Din'in uzun bir süredir müslümanlar arasında yürürlükte olan bu yanlış kavranışı, İslamî hayat tarzını hakim kılmak için gerekeni yapmaları yolunda kendilerini ihmalkar hale getirmiştir ve bu yüzden mesul tutulacaklardır. Dinin bu yanlış kavranışının sonucu olarak müslümanlar İslamî olmayan hayat tarzıyla uzlaşır hale gelmişlerdir. Hatta bu yanlış kavrayış yüzünden Hz. Yusuf'u (a.s.) güya örnek ittihaz ederek bu sistemlerin destekçisi ve uşağı haline gelebilmişlerdir. Oysa bu ayet ifade biçimi olarak bu yanlış kavramayı reddetmekte, "ülke yasaları"nın tıpkı namaz, hacc, oruç ve zekat gibi dinin bir parçası olduğunu bildirmektedir. Bu yüzden dinin bu bölümünün herhangi bir sistemden ihracı Allah'ın gazabını celbedecektir.[229]

Seyyid Kutub da aynı noktaya vurgu yaparak şöyle der: Burada din kelimesine çok ince ve sınırlı mana verildiği görülüyor. "Melikin dinine göre" cümlesindeki din kelimesi, doğrudan doğruya "Melikin kanun ve nizamları" manasında kullanılmıştır. Kutub'a göre burada mühim olan husus Kur'ân'ın melike ait kanun ve nizamları "din" olarak ifade etmesidir. Kur'ân'ın ifade ettiği bu açık ve ince mana yirminci asrın cahiliyetinde tamamen kaybolmuş bulunuyor. Müslüman olduklarını iddia edenler arasında da bunların dışındaki diğer cahiliyet toplumlarında da bu mananın idrak edildiğine katiyen rastlanmıyor. Herkes din kelimesinin manasını bir takım inanç ve ibadetlerden ibaret kabul ediyor. Onlara göre Allah'ı ve Peygamberi tasdik etdikden sonra imanın şartlarını yerine getiren, Allah'ın kitabındaki ibadetleri yerine getiren herkes Allah'ın dinine girmiş sayılır. Yine onlara göre bu kimselerin diğer taraftan, yeryüzünde kendi kendini tanrılaştırmış olan şahıslara boyun eğip onların koyduğu kanun ve nizamları titizlikle yerine getirmesi, Allah'ın dışında bunlara da yeryüzünde hükümranlık hakkı tanıması, bir dine teslim olur gibi bunların tatbik ettiği nizama teslim olması, Allah'ın dininde bulunmalarına zarar vermez. Halbuki biraz önce gördüğümüz

---

[229] *Tefhîm*, II, 484.

gibi Kur'ân, melikin kanun ve nizamlarını "melikin dini", Allah'ın şeriat ve nizamlarını da "Allah'ın dini" olarak tarif etmektedir.[230]

Kur'ân-ı Kerim'de melikliğin olumlu yada olumsuz bir yönetim şekli olması ile bağlı açık bir karine yoktur. Kur'ân, melik kelimesini örneğin "Peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir *melik* vardı.[231]" veya "(Kraliçe) dedi ki, doğrusu *melikler* bir beldeye girdikleri zaman orayı ifsad ederler, oranın saygın kimselerini alçaltırlar.[232]" ayetlerinde olduğu gibi zaman zaman olumsuz yada örneğin "Musa kavmine şöyle dedi: Ey kavmim! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizden peygamberler çıkarmış, sizi *melikler* kılmış ve dünyalarda kimseye vermediklerini size vermişti.[233]" ayetinde olduğu gibi bazen de olumlu manada kullanmıştır. Bu denge incelediğimiz tefsirlerde de görülmektedir. Zaman zaman meliklik tenkit edilmiş bazen de tenkitsiz zikr edilmiştir. Aslında karşımıza çıkan tenkit ve takdir etmeler, melikliğin kendisiyle ilgili olmayıp onun vasıflarıyla ilgilidir. Yoksa melikliğin ya tamamen olumlu yada tamamen olumsuz bir şekilde değerlendirmek gerekirdi.

---

230 *Fî Zılâl*, VIII, 460.

231 Kehf 18/79.

232 Neml 27/34.

233 Maide 5/20.

B. YÖNETİM İLKELERİYLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Kur'ân-ı Kerim büyük küçük her işte ölçülü olmayı, hak ve hukuka riayet etmeyi emrettiği gibi yönetim işiyle ilgili ilkeleri de insanların uhdesine bırakmamış bu hususda her kese ve her asra hitab edecek sabiteler getirmiştir. Bunlardan adalet ve şûra ilkeleri en başta gelmektedir. *El-Emr bi'l-Maruf ve'n-Nehy ani'l-Munker* ilkesi de bu bağlamda çok önemli bir sabitedir. Fakat biz ilk iki ilkeyi ele alacağız.

1. Adl/Adalet

Adl/Adalet kelimesi عدل kök harflerinden türemiş bir mastardır. Adl kelimesinin sözlüklerdeki anlamı "dosdoğru olması kesinlikle vicdanlarda yer etmiş olan şeydir". Kelimenin zıt anlamlısı "cevr" (zulüm, haksızlık) dir.[234] Kelime isim olarak davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek,[235] eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında şirk koşmak),[236] orta yol,[237] istikâmet,[238] eş, benzer, misil,[239] birşeyin karşılığı olan cezâ, nâfile, keyl (ölçü), kıymet, hak, fidye,[240] farz, bedel ve insâf anlamlarına gelmektedir. Atın üzerine yüklenen yükü, bir tarafının diğer tarafından ağır gelip dengenin bozulmaması için

---

234 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 39; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2838; el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1760; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Lugat*, II, 11.

235 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2838; el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1761; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 38.

236 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 39; el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1761.

237 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 40;

238 el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, II, 209.

239 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2839; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 40; el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1761; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, II, 209; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Lugat*, II, 13.

240 İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 2839; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, II, 40; el-Cevherî , *a.g.e.*, V, 1761; el-Ezherî, *a.g.e.*, II, 215; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *a.g.e.*, II, 13.

her iki tarafı aynı tutarak denkleştirmek de bu kelimelerle ifade edilmiştir. el-Ferrâ'ya göre "adl" (عدل) birşeyi cinsinden olmayan birşeyle denkleştirmektir.[241] Adalet de beraberlik anlamındadır.[242] Fakat buradaki beraberlikten kasıt her kesin mutlak beraberliğini sağlamak değil, bunun yerine herkese hakettiği hakkı vermektir.

Özet olarak adalet hak yememek, dengeyi gözetmek, i'tidalden ayrılmamak, doğru yoldan sapmamak, herşeyi layık olduğu yerine koymak, hak ve vazifeye riayet etmek, hak sahibine hakkını vermek, herşeyde ziyade ve noksan, kusur ve taşkınlık olmaksızın eşitlik gibi insanî ve sosyal değerlerin bir bileşkesidir.[243]

Adaletin tarifi ile ilgili çok sayıda söz söylenmiştir. Bunlar mahiyet olarak birbirine çok yakın olsa da bakış açıları itibariyle çeşitlilik arzeder. En geniş kapsamlı tanımlardan birisi İsfahanî'ye aittir. İsfahanî'nin Nahl suresinin 90. ayeti çerçevesinde "ihsan" mefhumu ile mukayeseyi de ihtiva eden adalet tanımı şöyledir: "Adalet, borcunu vermek, alacağını istemektir; görevini yerine getirmek ve hakkını almaktır. İhsan ise adalet üzerine zâiddir. Yani borcundan daha fazlasını vermek, alacağından daha azına razı olmaktır. Adaleti aramak vâcib, ihsanı aramak ise nâfiledir."[244]

Farabî, adaleti şöyle tarif etmektedir: "Adalet, her şeyden önce şehir halkının ortak (el-muştereke) olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlara arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir. Çünkü şehir halkından herbirisinin,

---

[241] el-Ezherî, *a.g.e.*, II, 209.

[242] İsfahânî, *a.g.e.*, s. 329.

[243] Şükran Balıkkaya, *Kur'an'da Adalet Kavramı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi SBE Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilimdalı, danışman: Mustafa Bilgin, Bursa 2005, s. 9.

[244] İsfahânî, *a.g.e.*, s. 330.

hakettiğine eşit bir ölçüde, bu iyi şeylerden birer payı vardır. O halde onun, ondan az veya çok olması adaletsizlik (cevr) dir."[245]

Cürcanî'ye göre adalet, ifrat ile tefrit arasında orta yol tutmak, dinin haram olduğu hususlarda hatırlatmada bulunduğu şeylerden sakınarak hak yol üzere dosdoğru olmaktan ibarettir.[246] Fakihlere göre adalet büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek, yolda yemek yememek, bevl etmemek gibi düşük davranışlardan uzak durmaktır.[247]

Adalet, Kur'ân'da ve hadislerde genellikle "düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[248]

Adl kelimesiyle birlikte Kur'ân-ı Kerim'de adalet anlamına gelen bir başka kelime القسط/kıst kelimesidir. Aynı kökten türeyen kelimeler Kur'ân'da hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılmıştır. Fakat biz bu kelimenin tahliline girmeği uygun görmüyoruz.

Ayetlerin tefsirine başlamadan önce şunu söyleyelim ki, Kur'ân-ı Kerim'de adl kelimesi fiil olarak 14 ayette, isim olarak da 14 ayette yer alır. Kıst kelimesi ise hem fiil olarak hem de isim olarak toplam 25 yerde geçer. Fakat tefsirlerine değinirken metodumuzun gereği olarak bu ayetlerin tamamını ele almayacağız. Daha çok toplumsal boyutu ile öne çıkan ve müfessirlerin üzerinde durmuş olduğu bir kaç ayeti ele almakla yetineceğiz.

Nahl suresinin 90. ayetinde adalet emredilerek şöyle buyrulur: "Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı ve yakınlara bakmayı emreder ve hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı da yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor." Mevdudî ayette emredilen ve yasaklanan hususları teker teker ele alarak izaha çalışır. Ona göre

---

[245] Farabî, *Fusûlu'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, İzmir 1987, s. 53.

[246] Cürcanî, *a.g.e.*, s. 153.

[247] Cürcanî, *a.g.e.*, s. 153.

[248] Mustafa Çağrıcı, *"ADALET"*, DİA, I, 341.

adalet, sınırlama olmaksızın herkesin sahip olduğu hakları elde etmesi için gerekli olan düzenlemeleri yapmaktır. Bununla birlikte adalet, hakların eşit olarak dağıtılması anlamına gelmez, çünkü bu çok gayrı tabii olur. Gerçekte adalet, hakların, bazı zamanlar da eşitlik denebilecek şekilde haktanır ölçülerde dağıtılmasıdır. Örneğin, bütün vatandaşlar, vatandaşlık hakları bakımından eşit olmalıdırlar, fakat diğer durumlarda hakların eşit olması adalet dışıdır. Mesela çocuklar ve anne-babanın toplumsal konum ve haklar bakımından eşit olması tabii ki yanlıştır. Aynı şekilde daha yüksek veya daha düşük bir iş dalında hizmet verenler ücret ve gelirde eşit olamazlar. Allah'ın emrettiği şey, herkese ahlakî, sosyal, ekonomik, kanunî veya siyasî olan tüm haklarının, hakettiği ölçüde verilmesidir.[249] Ardında ihsan kelimesini açıkladıktan sonra adaletle ihsan arasında bir mukayese yapar ve ihsanın toplumsal hayatta adaletten daha önemli olduğunu söyler. Çünkü adalet sağlıklı ve dengeli bir toplumun temeli ise ihsan onun mükemmele erişmesidir. Bir taraftan adalet, toplumun haklarını çiğnenmekten ve zulümden korurken, diğer taraftan ihsan, toplumu zevkli yaşamaya değer bir hale sokar.[250]

Nisa suresinin 58. ayetinde Allah insanlar arsında hükmederken adaletle hükmetmeyi emrediyor: "Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah işitir ve görür." Mevdudî'ye göre burada müslümanlar, İsrailoğulları'nın daha önce düştükleri hatalara düşmemeleri için uyarılıyorlar. Onların düştükleri en büyük hata, dejenere oluşları sürecinde yetkiyi hep beceriksiz ve ehil olmayan kişilere vermeleriydi. Sorumluluk isteyen, dinî ve siyasî liderlikleri hep beceriksiz, ehil olmayan, dar kafalı, ahlaksız, şerefsiz ve adaletsiz kişilere vermeye başladılar. Bunun sonucu, tüm toplum yapısı çöktü. Müslümanlara bu konuda dikkatli olmaları ve sorumluluk isteyen yetkileri ehil, sorumluluğunun idrakinde ve iyi ahlâklı kişilere vermeleri söyleniyor.

---

[249] *Tefhîm*, III, 52.

[250] *Tefhîm*, a.y.

Yahudiler arasında yaygın olan bir diğer kötülük ise adaletsizlikti. Onlar adalet ruhunu çoktan unutmuşlar, açıkça adaletsiz, şerefsiz, zalim olmuşlar ve hiçbir vicdan azabı duymaksızın rahatlıkla zulüm işleyebilecek dereceye düşmüşlerdi. Bizzat müslümanlar bu zulmü acı bir şekilde tatmışlardı. Yahudiler, iki tarafın yaşadığı hayat, hangi tarafın doğru yolda olduğunu gösterdiği halde, müminlere karşı putperest Kureyş'in yanında yer alıyorlardı. Bir taraftan Hz. Peygamber (s.a.s.) ve O'na inananların saf ve temiz hayatı, diğer tarafta ise kız çocuklarını diri diri toprağa gömen, üvey anneleri ile evlenen, Kabe'yi çırılçıplak tavaf eden ve daha nice ahlaksızlıkları yapan putperestlerin iğrenç ve kirli hayatı vardı. Ehl-i kitap bunlara rağmen hâlâ putperest kafirlerle işbirliği yapıyor ve soğukkanlılıkla onların müminlerden daha iyi ve daha doğru bir yolda olduğunu söylüyorlardı. Allah müminleri bu tip haksızlıklara karşı uyarıyor ve onlara her zaman hakkı söylemelerini; dost olsun, düşman olsun, insanlara adaletle hükmetmelerini emrediyor.[251]

Enam suresinin 152. ayeti ölçü ve tartıda adaletli olmayı emrediyor.[252] Mevdudî konuyu şöyle yorumlar: "İlahî Kanun'un temel bir ilkesidir bu: «Ölçüyü ve tartıyı tam yapacak, hak ve adaletten sapmayacaksınız.» Ve Allah ekliyor; «Biz bir kişiye ancak gücünün yettiği kadar yükleriz.» Böylece, ölçüde tartıda ve diğer ticarî işlemlerde adaletli ve doğru olmak için elinden geleni yapanın bu çabasına rağmen istenmeyen hatalar bile meydana gelse sorumluluktan kurtulacağına ve sorguya çekilmeyeceğine dair kişiler temin edilmektedir. Bu kural burada özellikle müslümanların böyle hatalar nedeniyle endişe etmemeleri için anılmıştır."[253]

Seyyid Kutub Nahl suresinin 90. ayetini yorumlarken ilk olarak Kur'ân'ın cemiyetlerin ve cemaatlerin birliğini temin eden prensipler getirdiğini, fertlerin ve milletlerin güvenliğini garanti altına alan bir sistem kurduğunu, verilen sözleri,

---

251 *Tefhîm*, I, 370.

252 "... Ölçüyü ve tartıyı doğru yapın. Biz kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleriz. Konuştuğunuzda, akraba bile olsa sözünüzde adil olun..."

253 *Tefhîm*, I, 614.

yapılan ahitleri ve karşılıklı muameleleri düzenleyen teminatlar getirdiğini söyledikten sonra İslam'ın adalet prensibinin evrensel özelliklerinden bahseder. Ona göre İslam bir adalet esası getirmiştir ki, her ferdin, her toplumun ve her milletin karşılıklı muamelelerinde değişmez ölçü olarak yerini almış, istek ve heveslere göre yön değiştirmemiş, sevgi ve nefretlere ayak uydurmamış, akrabalık ve yakınlık bağlarına göre ayarlanmamış, zengin fakir, kuvvetli zayıf ayırımı gözetmemiştir. Hepsini ve her şeyi tek bir ölçüye göre ölçmüş ve değerlendirmiştir.[254]

Adaletli olmayı emreden bir diğer ayet Nisa suresinin 135. ayetidir: "Ey İnananlar! Kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhlerine de olsa, Allah için şahit olarak adaleti gözetin; ister zengin, ister fakir olsun, Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer eğriltirseniz veya yüz çevirirseniz bilin ki, Allah işlediklerinizden şüphesiz haberdardır." Seyyid Kutub ayetle adalet emanetinin müminlere yüklenmiş olduğunu ve bunun da cidden büyük bir ehemmiyete haiz olduğunu söyler. İslam'ın adalet ve hakk konusunda müslim gayrimüslim ayırımı yapmaz. Hak noktai nazarından müminle münkir, Allah nezdinde eşittir. Akrabalarla akraba olmayanlar, dostlarla düşmanlar, zenginlerle fakirler de Allah katında hak yönünden eşittirler.[255]

Bir sonraki ayeti yorumlarken değindiği konular da çok önemlidir. Kutub'a göre gerçek manada adalet Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden sonra adaleti bir formaliteye dönüşmüş ve yeni asırda gerçek ruhunu kaybetmiştir. O bunu şöyle ifade eder; insanı hayretlere sevk eden o devreden sonra çağlar çağların ardı sıra geçti. Kütüphaneler hukuk ve kanun kitaplarıyla doldu taştı. Nizamlar, idarî teşkilat umdeleri, bir takım formalite ve nizamlar her tarafa yayıldı. Kafalarda adalet kelimesi dolaşmaya başladı. Ağızlarda bol bol adaletten dem vuran laflar gezinmeye başladı. Ve bütün bunları yerleştirmek için bir yığın nazariyeler icat edildi, heyetler teşkil edildi, teşkilatlar kuruldu. Ama gerçek manasıyla adalet

---

[254] *Fî Zılâl*, IX, 235.

[255] *Fî Zılâl*, III, 491.

zevki ve bu zevkin hakiki manasının hem vicdanlarda hem de sosyal hayatta tahakkuku bir hayal oldu. Şu zamana kadar adaletin hem vicdanlarda hem de sosyal hayatta gerçekleşmiş olması İslam nizamının fertlerde ve cemaatlerde yarattığı sağlam akide sayesinde olmuştur.

Mevcut kazaî teşkilatları, ihdas edilen icra organlarını, gelişen ve ilerleyen nizam ve sistemleri almak isteyenlerin bu hususa dikkat etmeleri gerekir. Bu husus üzerinde duranlar bu sistemlerin adaletin tahakkuku için daha teminatlı olduğunu, o eski devirlerdeki basit icraattan daha iyi ve daha doğru olduğunu sanırlar. Fakat bu, eşyanın mantığını idrak etmeyen bir takım şekillere ve formalitelere bağlı gelişmemiş kafaların kapıldıkları bir vehimdir. Şekiller ve formaliteler basit olmasına rağmen insanlar en ulvî seviyeye bu ilahî nizam sayesinde ulaşabilmiştir.

Bu demek değildir ki, modern kazaî nizamları lağvedip atalım. Şunu bilelim ki, esas değer konulan nizamlarda değildir. Asıl değer verilmesi gereken husus bu nizamların gerisinde gizlenmiş olan ruhtur.[256]

Son olarak konuyu toparlamak için şunu söyleye biliriz ki, yukarıda Mevdudî ve Seyyid Kutub'un yorumlarıyla birlikte gördüğümüz ayetler Kur'ân'da konu edinilen ayetlerin sadece bir kaçıdır. Bunun dışında ilahî adalet ve adalete engel teşkil edebilecek hususlar da çok sayıda ayette ele alınmıştır. Yukarıda değindiğimiz ayetler ise kapsamlılığıyla öne çıkmış ayetlerdir. Diğer ayetlerin yorumlarında müfessirlerimiz konuya aynı çerçevede yaklaşmışlar. Bu konudaki müfessirlerin vurguladıkları temel çerçeve ise şudur. Adalet hem bir sistem hem de bir akide olarak İslam'ın ayrılmaz parçasıdır. Allah adaletli olduğu için insanlara büyük küçük her işte adaletli olmayı emrettiği gibi ahirette de insanlar arasında adaletle hükmedecektir. Allah'ın doğada koymuş olduğu müthiş dengeyle insanlar arasındaki hak ve hukuk eşitliği arasında bir paralellik mevcuttur. Doğada dengeyi bozacak bir şey nasıl doğayı helaka götürüyorsa insanlar arasındaki hak ve hukukların gaspedilmesi de toplumun fesadına yol açar. Son bir husus ise adaletin

---

[256] *Fî Zılâl*, III, 494.

ruhtan soyutlanmış formalite kalıplara sokulmasıyla gerçek manada adaleti tahakkuk ettirebilmenin mümkünsüz olduğuyla ilgilidir.

2. Şûra

Şûra kelimesi شور kök harflerinden türemiş "futyâ" kalıbında bir mastardır.[257] شَارَ-يَشُورُ-شَوْرًا /Şâra-yeşûru-şevran, fiilinin sözlüklerde bir kaç manaya geldiği görülmektedir. Fiilin ilk ve aslî manası arı kovanından bal almaktır.[258] İkinci manası birisinin libası ve dış görünüşü güzel olduğu zaman kullanılır.[259] Üçüncü anlam ise satıcının kendi atını satması için alıcının gözü karşısında atının maharetlerini, güzellik ve kuvvetini sergilemesidir.[260] Bunlar fiilin ilk manalarıdır.

İfâl babındaki أَشَارَ fiili farklı harf-i cerlerle yanyana kullanıldığı zaman bir fikri ima etmek, bir manaya işaret etmek, bir şey konusunda nasihat etmek, doğru gördüğü bir şeyi önermek gibi manalara gelir.[261] Yine aynı kökten türemiş müşâvere, şivâr, meşvûre, meşvere(t), meşûre, istişâre, danışıp işaret ve görüş almak anlamına geldiği gibi, arı kovanından bal almak, güzel görünmek ve rey vermek manalarında da kullanılır. Toplanıp meşveret eden cemâate veya üzerinde meşveret yapılan işe de şûra denir.[262] Şûra kelimesinin bir başka anlamı da arının bal yaptığı yerdir.[263] Allah Teala'nın konuyu bu kelimeyle ifade etmesinde ince bir hikmet vardır. Yüce Allah'ın şûrayı ve müşavere işini arıların bir araya gelip dünyanın en tatlı ve en faydalı şeyini yapmalarına benzetmesi oldukça manidardır.

İslam yönetiminin adaletten sonraki ikinci temel direği şûradır. İslam'ın önerdiği ve onayladığı yönetim örgüsünün yapısı onu şûraya dayalı bir

---

257 el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn: Murattiben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk: Abdulhamid Hendâvî, II, 365; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2356; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 252; el-Cevherî , *Sıhah*, II, 704; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, s. 524.

258 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2356. Baktığımız sözlüklerin neredeyse tamamında bu mana fiilin ilk manası olarak zikr edilmiştir.

259 *el-Mucemu'l-Vasît*, s. 499; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 254.

260 *el-Mucemu'l-Vasît*, s. 499; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2357; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, s. 524.

261 el-Cevherî , *Sıhah*, II, 704; *el-Mucemu'l-Vasît*, s. 499; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 252-257.

262 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2357-2358; *el-Mucemu'l-Vasît*, s. 499.

263 el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn: Murattiben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, II, 365.

düzenlemeye oturtmuştur. Yüce Allah, iki ayette şûrayı ümmete vacip kılmış, bu ayetlerle şûraya göre uygulamanın vacip olduğunu açıkça belirtmiştir.[264]

Rağıb Şûra suresinin 38. ayetini misal getirerek buradaki şûradan kastın, üzerinde karşılıklı görüş alış verişinde bulunulan iş olduğunu söyler.[265] Zemahşerî'ye göre hakkında vahiy nazil olmamış olan harp ve benzeri konularda halka sormak suretiyle onların görüşünü ortaya çıkarmaktır.[266] Tabersî'ye göre şûra, başkalarının görüşünü sorup kendi görüşünü de ortaya koyarak istişareye ehil olan insanların düşüncelerini öğrenmektir.[267]

Şûra emri hem siyasî iktidarı elinde tutanların dikta ve istibdada sapmalarını önleyici, hem de müminlerin doğru bildiklerini söylemelerini özendirici niteliktedir. Şûra ilkesinin uygulanması, ayrıca siyasî sistemin işleyişinde muhalefetin de söz hakkının bulunduğunu ortaya koyar. Şûra kararının uygulanmasında çoğunluğun görüşünün benimsenmesi zorunlu değildir. Bu açıdan, çoğunlukçu (cumhuriyetçi) yöntemle çelişen bir durum ortaya çıkabilir. Ama tarihî uygulama, çoğunluğun görüşlerinin daha çok dikkate alınması biçiminde gerçekleşmiştir.[268]

Ayetlerin tefsirine başlamadan önce söyleyelim ki, ş-v-r kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da üç ayette[269] yer alır. Fakat biz bunlardan sadece Şûra suresinin 38. ayetini ele almakla yetineceğiz. Çünkü bu ayet hem toplumsal boyutuyla diğerlerinden daha çok öne çıkar hem de müfessirler bu ayetteki şûra kelimesine

---

264 Ziyauddin Rayyıs, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., 2. baskı, İstanbul 1995, s. 300.

265 İsfahânî, *a.g.e.*, s. 273.

266 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 202.

267 Hamdullah Bayram Öztürk, *Kur'an'da İstişare*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniv. SBE Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilimdalı, danışman: Muhsin Demirci, İstanbul 1996, s. 30.

268 Vecdi Akyüz, *a.g.e.*, s. 96.

269 Bakara 2/233; Ali İmran 3/159; Şûra 42/38.

diğerlerinden daha çok ihtimam göstermişlerdir. Bahsedilen ayetin meali şöyledir: "O kimseler ki Rablerine icabet ederler ve namazı da kılarlar. Onların işleri aralarında şûra iledir. Ve onlara rızık olarak verdiklerimizden infak ederler."

Mevdudî konu üzerinde uzunca durarak ayetten çıkan manaları ve şûranın önemini maddeler halinde açıklar. Mevdudî'ye göre şûra müminlerin en iyi özelliklerindendir. Aynı zamanda İslam toplumunda istişarenin önemli bir yer işgal ettiğini söyler. İslâm toplumunda istişare yapmaksızın işleri yürütmeye çalışmanın sadece cahillik değil, aynı zamanda Allah'ın nizamına karşı gelmek olduğu görüşündedir. Bunun ardından İslam'ın istişareye niçin bu kadar önem verdiğini üç temel nedene dayanarak şöyle açıklar:

1. Şayet bir mesele iki ya da ikiden fazla kimseyi ilgilendiriyorsa ve buna rağmen sözkonusu mesele hakkında bir kişi karar verirse, diğerlerine haksızlık etmiş olur. Dolayısıyla ortak yapılan bu işte hiç kimsenin kendi keyfine göre karar vermeye hakkı yoktur. İşte bu nedenden ötürü adil bir sonuca varabilmek için, konuyla ilgili tüm şahıslarla istişarede bulunmak gerekir. Yine bir mesele karara bağlanacaksa ve karardan çok büyük bir kitle etkileneceği için istişare mümkün değilse, o insanların seçtikleri ve güvendikleri kimselerle istişare yapılmalı ve sonra mesele karara bağlanmalıdır.

2. Şayet bir kimse, ortak çalışmalarda sorunu kendi başına göre halletmeye çalışıyorsa, bilinmelidir ki onun böyle davranmasının ardındaki neden, ya kendi çıkarlarıdır, ya da o şahıs kendisini herkesten üstün görerek başkalarını aşağılamaktadır. Oysa, ahlâk bakımından bu iki neden de kötüdür ve bir mümin bu iki çirkin özellikten beridir. Mümin kişi, başkalarının hakkını meşru olmayan bir yolla ele geçirerek haksızlık yapmaz. Yine bir mümin, kendini beğenmiş bir halde herkesten daha iyi bildiği zannına kapılmaz.

3. Bir iş, şayet başkalarının hak ve çıkarları ile ilgili ise o iş hakkında karar vermek çok büyük bir sorumluluğu müdrik olmayı gerektirir. Kalbinde Allah korkusu olan bir kimse, bu yükü yalnız başına taşımayı katiyetle istemez. Aksi bir

davranış, yani, böylesine bir sorumsuzluk ancak, kalbinde Allah korkusu olmayan ve ahirette vereceği hesaba aldırmayan kimseler tarafından yapılır. Allah'tan korkan ve ahiret hesabına iman eden insanlar, katî surette herkesi ilgilendiren meseleler hakkında, kendi başlarına karar vermek istemezler. Onlar söz konusu meseleyle ilgili olan kimselerle veya onların seçtiği ve ilgilendiği temsilcilerle istişare eder ve tarafsız bir şekilde karara varırlar. Sonuçta verilen kararda herhangi bir yanlışlık dahi sözkonusu olsa, bir tek kişi sorumlu olmaz.[270]

Mevdudî'ye göre, bu üç husus göz önünde bulundurulduğu zaman, istişarenin İslam'ın ahlakî yapısının temel taşı olduğu ve ondan kaçınmanın İslam'ın tahammül edemeyeceği bir ahlaksızlık olduğu görülecektir. İslam küçük büyük her işte istişareyi emreder. Öyle ki, evdeki işlerin bile aile fertlerinin istişaresiyle karara bağlanması gerekir. Ayrıca köy, kasaba vs. hakkında bir karar alınacaksa akil ve baliğ olan herkes ile istişare yapılmalıdır. Şayet bir toplumu idare etmek için bir yönetici seçilecekse, o yönetici toplumun tüm bireylerinin onayıyla seçilmelidir. Toplumun güvenini kazanmış olan ehli rey toplumun işlerini yürütmeli, ancak bu güveni kaybettiklerinde ise istifa etmelidirler. Zorla toplumun başına musallat olmamalıdırlar. Müminlerden toplumun onayını cebir, hile ve rüşvet ile etkilemeye çalışıp, kendini seçtiren veya yönetimde kalmaya çalışan bir kimse kötü niyetlidir ve sadece kendi çıkarı için böyle davranmaktadır. Bu kimseler "Onların işleri aralarında istişare iledir" ayetine zahiren uyduklarını göstermeye çalışırlar, fakat aslında bu ilahî beyana uymazlar. Onlar hem Allah'ı hem de halkı aldatmaya çalışırlar. Ancak halk onların bu sahtekarlıklarını anlamayacak kadar ahmak değildir. Ve Allah'ı da zaten hiç kimsenin aldatmaya gücü yetmez.[271]

Daha sonra Mevdudî, "Onların işleri aralarında istişare iledir" ayetinin beş temel düsturu ihtiva ettiğini söyledikten sonra onları şöyle açıklar.

---

[270] *Tefhîm*, V, 245.

[271] *Tefhîm*, V, 246.

1. Karara bağlanacak bir meseleyle ilgili olan ve karardan etkilenecek herkes mesele hakkında aydınlatılmalıdır. Ayrıca meseleyle ilgili kendi düşüncelerini söyleyebilmeleri için her türlü hak istisnasız onlara verilmelidir. Bunun yanısıra alınacak kararları açıkça eleştirebilmeli, protesto edebilmeli ve kararlara itiraz edebilme hakkına sahip olmalıdırlar. Tüm bu haklarını kullanmalarına rağmen, gidişat hakkında olumlu bir değişiklik gözlenmemişse, yöneticileri değiştirebilmelidirler. Toplumun özgürlüğünü ellerinden almak ve onlara danışmadan, yine onların işlerini yürütmek açıkça o topluma hiyanet etmektir. Böylesine bir tavır içerisinde halkı idare etmeye yeltenenler, sözkonusu ayeti çiğnemiş olurlar.

2. Toplumsal sorumluluk alacak olan kimseler, halkın onayıyla seçilmelidirler. Halk onları hiçbir korku duymadan, hiçbir baskıya maruz kalmadan ve serbestçe seçilebilirken, seçilme durumunda olanlar da gayri meşru metodlara (örneğin, rüşvet, hile, tehdit vs.) başvurmamalıdırlar. Çünkü bu tür yöntemlerle halktan alınan onay, onay değildir. Bu şekilde toplumun başına geçen kimse, o toplumun gerçek lideri değildir. Gerçek lider, halkın kendisini sevdiği ve onu özgür iradesiyle seçtiği kişidir.

3. Toplumun başındaki liderin şûra heyeti, o toplumun güven duyduğu kimselerden oluşmalıdır. Halkın onayını para, tehdit, yalan ve hile gibi yollarla elde etmiş olan kimseler aslında halkın güvenini hak etmiş değildirler.

4. İstişare esnasında şûra heyetine mensup temsilciler, tercihlerini iman, ilim ve samimiyet çerçevesi dahilinde kullanmalıdırlar. Tercihlerini özgürce yapabilmeleri için baskı, rüşvet ve grup çıkarlarından etkilenmeden, kendi inandıkları ve bildikleri doğrultuda hareket etmelidirler. Şayet onlar tercihlerini bu şekilde kullanmayacak olurlarsa, mezkur ayeti ihlal etmiş olurlar.

5. Ehli rey, yani, "şûra" mensupları, bir konuda ittifak ile ve çoğunlukla karar alırlarsa, o karar itirazsız kabul edilmelidir. Çünkü, her şahıs veya grup kendi bildiğini okursa şayet, istişarenin bir anlamı olmaz. Nitekim Allah, sadece

"Onların işleri aralarında istişare iledir" demekle kalmamış ve "Yapacağın işler hakkında onlarla istişare et"[272] diye emretmiştir. Bu, "Onlara sadece danışın" demek değildi, aksine "Onlarla istişare ettikten sonra, ittifak ve çoğunlukla alınan karara uyun" demektir.[273]

Bu beş düsturu zikrettikten sonra Mevdudî, bunlara rağmen istişare yoluyla karar alma yetkisinin sınırsız olmadığının iyice bilinmesi gerektiğini söyler. Çünkü, üzerinde istişare edilmesi sözkonusu olan saha dinin kaideleriyle sınırlanmıştır. Ana prensip şu şekilde belirlenmiştir: "Şayet bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah ve Rasulü'ne döndürün"[274] veya "Aranızda anlaşmazlıklar hakkında karar vermek sadece Allah'a aittir."[275] Bu ana prensip dolayısıyla müslümanlar, ancak naslardan çıkarılan yorum ve düşünceler ile, kendisiyle amel edilen kurallar hakkında istişarede bulunabilirler. Yoksa hiçkimse Allah ve Rasulü'nün açık açık bildirdiği bir husus üzerinde istişarede bulunmaya yetkili değildir.[276]

Kutub, ayetin müminlerin her işinin müşavere ile olduğunu belirterek hayata müşavere rengi verdiğini söyler. Ona göre ayetin Mekke döneminde, henüz İslamî devletin kurulmasından önce nazil olmasında bir hikmet vardır.[277] O da şundan ibarettir ki müşavere hususu müslümanların hayatında devlet yönetimindeki müşavereden çok daha şümulludür. Bu yüzden müşavere yalnız İslam devletinin değil, daha da ötesi İslam cemaatinin ayırıcı özelliğidir. Henüz devlet kurulmamış da olsa İslam cemaati hususi manada müşavere emri ile mükelleftir. Vakıa İslam'da devlet cemaatin şahsi hususiyetlerinin tabii bir sonucundan başka bir şey değildir. Cemaat ferdî ve içtimaî hayata İslam nizamını yerleştirerek devlet etme gücünü kendi bünyesinde taşır. Bunun için İslam

---

[272] Al-i İmran 3/159.

[273] *Tefhîm*, V, 247.

[274] Nisa 4/59.

[275] Al-i İmran 3/55.

[276] *Tefhîm*, V, 247.

[277] Zemahşerî bu ayetin "Onlar Rablerine icabet ederler" kısmı hakkında yorumda bulunurken "Ansar (r.a.) hakkında nazil olmuştur" der. (*Keşşâf*, s. 981.)

cemaatinde şûra mekanizması devletin kurulmasından önce tesis edilmiştir. Ve şûra mefhumu sırf devlet ve hükumet mekanizmasındaki çerçevesinden çok daha geniş kapsamlıdır.

Daha sonra Kutub, şûra mekanizmasının uygulama şeklinden bahseder. Ona göre şûra prensibinin uygulanış tarzı demir kalıplar içerisine dökülmüş bir şey değildir. Tamamen zamanın ve şartların ihtiyaç tarzına bırakılmıştır. Buna göre İslam cemiyetinin hayatında müşavere prensibi nasıl tahakkuk edecekse öylece yapılır. Zaten İslam'ın koyduğu prensiplerin hepsi katı şekillerden ve harfi harfine uygulanması gereken hükümlerden ibaret değildir. Her prensibin veya hükmün altında yatan bir ruh olduğu gibi şûra prensibi de ruhundan uzaklaştırılmadan istenilen şekilde tatbik edilebilir.[278]

Müelliflerin yorumlarında vurguladıkları önemli noktaları son olarak özetlersek şunları söyleye biliriz. Şûra İslam cemiyetinin en belirgin vasıflarından biridir. İster devlet yönetimi olsun ister aile yönetimi şûra küçük büyük her işte Allah'ın müslümanlara yüklediği ahlakî bir zorunluluktur. Aslında şûra prensibi adaletin gerçekleşmesini sağlayacak mekanizmalardan bir tanesidir. O yüzden en az adalet kadar önemlidir. Şûradan maksat insanların bir araya gelerek belli bir fikri savunması veya zorla kabulettirilmeye çalışılan bir görüşe rıza göstermeleri değil aksine herkesin özgürce fikirlerini ortaya koymasını sağlamaktır. Uygulama şekli esnek olmakla birlikte şûra prensibinin ortadan kalkması sorunlara neden olabilir.

---

[278] *Fî Zılâl*, XIII, 136.

C. ULUSLARARASI İLİŞKİLERLE İLGİLİ KAVRAMLAR

İslam toplumu içine kapanık, pratik hayattan soyutlanmış bir sistem olmadığına göre diğer toplumlarla sürekli bir temas halindedir. İşte biz buna uluslararası ilişkiler dedik. Diğer toplumlarla böylesine aktif temasın olması bu ilişkilerde çeşitliliği de beraberinde getirir. Cihad, kıtâl, fetih, sulh anlaşmaları ve bunların altında yer alan bir çok husus uluslararası ilişkilerin en dikkat çeken örneklerindendir. Fakat biz sadece cihad ve sulh kavramlarını ele alarak ilgili ayetlerin yorumlarını inceleyeceğiz.

1. Cihad

Cihad kelimesi جهد kök karflerinden türemiştir. جهد/Cehede fiilinin mastarı olan الجهد kelimesi fetha ve dammeyle kullanıldığı zaman vus'at (güç, kuvvet, kudret) veya takat manalarına gelmektedir.[279] Fakat dilciler bir az da inceliye dalarak hareke farkının mana farkına yol açtığını söylemişlerdir. Öyle ki kelime dammeyle yazıldığı zaman (el-cuhdu) vus'at ve takat,[280] fethayla yazıldığı (el-cehdu) zaman da zorluk sıkıntı meşakkat[281] şeklinde anlamlandırılmıştır. El-Cehdu kelimesi aynı zamanda hastalığın veya zor bir işin insana karşı diretmesi şeklinde de ifade edilmiştir.[282]

Sözlükte cihad, düşmanı defetmek için kavlî ve fiilî bütün güç ve takati seferber ederek ona karşı savaşmaktır.[283] Rağıb, Hacc suresinin 78. ayetine dayanarak cihadın üç şeye karşı olduğunu söyler: Düşmana karşı cihad, şeytana

---

[279] el-Cevherî , *Sıhah*, II, 460; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 708; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII, 534; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, VI, 37.

[280] el-Cevherî , *Sıhah*, II, 460; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, VI, 37.

[281] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 708; İsfahanî, a.g.e, s. 108.

[282] Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, VI, 37.

[283] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 710; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII, 537; İsfahanî, a.g.e, s. 108.

karşı cihad ve nefse karşı cihad. Cihad etme şekli ise hem elle hem de dille olabilir.[284] Cürcanî'ye göre ise cihad, hakk dine davettir.[285]

İslam literatüründe ise cihad, "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslam'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmareyi yenme çabası için kullanılmıştır.[286]

Cihad kelimesi İngilizce'ye çevrildiği zaman kutsal savaş (holy war) şeklinde ifade ediliyor. Mevdudî'ye göre bu gelenek kasıtlı olarak cihadı asıl içeriğinden soyutlayıp yalancı ve yanlış bir şekle sokmak çabasıdır.[287]

Aynı kökten türeyen kelimeler Kur'ân'da isim ve fiil olarak 41 kere geçer.[288] Yukarıda da söylediğimiz gibi cihad dış düşmana, şeytana ve nefse karşı olmakla üç istikamette gerçekleşir. Fakat biz cihad ayetlerinin tefsirlerdeki yorumunu ele alırken dış düşmanla ilgili olanlara değineceğiz. Aslında Kur'ân'da geçen "cihad edin" emirleri bunların her üçünü de kapsayacak özelliktedir.[289] Fakat biz müfessirlerin siyasî manada ele aldıkları ayetler ve onların yorumlarıyla yetineceğiz. Bu bağlamda zaman zaman kıtâl kelimesinin geçtiği ayetlere de değineceğiz.

Bakara suresinin 218. ayetinde Allah Teala şöyle buyuruyor: "Şüphesiz iman edenler ve hicret edip Allah yolunda cihad edenler, işte onlar Allah'ın rahmetini umabilirler. Allah bağışlayan ve rahmet edendir."

---

[284] İsfahanî, *a.g.e.*, s. 108.

[285] Cürcanî, *a.g.e.*, s. 84.

[286] Ahmet Özel, "*CİHAD*", DİA, VII, 527.

[287] Bu ve benzeri konular için bkz: Mevdudî, Seyyid Kutub, *Cihad*, çev. Yüksel Durgun, Dünya Yay., İstanbul 1992, s. 5.

[288] Muhammed Fuad Abdulbakî, *a.g.e.*, s. 224-225.

[289] Vecdi Akyüz, *a.g.e.*, s. 489.

Mevdudî ayetteki cihadın geniş kapsamlı bir ifade olduğunu vurgulamak için şöyle der: Arapça "cihad" kelimesi bir amaca ulaşmak için kişinin elinden gelen çabayı sarfetmesi anlamına gelir. "(Kutsal) Savaş" ile eş anlamlı değildir, bundan daha geniş bir anlamı vardır ve her tür çabayı içerir. Mücahid ise her zaman idealini elde etmeye çalışan, onu dili ile, kalemi ile tebliğ eden ve onun yolunda tüm kalbi ve bedeni ile çalışan kimsedir. Kısacası o, tüm gücünü ve kaynaklarını bu ideali elde etmek için harcar ve ona karşı çıkan tüm güçlerle savaşır; o kadar ki hayatını bile bu yolda feda etmekten kaçınmaz. Böyle bir kimsenin çabası ve gayreti teknik olarak cihaddır. Buna karşı, bir müslüman tüm bunları Allah'ın ortaya koyduğu hayat biçimini hakim kılmak ve O'nun kelamını yüceltmek için belli ahlakî sınırlamalar dahilinde, Allah yolunda yapmak zorundadır. Müslüman cihad ederken bundan başka bir gayeye sahip olmamalıdır. İşte bu şekilde, müslümanın cihadının "kafirleri ortadan kaldırmak için açılmış genel bir savaş" olmadığı açığa kavuşur.[290]

Cihadın mahiyetine dair Mevdudî'nin yorumda bulunduğu bir diğer ayet Maide suresinin 35. ayetidir: "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve O'na yaklaşmaya vesile arayın. Ve Allah yolunda cihad edin. Belki böylece felaha eresiniz." Mevdudî'ye göre ayette, "Elinizden geleni yapın" ifadesi "*Câhidû*"nun anlamını bütünüyle vermemektedir. "*Cahidû*"da şu anlam vardır: Müminler Allah'ın yolu üzerinde duran tüm güçlerle mücadele etmelidirler. Allah yolunda elinizden geleni yaparsanız, ancak, Allah'ın rızasını kazanabilir ve O'nu memnun edebilirsiniz. O halde, sizi Allah'ın yolundan alıkoyan, O'ndan yüz çevirten kulları olarak, O'nun yolunu izlemekten alıkoyan ve sizi kendilerinin veya başkalarının kulları olmaya zorlayan Allah'ın yolu üzerindeki her türlü kişi, grup ve güçle mücadele edin.[291] Başka bir yerde yine buna benzer fikirler söyleyerek cihadın müminin hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve onun ömrü boyu cihad etmek zorunda olduğunu söyler. Fakat silahla yapılan savaş bu işin sadece bir kısmıdır. Mevdudî bu fikirlerini şöyle ifade eder: "Mücahede" kelimesi, bir düşmanla

---

290 *Tefhîm*, I, 171.

291 *Tefhîm*, I, 479.

savaşmak, ona karşı elinden gelen çabayı göstermek anlamına gelir. Belirli düşmana işaret edilmediğinde ise kelime çok yönlü bir savaşı ifade eder. Bir mümin'in bu dünyada yapması gereken savaş işte bu niteliktedir. Mümin, her an kendisini doğru yolda karşılaşacağı kayıplarla korkutan ve batıl yolların zevk ve çıkarları ile kandıran şeytanla savaşmak zorundadır. Mümin, kendisini arzularının esiri yapmak isteyen kendi nefsi ile de savaşmak zorundadır. Bu cephe evden başlayıp, dalga dalga çevreye yayılır. Mümin, inançları, düşünceleri, ahlak, örf ve adetleri, kültür ve ekonomileri İslam'a ters düşen insan gruplarıyla savaşmak durumundadır. O, Allah'a itaatten bağımsız hükümler uygulayan ve iyiyi değil kötüyü yüceltip geliştirmeye çalışan kişi ve kurumlarla da savaşmalıdır. Bu savaş, bir veya iki günlük değil, ömür boyu, gece ve gündüz her an sürecek bir savaştır. Ve bu, savaş alanında yapılacak bir çarpışma değil, hayatın her cephesinde yapılacak olan bir savaştır. Hz. Hasan Basri (r.a.) bu konuda şöyle demiştir: "İnsan hiç kılıç kullanmaksızın bile Allah yolunda cihad edebilir." O gerek yurdunda gerekse tüm dünyada, ideolojileri, ahlakları, eğilimleri, adetleri, yaşam şekilleri ve sosyal ve ekonomik ilkeleri kendi inancı ile çatışma halinde olan tüm insanlarla da savaşmak zorundadır.[292]

Cihadın böyle geniş anlamına Mevdudî Hacc suresinin 78. ayeti[293] ve Furkan suresinin 52. ayetinin[294] yorumunda da vurgu yapmıştır. Yukarıdaki yorumlarla benzer yorumlar olduğu üçün ayrıca üzerinde durmuyoruz.

Tevbe suresinin 73. ayeti ile[295] Tahrim suresinin 9. ayetlerinde[296] Allah Teala Hz. Peygambere (s.a.s.) kafirler ve munafıklara karşı cihad etmesini ve onlara karşı sert davranmasını emrediyor. Mevdudî, Hz. Peygamber'e yönelik bu emri şöyle

---

292 *Tefhîm*, IV, 227.

293 "Allah uğrunda hakkıyla cihad edin."

294 "O halde kafirlere uyma ve (Kur'ân'la) onlara karşı büyük cihad et."

295 "Ey Peygamber! Kafirlere ve munafıklara karşı cihad et ve onlara karşı sert ol. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü varış yeridir orası."

296 "Ey Peygamber! Kafirlere ve munafıklara karşı cihad et ve onlara karşı sert ol. Onların varacakları yer cehennemdir. Ne kötü varış yeridir orası."

açıklar. Ona göre bu emir, münafıklara karşı uygulanan politikadaki değişikliği belirlemektedir. Bu zamana kadar iki sebep yüzünden onlara yumuşak davranılıyordu. Birincisi müslümanlar, harici düşmanların yanısıra bir de iç çatışma riskini göğüsleyebilecek denli güçlü değillerdi. İkinci sebep ise, şüphe ve tereddütlere kapılan kimselere iman ve inanç sahibi olabilmeleri için gerekli zaman ve mühleti vermekti. Fakat artık bir politika değişikliğinin zamanı gelmişti. Tüm Arabistan'a boyun eğdirilmişti ve dış düşmanlarla sert bir çatışma başlamak üzereydi. Bu nedenle iç düşmanların, dış düşmanlarla işbirliği yapıp müslümanlar için bir iç tehlike oluşturmamaları için yok edilmeleri gerekiyordu. Ve şimdi onları baskı altına almak mümkündü. İkinci sebebe gelince, münafıklara doğru yolu gözleme, düşünme ve denemeleri için dokuz yıllık bir süre verilmişti. Onlar da bir hayır olsaydı bu süreden yararlanırlardı.[297]

Bu emire, indirildiği dönemde çok acil ihtiyaç vardı. İslam toplumunu düşüş ve gerileyişten korumak için, birlik ve bütünlüğü tehdit eden tüm iç tehlikeler bertaraf edilmeliydi. Çünkü münafıkları ve hainleri besleyen, iç düşmanların onurlu bir şekilde ve güvenle yaşamalarına izin veren bir toplum, kaçınılmaz olarak ahlakî çöküşe ve nihaî yokoluşa mahkum olur. Münafıklık bir vebadır ve münafık da veba mikrobunu taşıyıp etrafa yayan faredir. Bu nedenle ona toplum içinde hareket özgürlüğü tanımak, topluluktaki herkesi münafıklık tehlikesiyle karşı karşıya bırakmak demektir. Aynı şekilde bir münafığa şerefli ve saygın bir konum vermek, başkalarını da münafıklık ve ihanete teşvik etmek demektir; çünkü bu, toplumda samimiyet ve gerçek imanın geçerli değer ölçüsü olmadığını gösterir. Böyle bir toplumda bir kimse sadece müslüman olduğunu diliyle söyleyip, diğer taraftan ihanet ve ikiyüzlülükle uğraşacağı halde rahatça yaşayıp toplumda iyi bir yer edinebilir.[298]

Yukarıda da söylediğimiz gibi savaş kelimesini daha dar anlamda ifade eden kelime kıtâldir. Nisa suresinin 76. ayetinde Allah Teala şöyle buyurmaktadır:

---

[297] *Tefhîm*, II, 253.

[298] *Tefhîm*, II, 253.

"İman edenler Allah yolunda savaşırlar. Küfredenler ise Tağut'un yolunda savaşırlar. Öyleyse şeytanın dostlarıyla savaşın. Muhakkak ki şeytanın hilesi zayıftır." Bu ayetin yorumunda Mevdudî insanları iki gruba ayırır. Şöyle der: Allah katında iki tür savaşçı vardır. Birincisi Allah yolunda, yeryüzünde O'nun dinini ikame etmek için savaşan müminlerdir ve her mümin bu görevle yükümlüdür. İkinci grup ise tağuti[299] bir nizam kurmak için savaşan kafirlerdir ve hiçbir mümin bu kötü işte onlarla beraber olamaz.[300]

Kıtâl (savaşmak) kelimesinin geçtiği bir diğer ayet şöyledir: "Şüphesiz Allah kendi yolunda sanki birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi saf tutarak savaşanları sever."[301] Mevdudî bu ayetin yorumunda İslam askerî sisteminin yaşanmış ve olması gereken vasıflarını öne çıkarıyor. Şöyle der: Bu ayetten öncelikle, müminlerin ancak canlarını feda etme tehlikesini göze aldıklarında, Allah'ın rızasını kazanabilecekleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah'ın ancak şu üç vasfa sahip olan orduyu tasvip ettiği vurgulanmaktadır: a. İmanlı ve Allah yolunda savaştıklarının şuuruna ermiş askerlerden müteşekkil, b. Dağınık olmayıp, disiplin içinde ve düzenli saflar halinde savaşan, c. Düşmana kurşunla kaynatılmış duvarlar gibi (sağlam ve sarsılmaz bir şekilde) karşı koyan bir ordudur bu. Özellikle bu ordunun son vasfı dikkat çekicidir. Çünkü hiçbir ordu savaş meydanında, şu aşağıdaki özellikleri uhdesinde bulundurmaksızın kurşunla kaynatılmış duvarlar gibi duramaz.

---

[299] Bu arada Mevdudî'ye göre tağut kelimesi, sözlük anlamıyla sınırları aşan herkes için kullanılır. Kur'ân bu kelimeyi Allah'a isyan eden, Allah'ın kullarının hakimi ve maliki olduğunu iddia eden ve onları kendi kulu olmaya zorlayan kimse için kullanır. Allah'a isyan üç derecede olabilir: 1. Eğer bir kimse Alah'ın kulu olduğunu kabul eder, fakat pratikte O'nun emirlerinin aksini yaparsa buna fasık denir. 2. Bir kimse Allah ile irtibatı koparır ve başka birisine bağlanırsa o zaman kafir olur. 3. Eğer bir kimse Allah'a isyan eder ve O'nun kullarını kendisine boyun eğmeye zorlarsa, o zaman tağut'tur. Böyle bir kimse şeytan, rahip, dinî veya politik lider, kral veya bir devlet olabilir. (Tefhîm, Bakara 256.)

[300] *Tefhîm*, I, 381.

[301] Saf 61/4.

1. İnanç ve hedef bakımından mükemmel bir görüş birliği, yani subaylar ve erler arasında mükemmel bir dayanışma olmalıdır.

2. Askerler birbirlerine samimi bir şekilde bağlı olmalıdır. Ancak bu bağlılık, gayeye ihlasla sarılmadıkça ve ortada yüce gaye olmadıkça gerçekleşemez. Aksi takdirde, savaş gibi zor bir imtihanda, niyetlerdeki zaafların saklı kalması mümkün değildir. Dolayısıyla güven sarsıldığında, askerler itimatlarını kaybeder ve birbirlerinden şüphe etmeye başlarlar.

3. Yüksek derecede ahlak sahibi olmalıdırlar. Şayet bir ordunun subay ve erleri ahlaken zayıf kimselerse, aralarında saygı ve sevgi yok demektir. Bu ahlakî zaafları dolayısıyla da birbirleriyle kavga ve münakaşa etmekten kurtulamazlar.

4. Ordu mensupları arasında, gaye ve hedefe duyulan arzu ve onu elde etmek için gösterilen kararlılık, öyle bir etkileşim meydana getirir ki, hiçbir güç onları yenemez ve onlar savaş meydanında kurşunla kaynatılmış duvarlar gibi sağlam, sarsılmaz bir şekilde çarpışırlar.

İşte bu esaslar, Rasulullah'ın (s.a.s.) liderliğinde muhteşem bir askerî güç meydana getirmiştir. Bu güce en büyük kuvvetler bile karşı koyamamış ve asırlarca tüm dünya onlarla baş edememiştir.[302]

Savaş hususunda Mevdudî'nin daha geniş yorumlarını Muhammed suresinin 4. ayetinde görmek mümkündür. Ayetin yorumunda Mevdudî İslam'a göre savaşın vasıflarını ve savaş sonrası esirlerin durumuyla ilgili hususlar üzerinde durmuş, alimlerin konu hakkındaki görüşlerinden de yararlanarak geniş açıklamada bulunmuştur. Aslında bu şekilde yorumların sayısı oldukça çoktur. Fakat hepsinin üzerinde durmak, konumuzun hacmini aşacağından dolayı onlara değinmiyoruz ve son olarak Tevbe suresinin 123. ayeti ile ilgili Mevdudî'nin yorumuna değindikten sonra Seyyid Kutub'un cihad ve savaşla ilgili ayetlere ilişkin yorumlarına eğiliceğiz.

---

302 *Tefhîm*, VI, 265.

Tevbe suresinin 123. ayeti şöyle meal edilebilir: "Ey iman edenler! Yakınınızda olan kafirlerle savaşın ki, sizin zor bir kuvvet olduğunuzu görsünler. Bilin ki, Allah muttekilerle beraberdir." Mevdudî ayetin yorumunda şöyle der: Bu ayetin zahirinden, kafirlerle savaştan sadece onların yaşadıkları bölgelere yakın müslümanların sorumlu tutuldukları neticesi çıkarılabilir. Ancak, eğer bu ayeti müteakip paragrafla birlikte okursak, şu gerçek ortaya çıkar: Yakınınızdaki kafirler sözü, samimi müslümanlar arasına karışarak İslam toplumuna çok büyük zararlar veren münafıkları gösterir.[303]

Kutub, Mevdudî'nin söyediği gibi bu ayetin zahir anlamını benimsemiştir. Ona göre İslam fütuhatının takip ettiği esas strateji bizzat bu olmuştur. İslam ordusu önce İslam diyarına yakın olanlarla karşılaştı ve bu minval üzere İran'a ve Bizans'a kadar dayandı.[304]

Bakara suresinin 216. ayetinde Allah şöyle buyurur: "Savaş size farz kılındı. Gerçi o size hoş gelmez. Fakat olur ki siz bir şeyden hoşlanmazsınız, oysa o, hakkınızda bir hayırdır. Olur ki bir şeyi seversiniz, oysa o, hakkınızda kötüdür. Siz bilmezken Allah bilir." Ayetin yorumunda Kutub ağırlıklı olarak İslamî terbiye yöntemi üzerinde durur. Ona göre her konuda olduğu gibi burada da Allah insanların fıtratına hitab etmektedir. Ayette cihadın zorunlu olduğu ifade edildikten sonra cihad farizasının yoruculuğuna işaret edilir. Cihadda hem müslüman ferd için, hem müslüman cemiyet için, hem bütün insanlık için, hem de hak ve hakikat, hayır ve salah için büyük faideler olduğunu ifade eden Kutub, bu meşakkatli ve faydalı amele yapılan daveti nefsin derinliklerine nüfuz eden bambaşka bir terbiye metodu olarak değerlendiriyor. Ayetin indiyi zamanda Bedir savaşı gibi sırf Allah rızası için göğüs gerilen zorluklar işte bu farklı terbiye metodunun meyveleriydi.[305]

---

303 *Tefhîm*, II, 295.

304 *Fî Zılâl*, VII, 459.

305 *Fî Zılâl*, I, 461-463.

Tevbe suresinin 14. ve 15. ayetlerinin[306] yorumunda Kutub, cihadın veya kafirlerle savaşın, davetin önündeki engelleri bertaraf edici niteliğini şu kelimelerle ifade ediyor: İslam'ın kuvvetli olduğunun meydana çıkması ve her kes tarafından kabul edilmesi bir takım gönüllerde İslam'ın güçsüzlüğünden veya nüfuz ve kuvvet derecesi belli olmayan bir dine bağlanma korkusundan dolayı beliren tereddüdü yok eder. Böylece müslümanlar güçlenir de bir yandan aziz, bir yandan da güçlü olarak bilinirse İslam davetinin yolu kısalmış ve en azından yolun yarısı katedilmiş olur.[307]

Nisa suresini 74. ayetinin yorumunda Kutub, savaşın yalnız Allah için ola bileceğini söyler. Ayetin meali şöyledir: "O halde geçici dünya hayatını ahirete değişenler Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse, Biz her iki durumda da ona büyük bir mükafat vereceğiz." Seyyid Kutub'a göre İslam yalnız Allah yolunda bir dövüş tanır. İslam ganimet toplamak ve baskı yapmak için savaş yapmaz. İslam şahsî veya millî şöhret kazanmak için savaşmaz. Yeryüzünü istila etmek, orada yaşayanlara baskı yapmak, sanayi için hammadde elde etmek, istihsal maddeleri için açık pazarlar bulmak, sömürge kurmak sevdasında değildir. İslam, bir şahsın, bir ailenin, bir tabakanın bir devletin, bir milletin veya bir cinsin yararı için cihad etmez. İslam sadece Allah yolunda sefere çıkar. İslam yeryüzünde Allah'ın kelamını yüceltmek, Allah'ın nizamını hayata hakim kılmak, bu sistemin gölgesinde insanlığı huzura kavuşturmak ve insanlar arasında mutlak adaleti gerçekleştirmek için cihad yapar.[308] Kutub'un bu fikirlerini başka ayetlerin tefsirinde de görmek mümkündür.[309] Seyyid Kutub, bu konudaki ayetlerin tefsirinde cihadın veya savaşın ilahî kıymetinden bahseder ve bu savaşın hedefinin insanlık tarihindeki

---

306 "Onlarla savaşın ki, Allah sizin elinizle onlara azap etsin, onları alçaltsın, onlara karşı size yardım etsin, mümin topluluğun kalplerine su sepsin. Onların kalplerindeki kini yok etsin. Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah alîm ve hakîmdir."

307 *Fî Zılâl*, VII, 207.

308 *Fî Zılâl*, III, 329.

309 *Fî Zılâl*, I, 383-389.

savaşların hedeflerinden farklı olduğuna vurgu yapar. Şimdi ve şimdiye kadar yapılan savaşlar nefsanî savaşlardan başka bir şey olmaz iken İslam'ın emrettiği cihad akideyle sıkıca bağlı olup sadece Allah yolunda ve Allah için yapılır.

Yukarıdaki ayetlerin yorumunda Kutub'un serdettiği fikirler onun cihad ve savaş konularındaki fikirlerinin en belirgin örneklerindendir. Konuya bakışı anahatlarıyla bunlardan ibarettir. Tabii ki bağlam içerisinde yorumladığı zaman her bir ayet hakkında inceliğe vararak farklı yorumlarda bulunur. Fakat imkanımız dahilinde olmadığı için cihad ve kıtâl konularını içeren ayetlerin tamamını ele alamıyoruz ve bununla yetiniyoruz.

Sonuç olarak müfessirlerin fikirlerini özetlemek gerekirse netice olarak şunları söyleyebiliriz.

1. Cihad yalnız Allah yolunda ve Allah için yapılır. Bütün meşakkatlere rağmen bu cihanşümul amel müminlere farz kılınmıştır. Dünyevî ve nefsanî duygularla cihad yapılmaz. Müminlerin kendi aralarında savaşmaları çirkin bir iş olmakla birlikte gerçekleşmesi muhtemeldir. Bu durumda araları düzeltilmelidir.

2. Cihad çok kapsamlı bir mefhumdur. Müminin hayatının her sahasında her anında cihad vardır. Silahla yapılan cihad, cihadın sadece bir kısmıdır. Cihadın bu şekli Kur'ân'da çoğu zaman kıtâl kelimesiyle ifade edilir. İslam'a göre savaşın da kuralları vardır ve bu kurallar birer ahlak örneğidir. Samimiyet ve disiplin cihadda başarının sağlanması için vacip unsurlardır.

3. Silahla yapılan savaş, toprak kazanmak, ganimet ele geçirmek vb. dünyevî hevesler olmayıp, İslam davetinin önünde olan engelleri bertaraf etmeği hedefler.

2. Silm/Sulh

Arapçadan tercümede barış, selamet, esenlik, güven, emniyet, vb. manalara gelen السلم/Silm (selm, selem, selâm) kelimesi سلم kök harflerinden türemiş bir mastardır.[310] Kelimenin bir diğer anlamı zahirî ve batınî afetlerden kurtulmaktır. Silme girmeği bazıları İslam (Allah'a teslim olmak) olarak yorumlamıştır. Öz olarak kelimenin manası savaşı ortadan kaldırmaktır.[311] Silm kelimesinin eşanlamlısı الصلح/Sulh (selâh, ıslâh) kelimesidir. Aynı kökten türeyen ıslâh kelimesi bozgunculuk yapmak anlamındaki ifsad kelimesinin zıddıdır. Sulh ise insanlar arasındaki nefretleşmeyi ve düşmanca çekişmeleri yok etmek, ortadan kaldırmak anlamına gelir.[312] Selâh ve fesâd kelimeleri çoğunlukla fiillerle ilgili olarak kullanılır. Kur'ân'da selâh bazen fesâd kelimesiyle, kimi zaman da seyyie kelimesi ile karşılaştırılır.[313] Aynı kökten türeyen ıslâh sözcüğü ise, yalın veya nefs sözcüklü kullanımıyla düzeltme, iyileştirme ve iyi yola girme, "ıslâh-ı beyn" biçiminde ise barıştırma ve arabuluculuk anlamındadır.[314] Hulasa silm ve sulh kelimeleri aynı manada olup zıtanlamlıları savaş kelimesidir.

Kur'ân-ı Kerim'de s-l-m kök harflerinden türemiş çok sayıda çeşitli anlamlara gelen kelimeler varsa da üzerinde duracağımız silm kelimesi bir ayette,[315] selm kelimesi iki ayette,[316] selem kelimesiyse beş ayette[317] yer alır.[318]

---

310 el-Cevherî , *Sıhah*, V, 1950; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, III, 2077; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXII, 370; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, XII, 445; Ali b. İsmail b. Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Lugat*, VIII, 512.

311 İsfahanî, *a.g.e.*, 230.

312 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2479; İsfahanî, *a.g.e.*, 289.

313 İsfahanî, *a.g.e.*, 289.

314 Vecdi Akyüz, *a.g.e.*, s. 482.

315 Bakara 2/208.

316 Enfal 8/61; Muhammed 47/35.

317 Nisa 4/90-91; Nahl 16/28-87; Zümer 39/29.

318 Muhammed Fuad Abdülbâki, *a.g.e.*, s. 437.

Kur'ân-ı Kerim'de konu edilen başka bir husus ise siyasî antlaşmalardır. Bu konuda ise Kur'ân-ı Kerim'de çoğunlukla kullanılan kelimeler mîsâk ve ahid kelimeleridir. Yeri geldikçe o kelimelerin geçtiği ayetlere de değineceğiz.

Kur'ân'da barış kelimesinin en açık ve en kapsamlı kullanıldığı ayet Bakara suresinin 208. ayetidir: "Ey iman edenler! Topluca silm'e (barış ve esenliğe) girin ve şeytanın adımlarına uymayın. Çünkü o size apaçık bir düşmandır." Dünya barışına, insanın selametine ve toplumun selametine bir davet niteliğinde olan bu ayeti Mevdudî kısaca şöyle yorumlar: Yani, hiçbir tereddüte mahal bırakmaksızın her şeyinle İslam'a gir. Düşüncelerin, teorilerin, kültürün, bilimin, davranışların, ilişkilerin, çabaların ve buna benzer her şeyin, hayatının her vechesi İslam'a teslim olmalıdır. Hayatını bir bölümünde İslam'a uyulan, diğer bölümünde de İslam'a uyulmayan parçalara ayırmamalısın.[319] Seyyid Kutub'un da uzunca yaptığı yorumlar bu mananın genişletilmiş halidir. Ona göre bu selametin ilk şartı insanların hayatın her alanında Allah'a teslim olmalarıdır. Bu Allah'a sadık kalarak koymuş olduğu prensiplere sıkıca sarılmakla mümkündür. Müslümanlar bu davete uydukları zaman, tamamen sulh, tamamen selamet yuvası olan bir aleme girerler. Öyle bir alem ki her yerde itimat ve itminan, her şeyde rıza ve istikrar bulunur. Şüphe ve hayret, delalet ve azgınlık yok olur. Böylece vicdan ve nefste, akıl ve mantıkta, insan ve diğer canlılarda ve bütün varlıklarda gönüllerin ta derinliklerine inen, cemiyeti ve hayatı gölgesi altına alan yeryüzünün ve gökyüzünün selameti gerçekleşir.[320] Kutub ayetten yola çıkarak meydanda iki yolun olduğunu söyler. Bunlardan ilki Allah'a teslim olup selamete girmek diğeri ise şeytanın adımlarını takip edip cahiliyete girmektir. Bu iki yolun arasında hiç bir yol yoktur. Sınırları kesin çizgilerle çizilmiştir. Mümin için bir yol vardır ki o da Allah'a teslim olup selamete girmektir. Kim de yabancı düşüncelerden, yabancı

---

[319] *Tefhîm*, I, 164.

[320] *Fî Zılâl*, II, 430.

nizamlardan, yabancı prensiplerden tecerrüt etmezse şüphesiz ki o şeytanın yolundadır, onun izinden yürümektedir.[321]

Görüldüğü üzere her iki müfessir yorumlarında siyasî manadaki barış ve emniyete değil bunun yerine genel olarak insanlığın sulh ve selameti konusuna ağırlık yapmışlardır. Daha çok siyasî anlamdaki barışın konu edildiği ayetleri aşağıda ele alacağız.

Böyle ayetlerden bir tanesi Nisa suresinin 90. ayetidir: "Ancak sizinle kendileri arasında anlaşma bulunan bir millete sığınanlar yahut sizinle savaştan veya kendi milletleriyle savaşmaktan bıkarak size başvuranlar müstesnadır. Allah dileseydi onları sizin üzerinize musallat ederdi de, sizinle savaşırlardı. Eğer sizden uzak durur, sizinle savaşmaz, size barış teklif ederlerse Allah onlara dokunmanıza izin vermez."

Mevdudî sadece ayetin ilk kısmı hakkında yorum yaparak şöyle der: İstisna sadece emrin birinci kısmı için geçerlidir. Müslümanlar, İslam devletinin anlaşma yaptığı kafir topluluklara sığınan münafıkları yakalayıp öldürmemelidirler. Fakat onları arkadaş ve dost da edinmemelidirler. Böyle bir münafığın kanı helaldir, fakat İslam devletinin anlaşma yaptığı bir gayri müslim devlete sığınırsa takip edilip öldürülmemelidir. Bu, münafığın kanının haram olduğuna değil, anlaşmayı bozmanın yasak olduğuna delalet eder.[322]

Seyyid Kutub ayetin tefsirinde İslam'ın sulha verdiği öneme ve onun bir barış dini olduğuna vurgu yapar. Ona göre bu ayetten İslam'ın her zaman için sulh ve barıştan yana olduğu keyfiyeti açıkça ortaya çıkıyor. İslam, kendi aslî nizamıyla tearuz etmeyen bir sulh imkanı bulduğu zaman derhal onu kabul eder. İslam'ın asli nizamıyla tearuz etmeyen bu sulh fikir ve tebliğ hürriyetiyle vicdanların arzu ettiği dini seçme hürriyetini engellemeyen, müslümanlara emniyeti tekellüf eden,

---

321 *Fî Zılâl*, II, 438.

322 *Tefhîm*, I, 388.

ilahî davetin önüne kuvvetle dikilmeyen, müslümanları fitne ve fesada boğmayan, İslamî daveti tehlikelere maruz bırakmayan bir sulhtur.[323]

Ayetten öne çıkan bir başka hakikat ise İslam'ın savaştan kaçınmak hususunda duyduğu samimi ve ciddi arzudur. İnsanlar, müslümanlar ve bu ilahî dine taarruzdan uzak durdukları ve muhalifler arasında olmalarına rağmen tarafsızlığı tercih ettikleri zaman İslam onlara hürmet nazarıyla bakar. Onları ezmek için bir bahane icad etmeye asla tevessül etmez.[324]

Kutub ayette bahsedilen sulhun basit bir sulh olmadığını söyler. Ona göre aslında Allah basit bir sulhla işi geçiştirmelerini müslümanlara yasak ediyor. Çünkü sadece savaşa son vermek İslam'ın nihaî gayesi değildir. İslam'ın asıl gayesi müslümanların hiçbir hukukunu gaspetmeyen ve İslamî davete asla engel olmayan bir sulhun teminidir.[325]

Barışa teşvik eden bir diğer ayette Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz. Şüphesiz Allah ölçülü davrananları sever."[326]

Seyyid Kutub ayeti şöyle yorumluyor: Şüphesiz ki İslam barış dinidir. Sevgiye dayalı bir akidedir. Bütün yeryüzünü kendi gölgesi altına alıp kainatta kendi nizamını uygulamayı ve bütün insanlığın Allah'ın sancağı altında birbirini seven ve birbiriyle tanışan dostlar ve kardeşler olmalarını hedef alır. Bu hedefini engelleyecek tek bir engel varsa o da düşmanlarının kendisine ve mensuplarına karşı düşmanlığa girişmeleridir. Ama barış yapacak olurlarsa İslam hiç bir zaman için düşmanlığa hevesli ve arzulu değildir. Hatta husumet hallerinde bile, temiz davranışla ve iyi muamelelerle dostluk sebepleri ayakta tutulur. Ve düşmanlarının

---

[323] *Fî Zılâl*, III, 386.

[324] *Fî Zılâl*, III, 387.

[325] *Fî Zılâl*, III, 388.

[326] Mumtehine 60/8.

bir gün gelip onun yüce sancağı altında iyiliğe erişeceklerine kani olacakları anı bekler. Hiçbir zaman İslam bu ümidini yitirmez.[327]

Mevdudî ise daha çok ayetin son kısmında vurgu yapılan adaletli davranmak hususu üzerinde durarak şöyle der: Bu noktada, "Düşmanca bir tavır takınmayan kafirlere adaletli davranmak elbette makuldür ama sadece onlara mı adaletli davranılacaktır? Diğer kafirlere adaletsizce davranılabilir mi?" gibi sorular bazılarımızın zihnini karıştırabilir. Ancak ayetin siyak ve sibakından da anlaşılacağı üzere, "adalet" kavramı burada özel bir anlam içinde kullanılmıştır. Yani, şayet bir kimse size düşmanlık yapmıyorsa, sizin de ona karşı düşmanlık yapmamanız adaletin gereğidir. Düşmanlık yapan ile yapmayanın aynı kefeye konması adaletsizliktir. Size sırf Müslüman olduğunuz için zulmeden, ülkenizi terketmenize neden olan ve daha sonra bile peşinizi bırakmayan kimselere gelince, onlara karşı şiddetli (sert) bir tavır takınmak sizin hakkınızdır. Ancak size zulmetmemiş olan kafirlerin -ki sizlerin yakın akrabalarıdır- üzerinizde hakları varsa, onlara hakkını eksiksiz ödeyin ve iyilikte bulunun.[328]

Hulasa müfessirlerin İslam'ın barış dini olması hakkındaki görüşleri birbirini tamamlar niteliktedir. İslam savaştan yana değildir. İslam için asıl olan barış ve esenliktir. Barışın ve esenliğin tahakkuku için bir engel ortaya çıkarsa savaş kaçınılmaz olur. Bu savaş İslam davetinin önündeki tüm engeller ortadan kalkıncaya kadar devam eder. Sonunda yine barış gelir. Fakat bu barış basit bir barış değildir. Savaş, hedefine ulaşmazsa, sulh, bir yenilgidir. Ayrıca sulha mecbur kalacak kadar gevşeklik göstermeyi de Allah yasaklar: "Sizler daha üstün olduğunuz halde düşman karşısında gevşemeyin ki barış istemek zorunda kalmayasınız. Allah sizlerle beraberdir. Sizin işlerinizi eksiltmeyecektir."[329]

---

[327] *Fî Zılâl*, XIV, 423.

[328] *Tefhîm*, VI, 244.

[329] Muhammed 47/35.

NETİCE

Tezimizde, yirminci asırda yaşamış ve günümüz toplumlarını ilgilendiren siyasî olayların bilfiil içinde bulunmuş Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi iki müfessirin, Kur'ân'da yer alan bir kısım siyasî içerikli kavramlara getirdikleri yorumlar açısından karşılaştırmasını yapmaya çalıştık. Ulaşabildiğimiz sonuçları şu şekilde mülahaza edebiliriz.

İlk olarak söylememiz gerekir ki, müelliflerin tefsirlerinde ağırlıklı olarak siyasî ve içtimaî konular üzerine eğilmeleri, içerisinde bulundukları şartların birebir etkisiyle gerçekleşmiştir, ki biz o şartları birinci bölümde ele almıştık. Tefsirlerin bu açıdan birbiriyle benzerlik arzetmesinin başlıca nedenlerinden birisi de budur. Toplumsal olaylara bu kadar duyarlı olmasaydılar böyle tefsirlerin ortaya çıkması ihtimali de zor bulunurdu. Ayrıca her iki müfessirin, tefsirlerini zor şartlar altında yazdıklarını biliyoruz. Zor şartlara rağmen bu tefsirleri bir şekilde yazıp bitirme gayretleri aslında Kur'ân'ı yeni gelişmeler karşısında farklı bir bakış açısıyla insanlara takdim etme çabasıdır.

İkinci amacımız bu tefsirlerin siyasî ve toplumsal boyutunu ortaya koymaktan ibaretti ki ikinci bölümde bu konuyu yeterli derecede işlemeye çalıştık. Bunun sonucu olarak söyleyebiliriz ki müfessirler bir toplumu ilgilendiren bütün hususlarda kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Toplumu ilgilendiren hususları ikinci bölümde üç ana başlık altında genelleştirdik. Yöneticilerle ilgili ayetlerde müfessirler İslam'ın öngördüğü yönetici vasıflarına vurgu yapmışlardır. Karşı sistemlerle mukayese ederek İslam'ın ve Kur'ân'ın önderlikte esas aldığı prensiplerin önemine dikkat çekmişlerdir. Genel ifadelerle söylersek müfessirler, adı ister halife olsun, ister melik, isterse ulu'l-emr, bir yöneticinin yalnız Allah'ın ve Peygamberin emrettiği vasıflara sahip olduğu takdirde makbul olacağını söylerler. Yöneticinin bu vasıflara sahip olmaması halinde toplumun da fesada uğraması, yönetilenlerin zulme maruz kalması kaçınılmaz olur.

Yönetim ilkeleri başlığı altında ele aldığımız ayetlerin tefsirinde müfessirler İslam toplumunun yönetiminde öne çıkan iki mühim husus üzerinde özenle dururlar. Bunlardan ilki adalet, diğeri ise şûra ilkesidir. Allah adaletli olduğuna göre O'nun emirleri doğrultusunda şekillenen İslam cemiyeti de adaletli olmak zorundadır. Dahası adaletli olmayı en çok hakeden cemiyet, İslam cemiyetidir. Adaletli olmak, ilk önce Allah'a karşı sorumluluğun gereği iken, diğer taraftan topluma şahsiyet kazandıran en önemli husustur. Adaletin ortadan kalkmasıyla zulmün yerleşmesi ters orantılıdır.

Şûra ilkesi ise adaletin gerçekleşmesine hizmet eder. Küçük büyük her işte bu ilkeye riayet etmek Allah'ın emridir. Yine şûranın da ortadan kalkması adaletsizliğe götürebilir, ki toplum açısından bu da çok sakıncalıdır.

Ele aldığımız son husus ise İslam toplumunun dış ilişkilerde belirlediği hareket istikametiyle ilgilidir. İslam toplumu dış ilişkilerde hep barıştan yanadır. İnsanların esenlik ve selameti İslam'ın en temel meselesidir. Din uğrunda müslümanlarla savaşmayanlarla savaşılmaması gerektiği ile ilgili emir de bunun bir göstergesidir. Fakat bu her zaman böyle olmamaktadır. İslam'da savaşın en önemli nedeni İslam davetinin engellenmesidir. Bu durumda savaş kaçınılmaz olur. Böyle bir zorunluluk ve gereklilik altında yapılan bu savaş ise dünyevî hevesler için yapılan bir harp olmayıp akide uğruna ve müslüman haysiyetinin muhafazası için yapılan bir cihattır.

Bu tezi hazırlarken belirlediğimiz hedeflerden biri de ele aldığımız tefsirler bağlamında siyasî tefsirin nasıl yapılacağı meselesiydi. Sözkonusu tefsirlerden yola çıkarak ifade edebiliriz ki bunun için öncelikle mevcut siyasî ve toplumsal sistemleri iyi tanımak gerekmektedir. Bunu, müfessirlerin tefsirlerinde ağırlıklı olarak görmek mümkündür. Müfessirler mevcut siyasî ve toplumsal sistemleri ele alıp incelemekte, daha sonra İslam'la karşılaştırarak eksik yönlerini ortaya koymaktadırlar. Bununla birlikte müelliflerin eserlerinde ağırlıklı olarak tarihî bilgileri kullandıklarını da görmekteyiz.

Dikkatimizi çeken yönlerden biri de şudur ki, her iki müfessir de bizzat siyasetin içerisinde bulunarak tefsirlerinde beyan ettikleri düşünce, bilgi ve birikimlerini pratik olarak kullanmışlardır. Tefsirlerin yazılmasında ve siyasî nitelik kesbetmesinde elbette ki bu hususun büyük önemi olmuştur.

Hayatları incelendiği zaman görülecektir ki her iki müfessir de her ne kadar siyasetin içerisinde bulunup sıkıntılara maruz kalmışlarsa da, Kur'ân'a olan sadakat ve samimiyetlerinden uzaklaşmamışlardır. Belki, "Kur'ân'ı siyasete karıştırmak doğru mudur?" sorusunun cevabı da burda yatmaktadır. Çünkü Kur'ân'ı siyasete alet etmekle Kur'ân'ın ışığını siyasete yöneltmek birbirinden farklıdır. Birincisi Kur'ân'a ihanet etmek manasına geldiği gibi, ikincisi de Kur'ân'a karşı olan samimiyet ve sadakatın göstergesidir. Mevdudî ve Seyyid Kutub'un yaptıkları bunun açık örneklerindendir.

Şüphesiz ki yukarıda zikrettiklerimiz haricinde ele alınması gereken daha başka hususlar vardır. Onların tesbit edilerek ortaya çıkarılması elbette daha çok birikimi ve daha uzun bir zamanı gerektirir.

Ele aldığımız tefsirlerin birbiriyle çok yakın benzerlik arzeden yönleri bulunduğu gibi, şüphesiz ki bunlar arasında bazı farklar da mevcuttur. Bu farklılıklardan en önemlisi üslup farkıdır. Örneğin Seyyid Kutub'un tefsirinde kullandığı üslup edebî üsluptur. Ayetlerin tefsirinde kullanmış olduğu ifadeler insan gönlünün derinliklerine kadar nüfuz edebilmektedir. Şüphesiz ki Seyyid Kutub'un bir edebiyatçı olmasının bunda önemli katkısı vardır. Mevdudî'nin kullandığı üslup ise daha çok politik üsluptur. İfadeleri daha net ve politiktir. Bu üslubu kullanmasını, onun sürekli olarak siyaset içerisinde olması ve muhataplarının çoğunlukla siyasîler olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Bir diğer fark ise konuların ele alınmasındaki yaklaşım farkıdır. Öyle ki Seyyid Kutub'un özellikle siyasî ve toplumsal ayetlere yorumda bulunurken olaylara sosyolojik açıdan yaklaştığı görülür. Mevdudî'nin ise bu tip konulara daha çok hukukî açıdan yanaştığını görürüz.

Tefsirler arasında dikkat çeken başka bir fark da, iki müfessirin aynı konuya farklı derecede ihtimam göstermeleriyle ilgilidir. Öyle ki aynı ayetin tefsirinde müfessirlerden birisi uzunca yorumda bulunurken diğerinin bazen bir kelime bile yorum yapmadan geçtiği görülür. Şunu da söyleyelim ki, bu, teferruata ilişkin konulardadır. Bu da herhalde müfessirlerin yaşadıkları şartlara uygun olarak şekillenen öncelikli konularda yaptıkları derecelendirmeye bağlıdır.

Netice olarak söyleyelim ki, bir yüksek lisans tezi çerçevesinde incelemeye çalıştığımız bu müfessirlerin ve yazıldıkları günden bu yana büyük rağbetle okunan tefsirlerinin, bütün boyutlarıyla ve bilhassa siyasî boyutuyla, daha geniş çerçevede ele alınıp incelenmeyi hakettiği aşikâr bir gerçektir.

KAYNAKÇA

ABDUSSELAM, Ahmed, *Dirase Fî Mustalahi's-Siyâse İnde'l-Arab*, Tunus 1977.

ABDÜLBÂKİ, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.

ABDÜLBÂKİ, Muhammed Hüseyin, *Seyyid Kutub: Hayatuhu ve Edebuhu*, Daru'l-Vefa, 1986.

AKÇALI, Nazif, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1995.

AKYÜZ, Ünal, *Siyaset ve Ahlak*, Yasama Dergisi, Sayı; 11, 2009.

AKYÜZ, Vecdi, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.

ALTUNAY ŞAN, Emine, *Mısır'ın 1882'de İngilizler Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Takip Ettiği Siyaset*, (doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. SBE Tarih Anabilim Dalı, Danışman: Mehmet Evsile, Samsun 2001.

APAYDIN, H. Yunus, "*SİYÂSET-İ ŞER'İYYE*", DİA.

ATA, Mahmut, *Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudî'nin Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, (yüksek lisans tezi), Ankara Üniv. SBE Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, danışman: Ahmet Hadi Adanalı, Ankara 2006.

AYDIN, Mustafa, *Siyasetin Sosyolojisi*, Pınar Yay. 2002.

BALIKKAYA, Şükran, *Kur'an'da Adalet Kavramı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniv. SBE Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilimdalı, danışman: Mustafa Bilgin, Bursa 2005.

BELÂZURÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Futûhu'l-Buldân*, Mevsûatu'l-Meârif, Beyrut 1987.

BEREKÂT, Muhammed, *Seyyid Kutub*, çev. Beşir Eryarsoy, Risale Yay., İstanbul 1987.

BİRIŞIK, Abdülhamit, *Mevdudî'nin Hayatı ve Eserleri*, Mevdudî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum, edi. Abdulhamit Birışık, içinde 11-42, İnsan Yay., İstanbul 2007.

BRYNJAR Lia, *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu*, çev. İhsan Toker, Yöneliş Yay., İstanbul 2000.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, Thk: Ahmed Abdülgafûr Attar, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrut, 1990.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Tarifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985.

ÇAĞRICI, Mustafa, *"ADALET"*, DİA.

ÇALIŞKAN, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

DİLAN, H. Berke, *Siyasi Tarih 1914-1939*, AlfaYay., İstanbul 1998.

DUVERGER, Maurice, *Politikaya Giriş*, İstanbul 1871.

_____, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yay., İstanbul trs.

el-AKK, Halid Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*, Daru'n-Nefâis, 2. baskı, Beyrut 1986.

el-HABÂS, Abdullah, *Seyyid Kutub el-Edîbu'n-Nâkid*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1983.

ELİAÇIK, R. İhsan *İslamın Yenilikçileri*, Söylem Yay., İstanbul 2002.

Eyicil, Ahmet, *Siyasî Tarih 1789-1939*, Gün Yay., 2. baskı, Ankara 2005.

EZHERÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu`l-Luğati,* Thk: Abdusselam Muhammed Harun, 1964.

FARABÎ, *Fusûlu'l-Medenî,* çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, İzmir 1987.

FERAHİDÎ, Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn,* Thk: Dr. Mehdi el-Mehzumi, Dr. İbrahim es-Samirai, trs.

_____, *Kitâbu'l-Ayn: Murattiben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem,* thk: Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

GENÇ, H. Mustafa, *İslam'da Devlet Ve Politika,* Âlem Yay., İstanbul 1995.

GÎLÂNÎ, Esad, *Mevdudî'nin Hayatı,* Hilal Yay. İstanbul 2000.

GÖKSOY, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi,* Fakülte Kitabevi, Isparta 1997.

GÜRBÜZ, Yaşar, *Siyasal Sosyoloji,* Filiz Kitabevi, İstanbul 2008.

HALİFE, Abdurrahman, *Fî İlmi's-Siyâseti'l-İslâmî,* Daru'l-Marifeti'l-Câmiiyye, İskenderiyye 1990.

İBN KAYYIM, Cevziyye, *el-Firâse,* Thk. Salah Ahmed es-Sâmirâî, Matbaatu'z-Zaman, Bağdat 1986.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrem el-İfriki el-Mısrî, *Lisanu'l-Arab,* Daru`l-Mearif, Kahire trs.

İBN SÎDEH, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Lugat,* thk: Muhammed Ali en-Neccar, 1973.

İBN TEYMİYYE, *Siyaset Risalesi,* çev. Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1998.

İNAN, Ahmet, *Çağdaş Egemenlik Teorisi İle Kur'ân'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Ankara 1999.

İNAYET, Hamid, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

İSLAMOĞLU, Beşir, *İslami Hareketlerin Tarihi Seyri*, Denge Yay., İstanbul 1993.

KAPANİ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., 1997.

KARLIĞA, Bekir, *"Fî ZILÂLİ'L-KUR'ÂN"*, DİA.

KAYANÎ, Muhammed Han, *Ebu'l-A'la Mevdudî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri*, Mevdudî: Doğumunun 100. Yılı Anısına Sempozyum, edi. Abdulhamit Birışık, içinde 121-139, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 128-137.

KIŞLALI, Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi, 2000.

KUTUB, Muhammed, *es-Sahvatu'l-İslâmiyye*, Mektebetu's-Sene, Kahire 1990.

KUTUB, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Daru'ş-Şurûk, Beyrut 1985.

_____, *Fî Zılâli'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Gölgesinde*, çev. Emin Saraç, Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Beyan Yay., trs.

_____, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. İsmail Aslan, Ravza Yay., İstanbul 1999.

LASSWELL, Harold D., *Politics: Who Gets What, When, How*, New York, Meridian Books, 1985.

LEWİS, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992.

MEDKUR, İbrahim, *El-Mucemu'l-Felsefî*, Kahire 1983.

MEVDUDÎ, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, Bekir Karlıağa, İşaret Yay., İstanbul, 1997.

_____, Seyyid Kutub, *Cihad*, çev. Yüksel Durgun, Dünya Yay. İstanbul 1992.

_____, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İnsan Yay., İstanbul 1997.

MEVSILİ, Ahmed, *el-Usûliyyetu'l-İslâmiyye: Dirâsetun fi'l-Hitâbi'l-Îdiyûlûcî ve's-Siyâsî İnde Seyyid Kutub*, en-Naşir, 1993.

MURADOV, Alekber, *Elmalılı ve Tabatabaî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Danışman: Halis Albayrak, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

MÜCAHİD, Huriye Tevfik, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., 1995.

NEDVÎ, Ebu'l-Hasan, *et-Tefsîru's-Siyâsî li'l-İslâm*, Dâru Âfâki'l-Ğad, Kahire 1980.

_____, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, çev. Hasan Basri, Akebe Yay., İstanbul 1986.

NEHHÂS, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke 1988.

ÖZEL, Ahmet, *"CİHAD"*, DİA.

ÖZEL, Mustafa, *Elmalılı ve Mevdudî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, (doktora tezi, 1999), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZTEKİN, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, 2003.

ÖZTÜRK, Hamdullah Bayram, *Kur'an'da İstişare,* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniv. SBE Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilimdalı, danışman: Muhsin Demirci, İstanbul 1996.

RAĞIB el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* thk, Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005.

RAYYIS, Ziyauddin, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi,* çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., 2. baskı, İstanbul 1995.

Rod Hague, Martin Harrop, *Comparative Government And Politica: An İntroduction,* (fifth edition) London 2001.

SARMIŞ, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub,* Fecr Yay., Ankara 1992.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Âyi'l-Kur'ân,* thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru'l-Hicr, trs.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* Beyrut, 1996.

TURABÎ, Elîfuddîn, *Ebu'l-A'la el-Mevdudî,* Daru'l-Kalem, Kuveyt 1987.

TURAN, Ömer, *İslamî Hareketler,* İstanbul 2002.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Siyaset İlişkisi,* Dergah Yay., 1998.

UZUN, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi,* (doktora tezi), Uludağ Üniv. SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, danışman: Abdurrahman Çetin, Bursa 2008.

ÜNALAN, Abdullah, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmamette Dayandığı Hadisler,* (doktora tezi), danışman: Mehmet s. Hatiboğlu, Harran Üniv. SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa 1998.

VON GRUNEBAUM, Gustav Edmund, *İslamiyet,* III, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yay., Ankara 1993.

WATT, Montgomery, *İslamî Hareketler ve Modernlik,* çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.

YAYLA, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş,* Siyasal Kitabevi, Ankara 1998.

YILMAZ, Kamil, *Seyyid Kutub: hayatı, fikirleri, eserleri,* Hikmet Yay., İstanbul 1980.

ZEBİDÎ, Muhammed Murteza el-Hüseyni, *Tacu`l-Arus Min Cevahiri`l-Kamus,* Thk: Abdussettar Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965.

ZECCÂC, Ebu İshak İbrahim b. es-Seri, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu,* thk: Abdülcelil Abduh Selbî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtu'l-Munharife Fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim,* Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire 1986.

ZEMAHŞERÎ, Ebu`l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esasu`l-Belağa,* Thk: Muhammed Basil Uyunu`s-Suud, Daru`l-Kutubu`l-İlmi, Beyrut 1998.

_____, *Tefsîru'l-Keşşâf An Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl,* düzenleyen: Halil Memun Şeyha, Daru'l-Marife, 3. baskı, Beyrut 2005.